جامعة وهران 2

كلية العلوم الإجتماعية

أطروحة لنيـل شهادة الدكتوراه في الفلسفـة

أزمة الوعي في الفكر العربي الإسلامي المعاصر

إشكالية التطور و التنمية

– دراسة تحليلية نقدية –

من إعداد الطالب: كرطالي نور الدين

إشراف : أ . د محمدي رياحي رشيدة

تشكيلة لجنة المناقشة :

اسم ولقب الأستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الإنتماء
الزاوي حسين	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران 02
محمدي رياحي رشيدة	أستاذ التعليم العالي	مشرفا	جامعة وهران 02
سواريت بن عمر	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة وهران 02
عطار أحمد	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة تلمسان
العربي ميلود	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة مستغانم
لكحل فيصل	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة تيارت

2022/2023

كلمة شكر

يسعدني، وأنا بصدد طباعة هذه الرسالة، أن أتقدم بالشكر والامتنان للأستاذة الدكتورة: **محمدي رياحي رشيدة** على ما قدمته لي من توجيهات وإرشادات علمية، وعلى ما أبدته نحوي من رعاية علمية ورحابة صدر صادقتين طيلة سنوات أمضيتها طالبا تحت إشرافها، فإليها جزيل شكري وتقديري وعرفاني.

كما يسرني أن أتقدم بالشكر والامتنان الى **أعضاء لجنة المناقشة** على قبولهم قراءة هذه الرسالة وتفضلهم بمناقشة صاحبها في مضمونها، فإليهم جميعا فائق التقدير والاحترام.

وأخيرا لا يسعني الا أن أتقدم بالشكر والتقدير الى مسؤولي إدارة قسم الفلسفة، وعمادة كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، والى **أعضاء اللجنة العلمية والمجلس العلمي**، بالقسم والعمادة على التوالي.

والله ولي التوفيق.

الطالب: **كرطالي نور الدين**

إهداء

- **إلى من كانت لي دائما مثالا للصبر**

والإرادة والعطاء: الى أمي الحنون

- **إلى من علمني التحدي و مواجهة الأزمات أبي العزيز**
- **إلى زوجتي ورفيقة دربي، جزاها الله عني كل خير**
- **إلى شهداء العلم، أساتذة قسم الفلسفة قاري محمد، حميد حمادي، بخاري حمانة، برياح مختار.**

جعلهم الله فخرا لنا، في زمان الدنيا والآخرة.

مقدمة

مقدمة

يبدو من خلال تأمل تاريخ الحضارات الإنسانية القديمة أن الوعي الإنساني يشكل المبدأ والقوة الباعثة لحركة الإنسان وتطوره في التاريخ، إن الوعي الإنساني هو القيم والمبادئ التي تتجلى في مظاهر ثقافية وحضارية تسم نمو وتطور الفكر، ولهذا الوعي الإنساني هو انعكاس عقل الإنسان في التاريخ من خلال تمظهراته الثقافية والحضارية.

إن كل نمو وتطور في المجال الثقافي والحضاري للإنسان هو بالضرورة انعكاس لنمو وتطور في الوعي الإنساني، ولهذا كشفت المنجزات الحضارية للشعوب القديمة في كل مرحلة من مراحلها التاريخية عن تغير في مسار الوعي على حسب قدرة العقل الإنساني على التفكير الواعي في الموضوعات والأشياء والعالم من حوله.

لكن المتغيرات التي طالت تاريخ الوجود الإنساني عجلت بظهور مفاهيم جديدة وأنماط متعددة من التفكير، إذ لا يمكن فهم أو تفسير حادثة أو ظاهرة دون الاعتماد على مدى تقدم وتطور الوعي الإنساني في فهمها وتحليلها من أجل تقصي الحقيقة وبلورة تصورات جديدة تتماشى مع ما يفرضه الواقع من تحديات.

ولهذا فإن فهم الكون بأسراره لم يعد حكرا على تفسيرات غيبية، إذ نجد أن الإنسان الأوروبي تمكن من تفسير مجموع ظواهر الوجود تفسيرا علميا تمكن من خلاله وضع مناهج تساعده على الفهم الدقيق للقوانين المتحكمة في نظام الكون، مما أدى إلى حدوث قفزة في الوعي لم يشهدها التاريخ الإنساني من قبل.

إن تتبع تطور الوعي الإنساني والإنجازات التكنولوجية التي أصبح العالم المعاصر يشهدها تحيل إلى القول أن الإنسان أضحى يعيش في عالم لا يمكن أن يتحكم فيه

بواسطة الوعي الإنساني وفقط، فقد تراجعت التصورات القديمة عن العالم التي أسسها الوعي الإنساني نتيجة تجاوز التقنية والتكنولوجيا بمنجزاتها الحضارية قدرة الإنسان على إخضاعها والتحكم فيها، وبالتالي فالوعي الإنساني الذي أسس لها أصبح خاضعا وتابعا لها. إن الأزمات التاريخية التي أفرزها الوعي الإنساني عبر دوراته الحضارية المختلفة يكشف عن هشاشة في بنية الوعي الذي أسس لها، والشاهد هو انهيار القيم والمبادئ التي آمنت بها الحداثة الغربية، فقد أصبح الإنسان أكثر تناه من ذاته، نتيجة قصور العقل عن إيجاد حلول للكثير من الأزمات والمشكلات التي واجهته في مجال الطبيعة والوجود والعالم، وبالتالي أضحت لا تحتكم بشكل مباشر إلى قدرة الوعي الإنساني، بل أن الأزمات التاريخية ذاتها شكلت عائقا في سبيل تحرر الوعي الإنساني وقدرته على التحكم في التاريخ.

إن مصطلح أزمة الوعي أضحى من أكثر المفاهيم تداولا في العالم المعاصر والمجتمعات العربية الإسلامية ليست بمنأى عن هذه الأزمات، فالواقع العربي الإسلامي يعاني أساسا أزمة في الوعي تنعكس في نظرته الساذجة والسطحية لوجوده ولكينونته أبقته عاجزا عن إيجاد حلول للكثير من الأزمات التي تواجهه في محاولته فهمه لذاته ولتاريخه ولمآله. إن هذا القصور له أسبابه التاريخية التي جعلت من الوعي العربي والإسلامي غير واع بأبعاد وخلفيات حركة التاريخ. ومجرد منفعل في مجال التقدم والتطور الحضاري.

ولهذا يمكن القول أن مشكلة التخلف التي أصبح يعانيها المجتمع العربي الإسلامي برمته تعود إلى عدة أسباب ساهمت بشكل مباشر أو غير مباشر في تجذرها داخل بنية الوعي التاريخي، وعليه فأزمة المجتمع العربي الإسلامي لا يمكن حصرها في جانبها

المادي أو الحيوي فقط، بل أن فهم حركية أي مجتمع سواء في تطوره أو تخلفه يتطلب منا كذلك فهم البيئة المشكلة له في جزئياتها.

ومن هذا يظهر أن الإنسان يلعب دورا أساسيا في أية عملية للبناء، سواء ما تعلق ببناء الدولة أو المجتمع أو حتى البناء الحضاري، ولعل مالك بن نبي في أغلب كتاباته تراه يركز على الإنسان في معادلته الحضارية، فهو العنصر الفاعل والمنفعل في الآن نفسه، فهو فاعل من حيث إنه يمتلك الفكرة والقدرة على الإبداع، ومنفعل من حيث أن له ردود أفعال، فهذه الأخيرة تتفاوت بحسب البيئة الاجتماعية المنتجة له، إذن ومهما يكن فإن عملية التطور والبناء تقتضي النظر إلى الإنسان وظروفه المحيطة من خلال فهم الأسباب التي تتحكم في بنية الوعي وانعكاساته النفسية والاجتماعية والتاريخية. وفي حالة العالم العربي الإسلامي، فقد شكل أمر الخضوع والتبعية وكذا البحث في سبل تحقيق التطور هاجسا في بنية الوعي العربي الإسلامي لاسيما أن هناك هوة فارقة تفصل بين العالم العربي الإسلامي وبين واقع الحضارة الراهن.

إن فهم أزمة الوعي العربي الإسلامي في هذا السياق يفرض علينا تقصي أبعاد الوعي العربي الإسلامي من خلال مقاربة الكثير من المفاهيم المتقابلة لاسيما مفهوم التخلف في مقابل مفهوم التقدم والذي تنتج عنها الكثير من المفاهيم المتجاورة من مثل (الأصالة/المعاصرة)، (التقدم /التأخر)، (الأنا/الآخر) (الحداثة/ ما بعد الحداثة)، إن هذه الثنائيات المتقابلة تشكل اختلافا في الفكر العربي الإسلامي يتجلى أكثر وضوحا في عملية فهم هذه الثنائيات بحسب توجهاتها الفكرية والمناهج المطبقة في دراستها استنادا إلى تطور مناهج البحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، كالمنهج الماركسي في قراءة التاريخ، أو المنهج الاركيولوجي في فهم البنية المشكلة لتطور المجتمعات، أو في المنهج التأويلي في فهم النص الديني.

إن الوعي العربي الإسلامي في تشكله عبر التاريخ يقتضي فهم حركيته من خلال الاستئناس بفلسفة التاريخ والبحث في تطور الوعي الفردي والجماعي في التاريخ الحضاري للمجتمع.

إن أزمتنا الحضارية الراهنة لا يمكن فهم أبعادها إلا من خلال معرفة خلفياتها الكامنة في التاريخ، وعليه فالوعي العربي الإسلامي لا يمكنه أن يستوعب حاضره بمعزل عن ماضيه، فالوعي الإنساني محكوم جوانب خفية لا ندرك حقيقتها إلا من خلال الكشف عنها من خلال التحليل العميق، ونقصد بذلك أن هناك لا وعي يتحكم في منظومتنا الفكرية ناتج أساسا عن موروث ثقافي لم ينتقد ولم يدرس بعد، وعلى حسب ما يعتقد الجابري محمد عابد، فنحن كائنات يتحكم فينا اللاشعور الثقافي، لأن أزمتنا لا ليست مادية، بقدر ما هي أزمة نفسية ووجودية، لاسيما أن القيم الجديدة التي تسود العالم أضحت تشكل عاقا أمام الذات في سبيل تحقيق وعيها وحريتها في التاريخ.

ولهذا يمكن القول أن السبب الذي دفعنا إلى البحث في الموضوع هو أن أغلب الدراسات التي تطرقت إلى الفكر العربي الإسلامي المعاصر اهتمت جلها بالشق النظري من المشروع الفكري وحاولت تحليل مضامينه، ولكن القلة القليلة من الدراسات التي تطرقت إلى الجانب العملي والواقع، أي في علاقة الفكر بالواقع ومدى تأثيره في الحالة النفسية والوضعية الاجتماعية والتاريخية للإنسان العربي المسلم. كما أن السبب الوجيه لاختيار إشكالية الوعي في البحث هو أن العالم العربي الإسلامي يعاني بالفعل أزمة في الوعي، إذ في نظرنا أن الأزمة هي أولا وقبل كل شيء أزمة وعي إنساني يتجلى في الكثير من الجوانب الإنسانية المختلفة، قبل أن تكون أزمة وسائل وأشياء ومنجزات حضارية في المجال الاقتصادي والسياسي.

وهكذا فإن السبب الذي دفعنا إلى اختيار أنموذج مشكلتي التطور والتنمية هو أن الفكر العربي والإسلامي المعاصر يحتاج أولا إلى وضعه في أفق سكة التطور والتنمية لمعرفة إنجازاته وإخفاقاته ومن ثم كان لزما مقاربة بعض المشاريع الفكرية التي أثرت في مسار الفكر العربي الإسلامي ومعرفة موقفها من إشكاليتي التطور والتنمية الحضاريين في العالم الإسلامي، من خلال العودة إلى التراث التاريخي ومعرفة مدى علاقته بالواقع الحضاري الراهن.

ولهذا كله يمكن صياغة إشكالية البحث كالآتي:

إلى أي مدي يمكن اعتبار أن الأزمة التي يعاني منها الفكر العربي الإسلامي المعاصر أزمة وعي؟

ويمكن أن تتجزأ الإشكالية العامة للبحث في التساؤلات الفرعية التالية:

- ما المقصود بأزمة الوعي؟
- كيف تشكل الوعي العربي الإسلامي عبر التاريخ؟ وما هي محدداته الأساسية؟
- ما علاقة الوعي العربي الإسلامي بمجال التطور والتنمية؟
- وهل فعلا تمكن العالم العربي الإسلامي أن يؤسس عبر تاريخه لمشروع تنموي قائم فعلا على الوعي بالذات؟

ومن أجل إبراز معالم الإشكالية وتحليل مضامينها قمنا باستخدام المنهجي التحليلي التاريخي من خلال تتبع مسارات تطور إشكاليتي التطور والتنمية في الفكر العربي المعاصر من خلال مقاربة إشكالية الوعي في المشاريع الفكرية عند بعض المفكرين العرب والمسلمين المعاصرين.

ولكن هذا لم يمنع من جهة أخرى استخدام المنهج النقدي من خلال التعرض بالتقييم والنقد لبعض الأفكار والتوجهات الفكرية من خلال مقاربتها وفق ما أستجد به الفكر والواقع من تطورات تاريخية وحضارية، كما حاولنا أن نبين انسداد أفق المشروع الفكري الذي قدمه المفكرون العرب والمسلمون المعاصرون من خلال رصد حدوده والعثرات المنهجية والمعرفية التي وقع فيها.

وقد اتبعنا خطوات منهجية تم تكييفها على حسب متطلبات الموضوع وهي كالآتي:

1-مقدمة: قدمنا تعريفا للموضوع وأهم الأسباب التي دفعتنا إلى اختياره، ثم قمنا ببناء إشكالية الموضوع كما تطرقنا إلى بعض الدراسات السابقة حوله، وكذا المنهج الذي تم استخدامه مع ذكر مراحل البحث.

2- الفصل الأول، الذي جاء بعنوان: السياقات التمهيدية والمفتاحية للبحث. والذي تطرقنا فيه إلى السياق المفاهيمي والإجرائي للبحث من خلال مقاربة المفاهيم الأساسية من مثل مفهوم الوعي والتنمية والتطور ومن ثم العلاقة بينها في أفق إشكالية البحث المطروحة، كما تطرقنا إلى السياق الإشكالي والمنهجي، حيث قمنا بأشكلة المفاهيم السابقة في قالب منطقي يجمع بينها وبناء التصور الذي يتجه صوبه البحث، وفي نهاية الفصل تطرقنا بالعرض والتحليل إلى التطور الكرونولوجي الزماني لإشكالية البحث.

3- الفصل الثاني، الذي جاء بعنوان: سؤال الوعي في الأفق العربي الإسلامي المعاصر الخلفيات والأبعاد، وفيه تطرقنا إلى البنية التي شكلت الوعي في العالم العربي الإسلامي من خلال العودة إلى الخلفيات التاريخية والتراثية المؤسسة له، كما تساءلنا عن الأبعاد الدينية والحضارية ودورها في تشكيل بنية الوعي العربي الإسلامي المعاصر.

4- الفصل الثالث الذي جاء بعنوان: سؤال الوعي ومشكلتي التطور والتنمية في العالم العربي الإسلامي، وفيه حاولنا التطرق إلى التطور الحضاري من خلال مسألة الوعي بالذات وقدرتها على صناعة التاريخ، وتساءلنا عن سبب تخلف وتأخر العالم العربي الإسلامي المعاصر عن اللحاق بالركب الحضاري، كما تطرقنا إلى مشكلة التنمية بين التقليد والإبداع وكذا إلى مشكلتي التطور والتنمية من خلال المقاربة التراثية والحداثية لها.

5- الفصل الرابع والذي جاء بعنوان: سؤال الوعي في أفق المشروع الفكري المعاصر (قراءة في نماذج). وفيه تم مقاربة إشكالية الوعي من خلال استحضار ثلاثة نماذج من المشاريع الفكرية الكبرى في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، وهي مشروع مالك بن نبي من خلال مقاربة الوعي ومشكلة التطور الحضاري، ومشروع عبد الله العروي من خلال مقاربة أزمة الوعي التاريخي العربي الإسلامي، ومشروع محمد أركون من خلال سؤال التنمية الحضارية والإنسانية انطلاقا من مشروع العقل الأنواري.

6- وأخيرا خاتمة البحث والتي كانت بمثابة حوصلة لأهم النتائج التي وصل إليها هذا البحث مع استشراف بعض الأفاق الضرورية الناتجة عنه.

وفيما يخص الدراسات السابقة فإنها كانت نوعا ما قليلة جدا نظر لأن مثل هذه المواضيع أصبحت لا تعالج كثيرا من قبل الباحثين الأكاديميين في حقل الفلسفة و الفكر العربي سواء الحديث أو المعاصر و لكن مع ذلك وجدنا بعض الأعمال السابقة سواء تلك التي كتبت على شكل مقالات أكاديمية أو التي تم الاشتغال عليها كرسائل ماجيستير و دكتوراه ، و نجد منها مقال إشكالية تنمية الوطن العربي في ظل التحولات العالمية رؤية نقدية من منظور استشرافي في الوطن العربي من تأليف الدكتور

اسعيداني سلامي ، معوقات التنمية في الوطن العربي رسالة دكتوراه للباحث عبد الله عبد الدائم مصر القاهرة ، كذلك مقال الوعي العربي في مواجهة التفكيكية من كتابة الباحث الأستاذ المغربي يوسف محمد بناصر، العنف و القراءات التاريخية في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة : نموذج الحركات الجهادية بوخلخال ياسين عبد القادر رسالة ماجيستير 2013 ، الدولة بين الثابت و المتغير : دراسة تحليلية لأداءات الفكر السياسي العربي المعاصر من اعداد الباحثة بن عياد فاطمة الزهرة2013 ، الخطاب الصوفي في الفكر العربي الحديث و المعاصر بين الفهم المعياري و الموقف الإيديولوجي, محمد عابد الجابري: نموذجا من اعداد الباحث حفيان محمد 2010، سؤال الإنسان في الفكر العربي الإسلامي و الليبرالي الغربي تقديم الباحث بن علي محمد 2014.

ولقد اعترض طريق هذا البحث عقبات عدة، يمكن إيجازها في صعوبة مقاربة إشكالية البحث في الموضوع نظرا لتعدد المواقف والرؤى حولها في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، ومن جهة أخرى قلة المصادر والمراجع التي تناولت مشكلة الوعي في الفكر العربي الإسلامي المعاصر وتحديدا من خلال إشكاليتي التطور والتنمية. كما واجهتنا صعوبة المقارنة بين الكثير من النصوص المختلفة والمتعارضة في ما بينها حول الموضوع، مما أدى بنا إلى معاودة قراءتها من جديد ومحاولة استجلاء مواقفها ومعرفة وجه اختلافها وتعارضها في ما بينها. كل هته الصعوبات شكلت عقبات حالت دون تحقيق البحث لجميع أهدافه المسطرة منذ البداية، والتي نسعى إلى أن تكون هدفا يمكن أن نشتغل عليه في أبحاثنا المستقبلية.

ولم أتمكن من تذليل بعض هذه العقبات إلا بفضل الله عزّوجل وإعانة أستاذتي المشرفة الأستاذة الدكتورة محمدي رياحي رشيدة، التي أتقدم إليها بجزيل الشكر والعرفان

على كل ما قدمته لي من إعانة وتحفيز لا يقدران بثمن، كما لا يفوتني أن أقدم كامل عبارات الشكر والامتنان للأساتذة الأفاضل أعضاء لجنة المناقشة.

كما أتوجه بالشكر إلى كل من كان سندا لي في انجاز هذا العمل الأساتذة الزملاء في جامعة ابن خلدون تيارت وكذا أساتذة قسم الفلسفة جامعة وهران.

الفصـــل الأول

سياقات منـهجية

تمهيــد عام.

المبحث الأول : السياق المفاهيمي.

المبحث الثاني: السياق الإشكالي.

المبحث الثالث: الوعي / التاريخ/ فلسفة التاريخ

خلاصة الفصل.

تمهيد

لعلنا لا نبالغ القول إذا ما اعتبرنا أن مفهوم الأزمة اليوم، قد أصبح أكثر المفاهيم تداولا في الفكر الإنساني عموما والفكر العربي الإسلامي المعاصر خصوصا، من كون أن الواقع يؤكد لنا وجود أزمات على جميع المستويات ما يجعل منه مفهوما جوهريا في بحثنا هذا الذي نسعى من خلاله الأخذ بها من زاوية الوعي وعليه فمفهوم العقل والفكر والحضارة على علاقة بالإشكالية التي نحن بصدد معالجتها، نظرا لما يعانيه اليوم العالم العربي الإسلامي من ظاهرة التخلف التي جعلت منه يخضع للتبعية.

إن هذه الثنائية جعلت من الواقع العربي الإسلامي متأزما، بالرغم من الجهود المبذولة في سبيل تحقيق التطور، التي مست جميع مجالات الوجود الإنساني، ثقافية وسياسية اقتصادية؛ وغيرها من مجالات الحياة. إن النظرة الواقعية للأشياء والتصورات تكشف لنا عن مدى اتساع الهوة الفارقة في المجتمع العربي والإسلامي، والتي تفصل بين وعي الإنسان العربي، وبين رهانات الحضارة المعاصرة. إذ كلما حاول الإنسان العربي المسلم إذكاء فتيل التنمية والتقدم نحو أفق الحضارة، كلما ارتد ذلك عليه سلبا لسبب أو لآخر، وكبده المعاناة ونغص حياته.

لقد أصبح الإنسان العربي يعاني شتى أشكال الانسلاب في إرادته والاغتراب في وجوده، إن اغتراب الإنسان المسلم فكري بالدرجة الأولى، وذلك الاغتراب يطال سلم المفاهيم الذي يقوم عليه وعيه بذاته، وهو ما يعرف بملكات الوعي الإنساني. ويطلق عليه الفلاسفة الهيغيليون الجدد مفهوم الانسلات، أو مفهوم

السلب عند فريدريك هيغل. وربما يمكننا إذ ذاك أن نقول إن الإنسان العربي المسلم عاجز تماما عن إدراك ومعرفة ما يحيط به في هذا العالم، الذي أصبحت فيه العولمة تمثل مرحلة جديدة من مراحل ما بعد الحداثة الغربية عموما.

إننا نعيش اليوم عصرا يطلق عليه عصر السيبرنيطيقا –néttique Cyeber ويشمل هذا المعنى التقني أكثر المجالات تطورا في الحضارة الإنسانية العلم، التقنية، العولمة، وقد أخذت إشكاليات هذه التصورات زخما هائلا من الأبحاث العلمية، وبدت تتشكل في كل حين أطروحات متنوعة بين النظري والتطبيقي، خاصة في القرن الحالي، الذي أصبح يطلق عليه عصر الثورة المعلوماتية، بكل ما تحمله كلمة ثورة من معنى ودلالة.

لقد طرح المفكرون العرب المعاصرون بقوة مفهوم الأزمة الحضارية على محك النقاش وخاضوا في كل مجالاته حتى بلغ جدالهم فيه أوجه وذروته وتناولوا بالدرس والتفكير النظريات التي أسست لضبطه وتحديده، والآراء التي حاولت معرفة أسباب نشؤ الأزمة وظهورها والدوافع التي كانت مبعثا في تخلف العرب المسلمين وبالتالي تهافت سلطانهم، كما ساهموا بما أوتوا من مواقف في كيفية تحديد الصورة والنهوض بالقدرات متبوعين لا تابعين.

لكن الفشل الذريع لمشاريع التنمية والتقدم أصبح في ذاته عائقا نفسيا اجتماعيا بالدرجة الأولى كما صار أزمة وعي في حد ذاته يقص مكامن القوة الرابضة بالنفوس المريضة، وهذا ما كشف عن أفق شاحب يحجب أنوار معضلة يراها المواطن العربي تخص الإنسان العربي لا غيره.

مسار تبلور العلاقة بين مفهومي الوعي والأزمة لا يخرج عن إطار ما يمكن أن يتحدد منهجيا، ضمن سياق ما يعرف بالمجال الإشكالي لنظرية التقدم. حيث لا يمكن إن يخرج السياق عن مدار الخطاب الفلسفي العام الذي تقوم عليه نظرية التقدم ومعالجتها لتلك الأسئلة الفلسفية التي تتعلق بمشكلة أزمة الوعي الحضاري للأمة الإسلامية. ولكون الإشكالية أيضا ترتبط من جهة أخرى بالواقع العربي الإسلامي، فإن مفهوم الأزمة هو مفهوم دالّ على هذا الطرح، وهو أولي ومنطقي مبين عن واقع ركود الظرف الحضاري للمسلمين.

مشروع إعادة ترميم الحضارة الإسلامية السابقة، والذي يطرحه المفكرون العرب والمسلمون يعبر بشكل واضح عن مدى التأزم الحاصل في الذات العربية الإسلامية ويتجلى ذلك التأزم في مختلف القضايا التي يطرحها الباحثون خاصة فيما تعلق بالمجال الاجتماعي والنفسي لاغترابهما عن واقعهما وهويتهما.أو بصورة أوضح إنه الانفصام الكلي الذي يصيب الهوية العربية مع الواقع بمختلف أبعاده سواء كان ذلك في علاقة الفرد بالجماعة أو بعلاقة المجتمع العربي الإسلامي بالمجتمعات الأخرى.

تعتبر مشكلة التقدم من القضايا التي لا يزال يدور حولها النقاش الفلسفي، ويكثر فيها الخلاف والاختلاف بين المفكرين ،خصوصا فيما يتعلق بمحاولتهم تحديد المعوقات التي تتسبب في تجذر براثن التخلف في المجتمعات العربية الإسلامية على جميع الأصعدة .

المبحث الأول : السياق المفاهيمي والإشكالي

1 – السياق المفاهيمي

لكي نفهم جملة العلاقات المبدئية، التي تربط بين المفاهيم الفلسفية في كل تصور ينتجه الفيلسوف، كمفهوم الوعي والعقل أو العقلانية اللذين كانا حاضرين بشكل محوري في أعمال أوائل فلاسفة الفكر اليوناني القديم والمسيحي والإسلامي الوسيط ونخص أولئك الذين اهتموا بعلم اللاهوت المسيحي وعلم الكلام الإسلامي.

يعتبر الوعي الإنساني في الأساس موضوعا فلسفيا أنثربولوجيا بامتياز، وهو موضوع باطني نفسي يعبر عنه دلالات ذات معنى لغوي. إذ لا مناص من الارتداد نحو المعرفة الدلالية لمفهوم الوعي خارج مقتضيات البحث المنهجي. حيث تهدف هذه الخطوة المنهجية في البدء إلى تحديد المنطلقات الإشكالية لمفهوم الوعي Conscience[1]، إذ نسعى من ورائها لتقليص الهوة الموجودة، بين الدلالات المحايثة لهذا المفهوم السيكولوجي.لأن الخط المعرفي الذي نود أن نضع بحثنا وفقه يتحدد بناء على ما استفاده مفكرو الغرب المعاصرين من البحث في مثل هكذا موضوعات من قبيل الفلسفة وعلم النفس إن صح التعبير.

علينا في البداية أن نعتمد منهجياً على دراسة بعض المفاهيم والمصطلحات المتعلقة بموضوع البحث، والتي تنطوي دلالاتها على معاني الأزمة، الوعي، العقل، التاريخ، الحضارة. مع الأخذ بعين الاعتبار مناحي تلك المصطلحات التداولية على المستوى اللغوي والاصطلاحي؛ والتي تستعمل في السياق العام لتطور مفهوم التنمية في الفكر العربي والإسلامي. وذلك استنادا إلى المنطلقات

[1] – لالاند، الموسوعة الفلسفية، ج 01، دار عويدات للنشر و الطباعة 2012 ، ج1 . ص 213

الإجرائية الثلاثة وهي البيانية، الاصطلاحية، الفلسفية إذ يمكن القول مبدئيا أن السبب الوجيه هنا، والذي يدفعنا إلى مثل هذا الاختيار المنهجي تكمن في تحديد الممكنات التي يطلقها بعض المفكرون العرب المعاصرون أمثال محمد عابد الجابري على موضوع التراث.

يمكن مبدئيا القول أن الباحث في الفكر الفلسفي المعاصر أمسى يعاني أزمة تعريف للأزمة، حيث إن كل محاولة إجرائية تحاول أن تقف عند الحدود الجامعة المانعة لهذا المصطلح تشكل في حد ذاتها مشكلة إضافية لإشكالية الأزمة بشتى مظاهرها الحضارية خاصة في العالم العربي المعاصر. غير أن مطلب الدراسة اللغوية في البحث الفلسفي يقتضي من الباحثين المعاصرين العودة إلى الدلالات البيانية التي تزخر بها اللغة العربية مما يشكل منطلقا حاسما في تحديد ماهية هذا المصطلح ومدى حضوره في الخطاب الفلسفي العربي والإسلامي.

فإذا ما حاولنا الوقوف على المعنى الاصطلاحي فإننا ننتهي إلى موقف عام اتفق حوله المفكرون آلا وهو اتساع الدلالات المعرفية التي تستغرق هذا التصور، فقد برزت خطابات فكرية متباينة ومتفاوتة من حيث الطرح ومن حيث استعمالها لمناهج دخيلة على بنية الفكر العربي ذاته، ومن جهة الواقع الحضاري من جهة أخرى. في إطار تتضمنه دلالات إيديولوجية لتأخذ بعد ذلك أيضا مسارا متواريا في أدلجة الفكر وأنظمته، لتصبح المسألة الأولى والأخيرة أزمة وعي بفلسفة التنمية والتطوير.

1- مفهوم الوعي لغة و اصطلاحا

لغة :

يشتق مفهوم الوعي في اللغة العربية من الفعل وعى، حيث " ورد في قاموس محيط المحيط، وعى الشيء والحديث يعيه وعياً: حفظه وتدبره وقبله وجمعه وحواه وأوعى الشيء والكلام: حفظه وجمعه، ووعى الغلام: ناهز الإدراك. فالوعي يعنى لغة الإحاطة بالشيء وحفظه واستيعابه والتعامل معه أو تدبره. إنها حالة إدراك الشيء وتعقله"[1].وعرفه ابن منظور أيضا بـ"حفظ القلب الشيء، وعى الشيء والحديث يعيه وعيا وأوعاه: حفظه وفهمه وقبله، فهو واع ، وفلان أوعى من فلان أي أحفظ وأفهم. الأزهري: الوعي الحافظ الكيس الفقيه، وفي حديث أبي أمامة : لا يعذب الله قلبا وعى القرآن، وقال ابن الأثير أي: عقله إيمانا به وعملا، فأما من حفظ ألفاظه وضيع حدوده فإنه غير واع" [2].

نفهم من هذا السياق، أن الوعي حسب ما ورد في قاموس محيط المحيط، وتبعا لقول ابن منظور.لا يخرج عن إطار الفهم والحفظ، ما يعني أنه بهذه الدلالة يمكن القول مثلا: هذا الشخص واع أي فاهم وحافظ.ونجد هذا مثال جليا أمام فكرة معنى وعي في اللغة العربية،إذ اللفظ يأخذ عدة معان منها دالة على فعل دون الآخر فالحفظ بعض من الفهم: والحفظ حسب ما يقول الشاعر الأخطل:

وعاها من قواعد بيت راس سوار فلاحها مدر وغار

[1] – مصطفى حجازى، الإنسان المهدور، دراسة تحليلية نفسية اجتماعية، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، 2005، ص226.

[2] – ابن منظور ، لسان العرب ، مج15 ، دار صادر بيروت ، ب ط ، ب ت ، ص 396.

أي حفظ هذه الخمرة عن بيان شربها. ويقال أيضا على سبيل المثال لا الحصر: أستوعى فلان من فلان حقه، أي أخذه كله، ووعت المدة في الحرج وعيا أي: اجتمعت ووعى الجرح وعيا: سال قيحه. وقد نقل لنا المعجم الوسيط أمثلة عن دلالات متوافرة جاء بها لسان العرب، فذكر أيضا معنى " وعى العظم، يعي وعيا أي: برأ على اعوجاج، والجرح سال قيحه. وانضم فوه على مدة المدة في الجرح أي: اجتمعت. والشيء جمعه في وعاء، والحديث حفظه وفهمه وقبله والأمر، أدركه على حقيقته، أوعى الشيء وعاه وحفظه "[1].

اصطلاحا :

جاء في التعريف الاصطلاحي للوعي في الموسوعة الفلسفية ستانفورد السؤال التالي: ما هي مشكلة مفهوم الوعي هذا هو سبب نقاشنا الفلسفي المستمر؟ كان الفيلسوف الأسترالي ديفيد تشالمرز أول من أشار إلى أنه يجب التمييز بين مشاكل الوعي السهلة والصعبة حتى نحدد له مفهومه الجوهري الذي يجعله متميزاً بخصوصيته المفهومية، كتب تشالمرز في ورقته البحثية مواجهة مشكلة الوعي" المشاكل السهلة للوعي هي تلك التي تبدو عرضة بشكل مباشر للطرق المعيارية للعلم المعرفي حيث يتم شرح الظاهرة من حيث الآليات الحسابية أو العصبية المشاكل الصعبة هي تلك التي يبدو أنها تقاوم تلك

[1]– إن الوعي هو نتيجة للتفاعل بين أنفسنا، وعالمنا المادي المحيط بنا. وهو يلعب دوراً هاماً في التطور فالأفكار التي توجد لدى الأفراد قد تساعد على تطور المجتمع أو قد تكون عائقاً أمام هذا التطور. فهو الحفظ والتقدير والفهم و سلامة الإدراك، كما نجد نفس التعريق تقريبا في المعجم الوجيز ، بحيث أن الوعي لا يخرج عن إطار الفهم ، الإدراك ،الحفظ). ينظر: المعجم الوسيط مجمع اللغة العربية ، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة ط 04، 2004، ص 1044 . وأيضا: أنظر المعجم الوجيز ، مجمع اللغة العربية، طبعة خاصة بوزارة التربية والتعليم ، مصر ، 1994 ، ص 675.

الأساليب " [1] هذا يخلق تمييزًا بناءً على طريقة الحل لكل مشكلة: يمكن حل المشكلات السهلة عن طريق فحص الدماغ علميًا ؛ تتطلب المشاكل الصعبة طريقة أخرى للتحقيق.

يعتبر مفهوم الوعي ذا أهمية في حياة الأفراد والمجتمعات، فهو نتيجة للتفاعل بين الذات Essence ، والعالم المادي الذي المحيط بنا، وهو يلعب دوراً هاماً في عملية التطور ، فالأفكار التي تتشكل في وعينا قد تساعدنا على تطوير المجتمع أو قد تكون عائقاً أمام هذا التطور. يقول لالاند في موسوعته: "الوعي هو أن تحفظ الشيء في نفسك، والابتغاء أن تحفظه في غيرك، ولو بغاية أبلغ من الحفاظ لاختصاصها بالباطن"[2].

بخصوص مفهوم الوعي نجد أن له تداخلا مع الأبعاد العضوية والمادية وهذا ما يدفعنا للتساؤل هل للوعي مادة ؟ هل هو على علاقة بهذا العالم ؟ هل نحن الكائنات الوحيدة المالكة لهذه الميزة ؟ كل هذه الأسئلة وغيرها وجدت الإجابة في حقل البحوث العلمية والبيولوجية والفيزيائية وكذلك لدى علماء الأعصاب.

في دراستنا لعالم الأشياء الموجودة حولنا نجد أنفسنا أمام نوعين من الإجابات إحداهما فلسفية والأخرى علمية، والأمر الذي يهمنا في هذه النقطة هو الجانب العلمي فالعالم الذي نعيش فيه مملوء بالكائنات وهي بذاتها مجرد تركيب لمجموعة لا متناهية من الذرات تتجمع بأشكال مختلفة وبذلك تتشكل

---

[1]– Chalmers, David, “Facing up to the Problem of Consciousness”, in Journal of Consciousness Studies, 2 1995.page 3.

[2] – لالاند، الموسوعة الفلسفية، ج 01، ص492

العضويات والأجسام مثل الصخور والجبال وهذه عبارة عن جمادات وهناك أيضا موجودات حية مثل النباتات والحيوانات والإنسان وهذه الأخيرة شهدت تطورا ملحوظا عبر الزمن وبالخصوص الإنسان حتى وصل في الأخير إلى تكوين الوعي.[1]

إن الشخص المدرك يعطي الوعي مفاهيم المحسوسات المنقولة به، أما خاصية الوعي فقد وجدت للاستيعاب وهذه المعاني يتم تخزينها بالضمير الذي يسمح بإعادة إفرازها وصياغتها لذاته ولحاسته الداخلية، فيصرح ببعضها ويضمر بعضها الأخر فيما نسميه الحاسة الداخلية ، وما يصرح به، أو يتم تخزينه، هو المتحكم في سلوكيات الانسان.[2]

إن للعقل سمة أساسية تميزه وهي الوعي الذي يعتبر أول من حدد معنى حقيقي للإنسان فالعالم قبل بناء الوعي كان مجرد موجودات مادية خالية من الدلالة والمعنى كانت الأشياء حولنا تتقارب بفعل علاقات سببية لا غير وهي في مجملها فيزيائية وكيميائية مثل فهم قانون الجاذبية والحركة والزمن وغيرها من الموضوعات الأخرى التي لطالما رغب الإنسان في كشفها، ولكن مع ذلك ورغم المحاولات الطويلة ظل العالم مثل الكتل تلف وتدور حول نفسها إلى أن دخل عليها الوعي وأعطى لها معاني توافق خبرته فإضافة عنصر الوعي هو الذي أعطى لنا فهماً للعالم وأمدنا بأشياء وإدراكات جديدة وليس الوعي مجرد

[1] –صلاح إسماعيل: اللغة والعقل والعلم في الفلسفة المعاصرة، دار رؤية للنشر والتوزيع، ط.1 ، 2018.ص 91–92

[2] –المرجع نفسه. ص 59

تنظيم أو ترتيب للعالم بل هو صناعة جديدة لهذا فإن أي نظرية تحاول تفسير العالم دون الوعي تبقى مجرد محاولة عديمة الجدوى.[1]

يناقش البعض أن الوعي كما نعرفه اليوم هو تطور وارتقاء تاريخى حديث نشأ أول مرة ما بعد الحقبة الهومرية وبحسب هذه الرؤية ، فإن البشر السابقون بما فيهم أولئك الذين حاربوا في حرب طروادة لم يخبروا أنفسهم كموضوعات داخلية موحدة لأفكارهم وأفعالهم، على الأقل ليس كما نفعل اليوم ، وزعم آخرون أنه لم يكن ثمة كلمة باليونانية القديمة تقابل" الوعي "حتى في الحقبة الكلاسيكية، على الرغم أن القدماء كان لديهم الكثير ليقولوه عن القضايا الذهنية، فمن الأقل وضوحاً إن كان لديهم مفاهيم أو اهتمامات خاصة عن ما نفكر فيه اليوم تحت عنوان الوعي.[2]

إذا كان تطور الوعي عندنا هو من يحدد انسانيتنا؟ فإن السؤال الذي يجدر بنا طرحه هو: كيف تطور الوعي عند الإنسان؟! ومن أين جاء الوعي للإنسان؟، إن محاولة الإجابة عن هذين السؤالين تجعل من الضروري أن نتعقبهما أنثروبولوجيا وفلسفيا.

كيف تطور وعينا هنا لا بد من معالجة الإنسان كموضوع فيزيقي ماثل أمامنا، وإذ فعلنا ذلك، سنجد أنفسنا أمام دراسة تاريخية تبحث في تشكل الوعي الانساني بشاكلته العضوية وهذا ما يطلق عليه اليوم بالدراسة الأنثربولوجية للوعي الإنساني من أجل تحديد طريقة تطوره عبر العصور.

يرى علماء الأنثربولوجيا أن وجود هيكل عظمي أو بقايا إنسان لا يعني أنه كان كائنا واعيا إلى إذا وجدت معه دلالة data تشير و تبين أنه كان على

[1] –المرجع السابق. ص 92

[2] – فان غليك: الوعي، موسوعة ستانفورد للفلسفة، مرجع سابق. ص 2

وعي بما يريد و بما يوجد حوله و مدى معرفته بطريقة استغلال الأشياء في خدمته أي ابتكار أسلوب يستعمل من خلاله أدوات تسهل حياته اليومية ، فالإنسان الذي وعى معنى النار واستعملها في الطهي والتدفئة من البرد كان واعيا وأثر على السلالات التي جاءت بعده.[1]

وهنا تطور الغذاء من النباتات إلى طهي اللحوم وبدأت بنية الإنسان تكبر شيء فشيء وبدأ دماغه بالتكون بشكل صحي وفي الوقت الذي وعي الإنسان قدرة النار وسع دماغ سلالته باستعمال أداة تلاؤميه جيدة وهنا نجد ان محاولة الإنسان في علاج مشكلاته البيئية زادت من تطور وعيه عبر التاريخ وهذا التداخل بين الحاجات العضوية والثقافية الذهنية سجل لنا كيف ظهر الوعي الإنساني[2]، لهذا يرى سارتر أن علم الأنثربولوجيا هو في الأصل اللغوي مشتق من اللفظ الإغريقي الأنثروبوس وتعني الكائن الإنساني الذي تحاول علوم الإنسان اليوم فهمه والوصول إلى تفسيره علميا أو الذي تريد الفلسفة أن تفسره فلسفيا.[3]

السلوك الإنساني فيه ما شكله الفكر من الوعي، وهو القابل للتصريح به. وفيه ما لم يشكله بعد والذي تسميه بعض مدارس علم النفس «ما تحت الشعور». وفيه الرغبات الإنسانية بكل أنواعها، ومن ضمنها الرغبة بمزيد من الوعي ، وهي التي تقف وراء حب الاستطلاع، الذي قد يقود إلى التفلسف، بقدر ما يقود إلى التلصص، حسب التوجيه والتربية، فمن فطرية حب الاستطلاع للحصول على مزيد من الوعي، عمم بعض المفكرين قولهم، بأن الإنسان فيلسوفا بالفطرة.

---

[1]– هاني يحي نصري : الفكر و الوعي مرجع سابق. ص 103

[2] –المرجع نفسه. 103–104

[3]–جان بول سارتر دفاع عن المثقفين ،تر جورج طرابيشي منشورات دار الآداب بيروت 1973.ص 257

يدرس علم النفس: السلوك الإنساني الذي ينجم عن الفكر والمشاعر والرغبات. إمبيريقية تجريبية. كما يدرس كلا من آليات ميكانيزمات الفكر، والمشاعر، والرغبات، من منطلق أن الوعي الإنساني معطى قائم، كما هو كائن في كل إنسان. ولا يدرس علم النفس ما وراء الوعي، ولا سبب ظهوره. تاركة هذين البحثين للأنثروبولوجيا» التي تدرس سبب وتعاقب ظهور الوعي الإنساني وتطوره.[1]

وحتى تصبح الدراسات في مجال الوعي الإنساني إمبيريقية ، يجب أن ينحصر علم النفس بدراسة السلوك الإنساني والحيواني فقط ، مع الأخذ بعين الاعتبار للترتيب الذي وضعه «فرويد Sigmund Freuds» للذي يقف خلف الوجدان أو الطوية الظاهر* بكل سلوك فيه فكر وإدراك فهو شعوري مشعور، من ما قبل الشعور. والذي يتألف من الخبرات المختزنة والذاكرة . وتحته ما سماه باللاشعور الذي هو حتما ما تحدث عنه كانط» بالحاسة الداخلية للإنسان وهي تلك التي أطلق عليها فرويد اللاشعور. وهي التي تشكل وتتصرف بالخبرات والذاكرة بمعزل عن كل ما هو زماني أو مكاني، وعن أي قانون أخلاقي أو اجتماعي لأنها دوافع ومخاوف وحاجات أنانية، وجنسية غير مبررة تصل في الأخير إلى تشكل نوع من العدوانية.[2]

إن كل ما يظهر من الوجدان الإنساني عن طريق عامل الواعي «Conscience» هو مجرد مدركات، يعبر عنها الإنسان بالفكر. وما لا يظهر ليس سوى مجموعة مشاعر داخلية لا زمانية ولا مكانية وهذا هو الحال مع القيم والمعايير الاجتماعية بكل دوافعها اللامبررة التي تشبه قطعة الجليد الطافية على سطح الماء ، يظهر منها سلوكيا الشعور بمدركاته الفكرية. ولا تظهر

[1]– المصدر السابق. ص 260

* الطوية الظاهر : و تعني في الدراسات النفسية مفهوم الشعور .

[2] –هاني يحي نصري : الاكراه الحضاري لأمتنا وزارة الثقافة السورية سبتمبر 1994، ص 9

المشاعر والرغبات التي تحملها الحاسة الداخلية بكل بدائيتها وسلبيتها وهمجيتها.[1]

مصطلح الوعي في علم النفس مثلا، له عدة معان مختلفة فيما بينها، فهو يدل على عدة ظواهر تخص الحياة الذهنية: فالمعنى الأول يشير إلى جملة مدركات حيوان ما أو وجود إنساني ويفهم انطلاقا من وجوده الخاص.ومؤدى هذا القول يحيل إلى معنى الوعي الظاهراتي الذي يرمز إلى الجوانب النوعية، والخبرات الإدراكية الباطنية التي تعني بطريقة الأشياء التي تعطى لنا موضوعيا مثلا نسعى إلى إثبات شيء ما لأننا في حالة ألم نعبر به عن إحساساتنا، والمعرفة المتجهة نحو انعكاس للإمكانيات الذهنية ، أو لشروط التفكير أما المعنى الثاني: باعتباره ذاتا في مفهومه، له إمكانيات للتحكم في المفاهيم وكذلك في وحدتنا الذهنية، وكذلك في الخبرات العلمية. ويمكن القول هنا أن الموجود الذهني يمكن الوصول إليه عن طريق المعرفة المعطاة لنا في مضامينها المحررة منطقيا، أو عن طريق معاينة الفعل المذكور لفظيا" [2] .21

أما عناصر الوعي فهي الذاكرة الادراك والتخيل، وكذلك مجموعة القدرات التجريدية التي تعمل على التحليل والتركيب، والتخطيط والإحساس بالزمن وسواها. ان علم النفس إذا هو علم دراسة الوعي الإنساني تحليليا بالمنهج الاستبطاني التأملي لكل عنصر من عناصر النفس الإنسانية على حدة . [3].

---

[1] المرجع السابق. ص 65

[2] :Larousse grand dictionnaire philosophie ; sous la direction de Michel Blay ; S.N.R.S ; sédition 2005 ; pour la présente édition ; veuf –édition ; 2003 ; pour édition original ; p 180 .

[3]. Hilgard E. Diveded Consciousness.Norton.New york.1976.p 153

أكد ايمانويل كانط في كتابه الأم المنطق ، حقيقة قديمة مؤداها، هي أن كل ما في هذا الكوسموس الذي يمكننا أن نعتبره موجودا، يخضع لقانون. ولكل شيء من أعظم الأشياء حتى أصغرها قوانين تحكمه وأن هذه القوانين موجودة وقائمة بذاتها سواء عرفناها أم لم نعرفها، وهي كذلك مفروضة علينا شئنا ذلك أم أبينا"[1].

وقد أرجع بعض فلاسفة الحضارة الغربيين أن تطور المجتمع ونموه كان من خلال التحدي الذي توجه إلى ضمير الفرد أو الجماعة بالدرجة الأولى، بحيث أن هذه المواجهة تكون مرتبطة بين الاستفزاز وخطورته، إذ يؤكد هؤلاء الفلاسفة على إن هناك تناسب بين نسبة ذلك الاستفزاز الذي كانت تفرضه الطبيعة، وبين الموقف الذي يتخذه الضمير أثناء مواجهته لذلك الشعور بالاستفزاز " وهكذا وضع فلاسفة علم الاجتماع أدوات التغيير الاجتماعي كمظاهر للنمو والتطور بين حدين لا يتم خارج نطاقهما[2].

إن الوعي بالنظر محمولات تعريفه وتحديده الأولي بمعنى دلالة العقل: "حدس تام يكونه العقل عن أحواله وأفعاله"[3]، بالتالي لا يمكن البتة– هنا – الاطمئنان إلى تلك التعريفات العامة، التي يفرزها الاتجاه الايثمولوجي لمعنى لفظ عقل بمعنى وعي صوري للذات، وإنما يمكن الأخذ مبدئيا بالدلالات الاصطلاحية، التي توضح المعنى الإجرائي للمفهوم من خلال المنظورات الثلاثة: الطبيعة، الحياة الزمن ، بحيث لا يمكن تقصي معاني مثل هذه

[1] هاني يحي نصري، الفكر والوعي بين الجهل والوهم والجمال والحرية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1998، بيروت، لبنان، ص 13.

[2] بن نبي مالك، ميلاد مجتمع، تر: عبد الصابور شاهين، دار الفكر دمشق، ط01، 2013، ص23.

[3] – لالاند، الموسوعة الفلسفية، ج1. ص 220

المصطلحات، إلا من خلال التحقق من أدوات التفكير الفلسفي، وآليات البحث النقدي الكامن وراء سؤال التنمية والتطور، الناجزين عن توجهات إشكالية أزمة الوعي في الفكر العربي المعاصر، هذا التصور الفلسفي الذي تطور طرديا مع مفهوم الوعي الإنساني حتى بلغ منتهاه مع النسق الهيجلي يعطي للوعي مكانة لا مثيل لها في المذهب المثالي، حيث يسميه بالذات التي تعطى في حركة الجدل نتاج لفاعليتها الخاصة من هنا كان الوعي نتاج الروح الذاتي، أي الذات قبل أن تتخارج عن ذاتها وتتجسد في موضوعات؛ وهو ما يسميه هيجل أيضا بالوعي الذاتي بما هو الاستعداد بما تحتويه الذات بشكل مسبق.

ولكن نتيجة لحركة الجدل الذي يجعل الذات تسعى نحو الموضوعات، يصبح الوعي موضوعيا، أي روحا موضوعيا، وبالتالي فإن الوعي بالمفهوم النسقي الهيجلي وعي تاريخي بالدرجة الأولى، وهو الذي تناضل فيه الذات باعتبارها الروح الموضوعي من أجل تحقيق كيانها في عالم الأفكار والموضوعات وفي حركتها هذه تحقق ما يسميه هيجل بالمعرفة المطلقة. فالوعي هنا نتيجة الجدل التاريخي في حرية الذات أمام العالم، ويبلغ الوعي كماله هنا، حينما يتحقق كل الروح الذاتي في الروح الموضوعي، وهو ما يسميه بالروح المطلق، وقد حققت كل إمكاناتها في تاريخ العالم[1] أما في المنظور الماركسي فإن الوعي ينظر إليه من خلال البعد الاجتماعي وهو بهذا المنظور "عملية تنطوي على زيادة الوعي بالسياق التاريخي والاجتماعي والقدرة على التفكير المجرد عن الزمان والمكان،

[1]- Marilyn Mandala, (et al), Worldview Transformation and the Development of Social Consciousness, Journal of Consciousness Studies, 17, No. 7–8, 2010. P21–22

وما وراء ظروف الحياة اليومية المباشرة، لفهم التجربة الفردية بوصفها جزءاً لا يتجزأ من منظومة أوسع للعلاقات الاجتماعية". وترتبط تنمية الوعي الاجتماعي بسلسلة من التحولات في النظرة إلى العالم، كما أن تعزيز الوعي الاجتماعي يحفز تحولات أخرى في النظرة إلى العالم"[1].

تصور الوعي في فلسفة الأخلاق والقوة عند نيتشه Nieteseh يأخذ بمنظور مغاير، فالوعي الأخلاقي مؤسسا على قواعد أخلاقية الخير والشر تقوم على مبدأ القوة ويعتبر هذا المفهوم أساس قوانين الطبيعة الثابتة، ولكن الوجود الإنساني يرفض أن يكون عقيدة ثابتة أو حقيقة نهائية[2]، وهكذا تقوم أيضا الفلسفة الأنطولوجية عند مارتن هيدغر Hiedeger، فإن مفهومه للوعي يختلف عن التحديدات الإبستيمية التي حددتها الحداثة الغربية برمتها، فهو ينظر إلى الوعي كإمكانية من إمكانيات الوجود هنا الدزاين ، فالوعي ليس إمكانية فطرية أو قبلية، أو حتى ظاهرة معرفية أو تاريخية، وإنما هو كامن في الوجود هناالدزاين، حيث أن "الوعي عبارة عن ظاهرة أصلية للدزاين التي يجب فهمها خارج كل مفهوم لاهوتي أو أخلاقي"[3].

ويرفض مارتن هيدغر كل التحديدات التي خصت الوعي بالحقيقة واليقين، لأنه يرفض أصلا الذات التي أنتجتها الحداثة الغربية كعامل للوعي الغربي، ومنطلق الرفض لا يمكن في إنكاره للإعتبارات التي خصت التاريخ الغربي، وإنما هو يرفض البناء النسقي له، يظهر ذلك من خلال المناظرة التي عقدها

[1]– Marilyn Mandala, (et al), Worldview Transformation and the Development P.22–23

[2]– Ibid ; pp 183 ;184

[3] – Larrousse grand dictionnair philosophie ; Ibid ; p 180

بين ديكارت – كانط – هيجل في التحديدات الإبستيمة للوعي ومن هذا المنطلق فهو يرفض كل حامل مذهبي أو نسقي سواء كان المعرفة، اللاهوت، الأخلاق ، لأن الوعي الإنساني يجد أساسه في الأصل الأنطولوجي له وهو بالضبط كينونة الدزاين*.

واستنادا إلى موقف الفيلسوف باركر في كتابه: القيم الإنسانية، أن قيمة الشيء تكمن في قيمة الحياة نفسها التي نعيشها، أي في قيمة الوعي بواقع الراهن الذي نحياه، وليس الذي نتصوره فقط ثم إن ما يعبر عنه الفيلسوف بيريPerry ، في معنى عبارة قيمة الأشياء الحياتية "هو أن قيمة أي شيء في الحياة، تشبه هدف الرماية الذي لا يصبح هدفا حقيقيا إلا إذا صوب إليه فعلا أحد الرمّاة" [1].

تنبجس أطروحة الوعي مبدئيا من رحم مبحث القيم الإنسانية في الفكر الفلسفي عامة، وذلك حسب الدكتور صبحي صالح الذي تناول هذه المسالة في الوطن العربي بالفحص والتمحيص، فعلى هذا الشكل يقول، وبهذه الصيغة "أصبحت القيم الإنسانية مشكلة متأزمة في عالمنا العربي، في حين أصبحت هذه القيم الإنسانية من إنتاج الحضارة الغربية، تحت مسمى: "الوعي الحضاري"، ورغم أن مفهوم وعي، يعتبر في هذا السياق مصطلحا أساسيا

* ينظر هايدغر إلى كينونة الدزاين إنطلاقا من مسائلته الكينونة بصفة عامة، من خلال تفسير بنية الأنطولوجية إنطلاقا من علاقته بالكائن و في مجموع العلائق المرتبطة بينهما، أي بين الكائن والكينونة (الزمان، العدم الخوف، الفضول، الهم، الموت) – لمزيد من الإطلاع أنظر مارتن هايدغر الكينونة و الزمان، تر: فتحي المسيكني، مرك إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديدة بيروت، 2012، ص، ص 61 – 69 .

[1] – صالح صبحي، الإسلام ومستقبل الحضارة، دار الشورى 1992. ص 25

يشكل في حد ذاته موضوعا من الموضوعات المعقدة والمتشعبة لمشكلة القيم الإنسانية فإنه ذات أهمية كبرى في دائرة التطور الفكري الذي بلغته الإنسانية منذ بدء التفكير الإنساني.

الحديث عن العقل دون أهم الجوانب المشكلة له وهو مفهوم الوعي الذي هو تعبير عن تجاربنا وذواتنا بل هو معضلة أساسية شكلت مركزية البحث الفلسفي العربي والغربي الحديث والمعاصر لهذا فنحن في أمس الحاجة إلى تحديد وضبط هذا المفهوم وجعله مرتبط بأهم أبعادنا الحياتية الواقعية، لهذا أمكن القول بأن معضلة الوعي هي قضية المركزية في التشكيل الحالي لنظريات العقل ورغم من عدم وجود أي نظرية متفق عليها حول الوعي، فإن هناك إجماعاً منتشراً مفاده أن أي فهم كافي للعقل يتطلب فهما واضحا للوعي ولموقعه في الطبيعة الإنسانية[1]

مع بداية العصر الحديث في القرن السابع عشر، صار الوعي مركزية بالكامل عند التفكير في العقل. فمن المؤكد أن مثل منتصف القرن السابع عشر وحتى غاية القران التاسع عشر، اعتبر الوعي أمرا أساسيا أو قطعيا في ما هو عقلي على نطاق واسع. عرف رينيه ديكارت مفهوم التفكير Pensée ذاته بتعبيرات الوعي الانعكاسي وكتب في مبادئ الفلسفة: أن كلمة التفكير معناها نحن واعون بما يدور في داخلنا[2] لاحقا في بداية نهاية القرن السابع عشر اقترح جون لوك اقتراح مشابهاً، وإن كان أكثر تحديداً من ديكارت وذلك في مقال نشره لوك سنة 1688 يحمل عنوان مبحث في الفهم الإنساني والذي أكد

[1] –فان غليك: الوعي، موسوعة ستانفورد للفلسفة، ترجمة، أحمد عمرو شريف، د.ط. ص 2

[2] – المرجع نفسه. ص 4

فيه أنه ليس ثمة روح بالإنسان لأنه غير واع بما أثناء نومه، لأنه لا يستطيع التفكير في أي وقت دون أن يكون واعياً مستيقظاً كان أو نائماً. إننا واعون لكل ما هو ضروري لأفكارنا وهكذا طبيعتنا في الماضي وهكذا تظل، وبهذا رفض لوك رغم تجريبيته أي نوع من المطابقة بين الوعي والمادة لأن الوعي عملية أساسية للفكر وللهوية والشخصية الإنسانية.[1]

أما الميتافيزياء فهي بحث في أسس ومقومات الوعي بذاته، أي ما يقع و يجري وراءه، فوعي الكائن الإنساني هو في الأخير بحث فلسفي وأنثروبولوجي، ونفسي، وباستعمال هذه الأدوات المعرفية الثلاث، يعمد الفكر الإنساني نحو الارتداد على نفسه و فهمها، ليدرس تلك الظواهر الفريدة في عالمه وحتى تلك، المبتدية منه والماكثة في وعيه. والتي لولاها لكان هذا الوجود ساكنا صامتا لا يقول شيئا.[2]ولأن الوعي هو الذي يقف وراء كل معرفة، فما وراء الوعي يقف كأهم سؤال فلسفي ميتافيزيائي.

في الفلسفة الأمريكية وبالخصوص تلك التي تدرس طبيعة النفس البشرية وكذا النظريات التربوية يدخل المفهوم الذي قدمه «وليم جيمس Wiliam James» للوعي حينما رأى بضرورة ربط كل هذه العناصر التي تشكل النفس الإنسانية، بمفهوم جديد وهو التناوب المتدفق على الذات، فالغضب لا يقف بمعزل عن الذاكرة، والتخيل والتخطيط... وهكذا تتداخل عناصر النفس وتتلاطم بتيار «Stream» يشكل جماعة الوعي الذي يوجهه دوما لوعي أمر واحد في

[1]– المرجع السابق. ص 7

[2]– المرجع نفسه ص 60–61

وقت واحد بالتأمل، فكل تيار الوعي يتحرك نحو ما نعيه بدافعية واحدة، تجعلنا لا نركز سوى على موضوع واحد دون غيره.[1]

يرى الفيلسوف الأمريكي نعوم تشومسكي Noam Chomsky» و«برونر Jerome Bruner. أن معظم السلوكات التي يقوم بها الناس، هي مجرد شعور عقلي «Conscious»بمعنى أن قطعة الثلج الطافية لا تقلب عبر تيار الوعي، إلا إذا اشتد هذا التيار بفعل عوامل خارجية تسمى بالأزمات مثل الإنسان الذي يكون في حالة حرب أو ضغوط اجتماعية شديدة أو نفسية.[2]

إذا الوعي هو الذي يحكم الذاتية الإنسانية أو الشعور وهو عقلاني يحرك المشاعر والرغبات بتخطيط دقيق جدا من أجل مزيد من الإدراك للواقع والعالم والتلاؤم معهما. أو حتى جعل الواقع يسير حسب رغباتنا وأهوائنا لهذا فإن الفرد الناجح المتفوق هو من يجعل من رغباته ايجابية مع الأخرين ، فيحقق تفوقه بمشاعره الايجابية وفكره على الواقع ويغير من معطياته وهنا يصدق القول أن الوعي يحرك الواقع.

2 العقل Raison/ Intelligence:

لغة :

العقل هو "الحجر والنهى ضد الحمق، والجمع عقول، ففي حديث عمر بن العاص: تلك عقول كادها بارئها، أي: أرادها بسوء، ولفظ (ع. ق. م) عقل، يعقل، عقلا؛ ومعقولا، وهو مصدر. قال سيبويه "هو صفة وكان يقول أن المصدر لا يأتي معقول البتة"[3]، وفي المعجم الوسيط يشير شوقي ضيف إلى

---

[1] William James : The Will To Belive .Ed Longmans. New yor.1897.p 255-263

[2]– فان غليك: الوعي، موسوعة ستانفورد للفلسفة.ص 65-66

[3] – يتأول المعقول فيقول: كأنه عقل له شيء، أي: حبس عليه عقله، وأيد وسدد. قال: ويستغنى بهذا عن المفعل الذي يكون مصدرا . وسمي العقل عقلا لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك، أي:

تعريف هذا المصطلح: " عقل، عقلا أي: أدرك الأشياء على حقيقتها، والغلام أدرك وميز يقال: ما فعلت هذا مذ عقلت"[1].

أما مصطلح العقلانية فهو نسبة مشتقة من كلمة عقل ومن بين ما يعنيه بدون شك معنى العقل كما سبق الذكر هو صفة التمييز بين الأشياء، ومعرفتها معرفة واضحة "والجذر الاشتقاقي الذي تشتق منه كلتا الكلمتين هو الاسم اللاتيني Ratio ومعناه العقل: Raison ، وهكذا يفهم من كلمة العقلاني: Rationaliste، عموما الشخص الذي يؤكد قدرات الإنسان العقلية تأكيدا خاصا، ولديه إيمان غير عادي بقيمة العقل والمحاجة العقلية وأهميتها" [2].

اصطلاحا :

في تحديد مفهوم العقل عند أرسطو نلاحظ انه فرق بين نوعين من العقل أولا العقل المنفعل الذي يتأثر بالمحسوسات ويقع على درجة دنيا من الإدراك العقلي الكامل والذي يعني به العقل البشري وهو لا ينضج إلا بعد استقباله للمؤثرات الحسية من العالم الخارجي لأنه يوجد بالقوة ويحتاج للتحقق.

اما الشكل أو النوع الثاني من العقل حسبه فهو العقل الفعال أو المفارق الذي له في عملية التفكير وبناء المعرفة الإنسانية، فإذا كان العقل المنفعل مرتبط بالجسد وببقاءه وهو مجرد عقل بالقوة أي عقل إمكان وحسب فإن العقل الفعال شبيه بالعلة الفاعلة أي أنه عقل بالفعل، ومن خواصه أنه جوهر قائم

يحبسه. وقيل العقل هو: التمييز الذي به يتميز الإنسان عن سائر الحيوان. أنظر: ابن النديم، لسان العرب، ج11، ص- ص 458 – 459.

[1] – شوقي ضيف وآخرون، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ط 04، 2004، القاهرة، مصر، ص 616.

2 جون كوتنغهام، العقلانية فلسفة متجددة، تر: محمود منقذ الهاشمي، مركز الانماء الحضاري، ط1، 1997 ص 13.

بذاته مفارق للجسد وغير قابل للفناء وظيفته الأساسية هي تجريد المعاني الكلية من الجزئيات الحسية و و اكثر دقة من العقل المنفعل.[1]

واصطلاح العقل بالمفهوم الواسع والبسيط "ملكة الحكم التي تبين الصحيح من الخطأ، الخير والشر"[2]، ويعتبر الفيلسوف سبينوزا حسب هذا التعريف، من بين الفلاسفة الأوائل الذين اعتبروا "العقل نمط للمعرفة وكذا طريقة للعمل"[3].

يطلق الجمهور العام لفظ العقل على ثلاثة أوجه، حسب ما يشير إليه الإمام الغزالي "الأول يرجع إلى وقار الإنسان وهيئته، ويكون حده أن هيئة محمودة للإنسان في كلامه واختياره وحركاته وسكناته. والثاني يراد به ما يكتسبه الإنسان من تجارب من الأحكام الكلية، فيكون حده أنه معان مجتمعة في الذهن تكون مقدمات تستنبط بها الأغراض والمصالح. أما الثالث فيراد به صحة الفطرة الأولى في الإنسان".[4]

أما المقصود بالمنهج العقلي عند العرب المسلمين، طريقة دراسة الأفكار والمبادئ الدينية عقلياً، فقد أثبت الإسلام أهمية العقل، وأهمية استعماله، وهناك رصيد هائل من النصوص التي تبيِّن هذا الجانب بحيث لا يمكن إحصاؤها في هذا المطلب، فالإسلام أكَّد على حفظ العقل، ومنع الاعتداء عليه حيث جاءت الشريعة لتحفظ للإنسان الأسسَ التي تقوم عليها حياته ، تلك الأسس هي التي سماها الأصوليون "الضروريات الخمس" وهي الدين والنفس والعقل والمال والعِرض، إذن فالعقل من الضروريات التي لا تُتَصَوَّر الحياة بدونها، ولذا حرَّم

---

[1] أرسطو : كتاب النفس تر اسحاق بن حنين تحقيق وتقديم عبد الرحمان بدوي سلسلة تحقيق التراث العربي القاهرة منشورات الثقافة و الارشاد القومي.ص.74

[2] Larrousse grand dictionnair philosophie Ibid : p -.889

[3] 9 Ibid : p 8

[4] جميل صليبا، معجم المصطلحات، الشركة العالمية للكتاب، ج2. ص 84

الإسلام أي نوع من أنواع الاعتداء على العقل فقد حرّم الخمر لأنها تؤدي إلى تعطيل ما أراد الله سبحانه تشغيله وهو العقل.[1]

يتصف العقل في تعريفه لدى الفلاسفة المسلمين باختلاف النظر لجوهره وضرورته واكثر تعريفات العقل لدى اعلام الفكر الإسلامي نجد الضبط الذي قدمه الفكر المعتزلي والأشعري وهم من الفرق المتكلمة في الفكر الفلسفي الإسلامي وبفعل الصراع الفكري الذي قام بين التيارين الإسلاميين في علم الكلام تم بعث أبعاد، علمية وموضوعية أثرت على المفكرين المسلمين وبعثت فيهم الحيوية والنشاط .

ومن تعريفات المعتزلة للعقل نجد أبو الهذيل العلاف قائلا عن العقل:" منه الاضطرار الذي يفرق الإنسان به بين نفسه وبين الحمار وبين السماء وبين الأرض، وما أشبه ذلك، ومنه القوة على اكتساب العلم والمعرفة" و في تحليله للعقل فإن الجبائي الجبائي فإن العقل حسبه هو العلم، وإنما سمي عقلا لأن الإنسان نفسه و بدونه واقع في الجنون به عما لا يمنع المجنون نفسه، وإن ذلك مأخوذ من عقال البعير.[2] ويعرفه المعتزلي القاضي عبد الجبار وهو أحد أعلام الجيل الثاني من المعتزلة بقوله: " العقل عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة، حصلت صح النظر والاستدلال.[3]

إن سؤال المسؤولية قد كان سببا للخلاف الذي ظهر بين المدرسة النصية و نعني بها الأشعرية والمدرسة العقلية، كانت البداية الفعلية لهذا الجدل عندما استند أعلام المعتزلة في الجيل الأول والأجيال الأخرى التي تلته إلى الاجماع على ضرورة العقل وخلق الله لقدرة العباد التي بفعله يخلقون أفعالهم بأنفسهم

[1] صالح صبحي، الإسلام ومستقبل الحضارة. 93

[2] الأشعري: مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلين، المكتبة العصرية، بيروت 1990. ص480

[3] القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد و العدل، تحقيق: محمد علي النجار و عبد الحليم النجار،2011.ص 375

"فالإنسان في نظرهم فاعل لما يريد له حرية الاختيار والتصرف بهذه القدرة التي منحها الله إياه لهذا يجب أن يستغلها وفق لما يراه مناسبا كما اتفق الفكر المعتزلي على أن أصول المعرفة وشكر النعمة واجبة قبل ورود السمع، والحسن والقبح يجب معرفتها بالعقل، واعتناق الحسن، واجتناب القبح و السوء واجب.[1]

بالحديث عن الفكر الأشعري وهم إحدى الفرق الكلامية الممثلة لأصحاب أهل السنة والجماعة فقد أوردنا بعض التعريفات التي قدمها بعض أعلامهم للعقل إذ يعرفه حسن الأشعري: "العقل هو العلم"[2]، حيث أكد استحالة التفريق بينهما و بأن تصور انفكاكهما أمر مغالط محال، فلا وجود لعاقل لا يمتلك علما او عالما لا عقل له و بهذا فإن ضرورة العقل عنده تتمثل تحصيل العلوم وصناعتها.[3] و في نفس السياق المفاهيمي للعقل عند المعتزلة نجد الباقلاني الذي اقل في وصف العقل " العقل علوم ضرورية بوجوب الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات". وبنفس هذا القول المعرف للعقل أخذ الجويني في الإرشاد وبذلك يتضح أن كلاهما قد ركز على قوة العقل القادرة قدرة العقل على بناء المعرقة الصحيحة والتمييز بين الأشياء مع اصدار الحكم عليها، أي على الوظيفة وتطبيقها على الأحكام العقلية التي تستند إلى العلوم الضرورية".[4]

أما عند الغزالي فإن العقل حسبه غريزة يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية، إنه ذلك النور الذي قذف به في قلوب البشر إنه قوة الإيمان واليقين بل هو الغزالي

---

[1] ابن حزم، الفصل في الملل و الأهواء و النحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر، عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت 1985.ص 45

[2] الأشعري : مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلين المكتبة العصرية بيروت 1990. ص 479

[3] الجوزو، محمد علي، مفهوم العقل و القلب في القرآن و السنة، دار العلم للملايين، بيروت، طح 1983، ص 157

[4] عضد الدين الإيجي المواقف في علم الكلام. ص 146

العقل ويصور بأنه "ملك في مملكة البدن أو الجسد" كما ينظر الغزالي الى العقل بأنه وهو اساس التكليف ومناط.[1]

اعطى الغزالي للعقل مكانته الشرفية قائلا عنه : اعلم أن هذا مما لا يحتاج إلى الكلف في إظهاره، لاسيما وقد ظهر شرف العلم من قبل العقل، والعقل مصدر العلم ومطلعه وأساسه والعلم يجري منه بحرى الثمرة من الشجرة والنور من الشمس والرؤية من العين، فكيف لا نشرف العقل وهو وسيلة السعادة في الدنيا والآخرة". ثم يقول: "فشرف العقل مدرك بالضرورة، وإنما القصد أن نورد ما وردت به الأخبار والآيات في ذكر شرفه وقيمته.[2]

ويشير جورج فيلهلم ليبنتز إلى الدلالة الاصطلاحية لكلمة معرفة من منظور الضرورة الإلهية إذ يرى أن المعرفة الحقة هي معرفة ضرورية أبدية، تميز الإنسان عن الحيوانات البسيطة بالمعرفة والعقل والعلم[3]. وللمعرفة ارتباط وثيق بمفهوم العقلانية حيث يذهب لالاند إلى اعتماد عدة معان تخص العقلانية فهي عنده تدل على المذهب بالمعنى الميتافيزيقي، وهو المذهب الذي يقول بعدم وجود أي شيء بلا موجد وهو يعنى من زاوية أخرى المذهب الذي يرى بأن المعرفة يقينية تصدر عن مبادئ لا تقبل الرفض قبلية، بينة" [4].

أما عند كانط فيميز بين العقل الخالص عن العقل العملي، إذ أنه يميز بين ما هو نظري وما هو عملي في العقل. فالعقل الخالص ينضوي على المبادئ النظرية وهي: ملكة الحكم وتخضع للمبادئ القبلية موضوعا وتصورا،

---

[1] الجوزو، محمد علي، مفهوم العقل و القلب في القرآن و السنة. 168

[2] أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ج1 دار المعرفة بيروت .ص 88

[3] Larousse. grand dictionnaire philosophie p. 892

[4] أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مج 3، تع: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، لبنان ط2، 2001، 1172.

أما العقل العملي الأخلاقي، فهو يختص بملكة الفعل الذي يتحدد وفق طريقة عملية ناجزة عن القواعد الأخلاقية[1] من هنا تصبح العقلانية مذهب يقابل الواقعية على العموم، والتي لا طالما كان ينشدها التاريخ في موضوعه وحركته، وهي على حد تعبير ماكس فيبر "صورة الفعل في تطوره نحو الحداثة والعصرنة وتحقيق مفهوم العقلنة، والابتعاد عن الأشكال القديمة والتقليدية"[2].

أحيانا يعرف العقل بملكة التفكير وهنا يصبح هناك تداخل ظاهر بينه وبين الفكر لذا فمن الأفضل أن نعمل على تحديد تلك المميزات التي تجعل الفكر إحدى عمليات العقل العليا حيث تعني هذه الكلمة أي "الفكر" باللغة العربية "إعمال الخاطر في الشيء"، كما تعني التفكر والتأمل وإذا كانت الخواطر تأتي من كل تخاطر فإنها ضرب من الحدوس تنفد من عالم الفكر وتخطر منه إلى فكري وفكرك. فمع من نتخاطر؟ يقول الجرجاني: " الفكر هو ترتيب أمور معلومة تؤدي إلى مجهول" [3].

وللعقل عند الفلاسفة ثلاثة معاني، الأول يعني حركة النفس في المعقولات سواء كانت بطلب، أو بغير طلب المعنى الثاني: حركة النفس في المعقولات مبتدئة من المطلوب المتصور إلى مبادئه الموصلة إليه إلى أن تجدها وترتبها فترجع منها إلى المطلوب، أما المعنى الثالث فتعني الحركة من المطالب إلى

---

[1] Larousse. grand dictionnaire philosophie. Ibid: p.887

[2] حسن حنفي، حصار الزمن، ج1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر ط1، 2007 ص 156.

[3] هاني، الفكر والوعي، المرجع السابق، ص 17. وأيضا: ابن منظور، لسان العرب، الدار المصرية للتأليف والترجمة، دس، ج6، ص 373.

المبادئ من غير أن توجد الحركة ويقابل هذه الحركة الحدس[1]، وهذا الفكر في منظور ديكارت لا يختلف عن النفس، لأنه تفسير لها ولجوهرها وبعبارة ديكارت أنا جوهر من جميع ماهيتي وفي طبيعتي مفكر، هذه الأطروحة الديكارتية تبين نمط العقل من دون كونه يعرف بجملة المعارف المكتسبة وإنما ينظر إليه انطلاقا من الأفكار الفطرية "فجميع العلوم والمعارف نجدها في جميع أنماط التفكير" [2].

في كتابه تأملات في الفلسفة الأولى أكد ديكارت أنه بصدد وضع نظرية للروح، لا نظرية القدرات العقلية والأفكار التي تجعلنا نتواصل مع جوهر المادة، وكنظرية للروح أي لما يحرك البشر فإن ما يطرحه في «تأملات في الفلسفة الأولى يشوبه قدر من الاعتباطية. فمن الواضح أن الزعم بأن الروح هي شيء يحس ويتخيل بشكل عارض فقط، لكنه بضرورة الحال ذكاء متناه كل هذا زعم اعتباطي ، بحسب ديكارت، فإن العقل يتألف من مادة بينما يتكون الجسد من مادة أخرى؛ لأنه من الممكن تكوين تصور عن العقل وتصور عن الجسد بواسطة مجموعتين منفصلتين تماما من الصفات المدركة بنوع من التمايز والاختلاف.[3]

وحسب ديكارت فإن التعقل عملية يقوم بها الإنسان وأن كل ما هو عقلي غير قابل للشك في حقيقته وبأنه مدرك مباشرة من جانب النفس ، كما يرى أن مفهوم العقل يمتد إلى كائنات أخرى خلاف البشر، لكن طريقة تفكيره في العقل منفصلة عن التعريف الذي قدمته العلم البيولوجية، كما أنها أقل اعتمادا على

[1]– جميل صليبا، معجم المصطلحات، ج2، المصدر السابق، ص 155.

[2] – Larousse. grand dictionnaire philosophie. Ibid. : p 781.

[3]– توم سوريل : ديكارت مقدمة قصيرة جدا تر أحمد محمد الروبي ، مؤسسة هنداوي 2014. ص 84-83

السبل التي يمكن بها أن تقترب قدرات المخلوقات الأدنى منزلة من قدرات البشر بالمقارنة بالسبل التي يمكن بواسطتها أن توجد قدراتنا بشكل أكثر تقدما في الكيانات التي تفوق قدراتنا البشرية، كالملائكة وما شابه ذلك ، وحقيقة الأمر أن ديكارت يصنف العقول بحسب مدى قدراتها لا بالرجوع إلى طبيعتها البيولوجية.[1]

يتضح من هذا أن العقل لدى ديكارت هو نور طبيعي فطري جدير بأعلى درجات الثقة؛ إنه عبارة عن جملة من الأفكار أو المبادئ الفطرية التي زودنا الله بها لتميز الخطأ من الصواب وتضمن الصدق لأحكامنا، كما وأنه أعدل الأشياء قسمة بين الناس، ومن ثم فإن الوقوع في الزلل مرده، حسب ديكارت، إلى سوء استخدام بعض البشر لعقولهم، يقول ديكارت: "العقل هو أحسن الأشياء توزعا بين الناس بالتساوي".[2]

إن قوانين الفكر الإنساني خاضعة شانها شأن كل القوانين العلمية الأخرى من فيزيائية وكيميائية إلى التصحيح والتعديل، حتى تصبح أكثر دقة ومطابقة لواقع قوانين الفكر بإطلاقها وواقعيتها، خارج الميل والهوى والرغبة والتعصب والإرادة كأمور ناقشها كانط على أنها معيقات معرفة كل قانون صحيح، والمنطق جزء من ذلك؟ يقول "إن المعرفة العلمية لا تخبرنا ما هو وراء صلة الوقائع بعضها مع بعض"[3].

يفهم من هذا الدليل الانطولوجي الديكارتي تأسيسا على ما يقدمه كانط من نقد حول فكرة الطبائع وما ستؤول إليه بعد ذلك إشكالية المعرفة والوجود الذاتي في الوجودية المعاصرة مع الفيلسوف مارتن هايدغر والذي ينظر تبعا لذلك أن

---

[1]– المرجع السابق.ص 85

[2]– المرجع نفسه .ص 87–89

[3]– هاني يحي نصري ، الفكر والوعي، المرجع السابق، ص 14.

الفكر الإنساني ليس هو القوانين الجزئية من منطلق ما وصلت إليه العلوم المعاصرة وإنما الفكر متعين في ماهيته الكلية، والمعنى بين للعيان من خلال قوله "إن العلم لا يفكر "وما يقصده هنا بطبيعة الحال هو العلم بمفهومه الحديث، إذ يقول "إن أنماط الفكر الحديث، الفكر المنطقي، الفكر العلمي، الفكر الأخلاقي ، كلها تقع خارج دائرة التفكير"[1].

وفي الفلسفة المعاصرة نجد نوعا جديد ومختلف في تعريف العقل وهو ذلك الذي قدمه الفيلسوف هيجل فالتصور الذي اوضحه هذا الاخير عن العقل يختلف كثيرا عن مفهوم العقل كما صاغه الفلاسفة العقلانيين قديما وحديثا أي منذ أرسطو حتى كانط فإذا كان ديكارت يؤمن بفكرة الكوجيتو أو اليقين الذاتي الذي يتميز به العقل، وإذا كانت نظرية كانط هي محاولة لتجاوز التناقضات فإن هيجل استعمل التناقضات في تحديد مفهوم العقل لأنه لا يمكن فهم هذه الملكة التي تحدث عنها كانط وديكارت وغيرهم من الفلاسفة في الفترة الحديثة إلا باستحضار المفاهيم الجدلية أولها التناقض أو مجموع المفاهيم الأخرى المقاربة له مثل النفي، والضد، والسلب، حتى وإن كانت هذه المعاني في نظر هيجل موجودة في عالم الظواهر الحسية بل هي التي تعبر عن حركة الواقع وتغيراته وهذا لا يتناسب مع طبيعة العقل[2]، ولكن على العقل إذا أراد أن يكشف حقيقة التناقضات ويغير الواقع أن يلج عالم الظواهر ويواجه «قوة السلب والتناقض» الكامنة في أصل الوجود.[3]

إن مفهوم العقل الذي قدمه هيجل هو مفهوم مثالى خالص يستجيب لمثاليته المطلقة التي أسقطت الثنائية بين العقل و عالم الأشياء، حيث أقام هيجل

[1] – Larousse. grand dictionnaire philosophie. Ibid : p781

[2]– هيجل : فينومينولوجيا الروح، ترجمة و تعليق مصطفى صفوان الجزائر الشركة الوطنية للنشر و التوزيع.1981.ص 26

[3]– هيجل : العقل في التاريخ ، تر وتقديم إمام عبد الفتاح امام.ط3، بيروت 2008.ص78

توحيدا بين العقل والأشياء أي بين الفكر والوجود أي بين الواقع والعقل، وهذا ما تلخصه عبارة هيجل الشهيرة: "المعقول واقعي والواقعي معقول".[1]

في تناول مفهوم العقل في الفلسفة العربية شئنا أن نقدم التعريف الذي قدمه المفكر العربي المعاصر طه عبد الرحمان والذي كان تعريفا نقديا للمفهوم التشيئي والتجزيئي للعقل في الممارسة الفكرية الفلسفية اليونانية من خلال التصور الجوهراني له أي اعتباره جوهرا خالصا Substance مستقلا يتخصص بطابعه الموضوعي لا الذاتي وفي نفس السياق انتقد طه عبد الرحمان التصور الذي قدمه الفلاسفة المسلمين القدماء لمفهوم العقل الذي لم يكن سوى ترجمة لمفهومه الأصلي عند اليونان والذي تم تناقله من خلال حركة الترجمة للتراث اليوناني التي عرفها العصر الذهبي للدولة العباسية أي بيت الحكمة ذلك دون معالجته أو تعديله وفق التصور الإسلامي ويعني طه عبد الرحمان في هذا الموضوع علماء الكلام، استمر مسمى العقل بهذا المعني داخل بعض المذاهب الفلسفية الأوروبية تأثر بالفكر اليوناني[2] و يرى طه عبد الرحمان أن نتائج هذا التصور الجوهراني للعقل، نتيجة أخرى تلازم التشبيه، وهي التجزيئية "لأنها تقسم تجربة العقل الإنساني الكاملة إلى أقسام مستقلة و متباينة وهذا ما يتنافى مع بنية العقل المتماسكة التي تعطي للإنسان وعيه الكامل.[3]

[1]– المصدر السابق ص 144

[2]طه عبد الرحمان : العمل الديني و تجديد العقل ، المركز الثقافي العربي بيروت، لبنان الدار البيضاء، المغرب .ط2 سنة 1997.ص 18–19

[3] المصدر نفسه ص. 19

3 التاريخ Histoire/ Historia

لغة :

التاريخ في اللغة تعريف الوقت، وتاريخ الشيء وقته وغايته، والتاريخ أيضا علم يبحث في الوقائع والحوادث الماضية. وحقيقته كما قال ابن خلدون "أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال، مثل التوحش والتأنس، والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال"[1].

اصطلاحا:

والتاريخ عند هيجل هو عرض للروح وماهية الروح هي الحرية، ومن ثم كان مسار التاريخ هو تقدم الوعي بالحرية ،لكنها ليست حرية فردية سلبية تعسفية، وليس المقصود هنا بالحرية، الحرية الفردية، المتسمة بكونها نزوة شخصية، وشراسة، وتهور ووحشية، بل المقصود هنا، هو أن يتبع الإنسان جوهره وماهيته، المتمثلة بالعقل وتتجسد بالمشاركة في حياة اجتماعية أوسع، هي الدولة. والتاريخ غائي في ماهيته فكل ما يحدث له معنى، وله ما يبرره، والغاية هي الجانب الموضوعي الذي يمثل الضرورة في هذا المسار "[2].

---

[1]– جميل صليبا: معجم المصطلحات الفلسفية، ج1، ص227.

[2]– هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ج1، العقل في التاريخ، ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، ط3، 1983، ص87. وأيضا: فريديريك هيغل ، العالم الشرقي ،المجلد الثاني من محاضرات في فلسفة التاريخ، تر: إمام عبد الفتاح إمام ،دار التنوير للطباعة والنشر بيروت ط3، 2007 ص07.

ويرى المفكر إمام عبد الفتاح، في محاضراته الهيغيلية أن فيلسوف الجدل الألماني بحث في وجه التماثل الحاصل بين التاريخ والعقل، إذ يرى أن "خطة التاريخ هي نفسها خطة الفكرة والفهم الفلسفي لها تفترضه مقدما فلسفة التاريخ. ومن ثم فجدل التاريخ ينبغي أن يفهم على أنه انعكاس للمراحل الضرورية المتصورة للفكرة، وهي تفضُ نفسها"[1]، كما ويرجع الأسباب التي تحكم كل حركة تاريخية الظاهرة عيانا في التغير الاجتماعي إلى مبدأ التعارض الذي يتكون من قضية ونقيضها [2]، أما أرنولد توينبي فجعل الدين جوهر التاريخ ومعناه وغايته وجعل من الحضارات مظاهر من مظاهر حركة التاريخ. بمعنى التحدي والاستجابة اللذان يتولدان عن وعي الإنسان بالوجود سلبا وإيجابا، توافقا وانحرافا.

مسيرة التاريخ تتبع من انتقال مجموعة من الناس من السلب إلى الإيجاب وكل ما يستطيع التفكير التاريخي أن يفعله هو متابعة الظروف التي حصل فيها التغيير، مبرزا دور العناية الإلهية في التاريخ مع إمكانية التلاقي بينها وبين العقل الإنساني، فالتاريخ إجمالاً حسب ما يرى "هو تفاعل بين الله والإنسان، هو إنجاز للخطة الإلهية، ولكن ما يتاح للفرد في حدود هذه الخطة هو حرية الإرادة فالله يخلق التاريخ من خلال الناس، وذلك يمكننا في رأي توينبي من أن تكون لدينا فكرة عن الخطة الإلهية من خلال أفعال الناس"[3].

---

[1]– فريديرك هيغل، العقل في التاريخ، مصدر سابق، ص– ص 88 ،89.

[2]– بن نبي مالك، ميلاد مجتمع، مصدر سابق ، ص17.

[3]– جمعة علم الدين، نيفين ، فلسفة التاريخ عند أرنولد توينبي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ب– ط 1991، ص– ص 163 ، 164.

نجد هنا أن جل المفكرين يجتمعون حول نقطة محورية تتمثل بالأساس في أن هناك خللا على مستوى مدى قدرتنا على الفهم الموضوعي لهذه الأزمة، حيث نجد أن معظم المحاولات لدراسة التراث العربي تستند لمرجعية دوغمائية تقوم على عملية التشخيص العفوي والمبتذل لهويتنا، بسبب تعدد المناهج و تعارض الرؤى حول سبل الكشف عن مواطن الخلل. لذا فإنّ أنّ "أزمة التنمية التي تعيشها الآن الدول المتخلفة تعود إلى هيمنة الفكر الغربي التقليدي وعدم قدرة هذا الفكر على تحليل أوضاع الدول المتخلفة، هذا الفكر بما في ذلك التراث الفكري التنموي الغربي بعد الحرب العالمية الثانية، أي يجب الاعتراف بأننا مازلنا بعيدين عن تشكيل فكر تنموي عربي مستقل" [1].

بمعنى عدم قدرة العقل العربي على التأسيس لمفهوم واضح المعالم لتنمية تقوم على الاستقلالية المميزة لهوية و بنية المجتمع العربي التنموية، وهذا ما يفسّر لنا فشل المجتمعات العربية الإسلامية في تجاربها التنموية منذ أربعة أو ثلاثة عقود تقريباً.

فإذ كانت تجاربهم تنمية للضياع، و ضياعاً لفرصة التنمية الحقيقية، وهي التنمية المستقلة، و التي عبّر عنها تعبيراً دقيقاً بعض الباحثين بالتنمية المفقودة "فليست قضية تخطيط اقتصادي بإجراء بعض المعادلات الرياضية وبنقل معدات تجهيزية إنتاجية من العالم المتقدم صناعياً، واستقدام الأموال في حال نقصانها، إنما القضية هي قبل أي شيء آخر اتساق مجتمعي واتزان حضاري. وهذا بدوره يتطلب وجود قيادات فكرية، ونخب اجتماعية لها رؤية واضحة في

[1] – الرداوي تيسير، التنمية الاقتصادية، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، حلب، 1985، ص256.

أمور الرقي والانحطاط الحضاري، ولها مواقف راسخة مستقلة ضمن هذه الرؤية هي على استعداد للتضحية في امتيازاتها الآنية لتأمين مستقبل المجتمع"[1].

فقدان كل هذه العوامل "جعل زمن الفكر العربي، زمنا ميتا يعاني أزمة إبداع"[2] بمعنى أنه فكر محكوم بنموذج التقليد وعوائقه المترسخة داخل هوية الفرد العربي إذ "أن النموذج التقليدي هو الذي يتحمل المسؤولية فيما يعانيه الفكر العربي المعاصر من أزمة وفشل، ذلك أنه سواء تعلق الأمر بالأطروحات الداعية السلفي أو الداعية الليبيرالي أو الداعية الماركسي فهناك دوما نموذج أصولي يشكل الإطار المرجعي لكل منهم"[3].

وعليه فإن عوائق التقدم والإبداع في الفكر العربي تعود في أساسها، إلى ذلك التوظيق غير المبرر لمفاهيم مستقاة من الماضي التراث لا من التراث ذاته، أو من حاضر الفكر الأوروبي لا واقعه، حيث تدل هذه المفاهيم على واقع ليس هو الواقع الحقيقي، كواقع نهضوي أو راهن ثوريتصف بروح الأصالة والمعاصرة سواء كان ذلك في اطار الديمقراطية أو الشورى أو الوحدة العربية أو حتى الإشتراكية. رغم أن هذه المفاهيم غير محددة في الخطاب العربي، كونها لا تعبر عن الواقع العربي بأتم الكلمة.

على هذا الأساس تتضح لنا حقيقة الصراع الإيديولوجي في الفكر العربي الحديث والمعاصر باعتبارها مشكلة فلسفية تتناول أزمة الوعي العربي في العالم المعاصر حيث أن هذه المفاهيم المتداولة في الخطاب العربي المعاصر منتقاه

---

[1] – قرم جورج: التنمية المفقودة دار الطليعة، بيروت، 1981، ص6.

[2]– الجابري محمد عابد، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1990 ص 55.

[3]– المصدر نفسه. ص 56

من حقل الماضي والحاضر العربي في صورة دلالية تعبر عن الفكر الغربي أكثر منها تعبيرا عنها في تفكيرنا، إنها مفاهيم تقوم بوظيفة التمويه والتضليل.

4 الحضارة Civilisation:

الحضارة في اللغة هي الاقامة في الحضر، بخلاف البداوة، وهي الاقامة في البوادي. قال القاطمي:

ومن تكن الحضارة أعجبته فأي رجال بادية ترانا[1]

الحضارة هي مجموعة الظواهر الاجتماعية المركبة، ذات طبيعة قابلة للتناقل تتسم بسمة دينية، أخلاقية، جمالية فنية، تقنية أو علمية ومشتركة بين كل الأجزاء في مجتمع عريض أو في عدة مجتمعات مترابطة[2]، أما المعنى الموضوعي فهو اطلاق لفظ الحضارة على جملة من مظاهر التقدم الادبي والفني والعلمي والتقني التي تنتقل من جيل إلى جيل في مجتمع واحد أو عدة مجتمعات متشابهة، بينما في المعنى الذاتي المجرد فهي تطلق على مرحلة سامية من مراحل التطور الإنساني المقابلة لمرحلة الهمجية والتوحش، أو تطلق على الغائية التي تستند إليها في الحكم على صفات فرد أو جماعة[3].

أما الحضارة عند أرنولد توينبي، فهي وحدة الدراسة القابلة للفهم، ومعنى الحضارة هنا، هو الإطار الواسع الذي يضم عدداً من المجتمعات تشترك في عقيدة دينية واحدة ودولة عالمية واحدة وقيم حضارية متقاربة، إذ ينتقد توينبي أولئك المؤرخين الذين يجعلون من الأمم أو القوميات ميادين أساسية لدراستهم،

---

[1]– جميل صليبا، معجم المصطلحات، ج1، مصدر السابق، ص 475.

[2]–لالاند : الموسوعة الفلسفية، الجزء الأول، ص 172.

[3]– جميل صليبا، معجم المصطلحات. ج1 ص 476.

وربما كان يقصد بذلك النقد، هيجل الذي جعل من الأمة الألمانية منطلق وغاية فلسفته في التاريخ[1].

ويخلص توينبي إلى أن الحضارات تتعاقب بالمعنى الزمني، أما في المعنى الفلسفي فهي مجتمعة بنت الأسرة ذاتها، والفروق بالأعمار بينها فروق تتناهى في الصغر، إذا ما قورنت بالعهد الطويل الذي عاشتها الأسرة الإنسانية قبل مولد الحضارة، فالدين هو الطاقة الحيوية الدافعة للحضارات في نموها وازدهارها، وخاصية الحضارات النامية هي قدرتها على النمو، ليس بالمعنى الاقتصادي أو المدني وإنما بالمعنى الروحي.

5 الأزمة:

لغة:

تبدو دلالة الأزمة متباينة من حيث المعنى، إذا ما نظرنا إليها في إطار كل ما فعل أو ما كان ينبغي أن يفعل، إي في إطار ثنائية الممكن والواجب، فكل ما هو ممكن فهو واجب، وليس كل واجب محتاجا إلى ممكن، وهذا القياس الشرطي يعرف ضمن ما يعتبر مقوما أخلاقيا عند أوائل مفكري الإسلام. فالأزمة في معناها اللغوي: مشتقة من لفظة الأَزْمُ حسب لسان العرب لابن منظور وهي تعني: " شدَّةُ العَضِّ بالفَمِ كلِّه، وقيل بالأَنْياب والأَنْيابُ هي الأَوازِمُ، وقيل: هو أَنَ يَعَضَّه ثم يكرِّر عليه ولا يُرْسِله، وقيل: هو أَن يَقْبِض عليه بفيه، أَزَمه، وأَزَمَ عليه يَأْزِمُ أَزْماً وأُزُوماً، فهو آزِمٌ وأَزُومٌ، وأَزَمْت يَد الرجُل آزِمُها أَزْماً وهي أَشدُّ العَضِّ. قال الأَصمعي: قال عيسى بن عمر كانت لنا

[1] – Arnold Toynbee, A.J Study of History, London Oxford University Press, 1948.1, P45.

بَطَّة تَأْزِمُ أَي تَعَضُّ، ومنه قيل للسَّنة أَزْمَةٌ وأَزُومٌ وأَزامِ، بكسر الميم "[1]. وفي المعجم الوسيط: أَزِمَّة – جمع أوازم بمعنى: شدة، أو سنة شديدة.

اصطلاحا:

يرتبط لفظ أزمة بظاهرة التخلف والتبعية للآخر سواء، تعلق ذلك بالتبعية على المستوى الاقتصادي أو المستوى الفكري والحضاري، وهذا في رأينا جوهر مشكلة تحديد ماهية الأزمة اصطلاحا.برزت خطابات فكرية متفاوتة من جهة استعمالها لمناهج دخيلة على بنية الفكر العربي ذاته، ومن جهة الواقع الحضاري من جهة أخرى، وعليه فقد برزت هذه الخطابات في إطار تتضمنه دلالات إيديولوجية، تمارس سلطتها على أكثر المفاهيم محورية في منظومتنا الثقافية ذات البعد العربي الإسلامي.

ولتأخذ بعد ذلك أيضا مسارا متواريا في أدلجة الفكر وأنظمته، لتصبح أزمة الوعي في إطار التنمية، في هذه الحالة إيديولوجية في حد ذاتها. والتي يرى فيها المفكر مالك بن نبي "أننا إذا ما قدرنا أن هذه الصعوبات تعبر عن أزمة نمو، أي عن حالات شبيهة بالحالات المرضية ، أو هي حالات مرضية فعلا، فإنه ينبغي علينا أن نسلك إزاءها مسلك الطبيب أمام الأمراض، إذ يحدد مكان المرض أو مصدره"[2].

أحدثت التغيرات التي عاشها العالم بين فترتي القرنين 18 و 19 الكثير من القضايا الفكرية و الإنسانية التي اصبحت تعبر عن أزمة حقيقية يعيشها الإنسان المعاصر فأصبح مفهوم الأزمة " crisis " معضلة ومفهوم فلسفي خاصة مع مطلع القرن العشرين، أي بعد الحربين العالميتين الاولى و الثانية ،

[1] – ابن منظور، لسان العرب، ج01، مصدر السابق، ص 463.

[2] – ابن نبي مالك ، تأملات ، دار الفكر المعاصر ، بيروت، ط1، 1979، ص 21.

حيث لمس مصطلح الأزمة كل مجالات الفكر او الوعي الفكري الحالي بشقيه العلمي و الفلسفي ليشمل كل تلك القضايا المتعلقة بالروح الاقتصادية والحياة الاجتماعية و السياسية والدينية وكذا تلك التي تتعلق بالجانب العلمي و الثقافي و كل ما يخص الإنسانية هذا ما دفع بإدغار موران إلى القول بضرورة وضع نوع من علم الأزمات أو الذي يمكن تسميته الكريزولوجي.[1]

يبدوا أن القراءات المعاصرة للإنسان حولت هذا المفهوم إلى نوع من البراديغم حيث انه عمل على وضع وترتيب الفلاسفة المعاصرين حسب موقفهم من هذا المفهوم : أهي «أزمة الغرب في مقابل الشرق؟ أم هي أزمة قلق تعاني منها كل الحضارة الإنسانية ؟ أم هي أزمة الإنسان ؟ أم هي أزمة أخلاقية تتمثل فيتدمير التنوير لذاته ؟ أم أزمة في الثقافة ؟ أم أزمة شرعنة سياسية ؟[2]

أهم الأسئلة التي نرى وجوب طرحها في تحديد المفهوم للأزمة هو سؤال من أين تأتي الأزمة إلى الفلسفة ؟[3] هذا السؤال الأساسي والمحوري يحيلنا إلى إحدى أهم القراءة المعاصرة وهي القراءة الأركيولوجية للفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو عندما عمل هذا الأخير على تقديم رؤية جديدة وفق منهج أركيولوجي للفيلسوف الألماني إيمانويل كانط وبالخصوص مقاله ما هو التنوير لأن سؤال التنوير حسب فوكو يفتح أفاق التفكير في مفهوم الحداثة الذي يسمح بدوره في فهم معنى الأزمة التي يعيشها الإنسان المعاصر ليس باعتباره «حقبة» بل بوصفه مسألة معيارية تبدو الإجابة عنها حاسمة لفهم معنى

[1] -Edgar Morin : Oour une Crisologie.Communications année 1976.25 pp 149-163

[2] -Albert Camus : Texte Original de Lla Conférence Luniversié de Columbia 28-03-1946 p.5

[3] -Myriam Revault d'Allonnes Comment la crise vient à la philosophie.in isprit n 383 avril 2012 p 108 .

الأزمة التي يعيشها العالم المعاصر، والتي جعلته في حالة نزاع مستمر غير منقطع فهي على حد تعبير كارل ياسبرز الوضعية الروحية للعصر التي تتعيشها والتي لا ندري أين نضعها أو نصنفها هل هي «أزمة تنظيم كياننا الحاضر» أم هي تعني صعوبة استقرار وجودنا في هذا العالم.[1]

أم أنها معاناة وجدت بسبب فشل العلاقة بين التطور الذي خلقه العلم و التقنية و بين إنسانيتنا التي نحاول الحفاظ عليها منذ ألاف السنين و لكن الذي حدث أنها عاشت تحولات عصفت بوجودها بشكل سلبي وخطير و هنا أصبح كل شيء حول الإنسان موضع نقد و تساؤل هذه الوضعية شخصها كارل ياسبرز بكونها قد لمست جوانب الحياة الإنسانية بأكملها فهي: أزمة في العلم و أزمة في الدولة وأخير أزمة في الكينونة الإنسانية .[2]

في تحديد معنى الأزمة يمكن أن نلاحظ نوع من الاتفاق بين مجموع الباحثين الغرب في فهم الأزمة التي لها ارتباطات حتى مع التاريخ الفلسفي القديم و نعني به العصر اليوناني حيث أخذت هذه الكلمة بدلالات مختلفة منها «القرار الحاسم» إضافة إلى معان كثيرة أخرى من قبيل الانقطاع والحكم واللحظة الحاسمة كتب المفكر و المؤرخ الألماني راينهارت كوسلك سنة 1954 أطروحة عنوانها النقد والأزمة حيث عمل على البحث في الوظيفة الأساسية لهذا المصطلح الذي حاول ربطه فيما بعد مع مقال أخر تحت عنوان مفهوم الازمة سنة 1959 من هنا يتوضح لنا أن مفهوم الأزمة له تاريخ طويل ومتعدد من الدلالات، لا ينحصر في المعنى الطبي، بل يتعداه إلى المعجم السياسي وحتى القانوني و اللاهوتي. ففي علوم الطب المختلفة تعني الأزمة اللحظة المتطورة في مرض ما، حيث يمكن يصدر الطبيب قرار إذا ما كان المريض سينجو أو

[1] فتحي المسكيني : حالة الأزمة في العالم المعاصر و إلى اين يتجه العالم و الإنسان مجلة تفاهم العدد 68 سنة 2020.ص 69-70

[2] المرجع نفسه : ص 70

يموت ، وفي المعنى السياسي يعني هذا المصطلح حالة الطوارئ أوالحالة الاستثنائية في تدبير الشأن العام للدولة، وحتى الكتب الدينية من قبيل المسيحية واليهودية لا يخلو احدهما من هذه الكلمة ، والتي وردت في حوالي 47 مرة، تدور حول معاني متعددة مثل «التمييز» و«الفرز» و«الحكم» والإدانة وقرار الحكم. [1]

6 التنمية:

التنمية من الناحية اللغوية مأخوذة من نما نمواً، بمعنى الزيادة في الشيء، فيقال: نما المال نمواً أي زاد وكثر[2]. وهنا يلاحظ الفرق من الناحية اللغوية بين النمو الذي يعني "الزيادة مطلقاً بينما تنمية الشيء تعني فعل أو إحداث النمو، وفي اللغة الإنجليزية يستخدم للمصطلحين لفظتين مختلفتين؛ فيعبرون عن النمو بـGrowth وعن التنمية بـ Development، فيطلقون: Economic Growth للتعبير عن النمو الاقتصادي وEconomicDevelopment للتعبير عن التنمية الاقتصادية"[3].

فالتنمية "مفهوم يتمحور حول الإنسان والمجتمع وهو نقيض التخلف و ذو صلة بكلمة النمو التي يشير بعدها اللغوي إلى النماء"[4]، وقد اختلفت الآراء حول تحديد المعنى الاصطلاحي لمفهوم التنمية، وسبب ذلك يعود إلى اختلاف الآراء حول عملية التنمية من حيث مجالاتها وشموليتها؛ فالبعض يقتصر في تحديد مفهوم التنمية على مجال معيّن كالمجال الاقتصادي مثلا فيقوم بتعريفها من

[1] فتحي المسكيني : حالة الأزمة في العالم المعاصر. مرجع سابق ص 71

[2]– إبن منظور ، لسان العرب، مج 15، مصدر السابق، ص 341.

[3]– معلوف، لويس، المنجد في اللغة، دار الشرق، ط3، 1996، ص813.

[4]– المرجع نفسه. ص 855

خلال هذا المجال المحدد للتنمية، بينما البعض الآخر يرى أنها عملية شاملة لمختلف المجالات فيكون تحديد المفهوم تبعاً لهذه الرؤية الشمولية للعملية التنموية.

وعموماً، وبغض النظر عن اختلاف دلالات تلك المفاهيم فإن التنمية كعملية تغييرية تتضمن بُعداً قصدياً إراديا وفعلاً مخططاً لإحداث تغييرات مرغوبة. ولعلنا نستطيع تمييز موقفين عامين في عملية التغيير أو التنمية إذا تجاوزنا الاختلافات الجزئية المتباينة داخل كل موقف. أما إذا نظرنا في البعد الاجتماعي للتنمية، فإننا سنلاحظ اتجاهين أساسيين يتضمن كلاً منهما نظريات ومداخل متعددة ضمن تيار علم الاجتماع المعاصر.

أ – اتجاه ليبرالي محافظ: يتضمن مذاهب وأفكار متعددة تنطلق في معالجة ظواهر التقدم والتخلف والنمو في ضوء مقولات فكرية وقيمية وسيكولوجية وبيولوجية تحاول التركيز على قضايا النظام والتوازن داخل النسق، ولذلك فان ظواهر الفوضى والتخلف والتوتر والصراع ما هي إلاّ نتاج لافتقاد النخبة قدرتها على الضبط والتنظيم والتحكم. ثم إن الحالة السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي آل إليها الواقع العربي، جعلت البعض من المفكرين العرب والمسلمين، يعتقدون أن تبني العلمانية الأوروبية، يعتبر حلاً لتحقيق نهضة عربية إسلامية بدليل أن أوروبا لم يكن لها هذا التقدم الحاصل دون تجاوز لما هو عائق أمام تحقيق التطور.[1]

على هذا الأساس اعتبر البعض منهم "أن الإنسان يجب ألا يدين أخاه الإنسان لأن الدين علاقة خصوصية بين الخالق والمخلوق، والإنسان من حيث هو

[1]– كمال عبد اللطيف، في الفلسفة العربية المعاصرة، سعاد الصباح، الكويت، 1993، ط1. ص 54

إنسان فقط أي بقطع النظر عن دينه أو مذهبه، صاحب حق في كل خيارات الأمة ومصالحها ووظائفها الكبرى والصغرى "[1]، وهذا يعني انه يجب فصل الدين عن الدولة كضرورة في ممارسة الإنسان لحقوقه، وعلى هذا الأساس فيمكن اعتبار النموذج الغربي قابلا للإقتداء به من أجل تجاوز مظاهر التأخر السائدة .

وهناك أيضا اتجاه ثان مغاير لهذا الأخير، وهو الاتجاه الثوري الراديكالي والذي يحاول بدوره تحليل قضايا التخلف والتقدم والنمو في ضوء متغيرات علاقات وقوى الإنتاج وعلاقات السيطرة والصراع الطبيعي[2].

ب – اتجاه اشتراكي: يتبني الإيديولوجيا الإشتراكية كوسيلة لفهم التاريخ والتأسيس للنهضة وهذا كنتيجة حتمية لما أفرزته الإمبريالية الإستعمارية من تعسف وإضطهاد وكردة فعل عن محاولة تجاوز الطروحات العلمانية، من هنا "تبدو الإيديولوجيا الماركسية أو غيرها من الإيديولوجيات قد وقعت في مأزق واحد، وهو محاولة فرض عقليتها وخطابها على مجتمعات العصور التي سبقتها وأيضا على المجتمعات التي عاصرتها، كما حاولت بناء على ذلك تصور المستقبل والتاريخ"[3].

من هنا نجد أن مالك بن نبي أراد أن يقدم نظرة عامة لفكرة المجتمع، إذ ميز بين المجتمع الطبيعي والمجتمع التاريخي، ناظراً إلى المجتمع التاريخي على أنه ذلك الذي يرى النور استجابة لفكرة، والفكرة تتفتح في المجتمع الذي يحملها،

---

[1] المرجع السابق. ص 54-55

[2] – السمالوطي نبيل، علم اجتماع التنمية، دار النهضة العربية، بيروت، 1981، ص19.

[3] – زروخي إسماعيل، دراسات في الفكر العربي المعاصر، دار الهدى، بدون طبعة، ص 130.

هذه النظرة تؤسس لمنهج في النظر إلى كل المجتمعات التاريخية، بما فيها المجتمع العربي الإسلامي[1] كما نجد أن تيار آخر يمثله كل محمود أمين العالم وعبد الله العروي والطيب التيزيني تبعا، قد انطلقوا من التفسير الماركسي لفهم المجتمع وتاريخه، باعتبار أن المساواة في الماركسية نسخ عن تلك المقررة بين بالنص بين أفراد المجتمع المسلم، ولكن مع تعديل في سلم القيم التي تقوم عليها مساواة الماركسية بكل ما تحمله مفاهيمها القيمية والأخلاقية تقريباً.

في هذا الإطار مثلا نجد الجابري يؤكد أن الإيديولوجيات السائدة في الفكر العربي يغلب عليها الدوغمائية سواء كانت ماركسية أو غيرها من الإيديولوجيات "التي سادت الفكر العربي في العقود الأخيرة كانت تفرض على الناس نوعا وحيدا من الرؤية أو قل الرؤية من زاوية واحدة فقط[2]. وعلى هذا الأساس نجد أن مفهوم التنمية لم يأخذ صورة واضحة المعالم في الفكر العربي المعاصر باعتبار ان هذا المفهوم وظف توظيفا تعسفيا بحيث إنه لا يعكس البنية الذهنية للإنسان العربي الذي له منطقه في إدراك ما يحيط به في هذا العالم، وإذ نلمس أن هناك جدلية بين المنظور المادي للتنمية والمنظور الروحي، ويتجلى هذا بوضوح في الهوة الفارقة بين التنظير والممارسة في الواقع . [3]

ونجد في الواقع سلسلة من الأزمات التي تكاد أن تكون متلاحقة، وقد تناولها باحثون ومفكرون من العرب، ومن غير العرب أيضا، رغم تنّوع مرجعياتهم

---

[1] –بن نبي مالك، ميلاد مجتمع، تر: عبد الصبور شاهين، دار الوعي للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2013 .ص 09

[2] – الجابري محمد عابد: العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، 1995 ص49.

[3] – المصدر نفسه . ص 58

الفكرية والثقافية. حيث تناول العديد منهم دراسة الأوضاع في مراحلها المختلفة، في المجتمع العربي، بكل تطوراتها وتفاعلاتها، وقد تعدّدت الرؤى والأطروحات في ذلك، كونها تنطلق من مشارب متنوعة وترتكز على منطلقات فكرية متباينة إلى الحد التقاطع أحيانا في ما بينها، فكان أنْ تعددت المدارس الفكرية والثقافية، ممّا يعني ظهور مفاهيم جديدة قديمة وآراء تدعم هذه النظرية أو ترفض ذلك الطرح .

على ضوء هذا الوضع الذي يوجد عليه العالم العربي اهتم العديد من المفكرين العرب والمفكرين الغربيين، بإشكالية مستقبل العالم العربي، التي من أهم أطروحاتها تلك التي تسعى وراء تحديد أسباب تعثر التنمية في العالم العربي، والتي قادت إلى انتشار التخلف بين الأوساط الاجتماعية والثقافية. وعليه فإن نفس الأسئلة التي طرحت عند بداية القرن الماضي لا تزال تطرح نفسها في بداية الألفية الثالثة، أي: أننا لا نزال في مفترق الطرق كما ذهب إليه بعض مفكرينا العرب المعاصرين، والذي لا نزال نتلمس طريق الخلاص منه، في الوقت الذي قطع فيه الآخر الغرب أشواطا يستحيل علينا بلوغها في الوقت الراهن، في ظل الممارسة الإيديولوجية لمضمون أصالتنا ومعاصرتنا.

2 – السياق الإشكالي

تهدف هذه الخطوة المنهجية في البدء إلى تحديد المنطلقات الإشكالية لمسار تبلور العلاقة بين التطور وكذا الوعي والذي لا يخرج عن إطار ما يمكن أن يتحدد ضمن ما يسمى بالمجال الإشكالي للتنمية، إذ لا يمكن أن يخرج عن سياق إشكالية الأزمة برمته من كونه مقولات مندرجة ضمن مباحث الفكر عامة، والسياسة خاصة من كون الإشكالية أيضا ترتبط من جهة أخرى بالواقع

العربي الإسلامي الدال على ركود ظرفه الحضاري في إطار كل ما فعل، أو ما كان ينبغي أن يفعل ضمن ما يعرف بالمقوم الحضاري، فالوعي كما سبق الذكر هو أن تحفظ الشيء في نفسك، والابتغاء أن تحفظه في غيرك ولو بغاية أبلغ من الحفاظ لاختصاصها بالباطن.

ولكي نفهم جملة العلاقات المبدئية، التي تربط بين المصطلحات والمفاهيم التي تناولها المبحث الأول على النحو الذي ينتجه كل مذهب أو تيار أو فيلسوف، كعلاقة الوعي بالعقل وما يفرزه التساؤل الفلسفي من أطروحات فلسفية تتناول الواقع والحضارة والتطور والتنمية.[1] وقد شكل مفهوم الأزمة محورا هاما من محاور البحث الفلسفي في هذا السياق، إذ يلعب هذان المفهومان أي العقل و الوعي دورا هاما في الفكر العربي الإسلامي أينما كانت إشكالية العقل العربي الإسلامي محط اهتمام الفلاسفة القدماء والمحدثين باعتبار العقل أداة الوعي.

يعتبر الوعي بالذات والوعي بالموضوع دالّين على الوجود ذاته، لأن الوعي ذاته دالٌ إنساني بقدر ما هو دالٌ على الوجود المتعين في أنماط الحضارة والتاريخ، أو كما يقول المستشرق ميرهوفي ماهية الوعي الحضاري "إنه انبثاق من داخلنا، ومن أعماق أحاسيسنا ومشاعرنا، وهو كامن في الخبرة الإنسانية"[2].

إن المشروع الحضاري الذي يطرحه المفكرون العرب المسلمون، إنما يعبر عن التأزم الحاصل للذات العربية الإسلامية، ويتجلى ذلك في مختلف القضايا التي يطرحها هؤلاء خصوصا فيما يتعلق الأمر بالمجال الثقافي

[1] لفتلاوي على شاكر، سيكولوجية الزمن، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق، سورية، ط1، 2010، ص 22.

[2] – الفتلاوي على شاكر، مرجع سابق. ص 23.

والسياسي والاجتماعي أو بصورة أوضح الواقع بمختلف أبعاده سواء كان ذلك في علاقة الفرد بالجماعة أو بعلاقة المجتمع العربي الإسلامي بالمجتمعات الأخرى، ومنه فان إشكالية التطور تعتبر في حد ذاتها من القضايا التي أبانت عن اختلاف بين المفكرين خصوصا فيما يتعلق بمحاولة الكشف عن المعوقات التي تعتبر سببا في تجذر التخلف على جميع الأصعدة.

ولعل أولها الدعوة المحمدية التي نادى بها الإسلام وأتباع ما أمر به الله وما نهى عنه بصفتها واجبا على كل من يؤمن بمعتقد التوحيد، وهو ما أثر على الحياة البشرية عامة والعربية خاصة، بالرغم من العوائق التي أثرت على سير الدعوى، إلا أن ذلك لم يمنع من توحدهم تحت راية الإسلام، فهو يدعو إلى المساواة ونبذ الظلم، "فالمسلمون كلهم، أيا كانت ثقافتهم أو عرقهم، إنما ينتمون إلى الأمة بالتساوي لهم حقوق واحدة وعليهم مسؤوليات واحدة "[1].

إن الإسلام دين حق ومساواة بين جميع الأعراق، باختلاف جنسياتهم ومشاربهم حسب الحوراني في نهضته والأستاذ الفتلاوي في سيكولوجيته للوعي بالزمن، وهما من اتفقا على أن الأصل واحد في الاختلاف، فهو يقوم أساسا على عقيدة التوحيد الإلهي سواء تعلق الأمر بتوحد العرب مع غير العرب، أو الدفاع عن راية الإسلام باسم التوحيد الإلهي.

ومن هنا نستنتج أن محاولة استحضار أزمتنا بالوعي الحضاري في سياق إشكالي يخص التطور والتنمية في جانبها المادي أو الروحاني، والذي يتمثل أساسا في نقد مفهوم الأيديولوجيا عامة، والتي كان لها دور في إعاقة تطور

[1]– حوراني البرت، الفكر العربي في عصر النهضة 1798–1939، تر كريم عزقول، دار النهار للنشر بيروت د–ط ، د –ت، ص 14.

مفهومنا الحضاري، بل وحجب إمكانية استخدامها عنا، كأداة من أدوات التحليل الموضوعي لتمظهر الواقع الاجتماعي والسياسي، ومعالجة بعض إشكالاتها الناتجة عن واقع راهن مترد. وربما هذا ما أشار إليه ماركس في تحليله للأيديولوجيا الرأسمالية مثلا والذي ينطلق من نظرة مادية تحيل جميع الظواهر الاجتماعية وأسئلته إلى أسباب مادية خالصة، والذي يكشف لنا أن وعي الفرد يتحدد وفق وضعه الاجتماعي أو انتمائه الطبقي.

وبالتالي تكون الأيديولوجيا وعياً ناتجا عن التحيز الطبقي حسب نظرته اليوتبية، أو كما يشير حسين مروة في نزعاته المادية "أن المنهج المادي التاريخي وحده، هو القادر على كشف تلك العلاقة، ورؤية التراث في حركته التاريخية؛ واستيعاب قيمته النسبية وتحديد ما لا يزال يحتفظ منها بضرورة بقائه، وحضوره في عصرنا كشاهد على أصالة العلاقة الموضوعية. بين العناصر التقدمية الديمقراطية من تراثنا الثقافي، وبين العناصر التقدمية والديمقراطية من ثقافتنا القومية في الحضارة"[1].

ويبقى يراودنا سؤال راهني يمكن أن نقرأ من خلاله تجليات تطورنا الحضاري انطلاقا من ذلك مفهوم الوعي الذي ساهم بدوره في إنتاج حضارة ذات طابع عربي إسلامي كان جديرا بالاهتمام كي نعيد فحص بعض وجوهه التي أضفت قيما إنسانية رائدة إبان القرن الرابع هجري للمسلمين، إذا فأي وعي نريد الحديث عنه والأمر كذلك؟

[1]– مروة حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، ج1، الطبعة 4، 1984 ص12.

المبحث الثاني : الوعي / التاريخ/ فلسفة التاريخ

إذا كان الوجود الإنساني يحمل كينونته في ذاته، إذ أن التجمع البشري لا يمكن أن يكون بغير هذه الكينونة، فالإنسان هو الذي يفرض وجوده من خلال ما يسعى إلى تحقيقه في الواقع ، فالوعي بالذات هنا يصبح ضرورة ملازمة له تعود أصول الفكر الغربي إلى لحظة انبثاق وتشكل الفلسفة اليونانية مع سقراط/أفلاطون/ أرسطو حيث أخذت طابعا تأسيسيا سيتحقق في التاريخ الغربي برمته، لكن كيف تأسس الوعي الفلسفي في لحظته اليونانية؟ وما هي الدعامات التي قام عليها؟

يمكن القول أن ما يميز الفكر اليوناني عن ما سبقه هو أن الفكر تحرر من الطبيعة الفيزيس، مع السفسطائيين وسقراط ومن خلال الجدال القائم حول المعرفة والإنسان والمجتمع برز الوعي الإنساني وكأنه متحرر من الفيزيس، إذ يرى فيكتور كوزان Victor Cousin 1792 -1867 يعتبر سقراط الحكيم أول من اختط للفلسفة طريقا واضحا لتطورها و نجد هذا الرأي كذلك عند شيشرون الذي قال "أن سقراط أنزل الحكمة من السماء إلى الأرض.[1]

حيث تكشف المحاورات التي رواها أفلاطون عن سقراط والسفسطائيين عن وعي إنساني جديد يختلف عن ما سبقه، ذلك أنه مع الحكماء الطبيعيين الفيزيسيين القدماء كان الوعي الإنساني مندسا في الطبيعة وموضوعه هو الطبيعة ذاتها، ويمكن اعتبار اللحظة السقراطية لحظة ميلاد "أعرف نفسك

[1] فضل الله مهدي، بدايات التفلسف الإنساني، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط 01 ، 1994 ص37 .

بنفسك"، إن المعرفة ارتبطت بالنفس وانفصلت عن الطبيعة، وهذا سهم في تأسيس الوعي المعرفي والأخلاقي السقراطي.[1]

لكن اللحظة السقراطية لم تجد اكتمالها إلا في الفلسفة الأفلاطونية، ذلك أن كل ما قال به سقراط في المعرفة والأخلاق يجد إكتماله في فلسفة أفلاطون، ومع أفلاطون يتأسس ولأول مرة اللوغوس الغربي في لحظة ميلاده الفعلية، لقد أصبحت الفلسفة مع أفلاطون نسقا، تبين نظرية المعرفة والوجود والأخلاق والسياسة والتربية، عن أبعاد النسق الأفلاطوني وعن مذهبه المثالي ومنهجه الجدلي.

تعد اللحظة الأفلاطونية اللحظة الفاصلة في تاريخ الفلسفة في كون الفلسفة اتخذت طابعا أكاديميا مؤسسا، يخضع الوعي الإنساني بموجبه إلى نظام معرفي وأنطولوجي محدد بشكل نسقي متكامل. فمع أفلاطون أصبحت الفلسفة نظرا موجه يتأكد هذا في نظريته للمعرفة التي تأسست على بداهة وجود عالم المثل، يميز بين عالمين عالم الحس وعالم المثل، وتكمن معقولية عالم المثل في مفارقته للعالم الحسي الموجود، ولكن وجود عالم المثل هو وجود واقعي وموضوعي أشد موضوعية من عالم الحس. [2]

تبعا لذلك تتأسس نظرية الوجود، من خلال التمييز نفسه بين عالمين الحس والمعقول، فالوجود هو وجود مفارق، إنه وجود الصورة والماهية ولا شيء غير ذلك. إذ يرتبط الوعي الإنساني بعالم الحقيقة والمثل وهدفه هو الخير الأسمى، أما الوعي الزائف فهو الذي يرتبط بعالم الأشباح والضلال، يسعى أفلاطون من

[1] المرجع السابق .ص 39

[2] المرجع نفسه. ص 40

خلال نظريته في المعرفة والوجود إلى تحرير الوعي من أخطاء الحس والوهم والظنون، وربطه بعالم المعقولات المفارقة للحس. [1]

كما يرفض أرسطو طاليس القول بوجود عالم مفارق للحس وللعالم الموضوعي وذلك من خلال مذهبه الواقعي الذي يقر بوجود عالم المعقولات محايثا للعالم الموضوعي، ذلك أن القول بمفارقة الماهيات والصور للعالم الموضوعي يلغي القول بموضوعيتها ذاتها، ومن ثم فإن الوعي في مستواه المعرفي والأنطولوجي لا يتأسس في عالم المعقولات والصور وفقط وإنما هو وعي ينبثق عن المحسوسات والموضوعات ذاتها. لقد أعاد أرسطو الوعي الفلسفي إلى العالم الموضوعي بما هو عالم المحسوسات والموضوعات، من خلال التأسيس للمقولات والقوانين المنطقية التي تحكم هذا الوعي.[2]

وبالتالي فإن الفكر الذي يتأسس موضوعيا وواقعيا يتربط بهذه القوانين بما هي قوانينه الخاصة، لقد جعل أرسطو قوانين الفكر وشروطه المنطقية بديلا عن القول بوجود عالم مفارق للفكر، ومن ثم فإن المعايير التي فرضها أفلاطون للفكر تصبح غير منطقية انطلاقا من هذا الفكر نفسه الذي يقع في التناقض في قوله بوجود عالمين مفارق أحدهما للأخر*.

---

[1] فضل الله مهدي، بدايات التفلسف الإنساني.ص 42

[2] المرجع نفسه. ص 53

* – لقد أعاد أرسطو الوعي الفلسفي إلى العالم الموضوعي بما هو عالم المحسوسات والموضوعات من خلال التأسيس للمقولات والقوانين المنطقية التي تحكم هذا الوعي، وبالتالي فإن الفكر الذي يتأسس موضوعيا وواقعيا يتربط بهذه القوانين بما هي قوانينه الخاصة، لقد جعل أرسطو قوانين الفكر وشروطه المنطقية بديلا عن القول بوجود عالم مفارق للفكر، ومن ثم فإن المعايير التي فرضها أفلاطون للفكر تصبح غير منطقية إنطلاقا من هذا الفكر نفسه الذي يقع في التناقض في قوله بوجود عالمين مفارق أحدهما للأخر. لا ينكر أرسطو وجود عالمين عالم الحس وعالم المعقول، ولكنه لا يقر بمفارقة عالم

كما لا ينكر أرسطو وجود عالمين عالم الحس وعالم المعقول، ولكنه لا يقر بمفارقة عالم المعقول للعالم المحسوس، وتبعا لذلك فإن الفكر أو الوعي الإنساني مشروط بوجوده الموضوعي الواقعي الذي لا يمكن أن تتأسس الحقيقة إلى فيه ومن خلاله. إذ يمكن القول إجمالا أن الوعي الفلسفي اليوناني مع أفلاطون أرسطو فرض نوعا من الثنائية الضدية التي قامت عليها الفلسفة عبر تاريخها، إذ معهما ولأول مرة في التاريخ تأسس المذهب المثالي والمذهب الواقعي، وهذا ما فرض على الوعي الغربي أن ينشطر عبر تاريخه الطويل إلى هذه الثنائية المذهبية، فإذا قاربنا تاريخ الوعي الغربي نجده إما أفلاطونيا أو أرسطيا.

يتأكد هذا الأمر في كون أن الفلسفة التي جاءت بعد أفلاطون وأرسطو مباشرة سواء الأفلوطينة أو الفلسفة المدرسية أو ما ساد في العصور الوسطى سواء المسيحية أو الإسلامية كانت كلها قراءات وشروحات حول أفلاطون وأرسطو.[1]

المعقول للعالم المحسوس، وتبعا لذلك فإن الفكر/ الوعي الإنساني مشروط بوجوده الموضوعي الواقعي الذي لا يمكن أن تتأسس الحقيقة إلى فيه ومن خلاله. يمكن القول إجمالا أن الوعي الفلسفي اليوناني مع أفلاطون/ أرسطو فرض نوعا من الثنائية الضدية التي قامت عليها الفلسفة عبر تاريخها، إذ معهما ولأول مرة في التاريخ تأسس المذهب المثالي والمذهب الواقعي، وهذا ما فرض على الوعي الغربي أن ينشطر عبر تاريخه الطويل إلى هذه الثنائية المذهبية، فإذا قاربنا تاريخ الوعي الغربي نجده إما أفلاطونيا أو أرسطيا. يتأكد هذا الأمر في كون أن الفلسفة التي جاءت بعد أفلاطون وأرسطو مباشرة سواء الأفلوطينة أو الفلسفة المدرسية أو ما ساد في العصور الوسطى سواء المسيحية أو الإسلامية كانت كلها قراءات وشروحات حول أفلاطون وأرسطو.

[1] المرجع السابق. ص 60

تبلور الوعي الغربي بشكل جليّ بداية العصر الحديث مع رونيه ديكارت وأخذ طابعا تأسيسيا، إذ ولئن كان ديكارت يحتفظ ببقايا اللوغوس اليوناني من خلال قوله بالعقل وتأكيده للوعي الإنساني في المعرفة والوجود تماما كما أكده أفلاطون، إلا أن ديكارت يؤسس لهذا الوعي في حامل مختلف وهو الذات يظهر من خلال مؤلفات ديكارت أن الحامل الفلسفي الجديد للوعي الإنساني ليس هو عالم المثل ولا العالم الموضوعي الواقي، وإنما هو بالضبط الذات العارفة*.

كان ديكارت يؤسس للمذهب العقلاني من خلال القول بأولوية الوعي وأسبقيته عن الوجود "أنا أفكر أنا موجود"، إذ بعدما اختبر كل المعارف

*– لقد بدأت الحداثة الفلسفية مع الوعي الغربي بداية العصر الحديث مع النسق الفلسفي لرونيه ديكارت حيث أخذت طابعا تأسيسيا، إذ ولئن كان ديكارت يحتفظ ببقايا اللوغوس اليوناني من خلال قوله بالعقل وتأكيده للوعي الإنساني في المعرفة والوجود تماما كما أكده أفلاطون، إلا أن ديكارت يؤسس لهذا الوعي في حامل مختلف، وهو "الذات" يظهر من خلال مؤلفات ديكارت أن الحامل الفلسفي الجديد للوعي الإنساني ليس هو عالم المثل ولا العالم الموضوعي الواقي، وإنما هو بالضبط "الذات العارفة". يؤسس ديكارت للمذهب العقلاني من خلال القول بأولوية الوعي وأسبقيته عن الوجود "أنا أفكر أنا موجود"، إذ بعدما إختبر كل المعارف والموضوعات والموجودات وجد أنها تخضع للشك والإرتياب كلها ماعادا الشك ذاته، وهو الوعي الذي يشك، فأنا ككائن أشك، أعي أنني أشك وأفكر في موضوع هذا الوعي، وبالتالي فأنا موجود مفكر واعي، إن تحرير الوعي الإنساني من براثين الشك جعل ديكارت يؤسس للمنهج الملائم الذي يتوافق مع هذا الوعي وقد وجد في المنهج الرياضي ضالته، فمن خلال مبادئ المنهج الرياضي ومن خلال قواعده الأربعة أسس ديكارت لنظرية المعرفة وفق الطريقة الرياضية، فالحدس والبداهة والإستنباط هي ذاتها عمل الوعي/ التفكير الذي يحكم نظام المعرفة والوجود الإنساني. ولكن العقلانية الديكارتية لم تطل كل أبعادها النسقية، تتوقف الميتافيزيقا الديكارتية في عقلانية المعرفة والوجود. وهنا يمكن أن نلمس محدودية الوعي بالمفهوم الديكارتي، وهو مبرر قول ديكارت بأن الكوجيتو هو الحقيقة الأولى واليقين التام. أنظر في هذا الصدد كل من : لكحل فيصل، إشكالية تأسيس الدزاين في انطولوجيا مارتن هيدغر، دار الحكمة، الأبيار، الجزائر، 2011 ص60. وأنظر محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، "الحداثة وانتقاداتها من منظور غربي"، ضمن دفاتر فلسفية ط1،2006، ص75.

والموضوعات والموجودات وجد أنها تخضع للشك والارتياب كلها ما عدا الشك ذاته، وهو الوعي الذي يشك، فأنا ككائن أشك، أعي أنني أشك وأفكر في موضوع هذا الوعي، وبالتالي فأنا موجود مفكر واع.

تحرير الوعي الإنساني من براثين الشك جعل ديكارت يؤسس للمنهج الملائم الذي يتوافق مع هذا الوعي وقد وجد في المنهج الرياضي ضالته، فمن خلال مبادئ المنهج الرياضي ومن خلال قواعده الأربعة أسس ديكارت لنظرية المعرفة وفق الطريقة الرياضية فالحدس والبداهة والإستنباط هي ذاتها عمل الوعي، التفكير الذي يحكم نظام المعرفة والوجود الإنساني. ولكن العقلانية الديكارتية لم تطل كل أبعادها النسقية تتوقف الميتافيزيقا الديكارتية في عقلانية المعرفة والوجود والسؤال المفقود في هذه العقلانية هو سؤال الأخلاق؟ والجمال؟ والتربية؟ والسياسية؟*

* – ولكن بالمقابل نجد أن ديكارت فتح أفق الوعي الإنساني وحرره من سيطرة اللاهوت التي هيمنت عليه في العصور القروسطية، إذ أخذ الوعي معه طابعا تأسيسا سيتحقق في ما بعد عند سبنوزا وكانط وليبنيتز وهيجل وهوسرل. إذ تكشف اللحظة الكانطية عن إستيعاب جديد للديكارتية، فما توقف عنده ديكارت أسس له كانط في نظرية المعرفة والوجود، من خلال نظريته النقدية، والبعد الجديد للوعي / التفكير الإنساني هو الأخلاق، إن الوعي لا ينحصر في ماذا يمكنني أن أعرف وفقط؟ بل في ما ذا يمكنني أن أفعل؟ وهنا يؤسس كانط للوعي الأخلاقي من خلال القول بالحرية والخير وقواعد الأخلاق، إن الذات العارفة هي كذالك ذات أخلاقية بالشكل نفسه، والوعي المعرفي هو ذاته وعي أخلاقي. لا يكتفي كانط بالكشف عن البعد الأخلاقي للذات/ الوعي الإنساني وإنما يؤسس كذلك للبعد الذوقي الجمالي لها، من خلال السؤال ماذا يمكنني أن آمل؟ وهو بعد الأمل كبعد أساسي من أبعاد الذات الإنسانية العارفة، هكذا يعمل النسق النقدي الكانطي على بناء هرمية الوعي الإنساني (المعرفة/ الأخلاق/ الذوق). لا يتوقف النسق الكانطي عند حدود الكشف عن بعدي الأخلاق والجمال، وإنما يؤسس لنظرية في السياسة والتربية، إنطلاقا من تحرير الوعي من ثنائيته الديكارتية (الحس/ العقل)، وهكذا نشهد لحظة تأسيس جديدة، ولذلك سميت فلسفة كانط بالفلسفة الكونية.

يعتقد هيغل أن "كل تغيير يطرق الخصائص التشكيلية أو يحدث في التوجيه الثقافي لجماعة إنسانية معينة هو نتيجة مباشرة لوظيفتها التاريخية، فإن كل جماعة لا تتطور ولا يعتريها تغيير في حدود الزمن تخرج بذلك من التحديد الجدلي لكلمة مجتمع"[1]، إن الصيرورة الجدلية لتقدم الوعي من مرحلة الوعي الفردي إلى مرحلة الوعي المطلق إنما تمثل تطورا متسقا في التدرج التاريخي الذي يتحقق في أشكال الفكر عبر تشكيلة اجتماعية وصولا إلى العام والمطلق[2*]، فتاريخ العالم حسب هيغل هو مسار تكافح فيه الروح من أجل الوصول إلى الوعي بذاتها، إذ أن كل مرحلة من مراحل سيره إنما يعبر عن درجة من الحرية.

---

[1] – بن نبي مالك، ميلاد مجتمع، مصدر سابق، ص 16.

* – ولكن فلسفة هيجل المثالية التي إنبثقت من الإرث الديكارتي والكانطي، راحت تكشف عن أبعاد أخرى لم تطلها الذات/ الوعي بالمفهوم الديكارتي والكانطي، وهو بعد "التاريخ"، إن الشيء الجديد الذي أضفاه هيجل لماهية الذات/ الوعي الإنساني هو بعد "التاريخ"، بمعنى "أرخنة الذات/ الوعي"، إن الذات /الوعي الإنساني ليست ذات عارفة وفقط وليست ذات أخلاقية ومذواقة وفقط، بل هي ذات تاريخية بالشكل نفسه[2]، بل أن هيجل يرجح البعد التاريخي، ويعتبر أن الذات/ الوعي هو تاريخي في الأساس. يسمي هيجل الوعي وهو كامن في ذاته، بالروح الذاتي، وهو الإستعداد والأهبة والإمكان، ويسمي الوعي وهو متخارج عن ذاته ومتجه إلى موضوعات بالوعي الموضوعي، وهو الإمكانيات المتاحة أمام الذات وخارجا عنها، ويسمى الوعي وقد غنم الإثنين ما هو ذاتي وما هو موضوعي بالوعي المطلق. أي الوعي الإنساني وقد حقق كل إمكانياته في التاريخ[2]. إن التاريخ حسب هيجل هو المسرح الذي تتحقق فيه الذات وتبلغ حقيقتها وماهيتها المعقولة، إن الوعي التاريخي هو الذي يؤسس إنسانية الإنسان. ولكن النسق الهيجلي بقي نسقا مغلقا ومرتدا على ذاته بالرغم من التحرر الذي يميزها وبالرغم من تراكمها التاريخي إلا أن هيجل حكم عليها بالمطلق، وهو أن الوعي إذا بلغ المطلق في حركته الجدلية بين الذات والموضوع فإنه في الأخير ينحل ويفقد جدله ويصبح لاشيء. إن حركة الجدل تتوقف في لحظة المطلق، ولا يمكن للمطلق أن يكون ذاتا لأنه يفقد مطلقيته في حركته الجدلية نحو الموضوع، ولكن المطلق لا موضوع مقابل له *وهكذا حكم هيجل على الوعي بالتناهي، وعلى التاريخ بالنهاية (نهاية التاريخ). أنظر: – لكحل فيصل، إشكالية تأسيس الدزاين في انطولوجيا مارتن هيدغر، ص 72، ص74.

فالمرحلة الأولى تبدأ بالعام الشرقي المتمثل في الصين، والهند، وفارس، ومصر فهذه المرحلة شهدت الحرية الفردية على حساب الحرية الجماعية، فالحاكم هو الوحيد الذي يتملك الحرية المطلقة في حين أن المواطنين يعتبرون عبيدا للحاكم، إن هذا النوع من الحرية حسب هيجل لا تخرج عن إطار الانسياق وراء الأهواء والنزوات، ما يعني أن حرية الحاكم تعتبر تعينا لذاته، ولا تعبر عن ماهيته الحقة والمتمثلة في العقل وعليه سيصبح الحاكم طاغية لا إنسانا حرا.*

أما المرحلة الثانية فتمثلها الحضارة اليونانية والرومانية، إذ نجد أن مجال الحرية هنا متسع عما كانت عليه، فتجلت في المواطنين الأحرار الذين يمثلهم اليونانيون والرومانيون أما باقي المجتمعات الأخرى يعتبرون همجا وبرابرة ، في حين نجد أن الأمم الجرمانية حسب هيغل وبتأثير الديانة المسيحية أول الأمم التي تصل إلى درجة الوعي بالإنسان الحر، وهي المرحلة الثالثة التي تجسد حرية الروح حسبه فهي تشكل ماهيتها، فالوعي بالحرية أول ما ظهر كان من صلب الدين، الذي يعتبر أعمق مجالا للروح[1].

ولما كان جوهر المادة هو الجاذبية، فان جوهر الروح هي الحرية، وبما أن المادة تمتلك الجاذبية بسبب ميلها نحو نقطة مركزية باعتبارها مؤلفة من أجزاء تبحث عن وحدتها، فإنها تحطم نفسها بنفسها لأنها تتجه نحو نقيضها، وإذا حققت ذلك فلا وجود لها، لأنها تحقق وجودها المثالي، أما الروح فهي على النقيض من المادة، فالروح لا تمتلك نقطة مركزية في نفسها، لأن وحدتها لا

[1] – فريديريك هيغل، العالم الشرقي، المجلد الثاني، من محاضرات في فلسفة التاريخ ، تر: إمام عبد الفتاح إمام دار التنوير للطباعة والنشر بيروت، ط3، 23007، ص– ص 12–13.

توجد خارج نفسها وإنما توجد فيها ومعها، وبهذا فان المادة تمتلك جوهرها خارج نفسها، أما الروح فتكتفي بوجودها، وان هذا الوجود المكتفي بذاته للروح هو الوعي الذاتي، هو وعي الفرد بوجوده الذي يتحقق في التاريخ الكوني الذي يصل بواسطته إلى حقيقته ويعي ذاته.

"فكما أن ماهية المادة هي الثقل، فإن ماهية الروح هي الحرية وتعلمنا الفلسفة أن كل صفات الروح لا توجد إلا بواسطة الحرية، وأنها كلها ليست إلا وسيلة لبلوغ الحرية كلها تسعى إلى الحرية و تؤدي إليها هي وحدها"[1].

من هنا كان "تاريخ العالم هو عرض لمسار الروح في أعلى صورها، أعني ذلك التقدم التدريجي الذي تبلغ بواسطته حقيقتها ووعيها بذاتها، والصورة التي تتخذها مراحل التقدم، هذه هي الأرواح القومية المميزة في التاريخ وهي الطابع الخاص لحياتها الأخلاقية وحكومتها وفنها ودينها وعلمها، ويعتبر تحقيق هذا التقدم بدرجاته المتعددة الدافع الذي لا حد له لروح العالم"[2].

وعليه فالأخلاق الجمعية والدين والقيم والقوانين ما هي إلا تمثيل لتكوين هذا المسار التدريجي، إن وحدة وثبات السلوك الأخلاقي والقانوني والقيمي في العائلة والمجتمع يكون في الأخير الوحدة بين الذاتي والموضوعي، التي تصل إلى أعلي أشكالها في الدولة، التي تتطور من خلال الصراع الجدلي لروح الأمة، بحيث يصبح التاريخ صيرورة الوعي الذاتي لروح الأمة وفي ذات الوقت تقدما في وعي الحرية، فالحركة الديالكتيكية القائمة على القضية ونقيضها هي

---

[1]– فريديرك هيغل، العقل في التاريخ، تر:إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، ط3، 1983، ص71.

[2]– المصدر نفسه، ص118.

التي تحكم الحركة التاريخية، فالمادة تقابل الروح، وجوهر المادة هو الجاذبية بينما جوهر الروح هو الحرية، وخصائص الروح كلها كامنة في الحرية[1].

أما المجتمع فقد نظر إليه هيجل على انه وسيلة لتحقيق الروح المطلق، حيث يقود تقسيم العمل الاجتماعي إلى تماسك أفراد المجتمع ويفسح المجال لتوظيف الأفراد ضمن الطبقات ومن أجل أن يكون المجتمع قويا وقادرا فهو يحتاج إلى بناء فوقي منسق يتضمن عددا من المؤسسات التقليدية، فما على الفرد إلا أن يعترف بالحدود المطلقة لمبدأ الإرادة الفردية وان ينحني كليا أمام الضرورة الناقصة، بل وعليه أن يذوب في المجتمع ،لان المجتمع البرجوازي ينتزع الفرد من رابطته الاجتماعية ويجعل من أعضائه مغتربين ولا يعترف بهم إلا كأشخاص مستقلين ليس لهم إرادة، فليس هناك إرادة غير إرادة الدولة المطلقة التي لا تقوى إلا بالقوة التي يمكن بفضلها بسط النظام والسيطرة الضروريين لتحقيق الوحدة بين الذات والموضوع وبين الفكرة والواقع.

يعود التصور المادي للتاريخ إلى كارل ماركس الذي أسس عليه فكرة التغيير السياسي والاجتماعي والاقتصادي[1]، وقد حاول البرهنة على فساد النظام الرأسمالي وتنبأ بسقوطه وحتمية انهياره، وتعتبر المادية أن تاريخ المجتمع منذ أن وجد حتى الآن هو صراع طبقات والتي كانت تقف موقف المعارضة الدائمة

[1]– ليس المقصود هنا بالحرية، الحرية الفردية، المتسمة بكونها نزوة شخصية، وشراسة، وتهور، ووحشية، بل المقصود هنا هو أن يتبع الإنسان جوهره وماهيته، المتمثلة بالعقل وتتجسد بالمشاركة في حياة اجتماعية أوسع هي الدولة. أنظر هيغل محاضرات في فلسفة التاريخ، ج1، العقل في التاريخ، ترجمة وتقديم وتعليق، إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، ط3، 1983، ص87.

[1] – البهي محمد، تهافت الفكر المادي التاريخي بين النظرية والتطبيق، القاهرة، ط 03، 1975، ص12.

لبعضها البعض وتقوم بحرب لا انقطاع لها[1]، فالتاريخ هو صراع طبقي، بحيث إن وسائل الإنتاج هي التي تحدد مصير هذه المجتمعات فالمادية التاريخية إذن تجعل أسلوب إنتاج الحاجات المادية أساسا للتطور، وتجعل صراع الطبقات سبيل هذا التطور.[2]

فالمجتمع البشري مجتمع متطور، والعامل المسير لهذا التطور هو التغيير الذي يحدث في وسائل الإنتاج، وعليه نجد أن الاعتقاد الماركسي للتاريخ يتحدد بناء على الأوضاع الاقتصادية، فهي التي تحدد وعيه ومصيره "فالوضع الاقتصادي لشعب ما هو الذي يحدد بدوره وضعه السياسي"[3]، بمعنى أن المادية التاريخية هي التي تقرر أسلوب إنتاج الحاجات المادية كالغذاء والمسكن وأدوات الإنتاج وهي القوة الأساسية التي تحدد شكل المجتمع.

من هنا فالتاريخ البشري حسب كارل ماركس ليس في النهاية سوى صراع طبقات تنتصر فيه الطبقة التي تنسجم مع تطور وسائل الإنتاج والعلاقات الاقتصادية الناشئة عنها ويظل هذا الصراع قائما إلى أن تنتصر طبقة العمال، فتزيل الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج ويتساوى أفراد المجتمع وتتحقق المساواة الاقتصادية، وهي في نظره المساواة الحقيقية بحيث تزول الفوارق الطبقية وتتجسد العدالة الاجتماعية.

وعليه فإن المفهوم الماركسي للتاريخ يقوم في أساسه على فهم الواقع الاجتماعي من خلال علاقته بالوقائع الاقتصادية، فالتاريخ حسب إنجليز لا

---

[1] – خليل عماد الدين، التفسير الإسلامي للتاريخ، لبنان، ط 02 ، ب– ت، ص42.

[2] – فتحي عثمان محمد ، التاريخ الإسلامي والمذهب المادي في التفسير، الكويت، ط1، ص15

[3] – نيقولا ميكيافلي، الأمير، تع: خيري حماد، المغرب، ط 2، ب– ت، ص277.

يمثل سوى صراع الطبقات فيما بينها[1]، ما يعني هنا أن مجموع القوانين السياسية والإيديولوجية والدين والفن هي المفسرة من طرف القاعدة الاقتصادية، "في هذه الظروف علينا أن نعمل على تغيير التاريخ بدلا من الركون إلى تفسيره"[1]

أي أن التغيير الجذري للواقع الاجتماعي هو الذي يصنع التاريخ فكل شيء في نظر ماركس يتضمن نقيضه، بحيث كل شيء يهدم نفسه، وهذا هو التصور العام لمبدأ النقيض ولكن ماركس يوظفه لإثبات انهيار الجماعات التي قامت على الرأسمالية وهي الملكية الفردية وعلى هذا الأساس ستنهار الرأسمالية وتتحول إلى النقيض، وهي الاشتراكية ذات الطبقة الواحدة[2].

وبتطبيق هذا المنهج نجد أن التاريخ عند ماركس قد مر بمراحل، انطلاقا من الشيوعية البدائية إلى مرحلة الطبقية، والتي حدث فيها انقسام المجتمع إلى سادة وعبيد في العصور القديمة، وإلى سادة إقطاعيين وعبيد في العصر الإقطاعي ورأسماليين وعمال أجراء في العصر الحديث، وإن هذا التطور يتجه بفعل القوانين التي تتحكم فيه إلى نظام جديد تزول فيه المصالح الاقتصادية المتضاربة.

يرى شبنجلر أن التاريخ مكون من كائنات حية عضوية هي الحضارات، إذ تشبه كل حضارة الكائن العضوي تمام التشابه، فميلاد الحضارات ونموها وازدهارها ثم زوالها، ما هي إلا عملية بيولوجية تشبه ما يحدث للكائنات الحية،

[1]– جماعة من الأساتذة السوفيات، المادية الديالكتيكية، فؤاد مرعى وآخرون، دار الجماهير، دمشق، ب– ط – ب –ت، ص192 .

فتاريخ كل حضارة كتاريخ الإنسان سواء بسواء، وبذلك يكون التاريخ العام ترجمة لحياة هذه الحضارات التي تعتبر تراكيب عضوية إذ تمر كل حضارة* بمراحل شبيهة بمراحل الكائن العضوي الحي، من ولادة ونمو وشيخوخة وفناء، فتتعاقب على الحضارات الفصول الأربعة الربيع والصيف والخريف والشتاء، ولكن ذلك في الإطار العام أي في مسارها الخارجي عبر التاريخ، أما فيما يخص مضمون الحضارة الداخلي، فإن لكل حضارة روحها الخاصة، وطبيعتها المختلفة.

يبدوا أن التشابه بين الحضارات هو تشابه خارجي يقع في سياقها العام، والمتمثل بالأطوار المتشابهة التي تتعاقب على الحضارات، أما الاختلاف فيتجسد في المضمون الداخلي، أي في روح الحضارة "ويرجع هذا إلى كون الحضارات تعبيراً عن الروح وهي تختلف من حضارة إلى أخرى سواء في جوهرها أم في أسلوبها، فإذا ما اشتركت الأسباب الخارجية المؤثرة في حضارتين تغلبت هذه العناصر على نحو مغاير تماماً للنحو الذي تقبل عليه الحضارة الأخرى، والسبب الرئيسي في ذلك هو أن كل حضارة لا تستطيع أن تهضم هذه العناصر إلا بإحالتها إلى طبيعتها، ولهذا يصبح ما هو حقيقي بالنسبة لحضارة ما غير حقيقي بالنسبة لحضارة أخرى"[1]

إذن فالحضارات تعتبر مستقلة عن بعضها البعض، بحيث إن كل واحدة منها لا تأخذ إلا ما يلائم جوهرها وروحها، إذ أنه يتمثل فقط في الأطوار

*– الحضارة هي مجموعة الظواهر الاجتماعية المركبة، ذات طبيعة قابلة للتناقل، تتسم بسمة دينية، أخلاقية جمالية فنية تقنية أو علمية ومشتركة بين كل الأجزاء في مجتمع عريض أو في عدة مجتمعات مترابطة ، أنظر: موسوعة لالاند الفلسفية، الجزء الأول، ص172.

المتشابهة التي تتعاقب على الحضارات، أما الاختلاف فيتجسد بالمضمون الداخلي، أي في روح الحضارة إذاً فالتشابه بين الحضارات هو تشابه خارجي فقط. وحسب منهج شبنجلر فإن ذلك يعود لعدم وجود الأرضية المشتركة التي تجمع ما بين الحضارات، لأن كلاً منها تحمل رؤى وتصورات ومفاهيم خاصة بها، حيث تظهر الحضارات بمثابة حلقات مغلقة لا اتصال بينها، مما يفقدها فرصة التأثير في بعضها البعض أما الوافد الجديد فيعاد صياغته حسب مقولاتها الخاصة "ويرجع هذا إلى كون الحضارات تعبيراً عن الروح وهي تختلف من حضارة إلى أخرى سواء في جوهرها أم في أسلوبها، فإذا ما اشتركت الأسباب الخارجية المؤثرة في حضارتين تغلبت هذه العناصر على نحو مغاير تماماً للنحو الذي تقبل عليه الحضارة الأخرى، والسبب الرئيسي هو أن كل حضارة لا تستطيع أن تهضم هذه العناصر إلا بإحالتها إلى طبيعتها ولهذا يصبح ما هو حقيقي بالنسبة لحضارة ما غير حقيقي بالنسبة لحضارة أخرى" [1]

وعلى الرغم من تفرد كل حضارة بخصائصها الذاتية، والتي هي تعبير عن روح الحضارة من فن وعلم وسياسة وفلسفة ...الخ، فإن المظاهر المعبرة عن الحضارة الواحدة، تناظر تلك التي تكشف عنها سائر الحضارات. يقول شبنجلر "أن تطبيق مبدأ المشاكلة هذا، إنما يحمل معه مضموناً جديداً لكلمة معاصر، إذ تعني هنا واقعتين تاريخيتين تعتبران المركزين النسبيين ذاتهما، ذلك بالنسبة لكل واقعة وحضارتها، ولقد استبان أن كافة الإبداعات العظيمة وأشكال الدين– السياسة– الفن– الحياة الاجتماعية والاقتصادية– أنها تظهر وتكمل نفسها

[1] – بدوي ، عبد الرحمن، اشبنجلر، مرجع سابق، ص126 .

وتنتهي في أوقات معاصرة في كل الحضارات، والتركيب الباطن لأي من هذه الإبداعات أومن الأشكال الخاصة بالحياة الاجتماعية، ينطبق كلية وبدقة على مماثليها من الأشكال في الحضارات الأخرى"[1]

وبتطبيق مبدأ المعاصرة كما يوضحه شبنغلر، فإن الإسكندرية وبغداد متعاصرتان بالنسبة للحضارة اليونانية والحضارة الإسلامية، إذ أن دورهما في كل من الحضارتين متوافق ومتناظر، أي متعاصر في طور كل منهما، ويمكن تطبيق منهج التناظر الزمني أو التعاصر على كل الظواهر الفنية والدينية والعلمية والاقتصادية في جميع الحضارات في أدوار نشأتها وازدهارها وتدهورها وفنائها، طالما أن التركيب الباطني متوافق في كل الحضارات.

لقد اختارت كل حضارة طابعاً معيناً في الفن، تعبر به عن روحها وشخصيتها ،وإنه في حضارة مادية تتصور اللامحدود محدوداً واللامتناهي متناهياً، وتجسيم الروح تجسيماً مادياً عبر اليونان عن آلهتهم بصورة مجسمة محدودة في النحت الذي يمثل التجسيم والتحديد. أما الحضارة الإسلامية، فقد استبعدت النحت والتصوير لأنهما لا يلائمان روحها المجردة، وإنما عبر المسلم عن عقيدته بالزخرفة، لأنها خطوط فيها جانب التجريد والمفارقة للجسمية وللمادة.[2]

اعتبر شبنجلر أنه لا يمكن فهم سياق التاريخ والتعبير عنه بشكل صحيح إلا عبر مقولة المصير الذي يقصد به حالة القلق الروحي التي تصيب الإنسان

[1] – شبنغلر، أوزولد، تدهور الغرب، الجزء الأول، ترجمة: أحمد الشيباني، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1964 ص، ص226–227 .

[2] المصدر نفسه. ص 227

من جراء تحدّ خارجي يهدده في بقائه ، أو بتعبير آخر شعور الإنسان بقوة إنسانية أخرى تتحداه وتهدد وجوده فتنتفض الروح للتعبير عن وجودها وللمحافظة على بقائها، فـ"وجود ذات مستقلة لها كيانها وطابعها المستقل، ثم وجود أحداث خارجية بينها وبين الذات علاقة تحد في أغلب الأحيان، فينشأ نتيجة الالتحام نوع من التفاعل يحدد سلوك الذات لسنوات، وليس كل حدث يمس المصير، فهناك أحداث كثيرة لا تمس إلا القشرة السطحية لحياته، وإنما لابد أن ينفذ الحدث إلى المركز الباطن الذي يشكل جوهر الذات، حينئذ تكشف الروح عن جزعها إزاء ما يهدد شخصيتها، جزع مصدره الجهل بالمصير، لأن أخص خصائص الزمان استحالة الإعادة، وما يستحيل عوده يولد في النفس الجزع."[1]

إن فهم حركة التاريخ داخل المجتمعات حسب الفيلسوف أرنولد توينبي تقتضي دراستها ليس فقط من حيث أن هناك تعاقبا زمنيا، بل تقتضي كذلك تتبع حركة الوعي فيها باعتبار أن الوعي إنما يتحرك من الداخل ليعبر عن ذاته إلى الخارج، وحسب ما سبق ذكره في الفصل الأول حينما عرفنا الوعي عند هذا الفيلسوف حيث يضع التغيير الاجتماعي بين حدين لا يتم الوعي بحركة التاريخ خارج نطاقهما، وذلك في حالة شبيهة بالتفريط تنشأ من نقص في التحدي، أو شبيهة بالإفراط عن زيادته على قدر معين.[2]

[1] المصدر السابق. ص 227-228

[2] -Arnold Toynbee, A.J Study of History, London Oxford University Press, 1948. P45

فمنظومة توينبي الفلسفية تتكون من مجموعة من المفاهيم الأساسية: التاريخ والحضارة الدين والتحدي والاستجابة هذه المفاهيم يتأسس عليها البناء الفلسفي التاريخي لتوينبي، إذ يعتبر الدين جوهر التاريخ ومعناه وغايته، وجعل من الحضارات مظاهر من مظاهر حركة التاريخ الذي يتمثل في التحدي والاستجابة، السلب والإيجاب التوافق والانحراف، ومسيرة التاريخ تتبع من انتقال مجموعة من الناس من السلب إلى الإيجاب، وكل ما يستطيع التفكير التاريخي أن يفعله هو متابعة الظروف التي حصل فيها التغيير[1]، غير أن توينبي لم يقتصر في نظريته على إبراز دور العناية الإلهية فقط في التاريخ، بل رأى أن هناك إمكانية للتلاقي بين العناية الإلهية والعقل الإنساني، وقد أعطى توينبي مساحة أكبر لفعالية العقل الإنساني، ولكنه جعلها في الوقت نفسه تدور في فلك العقيدة الدينية، فحتى يتمكن الإنسان من المساهمة في أحداث التاريخ ومساره عليه أن يتجه إلى الغاية الحقيقية من وجود البشر، وهي تعظيم الله والتواصل معه التوحيد الذي يعتبر الهدف النهائي للتاريخ. [2]

وتوينبي شأنه شأن الكثير من مفكري الغرب الذين شعروا بالقلق على مستقبل الحضارة الغربية وكان همه إنقاذ هذه الحضارة من حالة الانحلال التي صورها البعض أنها واقعة حتمية لابد من حدوثها، وهذا ما دفعه إلى هذه التوليفة وهي إمكانية التلاقي بين العناية الإلهية والعقل الإنساني، فجعل من الدين شرطاً لإنقاذ الحضارة الغربية وكل حضارة حية بل إنه حصر نشأة الحضارات في

[1] – ibid . p 47

[2] – ibid . p 48

إطار نشأة الأديان، وجعلها ثمرة من ثمراتها، فالحضارة تولد وتنمو وتترعرع في حمى الدين، وهو الضمان لبقائها في المستقبل.

أما الحضارة فهي وحدة الدراسة القابلة للفهم عند توينبي، ومعنى الحضارة هنا هو الإطار الواسع الذي يضم عدداً من المجتمعات تشترك في عقيدة دينية واحدة ودولة عالمية واحدة وقيم حضارية متقاربة، إذ ينتقد توينبي أولئك المؤرخين الذين يجعلون من الأمم أو القوميات ميادين أساسية لدراستهم، وربما كان يقصد بذلك النقد هيجل الذي جعل من الأمة الألمانية منطلق وغاية فلسفته في التاريخ.[1]

يرى توينبي أنه من الصعب في ظروف العالم الحديث النظر إلى تاريخ دولة أو أمة مفرداً، بمعزل عن التاريخ العالمي، فتاريخ بريطانيا الحديث مثلا يصعب دراسته وفهمه خارج الإطار العالمي للحضارة الحديثة، فما التجارب التي مرت بها بريطانيا سوى تجارب شاركت فيها الأمم الأخرى، ومن ثم فان ميدان الدراسة القابل للفهم بذاته هو مجتمع يضم عدداً من الجماعات من النوع الذي تمثله بريطانيا، فرنسا واسبانيا وهولندا والبلاد الاسكندنافية وغيرها.[2]

لا شك أن المجتمع الذي تنتمي إليه بريطانيا العظمى، يمتد بامتداد سطح الأرض المسكون والصالح للملاحة كما أن الصفة العالمية للمجتمع نفسه، تتجلى في المستوى السياسي والاقتصادي، وإن كان أقل انتشاراً على المستوى الثقافي" .[3]

---

[1]– ibid. p45

[2] – ibdi. p45–46

[3] – Ibid , p 13

يستنتج توينبي أنه لكي نفهم الأجزاء يجب أن نركز اهتمامنا أولا على الكل، لأن هذا الكل هو ميدان الدراسة القابل للفهم. كما يخلص توينبي إلى أن الحضارات تتعاقب بالمعنى الزمني، أما في المعنى الفلسفي، فهي مجتمعة بنت الأسرة ذاتها والفروق بالأعمار بينها فروق تتناهى في الصغر، إذا ما قورنت بالعهد الطويل الذي عاشتها الأسرة الإنسانية قبل مولد الحضارة، فالدين هو الطاقة الحيوية الدافعة للحضارات في نموها وازدهارها، وخاصية الحضارات النامية هي قدرتها على النمو ليس بالمعنى الاقتصادي أو المدني وإنما بالمعنى الروحي.

لم يكن تطور الوعي في الفكر الإسلامي، بمنأى عن ذلك الحراك الجدلي الذي تم تسخيره لصالح تيار ديني أو تيار علماني. فجدل الأزمة والتطور ذو طابع موسوعي محض يقتضي من المتأمل الخوض في مداخل ومخارج البحث كله، إذ لا يمكن حصر هذا الجدل في جانب معين، وإنما يتعين علينا النظر في عدة جوانب مختلفة تاريخية، دينية، اجتماعية، سياسية، تنموية. ولا شك بعد ذلك أن ثمة هناك عوامل وأسبابا ساهمت في نهوض العقل الإسلامي، إبان تلك الفترة من الحضارة الإسلامية– القرن الرابع هجري الموافق للقرن التاسع – حيث إن العوامل التي ساهمت في ذلك النهوض تنقسم إلى داخلية وأخرى خارجية. [2]

وهذا حسب ما أشار إليه الذهبي بخصوص أهم تلك العوامل التي كانت دافعا في نهوض الفكر العلمي والفلسفي في الإسلام، وهو ما أدى إلى بروز عديد من الشخصيات الفكرية في قرون الأربعة الأولى للهجرة، ولقد ذهب المفكر حسين مروة مثلا إلى أن هناك عوامل اقتصادية واجتماعية لعبت دورا

[2] مروة حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية. 380

مهما في رسم تلك الصورة البانورامية لتاريخ الفلسفة الإسلامية، فقد أرجع في النهاية أسس التفكير الفلسفي في الإسلام إلى وصف الظاهرة المادية استنادا إلى معطيات كانت قد تبلورت منذ انتشار المجتمع الديني الأول واتساع حدوده من جنود فاتحين ودعاة زاهدين استقروا ببلاد الإسلامية حديثة العهد[1].

ولو أن الغاية كانت في البداية تهدف إلى نشر وتوطين الإسلام في تلك البلاد وأن الإمكانات المادية التي كانت تتمتع بها تلك البلدان المنضوية تحت راية الإسلام والتي كانت قد طابت لفئات عريضة من ذلك الرعيل الأول، فأقام بها واختلط بحياتها الحضارية، كما كان من أبرز العوامل المادية ظهور خلفاء، وولاة عرف عنهم أنهم أكثر ما اعتنوا به كان العلم والمعرفة. وهو ما أدى في النهاية إلى ازدهار العالم الإسلامي بشكل تناسبي متناسق مع مختلف تلك الإمكانات الاجتماعية التي أنتجت منظومات ثقافية متنورة، كان لها الفضل في تعليم أولئك الخلفاء والولاة سبل الوعي بأهمية العلم والمعرفة في ظل التنوع الثقافي.[2]

لقد كان لانتشار مراكز التعليم الواسع كالمساجد ودور العلم على نطاق واسع من البلدان التي كانت تحت رايتهم الإسلامية. وهذا ما أكسبهم دورا حضاريا ساق التطور عبر إذكاء روح البحث والاجتهاد في مختلف العلوم والفنون والآداب عبر دروب الإنسانية قاطبة بحيث كان لأدب المناظرات على العموم الدور البارز في إثراء تصورات عقلية وأفكار ذات طابع عقدي فلسفي. كما أبانت تلك المناظرات بالفعل عن أهليتها التامة لتصنف ضمن العلوم

[1]– المصدر السابق، ص 383 – 340.

[2] – المصدر نفسه . 342

القائمة بذاتها كان منها علم الكلام وعلم الأديان.إن الواقع الجديد الذي فرضته المتغيرات الحاصلة على مستوى الإنسان العربي والمسلم ستجعل من الوعي وعيا دينيا إيمانيا حيث تنصهر المصلحة الفردية والذاتية في إطار المصلحة الجماعية، وسيصبح الإنسان مجاهدا ومضحيا في سبيل نشر الدعوة الإسلامية بعد أن كان –فيما مضى– وعيه حسيا نفعيا، "إذ يكفي القول هنا أن وقت ظهور الإسلام كان الوقت المنتظر لتفجير القبلية كضرورة تاريخية تمهيدا لقيام إطار توحيدي يحقق المناخ الضروري لتأسيس المجتمع العربي الكيفي دون الكمي"[1].

ولكن لم يكن الدين الدافع الوحيد وإنما ثمة هناك أكثر من مجال شكلته البيئة الفكرية للمسلمين مثل التراث الشرقي القديم والفلسفة اليونانية، وهذا ما يكشف لنا بوضوح على مدار القرون الخمسة الأوائل، والتي تبين لنا ذلك الطابع العام الذي تكونت فيه شخصية الفيلسوف الإسلامي كأنموذج فريد لبراعة الفكر الفلسفي الديني في استيعاب خليط كبير من الأفكار والمعارف وبلورتها في سياق عام حتى أنها تعتبر في النهاية امتدادا طبيعيا لمنحنى التطور الحضاري للمسلمين والذي بدأ تصاعديا منذ بداية القرن الثاني للهجرة. [2]

[1]– مروة حسين النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، مرجع سابق، ص340.

[2] المصدر نفسه. ص 341

خاتمة الفصل :

وفي إطار تحديد معالم إشكالية الوعي بالذات وأزمة التطور في الأمة الإسلامية عامة والمجتمع العربي خاصة. وما ينجز عن هذه الإشكالية من استعمالات إيديولوجية متعددة ومختلفة لمفهوم التنمية، فإن المتأمل في النسق المفاهيمي للخطاب الحداثي العربي الإسلامي سينتهي على الأقل إلى أن معظم المفكرين العرب المسلمين في دراستهم لهذا الواقع يطالبون بضرورة وضع قطيعة إبستيمولوجية كشرط لتحقيق التقدم.

وعليه فتوظيف الكثير من المفاهيم توظيفا ايديولوجيا إنما يعبر عن التعبير على مصالح بعض من الطبقات الاجتماعية، إذ تحولت هذه الأخيرة إلى أدوات إيديولوجية تؤثر على عناصر الوعي في تحقيق التطور، فالفكر العربي الإسلامي وقراءته للواقع لم يخرج عن إطار تبني مفاهيم لها أبعاد أيديولوجية مستوحاة من نمط فكري غربي هذا الغرب الذي أصبح يفرض أساليبه علينا في جميع المجالات الحياتية باسم التطور التكنولوجي والرقي الحضاري وهو بذلك يؤثر بشكل مباشر وغير مباشر على وعينا بذاتنا وبالعالم وعلى هذا الأساس فكيف حدد الفكر العربي الإسلامي مشكلة التخلف؟ وما الآليات التي وظفها من أجل محاولة الكشف عن مواطن الخلل التي نعاني منها فكرنا العربي.

الفصـــل الثانـي

سؤال الوعي في الأفق العربي الإسلامي

المعاصر– المرجعيات و الأبعاد –

– تـمهيـد.

المبحث الأول : بنية الوعي العربي الإسلامي وسؤال المرجعية.

المبحث الثاني : الوعي الديني ومسائل الإيمان بما وراء التاريخ.

المبحث الثالث : الوعي التاريخي والبعد الحضاري.

– خاتمة الفصل.

– تمهيد.

إن وعي الإنسان العربي المسلم، يتطلب منه إدراكا عميقا بما يحيط به في هذا العالم الذي أصبحت العولمة فيه تمثل مرحلة جديدة من مراحل ما بعد الحداثة والمشروع الحضاري العربي الإسلامي إنما هو مرتبط في أساسه بمدى فهم ووعي الأزمة الحضارية في عمقها وليس فقط من خلال النظر في مجالات مادية فقط. إذ نرى أن الأزمة التي يعانيها المجتمع العربي الإسلامي هي أزمة وعي بالأزمة ذاتها، حيث نجد أن المفكرين العرب المسلمين كثيرا ما حاولوا تشخيص واقعهم المتخلف، وإرجاعه إلى جملة من المسببات اختلفوا حولها من حيث الذاتية والموضوعية كونها مرتبطة أحيانا بالواقع المتعين، والذي يعتبر حسبهم صانعا للفكر، وبين الذات الواعية التي تعتبر هي الأخرى صانعة للفكر والحضارة والتاريخ.

هذا التوجه في حد ذاته يقوم على أساس فكري، لا يعبر بتاتا عن حقيقة الوضع القائم في الوطن العربي والعالم الإسلامي برمته، بقدر ما يعبر عن نتاج تصورات عارضة نشأت في رحم التخلف الذي يعانيه منذ أزاح العقل عن طاولة الفكر والحضارة، واستبدل المقوم الكوني بقائمة من المشاريع النهضوية مستندة على منطلقات إيديولوجية جد ضيقة.

من هنا نحاول في هذا الفصل عرض الوجه العام لتاريخية الوعي العربي الإسلامي، وكذا الامتدادات التاريخية لفلسفة الوعي عند قدماء اليونان وفلاسفة الغرب في العصر الحديث، ووضع مقاربة إشكالية حول مسألة التاريخ والوعي بالتاريخ. والذي تصوره لنا آراء جملة من فلاسفة التاريخ سواء المسلمين أو الغربيين، وتمظهرات مفهوم الوعي الإنساني باعتباره فكرا وعقلا وتاريخا

حضاريا، يتجسد كيفما توفرت الظروف أو لم تتوفر في الخطاب الموجه من الإنسان إلى الإنسان؟

تعتبر الأيديولوجية نوعا من الدوغماتية المغلقة التي لا تقبل بالاختلاف، ولكنها بالمقابل تجعل من صاحبها يرى فيها الخلاص والعلاج الكافي للداء لأزمة الوعي التي يعاني منها اجتماعيا وأمميا وحضاريا. فالوعي العربي الإسلامي في صورته الكلية على سبيل المثال انعكاس لصورته الجزئية المتمثلة في الإنسان هذا الأخير أصبح منظورا إليه على الهامش فقط، بمعنى إن المشروع الحضاري لا يأخذ به كأساس لتحقيق هذه الغاية، بل أصبح هذا المشروع يقوم على التقنية، هذه الأخيرة أضحت مسيطرة على جميع مجالات الحياة سواء كانت فردية أو اجتماعية ثقافية وحتى الأخلاقية والاقتصادية منها.

إن الإشكال الذي تطرحه فلسفات العصر الحديث حول التقنية السيبرنتيقا وكونها المستبد الحضاري الجديد، الذي سلب من الإنسان قيمته الإنسانية ككل. إذ أصبح ها الإنسان المعاصر فيها كائنا خاضعا لها، وغير قادر على الإبداع فيها، والتنظير في ما يكتنف المجهول الذي ترميه إليه. لذلك نجده إنسانا يعاني من أزمة نفسية عميقة عمق اللاشعور الباطني، ولكنه ليس وحده، بل إنها الأزمة الحضارية العالمية المتمثلة في ازدياد الكآبة الحادة وطفو مذهب التشاؤم كعادته على مسرح الحياة. هذا ما أفرزته التقنية من تطور في المجال المادي للحياة الإنسانية، وهذا يعبر عنه الشقاء والبؤس والفقر والجوع والحرب في مختلف مناطق هذا العالم السبرنيتيقي.

المبحث الأول : بنية الوعي العربي الإسلامي وسؤال المرجعية

يبدو أن الوعي العربي الإسلامي له منظوماته وخصوصياته، التي ارتبطت بالوجود العربي وبالوجود الإسلامي وتطوّره عبر التاريخ كان متأثرا بالتحوّلات التي عرفها الإنسان في حياته، إذ يتحدد التراث الإسلامي بالقرآن الكريم والسنة النبوية التي تعتبر المنظومة التأسيسية له، وما انبثق عنهما من منظومات فكرية وعلمية وفلسفية منذ القديم حتى الآن، كما يتحدد بالتراث العربي متمثلا في ديوان العرب قبل الإسلام، وفي سائر عناصر الثقافة العربية الفكرية والدينية والأخلاقية والسلوكية، التي جاءت وتطوّرت بعد الإسلام إلى يومنا هذا، ويتحدد كذلك بما أفرزه امتزاج التراث العربي بالتراث الإسلامي و الفكر الإنساني القديم والحديث والمعاصر، وبمشكلات وتحدّيات العصر وتحوّلاته.وهنا يمكننا منهجيا أن نتطرق الى مسألة التطور التاريخي والمعرفي للوعي عند المسلمين، سواء كان وعيا علميا أو فلسفيا، حيث سنحاول الكشف عن الجوانب المهمة من تاريخ الانسانية.

أ– نحو تبيئة الوعي العربي قبل الإسلام:

من خلال تتبعنا للحركة الفكرية عند العرب في مرحلة ما قبل الإسلام تصادفنا البعض من الأراء التي تقول أن الإنسان العربي لم يعرف للحضارة معنى، كما يتصور أرنست رينان أنه "لا مكان لبلاد العرب في تاريخ العالم السياسي والثقافي والديني قبل ذلك الانقلاب المفاجئ الخارق للعادة الذي صار به العرب أمة فاتحة مبدعة، ولم يكن لجزيرة العرب شأن في القرون الأولى من الميلاد

حين كانت غارقة في دياجير ما قبل التاريخ ، ولم يظهر بأسها وبسالتها إلا بعد القرن السادس من الميلاد "[1].

إن هذا الرأي يحيلنا إلى إعادة النظر في الحياة العربية قبل الإسلام، إذ نجد أن للعرب آدابهم، "وأكثر ما تجلت ميولهم المتفاوتة في خطراتهم الشعرية، إذ فيها تنطلق النفس على سجيتها، وتعمد إلى الكشف عما تحب وعما تنكر بلا حرج ولا مواراة، فإذا نحن تأملنا هذه الخطرات الحكمية، وجدنا في بعضها نزوعا واضحا إلى ضرب من المثالية "[2]. كما نجد أن العرب اعتبروا "الفصاحة والرماية والفروسية مزايا الرجل الكامل الثلاث "[3]. وهذا جانب مما عرفت به العرب قبل البعثة المحمدية غير أنه لا يبدو كافيا لتفنيد ما أقره رينان في كتاباته عن الحضارة العربية الإسلامية عموما، وعن الحياة العربية قبل الإسلام على وجه الخصوص كما أننا لسنا بصدد إثبات أو نفي أفكار بقدر، ما نحن بصدد معرفة البنية الفكرية العربية قبل الإسلام وتجليات الوعي فيها.

على هذا الأساس يبدو أن البحث في إشكالية الوعي عند العرب والمسلمين يقتضي من الناحية المنهجية التأطير له، من حيث أنه البنية التي تحدد مساره، ما يعني أننا بصدد الحفر والبحث في تاريخ هذا الأخير وتشكلاته، وأهم المؤثرات التي جعلته يأخذ مناحي متعددة، وعليه فالوعي في صيرورته عبر التاريخ يعبر عن هويته من الداخل "فالروح منذ البداية تحمل إمكانات كثيرة

[1]–لوبون غوستاف ، حضارة الغرب ، ترجمة :عادل زعيتر ، مؤسسة هنداوي للتعلم ، ب ط ، 2013، ص91.

[2] – اليازجي كمال، معالم الفكر العربي، دار العلم للملايين، ط01، 1954، ص 25.

[3] – حتيَ فيليب، العرب تاريخ موجز، دار العلم للملايين، بيروت، ط 06 ، يوليو 1991، ص 32.

تفُضّها في مراحل التاريخ المختلفة مكتسبة معرفة ووعيا بما هي عليه في ذاتها"[1].

فهو يمثل الروح التي تنكشف في تمظهرات حضارية متشابكة ومعقدة النسيج المكونة لها، "إن قراءة التاريخ العربي/ الإسلامي عبر تحليله من خلال جذوره في الماضي، هو أمر سيفتح مستويات وعي البنية العربية الإسلامية، فهذا الوعي العربي المتنامي، أخذ عناصر فكرية من الماضي كفكرة الآلهة أو الإله الواحد أو دور السماء كمركز لإنتاج الوعي المطلق وبعض أسماء الأنبياء وبعض الأفكار الدينية... إلخ"[2] .

إن البحث في تاريخ الوعي العربي الإسلامي يجعلنا نعيد النظر في جملة من المسائل والقضايا التي طرحها ولازال يطرحها المفكرون العرب المسلمون المحدثون منهم والمعاصرين، فمسألة التاريخ من كونه يحفظ لنا موروثا ثقافيا وحضاريا يعتبر في جوهر الاختلافات بين المفكرين، إذ إن كل مفكر منهم أن يعالجها بمنهج يرى فيه الموضوعية في البحث والربط بين الماضي بحوادثه والحاضر بتعقيداته، فالكشف عن هذه العلاقة سيجعل منا نبني حاضرنا ومستقبلنا من خلال أخذ العبر والتقدم إلى الأمام بحسب ما تعتقد فئة منهم، "فالوعي العربي ومن ثم تطوره اللاحق، الوعي الإسلامي وهو ينمو داخل بيئته الاجتماعية يقوم باستعادة تلك العناصر من العصر القديم، سواء عبر علاقته

[1] – هيجل فريديريك، العالم الشرقي، تر، إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر بيروت، ط03 2007، ص 08.

[2] – عبد الله خليفة ، الإتجاهات المثالية في الفلسفة العربية الإسلامية ، ص– ص 07 ،08 .

المباشرة، أو من خلال التأثيرات الفكرية، التي تأطرت على ساحة الفكر الفلسفي المعاصر من خلال الأديان، الوثني، اليهودي، المسيحي"[1].

لقد غلب على الحياة العربية قبل الإسلام حياة البداوة، وهي مرحلة تمر بها الأمم في سيرها إلى الحضارة، دون أن ننسى أو نتجاهل أن هذه المرحلة لها مظاهر عقلية طبيعية، إذ نجد أن العرب لم تكن لهم القدرة الكافية على "فهم الارتباط بين العلة والمعلول، والسبب والمسبب فهما تاما"[2]. فقد كانت للعرب الجاهليين علوم بعضها يستند إلى الإخبار والتجربة والبعض الآخر إلى الحدس والتخمين، "فالكهانة والعرافة والسحر والزجر، وإن شهدت لهم بحب الاستطلاع وخصب الخيال، إلا إنها كانت تقوم على ضعف المنطق وسوء التعليل "[3].فهم لم يؤسسوا معارف شاملة، او نسقا فكريا متكاملا، بقدر ما اعتمدوا على تجاربهم الموروثة عن الآباء والأجداد. " فالطب والنجوم والقيافة والأنساب، وإن داخلها طرف من الخلط والتحريف. إلا أنها كانت تقوم في الأصل على تجربة صادقة واختبار دقيق، على أنه يمكن القول أنهم قد اقتبسوا الكثير من معارفهم في الطب والفلك من جيرانهم الكلدان والفرس، وهذه التعابير العلمية والإعلام الفلكية النباتية تشهد لذلك شهادة صريحة "[4].

فعلاج الأمراض مثلا كان يتم بناء على عادة القبيلة التي ترى بالعرف، أن تتناول هذا الدواء عند هذا الداء، وهذا كل شيء في نظره "[5]. من هنا يتضح لنا

---

[1] – المرجع السابق، ص 08

[2] – أحمد أمين، فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 10، 1969، ص39.

[3] – اليازجي كمال، معالم الفكر العربي، دار العلم للملايين، بيروت، ط01، 1954، ص25.

[4] – المرجع نفسه، ص 25.

[5] – أحمد أمين ، فجر الإسلام، ص 39.

مبدئيا أن الحياة الفكرية والعقلية عند العرب قبل الإسلام لم تكن لتعبر عن الوجود وماهيته أو البحث في العلل الأولى للوجود، بل كانت الحياة طبيعية قائمة على سجيتهم. فالغالب هنا هو تلك السمة اللغوية التي تميزوا بها من خلال كتاباتهم الشعرية التي كانت تقوم على الوصف أحيانا، وعلى التعبير عن ما يختلج النفس، وهذا يعود إلى طبيعة البيئة الصحراوية التي تعايشوا معها.

لذا فليس غريبا القول أن العرب لم يعرفوا التفكير العقلاني ومواجهة واقعهم بالسؤال فبالإضافة إلى هذا نجد التفكير الأسطوري حاضرا في معتقداتهم[1]. فالوعي بالمعنى الحضاري كما يتصوره ابن خلدون، لم يكن حاضرا لدى العرب إلى درجة إدراك العالم بنظرة عامة وشاملة، كما فعل اليونان مثلا. إذ نجد هؤلاء قد بحثوا في العالم وتساءلوا حول ماهيته وطبيعته، "إذ طرح السؤال الأنطولوجي كيف برز هذا العالم إلى الوجود؟ اني ارى هذا العالم جم التغير،فهل وراء هذه التغيرات أساس واحد ثابت؟ إني أرى العالم كله كالشيء الواحد يتصل بعضه ببعض وهو خاضع لقوانين ثابتة، فما هو هذا النظام ؟ وكيف نشأ وكيف وجد ؟ ...[2].

هذا النوع من الأسئلة لم يكن واردا عند العرب، إذ كان الإنسان العربي يعبر عن إعجابه وما جاش به صدره[3]. وربما هذا ما يعكس الطبيعة الوجدانية المسيطرة في التعامل مع البيئة التي يعيش فيها بحيث نجد أن آدابهم زخرت

[1] – المرجع السابق، ص– ص39 – 43.

[2] – المرجع نفسه. ص41

[3] – المرجع نفسه، ص42.

تجليات عظيمة لخطراتهم الشعرية، وفي ما اثر عنهم من خطب ووصايا توجيهية، وما سار على لسانهم من أمثال وحكم[1].

كما يمكن القول في هذا السياق أن الوعي عند العرب قبل الإسلام كان وجدانيا ولم يرق إلى مستوى التفكير المنطقي المعقلن، وهو ما يراه ابن خلدون من كون أن العرب كانوا يعيشون الحالة الطبيعية التي يمر عليها الإنسان في نشوئه، إذ إنهم ابعد الناس عن العلوم. لأن العلوم ذات ملكات محتاجة إلى التعليم، فاندرجت في جملة الصنائع، والعرب أبعد الناس عنها[2].

ثم إننا نجد الحياة العربية في العصر الجاهلي بصورتها العامة لم ترقى إلى ما يسمى بالتحضر الإنساني الذي عرفته شعوب وأمم تلك الحقبة. فحياة البدو على ما يبدو وطابع التناثر الموجود للقبائل العربية في شبه الجزيرة العربية، جعلهم يركزون على معاشهم وتحقيق اكتفائهم من الحاجيات. حيث إن الحياة البدوية غير المستقرة في المناطق الجافة والعمل يقوم على تربية الماشية والترحال من أجل الحصول على الماء والكلاء، وفي المناطق الزراعية وجدت حياة مستقرة ومتحضرة، مثلما أن هناك مجموعة من القبائل العربية التي كانت تعيش في الواحات، وتتمتع بحياة تباينت ظروف الحياة فيها بين الاستقرار وعدم الاستقرار.

وعليه فان" كل جماعة منهم كانت في المرحلة ذاتها تمثل طورا معينا من الأطوار الأولى التي كان على الإنسان، منذ بدء تمرسه بالسيطرة على الطبيعة

[1] – اليازجي كمال، معالم الفكر العربي ، مرجع سابق، ص21.

[2] – أحمد أمين، فجر الإسلام، ص32.

لإنتاج وسائل عيشه، إن يقطعها ليحقق هذه السيطرة بشكل أرقي فالأرقى، وهو الشكل الذي ينتج عن تطور العلاقة بين عمله اليدوي وعمله الفكري"[1].

ب– ميتافيزيقا الوعي العربي الإسلامي/ ميتافيزيقا الوعي الغربي

إذا كان الوجود الإنساني يحمل كينونته في ذاته، إذ أن التجمع البشري لا يمكن أن يكون بغير هذه الكينونة، فالإنسان هو الذي يفرض وجوده من خلال ما يسعى إلى تحقيقه في الواقع ، فالوعي بالذات هنا يصبح ضرورة ملازمة له. إذ تعود أصول الفكر الغربي إلى لحظة انبثاق وتشكل الفلسفة اليونانية مع سقراط/ أفلاطون/ أرسطو، حيث أخذت طابعا تأسيسيا سيتحقق في التاريخ الغربي برمته، لكن كيف تأسس الوعي الفلسفي في لحظته اليونانية؟ وما هي الدعامات التي قام عليها؟

يشطر أفلاطون الفلسفة وبالتالي الوعي الإنساني إلى ما قبل أو ما بعد، وتكمن اللحظة الفاصلة في كون الفلسفة اتخذت طابعا أكاديميا مؤسسا، يخضع الوعي الإنساني بموجبه إلى نظام معرفي وأنطولوجي محددا بشكل نسقي متكامل. فمع أفلاطون أصبحت الفلسفة نظرا موجها، يتأكد هذا في نظريته للمعرفة التي تأسست على بداهة وجود عالم المثل، يميز بين عالمين عالم الحس وعالم المثل، وتكمن معقولية عالم المثل في مفارقته للعالم الحسي الموجود، ولكن وجود عالم المثل هو وجود واقعي وموضوعي أشد موضوعية من عالم الحس.

[1]– مروة حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، ج 1، د– ط، 1978 ص189.

تبعا لذلك تتأسس نظرية الوجود، من خلال التمييز نفسه بين عالمين الحس والمعقول، فالوجود هو وجود مفارق، إنه وجود الصورة والماهية ولاشيئ غير ذلك. إذ يرتبط الوعي الإنساني بعالم الحقيقة والمثل وهدفه هو الخير الأسمى، أما الوعي الزائف فهو الذي يرتبط بعالم الأشباح والضلال، يسعى أفلاطون من خلال نظريته في المعرفة والوجود إلى تحرير الوعي من أخطاء الحس والوهم والظنون، وربطه بعالم المعقولات المفارقة للحس.

كما يرفض أرسطو طاليس القول بوجود عالم مفارق للحس وللعالم الموضوعي وذلك من خلال مذهبه الواقعي الذي يقر بوجود عالم المعقولات محايثا للعالم الموضوعي، ذلك أن القول بمفارقة الماهيات والصور للعالم الموضوعي يلغي القول بموضوعيتها ذاتها، ومن ثم فإن الوعي في مستواه المعرفي والأنطولوجي لا يتأسس في عالم المعقولات والصور وفقط، وإنما هو وعي ينبثق عن المحسوسات والموضوعات ذاتها. لقد أعاد أرسطو الوعي الفلسفي إلى العالم الموضوعي بما هو عالم المحسوسات والموضوعات، من خلال التأسيس للمقولات والقوانين المنطقية التي تحكم هذا الوعي.[1]

وبالتالي فإن الفكر الذي يتأسس موضوعيا وواقعيا يتربط بهذه القوانين بما هي قوانينه الخاصة، لقد جعل أرسطو قوانين الفكر وشروطه المنطقية بديلا عن القول بوجود عالم مفارق للفكر، ومن ثم فإن المعايير التي فرضها أفلاطون

[1] النشار سامي علي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 01، دار المعارف، القاهرة، ط 09، د ت، ص 50

للفكر تصبح غير منطقية إنطلاقا من هذا الفكر نفسه الذي يقع في التناقض في قوله بوجود عالمين مفارق أحدهما للأخر. [1]

كما لا ينكر أرسطو وجود عالمين عالم الحس وعالم المعقول، ولكنه لا يقر بمفارقة عالم المعقول للعالم المحسوس، وتبعا لذلك فإن الفكر أو الوعي الإنساني مشروط بوجوده الموضوعي الواقعي الذي لا يمكن أن تتأسس الحقيقة إلا فيه ومن خلاله. إذ يمكن القول إجمالا أن الوعي الفلسفي اليوناني مع أفلاطون وأرسطو فرض نوعا من الثنائية الضدية التي قامت عليها الفلسفة عبر تاريخها، إذ معهما ولأول مرة في التاريخ تأسس المذهب المثالي والمذهب الواقعي، وهذا ما فرض على الوعي الغربي أن ينشطر عبر تاريخه الطويل إلى هذه الثنائية المذهبية، فإذا قاربنا تاريخ الوعي الغربي نجده إما أفلاطونيا أو أرسطيا. [2]

يتأكد هذا الأمر في كون أن الفلسفة التي جاءت بعد أفلاطون وأرسطو مباشرة سواء الأفلوطينة أو الفلسفة المدرسية أو ما ساد في العصور الوسطى سواء المسيحية أو الإسلامية كانت كلها قراءات وشروحات حول أفلاطون وأرسطو. [3]

ج– الوعي العربي الإسلامي جدل البيان والبرهان.

يبدو أن الوعي العربي الإسلامي له منظوماته وخصوصياته، التي ارتبطت بالوجود العربي وبالوجود الإسلامي وتطوّره عبر التاريخ كان متأثرا

[1] المرجع السابق. 52

[2] المرجع نفسه. ص 58

[3] المرجع نفسه. ص 58–59

بالتحوّلات التي عرفها الإنسان في حياته، إذ يتحدد التراث الإسلامي بالقرآن الكريم والسنة النبوية التي تعتبر المنظومة التأسيسية له، وما انبثق عنهما من منظومات فكرية وعلمية وفلسفية منذ القديم حتى الآن، كما يتحدد بالتراث العربي متمثلا في ديوان العرب قبل الإسلام وفي سائر عناصر الثقافة العربية الفكرية والدينية والأخلاقية والسلوكية، التي جاءت وتطوّرت بعد الإسلام إلى يومنا هذا، ويتحدد كذلك بما أفرزه امتزاج التراث العربي بالتراث الإسلامي والفكر الإنساني القديم والحديث والمعاصر ، وبمشكلات وتحدّيات العصر وتحوّلاته.

وهنا يمكننا منهجيا أن نتطرق إلى مسألة التطور التاريخي والمعرفي للوعي عند المسلمين، سواء كان وعيا علميا أو فلسفيا، حيث سنحاول الكشف عن الجوانب المهمة من تاريخ الإنسانية.

لقد "كانت ميتافيزيقا القرآن تملأ العقل والقلب، فلم يتجاوز أصحاب القرآن حدوده وانتهوا إليه وفيه، وساروا في دعوته المنهجية إلى سبر الحياة الإنسانية ومطالبها وقياس جزئياتها بنظر عقلي في أحكام العبادات"[1]. ذلك ما أراد أن يقوله لنا الدكتور علي سامي النشار، حول أسباب تطور الوعي عند المسلمين مباشرة بعد نزول القرآن وهذا ما يعني أن المسلمين من الصحابة وأصحاب الرأي لم تكن لهم إرادة للبحث في المسائل الغيبية، وهذا إيمانا منهم أن هذه الأخيرة تمثل مصدر فتنة، وهنا يتضح الفرق بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة

[1]– النشار سامي علي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 01، دار المعارف، القاهرة، ط 09، د ت، ص 59. –60

اليونانية لقد احتقر اليونان التجربة والتجريب، أما العرب فرأوا فيها الطريق لسيادة الحياة.[1]

من جهة أخرى كانت التجارة تعتبر السمة الغالبة في تعاملاتهم، ما يعني أنه ليس غريبا أن يتأثروا بثقافات أخرى غير عربية خصوصا ما ورد منها من الروم والفرس. فقد " تسرب إلى العرب أشياء من الأديان الغريبة، وكان أبرزها عندهم على قلة أثرها كلها في حياتهم الاجتماعية الوثنية"[2]. كما كانت عبادة الأصنام والأوثان عندهم تقوم على عقيدة ترى أن هذه الأصنام إنما هي وسطاء وشفعاء عند الله"[3]. وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه المسالة بوضوح تام في سورة الزمر " ألا لله الدين الخالص والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى، إن الله يحكم بينهم في ما هم فيه يختلفون "[4].

على هذا الأساس " العقائدي الواهن حج العرب إلى هذه الأصنام، وذبحوا لها الذبائح وأقسموا أيمانهم بين يديها ، و تسموا بأسمائها نحو عبد الغزى، عبد يغوث، عبدود ...إلخ "[5]. غير أن الدين لم يكن متمكنا في نفس البدوي قبل فجر الإسلام، كما يظهر في شعره، غير أثر ضئيل، وإذا كان قد مارس بعض الطقوس الدينية فقد فعل ذلك لا عن رغبة نفسية، بل احتراما للعرف والعادة "[6].

---

[1] – المرجع السابق، ص 59.

[2] – فروخ عمر، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط 04، 1983 ص 158.

[3] – المرجع نفسه، ص 159.

[4] – سورة الزمر، الآية 03.

[5] – فروخ عمر، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ص 159.

[6] – حتيَ فيليب، العرب تاريخ موجز، مرجع سابق، ص33.

إن وثنية العرب " كانت سطحية جدا، لم تظهر كثيرا في أشعارهم، ولا جاءت في رواياتهم، ولا خلقت لهم نظما عقلية أو اجتماعية، أضف إلى ذلك قلة مبالاتهم بها أحيانا، كالذي يصنع صنما من التمر ثم إذا جاع أكله"[1].

لقد اعتبروا الأوثان في المقام الثاني بعد الله، ونلمح هذا بوضوح في قول الشاعر أوس بن حجر: وباللات العزى ومن دان دنيها وبالله، أن الله منهن أكبر[2].

على الرغم من هذا فإننا نجد العرب في الجاهلية ينكرون بعث الرسل، خصوصا أنهم وجدوهم بشرا مثلهم، إذ أن اعتقادهم أن الرسل تخالف البشر في طريقة عيشهم. لذا نخلص إلى أن العلاقة بين السماء والأرض لم تكن غريبة على الجاهليين، بل موطن الغرابة يكمن في كون الرسول هو رجل منهم، يحيا حياتهم ويعمل بينهم، وهنا نجد هذا الاستغراب في القرآن الكريم في قوله تعالى "وقالوا ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق، لولا أنزل معه ملك فيكون معه نذيرا، أو يلقي إليه كنز، أو تكون له جنة يأكل منها، وقال الظالمون: إن تتبعون إلا رجلا مسحورا"[3].

بناء على ما سبق نجد أن الإنسان العربي في الجاهلية كان ينظر إلى الحياة نظرة طبيعية مادية، فقد "كان يعتقد أن الحياة تقوم على تجمع الطبائع، أو قل العناصر الطبيعية وتركبها"[4]. ما يعني أن الرؤية الغالبة في الحياة الجاهلية هي هي أنهم ينكرون البعث ولا يؤمنون بالآخرة، لأن الإنسان إذا مات وفارقت روحه

[1] – فروخ عمر، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ص159.

[2] – المرجع نفسه، ص159.

[3] – سورة الفرقان، الآية 7.

[4] – فروخ عمر، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ص161

الجسد لم يبق للبدن قيمة ولا شعور. وبالتالي فإن السمة الملحوظة في ميثولوجيا الجاهلية العربية، لها أساسها الواقعي المرتبط بالمستوى التاريخي لتطور الوعي، فان وعي الجماعة القبلية الوثنية لم يكن في مستوى من التطور يرتفع به إلى درجة الاستيعاب التجريدي للمسائل الكونية، أي لتطور المعاني والأفكار تطورا مجردا عن علاقتها المادية بالواقع المحسوس"[1]

إن الوعي في هذه الحقبة التاريخية عند العرب لم يكن بالمستوى الذي يستطيع به البحث عن الحقائق الكلية ذات الطابع الشمولي وهذا يعود بالدرجة الأولى إلى مجموع الشروط والظروف الموضوعية المحيطة به، "وهذا هو التطابق الوحيد الضروري بين أشكال الوعي الاجتماعي وواقع العالم المادي الذي ينعكس في هذا الوعي، أي التطابق بين مستوى تطور الوعي ومستوى تطور البنية الاجتماعية في الظروف والشروط التاريخية الواحدة المعنية "[2].

إذ يمكن القول في الأخير إن الوعي العربي في مرحلة ما قبل الإسلام كان الغالب فيه تلك التصورات الحسية والسطحية ذات الطابع الوجداني والوصفي لما يختلج الذات من مشاعر باطنية كانت أو جمالية تعبر عن المكان.

[1] – مروة حسين، النزعات المادية في الفلسفة، مصدر سابق. ص289

[2] – المصدر نفسه: .ص242.

المبحث الثاني: الوعي الديني ومسائل الإيمان بما وراء التاريخ.

إن ظهور الدعوة الإسلامية في مجتمع مكة بخصوصها، أين اجتمعت التناقضات الاجتماعية، وأشدت فيها النزعات أكثر في أي مكان آخر من مناطق الجزيرة، يكشف بصورة واضحة أن الإسلام لم يقم من فراغ،وإنما قام على أساس من تلك الظروف الإلهية الموضوعية التي اقتضت أن يكون آنبعاثه للمرة الأخيرة مع محمد عليه الصلاة والسلام. وقد كان للإسلام منذ أن توطدت أركانه في شبه الجزيرة العربية، يد الطول في حركة تطور المجتمع العربي الجاهلي بأبعادها الاقتصادية والاجتماعية والفكرية وقد اقتضت المشيئة الإلهية أن يجيء الإسلام بهذا الشكل الجديد عن ذلك الواقع الموضوعي"[1].

هذه المعطيات جعلت من الإسلام ضرورة ملحة من أجل تغيير الأوضاع السائدة وإصلاح تلك الاختلالات الموجودة في المجتمع وتقويمها، هذا ما جعل المسلمين ينشرونه عن طريق الفتوحات الإسلامية ما سيؤدي إلى مسؤوليات أكبر،وما يعني أن الوعي العربي سيأخذ بعدا دينيا وأن حركيته هنا ستكون مصبوغة بالدين "وبدأ الدين ينتشر ويمتد بسرعة وقد كان حتى ذلك الوقت عبارة عن دين ضعيف الجانب خاضع للسياسة المحلية، أما الآن فقد أصبح لا دين دولة بل الدولة بنفسها ومنذ ذلك الحين صار الإسلام قوة حربية سياسية"[2].

إن هذا التوجه الجديد للوعي الديني العربي الإسلامي سيؤدي إلى توسع في البلاد العربية، ما سيحتم عليه التعامل مع ما سيحدث من مستجدات في البيئة العربية الإسلامية "لا يتركز الوعي الديني في الإسلام على واقعة من التاريخ،

[1] –المصدر السابق: ص319.

[2] – حتيَ فيليب، العرب تاريخ موجز، مرجع سابق، ص40.

وإنما على واقعة مما وراء التاريخ"[1]. إن الأمر برمته متعلق بالوعي من حيث فعله الأولي، ذلك الوعي الذي يعكس وجهة نظر ما، بما فيها من قوانين وقواعد، لا تنفك أبدا وجهة النظر هذه وقواعدها"[2]، فإذا كان الوجود الإنساني يحمل كينونته في ذاته، بحيث أن التجمع البشري لا يمكن أن يكون بغير هذه الكينونة، فالإنسان هو الذي يفرض وجوده من خلال ما يسعى إلى تحقيقه في الواقع، فالوعي بالذات هنا يصبح ضرورة ملازمة له.

إن المسائل التي أصبح يشتغل عليها المسلمون لم تكن ذاتها التي اشتغل عليها الفكر اليوناني من قبل ، وهذا يعود إلى أن هذه الأخيرة قد فصل فيها النص المقدس القرآن، ما يعني أن الوعي العربي الإسلامي في هذه المرحلة سيتجه نحو البحث في الواقع، وليس النقاش في مسائل الغيبيات.

هذا الانتقال من الحالة الساذجة إلى حالة التفكير والتدبر في علاقة الإنسان بالله، وعلاقة الإنسان بالإنسان سينتج عنه وحدة روحية لم يشهد لها مثيل في المجتمع العربي من قبل. ليتحول الفكر من حالة الطبقية القبلية إلى حالة الانفتاح، وهذا ما سيجعل من الوعي العربي أكثر إدراكا ووعيا للأهداف والغايات، وأكثر طموحا نحو نشر الدعوة الإسلامية يواكبها إثر ذلك تطور حضاري هائل.

غير أن مفكرينا لم يروا الاتجاه الأفقي لتطور العلم، وإنما رأوه بنظرة تصاعدية إن صح التعبير. فالماضي ليس وراءنا، وإنما هو تحت أقدامنا ، على

---

[1] – كوربان هنري، تاريخ الفلسفة الاسلامية، تر: نصير مروة، عويدات للنشر، بيروت، ط2، 1998، ص41.

[2] – حوراني البرت، الفكر العربي في عصر النهضة، 1798–1939 ، مرجع سابق، ص15.

هذا النحو تندرج معاني الإيحاءات الإلهية، التي هي معان تتعلق بتسلسلات حدود روحية، وعلى مستويات تنفتح على ما وراء التاريخ من أوله. بمعنى أن هناك علاقة بين ما هو واقعي وما هو ميتافيزيقي[1]، إذ أن مفكروا الإسلام قد آخذوا بعين الاعتبار تلك العلاقة بين العلم في صورته التفسيرية للواقع، وبين كذلك دقة هذا الأخير في القوانين الضابطة له، فهذه القوانين لم تنشأ من العدم ، بقدر ما هي تعبير عن قدرة الله تعالى في تصوير هذا العالم [2].

يقول حسين مروة في نزعاته المادية:" ففي هذه النداءات الإسلامية يقدم الإسلام أشكالا من المعرفة عن الكون، بما فيها من معرفة الطبيعة ومعرفة مركز الإنسان ودوره ومسؤولياته في هذا الكون، وكل ما يقدمه الإسلام من معارف في هذه الموضوعات بلسان الآيات القرآنية، يصب في المسألة المركزية للدعوة الإسلامية، وهي مسألة توطيد فكرة التوحيد، كعقيدة إيمانية، وكأساس لما سيكون من بناء إيديولوجي"[3].

من هنا سيرتقي الإنسان المسلم من عالم الموجودات الحسية إلى علم الماورائيات فالوعي بهذه الدلالة سيأخذ بعده الأنطولوجي، إذ "أننا نلاحظ المسالة مختلفة لدى الإسلام، فالفرد هنا يرى نفسه أمام مهمات كثيرة وعميقة تجاه نفسه هو وخلاصه يتعلق به نفسه إلى حد متميز"[4]. فالعلاقة بين الإله والإنسان المسلم، لا يمكن أن تؤدي إطلاقا إلى اقتراب الإنسان منه اقترابا

---

[1] كوربان هنري، تاريخ الفلسفة الاسلامية. ص 43–44.

[2] – المرجع نفسه. ص 44.

[3] – مروة حسين ، النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية ، مصدر سابق ، ص 243.

[4] – تيزيني الطيب، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ، دار دمشق ، دمشق ، ط 05 ، د ت ص205.

وجوديا بالمعنى الأنطولوجي، بقدر ما سيكون هذا الإقتراب روحانيا بالدرجة الأولى [1].

إن الروح الإسلامية التي يتميز بها الإنسان المسلم تجعل منه مدركا للغايات التي وجد من أجلها سواء بصورتها المادية أو الميتافيزيقية، وهذا باعتبار أن هذا الأخير لا يعاني من ذلك الفراغ الروحي الذي يعانيه الإنسان الغربي. " فالرموز التي شيعها القرآن الكريم والحديث الشريف، ومجمل الأدبيات الإسلامية لمركز باستمرار على ضرورة تسخير قوى الطبيعة وثمرات المعرفة، ونتائج الجهد البشري من أجل قيام المسلم بأمر الله تعالى والتخلق بأخلاق الإسلام، ومعاملة الناس من أفق العلاقة التي تربط بينه وبين ربه – جلا و علا – وهي علاقة ترتكز على التضحية والإحسان إلى العباد والاستقامة وإيثار الآخرة على الدنيا "[2].

على هذا الأساس ارتبك الوعي حسب المفكر حسين مروة، لدى بعض الأمم السابقة تجاه الموقف من اختلاط شؤون الدنيا بالآخرة، أو بين الديني والدنيوي، وكان كثير منهم يعد الاشتغال بأمور الدنيا نوعا من الخيانة لحقيقة التدين والالتزام، ولذا انتشر بين صالحيهم صور متطرفة للعزلة والزهد وإهمال متطلبات الجسد والإعراض عن كثير من المباحات"[3]. فلم يكن من هذا إلى أن تصبح الأمة غير قادرة على تحقيق متطلبات الحياة. فكثيرا ما نرى اليوم من يقصر في متطلبات عمله المهني، ويقصر كذلك في تلمس دوره في الفروض

[1] : المرجع السابق، ص 207 .

[2] المرجع نفسه ص 212

[3] – المرجع نفسه، ص 230.

الحضارية، على حين نجده سباقا في أمور التعبد، وأداء الشعائر، مما إنتهى بمعظم مجتمعاتنا أن تكون عالة على الأمم الأخرى، في معظم شؤون عيشها، بل أمور دينها، فنحن لا نضع من الآلات والمعدات ما نطبع به مصاحفنا، ولا ما نشيد به مآذن مساجدنا[1].

إن هذا النوع من التفكير سيحدث ارتباكا على مستوى الوعي بصورة عامة ، فيصبح هذا الأخير غير قادر على استيعاب واقعه بشكل موضوعي، ويكون بذلك عاجزا على تغييره، من هنا فإن هذه الرؤية الأحادية المغلبة للميتافيزيقي على الفيزيقي ستحدث شرخا على مستوى الذات التي تجد نفسها متقوقعة على ذاتها. من هنا " نرى أن القرآن قد ألهم المسلمين ميتافيزيقا هم، ولم ير شيئا وراءها، ولكنهم ما لبثوا أن خاضوا – في ضوء القرآن – في أدق المعاني الفلسفية، ثم أن الإسلام أيضا وضع من أوضاع الحياة العملية، حيث دعا المسلمين إلى العلم والتجريب، فعانوا العلم والتجريب وأقاموا المنهج التجريبي "[2].

فالوعي العربي الإسلامي قد تشكل وفقا للفكرة الدينية القائمة على القرآن والسنة النبوية، بحيث سيفقد الإسلام أشكالا من المعرفة عن الكون، بما فيها معرفة الطبيعة، ومعرفة مركز الإنسان ودوره ومسؤولياته في هذا الكون، وكل ما يقدمه الإسلام من هذه الموضوعات بلسان الآيات القرآنية، يصب في المسألة المركزية للدعوة الإسلامية، وهي مسألة توطيد فكرة التوحيد كعقيدة إيمانية، وكأساس لما يكون عليه البناء الإيديولوجي"[3].

---

[1] – المرجع نفسه، ص 30.

[2] – النشار سامي علي ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، دار المعارف ، القاهرة ، ج 01 ، ط 09 ، د ت ص 57.

[3] – مروة حسين ، النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية ، مصدر سابق ، ص 243.

لقد كان لوفاة الرسول صلى الله عليه وسلم أثرا كبيرا لدى المسلمين، فقد كان المرشد لهم، يهتدون بهديه ويتبعون فرائض الإسلام وسنن رسوله. فالرسول يعتبر المشرع الوحيد الذي يجب الاقتداء به، وما يمكن قوله هنا انه صلى الله عليه وسلم كان الحكيم. إن لحظة انقطاع الوحي بوفاة الرسول صلى الله عليه وسلم سيجعل من المسلمين يبحثون عن الخليفة الأجدر بإدارة شؤون المسلمين خصوصا أنه لم يرد عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه عين خليفة له. " فاختلف رؤساء الجماعة في المدينة على من يخلفه، فحسم عمر بن الخطاب الخلاف لمبايعة أبي بكر عبد الله بن أبي قحافة، وكان أبو بكر صديقا للرسول صلى الله عليه وسلم ومن الأولين الذين دخلوا الإسلام"[1].

وهنا يتضح جليا أن المسلمين لم تكن لهم دراية بالشؤون السياسية، ما يعني أن لحظة تعيين الخليفة ستكشف لنا عن خلافات لم تكن ظاهرة للعيان. وبغض النظر عن مرحلة الخلافة الأولى التي كان أصحابها يتبعون نهج الرسول صلى الله عليه وسلم في المسائل الفقهية والاجتماعية، فإننا سنجد أن خلفاء بني أمية قد أسسوا دولتهم على أسس مدنية، ما يعني انفصال السلطة المدنية عن الدينية.

أما بنو العباس فقد قامت دولتهم على جمع هاتين السلطتين، مما جعلهم مضطرين إلى جمع النصوص الفقهية وتصنيفها، ما نتج عنه تكون مذاهب، وقد ظهر في البداية اتجاهان مختلفان هما اتجاه محافظ على التقاليد متمسك

[1] – فروخ عمر، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون ، مرجع سابق، ص 139.

بالحديث ويمثلها ابن حنبل واتجاه دعي إلى النظر العقلي واستخدام القياس، وهذا ابتداء من القرن الثاني للهجرة [1].

أدى اختلاط المسلمين بغيرهم من الشعوب العريقة في الحضارة، كما أدى اعتناق جماعات كبيرة من هذه الشعوب للإسلام، إلى اتساع نطاق العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين، وبين الأفراد والجماعات، وعادت الأسس التي كانت تبنى عليها الأحكام الشرعية غير كافية، فأصبح من الضروري إيجاد أسس جديدة تضاف إلى الأسس التقليدية [2]. لهذا يعتبر العامل الديني من جملة العوامل الجوهرية، التي أدت إلى تطور الحضارة الإسلامية بصفة عامة، وذلك لما له من أثر كبير في تحرير العقل، وعلى العموم فقد كان الدين حافزا ايجابيا تم بواسطته إذكاء الروح الإنسانية بين أوساط معتنقيه، مما ساهم في توفير مناخ مناسب لممارسة التفكير الحر المفعم بالرغبة في التقدم والرقي بالإنسانية على جميع الأصعدة يقودهم في ذلك إكرامهم للعقل والعقلانية، وهو ما أدى إلى بروز كثير من العلماء والفلاسفة في التاريخ الإسلامي.

لم يكن هناك إذن أي عائق أمام نهوض العقل نحو طرح قضاياه بالشكل الذي يدعم تلك الحرية الفكرية، بالرغم من أن العقل الديني كان في الأساس موجها لكي يخلص الإنسان من كل تقليد كان قد استعبد عقله الإنساني. "جمعت هذه الوحدة المعنوية حتى بين من تباينت مذاهبهم في حقيقة الإسلام و قضايا النهج والعقيدة، منذ أن ظهرت فرقة الخوارج احتجاجا على الميل إلى

[1] – الفاخوري حنا، تاريخ الفلسفة العربية، دار الجيل، بيروت، ج 01 ، ط 03 ، 1993 ، ص– ص 133 134.

[2] – المرجع السابق ، ص 133.

تضحية المبادئ في سبيل الغايات كما قد برز انقسام كبير بين السنة والشيعة الذي نشأ أصلا عن نزاع سياسي حول خلافة الرسول صلى الله عليه وسلم ثم امتد تدريجيا إلى ضلال الفوارق في العقيدة والشرع والعرف"[1].

ولسنا في هذا المقام بحاجة للبرهان على مدى أهمية الدور الذي لعبه الإسلام كدين سماوي أولا، وكنمط خاص من الحياة الإنسانية المكفولة للإنسان من قبل الذات الإلهية بقدر الاعتدال، في ظهور الحضارة الإسلامية فهذه الفكرة وحدها تعتبر موضوعا خاصا له مقتضيات البحث فيه، ولكننا نعلم مسبقا أن وضع بحثنا هذا لا يتحدد إطاره العام إلا في سياق إبراز ما للدين من دور مهم في الحياة الإنسانية.

إذ ليس بعد ذلك القدر المعتدل، الذي يكفله الدين الإسلامي للإنسان فمن المعقول أن تكون هناك دوافع أقوى من هذا الدافع الديني والذي قد يمثل العامل الابستيمي الذي فعل العقل الإسلامي على إنتاج ذاته ضمن سياقات ومبادئ ربانية، كما لم تقتصر تلك العملية الإنتاجية على ما يفعله هو في جوانب الحياة، إنما كذلك يقوم الحس الديني من حيث تقوم الوقائع الحياتية المتنوعة، ولو في طابعها المنفعي المحض، وهكذا هي العملية في مجمل الأحول متبادلة بين الدين والحياة تبادلا عضويا بالمعنى التام، "إذ ليس يكفي أي دافع نفعي

[1] – إن الترابط الوثيق بين اللغة والقرآن والعقيدة يتجلى بكل وضوح من حيث إن (القرآن الكريم هو أوّلاً وقبل كل شئ نصٌّ لغوي جاء على لغة العرب ومقتضيات التفكير والتعبير لديهم، ومن ثم فقد كان التفسير منذ العهود الأولى يستمد حجيته ومشروعيته من الاعتماد على اللغة كما كان الشأن عند الصحابي الجليل عبد الله ابن عباس الذي كان أول المفسرين اهتماماً باللغة وكلام العرب وأشعارها في تفسيره لمعاني الكلمات الغريبة الواردة في القرآن الكريم). ينظر: ص . وأيضا: دراسة الطبري للمعنى من خلال تفسيره، محمد المالكي، وزارة الأوقاف المغربية، المغرب، بدون ط، 1417 هـ، ص 122.

عملي أو نظري ليعلل لنا العملية الواسعة نقل وترجمة التراث القديم إلى اللغة العربية، بل علينا فهم موقف الدين الإسلامي ذاته من العلم والذي كان المحّرك الكبير لا للحياة الدينية فحسب، بل للحياة الإنسانية في جميع جوانبها، وموقف الإسلام هذا كان هو الدافع الأكبر في السعي وراء العلوم"[1].

إن الذي يعنينا من هذا الأمر هو منطق الأطروحة التي يقول أصحابها باتصال التراث القديم سواء اليوناني أو الفارسي وتأثيرهما في البيئة العقلية الإسلامية، إذ انه وبعد الفتح لبلاد فارس كان هناك شغف للعرب بأن ينقلوا الأفكار الفارسية ونظم حكمهم وطبائع سياستهم، وقد عرف عن كثير من علماء الإسلام نقلهم للثقافة اليونانية والفارسية القديمة. وقد كان هناك تطور روحي على المستوى التاريخي تزامن طرديا مع الأوضاع السياسية والاجتماعية، حيث يرى بعض المفكرين العرب المعاصرين أن ذلك التطور حدث بالموازاة مع ظهور طبقات اجتماعية جديدة نشأت ونمت بفعل ازدهار التجارة والصناعات الحرفية، بل ويذهبون إلى حد القول بأن طبقة التجار قد لعبت دورا مهما في اكتساب المعارف العملية والعلمية من خلال نقل التجارب من الأمم المتاخمة لهم والتي كان بعضها قد انضوي تحت راية الإسلام اثر الفتوح الإسلامية ، وحيث لم يكن البعد الاقتصادي بمنأى عن غيره من الأبعاد الأخرى فالموقع الاستراتيجي لبلاد العرب كان له دور في ربطهم بالبلدان المجاورة.

ليس العالم الإسلامي طائفة من الخلق منعزلة عما سواه على حد تعبير المفكر مالك بن نبي، فهو قادرة على أن يكمل تطوره داخل وعاء مغلق، بل

[1]– طه عبد المقصور أبو عبيَّة، الحضارة الاسلامية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، مج1، ط1، 2004 ص36.

لأنه يمثل في رواية الإنسانية دورين يقوم بهما في وقت واحد ، دوره ممثلا، ودوره شاهدا، ويضيف مالك أن هذا الاشتراك المزدوج يفرض عليه واجب التوفيق بين حياته المادية و الروحية وبين مصائر الإنسانية[1]، كما أن الحضارة الإسلامية أيضا كانت تتغذى وتتفاعل بثقافة اليونان وأشياء من الهند بحكم التاريخ، لأنه لا يمكن لحضارة أن تنشأ في أنبوبة مغلقة لا يأتيها شيء من الخارج "[2].

غير أننا إذا ما نظرنا إلى أهمية تلك الإمكانات البشرية والمادية التي توفرت عليها البلاد الإسلامية والتي كانت آخذة في التوسع آنذاك، وقد نأخذ هذا الرأي على غرار العديد من المفكرين على رأسهم المفكر حسين مروة الذي أرجع تطور الفكر الفلسفي الإسلامي إلى جملة الشروط المادية التي تهيأت لها الظروف المناسبة، التي أدت إلى ظهور أنماط جديدة ومتطورة من الحياة الفكرية كانت تستقطب فئات المجتمع العربي الذي بدأ دينيا وانتهى حضاريا،لذلك فلا مرام من أن نتساءل كما يرى عمر فروخ حول قيمة الفكر الإسلامي الوسيط، حيث يقول "بالرغم من انه كان للعرب المسلمين فضلاً كبيراً على العلوم والفلسفة التي انتقلت إليهم، ولكن ما درجة هذا الفضل أو الأثر "[3].

---

[1] – مالك بن نبي،.وجهة العالم الإسلامي، تر: عبد الصبور شاهين، ط1، 1986، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، ص 165.

[2]– مالك بن نبي، "تأملات"، بإشراف ندوة فكر مالك بن نبي، دار الفكر المعاصر بيروت، لبنان، 2002 ص198

[3]– ينظر: أثر الفلسفة الإسلامية في الفلسفة الأوربية: فروخ (عمر)، (ط/2، مكتبة منيمنة، بيروت– لبنان 1371هـ/1952)، ص3.

فالمتأمل في تاريخ تطور العلم والروح التي كانت تقود فلسفة الفكر العربي الاسلامي، سيجد أن الحركة الفكرية التي عرفها المسلمون، كانت نتيجة لتوسع المسلمين في البلاد العربية وغير العربية، ما يعنى أن الوعي العربي الإسلامي قد أخذ تشكله بأخذه للفكر الديني كمرجعية أساسية في بناء حضارة عربية إسلامية. بهذا سنجد الوعي الحضاري العربي الإسلامي قد استطاع أن يبلغ أوجه في القرون السبعة الأولى، إذ أن نشأة الحضارة الإسلامية في مرحلتها الأولى في القرنين الأول والثاني لتبلغ مرحلة الذروة في القرنين الثالث والرابع الهجري، لتبدأ مرحلة النزول بعد هجوم الغزالي على العلوم العقلية في القرن الخامس مع سيطرة العرفان من خلال المناداة بالتصوف وانتشاره في القرنين السادس والسابع، مع استثناء ازدهار العلوم العقلية في بلاد الأندلس على يد ابن رشد في القرن السادس[1].

ثم تتوقف الحضارة الإسلامية عن الإبداع بعد أن توقف المجتمع الإسلامي، وحلت الذاكرة محل العقل، والتدوين محل التأليف في القرون السبعة التالية في العصر المملوكي التركي[2].

إن المسلمون غيبوا عقلهم فلم يفهموا دينهم ، ولم يستطيعوا الوقوف على منظومة التفسير للواقع فيما هو كائن، والتغيير فيما يجب أن يكون، أو نجدهم إما أسرفوا في الأولى في مناطق من الواقع لا ينفع تفسيرها شيئا، دون الثانية أو العكس، بينما كلاهما يعتمد على الآخر، إذ لا يمكن الوصول إلى منظومة القيم

[1]– حنفي حسن، هموم الفكر العربي، ج2، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة ، د– ط، 1997، ص34.

[2]– المصدر نفسه. ص36

التغيير والأساس في الرسالة دون استنطاق الواقع للدين[1]. فالمفكر علي شريعتي يعتقد أن أزمة الوعي في الفكر الإسلامي ككل تعود إلى مسخ مفاهيم العقيدة الإسلامية وروحها مع التاريخ فتحولت من عقيدة متحركة إلى عقيدة مخدرة وراكدة، إذ أن المسؤولية تعود إلى المسلمين ذاتهم، وليس إلى الإسلام، " فمعظم ذلك يعود إلى الوعي وفقدانه عند الأمة سيما مؤسساتها الدينية التي أحالت الإسلام إلى كيان مرهق ومخدر"[2] .

إن هذه الرؤية الأحادية المغلبة للميتافيزيقي على الفيزيقي ستحدث شرخا على مستوى الذات التي تجد نفسها متقوقعة على ذاتها. إن الإسلام كدين توحيد نجده كذلك يدعو إلى رؤية ثنائية للوجود تجمع بين الدين والدنيا، ويجمع كذلك بين العبادات والمعاملات، غير أن العلاقة بين هذه الثنائيات مرتبطة بحسب الظروف التاريخية والاجتماعية المختلفة، وهنا نجد ماجد فخري يؤكد على امتياز الدعوة الإسلامية عن باقي الديانات الأخرى، إذ نجد المفكرين مختلفين فالبعض منهم يربط عملية التجديد في الإسلام مقتصرة فقط على الجانب الروحي[3].

[1]– شريعتي علي، العودة إلى الذات، تر: إبراهيم الدسوقي شتا، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة ، ط01 ،1976 ص19.

[2]– المرجع السابق، ص 20

[3]– العالم محمود أمين، الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، ص710.

المبحث الثالث : الوعي التاريخي والبعد الحضاري.

إن تناول مسألة فهم التاريخ في سياقه الفلسفي عند المفكرين العرب المسلمين لا يمر دون ذكر ما قدمه ابن خلدون الذي يرى أن التاريخ يجب أن يخضع للنقد والتمحيص أولا وقبل كل شيء، ومن اجل تحريره من الأساطير التي لا تمت بصلة بالحوادث التاريخية، إذ أن الباحث مطالب بفهم طبيعة العمران البشري بمختلف تشكيلاته الاجتماعية، وكذا الطبيعة الجغرافية وهذا نظرا لما لها من تأثير على البنية الذهنية للتجمعات البشرية، وقد أدرك ابن خلدون أهمية هذه الظروف من أجل معرفة تأثيراتها على مسار التاريخ ، إلى جانب التركيز على العوامل الاقتصادية ومسؤوليتها عن الأحداث التاريخية سواء فئ طور البداوة أوفى طور التحضر أو حتى في طور التدهور[1]، فالدول والحضارات تتعاقب عليها أطوار ثلاث وهي[2]:

01- طور البداوة التي تعني حسبه أن الإنسان يعيش في البدو والصحاري والجبال كالبربر في الجبال، والتتار في السهول، فهم لا يخضعون لقوانين المدنية، وتتحكم فيهم حاجاتهم وعاداتهم.

02- طور التحضر ويتمثل في الغزو والفتح ثم الاستقرار في المدن

03- طور التدهور وهنا يكون الانغماس في الترف واللهو والمجون.

من هنا نجد أن ابن خلدون يؤكد على أن تطور الدولة لا يمكن فهمه إلا من خلال ربطها بالأساس القبلي، وهذا نظرا لأهمية هذا العنصر في بناء الدولة

[1]– محمود الخضيرى زينب، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون،دار التنوير للطباعة والنشر، ص ص53–54.

[2]– الخطيب سليمان، فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، المؤسسة الجامعية للدراسات الجامعية والنشر، بيروت ط 01، 1993، ص 57.

وتشكلها عبر مراحل تطورها، وعليه فإننا نجد أن ابن خلدون يعتبر الدولة كالكائن الحي، حيث يولد وينمو ثم يهرم، فالدولة حسبه لها عمر، وبهذا فالتاريخ عبارة عن سلسلة من الدول تسير كل منها في حلقات متتابعة، إذ تتشابه هذه الدول في مراحلها المختلفة وفي أعمارهم وتقوم الواحدة على أنقاض الأخرى وهكذا[1].

في هذا الصدد نجد ابن خلدون يضيف طورا آخر وهو طور التدهور والإنحلال، إذ يكون الإنسان منشغلا بالإسراف في الشهوات ، ما يجعل من الدولة مصابة بالهرم والوهن والمرض الذي لا يمكنها التخلص منه ، و هنا تنتهي حلقة و تبدأ دورة جديدة، وعلى هذا الأساس نجد أن الدورة الحضارية بالمنظور الخلدوني تخضع لحتمية لا مفر منها، فالضرورة التاريخية تحتم على الدولة نشأتها وتدهورها .

لقد أصبح سؤال التقدم عند المفكرين العرب والمسلمين المعاصرين، يأخذ حيزا كبيرا من البحث الفلسفي المفضي إلى إيجاد السبل الكفيلة المؤدية لانتقال الأمة من واقع متخلف تتخبط فيه الآن إلى آخر أكثر تقدما وتطورا، وهذا الأمر لا يحدث إلا عن طريق الوعي بالذات والواقع معا. لقد ارتبطت مشكلة التقدم في الفكر العربي الإسلامي بمشكلة الحرية والمسؤولية أساسا، من خلال أشكال متعددة من الخطب البيانية والبرهانية والعرفانية. والتي مهدت الطريق لنمو إيديولوجيات عدة على مستوى الساحة السياسية والاجتماعية لدولة الإسلام.

ولعل بروز هذه الايديولوجيات كان واضحا وجليا منذ بداية عصر الترجمة والتعريب إبان العصر العباسي الأول، غير أن المفكرين والمؤرخين يلتمسون له

[1] – المرجع السابق، ص57.

جوانب عدة امتدت إلى ما قبل تلك الفترة المزدهرة، كما لا يمكن إنكار الدور الذي لعبته هذه الفترة في تحقيق التقدم والتطور، إذ كان يتماشى مع الوعي الحضاري العام الذي خلفه لنا علمائنا وفلاسفتنا المسلمين، والذي يقوم على فكرة كونية تحرك دواليبها الحرية الإنسانية.

إن الوعي الاجتماعي على حد تعبير المفكر العروي عبد الله إنما يتحقق بفعل ذلك الوعي التاريخاني "هناك مجتمعات تاريخية وأخرى غير تاريخية، لا يتعلق الأمر بالتاريخ كوقائع، فهذه تحدث دون انقطاع؛ ولكن بوجود أو انعدام وعي تاريخي،وهذا يتعلق بذهنية العموم لا بإنتاج المؤرخين المحترفين"[1]، ويرى محمد عمارة أن التيارات الفكرية العربية والإسلامية تستنزف طاقاتها في الصراع، إذ نجد أن كل تيار يحاول هدم ما يثبته تيار آخر ما جعل من الفكر العربي الإسلامي يدور في نقطة الصفر بحيث أن هذه التيارات تتحصن بالتقليد، سواء على مستوى تقليد السلف، آو تقليد الوافد الجديد الذي يختلف عنا، وعليه أصبحت هذه التيارات تعاني من فقر في الإبداع والتجديد، وهنا تجدر بنا الإشارة إلى أهم التيارات الفكرية والثقافية وهي:

أ– تيار التقليد للموروث:

الذي أعتمد المرجعية الدينية أساسا لتحقيق الصحوة العربية، ويتجلى ذلك في الحفاظ على الدين والذات، غير أن هذا التيار لم يتمكن من منافسة النموذج الغربي المتمثل في التطور الصناعي وما نتج عنه من مظاهر الاستعمار، فهو لم يتمكن من فرض وجوده بقدر ما ترك فراغا للوقوع في الاستلاب الحضاري،

[1]–العروي عبد الله، مفهوم التاريخ ،ج1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2012، ص24.

"لقد تحصن هذا التيار بالماضي ومن ورائه أفئدة العامة والجمهور، فترك الحاضر وعقول النخبة التي صنعها الاستعمار في مؤسساته الفكرية، ووفق مناهجه الوضعية"[1].

ما يعني في هذه الحال أن ولادة الفكر العربي وحتى الإسلامي المعاصر في حد ذاته كانت قيصرية فالخطاب الذي يبحث في ما كان، ولا يأخذ بما هو كائن إنما يعود إلى أن عوامل تكوينه لم تكن طبيعية، وعلى هذا الأساس فالأزمة هنا تتمثل في أزمة وعي وليست أزمة الواقع.

ب– تيار المحاكاة والتقليد للوافد الجديد:

وقد ظهر مع الحملة الفرنسية على مصر، إذ كانت تمثل البدايات الأولى في عملية الانفصال عن الموروث، واستبدال النموذج الغربي بمبادئ الحضارة الإسلامية، وقد مثل هذا التيار جملة من النخب المثقفة التي كانت لها ميول تغريبية بحكم مرجعياتها غير الإسلامية، وكأن هذه الفئة من المفكرين حقدا ضمنيا عن ما هو عربي إسلامي كما يسميها محمد عمارة بـ"التيار الكافر بالشرق، المؤمن بالغرب"[2].

وهنا نشير إلى أن هذا التيار حاول تجاوز كل ما له علاقة صلة بالفكر العربي والإسلامي، بحيث يرى بأن محاكاة الغرب يجب أن تكون على كل المستويات، بما في ذلك تبني اللغة الإنجليزية التي هي بحق على علاقة بقيم

[1] –عمارة محمد، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، دار الشرق الأوسط للنشر، القاهرة، ب ط ، ب ت، 62.

[2]– المرجع نفسه. ص 66

الحرية، وهكذا إذن حاول تيار التعريب الذي يشير بثقافة الغرب أداة لازمة أداة يميز الثقافة العربية الإسلامية.

ج– تيار الإحياء والتجديد:

الذي يرى أن الحفاظ على ثوابت الأمة التي تشكل هويته، ضرورة لبناء نهضة عربية وتؤسس حضارة مع الاستفادة من إبداعات العقل الإنساني في مختلف العلوم الموضوعية، "إنهم أرادوا مشروعا تجديديا لا يقيم قطيعة مع التراث، وإنما يتجاوز المتخلف منه ، ذلك الذي تجاوزه التطور ولا يقيم قطيعة مع الحضارات الأخرى "[1].

إن هذه التيارات الفكرية بمختلف مشاربها ،لم تستطع التأسيس لنهضة عربية، بقدر ما أثارت إشكاليات أكثر عمقا، خصوصا مشكلة الهوية وعلاقتها بالآخر، هذا الانقسام حول المشروع الحضاري العربي الإسلامي إلى نقطة بدايته، باعتبار أن كل تيار فكري كان يتضمن أيديولوجية معينة، والتي كانت سببا في عدم القبول بالآخر الذي يختلف عنها فكريا، والذي يختلف عنها ثقافة وحضارة وفكرا، هنا سيصبح الوعي في حد ذاته مطبوعا بطبيعة إيديولوجية.

أما عن المشروع الفكري العربي المعاصر فإننا نجد لاشك مواقف كل من التيارين السلفي والتحديثي الليبرالي قد تبلورت بشكل أخر عند أصحاب التيار التوفيقي وفي حقيقة الأمر لا يمكن الرمز لهذا التيار بمفكر بعينه لان بعض المفكرين الذين تبنوا التيار الليبرالي الغربي الحداثي قد غيروا في ما بعد من

[1] – المرجع السابق . ص 72

أرائهم و مواقف زكي نجيب محمود وعبد الرحمان بدوي في أخر حياته خير دليل على ذلك[1].

ولقد ذهب بعض المفكرين العرب إلى هذا الموقف، لأن الأمة العربية تخوض في نظرهم معركتين معركة البناء القومي ومعركة النهوض الحضاري وهما معركتان متصلتان حسب ما يرى المفكر قسطنطين زريق، فلا بناء قوميا صحيحا بدون مضمون حضاري فعال وثري، ولا نهوضا حضاريا ثابتا بدون تكون قومي يهيئ له الوسائل ويصونه من العبث الداخلي والعدوان الخارجي ، ولذا فعلى الشعوب العربية أن تخوض المعركتين معا حفاظا على التراث والهوية من جهة واستلهامها لروح العصر والحداثة من جهة أخرى[2].

وهكذا يمكن القول أن المشروع الفكري النهضوي في العالم العربي الإسلامي وعلى الرغم من اختلافه وتعدده إلا أنه استطاع أن يرسم صورة لما يجب أن يكون عليه العالم الإسلامي وذلك من خلال الخروج من دائرة التخلف والتأخر ومحاولة إصلاح وتغيير الكثير من الجوانب النفسية والاجتماعية والدينية والتربوية والسياسية.

ولكن المشروع النهضوي الذي لم يحقق التغيير الفعلي للواقع العالم العربي الإسلامي يعود إلى جملة عوائق منها ما هو موضوعي خارجي تمثل في سيطرة الفكر الغربي سياسيا وعسكريا وثقافيا، ومنها ما هو ذاتي يتعلق بنفسية

[1]– عمار طالبي، "دراسات في الفلسفة والفكر الإسلامي"، الجزء الثاني، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2005 ص425.

[2]– قسطنطين زريق، "مطالب المستقبل العربي، هموم وتساؤلات، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، ط1 1983، ص46، وما بعدها.

وطبيعة الإنسان العربي المسلم وعدم قدرته على مواكبة التطور الحضاري في العالم من حوله.

د– مقاربات تحليلية للأزمة الفكر الغربي/العربي

نتج عن المقومات الأساسية للحداثة تراجعا ملحوظ و مباشر في مجموع القيم والمفاهيم التقليدية التي كانت تشكل جزءا كبيرا من وعائنا الثقافي والاجتماعي و الديني ليدخل بذلك نظام جديد يمكن تسميته بتأليه الجمهور و العجز على اتخاذ القرارات الصائبة في حياتنا حيث أصبح العقل مجرد أداة وصار الإيمان بالمستقبل الإنساني لا يغدو منفصلا عن شعور الذهاب نحو «الهاوية» أو النهاية المحتومة للتاريخ على حد تعبير هيجل و فوكوياما .[1]

خلال هذه المرحلة من التاريخ الإنساني و في ظل تلك التحولات الحداثية تم تقريظ الوعي و أصبح في حالة من الخطر فأصبحت الذات الإنسانية تشعر بأنها مهددة من عالم انسحبت منه كل القيم التي كان يؤمن بها و يغذي بها روحه و كيانه الداخلي ويمكن القول أن كارل ياسبرز قد كان سباقا إلى القول بوجود ازمة يعيشها الإنسان المعاصر في كتابه الوضعية الروحية للعصر[2] و الذي كان مدخلا عاما لكل النقاشات التي قام بها إيدموند هوسرل لاحقا في أزمة العلوم الأوروبية وصولا إلى زيجمونت باومان في حالة الأزمة مرورا بأبحاث رينهارت كوسلك في النقد والأزمة.

[1] فتحي المسكيني : حالة الأزمة في العالم المعاصر ص70–71.

[2] كارل ياسبرز : تاريخ الفلسفة بنظرة علمية ترجمة عبد الغفار مكاوي ماي 2012 .ص 32

وفي سياق تحليله لسؤال الأزمة قدم إدموند هوسرل محاضرة بعنوان: الفلسفة في وأزمة الإنسانية الأوروبية[1]. في بداية نصه هذا يستعمل هوسرل الازمة في وصف ما تعيشه الفلسفة من قلق فكري خاصة في العالم الغربي الاوروبي وهذا من خلال ربطها بمسألة العلم ليصبح للأزمة مع هوسرل تداخل بين نوعين من التفكير الإنساني العلمي والفلسفي ولكنها مشكلة محددة للثقافية الاوروبية بالتحديد ليفهم بذلك الوظيفة التي يجب أن تتميز بها الفلسفة لدى الفرد الأوروبي ومدى الإنجازات التي يمكن لها ان تقدمها في زمن كثرة فيه الحروب و غابت فيه القيم الإنسانية.

كأول خطوة انطلق هوسرل من عملية تشخيص أولية للواقع الأوروبي وأسفرت هذه الدراسة التي قام بها عن نتائج سلبية تتمثل في أن المجتمع الأوروبي يعيش حالة من المرض الذي لمس كل جوانبه الروحية والفلسفية والعلمية وبالتالي وجد أن أفضل طريق لعلاج هذه المشكلة هو من خلال تشغيل الفلسفة في البحث عن قضايا العلم والمجتمع[2] ، كما توصل هوسرل إلى أن علوم الروح أو ما نسميه علوم إنسانية قد فشل في تحديد المعاناة التي يعيشها العالم المعاصر ففي الوقت الذي تطور فيه الطب التشخيصي للأمراض الجسدية فشلت هذه العلوم في معالجة المشاكل التي يعشها الأوروبيين وبهذا

[1] المصدر نفسه : ص 76

[2] ايدموند هوسرل: الفلسفة باعتبارها علما دقيقا تر: محمود رجب . القاهرة . المجلس الأعلى للثقافة.ص 30

كانت الفلسفة هي العلم الجديد للروح العلم الذي يمكنه تحديد المقومات الجديد للمجتمع الإنساني المعاصر. [1]

إن المجتمعات البشرية أو الإنسانية بشكل أعم تمارس حركتها و إنتاجها الفكري بالتحرك في مجال كوني واسع الحدود وما يميزها انها تتألف من وحدة مشتركة تجمع الشعوب و الحضارات منذ أزمنة عابرة لكن هذه الروابط التي تكون علاقاتهم ليست روحية فلا وجود لأي تجاوب بين ثقافاتها و بالتالي هل يمكن ان توجد ثقافة ما تستطيع ان تتدارك هذا التلاشي الإنساني و تحسن من الأداء الروحي للإنسانية طبعا هنا يقول هوسرل بأن ازمة الروح الإنسانية تجد حلولها في الفلسفة الأوروبية و ليس أي فلسفة لهذا يقول " إن أوروبا فقط – وليس الهند مثلا – هي المؤهلة وحدها لأداء ذلك الدور الكوني المبحوث عنه في ميدان علوم الروح".[2]

لكن ما هي المميزات التي تجعل من أوروبا تحظى بتلك المكانة عند هوسرل ؟

يجيب هوسرل أن أوروبا اليوم كقارة مشابهة لدولة اليونان عندما نشأت فيها الفلسفة وهذا التشابه يعود إلى وجود ذلك الشيء الفريد من نوعه الذي يجعل الجماعات الإنسانية الأخرى تنظر صوب المجتمع الأوروبي و تحاول مواكبة سطوعه وبروزه هذه الأشياء التي انفردت بها اوروبا جعلتها نموذجا روحيا دافعا لكل المجتمعات الأخرى في المحافظة على انفسهم و فهم ثقافتهم و تصحيح

[1] عبد السلام ابن عبد العالي ، أسس الفكر الفلسفي المعاصر ، مجاوزة الميتافيزيقا ، دار توبقال للنشر و التوزيع ، المغرب ط1 ، 1991.ص 15

[2] ايدموند هوسرل : الفلسفة باعتبارها علما دقيقا .ص 42

ابعادهم الروحية و علاقاتهم الاجتماعية حالمين بأن يصبحوا أوروبيين يوما ما تحت europaisieren ولكن ميزت الفرد الأوروبي أنه لا يصبح عضوا اجتماعيا في مجتمع أخر لهذا لن يصبح الاوروبيين هنود يوما ما indianisieren.[1]

وهنا علينا أن نسأل: ما هو هذا الشيء الفريد من نوعه الذي تمتلكه أوروبا وحرص هوسرل على أن لا تفقده في ظل الأزمات الإنسانية المعاصرة ؟

إن ما يعنيه هوسرل في حديثه عن الحضارة الأوروبية هو الجانب الروحي لهذه المجتمعات الإنسانية وليس موقعها الجغرافي وهنا يحاول تحديد لحظة ميلادها ومكانها، ومن ثم لحظة أزمتها وطبيعتها لهذا فإنه الفرد الأوروبي يتميز بأنه لا يسعى إلى اكمال جوانبه البيولوجية الحيوانية بل إن هدفه الاساسي هو كيانه الروحي واستكمال ذاته الذي من شأنه أن يمنح تحولات للحياة الأوروبية بأكملها وبهذا فإن. الثروة الروحية للإنسانية الأوروبية ليست شيئا آخر سوى نوع من المعنى، يقوم على فكرة الاستكمال المستمر للذات.[2]

لم تشكل أوروبا بعدها الروحي إلا بعدما نشأ فيها نمط فكري ظهرت ملامحه الأولى في التراب اليوناني الإغريقي شكل ثقافي أطلق عليها الإغريق اسم الفلسفة لهذا فإن ظهور الفلسفة و مختلف العلوم الأخرى في أوروبا هو الذي أعطاها هذه الأصالة الروحية ، لم تكن الفلسفة حسب هوسرل سوى موقف جديد يسعى لمعرفة العالم المحيط بنا بطريقة روحية وهذا حسب ما تتميز به

[1] ايدموند هوسرل: أزمة العلوم الأوروبية و الفينومينولوجيا الأوروبية، تر د إسماعيل المصدق ،المنظمة العربية للترجمةنط1.سنة 2008.ص 516.

[2] المصدر السابق ص 523

طبيعة عقولنا وعواطفنا ولا توجد حقيقة كلية غير الحقيقة الظاهرية كما نعرفه أو كما يظهر لنا وليست الفلسفة شأنا شخصيا بل هي توقيعة روحية في فهم العالم بحيث لا يمكن التنصل من أثرها على العالم أو الاستغناء عنها وعلى هذا الأساس فإن ظهور «إنسانية من نوع خاص» قد دفع لظهور ثقافة روحية من نوع خاص كانت أورربا مهدا لها ونعني بها الفلسفة .[1]

وبهذا تعني الأزمة التي تعيشها أوروبا في الفترة المعاصرة خسارتها للدور الروحي الذي تلعبه الفلسفة على المجتمع الإنساني و كل فروع المعرفة العلمية حيث فقد الفرد الأوروبي المعاصر حارسه الروحي الذي كان يؤمنه من كل عقلية فاسدة في هذا العالم وهذه كانت وصية وغاية هوسرل العودة بالفلسفة إلى سابق عهدها ووظيفتها الأركونية archontische على الإنسانية.

هذه الازمة التي ربطها هوسرل بتراجع المهمة الأركونية للفلسفة تدفعنا للتساؤل فيما تتمثل وظيفة الفلسفة كنمط تفكير ؟

يعد كتاب هوسرل الأخير أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، ولا سيما القسم الأول الذي يعالج أزمة العلوم بوصفها تعبيرا عن الأزمة الجذرية في حياة الإنسانية الأوروبية في هذا الجزء من كتابه قد يصطدم أي دارس لمؤلفه هوسرل هذا بتناقض حول كيف ينتقد العلم ونتائجه رغم ما توصلت إليه العلوم في مجالات مختلفة منذ لحظة غاليلي وصولا إلى ألبرت أينشتاين[2] ، لكن ما يبحث فيه هوسرل ليست أزمة في الخطأ العلمي والمعرفي أو في نتائج العلوم و دقتها بل هو فيما يسميه هوسرل «اختزال فكرة العلم في

[1] المصدر نفسه .ص 523–524

[2] فتحي المسكيني : حالة الأزمة في العالم المعاصر مرجع سابق.ص81

مجرد علم بالوقائع بوصفه موقفا سوف يؤدي بالضرورة إلى أزمة العلم بوصفها فقدانا لدلالته بالنسبة إلى الحياة الإنسانية.[1]

في حديثه عن الأزمة لم يشك هوسرل في مشروعية العلوم الأوروبية لكنه فقط ينتقد اختزال دورها في فهم المستوى الواقعي للأزمة في العلوم الأوروبية لأن هذا الربط بين الوقائع والعلوم دون وجود البعد الروحي للفلسفة قد يؤدي إلى فهم خاطئ للعالم و الكون هنا نلاحظ أن هوسرل لا يزال وفيا لتقليد التنوير الذي يقدم كعملية فلسفية بوصفه خيارا مناسبة للخروج من الأزمة التي سببها تراجع الأسئلة المعيارية تلك التي لم يصبح العلم على اهتام بها وبالتالي فإن الاهتمام بهذه الوقائع دون البعد الروحي في فهما سينتج عنه بشر فاقدين لكيانهم وهذا بحسب تعبيره راجع إلى قاعدة وهي مجرد علوم وقائع تصنع مجرد بشر وقائع[2].

يحدد هوسرل الأزمة بأنها تخلي الفلاسفة عن طرح السؤال الذي كان الفلاسفة القدماء قد أسسوا عليه السلوك النظري في العلوم الطبيعية والرياضية فقد كان اليونان على معرفة تامة بمخاطر استعمال العقل النظري في البناء العلمي دون البحث في الجوانب المعيارية المختلفة ونعني بها الأخلاق و السياسية و التربية .

فما وقع في أفق أوروبا هو أن العلوم الحديثة قد تنكرت للإنسان الذي أنتجها. وصار من الصعب الإجابة عن هذا السؤال: هل ينبغي الفصل بين العقل والكائن، حيث إن العقل العارف هو الذي يعين ما هو الكائن؟». إذ يتوهم

[1] المرجع نفسه الصفحة نفسها

[2] ايدموند هوسرل: أزمة العلوم الأوروبية و الفينومينولوجيا الأوروبية. ص 527

«العلم الحديث» الذي ينتج معرفة «الكائن» أنه يمكنه «الانفصال عن العقل الذي يعين ماهية ذلك الكائن، كأنه يريد الاستغناء عن «الأساس الروحي الذي قام عليه ويفترضه سلفا. ومن هذه الزاوية تحديدة لم تعد علوم الطبيعة معفاة من الفشل، بل هذا يعني أن كل العلوم الحديثة نفسها قد دخلت في أزمة فريدة من نوعها نحس بها دوما أكثر فأكثر بوصفها لغزا.

يميز ايدموند هوسرل بين كل النجاحات التي قام بها العلم الحديث في أوروبا وكذلك يسلط الضوء على فشله المعياري في تحديد الحقيقة، أي معنى العالم الذي تريد تلك الإنسانية أن تحوله إلى عالم العقل الخاص بها لكن العلم الجديد يصرفها خارج السؤال عنه باسم الرغبة في الموضوعية وهنا وجدت الفلسفة نفسها خارج النسق الفكري للإنسان المعاصر، كما تظهر المشكلة الأساسية للعالم خارج نطاق العلوم الطبيعة؛ لأن قدرة الانسان المعرفية لم تكتشف كل اسرار الطبيعة[1] بعد وما كان على الفلسفة سوى أن تعيش محنة جديدة عندما وجدت نفسها تبتعد عن فهم حقيقة الإنسان، وهكذا فإن أزمة العالم لا يشير إلى الطبيعة بل إلى معنى الإنسان: إن العالم هو توقيع الإنسان. وهكذا فالصراع على العالم لن يكون سوى بين إنسانيات |متنافسة من أجل الاستيلاء على مشكل العالم وتوجيهه نحو "معنى الإنسان الخاص بها. يقول هوسرل: "إن الصراعات الحقيقية الوحيدة التي لها دلالة في عصرنا هي الصراعات ما بين إنسانية قد انهارت، وأخرى لا تزال أصيلة"[2].

[1] – ايدموند هوسرل: الفلسفة باعتبارها علما دقيقا. 109

[2] ايدموند هوسرل: الفلسفة باعتبارها علما دقيقا . ص 109 –110

إن هذا الصراع ليس حسب هوسرل الصراع حربا ضد الشعوب الأخرى، بل هو كفاح روحي تعيشه سائر المجتمعات ضد تقريظ العقل وهيمنة المادية على الجانب الفكري وهنا تصبح الإنسانية مهددة أو تصبح إنسانبة عرضية فاقدة لجوهرها الروحي ولذلك عليها أن تكافح من أجل إرساء أصالة خاصة بها؛ أي طريقة في البقاء على الأرض بوصفه رسوخة في التربة الخاصة بها أي كينونة لدى أهلها.[1] ومع ذلك فإن العلامة الحاسمة على أصالة إنسانية دون أخرى هو أن تفرض نفسها على الإنسانيات الأخرى بوصفها نموذجا» روحية: أن تدفع الإنسانيات الأخرى للتشبه بها وهذا ما تستطيع أوروبا أن توفره عكس الحضارات و الشعوب الأخرى

سنة 2013 اجريت مقابلة مع الفيلسوف الإيطالي جورجيو أغمبن حيث قدمت له المذيعة سؤال عن إمكانية وجود أزمة حاضرة نعيشها اليوم فأجابها:" اليوم أصبحت الأزمة أداة هيمنة. فهي تستخدم من أجل شرعنة القرارات السياسية والاقتصادية التي تقوم في واقع الأمر بتجريد المواطنين وحرمانهم من كل إمكانية للقرار". لكن ما يلاحظ ان أغمبن قد استعمل الأزمة بمفهوم لا زماني و بالتالي لم يربط حضورها و تفاقمها بمرحلة زمنية ما أي أنه عطل مفهومها الأصلي أو الكلاسيكي حيث كانت تعبر الأزمة عن لحظة تأزم و تفاقم حاسمة للوضع أي أنها متعلقة بتوقيت معين تعريف جورجيو أغمبن جرد الأزمة من زمانيتها، وحولها إلى حالة دائمة أي أنها حالة من اللايقين تمتد إلى ما لانهاية

[1] المصدر السابق. ص 92

وصار الحديث عن الأزمة بمثابة سياسة اللاقرار أو عدم اليقين الدائمة التي تظهر فشل الإنسانية المتواصل [1].

إن هذا التعريف الجديد للأزمة أي في ما بعد أعطى لها ميزتها الجديدة و هي الديمومة و اللاستقرار وقد أكد زيغموند باومان نفس هذه الفكرة من خلال الدراسات السوسيولوجية التي جعلته يكتشف ان الأزمة اصبحت جزء من حياة الفرد المعاصر أي انها حياته اليومية وفي نفس السياق الفكر للباحثين الإيطاليين نجد مع الباحث كارلو بوردوني الذي كتب هو الأخر مقالا بعنوان حالة الأزمة وقد عرض فيها نوعا جديد من التصور الذي لم يشبه معناها الأصلي عند اليونان أي حالة اللاقرار فحسبه إن أزمتنا اليوم ناجمة عن عدم القدرة على خلق تكامل بين هويتنا كأفراد وبين السلطة أي أننا أصبحنا فاقدين للفاعلية و القدرة على اتخاذ القرار[2]. وهذا الشعور أصبح مشترك وبحسب باومان فإننا اليوم تحت تهديد لاواعي يحكم المجتمعات التي تعيش في إطار العولمة يقول باومان: "نحن نشعر بأننا محكوم علينا بالوحدة في مواجهة أخطار مشتركة" .[3]

أما في الفكر العربي الإسلامي المعاصر نجد المفكر والفيلسوف الجزائري مالك ابن نبي الذي قدم اهم النقاط الكبرى للأزمة التي تعيشها المجتمعات

1 Dirk Schumer :Conversation avec Giorgio Agamben : La crise sans fin comme instrument de pouvoir.in la revue des ressources juin 2013 article par internet .

[2] زيغمونت باومن – كارلو بوردوني : حالة الأزمة تر حجاج ابو جبر الشبكة العربية للأبحاث و النشر، 2018.ص 83

[3] المرجع نفسه .ص 89

الإسلامية اليوم ، أولها هو غياب الشروط الزمنية والنفسية لتطور المجتمع ويعلل مالك أسباب غياب هذه الشروط بأنه نتاج أزمة على المستوى الفكري حيث ان المفكر العربي المسلم المعاصر يعيش حالة من التخلف الفكري عن أداء رسالته التوعوية لهذا فإن الأزمة التي نعيشها اليوم حسبه ليست أزمة مكننة او ازمة في غياب الألة الصناعية أي انها ليست ازمة في الوسائل بل هي أزمة في الأفكار و لكي يتم تجاوز هذه الأزمة يجب أن نكتشف الجوانب الكبرى التي يمكن ان تبني لنا حضارة متينة المعالم.[1]

و من جوانب الأزمة الحضارية التي يعيشها العالم الاسلامي اليوم حسب تصور مالك ابن نبي نجد أزمة الثقافة التي تظهر في غياب التوازن في العالم الثقافي بمختلف عناصره الثلاث الأفكار – الأشخاص – الأشياء و ينتج عن هذا الاختلال طغيان احدها على الاخر مما يؤدي الى زواله او استبداله بعنصر اخر لا ينتمي للثقافة و هذا يؤدي الى تراجع وظيفة الثقافة في البناء الحضاري ويرصد مالك بن نبي أهم صور الاختلال في العالم الثقافي والذي يتمثل في الأصعدة التالية : على الصعيد القيمي: تمحور عالم الثقافة حول الأشياء حيث تحتل الأشياء القمة في سلم القيم، وتتحول – خلسة – الأحكام النوعية إلى أحكام كمية دون أن يشعر أصحاب تلك الأحكام بانزلاقهم نحو الشيئية: أي نحو تقويم وإعطاء قيمة لها من خلال الاستناد على سلم الأشياء.[2]

كما توجد هناك مشكلة على الصعيد الفكري وهو أكثر الأزمات حدة لأن الأفكار لا تتمتع في المجتمع الإسلامي بقيمة ذاتية، تجعلنا ننظر إليها بصفتها

[1] مالك ابن نبي : مشكلة الأفكار ترجمة بسام بركة، احمد شعبو، دمشق،دار الفكر، 2002.ص 77

[2] المصدر نفسه .ص 80–83

أسمى المقومات الاجتماعية، وقوة أساسية تنظم وتوجه قوى التاريخ كلها، وتعصمها بذلك من محاولات الإحباط مهما كان نوعه وهذه الثغرة تعود في تكوينها، إلى شيء من التخلف في تطورنا الاجتماعي" وبناء على كل هذا يعرف مالك ابن نبي المجتمع المتخلف بأنه ليس ذلك الذي يعيش نقصا وتراجعا في الآلات الصناعية أو الأشياء التقنية وإنما التخلف هو غياب الأفكار الصحيحة التي تسمح بمعرفة طريقة استخدام الأشياء التي وفرتها له العلوم بمختلف فروعها.[1]

ونتيجة لهذه الأزمة الموجودة في نظام الأفكار تغيب الفعالية الاجتماعية والثقافية مما يؤدي الى صعوبة تأسيس شبكة للعلاقات الثقافية، والتي لم تتكون بعد في المجتمع الإسلامي الراهن، وهو ما يتجلى في صورتين الأولى: تدلنا على أن المجتمع الإسلامي يفقد شبكة الاتصالات الثقافية فالشخصيات التي يمكنها المساهمة ماديا في القيام بمشروع كهذا لا تشعر بأهميته، اما الثانية تكشف لنا عن ضعف الطبقة المثقفة نفسها في البلاد العربية والإسلامية عن القراءة العميقة لمشروع مالك ابن نبي الحضاري يجعلنا نقف على السبب الذي ابن نبي وراء هذا التخلف الفكري وهو المثقف المسلم الذي فقد قناعته بالقيمة الاجتماعية للأفكار فأصبح لا يكرس لهذا يصفه بالمثقف الذي بتر فكر النهضة فلم ير في مشكلتها إلا حاجاته ومطامعه ولم يقتن العلم ليصيره ضميرا فعالا؛ بل ليجعله آلة للعيش, وسلما يصعد به إلى منصة المناصب السياسية العليا.[2]

[1] مالك ابن نبي تأملات ، دار الفكر ، 2002.ص 146

[2] مالك ابن نبي: شروط النهضة ترجمة عمر مسقاوي.عبد الصبور شاهين دمشق، دار الفكر.ص 84

ومن ناحية أخرى فإن مالك ابن نبي ينظر الى الأزمة الفكرية التي نعيشها من زاوية أخرى وهذا من خلال المقارنة بين نمط الأفكار التي شيدت النظام الاجتماعي الاوروبي أو ما نسميه الحضارة الأوروبية تلك العناصر التي فقدت فاعليتها في عالمنا الإسلامي المعاصر ، فالأفكار المخذولة التي يقدمها المثقف العربي لها انتقام رهيب نحن نعاني من نتائجه اليوم إنه التراجع الذي فشله في الاتصال بالواقع المعاصر والتطور الحضاري الحادث في المجتمعات الغربية.[1]

في كتابه مقالات فلسفية الجزء 01 يشير الأستاذ عبد الرحمان بوقاف إلى أن التحليل الذي قمته الفلسفة الغربية للأزمة هو مجرد تفسير يتناسب مع معطياتهم الحضارية وهذا لا ينفي أن نجد مثله أو أخر مختلف عنه لدى الفكر العربي الحديث لأن كل تنظير فلسفي سواء في الضفة الأخرى من العالم أو على المستوى المحلي للدول العربية يحتوي على أزمة حقيقية في التنظير مما تجعل هذا سؤال الأزمة محط الأنظار على مستوى جميع المشتغلين بالفكر والفلسفة سواء كانوا غربا أو عربا[2] ويرى الأستاذ عبد الرحمان بوقاف أن كل ما يطبع التنظير وما يلحق به من مشاكل يعني كذلك ممارستها النظرية يحيلنا لطرح التساؤل التالي:

[1] مالك ابن نبي : وجهة العالم الاسلامي ، ترجمة عبد الصبور شاهين، بيروت ، دار الفكر،ط 6، 2006.ص 92

[2] د.عبد الرحمان بوقاف: مقالات فلسفية ج1 اصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية.2017 .ص 168

إلى أي حد يمكننا تشخيص الأزمة في الممارسة الفلسفة عندنا؟ هل يمكننا أن نعتبر المسألة النهضوية فضاء أزميا ؟ أم أن للأزمة جوانب أخرى قد تمس الأبعاد التاريخية و التراثية ؟[1]

في تحليله لأزمة التراث يؤكد الأستاذ بوقاف عبد الرحمان أن هذا النص التراثي الذي يمتلك صفته الفكرية قد استهلك مقوماته ولم يعد قادرا على استيعاب التراكم المعرفي الغربي الذي لم يتوقف عن العطاء منذ عصر النهضة وقد اكتشف ذلك منذ التقائه بخطاب حداثي غربي.[2]

وفي ظل هذا التوافد الفكري للتيار الحداثي الغربي على البيئة الفكرية العربية نرى بوجود مواقف مختلفة اتخذت بشأن هذه الروح الفكرية الجديدة ومنها نجد المواقف المواقف العلمانية والمواقف الاصلاحية، ولكن الواقع أن هذه المواقف ما تزال تفرض توتر حادا يعد السمة الأساسية لفكرنا الراهن[3] هذا التوتر سببه محاولة التزاوج بين القديم والجديد الذي يلح على ضرورة المباشرة بعملية استنفار للغة التي تظهر هي الأخر طابعها الأزماتي في جدال القراءات الفلسفية ونضرب مثالا على ذلك الرشدية بين فرح أنطوان ومحمد عبده والجدل الذي أثاره كتاب الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرزاق وفي الشعر الجاهلي لطه حسين، تشبيه هذه الصياغة نوعا ما التوتر الذي كان حاصلا بين الوعي العربي الإسلامي والتراث اليوناني في ثنائية الوافد والأصيل وهو نفسه ما

[1] المرجع نفسه . الصفحة نفسها.

[2] المرجع السابق ص 168–169

[3] المرجع نفسه. ص 168

عاشته الفلسفة الأوروبية في مسألة العودة للتراث الروماني و اليوناني في مجال الأدبيات و الفلسفيات.[1]

إن هذا الواقع الاستنفاري من احياء القديم رغم تمركزه في الفكر الغربي والعربي لكن مع ذلك فهو مختلف تماما لأن دعاة التجديد الغربي لجأوا إلى أدوات تعبيرية مستلهمة من الذوق الفني والجمالي الأوروبي ومقتضيات التطور الفكري والعلمي مع أسلوب تطويع اللغة تطويع اللغة ،أما دعاة إحياء القديم عندنا فقد لجأوا إلى الاستنجاد بآليات دفاع تقليدية تمثلت أساسا في الذهنية الاتهامية التي تستسهل اللجوء إلى أقوى وسيلة لديها، وهي التكفير والتلحيد.[2]

و بهذا يمكن القول أن الجدل الحضاري الحاصل حول القديم والجديد أو الأصالة والمعاصرة هو اندفاع فكري تتنازعه فضاءات إيديولوجية[3]، واذا كان البعد الإيديولوجي هو المؤطر الأول للنقاشات النهضوية العربية فلأن هذا الفكر كان قد حارب الخرافة والسلطة الدينية في المجتمع الغربي وعمل على فصلهما عن السلطة السياسية فأصبح نموذجا للمفكر العربي أي أن النقاش الايديولوجي انتقل من الفضاء الأوروبي إلى العربي لأنه لم يسبق للمثقف العربي أن مثل هذه الإشكاليات ولكن رغم محاول تهيئ المشهد النقدي العربي فإن الجيل الأول افتقر إلى التنظير والإبداع الفلسفي فمعظم النقاشات كانت مجرد حماس فكري يغلب عليه الطابع الايديولوجي[4] مع القليل من التنظير النقدي المؤدي إلى التأصيل الفلسفي، فقد كان المتنورون العرب أمثال فرح أنطوان وسلامة موسى

[1] المرجع نفسه . ص 169

[2] عبد الرحمان بوقاف: مقالات فلسفية . ص 169–170

[3] عبد اللطيف كمال : قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، بيروت دار الطليعة، 1994. ص 43

[4] المرجع نفسه. ص 44

يرون الأنوار كعقيدة بديلة للعقائد والحقائق المطلقة[1] السائدة وهذا يمكن اصداره على التنويريين الأوربيين فقد ذهب المؤرخ أرنست كاسيرار للقول بأن عصر التنوير كان عصر الاهتمام الفلسفية السياسية لكنه لم يشهد عملا تنظيريا حقيقا ولم يطور فلسفة سياسية جديدة، إذ عندما ندرس أعمال المؤلفين الأكثر شهرة وتأثيرا فإننا نفاجأ عندما نكتشف أن أعمالهم لا تحتوي على أية نظرية جديدة تماما.[2]

كما نجد تشابها أخر بين التنويريين الغرب ودعاة التجديد العرب وهو طبيعة التكوين الأكاديمي للطرفين لم يكن التنويريون هناك فلاسفة بالاحتراف، ولم يتخصصوا في مجالات معرفية محددة تجعلهم يحصرون اسئلتهم في فضاءات علمية ضيقة، ومن ثم وجد الواحد منهم نفسه يحلل ناقش ما يعرض من قضايا بغض النظر عن منشئها المعرفي، وبذلك لم يجد الطبيب ولا الرياضي حرجا في تناول قضايا سياسية، غير أن التناول يفترض أن يكون نقديا لأن التناول النقدي كان مطلبا اجتماعيا وفي هذا السياق كان لفظ فيلسوف، خاصة بالفرنسية Philosophie يعني كل مثقف مهتم بالمسائل التي تنادي بها اللحظة التاريخية، ذلك كان أيضا شأن التجديديين عندنا، فهم لم يكونوا بالاحتراف فلاسفة أو مؤرخين أو علماء، وبذلك وجد الواحد منهم نفسه يناقش ما عرضه الوضع من قضايا.[3]

---

[1] المرجع نفسه الصفحة نفسها .

[2] E.Cassirer :The Mythe Of The State N.Y Doubleday.1946.p 220

[3] عبد الرحمان بوقاف: مقالات فلسفية . ص 173

استمرت إشكاليات النهضة في روح الفكر العربي ومع ذلك أصبحت أكثر تعقيدا مما أدى إلى ظهور أزمة تنظير حقيقية مست التراث والتاريخ واللغة و يظهر الآن المتفلسف وصاحب المشروع الفكري العربي لا يعيد قراءة المسألة النهضوية بشكل نقدي تجديدي وحتى إن وجدت صياغة جديدة فهذا لا يعني أن هناك اتفاقا بين المنظرين حولها[1] وهو ما يدل على أن الممارسة النظرية مازالت تناطر بفضاء متأزم ولكن هناك اتفاق حتى وإن لم يتم إعلانه بلغة صريحة لأنه يقوم مقام الأمر المسلم به، حول مبرر النهضة، وهناك نتساءل: ما الذي يفهمه مفكرونا من النهضة؟ هذا سؤال طرحه سلامة موسى ولم نجد له جوابا صريحا مثل النهضة هي فهو يربطها سلبا بالقديم، زمن العصور الوسطى والعودة إلى القدماء وسيطرة الفكر الغيبي ويربطها إيجابا بظهور النزعة التجريبية في أوروبا، وهي نزعة عرفها العرب ثم انتقلت عبر اليهود إلى هناك وإذا كانت الدعوة في نظر مفكرينا ناجمة عن شعور بالأزمة، فإن هذه في نظر هذا المفكر، موهومة لا توجد إلا في أذهان أصحابها، إن الأزمة التي تتحدث عنها هذه الكتابات هي أزمة متخيلة ليس لها وجود، والأزمة الموجودة غالبا لم تتحدث عنها هذه الكتابات، شعور هؤلاء الكتبة بهذه الأزمة باعتبارها أزمتهم هم وليست أزمة العقل المسلم، وإن المطلوب عند هؤلاء هو الأخذ بفكر الحداثة ومنطق الحداثة تحت شعار الدين وتحت شعار الإسلام، وهذا الأمر غير مرغوب وغير ممكن مطلقا.[2]

[1] سلامي موسى : ما هي النهضة وختارات أخرى ، الجزائر موفم للنشر1990. ص 24

[2] عبد الجبار الرفاعي : الفكر الإسلامي المعاصر مراجعات نقدية بيروت دار الفكر المعاصر ، دمشق دار الفكر .2000 .ص 28

أكبر جزء من الأزمة الفكرية العربية أنه لا يوجد اتفاق حول موضعها ولا موضوعها[1] وهذا يجعل المثقف العربي في موقف ضعف ونتيجة لهذه الخلفات الدائمة بين المنظرين للفكر العربي يحدث نوع من الاحتباس التنظيري، لهذا ينبغي للفكر النقدي أن ينسي أو يتناسى التراكم التاريخي الذي يولد التفكير التقديسي للاجتهادات الكلاسيكية .[2]

عن الخطأ الذي وقع فيه الفكر العربي يتحدث عبد الله العروي عن التغييب شبه التام للبعد التاريخي، وهذا ما يجعل الواحد منهم يستحضر بسهولة نصا أنجز منذ قرون إما للتدليل أو للشجب أو للتفكير ينسى وينسينا معه أن الإنسان العربي المعاصر هو ثمرة ظروف تاريخية مختلفة عن الظروف التي يستنجد بنصوصها، ذلك أن الإنسان العربي هو نتيجة اعتمال تاريخي لقرون من تخلف، منذ سقوط الخلافة العباسية. إننا ننسى دائما هذا الحدث المأساوي ونقفز نقفز إلى الحقبة التاريخية الذهبية فنلون فكرنا بلغة بيانية سحرية وهذا الحنين إلى الماضي يجعلنا بنوع من التعبير المجازي نساكن موتانا ونستأنس بهم.[3]

إن هذه الحالة من العودة التاريخية السالبة هي جزء من أزمة التنظير التي جعلت الفكر العربي مهزوما منذ الخطوة الأولى، ولا شك في أن المتفلسف العربي وجد نفسه في أفق تاريخي يوصف عادة بأنه متخلف، وهذا وضع معقد لأنه يمس كل الجوانب الحياتية للإنسان، ومنها الجوانب الفكرية التي تعاني من

[1] طارق البشري بين العروبة و الإسلام ، بيروت ، دار الشروق 1998.ص 9

[2] عبد الرحمان بوقاف : مقالات فلسفية ، مرجع سابق.ص 178

[3] المرجع السابق .ص 178–179

صدمة حقيقية خاصة بعدما ظهرت تلك الهوة التي تفصلنا عن الفكر الغربي التي تسلح يروح النقد الفلسفية .

إن الاختلاف الذي حدث حول موروثنا الفكري هو نوع من الخلاف أو الصراع بين أطراف كل منها يحاول أن ينظر لأفكاره تنظيرا فلسفيا صحيحا يملك الأحقية التامة في تسيير الحاضر وفضاءاته المختلفة هذا أمر طبيعي ولا يخص الفلسفة وحدها وإن كان يتجسد فيها أكثر من غيرها، ولأن المقصود هو الحاضر فإن هذا واقع معقد جدا، خاصة في بيئة تعاني التبعية للماضي والحاضر المختلف و هو الفكر الغربي، ولأنه واقع السياسية والدينية أهمها، [1] وإذا كانت هذه تمثل مخزونا دلاليا يعج به المخيال الاجتماعي فإن عدم تناولها بالبحث والتحليل يعد من اللامنطوق واللامفكر ليه. إنه لغريب أن يقدم أحدهم مشروعا نقديا ويحجم عن تناول هذه الطابوهات التي تديم حياة التراث في الوعي والواقع لهذا فإن السكوت عن طابو الماضي الذي يرى كل تجاوز للتراث هو تجاوز للهوية والانتماء على أنه تعبير عن الانتماء والهوية وإعفاءها من النقد يقدم السند لاستعماله بشكل لا عقلاني قد ندفع ثمنه على المستوى الفكري والاجتماعي ،هذا السكوت لا يعني جهل المشاريع النقدية بهذا المحرم المعرفي الذي لا يظهر إلا في أسلوب ملتو خافت يتطلب من القارئ تكوينا عاليا وقدرة فائقة على الاستنتاج وقراءة ما بين السطور .[2]

[1] عبد الرحمان بوقاف: مقالات فلسفية . ص 182

[2] المرجع نفسه. ص 182–183

خاتمة الفصل :

الأزمة التي تعيشها المجتمعات المعاصرة العربية و الغربية ليست ناجمة عن القيم التي تبني مشاعر الافراد مثل الهوية أو الدين أو الجماعة أو التقدم أو الفردانية، فهذه مجرد مفاعيل مشتقة من الأثر القاهر الذي تمارسه المنظومات المختلفة السياسية والاقتصادية و التربوية و حتى الدينية على العالم الذي نعيش فيه وهنا يمارس الناس فعلهم التواصلي من أجل التفاهم ولكن في الأخير بل تظهر تصدعات خارج أقدارهم ورغباتهم.

الفصـــل الثالث

سؤال الوعي في الفكر العربي الإسلامي

تمهيد.

المبحث الأول : التطور الحضاري وأزمة الوعي بالذات.

المبحث الثاني : مشكلة التنمية بين التقليد والإبداع.

المبحث الثالث: التطور والتنمية جدل التراث والحداثة.

خاتمة الفصل.

- **تمهيد.**

هناك من المفكرين العرب والمسلمين في بدايات عصر النهضة من أراد أن يكون الفكر العربي الإسلامي فكرا علمانيا من أجل تجاوز حالة التراجع التي يعانيها الواقع العربي الإسلامي، لاعتبار أن الإنسان الأوروبي في هذه اللحظة يمثل مركز الحضارة الإنسانية، وبالمقابل نجد كذلك أن البعض من المفكرين من لديهم امتداد فكري لسابقيهم ما يعني أن الخطاب الأنواري العربي للتيار العلماني يتضمن إيديولوجية مؤطرة ضمن سياق الملابسات السياسية التي تخدم الجناح المسيحي داخل دائرة المثقفين الليبراليين.

يبدو أن سؤال التقدم عند المفكرين العرب و المسلمين المعاصرين، قد أصبح يأخذ حيزا من البحث عن السبل الكفيلة التي تؤدي إلى انتقال الأمة من واقعها المتخلف إلى أمة متقدمة، وهذا لا يحدث إلا عن طريق وعي الواقع ، من هنا نجد أن مالك بن نبي أراد أن يقدم نظرة عامة لفكرة المجتمع، إذ ميز بين المجتمع الطبيعي والمجتمع التاريخي، ناظراً إلى المجتمع التاريخي على أنه ذلك الذي يرى النور استجابة لفكرة، والفكرة تتفتح في المجتمع الذي يحملها، هذه النظرة تؤسس لمنهج في النظر إلى كل المجتمعات التاريخية، بما فيها المجتمع العربي الإسلامي[1]، في حين نجد أن محمود أمين العالم وعبد الله العروي والطيب التيزيني وغيرهم، قد انطلقوا من التفسير الماركسي لفهم المجتمع وتاريخه، أي أن من الماركسية بكل مفاهيمها تقريباً.

[1]– بن نبي مالك، ميلاد مجتمع، تر: عبد الصبور شاهين، دار الوعي للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2013 ص9.

إذا كانت المجتمعات تقاس بمدى تطورها في مختلف الميادين، فإن ذلك يعود إلى مدى وعيها بطاقاتها، وكذلك وعيها بتميزها عن مختلف المجتمعات الأخرى، بحيث نجد هذه الأخيرة قد استخلصت العبر من الماضي، الذي نقصد به تاريخها وعليه فـ"عندما يقال هناك مجتمعات تاريخية وأخرى غير تاريخية، لا يتعلق الأمر بالتاريخ كوقائع، لأن هذه تحدث دون انقطاع، ولكن بوجود أو انعدام وعي تاريخي، وهذا يتعلق بذهنية العموم لا بإنتاج المؤرخين المحترفين"[1].

لقد ارتبطت مشكلة التقدم العربي الإسلامي بمشكلة بالحرية، إذ لا يمكن إنكار الدور الذي تلعبه في تحقيق التقدم، وعليه نرى أن معيار التقدم الأساسي هو الحرية بل يمكن القول أن مسار الوعي الفلسفي العربي و الإسلامي المعاصر، هو مسار وعيه لفكرة الحرية، إن ارتباط الحرية بمشكلة التقدم التاريخي للعرب والمسلمين، يجعل من الوعي العربي الإسلامي يتجاهل تلك الأسئلة الموروثة والمتعلقة بحرية الفرد كمسألة الإنسان مخير أم مسير؟

[1] العروي عبد الله، مفهوم التاريخ،ج1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2012، ص24.

المبحث الأول: التطور الحضاري وأزمة الوعي بالذات

يرتبط الوعي بالذات في العالم العربي الإسلامي بعدة محددات مرجعية يمكن صبرها منذ لحظة الوعي الإسلامي تاريخيا، حيث أن المرجعية التي كانت تتحكم في الوعي العربي قبل الإسلامي أي في العصر الجاهلي وإن كانت تحمل في طياتها الكثير من الإبداعات خاصة في مجال الخطابة والشعر إلا أنها لم تكن تحتوي على محدد مرجعي أو على مبدأ قيمي تحتكم إليه تلك المرحلة، ولذلك كان الوعي الجمعي الذي سيطر على أذهان الناس وعقولهم وكذا على علاقة البشر في ما بينهم وعي جاهل، أو أن الوعي كان باطنا وسالبا، يظهر ذلك في مختلف العادات والتقاليد والأعراف الجاهلية التي لا تحتكم إلى منطق عقلي ولا إلى مبدأ قيمي يوجهها.[1]

ولكن مع بروز الديانة الإسلامية حدث هناك تغير تاريخي، فبعد أن كان التاريخ العربي جامدا وراكدا حصل تغير جذري انقلبت فيه التاريخ على أعقابه، لقد أحدثت الرسالة السماوية نقطة تحول فارقة استطاعت أن تغير من نفسية الأفراد وحالتهم الاجتماعية إلى فعالية جديدة في التاريخ، وذلك لأن هناك مبدأ قيميا أستطاع أن يحرك نوازع الأفراد والمجتمع إلى تبني قيم سماوية فعالة.

إن هذا التطور الحضاري فرض نوعا من الوعي التاريخي، لأن الذات العربية تشبعت بقيم إسلامية جديدة، بدأت هاته القيم من تبني فكرة مغيرة كمبدأ نفسي جعل الوعي الإنساني ينتقل إلى مرحلة جديدة تشبعت فيها النفس بقيم فعالة حلت محل القيم والتقاليد البالية التي كانت عليها في عهدها الجاهلي. [2]

---

[1]– عباد إبراهيم: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة تداخل الأنساق والمفاهيم ورهانات العولمة ، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1999، ص5.

[2] – المرجع نفسه ص 7

ولكن كما يرى أغلب مؤرخو ومفكرو التاريخي الإسلامي، أنه بعد استقرار الدولة الإسلامية في عهد النبي محمد صلى الله عليه وسلم وبناء الحضارة الإسلامية حدث هناك تغير بمجرد وفاة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، تجلي هذا التغير في الاختلاف والخلاف القائم على السلطة والحكم، وبالتالي تغير الوعي الإسلامي الأول الذي سكن في أنفس الأفراد وفي الحالة الاجتماعية والتاريخية، والشاهد هو سيادة الفرق والمذاهب في الإسلام التاريخي، والتي لم تكن موجودة في عهد النبي محمد صلى الله عليه وسلم. [1]

لقد حل محل الإسلام الرسمي شيء جديد هو الإسلام السياسي، والتبس الوعي الديني بالوعي السياسي، ومن ثم أصبحت الذات العربية الإسلامية تحت طائلة الخلاف والاختلاف حول السلطة والحكم، كما أصبح مفهوم الإسلام متعدد، فليس ثمة إسلام بل هناك إسلامات.

ولكن لا ينبغي أن يفهم من هذا أن الإسلام التاريخي حل محل الإسلام الرسمي بل أن الوعي الحضاري الذي كان موجودا في العهد الأول لم يستمر بشكل مماثل في التاريخ، وحل بدله وعي ملتبس بتفسيرات وتأويلات دينية وسياسية واجتماعية جديدة ولا أدل على ذلك من انقسام المسلمين إلى مذاهب وفرق لكل منها فهمه وتفسيره الخاص عن الإسلام.[2]

بيد أن هذا التغير والتشكل التاريخي للإسلام بقدر ما كان إيذانا بنوع من الانفصال عن القيم والمبادئ الأولى التي كانت سائدةّ، بقدر ما هو معطى حضاري جديد حفز العقل الإسلامي على الإبداع والاكتشاف، فقد تشكل الوعي

[1]– محمد عابد الجابري: نحن والتراث قراءة في تراثنا الفلسفي المعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط6، 1993، ص 35.

[2]– المصدر نفسه . 42

الحضاري من خلال الآراء الكلامية التي ظهرت في القرون الأولى للهجرة مع المعتزلة والأشاعرة كما تشكل الوعي الفلسفي بعدها مع الفلاسفة المسلمين الكبار أمثال الكندي والفارابي وإبن سينا وإبن خلدون والغزالي وإبن رشد وغيرهم.

يمكن القول أن الوعي الإسلامي قد شهد في القرون الهجرية الأولى حركة علمية ونقلة نوعية في المجال الحضاري، في الوقت الذي كانت فيه أوروبا تتخبط في الظلمات المسيحية التي فرضتها على نفسها من خلال تجهيل الوعي الإنساني وجبره على الإحتكام إلى اللاهوت المسيحي، برز العالم الإسلامي في مجل العلوم والتراجم والسير والكتبات العلمية المختلفة في الفلك والإلاهيات والطبيعيات والميتافيزياء.

ولكن المتأمل في الفترة التي تلت هذه المرحلة والتي اصطلح عليها الكثير أمثال محمد أركون بفترة الأنوار والنزعة الإنسانية، وتحديدا بعد نهاية العصر العباسي نجد أن هناك انحطاطا تاريخيا وحضاريا قد مس المسلمين، فمنذ ابن خلدون لم يشهد العالم الإسلامي وعيا حضاريا وفلسفة تضاهي الرواد الأوائل، نظرا لإنقلاب الوعي التاريخي في العالم الإسلامي وبداية انحطاطه وتأخره الحضاري، في حين نجد الغرب قد بدأ نقلته الحضارية ونهضته التاريخية من خلال تجاوز سيطرة اللاهوت المسيحي وإعادة بناء دورته التاريخية من خلال قيم ومبادئ حضارية جديدة.[1]

ولقد كان المنطلق الأساسي الذي بلور الوعي الحضاري في أوروبا الحديثة هو إستنادها على العقل الإنساني بإعتباره المرجع والغاية والهدف،

[1] محمد أركون : قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم ، تر هاشم صالح . 2018 . ص 113

فكانت بذلك نهضة أوروبا نهضة عقلانية بدأت مع العقلانية الديكارتية التي أسست لعهد فلسفي جديد نقل الوعي الغربي من الجمود والركود إلى الفعالية والتأثير*.

ويمكن القول أن الوعي الغربي بلغ ذروة إكتماله في النسق الفلسفي الذي أسس له الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل من خلال المنهج الفسنومينولوجي الجديد، الذي يتجاوز الميتافيزيقا الغربية ويحاول إعادة إستملاك الوعي الغربي بطريقة منهجية مغايرة لتلك التي شهدتها الحداثة الغربية، يظهر ذلك في محاولة هوسرل مساءلة الأنساق الفلسفية والعلمية الغربية بطريقة جذرية وراديكالية، ذلك أن الوعي الغربي عبر تاريخه لم يتأسس بشكل منهجي ملائم، سواء مع المنهج الرياضي الديكارتي أو المنهج الهندسي عند سبنوزا أو المنهج النقدي عند كانط، أو المنهج الجدلي عند هيجل[1]، إن كل هاته المناهج تفتقد إلى الجذرية الفلسفية، وهو مبرر بحث هوسرل عن منهج للفلسفة من طبيعة الفلسفة ذاتها، أي منهج

* – يمكن أن نستنتج من خلال المقاربة لتاريخ تكون الوعي الغربي أن الوعي الغربي ينحصر في بوتقة واحدة وهي أنه يعود في كل مرة ودائما بنفس النتائج إلى الأصول الأولى التي إنبثق عنها، لا يمكن إنكار قدرة الوعي الغربي على التحرر من سلطة اللاهوت والكنيسة وكذا سلطة الفيزيس –الطبيعة والأسطورة والترجيديا التي ميزت الفكر، إلا أن تاريخ الوعي الغربي يكشف عن غاية واحدة وهدف واحد وهو تأليه الذات الإنسانية وجعلها الحكم والفصل، وهو ما يمكن أن نشهد عليه في نتائج هذا الوعي في مجال العلم والتقنية، لقد حقق الغرب من خلال إيمانه بقدرة المعرفة والوعي الإنساني الكثير من الإكتشافات ووصل إلى حدوده القصوى. كما يمكن القول أن الوعي الغربي وعي تراكمي، ولكنه وعي مفرط في لحظة الحداثة والإيمان بقدرات الوعي اللامتناهية، هذا ما تكشف عنه الفلسفات الما –بعد حداثية في مشروعها النقدي الكبير الذي بدأ مع كارل ماركس (1818–1883) وفريديريك نيتشه (1844–1900) وسيغموند فرويد (1856–1939) وإكتمل مع مارتن هيدغر(1889–1976) ومشال فوكور (1926–1984) وجاك دريدا (1930–2004)...الخ.

[1] نادية بونفقة،"فلسفة إدموند هوسرل– نظرية الرد الفينومونولوجي"، تقديم الدكتور، عبد الرحمان بوقاف، ديوان المطبوعات الجامعية 2005 ص135 وما بعدها.

يتلائم مع موضوعات الفلسفة، لأن المناهج الدخيلة على الفلسفة من خارجها أثبتت فشلها التاريخي، يسمى هوسرل منهجه الجديد بالظاهراتي، وهو أن الوعي لا بد أن يتعلق بالظاهرة فتصبح المعرفة معرفة بالظواهر تؤكد خطوات المنهج الفينومينولوجي، الإيبوخي والقصدية والرد بنوعيه المتعالي والقطعي عن منهج مبتكر في الفلسفة[1].

لقد بقيت الذات العربية الإسلامية –خلال هاته الفترة التي شهد فيها العالم الغرب تحولا جذريا في تاريخه وحضارته–، في مرحلة جمود وركود حضاري، مقارنة بما وصل إليه العالم الغربي أنذاك، وقد كان من بين أسباب هذا الركود والجمود ما تسبب به الغرب الأروبي ذاته من إستعمار لأغلب دول العالم الإسلامي، فما كان أن ظهرت حركات نهضوية حديثة مع جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وعبد الحميد إبن باديس وغيرهم، وقد كانت مهمتهم الأساسية في إعادة الوعي العربي الإسلامي إلى التراث وإلى ترسيخ قيم ومبادئ العهد الإسلامي الأول.

[1]– يمكن القول أن الفلسفة التي حافظت على نسقية الوعي الغربي هي الفلسفة الفينومينولوجية مع إدموند هوسرل، إن سؤال هوسرل الأساسي هو سؤال المنهج، إن الوعي بالمفهوم الفينومينولوجي ليس وعيا مسبقا كما إعتقد ديكارت وكانط وحتى هيجل بل هو وعي ظاهراتي، تكشف القصدية عن علاقة الذات بالموضوع في عملية المعرفة، كل وعي هو وعي بشيئ ما ولا يوجود وعي فارغ، ولا أفكار فطرية أو قبلية، لا يتأسس الوعي المعرفي إلا في ظواهر هي موضوعات معطاة لنا في الشعور. في عملية الرد المتعالي يعود الوعي إلى ذاته وقد إغتنم فريسته، ولكنها ليست العودة المطلقة كما إعتقد هيجل وإنما هي العودة الظافرة، ذلك أن عودة الوعي إلى ذاته هي تأسيس للحقيقة واليقين، فلا ينحل الوعي فاقدا ما إغتنمه وإنما يقوم الوعي بمراجعة ذاته والتأكد من صحة يقينياته. أنظر : – نادية بونفقة،"فلسفة إدموند هوسرل– نظرية الرد الفينومونولوجي ص135 وما بعدها.

ولكن في المقابل فإن العودة إلى تبني قيم ومبادئ التراث من أجل إنقاذ العالم العربي الإسلامي من السيطرة الإستمارية الغربية، لم تكن حلا في سبيل إستعادة العالم الإسلامي لأمجاد حضارته ، لأن الوعي التراثي مطلوب وضروري، ولكن بالمقابل كان ينقص وجود وعي علمي وتكنولوجي مادي من أجل مواكبة التطور الذي كان سائدا أنذاك في العالم الغربي الأوروبي.

وأيا كان الأمر فإن هناك أزمة في الوعي بالذات، لأن الذات العربية الإسلامية وجدت نفسها أمام أمرين أحلاهما مر ، فأولا محاولة إستعادة قيم ومبادئ الماضي التراثي التاريخي، وفي الوقت نفسه محاولة السير في إتجاه التطور والتقدم العلمي والتقني الحضاري الذي فرضه الغرب و هناك من المفكرين العرب والمسلمين في بدايات عصر النهضة من أراد للفكر العربي الإسلامي أن يكون فكرا قوميا والآخر علمانيا وآخر رأى في التعصب الديني مخرجا له، كل ذلك كان من أجل تجاوز حالة التأخر الذي يعاني منه المسلمين جراء تعدد التيارات الفكرية التي تعتبر نفسها تمثل الخلاص .[1]

إن حالة الضعف كانت بادية في الروح العربية الإسلامية، وما اعتبار الإنسان الأوروبي منذ تلك اللحظة ممثلا لمحور الحضارة الإنسانية إلا نتاج ما أفرزه هذا الضعف من معضلات ظلت بعيدة المنال في تطبيقها على أرض الواقع. بالمقابل نجد بعضا من المفكرين من لديهم نزعة عاطفية أكثر منها عقلانية نحو إمتداد وعيهم التراثي بما أنجزه الاوائل منهم، ما يعني أن الخطاب الأنواري العربي للتيارات السائدة آنذاك كان يتضمن إيديولوجية ما مؤطرة ضمن

[1] محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط8، 2002، ص13

سياق الملابسات السياسية، التي كانت تخدم الجناح المسيحي آو الفارسي أو اليهودي، وكانت تنشط داخل ما يعرف بدائرة المثقفين الليبراليين. [1]

تتمثل أولى قضايا أزمة الوعي العربي والإسلامي في اشكالية المرجعية الدينية والتي أصبحت تنحصر في تموقع الهوية داخل عملية النقل والاقتباس. وكذلك في البحث عن البدائل التي تستطيع بها تحقيق فعل التحرر والانعتاق ثم التطور وتجسيد النهضة والرقي المنشود . والمعضلة التي تعيق الفكر العربي الإسلامي تقوم على ما ينتجه المفكر العربي بهويته وإنتمائه، إذ أن الميل إلى الاعتماد على النقل له خطورته على القيم ومن ثم الهوية.

و على أساس نجد بعضا من النظريات والدراسات تحاول قراءة المجتمع العربي الإسلامي قراءة مختلفة عن القراءات النهضوية، إذ نجد أن هشام شرابي يرى أن ازمة المجتمع العربي تكمن في بنيته الأبوية البطريركية وان التغيير الجذري لهذه البنية هو الحل المنشود لإشكالية التخلف. [2]

تكمن أزمة المجتمع العربي الإسلامي في الوعي ذاته، بحيث ان ثقافته تكرس الاستبداد وتؤكده، ويذهب اليسار إلى أن أزمة العقل العربي تكمن في كونه غير قومي وغير علمي، في حين يرى بعض الإسلاميين أن الحل في إعادة تشكيل العقل وفق المنهج الإسلامي، وفي مقابل هذا الطرح يقدم محمد أركون مشروعه الهادف إلى إعادة تقييم نقدي شامل للموروث الإسلامي والى

[1] المصدر السابق . ص 23– 25

[2] عبد الإله بلقزيز : إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1992، ص 44.

تحرير العقل من تراكمات هذا الموروث كي يصبح عصريا وعقلانيا وتاريخيا، بما يمهد لحل أزمة المجتمع العربي الإسلامي في العمق. [1]

في هذا الإطار يتوجه محمد عابد الجابري، نحو نقد العقل العربي بوصفه جزءا أساسيا وأوليا في كل مشروع للنهضة، وباعتبار العقل العربي في حالته الراهنة يشكل اكبر عائق أمام النهضة العربية. ويمثل هذا الموقف جزء من التحليل النقدي، الذي حاول بعض مفكرينا العرب المعاصرين التنظير له ابستيميا. هذه التفسيرات التي ترى الأزمة في العقل العربي، وهي على علاقة بتطور المنهج العقلي في الاسلام تحت وصاية النص. وهو ما حاول المفكر ابرازه في توطئته الكبرى لتكوين العقل العربي، وقد حاول الاستناد على مناهج فلسفية غربية تخدم غايات أيديولوجية وهذا ما يجعل من قراءة الواقع العربي، وحتى التراث العربي يأخذ دلالات أيديولوجية. إذ أن التفسير الماركسي يرى أن تحقيق التنمية يتمثل في إعادة الاعتبار للاشتراكية بوصفها رهان المجتمع العربي. [2]

على هذا الأساس فإن المنهج المادي التاريخي الذي أعتمد عليه الماركسيون العرب في تحليلهم للواقع العربي ينتهي إلى نتائج إيديولوجية مستمدة من طبيعة المنهج المادي الذي هو أحد التعبيرات التي أبدعتها الفكرة الحضارية للغرب ذلك أن المنهج المادي، كالمنهج الليبرالي، ينطوي على نتائجه مسبقا بصرف النظر عن المادة التي يتم تطبيقه عليها. [3]

---

[1] محمد أركون : قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم. ص 156

[2]– مروة حسين ، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية مصدر سابق ص.9

[3] المصدر نفسه. ص 11

إذ سرعان ما تحولت الميثودولوجيا المادية بين أيدي الماركسيين العرب إلى إيديولوجيا اشتراكية تجد لها تطبيقات لا حصر لها في المادة المنتزعة من الثقافة العربية " إن المنهج المادي التاريخي وحده هو القادر على كشف تلك العلاقة ورؤية التراث في حركته التاريخية واستيعاب قيمته النسبية، وتحديد ما لا يزال يحتفظ منها بضرورة بقائه وحضوره في عصرنا كشاهد على أصالة العلاقة الموضوعية بين العناصر التقدمية الديمقراطية من تراثنا الثقافي وبين العناصر التقدمية والديمقراطية من ثقافتنا القومية في الحضارة "[1].

فالاستعارة الإيديولوجية ولدت تحيزا منهجيا أصبح بمقتضاه المنهج المادي التاريخي هو وحده القادر على دراسة الواقع على النحو الذي يريده له المحلل العربي المتشبع بالفكر الماركسي أن يكون. ولما كان المنهج المختار يجسد متطلبات إيديولوجية بعينها، لم يكن هذا المنهج سوى ضرب من ضروب التحيز المنهجي الذي يلغي الموضوع المدروس أو يتجاهله على الأقل لكون المنهج في هذه الحالة يؤدي إلى نتائج معروفة مسبقا، أي جملة الأفكار والرؤى التي تنطبق على الواقع العربي بمقتضى الإيديولوجية المادية التي حددها ماركس وانجلز.

وما يؤكد انتهاء هذا النوع من التحليلات إلى تحيز يقضي على الموضوع المدروس بالزوال وبسيادة النزعة الصورية يتجلى في التطبيق غير المحدود للمنهج المستعار بوصفه صورة تلتقط من الموضوع المدروس ما يتسق ومنطقها الخاص، بينما نظر إلى ذلك الجانب من الموضوع الذي يتعذر استيعابه في قلب هذه الصورة المنهجية والأيديولوجية على أن معرفة الواقع لابد لها أن

[1]– المصدر السابق. ص12.

تنطلق من الحاضر في جميع الأحوال ولذا يقرر حسين مروة بأنه " هكذا يتكشف أن هذا التراث ليس واحدا. إن التراث يتعدد لأنه منظور إليه من الحاضر، والحاضر متعدد. ونحن نعني هنا بالطبع المنظور الإيديولوجي الطبقي للتراث رغم أن التراث كواقع تاريخي واحد[1].

ومن ذلك يتبين أننا بإزاء مسعى يستهدف إعادة تشكيل التراث والتاريخ والماضي والحاضر وفق منهجية لا تقيم وزنا لحقيقة التراث ولا لطبيعة الحاضر، فهي تتجاهل أن العناصر المذكورة كلها نتاج لفكرة حضارية مختلفة هي الفكرة الحضارية العربية الإسلامية. كما أننا مضطرون للاختيار بين نزعة صورية فارغة تبتلع الموضوع المدروس وتقضي على خصائصه المميزة، بصرف النظر عن المنهج الذي يمكن لنا أن نختار تطبيقه على المادة المدروسة.

فسواء كان هذا المنهج منطلقا من رؤية ليبرالية إلى العالم، بكل تنوعاتها التي يمكن أن تعبر عن نفسها من خلال مناهج علمية متعددة، وحتى من خلال رؤية سياسية معينة ، وعليه فإن ما يميز الفكر العربي ، يمينه ويساره ووسطه هو ذلك التوظيف الإيديولوجي في محاولة تحليله للواقع العربي، وإخضاع شعوبه، وتدجينها لتكون في كل الحالات تابعة، مسيرة باسم ما تعتبره هذه الاتجاهات سلطة النخبة التي تملك الحق في القيادة، والتوجيه، نافية بذلك خاصية إشراك الآراء الأخرى في بناء مسيرة المجتمع نحو التغيير و النماء.

وهكذا نجد أن ما كانت تدعو إليه هذه التيارات كان مجرد شعارات طوباوية تدعي الديموقراطية والحرية والعدالة، لأنها لم تمارسها حتى في تنظيماتها

[1]– مروة حسين : النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية. ص 14

الحزبية الداخلية، أو في برامجها، مما تولد عن ذلك انفصام واضح بين الأقوال والأفعال، بين ما تدعيه، وبين ما تقوم به فعلا. فكان أن فقدت فكرة النهضة التي كانت تعتبر الكلمة الأكثر تداولا، بل انقلبت إلى نداءات بعيدة كليا عن هذا الواقع، والتي عكست المستوى الذي آلت إليه هذه القوى التي كان من المفروض تاريخيا أن تساهم في إنجاز تحولات إيجابية، غير أن شيئا من هذا لم بحدث، حيث غرق الجميع في إيديولوجيات لازال البعض يراهن عليها حتى الآن.

"فالمثقف الليبرالي لم يتمكن من الاندماج عضويا في مجتمعه، مما منعه من إنتاج وعي مجتمعي قادر على التغيير، أما الفكر القومي، ومعه القومية فقد عاش –كما فعل الفكر التقليدي– في ماض عقائدي، لا عقلاني ومع أن الفكر القومي رفع في أغلب الأحيان شعار العلمانية، إلا أنه وظف الدين الإسلامي من أجل كسب مشروعية ما لمشروعه"[1].

بذلك سقطت العلمانية في التسويغ الديني عبر محاولتها علمنة الدين الذي هو في حد ذاته نفيا للعلمانية، لذلك تحولت فكرة النهضة إلى فكرة تنموية تغاضت فيه عن مسائل التخلف والاستبداد والوعي. فالاشتراكية، مثلا، عملت في العالم العربي على تبرير الاستبداد، وقمع الوعي باسم العدالة الاجتماعية، متجاهلة البعد الإنساني والاجتماعي والديني للمجتمعات العربية. " كانت التنمية عملية مشوهة، لم تتمكن من تحديث أسس المعاش الاجتماعي والسياسي، ولم

[1]– الموصلي أحمد، تجارب التنوير وإخفاقاتها في العالم العربي، مجلة عالم الفكر الكويت، عدد 03، مارس 2001، ص 131 .

تتمكن من خرق الوعي التقليدي السائد لأنها لم تُبْنى على أساس معرفي حقيقي، بل على تهميش الوعي وتقليد الغرب"[1].

وعليه نجد أن التنمية في صورتها العملية كانت نتيجة لعملية تنظير مفارقة لما هو معطى فبقيت حبيسة خطابات يغلب عليها الصبغة الإيديولوجية فأسست بذلك للدوغمائية والتسلط الفكري فكان الفكر العربي بذلك حبيس الإيديولوجيا، بحيث كثيرا ما نلمس لديه نزوعا واضحا نحو الإقصاء، والتسلط، وتغييب الحوار سواء منه الداخلي أو بينه وبين من يخالفه الرأي والتوجه وعلى هذا الأساس نجد أن النظرة التجزيئية والنظرة الإيديولوجية القائمة على ثنائيات نقيضة إما خضوع أو تسلط، أنا أو آخر، ولا تعتمد الحوار القائم على حركة جدلية منهجا وعلى الرغم من أن المنهج اليساري التفكير يرى نظريا الحركة الجدلية بين الفكر والواقع، وكذا الجدل بين الأفكار بشهادة الواقع أساسا معتمدا.

إلا أن نهج التناول اليساري جاء متسقا مع البنية الذهنية الثقافية الموروثة التي هي بنية قبل علمية، على نقيض ما بشر به المنهج الجدلي. ومن هنا "جاء الخطاب اليساري خطابا أيديولوجيا لا فكرا علميا يتصف بالشمول ومنهجية البحث والنظر. والصفة الأساسية للإيديولوجيا هي أنها تعتمد الإيمان والاكتفاء الذاتي، واللاتاريخية مع تجاوز خصوصيات الزمان والمكان، من تم ترى في نفسها حقيقة منغلقة على نفسها ونهائية "[2].

---

[1]– المرجع السابق، ص 131–132

[2]– جلال شوقي ، اليسار العربي وسوسيولوجيا الفشل، مجلة عالم الفكر الكويت عدد 04، يونيو 1998 ص 193.

* هناك صراع بين إيديولوجيات، وتيارات عديدة من أبرزها: التيار القومي والتيار اليساري والتيار الاشتراكي والتيار الإسلامي والتيار الليبرالي، إلا أن أهم قاسم مشترك بين هؤلاء هو تخطيء الآخر.

على هذا الأساس يتبين أن كثيرا مما كان محط نقد واتهام للآخرين، كان بارزا، بل مهيمنا في فكر وعمل هذا التيار. ويبدو أن سيطرة الإيديولوجيا على الفكر قد ساهمت في تعطيل مشاريع التنمية في البلاد العربية، ذلك أن كل اتجاه إيديولوجي قد فسر الأحداث التاريخية والوقائع المحاطة لها حسب منظوره وتأويله الخاص في استبعاد كلي للمستويات الأخرى التي تبدو حسب زعمه غير ذات جدوى*. وعليه نجد أن هناك إغفالا بخطورة النتائج المترتبة عن هذا المنحى الإقصائي، خصوصا أن هذه التيارات في مجملها تنادي بالعدالة الاجتماعية وتكافؤ الفرص والحرية في الرأي وتداول السلطة.

ونجد أيضا سيطرة الإيديولوجيا على مشاريع الثقافة والتنمية في العالم العربي قد خلقت لدى المفكرين العرب يسعى إلى إيجاد الحلول إما في الأصالة أو المعاصرة.

وهذا ما يعكس خللا بنيويا في هذا الفكر بكل اتجاهاته، بحيث أصبح لكل مفكر نموذجه، ولكل حزب وثوقيته ولكل مجموعة إيديولوجيتها التي لا تقهر، ولا ينبغي الخروج عنها أو نقدها، مما تولد عن ذلك صراع دائم بين مختلف هذه الإيديولوجيات، نتجت عنه أزمة أثرت على الحياة الثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية بالتخلف حتى وإن بدت في الظاهر حديثة في بعض وجوهها أو خطاباتها.

من هنا يدعو الباحث رضوان زيادة إلى إعادة النظر كليا في فكر النهضة العربية ووضعها ضمن سياقها التاريخي الموضوعي، ما يوجب التمييز بين النهضة كمفهوم وتوجه[1]، وبين المقولات النهضوية المرتبطة بزمانية محددة.

[1] رضوان زيادة : تحديات الإصلاح في العالم العربي الإسلامي ، مركز الراية للتنمية الفكرية . ص 73

وعليه نجد أن هناك مشكل ايديولوجي على مستوى الفكر العربي الاسلامي في جميع تياراته .[1]

ومن هذا المنظور بالذات طرح الفكر القومي تصورا للمستقبل العربي يقوم على اعتبار الوحدة معادلا للنهضة والأزمة نتيجة حتمية للدولة القطرية. لكن الفكر القومي يسقط في أوهام أيديولوجية تستحيل معها أطروحاته وتتماها فيها المتناقضات، ويغير المعنى الحقيقي للنهضة.[2]

إن ما نخلص إليه مما سبق أن النهضة العربية لم تتأسس على هويتها في بناء مشاريع متأصلة ، بل حاولت أن تتبنى تجربة الغرب في النهضة، ما جعل جيل النهضة يقع في فخ التبعية وممارسة عملية تفكيك مضادة، عوضا ان يبني فيها الفكر العربي الإسلامي المعاصر مرجعه الفكري الخاص على هويته الخاصة بدلاً من البحث في الثنائية العقيمة: الأصالة والمعاصرة، التراث والتحديث، فوعي النهضة الشاملة يبدأ من وعي الذات ومن وعي الهوية المستقلة.

بناء على هذا نجد أن الأيديولوجيا أداة تستند إليها جماعة سياسية تؤمن وتعمل من أجل تحقيق مصالحها فهدف الديمقراطية مثلاً سوف يعني للكاتب وللعامل معاني مختلفة لأن كل منهما سوف يستخدمه لتحقيق غاية مختلفة ومع ذلك يجتمع كلاهما عليه، وكذا الحال في الليبرالية كمفهوم الحرية فهي تعني للرأسمالي حرية التنافس والإنتاج والتبادل، وقد تعني للمجتمع المقموع الخلاص

[1] المرجع السابق . ص 74

[2] المرجع نفسه .ص 80

من الشمولية التي يعاني ومن آثارها كل فرد من أفراده بطرق ونسب مختلفة، ليصبح مشروع الخلاص منها هو مشروع جميع من يعاني التعسف والاستبداد .

إن الليبرالية هي أولاً فلسفة ومع ذلك يمكنها أن تتبلور في أيديولوجيا سياسية عامة ثم مخصصة، فهي بشكل ما يمكنها أن تكون أيضاً أيديولوجيا بالتعريف العملي العلمي، وهي أيضاً تريد أن تقيم الدولة والدستور على أساسها، مثلها مثل بقية الأيديولوجيات الشمولية وغير الشمولية، والفارق يكمن في أن الليبرالية تقيم الدولة على أساس حرية الفرد وحقوقه وحق الاختلاف، وهو ما يؤسس للمواطنة، بعكس الأيديولوجيات الشمولية التي تصادر حق الفرد لو تعارض معها، ومنه فالأيديولوجيا الليبرالية ما هي إلا نوع من الصياغة الأيديولوجية للفلسفات التي ظهرت ابتداء من القرن السابع عشر، تلك الفلسفات التي أنزلت الإنسان منزلة الصدارة في العالم الحديث ونظرت إليه باعتباره مركز العالم ومصدر السلطة وغاية الوجود .

المبحث الثاني : مشكلة التنمية بين التقليد والإبداع.

عادة ما يرتبط مفهوم التنمية بالجانب العملي الإقتصادي والتكنولوجي الصناعي والحضاري عامة، ولكنه من جهة أخرى يعني التقدم والتطور الحاصل في مجال عالم الأفكار والثقافة، فهو مصطلح ذو شقين الأول ما يخص عالم الفكر والثقافة بما هو أساس لتنيمة قدرات الأفراد النفسية والإجتماعية، وما يخص عالم المنجزات الحضارية والتطورات الحاصلة في الجانب الإقتصادي والسياسي والصناعي وغيرها من الجوانب العملية التنموية.

ويمكن مقاربة مشكلة التنمية في العالم العربي والإسلامي ابتداء من عصر النهضة، إذ يبدو أن النهضة بصورتها العامة تتم من خلال عوامل داخلية و تطورات ذاتية بعيدا عن كل تهديد خارجي، غير أن النهضة الحديثة في العالم العربي الإسلامي كانت وليدة الصدمة مع قوة خارجية، تتمثل هذه القوة في الغرب وتوسعاته الاستعمارية ما جعل من العامل الخارجي هو المحرك الأساسي للعوامل الداخلية سواء كانت اقتصادية أو اجتماعية، والتي كانت ما تزال في حالة سكون يصدق هذا على جميع الأقطار العربية، كما يصدق على جميع البدايات المقترحة لظهور التيارات النهضوية فيها[1]. هذه الازدواجية بين العدو والنموذج في الآن نفسه ستجعل من الماضي والمستقبل معا موقفا مزدوجا، ما سيؤدي إلى جعل قضية النهضة تتخذ وضعا إشكاليا يعبر عن وجود نوع من التوتر والقلق في العلاقة بين الماضي والمستقبل، وبين التراث والفكر المعاصر، وبين الأنا والآخر.

[1]– جلال شوقي ، اليسار العربي وسوسيولوجيا الفشل مرجع سابق. ص 85

لقد كان التمزق الذي يعاني منه الفكر العربي الإسلامي في عصر النهضة، وما بعدها يعبر عن تمزق على الصعيد السياسي والإيديولوجي، بحيث نجد أن هناك من كان مع الغرب إيديولوجيا وضده سياسيا، وكان هناك من كان معه سياسيا وضده إيديولوجيا ، كما كان هناك تيار في الساحة الفكرية العربية مع الأصولية الإسلامية إيديولوجيا، وضد الخلافة العثمانية سياسيا.

وهكذا وجد مفكرو النهضة العربية والإسلامية نفسها في وضعية معقدة، أي في وضعية صراع من أجل الخيارات على الصعيدين الإيديولوجي والسياسي "وضعية كان من سماتها البارزة تحالف بعض فصائل قوى التجديد والنهضة مع خصمها التاريخي الداخلي المتمثل في قوى التقليد والمحافظة، وتحالف فصائل أخرى من القوى ذاتها مع خصمها الوطني والقومي"[1].

مما زاد من مشكلة النهضة تعقيدا، لأنه لما كانت النهضة تنطلق من الانتظام في التراث، نجد أن الذي يحصل بالفعل هو الصراع من أجل الأصول، ارتباطها بالمحافظة على الهوية، ما يعني أن عملية العودة إلى الأصول ستصبح مصدرا لتعقيد المشكل، وليس وسيلة من وسائل تجاوز الماضي والحاضر معا، والتوجه نحو المستقبل. يعتقد الجابري أن الحداثة الغربية قامت على تأسيس للتمييز بين أوروبا والشرق بحيث إن "التنظير لأوروبا الحديثة ولعظمتها وقدرتها على الهيمنة هو من عمل عصر الأنوار، الذي حصل فيه الوعي لسكان هذه القارة بأنهم مجموعة بشرية متميزة ينتظرها مستقبل زاهر"[2].

[1]– الجابري محمد عابد، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق ، ص 29.

[2]– الجابري محمد عابد، المشروع النهضوي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط02، 2000، ص 22.

من هنا سيصبح الشرق كمقابل لأوروبا، أي أنه أصبح يمثل الآخر، وعليه فقد أصبح هذا الأخير ضروريا لتتعرف أوروبا على نفسها، إن هذا التصور الجديد الذي صنعه الفكر الغربي لذاته سيؤسس لمفاهيم تكرس لفكرة الحداثة، إذ نجد مفهوم الحضارة الذي يقابله التوحش "ومن تلك المهمة التي أعطتها الحداثة الغربية لنفسها مهمة تمدين الشعوب المتوحشة ونشر الحضارة فيها"[1].

إذن فالنظام الفكري الذي سيطر على أوروبا في القرن التاسع عشر يتمثل في الحداثة بآسم العقل والعلم والتقدم، إذ تمثل هذه المبادئ الثلاثة تكريسا لتقدم الإنسان الأوروبي من خلال الهيمنة على العالم، ونشر الحضارة فيه،ما نتج عنه ظهور نزعات تاريخية وعرقية وعلموية واستشرافية استعمارية[2].

يبدو أن البعض من المفكرين العرب وحتى المسلمين ،قد حاولوا تجاوز الواقع المتأزم بمشاريع إصلاحية تهدف إلى الخروج من الأزمة بحيث "إن القضية سواء كانت في إطار اقتصادي، أو إطار سياسي أو إطار اجتماعي تتصل بموقفنا نحن أفراد تتصل بموقفنا كمواطنين أمام المشكلات، إننا عاجزون عن صياغتها فكريا، وإذا صيغت بصورة ما، فإننا عاجزون عن التصرف في الإمكانيات لحلها"[3].

فعملية التنظير والتشخيص في هذه الحالة تكشف لنا عن قصور في الوعي ومعرفة مختلفة للمعوقات التي تحد من عملية تحقيق التطور، بحيث تتكشف لدينا هوة فارقة بين تشخيصنا لهذه المشكلات نظريا والعمل على تجسيدها عمليا، وهنا يقوم العجز والشعور بنوع من الاغتراب الذي يفرض علينا

[1]– المصدر السابق . ص 23

[2]– المصدر نفسه، ص 24.

[3]– بن نبي مالك، تأملات، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط 01 ، 1979، ص– ص 128، 129.

الاستئناس بنظريات، ومناهج جاهزة من الفكر الغربي الذي يعتبر النموذج الأمثل لتحقيق التقدم.

على هذا الأساس فإن فكرة التبني في بعض صورها، أو حتى الفكرة التوفيقية التي سادت مع البدايات الأولى للفكر النهضوي، قد تناولها مفكرو النهضة من زاوية معرفية خالصة، امتثالاً لشروط النهضة الأوروبية ومراحلها، فوقفوا على العلاقة المطلوبة بين الفكر والنهضة الاجتماعية، مستدلين بالنهضة الأوروبية منذ عصر التنوير وحتى الثورة الصناعية، فاعتبروا ذلك قانوناً عاماً وحتمياً على مشاريع النهضة.

بناء على هذا فقد تبنى النهضويون المثال الأوروبي على الحالة العربية الإسلامية إذ رأوا بأن مواجهة معضلات النهضة تتم من خلال قراءة الواقع أوربيا، وذلك عن طريق نقد الموروث الثقافي كأساس للوعي الجديد، إذ اعتبر بعض المفكرين أن حركة التنوير و الوعي لا تتم إلا بتفكيك الموروث الديني السائد، ف" التراث هو كل ما هو حاضر فينا أو معنا من الماضي، سواء ماضينا أو ماضي غيرنا، سواء القريب منه أو البعيد"[1].

بمعنى أن تحقيق فعل النهضة بهذا التصور يتطلب الإنطلاق من إعادة النظر في الموروث الثقافي، الذي يشغل المفكر العربي الإسلامي باعتباره مقوم جوهري في عملية البناء النهضوي، فقامت النخب التقدمية بنمذجة الواقع العربي الإسلامي بالواقع الأوروبي، عن طريق استعارة أصول الحركة التاريخية الأوروبية، والتي تبلورت بصورة جلية في القرن الثامن عشر الميلادي، مؤسسة

[1]– الجابري محمد عابد، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، المركز الثقافي العربي، الطبعة 01، 1991 ص 45.

على الظواهر الإنسانية خلال فترة العصور الوسطى التي تحيل إلى التشابك بين الإنسان والعقيدة ممثلة في رجل الكنيسة وهنا يحدد لنا الجابري العوامل الأولى المحددة لثنائية الدين والدولة في المرجعية النهضوية العربية على الصورة التالية :

أولاً : استلهام تجربة مثل التجربة الدينية الأوروبية .

ثانياً : التعامل مع مشكل الطائفية الدينية .

ثالثاً : ربط النهضة بالفصل بين الدين و الدولة أي استلهام النهضة الأوروبية.

على هذا الأساس يصبح "الدين الإسلامي من شأن الفرد وحده، فالعلاقة بينه وبين الله علاقة مباشرة تتم بدون توسط، ما يحتاج إليه مثل هذا المجتمع هو فصل الدين عن السياسة، بمعنى تجنب توظيف الدين لأغراض سياسية"[1].

إن هذا التصور الذي تقدمه النخب المثقفة، وما تريد بلوغه من فكرة فصل الدين عن الدولة يتجاوز التوظيف السياسي للدين، بل يمتد ليشمل فصل الثقافة و التاريخ والتراث العربي والإسلامي عن حاضر المجتمع ومستقبله، إذ أن المشكلة التي أثارها هؤلاء لم تكن لها علاقة بالفكر العربي والإسلامي تاريخيا بحيث أنهم "أتوا بفكرة فصل الدين عن الدولة تقليداً لأوروبا، وأوروبا في معركتها مع الكنيسة لم تفصل الدين عن الدولة، لأن الوحدة السلطوية والتشريعية بينهما لم تكن موجودة لعدم وجود التشريع أصلاً في المسيحية"[2] .

[1]– الجابري محمد عابد، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط 01 ، 1993، ص 106.

[2]– مجلة الباحث العربي، مركز الدراسات العربية، عدد 16، 1988، ص68.

ما يكشف لنا أن المفكرين العرب لم يأخذوا بالأبعاد التي ستنتج عن هذا الاستنساخ غير المبرر لما يقدمه الغرب في تنظيرهم للنهضة ، هذا باعتبار أن فكرة فصل الدين عن الدولة في التنظير الأوروبي كان ناتجا عن جملة من المؤثرات التي رفضت الأخذ بهذا التصور، وهو على وجه الخصوص التضارب الحاصل بين ما توصل إليه العلماء من نتائج كانت تعارض المعتقد الكنيسي، إذ "ينبغي العلم بأن الوعي الأوروبي (أو المسيحي) وقع في تناقض مع نفسه منذ عام 1675، أو حتى قبل ذلك بقليل وذلك بسبب ظهور رؤية جديدة للعالم تتأسس الرؤية المسيحية التي كانت مسيطرة على الأذهان والعقول طيلة العصور الوسطى "[1]. وهذا ما أدى إلى ضرورة وضع قطيعة إبستمولوجية بين العلم والدين، لتتطور المعادلة بعد ذلك إلى الجانب الاقتصادي والسياسي.

وعليه فالدعوة إلى هذا الاعتقاد في الفكر العربي والإسلامي إنما هي "مشكلة لم تكن قائمة لدينا بالأسلوب الأوروبي ولكن تحويرها إلى فصل الدين عن الدولة، يعني بالنسبة لنا فصل التشريع والثقافة بكاملها عن المجتمع، أي إلغاء ماضينا وحاضرنا ومستقبلنا وهذا هو التدمير بعينه"[2]. هذه الصورة التي آل إليها الفكر العربي الإسلامي سينتج عنها تبني تيارات ومذاهب على صلة مباشرة بما ينتجه الغرب، من معرفة وتطور خصوصا في المجال الاقتصادي والسياسي الذي سينعكس على الحياة الاجتماعية وظهور مفاهيم جديدة كالرفاهية.

[1]– هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي،دار الطليعة للطباعة و النشر 2005 ص 129.

[2]– الجابري محمد عابد، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر مرجع سابق، ص 68.

إن ثقافة النقض التي اتبعتها النخب الحديثة عبر تبني منهج البحث التاريخي والاجتماعي الغربي المتشكل في مرحلة اشتداد الصراع مع الكنيسة "ويمكن القول بأن تدمير غاليليو لصورة الكون الموروثة عن القرون الوسطى وعن أرسطو وبطليموس كان أكبر حدث في تاريخ الفكر الغربي، ذلك لأن كل الثورات الإبستمولوجية أو العلمية التي حصلت بعده خرجت من رحمه، أي ثورة نيوتن في ذات القرن وثورة إنشتاين في بدايات القرن 20"[1]. مما يعني أن طبيعة الصراع القائم بين الدين والعلم في الفكر الغربي، والذي نتج عنه وعي غربي جديد لا يثق إلا في نتائج العلوم.

إذن لم يكن تمردا على الدين، بقدر ما أصبح هذا الأخير يشكل عائقا أمام تطور المعرفة الإنسانية حسبهم، وعليه فالقطيعة التي نادى بها مفكرو الغرب، ما هي إلا نتيجة منطقية لما آل إليه الوعي عندهم ف" لم تكن الثورة العلمية التي حصلت حوالي عام 1620 هي وحدها السبب في تزعزع المسيحية الأوروبية، أو قل بداية تزعزعها وإنما كان هناك سبب آخر يعود إلى الدين نفسه، أو قل ممارسات رجال الدين بالأحرى فقد كانوا يقولون شيئا ويفعلون شيئا آخر، وهذا ما أفقدهم مصداقيتهم في أعين الكثير من المثقفين"[2]. ثم أخذت الأمور تتطور أكثر فأكثر حتى وصلت إلى مرحلة الأزمة المفتوحة في نهاية القرن السابع عشر وعصر التنوير[3].

وكما يرى هشام شرابي في هذه الظاهرة " أننا مازلنا فريسة التمويه الذي حمله إلينا مثقفونا بتقديسهم للتراث الغربي، و الحضارة الغربية وبعجزهم عن اتخاذ أي

[1]– هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، مرجع سابق، ص 130.

[2]– المرجع نفسه ، ص 133.

[3]– المرجع نفسه ، ص 134

موقف نقدي صحيح نحوها، فأصبحنا نأخذ بكل ما هو غربي و نرفض كل ما يناقضه في ثقافتنا"[1].

وبالتالي فإن الإعتماد على الفكر القومي الأوروبي ليكون وعاء لمشروع النهضة واعتباره قاعدة لارتكاز الخطاب العربي الإسلامي وإعادة إنتاجه بتكييفه مع الواقع المعيش قد شهد مرحلتين، إذ تعتبر الأولى مرحلة التأصيل الممتدة على مدى القرن التاسع عشر، بحيث يعتبر رفاعة الطهطاوي نموذجاً بارزاً في هذه المرحلة بوصفه المفكر الذي وضع المعالم الأولى لمركب ثقافي جديد ، يجمع بين الثقافة العربية والفكر الحديث في كل موحد بمعنى أن الطهطاوي كان أول من أرسى مركباً ثقافياً، يجمع في داخله مكونين ثقافيين تقليدي وعصري.

أما المرحلة الثانية فتمثل ظهور الفكر القومي الذي تحرر من النظرة التقليدية بحكم تكامل مشروعه، ما يجعل منه خطابا قوميا حداثيا، وعليه فإن المثقفين العرب منذ الطهطاوي رأوا بوجوب تمثل المسلك الأوروبي في النهضة وأوربة الشرق، كان ذلك هو مأزق النهضة الحقيقي "إن هذا المأزق هو الاعتقاد بأننا لو أخذنا نفس مبادئ الأوروبيين لتقدمنا بمعنى أننا بهذا الاعتقاد ألغينا التاريخ ، وألغينا العلاقة التاريخية بيننا وبين الغرب وألغينا أيضاً كل صيرورة المسلسل التاريخي والاجتماعي الذي أدى في أوروبا إلى ظهور الثورة الصناعية والثورة السياسية"[2].

[1]– شرابي هشام – مقدمات لدراسات المجتمع العربي، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت 1985، ص 74.

[2]– غليون برهان، مجلة الوحدة، تصورات جديدة للنهضة العربية، العدد 32، 1987، ص 144.

لقد أملى هذا الاعتقاد على الفكر النهضوي اعتماد المرجعية الغربية التي دشنت خلال مراحل متعاقبة يمكن إجمالها في عصر النهضة الأوروبية في القرن السادس عشر، وعصر الأنوار في القرن الثامن عشر، وعصر الحداثة في القرن التاسع عشر وعصر ما بعد الحداثة في النصف الثاني من القرن العشرين، فالمأزق الكامن في الفكر النهضوي، أو بتعبير محمد عابد الجابري الصراع المحتدم في الشرق هو بين مرجعيتين، تحاول كل مرجعية الانتصار على الأخرى ولكن ليست حسب تصنيف الجابري "مرجعية تراثية تنتمي إلى الماضي ومرجعية نهضوية تنتمي إلى المستقبل"[1].

وإنما بين مرجعيتين ذاتية و أجنبية، مستقلة و تابعة، إن نقل الصراع المرجعي إلى تلك الثنائية سيعصف بالصراع خارج المسار التاريخي الذي طرحت فيه أول مرة مسألة العلاقة مع الآخر ، فالوعي العربي الإسلامي هناك وجد نفسه أمام تحديات لم يستطع إستيعابها ضمن منظومته الكيانية.

إن الفعل الإجتماعي والسياسي له علاقة بالمجتمع، فالحركات السياسية والاجتماعية قد انتهت إلى الفشل على صعيد الحركة القومية بمختلف تياراتها فالمشكلة إذن تعود إلى وجود إنفصال بين الفكر والواقع، هذا الانفصال يعود في أساسه إلى بنية العقل العربي الإسلامي نفسه، الذي أصبح يهيمن عليه الإعتقادات الدينية، وعليه سيصبح التطور بهذا المعنى هو نقد هذا العقل كما يرى الجابري، أو نقد العقل الإسلامي كما يدعو إلى ذلك محمد أركون "إن التركيز على التعليل الإجتماعي والسياسي وحده، أو التحليل الفكري النظري

[1]– محمد عابد الجابري – وجهة نظر، نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص11.

وحده، هو في الحقيقة مظهر من مظاهر أزمة هذا الخطاب ، لأنه لم يستطع أن يتحرر من النظرة التجزيئية للأفكار والأحداث والمواقف".[1]

إن هذه التصورات الناشئة عن تراكمات التجربة السياسية المعاصرة، وما استنهضته من مدلولات لإشكالية المرجعية في صيغة ثنائيات متقابلة، وهنا يرجع برهان غليون الأزمة التي يعانيها الوعي العربي ناتجة عن الأزمة الثقافية، وهي "من أزمة العقل العربي، وهي مظهر من مظاهر الوجود خارج الذات أو غير الذات"[2] فالأصالة والمعاصرة، القديم والجديد، تحيل إلى أحكام تحسب على طرف لصالح آخر، لتجعل من الماضوية شكلاً من أشكال الرجعية والتخلف، فيما تجعل من النهضوية نظيراً للتقدم والعلم والانفتاح .

وهكذا فالبحث في موضوعية النهضة كما طرحت في بداية المواجهة بين العرب والغرب كان يعني البحث في سبل الرقي من موقع الأصالة والهوية المميزة، لكي يكون الشرق نداً للغرب، فكان السؤال يدور حول مقدار الاقتباس المطلوب لتلبية شروط الرقي، إلا أن السؤال أخذ بمرور الوقت مساراً مختلفاً مع الشعور العميق بالانكسار أمام الفكر الأوروبي، وتكريس معادلة الغرب الغالب والشرق المغلوب، لتنبعث من تلك النتيجة ردود أفعال متباينة تشكلت في إطار تيارات معرفية "إن المعيارية وتعدد الأزمنة الثقافية يؤديان إلى جعل العقل العربي أداة الفكر العربي عقولا شتى، فالمنطقية المختلفة التي يرتكز عليها

[1] السحمودي شاكير أحمد، مناهج الفكر العربي المعاصر، مركز التأصيل للدراسات والبحوث،جدة، السعودية ط01، 2016، 186 .

[2] غليون برهان، إغتيال العقل، المؤسسة العربية للدراسات العربية والنشر، ط06، 1992، ص33.

والمفاهيم المتعددة الكثيرة التي تستعمل في الثقافة العربية تغيب وحدة العقل العربي وتلغيها فتصيبه بالتصدع والانقسام، ومن ثم يختل ويفقد توازنه"[1].

فتيار الأصالة الذي وجد في العودة إلى الماضي وسيلة للتحصن أمام الغرب وتيار المعاصرة الذي آمن بأن الشرق ليست له القدرة على تحقيق النهضة إلا بتجاوز النظرة التقليدية، وتيار التوفيق بين الأصالة والمعاصرة، محتوياً مبررات الانقسام والانفصام بين التيارين بطريقة توفيقية.

إن هذا الإنقسام سيحدث شرخا عميقا في تشكل الوعي العربي الإسلامي، هذا الأخير سيجد نفسه مشتتا بين تيارات فكرية تبنت لنفسها رؤية عن هذا الواقع المتأزم و الذي يجب الخروج منه، وتحقيق التطور المنشود، "وقد إنتهت هذه التيارات الثلاثة في أجيالها الحالية إلى تمايز بين اتجاهين متخاصمين، السلفية كرد فعل على الاتجاهات الثلاثة في الفكر العربي المعاصر وأخذها العرب نموذجا للتحديث والعلمانية التي ضمن الليبيرالية والماركسية والقومية والإشتراكية"[2].

فالنهضة "قد بدأت بروادها الثلاث الأفغاني مؤسس حركة الإصلاح الديني والطهطاوي مؤسس الليبيرالية الحديثة، وشبلي شميل رائد التيار العلمي العلماني"[3] وهذا من أجل النهوض بالأمة العربية الإسلامية وإخراجها من السبات الذي أصبحت عليه، "وتمتد جذور هذه التيارات الثلاثة في التاريخ قبل عصر النهضة عند محمد عبد الوهاب، وابن القيم وابن تيمية، وأحمد بن حنبل

[1] سعفان إبراهيم، أزمة الفكر العربي، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، ط01، 1994، ص29

[2] المرجع نفسه، ص 38.

3 المرجع نفسه، ص 51.

بالنسبة للإصلاح الديني، وعند الشيخ حسن العطار وابن رشد والمعتزلة وفقهاء السياسة الشرعية المتأخرين مثل الطرطوشي وابن الأزرق بالنسبة للتيار الليبيرالي، وعند العلماء المسلمين، علماء الرياضيات والطبيعيات واللغة والتاريخ بالنسبة للإتجاه العلمي العلماني"[1].

إذن فالوعي بهذه الصورة الدراماتيكية وجد نفسه أمام إشكاليات كان عليه الإجابة عنها انطلاقا من ثنائية الذات والآخر أو العرب والغرب انقسم المفكرون العرب المبشرون بالنهضة إلى تيارات فكرية متعددة، اتفقت على ضرورة النهوض والقيام بحركة فكرية واجتماعية تعيد العرب لسالف مجدهم، ولكنهم في المقابل اختلفوا في الطريق الموصلة إلى هذه النهضة.

من هنا يظهر لنا أن النهضة هي محصلة لعملية تغيير واسعة مست جوانب عدة من الحياة العربية، وكما يرى علماء الاجتماع، فإن أي تغيير يكون مدفوعا بعاملين: عامل ذاتي ينبع من الظروف الخاصة لمجتمع معين، وعامل خارجي يكون نتيجة الاحتكاك بالآخر وثقافته التي تؤثر عن طريق عملية التثاقف في الذات وتدفعها نحو التغيير، "فالخطاب الذي ينتجه المثقف العربي المعاصر باختلاف إتجاهاته الأيديولوجية ومرجعيته الذهنية و مخياله الاجتماعي هو خطاب اغترابي أو توفيقي"[2] وعليه فالخطاب النهضوي بمختلف دلالاته، إنما يتضمن أبعادا أيديولوجية لها خلفياتها ونحن إذ نتحدث عن نقد الفكر العربي الإسلامي المعاصر، فإننا نقصد في الحقيقة نقد الوعي المنتج له،

[1] حنفي حسن، هموم الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص51.

[2] العروي عبد الله، الأيديولوجية العربية المعاصرة ، دار الحقيقة بيروت، سنة 1981، ص31.

على اعتبار أن الواقع المادي، لا يعكس بالضرورة الواقع الحقيقي كما أنه لم يُشكِّل الواقع الجوهري في بنية أي فكر نهضوي حقيقي .

إن المتتبع للخطاب الفكري العربي والإسلامي المعاصر بجميع أبعاده، يتكشف له أنه ينطوي على مستويات مختلفة، بحيث أنه يتوزع على أرضية فكرية مختلفة من الفكر الليبيرالي إلى الفكر القومي أو الماركسي أو إلى التوجه الديني، فهناك أكثر من فكر يعكس تصورات مختلفة، ولكنه بالمقابل يحمل هاجسا مشتركا وهو مسالة الهوية وعلاقة هذا الفكر بالآخر من جهة، وكذلك مشكلة العلاقة بين التراث و المعاصرة من جهة أخرى ، وعليه فان موضوع العلاقة بين الحاضر والماضي أو التراث والمعاصرة أو الأنا والآخر.[1]و كثيرا ما نجده متداولا في الخطاب العربي الإسلامي المعاصر باعتبار أن هذه الثنائية لها علاقة بالتطور، إذ نلمس أن نقطة التحول في تاريخ العرب المعاصر يعود إلى هزيمة 1967 بحسب ما يجمع الباحثون، والتي ساهمت في تشكل تيارات الفكر العربي المعاصر، فقد أرجعت القوى المحافظة ذلك إلى أن المشروع الحضاري المبني على ثقافة الغرب هو الذي هزم لتبرر ظهورها من جديد، وقد ظهر آنئذ ما سمي الحلف الإسلامي الذي كان يهدف أساسا إلى تحويل الأنظار من المشروع الإشتراكي التقدمي إلى ضرورة العودة للأصالة والبعض الآخر يرى في الثقافة السلفية سبب الهزيمة.

إن التأمل في التطورات المعاصرة التي آل إليها العالم العربي الإسلامي يبين أن هناك تأخرا وتخلفا ملحوظا في الجوانب التنموية المختلفة، يمكن أن

[1] غليون برهان، المحنة العربية: الدولة ضد الأمة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1994، ص185

نرصد ذلك مثلا في الجانب العلمي والثقافي، والذي يكشف عن وجود ركود في الإبداع والإختراع الذاتيين، إن كل ما يمكن أن نلاحظه في العالم العربي الإسلامي المعاصر في هذا المجال هو ولا شك إنعكاس وتقليد لما هي عليه التنمية الحضارية في العالم الغربي.

كما أن ما يراهنه العالم العربي الإسلامي في الجانب الحضاري المنجز ليس سوى تقليد وإستهلاك للمنجز الغربي، إذ يكشف التطور الحضاري والصناعي التكنولوجي الذي وصل إليه الغرب عن وجود تأخر ظاهر في العالم العربي الإسلامي الذي لم يجد بدا من الإقتداء بالأنموذج الغربي السابق في مجال الإبداع والإختراع الحضاري.[1]

لا يمكن إنكار أن العالم العربي الإسلامي شهد في تاريخه حضارات عريقة استطاعت أن تبدع في الكثير من المجالات العلمية في الفلك والطب والهندسة والحساب وغيرها من العلوم النظرية والعملية، يظهر ذلك خاصة في العصور الهجرية الأولى مع الكثير من الفلاسفة والعلماء المسلمين أمثال إبن سينا وإبن الهيثم والرازي الطبيب، وإبن رشد وغيرهم كثير،[2] ولكن التنمية العلمية والحضارية التي وصل إليها العالم العربي والإسلامي أنذاك لم يكتب لها الإستمرار والبقاء في التاريخ، إذ حدثت هنالك قطيعة تاريخية ظاهرة، في فترة تمكن الغرب من بناء نهضته الحضارية في العصر الحديث بينما توقف العالم العربي الإسلامي يرواح المكان نفسه بدون إنطلاقة حاسمة في التاريخ.

---

[1] – نصر حامد أبو زيد النص السلطة الحقيقة الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة المركز الثقافي العربي، ط1، 1995، ص 15

[2] العروي عبد الله، الأيديولوجية العربية المعاصرة. ص 45

إن الخطأ التاريخي الحاصل هو أن العالم العربي الإسلامي لم يتمكن من أن يمد أوصال التواصل مع تراثه الحضاري، ولا هو إستطاع أن يواكب التطور والتنمية الحضارية التي وصل إليها العالم الغربي. ومن ثم كانت هذه الإستحالة مزدوجة حتمت بتأخر عجلة التنمية الثقافية والعلمية والإجتماعية والسياسية والحضارية بعامة.[1]

وهكذا وجد العالم العربي الإسلامي نفسه في حال التلقي للمنتج الغربي بإعتباره بؤرة إستهلاك وتلق، ولكن الحضارة لا تستهلك كما يرى مالك بن نبي، لأنه لا يمكن للمنتجات الحضارية الغربية أن تكون بديلا يمكنه أن يساهم في تنمية وبناء جوانب النقص والتأخر، إن الحضارة لا يمكن إستيرادها كما لا يمكن إستيراد منتوجاتها، لأن هذا الأمر يستحيل منذ البداية، فهناك إختلاف في البنية النفسية والإجتماعية بين العالمين، إذ لا بد من مراعاة خصوصية الأفراد النفسية وقيمهم ومعتقداتهم من جهة وكذا الإطار الإجتماعي الذي يسجمع الأفراد في ما بينهم داخل المجتمع الواحد، فما يصلح لمجتمع معين لا يمكنه أن يلائم مجتمعا أخرا بالضرورة، وهذا ما يبين إستحاولة نقل حضارة معينة إلى مجتمع أخر لم يساهم في إنتاجها، أو هي ليست نابعة من طبيعة الخصوصية التاريخية النفسية والإجتماعية له.[2]

إن الجانب الإبداعي مفقود في العالم الإسلامي المعاصر، فهو يركز على المنجز الحضاري والإستهلاك اللامتناهي للمنتجات الغربية، كما أن أغلب الحكومات التي توالت على دول العالم العربي والإسلامي لم يكن همها زرع

[1] المصدر السابق . 49-50

[2] . أبو يعرب المرزوقي: إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1994، ص 255

الحرية وتشيع الثقافة الإبداعية، بل كانت تعمل في أغلبها على زرع سياسة التحكم والسيطرة وقمع الحرية ومن ثم فلا يمكن أن تحصل هنالك تنمية ما لم يكن هنالك إرداة سياسية تعمل من تلقاء ذاتها على فتح أفق الحرية وتشجيع سياسة التنمية والإبداع. [1]

يبدو أن الأوضاع الأخيرة التي شهدتها أغلب بلدان العالم العربي في الجانب السياسي، وهو ما أصطلح عليه بثورات الربيع العربي، إنما هي نتيجة حتمية وضرورية عن عدم وجود سياسة قومية لتنمية وتطوير بلدانها.ولذلك كان نتيجتها وجود ثورة شعبية سلمية إكتسحت معظم دول العالم العربي والإسلامي نذكر مثلا ما حصل في تونس وليبيا ومصر واليمن وسوريا، والتي تعتبر ثورة سلمية سابقة في المضمار التاريخي، حيث أن أغلب شعوب هذه البلدان وجدت نفسها في تأخر تاريخي وحضاري نتيجة ممارسة سياسة السيطرة والتحكم السياسي وإنعدام الحرية والديمقراطية التي تعبر عن أحوالهم وتطلعاتهم الثقافية والحضارية. [2]

ولا شك أن هذه الثورات بعد فترات صمت طويلة أدت إلى تأخر كبير في الجوانب الثقافية والحضارية، إذ في الوقت الذي عملت دول العالم الغربي على فتح فضاء الحرية والديمقراطية في ممارسة السياسة والعلم والإقتصاد والثقافة من خلال تشجيع الطاقات المبدعة ومحاولة الدفع بها إلى المساهمة في تحريك عجلة التنمية الحضارية نجد أن أغلب دول العالم العربي والإسلامي قامت

[1] محمد عابد الجابري: نحن والتراث قراءة في تراثنا الفلسفي المعاصر. ص 225

[2] برهان غليون اغتيال العقل (محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2006، ص 118.

على سياسية الترقيع والحلول الظرفية للكثير من المشكلات الحقيقة التي كانت تعترض شعوبها في سبيل التنمية والتطور الحضاري.

يمكن القول هنا أن التطور الحضاري الحاصل في العالم الغربي كان نتيجة حتمية وضرورية للإهتمام بالإنسان كقيمة عليا لها الحق في الحياة والحرية والعدالة والمساواة، بينما الحاصل في بلدان العالم العربي والإسلامي، هو فقدان القيم الإنسانية العالية التي يمكنها أن تشحذ هممه الحضارية، هذا على الرغم من أن العالم العربي والإسلامي لا زال يحمل في ذاته الكثير من القيم الحضارية التي ثبتتها الثقافة العربية والمبادئ الإسلامية الأصيلة. لكن هناك فرق بين الإسلام والعالم الإسلامي، فالإسلام قيم ومبادئ خالدة عبر الزمن والتاريخ بينما العالم الإسلامي هو الحركة التاريخية لهذه القيم والمبادئ والتي لا تنعكس بالشكل نفسه كما ثبتها الإسلام في عهد بدئه الأول.

المبحث الثالث: التطور والتنمية جدل التراث والحداثة.

من بين الإشكاليات الشائكة التي طرحت في أفق الفكر العربي والإسلام المعاصر نجد إشكالية الحداثة والتراث، من منطلق أن أغلب المشاريع الفكرية قد تطرقت إلى التراث العربي الإسلامي في علاقته بالحداثة الغربية، ومن ثم إنقسم المفكرون إلى تيار يدعو إلى العودة إلى التراث وتيار أخر يدعو إلى محاولة الإنفتاح على الحداثة الغربية ومحاولة تجديد التراث العربي الإسلامي على ما إستجد به الفكر الإنساني.

لم يكن مصطلح مفهوم الحداثة* متشكلا في مشروع النهضة العربية بالمفهوم نفسه المتداول اليوم في الفكر العربي المعاصر، بل كانت هناك عدة مفاهيم مماثلة أو متقاطعة مع مفهوم الحداثة مثل النهضة، التغيير، الإصلاح... ، ولكن ولئن كانت هذه المفاهيم تتداخل أو تتقاطع مع مفهوم الحداثة إلا أنها لم تكن تقصد المفهوم نفسه إذ أن هناك اختلافا يطال المفهوم خاصة في إطار تلقي هذا المفهوم من الفكر الغربي ومحاولة تبيئته أو أقلمته مع السياق العربي والإسلامي.

إن مصطلح ومفهوم الحداثة غربي بالأساس لا نجد له في السياق العربي إنتاجا مماثلا كما هي الحال عليه في الفكر الغربي الأوربي، وبالتالي فإن مصطلح–مفهوم الحداثة لا نجد له في التراث العربي الإسلامي سياقا خالصا من إنتاج هذا التراث نفسه، من هنا يمكن القول أن مصطلح – مفهوم الحداثة

---

* – يمكن القول أننا نستخدم *مفهوم الحداثة هنا بالمفهوم الفلسفي دون غيره من المفاهيم الأخرى، وهو يدل في هذا الصدد على تيار فكري ظهر في القرن الثامن عشر والذي يؤمن بقدرات العقل والإنسان من خلال تبنيه لثلاثة مبادئ أساسية هي: الذاتية (Subjectivité)، العقلانية (Rationalisme) العدمية (Nihilisme) وهذه المفاهيم تشكل أساس الحداثة الفلسفية.*

هو إنتاج غربي توافق مع السياق الحديث الذي بدأ في أوروبا نتيجة الثورة على العصور الكنسية واللاهوت القروسطي، وقد بدأت معالم الحداثة الفلسفية مع العقلانية وفلسفات الأنوار والنزاعات الإنسانية.

لقد طرحت مشكلة الحداثة بالنسبة للفكر العربي والإسلامي إنطلاقا من الإقتداء بالحداثة الغربية ومحاولة تلقي الأنموذج الغربي في محاولة بناء حداثة عربية إسلامية يمكن أن نلمس بوادر وإرهاصات المشروع الحداثي العربي والإسلامي إنطلاقا من الفترة الحديثة في إطار المشاريع النهضوية، ولكن مشروع الحداثة يختلف بطبيعة الحال من توجه فكري إلى أخر على حسب طبيعة توجه المفكر العربي.

من هنا يمكننا أن نميز داخل الفكر العربي والإسلامي المعاصر عدة تيارات فكرية مختلفة في ما بينها في قضية فهم الحداثة في سياقها الغربي، وهم أنصار تحديث الفكر العربي الإسلامي من خلال إستلهام المشروع الحداثة الغربي ومحاولة تطبيقه على الفكر العربي العربي الإسلامي، وبين التيار الذي يرفض الحداثة الغربية جملة وتفصيلا، والتيار الذي يستلهم حداثة عربية وإسلامية تختلف عن مقاصد ومضامين الحداثة الغربية. [1]

إن التيار الذي يرفض الحداثة الغربية هو التيار الذي يرى أن الحداثة الغربية حداثة حالمة وطوباوية لم تستطع أن تحرر الإنسان في أبعاده القيمية، كما أنه انتهى بها المطاف إلى تأليه الإنسان، نجد هذا الرفض ظاهرا بقوة في المشاريع العربية والإسلامية التي تتبنى البعد التراثي الإسلامي. لقد وجد الخطاب النهضوي الإصلاحي في العصر الحديث الحل للخروج من الأزمة

[1] محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط8، 2002، ص13

الحضارية والإنسانية التي جعلت العالم العربي والإسلامي يتأخر عن الركب الحضاري الغربي، هو العودة إلى الدين والإعتماد على الأصالة التراثية، يظهر هذا عند كل من رفاعة الطهطاوي، وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وغيرهم.[1]

وذلك في نظرها أن مشروع الحداثة العربية لم يلد أو ينمو أو يترعرع في ظروف طبيعية خالصة كونها الوجدان أو العقل العربي أو هيئها المجتمع التاريخي، وإنما هو مشروع تكون نتيجة تأزم خانق شهده الوضع التاريخي النفسي والاجتماعي، مما أدي إلى بروز وعي تاريخي زائف ومستلب لا ينطلق من هويته الثقافية والحضارية، وإنما هو على الضد من ذلك متكون في إطار تربة غريبة وأرض ليست هي بالأصل ولا بالتراث وإنما هي لحظة مفارقة وغير طبيعية بالتمام، والمقصود من أن مشروع الحداثة العربية لم ينبت في ظل ظروف طبيعية[2].

إن الحداثة في الخطاب العربي الإسلامي بعيدة عن واقعه ومشكلاته باعتبارها ليست مستوحاة منه، ولأن أصولها تتبع من خارجه، كما أنه لا يمكن تعميم الحداثة الأوروبية على جميع المجتمعات، فإنه ليس هناك ما يمكن أن نطلق عليه حداثة عربية طالما أن أصول هذه الأطروحات في العالم العربي الإسلامي مستوحاة من خارجه، أما الحداثة التي مثلت محاولة إيجاد "قطيعة

[1] لكحل فيصل، مشروع الحداثة في الفكر العربي والإسلامي المعاصر قراءة تحليلية نقدية، مجلة الخلدونية للدراسات الإنسانية والإجتماعية، جامعة إبن خلدون تيارت، العدد 7، 2014، ص334.

[2]– المرجع نفسه. ص334– 335

مع المرجعية الدينية والتراثية، كمعيار ومصدر وحيد للحقيقة"[1] فهي ليست أكثر من محاكاة لما تجاوزته بيئته التاريخية في أوروبة، أي أنها ليست فقط خارج مكان وبيئة منشئها، بل أيضا خارج المرحلة التاريخية التي تبلورت فيها، فلا يمكن إنكار أن المركزية الغربية لمرجعية الحداثة، بكل خصوصياتها الزمانية والفلسفية والاجتماعية تجعل من الدعوة إلى تعميمها على مجتمعات مغايرة لا تشاركها بهذه الخصوصيات، محاولة تؤدي إلى الاغتراب والاستلاب، وهذا ما نلمسه في الخطاب العربي الإسلامي المعاصر وبذلك تتحول المفاهيم الغربية التي تحدد له ذاته وهويته وتصوراته إلى روافد أيديولوجية وأدوات لتفسير كل شيء تفسيراً كلِّياً حيث يحل الوعي الزائف محل الوعي العلمي.

وهكذا غدت المعاصرة في نظر المفكر العربي–الحداثي تعنى الانفتاح على العصر وما أفرزه من إمكانات وفتوحات علمية، وليس التقوقع في التراث والانغلاق على الذات، بل أن مقتضيات الحداثة حتمت على العالم العربي والإسلامي أن يجد له مكانا في التاريخ لكي يستطيع أن يرتقى بالتراث إلى مستوى متطلبات الحاضر الإنساني الذي يعيشه مع الأخر "الغرب"، ومن شأن تجديد التراث أو جعله معاصرا لنا أن ننفتح على الحداثة الغربية بجميع ما تملكه من إمكانات وما تسخره من منجزات[2]، إن الأنموذج الحداثي الغربي فرض نفسه بالقوة على المشروع العربي والإسلامي الذي لم يجد بدا في محاولة إستلهام أطر ومحددات تقدمه العلمي والحضاري إلا من الحداثة الغربية، وهذا

[1] غليون برهان، المحنة العربية: الدولة ضد الأمة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1994، ص214 .

[2]– لكحل فيصل: ، مشروع الحداثة في الفكر العربي والإسلامي المعاصر مرجع سابق ص–335–336.

لعدة إعتبارات أولا : لأن الحداثة الغربية جاءت في فترة زمانية سابقة عن مشاريع الفكر العربي الحديث والمعاصر، ويمكن تحديد مجالها الفكري والفلسفي منذ القرن السابع عشر مع اللحظة الديكارتية فلسفات الأنوار والنزعات الإنسانية.[1] وثانيا: لأن المشروع الحداثي العربي والإسلامي لم يكن يعبر عن لحظة الوعي التي بلغها الفكر الغربي في محاولة فهم تاريخه وواقعه الحضاري، الناتج أساسا عن التقدم العلمي والنهضة الفكرية في عدة مجالات مختلفة ومتعددة. ومن ثم وجد الفكر العربي والإسلامي نفسه في حالة تلق واستقطاب الحداثة الغربية ومحاولة إستلهام أسسها ومبادئها من أجل تحديث وتقدم وتطور العالم العربي والإسلامي.

إذا لو نظرنا في طبيعة المشاريع الفكرية العربية والإسلامية المعاصرة لوجدنا أن المشروع الفكري يستلهم كل محدداته النظرية من المشاريع الحداثية الغربية، حيث أصبحنا نسمع عن داروينية شبلي شميل وعن فلسفة الأنوار عند الطهطاوي، وعن الوضعية عند زكي نجيب محمود وعن تاريخانية عبد الله العروي، وعن شخصانية محمد عزيز الحبابي وعن نزعة الشك والعقلنة عند طه حسين، والوجودية عند عبد الرحمان بدوي، وكل هذه التيارات الفكرية تبين بما فيه الكفاية كيف أن الخروج من الأزمة الحضارية التي راهنها العالم العربي والإسلامي في العصر الحديث إنما كانت تجد حلولها المباشرة في ما يمكن أن تقدمه لها الحداثة الغربية من إسعافات وحلول جاهزة[2].

[1] المرجع السابق. ص 336

[2] المرجع نفسه. ص336-337

كانت نتيجة إصطدام العالم العربي الإسلامي مع العالم الغربي الأوربي في العصر الحديث أن تأثر الكثير من المفكرين والمثقفين بالأنموذج الغربي لاسيما وأن أغلب دول وبلدان العالم العربي الإسلامي كانت ترزح تحت نير الإستعمار الغربي الأوربي الحديث ليس من الناحية الإستعمارية وفقط، بل وكذلك من ناحية التأثر الثقافي والعلمي، يظهر هذا الأمر جليا في محاولة تبني الكثير من المفكرين بالفلسفات الغربية ومحاولة إسقاط قيمها ومبادئها على الواقع العربي الإسلامي، ينطبق هذا الأمر على أغلب رواد الفكر النهضوي في العصر الحديث على أمثال الطهطاوي الذي تأثر بالفكر الفلسفي الأنواري عند كل من روسو وفولتير ومنتسكيو وغيرهم، وتأثر طه حسين بالعقلانية الديكارتية، وكذا تأثر شبلي شميل بفلسفة سبنسر وداروين. وقد إستمر هذا التيار من التأثر مع بدايات القرن العشرين مع كل من حسين مروة وزكي نجيب محمود وهشام جعيط وعبد الله العروي وغيرهم.

إن الأمر الظاهر من خلال هذه المشاريع الفكرية التي تبنت الحداثة الغربية هو اقتناعهم أن التقدم والتطور الحضاري إنما يكون من خلال إستلهام وتبني الفكر الحداثي الغربي كحل للخروج من حال التأخر والتخلف الذي كان سائدا في العالم العربي الإسلام آنذاك، إن المفكر العربي الإسلامي لا يزال ينظر إلى الآخر على أنه مصدر المعرفة مصدر الهوية، وبذلك فهو يفهم معنى الحداثة والتحديث على أنه "التطلع إلى الغرب ونماذجه، وفي هذه الصيغة حشرت مشكلة هوية الذات، ولم نر حتى الآن مستفيداً من هذه الصيغة غير نظام الهيمنة الغربية، بمركزه الأوروبي ووكلائه المحليين"[1] فالنسق المفاهيمي

[1] الأسعد محمد، بحثاً عن الحداثة، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1986، ص 133

الذي ينتظم فيه الخطاب حال دون إنتاج فكر علمي فاعل ومتطابق مع واقعه الاجتماعي، وهذا ما جعله مثقفاً نخبوياً يتعالى على مجتمعه، فالدعوة إلى التأصيل والتمسك بالتراث، في نظر المفكر الحداثي، تشد الحاضر باتجاه الماضي، وبالتالي تعيق كل تحرك نحو التقدم وبناء المستقبل، وهذا عمليا ما يفضي إلى الخضوع الدائم "للمؤسسات السياسية أو الدينية أو الاجتماعية التي تمثله".[1]

إذن فـ"نحن إذ نطالب المثقف العربي بمراجعة مؤلمة للذات، ولجهاز مفاهيمه الذي بات باليا أولا و لا يعض – باستثناء الوهم الإيديولوجي – على أي واقع" [2]، وعليه فإننا نلمس في الخطاب العربي وحتى الاسلامي سيطرة النظرة الإيديولوجية في عملية قراءتهم للواقع، مما يعني أن المفكر العربي و المسلم ينظر إلى واقعه من منطلق انه غير قابل للتغيير ما لم تتحقق فيه جملة من الشروط التي تبدو له موضوعية، غير أن هذا يعبر بشكل ضمني عن الرغبة في امتلاك الحقيقة التي يراها هو مقصيا بذلك مختلف الآراء التي تحاول قراءة الواقع من زاوية تعارضه.

إن الكشف عن عقلانية الفكر الديني وعن أعراضها وامتداداتها في أعماق التراث لإظهار أن ما سمي خطاباً إسلامياً، كان في البدء يمثل أساساً ومنطلقاً تبدأ منه الذات الإنسانية مسارها الذي ليست له حدود خارجية حسب تصور محمد إقبال، بل حدها الوحيد حد داخلي: هو الذات الأزلية، التي تبعث الحياة

[1] خالدة سعيد، الملامح الفكرية للحداثة، مجلة فصول، عدد 3، 1984، ص 27.

[2] طرابيشي جورج، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية الحداثة والممانعة العربية، ط01، 2006، ص 122 .

في الوحدة الكلية وتبقيها حية[1]. مما يعني أنه يجب تفكيك المرجعية التراثية وفق مسلمات العلم المعاصر، من أجل هدم كل تمركز عقائدي أو ميثولوجي، وذلك في أفق ممارسة نقدية تنويرية للتراث العقلاني القابل للصياغة المتجددة بعيداً عن تصنيم الماضي، أو رسم حدود للعقل دون تلك الحدود التي رسمها له الدين الإسلامي. وهذا يؤكد أن العقل التراثي يخاف التعدد والتنوع مقابل وحدة الأمة، مع أن السؤال الذي يفرض نفسه هو كيف اختلفت الأمة وبأية وسيلة ووفق أي منطق داخل سياق حضاري كان يسير في اتجاه الانسداد التاريخي؟

إن عملية رفض العقل التاريخي وما يعنيه ذلك من رفض للعقل في أصوله وماهيته وتاريخيته، وقد مثل ذلك بداية النزوع نحو عقلية الفتنة، حتى أصبح الدفاع عن العقل في نظر البعض هو عين الخروج عن الشرعية. يقول إقبال "إن اختلاف الخلق في الأديان والملل، ثم اختلاف الأئمة في المذاهب مع كثرة الفرق وتباين الطرق، بحر عميق غرق فيه الأكثرون، وما نجا منه إلا الأقلون، وكل فريق يزعم أنه الناجي" [2].

فالفكر التاريخي حسب المفكر عليه أن ينتقد أسباب هذا الجمود الذي آلت إليه الأمة وتحطيم قيود التبعية إلى الغرب، فالبعد الفلسفي النقدي قد يخدم الانتقال من ميتافيزيقا الذات إلى مفهوم الوعي ذلك البعد المحايث للكينونة الإنسانية كتعين، داخل حقل علاقات اجتماعية وثقافية وسياسية تحكمها موازين قوى روحية، حتى يمكن استثمارها لصالح دولة الإسلام.

[1] – محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مصدر سابق، ص 68.

[2] – أبو ريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، 1974، ص 106.

ولكن لا يمكن القول أن كل المشاريع الفكرية العربية والإسلامية المعاصرة قد تبنت الحداثة الغربية بكل محدداتها ومبادئها، إذ لو تأملنا المشروع الفكر عند محمد أركون نجد أنه ولئن كان متأثرا بالفكر الحداثي الغربي في قراءة تاريخية الفكر الإسلامي، إلا أنه لا يرى أن الحداثة إنتاج غربي خالص وأن العالم العربي والإسلامي يجد عليه أن يتبنى هذه الحداثة من أجل التقدم والرقي الحضاري، بل أنه يرى أن هناك في التراث الإسلامي محددات ومؤشرات تدل على أسبقية العالم العربي والإسلامي في الوعي بالحداثة، ولكن هذا في سياق مختلف، ويقصد أركون بالضبط القرون الهجرية الأولى عند مفكرين أمثال أبا حيان التوحيدي وابن مسكويه وفرقة المعتزلة[1]، وغيرهم الذين كانوا السباقين في طرح الكثير من القضايا الإنسانية والأخلاقية والعقلانية قبل أن يتطرق إليها الفكر الغربي بقرون عديدة.

يمكن أن نقارب من جهة أخرى موقف المفكر المغربي المعاصر طه عبد الرحمان من إشكالية الحداثة وعلاقتها بالتراث، والذي يرى أن العودة إلى تبني الحداثة الغربية مشروع فاشل لا يمكنه أن يقدم للفكر العربي والإسلامي المعاصر بديلا حقيقيا من أجل تطوره وتقدمه الحضاري، ولذلك نجده يقترح بديلا إسلاميا خالصا يسميه (الحداثة الإسلامية)[2]، والفكرة الموجهة لمشروعه الفكر هو أن الحداثة ليست حكرا على الغرب، وأن لكل الشعوب والأمم شروط

[1]– محمد أركون، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي بيروت، ط1، 1998، ص63 وما بعدها.

[2]– طه عبد الرحمن، **روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ط1 2006، ص48 وما بعدها.

ومحددات معينة إذا استوفتها أمكن لها أن ترتقي إلى مستوى الحداثة، كما أن الحداثة في نظره أولا وقبل كل شيء مجموعة من القيم الروحية والإنسانية التي يمكن من خلال استلهامها أن تكون سببا في التقدم والتطور الإنساني والحضاري.

يفهم من هنا أن الحداثة مشروع غربي، وأن ما وجد في العالم العربي الإسلامي ليس إلا محاولات ومساع للتحديث إقتداء بالأنموذج الغربي في محاولة تجديد الذات والإنفتاح على مستجدات العلم والمعرفة والثقافة والفن الإنساني. وهذا ما يوحي بمدى قوة وصلابة المشروع الحداثي الغربي الذي فرض نفسه على العالم بأسره، لأنه أظهر طريقة جديدة في فهم الإنسان والعالم، ومن ثم كان أمر الإقتداء بها وتبني حلولها أمرا حتميا وليس خياريا بالنسيبة للعالم العربي الإسلامي.

نجد المفكر المغربي محمد عابد الجابري يطرح حلا توافقيا بديلا، وهو بدل التخلي عن التراث وبدل الاستعاضة عن هذا التراث بالإنخراط الكلي في الحداثة الغربية، لابد من محاولة فهم العلاقة بينهما، أو بالأحرى تبني نظرة معاصرة للتراث وهي بأن نجعل التراث معاصرا لنا من خلال تجديد روحه في فهم كل القضايا التي إستجدت في العصر، ومن ثم فهو يدعوا إلى فهم حداثي للتراث، فالحداثة في نظره لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بالمعاصرة[1].

[1]– محمد عابد الجابري،"التراث والحداثة، دراسات ومناقشات"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1 1991، ص15.

خاتمة الفصل :

إن الإرتقاء بالتراث في أفق متطلبات العصر هو الحل الذي وجد المفكر العرب الإسلامي نفسه مجبورا على تبنيه، إذ لا يمكن تجاهل المتغيرات الحضارية والحداثية في مجال العلم والمعرفة والثقافة والتقانة التي وصل إليها الغرب نتيجة تجديد ذاته وتطوير قدراته وإمكاناته الفكرية والبشرية في سبيل تطوره وتقدمه، وهذا ما حتم على العالم العربي الإسلامي ضرورة الإنخراط في متطلبات الحاضر الإنساني الذي يحتم عليه العيش والتعايش مع الأخر (الغرب).

لكن يبدو أن تبني الأنموذج الحداثي الغربي لم يعد له ما يبرره في هذا العصر لأن مشروع الحداثة الغربية قد أثبت فشله، والشاهد هو أن أغلب الفلسفات الحداثية الغربية ذاتها تنكرت للحداثة بل وإنتقدتها من عدة أوجه، ودعت إلي تبني فلسفات أخرى تأخذ بمبادئ وقيم جديدة، لأن الإفراط الحداثي آل بالعالم الغربي إلى أفاق مسدودة، إذ عوض أن تنتصر الحداثة إلى مبدأها بأن تجعل من الإنسان سيدا للطبيعة مالكا لها إنقلبت عليه بفعل التطور الهائل في مجال العلم والتقانة التي حلت محل الإنسان وأعفته من كل جهد وعمل، وجعلت منه تابعا وأسيرا لها. وهذا ما أدي بالكثير من المفكرين المابعد حداثيين إلى وسم الحضارة الغربية الحديثة بأنها الحضارة ذات البعد الواحد، أي البعد العلمي والتقني المادي، كما يبين ذلك الفيلسوف هاربرت ماركيوز في كتابه "الإنسان ذو البعد الواحد".

من هنا يبدو أن التلقي العربي الإسلامي للحلول الحداثية الغربية لا يمكنه أن يساهم في تقدم وتطور العالم الإسلامي والخروج من الأزمات التي يتخبط فيها، إن قضية التحديث إنطلاقا من التجربة الغربية مشروع مجهض مسبقا،

لأن هناك إستحالة مزدوجة، يكمن شقها الأول في عدم وجود آليات يمكنها أن توائم وتلائم بين المشروع الغربي وطبيعة الخصوصية التاريخية والإجتماعية للعالم العربي الإسلامي، أما شقها الثاني فيكمن في عدم قدرة العقل العربي الإسلامي على الإبداع والتجديد من تلقاء ذاتيته خارج الأنموذج التاريخي والأسبقية الغربية.

الفصـــل الرابـع

سؤال الوعي في أفق المشروع الفكري – قراءة في نماذج –

تمهيــد عام

المبحث الاول: مالك بن نبي ومشكلة التطور الحضاري.

المبحث الثاني: عبد الله العروي وأزمة الوعي التاريخي

المبحث الثاني: محمد أركون سؤال التنمية ومشروع العقل الأنواري.

خاتمة الفص

- تمهيد.

بناء على ما سبق، فإن الخطاب العربي الإسلامي المعاصر مثلا واحدا من بين إحدى الفلسفات التي نذرت نفسها إكتشاف الحقيقة في صيغة علمية منظمة محاولا تجاهل الأيديولوجية العربية المعاصرة التي نقدها العروي هي مجرد أيديولوجية اغتراب يعاني منها الفرد العربي في العالم. ثم إن أي اغتراب للإنسان العربي في المجتمع والدولة اللذين يفترض أنهما مجتمعه ودولته، فإن ذلك أن ماهية الأفراد والجماعات والأمم والشعوب ليست محددة لا قبلياً ولا نهائياً، من طرف الوعي بالذات.

و كتجاوز للفكرة الحضارية ذاتها التي أقام عليها الغرب حضارته فإننا مطالبون بوضع مقاربات نحاول من خلالها إبراز الطرح المعاصر الذي قدمه المفكرين العرب في محاولتهم لتشخيص معالم الأزمة في الفكر العربي الإسلامي .

و عليه فكيف تصور أعلام الفكر العربي الإسلامي الحلول من أجل الخروج من هذه الأزمة التي طال أمدها ؟ .

المبحث الأول: مالك بن نبي ومشكلة التطور الحضاري.

يعتقد مالك بن نبي أن التاريخ من طبيعة مستقلة وأن الإنسان في مسيرة الحركة الجوهرية العامة للوجود يكتسب حريته ويغير مجتمعه ، من خلال إدراكه للقوانين الطبيعية التي تتحكم في التطور والتكامل، بحيث أن المجتمعات الإسلامية خرجت من صناعة التاريخ بعد أن فقد الدين أبعاده السوسيو–ثقافية وأصبح نشاط رجل الدين يقتصر على التأويلات الميتافيزيقية والخطب والبيان.

إن حركة التاريخ هي تراكم للنشاط البشري المستمر الواعي، وذلك من خلال تفاعل البنية الثقافية والبنية المادية مع البنية الاجتماعية والفكرية فـ"الحركة التاريخية، إنما ترجع في حقيقتها إلى مجموع من العوامل النفسية الذي يعد ناتجا عن بعض القوى الروحية وهذه القوى الروحية هي التي تجعل من النفس المحرك الجوهري للتاريخ الإنساني"[1]. بمعنى أن جوهر الحركة في صنع التاريخ، يعود إلى الإرادة الإنسانية في التغيير فصناعة التاريخ مرتبطة بعوامل اجتماعية ثلاثة. وهي: تأثير عالم الأشخاص وعالم الأفكار، وعالم الأشياء، فهذه العوامل الثلاثة تعمل في توافق طبقا لصورة أيديولوجية من عالم الأفكار، والتي تقوم بتطبيقها عن طريق وسائل عالم الأشياء، وهذا من أجل غايات يحددها الأشخاص.

إن هذا التأثير المتبادل بين العوامل الثلاثة، تمثل صلات ضرورية داخلها من أجل ربط أجزاءها في نطاقها الخاص مشكلة بذلك كيانها العام، ومن أجل عمل مشترك[1].

---

[1] بن نبي مالك، ميلاد مجتمع، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق ،سوريا، ط 01، 2013، ص26

[1] – المرجع السابق، ص27 .

يقول المفكر "ومع ذلك فإن شبكة العلاقات الضرورية لأداء العمل الاجتماعي المشترك، ليست نتيجة أولية تستحدثها العوالم التي يتكون منها مجتمع معين، بل هي نتيجة الظروف والشروط التي تحدث الحركة نفسها"[2]

فالحضارة حسبه تكون وفقا لمعادلة إنسان + تراب + وقت = حضارة. فكل مجتمع يصنع بنفسه الأفكار التي ستقتله، لكنها تبقى بعد ذلك في تراثه الاجتماعي أفكارا ميتة يمثل خطرا أشد عليه من خطر الأفكار القاتلة، إذ الأولى تظل منسجمة مع عاداته وتفعل مفعولها في كيانه من الداخل، إنها تكون ما لم نجر عليها عطية تصفية، تكون الجراثيم الموروثة الفتاكة التي تفتك بالكيان الإسلامي من الداخل، وهي تستطيع ذلك لأنها تخدع قوة الدفاع الذاتي فيه" [34].

وقد نجد أحيانا دور الأفكار الميتة ودور الأفكار القاتلة يمثلان في شخصية واحدة تمثل المظهرين، لأنهما تحملان الجرثومة الموروثة في كيانها، تلك الجرثومة التي تمتص بطبيعتها، على صورة ما، الجرثومة المستوردة وتقرها في المجتمع الإسلامي المعاصر"[45].

على هذا الأساس يرى بن نبي أنه ينبغي على الإنسان المسلم، التحرر من تلك الأفكار التي تجعل منه إنسانا مستسلما خانعا، لواقع ينبغي له أن يغيره بحسب ما هو معطى. بحيث أن التشبع بالروح الإسلامية وقيمه الأخلاقية تجعل منه مؤمنا بضرورة إثبات ذاته، من جهة. وكذلك الحضارة بحسب المقومات التي تميزه عن باقي الحضارات وعليه " يعتقد – مالك بن نبي – أن القضية تشبه فضيلة التطعيم، إنه من المعلوم أن العرق المنقول إلى الشجرة لا يطعم ثمار هذه الشجرة،

---

[2] المرجع نفسه، ص28.

[3] بن نبي مالك، في مهب المعركة، دار الفكر، الجزائر، ط 01، 1991، ص146 .

[4] الم نفسه، ص147 .

بل إنه يطعم ثمار الأصل الذي نقل منه"[1]، كما يرى أيضا أن العمل التاريخي بالضرورة من صنع الأشخاص والأفكار والأشياء جميعا، ومعنى هذا انه لا يمكن أن يتم عمل تاريخين إذا لم تتوفر صلات ضرورية داخل هذه العوالم الثلاثة لترابط أجزائها في نطاقها الخاص، وبين هذه العوالم لتشكل كيانها العام، من أجل عمل أمشترك[2].

كما أننا نجد البعض من المفكرين من ينادي ويشير بالقيم التي دافع عنها كل من فولتير وديدرو وجون جاك روسو ، فهي بالنسبة إلى المفكر المصري سلامة موسى تمثل شرائع جديدة تنادي لتحرير الفكر من قيود القرون الوسيطية، "إذ يهفو الذهن إلى ذكرى فولتير ، كلما هبت على الأمة عواصف الظلام التي تقيد الحرية وتسوغ الاعتقال، وتمنع الكتب وتراقب الصحف، وتضع الحدود والسدود للعقول".[3]

إن هذا النوع من الخطاب في الفكر العربي وحتى الإسلامي ذو الطابع العلماني يعبر عن الواقع المتخلف للأمة العربية والإسلامية التي تعاني من التراجع الذي يعود سببه حسبهم إلى افتقاد الحرية الفكرية والاجتماعية، والتي لن تتحقق إلا بالاقتداء بنموذج الفكر الأوروبي.

هكذا يمكن القول أن مشروع الحضارة في فكر مالك بن نبي يسير في اتجاه التطور والتنمية الحضارية التي بدأها الرواد الأوائل في عصر النهضة، ونقصد الحركة النهضوية الإصلاحية، ويقر مالك بن نبي أن طريق نهضتنا الحديثة التي حددها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا كانت توجيها سديدا إلى طريق الحضارة، ولكن دون تحديد الهدف وتوضيح معالم الطريق، لأن هذه

---

[1] بن نبي مالك ، في مهب المعركة، مرجع سابق، ص152 .

[2] بن نبي مالك، ميلاد مجتمع، مرجع سابق، ص27 .

[3] المصدر نفسه ص64.

النهضة كانت تسير ببطء[1]، إن المشكل لا يكمن في المشروع النهضوي وإنما في استيعاب الجوانب الأساسية التي كان يجب أن يطالها التغيير الحضاري، وهي الجانب النفسي والاجتماعي، لأن دخول التاريخ وإعادة البعث الحضاري لا بد أن يبدأ بتغيير ذهنية الإنسان ومن ثم العمل على مد حركته الفاعلة في المجتمع والتاريخ.

يركز مالك بن نبي على فكرة إعادة فعالية الإنسان النفسية وحركيته المجتمعية، لأن العالم الإسلامي لا يحتاج إلى تلقين أحكام وأوامر الدين الإسلامي بقدر حاجته إلى تفعيل الجانب النفسي والاجتماعي لديه، ومن ثم فالحضارة تبدأ بتغيير ما بالأنفس حتى تبدأ حركة الإنسان والمجتمع في التاريخ، "فالمسألة لا تتمثل في تلقين أو إعادة تلقين المسلم عقيدته، ولكنها تتمثل في إعادة تلقينه استخدامها وفعاليتها في الحياة، إلا أن المصلحين قد أغفلوا وضع هذه المشكلة"[2].

إن التنمية والتطور الذي يحتاجه العالم الإسلامي وفق الوجهة التحليلية لمالك بن نبي في هذا الصدد هو الوعي بمنطق حركة المجتمع والتاريخ، وتوجيههما الوجهة التي تخدم الإنسان، ولكن الوضع الذي يشهده العالم الإسلامي بخلاف ما هو مطلوب من أجل النهضة والتغيير، فالعالم الإسلامي يعتمد على الحضارة الغربية في كل منتجاته الحضارية*، ولكن الحضارة لا يمكن استيرادها، لأن

[1]– مالك بن نبي، "تأملات"، بإشراف ندوة فكر مالك بن نبي، دار الفكر المعاصر بيروت، لبنان، 2002 ص164.

[2]– مالك بن نبي، "القضايا الكبرى"، دار الفكر المعاصر بيروت لبنان، بإشراف ندوة فكر مالك بن نبي، 2000 ص123.

*– لا يعني هذا أن مالك بن نبي يرفض التواصل والحوار بين الحضارات، أو أنه ينفي تأثر الحضارات ببعضها البعض وإنما هو يرفض أن تكون الحضارة الغربية هي البديل الجاهز الذي يعفي العالم الإسلامي من كل تطور وتقدم حضاري، يقول مالك بن نبي "كما أن الحضارة الإسلامية أيضا كانت

"المشكلة التي كانت ينبغي أن تطرح في العالم الإسلامي، منذ ما يزيد عن نصف القرن ضمن حدود معينة، ولكن على مستوى حدود هذه الحضارة وإرادتها وقدرتها، قد تم وضعها على مستوى منتجاتها"[1]، إن الاعتماد على منتجات حضارة أخرى كما هو حاصل في العالم الإسلامي الذي يعتمد على منتجات الحضارة الغربية، لا يعني أن العالم الإسلامي قد وصل إلى الحضارة، لأن الحضارة هندسة وبناء متكامل يعتمد على طبيعة وخصوصية الإنسان والمجتمع، ومن ثم لا يمكن استيراد الحضارة، بل كل ما يمكن استيراده هو منتجاتها، ولا يمكن لمنتجات الحضارة أن تنتج حضارة، "علينا أن ندرك بأن تكديس منتجات الحضارة الغربية لا يأتي بالحضارة، والاستحالة هنا اقتصادية واجتماعية، فنحن لو أردنا أن نكدس عناصر حضارة، لنكون منها حضارة، لأصبحنا أمام أشياء للحضارة لا تعد ولا تحصى فالحضارة هي التي تكون منتجاتها وليس العكس"[2].

إن الحضارة أولا وقبل كل شيء إطار ثقافي وعالم من الأفكار، فالعالم الغربي أنتج الحضارة من خلال استلهام وتفعيل عالم الأفكار لديه و"حينما أحاول التخطيط لحضارة، فليس أن أفكر في منتجاتها، وإنما في أشياء ثلاثة، في الإنسان والتراب والوقت،، فحينما أحل هذه المشاكل حلا علميا، بأن ابني الإنسان بناء متكاملا، وأعتني بالتراب والزمن فإنني حينئذ قد كونت المجتمع الأفضل"[3].

تتغذى وتتفاعل بثقافة اليونان وأشياء من الهند بحكم التاريخ، لأنه لا يمكن لحضارة أن تنشأ في أنبوبة مغلقة لا يأتيها شيء من الخارج"، أنظر: – مالك بن نبي، "تأملات"، بإشراف ندوة فكر مالك بن نبي، دار الفكر المعاصر بيروت، لبنان، 2002، ص198.

[1]– مالك بن نبي، "القضايا الكبرى"، مصدر سابق، ص49.

[2]– مالك بن نبي، "تأملات"، مصدر سابق، ص169.

[3]– المصدر نفسه، ص172.

إن التكامل بين الإنسان والتراب والوقت هو الذي يمكن أن ينتج لنا حضارة فاعلة في التاريخ، ولكن مادام أن العالم الإسلامي ومنذ عصر ما بعد الموحدين –باعتباره مؤشر الانحطاط الحضاري– أهمل الجانب القيمي المتمثل في قيمة الإنسان باعتباره العنصر الفاعل في المعادلة الحضارية، فإن العناصر الأخرى التراب والوقت تفقد قيمتها الحضارية، "ويجب أن نلاحظ أن الحضارة الإسلامية انتهت منذ الحين الذي فقدت في أساسها قيمة الإنسان، وليس من التطرف في شيء القول بصفة عامة أن الحضارة تنتهي عندما تفقد في شعورها معنى الإنسان"[1].

وفي هذا يطرح "مالك بن نبي التغيير في العالم الثالث كاتجاه إنساني يرفع عن العالم كابوس الحالة الأوروبية والإسلام في هذا الإطار قاعدة من القواعد النفسية القادرة على تغيير الواقع الاجتماعي، إذا تبرأ المسلم من الأفكار الميتة التي عرقلت فعاليته"[2]، إن منطق وحركة التاريخ يفرضان على الإنسان المسلم التوجه إلى تحقيق الفعالية النفسية والمجتمعية التي من شأنها تغيير أوضاعه الحضارية، ولذلك يستلهم مالك بن نبي الفكرة الدينية الإسلامية كمبدأ محرك للمجتمع والتاريخ. ولكن هذا يشترط أولا وقبل كل شيء من الإنسان المسلم نفسه تمثل قيم ومبادئ هذه الفكرة في عالم الأنفس وشبكة العلاقات الاجتماعية.

ولهذا يمكن القول أن تحقيق التقدم والتطور الحضاري يرجع ولابد إلى الفكرة المبدأ كأساس لقيام الثورات التقدمية في المجال الاقتصادي و الاجتماعي والثقافي، ويستوحي مالك بن نبي وجهة نظره في اجتماعية الثورة من الإسلام ذاته بعد أن

[1]– مالك بن نبي، "القضايا الكبرى"، مصدر سابق، ص164.

[2]– عمر كامل مسقاوي، "نظرات في الفكر الإسلامي ومالك بن نبي"، دار الفكر، ط1، 1989، ص40.

استوحى منهجه في تحليل الحضارة والتنمية والاقتصاد والسياسة من الإسلام[1]، إن المطلوب من أجل التنمية والتطور الحضاري في العالم الإسلامي هو بالضبط إحداث ثورة في عالم الأفكار أولا لأن "لكل ثورة منهجا يتضمن المبادئ التي تسير عليها، كما يتضمن فحوى القرارات التي ستصليها عليها ظروف الطريق ويجب على صانعي الثورة أن يعضوا على مبادئهم ومثلهم بالنواجذ إذا أرادوا أن يضمنوا لها عدم الانحراف عن المسار"[2].

إن الثورة الحضارية تبدأ في التاريخ من خلال فكرة ملهمة للأفراد تدفع بهم إلى أن يتمثلوا قيمها السامية ومن ثم يسعون إلى تحقيقها في التاريخ بما يضمن تقدمهم وتطورهم، إن عالم الأفكار كما يرى مالك بن نبي هو المبدأ الذي لا يمكن لعالم الأشخاص ولا لعالم الأشياء أو المنجزات الحضارية أن يتحقق بدونه.

إن البعد الحضاري في أي مجتمع تاريخي ما لا بد أن يمر بأطوار تاريخية متباينة في ما بينها، وبداية مسارها يتحدد بالفكرة الفاعلة التي تمثل ثقافة الإنسان ومثل ذلك ما حصل في الحضارة الإسلامية عصر بروزها في عهدها الأول، ولكن مع التطور التاريخي التدريجي لا تلبث هذه الفكرة أن تفقد فعاليتها وقدرتها في السيطرة على الأفراد وتتحول من ثم إلى فكرة باهتة وميتة، وهذا هو بالفعل ما حصل للفكرة الإسلامية تاريخيا، فبعد أن أحكمت سيطرتها على أنفس الأفراد وعلى الحالة الاجتماعية ما لبثت أن فقدت كل بواعثها المعللة وتلاشت في الزمن، ولا يعني هذا أن الفكرة الإسلامية ماتت وانتهت وإنما فقدت القدرة المؤثرة لها في نفسية

[1]– عبد اللطيف عبادة، "صفحات مشرقة من فكر مالك بن نبي"، دار الشهاب للدراسة والنشر باتنة، الجزائر ط1، 1984، ص85.

[2]– المرجع السابق، ص91.

الأفراد والحالة الإجتماعية ومن ثم قدرتها على التأثير في مسار توجيه التاريخ الوجهة التغيرية الفعالة.

إن المتأمل في مجمل مؤلفات مالك بن نبي يتبين له أن الفكرة التي يسعى إلى الدفاع عنها هي إعادة العالم الإسلامي إلى سكة الحضارة من جديد، وتطوير مسار التاريخ نحو البروز من جديد، وليس هذا بإعادة إنتاج أفكار جديدة حول الإسلام أو كما يرى بعض المفكرين العرب المعاصرين من خلال تحديث الإسلام، ولكن من خلال إعادلة تفعيل التاريخ من جديد بتغيير ما في الأنفس، ويكفي في نظره إعادة تفعيل المعادلة الحضارية بما يتطلبه الواقع الإسلامي المعاصر. يحتاج الإنسان المسلم إرادة حضارية واعية لتطوير نفسه ومجتمعه نحو الدخول في دورة حضارية جديدة من خلال تفعيل العناصر الإنسان+ الزمن + التراب بالإضافة إلى الفكرة الدينية المركبة. [1]

ولكن الحضارة لا تدوم في التاريخ بل هي تمر بدورات، ومن أجل تحقيقها في مجتمع ما كان لابد على المجتمع أن يقدم الضمانات التاريخية التي تحافظ على دوامها وتقدمها التاريخي، ويمثل مالك بن نبي لتغير مسار الحضارة في الإسلام إلى ذلك التغير الذي حدث من عالم الروح إلى العقل، إذ أن الإسلام في عهده الأول أقام الحضارة في التاريخ بسبب أن الروح الإسلامية كانت راسخة في نفسية الأفراد وفي الأوضاع الاجتماعية التي عايشوها[2]، ولكن بعد وفاة النبي وتطور الإسلام في التاريخ النفسي والاجتماعي للأفراد تغيرت متطلبات المراحل اللاحقة له، فكان أن ساد العقل بتأثيراته، ويمكن أن نمثل لذلك من خلال الخلاف السائد

[1] المرجع السابق. ص 91

[2] مالك بن نبي، "القضايا الكبرى"، مصدر سابق. 110

في المجتمعات الإسلامية حول الخلافة والحكم في الإسلام، فما يلبث المجتمع في نهاية هذه المرحلة سوى أن يفشل وتنهار قواه وتذبل فعالية الأنفس وتبهت فتنحل في الأخير إلى مرحلة سيطرة الأشخاص والأشياء.

وهكذا فإن ما يتخبط فيه العالم العربي والإسلامي اليوم هو نتيجة حتمية لما حصل في التاريخ من توجه مسار التطور الحضاري إلى أهداف وغايات مغايرة لتلك التي برزت فيها الحضارة الإسلامية عهد بدئها الأول، ولكي يعود العالم الإسلامي المعاصر إلى سكة الحضارة، فلا بد عليه أن يستلهم الأفكار المغيرة وأن يعول على الثقافة التي من شأنها أن تضمن دخول الإنسان في الخط الصحيح لمرحلة جديدة من التطور الحضاري. [1]

إن المشكلة في العالم العربي الإسلامي بالنسبة لمالك بن نبي هي مشكلة حضارة، وبالتالي فتطور وتقدم العالم الإسلامي مرهون بمدى تقدمه وتطوره في مضمار الحضارة، يقاس مدى هذا التطور بما حققه وبما يمكن أن يحققه العالم الإسلامي في مجال عالم الأفكار. وهكذا فالتطور والتقدم الحاصل في العالم الغربي هو نتيجة حتمية لتطور عالم الأفكار لديه، إن المبدأ الثقافي مؤشر عملية التطور والتقدم والتي تنعكس لا محالة على عالم الأشخاص والأشياء.[2]

وبما أن العالم الإسلامي لا يزال وإلى غاية الراهن الحضاري أسير التأخر والتبعية فإن الأمر يطول في سبيل تقدمه وتطوره الحضاري، لأن الأمر مشروط أولا وقبل كل شيء بإرادة تغيير نابعة من أنفس الأفراد وبشبكة علاقات اجتماعية قوية ومتينة حتى يمكنه أن يعود إلى عجلة التاريخ، إن تغيير أوضاع

[1] بن نبي مالك، في مهب المعركة، مصدر سابق. ص 156

[2] المصدر نفسه. ص 158

حضارية بأكملها مشروط أولا بتغيير الأنفس والمجتمعات، وبالتالي فإن الدخول في الدورة التاريخية الحضارية من جديد يستدعي تفعيل العوالم الثلاثة عالم الأفكار عالم الأشخاص عالم الأشياء بما يضمن العودة إلى سكة الحضارة.

المبحث الثاني: عبد الله العروي وأزمة الوعي التاريخي.

يبدو أن الإيديولوجيين يقدمون تفسيرا للعالم ينتهي بهم تفسير إلى الوقائع وجملة النظم الاجتماعية، بالأفكار بدلا من تفسير الأفكار بالنظام الاجتماعي وبالوقائع التي ينطوي عليها والتي يتكون منها وعليه فإن تشخيص حالة الفكر العربي والإسلامي يمكن أن تعبر عن أيديولوجيا الباحث نفسه.

كان أساس نظرية دى تراسي أن الفكر الإنساني ما هو إلا عملية ناتجة من تحول الإحساسات، إذ أنه كان يرى أن الحالات الأربع الرئيسة للسلوك الواعي عند الإنسان وهي الإدراك والذاكرة والقدرة على الحكم والتمييز والإرادة، ما هي إلا أشكال و تصنيفات مختلفة لإحساسات الإنسان.

لقد استخدم دى تراسي كلمة أيديولوجية بمفهوم أوسع وأشمل، باعتبارها علم دراسة الأفكار والمعاني كما هي في الواقع المحدد تاريخياً، "ليست الأفكار في ذاتها، بل لذاتها في معانيها و في تعبيراتها و أساليبها و تظاهراتها و استخداماتها ودلالاتها في مجتمع معين و في مواقف اجتماعية محددة و في سياق حضاري ثقافي محدد".[1]

فإذا كان مصطلح الإيديولوجيا يعني حسب تعبير دى تراسي "العلم الذي يدرس الأفكار بالمعنى الواسع للكلمة، أي مجمل واقعها الواعي من حيث صفاتها وقوانينها وعلاقاتها بالعوالم التي تمثلها، لاسيما أصلها"، فإن الإيديولوجيا بهذه الدلالة تعني اكتشاف العلاقات و القوانين التي تربط الأفكار بالوقائع التي تشير إليها، وقد بدا أن هذا يقتضي القيام بنوع من عزل بعض الخصائص التي يفترض

[1] نبيل رمزي، سوسيولوجيا المعرفة، جدل الوعي والوجود الاجتماعي، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2001 ص18.

أن الأفكار تمتاز بها، وأن هذه الخصائص إذا ما اكتشفت تؤدي إلى الكشف عن الكيفية التي ترتبط بها الأفكار بالوقائع من ناحية، وعن خصوصية الوقائع في مقابل أفكار محددة من ناحية أخرى.

وعلى هذا الأساس فإن مصطلح الإيديولوجيا أصبح يدل على دلالات متعددة وفي مختلف الميادين، السياسية والاقتصادية والاجتماعية، لذا أصبح من الممكن تعريف الإيديولوجيا بأنها "مجموعة من الأفكار أو المعتقدات أو الآراء المتماسكة إلى حد ما والتي تعتبرها فئة اجتماعية معينة أو حزب سياسي معين بمثابة ما يقتضيه العقل، مع أن نابضها الفعلي يكمن في حاجة تبرير مشروعات معدة لتلبية غايات منفعية"[1].

لقد تناول هابرماس الأيديولوجيا في علاقتها بالوعي الاجتماعي وذلك على مستويين مادي ونظري، وعلى المستويين يربط مفهوم الأيديولوجية بنقد الأيديولوجية، وبالنقد الاجتماعي، ذلك أن نقد ايديولوجية ما يستلزم كشف القوة الاجتماعية صاحبة المصلحة في ترويج أفكار بعينها، فعلى مر العصور نجد البعض من الذين يعتقدون أن كل فكرة هى إحدى مفردات أيديولوجية معينة، وكل أيديولوجية هي قناع لمصلحة ما، وبذلك يحدد هابرماس وظائف الأيديولوجية فيميز بين وظيفتين مختلفتين الأولى: هدم وإزاحة والثانية دعم وإحلال وتجديد.

إن الأفكار عند مانهيم لا تنبثق من البناءات الاقتصادية والطبقية فحسب، ولكنها ترجع إلى خبرات الحياة، ونماذج السلوك التي تتجسد في الحياة الاجتماعية ذات الأنماط العديدة، وعلى هذا فقد حاول الكشف عن المعاني و الدلالات المختلفة التي اكتسبها مصطلح الأيديولوجية، "إن أي معالجة

[1] نبيل رمزي، سوسيولوجيا المعرفة، جدل الوعي والوجود الاجتماعي، مرجع سابق، ص160 .

للأيديولوجية يجب أن تفرق بين معنيين متميزين ومنفصلين للمصطلح هما المعنى الخاص و المعنى العام ، ويقول مانهايم في هذا الصدد، أن كل الأنساق الفكرية التي تهدف بصورة رئيسية إلى الدفاع عن الوضع الراهن، وإيجاد التبريرات اللازمة لحماية مصالح الفئات الحاكمة تسمى أيديولوجيا، وهى أنظمة ثابتة و دفاعية"[1].

بناء على ما سبق نجد أن الوعي في الفكر العربي والإسلامي المعاصر لم يأخذ صورة واضحة المعالم باعتبار ومن هنا يتبين أننا مضطرين للاختيار بين نزعة صورية تبتلع الموضوع المدروس وتقضي على خصائصه المميزة، بصرف النظر عن المنهج الذي يمكن لنا أن نختار تطبيقه على المادة المدروسة. فسواء كان هذا المنهج منطلقا من رؤية ليبرالية إلى العالم، بكل تنوعاتها التي يمكن أن تعبر عن نفسها من خلال مناهج علمية متعددة وحتى من خلال رؤية سياسية معينة، أو كان منطلقا من منهج مادي تاريخي هو ذاته قد نشأ في قلب الليبرالية كمتمم لها ومتجاوز لماهيتها، بكل خصائصه أي سواء كان منطلقا من الماركسية كما صاغها ماركس وانجلز ذاتهما، أو من اللينينية أو من الستالينية أو من التروتسكية. وعليه فالعروي لم ينطلق من نقطة الارتكاز الواقعية التي انطلق منها ماركس، أي من الوجود الواقعي، المباشر، للأفراد الواقعيين، ومن الوجود الواقعي المباشر للمجتمع العربي أو المجتمعات العربية في زمن التحليل، ومن الإنتاج الذي يحدد نمطاً معيناً لفاعلية هذا المجتمع أو هذه المجتمعات، وطريقة محددة

[1] محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979، ص 234، ص235.

للتعبير عنها، بل انطلق من التحديدات الذاتية، من وعي الذات خاصة، ومما يشوب هذا الوعي من التباسات قلما يحيلنا على أسسها الواقعية في حياة المجتمع.

وانطلاقاً من مقدمات ماركس ذاتها، فإننا نجد أن العروي لم يتجاوز مرحلة النفي إلى نفي النفي كما فعل ماركس؛ أي إنه لم يتجاوز النقد الثقافي للثقافة، ومرجعية الفكر لا يمكن أن تكون الفكر ذاته، بل الواقع الذي ينتجه في عملية تطوره. ذلك أن "البنية الاجتماعية والدولة تنشئان باستمرار من التطور الحيوي لأفراد معينين كما هم في الواقع أي كما يعملون وينتجون مادياً. وإن إنتاج الأفكار والتصورات والوعي مختلط بادئ الأمر بصورة مباشرة ووثيقة بالنشاط المادي والتعامل المادي بين البشر، فهو لغة الحياة الواقعية"[1]. فالوعي من ثم هو الوجود مدركاً على هذا النحو أو ذاك، بهذه الدرجة من المقاربة أو تلك، أو بهذه الدرجة من الانحراف أو تلك؛ فنقد البنى والعلاقات القائمة، أي نقد الوجود المادي ونقد العلاقات وأشكال التعامل المادي للمجتمع المعني هو نقطة الانطلاق الواقعية التي يمكن أن تفضي إلى دحض الأفكار والتصورات الوهمية التي يعبر بها المجتمع عن وجوده الفعلي، إذ أن "العبارات الجوفاء عن الوعي تنقطع، ويجب أن تحل معرفة واقعية مكانها. وإن الفلسفة لتكف، مع دراسة الواقع، عن أن تكون لها بيئة توجد فيها بصورة مستقلة ذاتياً" [2].

إن عملية الإنتاج الاجتماعي، بكل ما تنطوي عليه من دلالات، أعني إنتاج الخيرات المادية وإنتاج الثقافة والقيم والعلاقات الاجتماعية وأشكال التنظيم الاجتماعي والسياسي على السواء. هي أساس العالم الحسي وأساس التاريخ. بهذا

---

[1] مروة حسين النزعات المادية، مصدر سابق، ص 24.

[2] المصدر نفسه، ص31.

المعنى فحسب ترتبط المادية بالتاريخ، وبهذا المعنى فحسب يمكن الحديث عن تصور مادي للعالم وللتاريخ. إن رؤية العرب للتاريخ، كانت ولا تزال رؤية أيديولوجية.

بناءًا على هذا التصور نجد أن العروي يدعو إلى ضرورة إخضاع التاريخ للنقد الذي يعتبره أساس التطور "يكون النقد سبب ازدهار وتجديد الصناعة السردية عندما نتكلم على الوعي بالتاريخ، بالنسبة للعموم، لا بالنسبة لجماعة محددة بحرفتها. فلابد أن نعتبر الإنتاج الفكري العام، ونلاحظ عند ذاك أن الإشكاليات لا تقود بالضرورة إلى العجز والإحجام، فلا داعي إذن إلى أن يعرض المؤرخ المحترف إعراضا تاما عن التساؤل في أصول حرفته"[1].

أراد العروي، في نقده الأيديولوجية العربية المعاصرة وتفنيد الفكر السلفي خاصة، أن يمنح العمل السياسي العربي أيديولوجية حديثة وواقعية تقوم على مبدأي المنفعة والإنجاز معياران للفكر والعمل، و"دفع العمل السياسي الثوري، التقدمي الغارق في الممارسة إلى الاقتناع بضرورة استيعاب أيديولوجية معينة توحد ذهنياً أعضاء الحزب وتجعلهم نواة المجتمع المرتقب"[21].

خاصة ما يتعلق منه بالدولة القومية التي آلت إلى دولة استبداد محدث وكان إخفاقها التقنوي والتنموي لا يقلان عن إخفاقها السياسي وعجزها عن إدارة المجتمع ناهيك عن تحديثه. و لاسيما أنه انطلق من الدولة، الدولة المستعمرة والدولة الليبرالية والدولة القومية وظل حبيساً في إطارها، فلم يتعد حدودها إلى أساسها الواقعي إلى المجتمع الذي يفترض أنها شكل وجوده السياسي وتحديده الذاتي.

---

[1] المصدر السابق. ص 23

[2] العروي عبد الله، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ودار التنوير، بيروت 1983، ص62.

تتلخص المسألة إذن في تبني أيديولوجية عصرية حديثة وثورية، بدلاً من الأيديولوجية العربية المعاصرة، وتبني منطق أو منهج أو نظرية معرفة واقعية، وهذه ثلاثة أسماء لمسمى واحد هو الديالكتيك، كما وصفه لينين. بدلالة هذه الأيديولوجية وهذا المنطق يغدو بوسع العرب أن يعيدوا تعريف ذاتهم وما ينتجونه فعلاً، الأيديولوجية الحديثة والمنطق الجدلي.

إن السؤال هنا ما المصير الذي انتهت إليه أمم وشعوب تبنت أيديولوجية حديثة الماركسية، و"نظرية معرفة" كمفهوم من المفاهيم التي تدخل في نسيج الأيديولوجية معنى طبقياً ناجماً عن أثر البيئة الاجتماعية التي نشأ فيها المفهوم، وفرق بين المدلول الطبقي والتمايز الطبقي، وميز في ضوء ذلك ثلاثة تيارات أساسية في الأيديولوجية العربية المعاصرة: الشيخ والسياسي الليبرالي وداعية التقنية.[1]

حيث يفترض التيار الأول أن أم المشكلات في المجتمع العربي الحديث تتعلق بالعقيدة الدينية؛ ويفترض التيار الثاني أنها تتعلق بالتنظيم السياسي؛ ويفترض الثالث أنها تتعلق بالنشاط العلمي والصناعي. ومن ثم فإن نهضة الأمة وتقدمها واصطلاح أحوالها تتوقف على الإصلاح الديني، في نظر التيار الأول، وعلى الإصلاح السياسي الدستوري، في نظر الثاني، وعلى العلم والتقانة والنشاط الاقتصادي في نظر الثالث. مرجعية التيار الأول هي الإسلام في نقائة الأول عصر الرسول وخلفائه الراشدين، ومرجعية الثاني هي الغرب الليبرالي الدولة الدستورية وحكم القانون وسيادة الشعب، ومرجعية الثالث هي غرب العلم والتقانة والصناعة.

[1] العروي عبد الله، الأيديولوجية العربية المعاصرة.ص 60

ويستنتج أن رؤية المفكرين العرب للغرب رؤية غير تاريخية؛ فالغرب يختزل لدى كل منهم إلى أحد وجوهه فحسب أو إلى إحدى مراحل تطوره فقط، فلا تتكون لديهم صورة شاملة مطابقة لواقع الحال[1]. كما يرى أن في صلب كل دعوى مدلولاً طبقياً، "لكنه غير ناشئ عندنا، بل يمكن القول إن ذلك المدلول المستوحى من الخارج هو الذي يساعد المجتمع العربي، دون أن يكون وحده العامل الأول والفعال، على أن يتمايز وتتبلور فيه الطبقات.

لا ينطلق فكر أي من دعاتنا أول ما ينطلق مما يلاحظ مباشرة من عملية التمايز الجارية في مجتمعنا، وإنما يستبق نتائجها المنطقية اعتماداً على ما توحي به إليه بنية خارجية، وبالضبط بنية الغرب لحديث" [2]. ورأيي أن كلاً من الشيخ والليبرالي وداعية التقانة كان ينقذ العقيدة الدينية، بصورة مباشرة الشيخ أو غير مباشرة الليبرالي وداعية التقانة اللذان ينفيان بطريقين مختلفين أن تكون العقيدة الإسلامية عاملاً من عوامل الانحطاط، بل الاستبداد، في نظر الأول، وتخلف العلم والصناعة في نظر الثاني.

ولنا أن نستنتج أن الأفكار والتصورات والعقائد الدينية وطريقة التفكير التي تنتجها وتعيد إنتاجها هي محور اهتمام العروي، سواء في المواضع التي صرح فيها بذلك أو في غيرها من المواضع. غير أنه، بخلاف ماركس، لم يقاربها بدلالة الديالكتيك والتصور المادي للعالم والتاريخ. فقد كان عمله في هذا الجانب وصفياً وحذراً، إن لم نقل تقيوياً مع أن العلمانية شرط لازم للتحرر، وأن ماهية هؤلاء

---

[1] الشيخ المسلم العربي يحاور نظيره الغربي الذي لم يعد له تأثير يذكر في مجتمعه، فيواجه بذلك وعياً غربياً متقادماً لا يعبر عن حقيقة الغرب الفعلية في زمن الحوار. وكذلك الليبرالي الذي يردد أقوال مفكرين لم يعد لهم تأثير يلحظ في مجتمعاتهم، راجع العروي، ص 53 وما بعدها.

[2] – العروي عبد الله، الأيديولوجية العربية المعاصرة. مصدر سابق 1995، ص61.

الأفراد، أو هذه الكينونة هي ما ينتجونه بالفعل، وربط من ثم ما يعبر به أولئك الأفراد عن أنفسهم والطريقة التي يعبرون بها انطلق العروي مما يقوله العرب عن أنفسهم ومحاولتهم تسويغ هذا القول بتأويل ما للآخر الغرب، فغدت مرجعية الفكر خارج المجتمع الذي أنتجه، خارج زمان المجتمع العربي وخارج المكان أيضاً.

فليس ثمة علاقة بين هذا الفكر وممارسة المجتمع التي تعبر عنها الأيديولوجية التقليدية السائدة، بما في ذلك ممارسة الفئات الوسطى. ولذلك لم يكن بوسع العروي أن يقول على غرار ماركس إن العرب أنجزوا فكرياً ما أنجزه الغرب سياسياً.

إن الأيديولوجية العربية المعاصرة التي وصفها العروي كانت ولا تزال تعبيراً مطابقاً لماهية المجتمع العربي، إذا كان الرائز الرئيس هو عملية الإنتاج الاجتماعي؛ وجميع الحقائق السوسيولوجية والسياسية والثقافية وجميع المعطيات الإحصائية تؤكد التأخر التاريخي للمجتمع العربي قياساً بالمجتمعات المتقدمة الأخرى. [1]

ومن ثم فإن المدخل الواقعي للتقدم هو تحديث عملية الإنتاج الاجتماعي؛ وهنا تكتسي فكرة الدولة الوطنية أو الدولة القومية التي مدحها العروي في صيغتها الناصرية، أهمية خاصة حين تغدو دولة حق وقانون لجميع مواطنيها بلا استثناء، وتعبيراً عن الكلية الاجتماعية وتجريداً للعمومية تعبر عنه سيادة القانون.[2]

وفي إعتقادنا أن نقد هذه "الدولة القومية" القائمة التي ابتلي بها العرب في مصر وسورية والعراق والجزائر وليبيا والسودان مدخل أساسي لنقد الأيديولوجية

[1] العروي عبد الله، الأيديولوجية العربية المعاصرة. ص 72

[2] المصدر نفسه. ص 75

العربية المعاصرة، لا العكس. فالحقل السياسي، ولا سيما الدولة، بصفتها تحديداً ذاتياً للشعب، هو وهي الشكل السياسي الذي ينتجه المجتمع لوجوده الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والقيمي. و"لكي نتحرَّز من التباسات العقلانية، ولا سيما في صيغتها الوضعانية أو العلموية، أعني النقد الذي ينطلق من معطيات العلم الوضعي الإيجابي ونتائجه، في جميع الميادين، بصفتها مقدمات ضرورية لإنتاج رؤية واقعية مجتمع آخر" [1]، وهنا يكمن الفرق بين المذهب الوضعي والديالكتيك، وبين الوصف والمقارنة من جهة والتحليل والتركيب، والنفي ونفي النفي من جهة أخرى من خارجه.

إحدى أهم المشكلات التي تقلق روح العربي هي مشكلة الهوية أو وعي الذات. وقد أشار العروي إلى تفارق الوعي والواقع، ثمة مشكلة هوية تلخص رؤية العربي لذاته وللآخر ورؤيته للمجتمع والدولة ورؤيته للتاريخ والاستمرار التاريخي؛ لتلمس هذه المشكلة وتعين حدودها لا بد من تحديد مفهوم الوعي الذي هو الوجود المادي مدركاً أو محولاً في ذهن الإنسان، بما في ذلك وجود الإنسان ذاته، أو نقل إنه صورة العالم كما ترتسم في الذهن في شروط اجتماعية معطاة.

فالوعي والوجود مقولتان متلازمتان تشترط كل منهما الأخرى وتحددها شكلاً، إلا إذا كنا نتحدث عن وجود طبيعي خالص بمعزل عن ظهور النوع البشري فالوعي الاجتماعي هو شكل الوجود الاجتماعي؛ فلا يسعنا سوى أن نفترض أن كل مجتمع ينتج شكل وجوده الاجتماعي، أي ينتج هويته أو وعيه لذاته.

هذا الوعي هو بالأحرى تركيب من عناصر تراثية وأخرى واقعية وثالثة مستمدة من المثاقفة مع شعوب أخرى، وهو ما يعين وظيفة العناصر التراثية أو

---

[1]– المصدر السابق، ص29.

الوافدة في هذا التركيب، وهي وظيفة مثلثة الأبعاد غالباً، تنطوي على بعد يستدعيه الصراع الاجتماعي وتعارض المصالح وآخر معرفي وثالث نفسي؛ ويعين من ثم علاقة الشكل بالمضمون.

أما البعدان الاجتماعي والمعرفي فهما يسهمان غالباً في تحوير الواقع وتأويل التاريخ في المجتمعات المتأخرة والمغلوبة على أمرها، ويسندهما البعد النفسي بقوة لأنه ملازم لكليهما، فتحت كل مستوى اجتماعي أو معرفي يثوي مستوى نفسي وروحي، ولذلك أشار لينين إلى أن للخطأ مصدران: مصدر اجتماعي طبقي أو فئوي يتعلق بمصالح الفئات الاجتماعية المختلفة التي تحدد رؤية كل منها، ومصدر معرفي يتعلق بطريقة التفكير أو المنهج أو نظرية المعرفة.

فالهوية في نهاية التحليل تحديد ذاتي يستجيب استجابات متباينة لمطلب العمل والإنجاز أو لمطلب التأمل والفهم، ولا نبالغ إذا قلنا إن وظيفة العناصر المختلفة التي تتآزر في إنتاج الهوية كانت ولا تزال تتعلق بتملك السلطة والثروة والقوة، في خضم صراع مستميت بين "شرائح الطبقة الوسطى"؛ ولذلك لم يؤد الصراع الاجتماعي عندنا إلى تركيب جديد، بل إلى حالة من التنافي والتعادم فحسب، حيث تمارس السياسة على أنها حرب معلنة أو كامنة[1].

لا شك في إستقلال مجالات الحياة الاجتماعية، ولاسيما المجال الثقافي، استقلالاً نسبياً ولكن تجدر ملاحظة أن درجة استقلال أيا من مجالات الحياة الاجتماعية تتحدد بعلاقة طردية مع تقدم المجتمع واستقراره واستقلال مجاله السياسي. ففي المجتمعات المتأخرة والمضطربة والتابعة، كمجتمعاتنا تتداخل مجالات الحياة الاجتماعية فينتج عن ذلك نوع من وعي أيديولوجي ملتبس ينتج

[1]– العروي عبد الله، الأيديولوجية العربية المعاصرة ص62.

ويسوغ اجتماع الرأي والسلطة والثروة في يد واحدة ظلامية وظالمة، حتى حين تصف نفسها بالوطنية أو القومية والتقدمية والثورية.

وعليه فتصنيف العروي للماركسية وتقسيمها إلى ماركسية موضوعية، وأخرى وضعية وثالثة أيديولوجية وتاريخانية مغلقة أو غير منفتحة. هي التي يقترحها للمثقف العربي ولمثقف العالم الثالث عامة، أيديولوجيةَ كفاح؛ وقد أشرنا إلى علاقة الوضعية الإيجابية بالديالكتيك، ونقتبس من إلياس مرقص قوله "الديالكتيك وحده ينصف الوضعية الإيجابية" ويعين حدودها، والديمقراطية وحدها تنصف الليبرالية. فليس بوسع المثقف العربي اليوم أن يتجاهل الحوار والنقاش الدائرين حول الماركسية على صعيد العالم أو أن يكون على حياد.

المبحث الثالث: محمد أركون سؤال التنمية ومشروع العقل الأنـواري.

ينظر أركون إلى الوعي الإسلامي المعاصر بالمنظور النقدي وهذا من منطلق مشروعه الأساسي نقد العقل الإسلامي، حيث يختلف عن بقية المفكرين من أمثال الجابري الذي يتبنى مشروع نقد العقل العربي، بحيث يعتبر أركون أن نقد العقل العربي هو جزء من نقد العقل الإسلامي، لأنه يخص مفهوما أوسع وأشمل، إذ أن تاريخ الإسلام يبين أن هناك الكثير من المشكلات التي طرحت انطلاقا من علاقة العقل بالنص الإسلامي، أو ما يسميه بالنص التأسيسي، القرآن والحديث وهنا يرفض أركون التحديدات الأيديولوجية التي تنظر إلى الإسلام بمنظور المسلمين، حيث يعتبر أن الوعي الإسلامي في بنيته المعرفية والعلمية ناتج عن معرفة الإسلام، ولذلك يقول "لقد اعتقدوا أنني أقصد من بلورة العقل الإسلامي إلى التأكيد على وجود عقل خصومي في الإسلام، أو ما يدعونه هم بالإسلام بالمعنى الأقنومي والمثالي المهيمن: أي بالفرنسية إسلام بالحرف الكبير لا بالحرف الصغير islam–Islam ، لقد إعتقدوا أنني بلورت مفهوم العقل الإسلامي لكي أتخذه كمضاد للعقل الغربي وهذا خطأ فاحش وثمين جدا في آن معا" [1]

إن الوعي الإسلامي المعاصر هو نتاج العقل الإسلامي التاريخي، بحيث ينقد أركون كل مظاهر الوعي الإسلامي المعاصر، المتمثلة في الفقهاء، رجال الدين، الساسة، من منطلق فهمهم الخاطئ للإسلام، والتوظيف الإيديولوجي له، فيما

---

[1]– أركون محمد، الفكر الأصولي وإستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط01، 1999، ص351 .

يسميه بالأرذوكسية الدوغمائية أو السكولاستيكية التي تحكمت في الوعي الإسلامي وجعلته تابعا بالمطلقية لمعطى الوحي.

يتمظهر الوعي في أشكال الخطاب الديني والسياسي معتمدا على سلطة الوعي في قراءته للوحي، لأن المرجعية التي تتحكم في بنية العقل تستمد شرعيتها من الوعي الجاهز في مجموع الفتاوى والتشريعات التي يقرها رجال الدين في فهمهم للنص الإسلامي فأركون ينقد هذا الوعي من منطلق نقده للعقل الحامل له، فإذا كان العقل الإسلامي مشبعا بالكثير من القيود المفروضة عليه قصرا من طرف فئة معينة، تخول لنفسها مشروعية الفهم/ الوعي دون غيرها، فإن الوعي الإسلامي حتما سيتقيد، وبالتالي لا يساير العقل التاريخي، أي العقل الإنساني المعاصر الذي وصل إلى أقصى إمكانات المعرفة والعلمية.

من هذا المنطلق يعتبر أركون أن الوعي الإسلامي فقير جدا من الناحية المعرفية، فهو وعي ظرفي مرتبط بلحظات تاريخية معينة، في حين أن الوعي الإنساني إجتماعي وتاريخي أي نتيجة المجتمع والتاريخ، ولكن الخطاب الإسلامي المعاصر جعل من الوعي الإسلامي يرتبط بلحظة مفارقة للمجتمع والتاريخ " لهذا السبب فإنني ألح وألفت الإنتباه إلى آنية La contingenee ممارسة العقل في الإسلام، والصفة المؤقتة لهذه الممارسة، أو بالأحرى التاريخية الجذرية لأنماط العقل وممارسته في الإسلام"[1]، وعليه فإن التاريخ الإسلامي يبين لنا أن العقل بمفهومه النقدي قد رفض في كثير من الأحيان ومثال ذلك أبو حيان التوحيدي ابن رشد، ابن مسكاويه، والمعتزلة، لأن الوعي الإسلامي في الأصل يتأسس على

[1]– أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، المركو الثقافي العربي، بيروت، ط02 1996، ص91.

العقل الفقهي، لأن الإسلام التاريخي فهم في إطار المذاهب الفقهية الأربعة، وبالتالي فإن المسائل الجدالية التي طرحت في تاريخه، كانت تقيد العقل إذ يكشف تاريخ المعتزلة على رفض كل وعي يتجاوز حدود هذه المذاهب الأربعة وبالتالي فقد أغلق باب الإجتهاد، وأن العقل لا يجتهد في المسائل الكبرى، هذا الغياب قد نتج عنه قصور في بنية الوعي الإسلامي الذي أصبح مستبعدا على النقاش والحوار في الكثير من المسائل العلمية والمعرفية الحديثة .

يفتقد الوعي الإسلامي المعاصر إلى العقل العلمي، نتيجة رفض حرية العقل في مناقشة القضايا التي يطرحها الإسلام المعاصر، فالعقل الدوغمائي يعتقد أنه توصل إلى الحقيقة المطلقة منذ البداية وإنتهى الأمر، هذا في حين أن العقل النقدي يعرف بأنه مضطر إلى القيام بمراجعة ذاته، أو بوضع ذاته على محك البرهنة والصح والخطأ"[1].

وهنا نجد أركون يميز بين العقل النقدي والعقل الدوغمائي ويعتبر أن العقل الإسلامي يرفض النقد ويتمسك بمعتقداته الخاصة التي أسسها الوعي الفقهي، برفض العقل الإسلامي الدخول في نقاش حول القضايا التي يطرحها الإسلام اليوم، من منطلق إيمانه بالصورة التي أسس لها الوعي الفقهي، وبهذا الشكل فإن الحامل الذي يستند عليه الوعي الإسلامي، هو حامل تيولوجي فقهي، في حين أن العقل مطالب دوما على أن يتبنى قناعاته الذاتية وعلى أن يراجع نفسه في محطات التاريخ بمنطق العقل نفسه، إن حامل هذا الوعي هو عقل دوغمائي لم يتحرر بعد من سلطة الفقهاء ورجال الدين. "أما تعاليم أساتذة أصول الفقه في

[1] – أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، تر:هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت ط1، 1996، ص133 .

كليات الشريعة الموجودة حاليا فتتلخص في التجميع والتلفيق والتكرار السكولاستيكي لبعض الكتب المدرسية الكلاسيكية. هذا مع العلم إن نقد العقل الإسلامي الخالص ينبغي أن يحصل هنا قبل أي مكان آخر.إن أصول الفقه قد تعرضت بطريقتها الخاصة لما نسميه اليوم بالابستومولوجيا أو النظرية النقدية للمعرفة. لأنهم كانوا يعرفون بأن الأحكام الشرعية الصادرة عن الفقهاء تحتاج بشكل مسبق إلى تيولوجيا متماسكة أي إلى علم أصول الدين الذي يتطلب بدوره تأويلا مناسبا وصحيحا للنصوص المقدسة"[1].

لذلك فالمنهجية التي يركز عليها أركون تتمثل في قول ما يلي "قبل أن نشرع في النقد الفلسفي لهذا العقل وذلك التراث، فإنه ينبغي علينا البدء بتوضيح هذا التراث وقراءته بشكل صحيح إلى أبعد حد ممكن. نقول ذلك وخصوصا أن الأمر يتعلق بتراث ثقافي وعقلي غني جدا كالتراث العربي–الإسلامي. يضاف إلى ذلك أنه تراث غير مدروس بالمعنى الحديث والجاد للكلمة، بل انه يشكل نتاجا ضخما لا نعرفه على حقيقته حتى الآن"[2]، إذن فالوعي الإسلامي المعاصر حسب أركون عقل متحرر يمارس عملية النقد المتجدد انطلاقا مما وصل إليه العقل الإنساني المعاصر في مجال العلوم الإنسان والمجتمع والتاريخ.

يبين أركون أن سبب تأخر الوعي الإسلامي المعاصر عن اللحاق بالركب الثقافي والحضاري في الغرب هو أن "العقل الإسلامي بقى محصورا في فئة رجال الدين أو الفقهاء الذين يستخدمون هذه السلطة العقائدية، لا بموجب قانون الوحي

[1]– محمد أركون، تارخية الفكر العربي الاسلامي، مصدر سابق، ص21.

[2]– محمد أركون، "الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد"، ترجمة وتعليق هاشم صالح، لافوميك، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1993، ص234.

ولكن بواسطة الشعائر والطقوس"[1]، إن العقل الإسلامي لم تمنح له الفرصة بشكل فعلي في الساحة الثقافية والحضارية، لأن القائمين على زمام الفعل في البلدان الإسلامية وجهوا هذا العقل وفق إهتمامات دينية محضة ولم يحرروا العقل في مجالات العلم والثقافة الإنسانيين وبموجب الإنتماء الديني في الإسلام فإن إستخدام العقل أصبح محصورا في دائرة الدين وتحول الأمر إلى إكلروس ديني ومن ثم حلت العادات والطقوس الدينية محل العلم وجُمدَ دور العقل وتم مصادرة فعاليته. "نحن نعلم اليوم كيف أن المبادئ الدينية التقليدية المتعلقة بالموت والحياة، والجنس والنسل والزواج، والحرية الجنسية، ومكانة المرأة في المجتمع، قد أصبحت منتهكة أو حتى ملغاة تماما من قبل التحديدات البيولوجية الجديدة، ولهذا السبب أسست في بلدان غربية عديدة لجأن الأخلاق من أجل بلورة أخلاق جديدة تتناسب مع التقدم العلمي للمجتمع وتكون قادرة على حماية الشخص البشري"[2].

إن سبب التأخر في الوعي والتقدم والتنمية الثقافية والاجتماعية في العالم الإسلامي هو وجود تصور خاطئ عن مفهوم الإسلام ذاته في الوعي الفردي والجماعي كان سببا في تأخر التقدم والتنمية الحضارية مقارنة مع ما هو حاصل في العالم الغربي، يقول أركون "قد حاصرت الإسلام في تفسير ضيق جامد متعصب كاره للفلسفة والعقل والعلم وانتهى عند إسلام التنوير وبدأ إسلام التكفير واستمر الأمر على هذا النحو حتى يومنا هذا"[3]، وهكذا فإن الوعي الإسلامي

[1]– محمد أركون، "العلمنة والدين، الاسلام، المسيحية، الغرب"، دار الساقي، ط3، 1996، ص70.

[2]– محمد أركون، "قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟"، ترجمة هشام صالح، دار الطليعة. بيروت لبنان، 2000، ص217.

[3]– المصدر نفسه، ص34.

المعاصر بقي قاصرا عن تمثل الأدوار المناطة به في سبيل تطور وتقدم العالم الإسلامي.

إن التنمية الثقافية والحضارية للعالم الإسلامي المعاصر، تحتاج منا العودة إلى التراث ولكن هذه العودة ليست من أجل إستعادة الماضي الحضاري أو الحفاظ عليه كما هو، كما لا تجب منا التخندق في هذا الماضي على أنه ما يجب أن يعاد ويستعاد، بل المقصود أن محمد أركون وعلى خلاف المفكرين العرب والمسلمين المعاصرين له يريد أن ينظر إلى التراث بالمنظور الإبيستيمولوجي الحديث من خلال توظيف مناهج العلوم الإنسانية والإجتماعية في قراءة التراث ومحاولة إستجلاء مضامينه وبالتالي إستخدام النقد والتفكيك لمضامينه.

إن التاريخ الإسلامي ذاته مشحون بالكثير من الوقائع والأحداث النفسية والإجتماعية والتاريخية الكبرى التي غيرت مساره. ولذلك ينبغي أن تكون قراءة التراث من زاوية النقد الإبيستيمولوجي العقلاني الذي يأخذ بأحدث المناهج العلمية تطورا في مجال الألسنية والفيلولوجيا وكذا الأنتروبولوجيا.[1]

لقد وجد محمد أركون من خلال إعادة قراءته للتراث الإسلامي أن هناك تاريخا منسيا ومطمورا يجب نزع الحجب عنه وإعادة بثه من جديد أو بالأحرى إعادة قراءته بعيون معاصرة.[2] لأن الحاضر مهما كان لا ينفصل عن الماضي التاريخي، وإن هذا الماضي يحمل في داخله تراثا منسيا ولا مفكر فيه يجب إعادة التفكير فيه بشكل جدي ومن مثل اللحظات المنسية واللامفكر فيها يستعيد أركون نزعة الأنسنة التي ظهرت في القرن الرابع هجري مع مسكويه والرازي الطبيب وكذا

[1] محمد أركون، "قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم. ص 234

[2] المصدر نفسه. ص 235

المعتزلة. معتبرا أن سبب التأخر التاريخي في الإقلاع والتنمية الثقافية والحضارية التي نشهدها اليوم في العالم الإسلامي تعود إلى إغفال هذه التيارات المستنيرة أو العقل الإسلامي الفلسفي الأصيل.

كما "يبين أركون أن العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية يمتد من عام 150 إلى 450 هجرية، أي من عام 767 إلى عام 1058 ميلادية ففي القرنين الثالث والرابع الهجريين ازدهر العقل والعلوم قبل أن يقلع الغرب في القرن السادس عشر والسابع عشر هذه المرحلة شهدت نشوء العقلانية وازدهارها وهي التي توصف عادة بالعصر الذهبي للحضارة العربي الإسلامية، عندئذ دخل العقل الإسلامي لأول مرة في مواجهة مباشرة مع عقل أجنبي عليه، هو العقل الفلسفي والعلمي الإغريقي، وهي مرحلة ظهور الفلسفة الإسلامية التي برز فيها العقل الفلسفي عن طريق تلقي التراث اليوناني من خلال التراجم والشروح التي نعثر عليها لدى كل من الكندي والجاحظ والرازي والتوحيدي وابن رشد وابن سينا وابن مسكويه وغيرهم"[1].

لقد كان نتيجة إغفال وتجاهل التفكير الجدي والمسؤول في العقل الإسلامي كما ظهر في النزعة الإنسانية عند التوحيدي وإبن مسكويه والرازي وغيرهم، بروز تيارات أخرى في التاريخ الإسلامي التي سيطرت على مجرى ومنحي الفكر الإسلامي، في مقابل العقلانية الفلسفية ظهرت هناك تيارات أخرى مثل التوجهات الصوفية عند الكثير من المتصوفة وكذا التيارات الدينية الفقهية التي وجهت مسار التفكير في الفكر الإسلامي المعاصر إلى إهتمامات معينة هدفها رفض حرية

[1]– لكحل فيصل، "العقل الإسلامي في منظور محمد أركون دراسة تحليلية نقدية"، مجلة دراسات إنسانية وإجتماعية، جامعة وهران، العدد9، جانفي 2019. ص112.

العقل وتقييد مجال تفكيره واهتماماته فكان أن انتصار العقل الفقهي اللاهوتي على العقل الفلسفي*، وبالتالي ساد نوع من الركود والجمود وتم تحديد مجال التفكير وحرية الرأي، وهذا ما أدى إلى تعطل عجل التنمية في المجالات الاجتماعية والثقافية والسياسية. هي لحظة أشبه باللحظة التي سادت في العصور القروسطية في أروبا أين كانت الكنيسة تسيطر على العقل والعلم والسياسة.

إن ما يعانيه العالم الإسلامي اليوم من التأخر والجهل والتخلف وغيرها من المظاهر المأساوية نتيجة حتمية لفترة طويلة من سيطرة العقل الفقهي والأصولي وكذا النزعات الصوفية، وهذا ينعكس لا محالة في المجال النفسي والإجتماعي للفرد المسلم الذي أعفى نفسه من مهمة صناعة التاريخ، لأن العقل الذي كان يجب عليه أن يتحرر ويمارس قدراته في مجال الفلسفة والعلم والثقافة الإنسانية معطل وسبب التعطيل يعود ولا شك إلى الميل إلى الاتكالية والانشغال بالعالم الأخروي وإهمال المقاصد الدنيوية والمطالب الحياتية في سبيل الفوز بالجنة والنجاة من النار ولو كلفه ذلك إنتهاج الزهد والتقشف والإيمان أن المعرفة ومن ثم الحقيقة لا يمكن

*– إن الدعوة إلى "نقد العقل الإسلامي" تكمن في ضرورة نقد استعمالات واستخدامات العقل من طرف الفكر الأصولي ورجال الدين والفقهاء الذين فرضوا على العقل طريقة اشتغال واحدة، وهو ما يسميه أركون بـــ"العقل الديني" أو"العقل الدوغمائي" أو"العقل الميتافيزيقي" أو"العقل الأصولي" أو"العقل الفقهي" أو"العقل الإسلاموي" أو"العقل الأرثوذوكسي" أو"العقل التكفيري" فكل هذه التسميات تشترك في التعبير عن العقل الإسلامي، وهذا من منطلق اعتباره أن الاختلاف بين المفكرين المسلمين ليس إلا اختلافا ظاهريا يصب في الهدف نفسه، أو أنهم يلتقون في البنية المتحكمة في عمل العقل الإسلامي. ويكمن مشكل هذا النمط من العقل أنه عقل دوغمائي وإيديولوجي خاضع لمتطلبات الخطابات الإسلاموية وللفكر الأصولي والفقهي الذي يشغل الساحة الإسلامية منذ ثمانية قرون. من هذا المنطلق يطالب محمد أركون العقل الإسلامي المعاصر بممارسة المعرفة وجميع العلوم من خلال نقد استخدامات واستعمالات العقل في ضوء إعادة قراءة التاريخ الإسلامي بما يقوله التاريخ ذاته وفق مستجدات العلم والمعرفة الحديثة. أنظر في هذا الصدد:

– لكحل فيصل، "العقل الإسلامي في منظور محمد أركون مرجع سابق، ص108.

الوصول إليها من خلال إعمال قدرات العقل وتحرير ممكناته، وهذا ما أثر على الواقع الإسلامي المعاصر الذي يشهد التأخر في جميع المجالات التي يمكن أن نلمسها في شتى مناحي الحياة الإنسانية.

من هنا يمكن فهم دعوة محمد أركون على أنها ثورة جديدة تدعو إلى إعمال وتحفيز قدرات العقل من جديد وبشكل دوري من أجل إعادة إستدراك التاريخ المظلم الذي ساد في العالم الإسلامي منذ قرون خلت، وقد وجد محمد أركون ظالته في إستعادة أمجاد الحضارة الإسلامية كما برزت في عهد الفلاسفة الكبار الأوائل في الإسلامي خاصة مع التيار العقلاني عند المعتزلة، التي فتحت في نظره نقاشات جادة في مسائل الإيمان والعقيدة والألوهية وغيرها، والتي لا يهم في نظره الإتفاق أو الإختلاف حول أرائهم ومواقفهم أو تبنيها أورفضها أو نقدها لان هذا الأمر يرجع إلى مسائل الإعتقاد وإلى القناعات الفردية وإنما هو الطريقة والمنهج الفكري الذي كانوا يستخدمونه في فهم مسائل الدين والعقدية من خلال إثارة قدرات العقل والتعمق في فهم المسائل بالبرهنة والإستدلال والمحاججة والنقد وغيرها.

خاتمة الفصل :

إذ أنه لا يمكن أن نشهد أي تنمية وتطور في العالم الإسلامي المعاصر إذا لم يستعد العقل الإسلامي الدور الريادي الذي كان قد إنفجر في التاريخ في القرون الأولى للهجرة والذي ما لبث أن انطفأ وزالت شعلته منذ أن تم رفض الفلسفة وتحريم المشتغلين بها سواء من طرف الفقهاء أو رجال الدين والمتصفة أو الساسة.

إن عملية التنمية المطلوبة في العالم الإسلامي المعاصرة تكمن أولا وقبل كل شيء في تنمية العقل الإنساني وتحريره من القيود التي كبّلته تاريخيا، وفتح أفاق التفكير في الموضوعات والأشياء التي كان التفكير فيها ممتنعا أو مرفوضا، ومن ثّم يمكن الكلام بشكل جدي عن التنمية في المجال الاجتماعي والثقافي والاقتصادي والحضاري عامة.

خاتمة

خاتمة

يتبين من خلال دراستنا لأزمة الوعي في الفكر العربي الإسلامي المعاصر وبالضبط لإشكاليتي التطور والتنمية على أن هناك عدة محددات تاريخية وعوامل نفسية وإجتماعية أدت إلى وجود ما يسميه أغلب المفكرين بوجود أزمة متعددة الأوجه طالت مختلف المستويات الفلسفية والثقافية والنفسية والإجتماعية والإقتصادية والسياسية، ذلك أن تتبع مسار تطور الفكر العربي الإسلامي المعاصر، والعودة إلى بداياته الأولى التي تشكلت من خلال عدة عوامل وأسباب تاريخية، تكشف على أن هناك قطيعة تاريخية في مسار التطور الزمني لبنية هذا الفكر.

ويمكن القول أن ظهور الإسلام في شبه الجزيرة العربية في شكل الديانة السماوية الأخيرة، وعلى الرغم من العوائق والمثبطات التي تعرض لها في بداية مساره إلا أن الإستمرارية التي حظي بها في التاريخ نتيجة إيمان المؤسسين لها بقيمة الفكرة القيمية التي يحملها، من خلال مسعى النبي محمد صلى الله عليه وسلم، إلى تثبيته في أنفس الأفراد والسعي إلى بناء المجتمع والدولة الإسلامية والتأسيس لها، والشاهد أن الإسلام في تلك المرحلة وما بعدها إستطاع أن يبني ويؤسس للحضارة الإسلامية التي ذاع صيتها في مشارق الأرض ومغاربها، كما شهد العالم الإسلامي الذي أسس له في ما بعد تلك الفترة من خلال إستلهام روح الإسلام والمقومات الحضارية التي يحملها، تطورا وإزدهار في العلم والفلسفة والطب والفلك وغيرها من العلوم الدنيوية والسماوية.

يمكن أن نلمس ذلك في الفلسفات التاريخية التي ظهرت في الإسلام وكذا في مجموعة الفرق والمذاهب الفقهية والفكرية والفلسفية المختلفة، وقد حمل

الإسلام في تلك الفترة إلى العالم رسالة حضارية وأكتشف وطور الكثير من العلوم القديمة كما أبدع في بناء المعارف والثقافات المختلفة، يظهر ذلك في القرون الهجرية الأولى مع الفلاسفة الأوائل والعلماء والأطباء وعلماء الفلك والأدباء وغيرهم كثر.

ولكن ما لبث العالم الإسلامي الذي تم التأسيس له وبناء حضارته التي تطورت بفعل الترجمة وتناقل العلوم والمعارف. وتلك الإستمرارية التاريخية التي بقيت ردحا من الزمن، أن فقد حضارته وعاد إلى نقطة الصفر.

يختلف مفكرو ومؤرخو الفكر العربي الإسلامي في تحديد الأسباب التي أدت بوجود قطيعة في مسار التطور والتنمية الحضارية التي ظهرت في العالم الإسلامي في العصر الوسيط، ولكن الأرجح بين أغلب هاؤلاء المفكرين والمؤرخين أن هناك أسباب ذاتية تتعلق بإفتقاد القيم والمبادئ الموجهة لمسار التطور والتنمية الحضارية في عالم الأنفس والمجتمعات، ولا يعني هذا على أن العالم الإسلامي إنسلخ من القيم والمبادئ الإسلامية التي جاءت بها الديانة الإسلامية، وإنما يعني أن الإنسان العربي المسلم قد تجرد من تلك القيم والمبادئ في عالم السلوك والأفعال، هذا ما يراه أغلب مفكري عصر النهضة وهذا ما قال به كذلك مفكر التاريخ والحضارة مالك بن نبي.

وهكذا فإن الفكر العربي الإسلامي أصيب بنوع من التأخر في الوعي أو فقدان الإرادة التي تحكم هذا الوعي وتدفع به إلى تحقيق قدراته وممكناته في التاريخ، لأن الوعي الإسلامي في اللحظة التأسيسية الأولى له عهد بروز الإسلام بلغ الذروة من حيث التطور والإرتقاء والتنمية في مجال الحضارة، وذلك بفعل تمثل الأفراد والمجتمع لقيم ومبادئ الروح، في سبيل قيام دين ودولة

الإسلام، فكان الوعي يحمل إرادة قوية حققت ممكناتها في التاريخ، وما وصل إليه العالم الإسلامي في تلك الفترة وما بعدها لدليل قاطع على أن الوعي بمفهومه التقدمي والتطوري والتنموي كان حاضرا في كل لحظة من لحظات التأسيس الحضاري. لقد بلغ الوعي في تلك المرحلة لحظة إكتماله وإكتفائه فكان أن أقام الديانة والدولة والحضارة الإسلامية.

ولكن ما شهده العالم الإسلامي في المرحلة التاريخية اللاحقة من خلافات سياسية وإفتراق إلى مذاهب وفرق، وتأخر في مجال العلم والفلسفة نتيجة حتمية لتغير مسار الوعي الإسلامي وإفتقاده للقيم والمبادئ الأولى، فكان أن إنحسرت الإرادة المغيرة وتوجهت إلى إهتمامات أخرى يغلب عليها تغليب النزعة الشخصية والقبلية الجاهلية والأطماع الدنيوية في السلطة والتوجه رأسا إلى سيطرة نزعة الشيئية بدل إحتكام العقل والوعي إلى منطق العقل والروح. وقد كان نتيجة إفقاد الإرادة الواعية والمغيرة أن تخبطت أغلب دول العالم الإسلامي في تاريخ طويل من السيطرة الإستعمارية الحديثة التي زادت في إستفحال أزمة التأخر والتخلف التاريخي.

هذا من جهة مختلف العوامل الذاتية والموضوعية التي نتج عنها وجود أزمة في بنية الوعي الإسلامي، ولكن بالمقابل هناك عدة عوامل أخرى تتعلق بعدم قدرة القائمين على شؤون العالم الإسلامي في المجال السياسي والاقتصادي على قيادة شعوبها إلى مستوى التقدم والتطور والتنمية الحضارية كما هو مشهود في العالم الغربي.

يبدو أن العالم الإسلامي المعاصر يعاني بحق من أزمة حضارية حقيقية على جميع الأصعدة والمستوياتالنفسية، الإجتماعية، الثقافية، الإقتصادية،، وما

نخلص إليه من خلال دراستنا السابقة في هذه المذكرة هو أن مرد الأزمة الحضارية لا يعود إلى العوامل والقدرات المادية الصرفة التي يقاس بها مستوى التطور الحضاري؟ من خلال عالم المنشأة الشيئية الظاهرة في ميدان الواقع الحضاري، وإنما الأزمة الحضارية ترجع بالأساس إلى أزمة ثقافية، أو بالضبط إلى أزمة في عالم الفكر والثقافة، ذلك أن العالم الإسلامي تأخر وتخلف في مجال التطور والتنمية حينما فقد عالم الفكر والثقافة الإسلامي على توجيه نفسية الفرد وحالة المجتمع إلى الفعالية التاريخية، وبالتالي فإن الأزمنة مرتبطة بعالم القيم والمبادئ، فمتى إستطاع الإنسان من خلال توجيه نفسيته ومتى أمكن للمجتمع أن يحافظ على القيم والمبادئ ويتمثلها في مختلف توجهاته وعلاقاته بين الأفراد أمكن للعالم الإسلامي أن يتخلص من أزمته الحضارية.

إن ما يمكن أن نستنتجه من خلال مقاربة مشكلتي التطور والتنمية في العالم العربي الإسلامي هو أن مفهومي التطور والتنمية قبل أن يكونا مفهومين حضاريين في عالم الأشياء والمنجزات المادية، هما مفهومان مرتبطان أشد الإرتباط بعالم الأفكار والقيم الإنسانية، ومن ثم فإن أي تغير أو تطور أو تنمية مرجوة التحقق في عالم الأشياء والمنجزات المادية مشروطة ولا شك بأسبقية عالم الأفكار والقيم والوعي، ذلك أنه لايمكن تحقيق حضارة إنسانية في التاريخ دون أن تكون تلك الحضارة قد إستلهمت بواعثها وقيمها من الإنسان، وكما يرى مالك بن نبي أن الحضارة تبدأ بالإنسان، أي بعالم الثقافة (القيم والمبادئ) الذي يعتبر الشرط اللامشروط لكل فعالية حضارية في التاريخ.

يمكن القول أن تطوير وتنمية العالم العربي الإسلامي يتطلب بدءا تطوير وتنمية الوعي الإنساني المسؤول عن تمثل القيم والمبادئ في عالم الوعي

والسلوك والفعل، إن تغير العالم العربي الإسلامي إلى الفعالية والتأثير وإمتلاك زمام الفعل الحضاري والإكتفاء الإقتصادي والإستقرار السياسي، يبدأ ولا شك من الوعي الذي يحمله كل فرد من أفراد العالم الإسلامي، ومن التمثلات التي يشكلها هذا الوعي داخل المجتمع وكذا من مدى تمثل ذلك الوعي في نفسية الأفراد وحالة المجتمع.

إن القضية التي تثار دائما في الفكر العربي الإسلامي عند أغلب المفكرين والفلاسفة هي قضية فعالية الفرد داخل المجتمع والتاريخ، إذ لا يكفي الإستسلام لقدرية التاريخ أو الإنصهار في حضارة الغرب، وإنما يجب إيجاد الحلول الناجعة في الخروج من الأزمة الحضارية من خلال البدء أولا من عالم الأنفس أي من توجيه الأفراد من خلال بث الوعي الحضاري ونشر القيم والمبادئ. التي من شأنها تغيير سلوكات وأفعال الأفراد، وذلك بتمثل القيم الإيجابية التي تنمي وتطور الحس الحضاري في الفرد وتجعله يسعى قدر الإمكان إلى التخلص من سلبياته والتوجه إلى التأثر والتأثير الإيجابي في الأخرين.

لا يهم في الأخير من خلال مقاربة أراء بعض المفكرين العرب المعاصرين أمثال مالك بن نبي ومحمد أركون وعبد الله العروي ومحمد عابد الجابري أن نرصد مواطن الإختلاف أو الإتفاق في ما بينهم في موقفهم من قضية التطور والتنمية في العالم العربي الإسلامي المعاصر بقدر ما يمكن القول أن الخلاف الإيديولوجي أو الانتصار لتوجه دون غيره أو العمل على نقد توجه بتوجه أخر لا يغني ولا يسمن في إخراج العالم الإسلامي من أزماته التي يتخبط فيها يوما بعد يوم، لأن الأمر استفحل وذاق به ذراعا، إذا عوض أن نبقي على مستوى

الاختلاف والخلاف في القول أن العالم العربي الإسلامي يحتاج إلى كذا ولا بد من كذا وكذا، أو يجب العودة إلى التراث أو رفض التراث وتبني الحداثة، أو القول بالعلمانية أو التبني المطلق للتوجه الإسلامي، أن نبدأ من البداية، أي من القاعدة وليس من الهرم، أي أن نكف عن الإصتدام والاختلاف الذي لا طائل منه في عالم الفكر والنظر وأن نتوجه إلى عالم الفعل والممارسة، إذ لا ينفع الأمر في شيء أن نبقي في مستوى الإختلاق الذي يتخبط فيه أغلب مفكري العالم العربي الإسلامي من خلال المواقف المتناقضة والردود التي لا ينتفع بها في تغيير العالم العربي والإسلامي في شيء.

يفهم من هنا أن ما يحتاجه العالم العربي الإسلامي في هذا العصر الذي طغت فيه القيم الغربية من خلال الإكتشافات التي حققها في مضمار الحضارة والتنكنولوجيا والتقنية، وكذا التطور الذي حققه في مجال العلم والثقافة الإنسانيين، والتنمية التي شهدها في المجال الإقتصادي، هو بالضبط العمل وبشكل سريع جدا على تغيير أوضاعه الحضارية عامة، من خلال البدء في تغيير حالته النفسية أولا وتمثل القيم والمبادئ الفعالة والتخلص من الرواسب التاريخية السلبية وعد الشعور بالدونية أو التخلف، وثانيا من خلال إكتساب المهارة والفعالية التقنية، إذ بهذا فقط يمكنه أن يجمع بين عالم الإرادة والواقع وأن يجعل من تمثلاته الإجابية واقعا حضاريا منجزا.

إن القول بوجود أزمة في العالم العربي الإسلامي، ليس هو من قبيل الإستسلام أو تبني موقف سلبي أو تبني حالة الفشل، وإنما هو تشخيص موضوعي لواقع حقيقي يشهده العالم العربي الإسلامي، ولكن ولئن كانت هذه هي حال العالم الإسلامي فلا ضير أبدا من محاولة تغليب النزعة التفاؤلية

وتغليب الحلول الناجعة والأفكار الفعالة المغيرة لمسار الأنفس ولحالة المجتمع والتاريخ، ذلك أن العالم الإسلامي لا يزال يملك وإلى غاية الراهن التاريخي الكثير من البواعث على تبني الإرادة الحضارية والوعي الإنساني الهادف، إن نفسية الأفراد تحتاج فقط إلى توجيه حقيقي لها في مسار تمثلها لأنفسها وللعالم من حولها، ولا شك أن هناك الكثير من المؤهلات والمقدرات التي يملكها الأفراد في مختلف ربوع العالم العربي الإسلامي والتي تحتاج إلى الإهتمام والرعاية والتوجيه، لكي يمكن إستثمارها في مختلف القطاعات والمستويات الثقافية والتنموية التي من شأنها متكاثفة أن تحقق التطور الحضاري المنشود.

وإذا كان الفرد العربي المسلم يحتاج إلى هذا النوع من التوجيه في قيمه ومبادئه ومحاولة جعلها واقعا حضاريا ملموسا ومنجزا فإن المجتمعات الإسلامية تحتاج بالمثل إلى إرادة إجتماعية موحدة، لأن أغلب أقطاب ودول العالم الإسلامي تتّوحد في الكثير من الأمور فهي تشترك في الديانية الإسلامية الواحدة كما تجمعها اللغة الواحدة وكذا بعض القيم والتقاليد الواحدة، وإن كان هناك إختلاف فإنه يمكن توحيده من أجل الهدف الواحد والنتائج الإيجابية العامة التي تضمن لكل مجتمع من هذه المجتمعات التطور والتنمية في مضمار الثقافة والحضارة، يحتاج المجتمع إلى إرداة كل فرد من أفراده في سبيل تحقيق أهدافه التنموية على مختلف المجالات والأصعدة.

إن ما نخلص إليه وما يمكن أن نستنتجه في الأخير هو أن مشكل وجود الأزمة في العالم العربي الإسلامي والذي وقف كعثرة في سبيل التطور والتنمية الحضارية هو بالضبط عدم وجود إرادة حضارية واعية بمتطلبات الواقع، ولذلك فإن الحل الضروري والمستعجل الذي يحتاجه العالم العربي الإسلامي في هذا

العصر هو تدارك أسباب تأخره وتخلفه وعدم البقاء في مستوى الإحباط والوهن النفسي أو الإستسلام للأوضاع الإجتماعية والإقتصادية والسياسية التي تشهد تعثرا هي الأخرى، وإنما العمل بجد على عدة مستويات والإستثمار في عالم الأفكار والثقافة، من خلال مد جسور التقارب بين عالم الفكر وعالم الواقع ومعنى ذلك أن نحقق وعيا حضاريا ينعكس في واقع تطوري وتنموي ملموس وناجز فعلا في عدة مستويات ومجالات.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر و المراجع

القرآن الكريم

1- طرابيشي جورج، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية و العلمانية الحداثة والممانعة العربية، ط01 2006

2- هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ج1، العقل في التاريخ، ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، ط3، 1983

3- ابراهيم العاتي، الزمان في الفكر الإسلامي، دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1993،

4- ابن نبي مالك ، تأملات ، دار الفكر المعاصر ، بيروت، ط1، 1979

5- أبو ريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، 1974

6- فروخ (عمر)، أثر الفلسفة الإسلامية في الفلسفة الأوربية: (ط/2، مكتبة منيمنة، بيروت- لبنان 1371هـ/1952)

7- أحمد أمين ، فجر الإسلام ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط 10 ، 1969

8- أركون محمد، الفكر الأصولي وإستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط01، 1999

9- أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، المركو الثقافي العربي، بيروت، ط02، 1996

10- أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، تر:هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1 1996.

11- الأسعد محمد ، بحثاً عن الحداثة، مؤسسة الأبحاث العربية ، بيروت، 1986

11- الأشعري: مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلين، المكتبة العصرية، بيروت 1990

12- البهي محمد، تهافت الفكر المادي التاريخي بين النظرية والتطبيق، القاهرة، ط 03، 1975،

13- الجابري محمد عابد ، اشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 02، 1990،

14- الجابري محمد عابد ، التراث والحداثة ، دراسات ومناقشات ، المركز الثقافي العربي، الطبعة 01 ، 1991

15- الجابري محمد عابد ، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 03، 1995.

16- الجابري محمد عابد ، المشروع النهضوي العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط02 ، 2000

17- الجابري محمد عابد ، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط 01 ، 1993

18- الجابري محمد عابد، اشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1990.

19- الجابري محمد عابد، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، 1995

20- الخطيب سليمان، فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، المؤسسة الجامعية للدراسات الجامعية والنشر، بيروت، ط 01، 1993

21- الرداوي تيسير: التنمية الاقتصادية ، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، حلب ، 1985

22- الرداوي تيسير، التنمية الاقتصادية، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، حلب، 1985،

23- السحمودي شاكير أحمد ، مناهج الفكر العربي المعاصر ، مركز التأصيل للدراسات و البحوث ،جدة ، السعودية ، ط01 ، 2016.

24- السمالوطي نبيل ،علم اجتماع التنمية، دار النهضة العربية،بيروت، 1981،

25- السمالوطي نبيل، علم اجتماع التنمية، دار النهضة العربية، بيروت، 1981

26- العالم محمود أمين ، الوعي و الوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر

27- العروي عبد الله ، الأيديولوجية العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، 1995.

28- العروي عبد الله ، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،ودار التنوير ، بيروت، 1983

29- العروي عبد الله ، مفهوم التاريخ ،ج1، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1، 2012

30- الفاخوري حنا ، تاريخ الفلسفة العربية ، دار الجيل ، بيروت ، ج 01 ، ط 03 ، 1993

31- الفتلاوي على شاكر، سيكولوجية الزمن، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق، سورية، ط1، 2010

32- اللهي محمد ، تهافت الفكر المادي التاريخي بين النظرية والتطبيق، ، القاهرة ، ط 03 ، 1975

33- النشار سامي علي ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ج 01 ، دار المعارف ، القاهرة ، ط 09 ، د ت

34- النشار سامي علي ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، دار المعارف ، القاهرة ، ج 01 ، ط 09 ، د ت

35- اليازجي كمال ، معالم الفكر العربي ، دار العلم للملايين ،بيروت ، ط01، 1954

36- بدوي ، عبد الرحمن ،اشبنجلر ، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د ط ، 1941م ، ص126 .

37- بكار عبد الكريم ، تجديد الوعي ، دار القلم ، دمشق ، ط 01 ، 2000 ، ص 28.

38- بن نبي مالك،.وجهة العالم الاسلامي، تر: عبد الصبور شاهين، ط1، 1986، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان.

39- بن نبي مالك ، تأملات ، دار الفكر المعاصر ، بيروت ، ط 01 ، 1979

40- بن نبي مالك ، في مهب المعركة ، دار الفكر ، الجزائر ، ط 01 ، 1991 ، 146 .

41- بن نبي مالك ، ميلاد مجتمع ، تر: عبد الصابور شاهين ،دار الفكر دمشق ، ط01 ، 2013

42- بن نبي مالك، "تأملات"، بإشراف ندوة فكر مالك بن نبي، دار الفكر المعاصر بيروت، لبنان، 2002،

43- تيزيني الطيب، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق ، دمشق، ط 05 ، د ت

44- جماعة علم الدين، نيفين ، فلسفة التاريخ عند أرنولد توينبي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ب ط ، 1991 م .

45- جماعة من الأساتذة السوفيات ، المادية الديالكتيكية ، فؤاد مرعى و آخرون ، دار الجماهير ، دمشق ب- ط ، ب -ت

46- جون كوتنغهام، العقلانية فلسفة متجددة، تر: محمود منقذ الهاشمي، مركز الانماء الحضاري، ط1، 1997.

47- حتيّ فيليب ، العرب تاريخ موجز ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط 06 ، يوليو 1991

48- حسن حنفي، حصار الزمن، ج1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007.

49- حنفي حسن ، هموم الفكر العربي ، ج2 ، دار قباء للطباعة و النشر ، القاهرة ، د ط ، 1997

50- حوراني البرت ، الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939 ، تر كريم عزقول ، دار النهار للنشر بيروت ، دط ، د ت .

51- حوراني البرت، الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939، تر كريم عزقول، دار النهار للنشر بيروت، د-ط ، د —ت.

52- خليل عماد الدين، التفسير الإسلامي للتاريخ ، لبنان، ط 02 ، ب- ت

53- دراسة الطبري للمعنى من خلال تفسيره، محمد المالكي، وزارة الأوقاف المغربية، المغرب، بدون ط، 1417هـ

54- دي بور ت. ج، تاريخ الفلسفة في الإسلام، تر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ، مصر ط05، دس

55- زروخي إسماعيل، دراسات في الفكر العربي المعاصر، دار الهدى، بدون طبعة

56- سعفان إبراهيم ، أزمة الفكر العربي ، دار الحوار للنشر و التوزيع ، اللاذقية ، ط01 ، 1994

57- شبنغلر، أوزولد، تدهور الغرب، الجزء الأول، ترجمة: أحمد الشيباني، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1964

58- شرابي هشام – مقدمات لدراسات المجتمع العربي ، الأهلية للنشر والتوزيع ، بيروت 1985

59- شريعتي علي ، العودة إلى الذات ، تر : إبراهيم الدسوقي شتا ، الزهراء للإعلام العربي ، القاهرة ، ط01 ،1976

60- صبحي محمود أحمد ، في فلسفة التاريخ ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، الإسكندرية ،

61- صلاح إسماعيل: اللغة والعقل والعلم في الفلسفة المعاصرة، دار رؤية للنشر والتوزيع، ط.1 ، 2018ب ط ، 1975.

62- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1 2006

63- طه عبد المقصور أبو عبيَّة، الحضارة الاسلامية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، مج1، ط1، 2004

64- عباس محمد حسن سليمان، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ط01، دار المعرفة الجامعية، 2001،

65- عبد اللطيف عبادة، "صفحات مشرقة من فكر مالك بن نبي"، دار الشهاب للدراسة والنشر باتنة، الجزائر، ط$_1$،1984

66- عبد الله خليفة ، الإتجاهات المثالية في الفلسفة العربية الإسلامية

67- عمار طالبي :"دراسات في الفلسفة والفكر الاسلامي "، الجزء الثاني ، دار الغرب الاسلامي ،ط1، 2005

68- عمر كامل مسقاوي، "نظرات في الفكر الإسلامي ومالك بن نبي"، دار الفكر،ط1، 1989

69- غليون برهان ، إغتيال العقل ، المؤسسة العربية للدراسات العربية و النشر ، ط06 ، 1992

70- غليون برهان ، المحنة العربية: الدولة ضد الأمة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1994

71- غليون برهان ، مجلة الوحدة ، تصورات جديدة للنهضة العربية ، العدد 32 ، 1987

72- فتحي المسيكني، مرك إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديدة بيروت، 2012

73- فتحي عثمان محمد ، التاريخ الإسلامي والمذهب المادي في التفسير، الكويت، ط1

74- فتحي عثمان محمد ، التاريخ الإسلامي والمذهب المادي في التفسير، الكويت، ط 01 .

75- فروخ عمر ، تاريخ الفكر العربي إلى ايام ابن خلدون ، دارالعلم للملايين ، بيروت ، لبنان ، ط 04 ، 1983

76- فريديرك هيغل ، العقل في التاريخ ، تر:إمام عبد الفتاح إمام ، دار التنوير ، بيروت ، ط03 ، 1983.

77- فريديريك هيغل ، العالم الشرقي ،المجلد الثاني ، من محاضرات في فلسفة التاريخ ، تر: إمام – عبد الفتاح إمام ،دار التنوير للطباعة و النشر بيروت، ط3 ،2007.

78- فضل الله مهدي ، بدايات التفلسف الإنساني ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت لبنان ، ط 01 ، 1994

79- فضل الله مهدي ، بدايات التفلسف الإنساني ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت لبنان ، ط 01 ، 1994 .

80- قرم جورج: التنمية المفقودة دار الطليعة، بيروت، 1981 .

81- قسطنطين زريق " مطالب المستقبل العربي ، هموم وتساؤلات ، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، ط1، 1983

82- كوربان هنري ، تاريخ الفلسفة الاسلامية، تر: نصير مروة، عويدات للنشر، بيروت ، ط 02 ، 1998.

83- لكحل فيصل، إشكالية تأسيس الدزاين في انطولوجيا مارتن هيدغر، دار الحكمة، الأبيار، الجزائر، 2011

84- لوبون غوستاف ، حضارة الغرب ، ترجمة :عادل زعيتر ، مؤسسة هنداوي للتعلم ، ب ط ، 2013،

85- مارتن هايدغر الكينونة و الزمان، تر: فتحي المسيكني، مرك إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديدة، بيروت، 2012.

86- مالك بن نبي، "القضايا الكبرى"، دار الفكر المعاصر بيروت لبنان، بإشراف ندوة فكر مالك بن نبي، 2000

87- مالك بن نبي، "تأملات"، بإشراف ندوة فكر مالك بن نبي، دار الفكر المعاصر بيروت، لبنان، 2002

88- محمد أركون، "العلمنة والدين، الاسلام، المسيحية، الغرب"، دار الساقي، ط3، 1996

89- محمد أركون، "الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد"، ترجمة وتعليق هاشم صالح، لافوميك، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1993

90- محمد أركون، "قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟"، ترجمة هشام صالح، دار الطليعة. بيروت لبنان، 2000

91 - محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت ط1، 1998

92- محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، "الحداثة وانتقاداتها من منظور غربي"، ضمن دفاتر فلسفية ط1،2006

93- محمد عابد الجابري،"التراث والحداثة، دراسات ومناقشات"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1991

94- محمود الخضيرى زينب،فلسفة التاريخ عند ابن خلدون،دار التنوير للطباعة والنشر

95- محمود صبحي ، أحمد ، في فلسفة التاريخ ، دار النهضة العربية ، بيروت، ط 4، 1994 .

96- مرحبا محمد عبد الرحمن ، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، ط3 ، منشورات عويدات ، بيروت ، لبنان، 1983.

97- مروة حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، ج1، الطبعة 4، 1984.

98- مصطفى حجازى، الإنسان المهدور، دراسة تحليلية نفسية اجتماعية، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، 2005..

99- نبيل رمزي ، سوسيولوجيا المعرفة ، جدل الوعي والوجود الاجتماعي ، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2001

100- نيقولا ميكيافلي، الأمير، تع: خيري حماد، المغرب، ط 2، ب- ت

101- هاني يحي نصري، الفكر والوعي بين الجهل والوهم والجمال والحرية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1998، بيروت، لبنان.

102- هيجل فريديريك ، العالم الشرقي ، تر ، إمام عبد الفتاح إمام ، دار التنوير للطباعة و النشر بيروت ، ط 03 ، 2007

103-عمارة محمد، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، دار الشرق الأوسط للنشر، القاهرة، ب ط، ب ت

104- فريديرك هيغل ، العقل في التاريخ ، تر:إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، ط3، 1983،

105-كمال عبد اللطيف، في الفلسفة العربية المعاصرة، سعاد الصباح، الكويت، 1993، ط1.

106- نادية بونفقة،"فلسفة إدموند هوسرل– نظرية الرد الفينومونولوجي"، تقديم الدكتور، عبد الرحمان بوقاف، ديوان المطبوعات الجامعية 2005.

107 تيزيني الطيب، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ، دار دمشق ، دمشق

108 جون كوتنغهام، العقلانية فلسفة متجددة، تر: محمود منقذ الهاشمي، مركز الانماء الحضاري، ط1، 1997

109 كارل ياسبرز : تاريخ الفلسفة بنظرة علمية ترجمة عبد الغفار مكاوي ماي 2012

المصادر و المراجع باللغات الأجنبية :

01-Darity, William A. (ed.), International Encyclopedia of the Social Sciences, 2nd ed., Vol. 2, Macmillan Reference, USA, 2008.

02- Arnold Toynbee, A.J Study of History, London Oxford University Press, 1948.

03- Schlitz, Marilyn Mandala, (et al), Worldview Transformation and the Development of Social Consciousness, Journal of Consciousness Studies, 17, No. 7–8, 2010.

04 Chalmers, David, "Facing up to the Problem of Consciousness", in Journal of Consciousness Studies, 2 1995

05- Marilyn Mandala, (et al), Worldview Transformation and the Development of Social Consciousness, Journal of Consciousness Studies, 17, No. 7–8, 2010

06- William James : The Will To Belive .Ed Longmans. New yor.1897

07- Hilgard E. Diveded Consciousness.Norton.New york.1976

– المقالات العلمية :

1– خالدة سعيد، الملامح الفكرية للحداثة، مجلة فصول، عدد 3، 1984

2- الموصلي أحمد، تجارب التنوير وإخفاقاتها في العالم العربي: ، مجلة عالم الفكر الكويت، عدد 03، مارس 2001

3- جلال شوقي ، اليسار العربي وسوسيولوجيا الفشل، مجلة عالم الفكر الكويت عدد 04، يونيو1998

4- جماعة علم الدين، نيفين ، فلسفة التاريخ عند أرنولد توينبي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ب ط، 1991 م .

5 – فتحي المسكيني : حالة الأزمة في العالم المعاصر و إلى اين يتجه العالم و الإنسان مجلة تفاهم العدد 68 سنة 2020

6- غليون برهان، مجلة الوحدة ، تصورات جديدة للنهضة العربية ، العدد 32، 1987

7- لكحل فيصل، مشروع الحداثة في الفكر العربي والإسلامي المعاصر قراءة تحليلية نقدية، مجلة الخلدونية للدراسات الإنسانية والإجتماعية، جامعة إبن خلدون تيارت، العدد 7، 2014

8- لكحل فيصل، "العقل الإسلامي في منظور محمد أركون دراسة تحليلية نقدية"، مجلة دراسات إنسانية وإجتماعية، جامعة وهران، العدد9، جانفي 2019.

9- عبد الرحمان بوقاف: مقالات فلسفية ج1 اصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية.2017

– الموسوعات و المعاجم باللغة العربية :

1– بن منظور، لسان العرب، الدار المصرية للتأليف والترجمة، دس، ج6،

2- بن منظور ، لسان العرب ، مج15 ، دار صادر بيروت ، ب ط ، ب ت.

3- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مج 3، تع: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط2، 2001.

4- شوقي ضيف وآخرون، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ط 04، 2004، القاهرة، مصر.

5- ميشال مراد ، الموسوعة العالمية للحكم و الأمثال و النوادر ، دار المراد بيروت لبنان ، ط1 ، 2006.

6- جميل صليبا، معجم المصطلحات، ج2،

7- الطبري دراسة للمعنى من خلال تفسيره، محمد المالكي، وزارة الأوقاف المغربية، المغرب، بدون ط، 1417 هـ.

8- فان غليك: الوعي، موسوعة ستانفورد للفلسفة، ترجمة، أحمد عمرو شريف

الموسوعات و المعاجم باللغة الأجنبية :

1 - Larrousse grand dictionnair philosophie ; sous la direction de Michel Blay ; S.N.R.S ; sédition 2005 ; pour la presenteédotion ; veuf –édition ; 2003 ; pour édition original

الفهرس

فهرس الموضوعات

– مقدمة .	أ – ط
الفصل الأول: سياقات منهجية.	ص 11–79
المبحث الأول : السياق المفاهيمي و الإشكالي	ص11–57
المبحث الثاني : الوعي / التاريخ / فلسفة التاريخ	ص 58–79
الفصل الثاني:سؤال الوعي في الأفق العربي الإسلامي المعاصر– المرجعيات و الأبعاد–	ص 81–132
المبحث الأول: بنية الوعي العربي الإسلامي و سؤال المرجعية	ص83–95
المبحث الثاني : الوعي الديني ومسائل الإيمان بما وراء التاريخ	ص 96–107
المبحث الثالث: الوعي التاريخي والبعد الحضاري.	ص 108–132
الفصل الثالث : مشكلة الوعي في الفكر العربي الإسلامي	ص 134–179
المبحث الأول : التطور الحضاري و أزمة الوعي بالذات	ص136–150
المبحث الثاني : مشكلة التنمية و بين التقليد و الإبداع	ص 151–167
المبحث الثالث: التطور و التنمية جدل التراث و الحداثة	ص 168–179
الفصل الرابع : سؤال الوعي في أفق المشروع الفكري– قراءة في نماذج –	ص 181–211
المبحث الأول : مالك ابن نبي و مشكلة التطور الحضاري	ص 182–191
المبحث الثاني : عبد الله العروي وأزمة الوعي التاريخي.	ص 192–202
المبحث الثالث : محمد أركون سؤال التنمية ومشروع العقل الأنواري.	ص 203–211
خاتمة	ص 214–221
قائمة المصادر و المراجع	ص 223–234
الفهرس	ص 236

ملخص المذكرة :

ا– باللغة العربية : تعتبر الفترة الراهنة في العالم المعاصر عموما متميزة من حيث التطور الحاصل في جميع المجالات، بحيث أصبحت هناك مجتمعات تعيش الرفاهية و متحكمة في المجال العلمي و المعرفي لدرجة أننا كمجتمعات متخلفة غير قادرين على مواكبة روح العصر بتغيراته، و عليه نجد أن المجتمع العربي الإسلامي يعيش جملة من الأزمات التي لم يعد قادرا على تجاوزها في ظل بروز تيارات فكرية منادية بالحرية و مطالبة بتحقيق عدالة اجتماعية، غير أننا وجدنا أن هذه الأزمة ليست فقط أزمة واقع متردي بقدر ما هي أزمة وعي بهذه الأزمة التي أصبحت عائقا أما تحقيق التطور المنشود .

الكلمات المفتاحية :

الوعي– الأزمة – الفكر – التراث – العقل – التنمية

ب– باللغة الانجليزية :

The current situation of the contemporary world is generally distinguished by the development in every field. However, there is a cleft between its societies. While some of them enjoy prosperity and have command of science, we as underdeveloped part of this world are unable to keep pace with its changes. Thus the Moslem Arab society lives crisis that is unable to solve with the appearance of the intellectual movements claiming freedom and asking for social justice. As part of these latter we found out that this crisis is not only a deteriorating fact but also a crisis of awareness which is a setback to achieve the expected development.

Key words:

Awareness, crisis, thinking, legacy, reason, development.

ج– باللغة الفرنسية :

La situation actuelle du monde contemporain s'est distinguée par le développement dans tous les domaines et un clivage entre ses sociétés. Alors que certaines se réjouissent de la prospérité et de la maîtrise de la science, nous, comme partie sous-développée de ce monde, sommes inaptes à être au diapason de ses changements. Ainsi, la société arabo-musulmane vit une crise qui n'a pas pu résoudre avec l'émergence des courants intellectuels qui revendiquent la liberté et proclament la justice sociale. Faisant partie de celle-ci, nous avons constaté que la crise n'est non seulement la situation dégradée mais encore une crise de conscience qui est une entrave pour réaliser le développement escompté.

Les mots clés :

La conscience, la crise, la pensée, l'héritage, la raison, le développement.