الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
République Algérienne Démocratique et Populaire
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique

جامعة وهران
Université d'Oran

كلية العلوم الاجتماعية
قسم الفلسفة

مذكرة تخرج لنيل شهادة ماجستير في الفلسفة

مشروع الفلسفة و التنمية

بعنوان:

مستقبل الفلسفة في العالم العربي ودورها في التنمية

إشراف:

د . محمدي رياحي رشيدة

إعداد الطالب:

بن قدور نور الدين

لجنة المناقشة:

– أ.د بوكرلدة زواوي	رئيساً
– د . محمدي رياحي رشيدة	مشرفاً و مقرراً
– د . أنور حمادي	مناقشاً
– د. برياح مختار	مناقشاً

السنة الجامعية: 2011–2012

إهداء

أهدي ثمرة جهدي إلى أعز الناس والداي الكريمين

إلى الزوجة الفاضلـــة، التي كانت سندي وعوني طيلة المشوار

إلى قرتا عيني...دعاء نرجس، و عبد الودود نافع... حفظهما الله،

و أنبتهما نباتا حسنا

إلى جميع أفراد أسرتي، و كل الأصدقاء.

نور الدين

شكر و تقدير

الحمد لله الأكرم الذي خلقنا، ثم أوجدنا، فهدانا و علمنا ما لم نكن نعلم

و شرفنا بنبيه محمد صلى الله عليه وسلم.

أحمده كثيرا على توفيقه لي و عنايته لإنجاز هذا العمل المتواضع، كما

أتقدم بجزيل الشكر إلى كل من وجهني أو ساعدني من قريب أو بعيـــد،

و أخص بالذكر الأستاذة المؤطرة د. محمدي رياحي رشيدة.

كما أسأل الله تعالى أن يجزي الجميع خير الجزاء، و أن يوفقنا.

المقدمة

المقدمـة:

إن علم المستقبل ليس تخمينــات لما يقع في الغد، بل يعتمد على دراســة الواقع المعاصر وهو ليس تحديد لما يقع بعد فترة زمنيــة محـددة، بل استقراء لما يحصل فيما يتخذ اليــوم من خطوات و إجراءات، إنه أولا دراسة المآلات و المستقبلات الممكنة.

لذا أمكن القول أن علـم المستقبل هو "العلـــم الذي يتنبأ بالأوضـــاع التي يمكن أن تكـون عليها الظواهـر نتيجـــة التغيـرات الاقتصاديـة و السياسية والاجتماعيــة و النفسيــة والتكنولوجيـة و العملية "[1]، ومنـذ منتصف القــرن العشرين نادت أصـــوات في الغرب إلى وجوب إدخال علم المستقبل ضمن المقررات الدراسية وكان من بين الداعين إلى ذالك الفيلسوف الألماني **"كارل ياسبرس"** الذي برر ذالك بالقول "أن من الواجب إيضاح المعطيـات الأماميــة لحياتنــا السياسيـــة الحاضرة وشـرح عواقب تصرفاتنا بكل تبسيـط"[2] إن ظهور علم المستقبل قد تزامن مع تطورات منهجيــة في العلـــوم الإنسانيـــة و الطبيعية معا. فضلا عن تزامنه مع التطور الفكري والتحولات التي طرأت في مجالات العمل والإنتاج إضافة إلى تزامنه مع إيقاع نشاط إنساني تميز بالتسارع و هذا كله جعل مسائل إقـرار المستقبل على أسس علمية من الأمور الضرورية.

كما أنه لابد من الاهتمام بالماضي باعتباره متغيرا من متغيرات عملية الوعي بالمستقبل هذه العملية التي تعني ارتباط الوعي التاريخي بالوعـي المستقبلي، و هي شرط أمامـي للولـــوج إلى أفــاق المستقبل بسلام، لأن عدم الاعتبار بواقع الماضي استلابٌ لهوية الأمـــة و انفصام لشخصيتها الوطنية.

وما من شك أن دراسة الماضي و إدراك الحاضر محطتان أساسيتان لفهم متطلبات المستقبل لكن بإرادة عاقلة و ثقة في النفس و أمل في التغيير. و رغم ما تكتسيه هذه المسألة من أهمية بالغة إلا أن العالم العربي وللأسف الشديد لم يعط عناية للمستقبل و لم يحسن الانتفاع منه، بل أن هناك غيابا للمستقبل في الوعي الفكري العربي لذا لم يتهيأ استخلاص حقائق علمية عن عالم الغد.

---

[1] / الهيتي هادي نعمان – إشكالية المستقبل في الوعي العربي –مركز دراسات الوحدة العربية –بيروت لبنان-ط1-2003- ص35.

2/ كارل ياسبرس: القنبلة الذرية و مستقبل الإنسان، ترجمة عادل العوا، دار عويدات للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، د ط، 1959، ص73.

واضح إذن أن تحديد الفكر هو عمل يدخل في إطار علم دراسة المستقبل و كما رأينا فالعناية بدراسة المستقبل عامة اليوم في مختلف بقاع العالم و خاصة في الغرب فإننا نرى هذه العناية بدراسة واقع فكرنا العربي و مستقبله و آفاقه. نتساءل إذن: ماذا سيكون عليه حال فلسفتنا العربية في عالم الغد؟ و ما الذي سيؤول إليه حال الأمة إذا استمر أسلوب التهميش و الإقصاء ضد المفكرين والمبدعين المشتغلين في حقل الفلسفة، حقل النقد و الحرية و التنوير؟ وهل يتوفر الفكر العربي على آليات الصمود والمقاومة؟ و هل حقيقة يعي حجم المواجهة؟ و فيما تكمن إذن المهمة المنوطة به في عالم الغد؟ و ما الفلسفة التي نحتاجها في المستقبل؟

إن مهمة الفكر العربي في عالم الغد يجب أن تبدأ من إعادة بناء عالم الحاضر، من تصفية حالة الإحباط بالنظر إلى الأمور بعيني الواقعية الرافضة التي تواجه الواقع كما هو من أجل تغييره. ومن أجل تأسيس فكر جديد نحو مستقبل أفضل لابد أن نبدأ من أهم مجال حضاري للتغيير و هو تغيير الأنفس، و تغيير العقول التي هي مورد الأفكار و السلوك من أجل إعادة بناء الإنسان العربي و استغلال طاقاته و توجيهه لدفع عجلة التقدم في المجتمع، و من أجل هذا كله جاء هذا العمل المتواضع.

لابد أن ندرك أولاً أن الفلسفة ليست "مجرد فكر بلا زمان ولا مكان، بلا مجتمع و بلا حضارة إنما هي نظام فكري ينشأ في عصر، و يقوم به جيل و يخدم مجتمعا و يعبر عن حضارة"[1]، و هي اليوم في جامعاتنا و في حياتنا العامة تعيش في أزمة و جوهر هذه الأزمة يكمن في كوننا لا نستطيع القول بأن لدينا فلاسفة أو أننا أخرجنا فلسفة، ولم يقتصر الاجتهاد إلا على **الترجمات**، و هي بدورها لم تنتج لنا أية إبداعات، لقد تحول المفكرون العرب و المسلمون إلى مجرد وكلاء يمثلون مذاهب غربية نظرا لزيادة هذا الأخير و غزوه الثقافي و انتشاره خارج حدوده.

[1]/ إبراهيم بدران وآخرون –"الفلسفة في الوطن العربي المعاصر"بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول – مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط01، 1985. ص:13.

إن واقع الفلسفة في العالم العربي اليوم ينذر بالخطر، يعاني عوائق و أزمة في الإبداع هـذه العوائـق هي عبارة عن حواجز تمنع الفكـر الفلسفـي العربي من التقـدم و الفعالية و هي عوائـق حضارية و لغوية و دينية يعانـي منها العقل العربي منذ ظهـور الفرق الكلاميـة إلى يومنا هذا أثرت سلباً على واقـع التنمية في العالم العربي، لأن غياب الفلسفة و تهميش المشتغلين في حقلها معناه غياب التنمية و فشلها و ضياعها*. إن استمرار تردي الوضع التنموي العربي يشكل تهديداً كبيراً للمستقبل، و نظرا لخطورة الوضع و أهمية مجال الفكر في عملية التنمية التي تنشدها أغلب البلدان العربية، سأحاول من خلال هذا البحث التعرض بالتحليل و النقـد لأهم الإشكاليـات التي تطرح، كإحدى أبرز الموانع التي أدت إلى حالة التخلف والانحطاط الفكري في عالمنا العربي، محاولا الإثبات أن أهم مرتكز تنموي لابد من الإحاطة به هو الاهتمام بالفلسفة و المشتغلين في حقلها، ذلك أن الأنظم الاقتصاديـة و السياسية مرجعها و أساسها الفكر الفلسفي الذي نادى به أصحابها.

إن الفلسفـة اليوم في جامعاتنـا و معاهدنا نباتا بلا غرس، هواءا بلا طير كتابـة بلا مداد، الفلسفة مشروع قومي حضاري و ليس مجرد مادة علمية مقـررة لها أستـاذ ملقن و طالب يستذكر و شهادة تعطى و وظيفة تؤخذ. الفلسفة قضية حضارية تساهم في صنع النهضة، لها زمانها و مكانها، سنحاول إذن أن نبحث في أزمـة الفلسفة و التنمية في عالمنا العربي اليوم، لماذا ظلت أحوالنـا الثقافيـة، بالرغم من عشرات الأقسام في جامعاتنـا على ما هي عليه؟ لماذا لم تؤثر كتاباتنا الفكرية بعد في حياتنا القومية الوطنية؟ و لعل أهم إشكالية نتعرض إليها من خلال هـذا البحث هي: هل يمكن القـول أننا نملك عقلا عربيـا خالصا و متميزا يمكنه الصمود و المواجهـة ضد الآخر الذي يهـدده و يحاول القضاء عليـه؟ هل نستطع الحديث عن فلسفة في التنمية عربية معاصرة تكون أساس شعورنا بالاحترام إزاء ذاتنا؟ و هل لهذه الفلسفـة إن وجدت دور و فاعلية داخل مجتمعاتنا و صدى في المجتمعات الأجنبية و حضور في المؤتمرات العالمية؟

---

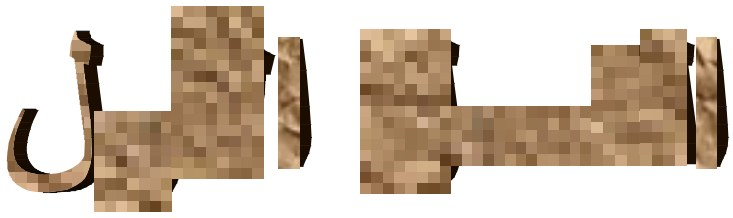
* / كان جورج قرم و علي خليفة الكواري من بين المفكرين العرب الذين عبروا بمثل هذه المفاهيم تشخيصا لواقع التنمية العربية من خلال كتابيهما:

- علي خليفة الكواري: تنمية الضياع أو ضياع لفرص التنمية، الصادر عن مركز دراسات الوحدة العربية.بيروت، دط، 1996.

- جورج قرم: التنمية المفقودة، الصادر عن دار الطليعة- بيروت، ط1، 1981.

إن عنوان المذكرة هو: **مستقبل الفلسفة في العالم العربي و دورها في التنمية.** سأعالج فيها: واقع الفكر الفلسفي في العالم العربي المعاصر و الدور الذي يجب أن تلعبه الفلسفة و مستقبلها و آفاقها في التنمية سياسيا و اجتماعيا و دينيا. تمثل قراءة لجوهرما تعنيه أزمة الإبداع الفلسفي في عالمنا العربي اليوم و هو موضوع في غاية الأهمية تنطلق عملية البحث فيه من فرضية مفادها أن العقل العربي يواجه تحديات قيمية وعقائدية، و سياسية و اقتصادية و اجتماعية و إنسانية داخل العالم العربي و خارجه، و هي دراسة تحليلية نقدية تحتوي على مقدمة، وثلاث فصول و خاتمة يندرج تحت كل فصل منها مبحثان.

الفصل الأول: حاولت فيه التعرض إلى واقع الفكر الفلسفي في العالم العربي الذي يتسم بعوائق تحجز عنه الإبداع يحتوي على مبحثين، **المبحث الأول**: العوائق الحضارية و **المبحث الثاني**: العوائق اللغوية و الدينية. أما **الفصل الثاني**: المعنون ب: مستقبل الفكر الفلسفي العربي خصصنا **المبحث الأول** فيه للمشاريع الفلسفية العربية المعاصرة أما **المبحث الثاني** فأردناه أن يعالج: مرحلة التجاوز و الإبداع التي يصبو إليها الفكر الفلسفي العربي من خلال التنظير المباشر للواقع. أما **الفصل الثالث**: فاخترنا له عنوانا هو: آفاق الفكر الفلسفي العربي في عصر التحولات. من خلال **مبحثه الأول**: حاولت فيه إلقاء الضوء على أمل العقل العربي في خلق مشروع قومي للإبداع الفلسفي و هنا يأتي دور المؤسسات التعليمية والجامعات والجمعيات الفلسفية، و وسائل الإعلام.أما **المبحث الأخير:** فهو نافذة استشرافية من خلالها أريد التأكيد على دور الفلسفة والإبداع الفكري في تحريك عملية التنمية سياسيا واجتماعيا و دينيا و **الخاتمة:** أردناها أن تكون تتويجاً لما توصل إليه البحث من نتائج و ما أراد تحقيقه من أهداف.



واقع الفلسفـــة في العالم العربي (عوائق و أزمة في الإبداع)

المبحث الأول: العوائـــق الحضاريـــة

1- سيطرة التراث القديم على الوجدان العربي.

2- التغرب الفلسفي داخل الفكر العربي المعاصر.

المبحث الثاني: العوائق اللغوية و الدينية

1- العائق اللغوي: مشكلة المصطلح الفلسفي داخل اللغة العربية.

2- العائق الديني: جدلية الصراع التاريخي بين الفلسفة و الدين.

مقدمـة الفصل الأول:

في هذا الفصل سأحاول توضيح أهم العوائق التي تعبر عن مجموعة حواجز حضاريـة و لغويـة و دينية، كانت سببا في إعاقـة الفكـر الفلسفي العربي و منعـه النهوض و الارتقاء و هذه المعوقات مرتبة كالتالي: **أولا**: عوائـق حضاريـة و تشمل (سيطرة التراث القديـم على الوجدان العربي، والتغرب الفلسفي داخل الفكر العربي المعاصر)، و **ثانياً**: عوائق لغوية و دينيـة: تحتـوي على عنصرين هما: مشكلة المصطلح الفلسفي داخل اللغة العربية و جدلية الصراع التاريخـي بين الفلسفـة و الديـن.

و لعل أبرز الأسئلـة التي ستقربنـا إلى هذا الإشكال هي: لماذا و منذ زمن بعيد لا تزال مؤلفات القدماء تمارس سلطة توجه سلوكاتنا و تسيطر على تفكيرنا؟ و ما هي السبل للتخلص من هذه السيطرة التي تكبل حرية الفكر و تقيد فضاءات الإبداع لدى أغلب مفكرينا، و تمنع عن معظمـهم الابتكـار والإنشاء في حقل الفكـر العربـي المعاصر؟

و ما المقصود بالتغرب الفلسفي داخل الفكر العربي المعاصر؟ و كيف أثر هذا المشكل على مسار التنمية الثقافية في العالم العربي؟ وفيما تكمن بالضبط مشكلـة المصطلح الفلسفـي داخل اللغـة العربيـة؟ و كيف ساهمت هذه المشكلـة في تثبيط و إعاقة تطور الفكر الفلسفي العربـي؟ و أخيراً: هل ثمة مشكلـة بين الفلسفة و الدين أم الأمر يتعلق بالتأويل الخاطئ للنصـوص، و هل من سبيل إلى خلـق وصال بينهما؟. و هل يكفي التفسير بالمؤامرة السياسية الدينية، لفهم حقيقة ما يحدث اليـوم؟ و هل هو كـاف لفهـم ما جرى ويجري من صراع في تاريـخ الفلسفـة العربية الوسيطة و المعاصرة؟

الفصل الأول: واقع الفلسفة في العالم العربي (عوائق و أزمة في الإبداع)

المبحث الأول: العوائق الحضارية

تمثل التنمية، مطلبا و مطمحا تناولته كثيرا أدبيات الفكر التنموي على صعيد الوطن العربي، رغم واقع المسار التنموي الذي يندى كثيرا عما تقتضيه فلسفة التنمية، في ظل معطيات الواقع العربي الراهن المتمثلة في تبديد الثروة، و الانكشاف المائي، و الغذائي، و الأمني و الثقافي، والاتجاه على الاستهلاك المفرط، و فجوة بين فئة قليلة مالكة، و كثرة ضائعة في الفقر و الفاقة و البطالة.

و رغم أن فترة الرواج النفطي، قد خلقت شعورا بإمكانية التنمية، فقد تلاشى وهج هذه الحقبة، و تبعثرت محصلتها المالية النفطية على إنفاق يكاد يكون عشوائيا و إن تمثلت بعض انجازاته في البنى التحتية في نسق بذخي لكنه لم يخلق قاعدة اقتصادية قادرة على الاستمرار و التواصل. و لأن مشاريع التنمية تحتاج إلى فلسفة باعتبارها عملية حضارية قيمية معيارية، فإن قضاياها لا يمكن أن تختزل في أرقام و معدلات، لأنه في غمرة الجداول و الأرقام يتم تجاهل كثيرا من المسائل **الفلسفية** الشائكة.

وغني عن البيان ما تعنيه اليوم أزمة الفكر و الفلسفة في عالمنا العربي، والذي انعكس سلبا على مسار التنمية و فشل معظم برامجها، مما نتج عنها مشاكل اقتصادية، و اجتماعية وسياسية، و أخلاقية، و غيرها، ساهمت بقسط كبير في ضياع التنمية و فقدانها. و في هذا القسم سنبحث في المحورين المأتي على ذكرهما على نحو يأخذ بعضهما برقاب بعض، متقاطعين مدوا شجين في الوقت الذي نعتبرهما فيه نسقين يحوز كل منهما على الاستقلالية الضرورية التي تجعل منه ما هو عليه.

الفصل الأول: واقع الفلسفة في العالم العربي (عوائق و أزمة في الإبداع)

1/ سيطرة التراث القديم على الوجدان العربي: إن أية حركة تنموية تجديدية لابد لها، و هي تعيد قراءة واقعها بأبعاده الزمانية (الماضي والحاضر والمستقبل)، أن تحتمي بالماضي البعيد، و توظفه لصالحها، وفي هذا الحقل يعتبر التيار السلفي أكثر التيارات* انشغالا من غيره بمسألة التراث، في إطار قراءة اديولوجية أساسها إسقاط صورة المستقبل المنشود ثم البرهنة على أن ماتم في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل، وهو يستند على مقولة و هي " أن الأسلاف لم يتركوا شيئا للأخلاف، فإذا واجهوا موقفا مستجدا فما عليهم إلا أن ينكفؤا إلى الوراء ليأخذوا الحلول من الماضي"1، وقد تعرض التيار السلفي لعدة انتقادات من قبل التيارات العلمانية المعاصرة (الليبرالية، و الماركسية) أهمها: أن التراث و التنمية لا يجتمعان، فالتراث قديم ميت، والتنمية تعني التجديد، كما أن التمسك بالتراث تعني بأمجاد الماضي، أما التنمية فهي تخطيط للمستقبل، التراث يتكلم عن حاجات روحية قد لا تهم إلا الأقلية المترفة، أما التنمية فتثير مشكلة الحاجات العاجلة لدى الغالبية من المحرومين.

كما أن العلمانيون يتهمون التراثيون باستخفافهم لمنتجات التكنولوجيا الحديثة، في حين أن التنمية تطبق التكنولوجيا، و غير ذلك من الانتقادات. و لنفرض أن هذا صحيح، السؤال الذي يواجهنا هو: كيف يمكن ابتكار فلسفة في التنمية نوفق من خلالها بين التقليد و الإبداع؟ أي بين ما يمليه الماضي، و ما يفرضه الحاضر؟ و هل مازلنا نحن العرب في وضعية تسمح لنا بـ "الاختيار" بين ما نسميه النموذج الغربي الذي فرض علينا، وما نحلم به من نموذج أصيل؟

في إطار هذه الإشكالية(إشكالية الأصالة و المعاصرة)، التي ستظل قضية عصية على الحل يقدم لنا **د.طيب تيزيني*** مقاربة توفيقية يرى فيها قاعدة صالحة لعمل تنموي عربي جديد عبر التفاعل بين ثلاثة أقانيم هي **أولا:** الاستلهام التراثي والذي يعني أن نستلهم عناصر من الماضي بحيث تمنحنا شرعية تاريخية تحقق لنا تواصلا بين الماضي و الحاضر، **ثانيا:** التبني التاريخي: و يقوم على العودة إلى الماضي و اكتشاف العناصر

---

*/ أنواع التيارات التنموية في العالم العربي: التيار التنموي العربي الإسلامي، التيار التنموي العربي الوضعي، التيار التنموي العربي المعاصر: (التيار السلفي، التيار الليبرالي، التيار الماركسي).

1 / فيصل يونس عبد الزهرة، منحى التقليد والتجديد في الفكر التنموي العربي، دار الوفاء، مصر، د.ط،2002،ص:116.

* / طيب تيزيني: مفكر سوري.

التي كانت و ما زالت صحيحة أو التي لم تكن صحيحة علميا و لكن ثبتت صحتها العلمية، هذه العناصر نتبناها علميا و تاريخيا، أي نأخذها كما هي، **ثالثا:** العزل التاريخي: أن نواجه عناصر في الماضي العربي لا نستطيع أن نستلهمها و لا أن نتبناها فنحققها و نوثقها و نضعها في متحف التاريخ.

لقد حضيت مسألة التراث بأهمية بالغة في المشاريع الفلسفية العربية المعاصرة، فقد تطرق اليها بالدراسة و التحليل والنقد أغلب المفكرين، و أضحى تجديد التراث مطلباً و شعاراً استولى على أذهان العديد من المثقفين و المصلحين ابتداء من الشيخ" جمال الدين الأفغاني" إلى "حسن حنفي" مروراً "بفرح أنطوان" إلى "محمد أركون"، فجلهم جعلوا تجديد التراث عنواناً لمؤلفاتهم ودراساتهم، هذا التوجه كان له ما يبرره من نواحي عديدة منها عوامل قومية سياسية و عوامل حضارية متصلة بعمق الهوة وتزايدها بين الأنا و الآخر كما أن مدارسة مسألة التراث تعتبر في نظر هؤلاء المفكرين المجددين أهم شرط لتحقيق **النهضة***، غير أن هذه المحاولات كشفت عن اختلافات كبيرة من حيث المواقف.

و من أجل الاقتراب من الموضوع ارتأينا أن تكون البداية مع أبرز المفكرين العرب المعاصرين و هو د: **زكي نجيب محمود**** الذي يثير سؤالاً طرحه المفكرون العرب منذ عصر النهضة و هو: كيف ندمج التراث العربي في حياتنا المعاصرة؟ و هو من خلال كتابه " تجديد الفكر العربي " يشير إلى عوامل الضعف في التراث العربي الإسلامي وأهمها: إجترار و تكرار نفس إنتاج السلف، مما يخنق روح الإبداع و الخلق و المبادرة يقول: " أن يكون للسلف كل هذا الضغط الفكري علينا، فنميل إلى الدوران فيما قاله و ما أعادوه ألف ألف مرة ".[1] ولمواجهة هذا العائق المتمثل في سيطرة التراث، فإننا لا نحتاج في تطوره إلى إحياء التراث بل إن الوعي بهذه العوامل هو مقدمة الإدراك

---

* / النهضة نتيجة من نتائج نجاح فلسفة التنمية، و هي غاية و هدف التنمية، لأنه إذا تحققت تنمية شاملة (اقتصادية، اجتماعية، سياسية، ثقافية، دينية..الخ)، تحققت النهضة، لأن فعل النهوض يأتي بعد فعل النمو، فالشعوب تنمو ثم بعد ذلك تنهض وليس العكس، فبعدما يتحقق فعل التنمية تتحقق فعل النهوض، و الشعب الناهض هو الشعب الذي يصل إلى درجة نوعية من النماء تجعله في مرحلة من الاكتفاء (استقرار سياسي و اقتصادي في الداخل، و استقلالية عن الخارج)، فبعد ما تتحقق لديه شروط النماء تتحقق لديه شروط النهضة، و العلاقة إذن هي علاقة شرط بمشروط، فلا تتحقق النهضة إلا إذا تحققت قبلها و تجسدت و اكتملت جميع صور التنمية والتي هي عبارة عن قضايا معيارية قيمية و ليست فقط إحصاءات اقتصادية.

** / زكي نجيب محمود (1905-1993) مفكر مصري.

[1]/ محمود زكي نجيب– تجديد الفكر العربي- دار الشروق – بيروت-ط6-1980-ص27.

الايجابي الفعال لما ينبغي أن نرفضه في تراثنا و ما ينبغي أن نقبله بتحفظات، فالذي نحتاج إليه حقاً هو إحياء بعض المواقف الناذرة في التراث. مسألة التراث تعرض لها أيضا المفكر المغربي **د. محمد عابد الجابري***الذي حاول من خلال مدارسته للتراث الكشف عن ما ليس له معنى داخل الظواهر التراثية أي إكتشاف ثوابت و متغيرات التراث ماضياً و حاضراً من أجل مد جسور الحوار بين النص و النقد " لقراءة ما يعلنه و ما لا يعلنه"[1].

فالعرب في تصور "الجابري" يمتلكون تراثا ثقافيا حياً في نفوسهم وعواطفهم وعقولهم وآرائهم، و ذاكرتهم وتطلعاتهم لكن هذا التراث خلق شعوراً لدى العرب بين ما يمليه عليهم و بين معطيات الفكر العالمي المعاصر و منجزاته العلمية و التقنية و معاييره العقلية والأخلاقية. " فهو إنتاج فكري و قيم روحية و أخلاقية وجمالية، تقع خارج الحضارة الحديثة، ليس فقط بوصفها منجزات مادية و صناعية بل أيضا بوصفها نظماً معرفية و منظومات فكرية و أخلاقية"[2]. و لإعادة النظر فيما هي عليه وضعية التراث يدعونا "الجابري" في مقدمه كتابه "نحن والتراث" إلى تجاوز القراءات الثلاثة الآتية:

القراءة السلفية: فهي في اعتقاده قراءة اديولوجية جدلية لا تاريخية، لا تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث هو" الفهم التراثي للتراث "، و **القراءة الليبرالية:** و هي قراءة أورباوية، تنظر للتراث من خلال حاضر الغرب الأوربي و هي قراءة تراث بتراث.

و أخيراً **القراءة اليسارية:** و هي نوع من السلفية الماركسية تتبنى المنهج الجدلي كمنهج مطلق إذ التاريخ الغربي مجرد انعكاس للصراع الطبقي. لقد بلور "د. محمد عابد الجابري" في إطار إشكالية الموقف من التراث نصوصاً تندرج ضمن المشروع الكبير، مشروع نقد العقل العربي و تمثلت روح هذا المشروع في قراءة لم تمارس الحفر المعرفي الخالص بقدر ما حاولت إنجاز قراءة توخت رسم علاقة إيجابية مع التراث و من منظور نقدي.

---

* / محمد عابد الجابري (1935-2010) مفكر مغربي.

[1] / الجابري محمد عابد– نحن و التراث- المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء – و دار الطليعة – بيروت- ط2- 1982، ص14.

[2] / الجابري محمد عابد – مقال التراث و مشكل المنهج – مجلة المستقبل العربي – العدد 83- 1986- ص11.

وفي نفس السياق نجد مفكراً آخر تعرض لنفس المسألة، و هو **د.حسن حنفي*** ففي تطوره التراث يمارس سيطرة على الوجدان العربي، و بسيطرته هذه يمثل عائق من عوائق الإبداع الفلسفي، و المجتمع العربي في اعتقاده مجتمع تراثي مازال وعيه القومي مفتوحا على القدماء "مازال القدماء يمثلون له سلطة يستشهد بها إذا ما نقصه الوعي النظري أو تحليل الظواهر"[1].

إن هذه المشاريع كلها تسعى لغاية واحدة هي تحقيق تنمية فكرية ثقافية في العالم العربي تنمية الفكر لدى أفراد و شعوب هذه المنطقة. و نقد التراث كما رأينا هو الحجر الأساس لنجاح هذا المشروع لأن هذا التراث " بأفكاره و تطوراته ومثله هو الموجه للسلوك الجماهير في حياتها اليومية"[2]. التراث هو نقطة البداية كمسؤولية ثقافية و قومية و هو نظرية للعمل و موجه للسلوك فهو ليس متحفاً للأفكار، نفخر بها و ننظر إليها بإعجاب و نقف أمامها في انبهار بل هو نظرية للعمل و موجه السلوك و ذخيرة قومية يمكن اكتشافها واستغلالها و استثمارها من أجل إعادة بناء الإنسان وعلاقته بالأرض وهما حجر العثرة اللذان تتحطم عليهما كل جهود البلاد النامية في التطور و التنمية.

و باختصار فإن **الجابري** يدعو إلى قطيعة خاصة مع التراث كطريق للخلاص بمعنى التخلي عن الفهم التراثي للتراث، أي التحرر من الرواسب التراثية و على رأس هذه الرواسب القياس الفقهي الكلامي في صورته اللاعلمية التي تقوم على ربط جزء بجزء ربطاً ميكانيكياً و التي تعمل بالتالي على تفكيك الكل و فصل أجزائه عن إطارها الزمني المكاني الاديولوجي، القطيعة التي تحولنا من كائنات تراثية إلى كائنات لها تراث و ذلك بإعادة صياغة بنية الوعي بالماضي و الحاضر وهي عملية تتطلب التخطيط لثقافة الماضي بمعنى إعادة كتابة تاريخها و بالتالي إعادة تأسيسها في وعينا و إعادة بناءها كتراث لنا نحتويه بدل أن يحتوينا.

---

*/ حسن حنفي: مفكر مصري.

[1] / إبراهيم بدران و آخرون- الفلسفة في الوطن العربي المعاصر –المرجع السابق- ص15.

[2] / حسن حنفي –التراث و التجديد - موقفنا من التراث القديم - المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع –القاهرة –ط4-1991- ص16.

أما التخطيط لثقافة المستقبل فمعناه توفير شروط المواكبة أو المشاركة، " مواكبة الفكر المعاصر و المشاركة في إغنائه و توجيهه و ذلك هو معنى المعاصرة "[1].

إن مشروع تحقيق تنمية ثقافية في العالم العربي مرتبط بتنمية الفكر لدى أفراد المجتمع العربي، و هذه المهمة منوطة باستئصال جذور التسلط التي يمارسها التراث القديم على الوجدان العربي، في هذا السياق وفي نقد يقدمه **د.ناصيف نصار*** إلى **زكي الأرسوزي** حول مسألة التراث باعتباره عائقا من عوائق الاستقلال الفلسفي العربي يقول:"لو تعمق في النظر إلى أبعاد الحياة الإجتماعية وفي طبيعة المرحلة التاريخية التي تجتازها الشعوب العربية لوجد أن الانبعاث القومي العربي لا يحتاج إلى استعادة تجليات الحياة في العصر الجاهلي، بقدر ما يحتاج إلى نظرة عقلية في الانقلاب الاجتماعي التاريخي، وفي وضع الإنسان التاريخي"[2] . لكن : ألا يمكن جعل التراث مورد من موارد النهوض بالتنمية العربية المنشودة؟ و كيف يمكن جعل التراث حجر أساس لتدشين مشروع بناء نهضة عربية جديدة، كما كان نقطة بداية لعصر النهضة الأوروبية؟ و كما يحاول الصينيون اليوم استلهام تراثهم لبناء نهضتهم الجديدة؟

لابد في البداية أن نشير أنه لا يجب النظر إلى التراث و كأنه يشمل الدين وحده و لا الإسلام وحده، بل التراث هو مجموع مقومات الأمة و ثقافتها و قيمها و الدين ليس إلا واحدا من بين هذه المقومات ،لأن اعتبار التراث مقتصر على الجانب الديني هو عزل للتيار التراثي، ووقوعه في التعصب. و الدليل هو أن سبب نهضة العرب الأولى هو تلك الصيغة المثلى التي جمعت بين الالتزام بالدين و التسامح والانفتاح، وفتح الصدر للمساهمات الرفيعة التي قدمها أشخاص من مختلف الملل و النحل. إن الإشكال الذي لابد من معالجته هو كيف نجعل من التراث مصدراً للتنمية؟

[1] / عبد الزهرة فيصل يونس – منحى التقليد و التجديد في الفكر التنموي العربي – مرجع سابق- ص120.

* / ناصيف نصار: مفكر لبناني

[2] / نصار ناصيف: طريق الاستقلال الفلسفي، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1988، ص:209.

الفصل الأول: واقع الفلسفة في العالم العربي (عوائق و أزمة في الإبداع)

في رأي الدكتور **جلال احمد أمين*** القضية متعلقة فقط بمعادلة الإختيار بين الإتباع و التقليد، أي عدم المساس بالثوابت القومية و الوطنية، كاللغة والدين و التاريخ، و في نفس الوقت الانفتاح على ما يفيد الأمة من اكتساب لمهارات العلوم و المعارف . و يمكن جعل التراث باعثا على الا بداع عن طريق "الغوص في مقومات التراث و مسلماته و ما يعامله التراث كبديهيات، و الكشف عما لا يزال من ذلك حيا في حياتنا المعاصرة و نمط تفكيرنا بعد تخليصه من مسلمات الفكر الغربي و بديهياته التي تفرض علينا بالقوة"[1].

و هذا معناه أن فعل النماء متوقف على أمرين اثنين هما: أولا : احترام التراث والاعتزاز به و المحافظة عليه وأما التراث المطلوب التمسك به كنقط إنطلاق للمستقبل فهو الثابت من القيم، التي استعصى على الزمن تغييرها (كاللغة، و العقيدة، وغير ذلك) لأن "احترام الأمة لتراثها هو احترامها لذاتها، و الاستخفاف بالتراث هو الإستخفاف بالنفس و الأمة التي لا تكف عن تحقير ذاتها في مقارنة مستمرة بالآخرين، شأنها شأن الفرد لا يمكن في أحسن الأحوال إلا أن يكون مقلداً كفؤاً و لكنها تفقد قدرتها على الإبداع"[2].

نقطة البداية إذن تكون بالأجيال القادمة، النشيء الجديد الذي لابد عليه أن يتعرف على تراثه حق المعرفة حتى يحصن نفسه من أي مسخ لهويته أو تشويه لها و ذلك من خلال التعليم، فالتعليم هو أساس الانطلاق إلى المستقبل، المطلوب هو إعداد جيل يعتز بدينه و لغته و عاداته يغوص في تراثه من أجل إحيائه، ثانيا: المعاصرة و ما تتطلبه من أنساق، و مكانيزمات و معناه الإنفتاح على النظريات الإقتصادية الغربية الحديثة الناجحة و الاقتباس منها و أخذ ما ينفع و يتلائم مع ثوابت الأمة دون المساس بمرتكزاتها و مبادئها الأصيلة.

---

* / جلال أحمد أمين: أستاذ الاقتصاد، مصر .

[1]/ أمين جلال أحمد: التراث و التنمية العربية - مجلة المستقبل العربي- مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت - لبنان- العدد72 – 1985، ص18.

[2] / نفس المرجع - ص16.

بالإضافة إلى هذا فإن احترام التراث لا يجب أن يعني أبداً تفضيل نظريات عربية لمجرد أنها عربية عن نظريات عالمية أخرى، فمثلاً لا يمكن استبدال نظرية عربية قديمة بنظرية غربية حديثة لمجرد أن تلك غربية و هذه من التراث، كالبحث عن نظرية في القيمة أو الإستغلال أو النمو الاقتصادي عند **ابن خلدون** مثلا بهدف إحلالها محل نظرية الاقتصاديين الغربيين أمثال **آدم سميث** أو غيره من علماء الاقتصاد أو السياسة أو الاجتماع أو التاريخ و غير ها من العلوم و المعارف و التخصصات.

لا لأن" ابن خلدون" كان أقل منهم عبقرية و لكن احترام التراث لا يجب أن يعني الانغلاق و عدم الانفتاح من النظريات العالمية الأخرى، وفي هذا السياق يطرح **د. عبد الغفار نصر** سؤالا هاما و هو: كيف يمكن جعل التراث باعثا على التقدم؟ وفي اعتقاده يتحقق ذلك" إذا ما أعيد استقراؤه و بحثه و تمحيصه بروح علمية بعيدة عن التعصب العرقي أو التاريخي"[1].

إن التراث في سياقه التقدمي هو قاعدة للانطلاق نحو المستقبل،لأن فهم التراث ووعيه عقليا، منعطف تاريخي لتحقيق طموحات الشعوب العربية نحو الوحدة والتنمية، وقد لا حظنا أن نهضة العرب الحديثة لم تحارب الماضي و لم تتنكر له و لم تلتصق به بكل سلبياته، و إنما أخذته كتراث أصيل تعتمده في تحقيق الحضارة. وليس من السهل طمسه أو تشويهه، و إذا ما فعلت الأمة ذلك فقدت أحد أهم أسباب وجودها و انتمائها القومي.

[1] عبد الغفارنصر:التراث من منظور مختلف، دار علاء الدين، دمشق ط1، 1999، ص45.

2/ التغرب الفلسفي داخل الفكر العربي المعاصر: بعد الكلام على مشكلة سيطرة التراث العربي القديم على الوجدان العربي، و تبيان خطر هذه المسألة على تطور الفكر العربي المعاصر، ينبغي لنا أن نحلل مشكلة التغرب الفلسفي، و أثرها الخطير على الفلسفة العربية قديما و حديثا. إن انتشار ظاهرة التغريب في الممارسة الفلسفية العربية بالتحديد في الحياة الثقافية و في الوعي القومي العربي بصفة عامة تتمظهر حسب **د. حسن حنفي** في عدة جوانب منها **"** اعتبار الغرب النمط الأوحد لكل تقدم حضاري و لا نمط سواه: و قد أدى هذا في تطوره إلى احتكار الغرب لحق الإبداع وأنماط أخرى للتقدم، و اعتباره ممثل الإنسانية جمعاء و أوروبا مركز الثقل فيه.كذلك اعتباره المعلم الأبدي و غيره التلميذ الأبدي، و رد كل إبداع ذاتي لدى الشعوب غير الأوروبيـة إلى الغرب كإعتبار كل دعوة إلى العقل ديكارتية و كل دعوة إلى الحرية ليبرالية، و كل نضال من أجل العدالة الاجتماعية ماركسية و كل اتجاه نحو العلم وضعية...الخ.**"**[1]

إن انتشار الفلسفات الغربية في الفكر العربي المعاصر بدأ في تصور **د. حسن حنفي** منذ عصر الترجمة الثاني، مثلما نشأت الفلسفة اليونانيـة في عصر الترجمة الأول ابتداء من القرن الثاني وهو يصنفهما إلى تيارات ستة "هي: - المثالية: بكل أنواعها الترنسندنتالية (عثمان أمين نجيب بدوي)، المعتدلة (توفيق الطويل). العقلانية (محمود قاسم). الوضعية: بكل أنواعها، الوضعية المنطقية (زكي نجيب محمود). المنهج التحليلي (عادل ضاهر) الماركسية التقليدية: المنهج الجدلي التاريخي (محمود أمين العالم صادق جلال العظم، طيب تيزيني). الماركسية الليبرالية العربية (عبد الله العروي). المادية التاريخية (حسين مروة). البنيوية في تركيب العقل العربي (الجابري).في اللغة العربية (محمد أركون، نصر حامد أبو زيد)في الآدب (كمال أبو الديب، صلاح فضل، جابر عصفور) الظاهراتية البنيوية (أدونيس حنفي، يوسف سلامة، محمود رجب، سعيد توفيق علال أنور). الوجودية: بكل أنواعها (عبد الرحمن بدوي، زكريا إبراهيم) **"**[2].

---

[1] / إبراهيم بدران و آخرون- الفلسفة في الوطن العربي المعاصر – المرجع السابق- ص30-31..

[2] / حسن حنفي و آخرون: الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام – أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشر التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة - مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 2006 ، ص26-27.

الفصل الأول: واقع الفلسفة في العالم العربي (عوائق و أزمة في الإبداع)

أول مرحلة بدأ بها تمثل الوافد الغربي الجديد بدأت بترجمة النصوص الفلسفية طبقاً للتيارات الستة الشائعة و كانت الأولوية للنصوص المثالية " إنها تطور طبيعي للدين و فهم فلسفي إيماني له من "ديكارت و سبينوزا و ليبنز و كانط و فختة و هيغل" ثم تأتي نصوص أخرى من باقي التيارات التجريبية و البنيوية و الماركسية و الظاهراتية والوجودية و الدافع هو اللحاق بثقافة العصر في الظاهر و مزيد من التغريب في الباطن"[1] و قد ارتبطت النصوص الفلسفية الغربية بأسماء مترجميها مثل ارتباطها بمؤلفيها.

من جهة أخرى نجد د. **مصطفى النشار** يؤكد هذه الحقيقة المتمثلة في سيطرة الفلسفة الغربية على الفكر العربي المعاصر و كيف أن جل الإنتاج العربي الفلسفي ليس إلا " محاولة تطبيق المقولات و الأسس المنهجية للفلسفات الغربية على التراث و الفكر العربي لكنها لم تلقى النجاح على المستوى العام لأنها لم تعد تعبر في الأساس عن الروح العربية الإسلامية و لم تبدأ من هموم المواطن العربي و مشاكله، و بالتالي فالإبداع فيها كان متأثراً بالمذاهب الغربية و كان محدوداً بالحدود التي رسمتها هذه المذاهب الغربية لنفسها"[2].

إن حالة الانفصام التي يعيشها المفكر العربي اليوم عن الواقع تؤكد الحقيقة أعلاه، فإما نجده أسيرا للماضي مبهورا بما كان فيه من تقدم و إنجاز، و إما نجده يحاول القفز على حضارة العصر، و هذا ما صعب الأمر عليه، من أن يحيا عصره الفلسفي و أن يشارك فيه مشاركة ايجابية مما أدى إلى عزله عن الفكر العالمي.

يدرج د. **حسن حنفي** ضمن كتابه المسمى " هموم الفكر و الوطن" الجزء الثاني بحثاً خاصاً حول موانع الإبداع التي تحول دون تحقيق التقدم و التنمية التي تنشدها أقطار العالم العربي، و التي تحول فيها الإستقلال إلى تبعية و التنمية إلى تأخر، و لعل أهمها: تقليد الغرب، فالتقليد للغرب في اعتقاده قد يكون نتيجة الانبهار به و بعلمه و بتطبيقات هذا العلم في مظاهر الحياة المادية و التكنولوجية.

---

[1] / حسن حنفي و آخرون – نفس المرجع- ص27.
[2] / المرجع نفسه- ص85.

" وقد يكون الانبهار بالغرب لما يمثله من مثل التنوير مثل العقل و الحرية و المساواة الطبيعية و التقدم ونتيجة للإنبهار بالغرب ينشأ التقل عنه من طرف واحد الغرب يبدع في ظروفه، وتاريخ الشعوب خارج الغرب تستهلك دون أن تبدع في ظروفها وتاريخها والغرب يعطي و يؤثر والشعوب خارجه تأخذ و تتأثر"[1].

و من أجل الأتخلص من هذه المشكلة يقترح **د.حسن حنفي** بعض الحلول منها: " أن يُردَّالنص الغربي إلى حدوده الطبيعية لإثبات تاريخيته و بأنه ليس نصاً لكل الحضارات ولكل الشعوب بإعادة بناء النص طبقاً للعقل الصريح أو الواقع المباشر (التقل الحضاري العقلاني مثلما فعل ابن رشد مع النص الأرسطي)، و أخيرا تحويل الأنص إلى موضوع علم مستقل لإكتشاف بنيته التي تعبر عن العقلية التي أنتجته (التحول من علم الاستشراق إلى الإستغراب،نحن ذوات دراسة و الغرب موضوع دراسة وليس العكس) "[2].

و نحن بدورنا نقترح ما يلي: أخذ ما ينفع و ترك ما لا ينفع، و ما ينفع هو ما يتوافق وينسجم مع الروح العربية والعقيدة الإسلامية، كما أننا ندعوا إلى ضرورة أقلمة النظريات الغربية الجديدة مع قضايانا المعاصرة بالانفتاح على ما وصلت إليه هذه المدارس الفلسفية الغربية لتطبيقها على الواقع العربي فنأخذ العقلانية من **ديكارت** و أسلوبه في الشك من أجل اليقين و نأخذ النقدية عن **كانط** لنوفق نحن أيضا بين ما يمليه العقل و ما تفرضه التجربة نهتم بدراسة الوجودية كي نعيد القيمة الإنسان العربي و وجوده المقدس ورد الاعتبار إليه كونه خليفة الله عز و جل في الأرض. ولعل اختفاء الوجودية في الفكر الفلسفي العربي المعاصر وتراجع دعاتها عن مبادئهم، دليل على فشل التغرب الفلسفي وتأثيره السلبي على مستقبل الفلسفة في العالم العربي.

[1] / حنفي حسن: هموم الفكر و الوطن، ج2، دار قباء، القاهرة، دون طبعة، 1998، ص182.
[2] / المرجع نفسه ص 192-193.

إن هذه النماذج التي تعبر عن جزء ضئيل جداً مما تعانيه الفلسفة في العالم العربي اليوم من مشاكل تعيقها عن أي محاولة جادة للإبداع و الابتكار و الإنشاء، يمكن رده إلى أسباب عديدة منها: أننا لم نكتشف بعد أسلوب تعاملنا مع الإنتاج النظري الفلسفي، و هو ما يترجم بدقة ظاهرة تعاملنا المؤقت مع مستحدثات الفكر الغربي، و كذلك يفسر مشكلة الانجذاب السريع و النسيان السريع، و إلا فلماذا تظل قراءتنا لتاريخ الفلسفة تابعة مكتفية بالتقديم و التلخيص؟

إن هذه الظاهرة تبين عدم قدرتنا على التخلص من التعلق الانفعالي بإنتاج الغرب الفلسفي، هذا النقل الأعمى للتراث الغربي كان له تأثير سلبي على مسار الفكر العربي المعاصر تمثل في: " انفصال العلم عن الوطن، و الثقافة عن الواقع و الفلسفة عن عصرها فأصبحت الفلسفة في مدرجات الجامعة في جانب، و حياة طالب الفلسفة خارج الجامعة في جانب آخر، و أصبح الفكر الفلسفي نصوصاً على نصوص دون ردها إلى واقعها الذي نشأت فيه سواء الواقع الإسلامي القديم أو الواقع الغربي الحديث فأضحى الفكر الفلسفي الغربي غريباً عن ماضيه منعزلاً عن حاضره و غير مؤهل لمستقبله"[1].

و في هذا السياق يحدد د. **ناصيف نصار** في كتابه "طريق الاستقلال الفلسفي" شروطا أساسية للتخلص من هذه التبعية و هي " **أولا:** رفض الانتماء إلى أي مذهب فلسفي مهما كانت منزلته في تاريخ الفكر الإنساني، **ثانيا:** تعيين المشكلة الرئيسية وتحديد طريقة معالجتها في علاقاتها مع مشكلات رئيسية أخرى، أما **الشرط الثالث**: فيتمثل في **النقد** أي نقد النظريات الفلسفية و معرفة الشروط و الأسباب المحيطة بها، و المؤثرة فيها و هو ثلاثة أنواع: نقد منطقي و نقد تاريخي حضاري و نقد فلسفي أما **الشرط الرابع**: ضرورة استيعاب كل العناصر التي تقدمها كل المصادر المتصلة بالمشكلة المطروحة للبحث، و **الشرط الأخير** فهو ضرورة الاستعداد الدائم للمراجعة و النقد الذاتي"[2].

---

[1] / حنفي حسن، حصار الزمن، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2004، ص:173، 174.

[2] / نصار ناصيف: طريق الاستقلال الفلسفي،م.س، ص:209.

وفي اعتقادنا فإن النقد أنجع علاج لاستئصال داء هذه التبعية،وهو يحظى بمنزلة جوهرية في الفكر و الفلسفة لأن الفكر بطبيعته فكر حر، و العقل بطبيعته يسأل قبل أن يجيب، و يشك قبل أن يحكم، و نقد العقل يتطلب نقد المذاهب والمناهج، فهو مفتاح تقدم الفكر و المجتمع و شرط حركة التاريخ، يحمل لواء المعارضة، و الشك في الوضع القائم و في المعرفة و السلوك من أجل تصور رؤية أكثر دقة و أكثر اقترابا من الطبيعة وظواهرها و ربما عللها، فالنقد هو أداة للتحول والانتقال من مرحلة إلى مرحلة تاريخية جديدة، و هو شرط الإبداع و النهضة و التقدم.

المبحث الثاني: العوائق اللغوية و الدينية:

نستنتج مما تقدم أن الفلسفة العربية ظلت و لقرون عديدة، أسيرة المعطيات التراثية من جهة و ما وفد إليها من الغرب الحديث و المعاصر من جهة أخرى. و مما لا شك فيه أن السمة الغالبة على الفلسفة العربية في طورها الأول الذي انتهى في أواخر القرن12م، كما في طورها الثاني الذي بدأ في مطلع القرن 20م، هي تقليد الفلسفة الغربية في جميع استشكالاتها و استدلالاتها، فأهل الطور الأول من المتقدمين قلدوا فلسفة اليونان، و أهل الطور الثاني من المتأخرين قلدوا الأوربيين، و يضاف إلى هذين العائقين مشكلتين كانتا سببا كافيا لتبرير أزمة الإبداع الفلسفي العربي المعاصر،**الأولى**: لغوية تتعلق بمشكلة المصطلح الفلسفي داخل اللغة العربية، و**الثانية**: تاريخية تجسدت في ذلك الصراع الطويل والمرير بين الفلسفة و الدين.

فما أسباب هذا الصراع ؟ و ما الذي جعل أمر منزلة الفلسفة والعقل المهينة عندنا يكاد يتكرر في عصرنا هذا على مثال ما طرأ في العصر الوسيط، إذ ما تزال الكثير من البلاد العربية يستبعد فيها تدريس الفلسفة أو يتم تدريسها بشكل ايديولوجي؟ و فيما تكمن بالضبط مشكلة المصطلح الفلسفي داخل اللغة العربية؟ و كيف أثارت هاتين المشكلتين على مسار تطور الفكر الفلسفي العربي؟

الفصل الأول: واقع الفلسفة في العالم العربي (عوائق و أزمة في الإبداع)

1/ العائق اللغوي: مشكلة المصطلح الفلسفي داخل اللغة العربية:

في هذا الجزء سأحاول التطرق إلى مشكل يندرج ضمن الحقل اللغوي و تحديداً مشكل المصطلح الفلسفي داخل اللغة العربية و ما يعترضه من عوائق في الترجمة، و كذلك أهمية هذه المشكلة من الناحية الإبستيمولوجية و آثارها على الفكر العربي المعاصر و بعض المقترحات لتجاوز هذا المشكل. إذ لا يمكن تصور حل أزمة الفلسفة و التنمية في العالم العربي المعاصر بمعزل عن تقدم اللغة العربية لفظاً و أسلوبا، ذلك أن أهم مؤشر عن حالة الركود التي ألمت بالأمة العربية هي اللغة، لأنها لسان حال الحضارة كلها بازدهارها تزدهر الحضارة و بإنحطاطها تضيع و تأفل.

في اعتقاد **د.سلمان البدور*** أن أهم مشكلة يعاني منها المصطلح الفلسفي داخل اللغة العربية تتعلق " بأولئك الذين أخذوا على عاتقهم أن يساعدوا اللغة العربية على اجتياز بعض من محنتها ، فكتبوا الفلسفة باللغة العربية، وهذا ما زاد من تعقيد القضية"[1]، وفي هذا الصدد يميز "د.سلمان البدور" بين فئتين: الفئة الاولى: و هي فئة المترجمين، و هي ترجمة** لم تحقق الأهداف المرجوة أهمها القدرة على تمثل الآخرين واستيعاب تجربتهم الفكرية والثقافية والحضارية، ذلك أن النقل كان انتقائيا وفردياً في أغلب الأحيان في حين بقي كثير من أمهات الكتب بعيداً عن متناول القارئ العربي و سبب الإحجام عن نقل هذه الكتب يعود إلى غموض مصطلح الفيلسوف و فلسفته كما هو الحال بالنسبة لإنتاج الفيلسوفين **مارتن هيدجر**، و **كارل يسبرس**. ثانيا: صعوبة نقل المصطلحات الفلسفية إما لعدم وجود معادل لها أو لعدم وجود اشتقاقاتها في اللغة العربية. و ثالثا: الاهتمام فقط بنقل ما كتب عن التراث العربي الإسلامي بلغات أجنبية خاصة ما كتبه المستشرقون، كون هذه النقولات متوفرة في أصولها العربية، إدعاءا أنها تكشف خبايا التراث رغم التحفظات التي أثارها المفكرون العرب اتجاه الإستشراق.

---

*/ سلمان البدور:أستاذ فلسفة- جامعة الأردن.

[1] / إبراهيم بدران و آخرون، الفلسفة في الوطن العربي المعاصر -مرجع سابق-ص:296.

** / سنتعرض بالشرح والتفصيل إلى أنواع الترجمة في الفصل الثاني من هذا البحث.

أما الكتاب التي ترجمات فيمكن تصنيفها وفق تصور "د.سلمان البادور" إلى فئتين **الأولى**: كتاب نقلها المشتغلون بالفلسفة جاءت وافية وأمينة بالمعنى، لأن هؤلاء بفعل الممارسة كانوا أكثر استعداداً لفهم المعاني الفلسفية و أقدر من غيرهم على نقلها إلى اللغة العربية **الثانية**: كتب غلب عليها الطابع التجاري فجاءت ترجمة حرفية و اتسمت بعدم الدقة في نقل المعنى المقصور و كثيراً ما يكون اللفظ الأجنبي أسهل على القارئ من ترجمته العربية وأما **الثالثة** فهي الكتب التي كتبت عن الفلسفة باللغة العربية و هي بدورها نوعان مجموعة كتبت بهدف تسهيل الفلسفة لكل قارئ فلم تعر اهتماما للمصطلح الفلسفي و جاءت مفيدة للقارئ غير المتخصص وجعلت كتب درس في بعض الأقسام الفلسفية رغم وجهة النظر الفجة التي تنطوي عليها . و مجموعة كتبت في مجال متخصص في الفلسفة اتسم بعضها بالضعف بسبب الإكثار من استعمال المصطلح الأجنبي بدلاً من نظيره العربي أحياناً أو إلى جانبه أحيانا أخرى.

إن استعمال المصطلح الأجنبي في اللغة العربية أصبحت ظاهرة شائعة لها أسباب ومساوئ، فهي تعبر عن اغتراب لغوي سببه افتقار المشتغلين بالفلسفة إلى أصول اللغة العربية و فقهها و بعدهم عن التراث و مصطلحاته حيث أنهم رغم ثقافتهم الغربية و تمكنهم من إدراك حقيقة المصطلحات الفلسفية الغربية إلا أنهم عاجزين في التعبير عن هذه المصطلحات باللغة الأم و هذا ما أدى إلى ضياع الفكرة أحياناً ومسخها أحياناً أخرى، كما أنها تعبر أيضا عن عدم ثقة الكاتب بالمصطلح العربي الذي استبدل به المصطلح الأجنبي و زعمه عدم قدرة المصطلح العربي التعبير عن كل ما في المصطلح الأجنبي من حقيقة إدعاءاً منه أنها ضرورة لابد منها كون المصطلح العربي في نظره واسع المعاني و غير دقيق" فيلجأ إلى طريقتين: إما **تكرار** وضع المصطلح الأجنبي مقابل المصطلح العربي حيثما ذكر، مما يشكل استهتاراً بعقل القارئ، و إما **الابتذال** في وضع المصطلح الأجنبي مقابل المصطلح العربي"[1].

[1] / إبراهيم بدران و آخرون، م. س، ص:297.

و في الوقت نفسه تمثل تجسيدا لواقع الانكسار الثقافي الذي يعاني منه المثقف العربي مقابل المد الثقافي الغربي حيث يصبح فيه التمرد على الثقافة العربية علامة على التقدم والخروج على قواعد اللغة القومية مدعاة للفخر، أما مساوئ التعريب فتكمن في تفكك الجملة وضياع تواصلها و اتصالها مما يترتب عليه صعوبة في القراءة و الفهم و تشتيت الفكر بين المصطلحين العربي و الأجنبي و ضياع الفكرة المراد عرضها في الجملة أو ربما الفقرة و عدم تحقيق الهدف المتمثل في إيصال الفكرة لذهن القارئ. و أسباب التقليد و الترجمة الاتباعية، في اعتقاد **د.طه عبد الرحمن** ترجع إلى "ميل النفوس إلى الجديد و نفورها من القديم، و منها أيضا التنقيص من الذات و التعظيم للغير، و منها كذلك طلب الاستفادة وإرادة التغيير، و منها أخيرا تسلط الثقافة الأجنبية و قمع الثقافة القومية"[1].

هكذا، و في ضوء هذه الدراسة يتبين لنا أهمية مشروع تأصيل المصطلح الفلسفي داخل اللغة العربية فحاجتنا اليوم كبيرة،أكثر من أي وقت مضى إلى اعادة تنظيم تراثنا الفلسفي العربي بما ينسجم مع تطورنا الفكري إذ" ليس من الصحيح القول إن ما نجده في المصطلح الأوروبي يكفي للدلالة على ما نطلبه من تطوير لمواقفنا الفلسفية عموما، لأننا بهذا نقطع الصلة بين تراثنا و فكرنا الحالي وأنه لمن الخطأ، كل الخطأ الاعتقاد بأن حاجات عصرنا الحاضر تحتم علينا أن لا نفتش عن ما أنجزه الفلاسفة العرب في صميم الفكر، لغة و معنى، فهذه كذبة كبرى زوقتها لنا مذاهب مليئة بالدعاوي الزائفة التي أبعدتها عن تراثها الأوروبي أيضا"[2].

حقيقة إن الحاجة اليوم هي إلى تأسيس معجمية فلسفية عربية **خالصة**، نفتش من خلالها على ما أنجزه الفلاسفة العرب في صميم الفكر لغة و معنى،تتماشى مع روح العصر، تزخر بمفاهيم جديدة تواكب التغيرات التي تطرأ بين الفينة و الأخرى على ساحة المعرفة و العلوم التجريبية و النقدية، و المعيارية و كذا مجال العلوم الإنسانية و الاجتماعية والعلوم المستقبلية*(Futuralisme)* و الجيواستراتيجية. لكن كيف السبيل إلى ذلك ؟

[1]/ عبد الرحمن طه، الحق العربي في الإختلاف الفلسفي،المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء،المغرب،ط2006،2، ص:142.
[2] / الأعسم عبد الأمير، المصطلح الفلسفي عند العرب، مكتبة الفكر العربي ،بغداد، ط 1985،1، ص7.

مشروع تأصيل المصطلح الفلسفي العربي:

من أجل تحقيق ذلك يدعو **د.عبد الأمير الأعسم*** علماء اللغة و فلسفتها في العالم العربي إلى فهم صيرورة التطور الذي بدأ منذ ظهور المصطلح الفلسفي و تحوله إلى جملة من المفاهيم *(Concepts)* و جمع و تحقيق رسائل الفلاسفة العرب والمسلمين في الحدود و الرسوم في مجلد واحد للكشف عن تطور المصطلح من بداية استعماله إلى الكيفية التي نشأ عليها تداوله، إذ في اعتقاده "إن لفلاسفتنا العرب لغتهم الإصطلاحية التي إزدهرت إبان الحضارة العربية خلال خمسة قرون، و نحن في أمس الحاجة اليوم إلى دراستها بما يتناسب مع طبيعة جمعها و تحقيق نصوصها، لكي تكون دليلا لأساليب التعبير الفلسفي في أيدي الباحثين من مجالي الفلسفة و طلابها"[1]، و أمثلة ذلك:"الحدود" لجابر بن حيان "الحدود و الرسوم" للكندي، "الحدود الفلسفية" للخوارزمي الكاتب، "الحدود" لابن سينا، "الحدود" للغزالي، "المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين" لسيف الدين الآمدي.

و في اعتقاد "د.عبد الأمير الأعسم" فإن معظم المعاجم الفلسفية التي بين أيدينا اليوم غير كاملة و غير دقيقة قياساً بتراثنا الفلسفي العربي. و التي تعتمد اعتماداً تاماً على نصوص متأخرة لـ :"الشريف الجرجاني" وفي أحسن الأحوال ترجع إلى "ابن سينا" في رسالة الحدود.

و المنهج الصحيح- في اعتقاده- الذي يجب أن يعتني به الباحثون في المجامع العلمية العربية و الجامعات و مؤسسات التعريب في الوطن العربي هو " توثيق المصطلحات بالعودة إلى جابر بن حيان، و الكندي و الفارابي و ابن سينا و الخوارزمي و التوحيدي والغزالي و الآمدي لكي نصل إلى زمان الجرجاني".

* / عبد الأمير الأعسم: عميد كلية الآداب،جامعة الكوفة، العراق.

[1]/الأعسم عبد الأمير– نفس المرجع-نفس الصفحة.

و يعتبر كتاب "المصطلح الفلسفي عند العرب" للدكتور"عبد الأمير الأعسم" أهم مرجع في هذا المجال، حيث يظم طائفة من النصوص في مخطوط قديم وجد في كابل سنة 1976 وهي تمثل انجاز الفلاسفة العرب في المصطلح الفلسفي: نشأته، تكوينه و تحديده و انتشاره ثم استقراره، و هذا الكتاب يضم رسائل من تأليف نخبة مختارة من الفلاسفة هم: جابر بن حيان، و أبو يوسف الكندي والخوارزمي من خلال كتابه "مفاتيح العلوم" و أبو علي بن سينا و أبو حامد الغزالي و هي "تعتبر الأصل (المخطوط النادر) و التي تمثل أثراً من تلك الآثار النفيسة في تراثنا العربي الفلسفي يستحق العناية من المتخصصين في تكوين المعجمية الفلسفية بالإستناد إلى تاريخ المصطلح بعد الموازنة بين أقوال الفلاسفة"[1] .

و أهم هذه الرسائل: رسالة **جابر بن حيان**(ت: 815م) الذي يعود له الفضل في نشأة المصطلحات الفلسفية من خلال رسالته المعنونة ب: **"الحدود"** المعثور عليها في كابل والتي تفند الادعاء القائل بأن جابر بن حيان ليس سوى عالماً بالمعنى الضيق. و **الكندي** الذي تمثل أعماله قمة نضج اللغة الفلسفية أثناء عصر الترجمة. وقد أوجز "د.عبد الأمير الأعسم" تاريخ المصطلح الفلسفي في اللغة العربية إلى ثلاث مراحل هي:

أولا: مرحلة نشوء المصطلح في التفكير الفلسفي بالاستناد إلى الترجمة و التعريف و هي ممثلة في "جابر بن حيان" و "الكندي" وهي المرحلة التي تعاملت بها مدرسة "حنين بن اسحاق" الذي أشرف بنفسه على ترجمة الأعمال الفلسفية، و **ثانيا:** مرحلة تحديد المصطلح في الاستعمال الفلسفي و انتشاره في الدوائر الفلسفية التي ازدهرت في القرن 4 هـ (10م) العاشر الميلادي، و هذه المرحلة ممثلة في "الخوارزمي الكاتب" و"أبو حيان التوحيدي" (ت1010م) في كتابه (المقابسات)، و هي المرحلة التي اشتهر فيها **أبي نصر الفارابي** بعد نضج اللغة الفلسفية في الترجمات اليونانية إلى العربية و خاصة منطق **أرسطو**.

1/ الأعسم عبد الأمير، المصطلح الفلسفي عند العرب، م-س،ص:08.

أما **المرحلة الثالثة:** فهي مرحلة ثبات المصطلح و استقراره في مؤلفات الفلاسفة ولغتهم الفلسفية التي كانوا يتعاملون بها في محافلهم العلمية خلال القرن (5هـ 11م). و هذه المرحلة تشمل **ابن سينا** (توفى 1198) خاصة في شرحه لمقالة الدال من كتاب ما بعد الطبيعة ل**"أرسطو"** يشرح فيه 30 مصطلحاً يونانياً. و أهم مشكلة برزت كعائق ضد تطور المصطلح الفلسفي في اللغة العربية هي: تلك الفترة الطويلة الممتدة بين زمن **ابن رشد** وزمن **الجرجاني** و التي تزيد على قرنين من الزمان هما القرنان (13م و 14م) فهذه الفترة توزعتها تقسيمات فلسفية مشرقية ومغربية ، اكتفت فقاط بالشروح السينوية والغزالية حيث ظهر اتجاه المتكلمين المتفلسفين .مما أدى إلى اختلاط مصطلحات المتكلمين بمصطلحات الفلاسفة و هذا واضح في أعمال" الجرجاني" خصوصاً كتابه "التعريفات" مع مطلع القرن(15م).

و لكن يجب التنويه بسابقة عظيمـــة في تاريخية المعجمية اللغوية الفلسفية الخالصة من خلال كتاب " المبين في شرح ألفاظ الحكماء و المتكلمين" لـ" **سيف الدين الآمدي**"* الذي ازدهرت أعماله مع مطلع القرن 13م بعد وفاة" ابن رشد" بزمن وجيز. و إجمال دور"الآمدي" في اعتقاد "د.عبد الأمير الأعسم" له أسباب عديدة أهمها اعتماد الباحثين المحدثين على المصادر المتأخرة و اقتصارهم على "نشريات المستشرقين في القرن 19م مثل: غوستاف فلوكل *G. Flugel* و شبرينجر *A. Prenger* وليز *W. Less* و كذلك ندرة توثيق المصطلحات الفلسفية بالرجوع إلى الفلاسفة أنفسهم و هو خطأ نشأ في اعتقاده من سوء المنهج الذي عولجت به الفلسفة العربية الإسلامية عندما "اعتقد جمهرة من الباحثين أن النصوص المتأخرة تكشف عما تقدم من نصوص الفلاسفـــة و الصحيح هو العكس بلا أدنى ريب".[1]

---

* / سيف الدين الآمدي: يعود له الفضل في عمل معجمية فلسفية شاملة للألفاظ المصطلحة في اللغة الفلسفية و هو أمر طبيعي جداً، بعد استقرار الحدود و الرسوم و قد عاصر ابن رشد حولي نصف قرن ثم عاش بعد أكثر من ثلاثين 30 عاماً. و نسبه الآمدي إلى مدينة آمد و هي مدينة جميلة على شاطئ الدجلة في ديار بكر المتاخمة لشمال الموصل و تعتبر مادة كتاب المبين صالحة أن تكون خميرة لتأسيس المعجمية الفلسفية لتراثنا الفلسفي العربي.

[1] / الأعسم عبد الأمير - المرجع السابق، ص64.

تبين مما تقدم الأهمية التي تكتسيها مشكلة المصطلح الفلسفي في اللغة العربية، و ما يعترض وضع المصطلح العربي من مشاكل، بعضها كما رأينا يعود إلى بنية اللغة العربية، و بعضها له علاقة بأهلها من المشتغلين بالفلسفة، و كذلك أهمية هذه المشكلة من الناحية المعرفية و ما لها من تأثير على الفكر العربي المعاصر.

و قد اتضح لنا أن المصطلح الفلسفي ليس مشكلة لغوية فحسب، بل هو أيضا مشكلة فلسفية، حيث بدا لنا جليا أن اللغة العربية على الرغم مما تتمتع به من مزايا، إلا أنها تعاني من نقص كبير في المصطلح الفلسفي وفي مناهج التعبير وأساليبه. و هو ما أعاق الطريق اليوم أمامها للوصول إلى لغة فلسفية تعبر عن قيم و مفاهيم إنسانية متقدمة ومن أجل هذا فقد أضحى مشروع تأصيل المصطلح الفلسفي العربي، ذا قيمة بالغة تزداد أهميته يوما بعد يوم.

2/ العائق الديني: جدلية الصراع التاريخي بين الفلسفة و الدين:

قدمنا في القسم السابق مشكلة المصطلح الفلسفي داخل اللغة العربية، وأشرنا إلى دورها في إعاقة مسار الفكر الفلسفي العربي، ومن المهم الآن أن نتعرض إلى واحدة من أكثر الإشكاليات النظرية حساسية و تعقيدا، منذ بدايات التاريخ الإسلامي حتى عصرنا الراهن، ألا وهي مسألة علاقة الفلسفة بالدين، و التي كان لها تأثير سلبي على مسار التنمية في العالم العربي.

و حتى نفهم الموقف العام الذي ساد في حضارتنا فحدد منزلة الفلسفة تحديدا كاد يقضي عليها وعلى الدين معا،رغم توافر الشروط الموضوعية التي يقتضيها تكوين الفكر الفلسفي، لابد أن نستعرض المحددات التاريخية الظرفية، والبنيوية التي حفت بدخول العلوم الموسومة بالفلسفية في حضارتنا فتتمكن من التحرز منها،ونزيل ما تمثله من معوقات لاستئناف فكر فلسفي قد يصبح في المستقبل متميزا.

في تصور **د.أبو يعرب المرزوقي*** فإن المحددات البنيوية تكمن في ": أولا نظرية الدين كما فهمها علماؤنا الأوائل، و ثانيا نظرية المعرفة التي فرضها الشكل الأول من الفلسفة، و أما المحددين الظرفيين، فالأول: يتعلق بصلة المعرفة فلسفية كانت أم دينية بالواقع، و الثاني: بالكيفية الأولى لدخول الفلسفة إلى الحضارة العربية الإسلامية و توظيفها الذي حصل عند بعض الفرق المتطرفة كلاميا كانت (كالمعتزلة) أم صوفية (التصوف المتفلسف المتأخر) أم حتى سياسية (القرامطة والإسماعيلية)"[1] .

*/ أبو يعرب المرزوقي: مفكر تونسي.

[1] / المرزوقي أبو يعرب، و طيب تيزيني، آفاق فلسفية معاصرة، دار الفكر،سوريا، و دارالفكر المعاصر، لبنان، ط1، 2001 ص:78،79.

يجمع بين هذه الفروع الأربعة الفهم القاصر الذي سيطر عند غالبية فقهاء الشرع في المعركة الزائفة بين من يتكلم باسم العقل والفلسفة ومن يتكلم باسم الوحي و الدين خلال النهضة الأولى في العصر الوسيط*، وعند غلبة فقهاء الشرع الوضعي في نفس المعركة خلال النهضة الثانية في العصر الحالي.

إن ما حصل في تاريخ العلاقة المتوترة بين تاريخ الفكر الفلسفي و الفكر الديني في العالم العربي هو الذي حال دون علاج ما حصل بنيويا في كلا الفكرين الفلسفي و الديني، ولم يمكن من تحليل فكر النهضتين لا الأولى و لا الثانية (في العصر الوسيط، و الحالية)، تحليلا فلسفيا يتضمن الأبعاد الميتافيزيقية التي يعتقد البعض أنها ابتعاد عن الواقع و ترفا فكريا، في حين أنها جوهر الوجود التاريخي للعظيم من الحضارات.

كما أن تجاهل الفقهاء و الفلاسفة اللقاء الواجب بين البعد العقلاني و البعد الوجداني، حال دون تحقيق ذلك، مما انعكس سلبا على برامج التنمية. و ما يسود حاليا في اعتقاد " د. أبو يعرب المرزوقي " هو نفسه ما ساد في النهضة السابقة حتى و إن انعكست العلاقة، فقد كانت القاعدة هي رفض الفكر الفلسفي باسم الدين، فصارت القاعدة اليوم رفض الفكر الديني باسم الفكر الفلسفي.

و الأمر واحد لأن المرفوض و الرافض من الفكرين ليس فكرا ما دام يستثني الأمر الذي يكون به الفكر فكرا " فالفكر الفلسفي فكر لكونه في ذروته سؤال ديني (و مثاله سؤال سقراط و أفلاطون و أرسطو و أفلوطين) و الفكر الديني فكر لكونه في ذروته سؤال فلسفي (و مثاله سؤال إبراهيم وموسى وعيسى و خاتم الرسل) "[1] عليهم الصلاة و السلام.

---

* / من الأقوال المشهورة التي توضح عداوة الفقهاء المسلمين للفلسفة و للمنطق تحديدا، والاشتغال به، ما قاله الإمام جلال الدين السيوطي : "إن دراسة الفلسفة شر،والمنطق هو المدخل إلى دراسة الفلسفة،فمدخل الشر شر،والواجب شرعا عدم الاشتغال به والابتعاد عنه". للإطلاع أكثر، أنظر: مهدي فضل الله: آراء نقدية في مشكلة الفلسفة والمنطق، دار الأندلس، بيروت، لبنان ط1.1981،ص:08. و قد تعرض" الغزالي"إلى هذا الموضوع من خلال كتابه"تهافت الفلاسفة"حيث كفر جميع الفلاسفة المتكلمين خلال النصف الثاني من القرن:05هـ(خاصة الفارابي،وابن سينا،وابن طفيل)،إلا أن "ابن رشد" يعتبر الغزالي كثيرا ما قول الفلاسفة المسلمين ما لم يصرحوا به،خاصة من خلال كتابه"تهافت التهافت"،مع أنه تعرض هو الآخر لأبشع أنواع الاضطهاد وهو ما عرف بنكبة ابن رشد.وللإطلاع أكثر حول الموضوع أنظر: موسى محمد يوسف:بين الدين و الفلسفة، دار المعارف، مصر، ط2، د.ت، ص: 22.

[1] / المرزوقي أبو يعرب، م س، ص:81.

إن هذا الطرح الذي يقدمه" د.أبويعرب المرزوقي" يثبته واقع الغرب المتقدم اليوم، فتقدمهم يكمن في ذلك التمازج، الذي وظفه الفلاسفة الذين بدوا النهضة الغربية الحديثة في مجال الفلسفة و العلم الأساسيين. (و أبرز مثال على ذلك **"ديكارت"**و **"ليبنز"** الذين كانا مصلحين دينيين، و فيلسوفين و عالمين من الطراز الأول في نفس الوقت)، كما " أن جل فلاسفة المثالية الألمانية يعتبرون من كبار تلاميذ المدارس الدينية في ألمانيا البروتستينية والكاثوليكية، و أن كل الفلسفات الغربية الحالية عبارة عن لاهوت متخف بما في ذلك فلسفة **نيتشه و هيدجر** و يكفي أن نعلم أن جل الكراسي في جامعات أوروبا بيد كبار المفكرين الدينيين المنتسبين إلى المدارس اللاهوتية **"**[1].

و بالتالي يمكن تبرير فشل الحوار وانعدام التواصل بين الفلسفة و الدين في العالم العربي- على عكس ما اتسم عليه الحال عند الغرب- إلى خلو نظرية المعرفة الفلسفية عند المتكلمين باسمها من البعد النقدي، و من فهم دلالة التواضع العلمي وحدود المعرفة الإنسانية، لذلك فإن النقاد من علماء الدين أمثال:**الغزالي، وابن تيمية، و ابن خلدون** وقبلهما **ابن حزم و القاضي ابن العربي** وغيرهم، كانوا أقرب إلى أخلاق الفلسفة النقدية من هؤلاء المتكلمين باسمها. لكن هل لا يزال هذا الصراع موجودا إلى اليوم، و ما هو الموقف العربي الراهن من الفلسفة و المشتغلين في حقلها؟

الملاحظ الآن أن الفلسفة في العالم المعاصر عامة، تعاني أزمة بنيوية حادة، و قد اتضح ذلك جليا مع تفكك المنظومة الاشتراكية، وحرب الخليج الثانية والتطور على صعيد المعلوماتية و ما بعد المعلوماتية، و ظهور النظام العالمي الجديد، و ما تمخض عنه من امتدادات اديولوجية، مثل:نهاية التاريخ، أفول الإديولوجيا، صراع الحضارات، تفكك الهويات، ما بعد الحداثة و دعوتها إلى التشظي والتفتت وإلى إدانة الأنماط الأساسية مثل العقلانية و التقدم و التاريخ و القانون العلمي.

[1] / المرزوقي أبو يعرب – نفس المرجع- ص:88.

و في سياق التسويق الكوني للنظام العالمي الجديد ظهر في الفكر العربي المعاصر موقفا فكريا من الفلسفة يفصح عن نفسه في صيغ متعددة قد تكون في مقدمتها كما يقول **د.طيب تيزيني** "ماتت الفلسفة يعيش العلم"[1] و هي في اعتقاده دعوة ناتجة عن نزعة ترى في العلوم الدقيقة و التجريبية (الفيزياء والرياضيات)، التعبير الوحيد عن المعرفة الصحيحة، وتضع العلم فوق النقد، و هي نزعة تقضي الفلسفة، على أن تكون قد انتهكت خصوصيتها و حولتها في أحسن الأحوال إلى **فلسفة لغة** تضبط لغة العلم وفق قواعد النظرية اللغوية.

و الواقع العربي اليوم يثبت ذلك، فالعديد من العاملين العرب في قطاع العلم، يرون في الفلسفة ترفا فكريا أو ربما زيفا ايدولوجيا مضرا،وهو الأمر الذي يجعلهم لا يرون مانعا من إغلاق أقسام الفلسفة في الجامعات والمعاهد العربية. فإذا كانت الفلسفة كما نعلم في القرون الوسطى الأوروبية المسيحية خدمت اللاهوت وراعت شرعيته، فإنه يراد لها في العالم العربي اليوم أن تكون خادمة للعلم .

و منذ ما يزيد على العقدين ظهرت في الموقف الفلسفي نزعة إيديولوجية تطرح نفسها في موقف مضاد للتاريخ ومستند إلى **المذهب البنيوي**، و كذلك إلى **ما بعد الحداثة**، تقدم نفسها ضمن **النزعة الإبستيمولوجية***[2] و قد ظهرت أبحاث تستمد حضورها من كونها تجد في هذه النزعة منطلقا منهجيا و أداة للتحليل، "تتأسس على مفهوم القطيعة الإبستيمولوجية الذي يدعوا إلى إقصاء(التاريخ) و(السياق التاريخي) لصالح (البنية) و(الانفصال)، يقود إلى العبث بقضية التراث الفلسفي الوطني و القومي"[2].

---

[1] / نفس المرجع، ص:145.

* / يجسد النزعة الابستيمولوجية ما كتبه ميشيل فوكو في كتابه المترجم إلى العربية "حفريات المعرفة" بيروت و الدار البيضاء، ط2، 1987، و في ما كتبه د. محمد عابد الجابري في بعض مؤلفاته.

[2] / المرزوقي أبو يعرب -المرجع السابق- ص:147.

إلى جانب ذلك يبرز الموقف العربي الراهن من الفلسفة، موقف من يرى أن الفلسفة شأن من شؤون نخب فلسفية محترفة وهو موقف يمثله كما يرى ذلك **د.طيب تيزيني** أساتذة الجامعات العربية ، و بعض المجموعات المثقفة ثقافة فلسفية وهو في اعتقاده موقف مفعم بشحنة استعلائية حيال العامة "فهو أحد ردود الفعل المعقدة التي يعانيها الفكر الفلسفي والمطروبة عليه من قبل مجموعة من المنظمات والمؤسسات والشخصيات الدينية ومن جهة أخرى يلاحظ أن الموقف المذكور يعبر عن قصور نظري ومنهجي فيما يتصل بالوظيفة الاجتماعية للفلسفة و ربما كذلك فيما يتعلق ببنيتها العامة"[1].

و في هذا السياق يرى "د.طيب تيزيني" أنه ثمة ثلاث مستويات للخطاب الديني الموجه ضد الفلسفة في عالمنا العربي الراهن، يتمثل المستوى الأول في الخطاب الفقهي الذي تنتجه فئة الفقهاء، و ثانيا: الخطاب السلطوي، الذي تنتجه نخب سلطوية تقوم بوضع سياسات وخطط ثقافية واقتصادية واجتماعية وغيرها، تسهر على تنفيذ أهدافها بحيث تكون قادرة على صنع الرأي العام المطابق، وأخيرا الخطاب الشعبي الذي يفصح عن نفسه عبر آليات تفعل فعلها على نحو فعلي في الوسط الشعبي، بحيث تختلط العقائد بالموروثات من عادات و تصورات.

هذه الأنماط الثلاثة تتحالف بينها بهدف نسج حصار إيديولوجي على القوى الاجتماعية (النخب المثقفة المستنيرة العربية التي تسعى إلى تقديم خطاب في التحرير والنهضة والتنوير، والذي من شأنه أن يمثل البديل عن الحطام العربي) التي قد تمثل مصدر تهديد للسلطة السياسية و الفقهية أو لكليهما معا "و من الجدير بالذكر أن رهطا من المفكرين و العاملين في الحقل الفلسفي يحرصون على الإسهام الجاد في التأسيس الفلسفي للخطاب المذكور "[2].

---

[1] / المرجع نفسه،ص:149.

[2] / المرجع نفسه- ص:165.

و في العالم العربي المعاصر تبذل أوساط اديولوجية و سياسية ضمن النظام السلطوي السياسي العربي مجهودا كبيرا لتحفيز السواد العربي الأعظم ضد الفلسفة، و المثير في هذا كما يرى **د.طيب تيزيني** أن أطرافا من النظام السلطوي التي تعلن أنها ذات استراتيجية مدنية عقلانية مستنيرة، تحرص على إقامة تحالف مع مجموعة من الفئات الظلا مية، لتحد من الحامل الاجتماعي والسياسي للخطاب النهضوي التنويري المعني، و هذا الجهد أثمر أطروحة معممة في الوسط الشعبي العربي"تقوم على المقابلة بين الفلسفة والدين على نحو تظهر الفلسفة فيه (شيطانا) يسعى إلى التهام الدين ، وكان من شأن ذلك أن تفتقت الأطروحة المذكورة إلى مجموعة من النقاط يريد أصحابها أن تكون فصل المقال في الفلسفة هوية و وظائف و آفاقا، و ذلك عبر النظر إليها في ضوء ما يمكن أن يكون علاقة بينها و بين الدين"[1].

و أهم هذه النقاط نذكر ما يلي **أولا:** بما أن الدين ينبني على حقائق مطلقة كلية هي الوحي وبما أن الفلسفة تضع في اعتبارها تعددية المواقف ونسبية الحقائق، فإن التصادم بينهما قائم لا محالة. **ثانيا:** يتقوم الدين بكونه دينا مستقيما،لا سبيل إلى التشكيك فيه، و لما كانت الفلسفة تتضمن الإقرار بالرأي الآخر بل تطالب به، فإن تكفير أصحابها يأتي ضرورة للمحافظة على وحدة الأمة. **ثالثا:** ينطلق الدين من نصوص مقدسة تمثل مبتدى الموقف و منتهاه، و من ثم،ليس من شأن المناقشة الفلسفية لشؤون الكون إلا التشكيك في النصوص المذكورة.وأخيرا:إذا كانت الفلسفة تتأسس على الشك المنهجي في كل شيء وعلى الأخذ بنتائج ذلك، فإنها والحال كذلك تجد نفسها في حالة صراع مع الدين.

و من هذا كله ويدفع و تحريض من الخطاب الفقهي و أحيانا كذلك من الخطاب السلطوي السياسي، يحول الخطاب الشعبي إلى ضرورة التشهير بالفلسفة و بمن يقوم عليها، في حالات معينة إلى تكفير هؤلاء وإتلاف إنتاجهم أو تحريمه.

[1] / المرجع نفسه، ص:166.

من الملاحظ إذن أن الخطاب الشعبي الديني كون نسيجه من الفلسفة في المجتمع العربي المعاصر على أساس أن القاعدة تقوم على التصارع بينهما، هذه القاعدة التي ساهما في صياغتها الخطابين الديني والسلطوي، لكن يجدر بنا أن نذكر في ختام هذا الجزء من البحث أن بعض الفلاسفة و منهم **ابن رشد**، وخاصة من خلال كتابه" فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من اتصال " عمل على النظر إلى المطلق الديني الإيماني في ضوء تأويله لجهة النسبي الفلسفي العقلي، و الذي استطاع أن يقصي فكرة التضاد و التصارع بين الفلسفة و الدين، و يحل محلها القابلية للتعايش، فالعقل منطلق الفلسفة، كما أن المطلق الديني الإسلامي يدعوا المؤمنين إلى استخدام عقولهم من أجل تعرفهم إليه.

كيف أثر هذا الصراع على مسار التنمية العربية؟

لقد أدت هذه الأوضاع إلى عجز الفلسفة عن معالجة المسائل الدينية بطريقتها الخاصة، و تضييق حدودها في المناقشة، فعدم التكافؤ و افتقار أسلوب الحوار و منهجه إلى أرض مشتركة بين الطرفين أدى إلى تدهور مستوى التسامح الفكري بينهما في العالم العربي خلال القرن الأخير، فهبط الخط البياني لحرية الفكر هبوطا حادا، في السنوات الأخيرة بوجه خاص و أصبحت كثير من المواضيع التي كانت تناقش بسماحة و سعة، من الممنوعات والمحظورات.

و تحول هذا العصر إلى عصر كبوة وتخلف شديد بسبب التسلط السياسي و الاستبداد في الحكم الذي انعكس على فكرنا في صورة خضوع متزايد للسلطة العقلية و الروحية، أدى إلى انكماش متزايد لقدرتنا على النقد و المعارضة الفكرية، يوازي بالضبط اختفاء المعارضة السياسية من حياتنا.

إن فكرة السلطة هذه كما يؤكد **د.فؤاد زكريا** انعكست على حياتنا الفكرية بصورة واضحة في السنوات الأخيرة "إذ نجد اتجاها متزايدا إلى الاستشهاد بالنصوص من أجل حسم أية مشكلة فكرية، و منهج الاستشهاد بالنصوص هذا يعكس في داخله اتجاها إلى **التخويف**، و من ثم فهو يمثل نوعا خاصا من ممارسة **الإرهاب** إذ أن الفكرة الكامنة من ورائه هي: هذا ما يقوله النص، فإما أن تقبله كما هو، و تقبل بالتالي وجهة نظرنا، و إما أن تتحدى النص، إن كنت تملك الشجاعة، و عليك بعد ذلك أن تتحمل العواقب"[1].

و غني عن البيان ما لعملية التخويف هذه، الكامنة من وراء هذا الأسلوب، من أثر سلبي على مسار الفلسفة والتنمية في العالم العربي، فهي تمنع الفكر من ممارسة فاعليته و عمله كما أنها تلزمه على أن ينظر إلى المفاهيم الدينية نظرة سكونية ثابتة تؤثر إلى حد بعيد على موقفه من المسائل الفلسفية العلمية وفي القبول أو الرفض لأي اتجاه جديد.

[1]/ إبراهيم بدران و آخرون، الفلسفة في الوطن العربي المعاصر – المرجع السابق- ص:46.

خاتمة الفصل الأول:

لقد رأينا من خلال تشريح واقع الفلسفة في عالمنا العربي كيف أن تلك العوائق الحضارية واللغوية و الدينية كبلت و لا زالت إلى اليوم تمنع سبل الرقي والتقدم عن الفلسفة العربية المعاصرة. و في خضم هذا الواقع فإن التحدي الذي يواجه المفكرين العرب اليوم هو: كيف يمكن ابتكار الوسائل والآليات لتجاوز تلك الموانع؟ومن أجل ذلك لابد على المفكرين والمشتغلين في حقل الفلسفة العربية المعاصرة، الاتخلص من القيد الذي يمارسه التراث القديم عن طريق أخذ منه ما ينفع دون تهميشه أو إلغائه من أجل المحافظة على الإستمرار في الثقافة الوطنية وتأصيل الحاضر، و دفعه نحو التقدم والمشاركة في قضايا التغيير الإجتماعي. و إعادة تفسيره طبقا لحاجات العصر، لأن الأصالة هي أساس المعاصرة و هي التي تساهم في تطوير الواقع و حل مشكلاته، و القضاء على أسباب معوقاته، و فتح مغاليقه التي تمنع أي محاولة لتطويره من أجل اعادة بناء الإنسان العربي و حمايته من التخلف عن مظاهر التقدم.

إن قضية تجديد التراث قضية جوهرية في عملية التنمية إذ أنها تهتم بالشرط الأول للتنمية وهي الإعتناء بتنمية العنصر البشري فالتنمية ليست مجرد استثمار للموارد الوطنية، وزيادة في عدد المصانع،بل هي استثمار بشري يهدف إلى خلق عنصر جديد قادر على التنمية ومؤهل للقيام بعملية التطور، و هو الإنسان عن طريق اكتشافه لبعده التاريخي، و اعطائه أسسا نظرية جديدة للتغيير.

أما مشكل التغرب، ففي اعتقادنا أن حل هذا المشكل لن يتحقق إلا عن طريق إعادة كتابة التاريخ بما يحقق أكبر قدر ممكن من المساواة و تحويل الحضارة الغربية إلى موضوع للدراسة، أي تحويل الغرب من مصدر للعلم إلى موضوعا له، حتى يتم التحرر منه و إيقاف مد **التغريب**، و تجاوز عقدة النقص التي تربت فينا اتجاهه، وعقدة العظمة التي تربت فيه اتجاهنا، لإعادة الإعتبار للعقل العربي حتى يواكب التغيرات التي تحدث في العالم المعاصر.

الفصل الأول: واقع الفلسفة في العالم العربي (عوائق و أزمة في الإبداع)

رأينا أيضا كيف أدى ذلك الصراع التاريخي بين الفلسفة والدين إلى تضييق نطاق المشكلات المسموح بمناقشتها عقليا وفلسفيا في الميدان الديني. وفي اعتقادنا أن البحث العقلي بروح عصرية في المشكلات الفكرية المرتبطة بالدين يجب أن تحتل مكانة مهمة في فلسفة التنمية، ذلك أن التنمية الدينية تدعو لأن يكون للدين دورا هاما في الحياة السياسية، و الإجتماعية و الثقافية و الإقتصادية العربية، و من ثم يجب خلق حوار بين الدين والفلسفة، و القيام بالتحليلات العميقة لقضايا الدين حتى يؤدي دوره المهم في تنمية شعوب العالم العربي.

أما بخصوص مشكلة المصطلح الفلسفي داخل اللغة العربية، فقد اتضح لنا جليا كيف أن لغتنا العربية رغم ما تتمتع به من مزايا فإنها تعاني من نقص كبير في المصطلح الفلسفي وفي مناهج التعبير و أساليبه و أن هناك مشاكل كبيرة تعترض الطريق الذي تسلكه اللغة العربية للوصول بها إلى لغة فلسفية راقية تعبر عن قيم و مفاهيم إنسانية متقدمة، و هي الحاجة التي تدعونا اليوم، و أكثر من أي وقت مضى، إلى ضرورة خلق مشروع **تأصيل** المصطلح الفلسفي العربي، و هو مشروع في غاية الأهمية لما يكتسيه من أهمية في سبيل إنماء الإبداع الفلسفي العربي وتحريره من عائق التبعية الفكرية التي يمارسها عليه الغرب.

مستقبـــل الفكـــر الفلسفـــي العربـــي

المبحث الأول: المشاريع الفلسفية العربية المعاصرة

- مشروع المفكر الجزائري محمد أركون.

- مشروع المفكر المغربي محمد عابد الجابري.

المبحث الثاني: مرحلـــة التجـــاوز (التنظير المباشـــر لمستجـــــدات الواقـــع مـــن أجل إبـــداع نص جـــديـــد)

- الدكتور طـــه عبد الرحمـــن نموذجاً.

مقدمة الفصل الثاني:

قدمنا في الفصل الأول أبرز العوائق الحضارية وكذا اللغوية والدينية التي عطلت مسار تطور الفلسفة في العالم العربي، و أصبح من المهم الآن أن نتعرض إلى أهم المشاريع الفلسفية لأبرز المفكرين العرب المعاصرين الذين انتهجوا أسلوب النقد البناء، و لأن النقد يمثل ظاهرة صحية هامة للفكر الجاد و يعبر عن الثقة و الاعتزاز بالنفس فهو بمثابة المضاد الحيوي الذي يقضي على داء التبعية العمياء التي لا فائدة مرجوة منها.

إن الذين لديهم اتجاها نقدياً بارزاً يحتلون في تاريخ الفكر الإنساني مكانة كبيرة، مكانة أعلى من المفكرين اللذين لا نجد لديهم تلك الوقفة النقدية "فصاحب العقلية الناقدة لابد و أن يكون شخصاً ممتازاً، لأنه يتجاوز الواقع بنقده له فكرياً كان أو اجتماعياً"[1] و من خلال هذا المبحث سأحاول الإجابة عن بعض الأسئلة الهامة التي تتعلق بالفصل و منها: هل هذه المشاريع كانت إبداع و تجديد أم مجرد إعادة و نقل يصبوا لما هو قديم؟ و ماذا أفادت هذه المشاريع؟ و هل ساهمت في حركة التنوير الفلسفي الذي ينشده و يطمح إليه الفكر العربي المعاصر؟ و هل تمكنت من تجاوز تلك العوائق التي كبلت و لمدة قرون إمكانية خلق فكر فلسفي عربي متميز؟

إنه من الضروري إذن أن نتوقف عند بعض النماذج الممتازة و التي نجد لديها فكراً نقدياً إذا لا نجد في عالمنا العربي فلاسفة منذ ثمانية قرون و على وجه التحديد منذ وفاة الفيلسوف "ابن رشد" إلا أننا لا نعدم وجود بعض الأفكار و الاتجاهات الفلسفية في عصرنا الحالي، لقد شكل التراث العربي موضوعاً جذاباً للباحثين المعاصرين فانكبوا عليه يحللونه و يقومونه، و من أبرز هؤلاء المفكر الجزائري: "د. محمد أركون" و المفكر المغربي "د. محمد عابد الجابري" اللذين أجمعا على أن الحل من المأزق الذي يعيشه الواقع العربي و الإسلامي بصفة عامة يكمن في ضرورة مدارسة التراث كأهم شرط لتحقيق النهضة، غير أنهما اختلفا من حيث المنهج و الموقف من التراث و مصداقيته .

[1] / العراقي عاطف: الفلسفة العربية مدخل جديد، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، ط1، 2000، ص234.

أما المبحث الثاني الذي خصصنا له عنواناً و هو مرحلة تجاوز المشاريع العربية المعاصرة (التنظير المباشر لمستجدات الواقع من أجل إبداع نص جديد) أردناه أن يكون بمثابة معبر، نحو استشراف مستقبل فكر عربي معاصر وجديد.

و من خلال هذا المبحث سأحاول الإجابة على مجموعة من الأسئلة تكون بمثابة نافذة نطل من خلالها على أهم مشروع فلسفي عربي في اعتقادنا تمكن من خلاله صاحبه إبداع نص فلسفي عربي جديد و هو مشروع "د. طه عبد الرحمن"، الذي سنرى من خلاله هل استطاع صاحبه تجاوز العوائق الثلاثة التي تشكل حاجزاً أمام تطوير الفكر الفلسفي العربي المعاصر؟ أم لا؟ وهل يمكن أخيراً خلق مشاريع عربية معاصرة يعتمد فيها العقل العربي على نفسه في مواجهة موضوعه؟ و ماذا يفعل الفكر العربي مع التغيرات التي تطرأ في العالم و العالم العربي خاصة؟ كما أننا سنرى هل يمكن للفكر السياسي العربي المستقبلي أن يبدع أشكالاً جديدة للتعامل مع المستجدات العربية و العالمية؟

و أخيراً كيف يواجه الفكر العربي المستقبلي خطر العولمة في الخارج و خطر التجزئة إلى أقوام و أعراق و نحل و طوائف في الداخل؟ كل هذه الأسئلة سنحاول الإجابة عنها عن طريق عرض أبرز المشاريع العربية المعاصرة ثم نعرج إلى أنموذجها و أحسنها في تصورنا و هو مشروع **د. طه عبد الرحمن**.

المبحث الأول: المشاريع الفلسفية العربية المعاصرة:

يتعرض هذا المبحث إلى أبرز المشاريع المتبلورة في حقل الدراسات الفلسفية العربية اليوم و التي تكاد تلتقي في مصب واحد و هو نقد التراث، و هي تتمظهر من خلال تتبعها الواضح بروح فلسفة الأنوار، فمنذ أواخر القرن 19 و أغلب المفكرين النهضويين* يعلنون إتفاقهم حول ضرورة "تحديث العقل العربي" و "تجديد الفكر العربي" و تارة "نقد العقل العربي" يسعون جاهدين إلى تحليل الآليات العقلية التي تستند إليها الأنماط الفكرية المختلفة التي عرفها النظام الفكري العربي وهو ما يتجلى في المحاولات الفكرية المتمثلة في تشريح المنظومات الفكرية التراثية للوقوف على أبعادها و لإبراز حدودها و محدوديتها المعرفية و الزمانية، مما جعل هاجس التجديد الفكري شعار يستولي على أذهان المفكرين العرب منذ "الطهطاوي"، هذا الاتجاه النقدي الذي استمر إلى غاية اليوم في فكرنا العربي المعاصر.

إن ما يجب الإشارة إليه أن قضية تجديد التراث دعت إليها عدة محفزات أهمها ما يتعلق بالجانب التاريخي الذي يتصل بطبيعة الحس الزمني و الحرص على وصل الحاضر بالماضي (مفاخر و مآثر الأجداد) و عوامل قومية سياسية متصلة بالوعي و الشعور بالهوية و القومية الواحدة و عوامل حضارية متصلة بعمق الهوة و تزايدها بين الأنا و الآخر.

هذه العوامل و غيرها تمثل الإحداثيات التي رسمت منحى الفكر العربي المعاصر و التي تتضمن مسألة النهوض العربي الذي لم يتحقق حتى الآن، كما حاول أغلب أقطار هذا المنحى إيجاد حلول لمختلف المعوقات التي حالت دون تحقيق هذا المطلب الحضاري، محاولين أيضا استكشاف الآليات العلمية المنطقية لتحقيق نهضة عربية إسلامية مثلما حدث في الغرب المسيحي، "و من هذه العوامل و غيرها أضحت أهم إشكاليات الفكر العربي اليوم مسألة النهوض العربي المتعثر حتى الآن"[1] و من خلال استقصائنا لبعض هذه المحاولات اكتشفنا تباينا واضحاً من حيث المنهج والموقف من التراث.

---

* / أهم المفكرين المصلحين الذين عاشوا في النصف الثاني من القرن 19 نذكر: رفاعة الطهطاوي(1801-1973)، خير الدين التونسي (1810-1887) جمال الدين الأفغاني (1837-1897)، عبد الرحمن الكواكبي (1848-1902)، محمد عبده (1849-1905) و إذا كنا نجد بعض هؤولاء المفكرين من كانت وفاته في السنوات الأولى من القرن 20 إلا أن أفكارهم قد قالوا بها خلال النصف الثاني من القرن 19.

[1] / عبد الله موسى: عقلانية الفكر العربي – مقاربات قيد التأسيس، دار الغرب، الجزائر، دون طبعة، 2001، ص80.

1/ مشروع المفكر الجزائري د. محمد أركون:

الدكتور محمد أركون مفكر من أصل جزائري، درس في فرنسا، و عمل أستاذاً للإسلاميات في جامعة السوربون له إنتاج غزير في الإسلاميات، كتب باللغة الفرنسية و ترجم الكثير منها إلى العربية. من أهم كتبه: الفكر العربي تاريخية الفكر العربي الإسلامي، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ قضايا في نقد العقل الديني.

يصنف أركون أعماله في إطارين نظريين هما: الإسلاميات المطبقة. - و نقد العقل الإسلامي. - و تحيل العبارتان إلى سياقين منهجيين متباينين، فعبارة " الإسلاميات المطبقة" مستمدة من مفهوم "العقلانية المطبقة" الذي بلوره مؤرخ العلم الفرنسي **"غاستون باشلار"** في حقل الإبستمولوجيا (أي الفكر العلمي) و استخدمه عالم الأنتروبولوجيا **"جورج بتستيد"** في كتابه "الأنتروبولوجيا المطبقة".

أما مقولة " نقد العقل الإسلامي" فتحيل إلى كتاب الفيلسوف الألماني الشهير **"إمانويل كانط"** "نقد العقل الخالص". و من خلال كتابه "نقد العقل الإسلامي" الذي ترجم إلى العربية تحت عنوان "تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، ينطلق من الإحساس بالحاجة الملحة إلى نقد العقل الإسلامي بغية "ترسيخ تقاليد البحث العلمي المتعدد المشارب والمناهج، من أجل تجاوز التمركز الأوروبي و تحطيم التفرد اللاهوتي"[1] الذي في تصوره هو الذي أنتج تراثنا و هو إذن المسؤول عن إخفاق نهضتنا. و يسعى "د. محمد أركون" من خلال مؤلفه هذا إلى تأسيس تاريخ منفتح و تطبيقي للفكر الإسلامي ويصف مشروعه هذا بأنه "شديد الجدة و شديد التعقيد"[2] و هو يتحسر إلى ما آل إليه الإنتاج الفكري الإسلامي.

[1]/ Mohamed Arkoun pour une critique de la raison islamique -Ed-Maison Neuve et la rose, Paris 1984 p9et10 .

[2] / أركون محمد: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، الفصل الثاني، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1986، دون طبعة، ص15.

يقول "د.محمد أركون": " إذا ما نظرنا إلى ناحية الباحثين العرب المسلمين و وجدنا تأخراً و بطئاً و نواقص أشد إيلاماً و حزناً، إن تفاقم المشاكل السياسية و الاجتماعية والاقتصادية منذ سنين السبعينات يفسر لنا سبب الانخفاض الواضح للإنتاج العلمي في المجال العربي و الإسلامي كماً و نوعاً، أما الأدبيات النضالية فهي على العكس من ذلك وافرة و غزيرة جداً".[1]

إن أول مهمات نقد العقل العربي- الإسلامي هي إزاحة القراءات السابقة للتراث الفكري و بيان طموحاتها المنهجية وفي هذا السياق يقدم **د. وائل سيد أنباه** تقسيما رباعياً للمقاربات المنهجية الخاصة بالـ "د. أركون محمد" على الشكل الآتي[2]: الخطاب الإسلامي النضالي: الذي ينغرس ضمن البعد الأسطوري للتراث في الوقت الذي يعلمن فيه على غير وعي منه المضامين الدينية لهذا التراث بالذات،ثم الخطاب الإسلامي الكلاسيكي: الذي يفصح عن التراث في مرحلة تشكله و تاريخه داخل مجموعة نصيه موثوق أو صحيحة. و ثالثا الخطاب الإستشراقي: الذي يعتمد منهجية النقد الفيلولوجي والتاريخي الذي تغلب عليه النزعة التاريخوية و الوضعية الخاصة بالقرن 19. و أخير خطاب العلوم الإنسانية: الذي يهدف إلى الكشف عن "الأسئلة المطموسة" في الخطابات السابقة، و إبراز العناصر المسكوت عنها فيها (جوانب اللا مفكر فيه و ما يستحيل التفكير فيه).

و هكذا يعمد "د. أركون" إلى تجاوز عوائق الخطاب المعاصر "الواعي الأسطوري" و "التاريخانية الوضعية" من أجل إبداع منطلقات جديدة في تحديد العقل العربي الإسلامي و رسم أرضيته الجنيالوجية و هي منطلقات تنتمي عموماً إلى شبكة التحليل الواسعة التي أفرزتها الإستمولوجيا ما بعد الوضعية ومساهمات العلوم الإنسانية في نسختها النقدية الجديدة.

[1] / أركون محمد -نفس المرجع- ص15.
[2] / الطاهر لبيب و آخرون – الثقافة و المثقف في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1992، ص207.

يعتمد "د.محمد أركون" في مشروعه هذا على نمط التحليل البنيوي كمرحلة لازمة كما يعتمد على مقاييس التاريخ الحفري في رسم حركية المفاهيم ونظام المعارف، كانت منهجيته تتلخص في اخضاع القرآن الكريم للنقد التاريخي المقارن والتحليل الألسني التفكيكي أي ما يسمى عنده بالإسلاميات التطبيقية وهي بالنسبة إليه "مساهمة علمية تدرس الإسلام ضمن منظور يهدف لإنجاز الأنتروبولوجيا الدينية "[1] و من أجل خلق قطيعة مع التفسيرات الميتافيزيقية الخرافية التي تسيطر عليها الميثولوجيا الإسلامية و بغية تجاوز هذا الموقف الأرثوذكسي لابد من تطبيق مقاربتين هما: المقاربة السيميائية اللغوية أي استخدام مقولات السيمياء و اللسانيات من أجل عودة نقدية للمواد المقروءة لمعرفة كيف تقوم العلامات المستخدمة في النصوص بالدلالة و توليد المعنى؟

"و ماهي الآليات الألسنية أو اللغوية المستخدمة من أجل إنتاج هذا المعنى المحدد و ليس أي معنى آخر غيره؟ و لمن ينبثق هذا المعنى و ضمن أية شروط".[2]والمقاربة التاريخية والسيوسيولوجية: و الغاية منها تقويض الرؤية "الدينية" للتاريخ كما مارسها العلماء المسلمين الأوائل الذين كان لهم اهتمام بالأحداث الزمنية المتسلسلة و بالسيرة الذاتية و بالحكايات المناسبة من أجل البرهنة على صحة المادة المنقولة أو المروية ومدى صحتها. إذن فالمقاربة التي يريدها "أركون" ترتكز على النظر إلى التراث من خلال بعدين عمليات المقاربة الثيولوجية الدموغمائية (الدينية المتعصبة) على طمسهما وتهميشهما و هما أولاً: تاريخية كل العمليات الثقافية و الممارسة العملية التي يندمج الكتاب المقدس بواسطتها داخل الجسد الاجتماعي و يمارس دوره فيه. و ثانياً: سوسيولوجيا التلقي أو الاستقبال" أي الكيفية التي تتلقى بها الفئات الإجتماعية أو الإثنية – الاجتماعية المختلفة التراث"[3]، و أخيرا المقاربة الثيولوجية: أي اخضاع الثيولوجيا (علم الأديان) للقواعد و المناهج المشتركة المطبقة على كل عملية معرفية وعليه لابد من دراسة الوحي انطلاقاً من معطيات جديدة وهي معطيات الأنتروبولوجية الدينية وعلم النفس المعرفة.

[1]/ M. Arkoun- lecture du coran islam hier et aujourd'hui Ed maison neuve et la ros, Paris, 1983 p17.
[2] / أركون محمد: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1987، ص32 -35.
[3] / الطاهر لبيب و آخرون – المرجع السابق- ص211.

نلاحظ إذن من خلال استعراض خطوات المنهج و عناصر الرؤية لدى محمد أركون أن المرجعية الأساسية لهذا المفكر تنبثق من فضاء فلسفي غربي و هو فكر "ما بعد الحداثة" المتشبعة بمفاهيم الحقل الفلسفي الإستيمولوجي و بالأخص تلك التي تطرح إشكاليـة "نقد العقل" باعتبار أن فكر "ما بعد التنوير" يتأسس على تقويض نمط العقلانية النسقيـة ذات التوجه العلوي و البعد التاريخاني ذي الشحنة التعبوية الإيديولوجية.

و رغم ما قدمه "د. محمد أركون" من نقد للتراث إلا أننا نجده يؤكد على استحالة الإنفصال الكلي عن تراث الأمـــة فكل نهضـــة حقيقيـة لا تتم في اعتقـاده إلا بالتواصـل مع الماضي الثقافي و ترتيب العلاقـــة معه و هو الهدف الأسمى الذي تنشده الأمم و الذي يعني تحقيق "الإستقلال التاريخي للذات الحضارية"[1].

و هـو يدعو إلى ممارسة علمانية للإسلام تعتمد النموذج الغربي في نقد السلطة الدينيـة وفتح الباب أمام حرية التأويل "وهذا ما يبرر ثناءه و افتخاره الكبير بجيل المفكرين الليبراليين الأوائل مثل سلامة موسى و أحمد أمين و طه حسين باعتبارهم طرحوا مشكال جديدة و قذفوا بتحديات جديدة و شكلوا أول محاولة بتجاوز النظرة الأسطورية تجاه أصول الإسلام و نادوا بمبادئ الديمقراطية و العلمانية"[2]. و ضمن هذا المنظور تبنى "أركون" نمط التحليل البنيوي كمرحلة لازمة و اعتماد التاريخ الحفري في رسم حركية المفاهيم و نظام المعارف و كانت منهجيته القائمة على الأنتروبولوجية و التحليل اللساني السيميائي تتخلص في اخضاع "القرآن الكريـــم" لمحك النقـد التاريخي المقارن و التحليل الألسنـــي التفكيكي والتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى و توسعاته و تحولاته، و هو ما سماه بالإسلاميات التطبيقية.

[1]/ أركون محمد "إشكالية الاصالة و المعاصرة في الفكر العربي الحديث و المعاصر، صراع طبقي أم مشكل ثقافي - المستقبل العربي، السنة 07، العدد 69، نوفمبر 1984 ص101.

[2]/ أركون محمد، حوار معه، مجلة الفكر العربي المعاصر، العددان 68-69، أكتوبر 1989، ص68-69.

إن مشروع نقد العقل الإسلامي الذي يعتبر مساهمة نظرية جادة في دراسة تاريخ الفكر الإسلامي و الذي ينتهج " د. محمد أركون" من خلالها إستراتيجية التفكيك *La décontraction* (و هي من أهم المناهج الفيلولوجية التي وظفت في الفكر العربي الحديث والمعاصر، و هو مصطلح يعود في أصله إلى الفيلسوف الألماني **هيدغر** ثم طوره من جديد **جاك دريدا** الذي استعمله في تفكيك الميتافيزيقا الغربية)

هذه المساهمة التي تأسس انطلاقاً من خلال صياغة مجموعة من الأسئلة من أجل غاية محددة و هي التفكير في الحدث القرآني أو كما يسميها "أركون" بالظاهرة القرآنية بغية انجاز أنتروبولوجية دينية و استمولوجية تاريخية. رغم الجهود التي قدمها "د. محمد أركون" و هو يحدث مقاربات متباينة و متكاملة على الوعي الإسلامي، و كيفية إدخال عهد الحداثة تبقى دراسته تكتسي الطابع النظري، و لا تزال تواجه عوائق أهمها الصراع الذي يعيشه العقل الإسلامي بين التراث الكلاسيكي و حداثة الغرب المعاصر و الثقافة العربية الإسلامية و التي تنضوي تحت غطاء إيديولوجي مسيس.

2/ مشروع المفكر المغربي د. محمد عابد الجابري:

يتمحور مشروع الجابري حول نقد العقل العربي و يعني هذا المفهوم النقد الاستيمولوجي للتراث العربي في مستويين: تكوين تاريخي – و نسقي بنيوي و في حقول ثلاثة هي: المعرفة و السياسة و الأخلاق.ففيما يخص" تكوين العقل العربي": يحدد الجابري تعريفاً ابستيمولوجيا للعقل فيعرفه بأنه: "جملة من القواعد مستخلصة من موضوع ما"[1]، أما العقل العربي فهو "الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية بالذات الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام و تعكس واقعهم أو تعبر عنه و عن طموحاتهم المستقبلية كما تحمل وتعكس و تعبر في ذات الوقت عن عوائق تقدمهم و أسباب تخلفهم الراهن[2].

و لهذا فإن الحاجة تدعوا اليوم في نظر"د.محمد عابد الجابري" إلى تدشين عصر تدوين جديد تكون "نقطة البداية فيه نقد السلاح و نقد العقل العربي"[3]، فنقد العقل شرط ضروري من شروط النهضة وغيابه في فكر النهضة العربية الحديثة كان أهم أسباب تعثرها المستمر و هو مطلب لم يتم انجازه حتى الآن و عملية النقد المطلوبة: " تتطلب التحرر من أثار القراءات السائدة واستئناف النظر في معطيات الثقافة العربية الإسلامية بمختلف فروعها دون التقيد بوجهات النظر السائدة".[4]

فالهدف من نقد العقل العربي حسب" د. محمد عابد الجابري" هو تدشين عصر تدوين جديد يتيح لنا كسر البنية الفقهية السائدة، من أجل إزاحة سيطرة الماضي على الوجدان العربي. و يعتبر عصر التدوين في نظر" د.محمد عابد الجابري" الإطار المرجعي للعقل العربي لأنه يشد جميع فروع الثقافة العربية و ينظم مختلف إرهاصاتها اللاحقة إلى اليوم.

[1] /. الجابري محمد عابد: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط8، 2002، ص25.
[2] / نفس المرجع، ص13-14.
[3] /.الجابري محمد عابد: الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط6، 1999، ص 12.
[4] / الجابري محمد عابد: تكوين العقل العربي – نفس المرجع - ص05.

يقول " محمد عابد الجابري": "صورة العصر الجاهلي، و صدر الإسلام و القسم الأكبر من العصر الأموي إنما نسجتها خيوط منبعثة من عصر التدوين و هي نفسها الخيوط التي نسجت صورة ما بعد عصر التدوين، و ليس العقل العربي في واقع الأمر شيئا آخر غير هذه الخيوط بالذات".[1]

و من هذا المنطلق نجد أن دراسة "الجابري" للتراث العقلي العربي تميزت بتركيزها على آليات إنتاج الفكر أكثر من تركيزها على إنتاج هذا الفكر و لهذا نجده يستبعد علوم التفسير و التاريخ و الأدب و الطبيعيات و الرياضيات كما نجده يقصي جوانب الثقافة الشعبية كالأمثال و القصص و الخرافات و الأساطير و اقتصرت أبحاثه على علوم النحو و أصول الفقه، و علم الكلام و الفلسفة لأنها علوم نظرية ذات طابع استدلالي يمكن للباحث رصد آلياتها و مفاهيمها مباشرة، لذا نجده يسميها بالثقافة العالمة، تخدم مشروعه النقدي لأن موضوعها هو العقل.،وهو يعتبر أن أغلب الإنتاج النظري الذي بلوره مفكروا الإسلام ينصب في ثلاث أنظمة معرفية تحدد أسسه و قواعده العامة: نظام البيان (المعقول الديني). نظام العرفان: (اللامعقول العقلي)، نظام البرهان: (المعقول العقلي).

و هي الأنظمة الثلاثة التي تتحكم في العقل العربي كما يحددها "محمد عابد الجابري". تحكمه هذه الأنظمة في تفاعل و تجاوب مع مستلزمات التاريخ لكن هذه الأنظمة رسمت لهذا العقل حدوده فأصبح يفكر بواسطتها و داخلها و تحول الزمن الثقافي إلى زمن تقليد و تكرار.

و هو يرى أن العقل العربي عقل فقهي، و ظهور العقل العربي كان من خلال المعقول الديني الذي قدمه القرآن الكريم كخطاب يدعو الإنسان إلى التحرر " إلى الاتخلص من الاستيلاب الديني المشخص (عبادة الأصنام) و من التقليد و من الخوف و من قوى الطبيعة و من مظاهر أخرى من الفكر البدائي بصيغة أخرى كان العقل هو هذه الدعوة نفسها".[2]

[1] / الجابري محمد عابد: تكوين العقل العربي، نفس المرجع - ص62.
[2] / الجابري محمد عابد: تكوين العقل العربي - نفس المرجع ، ص30.

يعتقد "الجابري" أن وسيلة تحرير العقل العربي من تشنجات المعقول الديني (نظام البيان) وردات اللامعقول العقلي (نظام العرفان) هي الاستراتيجية التي دشنها ابن رشد فتحقيق مصالحة بين المعقول الديني (نظام البيان) و المعقول العقلي (نظام البرهان): (الفصل بين الدين و الفلسفة) شرط ضروري لتحرير العقل العربي "من الدوافع والأهداف التي جعلته يقيم اللامعقول العقلي وسيطاً بين الله و الناس، بين الدين و الفلسفة الشيء الذي جعله يعاني من الحضور المكثف للغيب و مقولاته، و يجد نفسه بالتالي مهيأ للهروب تحت وقع أي صدمة من (عالم الشهادة إلى عالم الغيب) من المعقول إلى اللامعقول"[1].

أما في ما يخص "بنية العقل العربي" يرى "د. محمد عابد الجابري" أن العقل العربي تتحدد معالمه البنيوية من خلال ثلاث نظم معرفية هي: البيان، العرفان و البرهان. فأما البيان(القرآن) فمعقوليته تتحدد داخل الكلام القرآني" في جدلية المعقول و اللامعقول في خطابه، جدلية الصراع بين التوحيد و الشرك، فالقول بتعدد الآلهة ينطوي في حد ذاته على تناقض لا يقبله العقل"[2]. و وفقا لهذا التقسيم يحدد "الجابري" البيانيون بأنهم جميع المفكرين الذين أنتجتهم الحضارة العربية الإسلامية و يعني بهم علماء النحو و الفقه و علم الكلام و البلاغة و الأصوليين، و أما العرفان: و هو عند المتصوفة نوع أسمى من المعرفة " يلقى في القلب على صورة كشف أو إلهام أو عيان تمييزاً له عن المعرفة التي تكتسب بالحس أوالعقل أو بهما معاً"[3] و العرفان كنظام معرفي و منهج في اكتساب المعرفة انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية من الثقافات التي كانت سائدة قبل الإسلام في الشرق الأدنى، ومن بين المسائل التي تؤسس العرفان يحددها "الجابري" على أنها مسائل من مثل الظاهر، الباطن، النبوة، الولاية. و فيما يخص البرهان: يعني نظام معرفي يتميز بمنهج خاص في التفكير و بتقرير رؤية معينة للعالم " لا يعتمد سلطة معرفية أخرى غير ذلك المنهج الذي يرجع أساساً إن لم يكن كلية إلى أرسطو"[4].

[1] / جعفر دك الباب: مقال بعنوان "دعوة إلى رشدية عربية"، مجلة دراسات عربية، العدد02، 1999، ص31.
[2] / الجابري محمد عابد – تكوين العقل العربي - المرجع السابق- ص136.
[3] / الجابري محمد عابد: بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط8، 2007، ص 251.
[4] / الجابري محمد عابد – المرجع نفسه- ص383.

فهو يعتمد منهج أرسطو و يوظف جهازه المفاهيمي والهيكل العام للرؤية التي شيدها عن العالم عن الكون والإنسان و الله، أما فيما يخص العقل السياسي العربي فيعتبر "الجابري" "القبيلة، الغنيمة العقيدة" ثلاثة مفاتيح نقرأ بواسطتها التاريخ السياسي العربي"[1] و هو يعرف العقل السياسي العربي أنه العقل الذي يبحث عن المنطلق الداخلي الذي يحكم محددات الفعل السياس بوصفه سلطة تمارس في مجتمع و ينظم العلاقات بينها وظيفته تتعلق بممارسة سلطة الحكم أو بيان كيفية ممارستها. وله محددات و تجليات. فأما المحددات فهي الدوافع الداخلية البيولوجية أو النفسية الشعورية أو اللاشعورية أو منبهات أو مؤثرات خارجية. وأما التجليات فيقصد بها المظاهر و الكيفيات التي يتحقق الفعل فيها أو من خلالها وهي نظرية و علمية.

و فيما يخص المحددات (المفاتيح) الثلاث لاستئناف الماضي وقراءة التاريخ السياسي العربي فهي القبيلة: التي نعبر عنها نحن اليوم بالعشائرية و يحدد "الجابري" القبيلة بما حدد به "ابن خلدون" بالعصبية و هي ما عبر عنه الأنتروبولوجيون الفرنسيون بالقرابة عند دراستهم للمجتمعات البدائية السابقة على الرأسمالية و الغنيمة: التي تشير إلى دور العامل الإقتصادي في المجتمعات التي يقوم فيها الاقتصاد أساساً على "الخراج" و"الريع" و الخراج ما يفرضه الغالب على المغلوب من دعائم من أتاوات وضرائب في حين يعبر الريع عن الدخل النقدي أو العيني الذي يحصله الشخص من ممتلكاته أو من الأجير و يعيش منه دون حاجة إلى عمل إنتاجي"[2].ثم أخيرا العقيدة: سواءاً كانت ديناً أو إيديولوجيا تعني مفعولاً معيناً لدى معتقديها يتأسس على الإيمان و يدفع صاحبها إلى عدم التساهل مع من يمس معتقده، بل قد يضحي بحياته من أجله، و المهم في العقيدة هو "قدرتها على تحريك الأفراد و الجماعات و تأطيرهم داخل ما يشبه القبيلة الروحية"[3].

[1] / الجابري محمد عابد: العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط5، 2004، ص52.
[2] / الجابري محمد عابد : العقل السياسي العربي، المرجع السابق، ص49-50.
[3] / المرجع نفسه- ص51.

بهذه المفاتيح تصير القبيلة و الغنيمة و العقيدة محددات للعقل الباطن للتاريخ السياسي العربي يقرأ بها "الجابري" التاريخ ورغم أن الطموح النهضوي العربي في العصر الحديث حاول تجاوز هذه المحددات الثلاث إلا أن المجتمعات العربية لم تتمكن من ذلك، و أهم أسباب النكسات و النكبات التي تعرضت لها الأمة كانت بسبب عودة المكبوت الاجتماعي السياسي (القبيلة/ الغنيمة/ العقيدة) وقد تجلى هذا في عودة العشائرية، و الطائفية و التطرف الديني و غيرها من مظاهر التجزئة والتشتت التي تعاني منها الشعوب العربية. " فأصبحت القبيلة محركاً للسياسة، و أصبح الريع جوهر لاقتصادنا و أصبحت العقيدة إما ريعية تبريرية، و إما خارجية نسبة إلى الخوارج"[1].

و من أجل تجديد العقل السياسي العربي يحدد "الجابري" ثلاثة مطالب جوهرية تتمثل في ثلاثة شروط أساسية وهي تحويل القبيلة في مجتمعنا إلى لا قبيلة: أي إلى تنظيم مدني سياسي اجتماعي (أحزاب نقابات، جمعيات حرة، مؤسسات دستورية...إلخ دون إلغاء لدور الإنسان دور العقل و الممارسة تحويل الغنيمة إلى اقتصاد ضريبة: أي تحويل الاقتصاد الريعي إلى اقتصاد انتاجي."في إطار سوق عربية مشتركة كفيلة لإرساء الأساس الضروري لتنمية عربية مستقلة"[2].و أخيرا تحويل "العقيدة" إلى مجرد رأي: التحرر من سلطة الجماعة المغلقة دينية كانت أو حزبية أو إثنية من أجل التحرر من سلطة عقل الطائفة و العقل الدغمائي دينياً كان أو علمانياً و التعامل بعقل اجتهادي نقدي.

و يعتبر نقد العقل العربي عند الجابري عملية مطلوب القيام بها الآن دون التقيد بالقراءات السابقة أو وجهات النظر السائدة، لأنها قراءات لم تتصدى لمعالجة مسألة هامة ألا و هي نقد الأداة و السلاح أي نقد العقل العربي نفسه الذي أنتج هذا التراث، إذ لا يمكن في رأيه قيام أي نهضة إذا لم تتم عملية النقد و عملية النقد لا تهتم بالإنتاج و المحتوى و إنما بالطريقة و المنهج الذي أنتجت بواسطته هذه الأفكار.

[1] / المرجع نفسه- ص374.
[2] / الجابري محمد عابد: نفس المرجع و الصفحة - ص374.

يتحدد الخطاب الجابري بالانطلاق من أن الفكـــر الأوروبي يفصح عن نفسه بعنصري العقلانيـة و التقدم التاريخـي، في حين تتم عملية الإفصاح هذه بالنسبـة إلى الفكر العربي بعنصـري الفقـه و الركود التاريخي. يقـول " إذا جاز لنا أن نسمي الحضـارة الإسلامية بإحدى منتجاتها فإنه سيكون علينا أن نقول أنها حضـارة فقـــه و ذلك بنفس المعنى الذي ينطبـق على الحضـارة اليونانية حينما نقول عنها أنها حضـارة فلسفيـة و على الحضـارة الأوربيـة المعاصـرة حينما نطـلعها بأنها حضـارة علم و تقنية"[1]. فالثقافة العربية حسب اعتقـاده ذات زمن واحد، راكد "يعيشه الإنسان العربي اليوم مثلما عاشه أجداده في القرون الماضية يعيشه دون أن يشعـر بأي اغتراب أو نفـي في الماضـي لأن العربي حيوان فصيـح و بالفصاحـــة و ليس بمجرد العقل تتحدد ماهيته".[2]

و من أجل الخـروج من أزمة العقل العربي يقترح "الجابري" حلولا منها: ضـرورة التحـــرر من سلطـــة المرجعية العربية الإسلاميـــة و المرجعية الأوربيـة المعاصرة معـاً. و كذا التحرر من السلطـة المرجعية التراثيـة التي هي موضـوع مشـروع نقـد العقل العربـي، و لا سبيل إلى التجديد و التحديث إلا من داخـل التراث نفســه بوسائلـــه الخاصة و إمكانيته الذاتية أما الوسائل المنهجيـة و المعرفيـة الحديثـــة فيجب أن نعتمـــد عليها لكن بالعمل على تطويع قوالبها بالصورة التي تجعلها قادرة على أن تمارس قدرتها الإجرائيـة.

لكن كيف نمـارس هذا التحديث والتجديد داخل التراث نفسه ؟ يجيب "الجابري" أن لا جواب نهائي لأن التجديـد و التحديث في نظره هما ممارسـة عملية تاريخية فالسـؤال سؤال علمـي و الإجابـة بالتالي يجب أن تكون في الممارسـة و الأخذ بظاهرية **"ابن حزم"** التي تعني التمسك بظاهـرة النص و التعامل مع النصوص، كما هـي" و فهمها داخل دائرة مجالـــها الأصلي"[3].

[1] / الجابري محمد عابد: تكوين العقل العربي-المرجع السابق- ص 96.
[2] / الجابري محمد عابد نفس المرجع- ص75.
[3] / الجابري محمد عابد : بنية العقل العربي – مرجع سابق- ص 569.

و تبني النظرة الرشدية المعتمدة على النظام والترتيب والإفادة من مفهوم طبائع العمران عند ابن خلدون، و لكن "إن تبنينا النظرة الرشدية و الخلدونية يمكننا التحرر من سلطة التجويز*"[1]. فتبني النظرة الرشدية والخلدونية "يفتح مجال آخر يمارس فيه العقل العربي سلطته و في نفس الوقت ينميها من خلاله خاصة في مجال التاريخ العربي الذي يصبح خاضعاً في وعينا لمبدأ السببية في العلاقة الجدلية مع المعطيات الموضوعية: الاجتماعية الاقتصادية و الإيديولوجية"[2]. و الإشكالية المهيمنة في مشروع "الجابري" النقدي هي: كيف يمكن للفكر العربي المعاصر أن يستعيد و يستوعب الجوانب العقلانية و الليبرالية في تراثه و يوظفها توظيفاً جديداً في نفس الاتجاه الذي وظفت فيه أول مرة اتجاه محاربة الإقطاعية و الغنوصية و التواكلية و تشييد مدنية العقل والعدل،" مدنية العرب المحررة الديمقراطية الاشتراكية"[3]؟

و رغم المجهود الذي قدمه" الجابري" إلا أنه تعرض لعدة انتقادات لاذعة من قبل مجموعة من النخب المثقفة العربية وغير العربية و لعل أبرز هذه الأقلام **د. علي حرب** الذي يرى أن "د. الجابري" لم يتجاوز التحديد الإجرائي والإبستمولوجي لماهية العقل وهو التحديد الذي يشكل امتداد للعقلانية التنويرية، و هذا التصور هو الذي دفع "الجابري" إلى طرح مسبق لكل ما لا يعقل واستبعاد كل ما لا يتوافق مع تصوره المسبق للعقل الكوني في حين نحن لا نعقل جديداً " إلا إذا حاولنا أن نعقل ما لا يعقل، فالعقل لا يتقدم إلا إذا صار ما لا يعقل أمراً قابلاً لأن يعقل"[4].

---

* / التجويز: مبدأ كرسته في الفكر العربي تلك المناقشات الكلامية التي كانت تنطلق من تصور الإرادة الإلهية بالمقارنة مع إرادة الإنسان كل ما يعجز عنه الإنسان يقدر عليه الله.

[1]/ الجابري محمد عابد : بنية العقل العربي - نفس المرجع- ص370.

[2] / الجابري محمد عابد: بنية العقل العربي – نفس المرجع - ص571.

[3] / الجابري محمد عابد – نحن و التراث- مرجع سابق، ص62-63.

[4] / علي حرب: مداخلات: مباحث نقدية حول أعمال محمد عابد الجابري، حسين مروة، هشام جعيط، عبد السلام بن عبد الله ، سعيد بسعيد – دار الحداثة للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، ط1، 1985، ص65/64.

و من جانب آخر يتعرض بالتحليل و النقد "د. هشام غصيب" لمشروع "محمد عابد الجابري" من خلال مؤلفه المعنون بـ: هل هناك عقل عربي؟ والذي نجده يخصص خمس وثلاثون موضوعاً لقراءاته النقدية حيث يؤكد على مشكلة التناقضات التي تكتنف إنتجات "الجابري"حيث يقول:" و مع أننا لا ننكر غزارة إنتاج الجابري و لا عمقه و لا أصالته... إلا أننا ندرك جيداً طبيعة التناقضات التي تنخر حقيقة هذا الإنتاج و من ثم حدوده و حدود الاستفادة منه في استنطاق الواقع العربي وتغييره".[1] فالجابري في نظر" د. هشام غصيب" يظل مفكراً مثالياً بالرغم مما يكتسي كتاباته من طابع علمي مادي، فإنها تظل قاصرة عن استيعاب الواقع رغم ما يكتنفها من جرأة فكرية و أدوات نقدية " و يظل أثرها التحرري محدوداً بفعل جوهرها المثالي المستتر خلف الومضات و التبصرات المادية و التاريخية"[2].

و رغم كل هذه الإنتقادات التي وجهت لناقد العقل العربي إلا أننا نعتقد بأن مشروع "الجابري" يعد شكلاً من أشكال الوعي المتنامي و يمثل المدخل الإستشراقي لإعادة إحياء و بعث العقل العربي من جديد و وضع قطيعة مع ما مضى من أزمنة الانتكاس و الإنكسار التي حاصرت العقل العربي الإسلامي لعصور زمنية طال أمدها.

[1] / غصيب هشام: هل هناك عقل عربي - قراءة نقدية لمشروع محمد عابد الجابري-، دار التنوير العلمي، بيروت، ط1، 1993، ص11.
[2] / نفس المرجع - ص12.

المبحث الثاني: مرحلة التجـــاوز

(التنظير المباشر لمستـــجدات الواقــع من أجل إبداع نص جديد)

مشروع د. طـه عبد الرحمـن* نموذجاً:

تمهيـد: إذا كان المبحث السابق قد تعرض لأبرز المفكرين المشتغلين في حقل الفلسفة العربية، اللذين شكل التراث بالنسبـــة إليـــهم موضوعا خصبا للدراســـة و التحليل، فإن هذا المبحث سوف يركز على مشروع نعتقد أنه يعد مرحلة هامة من مراحل تطور الفكر الفلسفي العربي في الوقت الراهن ألا وهو مشروع "د.طه عبد الرحمن".هذا المفكر الذي يصعب الرصد الدقيق لكافة مناحي الإنتاج الفلسفـــي له ،وذلك لإتساع حقل المجـال الذي ينشـط فيـه (المنطق، اللغة، الترجمة، التصوف) لكن سنحاول الإقتراب من أهم الاستشكـــالات التي يعالجها من أجل استفهام الفروق والاختلافات التي تلحق بالمفاهيم إثر إخضاعها لمعايير الترجمة الصحيحة.كما سنكتشف كيفيات انتقال المفهوم لديه من مرحلة الابتكار إلى مرحلة الإنشـــاء و هي المراحل التي تترجم فن صياغة المفاهيم الفلسفية التي تمكن الفلسفة العربية من التحرر و الاستقلال.

إن ما يميز كتابات الأستاذ "طه عبد الرحمن" أنها تنتقل من مستوى الكتابة الموصولة بفضاء التدريس الجامعي إلى مستوى الكتابة المنهجية المشاركة في الجدل الفكري المغربي و العربي الإسلامي في الموقف من التراث و من الظواهر التراثية ليصل في النهاية إلى نقد الخطابات الفلسفية و خطابات الحداثة بالذات، بهدف تقويض أصولها الفكرية و بلورة بديلها المتمثل في الدعوة إلى "التخلق" و ذلك ببناء ما يؤسس لموضوع التجربة الدينية في الفكر بواسطة "العقل المؤيد".

* / طه عبد الرحمن : مفكر مغربي معاصر من مواليد 1944.

إن المتفحص لكتابات و فكر" د. طه عبد الرحمن" يكتشف أنه أمام جهد كبير في البناء النظري، جهد يعتني بالكلمات و العبارات كما يعتني بالمفاهيم و التصورات متوعباً خاصية الدقة و التدقيق باعتبارها لازمة أساسية في الكتابة الفلسفية و هذا لا يعني أنه يكتب مقالات إنشائية تكتفي بتركيب نسيج نصي محكم، بل العكس فالرجل يعطي للشكل أهمية كبيـــرة في نصوصه و منتوجاته النظرية مع ميل واضح للنزعة الصورية و ذلك بحكم تكوينه المنطقي و مع توجه في الكتابة يستند إلى الإستدلال البرهاني المنتج الذي يخاصم فيها قراءات معينة للتراث أو يجادل فيها المناصرين لمشروع الحداثة و التحديث في الفكر العربي المعاصر.

و ما يمكن ملاحظته هو أن مصنفات "د. طه عبد الرحمن" تتضمن مشروعاً فكرياً في نقد تيارات التقليد و الحداثة في الفكر العربي و الدعوة إلى الاستقلال الفلسفي المبدع الاستقلال الذي تغديه، كما يرى د. كمال عبد اللطيف "تجربة في الرياضة العقائدية تعتبر أن العقل العملي الصوفي هو العقل الذي يتيح صفاء السريرة، و يمنح الذات ما يهبها الرضا والقرب من طبيعة الإنسان، و معنى العالم و حقيقة الله"[1].

إن "د. طه عبد الرحمن" كما يرى "د. السيد ولد أباه"*، جعل من تجديد الدين محور مشروعه الفلسفي ذاته لا من حيث اهتمامه الأساسي بالإشكالية التراثية فقط و إنما من حيث همه الفلسفي ذاته.

فالمفاهيم التي بلورها والأدوات المنهجية التي استخدمها و البناءات المنطقية التي أبدعها وظفت في السياق ذاته أي تجديد الدين من خلال مسلكي النص و التجربة الدينية الصوفية لإعادة اكتشاف التراث في مجاله التداولي** بأحدث الأدوات التأويلية و تنشيط العمل الديني عن طريق تجديد العقل وصولاً إلى حداثة إسلامية قائمة على الأخلاق "و هكذا يتمحور مشروع "د.طه عبد الرحمن" حول هدفي تجديد الدين و تخليق الحداثة"[2].

---

1 / عبد اللطيف كمال- أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب- المركز الثقافي العربي- المغرب – ط1- 2003- ص133.

* / السيد ولد باه : أستاذ فلسفة – موريتانيا.

** / التداولية: درس غزير و جدير، و التداولية محاولة للإجابة على أسئلة كالتالي: ماذا نصنع حين نتكلم؟ ماذا نقول بالضبط حين نتكلم؟ و أقدم تعريف لها هو تعريف: تشارلز موريس سنة 1937، إذ أن التداولية جزء من السيميائية (علم العلامات) التي تعالج العلاقة بين العلامات، و أهم مستعملي هذه العلامات فرانسواز أرمينغو.

2 / ولد أباه السيد: أعلام الفكر العربي، مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، لبنان، ط1، 2010، ص72.

و هـذا ليس بغريب علـى كل مـن تمرس بلغـة المنطق بنوعيه الصوري و الرمزي و من امتلك ناصية التداوليات بما أنها إحدى أهم فروع فلسفة اللغة المعاصرة "فالتماسك الداخلي و الاستدلال الحجاجي و تقريب المنقول بما يتناسب والمجال التداولي لغة و معرفة مواصفاته يختص بها مشروع طه عبد الرحمن في استشكالاته المتعددة"[1].

يعتبر التراث بالنسبة لـد. طه عبد الرحمن نصاً مفصولاً عن الهوية وليس مجرد مدونة معرفية معروضة للتأويل و القراءة بل هو في آن واحد مضامين و آليات، نص وممارسة، تاريخ و واقع. وما يرفضه "د طه عبد الرحمن" هو اختزال التراث في مضامينه النصية و الذي هو خلقيه المقاربات التجزيئية السائدة في تناول التراث (الجابري و أركون مثلاً). و هو يقدم بديلاً يتمثل في"القراءة التكاملية" للتراث باعتباره متكامل لا يقبل التفرقة بين أجزائه و أنه وحدة مستقلة لا تقبل التبعية لغيره والخاصيتان الرئيسيتان هما: النظـرة إلى التراث بصفته كلا متكاملاً، متصل الحلقات، مرتبط العناصر والمحتويات لا يمكن الفصل بين مضامينـــه و آلياته و لا بين مكوناته، و النظر إلى التراث من حيث هو منظومة متميزة عن غيرها، لها عناصر انبنائها الذاتيـة التي تستقل بها وتفصلها عن ما سواهـا.

أما بخصوص آليات إنتـاج التراث فهـو يركز على مفهوميـن محوريين في منهجه هما: آليات التداخل المعرفـي: من أجل إبـراز الوحدة النسقيـة الداخلية للمعارف التراثيـة، و آليات التقارب التداولي التي تكشـف عن نمـط تلقي الوافـد المنقـول للسياق التراثي.

[1] / بلعزروق عبد الرزاق: تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، أسئلة المفهوم و المعنى أو التواصل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009- ص39.

نماذج من الإبداع الفلسفي في فكرد. طه عبد الرحمن:

1- **فقــه الفلسفة:** هي إحدى الشبكات المفاهيميـة، و الآليات المعرفية التي يقرأ بها "د.طه عبد الرحمن" الفلسفـــة فهو ينظـــر إليها لا باعتبارها قول فحسب، بل هي قول مـزدوج بالفعـل، و خطـاب مـزدوج بالسلـوك و هو الخطـأ الذي وقـع فيه مؤرخو الفلسفـــة، ففي اعتقـاده أن هؤلاء المؤرخين أغفلوا تمام الإغفال لأنهم حكمـوا على الأقوال و أهملوا الأفعال، حتى أعتقد أن الفلسفة تتألف من أبنية العقل المجرد ولا اعتبار فيها لأبنية العمل المجسد " يكون أحرى بالفلسفة أن يقال فيها إنها العمل بالعقل من أن يقال فيها أنها العلم بالعقـــل، بناءاً على أنـــه لا عمل بغير عالـــم، و أن العلم قد يكـــون بغير عمـل"[1]. و هذه القراءة للفلسفة أطلق عليها "د. طه عبد الرحمن" في جانبها العملي و السلوكي فقه الفلسفة، و قد صاغها قياسا على مفهوم فقه الدين الإسلامي، فإن كان الفقه هو استنباط الأحكام العمليـة من الأدلة الشرعيـــة فإن فقه الفلسفـــة هو استنباط الأحكـام العمليـة من الأدلة العقلية.

2- **مشروع التجديـد الدينـــي:** أما فيما يخص الهدف الثاني الذي يسعـــى إلى تحقيقـه "د. طه عبد الرحمن" فهو طموحه الصارم لدفع "اليقظة الدينية" و ترشيدها و لكان مشروعه هذا يختلف جوهرياً عن الكتابات الإسلامية الرائجة الساعيـة إلى تجديد الدين من ثلاثة أوجه محورية يختصرها "د. السيد ولد أبـاه" في أولا إبتناء مشروعه على قاعدة فلسفية، منطقية صلبة تنطلق من أن النهضة الفكرية المطلوبة مشروطـة بالبناء العقلاني الصارم المتسلح بأدوات و آليات الفلسفات و العلوم التأويلية المعاصرة، مع استيعابها داخل المجال التداولـي العربي الإسلامي.

[1] / عبد الرحمن طه – فقه الفلسفة – الفلسفة و الترجمة- المركز الثقافي العربي – المغرب- ط1-1995- ص173.

و ثانيا تجذر مشروعه الفكري في التجربة الصوفية، المصاغة بالطرق العقلانية الدقيقة و إن كانت تعكس تجربة ذاتية حية لا يخفي "د طه عبد الرحمن" دورها الأساسي في مساره الفلسفي و الوجودي. و أخيرا العزوف الجلي عن الشأن السياسي، و اعتباره عائقاً محيطاً و مقتضى ثانوياً في شروط النهضة المطلوبة.و العقل عند "د.طه عبد الرحمن فعل و ليس ذات و هو ما يعني تنوع و تعددية و اختلافيه العقل بحسب تعدد سياقاته التداولية "(العقل المجرد، العقل المسدد، العقل المؤيد)"[1].

و ينطلق "د.طه عبد الرحمن" على هذه النظرية مقولة "التكوثر العقلي" التي تعني تعدد مراتب و مقامات، و صيغ العقل و هي: العقل المجرد: و هو المستوى الأدنى من المعقولية الذي لا يتجاوز الوظائف الإدراكية الأداتية. و العقل المسدد: الملتزم بضوابط الشرع لقصد المنفعة و دفع المضرة. و أخيرا العقل المؤيد: الذي يوصل إلى معرفة أعيان الأشياء عن طريق التجربة الصوفية الثرية. و هكذا نرى أن درجات المعقولية تتفاوت و تتراتب بحسب التدرج في التجربة الصوفية.

3- إبداع المفاهيم: يرى الدكتور "طه عبد الرحمن" أن أغلب المؤلفات الفكرية، و ما ينجز من أبحاث فلسفية في البلاد العربية كلها تدور حول نفس الاستشكالات والاستدلالات و نفس المسلمات والنظريات التي يتضمنها الفضاء الفلسفي العالمي وبالتالي فهو لا يعدو أن يكون تقليداً لمحتويات هذا الفضاء و يلزم من هذا في اعتقاده أن الإنسان العربي في نهاية المطاف يتفلسف بما يخادم عدوه و هو لا يدري وبالتالي فإن المتفلسف العربي يمارس كما يقول التطبيع من حيث لا يفقه و لا خلاص في نظره من هذا الوضع و النهوض بالتفلسف إلا بأن نفكر بما يختص بنا من قضايا و إشكالات "فلا مفر لنا إذن من أن ننهض إلى التفلسف إلا بما يخص بنا لكي نحيا لا بما يخص بعدونا لكي نموت".[2]

[1]/ عبد الرحمن طه: العمل الديني و تجديد العقل- المركز الثقافي العربي – دار البيضاء- المغرب- ط2-1997- ص11.
[2] / عبد الرحمن طه: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، م،س، ص66.

إن هذا الفضاء الفلسفي الذي لا عالمية حقيقية فيه، هو فضاء فكري قومي مفروض على العالم معمم على الجميع بأسباب لا صلة لها بالفلسفة، بواسطة القوة المادية و الهيمنة السياسية و لا يمكن للإنسان العربي أن يواجه هذا المفهوم إلا بمفهوم حركية ينتمي على أبعاد الزمان التي قد تخرج إلى اللامتناهي، وليس هذا المفهوم إلا ما نسميه باسم "القومية الحية" أو "القومية اليقظة" و هذا المفهوم في اعتقاده يمكن أن ينشئ لنا فلسفة عربية متميزة.وخواص القومية الحية هي"القيام" و"القوام" و"القومة".ففيما يخص القيام أي نهض و كل نهوض هو حركة و عمل، فإذن الأصل في القيام هو الحركة و العمل و ضد الفعل قام هو سكون و جمود، و بهذا يكون "القوم" اسم جمع يدل لا على مجارد الجماعة من الناس، لأنها قد تكون جماعة قاعدة "وإنما على الجماعة التي لا تفتأ تتحرك وتعمل لكي تنشأ بين أفرادها وأجزائها روابط راسخة واسعة و متجددة تحفظ كيانها وترفع مكانتها"[1]. هذا التحرك، العمل القيام له ضربين قيام جهادي: يقوم في دفع ما يضر هذه الروابط من داخلها، أو خارجه قيام اجتهادي: يقوم في جلب ما ينفع هذه الروابط من مركزها أو محيطها.

و بالتالي القوم: هم الأمة القائمة* الجماعة العاملة و الثابتة على العمل جهاداً كان أو اجتهاد.فالقومي الحي هو من كان واحداً من أفراد الأمة القائمة أي من كان منتسبا إلى الجماعة التي لا ينقطع عملها الصالح"[2]. و فيما يخص القوم: باعتبار أن القومية الحية تعتمد على العمل الشامل المتواصل، فهي ميزة تؤخذ و تطلب و تكتسب و لا تعطى أو توهب و كانت صفة لا تسكن و لا تنقطع بل تتحرك وتتواصل.

و يتوجب على هذا التعرف الديناميكي (الحركي) لـ "القومي" أن ما يجب أن يتقوّم به مفهوم "القومية الحية" ليس الذي مضى من عمل القوم بقدر ما هو الذي تطلعت الهمة إلى أن يكون" إن القومية الحية لا تتحدد بماضي الأمة بقدر ما تتحدد بواجبها و لا تتحدد بمحصولها بقدر ما تتحدد بمشروعها"[3].

---

[1] / عبد الرحمن طه: الحق العربي في الإختلاف الفلسفي – نفس المرجع- ص67.

* / يشير هنا د. طه عبد الرحمن إلى الحديث الشريف الذي رواه البخاري و مسلم عن معاوية بن أبي سفيان و هو " لا تزال من أمتي أمة قائمة بأمر الله لا يضرهم من خذلهم و لا من خالفهم حتى يأتي أمر الله، و هم على ذلك".

[2] / عبد الرحمن طه – نفس المرجع - ص 67-68.

[3] / المرجع نفسه، ص68.

و من تم فإن ما يميز القومية الحية ليس هو جملة المعارف و الصنائع التي تحدث في القوم بقدر ما هو جملة القيم و المعايير التي تحيط بهذه المعارف و الصنائع، التي هي نتاج لقدرات العقل النظري في طلبه للمعرفة و القوة. و بتالي فإن "القومية الحية" لها مقومين أساسين يساهمان في بنائها: وهما المقوم العلمي التقني: و يمكن تسميته بـ المقوم الحضاري أو المادي وهو قابل للنقل إلى الغير، و المقوم العملي القيمي: و يمكن أن نسميه بالمقوم الثقافي أو الروحي. إذن القوام هو مجموعة القيم التي يأخذ بها القوم وهذه القيم تنقسم حسب "د. طه عبد الرحمن" إلى قسمين قيم خاصة يتفرد بها القوم ولا يشاركهم فيها غيرهم، و قيم مخصصة وهي قيم عامة يشتركون فيها مع غيرهم.وأماالقومة: فهي بلوغ هذا العمل القيمي الغاية و شموله لجميع أفراد القوم.و يؤكد "د. طه عبد الرحمن" أن لفظ الثورة أدنى أهمية من مفهوم "القومة" لأن الثورة مادية قد لا تنفك عنها أسباب العنف و قد لا يخلوا من مظاهر الظلم بينما "القومة" معنوية لا تكون إلا مع رعاية المصلحة و طلب العدل.

و من أجل أن يتمكن الإنسان العربي من أن يحصل قومة فلسفية مستندة إلى العمل الجهادي والاجتهادي إلى العالمية الفلسفية المفروضة، وتدفع عنه التقليد الذي يقيد طاقاته في فضاء فلسفي متهور و يجلب له الإبداع يعرض خططا لهذه القومية الحية و هي خطة المقاومة، وخطة التقويم، و خطة الإقامة.

يقول في هذا الصدد:" لابد أن تنطلق القومة الفلسفية العربية من مسلمة جوهرية و هي أن خطاب الفلسفة في مجال التداول العربي ينبغي أن يكون كلاماً تحته عمل موجه أو قل كلاماً ذا قيام، وإلا فهو مجرد شطح ضال أو سفسطة مضلة لأن القومة لا تكون إلا بعمل ذي قيم صالحة موجهة لأفراد القوم كلهم، يلزم من ذلك أن القومة الفلسفية العربية تقتضي إتباع خطط أواستراتيجيات خطابية معينة تحدد مسارات عملية و اختيارات قيمية تخص منها ثلاثة أساسية وهي "المقاومة" و"الإقامة" و"التقييم"[1].

[1] / عبد الرحمن طه - نفس المرجع- ص70.

غاية هذه الخطط كما يصرح بها د. طه عبد الرحمن هي أن نواجه بها نحن العرب **تهويد** الفلسفة فضلاً عن **تغريبها.**فأما خطة المقاومة**:** ليس المقصود بها فقط ثبات القوم أمام القوة المادية و إنما المقصود هو:"مواجهة القوم لقيم الخصم بقيم أقوم تنزع عن قوته المادية امتيازها واعتبارها "مقاومة مفاهيم" متوجهه إلى كل المفاهيم المنقولة من الفضاء الفلسفي العالمي بلا استثناء"[1]. و الخطة تبدأ بالاعتراض على كل مفهوم منقول من الفضاء الفلسفي العالمي حتى يثبت بالأدليل صحته وفائدته في المجال التداولي.وتنطوي هذه الخطة الاعتراضية على عناصر أربعة هي:

أولا: أنها تستوفي غرض الفلسفة الذي هو على وجه الإجمال، السؤال و النقد، لأن الإعتراض اصطلاحاً هو السؤال الموجه على دعوى الخصم و الذي ينتقد صحتها، و العرب لهم تقاليد في هذا المجال و لعل كتاب المناظرة يوفي بهذا الغرض كما يشير هو إلى ذلك. ثانيا: دخول المتفلسف العربي في ما لا يخطر نقده على بال المندمجين في الفضاء الفلسفي العالمي المزعوم- أو في الشك في ما يعتقدونه و لا يشكون فيه – خير دليل على سحب القوة من يد هؤلاء المندمجين، لأن الانتقاد في الفلسفة دليل قوة و الاعتقاد دليل ضعف والإنسان العربي هنا منتقد في حين أن الإنسان المندمج معتقد.

و ثالثا: أن هذا النقد ليس رداً متعسفاً وإنما هو عرض للمفاهيم المنقولة على معيار الأدلة المنطقية فضلاً عن أن النقد فيه زيادة في القدرة الاستدلالية التي هي زينة التفلسف. رابعا أن صحة الدليل لا تكفي في قبول المفاهيم المنقولة،بل ينبغي أن تكون هذه المفاهيم المدلل عليها نافعة للأمة فليس كل ما ثبتت صحته ثبتت فائدته

في هذا السياق يضرب "د. طه عبد الرحمن" مثالاً على كيفية مقاومة المفاهيم المأخوذة من الفضاء العالمي المتهود، حيث أن المقاومة في نظره يجب أن تشمل جميع المفاهيم المنقولة من هذا الفضاء، من أجل اختبار صوابها وصلاحها، و هذا المثال هو: مفهوم "نهاية التاريخ" هذا المفهوم الذي ذاع صيته، و انتشر في كل أصقاع العالم، و الذي اعترض عليه بعض المتفلسفة العرب المعاصرين كونه ينتصر" لليبرالية الأمريكية".

[1] / نفس المرجع، ص71.

لكن هذا الاعتراض في نظر "د. طه عبد الرحمن" لا يكفي لأن هذا المفهوم جزء من بنية فكرية واسعة متجذرة في الممارسة الفلسفية الغربية، و للأسف تقلدها متفلسفة العرب عن تبعية " و هذه البنية هي أن التاريخ يتحرك بانتظام في اتجاه مسطر معقول ينتهي بتحقيق الغاية منه"[1]. و في هذا الصدد يطالب "د. طه عبد الرحمن" بضرورة الاعتراض على "فلسفة التاريخ" التي نقلت إلينا من الغرب لأن هذه الفلسفة في اعتقاده لم يكن -كما يظن إبداعاً عقلياً مبنياً على دراسات علمية للظواهر التاريخية، و إنما كانت في أصلها ثمرة صياغة علمانية لخبر له أصل في التوراة و مضمون هذا الخبر عند جمهور اليهود هو أن المسيح لم تتم بعثته بعد، و أنه لن يبعث إلا في آخر الزمان لينهي الخطيئة و يقيم الحياة الكاملة و الحقة في الأرض، وأن إسرائيل هي الأمة التي تحمل الأمل في مجيء المخلص للإنسانية جمعاء".

هذا الخبر الذي وظفه المتفلسفة اليهود المحدثين وجعلوه الأكثر أصالة في اليهودية و عليه فإن "د. طه عبد الرحمن" يدعوا إلى ضرورة الاعتراض الشامل على فلسفة التاريخ التي بنيت على هذه المفاهيم المزيفة و المحرفة و ذلك لمقاومة أسباب التهويد "حتى لا نتطبع بها من حيث لا نعرف، فنسعى إلى حتفنا بعقولنا، لا بعقول غيرنا"[2].

خطة التقويم: إن هذه الخطة التي تعتمدها "القومة" الفلسفة العربية حسب "د. طه عبد الرحمن" تقتضي الجمع بين معنيين: إزالة الاعوجاج؛ و التزود بالقيم. و مضمون هذه الخطة على الشكل الآتي:العمل على أن تتمتع المفاهيم الفلسفية بأقصى قدر من الحركية داخل المجال التداولي العربي عن طريق وصلها بالقيم العملية النافعة. لأن أغلب القيم المنقولة من الحقل الفلسفي الغربي جامدة و غير نافعة لأنها مجردة و لا تتأسس على معطيات موضوعية و لو زعم أنها ذات بعد عالمي.

[1] / نفس المرجع السابق، ص72.
[2] / عبد الرحمن طه - نفس المرجع، ص73.

و من المفاهيم الفلسفية المنقولة من الفضاء الفلسفي العالمي التي تتطلب في نظر "د. طه عبد الرحمن" تقويم اعوجاجها هو مفهوم الحداثة "الذي دخل عليه هو الآخر فعل التهويدي"[1] و الذي غالباً ما استعمل كمرادف لمفهوم "التنوير" إلا أن نقل هذا المفهوم إلى مجال التداول العربي انتهى إلى جموده.

و الدليل هو أن "الذين تسموا بالحداثيين من مثقفي العرب لا ينفكون يرددون بشأنه في سياقه العربي الجديد ما علموا من أوصافه و أطواره في مجاله الأصلي حتى زعموا أنه ينبغي أن يتحقق في هذا السياق العربي بنفس الأسباب التاريخية التي تحقق بها في أصله الأوربي لتسليمهم بمبدأ منقول هو الآخر و هو "مبدأ التاريخ الإنساني الكلي"[2]، فكان من الواجب حسب "د. طه عبد الرحمن" قبل إدراج هذا المفهوم في الفضاء الفلسفي العربي إخضاعه للقيم العملية التي تميز المجال التداولي العربي فلو أننا عرضناه على محك هذه القيم لتبين لنا الحقائق التالية أن زمان الحداثة لا يمكن أن يضاد زمان القرون الوسطى كما هو الشأن في مجاله الأصلي لأن هذه القرون شهدت الحضارة العربية.

و أن التوسل بالعقل و العناية بالإنسان لا يمكن أن يختص بزمان الحداثة ولا أن انبثاق العلوم و تقدمها يمكن أن يرجعا إليها وحده. كما أن المساواة بين الناس أمام القانون لا يصح أنها من وضع الحداثة، ولا حتى أن التعايش بين عقائد مختلفة صفة خاصة بها.

من أجل إقامة فضاء فلسفي عربي يشترط "د. طه عبد الرحمن" في مشروعه التجديدي الذي ضمه مؤلفه المعنون بـ "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي" أن لا نتوقف عند حد الاشتغال بالنقد لما يقدم علينا من مفاهيم و مسائل موضوعة في الفضاء الفلسفي العالمي المشهود، بل يجب أن نسعى إلى إبداع فضاء فلسفي عربي خاص بنا يتضمن مفاهيم مأصولة و مسائل مبتكرة ليس بالضرورة أن نجد لها مثيلاً في الفضاء الفلسفي العالمي، و إعادة دمج ما تم أخذه من مفاهيم عالمية تخدم مصالحنا العربية و لا تتعارض مع هويتنا الإسلامية لإعادة إبداعها في الفضاء الفلسفي العربي المستحدث.

---

[1] / المرجع نفسه، ص75.

[2] / عبد الرحمن طه - نفس المرجع- ص75.

و من أهم المفاهيم المأصولة التي برزت على الساحة الإبداعية الفلسفية العربية يضرب "د. طه عبد الرحمن" مثالاً على مفهوم "القطرية" هذا المفهوم الذي أضحى من أندر المفاهيم الفلسفية التي وضعها مفكروا العرب المعاصرون و الفائدة الإجرائية لهذا المفهوم في اعتقاده، تتمثل في كونه يضاد مفهوم "القومية".

فالقومي هو ما شمل الأمة بأسرها بينما "القطري" هو ما اقتصر على جزء من هذه الأمة الواحدة لاعتبارات ضيقة كالاعتبار السياسي و الاجتماعي أو حتى الجغرافي و فائدته السياسية في رأي "د. طه عبد الرحمن" تكمن في أنه يقع في مواجهة تحدي التمزق الذي ما يزال يتهدد الأمة العربية والذي يتزايد خطره مع تزايد تهويد الفكار و تهويد الأرض معاً.

إن هذا المفهوم في تطور "د. طه عبد الرحمن" لا تنحصر فوائده الإجرائية و السياسية في نطاق هذه الأمة، بل يتعدى ذلك إلى إعادة تقويم نزعات التجمع التي تشكلت خارج هذا النطاق العربي مثل التكتلات التي انبنت على وحدة العرق، أو وحدة الأرض، إلا أن هذا المفهوم قد وظف للأسف من طرف اليهود لاحتكار قطر من الأرض العربية.

و في هذا السياق يدعو "د. طه عبد الرحمن" إلى ضرورة خوض معركة اصطلاحية نواجه بها الفضاء الفلسفي المتهود، بمصطلحات تدفع عنا شرور التهويد، فإن قوة الاصطلاح غدت لا تقل عن قوة السلاح.

3/ قراءة د. طه عبد الرحمن لمفهوم الحداثة:

مفهوم الحداثة الذي تفرقت بصدده القراءات في العالم العربي إلى فرق كثيرة بعضها يؤيده إلى حد تقديسه وبعضها ينكره إلى حد تدنيسه هذا المفهوم المتقول الذي يمارس حضوره في الدرس الفلسفي العربي نجد "د. طه عبد الرحمن" خصص له كتابان رئيسيان هما:- سؤال الأخلاق: (مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية) الصادر سنة 2000م. و كتاب روح الحداثة: (المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية) الصادر سنة 2006م. قاصداً من خلال منهجه النقدي التفكيكي الكشف عن الآفات الخلقية التي أدخلت عليه، من أجل تحديد مسلك المجتمع المسلم في التحديث و ذلك بغية إعادة إبداع هذا المفهوم، و تأصيله، ففي تصوره ينبغي أن تكون هناك حداثة إسلامية مثلما هناك حداثة غير إسلامية. و هي دعوة " ليس كما يتوهم البعض استبطاناً لنزعة الثأر الحضاري وردة الفعل التي لا تكون في مستوى الفعل بل هي إعادة إبداع لمتقول فلسفي بالوقوف على أسبابه و إعادة إنتاجه. و كلا الحالتين تدلان على نهوض الهمة إلى الإبداع"[1] و الغاية من الاشتغال بهذا المفهوم هو التأسيس لحداثة إسلامية ذات توجه معنوي روحي بديلة عن الحداثة المادية التي يعرفها المجتمع الغربي.

و عليه نتسائل عن: ما هي لغة المنهج عند"د. طه عبد الرحمن"؟ و كيف أعاد تأسيس مفهوم الحداثة؟ وهل إعادة الإبداع هذه ابتكار فلسفي أصيل أم أنه تقليد لإبداع نبت في مجال تداولي مغاير للمجال التداولي الإسلامي؟ ما يلاحظ على المنهج المعرفي الذي سلكه "د. طه عبد الرحمن" سواءاً في نقده للمعرفة العقلانية المؤسسة على النمط الحداثي الغربي أو في بناء المنهج البديل في نقد التراث و تأسيس رؤية أصيلة للمفاهيم هو التداخل بين الأداة و المحتوى من جهة و بين المضمون المعرفي و الأخلاقي من جهة أخرى، و لتوضيح ذلك نعرض بعض النماذج التطبيقية الدالة على هذا التداخل بين الخطابين المعرفي و الأخلاقي، و هو مفهوم العقل الذي يتخذ عند "د. طه عبد الرحمن" مفهوماً مخالفاً و مغايراً للمعنى المتداول في الفلسفة الغربية الحديثة المتأثرة بنظرية العقل عند اليونان هذه النظرية التي تعتبر العقل جوهراً أو ذاتاً قائمة بالإنسان.

[1] / بلعزروق عبد الرزاق – تحولات الفكر الفلسفي المعاصر- م،س، ص40.

يشير "د. طه عبد الرحمن" إلى أن الثقافة الإسلامية قد أخذت هي الأخرى بهذه النظريـة، و كبديل لمصطلح العقل يطـرح د. طه عبد الرحمن مصطلح الفعل و معلـوم أن الفعل لم يرتبط بشيء قدر ارتباطه بالأخـلاق فيتحدد تبعاً لهـذا التخلق مقابل للتعقل وعلى هـذا الأساس تكون الأخلاقيـة هي الأصل الذي تتفـرع عليه كل صفات الإنسان و العقلانية هي تابعة للأصل و هناك نوعين من العقلانية: العقلانية المجردة من الأخلاقية (العقل المجرد): يشترك فيها الإنسان مع الحيوان. و العقلانية المسددة بالأخلاقية (العقل المسدد): أي التي يختص بها الإنسان دون سواه. وهذا التمييز يوضح أن مفهوم العقل والعقلانية يترجمان قمـة التداخل و الانسجام بين المعرفة و الأخلاق " فالأخلاقية ينبغي أن تتجلى في كل فعل من الأفعـال التي يأتيها الإنسان مهما كان متغلغلاً في التجريد، بل تكون هذه الأفعال متساوية في نسبتها إلى الأخلاقية حتى إنه لا فرق بين فعل تأملي مجـرد و فعل سلوكي مجسد"[1].

و من الصفات التي يرى" د. طه عبد الرحمن" أنها ملازمة للعقل هي صفة التكوثر و معناها أن العقل لا يقيم على حال بل يتجدد على الدوام و يتقلب بغير انقطـاع، فهو فاعلية و ليس ماهية أو جوهر " و ليس العقل فاعليـة فحسب بل هو أسمـى الفاعليات الإنسانيـة و أقواها، و حق الفاعلية الأسمى والأقوى أن تتغير على مقتضى الزيادة وأن تبقى على هذه الزيادة ما بقي العاقل"[2].

و رغم أن مقولة إعادة بناء العقل و النظـر إليه كفاعليـة وليس جوهـراً بشرت بها تيارات ما بعد الحداثـة و الإستمولوجيا المعاصرة "إلا أن المرجعية الصوفية المبنية على المقامات و الأحـوال هـي الأرضيـة التي بنى عليها "د. طه عبد الرحمن" فكـرة تعدديـة مفاعيـل العقل و تكوثر خطابه"[3].

[1] / عبد الرحمن طه: سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2002، ص14.

[2] / عبد الرحمن طه: اللسان و الميزان: أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1998، ص21.

[3]/ بلعزروق عبد الرزاق – المرجع السابق- ص44.

إن ما يكابده المجتمع المسلم من تحديات مادية، و تحديات معنوية، يتصدرها التيه الفكري الذي تسببت فيه كثرة متكاثرة من المفاهيم التي صنعها المجتمع الغربي: مثل العقلانية اللاعقلانية الحداثة التحديث، ما بعد الحداثة، العولمة الشمولية، نهاية التاريخ، مآزق الهوية... لا قدرة للمتلقي المسلم على استيعابها، و لا طاقة له على صرفها أو مضاهاتها، أمام هذه المتاهة التي يتخبط فيها المجتمع المسلم؛ نجد "د. طه عبد الرحمن" يحاول أن يصوغ قاعدة منهجية كبرى هي "أن المجتمع المسلم ما لم يهتد إلى إبداع مفاهيمه أو إعادة إبداع مفاهيم غيره، حتى كأنها من إبداعه ابتداءاً فلا مطمع في أن يخرج من هذا التيه الفكري الذي أصاب العقول فيه"[1].

لقد طبق "د. طه عبد الرحمن" و كما يبدوا الشق الثاني من هذه القاعدة أي إعادة إبداع مفهوم الحداثة كأنه من إبداعه ابتداءاً، أي إعادة إنتاج المفهوم و تقريبه تداولياً وفي هذا الإطار يقسم "د. طه عبد الرحمن" فئة المشتغلين في الحقل الفلسفي العربي المدعين أنهم استطاعوا إعادة إنتاج المفاهيم و هم في اعتقاده لا يعدون كونهم مجرد مقلدين إلى فئتين: مقلدة المتقدمين (و هم فئة تقلد المتقدمين من المسلمين). مقلدة المتأخرين (و هم فئة يقلدون المتأخرون من غير المسلمين أي المتأخرين من الغربيين).

الفئة الأولى: تسقط المفاهيم المأصولة على المنقولة مثال ذلك: إسقاط مفهوم الشورى على الديمقراطية، الربا على الفائدة الأمة على الدولة و النتيجة هي رد المفاهيم المنقولة (الغربية) إلى المأصولة مما يؤدي إلى محو خصوصية المفاهيم المنقولة.

أما الفئة الثانية: ترد المفاهيم المأصولة إلى المنقولة من أجل إضفاء صبغة عقلانية إستدلالية على الخطاب و ذلك بالاستناد إلى المعارف الجديدة المعاصرة و فروع العلوم الإنسانية المستجدة* مثال ذلك: اسقاط مفهوم العلمانية على العلم بالدنيا و الحرب الدينية على الفتح.

---

[1] / عبد الرحمن طه: روح الحداثة: مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006، ص11.

* / كالإتجاهات الجديدة في النقد الأدبي: البنيويات، الحفريات، التفكيكيات، و اتجاهات تحليل الخطاب كالمنهج الجنيالوجي الذي ابتكره نتشه و أعاد تنويعه و احيائه و تطبيقه ميشال فوكو و قد مارس هذا الأسلوب حضوره في الفكر العربي المعاصر: نلمس ذلك كما رأينا عند الجابري، و محمد أركون في مقاربته للممارسات الثقافية في التاريخ الإسلامي من جهة قراءة النصوص باعتبارها علامات لغوية ينظر إليها كسميولوجيا أو إعادة تأويل الثيولوجيا الإسلامية حسب مقاييس الإنتروبولوجيا الدينية، و علم نفس المعرفة الحديث.

النتيجة: رد المأصول إلى المنقول و محو خصوصيته و ما ينطوي عليه من جدة و أصالة و كلاهما عقل باحث عن الشبيه و المماثل و إقصاء للمختلف و المغاير. و الظاهر أن كلا النوعين من المقلدة لا إبداع فيه، إذ مقلدة المتقدمين يتبعون ما أبدعه السلف من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه و مقلدة المتأخرين يتبعون ما أبدعه الغرب من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه"[1].

رغم قوة النقد التي وجهها "د. طه عبد الرحمن" لكلا الاتجاهين إلا أنه كما يقول "د. عبد الرزاق بلعزروق* " أكثر تجيزاً لسلفية المجال التداولي أو مقلدة المتقدمين لأنها في نهاية الأمر كما يقول "حافظت على فكرتها الجوهرية و لم تضيعها، أما سلفية الحداثيين فتضرب بجذورها في تاريخ أمة أخرى مغايرة لهما نفسياً وحضارياً"[2]، و تجاوزاً لهذين المستويين من التقليد في صياغة المفاهيم يبني "د. طه عبد الرحمن" قاعدتين نقديتين، تفيد كل واحدة منهما في ممارسة النقد هما القاعدة الأولى: كل أمر منقول معترض عليه حتى يثبت بالدليل صحته. و الثانية: كل أمر مأصول مسلم به حتى يثبت بالدليل فساده.

و في هذا الصدد يلاحظ "د. طه عبد الرحمن" الخلط الدلالي و اختلاف التعاريف التي وضعت للحداثة عند المفكرين و الفلاسفة العرب و الغربيين على حد سواء فهناك من قال بأنها: النهوض بأسباب العقل و التقدم و التحرر.ومنهم من قال بأنها - ممارسة السيادات الثلاث: السيادة على الطبيعة و السيادة على المجتمع، و السيادة على التاريخ. و هناك من يقول بأنها: - قطع الصلة بالتراث أو أنها طلب الجديد أو هي محو القدسية عن العالم أو أنها العقلنة أو إنها قطع الصلة بالدين.

[1] /عبد الرحمن طه: روح الحداثة – المرجع السابق- 12.
* / بلعزروق عبد الرزاق: كاتب من الجزائر.
[2] / بلعزروق عبد الرزاق – المرجع السابق- ص51.

و أمام هذا التعدد في التعاريف ينتهي د. طه عبد الرحمن إلى خلاصة حول المفهوم و هي أن الحداثة مشروع غير مكتمل، و هي فكرة تقارب تماماً الفكرة التي تفرد بها الفيلسوف الألماني المعاصر **"يورغان هابر ماس"***Habermas"*في نقده العنيف لتيارات ما بعد الحداثة، التي لم تفهم جوهر الحداثة برأيه و النتيجة الرئيسية التي ينتهي إليها "د. طه عبد الرحمن" هي أننا نتساوى جميعاً في الانتساب إلى روح الحداثة، لأن هذه الروح في اعتقاده ليست ملكاً لأمة بعينها و إنما هي ملك لكل أمة متحضرة، أي" لكل أمة نهضت بالفعلين المقوميين لكل تحضر و هما الفعل العمراني و هو الجانب المادي من هذا التحضر و الفعل التاريخي الذي هو الجانب المعنوي منه"[1].

ما أراده "د. طه عبد الرحمن" من خلال مشروعه هذا هو محاولة إنشاء نموذج فلسفي عربي جديد يضاهي و يختلف عن ذلك الذي يتعاطاه فلاسفة عرب من نموذج غربي يقدسونه و يعتبرونه فكراً مطلقاً منزلا و لا يجوز تغييره أو الاختلاف عنه، بقول د. طه عبد الرحمن " و لما كان همنا في هذا التأليف هو النظر في كيفية خلق فضاء فلسفي عربي مستقل قمنا بتطبيق هذا الجهاز المفهومي القومي في دفع التحديات الثلاثة التي واجهت الفلسفة العربية قديماً و حديثاً و هي "التغريق" * و"التغريب و التهويد"[2].

من خلال هذا التحليل تتضح الغاية من مشروع "د. طه عبد الرحمن" فهو يريد من خلاله إبداع فضاء فلسفي عربي مستقل، و ذلك من خلال التصنيع الفلسفي للمفاهيم العربية المتأصلة. إن الثقافة القومية العربية في تصوره د. طه عبد الرحمن تكتسب من الصفات الإجابية الخاصة ما يستوجب أن تتميز فلسفتها عن فلسفة الغير تميز ثقافتها عن ثقافة الغير، و عليه فهو يؤكد على أن "القدرة على الإبداع الفلسفي لا يمكن أن ترد على الثقافة القومية من خارجها و إنما لابد أن تنبعث من داخلها"[3].

[1] / عبد الرحمن طه: روح الحداثة – المرجع السابق- ص31.
* / التغريق: وهي كلمة مشتقة من إغريق،أي التبعية إلى الثقافة و الفلسفة الإغريقية.
[2] / المرجع نفسه- ص201.
[3] / عبد الرحمن طه: روح الحداثة - نفس المرجع-ص 21 .

و كما أن حق الاختلاف الثقافي حق ثابت لكل أمم العالم، فكذلك حق الاختلاف الفلسفي ينبغي الإقرار به للجميع، كما أن حق التفلسف حق طبيعي للإنسان، و هو يرى أن حق التفلسف لا يقوم إلا مع وجود الحرية كحق طبيعي "و إذا كان الأمر كذلك وجب أن يكون أجلى مظهر للحرية الفلسفة هو بالأذات الاختلاف الفلسفي و نحن العرب نريد أن نكون أحراراً في فلسفتنا"[1].

و من أجل التأسيس لهذا الاختلاف و التمثيل عليه و الاستنباط منه استعان "د. طه عبد الرحمن" في إقامة دليله على أن الفلسفة تأخذ بأسباب قومية، فنجده يجتهد لوضع مفهوم جديد للقومية مستخرجاً خططاً خطابية ثلاثة تنفع في حفظ خصوصية الفلسفة العربية كما ندفع عنها الآفات التي يختصرها في ثلاثة و هي التغريق و التغريب و التهويد. و الخطط هي: خطة المقاومة (ضد الأساطير التي دخلت على الممارسة الفلسفية) وخطة التقويم: (على سوء الترجمة الذي ساد في النقول الفلسفية العربية). و أخيرا خطة الإقامة: (تتولى الارتقاء بالمعاني إلى رتبة المفاهيم الفلسفية).

[1] / المرجع نفسه، ص22.

تجاوز العوائق في الترجمة:

مثال لأخطاء الترجمتين التحصيلية والتوصيلية (الكوجيتو الديكارتي نموذجا):

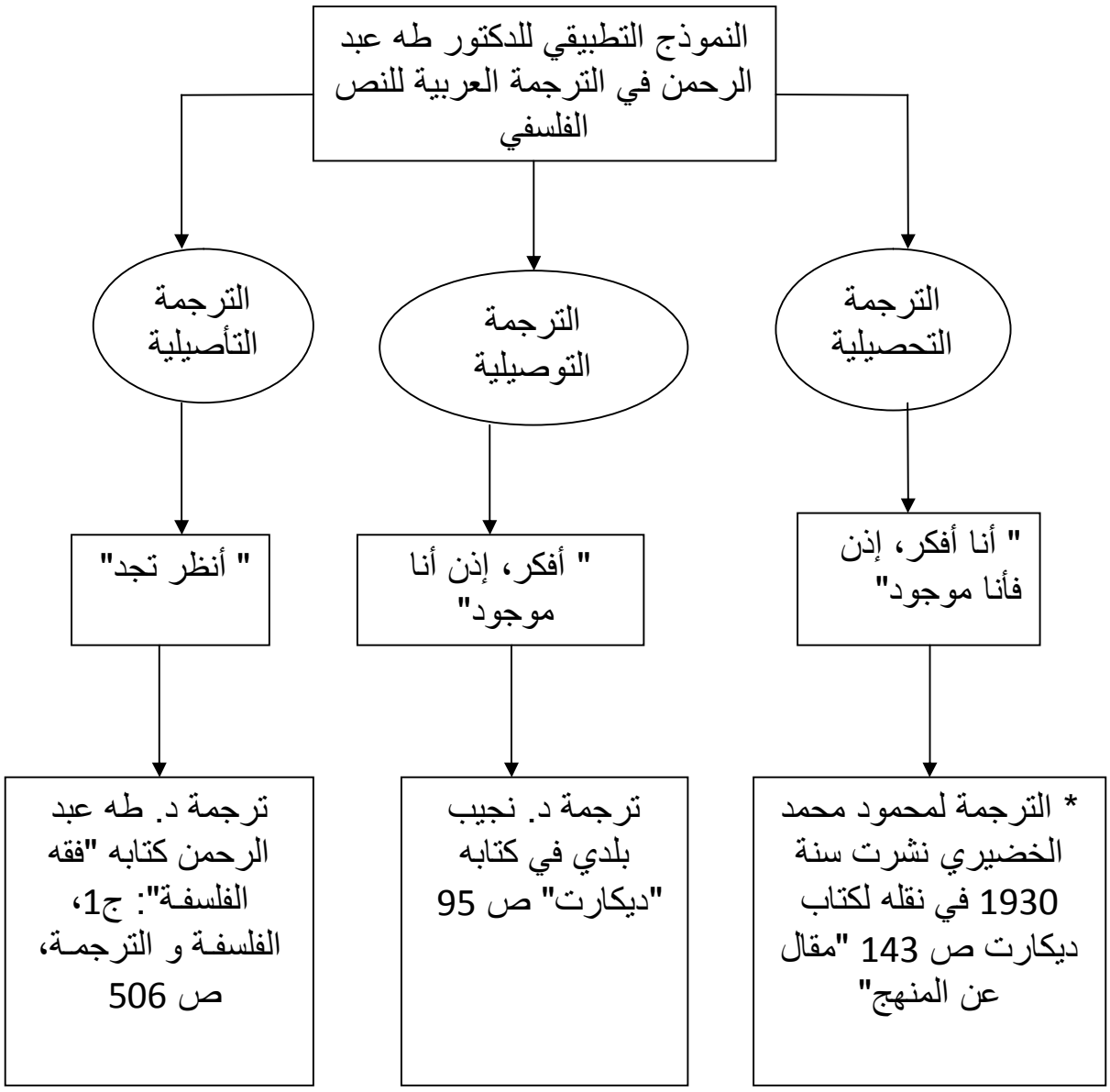
وجوه مخالفة الترجمة العربية للأصل الفرنسي		
أخطاء الترجمة التحصيلية	**أخطاء الترجمة التوصيلية**	**مزايا الترجمة التأصلية**
الأصل اللاتيني هو: *(cogito-ergo sum)* ورد المقابل العربي جملتين أسميتين هما (أنا أفكر، إذن فأنا موجود) هذه الصيغة العربية تخالف الصيغة الفرنسية من عدة وجوه: 1-البنية الفعلية للأصل الفرنسي و البنية الاسمية للمقابل العربي: الصيغة الفرنسية *je pense, donc je sui* أ_الأصل خفيف على اللسان بينما الترجمة الرجعية ثقيلة على اللسان. ب_الأصل يدل على حصول حدثين متعاقبين، في حين تدل الترجمة الرجعية على اتصاف الذات بحالة مخصوصة. ج-أن الأصل لا يصح إلا بوجود الجملتين معا، بينما الترجمة الرجعية قد تصح بوجود جملة واحدة. 2-تناسب الأصل الفرنسي و عدم تناسب المقابل العربي. 3-تكرار الأنا.	مجمل الكلام في الترجمة التوصيلية أنها تقع في تهويلين اثنين: 1-تهويل اللفظ (موجود)، إذا وقع التمسك به حتى بدا وكأنه الدليل لاصياغته له و لا مضمونا. في حين ثمة ألفاظ أخرى أفضل منه في أداء هذا المقصود: مثل الكون الذات الحق. 2-تهويل لفظ (إذن) إذا حصل إيراده في الجملة في غير محله، فهو أريد به الجواب إلا أنه استعمل استعمالا دالا على التوكيد أو الحشو. و بالتالي فإن الترجمة التوصيلية:(للكوجيتو) رغم أنها اجتهدت في اجتناب الأخطاء اللغوية للترجمة التحصيلية ، فإنها وقعت في أخطاء معرفية صريحة.	خلاصة الكلام في الترجمة التأصيلية ل: (الكوجيتو) أنها تستلزم القيام بطريقتين من المقتضيات المنهجية فتتكون من شروط و هي: -مناسبة المضمون - مناسبة الصيغة - مناسبة الزمن و من معايير صرف المقابل الفاسد الثلاثة و هي: -الاستعمال الاستفادة الاستنباط و معايير تقرير المقابل الصريح الثلاثة و هي: -الاختصار الاستنباط - التعادل

التعليق على الجـــدول:

زبدة القول حول ما تقدم: أن الترجمة التحصيلية والتوصيلية طريقتان في النقل، يستحسن ترك العمل بهما ما أمكن، في حيـــن أن الترجمة **التأصيليـــة** هـــي الطريقـــة الأنجـــع و الأنسب، لأنها طريقة كما يقـول د.طـــه عبد الرحمن: تنبني على" لزوم الفلسفة لما يوافق الترجمة من الصفات، فيكون هذا النقل بذلك أولى من غيره بغرض تمكين المتلقي من وسائل التفلسف التي من شأنها أن تفضي به إلى شق طريقه في العطاء والإبداع"[1].

و لقد توصل "د.طه عبد الرحمن" من خلال اجتهاده المتميز في حقل فلسفة اللغة إلى ابتكار طريقة في ترجمة الانتاجات الفلسفية التي أبدع فيها فلاسفة الغرب وهي الطريقـــة التأصيلية:فهي الأنسب والأدق كونها ترفع التعارض بين الفلسفة و الترجمة وتهتم بضوابط المجال التداولي: اللغوية و العقدية، و المعرفية، مستعملة أنجع أدوات التمييز والتقويم ، و تحرص على تقوية التفلسف عند المتلقي العربي من أجل تمكين الذات من الممارسة الفكرية الصحيحة.

[1]/ عبد الرحمن طه، فقه الفلسفة: الفلسفة و الترجمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1 .1995.ص:510.


النموذج التطبيقي للدكتور طه عبد الرحمن في الترجمة العربية للنص الفلسفي
الترجمة التحصيلية
الترجمة التوصيلية
الترجمة التأصيلية
" أنا أفكر، إذن فأنا موجود"
" أفكر، إذن أنا موجود"
" أنظر تجد"
* الترجمة لمحمود محمد الخضيري نشرت سنة 1930 في نقله لكتاب ديكارت ص 143 "مقال عن المنهج"
ترجمة د. نجيب بلدي في كتابه "ديكارت" ص 95
ترجمة د. طه عبد الرحمن كتابه "فقه الفلسفة": ج1، الفلسفة و الترجمة، ص 506

خاتمة الفصل الثاني:

نستخلص في هذا التحليل أن هاجس التجديد الفكري كان مطلبا و شعارا استولى على أذهان العديد من المفكرين و المثقفين العرب، و الذي أفضت به عدة عوامل منها ما هو تاريخي (الحرص على وصل الماضي بالحاضر) و عوامل أخرى قومية سياسية متصلة بالوعي و الشعور بالهوية و القومية، و عوامل حضارية متصلة بعمق الهوة و تزايدها بين الأنا و الآخر. و قد جاء كلا المشروعين (مشروع د/محمد أركون، مشروع د/محمد عابد الجابري) رغبة في طرح البديل من خلال مدارسة التراث كأهم شرط لتحقيق تنمية فكرية في العالم العربي ، و هما مشروعين في غاية الأهمية.

رأينا أيضا ذلك الترابط المنهجي في مشروع "د/ طه عبد الرحمن"المعرفي، الذي تميز بتماسكه الداخلي و توظيفه الاستدلال الحجاجي و تقريبه المتقول بما يتناسب و المجال التداولي، لغة و عقيدة و معرفة، و قد إستفدنا من قراءة مشروعه ما يلي:

أولا: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي: و أن التفكير الفلسفي لم يعد مخصوصا بدائرة حضارية محددة. أو بعقل آري لديه القدرة على التفكير و البناء وأن حق التفلسف حق طبيعي للإنسان لا تخترعه مؤسسة و لايصنعه قانون. **ثانيا:** تفعيل الاهتمام بقيمنا الإسلامية و جعلها قيما للفكر الفلسفي، **ثالثا:** الحاجة إلى صحوة العقل الإسلامي وتجديد قيمه، ونقد القناعات النفسية و الفكرية الشائعة، فضلا على الأفكار والقيم السلوكية الرائجة والتصدي الواعي و المؤسس لإرادة التنميط و التطبيع.

رابعا: تنمية التخلق: لأن الدرس الصوفي يقدم لنا مسلكا رشيدا للعودة إلى أخلاق الفطرة مجددا ولتقوية دائرة الحس المعنوي في الإنسان. **خامسا:** ضرورة المعرفة الواعية بالأساليب والأسس التي تبنى عليها الترجمة الصحيحة و التي تحمي المفهوم من التحريف الذي يؤدي إلى تشتيت الفكرة و ضياع معناها. و **أخيرا** إمكانية إبداع فلسفة معاصرة ومتميزة عن طريق إنشاء و ابتكار مفاهيم فلسفية نابعة من ذاتنا و هويتنا العربية الإسلامية.

آفاق الفكر الفلسفي العربي في عصر التحولات

المبحث الأول: من أجل مشروع عربي للإبداع الفلسفي

1- الفلسفة في التعليم الثانوي.

2- تعليم الفلسفة في الجامعات العربية (التجربة الجزائرية).

3- الجمعيات الفلسفية في العالم العربي.

4- الفلسفة و وسائل الإعلام في العالم العربي.

المبحث الثاني: الفلسفـــة و التنميـــة

1/ مفهوم التنمية.

2/ الفلسفة و التنمية.

3/ دور الفلسفة في التنمية

أ/ الفلسفة و التنمية السياسية.

ب/ الفلسفة و التنمية الإجتماعية.

ج/ الفلسفة و التنمية الدينية.

مقدمـة الفصل الثالث:

قدمنا في الفصل السابق لمشروعي نقد العقل العربي والإسلامي في الفكر العربي المعاصر للأستاذين" محمد أركون" و"محمد عابد الجابري" ،اللذين يمثلان صورة من صور الوعي المتنامي في ساحة الفكر العربي المعاصر، و من ثم عرضنا أهم ما تتميز به الكتابة لدى كل منهما. ثم عرضنا مشروع "د.طه عبد الرحمن" كنموذج للتجاوز والإبداع في ميادين قراءة التراث و الحداثة و الترجمة وتجديد الدين وإبداع المفاهيم. وفي هذا الفصل سننتقل خطوة أخرى إلى الأمام من وجهة نظر مستقبلية محاولة لاستشراف ما سيؤول إليه حال الفلسفة العربية في عالم الغد، ومن أجل ذلك سنحاول تحليل علاقة الفلسفة بالمؤسسة المدرسية والجامعية، و قياس المستوى الذي وصل إليه البحث الفلسفي في العالم العربي و ما ينبغي أن يكون عليه تدريس الفلسفة في الثانويات و الجامعات العربية ، و دور الجمعيات الفلسفية و وسائل الإعلام في إحداث فلسفة النقد و التنوير في المجتمع العربي المعاصر.

و تأتي هذه المحاولة من أجل فهم علاقة الفلسفة بالتنمية و البحث عن أسباب القطيعة والتمفصل الحاصل بينهما. ولأن التنمية تفكير في المستقبل قضاياها معيارية قيمية تدرس ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع في شتى المجالات، الاقتصادية ، و الاجتماعية، و الدينية و الثقافية، فهي ليست مجرد مخططات اقتصادية و لا تقتصر على إحداث نمو في قطاع ما ولا تنحصر فقط في زيادة الدخل القومي، إنما هي قبل كل شيء عملية تفكير فلسفي تهدف إلى تغيير الإنسان لذلك فهي بحاجة إلى قيادات فكرية ونخب اجتماعية لها رؤية واضحة في أمور الرقي الحضاري، تكون على استعداد للتضحية بامتيازاتها الآنية لتأمين مستقبل أفضل للمجتمع.

و هذا الفصل محاولة لإلقاء الضوء على أمل العقل العربي في خلق مشروع قومي للإبداع الفلسفي، و نافذة استشرافية لتأكيد دور الفلسفة في تطوير و تحريك عملية التنمية الشاملة سياسياً و اجتماعيا و دينياً . و يمكن توضيح ما نريد الوصول إليه من خلال ما يلي، أولا: كيف هو واقع تدريس الفلسفة في الثانويات و الجامعات العربية؟ و ما هو الحال الذي آل إليه البحث الفلسفي العربي؟ و فيما يتجلى دور الجمعيات

الفلسفية العربية التي يقع على عاتقها تطوير الإنتاج الفلسفي في العالم العربي؟ و ما الذي يمكن أن تقوم به وسائل الإعلام في إثراء الفكر العربي و دعم برامج التنمية المنشودة ؟ ثانيا: ما علاقة الفلسفة بالتنمية؟ و ما الذي يمكن أن يلعبه الفكر الفلسفي العربي في دعم برامج التنمية الشاملـــــة؟ و هل الفلسفة ضرورية في التنمية؟

المبحث الأول: من أجل مشروع عربي للإبداع الفلسفي :

تهدف هذه المحاولة إلى رسم معالم عامة، أو خطاطة إجمالية حول إشكالية الممارسة الفلسفية في العالم العربي، تدريسا وإنتاجا وتقييما، الغرض منها تقديم معطيات عامة، تشكل مادة أولى لقيام أبحاث فيما يجب أن يكون عليه التدريس والبحث الفلسفي، و المضامين التي ينبغي أن تملأ بها مقررات الفلسفة. و جدير أن يشار هنا أن الأمر لا يتعلق بعمل منهجي أو ابيداغوجي أو حتى ديداكتيكي، ذلك يقتضي دراسة مطولة،بل هي محاولة لتحليل علاقة الفلسفة بالمؤسسة المدرسية و الجامعية، و قياس المستوى الذي وصل إليه البحث الفلسفي في العالم العربي.

أولا: الفلسفة في التعليم الثانوي: لعل أول ما ينبغي الإشارة إليه أن إدراج الفلسفة كمادة تدريسية في بعض البلدان العربية وعدم إدراجها في البلدان الأخرى، يعني أن هناك خللا في التعامل مع الفلسفة انطلاقا من اعتبارات خارجة عن الفلسفة و خارجة عن التربية، و هذا أمر غير وارد بالنسبة لمواد أخرى كالفيزياء أو الرياضيات و التاريخ و الأدب و الاقتصاد بل و حتى المواد الدينية. لقد تم دمج الدرس الفلسفي في التعليم الثانوي ببعض البلدان العربية في الثلاثينيات من هذا القرن، حدث ذلك في لبنان و سوريا و العراق و المغرب، وقد احتفظت دول عربية بالفرنسية كلغة تدريس لمادة الفلسفة إلى حدود نهاية الثمانينات، و بنفس المقررات .

و الحقيقة المركبة التي لا بد من الإقرار بها أن الدرس الفلسفي في الوسط العربي ما زال واقعا تحت تأثير المدرسة الاستعمارية " ولم يوفق أي بلد عربي حتى الآن في صياغة درس فلسفي مطابق لفكر العرب و واقعهم لدرجة العجز عن التوفيق الأدنى بين الفلسفة الغربية و الفلسفة الإسلامية"[101].

101/ محمد مصطفى القباج و آخرون- تدريس الفلسفة و البحث الفلسفي في الوطن العربي- اجتماع الخبراء – مراكش- المغرب- 06 يوليو 1978 دار الغرب الإسلامي- بيروت- لبنان 1990/16– ص 234.

وفي هذا الصدد يبين **د/ مصطفى القباج*** بعض الشروط الضرورية لإنجاح العمل البيداغوجي و الديداكتيكي الذي يتوقف عليه حسن ممارسة التدريس بالنسبة لمادة الفلسفة ، و جدير بالذكر أن نشير هنا، أن هذه الشروط هي عبارة عن جهود قام بها مجموعة من الباحثين المؤطرين المغاربة بكلية علوم التربية التابعة لجامعة محمد الخامس و قد توصل هؤلاء الباحثون إلى أن: أساتذة الفلسفة يعانون صعوبات حقيقية مردها تردي المستوى العام والجهل بطرائق التدريس الحديثة .

و أما الشروط فهي: ضرورة حصر أولي للأبحاث و الدراسات التي أنجزت حول إشكالية الدرس الفلسفي عالميا و عربيا و مغربيا و كذا القيام بأبحاث ميدانية على الممارسة التدريسية، أيضا تحليل مضمون الأبحاث و الدراسات و تغطية تاريخ تطور تدريس الفلسفة، و الحسم في قضية خصوصية الدرس الفلسفي و ضبط المنهاجين البيداغوجي والديداكتيكي لدرس الفلسفة،وكذا صياغة فلسفة تربوية لتكوين الأساتذة تتجلى معالمها الأساسية في الاستقلالية و المرونة الديداكتيكية و النظرة التكاملية لمقررات الدرس الفلسفي بما في ذلك الفلسفة الإسلامية، و انتهاج أسلوب الدرس المفتوح الذي يستبدل فيه منهج التحضير بمنهج الملفات المتجددة والاهتمام بالبحث العلمي لتحسين الممارسة التدريسية و كذلك السعي لصياغة بيداغوجية جامعية تساعد على رفع مستوى وكفاءة أساتذة الفلسفة في التعليم العالي نظرا لتكاثر التخصصات الفرعية.

هذا و في السياق ذاته يؤكد **د. فتحي التريكي*** أنه علينا إذا ما أردنا بناء مجتمع عصري مبني على تكامل شديد بين إيجابيات التفكير العلمي، العمل التقني و حرية الإبداع الفني "أن نقوم بإصلاح البرنامج الفلسفي في التعليم الثانوي حسب قاعدة العقل العلمي لتربية الجيل الجديد تربية علمية تقنية و إنسانية عامة تفتح عقله وتنمي شخصيته"[102].

*/ محمد مصطفى القباج: مدير الشؤون العلمية بأكاديمية المملكة المغربية.

* / فتحي التريكي: أستاذ فلسفة ، تونس.

102/ محمد مصطفى القباج وآخرون- المرجع السابق- ص 28.

و يؤكد هؤلاء الباحثون أن من شروط نجاح الدرس الفلسفي: التقويم داخل الأقسام (أي مراقبة مكتسبات التلاميذ و مدى تقدمهم في مادة الفلسفة): و من أجل تحقيق ذلك يجب إخضاع التلاميذ لمجموعة من التمارين و الفروض، أو ما يعرف بالتقويم التراكمي* *Evaluation Sommative* الذي يمثل سنة كاملة من الجهود كما أنه لا بد من أن يتم هذا التقويم بطريقة واقعية و عقلانية (تجاوز الأسئلة التي كرسها التقليد و المقتبسة من الكتب). و إلزام الوضوح حول المعلومات المدونة في الملف المدرسي (النقط و التقديرات) التي من شأنها أن تشهد على قدرة التلاميذ و خصوصياتهم.

الفلسفة و امتحان البكالوريا: (الجزائر نموذجا):

مادة الفلسفة بالنسبة لشعبة الآداب و الفلسفة لها وزن كبير في هذا الامتحان (أعلى معامل 06) و بذلك تعد شرطا أساسيا للتتويج بهذه الشهادة لكن ثمة بعض الأخطاء التي تشمل هذا الامتحان منها: عدم اختيار بعناية الأسئلة المقترحة في إطار البرنامج المعمول به انتقاء هذه الأسئلة أحيانا من الكتب المدرسية أو من المجلات، عدم إنصاف هذه الأسئلة بالجد و الاكتفاء فقط بما تم اقتراحه في السنوات الماضية و مهما كان الأمر فإن الامتحان يتكون من ثلاث مواضيع: مقالتين، و نص يختار منها المترشح موضوعا واحدا و لمواجهة هذا الامتحان المصيري فإن على التلاميذ أن يكونوا ملمين بمجموعة من الدروس التي يضمها المقرر.

و نظرا لثقل المقرر فإن هذا يدفع بالتلاميذ إلى التركيز فقط على قسم معين من المقرر دون سواه، زد على ذلك الدرس الذي يتم إملاؤه و الذي يهم التلاميذ، أو الدرس المطبوع الذي يدعو إلى الكسل و الخمول، و هو ما يجعل التلاميذ يجدون أنفسهم مطرين إلى إبرام تعاقد غير معلن و الذي يتلخص في مجموعة من الملخصات و الدروس على المترشحين أن يحفظوها غيابيا لمواجهة امتحان البكالوريا.

إن المشاكل التربوية و التقنية لامتحان البكالوريا في مادة الفلسفة و التي ألمحنا إليها لا زالت إلى يومنا هذا رغم عديد الإصلاحات التي أعلنتها الوزارة الوصية تمثل حجر عثرة في طريق تقدم الفلسفة و تطور تعليمها في بلادنا.

ثانيا: تعليم الفلسفة في الجامعات العربية (التجربة الجزائرية):

الممارسة الفلسفية في الجامعة الجزائرية:

كانت الفلسفة في الجامعة الجزائرية تدرس باللغة الفرنسية حتى سنة 1968 حيث شرع في تعريب هذا الفرع و ذلك بالاستعانة بأساتذة من المشرق العربي ومن مصر بشكل خاص كما أنها بقيت تدرس حتى نهاية السبعينات في جامعة الجزائر العاصمة فقط، وفي بداية الثمانينات تم فتح قسم للفلسفة في جامعة وهران وآخر في جامعة قسنطينة. وفي منتصف التسعينات تم فتح قسم في المدرسة العليا للأساتذة بالعاصمة ثم قسم ثاني تابع لنفس المدرسة بقسنطينة.

يتسم التأطير في الجامعة الجزائرية بـ: ضعف التكوين خاصة و أن نظام التقييم، أو النجاح والرسوب متساهل جدا لأنه يضمن الحق للطالب في أربع امتحانات في السنة، بالإضافة إلى امتحان شامل قبل نهاية السنة الجامعية و دورة خاصة تسمى بالامتحان الاستدراكي. بالإضافة إلى هذا فان الطابع العام للمقاييس المدرسية تجعل عملية تقديمها تعتمد أساسا على المراجع و لا تهتم بشكل أساسي بنصوص الفلاسفة، و هذا لعدة أسباب أهمها: الضعف الكبير في ما يخص اللغات الأجنبية بما فيها الفرنسية، و فقر المكتبة الجامعية للمصادر و المعاجم و الموسوعات وقلة المصادر المترجمة.

هذا وقد عرف برنامج تدريس الفلسفة في الجامعة إصلاحات منها: إصلاح سنة 1992 الذي أدخل جملة من المسائل منها أولا: استحداث مادة اختيارية في السنة الثالثة، ثانيا: استحداث مقاييس جديدة كفلسفة اللغة و الفن و الفلسفة الحديثة و الفكر العربي الحديث و المعاصر، ثالثا: استحداث البرنامج الجديد (مذكرة التخرج)، و التي تعتبر وسيلة تربوية لتكوين الطالب في الجوانب المعرفية و المنهجية و فرصة للاستعداد للبحث الفلسفي.

لكن رغم هذا فان مشكل المصادر و المراجع لا زال مطروحا فكتب الفلسفة المتواجدة ضمن المكتبة العامة للجامعة لا تتجاوز نسخها أربع نسخ ويتداول عليها أكثر من 300 طالب في السنة، و الكرسي الواحد يتداول على الجلوس عليه أكثر من 45 طالب.

رابعا: هناك شبه طلاق كلي بين التعليم الجامعي و التعليم الثانوي، و هذه القطيعة بين المستويين تعيق الطالب عند تخرجه من ممارسة وظيفته التعليمية و بالإضافة إلى الرسائل الجامعية فثمة إمكانية للبحث الفلسفي تتمثل في: "وحدات البحث" و"مشاريع البحث" و"مخابر البحث" التي تعتمدها الوزارة، بناءا على اقتراح من الأستاذ الباحث على أن يكون للموضوع علاقة بالمسائل البيداغوجية أو العلمية التي تخدم البحث العلمي في الجامعة. وفي هذا السياق يحدد **د. زواوي بغورة*** بعض العوائق المعرفية للممارسة الفلسفية في الجزائر. نختصر أهمها في ما يلي:" هيمنة القرارات السياسية على المعايير العلمية و التربوية، غلبة المحيط على المؤسسة (المحيط الاجتماعي مناهض للفعل الفلسفي)، غلبة الكم على الكيف سواءا في الدراسة أو النجاح، غلبة الذاتي على الموضوعي (إصلاحات تمليها الإرادة الذاتية و ليس الضرورة الموضوعية)" [103].

أما من الناحية المعرفية: فغلبة المرجع على المصدر، و من حيث الكتابة: غلبة الثقافي و الفكري و الإيديولوجي و السياسي على الفلسفي و العلمي، بالإضافة إلى ذلك غلبة الأحادية على التعددية في اللغة و الفكر و غلبة الانغلاق على الانفتاح في مجال البحث و الدراسة. و لهذه الأسباب فإن "المؤسسة الفلسفية في الجزائر لا تنتج خطابا إلا على سبيل المجاز"[104].

و من أجل علاج هذه المشاكل يدعو" الأستاذ بغورة" إلى ضرورة إعادة النظر بجدية في كيفية تدريس الفلسفة،وخاصة من حيث ربطها بنصوص الفلاسفة، و اتخاذ إجراءات فاعلة في ما يتعلق بالغات الأجنبية و ضرورة توفير الشروط الأساسية للبحث الفلسفي مع ربطه بما يجري في العالم.

*/ زواوي بغورة: أستاذ بقسم الفلسفة -جامعة قسنطينة.

103/ بغورة زواوي – الخطاب الفكري في الجزائر بين النقد و التأسيس – دار القصبة- الجزائر- دون طبعة-2003- ص205.

104/ محمد غالم وآخرون – الفلسفة، الذاكرة و المؤسسة- وقائع الملتقى – وهران -14-15- أكتوبر -2002 –ص207.

و غني عن البيان ما لتدريس الفلسفة في التعليم العالي من أثر بالغ في تركيز معارف الطلبة و إحياء الثقافة الفلسفية لديهم و استيعابهم للطرق العقلية و الموضوعية في معالجة أفكارهم و اعتمادهم المناهج العقلية في ممارساتهم الاجتماعية الحياتية، وعليه لابد من الاهتمام بـ : ربط أسس التفكير الفلسفي بمشاكل مجتمعاتنا و حضارتنا حتى يشكل التأمل الفلسفي يقظة تنويرية نقدية لكل تفكير إرتكاسي و ظلامي لذلك و جب تطوير الفلسفة السياسية و الأخلاقية حتى تلعب دورها الفعال الذي يربط العمل السياسي بالتفكير العقلي.

و هو ما يؤكده **د. فتحي التريكي** الذي يرى أن تطوير المناهج الفلسفية و ربطها بقضايا اجتماعية من أجل أداء رسالتها التنويرية لا يستقيم إلا في معهد تجرى البحوث الفلسفية، هذا المعهد هو الذي سيقيم تسهيلات هامة للباحثين في مجال الحصول على الوثائق والمعلومات و المبادلات الدولية بشأن الدراسات الفلسفية الجارية من أجل تحقيق تكتل شديد بين إيجابيات التفكير والعمل النقدي و حرية الإبداع الفني، ولن يتأتى هذا إلا برعاية البحوث الفلسفية التنويرية و إعطائها حقها في النقد و التنوير.

ثالثاً: الجمعيات الفلسفية في العالم العربي:

الدعوى إلى تأسيس جمعية فلسفية عربية و تأكيد الإهتمام بتدريس الفكر العربي المعاصر كانت إحدى أبرز التوصيات التي أختتم بها المؤتمر الفلسفي العربي الأول أعماله في كلية الهندسة و التكنولوجيا في الجامعة الأردنية التي إفتتح مؤتمرها الأول يوم الاثنين الموافق لـ 1983/12/05 و قد تمخضت مناقشات هذا المؤتمر على ضرورة العمل على تأسيس جمعية فلسفية على مستوى الوطن العربي تحتوي أبرز مهامها على:" توحيد جهود المشتغلين بالفلسفة في الوطن العربي، و تمثيلهم في المؤتمرات و المؤسسات و الجمعيات الدولية. و كذا الدعوة إلى إنشاء أقسام للفلسفة في الجامعات العربية التي لا توجد بها مثل هذه الأقسام، و الاهتمام بتدريس الفكر العربي المعاصر في هذه الجامعات"[105]. و اتفق المشاركون على ضرورة إنشاء مجلة متخصصة لنشر الإنتاج الفلسفي على مستوى الوطن العربي. كما طالب المشاركون بعقد المؤتمرات و الندوات الفلسفية بصفة دورية و نشر سلسلة من الكتب لأبرز الفلاسفة والمفكرين العرب المعاصرين.

و في 13 ديسمبر 1987 عقد المؤتمر الفلسفي العربي الثاني بالجامعة الأردنية و ذلك بالتعاون مع مركز دراسات الوحدة العربية و قد ناقش المؤتمر في جلساته المتواصلة الصباحية و المسائية على مدى أربعة أيام أربع محاور و هي (الفلسفة و التراث، الفلسفة والفكر العلمي، الفلسفة و السياسة، الفلسفة و الفن). و زيادة على تلك البحوث العديدة أقر المشاركون في المؤتمر أثناء جلستهم الختامية تأسيس الجمعية الفلسفية العربية و مقرها عمان.

[105] / إبراهيم بدران و آخرون – الفلسفة في الوطن العربي المعاصر – الموتمر الفلسفي العربي الأول، مرجع سابق – ص:319.

و أجمعوا على التوصيات التالية: "العمل على تحديد دلالات المصطلحات الفلسفية العربية قديمها و حديثها على أن تتبع تلك الدلالات لما يراد منها في مختلف المدارس الفلسفية و السعي لإصدار معجم فلسفي تاريخي في هذا الشأن و محاولة تجديده. تشجيع الباحثين على تحقيق نصوص التراث العربي الإسلامي في الفلسفة و نشرها. ترجمة أمهات الكتب الفلسفية الأجنبية ترجمة دقيقة و أمينة. وضع دليل للمفكرين العرب المشتغلين بالفلسفة مع تواريخ حياتهم و مؤلفاتهم مع إصدار دليل آخر للأعمال العلمية التي يقومون بها تحفيزا على التعاون و تنسيقا بينهم و دفعا لازدواج الجهود المبذولة"[106] .

و تعاهد هؤلاء المشاركون بالعمل على تدريس الفلسفة في المراحل الثانوية و الجامعية في جميع الأقطار العربية التي لا تعنى بها و ذلك لأن الفلسفة السديدة تفضي إلى سلامة الفكر، و توجيه السلوك و دعم المبادئ الصحيحة و القيم الرفيعة، و قد ختمت هذه المقررات بتخصيص جزء من النشاط الفكري لمقاومة المشروع الاستيطاني الاستعماري الصهيوني.

[106] / ابراهيم بدران و آخرون – الفلسفة العربية المعاصرة - المؤتمر الفلسفي العربي الثاني – مركز دار الوحدة العربية–لبنان– ط2- 2000، ص 166.

رابعا: الفلسفة و وسائل الإعلام في العالم العربي: على الرغم من أهمية الفلسفة في واقع حياتنا الاجتماعية، و على الرغم من أننا نعيش عصر الصراع الفكري و الإيديولوجي إلا أن وسائل الإعلام عندنا لا تلعب في الوقت الحاضر دور تربوي يساعد على التفكير الفلسفي. قد نستثني من ذلك بعض المقالات الصحفية التي ينشرها بعض الكتاب من أساتذة الفلسفة في الصحف و المجلات و بعض البرامج في الإذاعات.

و تجدر الإشارة إلى السبق الملحوظ في هذا الإطار لجمهورية مصر العربية حيث أنها الدولة العربية الوحيدة التي يتواجد ضمن برامجها التلفزيونية برامج تعليمية للفلسفة حسب مقررات السنة الثالثة للتعليم الثانوي و هي برامج ناجحة بصفة عامة و تستضيف بعض أساتذة الجامعة و تجري معهم حوار حول قضايا الفلسفة و الإنسان، أما بالنسبة للجزائر فلا زال الفضاء الإعلامي يفتقر إلى مثل هذه البرامج، و لا نكاد نشاهد برامج فكرية إلا نادرا. و عدا تلك الحصص التي لا تبث إلا في استحياء تكاد تخلو البرامج التلفزيونية من مثل هذه القضايا.

أما فيما يخص المجلات الفلسفية فيمكن الإشارة إلى بعض المجهوذات المبذولة من بعض مخابر البحث الجامعي مثل: "دراسات فلسفية " لقسم الفلسفة بالجزائر العاصمة " التبريز" التي تصدر عن قسم الفلسفة التابع للمدرسة العليا للأساتذة بالعاصمة و مجلة " سيرتا للدراسات التاريخية والفلسفية " بقسنطينة والمجلة الفلسفية الجزائرية التابعة لقسم الفلسفة بوهران. إن هذه المجلات تسمح ببعث خطاب فلسفي يناقش المسائل الفلسفية التي تواجه المجتمع الجزائري و تساهم في بلورة نقاش فلسفي مفيد يساهم في تدعيم برامج التنمية الثقافية و الفلسفية. و لأن الرفض و النقد هما الميزتان اللتان لابد أن يتحلى بهما الخطاب الفلسفي و الأدحض هو الذي يحرك الفكر الفلسفي و يهيئ السؤال لمحاولة الوصول إلى الإجابة الصحيحة. فالفلسفة نقد مستمر لأوضاع الفكر و حركة دائمة لتنشيط العقل و إعادة بنائه.

المبحث الثاني: الفلسفة و التنمية

الآن و بعد هذا الرصد لواقع الفلسفة في عالمنا العربي، يحق لنا أن نتساءل: هل لا زالت الفلسفة تحتفظ بمكانتها كما كانت في الماضي ؟ هل هي ضرورية في عملية التنمية التي تنشدها شعوب العالم العربي ؟ و فيما تكمن قيمتها بالنسبة لسياسة تنمية المجتمع و تكوين أطره؟. لقد حاول منتقدو الفلسفة إضعاف مكانتها بدعوى عدم جدوى الاستمرار في تكوين لافائدة عملية منه، و لا مكان لجعل خريجيه يندمجون في الحياة العامة و أن الفلسفة نمط من التفكير لا ينتج عنه إلا التشويش لأفكار الناس، و آن أوانها لكي تنسحب. في المبحث الموالي سأحاول إبراز دورها في التنمية و أنه لا تنمية و لا نهضة و لا تقدم ولا حضارة و لا ازدهار بدون فلسفة، و أنها سر تطور الحضارات و أنها سبب تقدم حضارة الغرب حين أنصتت شعوبها لصوت العقل و الحكمة و بفضلها تمكنوا من وضع قطيعة إبستمولوجية فصلتهم عن ظلمات العصور الوسطى. كيف يمكن إذن ابتكار فلسفة في التنمية تؤرخ لزمن نهضة عربية قومية ثانية وعصر تنوير و تنمية جديدين؟

1/ ضبط مفهوم التنمية:

أ/ المعنى العام للمصطلح: تتفق معظم المعاجم و الموسوعات الفلسفية منها الفكرية و اللغوية على تحديد مفهوم التنمية، و أغلب هذه المراجع يتفق أصحابها على أنها: عملية انتقال من مرحلة إلى أخرى يصحبها تغير مستمر، يؤدي بها إلى تحول من مستوى إلى مستوى أرقى، تحول جذري في جميع الميادين الاقتصادية، الاجتماعية، السياسية و الثقافية و الأخلاقية و غيرها يرافقها في ذلك وعي و احترام للبيئة الطبيعة يتماشى مع مستوى التطور و الاختراع و الابتكار في المجال الصناعي و التكنولوجي، فالنمو يشترط الانتشار و التوسع، و أخذ الأمور بجدية لأن التطور يتطلب أخذ مسار و منحى تصاعدي بغية تحسين نوعي و كيفي في شتى ميادين الحياة، ففعل تنامى و نما معناه زيادة في نوعية الإنتاج و جودة الخدمات، و كل مظاهر الحياة الإنسانية بصفة عامة.

ب/ مفهوم التنمية: جاء في موسوعة **أندري لالاند** "تعريفا للتنمية بأنها: "عملية تحول أوانتقال من مرحلة إلى مرحلة أخرى"[107] فهي تحول من مستوى إلى مستوى أعلى*، و انتقال من مرحلة إلى مرحلة أخرى يصاحبها تغيير مستمر.

ج /علامات استفهام حول مفهوم التنمية: اختلف العلماء في تعريف التنمية و ذهبوا مذاهب متعددة منهم من عرفها على محاور اقتصادية و سياسية و اجتماعية، و منهم من عرفها على أسس حضارية و ثقافية و أخلاقية و سيكولوجية، و يعود سر هذا الإختلاف إلى تباين الموارد العلمية و المنطلقات الأكاديمية و الفلسفية. و رغم التقاء الفكر العربي حول عدد من العناصر المحددة لمفهوم التنمية و مضمونها و خصوصياتها القومية في الواقع العربي،إلا أنه لم يستطع الخروج بهذا المفهوم من جميع تناقضاته. و كان للتراجعات السياسية في السبعينيات في بعض الأقطار العربية التي كانت قد انتهجت سيادة قومية مستقلة في الستينيات أثرها على الفكر الاقتصادي خصوصا، و إلى جانب ذلك جاءت الطفرة النفطية لتكشف عن خلل هذا الفكر و تناقضاته، بدلا من أن تذهب إلى مزيد من التجذر و التأصل. و نظرا لإخفاقات التجارب و الممارسات المبتورة للكثير من هذه المجتمعات، فقد أضحت مسألة التنمية من أولويات القضايا في عصرنا هذا.

و نتيجة لهذا فقد احتلت المقارنات بين أنماط التنمية المختلفة و تجاربها، مكانة بارزة في النقاشات العربية حول أنماط التنمية و في معظم هذه النقاشات كان يشار إلى أن" التنمية لا تبنى إلى بسياسة موجهة للإعتماد على الذات و لتقويض مرتكزات التبعية"[108].

-André Lalande: Vocabulaire technique et critique de la philosophie – presses universitaires de France – Paris- 18e Edition – 1996- P 224, [Développement: le / 1 changement considéré en tant que passage d'un état à un autre état]/ développer, v tr: étendre (ce qui était plié), faire apparaître les images de (une pellicule); au moyen de procèdes chimique, faire croitre, exposer en détail, développer une argumentation, S'épanouir, prendre de l'importance.

* développement n.m : progrès, en extension ou en qualité; pays en voie de développement (économique).

[108]/ سليمان الرياشي و آخرون، دراسات في التنمية العربية،الواقع و الآفاق، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان،ط1/1998.ص:27.

وقد ارتبط مفهوم التنمية عند النخب و العامة بالنموذج الغربي، و غدا مماهة الغرب الحلم و المثال بالنسبة لشعوب العالم المتخلف " و كان من نتائج ذلك ما أطلق عليه اسم ايدولوجيا التنمية التي أخذت شيئا فشيئا بعض صفات القداسة، و قداسة هذا المفهوم تتمحور حول الاقتصاد انطلاقا من نظريتي **والط روستو،وكارل ماركس"**[109]* و يتضح من خلال هذا التعريف أن كلا النظريتين اقتصرا منظروها في تفسيرهم لقضايا التنمية على الجانب المادي و أهملوا القضايا المعيارية القيمية و الأخلاقية. و هي ليست إلا " جوانب جزئية للتنمية قابلة للقياس لكنها قليلة الأهمية"[110].

و هناك مجموعة من المفكرين يؤمنون بنظرية مغايرة للنظريتين السابقتين، مبنية على تعدد أنماط التنمية، يؤكدون على العامل النوعي حيث يعتبرون التخلف نقيضا للتنمية، ولذلك يرون أن بين التخلف و التنمية اختلافا في الطبيعة وليس فقط اختلافا نوعيا، و المشكلة ليست فقط مشكلة تأخر زمني. و من هذا التحليل يستخلص بعض الباحثين و منهم **د.بدر الدين غسان** أن التخلف هو في الواقع تنمية الدول الغربية (أي سبب تخلف العالم الثالث، بما فيه العالم العربي، يرتد إلى كون الغرب يستنزف ثروات هذه الدول بما فيها النفط، ثم يقوم بإعادة تصديرها بأسعار باهظة مع احتكار التكنولوجيا لخلق هوة بينها و بين العالم الثالث الذي يبقى في تبعية مطلقة كما هو الحال مع أغلب أقطار العالم العربي)، و هو ما يعبر عنه بالنتيجة الحتمية لتطور نظام العلاقات الاقتصادية الدولية.

هذا يقودنا إلى محاولة الكشف عن الخلط بين مفهومي النمو و التنمية، ذلك أن النمو الاقتصادي يقع في بعض الأحيان على حساب التنمية و هو لا يكفي لترقية الأوضاع الاجتماعية. و ساعد في هذا الخلط بعض نجاحات النمو التي تحققت في بعض البلدان

*/ تقوم نظرية روستو على المسلمة التالية: باستطاعة العالم الثالث اللحاق بالدول التي انطلقت قبله في التنمية،والتخلف ليس إلا مسألة تأخير في الزمن، و الدول المتخلفة ستلحق حتما بالدول الصناعية نتيجة لأثر الاقتصاد العالمي، أما الماركسية: فرأت أن الاشتراكية هي الحل لمشاكل العا لم المتخلف، و أن رأس المال وتراكمه وإعادة إنتاجه هو المقدس و الوحيد الذي حوله تتحدد كل المعطيات إلاأن إخفاق الاشتراكية في البلدان التي طبقت فيها يجعل من قداسة الاقتصاد بالرغم من أهميته الكبرى مقولة تحتاج إلى إعادة نظر.

109/ بدر الدين غسان، جدلية التخلف و التنمية، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، الجزائر، ط1، 1993، ص:127.

110/ عبد الله حسن صادق حسن، السلوك الاداري و مرتكزات التنمية في الإسلام، دار الهدى ،عين مليلة، الجزائر،ط2، 1992 ص: 84 .

الآسيوية كبعض دول الخليج، و سنغافورة وتايوان و غيرهم. وفي هذا السياق يرى **د.جورج قرم** أن المنظومة الفكرية الغربية للتنمية تسعى إلى إقناع العالم بطريقة كاذبة بفكرة نمو البشرية نموا بيولوجيا منتظما و محتوما، وحتى التيارات الفكرية التي يمثلها **داروين** و **هيجل** و**ماركس** كما يقول "امتزجت مياهها بوجهة النظر هذه، فالعلاقة بين معنى التاريخ و رسالة التمدن ليست اصطناعية...، إن الماركسية هي معارضة داخل النظام الغربي و ليست معارضة للنظام نفسه"[111]. و نحن لا يخالجنا أدنى شك أن قضايا التنمية لا يمكن أن تختزل في مجرد أرقام أو معدلات لأننا بهذا نتجاهل كثيرا من القضايا القيمية و الأخلاقية المعيارية و نتفادى بذلك عددا من المسائل الفلسفية و ما من شك في أهمية الجانب الاقتصادي و المادي في عملية التنمية ،و لكن لا يمكنها أن تحل محل القضايا التي ذكرناها.

و في تقديري فإن معيار التنمية ليس مجرد شعارات، أو خطط في خطب تتلى على منابر هنا و هناك بل هي مرتبطة بمدى تحقيقها للنتائج التي يشعر من خلالها الإنسان بكرامته وحريته وقدسيته وسعادته. و بهذا يتضح أن التنمية عملية متكاملة يتضافر فيها الجهد الاداري و الاقتصادي والسياسي و الاجتماعي و هي الأبعاد التي لابد من اعتبارها" واجهات متعددة لشيء واحد غير قابلة للتجزئة، و هذا يعتمد على نقلة كبيرة في منهجية و فلسفة التنمية تتبعها نقلة مماثلة في وسائل و أساليب التنمية و نقلة في الأساليب و المؤسسات التي يناط بها مسؤولية تخطيط برامج التنمية"[112] . لأنها مرتبطة من حيث تطوراتها بالإطار الإيديولوجي للمجتمع .

و بذلك فهي تهدف إلى" استنارة مجموعة من عمليات التغيير المخطط و هي لذلك ترتبط ارتباطا وثيقا بالتغيير من حيث اتجاهاته و شدته و عمقه و بأهداف المجتمع النابعة من أيديولوجيا تصنع شكل الظام الاقتصادي الاجتماعي، و بطبيعة المشاكل القائمة و توفر الإمكانيات المتعددة الأنواع القادرة على مواجهتها و بمستوى الطموح المتمثل في تطلع واقعي مستند إلى إدارة تنمية إيجابية"[113].

111/ Georges Carm: L'idéologie du développement, le monde diplomatique, Paris, 1978 p:21

112/ عبد الله حسن صادق حسن، السلوك الإداري و مرتكزات التنمية في الإسلام - مرجع سابق- ص:85.

113/ السمالوطي نبيل، علم اجتماع التنمية، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، د ط1، 1989،ص:12.

2/ الفلسفة و التنمية: قدمنا في الجزء السابق أهم المرادفات اللغوية و الاصطلاحية التي تشرح مفهوم التنمية، و أوجزنا بعض المعاني المتعلقة بهذا المفهوم في اللغة الأجنبية و كذا بعض التصورات لأهم العلماء و الفلاسفة، و الباحثين المشتغلين في فلسفة التنمية. و أصبح من المهم الآن أن نتعرض إلى علاقة هذا المفهوم بمشروعنا **"مستقبل الفلسفة في العالم العربي و دورها في التنمية"**.

إن هذا التحليل يقودنا إلى تصور مؤداه أن الفلسفة غائبة عن التنمية؟! لذا فمن الضروري الآن أن نستفهم مسببات هذا الغياب و العوامل التي أدت إلى حالة التمفصل الحاصل بينهما. و في سبيل تحقيق ذلك، لعله من الأهمية المنهجية المبدئية بمكان أن نبدأ بتشريح واقع هذه العلاقة المتسمة في كثير من الأحيان بالتنافر و التضاد.

أ| واقع الفلسفة و التنمية في العالم العربي (تنافر- اختلال): يمكن إرجاع حالة التنافر و الإختلال هذه إلى كثير من الأسباب و لعل أهمها: أن أغلب المشاريع العربية (إنتاجات المفكرين و الفلاسفة العرب قديما و حديثا) ظلت نخبوية من صانع أفراد و ليست شعبية من صنع الجماهير فارتبطت بأسماء أصحابها و ظلت حكرا عليهم، مثل: الديكارتية، الإسبينوزية الكانطية، الهيجلية، البرجسونية مثلما كان الحال بالنسبة لإرتباط بعض الفرق الكلامية القديمة بأسماء أصحابها كالأشعرية، و الجاحظية و العلوية و النصيرية، و الواصلية، و كما هو الحال أيضا بالنسبة لأسماء المذاهب الفقهية الأربعة كالمالكية، و الحنفية، و الشافعية و الحنبلية. يضاف إلى هذا أن هذه المشاريع لم تستطع أن توقف مسلسل الانهيار العربي المتمثل في الاعتراف بالعدو الصهيوني في حين أنّ فلسطين لا زالت محتلة بل أصبحت إسرائيل حليفة لبعض الأقطار العربية، فتحول على حد تعبير **د.حسن حنفي** عدو الأمس إلى صديق اليوم .

و نحن نضيف إلى ذلك قضية عكسية صحيحة فتقول أن صديق الأمس أصبح للأسف عدو اليوم و نحن هنا نستشهد على الصراعات و الحروب التي نشبت بين أغلب الأقطار العربية بعد حصولها على استقلالها الذي لولا إتحادها و تعاونها و تآزرها مع بعضها البعض لما تحقق لها ذلك (الجزائر المغرب و مشكلة الصحراء) ، (سوريا، لبنان) (العراق والكويت) (اليمن و السعودية) (مصر والسودان) ،(العراق ، و إيران)...الخ.

أيضا من أسباب غياب الفلسفة عن مشاريع التنمية،هو أن أغلب المشاريع الفكرية للمفكرين العرب لم يلتفت إليها الساسة و أصحاب القرارو غاب فيها الحوار مع أهل الفكر والتنظير فأصبحت هذه الإنتاجات حبيسة رفوف المكتبات و سجينة بين دفات المؤلفات و هذه أزمة شملت جميع الإختصاصات وأسهمت في دفع عجلة التخلف و الانحطاط التي يعاني منها العالم العربي و الإسلامي بصفة عامة، و لا شك أن الأمة التي تهمّش علمائها ومفكريها، أمة مآلها الزوال و التخلف و الاندثار.

يضاف إلى هذا أن أغلب المشاريع الفلسفية العربية المعاصرة لم تستطع وضع رؤية جديدة توقف إنهيار إرادة الصمود و تفكك الأوطان و مشكل هجرة الأدمغة ولم تستطع علاج آفات اجتماعية مثل العنف و المخدرات، فاصطدم الوعي باللاوعي، وعي النخبة بلاوعي الجمهور، هذا الجمهور الذي نجده يهجر كتب الفلسفة و يعتبرها علما معقدا يتعب العقل و يرهق الفكر، فلم يتمكن المتفلسفة العرب حتى اليوم من خلق مشروع موحد لتبسيط لغة الخطاب الفلسفي و بقيت جل كتاباتهم حبيسة أبراجهم العاجية ولم تصل للأسف إلى عامة القراء الذين فضلوا قراءة الجرائد و المجلات لمتابعة أخبار الرياضة و الفن من أجل التسلية و الترفيه عن النفس فابتعدت الفلسفة عن الغالبية العظمى من المجتمع و لم تتمكن من رفع همهم نحو العمل و الاجتهاد و الابتكار و زرع بذور التحدي و التضحية و الانتصار.

و مما يؤكد أيضا التمفصل والتناقض الذي تتسم به العلاقة بين الفلسفة العربية والتنمية: أن معظم الكتابات الفلسفية العربية اكتفى أصحابها بنقل المذاهب و النظريات دون إبداع المعلومات، وسبب ذلك يعود إلى" كون هؤلاء المفكرين يسعون دائما إلى تحقيق أكبر قدر من الربح بأسرع وقت ممكن، لأنه أسرع في التأليف و أكسب في التوزيع فظهر الكتاب المقرر الذي ينقل العلم من المدونات السابقة إلى كتاب الأستاذ المقرر و منه إلى الطلاب و منه إلى ورقة الإجابة و منه إلى قارعة الطريق"[114].

و ساعد على هذا قيام دور النشر لتوزيع الكتب المقررة لأنها أربح من الكتاب الثقافي والعلمي و الفلسفي. يضاف إلى ذلك الترويج للمذاهب الغربية بمادة إسلامية مما أدى إلى انتزاع المذهب الغربي عن سياقه التاريخي مثل (الشخصانية الإسلامية، الوجودية العربية الماركسية العربية..الخ)*، و هذا يوضح طابع التقليد و الاجترار وغياب الإبداع و الابتكار.

كذلك تتمظهر حالات التضاد الموجودة بين الفلسفة العربية و قضية التنمية في كون أغلب القضايا التي تثار على الصعيد الفلسفي إما من النوع الإبستمولوجي (قضايا معرفية علمية) أو من النوع المنطقي أو من النوع الأنطولوجي (مسائل الوجود و العدم) أوالميتا علمي فهي تحتل مركز الصدارة في ممارسة الفلاسفة، فلا تظهر للأسف أية قضايا معيارية جوهرية، و تغيب الأداة الحقيقة للفلسفة و هي أداة النقد والتقييم نقد المجتمع و تقويم مؤسساته." فإذا كانت الفلسفة التي يفترض فيها أن تشكل نموذجا للعقلانية تتردد في معالجة أسئلة معيارية جوهرية بل تستنكف متشامخة عن معالجة هذه الأسئلة "[115] فهي بذلك تتجرد من وظيفتها الإجتماعية، فأغلب الفلاسفة العرب نجد لديهم ميلا واضحا لعدم التعرض لأية أسئلة جوهرية – معيارية و لعدم المساس بالأديولوجيا السائدة في أي جانب من جوانبها.

114/ حنفي حسن: حصار الزمن – المرجع السابق-ص 82

* /وقد أشرنا إلى ذلك في الفصل الأول من خلال مشكلة التغرب الفلسفي داخل الفكر العربي المعاصر ،ص:14-18.

115/ حنفي حسن: حصار الزمن -المرجع نفسه – ص81.

و من أجل أن تلعب الفلسفة دورها في تغيير الواقع العربي المتخلف، تحتاج إلى نظرة تعطي للعقل قيمته المثلى في النقد و التحليل و التقويم، فالغرب تقدم و تطور بفضل عقلانيته التي أمدها إياه مفكروه العقلانيون، وبنظرة كهذه يصير بإمكاننا أن نقود الفلسفة من قمقمها الإيستمولوجي الأنطولوجي المنطقي قمقمها الميتاعلمي والميتا أخلاقي و أن نجعلها أكثر اتصالا بحياة الناس و تطلعاتهم، و الغاية هي إعادة الدور النبيل الذي تقوم به الفلسفة و هو: التحرير و التنوير بغية تهيئة المناخ لبروز فكر جديد، فكر يمكنه أن يسهم بصورة فعالة في تحريك المستنقع العربي الذي جمدت مياهه الراكدة، من أجل تحويل المجتمع بصورة جذرية.

لكن هذا لن يتأتى إلا إذا قمنا بتطوير مفهوم عقلاني يتجاوز حدود الفلسفة المنهجية و التقنية مفهوما معياريا، أي دراسة ما هو كائن و ابتكار ما ينبغي أن يكون بصورة أكثر عقلانية. و يقتضي ذلك أن يكون المتفلسف العربي المعاصر: ذا إحساس قوي بهويته الذاتية. فاهما فهما واضحا و معقولا لدوافع الآخرين وسلوكاتهم وكذا تطلعاتهم. مدركا لبنية مجتمعه الذهنية و كيفيات ارتباط سلوك الأفراد بها. مستغلا أفكاره فلا يكون عبدا لأية سلطة لا سلطة الماضي و لا سلطة التقاليد و لا سلطة الإديولوجيا و لاسلطة أي نظام، فكريا كان أم اجتماعيا أم سياسيا، فاهما للشرور و المظالم حوله و لأسبابها ، و للشروط المسؤولة عن تغرب الإنسان العربي وتخلفه.

ب/ الفجوة المعرفية الاجتماعية: كذلك تتمظهر أنواع التنافر والتضاد الموجودة بين الفلسفة العربية وعملية التنمية في البلدان العربية في سبب جوهري يتمثل في فقدان تطور الوظيفة النظرية الواعية للفلسفة و مدى إدراكها للواقع المعاش و مدى قدرتها على تفسير ما يجري و التنبؤ بما سيحدث في بنية المجتمع.

و لعل المشكل هنا هو التمفصل الموجود بين المعارف العالية (معارف النخب المثقفة – الصفوة – الأوساط الأكاديمية) وبين الوعي الشعبي العادي هذه الفجوة من شأنها أن تورث أشكال متنوعة من الاغتراب الذهني و القيمي في حياة الجماهير العربية اليومية، و الأدليل اننا نشهد في الوطن العربي وضعا تنتج فيه الدراسات و الأبحاث الفلسفية و الاجتماعية و الاقتصادية و اللغوية...الخ نخبة صغيرة العدد و النسبة في المجتمع بينما تعيش الأغلبية المطلقة من الناس في أمية و جهل و معاناة حياتية لا حصر لها "تدور بالدرجة الأولى لكسب الصراع من أجل البقاء واستمرارية الحياة البيولوجية لا أكثر"[116].

و من خلال ورقة البحث التي قدمها المفكر الروسي **يوري كوزلوشكيا** حول الاتجاهات الأساسية للفلسفة البرجوازية المعاصرة في **اليابان** والتي تم ترجمتها من طرف الدكتور **خلف الجراد** و هو باحث من سوريا يتضح الأثر السلبي الذي تفرزه الهوة الفكرية بين النخب المثقفة وبين الجماهير و الذي دعمته وسائل الإعلام التي يسيطر على أغلبها الغرب، حيث يقول واصفا هذه الحالة التي تنشأ بسبب بعد و فقدان التواصل بين الجمهور و مثقفوه و هي دراسة خاصة بالمجتمع الياباني إلا أننا يمكن أن نسقطها على المجتمع العربي بحكم أن كلاهما لا زال يحاول التشبث بالتراث، و في نفس الوقت يعاني من التغريب يقول :" و بالنتيجة يصبح المواطن الياباني في وضع الاغتراب عن قيمه و تقاليده وثقافته أضف إلى ذلك أن القيم الثقافية و الفجوة المعرفية بين الجماهير و النخب المثقفة جعلت المواطن العادي لا يفهم ما يدور ويحصل بلغته اليابانية "[117] لاجدال إذن أنه كلما كانت المادة الثقافية الإعلامية نخبوية التوجهات تصبح غريبة أكثر فأكثر عن عقول الناس وعواطفهم و مشاعرهم، و هو أسلوب سلبي إن لم نقل عنه إنه تجسيد للاغتراب الروحي.

[116] / مجلة الفكر العربي المعاصر – العدد91 – مركز الإنماء القومي –لبنان ص89.
[117] / المرجع نفسه – ص 90.

في ميدان التعليم: غياب الفكر العربي المعاصرعن برامج ثانوياتنا العربية: و في هذا السياق يرى **د. ناصيف نصار** أن غياب الفكر العربي الحديث والمعاصر في ثانوياتنا العربية يعود أساسا في كونه :" فكرا أيديولوجيا في معظمه و يدور حول مبادئ إصلاحية و ثورية قومية و ليبرالية و إشتراكية يصعب على أيديولوجيات طائفية متعايشة في نظام بتناسب شديد الحساسية أن يستوعبها و يستخدمها لصالحه".[118]

كذلك من أسباب تمفصل العلاقة بين الفلسفة و التنمية أن: كثير من السلطات الوطنية والمجتمعات الفكريــة لا تهتم بالتراث الثقافــي الذي يتصل بالإنتاج الفلسفي، و كذلك انعدام الاهتمامــات المتبادلــة ما بين الفلاسفــة و علماء الاجتماع من جهة و العلماء التجريبيين من جهة أخرى. و نضيف إلى هذا كله ذلك الصراع الذي لا زال إلى يومنا هذا بين المتعصبين المنتسبين إلى الدين، و من يشتغلون في حقل الفلسفة "كما أن المشتغلين بالفلسفــة في بعض الأقطار العربيــة ينظر إليهم بخوف و شك من قبل الفئات التي مسها التيار الديني الأصولي بتأثيراتــه السلبيــة، لأنه يهيئ لهــذه الفئات أن الفلاسفــة هراطقة و ملاحدة و ما أشبــه ذلك"[119]. في هذا الموضوع يطرح الدكتور **محمد وقيدي*** سؤالا مهما هو: هل الفلسفة ضرورية ؟

و يرى أنه في بعض البلدان العربية تمكن منتقدوا الفلسفة من أن يبرزوا أنه لا ضرورة للاستمرار في تكوين لا فائدة علمية منه و لا مكان لجعل خرجيه يندمجون في الحياة العامة فهي في اعتقادهم: لا ترقى إلى مستوى المعرفــة، و ليست إلا نمطا من التفكير لا ينتج عنه إلا تشويش أفكار الناس، و تحطيم الأسس التي تقوم عليها تنظيماتهم المجتمعية ومؤسساتهم السياسية و الاقتصادية و بخصوص العلاقة التي تربط الفلسفة بالتنمية فهو يرى أن التنمية التي تطرح السؤال على مساهمة الفلسفــة فيها تصبح هي أيضا موضــع سؤال، فلا يجب في اعتقاده أن نتساءل عن أية فلسفة ترفضها التنمية ؟ بل يجب أن نتساءل عن: أية تنمية هذه التي ترفض الفلسفة؟.

---

[118] /محمد مصطفى القباج وآخرون – تدريس الفلسفة و البحث الفلسفي في الوطن العربي -مرجع سابق، ص163 .

2/ المرجع نفسه –ص 192.

* / محمد وقيدي، أستاذ فلسفة، المغرب

من جانب آخر يرى **د. فتحي التريكي** أنه إذا أردنا بناء مجتمع عربي عصري مبني على تكتل شديد بين إيجابيات التفكير العلمي و العمل التقني و حرية الإبداع الفني علينا أن نبدأ الإصلاح من مرحلة التعليم الثانوي، ثم ننتقل إلى الجامعة فنقوم برعاية البحوث الفلسفية التنويرية بإعطائها حقها في النقد والتوضيح والتشخيص والتنظير يقول:" فمستقبل الفلسفة لن يكون مجديا و فعالا مالم يتم إصلاح البرنامج الفلسفي في التعليم الثانوي حسب قاعدة العقل العلمي لتربية الجيل الجديد تربية علمية نقدية و إنسانية علمة تفتح عقله و تنمي شخصيته".[120]

يشترط "د. فتحي التريكي" من خلال ورقة بحثه المقدمة في اجتماع الخبراء بمراكش و التي كان عنوانها "التعليم و البحوث الفلسفية في تونس" أن يؤخذ بعين الإعتبار تكوين الأجيال تكوينا عقليا يمكنهم من تحديث أنماط عيشهم و يجعلهم ينظرون إلى المستقبل و يحميهم من أن يقعوا ضحية الإيديولوجيات الماضوية.

و من جهة أخرى يرى المفكر المغربي **"جمال الدين العلوي"** أن هناك نوعين من العوائق يحولان دون قيام تعليم فلسفي سليم و يمنعان من ازدهار البحث الفلسفي في عملية التنمية،أولا: العائق المؤسسي: و هو كل ما يرتبط بالمؤسسة التعليمية بشكل عام (البرامج / المناهج/ الحجم الساعي/ المعاملات...) ،ثانيا: العائق المجتمعي الثقافي: البنية السوسيوثقافية للمجتمع العربي. فهذين العائقين في تصوره مرتبطين غير منفصلين وإن بدا الأول يتعلق بالتدريس و الثاني بالبحث و التأمل الفلسفي.

مسألة غياب الفلسفة عن العمل التنموي العربي يرتد أيضا ؟إلى مجموعة أسباب يوجزها المفكر الموريتاني الدكتور" **ولد سيد أباه**" في ثلاثة أحكام مسبقة،الأولى ذات صلة بطبيعة المادة، والثانية بالسياسة و الدين، و أخيرة ذات مفهوم حضاري متعلق بالاختيارات المجتمعية الأساسية.

[120]/ محمد مصطفى القباج و آخرون – المرجع السابق – ص 234.

ففيما يتعلق بالأحكام المسبقة ذات الصلة بطبيعة المادة: فتتمثل في الاعتقاد الخاطئ لدى رجال الأعمال و رجال الإدارة - و هما العنصران الموجهان للمجتمع- الذين يرون بأن الغاية من التعليم تنحصر فقط في المؤهلات الحرفية الإنتاجية، و في نظرهم الاهتمام بمادة الفلسفة مضيعة للوقت ولا طائل من ورائه وأن التراث الفلسفي تراث تجريدي تأملي غامض. و النتيجة هي أن تطارد الأرؤى والمواقف يشكل شبكة من المفاهيم المضادة للفلسفة فلا يعنى بها داخل المجتمع المتخلف.

ثانيا:أحكام مسبقة ذات صلة بالسياسة والدين: و في هذا يرى" د. ولد سيد أباه" أن النمط العقلاني و الأروح النقدية و الأرؤى المستقبلية أمور منبوذة تثير مخاوف أصحاب السلطة خشية تفشي التمرد. ثالثا: أحكام مسبقة ذات صلة بالمفهوم الحضاري المتعلق بالإختيارات المجتمعية و السياسية: يتجلى هذا الصراع بين المتعربين و المتفرنسين، بين المدافعين عن الأصالة و القائلين بالمعاصرة، بين أصحاب المفهوم الضيق للفلسفة و بين القائلين بالمفهوم الشامل للممارسة الفلسفية في اتجاه تعدد الاختصاصات.

و من نفس البلد يؤكد الباحث الموريتاني **د. موسى ولدابن** الذي يحاول أن يعالج نفس المرض من خلال عرضه لسؤال مهم و هو: كيف نربط بين التدريس الفلسفي و واقع الطالب؟ و الجواب في تصوره أن الفلسفة العربية في أزمة و هي نفس الأزمة التي أشار إليها الفيلسوفين الألمانيين من قبل "**كانط** "و" **نتشه**"، و الخروج من هذه الأزمة في تصوره يبدأ بالتغيير في الفلسفة، تغيير منهجها و طرق تدريسها والفهم الصحيح لطبيعة العلاقة التي تربطها بعلوم العصر. و هو يدعو لتشجيع الأبحاث و نشر الكتاب في مجال القراءات الفلسفية للعلوم الحديثة من طرف الهيئات المتخصصة. كذلك فإن غياب الفلسفة عن التنمية يعود في اعتقاده إلى: عدم المطابقة بين الفكر و واقع العالم العربي المعاصر.

هذا التصور يؤكده " د.حسن حنفي"، الذي يرى أن الفكر العربي المعاصر لم يستطع حتى الآن تحويل بعض القضايا الأساسية كقضية احتلال "فلسطين" إلى تصور ذهني أو إلى مقولة عقلية أو إلى قيمة ضمن أنساق القيم باستثناء ما يكتب في الشعر والرواية فضياع الأرض في الواقع يجعلها تحضر في الأذهن و مع ذلك غاب في الفكر العربي المعاصر مفهوم الأرض وغابت في أنساق القيم قيمة الأرض، و غابت في العقائد إلوهية الأرض فصعب تحرير الأرض و تجنيد الجماهير من أجل الأرض.

و يضاف إلى هذا كله، غياب مفهوم الحرية و الديمقراطية في واقعنا العربي المعاصر وسيطرة مفاهيم العجز و الكسل تحت تبرير أحكام ميتافيزيقية متعلقة بالقضاء والقدر و هي أحكام تروج لها السلطة، حتى تستمر أوضاع التخلف و تبقى على حالها.

3/ دور الفلسفة في التنمية: رأينا كيف أن غياب الفلسفة عن التنمية للأسباب التي ذكرناها وغيرها كانت سببا كافيا لتبرير المأزق التنموي العميق الذي تعيشه أغلب أقطار العالم العربي، وغني عن البيان أن المشكلة الأساسية التي تواجه متفلسفي التنمية في العالم العربي المعاصر، لا تكمن في استحداث تغيرات في الجوانب المادية لثقافة المجتمع بقدر ما تكمن في كيفية ابتكار نظريات فلسفية اقتصادية و سياسية و اجتماعية عميقة و فعلية تساهم في تنمية المجتمع و تغيير بنائه، ونسق القيم التي تحكمه و مجالات الإهتمام التي تسيطر على تفكير أفـــراده.

"إن معيار نجاح برامج التنمية لا يتمثل في إحداث تقدم مـادي فحسب، و لكنه يتمثل بالدرجـة الأولى في خلق القـدرة على صنع التقدم"[121] و هنا يثار سؤال جوهري هـام هو: إذا كان معيار نجاح برامج التنمية يتمثل في مدى انسجام فكر النخبة مع واقع المجتمعات التي ينتمون إليها ومدى تجسيد تلك الأفكار في الميدان، و كذلك مدى توافق فكر النخبة وتصورات أصحاب القرار، ففيما يتجلى إذن دور الفكر الفلسفي في عملية التنميـة؟ و ماذا يمكن للفلسفة أن تفعله في تنمية مجتمعات العالم العربي التي يتسم حالها بالتخلف في جميـع الأصعدة، و التبعيـة للغرب في كل شيء؟

[121] / السمالوطي نبيل، علم اجتماع التنمية - المرجع السابق- ص:27.

أولا-الفلسفــة و التنمية السياسية:

نرى في هذا المنعطف البحثي وفي سياق طرح احتمالات المسألة المعنية، أن نستفهم بعض الاستشكالات المتعلقة بالموضوع، و لعل أبرزها: ما دور الفلسفة في تنمية الوعي السياسي ؟ و هل بإمكانهـــا أن تزرع بذور الحرية والديمقراطيـة و تستأصل جذور القهـر و التسلط من الوجدان العربي المعاصر؟ وما الذي يمكن أن تفعله أمام أنظمة الحكم العربيـة التي تتسم بطابع الاستبـــداد و القهر الطغيـان والجور في الحكم، و ممارسة القمع و التعذيب و التنكيل بالمعارضين و هـدر ثروات الوطن و تفشي الفساد و ظهور الهـوة الشاسعـــة بين الحاكم والمحكوم ؟ وما الإمكانيات التي يجب أن توظفـها النخب العربيـة لتفعيل الفكـر الفلسفي التنموي السياســي في وطننا العربي؟

يعتقد **د.حسـن حنفي** أن هناك جذورا معرفيـة و أخلاقيـة و اجتماعيـة و سياسية و تاريخية تمنع من التحول الديمقراطي في العالم العربي.وفي اعتقاده تستطيع الفلسفة أن تساهم في انتزاع هذه الجذور "عن طريق إعادة بناء الثقافة الوطنية و خلخلتها من جذورها الأحاديـة الطرف، و إحياء جذور أخرى أكثر قـوة لإثبات حرية الفرد وديمقراطيـة الحكم، عن طريق إحداث ثورة ثقافيـة عامة في التعليم و الإعلام"[122]، الذين مازالا في اعتقاده خاضعين للنظم العسكرية و الملكية. و في نفس السياق يؤكد الدكتور **عبد الله بلقريـن*** على ضرورة ممارسة النقد السياسي، نقد السلطـة و نقد المجتمع من طرف المثقفين، و بالتحديد نقد سلطة المؤسسة الحزبيـة لأنّ " فعل نقد السلطـة هو انتصارٌ للديمقراطية أي أنّ المجتمع يستطيـع إدارة الشأن العـام و تقرير مصيـره المدني بعيدا عن كل وصاية"[123].

---

[122] / حنفي حسن – حصار الزمن – مرجع سابق – ص206.

*/عبد الله بلقرين :مفكر مغربي .

[123] / أحمد صديقي الدجاني وآخرون – المثقف العربي : همومه و عطائه- مركز دراسات الوطنية العربية – بيروت / لبنان -1995- ص 229.

وفي السياق نفسه يؤكد الدكتور **برهان غليون**** أن نجاح المثقفين العرب في أداء دورهم في الحياة العامة و المشاركة في بناء السياسة الوطنية يتوقف على تحقيق شروط ثلاثة أساسية هي أولا: إعادة بناء سلطة المثقفين الثقافية (مساهماتهم في تحديد القيم الاجتماعية و فوزهم بالحد الأدنى من استقلالهم إزاء السلطات و القوى الأخرى و في مقدمتها سلطة الدولة).

الشرط الثاني: هو المشاركة السياسية على قدم المساواة مع الفئات المهنية و الاجتماعية الأخرى في العمل السياسي و ما يتضمنه انخراطهم في الحياة الحزبية و في الصراع على السلطة وتقرير المصير الوطني لأنه من الصعب في اعتقاده على المثقفين بناء سلطاتهم الثقافية ما لم يساهموا في بناء قدرة مجتمعاتهم على الخروج من أزمة الأنظمة البيروقراطية الراهنة و فرض تحولات ديمقراطية فعلية عليها.

"و لن يكون للمثقف دور حقيقي في النظام العام إلا بعد أن يساهم هو أيضا في خلق نظام سياسي جديد يقوم على فكرة المواطنة و الحقوق الشرعية و دولة القانون "[124] .

أماالشرط الثالث: فهو تفعيل دور المثقفين و التغلب على الإحباط و إعادة إدخالهم في معادلة سوق السلطة العامة و ضرورة مشاركة المثقفين ينبغي أن تكون مركزة على إضفاء بعد عقلاني، نقدي نظري و عميق على العمل السياسي.

** / برهان غليون: مفكر سوري.

124/ أحمد صدقي الدجاني – نفس المرجع السابق – ص- 113.

ثانيا- الفلسفة و التنمية الاجتماعية:

يقول ماكس هوركهيمر (*max Horkheimer*) " إن الوظيفة الاجتماعية للفلسفة تكمن في نقدها لما هو سائد و هذا النقد يعني إبراز الأخطاء على نحو سطحي في أفكار وظروف مجزأة. إن الهدف الرئيسي من هذا النقد هو منع الجنس البشري من الضياع في هذه الأفكار تلكم الأنشطة التي تحققها المؤسسات الاجتماعية القائمة في أفرادها يجب أن يتاح للإنسان أن يرى العلاقة بين نشاطاته و ما تحققه من إنجاز و أن يرى العلاقة بين وجوده الجزئي و الحياة العامة للمجتمع"[125].

إذا سلمنا بهذه البديهية العامة للفلسفة، و أنها أداة إصلاح و قد تحقق ذلك كما نعلم في الغرب، فما هو الدور الذي يمكن أن تقوم به الفلسفة في إصلاح المجتمع العربي؟ و فيما تتجلى الوظيفة الاجتماعية لفلسفة التنمية ؟ و كيف يمكن تحويلها من أداة للتحليل والوصف إلى أداة للنقد و التغيير؟ وهل هذه الفلسفة مؤهلة لبناء رؤية صحيحة من شأنها تحقيق مجتمع إنساني متحرر معافى من مرض التخلف و القهر و التبعية ؟ وكيف يمكن أن تمارس الفلسفة حتى نجعل من نتائجها ذات صلة وثيقة بحياة الشعوب العربية ومصالحه و تطلعاتها و آمالها ؟

في اعتقاد **د.عادل ضاهر***[*] فإن الفلسفة في الوطن العربي لا يمكنها أن تلعب أي دور نقدي في حقل السياسة والاجتماع، لأنه ثمة ثلاث عقبات تحول دون ذلك. العقبة الأولى (تتعلق بثقافة الفيلسوف العربي): فمعظم المفكرين العرب في اعتقاده تلقوا ثقافتهم في جامعات الغرب التي رسخت فيهم تصورا معينا للفلسفة يجردها من وظيفتها النقدية – التقويمية. و العقبة الثانية: مرتبطة بكوننا ننتمي إلى ثقافة ما زالت تخضع لأشباح الأوهام بالنسبة لقدسية الماضي. أما العقبة الثالثة: فهي مرتبطة بالأنظمة السياسية في الوطن العربي التي لا توفر أدنى شرط للبحث الحر.

125 / إبراهيم بدران و آخرون – الفلسفة في الوطن العربي المعاصر- مرجع سابق– ص81.

* /عادل ضاهر: أستاذ الفلسفة، جامعة الأردن

" إن الفكر عندما يعيش باستمـــرار في ظل كابوس من التقييد و الكبت الساحق و الظلامية الخرقاء يجد نفسه أمام لائحة طويلة من المحرمات تحتوي على معظم الموضوعات، التي يمكن للفيلسوف أن يُعمل أدواتـه النقديـــة فيـها"[126] و الأسوأ من هذا كله أن الفلسفة في العالم العربي و منذ فترة طويلة ما فتئت تكتسب دورا إيديولوجيا محافظا بحيث يتحول مجمل التنظير الفلسفي إلى مجرد قناع للإيديولوجيا السائدة.

و بالتالي فإن "جل المفكرين العرب المشتغلين في الحقل الفلسفي متّهمون بالإهمال الفاضح للقضايا المصيرية و بالانحياز إلى الإيديولوجيات السائدة فإذا لم تكن مهمة الفيلسوف من هذا المنظار النقد الاجتماعي أو تكوين مثل جديدة للإنسان والبحث عن أسس جديدة لتنظيم المجتمع، فالنتيجة الأخيرة لهذا الموقف ليست فقط وضع حاجز بين الفيلسوف و السياسات الثورية بل بين العمل و هذه الأخيرة أيضا"[127].

إن المهمة الأساسية للفلسفة هي تأسيس نظرة شاملة تكون ذات اتصال وثيق بحياة البشر و تطلعاتهم و أهدافـــهم. هذه المهمة تكمن في التحرير و التنوير و تهيئة المناخ لبروز فكر جديد، فكر يمكنه أن يسهم بصورة فعالة في تحريك المجتمع العربي و تحويله بصورة جذرية.

و لا يتحقق هذا إلا بغرس مفهوم معياري عقلاني في أذهان الناس و خاصة الأجيال الجديدة، و وفقا لهذه النظرة فان العقلاني الذي نريده هو من له فهم للبنية الذهنية و الثقافية لمجتمعه و كيفية ارتباط سلوك الأفراد بها، و هو كذلك من له استعداد لأن يرفض الاستغلال فلا يكون عبدا لأية سلطة، لا سلطة الماضي ولا سلطة التقاليد و لا سلطة إيديولوجية و لا سلطة أي نظام فكري اجتماعيا كان أو سياسيا . فاهما للشرور و المظالم وللشروط المسؤولة عن تغريب الإنسان، يملك تصورا معقولا لكيفية التحّرر من هذه الشرور والمظالم ومن العوامل المساعدة على تغريبه، متحررا من المذهبية الضيقة في كل أشكالها.

---

[126]/ إبراهيم بدران و آخرون – الفلسفة في الوطن العربي المعاصر – مرجع سابق ، ص 715.

[127]/ نفس المرجع – ص 82.

و لقيام الفلسفة بوظيفتها الاجتماعية في المجتمع العربي يحدد **د.عادل ضاهر** خمسة شروط أساسية لابد من توفرها و هي: أولا: ضرورة اقتراب الفلسفة من العلوم الاجتماعية و خاصة علم إجتماع المعرفة للكشف عن الجذور الاجتماعية للفكر وكيفية تسرب التأثيرات عليه. ثانيا: أن نمارس الفلسفة على نحو يجعل نتائجها ذات إتصال وثيقة بحياة البشر و مصالحهم و تطلعاتهم و آمالهم. ثالثا: وعلى صعيد التدريس: يجب تهيئة المناخ الفكري لبروز نظام إجتماعي جديد بحيث تصير الفلسفة حلقة وصل بين العلم و الثورة. رابعا: العمل على منهجية القضايا و المبادئ التي تثار على مستوى ممارسة الجماهير و ضرورة توجيه الخطاب الفلسفي لغير المختص في الفلسفة لبعث الوعي في أوساط الجماهير. و أخيرا: خلق منظومة متماسكة من المفاهيم و المقولات و المبادئ المعيارية و غير المعيارية لفهم واقعنا.

ثالثا- الفلسفة و التنمية الدينية:

قبل الخوض في هذه الجدلية، جدير بنا أن نذكر بأن زوال حكم العقل و انعدام النقد و تأكيد السلطة المطلقة هو قاسم مشترك بين التطرف الديني والاستبداد السياسي وعلى العكس من ذلك فإن التطرف الديني لا يظهر عندما ينتشر المد الديمقراطي المستنير لأن الديمقراطية تفترض سيادة حكم العقل و انكماش السلطة المطلقة وعملية الاختيار بين اتجاهات سياسية متعددة. ففي مثل هذا الجو يذبل التطرف من تلقاء ذاته دون الحاجة إلى القمع أو إلى خوض معارك دموية.

الديمقراطية تزيل أسباب التطرف لأن التطرف الديني لا يطهد في النظام الديمقراطي لأنه لا يجد التربة الصالحة للظهور فالفلسفة بوصفها جدلا يرتكز على الحجة و البرهان هي ذاتها نوعا من الديمقراطية العقلية وهي لا تعايش طويلا في جو الاستبداد السياسي، تواجه الفلسفة أيضا في وظيفتها الإنمائية الدينية عدة عقبات أهمها عامل **الخوف** فنطاق المشكلات المسموح بمناقشتها عقليا و فلسفيا في الميدان الديني يضيق يوما بعد يوم، و هكذا يشعر الفيلسوف أن المناطق المحرمة تزداد يوما بعد يوم.

إن البحث العقلي في المشكلات الفكرية المرتبطة بالدين ينبغي أن تحتل مكانة مهمة في أي صحوة إسلامية لأن هذه الصحوة تدعوا لأن يكون للدين دورا هاما في حياتنا السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية و الثقافية.

و الأسئلة التي لابد على المشتغلين في حقل الفلسفة العربية، طرحها هي : إلى أي مدى تؤثر ذاتية القائمين بالتفسير على الحياد و الأمانة في تطبيق النص الديني؟ و ما هي العوامل التي أدت إلى الاختلاف داخل المجتمعات الاسلامية و التي أفرزت عدة طوائف وجماعات تدعي كلها أنها تطبق الشريعة؟ وهل ترجع إلى مصالح دنيوية توجه التفسير في اتجاهات تخدم هذه المصالح، أم ترجع إلى نوع أنظمة الحكم التي ينتسب إليها المفسرون؟

إن التحليل الفلسفي هو الذي يجنبنا و يجنب أجيالنا خطر الانقياد لأي رأي قد يكون مخطئا أو مغرضا يزعم أنه الوحيد المعبّر عن حقيقة الدين، ذلك لأن الكثير ممن ينتمون للحركات الدينية يتعمدون الخلط بين المصدر الإلهي للنص و بين أشخاصهم إلى حد اعتبار أنفسهم أمراء على الجماعات يؤثرون تأثيرا رهيبا في عقول أتباعهم و يمنعونهم من اكتساب المعرفة من أي مصدر آخر، ويجعلونهم قابلين للتشكل بالشكل الذي يريدونه.و بالتالي ثمة مجال مهم للفلسفة كي تستثمر فيه، وهو عملية نقد الفكر الديني.

و في هذا المجال تستطيع الفلسفة أن تجيب على الأسئلة التي يحظر على الأذهان الخوض فيها، و في هذا الصدد عليها أن تعالج التفكير الدغمائي الذي يتزعمه بعض المنغلقين، و الذين يحاولون شد انتباه المجتهدين في قضايا الدين التي تطرأ على حياة المسلمين،ومحاولة تجميد عقولهم ومنعهم من التفكير والاجتهاد، وقد حدث مثل هذا في عصور أوروبا المظلمة حين أعاقت الكنائس الكاثوليكية ولسنين طويلة عقول الناس بادعائها المزيف أن "العقيدة بين ودنيا" ما أدّى إلى تعطيل تقدم الغرب وتقييد الكشوفات العلمية في تلك الفترة.

و هو الأمر نفسه الذي يحاول تكريسه بعض المتزمتين المتعصبين من المنغلقين اليوم في العالم العربي، و في هذا الإطار لا بد للفكر الفلسفي الإسلامي المعاصر أن يأخذ العبرة من الآخر الذي نهض بفضل عقلانيته التي وظفها و كيفها أيما تكييف.

خاتمة الفصل الثالث:

لقد حاولنا في هذا الفصل أن نسلط الضوء على واقع تدريس الفلسفة في العالم العربي و علاقتها بالتنمية ،والدور الذي يمكن أن تقوم به في إنماء المجتمع العربي سياسيا و اجتماعيا و دينيا ، و من خلال ذلك اتضح لنا صنفان من العوائق التي تعاني منهما الفلسفة العربية،منها ما يتعلق بالتدريس والإنتاج الفلسفي ، و منها ما هو مرتبط بغياب هذه الأخيرة عن برامج التنمية، فاستنتجنا ما يلي:

في مجال التدريس:

(أ) غياب الدرس الفلسفي الثانوي وحتى الجامعي في بعض الدول العربية لاعتبارات غير معلنة و أحيانا غير مفهومة.

(ب) عدم مطابقة مقررات التدريس في المرحلة الثانوية للمواصفات التعليمية من حيث الكم والكيف، و عجزها في الغالب عن أن تكون أداة لبث روح النقد والإبداع.

(ت) ضعف التكوين التعليمي لأساتذة الفلسفة من المرحلة الثانوية. مما يجعل الممارسة التدريسية عفوية، و هو ما يعرض الدرس الفلسفي لأغراض تفرغه من محتواه.

(ث) إهمال الطرق الحديثة و الوسائل السمعية البصرية في التدريس الفلسفي، بحيث يطبع النظام التربوي: التقليدية و الرتابة.

أما في مجال البحث و الإنتاج الفلسفي:

فقد بدا لنا جليا مدى ما يواجهه الإنتاج الفلسفي العربي من صعوبات في مجالات النشر و التوزيع و قلة المكتبات المتخصصة و ضغوط الأوضاع السياسية و الاقتصادية المتأزمة. و عدا ذلك فإن الملاحظ أن هذا الإنتاج في بعض البلدان العربية شرع في ارتياد آفاق فلسفية عربية معاصرة و متميزة سواءا فيما يتعلق بمدارسة التراث، أو تلك المتعلقة بالقضايا المعاصرة. كما أن تراكم الدوريات و المجلات العربية المتخصصة يترجم ثراءا معرفيا قد يؤدي إلى طفرة نوعية في الفكر العربي المعاصر.

أما فيما يتعلق **بالفلسفة و التنمية** فقد استنتجنا أن قضية التنمية من أولويات القضايا وهي مسألة معقدة و شديدة الصعوبة بالنظر إلى الظروف الداخلية التي تعيشها بلدان العالم العربي والظروف المحيطة بها إقليميا ودوليا. و مما زاد في تعقيدها التغيرات التي شملت العالم، خاصة انهيار المعسكر الاشتراكي و سيطرة الولايات المتحدة الأمريكية على العالم. لكن هذا لا يعني استحالتها، بل هي عملية ممكنة إذا انطلقنا من فهم عميق لواقع مجتمعاتنا العربية واعتمدنا بصورة أساسية على قدراتنا الذاتية و اهتدينا إلى استغلال مواردنا بشكل صحيح و جيد، و تبقى عملية التنمية في النهاية، خيار وإرادة سياسية تنطوي على رؤى و مخططات مستقبلية واعية.

إن العالم العربي اليوم، و في هذه الظروف بالذات أحوج ما يكون، إلى استعادة السؤال الفلسفي المبدع، لارتياد آفاق فلسفة تنموية عربية معاصرة و متميزة، والمستقبل كما يقول **د. خير الدين حسيب:**" ليس قدرا محددا مسبقا أو تحدده قوى غيبية غير معلومة و غير قابلة للتطويع و التشكيل، و إنما هو بدائل متنوعة تتدخل في صياغتها قوى داخلية و خارجية يمكن تحليلها و التعامل معها بالتعديل و التغيير"[128].

[128]/ حسيب خير الدين و آخرون - مستقبل الأمة العربية: التحديات و الخيارات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان،ط2002،2 ، ص:18.

الخاتمـــــة

الخاتمة:

لقد جاء هذا العمل المتواضع (بما فيه و ما عليه) لتحقيق ثلاث أهداف أساسية: الهدف الأول: إنماء الوعي العربي بالمستقبل، هذا المستقبل الذي للأسف الشديد لم يدخل بعد في الوعي العربي. والهدف الثاني: تشريح واقع الفلسفة في العالم العربي المتسم بأزمات في الإبداع حضارية و لغوية و دينية، و التركيز على ما ينبغي أن يكون عليه الفكر العربي في عالم الغد، أما الهدف الثالث: فقد أردنا أن يكون هذا العمل من أجل التحسيس بدور الفلسفة الهام في عملية التنمية.

استنتجنا ما يلي: في ما يخص **الهدف الأول**: إنماء الوعي العربي بالمستقبل: الوعي بالمستقبل معناه فهم المجتمع لصورته القادمة، و إدراكه لدوره في التفاعل مع مواقف الحاضر وصولاً إلى إدراك ما يقتضيه تفاعله مع مواقف المستقبل، لذا فإن غياب المستقبل عن الوعي العربي يعني أن الإنسان العربي ينشغل فقط بيومه و لا يخطط لمستقبله. من أجل تحقيق ذلك لابد من توفر العديد من الشروط، من بينها تصحيح المفاهيم الخاطئة عن المستقبل و فهم الأدوار اللازم في صانع و تكوين إرادة للتغيير، و ترسيخ فلسفة الارتقاء، وفقه طبيعة التحولات الإنسانية و جعل التفكير في المستقبل تقليداً في أذهان الأجيال لاتخاذ الإحتياطات إزاء المواقف المحتملة و تكوين فرص تأهب استعدادا للمستقبل بدل ترقب المشكلات بصورة مفاجئة.

و يمكن النظر إلى الوعي المستنير بمستقبل الفلسفة على أنه يوفر فهماً يقظاً لقضايا الحاضر والمستقبل و يتيح للأمة فرصاً أكبر في التحكم الواعي في عملية التغيير و يحفز أفراد المجتمعات العربية على المشاركة في تشكيل الغد، و يسمح للنخب المثقفة و المفكرين العرب بأداء أدوارهم في بناء المجتمع. و إذ كنا نعايش لمستقبلنا أكثر مما نعايش لحاضرنا، فإن الخطاب الفلسفي الصحيح يجب أن يعالج المستقبل بالقدر الذي يعالج به الحاضر، لأن الاهتمام بالمستقبل اهتمام بالحاضر و ليس العكس.

و السؤال المهم و الملح في الوقت نفسه هو كيف يهتم الخطاب الفلسفي بالمستقبل؟ إن ذلك يتحقق عندما يعي الخطاب الفلسفي العربي أن الاهتمام بالمستقبل يعني أننا سنكون في عالم جديد، عالم يحتاج منا إلى عقل جديد يعي ذاته أولاً و يعي عالمه ثانياً و يعي وضعه داخل هذا العالم الثالث، عقل يقدم طرحاً فلسفيا جديداً يواجه و يعالج به ذلك العالم المتجدد دوماً. فهل نستجيب أم نترك ذلك للأجيال القادمة التي سيكون وضعها بلا شك أكثر حرجاً مما نحن عليه الآن؟

الهدف الثاني: تشريح واقع الفلسفة في العالم العربي المتسم بأزمات في الإبداع حضارية و لغوية و دينية والتركيز على ما ينبغي أن يكون عليه الفكر العربي في المستقبل: رأينا كيف أن خطابنا الفلسفي يهتم بالماضي أكثر مما يهتم بالحاضر، و يعكف على التراث أكثر مما يخطط للمستقبل، لأننا مجتمع تراثي مازال القدماء يمثلون بالنسبة لنا سلطة نستشهد بها إذا انعدم لدينا تفسراً للظواهر أو تعليلاً لأسباب حدوثها، و ما زالت تصوراتنا للعالم مستمدة من التراث و لم تقم حتى الآن بيننا و بينه قطيعة. لقد رأينا كيف يسيطر هذا التراث القديم على وجداننا و كيف يمارس عائقاً أمام تطور خطابنا الفلسفي العربي. رأينا كيف أن الآخر كان و لايزال حاضراً و باستمرار يمثل أحد الروافد الأساسية لوعينا القومي و أحد مصادر المعرفة المباشرة لثقافتنا الوطنية و لقرون و لا زال.

لقد أصبحت الفلسفة في العالم العربي تجميعاً لأقوال و عرضاً لمذاهب الآخرين. وعليه فإننا بحاجة إلى مشروع نهضوي يتوخى التغلب على عوائق الإبداع و نحن بحاجة إلى فكر حضاري و فلسفي نابع من خصوصياتنا و تاريخنا، فيه درجة عالية من العمق النظري مبني على أساس واقعية و متحرر من إسار الفكر الفلسفي الغربي ومن سيطرة التراث القديم الذين يمارسان قيودا تمنع الفكر العربي من التقدم.

اتضحت لنا مشكلة المصطلح الفلسفي داخل اللغة العربية، لتصبح من الهموم الكبرى للمفكرين والمشتغلين في الحقل الفلسفي العربي، كون أن المصطلح الفلسفي ليس مشكلة لغوية فحسب بل هو مشكلة فلسفية، لأن المصطلح الفلسفي يتصف بالتاريخية و لا يمكن فهمه فهماً صحيحاً بمعزل عن الظواهر الثقافية التي يتعلق بها و المضمون التاريخي الذي يرمي إليه، فحالات الجمود التي سادت الوطن العربي بسبب الانحطاط الفكري و السياسي و الاقتصادي و الثقافي جعل اللغة العربية تعاني نقص كبير في المصطلح الفلسفي وفي مناهج التعبير وأساليبه وعليه فإننا ندعو إلى ضرورة تجديد و توحيد المصطلح الفلسفي العربي، لأن تحقيق هذا الهدف يؤدي إلى تجديد القدرة على الإبداع.

و رأينا كيف أن العلاقة بين الفلسفة و الإسلام اتسمت بالعداء في كثير من الأحيان و أن المسار فيها لم يكن واضحاً مستقيماً بل كان يسير في معظم الأحيان في خطوط شديدة التعرج و الالتواء، وقد اتضح لدينا من خلال التحليل أن السبب الأكبر للتعارض بينهما طوال تاريخ الحضارة الإنسانية لم يكن نوع الأفكار التي ينادي بها كلا الطرفين و إنما طريقة التفكير لدى كل منهما، فهو لم يكن خلافاً في المحتوى و إنما كان خلافاً في المنهج، ويتلخص الخلاف في أن منهج التفكير الفلسفي نقدي في حين أن منهج التفكير الديني إيماني.

إن تشريح واقع الفلسفة العربية يوضح ما تعانيه من عوائق لابد من تجاوزها إذا ما أردنا الولوج إلى الألفية الثالثة بأمان. **الهدف الثالث**: علاقة الفلسفة بالتنمية: فإننا نعتقد و بإعتبار أن قضية التنمية أصبحت من أولوية القضايا في عصرنا هذا من حيث تزايد الاهتمام بها سواء من ناحية الفكر أو التطبيق. فإننا نعتقد أن فلسفة التنمية عملية حضارية قضاياها معيارية قيميه، يتكامل فيها الجهد الإداري و السياسي الاجتماعي. فهي عملية مستمرة و عجلة دائبة الدوران و محصلة متعاظمة و نقلة نوعية، وتصورات مستقبلية وليست فقط أرقاماً و جداول و إحصاءات اقتصادية.

ولذلك فإن مجرد نمو اقتصادي أو تحسين في الأحوال المعيشية لا يعني بالضرورة تحقيق تنمية، خصوصاً إذا كان نمواً اقتصادياً كما هو الحال في الأقطار العربية الخليجية، التي تعتمد على مورد تتقلب أسعاره ويتحكم فيه الآخرون. إنه لا يمكن تطور تنمية اقتصادية مع وجود تخلف إداري أو سياسي أو اجتماعي أو ثقافي أو تقني.إن التنمية فلسفة في التغيير شاملة و واعية، دائمة و موجهة وفق إدارة وطنية مستقلة من أجل إحداث تغييرات سياسية اجتماعية ثقافية اقتصادية تسمح بتحسين مستمر لنوعية الحياة في المجتمع. إن الأسئلة المحورية التي تطرح نفسها و لا زالت لم تجد لها طريقا إلى الحل هي: كيف يمكن تحقيق تنمية، و معطيات الواقع العربي تناهضها و تناقضها؟

إن تردي الوضع التنموي يشكل تهديداً للمستقبل العربي، لذا لابد من تكامل اقتصادي عربي و هو الركيزة المحورية لتحقيق التنمية الفعلية الشاملة المرجوة على كل الأصعدة. لقد أضحى التكامل العربي أقرب إلى الوهم بعد أن مرت عقود على الدعوة إلى الوحدة الاقتصادية العربية و لم تترجم إلى واقع، لذلك ظهرت أسئلة ملحة و عناصر إجابة مختلفة و مناهج متباينة محورها العرب و المستقبل و التنمية و منها: ما الذي يمكن أن يفعله المفكرون العرب في المستقبل لتنمية شعوبهم؟

إن الاهتمام بالمستقبل في الفكر العربي المعاصر يوحي بانفتاح الفكر العربي اقتصاديا و سياسياً وعلمياً و تقنياً و يبدو ذلك في كل الوثائق التي أنجزتها المنظمات العربية المختصة حيث تحذر مختلف هذه الوثائق من المخاطر المستقبلية الكبيرة التي تجابه العرب، سلطةً ومجتمعاً و نخبة و التي لابد من التصدي لها بفلسفة في التنمية الشاملة من أجل الحفاظ على الأمة العربية فكراً و حضارة و تاريخاً. و من أجل ذلك لابد من استشراف المستقبل كعملية شاملة واعية لمجابهة التحديات.

إن دراستنا هذه رغم ما بذل فيها من جهود، قد لا تفي بالمراد، لكنها تمثل بادرة لاستشراف "مستقبل الفكر والتنمية في العالم العربي"، و ليست فصل الختام، لذا فرجائي أن تكون بداية لمشروع بحث أكثر عمقاً في الموضوع.

قائمة المصادر و المراجع

قائمة المصـادر:

- كارل ياسبرس: القنبلة الذرية و مستقبل الإنسان،ترجمة عادل العوا،دارعويدات للطباعة والنشروالتوزيع،بيروت،د ط،1959.

قائمـة المراجـع:

1. أبو يعرب المرزوقي، و طيب تيزيني، آفاق فلسفية معاصرة، دار الفكر،سوريا، و دارالفكر المعاصر، لبنان، ط1، 2001.
2. أحمد صديقي الدجاني وآخرون – المثقف العربي: همومه و عطائه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، 1995.
3. إبراهيم بدران و آخرون: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية- مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان ط1، 1985.
4. إبراهيم بدران و آخرون، الفلسفة العربية المعاصرة- المؤتمر الفلسفي العربي الثاني، مركز دراسات الوحدة العربية لبنان، 2000.
5. السمالوطي نبيل: علم اجتماع التنمية، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان د ط1، 1989.
6. العراقي عاطف: الفلسفة العربية مدخل جديد، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، ط1، 2000.
7. الهيتي هادي نعمان، إشكالية المستقبل في الوعي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت لبنان، ط1 2003.
8. الأعسم عبد الأمير: المصطلح الفلسفي عن العرب، مكتبة الفكر العربي، بغداد، ط1 1985.
9. الطاهر لبيب و آخرون – الثقافة و المثقف في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1992.
10. بغورة زواوي. الخطاب الفكري في الجزائر بين النقد و التأسيس – دار القصبة- الجزائر- دون طبعة-2003 .
11. بلعزروق عبد الرزاق: تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، أسئلة المفهوم و المعنى أو التواصل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009.
12. بدر الدين غســـان، جدلية التخلف و التنميـــة، المؤسســـة الجامعيـــة للدراسات و النشـــر و التوزيع، الجزائر، ط1، 1993.

13.حسن حنفي: هموم الفكر و الوطن، ج2، دار قباء، القاهرة، مصر، دون طبعة، 1998.
14.حسن حنفي: التراث و التجديد موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع القاهرة، ط4، 1991.
15.حسن حنفي: حصار الزمن، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2004.
16. حسن حنفي و آخرون، الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام، أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشر التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، لبنان، ط2، 2006.
17. حسيب خير الدين و آخرون - مستقبل الأمة العربية: التحديات و الخيارات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان،ط2، 2002.
18. سعادة رضا: مشكلة الصراع بين الفلسفة و الدين، الدار العالمية للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، ط1 ، 1981.
19. سليمان الرياشي و آخرون، دراسات في التنمية العربية، الواقع و الآفاق، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان،ط1،1998.
20. زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، ط6، 1980.
21.طه عبد الرحمن: الحق العربي في الإختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2006.
22.طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة- الجزء01، الفلسفة و الترجمة، المركز الثقافي العربي، ط1 1995.
23.طه عبد الرحمن: اللسان و الميزان أو التكوثر العقلي ،المركز الثقافي العربي،ط1 ،1998.
24.طه عبد الرحمن: روح الحداثة: مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2006.
25.طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، المغرب ط1، 2002.
26.طه عبد الرحمن: العمل الديني و تجديد العقل- المركز الثقافي العربي – دار البيضاء- المغرب- ط2-1997.

27. عبد اللطيف كمال: أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1 2003.
28. عبد الله حسن صادق حسن، السلوك الإداري و مرتكزات التنمية في الإسلام، دار الهدى عين مليلة، الجزائر، ط2، 1992.
29. عبد الله موسى: عقلانية الفكر العربي، مقاربات قيد التأسيس، دار الغرب، الجزائر، دون طبعه، 2001.
30. عفيفي زينب: فلسفة اللغة عند الفارابي، دار قباء، القاهرة، دون طبعه، 1997.
31. علال خالد كبير: مقاومة أهل السنة للفلسفة اليونانية، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر و التوزيع، دط ، 2009.
32. فضل الله مهدي: آراء نقدية في مشكلات الدين و الفلسفة و المنطق، دار الأندلس، لبنان ط1، 1981.
33. فيصل يونس عبد الزهرة – مرجعيات الفكر التنموي و امتداداتها المعاصرة دار الوفاء – مصر - ديوان الطباعة.
34. فيصل يونس عبد الزهرة – منحى التقليد و التجديد في الفكر التنموي العربي – دار الوفاء- الإسكندرية – مصر- دون طبعة-2002.
35. فهمي حنا أسعد: تاريخ الفلسفة، تحقيق و تقديم عقبة زيدان، دار العرب و دار النور سوريا، دون طبعة 2009.
36. غصيب هشام: هل هناك عقل عربي - قراءة نقدية لمشروع محمد عابد الجابري-، دار التنوير العلمي بيروت، ط1، 1993.
37.محمد عابد الجابري: نحن و التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء و دار الطليعة بيروت ط2، 1982.
38.محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان ط8، 2007.
39.محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان ط8، 2002.

40.محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط5، 2004.

41.محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط6 1999.

42.محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي بيروت، لبنان 1987.

43.محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، الفصل الثاني مركز الإنماء القومي بيروت،دط، 1986.

44.محمد مصطفى القباج و آخرون- تدريس الفلسفة و البحث الفلسفي في الوطن العربي- اجتماع الخبراء: مراكش- المغرب، 06 يوليو 1978، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان 1990.

45.موسى محمد يوسف: بين الدين و الفلسفة، دار المعارف، مصر، ط2، د ت.

46.محمد غالم وآخرون – الفلسفة، الذاكرة و المؤسسة- وقائع الملتقى – وهران -14-15- أكتوبر -2002 .

47. ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1988.

48.نصر عبد الغفار: التراث من منظور مختلف، دار علاء الدين، دمشق ط1، 1999.

49.علي حرب: مداخلات: مباحث نقدية حول أعمال محمد عابد الجابري، حسين مروة، هشام جعيط، عبد السلام بن عبد الله ، سعيد بسعيد – دار الحداثة للطباعة و النشر و التوزيع بيروت ط1، 1985،

50. ولد أباه السيد: أعلام الفكر العربي، مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، لبنان، ط1، 2010.

المراجع الأجنبية:

1. *MOHAMMED ARKOUN: Essais sur la pensée Islamique, Ed: Maison Neuve et la Rose Paris 1984.*
2. *MOHAMMED ARKOUN: Pour une critique de la raison islamique, Maison Neuve et la Rose Paris 1984.*
3. *MOHAMMED ARKOUN: lecture du coran islam hier et aujourd'hui, Ed Maison Neuve et la ros Paris, 1983.*
4. *GEORGES CARM:L'idéologie du développement, le monde diplomatique, Paris. 1978.*

قائمة المعاجم و الموسوعات و القواميس:

1. André Lalande: Vocabulaire technique et critique de la philosophie ï presses universitaires de France ï Paris- 18e Edition ï 1996.

المجلات:

1. جعفر دك الباب، مقال بعنوان: دعوة إلى رشدية عربية، مجلة دراسات عربية، عدد02 سنة 1999.
2. محمد أركون، حوار معه، مجلة الفكر العربي المعاصر، العددان 68-69، أكتوبر 1989.
3. محمد أركون "إشكالية الأصالة و المعاصرة في الفكر العربي الحديث و المعاصر، صراع طبقي أم مشكل ثقافي – مجلة المستقبل العربي، السنة 07، العدد 69، نوفمبر 1984.
4. محمد عابد الجابري، مقال (التراث و مشكل المنهج) مجلة المستقبل العربي، العدد83 السنة 1986.
5. مجلة الفكر العربي المعاصر – العدد90 -91 مركز الإنماء القومي –لبنان.
6. جلال أحمد أمين، التراث و التنمية العربية، مجلة المستقبل العربي-مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت لبنان، العدد72، 1985.

الفهرس

الفهـــــرس

المقدمـة ..... أ
الفصل الأول: واقع الفلسفـة في العالم العربي (عوائق و أزمة في الإبداع).....10
المبحث الأول: العوائـق الحضاريـة.....11
1/ سيطرة التراث القديم على الوجدان العربي.....12
2/ التغرب الفلسفي داخل الفكر العربي المعاصر.....19
المبحث الثاني: العوائق اللغوية و الدينية 24
1/ العائق اللغـوي: مشكلة المصطلح الفلسفي داخل اللغة العربية..... 25
2/ العائق الديني: جدلية الصراع التاريخي بين الفلسفة و الدين 32
الفصل الثاني: مستقبـل الفكـر الفلسفـي العربـي 43
المبحث الأول: المشاريع الفلسفية العربية المعاصرة 45
1/ مشروع المفكر الجزائري محمد أركون..... 46
2/ مشروع المفكر المغربي محمد عابد الجابري 51
المبحث الثاني: مرحلة التجاوز 59
الدكتور طـه عبد الرحمـن نموذجا 62
الفصل الثالث: آفاق الفكر الفلسفي العربي في عصر التحولات 80
المبحث الأول: من أجل مشروع عربي للإبداع الفلسفي 83
1- الفلسفة في التعليم الثانوي 85
2- تعليم الفلسفة في الجامعات العربية (التجربة الجزائرية) 86
3- الجمعيات الفلسفية في العالم العربي 89
4- الفلسفة و وسائل الإعلام في العالم العربي 91
المبحث الثاني: الفلسفـة و التنميـة 92
1/ ضبط مفهوم التنمية 93
2/ الفلسفة و التنمية 96
3/ دور الفلسفة في التنمية 105
1. الفلسفة و التنمية السياسيـــة 106
2. الفلسفة و التنمية الإجتماعية 108
3. الفلسفة و التنمية الدينيـــــة 111
الخاتمة 115
المصادر والمراجع 120
الفهرس 127

ملخـــص البحـــث

يعرض هذا البحث قراءة لأزمة الإبداع الفلسفي في العالم العربي المعاصر كدراسة تحليلية نقدية، لرصد واقع الفكر الفلسفي العربي، المتسم بعوائق حضارية – سيطرة التراث القديم على الوجدان العربي، والتغرّب الفلسفي داخل الفكر الفلسفي العربي المعاصر–؛ ولغوية – مشكلة المصطلح الفلسفي داخل اللغة العربية–؛ ودينية – جدلية الصراع التاريخي بين الفلسفة والدين وأثره على مسار تقدم الإبداع الفلسفي العربي الراهن–، تحجز عنه الإبداع.

كما يمثل نافذة استشرافية حول مستقبل الفلسفة وعلاقتها بالتنمية وآفاقها للارتقاء بالإنسان العربي المعاصر فكرا وسلوكا، وتعبّر عن أمل العقل العربي في خلق مشروع قومي للإبداع الفلسفي، وهنا يأتي دور المؤسسات التعليمية والجامعات والجمعيات الفلسفية ووسائل الإعلام.

الكلمات المفتاحية:

مستقبل التنمية؛ الفلسفة والتنمية؛ العوائق الحضارية؛ الإبداع الفلسفي العربي؛ التراث والتغرّب الفلسفي؛ الفلسفة العربية المعاصرة؛ آفاق الفكر العربي المعاصر؛ المشاريع الفلسفية العربية المعاصرة؛ مشروع التجاوز في الفكر العربي المعاصر؛ جدلية الصراع التاريخي بين الفلسفة والدين.