باب العلوم الاجتماعية والفلسفة:

1- مفكرو العربِ المعاصرين والإضراب عن التفكير

«نحو تكوين رؤية جديدة في التفكير العربي»

بقلم الدكتورة: فوزية محمد مراد
كلية الآداب جامعة المرقب- ليبيا
fmmurad@elmergib.edu.ly

تاريخ الاستلام: 2021/9/9 تاريخ القبول:2021/10/19

الملخص:

يعيش المفكر العربي المعاصر حالة إضراب عن التفكير في قضايا الأمة وهمومها، كما أنه تخلى تمامًا عن التأثير والتأثر بمحيطه الشعبي وبيئته الاجتماعية، الأمر الذي جعله منعزلا عن مجتمعه ليعيش في برج عاجي منقطع تمامًا عن القواعد الشعبية للأمة، أي يقطع الصلة بينه وبين واقعه الذي تعيشه أمته، لذلك فجميع محاولاته أطرت في نهجين: إما باستحضار الماضي ومحاولة تشكيل الواقع وفقًا لقواعد الزمن الماضي وإمكانياته، متجاهلاً حركة التاريخ، وإما القفز على التاريخ أو إلغائه، في حركة يائسة للحاق بالغرب، وذلك باعتماد نظرياته وتعميماته وحتى قوانينه، ظنًا منه أنه بمجرد تبني المفاهيم الغربية في قضايا الأمة سيعبُر إلى الحضارة الغربية بأمان، وهنا أيضًا يتجاهل حركة التاريخ. وكلا النهجين إضراب عن التفكير، والركون إلى المتاح والسهل، وذلك إما بالهروب إلى الماضي، ليس بقصد إعادة بنائه، وإنما للعيش فيه، وإما بالهروب إلى ما وراء البحر حيث الغرب وتبني مفاهيمه دون خوض تجربة تشكيل تلك المفاهيم وتموضعها في ثقافتهم المؤسسة على حركة تاريخهم.

الكلمات المفتاحية:

الإيديولوجيا – القومية – الفكر – الحضارة – الحداثة.

Abstract

Thinkers and their Strike on Thinking

(A Way to Make New Vision to Arab Thinking)

The contemporary Arab thinker is currently suffering from the state of strike on thinkinking about the Arab nation and its issues. Besides, s/he has totally abandoned to affect or being affected by the social relationships. This leads him/her to live in an isolation environment without any connection to the real situation that his/her nation is currently living. This makes him/her end any relationship between him/her and the real situation experienced by his/her nation. That is why all his/her attempts have been classified into two:

The first notion, which represents those who relive in the past and try to form the current situation based on to its rules of regardless of how history getting changed. The second notion is represented by those who skip the history or delete it in order to follow the western world. This is done through following the west theories, generalizations and rules. That is because they believe that if they do so they can safely reach to the western civilization. Here, it can also be noticed that the Arab thinker ignores the history movement. That is to say, both notions prove that the Arab thinker is on strike about thinking as this means an escape to the available and quite salution. This is done by escaping to the past, not to reform it but to live in it. On the other hand, those who represent the other notion prefer to travel beyond the sea (the western world) and absorb its thoughts without adapting it to be suitable to their culture which is based on their history improvement.

Key words:

Ideology, nationality, thinking, civilization, modernism.

المقدمة

تضرب لنا الإنتلجانسيا العربية مثالاً دقيقًا –من خلال كتاباتها واطروحاتها– للرفض التام لأداء وظيفتها، أي أنها في حالة إضراب عن التفكير في قضايا الأمة وهمومها، كما أنها تخلت تمامًا عن التأثير والتأثر بمحيطها الشعبي وبيئتها الاجتماعية، الأمر الذي جعل المفكر يعيش في برج عاجي منقطع تمامًا عن القواعد الشعبية للأمة، وبمعنى أدق بأن المفكر العربي يعيش على مستوى مفاهيمه وقراءته بعيدًا عن الواقع الذي يتشكل هو الآخر بعيدًا جدًا عن تلك المفاهيم والقراءات التي لا تعد كونها أمشاجا من الأفكار ذات الاتجاهات المتعددة شرقًا وغربًا في صالونات الترف الفكري، وهي أيضًا –النسبة للقواعد الشعبية– لا تعدو كونها طلاسم وألغازا وتمائم لا يمكن التعرف عليها أصلاً إلا في عالم سحري بعيدًا عن مدارك الواقع وآليات تشكله الثقافية.

إذن هناك مشكلة ألا وهي انعزال المفكر العربي عن الواقع، وانقطاع الصلة بينه وبين واقعه الذي تعيشه أمته، فجميع محاولاته أطرت في نهجين: إما باستحضار الماضي ومحاولة تشكيل الواقع وفقًا لقواعد الزمن الماضي وإمكانياته، متجاهلاً حركة التاريخ، وإما بالقفز على التاريخ أو إلغائه، في حركة يائسة للحاق بالغرب، وذلك باعتماد نظرياته وتعميماته وحتى قوانينه، ظنًا منه بأنه بمجرد تبني المفاهيم الغربية في قضايا الأمة سيعبُر إلى الحضارة الغربية بأمان، وهنا أيضًا يتجاهل حركة التاريخ. وكلا النهجين إضراب عن التفكير، وركون إلى المتاح والسهل، وذلك إما بالهروب إلى الماضي، ليس بقصد إعادة بنائه، وإنما للعيش فيه، وإما بالهروب إلى ما وراء البحر حيث الغرب وتبني مفاهيمه دون خوض تجربة تشكيل تلك المفاهيم وتموضعها في ثقافتهم المؤسسة على حركة تاريخهم. **والسؤال الإشكالي** الذي ستتمحور حوله هذه الدراسة هو: كيف يمكننا شق طريق ثالث بعيدًا عن (إما....وإما) في التفكير العربي المعاصر؟ ومحاولة رفع إضراب المفكرين العرب عن التفكير في قضايا الأمة بشكل أقرب إلى الواقع، وقابل للتطبيق. ويساهم في تكوين بيئة ثقافية جديدة قادرة على خلق نوع من الوعي التاريخي، وإدراك ما يجري حولنا.

المبحث الأول: المقاربات المنهجية(تعريف الإيديولوجيا والفكر العربي)

قبل الخوض في مفاهيم الدراسة علينا التنبيه إلى مفهومين لطالما امتلأت بهما أدبيات الفكر العربي المعاصر وهما (القومية، والإسلاموية) ومحاولة تحديدهما بما أننا بصدد الحديث عن الفكر العربي المعاصر. وعلينا أن نميز بدقة في استخدام المفاهيم والمصطلحات، لأن

الخلط في المفاهيم والمصطلحات مسألة تستخدمها عن قصد كل الأيدولوجيات السياسية، وذلك لغرض التمويه والخلط في معاني الكلمات، وهنا ينبغي أن نفرق بين العروبة كوجود لا يستطيع أي منا التخلص منه حتى ولو عاش لسنوات طويلة خارج محيطه الجغرافي والاجتماعي والثقافي، وبين العروبة كأيديولوجيا، أو كاتجاه سياسي أو فكري[1]، وهو ما نوجه إليه بحثنا، وهو بكل تأكيد غير ملزم للجميع حتى أولئك الذين يعيشون في إطاره الاجتماعي والثقافي، وكذلك الأمر بالنسبة للإسلام، فالحركات الإسلامية حين تطلق على نفسها هذا الاسم تحاول امتلاك شرعية الحديث باسم الإسلام ونفي أن يكون هناك متحدث آخر بهذا الاسم، فيشيع التداخل بين الإسلام العام ملك الجميع، والإسلام السياسي والحركي ملك المنتميين إليه، ولتجنب هذا الخلط ترى بعض الأدبيات السياسية واللغوية المعاصرة إطلاق لفظ الحركات الإسلاموية وليس الإسلامية، لأنه من المؤكد أن يكون هناك إسلام أول، ولكن من الممكن أن يكون هناك عدد كبير من الاتجاهات الفكرية ذات طابع إسلاموي، كل حسب رؤيته وظروفه وتاريخيته، تدعي جميعًا الانتماء إلى أصل وجوهر ثابت لا يتغير.

ما نود التأكيد عليه بأن الانتماء الحركي أو السياسي أو الفكري، يظل انتماء فكريا يعني المنتمين إليه، وليس انتماء وجوديا، وقد عبر الفكر العربي المعاصر بتجلياته المختلفة من (قومية، أو إسلاموية، أو ليبرالية، أو مركساوية، أو توفيقية أو غيرها) عن تداخل هذين المفهومين بالذات (القومية، والإسلاموية)، لأن طرح قضاياهما الفكرية عادة ما يكون طرحًا عاطفيًا تبجيليًا، أكثر منه طرحًا علميًا دقيقًا، وبهذا المعنى فقد تبنت الحركات الإسلاموية نفس آليات الخطاب القومي في التعامل مع الجماهير، هذه الآلية التي جعلت من التبعية غاية قصوى، ومن التكتيك بديلاً من الاستراتيجية، إنها آلية لا تتجه لدراسة الواقع بغية استخراج ممكنات تغييره، بل تتجه لصياغة أنساق وإشكاليات فارغة لا تقول شيئا وهي تعتقد بأنها تقول كل شيء. ولمعرفة مضمون هذين المفهومين (القومية – الإسلاموية) لابد لنا من تحديد تعريف لهما لنتعرف على حيثياتهما، ومعرفة الفرق بينهما؛ ومن ثم التطرق للمفاهيم الخاصة بدراستنا بشيء من التفصيل.

1- مفهوم القومية:

مما يستحق الذكر هنا أن مفهوم القومية ظهر كمفهوم أيديولوجي في نهاية القرن الثامن عشر للتعبير عن الحركات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي ترتبط بحياة الناس المعيشية

(1) الحبيب الجنحاني، (2006)، دراسات في الفكر والسياسة، الشركة التونسية للنشر، تونس، ط:1، ص 275 .

وتتصل بالعالم المعاصر. ويرى البعض أن مفهوم القومية عبارة عن «مبدأ جوهري ناظم للنظام بين الدول، ومصدّر نهائي للشرعية السياسية، وإطار معرفي وخطابي متوافر وجاهز، وسياق مسلم به للحياة اليومية»[1] . وتعرّف أيضًا بأنها «اعتقاد يجمع بين أفراد شعب من الشعوب أنهم يؤلفون مجموعة سكانية متميزة، لهم لغتهم، وديانتهم، ومصالحهم المشتركة، وأمانيهم وآمالهم، وتاريخهم، وأنهم وحدة اجتماعية لها أعرافها وفلسفتها وثقافتها، فاليهود مثلاً تجمعهم قومية واحدة رغم شتاتهم، ولم يكن لهم أرض ولا دولة..،والإسلام أضاف بُعدًا جديدًا للقومية هو البعد الديني»[2] .

ويرى الفيلسوف ساطع الحصري أن «الأساس في القومية اللغة والتاريخ والدين، واللغة القومية عنده بمثابة الوعاء الذي تتشكل به الأمم، وتحفظ فيه تراثها وثروتها الثقافية، وتنقل بواسطته أفكار الشعب. وفي اللغة تكمن كل ذخائر الفكر والتقاليد والتاريخ والفلسفة والدين» [3].

يتبين لنا مما سبق أن القومية اعتقاد يؤمن به أفراد مجتمعًا ما، أو أمة من الأمم يجمعهم دين وتاريخ ولغة واحدة؛ وتعد اللغة الرابط المتين الذي تحافظ به الأمم على تراثها وعاداتها وتقاليدها وثقافتها التي تنقلها من جيل لآخر.

2- مفهوم الإسلاموية:

أما فيما يتعلق بمفهوم الإسلاموية فإنه يشير إلى الأفراد أو الجماعات المسلمة التي ترى أن في الإسلام عقيدة سياسية موجّهة تبرّر وتحفّز العمل الجماعي بالنيابة عن تلك العقيدة... يعتقد الإسلاميون أن الإسلام نظام معتقدات كامل لا ينظم مسائل العبادة فحسب، بل العلاقات الاجتماعية أيضًا أو «المعاملات»[4]. إذا كانت الإسلاموية « تعرّف على أنها الاندماج ما بين الدولة والمسؤولية، تركز ما بعد الإسلاموية على التديّن والحقوق. ومع ذلك، وفي حين أنها تحبّذ دولة مدنية غير دينية، إلا أنها توكل دورًا ناشطًا للدين في المجال العام»[5] .

(1) محمد أركون،(1996)، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ت: هشام صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط:2، ص114.

(2) أوموت أوزكيريملي،(2013)، نظريات القومية-مقدمة نقدية، ت: معين الإمام، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط:1، ص134.

(3) عبد المنعم الحنفي،(2000)، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط:3، ص660.

(4) المرجع نفسه، ص661.

(5) محمد أبو رمان،(2018)،ما بعد الإسلام السياسي مرحلة جديدة أم أوهام أيدولوجية، مركز الدراسات الاستراتيجية، الأردن، ط:1، ص160.

يتضح لنا مما سبق أن الإسلاموية تتمثل في جماعات إسلامية تتخذ من الإسلام عقيدة سياسية تقوم على نظام لا يعتمد على العبادات فحسب، وإنما بالمعاملات الاجتماعية أيضًا؛ بمعنى أكثر دقة الإسلاموية هي من يعطي دورًا كبير للدولة على الدين. وبعد هذا العرض يمكننا تحديد المفاهيم الخاصة بدراستنا على النحو التالي:

أولاً، مفهوم الإيديولوجيا:

إن تحديد المفاهيم وتعريفها من المسائل الشائكة في البحوث العلمية؛ بل هي من أهم الإشكاليات، وذلك لما يترتب على هذا التحديد من أمر توظيفها داخل الدراسة بشكل صحيح، وفي هذه الدراسة التي بين أيدينا سنتناول مفهومين غاية في الأهمية لابد لنا من تحديدهما لأنهما يعبران عن صميم هذه الدراسة وهما: مفهوم الأيديولوجيا وما يتعلق بهذا المفهوم ويرتبط به من مفاهيم أخرى كمفهوم التأويل[1] والقراءة، والموضوعية، والحقيقة، والواقع، واللاشعور، والخيال، والثاني هو: مفهوم الفكر العربي وما يرتبط به من مفاهيم كمفهوم الهوية، والتاريخانية، والقطيعة، والتراث، وغيرها من المفاهيم.

أشار الفيلسوف الفرنسي فولتير في القرن الثامن عشر إلى ضرورة «تحديد المفاهيم بين المتناقشين قبل الدخول في النقاش، ومشكلة تعريف الإيديولوجيا تكاد تكون طاغية على عصر بأكمله وأشمله بمفكريه وتياراته الفكرية، وذلك منذ أن برز هذا المفهوم بصراحة ووضوح على يد المفكر الفرنسي الكونت أنطوان ديستون دوتراسي (1754–1836) مرورًا بهيجل وماركس ومانهايم وانتهاء بعصرنا الحاضر مع دانيال الذي أعلن نهاية عصر الأيديولوجيا»[2].

يرى ديستون دوتراسي أن الإيديولوجيا هي «علم موضوعُه دراسة الأفكار ومزاياها وقوانينها وعلاقتها مع العلامات التي تمثّلها وبالأخص أصلها»[3]، أو هي «العلم الذي ينظر في طبيعة الأفكار ليبين خصائصها و قوانينها وعلاقتها بالعلامات المشيرة إليها ومحاولاً استكشاف أصلها»[4].

---

(1) المرجع نفسه، ص153.

(2) يقصد بالتأويل« إعادة قراءة رموز كل من التراث والواقع بحثًا عن المعنى والحقيقة التي ليست بمعزل عن التجربة والنقد. فسيتم التأكيد على عدم مطلقيّة الحقيقة لأن حقائقنا من صنعنا» ينظر: محمد علي الكبسي،(2007)، قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر، دار الفرقد، دمشق، ط:2، ص152.

(3) تركي الحمد،(1992)، دراسات إيديولوجية في الحالة العربية، دار الطليعة، بيروت، ط:1، ص84 .

(4) أندريه لالاند،(2001)، موسوعة لالاند الفلسفية، ت: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط:2، ج:2، ص611.

عاش دوتراسي في فترة تمخضت فيها الآراء وتضاربت حول مفهوم العقل والعقلانية[1]؛ فترة وصل فيها الأمر لدرجة تأليه العقل، فظهر العلم الجديد (الإيديولوجيا) لنفي أفكار اتسمت بصفة القداسة، بعد أن ظن البعض أنها باقية للأبد، إلا أنها في حقيقة الأمر لا تختلف عن غيرها من الأفكار تتغير وتتطور ابستمولوجيا؛ بمعنى آخر الأيديولوجيا –كعلم– تعد امتدادًا للفلسفة المادية العقلانية التي بسطت نفوذها على ذلك العصر. وبما أننا بصدد الحديث عن الإيديولوجيا العربية فيمكننا القول إن البحث في هذا الموضوع (الأيديولوجيا) قد نال نصيبًا من الدراسة والبحث عند الكثير من المفكرين العرب، منهم: نديم البيطار، ناصيف نصّار، وعبدالله العروي.

يعرّف البيطار الايديولوجيا بأنها «فلسفة حياة تفسر علاقة الإنسان بالمجتمع والتاريخ تفسيرًا عامًا شاملاً يكشف عن منطق التاريخ وحركته»[2]. أما ناصيف نصار فهو يُعرّف الأيديولوجيا بأنها «نظام من أفكار اجتماعية، يرتبط بمصلحة جماعة معينة، ويشكل أساسا لتحديد أو تسويغ فاعليّتها الاجتماعية، في مرحلة تاريخية معينة»[3].

يدور تعريف نصار الذي ساقه إلينا حول ثلاث نقاط رئيسية هي المجتمع، والجماعة، والعملية. فالأيديولوجيا في نظره عبارة عن أفكار اجتماعية وهذا يقودنا إلى الاعتراف أو التسليم بأن قضايا الفكر الأيديولوجي هي بالأساس قضايا اجتماعية، أي قضايا تتعلق بحياة الإنسان الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية ولا تتعلق بغيرها من المشكلات، أما النقطة الثانية في تعريفها وهي (الجماعة) فهي في نظره المعبرة عن نفسها في الأيديولوجيا التي تتخذها لنفسها وتعمل على تأكيد شخصيتها وكيانها من خلالها. وبخصوص المحور الثالث وهو (العملية) فيرى نصار أن ارتباط الفكر الإيديولوجي بمصلحة جماعة ما في وضع اجتماعي معين وفي مرحلة تاريخية معينة يدل على أن تحركه يهدف لتحقيق غاية ومنفعة تعود بالخير على الجماعة نفسها. وبالنتيجة فغائية الفكر الأيديولوجي غائية نفعية وهذا ما يشكل أزمة حقيقية تعود على الوطن العربي إذ ليس هناك أيديولوجيا معينة تطرح

(1) جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار توبقال، تونس، ط:1، 2004، ص70.

(2) إن العقلانية هي عبارة عن« منهج علمي يُعلي مقام العقل، في سبيل بناء المشروع الحضاري وليس العقل إذن فكرة تماثلية وإنما هو تركيب اجتماعي يتضمّن توازنات بين مجالات الحقيقة ومستوياتها المختلفة ويجدد مراتبها ويسهر على قيامها بوظائفها المتباينة فكل مجتمع يحقق هذه التوازنات داخل بنيان العقل، أي يحدد عقلانية، انطلاقًا من المعارف العلمية التي اكتسبها وحسب شروطه الثقافية الخاصة» لمعرفة المزيد ينظر: برهان غليون،(2004)، اغتيال العقل-محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، لبنان، ط:3، ص199.

(3) نديم البيطار،(1964)، الايديولوجيا الانقلابية، المؤسسة الأهلية للطباعة والنشر، بيروت، ط:1، ص54.

نفسها بشكل صحيح على أنها التعبير النظري والواعي لمصلحة ومستقبل الأمة العربية (الجماعة) في هذه اللحظة التاريخية المعيشة، بل ليس هنالك ايديولوجيا جزئية (تلك التي تعبر عن جماعة أقل من الأمة كالطبقة أو الشريحة أو الفئة) استطاعت أن تعبر تعبيرًا نظريًا سليمًا عن جماعتها، بحيث إنها اكتسبت مواقع اجتماعية وسياسية معينة استطاعت من خلالها الوصول إلى مرحلة التعبير الكلي عن الجماعة الأكبر ألا وهي الأمة [1].

أما عبدالله العروي فيستخدم الأيديولوجيا بثلاثة معان «الأول: ما ينعكس في الذهن من أحوال الواقع انعكاسًا محرفًا بتأثير لا واع من المفاهيم المستعملة. الثاني: نسق فكري يستهدف حجب واقع يصعب، وأحيانًا يمتنع تحليله. الثالث: نظرية مستعارة لم تتجسد بعد كليًا في المجتمع الذي استعارها لكنها تتغلغل فيه كل يوم أكثر فأكثر. بعبارة أدق أنها تلعب دور الأنموذج الذهني الذي يسهل عملية التجسيد هذه»[2].

يرى العروي أن للأيديولوجيا ثلاثة معان، فهي إما أنها تشكل انفصالاً عن الحقيقية الخارجية وذلك لاعتمادها على العقل ومقوماته، أو هي عبارة عن منظومة فكرية تُغيب الواقع لاستحالة تحليله، وإما أن تكون الأيديولوجيا عبارة عن بناء نظري يتعلق بمجتمع آخر لا يمكننا تطبيقه داخل مجتمعاتنا، وبالمجمل فالمعاني الثلاثة تشترك في عدم إمكانية تطبيق هذا البناء أو النظام الفكري واقعيًا.

ثانيًا، مفهوم الفكر العربي المعاصر[3]:

مثّل الفكر العربي حلقة من حلقات الفكر الإنساني أخذت وأعطت، تأثرت وأثرت، وقد امتد تاريخه عبر حقب تاريخية عديدة، وما نحن بصدد الحديث عنه يتمثل في الفترة الممتدة من أواخر القرن الثامن عشر؛ أي بدءًا من إرهاصات الفكر العربي الحديث أو بتعبير أكثر دقة إنه الفكر الممتد «بدءاً من فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية تنتهي مرحلته الحديثة، ليدخل في مرحلته المعاصرة»[4]. وفي هذه الفترة مثّل الفكر العربي المعاصر بكل أجهزته وتياراته وتصوراته الأدبية والفنية والاقتصادية والاجتماعية والفلسفية والعلمية الفكر

(1) ناصف نصار،(2014)، من الاستقلال الفلسفي إلى فلسفة الحضور، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط:1 ، 53.

(2) تركي الحمد، مرجع سبق ذكره، ص89 .

(3) عبد الله العروي،(2017)، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي للكتاب، الدار البيضاء، ط:1، ص31.

(4) -« تاريخ «الحقبة القديمة الأولى والحقبة القديمة الثانية» . أما الأولى منهما فتمتد من الألف الثالث قبل الميلاد حتى المائتي سنة السابقة على نشأة الإسلام، في حين تمتد الثانية من هذه الفترة حتى النشأة المذكورة. أما من جهة تاريخه الوسيط فإنه يبدأ بنشأة الإسلام، ويمتد إلى أواخر القرن الثامن عشر، حيث تعلن إرهاصات النهوض العربي الحديث عن نفسها.» ينظر: طيب تيزيني،(2005)، من اللاهوت إلى الفلسفة العربية الوسيطة، ج: الثاني، وزارة الثقافة، دمشق، ط:1، ص44، 45.

المنخرط بأنماط متعددة في التفكير بالمستقبل بالدراسة والبحث وفحص الماضي بالنقد؛ وهذه الشمولية لهذا الفكر تمثل سمة من سمات صحته وحركيته ومدى ارتباطه بأسباب الأزمة، إلا أن «تعريف الفكر والمجتمع في الفضاء العربي لم يقع الفصل فيها بين ما هو علمي وتقني ونهضوي وسياسي»[1]. ويستمر المفكر العربي المعاصر في دراسته للماضي والمستقبل وعلاقته بالتحديث والحداثة، وما ينتج عن ذلك من تبعية أو أزمة أو تنمية أو استقلال.

إذن الفكر العربي الذي نحن بصدد الحديث عنه هو الفكر الذي يسعى جاهدًا لدراسة المستقبل من خلال نقد الحاضر ودراسته بكل جوانبه الفنية والفلسفية والسياسية والاجتماعية والعلمية، ساعياً من وراء دراسته الوصول لأيديولوجيا عربية خاصة ومستقلة لها كيانها وما يترتب على ذلك من تنمية وتطور واستقلال للعقل العربي المعاصر.

المبحث الثاني: واقع الفكر العربي المعاصر

الأمم والجماعات البشرية مثل الأفراد، عندما تصل إلى مرحلة الفشل أو الإحباط فإنه من الطبيعي أن نتساءل عن المقدمات التي أدت إلى هذه النتائج، ونضع كل ما كان يبدو لها بديهيًا بين قوسين، أي تعليق الحكم عليه، وإعادة فحصه، ومحاولة إعادة بنائه. ولكن في واقع الفكر العربي يصطدم بصعوبة التساؤل والشك حول ما كان يبدو بديهيًا في تكوينه وبنيته، أي غير قابل للشك بالنسبة للمفكر العربي المعاصر، وذلك لأن علاقته بأفكاره في كثير من الأحيان هي علاقة وجدانية وعاطفية، فهو ينحاز إليهما إلى درجة التعصب، خاصة حين يتعلق الأمر بالأفكار التي تمس اعتقاداته، أو إيمانه، ومن ضمن ذلك تأتي الأيدولوجيات باعتبارها أنساق إيمان، ومن هنا تتبدى صعوبة وضع هذه الأفكار موضع تفحص ونقد. وعلى الرغم من تلك الصعوبات إلا أننا سنحاول تفحص المقدمات التي أفضت إلى نتائج الإضراب عن التفكير، وإنتاج ممكنات تسعى للحد الأدنى في التطور الفكري والحضاري، وهنا علينا بتفحص اللحظات التاريخية التي تموضع فيها الفكر العربي وحاول الحركة من خلالها، وبوحيها وتوجيهها.

1- اللحظة التأريخية الأولى «صدمة الحداثة»:

ما إن بدأ الاحتكاك بين العرب والغرب، وذلك إثر الحملة الفرنسية على مصر، حتى اكتشف الفكر العربي الهوة الواسعة بينه وبين العلم والفكر الغربيين[2]، لذلك طرح السؤال

(1) المرجع نفسه، ص44، 45.

(2) جورج قرم،(1977)،الاقتصاد العربي أمام التحديات(النفط والمال والتكنولوجيا)، دار الطليعة، بيروت، ط:1، ص45.

الإشكالي: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ ولماذا تخلف العرب وتقدم الغرب؟[1]. أي بداية مرحلة الوعي بالتأخر، وهنا توالت الإجابات التي سنعرض جزءا منها في صفحات هذا البحث، ولكن ما يهمنا هنا، هو تأسيس الفكر العربي في هذه المرحلة بما طرحه عبدالرحمن الكواكبي من إجابة لتلك الأسئلة، فقد كان تصوره يدعو إلى ضرورة أن يكون للعرب دور رئيسي في أي عملية نهضوية وإحياء التراث العربي لمواجهة الآخرين (الاستعمار)[2]. ولذلك اتجه الفكر العربي إلى إحياء التراث في عملية بناء الشرعية ومحاولة التأصيل التاريخي الذي لجأت إليه كل الأفكار (الايديولوجيات) العربية، بدون استثناء، كالعودة إلى الدولة الأموية لإثبات عروبيتها، أو العباسية لإثبات تجاوزها للعروبة، إلى إطار أممي أكبر تحت لافتة إسلامية، أو نمذجة حقبة تاريخية معينة وتحويلها إلى نموذج مقدس تستنفره الذات العربية، وتفكر من داخله كلما أحست بخطى يتهدد كيانها، وهي ما تجعل المفكر العربي يشعر بحالة من الرضى على كل حال[3].

ومن هنا برزت سلفية الإيديولوجيات العربية المعاصرة، وماضويتها الفجة ولا تأريخيتها، وهو ما ليس غريبًا على أي قراءة أيديولوجية للماضي، تنتقل إلى الماضي لا لتقرأه في زمانيته وظروفه وبيئته، وإنما لتقرأ فيه ما تريد قراءته برؤية أيديولوجية، أي: كأن الفكر العربي يعتمد على الإجابات الجاهزة لوضع الأسئلة وليس العكس.

2- اللحظة التاريخية الثانية، تأسيس الفكر العربي المعاصر وقوليته:

وهي المرحلة التاريخية التي بدأت مع نهاية الحرب العالمية الأولى، وتميزت باختفاء تركيا لظروف بناء دولتها القومية متأثرة بالتجربة الأوروبية على يد كمال أتاتورك[4]، وكذلك حلول الدول المنتصرة بديلاً لها في الوطن العربي، وهنا كان الاحتكاك مباشرًا ولصيقًا بالتيارات والنظم السياسية الغربية التي يرد إليها بناء التقدم والقوة في أوروبا، مما أدى إلى بناء الأحزاب التي تنادي بالوحدة والاستقلال ووجهة الفكر العربي إلى هذا الهدف، وبدأ ذلك الفكر إلى التنظير لقضية الأمة العربية وتكونها تحت تأثير الفكر الأوروبي المبني على أساس اللغة والتاريخ وهو ما عبر عنه بوضوح ابن خلدون و ساطع الحصري»[5].

(1) محمد عابد الجابري،(1994)، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة:5، ص23.

(2) المرجع نفسه، ص23.

(3) أحمد أمين،(1964)، زعماء الاصلاح في العصر الحديث، دار القلم، القاهرة، ط:1، ص53.

(4) الحبيب الجنحاني، مرجع سبق ذكره، ص92

(5) انطوان سيف،(2001)، وعي الذات وصدمته الآخر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط:1، ص20.

ولعل طرح قضية الاستقلال من الهيمنة الجديدة قد تم في إطار قطري مستندة إلى التضامنات – والتنسيقات الضعيفة، التي لم تصل إلى النضج الفكري الذي يؤهلها إلى بناء حركة تحرر عربية واحدة، بل لم تتجاوز في بعض الأقطار حد جمع التبرعات والمساعدات بخطاب عاطفي بعيدًا عن الفكر[1]. أي: إن الفكر العربي في هذه المرحلة التاريخية تم تأطيره في دائرة القطرية الضيقة، وصار فكر المفكرين العرب مسجونين داخل المحميات والمستعمرات كل على حدة وكل فكر يفكر برؤية مستعمرة (فرنسي، بريطاني، أسباني، إيطالي....إلخ).

3- اللحظة التاريخية الثالثة، ما بعد الحرب العالمية الثانية:

تميزت هذه اللحظة بظهور الجامعة العربية، التي نشأت برعاية بريطانيا لخلق نظام إقليمي متماسك تحت سيطرتها بعد الحرب، وقد انتدبت لذلك القوى الإقليمية، ووجهت الفكر العربي لتقديس الإقليمية. وتميزت أيضًا بمرحلة الانقلابات العسكرية، التي جاءت كرد فعل على فساد التجربة البرلمانية والحزبية، وانتصار الدولة القطرية، فقد أدى حصول أكثر الأقطار العربية على استقلالها إلى تحول النضال القومي إلى الإطار القطري، أي أن الشعارات والأهداف القومية قد حكمتها الممارسة القطرية المصلحية والانتهازية الحزبية في كثير من الأحيان.

وتمكنت مصر الناصرية من السيطرة على مفاهيم المرحلة وصياغتها على شكل شعارات ومن ثم تعميمها، ولكنها اصطدمت بالأصوات المنادية بالفرعونية التي صارت جزء من التركيبة النفسية والثقافية للمصريين، وجميع المحاولات التي هدفت للقصاء على هذه الثقافة من قبل التيار الناصري باءت بالفشل، لأن ضرب هذه الثقافة هو في الحقيقة ضرب للبنية العقلية المصرية في أساسها الفرعوني الذي نظر له وكرسه بعض علمائها في تأسيس الفكر العربي المعاصر من بينهم رفاعة الطهطاوي[2] وغيره، ولذلك أخفقت الناصرية في تحدي المشروع الصهيوني، وتبين أن الدولة القطرية الناصرية لم تعد قادرة على إنجاز النصر الفكري والاستراتيجي داخليًا وخارجيًا، وأن النصر كان على الأبواب فعلا كما كان يقول عبد الناصر ولكنها ليست الأبواب العربية على كل حال.

4- اللحظة التاريخية الرابعة، الفكر العربي المعاصر بعد النكسة:

تميزت هذه اللحظة بانحسار الفكر القومي، واتجاه ما بقي منه إلى محاولة لإعادة بنائه

(1) ساطع الحصري،(1985)،آراء وأحاديث في الوطنية و القومية، مركز الوحدة العربية، بيروت،ط:2، ص 94.

(2) محمد عابد الجابري، مرجع سبق ذكره، ص115

علميًا، بعيدًا عن القاعدة الشعبية ومفاهيمها مثل محاولة عصمت سيف الدولة، ونديم البيطار[1] وأدي ذلك لبروز تيارات ما بعد القومية، أي الأممية، التي طرحت نفسها بديلاً عن الفكر القومي العربي لإنجاز الأهداف المرجوة كالماركسيين الذين يحاولون اجترار تراث أوروبا القرن التاسع عشر، وما صاحبه من سيطرة للطبقة البرجوازية وصعود للبروليتاريا، أو كالإسلامويين الذين يجترون تراث عصر الانحطاط والتمزق والفتن و التشرذم والبدع، وكل من التيارين الفكريين قد مارس لعبة قلب الواقع، والهروب منه، أحدهما باللجوء إلى تراث الآخرين، والآخر باللجوء إلى انتقاء فترة معينة من تراثه دون مراعاة الظروف التاريخية، أو ما يسمى بالمعاصرة، وعليه فقد اشترك التياران في نسيان أليم للواقع وللحاضر ومن ثم نسيان المستقبل[2].

5- اللحظة التاريخية الخامسة، الربيع العربي:

كان فشل تجربة الدولة القطرية، وعجزها التام عن صياغة هوية وانتماء لمواطنيها كان وراء نجاح الفوضى الخلاقة في الأقاليم العربية وتوجت بثورات الربيع العربي، ونتج عن ذلك بروز التيارات الفكرية ما قبل القومية، أي الإقليمية من جهة، والجهوية والطائفية، والطبقية، والقبلية، والعشائرية، من جهة أخرى مدعومة برؤى قطرية رغم فشلها.

المبحث الثالث، نتائج اللحظات التاريخية في الفكر العربي المعاصر:

إن واقع الفكر العربي المعاصر يدور في ثلاثة تيارات عدت في نظر المثقفين والمفكرين العرب المنافذ للخروج من الأزمة والحلول لكل المسائل و القضايا التي يعاني منها الفكر العربي، يمكن عرضها على النحو التالي:

التيار الأول، قبول التراث أو رفضه:

إن مسألة قبول التراث أو رفضه من المسائل المهمة في تحديد ماهية الفكر العربي، وقد اختلف المفكرون في هذه المسألة؛ فيرى البعض أن الوسيلة الوحيدة للقضاء على المشاكل التي تعيق التقدم الفكري تكمن في «إحياء التراث، ولكن فقط بمقدار ما يمكن اتخاذه سلاحًا في معركة تقدمنا وانعتاقنا من قيود التخلف والاستبداد»[3]. وفي اعتقادي أن النهضة الفكرية لابد أن تنطلق من التراث، ومن الخطأ الاعتقاد بأن الفكر العربي يمكن أن يتقدم ويتطور

(1) ينظر: الطهطاوي،(2014)،مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية، دار النهضة المصرية، القاهرة.

(2) نديم البيطار،(1973)، الطريق إلى طريق الوحدة العربية، مجلة دراسات عربية، السنة:9، العدد:9، ص47، وكذلك ينظر: عصمت سيف الدولة، (1979)، نظرية الثورة العربية، دار المسيرة، بيروت، ص7.

(3) الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مرجع سبق ذكره، ص100

بدون إحياء هذا التراث؛ فالماضي جزء أساسي من الحاضر، ومرتبط أيضًا بالمستقبل، يقول الجابري في هذا الخصوص: «إن النهضة، أية نهضة، لابدّ أن تنطلق من تراث تعيد بناءه قصد تجاوزه، ومن الخطأ الجسيم الاعتقاد في أن الذات العربية يمكن أن تنهض بالرجوع إلى الماضي واختيار ما يصلح منه»[1]. إذن يؤكد الجابري على ضرورة محاكاة التراث والاستفادة منه وجعله معاصرًا لنا؛ بمعنى النظر إلى التراث نظرة تاريخية تعتمد على إضفاء طابع العقلانية للشيء المقروء والبحث داخله على كل ما يمكن أن يعطي للفكر العربي قيمته، التي هو في أمس الحاجة إليه اليوم؛ فالنهضة العربية في نظر الجابري وبناء المستقبل لا تتحقق إلا بالاستفادة من أخطاء الماضي، والشعوب لا يمكنها استعادة وعيها إلا من خلال الاتصال بالتراث «أما الجانب الإنساني العام في التراث البشري كله فهي تعيشه داخل تراثها لا خارجه»[2].

من الضرورة الالتزام بقاعدة المعاصرة في دراسة وشرح التراث؛ فالمنهج التأريخي والمنهج الفيولوجي وحده غير كاف في دراسة التراث العربي بل لابد من إعادة قراءة التاريخ قراءة واعية لإبراز الجوانب الحية في هذا التراث، وأن نرفض منه ما لا يؤدي إلى تقدمنا الفكري والاجتماعي. أي ينبغي ألا ننظر إلى التراث نظرة قداسة، وإنما يجب تجاوز الجوانب التي لا تعود علينا وعلى الإنسانية بفائدة. ويؤكد الجابري أيضًا أنه لكي يتصور العقل العربي فإنه يحتاج إلى منهج عقلاني نقدي «لفهم حاضرنا وبناء مستقبلنا هذا صحيح؛ ولكن لفهم ماضينا أيضًا، فالتراث العربي ما زال لم يدرس بعد بشكل عقلاني؛ أي أنه ما زال إما عبارة عن نصوص أو عروض تعيد إنتاج هذه النصوص بشكل رديء في الغالب؛ وعملية النقد المنهجية لهذا التراث، عملية الدخول معه في حوار نقدي، حوار عقلاني ما زالت لم تتم بعد»[3].

يشير الجابري في هذا النص إلى ضرورة تبني المنهج العقلي النقدي الذي يعتمد على دراسة التراث دراسة عقلية، لكي نتمكن من دراسة مستقبلنا، بمعنى دراسة الماضي جزء أساسي لفهم المستقبل، دراسة تعتمد على النقد والتحليل القائم على نفي صفة القداسة على هذا التراث، فالنهضة الأوروبية التي نتخذ منها مثلاً تعتمد هي الأخرى على الماضي استنادًا إلى النقد. ومحاولة المزاوجة بين الفصل والوصل، أي وصل ما قبله العقل وفصل ما رفضه. إلا أن الفكر العربي يختلف عن الفكر الغربي؛ فمنهجية الفكر الغربي قامت

(1) جورج طرابيشي،(2012)، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقي، بيروت، ط:3، ص28 .

(2) محمد عابد الجابري،(1990)، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط:2، ص62.

(3) محمد عابد الجابري،(1980)، نحن والتراث، دار الطليعة: بيروت؛ المركز الثقافي: الدار البيضاء، ط: بدون، ص66.

على الشك في كل النظم والأفكار السابقة رغبة منها في تحرير الإنسان والتأكيد على حريته الفردية، أما منهجية الفكر العربي فعلى العكس تمامًا احتفظت بالنظم والأفكار السابقة وأضافت عليها صفة القداسة فأصبح العقل العربي يتسم بالتبعية للعقلانية الغربية تحت اسم التقدم والتطور وهو لم يتقدم قيد أنملة.

خلاصة القول أننا لكي نتقدم لابد من قراءة التاريخ قراءة موضوعية نقدية تحترم عالمية التاريخ وخصوصية في آن واحد، فقراءة التاريخ قراءة واعية يجعلنا نستوعب ذواتنا ونتعرف عليها، فالتاريخ ما هو إلا حركة كونية تقودنا لمعرفة ذواتنا، إن الشعور بهذا التوتر إزاء قراءتنا للزمان والتشوق لمخاطبة المستقبل هو ما يجب أن نعيشه ونعيه لكي يتسنى لنا فهم التاريخ واستيعابه. أعتقد أنه حان الوقت للفكر العربي أن يقول بصوت عال: هيا نُعمل عقلنا ونجتهد في قراءة تراثنا، ونزيل عنه صفة القداسة.

التيار الثاني، الاستفادة التامة من الحضارة الغربية:

أما التيار الثاني فهو على النقيض التام من التيار الأول؛ إذ يؤكد على «الاستفادة التامة من الحضارة الغربية الأوروبي، ويدعو إلى أن يكون عالمنا العربي في حضارته وثقافته معبرًا أو مستفيدًا إلى أكبر درجة من الحضارة الأوروبية»[1]. ويعد هذا التيار على العكس تمامًا من التيار الأول، فهو يبين لنا أوجه القصور والعجز التي يعاني منها أصحاب التيار الأول وينتقد العديد من المجالات في التراث، ويصل الأمر لحد بيان الخطر الذي يهددنا عندما نعتقد أن التراث هو الحل الأمثل لكل الصعوبات والمشاكل والقضايا التي نتعرض لها في حياتنا المعاصرة. ولعل الانفتاح على الحضارة الغربية بكل مقوماتها قد ميز الفكر العربي في عدّة مناحي، فحين اكتشف الفكر العربي التقدم الغربي ودوره في نقل العالم العربي إلى منحى ثقافي جديد، وهذا ما دفع بالفكر العربي لمنحه «مشروعية داخلية من خلال إعادة قراءة الموروث الحضاري على ضوء معطيات العصر ومهامه التاريخية والحضارية»[2]. لقد حدد هذا الحضور للآخر في ثقافتنا «الملامح الأولى لعمليات توطين مجموعة من المفاهيم والتصورات الجديدة الوافدة التي لا علاقة لها بمنظور الفكر الإسلامي كما تشكل في عصور الازدهار وهذه المفاهيم الجديدة شكلت مرجعية فكرية لرواد عصر النهضة من الإصلاح الديني إلى التيار العلماني»[3].

(1) محمد عابد الجابري،(1985)، تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت، ط:2، ص256.

(2) عاطف العراقي،(1999)، الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل، دار الرشاد، القاهرة، ط:2، ص19 .

(3) كرطالي نور الدين،(2012)، أزمة التنمية وإيديولوجيا الخطاب الفلسفي العربي المعاصر، رسالة ماجستير، جامعة وهران السانية، الجزائر، كلية العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، ص102، 103.

التيار الثالث، الجمع بين التراث والحضارة الغربية

أوقع الخطاب العربي نفسه في مأزق كبير لرفضه الخطاب الغربي في التيار السابق ذكره، ففي الخطاب العربي العديد من المضامين الأيديولوجية التي تهاجم الثقافة الغربية وتسعى جاهدة لإنكار دورها في العالم المعاصر، بالرغم من أن الفكر الغربي يمثل جزءا رئيسيًا في الخطاب العربي، إن التشبث بالفكر الأحادي ومحاولة إلغاء الآخر يعبر عن الدغمائية التي أصبحت السمة المميزة لبنية العقل العربي. إن تحقيق التطور والرقي – بالقياس إلى ما حققته أوروبا – يتطلب تجاوز الفكر الأحادي، وتكسير النظام الشمولي منطلق من أن التفتح وفهم المشكلات يقتضي الحوار وعدم إقصاء الآخر، الذي نقصد به في هذا الموضع من يختلف معنا فكريًا ويشترك معنا ثقافيًا»[1]. لهذا سعى التيار الثالث من تيارات الفكر العربي المعاصر إلى «المزج بين التيار الأول «التراث» والتيار الثاني «الحضارة الغربية أساسا» فإننا نجد عند أصحابه أيضًا اتجاهًا نقديًا واضحًا غاية الوضوح» [2]. فنجد الفكر العربي المعاصر يستند إلى مفاهيم عادة ما تكون شمولية وشكلية في آن واحد. فالتركيز على الملامح الشكلية أو السطحية للمفهوم دون البحث في جذوره الفكرية والفلسفية يجعل منه مثقلا، وتمثل هذه العملية نوعا من الدغمائية، وخاصة في المفاهيم الغربية التي يتم فصلها عن جذورها ليتم زراعتها في المجتمع العربي دون تبيئتها باعتبار أن «تعدد المصطلحات يرتبط مع تعدد القضايا والإشكالات، وتتقاطع المفاهيم مع تقاطع المرجعيات الفكرية، حيث يتحول الجهد من معالجة القضايا الحقيقية إلى ميادين الصراعات السجالية والبلاغية مختلفة في كثير من الأحيان، إشكالات وهمية لا تعبر عن واقع المجتمع» [3].

المبحث الرابع، تكوين رؤية أيدولوجية خاصة بالفكر العربي:

يجدر بي في بداية حديثي حول مسألة البحث عن أيديولوجيا عربية خاصة التطرق لسؤال جوهري نود الإجابة عنه، وهو: لماذا تتقدم الكثير المجتمعات بينما العرب لا يحرزون تقدمًا على غرارهم؟ أو بتعبير آخر لماذا ظل المفكر العربي رهين فكره ولم ينتج فكرًا قياسًا على ما ينجزه الآخرون؟ أمام هذه الإشكالية المطروحة نجد أنفسنا نتأرجح بين خيارين إما قبول الآخر أو الثورة عليه؟

(1) المرجع نفسه، ص103.

(2) كرطالي نور الدين، مرجع سبق ذكره، ص113 .

(3) عاطف العراقي، مرجع سبق ذكره، ص19.

يمكننا القول إن المشكلة الرئيسية التي يعاني منها الفكر العربي هي بالدرجة الأولى مشكلة إيديولوجية وعدا هذه المشاكل إنما تتفرع من هذه المشكلة. فإشكالية «الأصالة، المعاصرة، العروبة، الإسلام، التراث، الثورة، الاستقلال، التبعية، الدين، والدنيا إلى غير ذلك من الإشكالات ما هي إلا انعكاس وتجسد للفراغ أو الضياع الأيديولوجي أو الثقافي الذي نجد أنفسنا فيه كأمة يفترض فيها وحدة الوعي كتعبير عن وحدتها ذاتها»[1]. إذن كل المشكلات التي تعاني منها المجتمعات العربية إنما تتعلق بالدرجة الأولى بعمل هذا الوسيط، فالفجوة أو الهوة العميقة بين الأيدولوجيا والواقع الذي يسعى لنقله، بمعنى يتحول الواقع المنقول إلى لا واقع وتكون النتيجة بالتالي وعيًا زائفًا؛ وبالنتيجة تصل الصورة مشوشة وزائفة، وهذا ما يفقدنا المعرفة إزاء الموضوعات، ويؤدي بالتالي إلى نوع من فقدان الذات من أبرز مؤشراته غربة المثقف واستلابه وتعطيل الصيرورة التاريخية الاجتماعية، وهذه مؤشرات يزخر بها الفكر العربي المعاصر.

ومن الجدير ذكره أن وعي المجتمعات وتقدمها الفكري نابع من البنى الاجتماعية إلا إن الوعي والأيديولوجيا لا يعبران عن حركة المجتمعات الفعلية؛ لقد أصبح لدينا نمطان من الأيديولوجيا، الأول «منقول، ولذلك فهو يعزز وعيًا زائفًا والآخر موروث ومفروض– نتيجة كون البنى التي تشكل بنيته الأساسية موروثة مفروضة – يعزز وعيًا فجًا، مشوهًا هو أساس ومعيار السلوك لدى الوحدات الدنيا في المجتمع العربي»[2]. ومن هذه الثنائية والخطاب الناتج عنها تبرز مشكلة الفكر العربي المعاصر التي هي أساس التخبط الذي يعاني منه وما زال يعاني الوطن العربي، والذي يعرقل تقدم النهضة العربية. إذن هناك «فجوة بين الأيديولوجيا السائدة نخبويًا، والوعي السائد قاعديًا والقائم على بنى وعلاقات اجتماعية فعلية لا تجد تعبيرًا فعليًا عنها في الأيديولوجيا السائدة»[3]. ويرى العروي أن الحل الأمثل لحل مثل هذه المشكلة والخروج من هذه الأزمة والسبيل الأوحد لتكوين صورة حقيقية للفكر العربي يتحتم مراعاة الآتي:

أولاً: لا بد من دراسة التجربة الإسلامية دراسة واعية معمقة لمعرفة منهاجها وطرقها والتعرف على أهدافها للوصول لإجابات مقنعة بصددها وهذا في نظره يمثل المفتاح الأساسي لفهم أزمة الفكر العربي، والتي تلخصها مقولة ورقة بن نوفل وأصحابه قبل أكثر من أربعة عشر قرنًا حين قالوا «تعلموا والله ما قومكم على شيء». إذن المطلوب في نظر

(1) كرطالي نور الدين، مرجع سبق ذكره، ص103.

(2) تركي الحمد، مرجع سبق ذكره، ص81

(3) المرجع نفسه، ص83.

المفكرين العرب« دراسة الإسلام كحركة استطاعت خلق انقلاب حضاري، بكل معنى الكلمة، في التاريخ العربي. حركة استطاعت منح القوم «كل شيء» بعدما كانوا على «لا شيء» وقبلها القوم على أساس ذلك رغم وجود البدائل الأخرى التي ما استطاعت فعل شيء»[1].

ثانيًا: إن التجربة الإسلامية الأولى لم تعرف مثل هذا النمط من التفكير (إما...أو) بل كان منهجها ونمط تفكيرها جدليًا أو دفعيًا وفق مبدأ الوسطية، وهو على اتفاق مع مقولات المنطق الجدلي المعاصر بكل أبعاده وبخاصة رفض هذا المنطق لمقولات الثنائية الانفصالية فكل شيء مهمًا كان متباينًا إلا أنه يسير وفق أطر شاملة معينة في ظل كلية معنية تدمج المتباينات وفي الوقت ذاته تكفل لها استقلالية معينة وعلى ذلك فإن أحد المفاتيح لفهم واقعنا العربي هو في تغيير الكيفية التي ينظر بها العقل العربي إلى واقعه ونقطة البدء في ذلك هي إلغاء نمط (إما...أو) من أرشيف العقل العربي المعاصر[2].

ثالثًا: إن جلّ الكتابات العربية التي سعت لحل الأزمة الحضارية إنما «تدور في حلقة الاغتراب والاستلاب الثقافي والأيديولوجي يستوي في ذلك السلفي في طرف، والمعاصر الرافض لكل ما في التراث في طرف آخر، وبينهما تتوزع الاتجاهات والايديولوجيات»[3]. وكما سبق، وأشرنا في المبحث الثاني تتوزع الاتجاهات الإيديولوجية بين من يقبل التراث ويرفض الثقافة الغربية وبالتالي يبقى رهين الماضي (الزمان)، وبين من يسعى لرفض التراث والتمسك بالمعاصرة ويصبح كذلك رهين (المكان) وفي حقيقة الأمر إننا نحتاج إلى وحدة تاريخية بينهما تشمل الماضي وتستوعب الحاضر تضم الأنا والآخر، بمعنى آخر نحتاج إلى وحدة تاريخية «تشملنا وتستوعبنا وتدركنا كما نحن هنا والآن ففينا يلتقي الزمان والمكان في تلك الوحدة التاريخية الحية، فما أنا كفرد إلا وحدة في جماعة وبصفتي تلك، فأنا تجسيد حي لتاريخ تلك الجماعة ووضعها الراهن في علاقاتها ووجودها مع بقية الجماعات. فالحقيقة تاريخية وليس لها إلا أن تكون كذلك والبحث عنها خارج إطار التاريخ وصيرورته المستمرة ما هو إلا عبث في عبث»[4].

رابعًا: إن المفتاح الأول لفهم أزمتنا ومن ثم القدرة على الخروج منها يتطلب تكاثف جهود المثقفين والمفكرين العرب المهتمين بمسائل وقضايا الفكر العربي المعاصر. إذن تغيير

(1) المرجع نفسه، ص83.

(2) المرجع نفسه، ص103.

(3) المرجع نفسه، ص105

(4) المرجع نفسه، ص104.

الواقع العربي يتطلب تكاثف الجهود «ليس فقط من طرف السلطة الحاكمة، بل كل الفئات الاجتماعية وكل حسب تخصصه من خلال استثمار كل ما هو قابل للتغيير وبناء على حاجات المجتمع في الحاضر والمستقبل»[1].

خامسًا: إن السبيل الأمثل للخروج من هذه الأزمة يتمثل في إنشاء جهاز مفهومي عقلي عربي جديد يشتمل على تلك المفاهيم المعبرة عن الواقع العربي بصورته الشاملة أي يشمل الماضي والحاضر، ويكون قادرًا على فهم هذا الواقع وتحليله وذلك في سبيل تغييره بنمط لا يختلف عن النمط الذي انتهجته التجربة الإسلامية الأولى، هذا الجهاز المفهومي لا بد وبالضرورة من أن يكون ملتصقًا بالواقع من جهتين أو طريقتين: الأولى أن يكون نابعًا منه، والثانية أن تكون المفاهيم التي يحتوي عليها هذا الجهاز مفهومة ومدركة من قبل جمهرة الناس[2]. فمفاهيم مثل الليبرالية والسلف الصالح والبرجوازية والأصولية والبروليتاريا تعبر عن اتجاهات إيديولوجية مختلفة فهي لا تعني شيئًا لعامة الناس لأنها تتحدث عن زمان ومكان غير زمانهم ومكانهم وهذا ما يترتب عليه ضياع وتشوه الواقع التاريخي والوقوع في التخبط الحضاري ومن هنا جاءت ضرورة إنشاء مثل ذلك الجهاز المفهومي.

صفوة القول: إننا لا يمكننا الخروج من عنق الزجاجة إلا بالانغماس الكامل في تاريخنا انغماسا لا نكون فيه منفعلين بل فاعلين وفق صيرورة تشمل الحاضر والماضي والمستقبل نعرف من خلاله كيف كنّا؟ ومن نحن؟ وكيف نسير؟ وإلى أين نتجه؟ باختصار شديد، إننا بحاجة إلى مفاتيح للتعرّف على أزمتنا الحضارية الراهنة، والتي هي بالضرورة ايديولوجية، ومثل هذه المفاتيح لا يمكن التعرّف على شكلها إلا من خلال الدراسة الواعية للتجربة الحضارية، الايديولوجية الوحيدة الناجحة في تاريخنا إلا وهي الإسلام. دراسة لا تتوخى البحث عن السلف أو المرجع الفقهي أو القياس، بل دراسة تتوخى معرفة ديناميات الحركة الإسلامية الأولى، وكيف تفاعلت وانفعلت مع ظروفها المحيطة سواء الداخلي منها أم الخارجي، وخلقت ذلك الانقلاب التاريخي الذي ما زلنا نعيشه حتى هذه اللحظة[3] .

(1) المرجع نفسه، ص.104.

(2) كرطالي نور الدين، مرجع سبق ذكره، ص121 .

(3) تركي الحمد، مرجع سبق ذكره، ص106.

الخاتمة

توصلت من خلال هذا البحث إلى النتيجة المهمة التالية:

إن الفكر العربي المعاصر يسعى جاهدًا لدراسة المستقبل من خلال نقد الحاضر والماضي بكل جوانبه الفنية والفلسفية والسياسية والاجتماعية والعلمية، ساعياً من وراء ذلك إلى الوصول لأيديولوجيا عربية مستقلة لها كيانها الخاص، وما يترتب على ذلك من تنمية وتطوير واستقلال للعقل العربي المعاصر. ولكي تتحقق النهضة الفكرية لابد أن تنطلق من التراث، ومن الخطأ الاعتقاد بأن الفكر العربي يمكن أن يتقدم ويتطور بدون إحياء هذا التراث؛ فالماضي جزء أساسي من الحاضر، ومرتبط أيضًا بالمستقبل. ولابدّ من الالتزام بقاعدة المعاصرة في دراسة وشرح التراث؛ فالمنهج التاريخي والمنهج الفيولولوجي وحدهما غير كافيين في دراسة التراث العربي، بل نرى ضرورة إعادة قراءة التاريخ قراءة واعية موضوعية نقدية تحترم عالمية التاريخ وخصوصية في آن واحد، وتجعلنا نستوعب ذواتنا ونتعرف عليها، فالتاريخ ما هو إلا حركة كونية تقودنا لمعرفة ذواتنا. أي ينبغي ألا ننظر إلى التراث نظرة قداسة، وإنما يجب تجاوز الجوانب التي لا تؤدى إلى تقدمنا الفكري ولا تعود علينا وعلى الإنسانية بفائدة. إن كل المشكلات التي تعاني منها المجتمعات العربية إنما تتعلق بالدرجة الأولى بتلك الفجوة أو الهوة العميقة بين الإيديولوجيا والواقع الذي تسعى لنقله، بمعنى يتحول الواقع المنقول إلى لا واقع، وتكون النتيجة بالتالي وعيًا زائفًا، وتصل الصورة مشوشة وزائفة، وهذا ما يفقدنا المعرفة إزاء الموضوعات، ويؤدي بالتالي إلى نوع من فقدان الذات من أبرز مؤشراته غربة المثقف واستلابه وتعطيل الصيرورة التاريخية الاجتماعية، وهذه مؤشرات يزخر بها الفكر العربي المعاصر.

التوصيات:

1- لا بد من دراسة التجربة الإسلامية دراسة واعية معمقة لمعرفة منهاجها وطرقها والتعرف على أهدافها للوصول لإجابات مقنعة بصددها، وهذا يمثل المفتاح الأساسي لفهم أزمة الفكر العربي.

2- إن تغيير الواقع العربي يتطلب تكاثف الجهود ليس فقط من طرف السلطة الحاكمة، بل كل الفئات الاجتماعية وكل حسب تخصصه من خلال استثمار كل ما هو قابل للتغيير، وبناءً على حاجات المجتمع في الحاضر والمستقبل.

3- إن السبيل الأمثل للخروج من هذه الأزمة هو إنشاء جهاز مفهومي عقلي عربي جديد يشتمل كل المفاهيم المعبرة عن الواقع العربي بصورته الشاملة، أي شاملاً الماضي والحاضر، ويكون قادرًا على فهم هذا الواقع وتحليله، وذلك في سبيل تغييره بنمط لا يختلف عن النمط الذي انتهجته التجربة الإسلامية الأولى.

قائمة المصادر والمراجع:

1- أحمد أمين،(1964)، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار القلم، القاهرة، الطبعة: الأولى.

2- أندريه لالاند،(2001) موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، الجزء، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة: الثانية.

3- انطوان سيف،(2001)، وعي الذات وصدمة الآخر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة: الأولى .

4- أوموت أوزكيريملي، (2013)، نظريات القومية- مقدمة نقدية، ترجمة: معين الإمام، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، الطبعة: الأولى.

5 - برهان غليون، (2004)، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، لبنان، الطبعة: الثالثة.

6- تركي الحمد،(1992)، دراسات إيديولوجية في الحالة العربية، دار الطليعة، بيروت، الطبعة: الأولى.

7- جلال الدين سعيد،(2004)، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار توبقال، تونس، الطبعة: الأولى.

8- جورج طرابيشي،(2012)، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقي، بيروت، الطبعة: الثالثة.

9- جورج قرم،(1977)، الاقتصاد العربي أمام التحديات (النفط والمال والتكنولوجيا) ، دار الطليعة، بيروت، الطبعة: الأولى.

10- الحبيب الجنحاني،(2006)، دراسات في الفكر والسياسة، الشركة التونسية للنشر، تونس، الطبعة: الأولى.

11- رفاعة رافع الطهطاوي،(2014)، مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية، دار النهضة المصرية، القاهرة.

12- ساطع الحصري،(1985)، آراء وأحاديث في الوطنية و القومية، مركز الوحدة العربية، بيروت، الطبعة: الثانية.

13- طيب تيزيني،(2005)، من اللاهوت إلى الفلسفة العربية الوسيطة، وزارة الثقافة، دمشق، الطبعة: الأولى.

14- عاطف العراقي،(1999)، الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل، دار الرشاد، القاهرة،

الطبعة: الثانية.

15- عبد الله العروي،(2017)، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي للكتاب، الدار البيضاء، الطبعة: الأولى.

16- عبد المنعم الحفني،(2000)، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة: الثالثة.

17- عصمت سيف الدولة،(1979)، نظرية الثورة العربية، دار المسيرة، بيروت، الطبعة: الأولى.

18- كرطالي نور الدين،(2012)، أزمة التنمية وإيديولوجيا الخطاب الفلسفي العربي المعاصر، رسالة ماجستير، جامعة وهران الثانية، الجزائر، كلية العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة.

19- محمد أبو رمان،(2018)، ما بعد الإسلام السياسي مرحلة جديدة أم أوهام أيدولوجية، مركز الدراسات الاستراتيجية، الأردن، الطبعة: الأولى.

20- محمد أركون،(1996)، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تحقيق: هشام صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة: الثانية.

21- محمد عابد الجابري،(1990)، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة: الثانية.

22- محمد عابد الجابري،(1994)، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة: الخامسة.

23-محمد عابد الجابري،(1985)، تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة: الثانية.

24- محمد عابد الجابري،(1980)، نحن والتراث، دار الطليعة: بيروت؛ المركز الثقافي: الدار البيضاء، الطبعة: بدون.

25- محمد علي الكبسي،(2007)، قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر، دار الفرقد، دمشق، الطبعة: الثانية.

26- ناصف نصار،(2014)، من الاستقلال الفلسفي إلى فلسفة الحضور، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة: الأولى.

27- نديم البيطار،(1964)، الايديولوجيا الانقلابية، المؤسسة الأهلية للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة: الأولى.

28- نديم البيطار (1973)، الطريق إلى طريق الوحدة العربية، مجلة دراسات عربية، السنة:9، العدد:9.