

الفلسفة الإسلامية المعاصرة في العالم العربي

د. إبراهيم م أبو ربيع

ترجمة فادي صالح

يقدم الدكتور إبراهيم أبو ربيع في هذه الدراسة صورة واضحة للتيارات الرئيسية في الفكر الفلسفـي المعاصر، وهو يبدأ مع الشـيخ مصطفـى عبد الرـازق فيـشرح نظرـته التـأسيـسـية لـلـفلـسـفـة الـاسـلامـية، وـمن ثـم يـنـطـلـق إلـى عـرـض سـرـيع لـلـتـيـارـاتـ الـتي رـافـقتـ عـبدـ الرـازـقـ، وـالـتـي نـتـجـتـ عـنـ التـأـثـرـ بـالـغـربـ مـثـلـ الـوـجـودـيـةـ وـالـوـضـعـيـةـ لـيـقـومـ بـعـدـ ذـلـكـ بـقـرـاءـةـ نـقـدـيـةـ لـلـاتـجـاهـاتـ الـمـعـاـصـرـةـ وـالـفـاعـلـةـ فـيـ الـفـلـسـفـةـ الـاسـلامـيـةـ مـنـ الـجـابـريـ إلىـ الـعـروـيـ مـرـورـاـ بـالـحـبـابـيـ وـحـنـفـيـ.

مقدمة:

يستكشف هذا البحث «النشاط الفلسفـي» الإسلامي في العالم العربي منذ أواخر القرن التاسع عشر. ومع العلم أن مراجعة ملائمة في هذا الحقل موجودة في مقالة كلاسيكية «لجميل صليبا» تتناول الإنتاج الفلسفـي في العالم العربي الحديث^(٢)، إنـماـ أـيـةـ قـراءـةـ مـتـعـجـلـةـ لـهـذـهـ المـقـالـةـ وـلـدـرـاسـاتـ أـخـرـىـ فـيـ هـذـاـ الحـقـلـ، تـضـعـنـاـ فـيـ مـوـاجـهـةـ مـشـكـلـةـ رـئـيـسـةـ، تـتـمـمـلـ فـيـ نـدـرـةـ التـفـسـيرـاتـ، وـالـتـأـوـيـلـاتـ الـمـخـلـصـةـ، وـالـوـاضـحـةـ الـمعـانـيـ لـلـفـكـرـ الـفـلـسـفـيـ الـاسـلامـيـ فـيـ الـعـالـمـ الـعـرـبـيـ الـمـعـاـصـرـ، فـأـغـلـبـ الـدـرـاسـاتـ الـمـوـجـودـةـ مـحـصـورـةـ بـشـكـلـ أـسـاسـيـ فـيـ وـصـفـ الـاتـجـاهـاتـ الـتـيـ كـانـ لـهـاـ وـجـودـ حـيـ فـيـ الـعـالـمـ الـعـرـبـيـ، وـذـلـكـ مـنـ دـونـ تـسـلـيـطـ الضـوءـ الـكـافـيـ حـولـ كـيـفـيـةـ مـعـالـجـةـ الـأـسـئـلـةـ الـفـلـسـفـيـةـ الـتـيـ بـيـنـ أـيـديـنـاـ، نـظـريـاـ وـمـفـاهـيمـيـاـ.

وبناءً على الذي أوردناه، فإنَّ سلسلة من الأسئلة قد تبرز أمام الباحث منها:
أولاً: كيف نعرِّف الفكر الفلسفي الإسلامي في العالم العربي خلال القرن المنصرم؟
ثانياً: هل هناك من حاجة لإعادة تقييم العلاقة بين الفلسفة والدين في المجتمع
العربي؟

ثالثاً: ما هومدى أهمية تأثير الإرث الديني والفلسفي الإسلامي في التاريخ الثقافي
العربي الحديث؟

للجواب على السؤال الأول نقول: الفلسفة بالتعريف هي نتاج ذهني إنساني، وفي
حالتنا هذه هي جزء وقسم من التاريخ الثقافي العربي الحديث. وفي هذا السياق،
فالفلسفة هي نتاج مثقفين ينتمون إلى معسكرات ثقافية، دينية، وسياسية مختلفة
وغالباً متنافسة.

أما الجواب عن السؤالين الثاني والثالث، فينطلق من خلال التحول الهامُ الذي
شهدته الدراسات الغربية للعالم الإسلامي، فهي بعدها كانت لفترة طويلة من الوقت،
تركَّز على دور النخب ومنافع التحديث، أخذت تبحث وتهتمُ أكاديمياً «في الجذور
الإسلامية للثقافة والسياسة»^(٤). وبشكل مواز تحول الاهتمام من الفلسفات الليبرالية
والقومية والعلمانية باتجاه الجذور الإسلامية للفلسفة العربية الحديثة.

وهذا التحول ضروري ونحن نحتاج إليه بشدة، وهو ليس محاولة تقزيمية لدراسة
التاريخ الثقافي في العالم العربي الحديث؛ بل إنها لتوكيد أهمية الدور الذي ما زالت
تلعبه «الوضعية الإسلامية» في تطهير الفلسفة العربية. فصحيح أن مؤرخي الأفكار في
العالم العربي الحديث، قد استعملوا طرقاً متنوعة في دراسة البنية المعقّدة، والعالم
البارزة للتفكير والثقافة والفلسفة العربية، ولكنَّ أغلبَ من كتبوا عن الفلسفة في العالم
العربي اتّبعوا وضعية نبذية تجاه الجذور الإسلامية للنشاط الفلسفية.

إذا نظرنا إلى كيفية تعامل الباحثين مع تاريخ الفكر الفلسفي، نلاحظ وجود ثنائيات
كمثل نهضة، - سقوط، إنحطاط، - تجديد وركود، - إحياء على صعيد مناقشة الحركة
والنحو في الفكر العربي -، الإسلامي الحديث والمعاصر^(٥). وهكذا تغافل الدارس عن

البحث الجديّ، الذي يفترض ملاحظة مختلف المعلومات في هذا الحقل، فيأخذ في الحسبان مسألة المنهج للأفكار الرئيسية للفلسفة الإسلامية في العالم العربي. وهذه المسألة أكثر صعوبة؛ لأن الدراسات المنهجية لهذا الفكر نادرة، وفي حالات عديدة ملائمة بشكل جزئي^(٣)؛ لذا فإن ملاحظة هامليون جيب التي أوردها سنة ١٩٤٧ والتي يقول فيها: «الواحد يبحث سدى عن أي تحليل منهجي للتيارات الفكرية المعاصرة في العالم الإسلامي»^(٤)، - تلك الملاحظة -، حية إلى وقتنا الحاضر.

إذاً على المرء أن يتعلم أن يسأل أسئلة صغيرة بالإضافة إلى الأسئلة الكبيرة ليتوصل إلى تأويل دقيق للنشاط الثقافي، وانعكاسه على حاجات وأمال وأهداف المجتمع العربي الحالي. وإحدى هذه الأسئلة هي عن تاريخية هذا الفكر. فالفكر حتى في مراحله الأكثر تاماً وتجرداً وميتافيزيقية، لا يظهر أبداً في الفراغ بل يكون مرتبطاً إرتباطاً عضوياً بقبليات مفاهيمية واجتماعية وتاريخية.

من هنا، فإن بإمكان اعتبار التفكير الفلسفـي في العالم العربي الحديث كانعكاس لنضوج الفكر والوعي والمنطق والحكمة التي حققها العرب عبر القرون. فالحقيقة أنها علينا أن نتشبث بتاريخ الفلسفة لنمسك الموارد والمشاكل الفلسفـية الماضية، ولكن ليس هناك رجوع إلى الماضي. ليس من الممكن تارخياً العودة إلى أيام الكندي أو الفارابي أو ابن سينا في الفلسفة. فالعربي الحديث قد لا يحتاج لأن يكون الكندي أو الفارابي. فمواضيعهم تتعمـي لتكوين تاريخي واجتماعي مختلف بطبيعته وتعقيداته عن تلك الموجودة حاضراً. رغم ذلك، فإن تعلـمنا من هذه الفلسفة الماضية هوأساسي، فالفلسفة، عدا عن كونها محددة واجتماعية، تستطيع أن تكون عالمية ومجـردة.

إن تسليمـنا بأن الفلسفة هي تاريخية يقودـنا إلى السؤال عن حالة الفلسفة في العالم العربي عـشية التدخل الغربي (يجـمع الباحثـون أن كلاً من التـفكـيرـين الفلـسفـيـ والـديـنيـ الـلاـهـوتـيـ) كانـا بـعيـدين كلـ الـبعـد عنـ الإـزـهـارـ قـبـلـ الـقرـنـ الثـامـنـ عـشـرـ وـأـوـاـلـ الـقرـنـ التـاسـعـ عـشـرـ، وهـمـا كـانـا فيـ حـالـتـيـ رـكـودـ وـانـهـارـ. إذاً فإنـ أولـ مـحاـولـةـ استـتـاجـيـةـ نـسـطـطـيعـ سـحـبـهاـ هيـ أنـ مـحاـولـةـ اـنتـشـالـ وـاحـيـاءـ، إنـ لـمـ نـقـلـ خـلـقـ، الـفـلـسـفـةـ الـنـقـدـيـةـ

المنطقية في العالم العربي الحديث قد حدثت بشكل أساسي بسبب الكارثة العسكرية والسياسية الناتجة عن المواجهة العنفية بين العالم العربي والغرب الكولونيالي.

بدون أي شك، فإن النخبة العربية التقليدية المتعلمة في ذلك الوقت، كانت قد أدركت، وجود التغرات الهائلة بين ثقافتها العربية - الإسلامية وبين الثقافة الغربية. لذا فإن الحل بالنسبة إلى البعض كان بعدم البحث عن ملجاً في انجازات السلف الماضية، إنما بدراسة التراث الإسلامي بعين نقدية. الفيلسوف اللبناني ناصيف نصار تناول هذا الموضوع وخلص إلى القول:

«في الحقيقة، فإن نهضة العالم العربي لم تكن أبداً انبعاثاً للعالم العربي في القرون الوسطى، كما لم تكن كنتيجة مبسطة للإحتكاك مع الحضارة الغربية الحديثة. إن نهضة العالم العربي تؤشر إلى دخول العالم العربي، بعد فترة طويلة من الركود، إلى فترة تاريخية جديدة... تتميز هذه الفترة التاريخية بمواجهة بين حضارتين اشتتن: الحضارة العربية الإسلامية من القرون الوسطى، والحضارة الغربية الحديثة. فعلى عالم الاجتماع التاريخي أن يتفحّص هذه المواجهة على جميع صعد النظام الاجتماعي، والاقتصادي والسياسي والثقافي»^(٨).

إذاً فالنهضة الفلسفية تبقى حاجة تاريخية اليوم، بسبب أن «نهضة الفلسفة في الثقافة العربية الحديثة هي مشكلة محورية تدل على درجة الوعي والإستقلالية المحققة عبر هذه الثقافة»^(٩). فما نراه أن معظم الإنتاج الفلسفي في العالم العربي ترکّز على تاريخ الفلسفة، وليس على التفكير الفلسفي بحد ذاته. ولكن بما أن «الفلسفة قد أصبحت عنصراً ثقافياً مركزاً». فإنه من الضروري أن تحرّر الفلسفة نفسها من سيطرة تاريخ الفلسفة، وعليها أن تتأمل مواضيع تاريخية حيّة بروح فلسفية. بهذا المعنى، يبدولنا أن قواعد التجديد الروحي والفلسفي في الثقافة العربية تقوم على نظرية المعرفة بدرجة أكبر من نظرية الكينونة التاريخية. تقود هذه النظرية بالضرورة إلى نظرية المعرفة، ولكن قبل كل شيء فإنها تقود إلى نظرية وجود اجتماعي - تاريخي، إضافة إلى حركة أخلاقية وسياسية»^(١٠).

إن أي نهضة حالية للفلسفة في العالم العربي الحديث، تستطيع النجاح فقط في حال ترافقت مع رؤية نقدية. ورغم أن التفكير النقدي والفلسفـي هو أكثر تطـوراً بكثير في الغرب منه في العالم العربي المعاصر، «فإن الحقوق والواجبات للتفكير النقدي في هذين النوعين الإثنين من المجتمعات هي رغم كل شيء مماثلة»^(١١)، وكما سنرى لاحقاً، فإن التفكير النقدي قد طبع إحدى أكثر الأشكال الإسلامية تطـوراً في الفكر الفلسفـي في العالم العربي الحديث.

البدايات:

إن فترة حمل النشاط الفلسفـي الإسلامي الحديث يجب أن يفهم من خلال النهضة العربية (عودة الولادة، نهضة)^(١٢) في القرن التاسع عشر. النهضة هي حركة سياسية وثقافية واسعة، هيمنت على الفترة ما بين ١٨٥٤ و١٩١٤ ولدت في سوريا، وازدهرت في مصر. سعت النهضة من خلال الترجمة والتبسيط إلى استيعاب أعظم إنجازات الحضارة الأوروبية الحديثة، كما سعت إلى احياء الثقافة العربية الكلاسيكية التي أتت بعد قرون من الانحطاط والهيمنة الخارجية^(١٣).

بشكل عام، فإن حركة النهضة وقفت بوجه تفسخ الإسلام، الذي حسب قول جيب «ظلَّ واقفاً - بمعنى ثابتًا في القوالب التي صنعت له من قبل العلماء، والقضاة، والصوفيين في القرون المكوّنة والتي في كل الأحوال تفسّخت بدل أن تقدم»^(١٤).

فالمرحلة الحديثة من التاريخ الإسلامي، يقول سميث: «تبدأ بانحطاط من الداخل، واقتحام وتهديد من الخارج؛ فالمجد العالمي الذي ترافق مع طاعة أوامر الله أصبح مجرد ذكرى بعيدة لماضٍ بهيج»^(١٥). في خلال هذا الوقت «كانت الحضارة الغربية تتطلق قدماً في أعظم إندفاعه لطاقة وقوة متمددين ومتراكمتين بشكل واسع، وكان الغرب يعيد رسم حياته وقربياً حياة العالم بأسره»^(١٦).

تحرّك مفكرو النهضة لمواجهة الانحطاط الإسلامي، ونظّروا في خيارات النهضة مع عدم اهمال الإمكانيات الغربية لهذا نهضة.

يُإمكان المرء بسهولة أن يناقش في أن ظاهرة النهضة ترتكز أساساً على بنية معرفية معقدة، تحتوي على مضامين إسلامية وغربية في آن واحد.

وهكذا، فإن النهضة تُرجمَتْ من قبل المفكرين العرب الأوائل في القرن التاسع عشر إلى حركة تاريخية واجتماعية قوية، وبالتالي أحيطت هذه الحركة عدداً مهماً من المعارض والنقاشات التي تمحورت حول التراث الإسلامي وتحديات الحاضر؛ الإسلام ومسألة الهوية الثقافية العربية؛ الإسلام والغرب؛ مسألة المرأة؛ موضوع حرية التعبير. وبحسب أركون، فإن الصدام بين العالم العربي والغرب قد خلق ظروفاً جديدة تجاذبَ معها الفكر العربي والإسلامي بخلق تعابير جديدة^(١٧).

ومثلَّت هذه التعابير التوجّهات الفلسفية، والاجتماعية، والثقافية، والنفسية، واللغوية الجديدة للعالم العربي الحديث. وفي سبيل فهم خلفيات هذه التعابير الجديدة، فعلى المرء أن يأخذ في الحسبان صعود الحداثة الغربية، - طبيعتها ومكوناتها -، وتأثيرها على الفكر العربي - الإسلامي الحديث^(١٨)، «مؤرخ الفكر»، بتعبير أركون، «محتم عليه أن يغوص أكثر، ويحلّل العلاقات ما بين الحداثة المادية والفكرية»^(١٩).

ذهب أركون قدمًا في اكتشاف تأثير الحداثة على الفكر والفلسفة العربية. فيعتبر أن العالم العربي كان قد تقبّل الحداثة الغربية، ودعامتها التربوية والثقافية ولكن بشكل «بطيء ومتعدد». فواحدة من النتائج الرئيسية لتفاعل ما بين المفكرين العربي والغربي كان ظهور تفكير فلسطي جديد تميّز بال النقدية، والابتكار والتوجه المستقبلي. وأركون لا يفکّر ملياً في الأوضاع الحالية للتفكير الفلسطي الإسلامي في العالم العربي. لكنه يدعونقد نظم التفكير الإسلامي كوسيلة لإحياء الفكر العربي المعاصر^(٢٠).

واجه مفكرو النهضة، لا سيما الطهطاوي^(٢١)، والأفغاني^(٢٢)، وعبدة^(٢٣)، مشكلة كيفية تأويل التراث الإسلامي للقرآن، والحديث، والفلسفة في مناخ اجتماعي سياسي، وعلمي مسيطراً عليه من قبل الغرب. وكان صحيحاً إلى حد ما أن هؤلاء المفكرين «عاشوا وتحركوا ضمن مجتمع إسلامي كان لم يزل متماسكاً ومتخدلاً نسبياً على المستوى الفكري»^(٢٤)، ولكن كان من الصحيح أيضاً عدم ملائمة الأفكار الفلسفية والدينية

الإسلامية لما قبل الحداثة، كأداة لمواجهة التحدّي الناشئ عن نظرية عدوانية للعالم الغربي. وكان السؤال الأساسي المطروح من قبل هؤلاء المفكرين، كيف يمكن أن يحصل المسلمين الأصالة والحداثة في نفس الوقت؟ فرأوا الحاجة إلى إعادة إحياء كاملة للإسلام في وجه ثقافة غربية متعددة؛ لأن «هجوم الغرب على العالم العربي، إلى جانب مفاعيله السياسية، كان أيضاً هجوماً مباشراً على الإسلام كدين»^(٥).

حاول مثقفو والنهضة تخلص «المنطق الإسلامي» من قرون عديدة من السُّبات والإنحطاط، وناقشوها قابلية عيش التفكير الإسلامي في العصر الحديث، كونهم كانوا يؤمّنون بأن الإسلام منطقي بطبيعته، متسلّحين بما اعتبروه مواصفات إسلامية أصلية للتفكير والخطاب؛ لذلك سعوا لمحاربة الإنحطاط الإسلامي الداخلي والتغدي الثقافي والسياسي الغربي الخارجي^(٦). وهكذا نودي بالتواصل التاريخي مع التراث الإسلامي كرد على التحجر والركود التاريخي والثقافي والديني.

لكن في الحقيقة واجه مفكرو والنهضة خيارات مختلفين: أولاً: المثل الإسلامي، الذي اتّخذ شكله التاريخي من خلال تجربة النبي وأصحابه، والذي يستمدّ أساسه النظرية من القرآن والسنة^(٧). وثانياً: «المثل الغربي»^(٨)، الذي يشدد على أفكار الليبرالية، والمنطق العقلي، والعلمنة^(٩). واعتبر العديد من مفكري النهضة المؤثرين المثال الثاني تعبراً ثقافياً للتغريب في الديار الإسلامية^(١٠).

يجب الإشارة إلى أن الإنحطاط والاستعمار قد أحدثا حالة نزاع سرعان ما ستصبح متفرجة في المرحلة الثانية من النهضة التي بدأت في بداية القرن العشرين. من الناحية النظرية، فإن بالإمكان رؤية مأزق النهضة من خلال ثلاثة مكونات رئيسية متداخلة من الخطاب: الخطاب العقidi؛ الخطاب الفلسفـي، والخطاب التاريخي السياسي.

بداية، يهتم الخطاب العقidi بتقنية أصول الدين، وكما يصفها لاووست باتقان: «لا إمكانية لإصلاح عقidi من دون العودة إلى المنبـع الأصلي»^(١١). الإصلاح هو العودة إلى الشكل الصحيح للدين، والتأكيد على الحقيقة المتعالية في إطار حديث. ولقد هيمن هذا البرنامج الإصلاحي على الحركة العربية الثقافية حتى وقتنا الحاضـر. ويتمحور

هذا البرنامج حول تأكيد «تقليدية الطريقة واللغة» في ترتيب حديث. وهكذا، يجد الفلاسفة والمفكرون المسلمين المعاصرون أنفسهم وجهاً لوجه أمام مجموعة من الأسئلة الاجتماعية والتاريخية التي تنتظر جواباً لاهوتياً. ومن الواضح أن العديد من المفكرين المسلمين بقوا مخلصين لنظرتهم إلى التاريخ الإسلامي الماضي - تلك النظرة التي تقوم على الدور الهام الذي يلعبه الوحي في تبلور التاريخ. ولكن كنتيجة لصعود العلمنة السياسية في العالم العربي عقب الاستعمار الغربي، «فإن حكم الفقهاء قد استبدل، للأفضل أولالأسوأ، بالخبراء (التقنيين) وقادة الجماهير، ولقد استدعت هذه الحالة الجديدة وضعية ذهنية جديدة ومواصفات جديدة»^(٣٣).

ثانياً: إن هدف الخطاب الفلسفـي، كما ظهر في أوائل كتابات الفيلسوف المصري المرموق الشيخ مصطفى عبد الرزاق^(٣٤)، هو إظهار أصلـة الخطاب الفلسفـي الإسلامي التراـثي، وأهمـيـته للاحـتـياـجـاتـ الـحـدـيـثـةـ لـلـمـجـتمـعـاتـ إـلـاسـلـامـيـةـ.

أما الخطاب التاريـخيـ السـيـاسـيـ للـنهـضـةـ فيـصـفـ العـلـاقـةـ ماـ بـيـنـ الدـيـنـ وـالـدـوـلـةـ. ولـقـدـ خـضـعـتـ هـذـهـ الـعـلـاقـةـ لـتـبـدـلـاتـ شـتـىـ مـنـذـ الـقـرـنـ التـاسـعـ عـشـرـ. فـيـ الـمـرـحـلـةـ الـأـولـىـ مـنـ الـنـهـضـةـ اـتـخـذـ إـلـاسـلـامـ مـعـنـيـ قـوـمـيـاـ، بـهـدـفـ بـنـاءـ دـوـلـةـ قـوـيـةـ قـادـرـةـ عـلـىـ مـنـافـسـةـ الـغـرـبـ. أـمـاـ فـيـ الـمـرـحـلـةـ الـثـانـيـةـ فـلـقـدـ عـبـرـ الـأـفـغـانـيـ وـعـبـدـ وـرـضـاـ عـنـ إـلـاسـلـامـ بـتـعـابـيرـ إـلـاسـلـامـيـةـ شـامـلـةـ، وـكـانـ الـهـدـفـ إـعـادـةـ تـأـسـيـسـ الـأـمـةـ إـلـاسـلـامـيـةـ عـلـىـ صـورـةـ إـلـمـبـرـاطـورـيـةـ الـعـثـمـانـيـةـ. بـإـضـافـةـ إـلـىـ صـعـودـ «ـإـلـاسـلـامـ الـأـصـوـلـيـ»ـ^(٣٥)ـ بـشـكـلـ حـرـكـةـ إـلـخـوـانـ الـمـسـلـمـينـ. هـدـفـ حـسـنـ الـبـنـاـ، مـؤـسـسـ الـحـرـكـةـ، إـلـىـ إـنشـاءـ دـوـلـةـ إـلـاسـلـامـيـةـ. وـحاـوـلـ بـرـنـامـجـهـ تـأـكـيدـ القـانـونـ الـمـقـدـسـ فـيـ كـلـ نـوـاحـيـ الـحـيـاةـ. كـنـتـيـجـةـ لـذـلـكـ سـيـطـرـتـ السـيـاسـةـ عـلـىـ الـفـلـسـفـةـ وـالـفـقـهـ. وـلـمـ يـعـدـ بـإـمـكـانـ تـفـادـيـ الـقـطـعـيـةـ الـحـتـمـيـةـ بـيـنـ الـعـلـمـاءـ كـقـيـمـيـنـ وـكـمـدـافـعـيـنـ عـنـ التـقـلـيدـ السـنـيـ الـكـلـاسـيـكيـ، وـبـيـنـ الـإـخـوـانـ كـحـرـكـةـ جـمـاهـيرـيـةـ. فـنـظـرـ الـأـخـوـانـ نـظـرـةـ رـبـيـةـ شـدـيـدةـ إـلـىـ الـعـلـمـاءـ. بـنـظـرـ الـأـخـوـانـ، فـإـنـ الـعـلـمـاءـ كـانـواـ دـاعـمـيـنـ لـلـوـضـعـ الـقـائـمـ الـذـيـ كـانـواـ يـسـعـونـ لـلـقـضـاءـ عـلـيـهـ. عـلـىـ كـلـ حـالـ، فـإـنـهـ مـنـ غـيـرـ الـوـاضـعـ مـاـ إـذـاـ كـانـ يـجـبـ النـظـرـ إـلـىـ فـكـرـ الـإـخـوـانـ مـنـ نـاحـيـةـ فـلـسـفـيـةـ.

ختاماً، فإن أي انعكاس فكري كحالة النهضة في الفكر العربي الإسلامي الحديث يجب أن يأخذ بالحسبان المعنى الحالي للتراث، إشكالية العلاقة بين الدولة والدين، والوضع الحالي للثقافة الإسلامية. وللسبب ذاته، فإن أي تحليل اقتصادي أوسياسي أواجتماعي للحالة الحاضرة للأوضاع سيكون قاصراً منهجياً إذا افتقر لمعالجة مناسبة للإسلام والثقافة الإسلامية.

مصطفى عبد الرازق ومدرسته:

في المناقشة السالفة للأبعاد الفلسفية للنهضة، أشير إلى أن مصطفى عبد الرازق (١٩٤٧) الذي كان قد لعب دوراً أساسياً في تركيز اهتمام المفكرين العرب على أهمية الفلسفة كأدلة للخطاب الثقافي. وبالرغم من اعتباره كمحبي للفلسفة الإسلامية التقليدية، فإن إعادة إكتشاف الفلسفة في العالم العربي عموماً، وفي مصر خصوصاً، لم يتم مناقشته من الدارسين إلا بشكل سطحي.

لذلك يوجد القليل أولاً شيء من التحليل للدور الذي تلعبه الفلسفة الإسلامية في الحياة الثقافية العربية الحديثة، ولمساهمات الأزهر (الذي ينتمي إليه عبد الرازق) نفسه.

في عمله الرئيس، «تمهيد لتأريخ الفلسفة الإسلامية»، يقترح عبد الرازق الآتي:

أولاً: القرآن، كتاب مقدس للمسلمين، يشجع «النظر العقلي الحر».

ثانياً: إن التفسير الحرفي للقرآن لا يناسب تظهير عمقه ووضعيته العقلانية.

ثالثاً: إن العقلانية الإسلامية المتأصلة في الوحي الإسلامي لا يجب خلطها مع المنطق والفلسفة عند اليونان المعتمدة والمعدلة من قبل المفكرين المسلمين.

ورابعاً: إن العرق العربي هو متمكن من الفلسفة، ومدرك للفكر كما غيره من الشعوب^(٣٥) وهنا، يذهب عبد الرازق مذهبآً يعักس فيه بذور الفكر الإستشرافي في القرن التاسع عشر، الذي كان من أبرز ممثليه، آرنست رينان الذي يقول: لا يمكن أن نطلب تبصرات فلسفية من العرق السامي. إنها لمن صدفة غريبة من القدر فقط أن

استطاع هذا العرق أن يغرس ميزة رفيعة من القوة في إبداعاته الدينية، فهو لم يستطع أبداً انتاج أي بحث فلسفى خاص به. الفلسفة السامية هي عبارة عن استعارة، رخيصة وتقليد للفلسفة اليونانية. هذا ما يجب في الحقيقة أن يقال عن الفلسفة في القرون الوسطى بشكل عام^(٣).

انطلاقاً من هذا، حاول عبد الرزاق أن يبرهن على أصالة وابتكاره الفلسفية الإسلامية بالعمل على الدينامية النظرية الداخلية للثقافة الإسلامية، وبالتشديد على الرابط القوي القائم بين الفلسفة من ناحية، وبين الصوفية وعلم الكلام والاجتهاد والشريعة من ناحية أخرى^(٤). وكان هدفه النهائي هو البرهان على توافق الفلسفة الإسلامية التقليدية مع العقلانية في الفكر الحديث.

يُعرف عبد الرزاق الفلسفة على أنها حب الحكم، وعلى أنها منهج عقلاني للخطاب؛ بحيث يستطيع المرء عبره أن يفهم العالم، وأن يستخلص الشرائع لحكم المجتمع الإنساني. وعليه فهو يفترض أن بذور خلق الفلسفة الإسلامية توجد في القرآن، الذي يحضر على «البحث النظري».

وهو أيضاً يعتبر أن القرآن يتالف من العقيدة والشريعة. ويُعرف الشريعة على أنها مجموعة من القوانين المستمدّة من العقيدة، وهي مصممة لمواجهة المتطلبات المتغيرة للحياة. بهذا المعنى، فالفلسفة هي مناقشة عقلانية حرّة لمبادئ التشريع التي لها أهداف عملية - تعريف السلوك الإنساني بمواجهة الوسط الاجتماعي الاقتصادي والسياسي والثقافي. ويعتبر عبد الرزاق أنه وبعد وفاة النبي، طرّ المسلمون نظاماً فلسفياً، وبذهنهم هدفان اثنان:

الإجابة فلسفياً عن الأسئلة والمشكلات المتصاعدة في الإمبراطورية الإسلامية الناشئة، والدفاع عن عقائد الإسلام، لا سيما عقيدة التوحيد (وحدة الله)، بوجه الفلسفات واللاهوتيات^(٥) غير الإسلامية المنافسة. وقد أسسَ هذا رسمياً لعلم الكلام في المرحلة التكوينية للإسلام.

يدعم عبد الرزاق الفكرة القائلة بتميز الحضارة الإسلامية المبكرة بفرادة قانونية

وثقافية، انبثقت بشكل أساسي عن خصوصية تاريخية للإسلام وقتها. وعندها اتّخذت الفلسفة وظيفة قانونية، وسمحت لظهور علم أصول الفقه. وهكذا فإن التفكير بالتشريع كان حجر الزاوية لكل التحقيقات الفلسفية الإسلامية العقلانية: «أي عالم في التاريخ الفلسفي الإسلامي عليه تبّين الاجتهاد من خلال ابتداء بسيط لرأي فردي حتى أصبح منهاجاً علمياً في البحث يملك مبادئه وأسس فريدة»^(٣٩). واعتمدت مختلف مدارس الفقه الناشئة خلال المرحلة التكوينية للإسلام على علم أصول الفقه؛ و كنتيجة لذلك بدأت كمية كبيرة من الأدبيات العقلانية والقانونية بالظهور في الإسلام. قاد الزواج الرسمي في بدايات الإسلام بين الفلسفة «وعلم أصول الفقه» إلى خلق منهج جديد في التحليل غير معروف لدى عرب الجاهلية.

ثانياً: الرأي، القياس، والاجتهاد هذه الأمور كانت أسمى هذا المنهج. ويعتبر تلميذ عبد الرازق، الفيلسوف المصري الاهواني، أن نهج معلمه شدد على الفرق بين الفقه الإسلامي، الذي طوره الشافعي، وبين منطق أرسطو، المعتمد من قبل الفلاسفة المسلمين في المرحلة التكوينية، «مبادئ اليقين هي في كلام الله كما ورد في القرآن، الحقيقة هي في تطابق الفعل مع هذا الكلام، أو كلام النبي في التراث، أو إجماع الأمة في بعض الأحيان»^(٤٠). يعتبر عبد الرازق أن النبي قد استعمل الرأي لخلق قوانين لم تكن موجودة في القرآن. وبتسليط الضوء على دور التفكير في أيام النبي، خالف عبد الرازق ادعاءات جوزيف شاخت من أن النبي لم يملك أي فكر لتغيير القوانين المعتادة المنتشرة في الجزيرة. ورغم أن التشريع النبوي انتهى بوفاة النبي، يعتبر عبد الرازق أنه كان على المسلمين أن يستتبّطوا قوانيناً جديدة، - أساساً من خلال الإجماع -، التي عكست بدايات النشاط العقلاني الإسلامي.

يجب الإشارة إلى أن عبد الرازق كان شديد الوفاء للتراث الديني الشافعي، وكان مع العقلانية الإسلامية لمحمد عبده. ويتساءل المرء عن سبب تركيز عبد الرازق على الفلسفة الفقهية للشافعي، وليس على الثلاثة الآخرين المؤسسين للفقه، مالك وأبي حنيفة، وابن حنبل. كجواب محتمل يمكن القول: إن عبد الرازق قرر إحياء التراث

التشريعي الشافعي، الذي نما في مصر، كوسيلة للتعامل مع مشاكل مصر المعاصرة. ويوافق طه حسين هذا الرأي ويقول: إن عبد الرازق وقع تحت تأثير الشافعي أولاً: لأنه انتمى إلى ذات مدرسة التشريع واعتبر الولاء للشافعي كدين له^(٤١). ثانياً: أن رسالة الشافعي «فتحت أفقاً علمية جديدة كانت مغلقة بوجه العديد من العلماء المسلمين»^(٤٢). كما أنه وبنظر عبد الرازق فإن الشافعي إضافة إلى مناقشته لمبادئ الفقه فلسفياً، فإنه كرس أيضاً قدرًا كبيراً من الوقت لتحليل دوغمائيات بداية الإسلام.

يقسم الشافعي العلوم الدينية الإسلامية إلى قسمين: علم الكتاب وعلم السنة. هذان القسمان أدّيا لظهور ما أطلق عليه عبد الرازق علم أصول الدين وعلم الفروع^(٤٣).

بحسب عبد الرازق فإن القرآن ليس فقط كتاب أخلاقيات. فهو قاعدة لكل نشاط شريعي وديني وفلسفي. والأولوية تذهب للإيمان والعقل مجتمعين. فالقرآن هو بيان للناس يصف «قوانين الميتافيزيقا، والطبيعة، والإنسانية، والأخلاق، والبراغماتية»^(٤٤). بالنسبة لعبد الرازق فإن النظرية القرآنية للإنسانية تعتبر أن الناس مسؤولون عن أعمالهم؛ لأنهم يملكون عقولاً خاصة بهم.

بعض اللاهوتيين المسلمين كابن تيمية انتقدوا علم الكلام؛ كونه ذا هرطقة مفترضة. من ناحية أخرى، سار عبد الرازق على خطى الغزالى وابن خلدون، واعتبر أن علم الكلام يقدم دفاعاً عقلانياً عن ثوابت الإسلام الرئيسية. وبالرغم من عدم تشجيع النبي للآراء التي تناولت أموراً ميتافيزيقية (بسبب الخوف من بروز آراء دينية وانقسامات غير ضرورية)، فإن عبد الرازق يعتبر أن القرآن حثَّ المسلمين على فهم مبادئ دينهم بشكل عقلاني.

انتقد عدد من المفكرين العرب المعاصرين «المشروع الفلسفي» لعبد الرازق. فمؤرّخ الفلسفة اللبناني ماجد فخرى يعتقد أن عبد الرازق قد أخطأ في اختيار عنوانه: (مقدمة لتاريخ الفلسفة الإسلامية)؛ لأن مناقشته لا تتمحور حول نوع الفلسفة المفهومة حسراً تقليدياً. ويعتبر فخرى أنه بعيداً عن كونها مقدمة نظرية أو مسعى لإحياء الفلسفة، مجرد استعراض تاريخ لتطور الفقه وعلم الكلام^(٤٥) الإسلامي. ومن ناحية

يُزعم الفيلسوف المغربي الجابري أن عبد الرزاق قد أخفق في إظهار أصالة الفلسفة الإسلامية اليونانية النزعية؛ لأنَّه حصر نفسه في علم الكلام والفقه^(٤٦). ويعتبر الفيلسوف الماركسي اللبناني حسين مروه أنَّ معادلة عبد الرزاق في الفلسفة والدين هي مجرد وضعية تسووية تعكس «ذلك المنطلق الفكري الذي لا يستطيع أن يرى التراث إلا من جانبه الغيبي، بحكم الانسياق مع ايحاءات البنية الایديولوجية للفكر البرجوازي المسيطر»^(٤٧).

كما ذكر سابقاً، فإن مساهمة عبد الرزاق الجوهرية في الفكر العربي والإسلامي الحديث كانت في تأكيده على العقلانية وعلى الرابط غير المنفصل الذي يضعه بين العقلانية والوحي في الإسلام. في أي حال، بإمكان المرء التساؤل حول ما إذا كان عبد الرزاق قد ساهم بطريقة جدية في انبعاث الفكر العربي الإسلامي والفلسفة. قد يستطيع الإجابة من هذا التساؤل بمقارنة عبد الرزاق بمعلمه محمد عبده. فلقد حاول الأخير تحرير الفكر الإسلامي والتطبيقات من قيود التقليد الأعمى بإعطاء العقل اليد العليا فوق الوحي في حل المسائل الخلافية. بالنسبة إليه، فإن الفكر الإسلامي النقي يجب إيجاده فقط في القرآن. وبشكل عام، ورغم أن عبده وعبد الرزاق يتشاركان المهمة نفسها، - إعادة خلق المحيط الأصلي للفكر في إطار حديث -، فإن جمهورهما ليس مماثلاً. إن مهمة عبده الفلسفية والتعليمية كانت أكثر تعقيداً وخطورة من مهمة عبد الرزاق. لم يكتب عبده للنخبة الثقافية والدينية فقط، بل هدف إلى تصحيح تلك المعتقدات الشعبية التي اعتبرها لا إسلامية. ويكمِّن اختلاف أساسي آخر بين عبده وعبد الرزاق في نظرتهما إلى الصوفية. فإن تقدير عبده السلبي للصوفية وعلاقتها بالإندثار السياسي والثقافي للإسلام لم يكن مقبولاً عند عبد الرزاق الذي رأى أن الصوفية قد قادت المسلمين إلى أعلى الإنجازات الأخلاقية. وبغض النظر عن هذه الاختلافات، فقد تتوافق عبده وعبد الرزاق على عدد من النقاط. فيعتبر عثمان أمين مثلاً أنَّ الشيخ مصطفى عبد الرزاق، تلميذ محمد عبده الأقرب، فقد حاول أن يضع مبادئه معلمه قيد التنفيذ، هو الذي أراد أن يصالح الإسلام مع الحضارة الغربية.

وأيضاً كافح الشيخ عبد الرزاق بإصرار ليعيد شباب الجامعة الإسلامية القديمة التي ضممت أكثر من ثلاثة ألف طالب قدموا من كل أقطار الأرض^(٤٨). يشدد أمين على تقديم الأخلاق على حساب العقلانية في فلسفة عبد الرزاق، ويعتبر أن رسالة مصطفى عبد الرزاق إذاً هي رسالة إصلاح أخلاقي؛ فهي تشجّع الفن الأسمى، ذلك الذي يشكل علامة على الحب في العالم. يلخص عبد الرزاق فلسفته بكلمات معلمه محمد عبده: الحب في العالم الإنساني يشبه الإنجذاب الكلي في الكون؛ فهو يحفظ المجتمع ويحميه من الخراب^(٤٩).

في الختام، من المفيد الإشارة أن أحداً لم يقدم ما قدمه عبد الرزاق في إعادة انتاج الفلسفة التشريعية للشافعي، وإعادة تفسيرها في قوالب حديثة. إن اهتمام عبد الرزاق «بالعقلانية الإسلامية» عكس قلقه من الاعتبار المتدني الذي توليه المجتمعات الإسلامية الحديثة للعمل العقلاني.

تراث الفلسفى بعد مصطفى عبد الرازق:

إن نمو وانتشار فلسفة عبد الرزاق ذات التوجه الإسلامي يجب أن يفهم في سياق نزعات أخرى من التفكير الفلسفي وجدت خاصة في مصر، منذ بدايات الثلاثينيات. بسبب ضيق المساحة، سأقدم وصفاً موجزاً لهذه المدارس الفلسفية. فلسفة إبراهيم مذكور ذات التوجه اليوناني^(٥٠)؛ في عمله الفلسفي الباكر، ناقش مذكور مدى التأثير الذي كان للفلسفة اليونانية وبخاصة منطق أرسطو على الفلسفه المسلمين والقضاة. فلسفة عثمان أمين الجوانية^(٥١)؛ اعتقد أمين بقدرة الروحانية الإسلامية على اكتساب وجود قوي في العالم العربي الحديث كنظام نظري وكطريقة حياة. وهو يوافق مع مصطفى عبد الرزاق أن التصوف هو جزء لا يتجزأ من الفلسفه الإسلامية، وأنه القوة الوحيدة القادرة على تغيير الفرد العربي الحديث. الفلسفه الأشعرية لعلي سامي النشار؛ يتبع النشار خطى عبد الرزاق، ويعتبر أن علم الكلام عامه، وعلم الكلام الأشعري (سنّي محافظ) خاصه، قد طور علامه فريدة في التفكير الفلسفي الإسلامي^(٥٢).

فلسفة عبد الرحمن بدوی الوجوڈية^(٥٣). في «الزمان الوجوڈي»، يحاول بدوی أن يطبق الفلسفة الأوروبية الوجوڈية على المجتمع العربي. لا يرى بدوی أن العرب والمسلمين يمكنون روحية فلسفية أصيلة. ويعتبر أن «الفلسفة هي نقيس الطبيعة البدائية للروح الإسلامية»^(٥٤).

فلسفة زكي نجيب محمود الوضعية والتجريبية؛ عكست الأعمال الفلسفية الأولى^(٥٥) لمحمود اهتمامه بفلسفة وضعية براغماتية على طريقة وليام جيمس. يشير كتابه: «موقف من الميتافيزيقا» الانتباہ إلى ما رأه محمود من احتياجات مجتمعات العالم الثالث، خصوصاً في مجالات التصنيع والتحديث على صورة المجتمعات الصناعية الغربية. لم تمر مقاربة محمود من دون اعترافات. فقد انتقد عدد من الفلاسفة العرب المسلمين المؤثرين الفلسفة الوضعية بعنف، واعتبروا أن هدفها الرئيس هو تدمير الميتافيزيقا الإسلامية. واعتبر العلامة العراقي محمد باقر الصدر مثلاً أن المادية الوضعية أطلقت هجوماً مريضاً ضد الفلسفة وموضوعاتها الميتافيزيقية. واعتبر «أن الوضعية قد استعارت مفهوماً ميتافيزيقياً لتكمل بنائها المذهبي الذي شادته لنفس الميتافيزيقا»^(٥٦).

تبّه محمود للمحدودية الفلسفية وعدم إمكانية حياة فلسفته في العالم العربي الحديث، فعدل تركيزه الفلسفي الوضعي بتفحص انتقادى للتراث العربي الإسلامي كوسيلة لفهم العصر الحاضر. ويستطيع المرء ملاحظة نقلة واضحة في فكر محمود في بداية السبعينيات إلى ما يمكن تسميته «بالليبرالية الفلسفية». ويظهر هذا جلياً في «تجديد الفكر العربي» حيث يعود محمود إلى التراث العربي الإسلامي لمحاولة فهم أسباب التراجع الحالي في العالم العربي. فيعتبر أولاً: أن هناك نقصاً ملحوظاً في الحرية الفردية والاجتماعية في العالم العربي. وثانياً: أن النظم المعرفية والثقافية من الماضي ما زالت تهيمن على الفكر العربي الحديث. فالتحدي الذي يواجه العالم العربي الحديث، إذاً هو أن يذهب أبعد من مجرد نوع من المعرفة خارج نطاقه التاريخي، مبني على الخطابات والبلاغة إلى نوع جديد مبني على الآلة والعلم^(٥٧).

نظريّة المعرفة والفلسفة:

في قطعة متنورة عن الفرق بين علم اللاهوت والفلسفة يعتبر بول تيليش أن الاستمولوجيا المعرفة «أن نعرف، في جزء منها هي انطولوجيا، معرفة أننا موجودون؛ لأن أن نعرف هوحدث في مجموع الأحداث. كل جزم معرفي هو ضمنيًّا وجودي؛ لذا فإنه أكثر ملاءمة أن نبدأ تحليلًا للوجود بطرح سؤال الكينونة أن نطرح مسألة المعرفة»^(٥٨).

أ - الجابري والمعرفة:

لا يأخذ محمد عبد الجابري نصيحة تيليش بعين الاعتبار، فهويفضل أن يفسّر المشاكل الحالية للوجود العربي والمسلم بتحليل المكونات الإدراكية التي دخلت في صنع «العقل الإسلامي» من ابتداء الإسلام^(٥٩).

ما هي حسّنات نقد معرفي للعقل العربي - بشقيه الكلاسيكي والحديث؟
يعتبر الجابري أن فكفة ونقدًا شاملان «لبنية العقل العربي» هما ضروريان لناحية بناء مستقبل عربي قابل للحياة. ويقول في كتابه: «الخطاب العربي المعاصر» إنَّ النهضة العربية في القرن التاسع عشر لم تقد إلى اختراقات معرفية وفلسفية أساسية؛ بسبب فشل ممثليها في نقد العقل العربي ذاته. وهويدعم الموقف الاستشرافي بأن العالم العربي كان في حالة انحطاط عميقه عشيَّة التدخل الأوروبي^(٦٠).

يعتبر الجابري مسألة الإنحطاط على أنها واحدة من الإشكاليات الرئيسية في الفكر والفلسفة العربية الحديثة. ويعني أن ما من اتجاه ثقافي كان بمعرض عن مناقشة أسباب وطبيعة هذه الحالة. ويعتبر أيضًا أن المفكرين المسلمين خصوصًا «الإحيائيين» قد فشلوا بتقديم بديل قابل للحياة لمشكلة الإنحطاط^(٦١). ويقول: إن كلاً من «النزعة الإسلامية»، و«النزعة الليبرالية المتقربة» لم تجحا في تشخيص المرض الثقافي للعالم العربي. فالحالة الأولى تحديدًا الحل في الماضي الإسلامي في العصر الذهبي. بينما تحدُّد الثانية الحل في النهضة الأوروبية التي سبقت الاستعمار الأوروبي. بكلمات

أخرى، فإن النزعة الليبرالية، بحسب الجابري، لا تستطيع أن تفتش عن أجوبة فلسفية غربية لأسئلة ومواضيع بربت في إطار العالم العربي الحديث. أخيراً يستنتاج الجابري أن خطاب النهضة في الفكر العربي الحديث، - أكان إسلامياً، أم ليبرالياً، أم قومياً، أم ماركسيّاً -، فهو متساومٌ ومتعارض بذاته؛ أساساً لكونه قدّم حلولاً وفرضيات جاهزة.

اهتم الجابري، كأي فيلسوف عربي حديث، بالمنهج الصحيح... وتفسير الإنجازات الثقافية في العالم العربي في القرن الأخير. واعتبر أن المكونات المختلفة التي صنعت خطاب النهضة، وخاصة السياسي، والقومي العربي، والليبرالي، والإسلامي الخطاب الفلسفي قد تملّقت تجاه المواضيع والأسئلة الحقيقة الجوهرية التي واجهت العالم العربي.

وكنتيجة لذلك، فشل العقل العربي في بناء خطاب متماسك، يستطيع التعامل مع العديد من المواضيع والمسائل موضع الجدل في السنوات المائة الأخيرة^(٢٢). ويتوصل الجابري إلى الخلاصة المتوجهة بأن ادراكات خطاب النهضة قد أسست على نظم مصنوعة مسبقاً لم تعكس بالضرورة الأحوال الاجتماعية، والثقافية الحالية.

ويتساءل الجابري، بموازاة خطوط فوكوية^(٢٣)، عن العلاقة الممكنة بين المعرفة والقوة في المجتمعات العربية الحديثة. المعرفة هي ادراك والقوة هي ايديولوجيا. ولفهم العلاقة العميقـة والمعقدة بين الـادراك والإـيديولوجـيا في العالم العربي الحديث، يبدأ الجابري بتحليل المبادئ المعرفية المـكونـة لما يـسمـيه: «العقل العربي»^(٢٤).

ما هي العلاقة ما بين المـعـرـفـي والإـيديـوـلـوـجي؟ في كتابه: «تكوين العـقـلـ العـرـبـيـ»، يـحاـولـ الجـابـريـ أنـ يـظـهـرـ اختـلـافـ بنـيـةـ العـقـلـ العـرـبـيـ، مـثـلاـ، عنـ تلكـ الفـرـنـسـيـةـ أوـ الصـينـيـةـ. وـسـيرـاـ علىـ خـطـىـ العـالـمـ المـعـرـفـيـ الفـرـنـسـيـ لـلـانـدـ، يـرـسـمـ الجـابـريـ فـرقـاـ بـيـنـ «الـعـقـلـ المـكـونـ»، وـ«الـعـقـلـ المـكـونـ»^(٢٥). فالـأـوـلـ هـوـ نـشـاطـ ذـهـنـيـ يـميـزـ بـيـنـ المـبـادـيـءـ وـالـتـبعـاتـ، أـمـاـ الـآـخـرـ فـيـعـرـفـ كـمـبـادـيـءـ مـعـرـفـيـةـ لـلـعـقـلـ تـقاـوـمـ أيـ تـغـيـرـ رـئـيسـ.

ويـزـعـمـ الجـابـريـ أنـ العـقـلـ العـرـبـيـ هوـ«عـقـلـ مـكـونـ»؛ «أـيـ حـمـلةـ المـبـادـيـءـ، وـالـقـوـاعـدـ التـيـ تـقـدـمـهاـ الثـقـافـةـ العـرـبـيـةـ لـلـمـنـتـمـينـ إـلـيـهاـ كـأسـاسـ لـاـكتـسـابـ الـعـرـفـةـ، أـوـنـقلـ، تـفـرـضـهاـ عـلـيـهـمـ

كennystem معرفي»^(١٦). استناداً على تلك الفرضية، اعتبر الجابري أن «العقل العربي»، الذي أخذ بالتشكل منذ الجاهلية، اتّخذ مظهّره وعمقه المعرفي في المرحلة التشكيلية للإسلام. ومذاك قاوم أي تغييرات تاريخية وسياسية لاحقة وخاصة في الفترة الحديثة. ويمضي الجابري، ويضيف أن تاريخ الفكر العربي مؤسّس على ثلات بنى معرفية واسعة. نظرية المعرفة في الجاهلية، نظرية المعرفة الإسلامية، نظرية المعرفة في النهضة. في هذا الترتيب، يعارض الجابري قول العديد من المفكرين المسلمين المتمسّكين بثبات بفكرة أن النظام الإسلامي للمعرفة قد ألغى النظام المعرفي الجاهلي، وأن كلاً من الإسلام والجاهلية هما، خارج بعضهما البعض. والجابري هو أقرب إلى أفكار غرلوك وآيزوتسو والذين يعتبران أن الإسلام، بعيداً عن إلغاء التفكير الجاهلي^(١٧)، قد قام بتعديل النظام المعرفي الجاهلي، ووجه نظرته العالمية بطريقة إسلامية. من المهم أن نشير إلى أن الجابري، في إطار تحليله لتاريخ الفكر العربي، قد أيدّ الفكرة التي تفسّر تطور الفكر العربي خطياً mondithically. وفي هذا المعنى فإنه يرى إشكالية النهضة كحدث تاريخي نستطيع فقط فهمه على خلفية النظم المعرفية والرؤى العالمية لما قبل إسلامية والإسلامية والغربية.

رغم حصول «قطائع معرفية» في التاريخ الطويل للفكر العربي، فإنه يجب فهم هذا الفكر كعلم كاريولوجي المعرفة وليس كتحول معرفي. ولذا فلقد كان هناك دائماً، حسب الجابري، رابط قوي بين النظرية المعرفية والإيديولوجيا، أو بين التقاليد والإيديولوجيا. فالتراث الإسلامي يخدم أهدافاً اجتماعية وسياسية عدّة في العالم العربي الحديث. فإن فائدته كانت السبب الرئيس لقوته وبقائه^(١٨).

يهمل تحليل الجابري ذكر أو اعطاء أي قيمة إلى العقل العربي الأمّي، وإلى الثقافة والممارسات الشعبية في العالم العربي. فبينما تشكّل العقل العربي المتعلّم في مرحلة التدوين، فإن ذلك لا ينطبق على الثقافة الشعبية التي هي واقع مهيمن في العالم العربياليوم. لذا، فعندما نوّثق لعصر النهضة، لا يجب أن نهمل حالات الثقافات الشعبية ومساهماتها البارزة في الإحياء.

ويفسّر الجابري أن واحدة من أهم الخطوات المتخذة من العقل العربي المتعلّم كانت بناء الأسس للغة العربية: «لقد جمدت اللغة العربية بعدها خيطاً.. ولكن الحياة الاجتماعية لا تجمد ولا تحنط»^(٤٩). هذه هي الأزمة الرئيسة التي تواجه المثقفين العرب اليوم؛ لأنهم يستطعون كتابة لغة تحوي ميكانيكيات متقنة، وتميّزات لغوية ما يجبرهم على استعمال مفاهيم، ومصطلحات خلقتها أجدادهم. اليوم فإن العربية غير مجهزة بأدوات لغوية تعكس التغيرات التاريخية الهائلة المؤثرة في العالم العربي الحديث. وهنا يكرر الجابري فرضية عبد الله العروي عن «المفارقة التاريخية» في اللغة العربية: «يتخيّل للسلفي أن أفكاره هي حقيقة. هو مخطئ في الحقيقة، هولا يستعمل اللغة ليفكّر في إطار التقاليد بل هي التقاليد، تحيا من جديد من خلال اللغة وتعكس من خلالها»^(٥٠). فالعربية كوسيلة للتواصل، هي غير تاريخية، وتتفقّد إلى الخيال. وهكذا، فإن الخطوة الأولى تجاه تحريرها الحقيقي يأتي عن طريق عتق اللغة العربية من «التقييدات والأغلال المعرفية» للسابق الكبير. بدوره، فإن هذا سيقود إلى تخلص المثقفين العرب من عباء التفكير المزدوج. فإن الشائبة الموجودة حالياً بين التقليدي والحديث ستختفي بحلول الوقت الذي يتم فيه خلق نظرية معرفية جديدة.

سائراً على خطى شاخت^(٥١) ومقدسي^(٥٢)، يعتبر الجابري أن الحضارة الإسلامية هي الفقه. تأسّس الفقه أثناء حركة التدوين ودعم من قبل العلماء والدولة. وقد منعت الدولة مناصريها من تدوين ما اعتبروه مواد معارضة وهكذا. وبحسب الجابري، كان على العقول واللامعقول أن يتعايشا في العالم الإسلامي^(٥٣). ويعتبر أن تحرير الفكر العربي الحديث من اللغة والفقه الماضيين سيعيد الصلابة الفكرية والحرية^(٥٤).

ب - اتجاه الشخصية الإسلامية؟

يمكن تلخيص فلسفة محمد عزيز الحبابي على أنها سلسلة انتقالات معرفية من الشخصية إلى الواقعية ثم إلى المستقبلية^(٥٥). إن فكر الحبابي هو محفز للحظتين أو مرحلتين، ضروريتين، وحالتين تاريخيتين. من ناحية، هو يستجيب لتحديات التغيير

يقبله مكتواً رئيساً من تعبيره الفلسفى - الشخصية^(٧٣). ومن ناحية أخرى، هومنهك من قلبه على العالم الإسلامي كجزء من العالم الثالث، ويَتَّخِذ موقفاً عدائياً بوجه الغرب^(٧٤).

نظريَّة الوجود عند الحبابي، وخصوصاً في أعماله الفلسفية الأولى، تعرف بكونها شبكة من التفاعل بين الإنسان والذات والعالم. وإن وعي الإنسان لهذا التفاعل هوما يعطيه إحساساً بالحرية والقدر. وفي نظره كما في نظر الآخرين الذين كتبوا في هذا الموضوع «الشخص... هووحدة معقدة من الوعي، الذي يعرف ذاته عبر ذاته السابقة في الذكرة، يحدُّ ذاته بحريته، هوهادف وساع للقيمة، خصوصي لكن متواصل، وعقلاني كونيًّا»^(٧٥). بالنسبة للحبابي فإن الحرية تفترض المسؤولية، والمسؤولية تفترض القدر^(٧٦).

الحرية هي حرية عمل أو إرادة الإنسان. وهنا يوافق فهم هيغل لتاريخ العالم «كتتطور لوعي الحرية»^(٧٧) فهيفيلية الحبابي، المشابهة لتلك الموجودة في بدايات ماركس، تشدد على فكرة الكائنات البشرية الحية تصنع تاريخها، وأن الأفراد هم بذاتهم أحجار في العمل؛ لأنهم يملكون ذاتاً عقلانية كاملة، تُجرب الحرية من خلال الإنعتاق، القرار والمسؤولية. هذه العناصر الثلاثة للحرية تمثل مصير الإنسان. هذه القطبية حرية، - قدر في فكر الحبابي تؤيد قطبية الفردية -، التشاركية. ويعتبر الحبابي أن «الشخصية السلبية هي تلك الشخصية المندمجة كلياً في الحياة الاجتماعية»^(٧٨). ويعتبر أيضاً أن الأفراد يتميزون بـ "Telos"، الهدف الداخلي، الذي هو أساس لعملية التحقيق Adualiration. المشاركة هي أساسية للفرد، وليس عرضية. فكرة المشاركة تتضمن المظهر العلائقى للحياة الإنسانية؛ البشر مرتبطون بالله وبالكائنات الأخرى.

تتمركز آراء الحبابي على افتراضات ومفاهيم تشكل «الفضاء العقلي» للعالم الغربي. وهو يبدو هنا أكثر اهتماماً بأزمة التوجهات والأمراض الروحية في المجتمعات الغربية منه بمشاكل الاستعمار وإزالته. لذا وفي مناقشته للكائن^(٧٩)، يهتم الحبابي بعلم الوجود الغربي وعناصره المكونة.

تعني كلمة «كائن» كل الواقع الإنساني: بنية، ومعنى، وهدف الوجود. يقول الحبابي

إن هيغل كان الفيلسوف الغربي الأول الذي أعطى كلمة «كائن» معنى فلسفياً كلياً: «أخيراً، مع هيغل، فإن فكرة الكينونة فُهمت للمرة الأولى كحركة دينامية ومنطقية للمفاهيم. فالكائن الإنساني هو فكر، ولا يمكن اختزال الفكر إلى أنا أفكر. فالتفكير يجب (إيجاده) في نحن (نفكراً)^(٨٣). إذاً، لقد غمر الحبّابي نفسه في المبدأ الهيغلي للديالكتيكية والحيوية. هذه الحيوية تعكس العلاقة غير المنفصمة بين الكينونة والفكر، والكينونة والحرية الوجودية. إذاً، فإن التداخل الدينامي للمرء مع الواقع هو عملية معتقدة تقود إلى نموذاتي ووعي ذاتي متواصلين. يتميز الواحد عن الحيوان بالوعي. وبالإضافة إلى الدينامية والشكل، يتميّز الواحد بالحيوية والتقصّد، يفترض التقصد (التعتمد) هدفاً داخلياً (Telos)، وهو منبع الديناميات والنمو الاجتماعي، ويعرف التقصّد على أنه قدرة إنسانية على ربط البنى ذات المعنى، وعلى عيش العonomies (الكلمات)، وعلى التقاط وتشكيل الواقع. بكلمات أخرى، يتميّز البشر بقدرتهم على أدوات تقنية وأيضاً مفاهيمية تربطهم بالواقع بمعناه الشامل (المتضمن).

قام الحبّابي بخطوات رئيسية لتطبيق أفكاره الشخصية على الثقافات والحضارات بشكل عام. فلقد كتب كتاباً عام ١٩٦١ حول كيفية استطاعة ثقافة قومية، خصوصاً تلك في أفريقيا الشمالية، بالتوصل إلى مبادئ عامة (كلياً) في الفعل والإنسانية والدينامية^(٨٤). فهو يعرّف الثقافة القومية على أنها «مجموعة قيم وأشكال روحية وثقافية ومادية تقوم الأمة بتصورها في خلال مراحل تطورها»^(٨٥). و تستطيع ثقافة قومية ما تحقيق اندماج كامل في الحضارة العالمية فقط إذا ترجمت طاقاتها الخلاقة تجريبياً ووجودياً؛ لذا، فإن الاستقلال السياسي يجب أن يقود إلى صلابة في الثقافة القومية، وتقرّر الحيوية في الثقافة القومية بمدى مساهمتها في الحضارة العالمية.

طالب الحبّابي من خلال أعماله الفلسفية بإعادة إحياء الروحية النقدية في الفكر العربي والإسلامي الحديث. فهو ينتقد من هذه الزاوية النقص الظاهر في التعبيرات النقدية الفلسفية في الثقافة الإسلامية الحديثة: «من سوء حظ الثقافة الإسلامية أنَّ

الاجتهد لم يحترم أبداً وخاصة من قبل الفقهاء، الذين نصّبوا أنفسهم حكاماً للتشريع، وناضلوا في سبيل التقليد (الطاعة العمiae للنص). بكلمات أخرى، لقد رفضوا أي جهد باتجاه تفسير شخصي، أوأي تكييف للنص مع الواقع. فالتقليد هو انتصار للروحية الفنية (غم). لقد انتصرت الروحية المتمسكة بالقشور والحرفية بتعطيل أي روحية مبادرة أو نقدية»^(٨٦).

يعتبر الحبابي أن التصوف قد عدل الروحية الأصلية للإسلام، وغزاً كامل بنيته. ويشير إلى أن مع التصوف بدأ المسلمون يخضعون لمختلف مظاهر التوكل، التبعية، الإيمان بتقليل الوقت، بعدم واقعية العالم، وتبايناً بنكران هذا العالم^(٨٧). ويعتبر الحبابي أن الإنسحاب الصوفي من العالم قد سار بعكس كل التقدم الثقافي والاجتماعي بالإضافة إلى توجهات القرآن والسنة. بالنسبة إليه، فإن التصوف لا يحتل إلا موقعاً هامشياً بالنظر إلى العلوم الدينية الرسمية في الإسلام؛ لأن أصل التصوف لم يكن إسلامياً، فإن أغلب الممارسات الصوفية هي غير إسلامية. لهذا السبب عرّف المفكر الإسلامي الكبير في القرن الثامن هجري ابن تيمية التصوف على أنه مجموعة وساوس^(٨٨). إن نقد الحبابي للتتصوف غير عقلاني، وضمنياً كحركة غير دينية غير ذات صلة يظهر بوضوح كبير في أول كتاباته حيث بدا شاباً مبهوراً بالمساهمات العلمية والعقلانية للحضارة الغربية.

لذا، ففي تحليله للتتصوف، اعتبره غير قادر على إنتاج لغة مناسبة ودقيقة للخطاب؛ لأن منبعه الأساسي هو الاعقلانية والجهول.

علاوة على المسلمات الآئفة، يفترض الحبابي أنه حتى السلفية الحديثة في العالم العربي ممثلة بجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده قد فشلت في تلبية مطالب العصر الحديث.

يمكننا النظر إلى السلفية من زاويتين مختلفتين: ففي الدرجة الأولى، هي حركة تطهير، للعودة إلى الأصول كسبيل لرفض كل الخرافات والأساطير التي تراكمت في الإسلام عبر القرون. وفي الدرجة الثانية، هي نضال لفتح باب الاجتهد.

بالنظر إلى هذه الحالة، - أي فتح باب الاجتهد -، «فإن السلفية قد بدأت بوضع تفسيرات جديدة لعصرنة الإسلام، وخلق مناخ من التكيف عشية المواجهة مع الغرب»^(٨٩). رغم ذلك، فيذهب إلى القول: يجب أن لا نعمي أنفسنا عن الصعوبات، وعدم الملاعة التي تواجه السلفية. فيبدو أن مروجيهما في أواخر القرن التاسع عشر، وبدايات القرن العشرين، لم يملكو، - كما هو ضروري -، أي وعي لдинامية المجتمعات الصناعية، كما لم يفهموا الدور القيادي الذي لعبه المصرفيون والتقنيون في المجتمع المعاصر^(٩٠). إن السلفية الحديثة قد فكّرت في المشاكل الدينية بشكل مستقل عن البيئة الجديدة للتصنيع - هذه البيئة المتطورة التي أوجدت مشاكل نفسية واجتماعية جديدة، خاصة في وسط الطبقات العاملة.

في الخلاصة، يطبق الحبابي ما قد تعلّمه من الفلسفات الشخصانية والوجودية على العالم الإسلامي الحديث. ولقد حدثت نقلة في فكره من التفكير التوقيعي إلى الواقع التجريبي. فالرابط بين الفكر والكونونة يجب ترجمته كدينامية وحيوية ومسؤولية والمصير. وبهتمّ الحبابي في المرحلة الحالية من حياته بمصير العرب والمسلمين، ويرتكز تقييمه للثقافة الإسلامية المعاصرة على مقدمات العقلانية، التصنيع، وخلق نخبة ثقافية جديدة وفعالة. فعلى المسلمين المعاصرين - إن أرادوا البقاء -، أن يعيدوا تقييم الثقافة الحديثة وانجازاتها.

ج - هيدلية إسلامية؟

في دراستيه المتباينتين، «الشخصية والمصير العربي - الإسلامي»، و«أوروبا والإسلام ثقافات وحداثة» يسبر الفيلسوف التونسي هشام جعيط اهتمامات ما يدعوه الشخصية العربية الإسلامية - حاضرها، مستقبلها وعلاقتها مع الغرب. يمثل جعيط نوعية جديدة من المؤلفين وال فلاسفة الفرنكوفون الغائبين تماماً في المواضيع والأسئلة التي تواجه العالم الإسلامي، وهو يجلب نوعية جديدة من التبصرات الفلسفية الأوروبية، خاصة الهيدلية والوجودية، إلى تحليله^(٩١).

كدارس جديّ للحضارات، ينقب جعيط في التراث الإسلامي كوسيلة لإيجاد أجوبة لاهتماماته الحالية. ورغم ذلك فهو يحول الإيمان الديني الإسلامي والثقافة العربية الإسلامية الموروثة «إلى موضوع تقييم نceği»^(٢). ويعتبر أن الإسلام، في عصره ونشاطه الكلاسيكيين، قد تميّز بإحساس عالٍ من التجانس الديني والثقافي، والوعي التاريخي. كان هذا واضحاً في كتابات العلماء والمفكرين الذين غامروا في اكتشاف عالم المجهول في العلوم الإنسانية والاجتماعية.

إن الثقافة النخبوية في الإسلام، يقول لنا جعيط، «لاحت كل أشكال التعليم، بحماسة شرسة؛ التاريخ، الجغرافيا، القانون، التعليم الديني، الفلسفة، الطب والرياضيات. لكنها، وفي نفس الوقت، أخذت وحْزَت بواسطة قوة ممَّهدة هي: الافتتان بالله»^(٣). على أن هذا الاستحوذ بما هوالي لم يقف عند حدود العقل التاريخي أو العلماني، بشكل عام. فلقد أخذ مظهر افتتان نصي (كتابي) قوي أيضاً.

خلق النص المقدس (القرآن) تراثاً تفسيرياً طويلاً، يشكل ثاني أهم تراث في الإسلام اليوم بعد القرآن نفسه^(٤). وأكثر من ذلك، أصبح النص المقدس تجسيداً للبحث الإسلامي عن المثالية. وهكذا فإن صورة كاملة لما كان عليه الإسلام من جلالة يظهر أمام أعيننا؛ فنحن نتحدث عن وحدة لاهوتية لا نكران لها قد أعلنت الثقافة الإنسانية إلى درجة المقدس. لكن الاستمرارية التاريخية لهذه الثقافة كانت قد كسرت، نتيجة الاقتحام الغربي للأراضي المسلمين.

وهكذا، يتساءل جعيط عن التجانس الديني والثقافي للعالم الإسلامي الحديث، ويتوصل إلى خلاصة بأنه يجب استعمال مصطلحات جديدة، بشكل نظرية معرفية ديداكتيكية، لتسلیط الضوء على الحالة الحديثة. يرى جعيط انقطاعاً تاريخياً في الإسلام الحديث، ويدعو إلى استعمال المفهوم الثنائي القطبية للاستمرارية، وعدم الاستمرارية التاريخية كمقاييس للحكم على طبيعة وانجازات النهضة العربية. وهذا قياس أفضل من «الثانيات الخاوية مثل أوج - انحدار، انحطاط، - نهضة، عربي -، غير عربي، محافظ - ابتداعي، هذا بدون ذكر الجدلية الحديثة بين التقليدية والحداثة»^(٥).

إن الصفة الثقافية المتعددة الأقطاب للإسلام الحديث التي نشأت عشية الإنقطاع السياسي والتاريخي قد دمرت «شبكته الحية للتواصلات الإنسانية والثقافية، وهكذا حكمت على كل منطقة بوجود متعدد أبحوار خارج الأطر مع الماضي»^(١).

بالنسبة لجعيط، فلقد بدأ الإسلام بالانحدار عندما انقطع تجأنسه الثقافي والسياسي، وكان هذا عندما استفاق المسلمون على وقع المواجهة العنيفة مع أوروبا^(٢). وهكذا، فإن الانحدار يعني انقطاع التجانس الذي توصل إليه الإسلام الكلاسيكي، ويعني تاليًا تشديد التوتر بين المحدد أو الخصوصي، وبين الشامل (الكلي)، وبين الواقعي والمثالي في الإسلام. ويعني أيضًا هذا الانحطاط عجز العلماء، كقادة للطبقة المثقفة في المجتمعات الإسلامية، عن انتاج معرفة دينية ذات صلة يمكن استعمالها لصدّ موجة المعرفة العلمانية الصاعدة.

وهكذا فإننا نتحدث عن تحول جوهرى داخلى في الوضعيات الحديثة للإسلام - بيئته الثقافية والاجتماعية. هذا التحول يشتد أكثر بالتفكير السياسي للإسلام الحديث، وبالضعف الصناعي والعسكري. وهنا يبرز السؤال، هل باستطاعة أي حركة إسلامية فكرية في العالم العربي اليوم أن تعيد التجانس الكلاسيكي للإسلام بعد انقطاعه التاريخي؟

يشير جعيط إلى نقص المعرفة الفلسفية في الصعود الإسلامي الحديث كحركة دينية شعبية، ويقول: إن الحركات الإسلامية اليوم هي بدون أدنى شك في حالة تدعوللشفقة، وهي موقف لا يحسدها عليه أحد؛ فمن جهة أولى، استفاد الصعود الإسلامي بشكل كبير على الصعيد الجماهيري من فشل الليبرالية، القومية العربية، الإشتراكية العربية، ورأسمالية الدولة. ومن جهة أخرى؛ فإنه لم يستطع أن يصوغ تحالفًا مترباطًا بين المعرفة والفعل، الفلسفة والحركية. بل على العكس، كان على الصعود الإسلامي أن يواجه تحالفاً غير مقدس بين المعرفة العلمانية والقوة.

أنتجت الصدمة الاستعمارية حالة جدلية في المجتمع العربي الحديث. إن التعارض بين المستعمر والمستعمَر قد «أنتج البرجوازية، البرجوازية الصغيرة، ونخبة محققة

معارضة»^(٩٨). بكلمات أخرى، أنتجت هذه المواجهة منظومة جديدة من علاقات القوة لم تكن موجودة في العصر لما قبل استعماري.

إحدى هذه التغييرات هي أن حامل السلطة (السياسي)، والمثقف قد أصبحا موحدين بتفكيرهما، خصوصاً في الأولوية المعطاة للتطبيق العملي على النظرية، وفي البعيد أنسّوا ما بين الواقع والحقيقة، أو بين ما هو صحيح وما يقال»^(٩٩).

لكن بسبب وظيفته، يبقى السياسي رجل الواقع. وبسبب واجبه يبقى المثقف رجل الحقيقة.

ويذهب إلى الاعتبار: «أن الدراما الأساسية للمثقف العربي تكمن ليس فقط في شهادته على خيوط قيمة ما هو وراء سببه للوجود والفاخر، - المعرفة والثقافة -، ولكن في منعه من إكمال مهمته الحضارية، التي هي النقدية والتفكير التوقي. وإنه لمن الغريب الإشارة إلى أن القسم الفعال من النخبة المثقفة العربية قد استثمرت قوتها الحوارية في فكرة العدالة الاجتماعية، وهكذا أهملت مفهوماً مماثلاً في الجمال والحقيقة، ألا وهو الحرية»^(١٠٠).

٢- من جعيط إلى حنفي:

من ناحيته، فإن الفيلسوف المصري حسن حنفي، باستعماله بعض فئات التحليل الهيغليفية والماركسية (في بداياتها)، فهو يكمل تحليل جعيط «للتجانس اللاهوتي والثقافي» بمهاجمة علماء الشريعة في الإسلام. وهو يعتبر أن الوظيفة التقليدية للعلماء يجب أن تنتج أعمالاً دينية تفسّر مفازات وتعقيدات العالم الحديث. بكلمات أخرى؛ فإن علم الشريعة، كما هو واضح في القرآن، لم يقف أبداً بعيداً عن المشاكل الاجتماعية وغيرها التي تواجه الفرد المسلم. إنه التبسيط الديني للتعقيد الديني. ولكن ما نراه في المقابل هو أن عالم الشريعة «يفصل لاهوته عن الحياة المعاصرة، وكونه موظفاً عند الدولة، فعالم الشريعة ليس مفكراً حرّاً ومتزماً»^(١٠١). ويقترح حنفي الحاجة إلى نقلة من علم الشريعة إلى علم الأنתרופولوجيا؛ كون الأنתרופولوجيا بمعناها العام هي علم البشر

وأحوالهم الاجتماعية. ويعرف حنفي علم الشريعة على أنه «تشكيل ثقافي صاف، في عصر معين، أُنتج كنتيجة للمواجهة بين النصر الموحى ومفردات جديدة قدّمت من ثقافات أخرى»^(١٠٣). وهو يفضل الأنثروبولوجيا بمعناها الإنساني العام على علم الشريعة، للأسباب الآتية: إن علم الشريعة ليس بعلم؛ لذا فإنه يفتقد للمنهج. إضافة إلى ذلك، فهو ترجم إلى شكل دفاع - الدفاع عن الإسلام عقلانياً بوجه الفلسفات واللاهوتيات الأخرى. إن مقدمات ونتائج علم الشريعة لا ترضي الذهن العقلاني، وهي تدور حول الجوهر والمميزات إلخ، التي لا تنقل حسّاً بالإلحادية في حياتنا الثقافية، والفكرية المعاصرة. أخيراً، فإن مفردات علم الشريعة هي حصرية، ولا تشارك مع كل العالم الديني. وهنا فهو يشير إلى الفرق بين التوحيد والديانات الأخرى، كالهندوسية والبوذية، التي تمتلك مصطلحات مختلفة. لكل هذه الأسباب، يوصي حنفي بتحويل علم الشريعة إلى علم الأنثروبولوجيا؛ لأن الأخيرة هي علم إنساني - المحور الرئيس فيها هي الإنسانية. وهو يعرّف هذا العلم «على أنه علم معنى، ذو توجه قيادي ومحارب، بكلمات أخرى، أيديولوجيًا»^(١٠٤). تحويل الشيولوجيا إلى أنشريولوجيا يجب أن يدغم في مؤسسة أكبر لإعادة بناء العلوم الإسلامية التقليدية والعلوم بشكل عام، بالإضافة إلى الثقافة والفقه لتشكيلهم في حركة ثورية ومعاصرة، وبالتالي فهذا يفترض تحويلًا في مادة موضوع العلوم والفلسفات القديمة التي كانت تبحث عن وجود الله وخلق العالم وسرمديّة الروح إلى موضوعات إنسانية مثل المواطنة والشعب كذلك هذا يفترض تحويل مادة المواضيع القديمة التي تهتم بالجوهر الإلهي إلى تلك التي تهتم بالإنسان، فالعلوم الصوفية مثلاً يجب أن تنتقل من الحديث عن سمو النفس بالنسبة لله إلى صوفية تهتم بالرومانسيّة والثورة^(١٠٥).

يبدو حنفي محبطاً من فقدان النشاط اللاهوتي المبدع في وسط العلماء الجدد في العالم العربي. ويفرق بين علم الشريعة والمقدس. فاللاهوت هو نشاط إنساني يفتقد العلماء لتقسيير خلق للوجود الإنساني بسبب عجزهم عن انتاج معايير جديدة للعقائد اللاهوتية. وفضلاً عن ذلك فهم يقبلون النشاط الديني الكلاسيكي.... وغير قابل

للنقاش. بكلمات أخرى، فشل العلماء بتفسير علم الشريعة كعلم للوجود. «فالأنظمة التي عشنا تمت حمايتها من الحرب العالمية الثانية، والتي هي مصممة على حماية وجودها، هي بمعظمها ديكاتوريات بمكونات معقدة... هذه الأنظمة قد أظهرت مقاومتها بوجه السقوط. ورغم أنها قسرية، فقد اعتمدت عليناً على القيم»^(١٠٥).

التقليدية أو التاريخية أو الماركسية^(١٠٦):

إن نوعية فلسفة عبد الله العروي لا يمكن تسميتها إسلامية بشكل صحيح؛ لأنه يعتبر أن الفلسفة تولد وتعيش بالجدل، وليس بإعادة تفحص المشاكل القديمة بإستعمال مصطلحات قديمة، نستطيع أن نخلص فقط من خلال التخلص من المفارقة التاريخية المهدّدة لنا بإستمرار؛ لذلك الفلسفة تجذّب نفسها باهتمامها بالمسائل التي هي مادة الممارسة الاجتماعية اليومية، وهذه لا تظهر إلا على شكل جدلية المادية^(١٠٧). في مختلف الأحوال فإن علاقتها بعملياتنا الحالية تُشقق من نقد العروي المثير لما يسميه: «التقليدية الإسلامية» وجودها الكلي الانتشار في المجتمعات الإسلامية المعاصرة. ويتصارع العروي خصوصاً مع فكرة التقليد الإسلامي بذاته. ورغم انتهائه باستبعاد التراث الديني والفلسفى بأكمله، واعتباره عتيقاً، فهو يعتبر أن الأقسام التقليدية للفكر ما زالت تهيمن على النتاج الفكري لعدد كبير من المثقفين العرب: «يفكر المثقفون العرب استناداً إلى منطقتين إثنين: معظمهم يمارس منطقاً تقليدياً (سلفياً)، أما الباقيون فيمارسون الإنقائة. وتتجوّح هاتان النزعتان مجموعتين بإلغاء البعد التاريخي»^(١٠٨).

بالنسبة للعروي، فإن الأزمة الحقيقة للمثقفين العرب التقليديين توجد في «الأسس» التي ولدت فكرهم. هذا الإتكلال الفكري واللجوء إلى الماضي يجعل حظوظ الوعي والتقدم التاريخيين بعيدين جداً. ما هو إذاً البديل؟ يعتبر العروي أن الوسائل الوحيدة لابعاد الأسلوب التقليدي في التفكير «يكون في خضوع صارم لقواعد عمل الفكر التاريخي وقبول كل افتراضاته»^(١٠٩). إن العروي ليس واضحاً كفاية عن حقيقة طبيعة هذه المدرسة التاريخية. ما زال تحديه للفئات العاملة في الفكر العربي الحديث، ينتظر

جواباً. وحسب حوراني، يدعوالعروي لتبني التاريجية؛ بمعنى أن هناك رغبة لتجاوز الماضي لنأخذ ما نحتاجه منه «بنقد راديكالي للثقافة واللغة والتقليد واستعماله لخلق مستقبل جديد»^(١١٠). صحيح أن العروي يجلب عدداً من التعبير المهمة التي تلخص موقفها من عدد من المواضيع الأساسية. بعض التعبير مثل السيطرة، التقليد، التاريجية والثورة التي لا يمكن تقييمها بمعنى تاريخي ما لم تفهم في إطار ديناميات القوى في المجتمع العربي الحديث والطريقة التي ينبع فيها هذا المجتمع المعرفة والثقافة. ويستطيع المرء إذاً أن يعتبر تأسيساً على تفكير العروي أن المعضلة الحقيقة التي تواجه العالم العربي الحديث ليست هي التغريب، أو الغربة الثقافية، أو الغربة التاريجية، بل المحافظة على فئات صلبة وتقلدية من الفكر، لا تظهر استعداداً داخلياً لمحاربة وحل المشاكل الحالية^(١١١).

بالرغم من أن هدف العروي الأساسي هو «التفغل على التراجع الثقافي والفكري»^(١١٢)، فإن بديله تبسيطي في أحسن الأحوال. فهو يقترح تجاوز الماضي بإلغائه الكامل من الذاكرة الموجدة للمجتمع العربي. بكلمات أخرى، وبعيداً عن الدعوة لإعادة تقييم وإعادة ملامعة نقيديتين وملتزمتين للتقليد الإسلامي، بكل تعقيداته وف ثاته، فإن العروي يدعو للتبني الكامل للتغريب، الذي سيصبح برأيه، المشكلة الفكرية للشعب العربي الحديث. وهكذا فهو يعطي الأفضلية للمنظمة السياسية الغربية، ولنشاطها التقني والعلمي، ويأخذها كمقاييس للتقدم^(١١٣).

ملاحظات استدلّاصية:

بالرغم من مقاربته «النقدية الشائنة»، يقول الفيلسوف المغربي عبد الكبير خاطبي: «إن المعرفة العربية المعاصرة (ومنها الفلسفة) لا تقدر، بدون اختبار انقطاع جذري -، أن تهرب من مؤسساتها اللاهوتية والحكومية الدينية التي تميّز الإيديولوجيا الإسلامية وكل توحيد»^(١١٤)؛ ذلك أن معالجة الإسلام والتقليد الإسلامي في الفلسفة العربية الحديثة لا مفرّ منها، وهي واضحة في الأعمال الليبرالية والماركسيّة والقومية والدينية.

إن الإشارة السابقة تتوافق مع فرضية أن الفلسفة العربية الحديثة والمعاصرة «لم تتمكن حتى الآن من تثبيت شخصية مستقلة خاصة بها خارج إطار الدين»^(١٥). إذًا، فإن هذه الفلسفة، رغم المواجهات الحديثة مع الغرب بوصفه «الآخر»، قد حافظت على رابط أصلي تاريخي مع التراث الفكري للعصر الوسطي الإسلامي. وبالتالي فإن الدرس مجبى على التعامل مع «إنتاج فلسي في العالم العربي الحديث»^(١٦) في إطار خصوصيته التاريخية الثقافية. إن الفكر الأوروبي الحديث، الذي انفصل عن الفكر المسيحي من القرون الوسطى، لا يصلح ليمثل المعيار لقياس المساهمات الفلسفية للمجتمع العربي الحديث.

إذا وضعنا مسألة الاستمرارية جانبًا، فإن هذا الفصل يدور حول ثراء التاريخ الفكري العربي المعاصر. فلقد تبّه المفكرون العرب إلى الحاجة لإنتاج أفكار وفلسفات لها وطأة على المواضيع الفكرية والاجتماعية، والثقافية الحالية^(١٧). وأنه لا تستطيع أي نخبة ثقافية في أي مجتمع أن تكون متحجرة وخاملة أمام انتكاساتها النظرية وأفكارها، فإنه من المسلم به بأن هموم النخب العربية مختلفة. ويمكن القول أن الحياة الفكرية في القرن العشرين أغنى وأغزر من تلك في القرن الماضي. يرجع هذا لأسباب متعددة: أولاً: مع نهاية الاستعمار وقيام الدولة الأمة المستقلة برزت مواضيع جديدة في المقدمة، أصبحت الحياة أكثر تعقيداً، وظهر تحول ملحوظ من التشديد على النضال ضد الاستعمار إلى بناء الثقافة الوطنية. ثانياً: ناضلت المجتمعات الإسلامية بعد الاستعمار في مواضيع الهوية، خاصة الهوية الدينية، وأصبحت مهمة تحديد العلاقة ما بين الدولة الأمة والدين يعني الإسلام أكثر إلحاحاً. ثالثاً: فإن انتهاء الاستعمار رسمياً لم يعن نهاية التأثير الثقافي الغربي والعلمي على العالم الإسلامي. وبطرق معينة، فقد ازداد التأثير الغربي على بعض الدول الإسلامية بقفزات كبيرة. واليوم، وبدل السيطرة المباشرة العسكرية والاقتصادية والاجتماعية أصبح على المجتمعات الإسلامية أن تواجه مواضيع مثل: التحديث الغربي، العصرنة، والحداثة، والتغريب. إن إعادة تشكيل تلك المواضيع المختلفة، وتحديد أفضل كموقع الدين يمثلان وجهاً ملؤه التحدى. إن الفترات الاستعمارية وما بعد

الاستعمارية في العالم الإسلامي قادتا إلى تأكل ملحوظ في الموقع الديني والاجتماعي للعلماء، كطبقة نخبوية تقليدية في عالم الإسلام. إن وظيفة العالم التقليدي هي حفظ، ونقل المعرفة الدينية^(١١٨). ولقد ولد نوع جديد من المفكرين المسلمين، له نظرية نقدية للعلماء ورغم ذلك يتشارك كثيراً أو قليلاً ذات النظرة العالمية للإسلام.

يمكن القول: إن تاريخ الفلسفة الحديثة في العالم العربي وإلى حد بعيد هو تاريخ «اشتباك معين للأمزجة الإنسانية»^(١١٩)، ولكنه نتاج أيضاً لفترات تاريخية، تناقضات ثقافية وتقييحات عبر - فلسفية. إذ الفلسفه العرب الحدثون هم ملتزمون، ومغريّون في نفس الوقت. فهم ملتزمون بمهمة الفلسفة، التي هي إعطاء الوجهة للفكر وجعله ملموساً. لكنهم هم في شك في ما يخصّ المنهج أو المناهج التي بواسطتها يستطيعون تحقيق مهمتهم. لقد رأينا أنّ الهم المنهجي الأساسي للعديد من الفلسفه، - عبد الرزاق والنشار إلخ -، كان إحياء منهجية الفقه، والنظرية العالمية. وفتّش الآخرون عن توجيهات منهجية في المدارس والفلسفات الغربية. لكنّ الفريقين دعوا إلى إحياء وبعث ونقد وعقلانية وتوازن ومصير فلسي.

بإمكان المرء الاعتبار منطقياً أن الفلسفة لا تخترق بعمق نافذ المجتمع العربي، وأن وجودها «جزئي وهامشي بالمقارنة مع الثقافة الغربية والعالم العربي الوسطي». ولكن إذا اعتبرنا الفلسفة أنها انعكاس للاستقلال والنضج في الثقافة، فيكون العالم العربي قد قطع شوطاً بعيداً. ف الصحيح أنه على الفيلسوف العربي أن يعيش حياة مزدوجة وانتقائية من ناحية تراثه الإسلامي الوسطي، ومن ناحية أخرى محاولة استيعاب التقليد الغربي في الفلسفة والفكر. في مطلق الأحوال، هذه العملية لا يمكن تقاديمها وهي لا تكون بدون مصاعبها وأخطارها والتزاماتها العميقه.

المواضيع:

١- يورد نيكى. ر. كدي في كتابه Lecture on Teaching and Learning القول التالي على لسان جمال الدين الأفناوي: «إنها الفلسفة التي يكون فيها الإنسان مفهوماً من قبل الإنسان، فهي التي تفسّر النيل الإنساني، وتظهر للإنسان الطريق القويمية. إن أول خلل يظهر في أية أمة تتجه نحو الانحدار، إنما يظهر أولاً في الروحية الفلسفية. بعد ذلك تنتشر التواقص في العلوم والفنون والجمعيات الأخرى» (باركلي ١٩٨٢).

- ٢- جميل صليبا: «الإنتاج الفلسفى: الفلسفة عموماً وفلسفة العلوم» في كتاب الفكر الفلسفى في مائة عام» تحرير خليل الجر (بيروت ١٩٦٢) ص ٣٩٣ - ٤٤٦، وهناك بعض الدراسات الهامة في هذا الموضوع منها دراسة سعيد بن سعيد^١ التيارات الفلسفية في الفكر العربي المعاصر» في كتاب الفلسفة في الوطن العربي» تحرير إبراهيم بدران (بيروت ١٩٨٥) بالإضافة Charnay "Courants reformateurs de la pensee musulman contemporain" in J. Berque and J. Charnay (eds) Normes et valeurs dans L Islam contemporain (Paris 1966) لوأيضا يمكن الاطلاع على إبراهيم مدكور: «دراسات فلسفية مهداة إلى روح عثمان أمين» (القاهرة ١٩٧٨) ١٤١- ١٢٩؛ أ. صبحي: «اتجاهات الفلسفة الإسلامية الوطنية في كتاب الفلسفة في الوطن العربي» تحرير إبراهيم بدران (بيروت ١٩٨٥) ولمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى كتاب الدراسة البيبليوغرافية التي قام بها الدكتور بولس الخوري«Tradition et Modernite» (منستر ١٩٨١).
- ٣- في سياق تعليقاته على ما يدعوه «مشكلة الفلسفة الإسلامية» يقول الدكتور محسن مهدي، كتميد في جامعة شيكاغوفى نهاية الأربعينات وجدت: «إن هناك مشكلة عمومية وجب علينا معالجتها، وهذه المشكلة تتمثل في سؤال، إذا كانت الفلسفة الإسلامية أو العلوم الإسلامية التي ازدهرت في الحضارة الإسلامية قابلة للدراسة في الجامعات، وهكذا أصبحت مشكلة الفلسفة الإسلامية شديدة الأهمية بالنسبة لي، وأخذت أبحث عن علاقتها بالوحي ودورها في المجتمع الإسلامي (م. مهدي: الاستشراق ودراسة الفلسفة الإسلامية، مجلة الدراسات الإسلامية ١ (١٩٩٠): ١٩٨٧). E. Bruke3 "Islam and social MovementS. Methodological ReflectionS" in E. Bruke3 and Lapidus (eds) Islam-٤
- Politics and Social Movements (باركلي ١٩٨٨) ص ١٧.
- ٤- مثال جيد عن هذه المعالجات انظر كتاب خالى شكري: «النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث» (بيروت ١٩٧٦).
- ٥- كان يؤمن أن يسد كتاب عيسى بلاطة هذا الجانب من الدراسة، لذلك انظر كتاب عيسى بلاطة، Trends and Is, Trends and Is, suis in Modern Arab Thought (Syracuse 1990)، كما يمكن العودة إلى بحث إبراهيم محمد أبوربيع، في المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية، ٨ (١) مارس ١٩٩١، صلى الله عليه وآله وسلم - ١٥١ - ١٦٦.
- ٦- في كتابه: «الاتجاهات المعاصرة في الإسلام» يعتبر المستشرق هاملتون جيب، أن السبب الرئيس لسقوط وتراجع الإسلام والمسلمين هو الابتعاد عن العقلانية، حيث يلاحظ الباحث مفارقات واضحة وهامة، حيث هناك عجز واضح في النسق المعرفي، فالعربي لا يستطيع أن يتخلّى عن إحساسه بالفردية، وبالتالي فهو لا يستطيع أن يقوم بصياغة نسقية للأحداث المحيطة به، بل يبقى هذه الحوادث في إطار فهمه الفردي، ومنفصلة عن الإطار التاريخي والفلسفى، فهوّي العربي يفقد روح القانون التي يرى فيها «ماكدونلّد» عصراً للتمايز بين الشرق والغرب، من هنا تستطيع أن نفهم نبذ المسلمين للطرق العقلانية في التفكير، ورفضهم للأخلاق التفعية وقبوّلهم لما يسمى الالهوت الإسلامي.
- ٧- انظر ناصيف نصار: «Remarques sur la renaissance de la philosophie dans la culture arabe moderne» في كتاب Renaissance du monde arabe (باريس ١٩٧٢) ص ٣٣١ بالاشتراك مع الدكتور حسن حنفي.
- ٨- من، ص ٣٢٢ .
٩- من، ص ٣٤١- ٣٤٣ .
١٠- محمد اركون «La pense arabe» (باريس ١٩٨٥) ص ٩٨.
- ١١- انظر المعني المتعدد للنهضة، والركود، والانحطاط، عند سيد حسين نصر، في كتاب «الانحطاط والانحراف والنهضة في إطار الإسلام المعاصر» في الكتاب التكريمي لذكرى أبي الأعلى المودودي (ليستر ١٩٨٠) تحرير خورشيد احمد وظفار أنصاري، ويقول نصر في ذلك الكتاب: إن الحداثيين لا يتعينون من الكلام عن كل شكل من أنواع النشاط في العالم الإسلامي بأنه نهضة ، هذه الكلمة التي استعملها الكثير في الأدبيات الإسلامية، مع العلم أن هذه اللفظة تحمل وجهاً ماكراً لا يتبّه له الكثيرون، وهذه الكلمة المأخوذة من الغرب عندما استخدمت أدت إلى أحياء عناصر ميّة موجودة في الوثنية اليونانية والرومانية... وهي أسدت ضربة قوية للحضارة المسيحية، ومنعتها من الوصول إلى فترتها الطبيعية من الإزدهار كحضارة مسيحية... (ص ٣٧) هذه الوضعية الحديثة التي انتقدتها نصر ممثّلة بالأسماء

- التالية: فضل الرحمن «الإسلام والحداثة» (شيكاغو ١٩٨٢) م. صديقي «Modern Reformist Thought» (إسلام آباد ١٩٨٢).
- ١٢- عبد الله العروي: «أزمة الأنجلجنسيا العربية» (باركلي ١٩٧٦).
- ١٤- هاملتون جيب، م.س، ص. ١.
- ١٥- سميث: «الإسلام في التاريخ الحديث» (نيويورك ١٩٥٦) ص. ١٦.
- ١٦- م.ن، ص. ٤٤-٤٥.
- ١٧- اركون، م.س، ص. ٦٠.
- ١٨- كتب الكثير عن الحداثة، وهنا مجموعة اختيارات من البيبليوغرافيا حول معنى وتاريخ الحداثة في الغرب والإسلام: P. Ackroyd, Notes for a New Culture: an Essay on Modernism (New York, 1976) C. Baudouin, The Myth of Modernity (London, 1950) D. Bell , The Cultural Contradictions of Capitalism (New York ,1976) P. Berger, Facing up to Modernity (New York, 1982) M. Berman , All That Is Solid Melts Into Air : The Experience on Modernity (Cambridge, Mass 1985) J. Collins, Uncommon Culture and Post - Modernism (New York, 1989) H. Foster (ed.) The Anti - Aesthetic: Essays on Postmodern Culture (Port Townsend 1983 D Frisby. Fragments Of Modernity: Theories of Modernity in the works of Simmel, Kracauer, and Benjamin (Cambridge, 1985) S Gablik, Has Modernism Failed ? (New York, 1984)...
- بالنسبة للحداثة في الفكر الإسلامي، انظر ١٩٣٣ C. Adams , Islam and Modernism in Egypt (London ١٩٣٣) (علي أحمد سعيد): «الثابت والتحول، ٣ أجزاء» (بيروت ١٩٧٤ - ١٩٧٤) محمد اركون «La pensee arabe» (باريس ١٩٧٥)
- ١٩٧٥ محمد اركون: «Essai sur la pensee islamique» (باريس ١٩٧٣) طه حسين: «مستقبل الثقافة في مصر» (القاهرة ١٩٧٧) محمد عماره: «تيارات الفكر الإسلامي الحديث» (القاهرة ١٩٨٧) محمد عابد الجابري: «الخطاب العربي المعاصر» (بيروت ١٩٨٢) محمد عابد الجابري: «إشكاليات الفكر العربي المعاصر» (بيروت ١٩٨٩) فهمي جدعان: «أصول التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث» (بيروت ١٩٧٩) محمد الحبابي: «الشخصانية الإسلامية» (باريس ١٩٦٢) عبد الله العروي: «Islam وحداثة» (باريس ١٩٨٧) ذكي نجيب محمود: «تجديد الفكر الإسلامي» (بيروت ١٩٧١)
- ١٩- اركون، م.س، ص. ٩٣.
- ٢٠- محمد اركون: «Essai sur la pensee islamique» (باريس ١٩٧٧) و«نقد العقل الإسلامي» (باريس ١٩٨٤).
- ٢١- J . Grabbs, The Study of History in Nineteenth Century Egypt: a Study in National Transformation (Detroit 1984).
- ٢٢- ن. كدي..: «سيد جمال الدين الأفغاني» دراسة بيبلوغرافية (باركلي ١٩٧٢).
- ٢٣- بالنسبة للدراسات التي تحدثت عن محمد عبده، من الم肯 مراجعة E. Kedourie , Afghani and Abdouh : an Essay (New York ١٩٦٢ on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam) . C. Adams , Islam and (١٩٦٢ on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam) .
- ٢٤- عثمان أمين: «محمد عبده» (القاهرة ١٩٤٤) رشيد رضا: «تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده» (القاهرة ١٩٣٣).
- M . Mahdi , Is Islamic Philosophy in Contemporary Islamic Thought , in Malik ed.) God and Man in contemporary Islamic Thought (Beirut 1972) ص. ١٠٥.
- ٢٥- . S.H. Nasr , Islam and the Plight of Modern Man (London 1975) ص. ٩٠.
- ٢٦- Concering this issues see L. Gardet "De quelle maniere s est ankylose la pensee religieuse de l'Islam"
- ٢٧- بالنسبة إلى نظرية العربي للغرب انظر أعمال عبد الله العروي.
- ٢٨- س. موسى: «النهضة العربية» (القاهرة ١٩٢٤).
- ٢٩- س. موسى: «حرية العقل في مصر» (القاهرة ١٩٤٧).
- ٣٠- بالنسبة إلى الحالات إلى الغرب والأثر الذي تركته في عملية التفاعل مع الغرب، انظر رافع رفاعي الطهطاوي كتاب: «تخليص الإبريز في تلخيص باريس» تحقيق محمد عمارة (بيروت ١٩٧٣)، وكذلك انظر س.ج. مولر رحالات محمد الصفار (باركلي ١٩٩٢).

H. Laoust , Le Reformisme orthodoxe des Salafiyya , Revue des Etudes Islamiques (1932) 6: 175-224 - ٢١
 (P185).

-٣٢- محمد الحبابي: «الشخصانية الإسلامية» (باريس ١٩٦٤) ص ١٠١-١٠٠ .
 -٣٣- انظر لمناقشتنا لمصطفى عبد الرازق .

On the explication of the term fundamentalism , see D. Eickelman, Changing Interpretations of Islamic Movements " in W. R. Roff (ed) Islam and the Political Economy of Meaning Comparative Studies of Muslim Discourse (Berkely 1970); M.Marty and R.S. Appleby (eds.) Fundamentalisms Observed (Chicago 1991); Y. Haddad, Muslim Revivalist Thought in the Arab World: an Overview, The Muslim World, (3-4) (1986) F. Rahman, Roots of Islamic Neo _ Fundamentalism, In P. Stoddard (ed) Change and the Muslim World (Syracuse 1981).

-٣٤- مصطفى عبد الرازق: «تمهيد لتأريخ الفلسفة الإسلامية» ط ٣ (القاهرة ١٩٦٦) ص ٥ .

-٣٥- انظر ارنست رينان: «ابن رشد والرشدية» (باريس ١٨٨٢)

-٣٦- انظر غوثية: «مقدمة لدراسة الفلسفة الإسلامية» (باريس ١٩٢٣)

-٣٧- عبد الرازق، م.س، ص ١٤٤ .

-٣٨- م.ن، ص ١٢٤ .

-٣٩- احمد فؤاد الاهواني: «الفلسفة الاسلامية» (القاهرة ١٩٥٧) ص ١٤٠ .

-٤٠- طه حسين: «الشيخ مصطفى عبد الرازق كما عرفته». Melanges 4 (1957) : p250 .

-٤١- م.ن، ص ٢٥٠ .

For an elaboration this division , see G . Makdisi, The Juridical Theory of Shafii Origins and Significance of usul al-Fiqh , Studia Islamica 59 (1984) p39 .

-٤٢- عبد الرازق، م.س، ص ٢٧٢ .

-٤٣- ماجد فخرى: «الدراسات الفلسفية العربية» في الفكر الفلسفى في مائة عام تحرير صروف (بيروت ١٩٦٢) ص ٢٥٦ .

-٤٤- محمد عابد الجابري: «الخطاب العربي المعاصر» (بيروت ١٩٨٢) ص ٢٣٦ .

-٤٥- حسين مروء: «النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية» (بيروت ١٩٨٢) ص ٨٣ .

-٤٦- عثمان أمين: «أضواء على الفكر الفلسفى الإسلامي المعاصر» (القاهرة ١٩٥٩) ص ١١٥ .

-٤٧- م.ن، ص ١٢٠ .

-٤٨- انظر الأعمال التالية لابراهيم مذكور: «مكانة الفارابي في المدرسة الفلسفية الإسلامية» (باريس ١٩٣٨) : «الارغونون

الارسطي في العالم العربي» (باريس ١٩٣٨) في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه (القاهرة ١٩٦٨) .

-٤٩- عثمان أمين: «الجوانية وفلسفة الثورة» (بيروت ١٩٦٠) وانظر قتواتي: «في ذكرى: عثمان أمين» Melanges ١٤ (١٩٨٠) .

-٥٠- علي سامي النشار: «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» (القاهرة ١٩٧٧) : وعلى سامي النشار نشأة الفكر الفلسفى

في الإسلام ٢ أجزاء (القاهرة ١٩٧٧) .

-٥١- هناك تقد لعبد الرحمن بدوي، نجده عند المفكر المصري محمد أمين العالم في كتابه: «معارك فكرية» (القاهرة ١٩٧٠) .

-٥٢- انظر الأعمال المبكرة لعبد الرحمن بدوي: «تراث اليوناني في الحضارة العربية» (القاهرة ١٩٦٢) ص ١١١ .

-٥٣- انظر الأعمال المبكرة لزكي نجيب محمود: «خرافة الميتافيزيقا» (القاهرة ١٩٥٦) المنطق الوضعي (القاهرة ١٩٥٦) : «نحو فلسفة علمية» (القاهرة ١٩٥٣) .

-٥٤- السيد محمد باقر الصدر: «فلسفتنا» (بيروت ١٩٨٢) ص ٨٩ .

-٥٥- زكي نجيب محمود: «تجديد الفكر العربي» (بيروت ١٩٧٦) ص ٢٣٩ .

-٥٦- تيليش: v 1 «Systemtic Theology» (شيكاغو ١٩٥٣) ص ١٠٨ .

-٥٧- محمد عابد الجابري: «تكوين العقل العربي» (بيروت ١٩٨٨) .

- ٦٠- الجابري: «الخطاب» م.س، ص ٢٠.
- ٦١- في هذا المضمار يستشهد الجابري بأفضل الاحيائين الإسلاميين وهو سيد قطب، الذي اعتبر أن مسلمي اليوم هم أيضاً محاطون بالجاهلية التي هي من نفس طينة الجاهلية التي واجهها الإسلام في مرحلته التكوينية الأولى، وربما هي أعمق؛ لأنها يبدأها ممسكة بمخالبها كل تفاصيل حياتنا، فروحية الجاهلية تخترق معتقداتنا وأفكارنا، وعاداتنا، وسلوكنا، وثقافتنا، ومنبعها، وأدبنا، وفننا، والقوانين، والقواعد إلى حد يمكننا القول أن ما نعتبره ثقافة إسلامية أو مصادر إسلامية، أو فلسفة إسلامية، أو فكرًا إسلامياً، هي منتجات جاهلية.
- ٦٢- الجابري، م.ن، ص ١٨١.
- ٦٣- انظر ميشال فوكو: «الكلمات والأشياء» (باريس ١٩٦٦) و: «اركيولوجية المعرفة» (باريس ١٩٧٢).
- ٦٤- J . Charnay, L intellectuel arabe entre le pouvoir et la culture , Diogenes p 83 (1973) .
- ٦٥- J. lalande , La raison et les normes , (paris 1963) .
- ٦٦- الجابري: «تكوين» م.س، ص ٧٩.
- ٦٧- لمزيد من التفاصيل حول معنى كلمة العلم انظر الأعمال التالية W. Daud, The Concept of Knowledge in Islam (London 1989) S.Z. Hasan, Philosophy: a critique (Lahore 1988) M.H. Yazdi, The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy. Knowledge by presence (Albany 1992).
- ٦٨- انظر محمد عابد الجابري: «اشكالية الاصلاح والمعاصرة في الفكر الحديث والمعاصر» (بيروت ١٩٨٥) ص ٥٨-٢٩.
- ٦٩- الجابري: «تكوين» ص ٧٩.
- ٧٠- عبد الله العروي: «أزمة الانتلجنسيّة العربيّة» (باركلي ١٩٧٦) ص ١٥٦.
- ٧١- شخت: «مقدمة لقانون الإسلامي» (اوكتسفورد ١٩٦٤)
- ٧٢- see G . Makdisi, The Juridical Theory of Shafii Origins and Significance of usul al-Fiqh , Studia Islamica 59 (1984) p39 .
- ٧٣- الجابري ينجذب إلى اركون في هذه الفكرة.
- ٧٤- تابع تحليلاتها التي أوردها عن الجابري.
- ٧٥- سالم يفوت: «الجاجس الثالثي في فلسفة محمد عزيز الحبابي» في كتاب الفلسفة في الوطن العربي المعاصر (١٩٨٥) تحرير إبراهيم بدران ص ٢١١.
- ٧٦- محمد عزيز الحبابي (Paris 1954) De L etre a la personne : essai de personalisme realiste (paris 1954) . وانظر ايضاً مونوغرافية: «ماهي الشخصانية» (باريس ١٩٦١)
- ٧٧- محمد الحبابي، (Le Monde de demain (Casablanca 1980) .
- ٧٨- E.S.Brightman , Personalism , in V. Ferm (ed.) A History of Philosophical systems(New York 1950) p 341 .
- ٧٩- محمد الحبابي: «Liberte ou liberation (Paris 1956)
- ٨٠- هيفل: «تاريخ لفلسفة العالم» (كامبردج ١٩٧٥) ص ٥٤.
- ٨١- الحبابي: «De L etre a la personne » .
- ٨٢- من أجل المزيد من الاطلاع على معنى الجوهر في الفلسفة الغربية، على القارئ أن يراجع - تيليتش: «Systemtic v 1 : Theology» (شيكاغو ١٩٥٣) ص ١٠٨ .
- ٨٣- محمد الحبابي: «Du Clos a l ouvert» (كازانلنك ١٩٦١) .
- ٨٤- محمد الحبابي: «Kazanlaka ١٩٦١» .
- ٨٥- م.ن، ص ١٥.
- ٨٦- محمد الحبابي: «الشخصانية الإسلامية» (باريس ١٩٦٤) ص ٩٠.
- ٨٧- للحبابي وجهة نظر خاصة في موضوع التصوف، ولكن لفهم واقعي للتصوف في الديانة الإسلامية، لابد من الانطلاق من مفهوم التوحيد، ومن أجل هذا أدعو القارئ إلى مراجعة الكتب التالية، ابنو نصر السراج: «كتاب اللumen في التصوف» والكلاباذي: «التعرف لذهب التصوف» وقت القلوب في معاملة المحبوب» للمكي... .
- ٨٨- الحبابي، م.س، ص ٩٥.

- ٩٩- م.ن، ص ٩٩.
- ٩٠- م.ن، ص ١٠٠.
- ٩١- انظر كتاب الكوفة لهشام جعيط (باريس ١٩٩١).
- ٩٢- البرت حوراني: «تاريخ الشعب العربي» (كامبريدج ١٩٩١).
- ٩٣- هشام جعيط: «أوروبا والإسلام» (باركلي ١٩٨٥).
- On the metamorphosis of religious tradition and transmission of religious knowledge from one Generation to another , consult E.Shils, tradition (Chicago 1981).
- ٩٤- جعيط، م س، ص ١٢٤.
- ٩٥- م.ن، ص ١٢٥.
- ٩٧- انظر م.منير الفكر العربي في العصر الحديث (بيروت ١٩٧٣).
- ٩٨- جعيط: «الشخصية العربية الإسلامية» (باريس ١٩٧٤) ص ١٦٣.
- ٩٩- م.ن، ص ٢٧١.
- ١٠٠- م.ن، ص ٢٧٢.
- ١٠١- حسن خنفي: «ثيولوجيا أواثريلوجيا» في كتاب: «نهضة العالم العربي»، تحرير أنور عبد الملك، (باريس ١٩٧٢) ص ٢٢٣.
- ١٠٢- م.ن، ص ٢٢٥.
- ١٠٣- م.ن، ص ٢٤٧.
- ١٠٤- م.ن، ص ٢٥٧.
- ١٠٥- م.ن، ص ٢٧٣.
- ١٠٦- ان مصطلح التاريخية أوالتاريخانية استعملت بطريقين، اولا من قبل هيغل وماركس وكارل بوير بسبب استخلاص الاشكال او القوانين التاريخية، في هذه المحاولة يجري دمج التاريخ مع الميتافيزيقا. وثانيا استعمل هذا المصطلح من قبل الماركسيين ليعبّروا من خلاله عن كيفية تحكم الاسس المادية للمجتمع بالمراحل التاريخية وتطوره وارتقاءه.
- ١٠٧- انظر العروي: «أزمة...» ص ٨٣.
- ١٠٨- م.ن، ص ١٥٣.
- ١٠٩- م.ن، ص ١٥٤.
- ١١٠- حوراني: «تاريخ» ص ٤٤٥.
- ١١١- هذه النقطة قد عالجها هشام شرابي.
- ١١٢- انظر أدونيس: «Reflections on the Manifestations of intellectual Backwardness in Arab Society» (بيروت ١٩٧٧) ص ٣٤-٢٥.
- ١١٣- عبد الله العروي: «الأيديولوجيا العربية المعاصرة» (باريس ١٩٧٧) ص ١٥.
- A.K .Khatibi , Double Criticism , in Halim Barakat (ed) Contemporary North Africa (Washington D.C. 1985-١١٤) p14.
- ١١٥- اعطيه، انظر الهاشم رقم ٢ ص ١٥٤.
- ١١٦- انظر A.El-kenz , Algerian Reflections on Arab crises , trans .R . W. Stookly Austin 1991 (A.El-kenz , Algerian Reflections on Arab crises , trans .R . W. Stookly Austin 1991).
- ١١٧- انظر، م. جيلسن، الدين والمجتمع في العالم العربي الحديث.
- ١١٨- وليم جيمس: «اسم جديد لطرق تقليدية في التفكير» (لندن ١٩١٢) ص ٦.
- ١١٩- نصار انظر الهاشم رقم ٨ ص ٣٤٠.