نقد المفاهيم المبهمة والملتبسة في الفكر العربي المعاصر

المدرس الدكتور
وسام حسن فليح تويج
جامعة الكوفة- كلية الآداب

المقدمة:

إنَّ ضبط دلالة المفاهيم وصيغ المصطلحات مسألة ذات أهمية بالغة؛ لأنها مما ترتكز عليه عملية التواصل الفكري والمعرفي، غير أن الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة شهدت اختلالاً كبيراً فيها لدرجة بلغت معها حدّ الفوضى وضياع المعنى أحياناً، وهو أمر ليس بغريب؛ لأن الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة منفعلة بالثقافة الغربية الراهنة، ولذا تلقفت المفاهيم والمصطلحات منها، وحاولت تجذير أو تأصيل بعضها أحيانًا إذ إنها من بيئة وسياق تاريخي آخر، وربما كان للترجمة غير الدقيقة أثراً في غموضها وإبهامها وإلتباسها، لذا عمد بعض مفكرينا لنقدها من أجل إيضاحها.

إنَّ لمسألة ضبط دلالة المفاهيم أهمية كبيرة، حتى أن (دولوز) و(غتّاري) حدّدا في كتابهما (ماهي الفلسفة) وظيفة الفلسفة باختراع المفاهيم، ولذا جاء هذا البحث لمعالجتها عبر دراسته لمحاولتين نقديتين مغربيتين معاصرتين، إحداهما لـ(محمد عزيز الحبابي) في كتابه: (مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر)، وثانيتهما لـ(كمال عبداللطيف) في كتابه:(مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر)، فتكون البحث من مبحثين، لكل محاول منهما مبحث، فضلاً عن المقدمة والخاتمة وقائمة من المصادر والمراجع.

والسؤال: هل المحاولات النقدية للمفاهيم المتداولة في فكرنا العربي المعاصر تفيد في إيضاحها أم تزيد في إبهامها والتباسها؟! ولنفترض في جوابه أن هذه المحاولات تزيد في إبهامها والتباسها، فالسؤال هو مشكلة البحث، وجوابه فرضيته.

المصطلحات المفتاحية: المفاهيم، الإبهام، الإلتباس، الفكر العربي المعاصر، محمد عزيز الحبابي، كمال عبد اللطيف.

المبحث الأول

مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر عند محمد عزيز الحبابي

أولا: **مفهوم المفهوم / المفاهيم** :

لم يتطرق (محمد عزيز الحبابي) لمفهوم المفهوم/ المفاهيم، لكنه تطرق للإبهام فيها، ولو رجعنا إلى المعاجم لوجدنا ان لفظ المفهوم في اللغة قد أشتُق من الفهم، فيُقال فهم الشيء: علمه، وتفهّم الكلام: فهمه شيئاً بعد شيء(١).

أما اصطلاحا؛ فيعني ادراك موضوع التفكير، وحدوده، ودلالته، أي حصول معناه في النفس بالقوة أو بالفعل(٢).

وقد ذهب (الجرجاني) إلى ان الفهم هو تصور المعنى من اللفظ(٣)، وأراد من المعنى: الصورة الذهنية (٤) سواء وُضع لفظ لها ام لم يُوضع(٥)، وكأنه وحدّ بين المعنى والمفهوم.

بينما ذهب المناطقة إلى ان المفهوم هو ما يمكن تصور حصوله بالعقل سواء أكان بالقوة أم بالفعل، فهو رديف المعنى من حيث ان كلاً منهما صورة في الذهن، لكنهما مختلفان من حيث القصد والحصول، أي إذا عُبّر عن الصورة الذهنية بلفظ سُميت معنى والاّ فهي مفهوم(٦). اما الاصوليون؛ فذهبوا إلى ان المفهوم خلاف المنطوق، أي ما دلّ عليه اللفظ (٧).

ويشتمل المفهوم(٨)على جميع الصفات التي يتضمنها تصور الشيء، أي تصور جميع الصفات التي يمكن حملها عليه، بخلاف ما صدّقه، فانه يشتمل على جميع الافراد الذين يصدق عليهم، ولذا يتناسب مفهوم الشيء وما صدّقه تناسباً عكسياً (٩).

ثانياً: **إبهام المفهوم/ المفاهيم**:

وجد (الحبابي) ان مشكل إبهام المفاهيم يؤدي إلى إرباك التفكير ومن ثم إلى التخلف، وهو مشكل رئيس في الفكر العربي المعاصر، فاللسان العربي من كثرة ما به من إبهام ؛اصبح لسان استلاب لا يعبّر بدقه عن المضامين التي يرمي اليها (١٠).

وذهب (الحبابي) إلى ان الابهام في الكلام يجعله غير يقيني، وله اكثر من معنى، مما يفرض على السامع أو القارئ تأويلات مختلفة، فـ((اللفظ المبهم لفظ ينقصه الوضوح

لأن طبيعته غير محدّدة. فالإبهام ملازم للغموض ولتضارب الاحتمالات الدلالية، يحصل عنه التباس، فسوء فهم ، ثم سوء تفاهم))(١١).

وفحص (الحبابي) جذر اللفظ (ب.هـ.م)، فقّرر ان أبهم الامر: اشتبه، وأبهم الأمر: جعله بلا وجه يُعرف به، أي افقده هويته. ومنه بُهمة: مشكل، ولذا فاللفظ المبهم: معضلة، ويطلق الابهم على الاعجم، والمصمت، من حائط وغيره، وتُوصف الابواب بالمبهمة: المغلقة، وبلا منفذ (١٢).

وقد خرج (الحبابي) من سياحته في جذر (ب.هـ..) بهذه النتيجة: ((أن(المفاهيم المبهمة) مفاهيم تغلق الابواب امام التفكير، ولا تفتحها الاّ للفوضى (تناقض التأويل) وللاّ محدّد. انها ابواب مُهَرَّمة على الوضوح واليقين. الإبهام محجَّة للبهائم إذ البهيمة حيوان لا ذهن له، فلا تستطيع ان تتصور المعاني تصوراً ثابتاً، أو ترتبها في نوع محدّد))(١٣).

ثم وقف وقفة استئناسية قصيرة عند بعض المعاني الضمنية للإبهام، وهي:(١٤)

١- شك يقتضيه عدم الاقتناع.

٢- تشكيك:

أ- في اللغة: الحمل على التردد، يقابله: التواطؤ.

ب- في الفلسفة: إتفاق من وجه واختلاف من وجه.

٣- مشكك منطقياً: أنه الكلي الذي لم يتساو صدقه على افراده، بل كان حصوله في بعضها أولى وأقدم وأشد من البعض الآخر، كالوجود فانه، في الواجب ، أولى وأقدم وأشد مما في الممكن بحسب (الجرجاني)(١٥).

ثالثاً: إنموذجات/أمثلة للمفاهيم المبهمة:

قرر (الحبابي) ان المفاهيم المبهمة كثيرة في اللسان العربي، والاختيار صعب، ولذا حاول ترتيبها في جداول قابلة للتغييرات؛ لأن دلالاتها ملائ بالمفاجآت، فكل لفظ هو كائن حيّ متطور، يلد ويولّد (١٦).

ومع ذلك ؛ لم يكن الاختيار إعتباطياً-كما يبدو- انما عمليّاً (١٧) وفق خطة تحليلية تحاورية، لا تعريبية ولا معجمية (١٨)، بل بوصف كل مفهوم من المفاهيم عنصراً في تركيب أو رؤية (١٩).

إن محاولة (الحبابي) هي نوع من النقد الذاتي، غرضها الإسهام في تشخيص الداء وصولاً إلى تحديد الالفاظ:المفاهيم، لتبدأ بجدية النهضة الثقافية والفكرية في عالمنا العربي(٢٠).

ورأى (الحبابي) ان على من يريد بلورة المفاهيم الاّ يقف عند ما هو عقلي طارداً الخيال والعاطفة والوجدان ...وما اليها من مقومات شخصية الإنسان(٢١).

لقد ناقش (الحبابي) جملة من المفاهيم المبهمة المتداولة في الخطاب العربي المعاصر من خلال نصوص مفكرين عرب، أهمهم: (عبد الله العروي)، و(علي أومليل)، و(محمد عابد الجابري)، و(توفيق الحكيم)، و(زكي نجيب محمود)... وغيرهم.

وقد أوضح طبيعة مناقشته لهم بقوله: ((الملاحظات التي سنوجهها لكاتب أو لآخر، ونحن نناقشه، ملاحظات كثيراً ما تنطبق، أيضاً، على هذه الصفحات، لأننا نحن كذلك لا نصل إلى الوضوح المنشود. فهي لذلك لا تصب على احد عتاباً، بل تكتفي بتسجيل ظاهرة عدم الدقة في مختلف الخطابات العربية. فكأن الغموض طبيعة اصيلة في تاريخ الولع بالفصاحة اللغوية، منذ العصر الجاهلي حتى عهود الانحطاط التي نمته وأثرته، وعندما واجهنا العصر الحديث بضغوطه الاستعمارية وتقاعسنا الحضاري ازداد الوضع تأزماً؛ لذلك، نعتبر التأمل في هذه الظاهرة سبيلاً إلى نقلها من مستوى فوضى عشق اللغة لذاتها، إلى صعيد الوعي بوظائفها الطبيعية، الحياتية، من دون ذلك، لن يتأتّى عبر هذه الرحلة الشائكة، الاسهام في اجلاء الغموض))(٢٢).

وقد صرّح (الحبابي) ان افكاره مسبقة وجاهزة، ومقصدها فهم الواقع كواقع، أي تصف الواقع لتسهم في بلورته، ((وعندما تدافع عن أي رأي أو نظرية (أو ترفضها)، فلن يكون ذلك بكيفية قطعية أو متحزبة)) (٢٣).

احياناً يستلزم النقاش لمفهوم ما ان يؤخذ ضمن مباحث، وكل مبحث يستدعي بدوره الدخول في مباحث اخرى من خلال التساؤلات، والامثلة، والمواقف، والمقارنات(٢٤).

والآن إلى المفاهيم المبهمة:

١- الواقع:

ذهب (الحبابي) إلى ضرورة فهم معنى الواقع فهماً أقل غموضاً والتباساً من الفهم الرائج في اغلبية الاوساط. فان للواقع مستويات تتواكب جميعها في تساوق، ولذا فان المتحدث عنه لا يتناول عملياً منه الا أحد اوجهه اللامتناهية، فلكل متحدث وجهة نظره (٢٥).

والواقع نسبي، فالاطلاقية والمطلقية في المعتقد والخطاب ابتعاد عن الواقع نحو اللاواقع، فالاعتقاد الديني مثلاً مطلق بالنسبة لمعتقديه، اما في سياق تعدّد المعتقدات فيغدو نسبياً، فلا يعبّر الا عن جزء من الواقع، فلكل معتقد وجهين: مطلق ونسبي (٢٦).

وهنا ذكر (الحبابي) ثلاث قضايا (٢٧):

أ- ضرورة التسامح، فالمطلقية لا واقعية، إلاّ من منظار لاهوتي حيث المطلقية من صفات الله.

ب- تعرّض الفكر دائماً لخطر الخلط بين المطلق والنسبي.

جـ- تعرّض الفكر لخطر الخلط بين الواقعي واللاواقعي، حيث يحصل بينهما الالتباس لتلازمهما في الذهن، فتصور الواقعي لا يأتي من الاحساس والاستنتاج العقلي فحسب؛ بل من التخيّل والتذكر أيضاً.

ولذا قرّر (الحبابي) ضرورة التسامح بين وجهات النظر لتحقيق التفاعل والتكامل بين مستويات الواقع كافة، فالواقع تركيب دينامي تفاعلي، فلا يسوّغ الغاء أو تجاهل مستوى دون آخر، أو السماح باستحواذ مستوى على غيره، متناسين واقعية الواقع الذي يحمل المفاجآت (٢٨).

وقد لاحظ (الحبابي) ان اغلب اتجاهات الفكر العربي المعاصر تنطلق من اللاواقع، فكأنه فكّر يصارع مصيره بالادبار أو النكوص عنه، ولا مخرج له الا بالنقد الذاتي، وباتباعه لمنهج واقعي نقدي دقيق، والا لن تدرك الواقعية بوضوح وجلاء (٢٩).

وقد انتقد (الحبابي) افكار بعض الفكرلوجيين التي زعمت ان للعقل القدرة على استيعاب الواقع كله، وان كل ما هو واقعي عقلاني، وعليه؛ فالإيمان والتعالي مفاهيم مرفوضة؛ لأنها خرافات، أي لا وجود لها في الواقع، فحاربوا الدين بدلاً عن التخلف،

بينما الدفاع عن الدين واقعي ايضاً؛ لانه عملياً مجرد محاولة لاثبات جانب من الواقع الانساني، فالواقع لا يشتمل على غير المؤمنين لوحدهم وانما على المؤمنين ايضاً، فهو يستند إلى مشروعية وجوده كمؤسسة مجتمعية تعكس وجود متدينين وغير متدينين من المواطنين دون تفاضل اكثر من استناده لاوامر شرعية (٣٠).

وعلى الرغم من ان الايمان يعاني ازمة لارتباطه الصميم بالقيم التي تعاني تأزماً، ومع ذلك؛ فهو يحافظ على دوره الاصيل(٣١).

وعلى الاجمال، فقد فهم (الحبابي) من الواقعية معنيين (٣٢):

أ- تطلق على كل معطى له وجود في الاعيان الخارجية مثل: الظاهرات الطبيعية، والظاهرات المجتمعية القابلة للدرس.

ب- تطلق على كل وجود ذهني يتجسد في ممارسات ما، أو يتوقع وجوده بكيفية ما.

وعلى ما ذُكر أعلاه بعض الملاحظات:

١ـ لم نقف على تعريف لمفهوم الواقع واللاواقع سوى الواقعية عند (الحبابي)، فكانهما من الوضوح بمكان لذا تجده يصف الاطلاق بانه ابتعاد عن الواقع نحو اللاواقع، ويحذر من تعرض الفكر للخلط بين الواقعي واللاواقعي... لتلازمهما في الذهن، فإذا كان هذا المفهوم ومشتقاته بهذه الدرجة من الوضوح فأين الابهام والالتباس إذن؟!.

٢ـ لم يوضح دعواه في أن أغلب اتجاهات الفكر العربي المعاصر تنطلق من اللاواقع! أتراهُ يقصد أنها اتجاهات مثالية تعتمد الذهن واستنتاجاته لا الواقع الموضوعي ومعطياته؟ فأين يضع الاتجاه العلمي، والاتجاه الوضعي المنطقي، والاتجاه المادي الجدلي...إلخ.

أم يقصد أنها اتجاهات طوباوية خيالية وهمية على أساس أنها لاواقعية، واللاواقعي يعني الخيالي والوهمي في مقابل الواقعي الذي يعني الحقيقي والفعلي(٣٣)؟!، فيا حبذا لو أشار إليها، أم يقصد شيئاً آخر؟!.

٣ـ لعله أراد الدفاع على المتدينين ضد من يعاديهم بوصفهم مواطنين، ولكن ما رأيه في نظرة بعض هؤلاء المتدينين لغيرهم، هل يرونهم مواطنين أم مؤمنين وكفارا؟!.

٤ـ إن هذين المعنيين للواقعية مألوفان، فقد ذكر فيها ما نصه:"وتطلق الواقعية من جهة ماهي مذهب فلسفي على كل نظرية تحقق المثال، أي تعده شيئا واقعيا، أو تقدم الواقع على المثال"(٣٤).

٥ـ إنَّ تأكيده على النسبية في النظر والفكر والتسامح بين أفراد البشر، والنقد الذاتي.. ونحوها مما يُثنى عليه فيه.

٢- الفكرلوجيا-الايديولوجيا:

اعترض (الحبابي) على مزاوجة مفهوم الفكرلوجيا مع مفهوم القومية؛ لان مزاوجة المفهومين غير شرعية من عدّة جهات (٣٥):

أ- أن الفكرلوجيا علم يدرس الافكار من حيث طبائعها واصولها وقوانينها وعلاقتها بالإشارات التي تلفت النظر اليها، بينما القومية؛ هي شعور بالانتماء إلى قوم، وهي مناخ نفسي.

ب- ان الفكرلوجيا هي نسق تصوري ضمن نظرية تدعي انها تعطي معرفة صحيحة في ميادين الاخلاق والدين والسياسة والفلسفة، فهي تغدو مذهباً معتمداً من حكومة أو حزب في توجيه الحركات الكفاحية توجيهاً عقلياً، أما القومية؛ فهي لا نسق، أي تنبع من وجدان خاضع لتأثيرات تتغير دائماً.

ولذا وجد (الحبابي) ان المفهومين إذا اجتمعا حصل تنافر دلالي مما يضفي على غموضهما غموضاً، فلكل منهما استعمالات عدّة، وعليه؛ لا يمكن وصف فكرلوجيا ما بقومية ما، فلا يمكن المزاوجة بين عمليات ذهنية (فكرلوجيا) وجنس من الاجناس (قومية) الا إذا اصطبغت بصفة عنصرية(٣٦).

إن اعتراض (الحبابي) كان على (العروي) اساساً عندما زاوج (العروي) بين المفهومين في عنوان كتابه (الايديولوجيا العربية المعاصرة) (٣٧). فاشكل عليه بما يأتي(٣٨):

ان العرب على ديانات شتّى، فمنهم: المسلمين والمسيحيين، ومنهم :الملاحدة واللامبالين، حتى ان (العروي) أحصى ثلاثة اتجاهات عند العرب المسلمين دون غيرهم، بل تناسى اتجاهات اخرى عندهم، والسؤال: هل ينتمون جميعاً إلى ايديولوجيا واحدة اصلاً؟

هل اراد من العرب: البدو ام الحضر؟

جـ ـ هل أراد من العرب: النساء الاميّات القاطنات في الخيام أم الرجال القابعين في أكواخ الصفيح؟.

ولذا قرّر ان (العروي) اختار من العرب مثقفيهم دون غيرهم ليوجه اليهم إيديولوجيته، فاختياره نخبوي، ولذا فهو يتناقض ومقتضى الالتزام (٣٩).

اذن رفض (الحبابي) إضافة الفكرلوجيا إلى ايّة قومية، فلا يُقال مثلاً: الفكرلوجيا البريطانية، أو الايطالية، أو الفرنسية (٤٠)؛ بل يُقال:الفكرلوجيات البريطانية، أو الإيطالية، أو الفرنسية؛ لأن الواقع في هذه البلدان يتكشف عن اجناس ،وديانات، وفلسفات...الخ، مما يستحيل معه ان تضمها فكرلوجيا واحدة الاّ عند التنكر للواقع التاريخي الحيّ فيها، على انه ذهب إلى ان عبارة الايديولوجيات أو الفكرلوجيات العربية لا تصح أيضاً؛ لان العرب لم يتحدوا بعد، ومع ذلك؛ فهي تقربنا إلى الواقع العربي اكثر من غيرها (٤١).

وأشار(الحبابي) إلى ان ثمة كتاب لـ(ماركس) و(انجلس) عنوانه (الايديولوجيا الالمانية)، لا يُستبعد ان يكون (العروي) قد استوحاه –رغم مقته للتقليد على ما يقول- غير ان الكتاب قد صدر في عامي ١٨٤٥-١٨٤٦م ، أي عندما وحّد (بسمارك) ثلاثمائة وستين دويلة المانية ، فأزدهر الاقتصاد، والعمران، والاتصالات، والثقافة...الخ، حتى ان غزو (نابليون) لالمانيا لم يوقف تقدمها؛ لأنه لم يتحول إلى استعمار استيطاني، ولم يحكم البلاد مباشرة، فأوضاع المانيا عند صدور الكتاب تختلف عن اوضاع العالم العربي عند صدور كتاب (العروي)، فقد جاءت الايديولوجيا الالمانية كردّ فعل على المثالية بفلاسفتها الكبار امثال (كانط)، و(افيشت)، و(هيجل)، و(فيورباخ) حيث كان الالمان يعيشون فلسفياً ما عاشه الفرنسيون سياسياً كما قال (ماركس) (٤٢).

لكن (الحبابي) أقرّ إضافة الفكرلوجيا إلى الدين، مثل :الفكرلوجيا المسيحية، والفكرلوجيا الإسلامية؛ لان الاديان الابراهيمية لا تنحصر في جنس دون جنس، بل توّحد الاجناس لغايات شُرعت لها، فهي بمثابة وحدة تتناغم فيها الفوارق السُّلالية واللسانية والثقافية والقبلية والطبقية بالعقيدة وممارساتها (٤٣).

وعلى ما ذُكر أعلاه بعض الملاحظات:

١ـ حاول تعريف المفهوم، ولكن هذا المفهوم بالذات له تعريفات كثيرة، وزوايا نظر عديدة. يقال أن الدين بلا فكرولوجيا يفقد فعله في التاريخ، فلا بد لكل دين من إعادة تحيين(٤٤).

٢ـ كان الأولى به بعد أن أقر إضافة الفكرولوجيا إلى الدين أن يعبر عنها بصيغة الجمع لا المفرد، فلا يقال: الفكرولوجيا المسيحية، أو الفكرولوجيا الإسلامية... وإنما يقال: الفكرولوجيات المسيحية، والفكرولوجيات الإسلامية على شرطه ذاته، وإلاّ فالإشكال قائم، وعندئذ نتساءل: ما المقصود بالفكرولوجيا المسيحية: الاورثوذكسية أم الكاثوليكية أم البروتستانتية؟ وما المقصود بالفكرولوجيا الإسلامية: الكلامية من الأشعرية والمعتزلية والشيعية، أم الفقهية أم العرفانية... وهكذا.

٣- القومية:

لقد أشكل (الحبابي) على نعت الفكرلوجيا بقومية ما، غير انه أقّر وجود القومية بوصفها جذوراً تاريخية ،وعلاقات مجتمعية ،وصلات عاطفية (٤٥). فذهب إلى إمكان التعبير عن أمة ما بقومية ما، فيمكن التعبير عن الامة العربية بالقومية العربية مثلاً؛ لان مفهوم الامة يتضمن مفهوم القومية، وان شحنته الوجدانية أعمق وأشمل، وبالتالي فتوظيفه ضد التخلف أنجح وأفيد، كما ان مفهوم الامة لا يعارض مفهوم الوحدة، بل ينطوي على معان جمّة للوحدة، سواء العربية أم الإسلامية، فنقول: الامة العربية، والامة الإسلامية مثلاً (٤٦).

وقد ذهب (الحبابي) إلى ان مفهوم القومية العربية لدى الجماهير العربية يحيل إلى شعور غير مؤطر أو مبلور، ويترجم آمالاً تتفاوت في وضوحها أو غموضها، اما عند المثقفين ؛ فيرتفع إلى شعور واع ثم فكرة يتمطط محتواها أو يتقلّص وفقاً للظروف السياسية . إذ ان اغلب سياسينا وبعض مثقفينا يتعاملون مع القومية كما لو انها تودّ إحياء العصبية القبلية؛ في حين ان العصبية تنحل في الحضر وفقاً لـ(ابن خلدون)، ونلاحظها عند العرب اليوم تأخذ أشكالاً شتى لخدمة المصالح، أو لتأجيج العواطف الشوفينية بين شعوب العروبة، ومع ذلك؛ فقد غدت منبعاً خصباً لاتجاهات فكرية وسياسية جادة على مستوى آخر، على ان شبابنا العربي ما زال يعيش فراغاً(٤٧).

لكن (الحبابي) قرّر ان مفهوم الامة يعارض مفهوم الدولة، فلم يُقدّر للدولة العربية مثلاً ان تكون، إذ حاول السياسيون العرب تكوين وحدات عربية أو اقليمية ؛ لكنها باءت بالفشل، نذكر أقربها عهداً مثل: وحدة مصر-سوريا، ووحدة مصر-ليبيا- تشاد، بل حتى الجامعة العربية ما جمعت سوى التناقضات.

أمّا الدولة الإسلامية؛ فهي واقعياً غير ممكنة أيضاً، ولم تقم الاّ لمدة وجيزة لا تتجاوز عصر الخلفاء الثلاثة الاولين، ثم آل امرها إلى دول أو دويلات كما في العصر العباسي مثلاً، إذ قامت دولة العباسيين في بغداد، ودولة الامويين في الاندلس، ودولة الادارسة في المغرب(٤٨).

وعلى ما ذُكر أعلاه بعض الملاحظات:

١ـ لم يتضح تعريفه لها، فهي لغة: الجماعة الذين تجمعهم جامعة ما، واصطلاحاً: الجماعة الذين تؤلف بينهم اللغة والتقاليد الاجتماعية، وأصول الثقافة، والمصالح(٤٩)، وينبغي لها أن تتصف بالنزعة الإنسانية، أما إذا تعصبت فقد انحرفت(٥٠).

٢ـ لم يوضح وجه تعارض مفهومي الأمة والدولة، فلا يلزم عن اجتماعهما إشكال نظري أو تقابل دلالي.

٣ـ إن اخفاق الأمة في إقامة الدولة العربية أو الإسلامية مرده لعوامل عدة، فبعضها ذاتي وبعضها خارجي، ومن أبرزها الاستعمار الأوروبي.

٤- الليبرالية:

ناقش (الحبابي) مفهوم الليبرالية عند (العروي) تحديداً في غير مورد:

أ- نقل (الحبابي) عن (العروي) نصاً قال فيه: ((علمت ان المشكل الأساسي الذي أحوم حوله منذ سنين هو الآتي: كيف يمكن للفكر العربي ان يستوعب مكتسبات الليبرالية قبل (وبدون) ان يعيش مرحلة ليبرالية؟)) (٥١).

ثم عقب عليه بانه قائم على مصادرتين ضمنيتين هما (٥٢):

الاولى: ان على الفكر العربي استيعاب مكتسبات كل من : الليبرالية، والذرائعية، والماركسية، والمادية...الخ.

الثانية: ان الاستيعاب سيفرض على الفكر العربي مراحل سلوكية متناقضة في الوقت نفسه، وان تتوافر فيه ذهنيات متباينة، وهذا لهو المحال المبين!.

وطبقاً لهذا سيبقى العرب يلهثون وراء غرب يتغير ويتطور منبهرين به قابعين قانعين، بل ان التاريخ المعاصر يخطئ نظرية (العروي) القاضية بضرورة المرور بمرحلة ليبرالية اليابان والصين وكوريا الشمالية، ففي الليبرالية مراحل لا مرحلة واحدة، كما لم تتبناها دول الغرب كلها، وحتى الدول التي تبنتها منها لم تنجح كلها النجاح المؤمل، بل لم تنل الا نجاحاً نسبياً، أضف إلى ذلك ان الغرب كان تاريخياً مثالاً لذاته في الليبرالية ومعاداته لها، وربما لهذا احتاطت اليابان والصين وسواهما من السير على النمط الليبرالي الكلي، فلم يقعوا في الاغتراب، حتى ان اليابان توصلت إلى نتائج اقتصادية ليبرالية بطرق لا ليبرالية.

وعلى ما ذُكر أعلاه بعض الملاحظات:

١ـ لم نقف على تعريف لهذا المفهوم أيضًا، والليبرالية تعني الحرية(٥٣)، ولها وجوهها من قبيل: الليبرالية السياسية التي تتبنى استقلالية السلطتين التشريعية والقضائية عن السلطة التنفيذية، والليبرالية الفلسفية التي تتبنى حرية الفكر والمعتقد، والليبرالية الاقتصادية التي تتبنى تحييد الدولة في الاقتصاد، والليبرالية الاجتماعية التي تتبنى قيم التسامح والاستقلال... ومن الطريف أن (لالاند) عده لفظاً ملتبسا(٥٤).

٢ـ ذكر (العروي) أن لليبرالية مراحل عدة مرت بها هي: مرحلة التكوين، ومرحلة الاكتمال، ومرحلة الاستقلال، ومرحلة التقوقع، وفصل القول فيها(٥٥)، غير أنه ذكرها في كتابه: (مفهوم الحرية) الصادر عام ١٩٨١م، أما إشكال (الحبابي) فكان على كتابه:(العرب والفكر التاريخي) الصادر قبله معتمداً على طبعة دار الحقيقة عام ١٩٧٣م.

ب- تناول (الحبابي) نصاً آخر لـ(العروي) قال فيه: ((ما نتيجة بحث المثقف العربي عن الانسان الكامل واعتباره التراث الليبرالي ضيقاً، ناقصاً، متعثراً؟))(٥٦).

ثم عقب عليه مبيناً انه سؤالان في الواقع هما(٥٧):

اولهما: يتعلق في بحث المثقف العربي عن (الانسان الكامل). وجوابه: وهو ان المثقف العربي كغيره يروم تحقيق مثل أعلى رغم ان الكمال لا يتحقق في عالمنا هذا، ولكننا

نندفع إلى ذلك غريزياً، ولا بأس من الاحالة هنا على فلسفة (ديكارت) في ما يخص النزوع البشري نحو الكمال.

ثانيهما: يتعلق بوصف المثقف العربي للتراث الليبرالي، بانه ضيق وناقص ومتعثر. وجوابه: هو ان الواقع اظهر صحة اعتراف الليبراليين انفسهم بذلك، مثل: (فوركاد) الذي قرر ان الغرب على وعي بالخطر المعنوي الذي يهدده، فهم يعون المساوئ، ويبحثون عن البدائل، اما نحن؛ فنتبنى الليبرالية دون فحص أو تمحيص أو نقد(٥٨).

وعلى ما ذُكر أعلاه بعض الملاحظات:

١ـ إنَّ مفهوم (الإنسان الكامل) ذو جذر صوفي فهو البرزخ بين الوجوب والامكان، والمرآة الجامعة لصفات القدم والحدثان...(٥٩)، وأول من ذكره ابن عربي، والمراد به عنده النبي ثم الولي...(٦٠)، والسؤال: ما علاقة المثقف العربي المعاصر بهذا؟ ويبدو أن (العروي) غمز المثقف العربي المعاصر بالتراثية والماضوية والنكوصية لتنكره لتراث الآخر.

٢ـ أنكر (الحبابي) على (العروي) تبنيه لليبرالية بدعوى أن الليبراليين أدركوا عيوبها، ويبحثون عن بدائلها، وهو قبل قليل كان يحث على النقد الذاتي سبيلاً لتجاوز الإدبار والنكوص في فكرنا، والاولى به أن يحث على النقد لذاتنا ولغيرنا على حد سواء.

٣ـ لم أجد فيلسوفًا اسمه(فوركاد) ولعل المقصود (فولكلت)(٦١).

جـ- نقل (الحبابي) نصاً ثالثاً لـ(العروي) دعا فيه إلى العودة إلى اصول الليبرالية، في معرض حديثه عن حق المدافع عن الليبرالية حتى مع ابتعاد اوروبا عنها ((تنظيمياً عن لبّ المذهب الاصلي، وفكرياً في ثورة ضد اصول المذهب ذاته بحيث لا يسمح في أوربا الا نقد الليبرالية الملموسة باسم ليبرالية اصلية))(٦٢).

وقد علّق عليه بانه يدعونا إلى السلفية الليبرالية، وهو يدعونا بالحاح ينم عن قلق وحيرة امام نكسات الليبرالية التي قادت الانسانية إلى الباب المسدود، ((ومن المدهش ان يدفع بالمجتمعات العربية إلى البحث، دون جدوى عن الليبرالية في صفائها الاصيل))(٦٣).

وعلى ما ذُكر أعلاه بعض الملاحظات:

١ـ إن الليبرالية ليست كأية ايديولوجيا أخرى لأنها تقوم على أساس التسامح والتعايش والتنوع والتعددية، والحقيقة المطلقة فيها أن لا حقيقة مطلقة، وبذا فهي غير مكتملة(٦٤).

٢ـ إذا ما قام الليبراليون أفراداً وجماعات ودولاً في عرض مفاهيمها بوصفها معانٍ مطلقة؛ فإنهم يصيرونها إلى ايديولوجيا مغلقة(٦٥).

٣ـ و(العروي) إنما أراد هذا المعنى عندما تحدث عن الليبرالية وصفائها في نسختها الأصلية.

د- نقل (الحبابي) نصاً رابعاً لـ(العروي) اعترف فيه بان المجتمعات الغربية قد طبقت وعرفت الليبرالية، ولكن ((بشكلها المحدود المقوقع الخانع ﴿...﴾ الا ان الليبرالية تجسدت فيها فعلاً واصبحت منطقها الداخلي)) (٦٦).

وقد عقّب (الحبابي) عليه بطرحه لجملة من الاسئلة هي (٦٧):

أ- ((كيف سيختار الثالثيون (٦٨) بين الاصل والفرع؛ بين الليبرالية الاصلية، الليبرالية السلفية، والليبرالية ((المقوقعة))، و((الخانعة))؟)).

ب- ((لماذا يفرض عليهم ان يجعلوا من هذه أو من تلك منطقهم الداخلي؟ نعم، عندما يرفضون الليبرالية بكل اشكالها يرفضون ما ليس لهم، ويعتقدون انه لغيرهم. فلماذا يؤخذ عليه(٦٩) العروي استخفافهم بالتراث الليبرالي وهم لم يستوعبوه بعد؟ في نفس الحين، لا يستغرب العروي ان يستهزئ آخرون بأصالتنا التي استوعبناها بكيفيات مختلفة، احيانا بعمق، واخرى سطحياً)).

جـ- ((ولماذا يتعب العروي من بقاء المجال، في حياتنا العامة ((مفتوحاً للفكر التقليدي))، مع انه ((متخلف في الوقت حتى عن الفكر الليبرالي ذاته))؟...يظهر ان في هذا الدفاع عن الليبرالية، عن سلفية الليبرالية، تناقضاً مع فرضيات العروي الماركسية (ولو كانت ماركسيته خاصة...))).

د- ((مَنْ/ما يضمن للثالثيين نجاح الليبرالية، ولو نقلت اليهم بحذافيرها، خصوصاً والغرب نفسه يئن من تناقضاتها في الوقت الحاضر؟ ان للشعوب الحق في مقاومة كل المشاريع التي وصلت سن اليأس لتبحث عمّا يغذي الآمال والايمان بالتقدم

والسعادة؛ لان في ذلك محرضاً على العمل والتضحية. فالليبرالية لم تعد تحمل مغريات للفكر والتخيل، ولا لمعدة الثالثيين (فالجائعون يسمعون بمعدتهم))).

لقد وجد (الحبابي) ان ثمّة اختلاف بين بنيات الذهن الغربي، وبين بنيّات الذهن العربي، فالذهن الغربي ينهل من الفكر الاغريقي والاعراف الرومانية، اما الذهن العربي؛ فمن الاسلام وعموم المناخ الابراهيمي، ولذا فالواقع العربي لن يتغرب الا بتعنّث وتحت تأثيرات خارجية، على ان اختلاف البنيات لا يعني الانغلاق والقطيعة، فلا بأس بالاستئناس بتجارب الآخرين، شريطة امتزاجه بالبنيات الخاصة، والرؤية الشاملة عن الحياة (٧٠).

وعلى ما ذُكر أعلاه بعض الملاحظات:

١ـ هل عزم الثالثيون على الاختيار، أم ما زالوا في كهوفهم راقدين، وعلى تراثهم جاثمين؟!.

٢ـ هل صاغ التراثيون رؤية نهضوية وطريقاً مستقبلياً؟!.

٣ـ لِمَ لا يصنع الثالثيون رؤية فكرية ثالثية بدلاً من تبني رؤى غربية، فإن كان المنقود قد تبنى الماركسية ووصفها بالتاريخانية؛ فإن الناقد قد تبنى الشخصانية ووصفها بالواقعية ثم الإسلامية.

٤ـ مَنْ قال أن الثالثيين لهم أن يختاروا أو يرفضوا؟!.

٥ـ الذهن العربي الوسيطي نهل من الفكر الأغريقي والروماني والفارسي والهندي ...إلخ، أما الاتجاه التوفيقي هذا فهو تلفيقي.

٥- الشعب:

استند (الحبابي) في تحديد مفهوم الشعب إلى معجمين كلاهما حجّة كما عبّر، وهما:-

أ- المعجم الوسيط (٧١):

جاء فيه: الشعب:

أ- ((جماعة كبيرة ترجع لأب واحد، وهو اوسع من القبيلة)).

وقد علّق (الحبابي) عليه بما يلي:

١- هل هو قبيلة كبرى ام هو تحالف لقبائل عدّة؟

٢- لا يمكن التعبير به عن التشيكوسلوفاكيين مثلاً؛ لانهم لا يرجعون لاب واحد، فـ(السلوفاك) غير (التشيك)، ولا المغاربة؛ لان منهم (الامازيغ) و(العرب) و(الاندلسيين)، ولا اليهود؛ لان اباءهم مختلفون.

ب- ((الجماعة من الناس تخضع لنظام اجتماعي واحد)).

وقد علّق (الحبابي) عليه بما يأتي:

١- ان النظام الاجتماعي غير محدّد.

٢- ان الليبرالية تطبع المجتمعات بنظام مجتمعي خاص، هو ذاته في المانيا الغربية وفرنسا كمثلين، ومع ذلك؛ بقي الالمان غير الفرنسيين.

٣- الاشتراكية اللينينية تطبع المجتمعات بنظام مجتمعي خاص، هو ذاته في روسيا والمانيا الشرقية كمثلين، ومع ذلك؛ بقي الروس غير شعب المانيا الشرقية، بل ان السوفيتيين الاوكرانيين غير السوفيت الروس وكلاهما في الاتحاد السوفيتي (٧٢).

جـ- ((الجماعة تتكلم لساناً واحداً)).

وقد علّق (الحبابي) على ذلك بما يأتي:

١- انه تعريف يناسبه ان يطلق على قبيلة أو عشيرة أو فئة.

٢- ان لسويسرة مثلاً اربعة ألسنة وطنية ورسمية، ومع ذلك؛ فالسويسريين ينتمون إلى شعب واحد، وفي يوغسلافيا والصين امثلة اخرى.

ب- معجم متن اللغة (٧٣):

جاء فيه: الشعب:

أ- ((القبيلة العظمى: ابو القبائل الذي ينسبون اليه)).

وقد علّق (الحبابي) عليه بما يأتي:

١- نفس السؤال السابق (١-أ).

٢- ان افراد القبيلة المجاورة ليسوا من القبيلة العظمى رغم ما يمكن ان يجمعهم من وحدة اللغة والارض والمعتقد والنظم.

ب- ((كل جيل شعب)).

فتساءل (الحبابي): ماذا نسمي الاجيال المختلفة على الارض الواحدة؟ أنطلق عليها الشعوب؟

جـ-((الحي العظيم يتفرع من القبيلة أو هو أكبر منها. هذا اشهر الاقوال: الشعب، ثم القبيلة، ثم الفصيلة، ثم البطن، ثم الفخذ، أو الفصيلة بعد الفخذ)).

وقد علّق عليه (الحبابي) بما يأتي:

أ- ان البلبلة قد بلغت حدّها الاقصى.

ب- عندنا شعب بلا تعريف.

جـ- يتكلم المثقفون والسياسيون باسم الشعب دون تحديداً له.

د- انها فوضى لغوية ذات مردود سلبي على التفكير.

ثم تتبع (الحبابي) دلالات ومعاني لفظ الشعب لدى الاوساط الشعبية، وهي (٧٤):

أ- الطبقة الدنيا، فاذا قيل مثلاً: هذه سوق خاصة بالشعب، فمعناه: سوق بضائع بلا قيمة، سوق قذرة.

ب- جمع من الافراد دون تحديد الكم والكيف، فيقال مثلاً: حضر المظاهرة كثير من الشعب.

جـ- ما يقابل الحكام والاداريين، فيقال مثلاً: لا يعبأ بي أحد لأني من ابناء الشعب.

د- ما يقابل البرجوازي، فيقال مثلاً: فقير.

هـ- الرجل الامّي، غير المتمدن، فيقال مثلاً: أجلف.

ويحصل الالتباس في الغالب عندما يُجعل الشعب مرادفاً للأمة، أو يضيق معناه فيطلق على جماعة كبرى غير منظمة، أو على مجتمع بشري لم يحصل التلاحم بين اعضائه بعد(٧٥).

وقد اشار (الحبابي) إلى رأي (الخطيبي) في ان ابهام مفهوم الشعب مردّه إلى ازدواجية معناه اللغوي، فهو من جهة؛ يعني: التفرقة والتجزئة (الشعب=القسم)، ومن جهة ثانية؛ يعني: الوحدة والتجمع المعشري (٧٦).

وعلى ما ذُكر أعلاه بعض الملاحظات:

١ـ نلاحظ أن (الحبابي) رصد دلالة هذا المفهوم في المعاجم اللغوية لينتهي إلى الرأي القائل أن الإبهام فيه مردّه إلى إزدواجية معناه أصلاً..لكن لم يرجّح أو يصوغ معنى يرفع الابهام والالتباس. ويا حبذا لو تناول بعض مشتقات مفهوم الشعب من قبيل: الشعبية والشعوبية ...وغيرها.

٢ـ أما الفرق بين مفهومي الشعب والأمة؛ فهو أن الشعب لا يكون أمة إلاّ إذا اتصف بما هو واحد من الصفات كروح أو هدف(٧٧).

٦- الديمقراطية:

قرّر (الحبابي) ان الديمقراطية ناظرة إلى الشعب، وبما ان الشعب مفهوم مبهم أو ملتبس؛ فانها لن تكون الا لفظاً غامضاً أو ملتبساً (٧٨).

وقد انتقد (الحبابي) مفهوم الديمقراطية من جهات عدّة، هي:

أ- قرر (الحبابي) ان معنى الديمقراطية الشهير هي حكم الشعب بالشعب وللشعب، أو كما قال (أرسطو) ان يكون المواطنون حاكين تارة ومحكومين أخرى، وبما ان الشعب لا يمارس الفعل السياسي المباشر؛ فانه يفوّض نواباً عنه بانتخابهم ليكونوا المشرعين والمراقبين لفعل الحكومة (٧٩)، بل لم يشهد التاريخ مطلقاً ان شعباً ما تولى الحكم بنفسه مباشرة، وربما قيل ان المقصود بالديمقراطية هو حكومة يرتضيها الشعب غير ان في التاريخ امثلة لا حصر لها لحكومات استبدادية ارتضتها الشعوب(٨٠).

ب- اشار (الحبابي) إلى ان معنى الديمقراطية يرمي إلى مثل اعلى مطلق قلما حصل أو تحقق، بل عسير حصوله وتحققه عملياً فالتجارب التطبيقية تقترب من الديمقراطية، أي هي في دور الدمقرطة، ومن الممكن ان تتطور نحو الديمقراطية شريطة بقاء تعريفها مقبولاً كفاية، مع وضوح مفهومها (٨١).

جـ- قرر (الحبابي) ان بعض كتابنا ينفرون من كل ديمقراطية ليست نسخة طبق الاصل للديمقراطية الغربية، غاضين الطرف عن انحرافاتها التي أُشّرت من قبل الغربيين انفسهم، إذ انهم لم ينجحوا في مراقبة نفوذ البرلمانيين ولا في الحدّ من سلطة اصحاب المصالح في ترشيح نواباً لخدمتهم، وفي اغلب الاحوال تسير الديمقراطية الغربية بقوى خفية عوضاً عن حكم الشعب بالشعب وللشعب. انها حكم اقليات بوسائط، مع تزوير في الباطن واحياناً في الظاهر من قبل جماعات أو تكتلات القوى الضاغطة، فالغاية النبيلة من الديمقراطية لم تطبق بعد التطبيق السليم، سواء في الغرب ام عند من اقتبسها عنهم، فما زال الشعب بعيداً عن اتخاذ قراراته، وما زالت ضغوطات الاموال والمصالح قوية ومؤثرة. ولذا فالديمقراطية لن تحقق مطامع الشعب الواعي لواقعه الا بتحمس جميع طبقاته للمصلحة العامة كما لو كانت مطامح فردية(٨٢).

د- أشار (الحبابي) إلى ان اعتماد الديمقراطية على الاقتراع -على اختلاف انماطها- ينتهي إلى تغليب فئة من المصوتين على اخرى ولو بنسبة عددية قد لا تتجاوز ١٪ أو ٢٪، فتقصى من مواقع القرار، وكمثال على ذلك ما حدث في فرنسا عام ١٩٧٤م عندما فاز الرئيس (ديستان) بما يقرب من ٥١٪ من الاصوات، فاقصيت احزاب المعارضة طيلة سبع سنوات دستورياً وديمقراطياً رغم كونهم يمثلون نصف السكان تقريباً، أي ٤٩٪، فالديمقراطية الغربية كممارسة ليست لمجموع الشعب؛ بل هي لعبة سياسية تلعبها الاحزاب، فتتبادل الادوار فيما بينها، وبما ان النسق الديمقراطي يتحقق بالاقتراع العام؛ فهو تنظيم مهلهل لأنه قابل للانحراف من قبل انظمة سياسية لا تضمن الحرية والعدل والمساواة للجميع مهما ادعت وتزيّت بها، ثم ان كل اغلبية اقتراعية قد تتحول إلى اقلية، وكل اقلية قد تتحول إلى اغلبية، والنتيجة؛ ان القرارات تهدم وتلغى (٨٣).

هـ- قرر (الحبابي) ان حقوق الشعب تحددها الدساتير الوطنية التي تضعها -غالباً- هيئات لا تمثل -في الأعم- الا وجهة نظر اقلية أو اقليات ذات مصالح مشتركة، ولذا فنحن ازاء ديمقراطيات نسبية، واما الحكم لها أو عليها أو بها؛ فيكون بلحاظ دستور البلد، فالديمقراطيات تتمتع بالمشروعية القانونية دون ان تتوفر دائماً على ضانات اخلاقية، ولا على التزامات لحماية حقوق الانسان(٨٤).

لكن (الحبابي) وعلى الرغم من نقده للديمقراطية، وجد انها خير من لا شيء، ((لأنها تعطي بعض الضمانات وتحترم بعض الشكليات للمحافظة على استقرار المجتمع وتوازنه (رغم انه توازن مهزوز في العمق))) (٨٥).

وقد ذكر ان الديمقراطية -رغم ما تتعرض له من انحرافات- تتوق إلى التغير نحو الامثل، ولكن الامثل نسبي فما ترنو اليه الدول الاشتراكية غير ما تنزع اليه الديمقراطية الليبرالية، اما نحن الثالثيون؛ فسلبيون مع الاسف (٨٦).

وعلى ما ذُكر أعلاه بعض الملاحظات:

١ـ كلامه كله جاء على الديمقراطية السياسية، وغابت عنه وجوهها الأخرى من قبيل: الديمقراطية الاقتصادية التي تنظم الانتاج، وتصون حقوق العمال، وتحقق العدالة الاجتماعية، والديمقراطية الاجتماعية التي تعني المساواة وحرية الرأي والتفكير فهي

أسلوب حياة...إلخ، ولكن الديمقراطية لا تبلغ غايتها إلاّ إذا جمعت وجوهها كلها(٨٧).

٢ـ تعرّض للديمقراطية بمعناها الإجرائي بوصفها آلية للاقتراع الانتخابي، والمرجو لو تعرّض لها بمعناها القيمي والثقافي.

٧- التاريخ:

عرّف (الحبابي) التاريخ بتعريفين هما:

أـ مجموع الاحوال المتغيرة التي مرّ أو يمرّ بها كائن حي، أو ظاهرة، أو حدث ما، فلكل انسان تاريخ، وهناك تاريخ للارض، وتاريخ لليران، وتاريخ للطب...

ب ـ مجموع الاحداث والاحوال الخاصة التي تمارسها المجتمعات البشرية في تطوراتها(٨٨).

وقرر (الحبابي) ان ((مفهوم (التاريخ) هو كذلك مرتبك تتضارب دلالاته، يرى الكثيرون في التاريخ الحكم الذي لا استئناف لحكمه، أو السجل الاكبر، أو الذخيرة التي لا تفنى، أو العِبَر للصغار والكبار...وبقدر ما تزداد ثرواته الدلالية بقدر ما يظهر الاحتياج إلى المزيد من الدقة في التحليل. ففي الوقت الذي يستشهد البعض بما سجله المؤرخون لـ(العبرة) يكوّن آخرون صورة اسطورية عن التاريخ ومنه (٨٩) من ينسب له (منطقاً) كأنه عقل جبار يتعلق في برزخ من وراء سحب))(٩٠).

وقد انتقد (الحبابي) آراء جملة من مثقفينا (٩١) في التاريخ، ولكنه وقف مليّاً عند (العروي)، فناقشه في جملة من الموارد(٩٢):

أ- أورد (الحبابي) مقطعين لـ(العروي) بصدد نظرة الغرب إلى التاريخ وهما (٩٣):

انها على ((طرفي نقيض مع النظرة التقليدية)) و((ان الامر الالهي ليس حاضراً في الكون منذ البدء ولا غائباً إلى ابد الدهر، أو بعبارة أقل ارتباطاً بعلم الكلام، ان الحقيقة المطلقة ليست معروفة منذ القدم ولا هي خارج متناول البشر ابد الآبدين لأن في كلتا الحالتين يفقد التاريخ ايجابيته ويعود مسرحاً لخيال الظل)). وقد عقّب عليهما بما يأتي (٩٤):

١- افترض (العروي) ان النظرة الغربية إلى التاريخ تقوم على اساس استبعاد (الامر الالهي) منذ البدء، وهذا طبيعي بالنسبة للماديين والملاحدة دون المسيحيين -وهم

اغلبية الليبراليين- لانهم يؤمنون بعناية الله التي تهيمن على كل شيء، والا فتعميم الافتراض مجازفة، وربما الاولى ان يقال ان الامر الالهي قد غاب عن بعض الغربيين.

٢- افترض (العروي) ان الامر الالهي لن يبقى غائباً أبد الدهر، فتساءل (الحبابي): هل سيحضر أو سيظهر يوماً ليدخل التاريخ؟ فلماذا لم يظهر منذ البدء خصوصاً مع تصور حضوره استقبالاً؟ ثم أين هو الآن؟ فالعدم لا يحضر أو يظهر سواء في البدء أو بعده، كما لا يدوم غائباً ابد الدهر.

٣- افترض (العروي) ان النظرة الغربية هذه على طرفي نقيض مع الدائرة التقليدية، على اساس عدم حضور أو ظهور (الامر الالهي) فيها، فردّ (الحبابي): عندما سيبدأ التدخل سترتبط النظرة الغربية إلى التاريخ بنظرة اللاهوتيين والمتكلمين، ولن تبقى على طرفي نقيض مع الدائرة التقليدية.

٤- افترض (العروي) ان (الحقيقة المطلقة) ليست معروفة منذ القدم، ولا هي خارج دائرة تناول البشر إلى أبد الآبدين، فردّ (الحبابي): حقاً ستصبح (الحقيقة المطلقة) في متناولنا؟ ثم بأيّة عناية سيتم الامر؟ فافتراض (الامر الالهي) امر خلافي، قد يُقبل أو يُرفض، اما التنبؤ بما سيحدث للبشر في أبد الآبدين، فتصورات تفقد التاريخ إيجابياته، فيعود حقاً مسرحاً لخيال الظل.

٥- افترض (العروي) لكي يكون التاريخ ميدان جدّ ومسؤولية؛ عدّ (الحقيقة المطلقة) حركة وصورة. فردّ (الحبابي) ان (الحقيقة المطلقة) هي (الله) المهيمن المدبّر بتعبير المتكلمين، وكما ان (الله) يخالف ما يخطر على البال لكونه متعال، فكذلك (الحقيقة المطلقة)؛ لأنها اكتسبت المطلقية لابتعادها الكلي عما سواها، فلا تعتريها نسبية أو احالة على شيء عداها، وهذا هو التعال في لغة علم الكلام، وهو من صفات (الله) أو (الربّ) وهو (الحقيقة المطلقة)، فهو المطلق الذي يتمتع بمطلقية قطعية إطلاقاً، ولذا وجد (الحبابي) ان (العروي) ابتعد عن منطق علم الكلام ليتجاوز النظرة التقليدية فوقع فيها.

٦- أعطى (العروي) لـ(الامر الالهي) معنى ارادة الله، أو العناية الالهية، أو القضاء، فردّ (الحبابي) بانه معنى غير مقبول؛ لان العبارة استخدمت في القرآن والادب السياسي للتعبير عن (نظام الحكم) و(السلطة السياسية)، ولذا سمّي الحاكم

بـ(الامير) أي من ينفذ أوامر الله، ويسهر على احترامها، ولذا أيضاً سمي القادة بـ(أولي الامر).

وعلى أية حال؛ فقد عُرفت فكرة وجود الإله أو الحقيقة المطلقة منذ بواكير التاريخ الإنساني، وعرفها التاريخ الغربي منذ عصور ما قبل الميلاد، إذ ذكر (هوميروس) في القرن التاسع قبل الميلاد أن الآلهة تقيم على جبل الاولمب وعلى رأسها (زيوس)، وذكرها (هزيود) في القرن الثامن قبل الميلاد أيضًا، وكانوا يعدونهم بناة المدن وحماتها، حتى نظروا للالحاد بوصفه خيانة للوطن(٩٥)، فافتراض كهذا لا أصل له ولا فصل في التاريخ الإنساني، فإذا كان الإله حاضراً في بداية الكون؛ سيكون حاضراً في نهاية الكون، أما إذا كان غائباً في بداية الكون؛ فما دواعي حضوره لاحقاً؟!.

ب- أورد (الحبابي) نصاً آخر (للعروي) يعبّر فيه عن التاريخانية بقوله: ((استعمل كلمة تاريخانية للتعبير عن النزعة التاريخية التي تنفي أي تدخل خارجي في تسبب الاحداث التاريخية بحيث يكون التاريخ هو سبب وخالق ومبدع كل ما روي ويروى عن الموجودات))(٩٦).

وقد علّق عليه بما يأتي (٩٧):

١- ما هي الاسباب التي هي من التاريخ، لنفسر ونؤول بها، والاسباب التي هي من خارج التاريخ، لنتجنبها؟

٢- إذا كان التاريخ هو سبب الموجودات وخالقها ومبدعها؛ فمن العبث محاولة تفسيره أو تأويله؛ لان التاريخ سيصبح سبباً لذاته وخالقاً ومبدعاً.

٣- ان التاريخ هو تاريخ بالضرورة لكذا...أو كذا... فأين مكان الانسان في التاريخ؟ واين ادواره في صنعه؟ واين تفاعلات الناس فيما بينهم، ثم مع الطبيعة؟ فان اعترفنا باستقلال بعض القوانين عن الانسان فهو لا يعني سلبيته في التاريخ، ولا يعني ان التاريخ سراً تغلفه اسرار بحيث إذا حاول احد ان يحلّ السر الاول وجب عليه ان يعرف مسبقاً حلّ السر الثاني، وحلّ السر الثاني يتوقف على حلّ السر الثالث...وهكذا.

٤- هل نحن إزاء مثالية أو رومانتيكية؟ ام مجرد فن تجريدي، ان لم يكن نظرية عدمية أو مثالية-ذاتية للتاريخ؟.

ولكن ما معنى أن التاريخ هو سبب وخالق ومبدع لكل ما روي ويُروى عن الموجودات؟، وأما إشكال (الحبابي) على أن يكون التاريخ سبباً وخالقاً ومبدعاً لذاته؛ فيقصد به الدور، أي أن (أ) علة (ب) ، و(ب) علة (أ) في الوقت ذاته وهو واضح البطلان.

جـ- أورد (الحبابي) نصاً ثالثاً لـ(العروي) قال فيه: ((التاريخ لما (٩٨) هو مكتوب اليوم يركز على منطق الاحداث إلى حدّ ان الاحداث في ماديتها قد تذوب ويظهر التاريخ كأنه كله من عمل عقل المؤرخ)) (٩٩).

ثمّ علّق عليه بما يأتي (١٠٠):

١- هل الباحثون يؤمنون مع (العروي) بـ(منطق الاحداث) أو (منطق التاريخ)؟

٢- هل يعتقدون ان التاريخ يظهر وكأنه من عمل عقل المؤرخ؟

٣- هل لعقل المؤرخ منطق خاص يتجاوز الاحداث والافراد؟

٤- هل حقاً ان مادية الاحداث تذوب؟ فان ذابت لم يبقَ موضوعاً للتاريخ، فنكون ازاء تاريخ ممتزج بمؤرخ، ويكون المنهج استبطان الذات-لموضوع، والمظنون ان لا عقل المؤرخ يدرك تجريداً، ولا التاريخ يُفهم ويُفسّر بعد ذوبان مادة احداثه، ثم اين يحصل الذوبان: في التاريخ ام في شعور وذهن المؤرخ؟ ثم ان الاعتقاد بذوبان الاحداث اسقطنا في مزلقين: احدهما: انطولوجي بمعنى ان لمنطق الوعي وجوداً خارجياً وموضوعياً في منأى عن الواقع. وثانيهما: مثالي-ذاتي بمعنى ان اسقاط الذوبان على العالم الخارجي بما فيه الاحداث ليس الا تصوراً فردياً مضخماً بشكل لا واقعي، نعم ان قوانين التاريخ تتجاوز التاريخ، ولكن قوانين الفكر نفكر بها وندرك سير التاريخ من خلالها، واذا كان لا تاريخ دون مؤرخين، فلا تاريخ (مادة الاحداث) دون اناس يصنعوه، فالإنسان هو الكائن الذي يتأرخ قبل ان يؤرخه الآخرون؛ لأنه يتطور ويتقدم ويعي التغير فيؤرخ له، والعقل لا يشرّع للطبيعة قوانينها، غير انه يلاحظ ما يعتريها فيتأمله ويعيه.

وقد أورد (الحبابي) تعريفاً لما اسماه (العروي) بـ(التاريخانية الماركسية) مبيناً انتقاد كثير من الباحثين لها حتى من الماركسيين (١٠١)، ولعل إشكالات (الحبابي) هنا على (العروي) في محلها.

٨- القطيعة التاريخية:

ذهب (الحبابي) إلى ان مفهوم القطيعة لم يتبلور بعد، غير انه في طريقه نحو التبلور، وسيكون له شأن في التفكير العربي لاعتماده على الابستمولوجية المعاصرة التي اصبح لها شأن في العلوم، وثمة مناقشات بين فلاسفة ومؤرخين مغاربة من جامعة محمد الخامس تدور حوله، لتحرير العقل العربي الاسلامي مما يشوبه من رواسب القِرْدية المتوارثة، والحواشي، والاستطرادات، والخوف من البدع، وغياب القراءة النقدية للتراث الذي اكتسى صبغة قدسية(١٠٢).

ناقش (الحبابي) كل من: (علي أومليل) و(محمد عابد الجابري)، فبدأ بـ:

أ- علي أومليل (١٠٣):

١- ذكر (الحبابي) ان (أومليل) لا يرى لـ(القطيعة) صلاحية اجرائية، مثلما هي عند (باشلار) فهو يدعو لـ(القطيعة) بالمعنى الماركسي، أي تخليص التراث من آثار الفكرلوجيا، علماً ان لتراثنا المكتوب طابعاً جزئياً لا يخوّله الشهادة على ماضينا، واللغة المكتوبة غير متداولة، فالثقافة المكتوبة هي ثقافة اقلية خاضعة لمنطق خاص.

وقد اقر (الحبابي) على ان التراث لا يمثل كل هويتنا القومية، غير انه تساءل: الا يدخل التراث في كيان الهوية القومية؟ أليس مرجعاً وسماداً مخصباً للثقافة القومية؟ فتراثنا ماضينا الذي يرتكز عليه مستقبلنا.

٢- نقل (الحبابي) عن (أومليل) ادعاءه ان مفكرو الغرب الاستعماري هم أول من أرخ التراث كمفهوم وموضوع للبحث، فقد صنّفوا العالم إلى صنفين: الغرب وما عداه، فاما الغرب؛ فموضوع التاريخ والسوسيولوجيا، وان ما عداه فان كان ذو ثقافة مكتوبة كالهند والصين وبلاد الاسلام؛ فموضوع الاستشراق، وان كان ذو ثقافة غير مكتوبة؛ فموضوع للانثربولوجيا والاستشراق، والانثربولوجيا موضوعها اصلاً هو التراث، أي التاريخ المجمّد.

وقد تساءل (الحبابي): هل ان تراثنا مسؤول عن نظرة مفكرو الاستعمار اليه وعما فعلوه به؟ لماذا نحاسب الاستشراق اليوم بعد ان قضي على الاستعمار، وبعد ان قام بذلك هو؟ ولذا دعا (الحبابي) إلى ان ننظر إلى تراثنا من وجهة نظرنا، على انه لا يرى ان المستشرقين جميعاً كانوا في خدمة الاستعمار، فمنهم من تحرك بدافع الفضول العلمي

وانجز من اجله ما الغى المسافات بيننا وبين ماضينا، وقارن بين موقف الغربيين من تراثهم الاغريقي بحيث عملوا على استدعاءه، وبين موقفنا من تراثنا إذ نعمل على تصفيته واستبعاده لصالح الاغتراب.

٣- ذكر (الحبابي) ان (أومليل) ذهب إلى ان الاستعمار أراد اخراجنا من التاريخ لادخالنا نهائياً في التراث.

وقد علّق عليه بان الاستعمار حاول القضاء على المستعمرين تراثاً وتاريخاً، ولا يُتصور تاريخ بلا تراث، فقد حاول تشويه تراثنا ليقدم تراثه بديلاً عنه.

٤- انتقد (الحبابي) (أومليل) في قصره للتراث على الآثار المكتوبة دون غير المكتوبة.

ثم تساءل: لماذا ينزع (أومليل) عن التراث المكتوب صفة التراث الشاهد الصادق؟ فالكتابة رغم ما يعتريها من تزوير وتزييف وتشويه ونسيان لا تفقد صفة الشهادة والتعبير الذي ينبغي علينا استنطاقه واستلهامه في فهم حقيقة الماضي.

وتساءل ايضاً: ما هو التراث الآخر البديل؟ هل يطفو المفهوم بلا مضمون؟ أليس لنا الا المعاصرة؟ ما طبيعة هذه القدرية التي يراد لها ان تُفرض من أعلى وان يرغم الواقع على الانقياد لها، ما كان قبل عصر المعاصرة؟ وما كنّا؟

٥- ذكر (الحبابي) ان (أومليل) يريدنا ان ننفصل عن التراث هيكلياً، وعلى المستويات كافة، مثلما حدث في مناطق اخرى.

الامر الذي عدّه (الحبابي) معاصرة قدرية، وما هي الا وهما نظرياً وفردياً، ومن هنا تساءل: أين المناطق الاخرى التي حدثت القطيعة أو الانفصال فيها؟ ومن الجائز ان توجد، ولكن متى نقول قد دخلنا المعاصرة؟ واين تبدأ المعاصرة؟

٦- قرّر (الحبابي) ان الذي يتتبع رشاقة ودقة تفكير (أومليل) يستنتج المعادلة الآتية: التاريخ=المعاصرة، اما ما بين التاريخ والتراث؛ فتقابل أو ازدواجية، فكأن شرط دخول التاريخ هو الانفصال أو القطيعة عن التراث.

ولذا تساءل (الحبابي): ما الذي جعل القطيعة تمثل المطيّة والسبيل والهدف والمبدأ والمعاد جميعاً؟ ثم قرّر: ربما كان في الغائية هذه اخلال بالمنهجية العلمية، ودليل على التفكير الطوباوي الذي يربأ بدعاة المنهجية المتقدمة ان يكونوا من رسله المبشرين.

على ان (الحبابي) رغم مؤاخذاته على (أومليل) اكد على انهما متفقان على الاهم: أي ضرورة ايجاد طريق جديدة للبحث في التاريخ العربي الاسلامي مع استقرائه، وان اختلفا في الجزئيات، وان حوارهما يحتاج إلى المزيد من التدقيق لكون الامر يتعلق بمنهج جديد.

ب- محمد عابد الجابري (١٠٤):

١- قرر (الحبابي) ان (الجابري) وجد ان تحديث الفكر العربي منوط بكسر بنية العقل العربي، واول ما يتعين كسره هو ثابتها البنيوي (القياس) في شكله الميكانيكي، وعليه؛ لابد من احداث قطيعة ابستمولوجية تامة مع بنية الفكر العربي في عصر الانحطاط، وامتداداتها إلى الفكر العربي المعاصر.

ومفهوم القطيعة الجابرية هو مفهوم اداتي وليس مفهوماً مجرّداً، بمعنى انه من المفاهيم التي يتخذها العقل اداة له في ممارسته النظرية، وليس من المفاهيم التي يستخلصها العقل من الواقع المشخّص بواسطة التعميم والتجريد مستعملاً المفاهيم الاداتية ذاتها.

و(الحبابي) لا يوافق (الجابري) على عدّه التراث مجرد نصوص، نعم هو نصوص ولكن ليس مجرد نصوص، فالنص ليس مجرد نص أو بنية لغوية، وانما هو تشخيص لغوي لبنية الفكر القائم، أي فكر صاحب النص ومجتمعه وعصره، ويشتمل على الثقافة المكتوبة والشفوية والممارسات اليومية، اما التراث المكتوب؛ فهو تراث اقلية في مجتمع تسوده الامية، واكثره عاش على المسموع لا المقروء. فاذا اردنا قراءة مضمون التراث من النصوص؛ فلا بد من وضعها في اطارها التاريخي والا فالنتيجة لا تعكس الا وجهاً واحداً منه. فالنص لا يعطي اكثر مما تعطيه الكتابة.

٢- قرّر (الحبابي) ان (الجابري) قد ألحّ على قراءة ما سكت عنه النص بإعمال التحليل النفسي لتلميحاته وعلاماته واشاراته وهفواته، أو ما يؤدي اليه سياق تفكيره الظاهري، وبذا نكشف عن الافكار الحقيقية التي وجهت النص لا شعورياً نحو وجهته.

وعليه علّق بما يأتي:

أ- ان النصوص التراثية وصلتنا بحواشي، وحواشي على الحواشي، وتعليقات، وشروحات، بمعنى ان القارئ يقرأ لمؤلفين، أي تقرأ الذات الكاتبة من خلال ذوات.

ب- ان مهمة القراءة التحليلية هي قراءة ما سكت عنه النص، الا ان العلامات، والسياق العام، والهفوات، والاشارات...الخ تكون قد فُسّرت وأُوّلت قبل ان تصلنا من قبل المفسّر أو المؤوّل أو الشارح أو المعلّق...الخ، وهؤلاء ليسوا محايدين، إذ انهم يؤثّرون على القارئ بما لا يقل عن تأثير النص ذاته، وهذا لا يعني الغاء القراءة بقدر ما يعني الفات النظر إلى صعوبتها، اما التذاوت فيحصل بعد القراءة، وهو تذاوت ليس ثنائياً وانما جمعياً.

جـ- ان دعوى (الجابري) بان الطريقة الايديولوجية لا تخلو من الموضوعية بحاجة إلى دليل أو حجة، فلسنا ازاء فكرلوجيا وحيدة، ولا تقوم الفكرلوجيا على نفس المبادئ والفرضيات.

٣- ذهب (الحبابي) إلى ان (الجابري) حاول تطبيق القطيعة على ميدان تاريخ الفلسفة الإسلامية، فقرّر وجود قطيعة تامة بين المدرسة الفلسفية المشرقية، والمدرسة الفلسفية المغربية.

لكن (الحبابي) وجده مبالغاً في قراءته تلك رغم اقراره بان التعامل مع الماضي، ومنهجية استثماره عند المغاربة مخالفة لما هي عليه عند المشارقة. ولذا تساءل:

أ- هل الاختلاف بين الصورة الجديدة وسابقتها اختلاف تام؟

ب- هل تُحدث القطيعة بين القراءة الجديدة وسابقتها اختلافاً جوهرياً؟

جـ- ولكي يكون الاختلاف جوهرياً لا بد من ان لا تبقى نقط اتصال بين السابق واللاحق، فكيف يُتعرف على الموضوع وتُحدّد هويته؟

ان موضوعات الفلسفة المشرقية والمغربية قديمة ومشتركة، واما الجديد؛ فالمواقف منها، وان القطيعة الجابرية ليست جوهرية وانما مجرد حدث ابستمولوجي مثلما أرادها هو، اما القطيعة الحبّابية؛ فجوهرية مطلقة، وعلى اية حال؛ فقد قرّر (الحبابي) ان خطة كل من (أومليل) و(الجابري) محكمة ومنهجية رغم الهنات، وتمنى لو تعرّضا لاتجاه (بياجي) في الابستمولوجيا النشوئية، والى الطريقة اللسنية التوليدية عند (شومسكي) لما

لهما من تأثير على الفكر المعاصر، خصوصاً في ميادين العلوم الانسانية، ولو فعلاً لا خصباً منهجية بحثهما اكثر، ومن الجدير ذكره؛ ان (الحبابي) قدّم رسوماً أو جداول توضيحية للقطيعة عد كل من (أومليل) و(الجابري) وغيرهما (١٠٥).

وعلى ما ذُكر أعلاه بعض الملاحظات:

١ـ أن الرجوع إلى الثقافة الشفوية مسألة نظرية بالغة التعقيد؛ لأنها غير مدونة، لذا قصر (أومليل) التراث على آثاره المكتوبة.

٢ـ أن هذا المفهوم هو ذاته مفهوم القطيعة الأبستمولوجية وهو مفهوم بنيوي جاء به (باشلار) في دراسته لتاريخ العلم، ونقده جملة من النقاد أمثال (إيميل مايرسون) و(لابلاس) حيث أثبتا الاستمرارية في دراسة تاريخ العلم وغير العلم(١٠٦).

٩- التعريب:

اشار (الحبابي) إلى ان التعريب هو من الالفاظ التي بقدر ما يزداد تداولها تزداد غموضاً، والشرقيون يفهمونه على غير ما يفهمه المغاربيون. فالشرقيون يفهمون منه ما يأتي (١٠٧):

أ- مجرد عملية جرد للكتب والمجلات الغربية بقصد الكشف عن مصطلحاتها لإيجاد ما يقابلها من الفاظ عربية قديمة.

ب- صبغ اللفظة أو الكلمة الاجنبية بصبغة عربية عند نقلها أو ترجمتها إلى العربية.

اما المغاربيون، فيفهمون منه معاني أخرى هي (١٠٨):

أ- نقل النصوص من اللغات الاجنبية إلى العربية، أي التعريب=الترجمة، أو عرّب=ترجم.

ب- شاع معنى آخر عندهم خصوصاً بعد الاستقلال، وهو تدريس بعض المواد بالعربية، أي باللسان العربي، أو الرغبة في تدريس بعض أو كل المواد بها، أي ان التعريب=التدريس. وهذا المعنى جاء في آخر توصيات مؤتمر مجمع اللغة العربية بالقاهرة عام ١٩٨٠م.

وفي المرحلة الاخيرة بات التعريب يعني التعامل الاداري والمجتمعي بالعربية، وهو بهذا المعنى يبتعد عن اصل لفظ تعرّب=افصح، أي صار عربياً، أو تشبه بالعرب، واذا ما

رجعنا إلى المعاجم القديمة؛ سنجد معان اخرى غير ما ذُكر، ولذا يحق لنا ان نتساءل عن معناه(١٠٩).

حمّل (الحبابي) الاجهزة العربية الرسمية وشبه الرسمية مسؤولية التقصير في قضية التعريب، مقارنة بدول اخرى، وفي مقدمة المتهمين (الجامعة العربية)(١١٠)، ثم الكتّاب والمفكرين(١١١)، وقد ذكر منهم: (توفيق الحكيم)، و(نجيب محفوظ) لتخليهما عن العربية الفصيحة إلى العامية المصرية، فاولهما؛ كتب روايته (حمار الحكيم) بالعربية الفصيحة في اول الصفحات، لينتقل بعدها إلى العامية، وكأنه اراد (تمصير العربية)، وثانيهما؛ لم يكتب روايته (ثرثرة فوق النيل) بالعامية، لكنها عرضت فلماً سينمائياً بها.

وفي الاطار ذاته؛ ذكر (سعيد عقل) الذي دعا إلى استعمال الحروف اللاتينية، واللغات(١١٢) العامية (١١٣).

وعلى العموم؛ فقد اشار (الحبابي) إلى ان ثمة عوائق أمام التعريب، ومنها: كتبنا المدرسية التي كانت إلى وقت قريب تعنى بالرعاية اكثر من المنهج، وإذاعاتنا وتلفزيوناتنا التي تمطرنا بالعاميات والدارجات اكثر من اللسان السليم (١١٤).

وعلى ما ذُكر أعلاه بعض الملاحظات:

١ـ ما ذكره (الحبابي) في الفقرة (ب) الخاصة بالمشارقة يصح في اللفظ المعرّب، أما اللفظ الدخيل؛ فلا يصح(١١٥).

٢ـ ما ذكره (الحبابي) في الفقرة (أ) الخاصة بالمغاربة لا يصح عند المتزمتين من اللغويين؛ لأن التعريب لا يعني الترجمة، غير أن هذا المعنى شاع(١١٦).

٣ـ ما ذكره (الحبابي) في الفقرة(ب) الخاصة بالمغاربة لا يصح، إذ أن أقطار المشرق العربي سبقت أقطار المغرب العربي إلى التعريب في الإدارة والتعليم؛ لأنها حازت على استقلالها في النصف الأول من القرن العشرين، أما أقطار المغرب العربي؛ فحازت عليه في النصف الثاني من القرن ذاته(١١٧).

٤ـ ومما لا يخفى على أحد إننا نشهد في ثقافتنا العربية الراهنة فوضى مفاهيمية ومصطلحية، حتى لتجد أن اللفظ ذاته له دلالات عدة ومصطلحات شتى، ولابد من إجراءات ضابطة للترجمة والتعريب بعامة عبر تأسيس لجان تنسيقية مختصة بين مجامع اللغة العربية ومراكز الترجمة ومؤسسات الإعلام لتشرف على مراقبة عملها.

١٠- الاصالة والمعاصرة:

قرّر (الحبابي) ان الدارسين للذهنية العربية يختلفون في الجزئيات لكنهم ينطلقون من فرضية أساسية هي: ان الذهنية العربية ضحية التراث=الاصالة، ولذا بقيت على هامش العصر، في حين ان الهامشية لا يمكن ان تُعزى إلى الاصالة، فهي هوية وانتماء، فحتى الغرب ذاته -وهو الانموذج- يحافظ على تراثه=اصالته، واما الانحطاط والتخلف؛ فاعراض تاريخية اصابتها فاوقفتها إلى حين دون ان تغيّرها، وربما اصابت غداً اعظم بلدان العصر، فكما ان التقدم لا يُحتكر؛ فكذلك التأخر والتخلف(١١٨).

غير أنه ذهب إلى ان من الغلط عدّ الاصالة معلماً و معياراً للحكم على المستقبل قياساً إلى الماضي؛ لثباتها واطراده، وهما علامتان على الركود والتجمد، وهو ما يخالف صيرورة التاريخ(١١٩).

أمّا المعاصرة؛ فمن العصر، والكل عاشوا أو يعيشون في عصر، فالجميع عصريون، كما ان للكل ماضٍ، أي حضارة وثقافة، فالجميع اصليون، وسنبقى كذلك إلى ان تحدّد مفاهيم: (معاصرة)، و(ماضوية)، و(رجعية) تحديدات لا لبس فيها أو غموض. وكثير من الكتّاب العرب قد وقعوا في تناقضات عندما حاولا تحديد معنى (معاصرة) مثلاً بطرح التراث أو الاندماج بالغرب على ما فيه من مزايا وعيوب بوصفه الانموذج الاوحد. فمحاكاة العرب للغرب استلاب، والافظع هو ان نقلّد غرباً متحركاً ابداً، فنحن لسنا متلبسين من تراثنا العربي الاسلامي مثلما يدّعون، وانما من قبل صورة وهمية عن الغرب، وبقدر انفصالنا عن جذورنا نغدو قابلين لكل تشكيل وتكييف يمارس علينا، مع الوعي أو بدونه (١٢٠).

وقد ناقش (الحبابي) نصوصاً لـ(زكي نجيب محمود) تخص ما نحن بصدده، نعرض لها كما يأتي:

أ- أورد (الحبابي) لـ(محمود) نصاً قال فيه: ((مهما تكن وسائل الماضي الثقافية والحضارية ملائمة لظروف عصرنا (١٢١)، فهي بالضرورة تفقد هذه الصلاحية في ظروف عصرنا))(١٢٢).

وقد علّق (الحبابي) عليه انه معه في ازالة ما نتوهمه لماضينا/تراثنا/اصالتنا من عصمة وكمال، ومع ان (الحبابي) يقرّ بان شروط حياتنا في عصرنا غيرها في ماضينا؛ غير انه لا

يقرّ وجود (قطيعة) بين الحياتين، فاما ان شروط أو ظروف الماضي تلائم عصرنا، فيكون امتداداً لها، ولو في وجوه، فتبقى صالحة كلياً، أو تفقد صلاحيتها، فلا تلائم عصرنا، ولذا قرّر ان (محمود) وقع في تناقض مع الاشكالية التي طرحها، أي اشكالية البحث عن وسيلة التقاء الاصالة بالمعاصرة (١٢٣).

ب- اورد (الحبابي) نصاً ثانياً لـ(محمود) قال فيه: ((هل يمكن التوفيق بين ان يكون الانسان عربياً ﴿...﴾ وان يكون في الوقت نفسه معاصراً يتطور...؟))(١٢٤).

وقد علّق عليه: طبعاً لا يمكن التوفيق وفقاً للتصور الذي عليه (محمود) القائم على افتراض مؤداه ان بين الاصالة العربية الإسلامية وبين المعاصرة حساسية مفرطة وتناقضاً عميقاً، ثم تساءل: ما الذي يُبيح افتراضاً كهذا؟ وهل العربي نوع يتميز عن بقية انواع البشر؟ وكيف يبرز التقابل بين الاصالة والمعاصرة؟ (١٢٥).

فلا بد اذن من تحديد مفهومي الاصالة والمعاصرة، فعندما نقول (اصالة) يجب ان نحددها(١٢٦):

أ- من حيث الزمان والمكان.

ب- من حيث المصدر: السلطة، أم المؤرخون، أو الفقهاء المقلّدون، أو الاعراف والعادات، أو الفلكلور؟

وعندما نقول (معاصرة) يجب ان نحددها ايضاً (١٢٧):

أ- أهي ما عليه اميركا الشمالية، أم اليابان، أو اوروبا؟

ب- وأيّة اوروبا، أهي الشمالية أم الغربية؟

جـ- وفي غرب اوروبا، أيكون نموذجها بريطانيا أم البرتغال؟

فـ((الاصالة تمنح الشعوب طاقات وسمداً، اما المعاصرة فتوجهها لتتحقق تحققاً سوياً من وجهة تاريخية (غدوية)(١٢٨) تختفي معها العاهات))(١٢٩).

وهكذا فـ((النتيجة العامة، لمجموع ما سبق، هي: وجوب تأصيل المعاصرة، وتعصير الاصالة، أي تكييفها داخل الصراع ضد التخلف))(١٣٠).

جـ- اورد (الحبابي) نصاً ثالثاً لـ(محمود) قال فيه: ((كيف التزم النظرة العلمية الصارمة لا ساير عصري وان أظل مع ذلك توّاقاً إلى غيب وراء الشهادة

يتحقق لي فيه الخلود والدوام، لأظل محتفظاً بهذه السمة العربية في نظراتي))(١٣١).

وقد علّق (الحبابي) عليه: بانه سؤال وجيه من حيث المبدأ وهو: كيف يمكن الجمع بين النظرة العلمية والغيبيات؟ لكنه بلا جواب؛ لأنه بلا مشكل قائم(١٣٢). وذلك لجملة من الاسباب: أهمها (١٣٣):

أ- ان التوق إلى ((غيب وراء الشهادة)) هو سيرورة علمية، يحاول الباحث فيه تجاوز المعطى التجريبي ليصل إلى قاعدة ابعد من المحسوس، فلو كان الفكر يقف عند المعطى المشهود، أي لا يتجاوزه بالتجريد والشمول؛ لما توصل ابداً إلى تكوين علم بالقوانين، علماً ان القوانين ذاتها ما هي إلا انعكاس وتجريد للواقع.

ب- لا بد من اثبات استدامة وشمولية التوق إلى ((غيب وراء الشهادة)) في الذهن العربي، وهو مالم يقم به (محمود) وانما اطلق افتراضاً اعتباطياً.

جـ- ((الشهادة)) (١٣٤) مصطلح اسلامي مشترك يجب ان يحدّد، فالشهادة التي يتحقق بها الخلود هي: (لا اله الا الله، وان محمداً رسول الله)، أما ((الشهادة)) بمعنى المشاهدة؛ فهي لا تعطي خلوداً ولا دواماً، والمعنيان لا يعوقان مسايرة العصر بنظرة علمية.

د- وعلى افتراض اتسام الذهن العربي بها؛ فلا شيء يدرأ اقحامها في النظرة العلمية العقلانية الصارمة.

وعلى ما ذُكر أعلاه بعض الملاحظات:

إنَّ إشكالية الأصالة والمعاصرة إحدى أبرز إشكاليات الفكر العربي الحديث والمعاصر، وتدور حول السؤال القائل: لو أردنا بناء نهضتنا الحديثة والمعاصرة فممَنْ نتزود؟، من تراثنا أو ذواتنا أم من غيرنا أو الآخرين؟!.

وانقسمت آراء المفكرين عبر إجاباتهم على السؤال أعلاه على ثلاثة مواقف: المواقف التراثية، والمواقف التغريبية، والمواقف التوفيقية، وبما أن (زكي نجيب محمود) يعد ممثلاً للمواقف التوفيقية بعد أن كان ممثلاً للمواقف التغريبية؛

اصطدم بهذه الإشكالية، لأن المواقف الأخرى حسمت أمرها، أما تتزود من التراث أو المعاصرة.. ولربما لهذا وقع في شيء من التلفيقية.

المبحث الثاني

مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر عند كمال عبد اللطيف

أولاً: التباس المفهوم/المفاهيم:

لم يتطرق (كمال عبداللطيف) لمفهوم المفهوم/المفاهيم كسلفه (الحبابي)، وقد تناولناه في المبحث الأول، ولم يتطرق لمفهوم الالتباس أيضاً، وهو في اللغة من لَبَسَ عليه الأمر أي خَلَطَ، والْتَبَسَ عليه الأمر أي اختلط واشْتَبَهَ، والتَّلْبِسِ ـ كالتدليس والتخَّلْيط ـ يُراد منه المبالغة، والرجلَ لَبَّاسُ(١٣٥).

ويُقال : في الأمر لُبْسَةٌ أي شُبهة يعني ليس بواضح، ويُقال: ولابَسَ الأمر أي خالطه.

أما في الاصطلاح؛ فيعني الإشكال، والشبهة، وعدم الوضوح ، وهو إما ينشأ اختلاط عناصر الشيء، فيكون إلتباساً حقيقاً، أو ينشأ لعجز الذهن عن التمييز بين عناصر الشيئين، فيكون إلتباساً ذهنيًا، والالتباس يعني الإبهام، والاشتباه، والخلط بين الأشياء، فالملتبس يعني المبهم ويقابل المتميز(١٣٦).

ثانياً: إنموذجات/ أمثلة للمفاهيم الملتبسة:

أشار (كمال عبداللطيف) إلى معضلة تغاضي المثقف أو الباحث أو المناضل عن وضع حدود منطقية للمفاهيم التي يستعملها عبر صيرورة تشكلها ونموها وبلوغها حدودها القصوى، وهذا أحد أوجه القصور النظري منذ منتصف القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين وحتى الآن(١٣٧).

وأضاف: ((فنحن قد نجد تحديدات للمفهوم عند بداية استعماله، إلاَّ أن هذه التحديدات لا تواكب اتساعه أو ضموره، ولا تواكب تطور وتغير الأطر التاريخية التي سمحت بتبلوره في مراحل تكونه الأولى، وهو ما يؤدي إلى حصول تكرار في إستعماله دون أية محاولة لإعادة صياغة حدوده الجديدة، في ضوء متغيرات التاريخ والنظر، وفي ضوء تحولات الصراع التي نفترض في إطار قناعتنا التاريخية إنها تساهم أما في تلوينه

بإضافة عناصر جديدة آلية أو حذف أخرى منه، وإما في تجاوزه ومحاولة ابتكار مفاهيم أخرى مطابقة للظروف والأحوال المستجدة))(١٣٨).

والآن إلى المفاهيم الملتبسة:

١ـ النهضة العربية:

ذكر (كمال عبداللطيف) أن مفهوم النهضة العربية قد ورد في النصوص العربية المعاصرة بمعانٍ عدة، فهو يرد أولاً بمعنى الحقبة التاريخية التي إبتدأت منذ نهاية القرن الثامن عشر، وانتهت في النصف الأول من القرن العشرين، فهو مجرد استعمال إجرائي أداتي غرضه التحقيب التاريخي الإفتراضي(١٣٩).

ولعل الإجابة على الأسئلة الإشكالية القائلة: لِمَ متى وأين بدأت النهضة العربية؟ تفتح آفاقاً رحبة على دلالة مفهوم النهضة العربية في طوره التأسيسي، ولكن الإجابة على هذه الاسئلة محل اختلاف ونظر بين الباحثين والمؤرخين.

ويرد ثانيًا بمعنى محاولات الإصلاح السياسي والديني والاجتماعي واللغوي التي ابتدأت منذ منتصف القرن التاسع عشر، وهذا المعنى ـ مع المعنيين الآتيين ـ هو ما يكشف عن استعمال المفهوم الإيديولوجي وهو ما يمنحه مضمونه ودلالته(١٤٠).

ففي هذا القرن حدث الاصطدام التاريخي بأوروبا الإمبريالية، فحصل الوعي بالفارق الحضاري بين الذات والآخر، وتشكلت ملامح الوعي الإصلاحي في منطقتنا، فظهرت كتابات (الطهطاوي) و(التونسي) لتركز على بناء الدولة العصرية باستعارة التنظيمات من الدول الأوروبية، وسادت هذه الكتابات نفحة توفيقية، وفي نهاية القرن ذاته تركزت ملامح الوعي الاصلاحي في مصر وبلاد الشام، فظهرت نزعتان إيديولوجيتان: سلفية ممثلة بـ(الأفغاني) و(محمد عبده) وتغريبية ليبرالية ممثلة بـ(شبلي الشميل) و(فرح أنطون)، ونشأ بينهما صراع حتى النصف الأول من القرن العشرين، فتمثلت النزعة الأولى بـ(رشيد رضا)، والنزعة الثانية بـ(سلامة موسى)، ومع أن الوعي العربي في النصف الثاني من القرن العشرين تغير وشهد نقداً للوعي الاصلاحي في القرن التاسع عشر؛ غير أن النهضة العربية لم تتحقق فعلاً(١٤١).

عالج (الطهطاوي) في كتبه موضوعات مختلفة: سياسية واقتصادية وعلمية وتربوية ودينية واجتماعية...إلخ، فليست كتاباته سياسية فحسب، فمن كتبه مثلاً: (التحفة

المكتبية لتقريب اللغة العربية) و(نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز) و(القول السديد في الاجتهاد والتجديد)...إلخ.

أما (التونسي)؛ فقد وضع كتاباً عنوانه: (أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك)، وصدر عام ١٨٦٧م، وترجمت مقدمته إلى الفرنسية بعنوان: (الإصلاحات الضرورية للدول الإسلامية)، وكان لها صدى كبيراً، فضلاً عن أوراقه الرسمية ومذكراته التي نُشرت بعد موته بمدّة طويلة(١٤٢).

فما صدر له بعد وفاته مذكراته بعنوان: (إلى أولادي: مذكرات حياتي الخاصة والسياسية) عام ١٩٣٤م، وترجم برنامجه الذي قدّمه للسلطان (عبدالحميد) إلى الفرنسية بعنوان: (برنامجي) عام١٩٣٥م، ومع أهميتهما التاريخية، غير أنهما لا يضيفان إلى مقدمة كتابه المذكور شيئاً(١٤٣). فليس له من كتابات إلا كتابه المذكور آنفاً.

ويرد ثالثاً بمعنى المماثلة ومفهوم النهضة الأوروبية في القرن السادس عشر، والحديث عن النهضة الأوروبية يشير إلى تاريخ فعلي قد تحقق بفعل جملة من العوامل، من قبيل: الإصلاح الديني، والكشوفات الجغرافية، والثورة الكوبرنيكية، وتحولات الفكر الفلسفي والسياسي، والنزعة الإنسانية الممثلة في إحياء الآداب اليونانية، والنمو المجتمعي والاقتصادي للتجارة والمدن، وإما الحديث عن النهضة العربية؛ فإنما هو حديث عن مشروع بدايات تحوّل معرفي تاريخي على الرغم من استحضاره لهذه المماثلة(١٤٤)، ولعل إرادة الهيمنة الاستعمارية الأوروبية وما ترتب عليها كان له أكبر الأثر في إبقاء النهضة العربية في حيّز القوة لا الفعل.

ويرد رابعًا بمعنى الشعار الذي يعبر عن طموحاتنا في التقدم والرّقي، فهو مجرد يوتوبيا(١٤٥).

٢ـ السلفية:

قرر (كمال عبداللطيف) أن لهذا المفهوم مرادفات في أدبياتنا من قبيل: النزعة الأصولية، ونزعة التجديد الديني، ونزعة الإصلاح الديني... وغيرها، وهذا دليل على قلقة ولكن يمكن حصر دلالته، فالسلف هم القدماء، والخلف تابعوهم من المحدثين، هذا من الناحية اللغوية، أما من الناحية الاصطلاحية؛ فيشر إلى أصحاب الحديث في القرنين

الثاني والثالث الهجريين وأبرز ممثليهم (أحمد بن حنبل) و(ابن تيمية) ثم اتسعت دلالته لتطلق على الحركة الإصلاحية الحديثة ممثلة بالوهابية والشوكانية والمهدية والسنوسية، وهذه حركات ظهرت في العالم الإسلامي في القرن الثامن عشر(١٤٦)، ((واختلط فيها المنزع الديني السني بالمنزع الصوفي الطرقي))(١٤٧).

ومن الجدير ذكره؛ أن الأصولية مأخوذة من الرجوع إلى الأصول، ولكنها ليست حكراً على الديانة الإسلامية، فقد عُرف الإصطلاح أصلاً في الديانة اليهودية ثم الديانة المسيحية(١٤٨).

والإصلاح الديني ظهر في أوروبا في القرن السادس عشر، فانقسمت على إثره الكنيسة المسيحية إلى بروتستانتية وكاثوليكية(١٤٩) ، فهذه المفاهيم ليست ذات صفة إسلامية في أصلها.

وإذا كانت بعض الحركات المذكورة تجمع بين التسنن والتصوف، فإن الوهابية منها لا صلة لها بالتصوف، بل إنها تقف ضده، وتعدّه من البدع.

وقرر (كمال عبداللطيف) أن هذه الحركات ترتبط بهذا المفهوم، ومع هذا؛ فالمؤسس لدلالته الاصطلاحية المعاصرة كل من (جمال الدين الأفغاني) و(محمد عبده)(١٥٠).

ومن المعلوم أن التيارات الفكرية منذ بواكير ما يُعرف بعصر النهضة العربية الحديثة هي: التيار التراثي أو السلفي، والتيار الحداثوي أو الليبرالي، والتيار التوفيقي، وبما إن (الأفغاني) و(محمد عبده) حاولا التوفيق بين التراث والحداثة، والذات والآخر، فلم يكتفيا بالتراث؛ وإنما رجعا لجملة من الأعلام الغربيين وتأثرا بهم من قبيل رجوع(الأفغاني) لـ(غيزو)(١٥١)، ورجوع (عبده) لكل من: (روسو) و(سبنسر) و(شتراوس) و(تولستوي) و(رينان)(١٥٢)، فمرجعيتهما مزدوجة، والأولى تصنيفهما على التيار التوفيقي لا التراثي أو السلفي.

والمفارقة أن المؤلف بعد تأكيده على سلفيتهما وتراثيتهما؛ رجع ليؤكد توفيقيتهما! فقال: ((ويمكن أن نلاحظ في الخطاب السلفي ﴿....﴾ محاولات في التوفيق بين قيم الإسلام وقيم العصر...))(١٥٣)، وأضاف: ((بلورت الدعوة السلفية الإصلاحية إذن مشروعاً عقائدياً سياسياً أتسم بمنزع دفاعي توفيقي ملحوظ...))(١٥٤).

أليس السلفي هو من يرجع إلى السلف الصالح؟! فذا رجع له ولغيره؛ فهل يُسمى سلفياً بعدئذ؟!

ثم أشار (كمال عبداللطيف) إلى بعض امتدادات هذه السلفية ومنها: ما يُسمى بـ(السلفية الجديدة) ويُراد بها جماعة الإخوان المسلمين، وما يُسمى بـ(الصحوة الإسلامية) ويُراد بها الجماعات المرتبطة بالسلفية على الرغم من وجود اختلافات كبيرة بينها(١٥٥).

وأكد على أن السلفيين المتأخرين أمثال: (رشيد رضا) و(المودودي) و(حسن البنا) و(سيد قطب) و(الندوي) رفضوا مبدأ التوفيق وعدّوا أوروبا المعاصرة جاهلية جديدة وأن المستقبل للإسلام(١٥٦).

والسؤال: كيف يُدرج (الإفغاني) و(عبده) مع هؤلاء في تصنيف واحد هو التيار السلفي؟!.

٣- العلمانية[١٥٧]:

أشار (كمال عبداللطيف) إلى أن هذا المفهوم يعني الفصل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، وظهر في بدايات الفلسفة السياسية الحديثة مع (ماكيافللي) و(هوبز) ثم تبلور في الفلسفة الأنوارية، وتشكل في دائرة الصراع السياسي الديني في أوروبا، وهو لا ينفصل عن مفاهيم فلسفية أخرى من قبيل: الملكية والمواطن والتعاقد والتسامح والحرية والتقدم(١٥٨).

أما في عالمنا العربي؛ فقد ظهر لأول مرّة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين في دلالته الفلسفية الأنوارية عبر السجال بين (فرح أنطون) و(محمد عبده) على صفحات مجلة الجامعة وجريدة المنار، فـ(فرح أنطون) وظّف المفهوم في سياق مغاير لسياقه الغربي ممثلاً بالصراع بين الدولة والكنيسة كرد فعل على شعار الجامعة الإسلامية، فجاءت النصوص لتنقل وتشرح وتبسط المفهوم على ما هو عليه من دلالته الغربية الليبرالية دون أدنى محاولة في نقده أو إعادة تركيبه حتى صدر لـ(علي عبد الرازق) كتابه: (الإسلام وأصول الحكم) عام ١٩٢٦م، فظهرت أول محاولة لبحث مجال وحدود السياسي والديني في الإسلام، وبقيت محاولته منفردة إلى السنوات الأخيرة(١٥٩).

وصنَّف (كمال عبداللطيف) الكتابات العربية المعاصرة في هذا المفهوم إلى أصناف ثلاثة هي(١٦٠):

١ـ كتابة التشنج والتصادم الإيديولوجي: وتتمثل بالكتابات السلفية والتغريبية الليبرالية التي تعاني من طغيان الحماسة المتشنجة، ولا تعبأ بالحوار، ولا تقر بالاختلاف، ولا تعترف بالتعددية.

٢ـ كتابة الرفض السياسي: وتقر أن محتوى المفهوم قد تشكل في صلب عملية تاريخية لا تتكرر، فلابد من ابتكار مفاهيم سياسية عربية تراعي الخصوصية، ولابد من الرجوع إلى جذر المفهوم وهو العقلانية النقدية والحرية والديمقراطية، ومع طغيان النزعة الذرائعية على هذا الصنف من الكتابات لكنه ما فتىء يغتني في ساحتنا ولاسيما في الأوساط التي تناضل من أجل الديمقراطية.

٣ـ كتابة من منظور فلسفي: وهذه الكتابات نادرة؛ لكنها تنظر للمفهوم بوصفه قابلاً للإستثمار الرمزي في أفق فكري تاريخي أشمل وأعم من تجربة أو مرحلة بعينها، فمن الممكن تغيير محتوى المفهوم على ضوء التاريخ والنظر العربيين.

وعلى أية حال؛ لم نجد في تناول (كمال عبداللطيف) لهذا المفهوم أدنى محاولة لإعادة تركيبه، ولعل إزالة الإلتباس عن المفهوم ذاته إنما تقع على عاتق العلمانيين قبل غيرهم، ولا يخلو الأمر من التعقيدات الناجمة عن الاختلاف في دلالة المفهوم وجذر اشتقاقه بينهم.

٤ـ الديمقراطية:

أشكل (كمال عبداللطيف) على من يحيل هذا المفهوم إلى مفهوم آخر هو الشورى، وقرر أن هذا لا يعني رفضاً لمبدأ الشورى وإنما رفضاً للمرادفة بين مفهومي الشورى والديمقراطية، وإذا كان لروّاد النهضة العربية الحديثة بعض العذر في هذه المماثلة؛ فلا عذر لمن يردّدها اليوم(١٦١).

وذهب إلى أن مفهوم الديمقراطية في المنظومة الفلسفية الغربية يقوم على أساس نظرية التعاقد في نشأة الدولة، والتي ظهرت لتجاوز نظرية الحق الإلهي للملوك،

ويستدعي هذا المفهوم مفاهيم أخرى من مثل: الأمن والملكية والمواطنة والتسامح لتشكل سياقًا تاريخياً يؤطر تطورها، ولذا فالتعددية في المفهوم لا تنفي وحدته(١٦٢).

أما مفهوم الشورى، فلا نجد له تأسيساً نظرياً في تاريخنا، إذ إنه بقي مجرد تقنية تخضع لاجتهادات الخلفاء والملوك والسلاطين والولاة، وهكذا فهو مفهوم بلا مؤسسة، ومن ناحية ثانية؛ هو مفهوم يُندرج في إطار رؤية فكرية مختلفة تقوم على أساس الاستخلاف في الأرض بما يقتضي تعالي القانون الإلهي ونسبية الإرادة البشرية، وهو أيضاً يستدعي مفاهيم أخرى مختلفة من قبيل: الخلافة والبيعة والإجماع...وغيرها(١٦٣).

وردّ هذا الخلط عند البعض إلى التعميم الإيديولوجي الذي يُغلّب آلية القياس والمماثلة، وغرضه مرامي سياسية ظرفية، مما يعني استمرار التقليد والنسخ في كتاباتنا السياسية، وبالتالي غياب التأصيل النظري وهو ما نحن في أمس الحاجة إليه اليوم(١٦٤).

ولو رجعنا إلى فقهاء القانون والشريعة، لوجدناهم قد اختلفوا في مبدأ الشورى، فذهب بعضهم إلى أنها تفيد الإلزام، وذهب بعضهم الآخر إلى إنها لا تفيد الإلزام(١٦٥).

وهذا مما يزيد الطين بلّة ـ كما يُقال ـ إذ أن مفهوم الشورى يعاني الإلتباس أصلاً، ومرادفته ومماثلته بمفهوم الديمقراطية الذي يعاني الإلتباس أيضا؛ يزيد من إلتباسهما معاً.

٥ـ الغزو الثقافي:

أشار (كمال عبداللطيف) إلى صعوبة الإحاطة بدلالات هذا المفهوم، وكثرة تكراره بلا تدقيق في استعماله(١٦٦)، لذا استبعد بعض مجالات استعماله من بحثه، ومنها:

١ـ استعماله في الجدل السلفي ـ الليبرالي في طور الاستعمار، إذ تم تجاوزه منذ الستينيات من القرن الماضي(١٦٧).

٢ـ استعماله في الإعلام، إذ إننا لا نعرف الأبعاد التي تتولد عنه في محيطنا، ولا نفهم منطقه، وعندئذ يتحول المفهوم إلى شعار فارغ، وبدلاً من بحثه فلنبحث الغازي والمغزو وموضوع الغزو، غير إننا نتحدث عن مفهوم الغزو الثقافي لنعلق مشاكلنا الثقافية على الآخر وننسى ذاتنا، فهناك الغازي، وهناك من يملك القابلية لحصول الغزو(١٦٨).

وهذا المعنى يحيلنا إلى ما عبّر عنه (مالك بن بني) بـ(القابلية للإستعمار)، وفيها قال:((إن الاستعمار لا يتصرف في طاقتنا الاجتماعية إلاّ لأنه درس أوضاعنا النفسية دراسة عميقة، وأدرك منها مواطن الضعف، فسخَّرنا لما يريد، كصواريخ موجهة، يصيب بها من يشاء؛ فنحن لا نتصور إلى أي حد يحتال لكي يجعل منا أبواقاً يتحدث فيها وأقلاماً يكتب بها، إنه يسخرنا وأقلامنا لأغراضه، يسخَّرنا له بعلمه وجهلنا))(١٦٩).

٣ـ استعماله في التحليل السياسي الظرفي، إذ أن هذا النمط من التحليل يُبنى على مغالطات خفية أو مكشوفة، لذا يرفض الغزو الثقافي، ويقبل التعاون الثقافي والاستهلاك الثقافي المستورد والرخيص، وأحيانًا تعمم نتائجه دون تحليل عيني، وهذا لا يعني التشكيك في أهمية معالجاته(١٧٠).

أمّا موضوع لبحثه لهذا المفهوم؛ فيكمن في مضمونه عبر استعماله في المجال الفلسفي الحضاري(١٧١)، وقدّم له بمقدمتين هما:

١ـ إن التأخر الثقافي العربي أمر قائم:

ذهب إلى إننا لا زلنا مستهلكين أكثر منا منتجين في المجال الثقافي، ولا زلنا بلا مؤسسات فعلية ترعى هذا المجال، ولا زلنا نساكن أمواتنا وأفكارهم فلا نجتهد، على أن هذا التأخر نسبي، ولنا أن نلغيه وأمامنا تجارب التاريخ أمثلة، ومع هذا التأخر؛ فهنالك مجالات تقدمنا بها مثل الأدب ولاسيما في الرواية، وثمة تباشير للفكر النقدي ـ على الرغم من محدودية انتشارها ـ تُعد علامات دالة على تحول ثقافي مرتقب من قبيل أعما: (عبدالله العروي) و(محمد أركون) و(محمد عابد الجابري) و(هشام جعيط) و(ناصيف نصار) و(هشام شرابي)...وغيرهم، فقد انخرطوا في سعيهم النقدي لمحاورة الذات والآخر، ومع هذا؛ فالمناخ السائد هو التأخر الثقافي، فلنتعلم من التاريخ، إذ أن العرب أطلقوا على (أرسطو) لقب المعلم الأول، ولنستوعب ما يمكِّننا من دعم ومواصلة البحث العلمي(١٧٢).

٢ـ إن الحضارة الغربية تركيب ثقافي بشري تاريخي:

ذكر أن هذه الحضارة تشكلت عبر جملة من الشروط التاريخية والمعرفية والسياسية منذ القرن السادس عشر داخل حدودها الجغرافية أولاً، ثم خارجها ثانيًا، فهي ليست امتيازًا عرقياً، وإنما إنسانيًا من صنع أوروبا لذاتها حتى أنها حطمت العالم وهي تصنعه،

فهو ليس من حقها وحدها الآن، إذ أن جزءاً من القوة المادية لهذه الحضارة على علاقة بنا(١٧٣)، ((وإن الغرب لا يتجاسر اليوم على تقديم نفسه ككونية، ويفضل أن يلتجئ إلى النزعة التعددية، فإنه لا ينبغي دائماً إصلاح خطأ بخطأ))(١٧٤).

ويؤكد (كمال عبداللطيف) على أن الغرض الذي ينبغي أن نرمي إليه هو استراتيجية التجديد الثقافي لا التحليل السياسي، والمصير الثقافي العربي لا منطق الهوية؛ لأنها تعني الانغلاق، ومن هذا المنطلق نضفي على معارف الغرب الشمولية عبر اختبارها وتشريحها ونقدها وإعادة إنتاجها، بلا مركب نقص، ولا مركب استعلاء، فنحاور الذات، ونحاور الآخر، ونركّب ما يسمح بتطعيم وتدعيم الكونية الثقافية(١٧٥).

فلابد من المغامرة الخلاّقة، والحرية، واستثمار المشروع الثقافي الغربي، وضرورة التخلي عن الهوية من أجل الوجود، ولابد من التسليم بأهمية الانفتاح الثقافي لأنه يسعفنا بتملك أصول المعاصرة أولاً، ويساعدنا على التشكل اللامحدود لهوية تغتني بالزمان ثانيًا، وهذا لا يعني نفي الاختلافات وإنما التسليم بوحدة التاريخ(١٧٦).

٦ـ حركة التحرر العربي:

ذكر (كمال عبداللطيف) أن دلالة المفهوم تتحدد بحسب المنظومة الفكرية، وكما يأتي:

١ـ إنَّ المفهوم يعني مواجهة الهيمنة الخارجية بأشكالها كافة، فهو يعني مواجهة التتريك في القرن التاسع عشر، ومواجهة الاستعمار الأوروبي منذ نهاية القرن التاسع عشر وحتى أواسط القرن العشرين، والمفهوم في نهاية التحليل هو أداة لتحقيق الاستقلال العربي والوحدة العربية، وهذا المعنى نجده في أدبيات التيارات القومية على اختلاف اجنحتها واتجاهاتها(١٧٧).

٢ـ إن المفهوم يعني تحقيق الاستقلال السياسي عبر صياغة برامج وطنية لتصفية تركة الاستعمار، والقيام بالإصلاح الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، وهذا المعنى نجده في أدبيات التيارات السياسية القطرية الليبرالية المختلفة(١٧٨).

٣ـ إنّ المفهوم يعني ظهور حركة برجوازية ثم وطنية ثورية ثم برجوازية صغيرة، وهذا المعنى نجده في أدبيات التيارات الماركسية(١٧٩)..

فالمفهوم يعاني من التشويش والإلتباس نتيجة إستعمالاته، ومع هذا؛ فلسنا أمام إمتلاء في محتواه، وحل الالتباس يكمن في مزيد من النقاش والحوار حوله(١٨٠).

وقرر إن المفهوم المذكور خضع لمتغيرات سياسية عبر السنوات العشر الأخيرة، مما أدى إلى تغير محتواه، من قبيل: الفشل في تحقيق شعارات حركة التحرر العربي بسبب إهمال الحريات وحقوق الإنسان والديمقراطية، وإسقاط واختزال وغموض المفاهيم الجاهزة، والفقر الفكري، والتبعية الاقتصادية، واختلال التوازن العربي ـ الإسرائيلي، والانقسام والصراع الدموي...(١٨١).

وعمد إلى التأكيد على راهنية المفهوم، وحاول إعادة تركيبه عبر تحديد بعض المهام المستعجلة من قبيل: تجاوز الصراعات بين التيارات، ومواجهة ظاهرة استقلال الدين في السياسة، وتعميق الحوار(١٨٢).

وعوّل على اليسار العربي في تحقيق استراتيجية التحرر العربي الشامل عبر جملة من الأهداف الممكنة من قبيل: تعزيز فرص اللقاء والحوار بين فصائله، والنضال ضد التبعية الاقتصادية، والعمل على ترسيخ أسس المجتمع المدني، والمطالبة بالديمقراطية، وتمثل أسس المعاصرة في آفاقنا المعرفية...وحدّد شرطين لتنفيذها: الشجاعة أولاً، والتسلح بالفكر التاريخي النقدي ثانيًا(١٨٣).

ولكن اليسار العربي الذي عوّل عليه هو مفهوم يعاني الالتباس أصلاً، فهناك اليسار الشيوعي، واليسار الديمقراطي، واليسار الإصلاحي، ويسار الوسط...إلخ، واليسار القديم يصف الجديد بأنه محافظ، واليسار الجديد يصف القديم بانه تخلّى عن يساريته لصالح الليبرالية... وهكذا(١٨٤). وهذا اليسار المعوّل عليه ذاته هو بحاجة إلى نهضة جديدة(١٨٥).

بل إنَّ (كمال عبداللطيف) نفسه يعترف ضمنا بهذا عندما يريد له أن يعزّز فرص اللقاء والحوار والمدنية والديمقراطية والمعاصرة...والسؤال: إذا كان اليسار العربي يفتقر لهذا كله؛ فكيف يعوّل عليه في تحقيق استراتيجية التحرر العربي الشامل؟!.

٧ـ الوحدة العربية:

أكد (كمال عبداللطيف) على أن دلالة المفاهيم في الكتابات الوحدوية الجديدة غيرها في الكتابات الوحدوية التقليدية، إذ إنها امتازت في الكتابات الوحدوية الجديدة بأنها ذات طبيعة وصفية وتاريخية بعد أن كانت ذات نفحة ميتافيزيقية(١٨٦).

وذهب إلى أن هذا المفهوم في الكتابات الوحدوية الجديدة يعتمد على مفهوم التعاقد، وغابت عنه المفاهيم الأخرى التي ارتبطت به في الكتابات الوحدوية القديمة من قبيل: الأصل الواحد، والعقيدة المشتركة، والتاريخ الواحد، والهوية المغلقة إلاّ في سياق التفكيك النقدي من أجل إعادة النظر في محتواها(١٨٧).

وقرر أن دلالة المفهوم المذكور في الكتابات الوحدوية الجديدة تتجلى في عقلنة الخطاب، والاعتراف بالدولة القطرية مع محاولة جديدة لاستعراض صعوبات استمرارها، والدفاع عن الديمقراطية(١٨٨).

والسؤال: هل من سبيل لتحقيق الوحدة العربية في ظل الأنظمة السياسية الدكتاتورية، والتبعية الاقتصادية، والصراعات الاثنية، وانحدار المؤسسات التعليمية، وتقاطع الإرادات الدولية...إلخ في منطقتنا العربية؟!.

الخاتمة:

وفي ختام بحثنا هذا ينبغي الإشارة إلى بعض النتائج، وأهمها:

١ـ أجهد المفكران نفسيهما في محاولة إيضاح المفاهيم التي عرضا لها، وهو مما لا يُنكر بحال، بل تصديهما لهذه المسألة الشائكة مما يقتضي الثناء والإكبار.

٢ـ ركّزا على تناول المفاهيم من زاوية المحتوى أو المعنى لا اللفظ أو الاصطلاح، مع أن الصلّة بين اللفظ والمعنى صلة وثيقة، وإذا كان بعض هذه المفاهيم من جذر لغوي أجنبي كالايديولوجيا والليبرالية والديمقراطية؛ فإن أغلبها من جذر لغوي عربي كالواقع والقومية والشعب والتاريخ والتعريب والاصالة والمعاصرة والنهضة والسلفية والغزو...إلخ، ومع هذا لم يرجعا إلى المعاجم اللغوية في تأصيلها والكشف عن معانيها إلاّ نادرا كرجوع(الحبابي) لها في مفهوم الشعب.

٣ـ حاولا تفكيك جملة من المفاهيم التي تعاني من الإبهام والإلتباس، لكنهما ـ في الأعم الأغلب ـ لم يتجاوزا مرحلة التفكيك إلى مرحلة إعادة تركيب المفاهيم وإنتاجها، بل لم يستفرغا وسعهما في تبيانها أصلاً مما زاد في إبهامها وإلتباسها.

٤ـ أشار (الحبابي) ـ في الأعم الأغلب ـ إلى المفكرين وعناوين كتبهم مَنْ تناول المفاهيم عندهم، أما (كمال عبداللطيف)؛ فلم يشر لأحد منهم سوى بعض التيارات العامة.

٥ـ نلاحظ أن المفاهيم التي نقدها (الحبابي) تنتمي لحقول معرفية مختلفة، أما المفاهيم التي نقدها (كمال عبد اللطيف)؛ فتنتمي لحقل الفكر السياسي خاصة، واشتراكا في نقد مفهوم الديمقراطية من زاويتين مختلفتين.

٦ـ إن مشروع فحص وتشريح وتفكيك المفاهيم وإعادة تركيبها وإنتاجها في فكرنا العربي المعاصر لم يبدأ بعد، وإنما هناك محاولات نقدية رائدة ـ ومنها محاولتي (الحبابي) و(كمال عبداللطيف) ـ تمهد لتدشين طرقه الوعرة، وهو ما نحن في أمس الحاجة إليه.

ملخص البحث

إن المفاهيم في الفكر العربي المعاصر تعاني من الابهام والالتباس، لذا عمد بعض مفكرينا لنقدها من أجل إيضاحها، والسؤال: هل المحاولات النقدية لها تفيد في إيضاحها أم تزيد في إبهامها والتباسها؟ ولنفترض في جوابه: إنها تزيد في إبهامها والتباسها.. والسؤال هو مشكلة البحث، أما جوابه ففرضيته.

وقسم البحث إلى مبحثين، أولهما عنوانه:(مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر عن محمد عزيز الحبابي)، وثانيهما عنوانه: (المفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر عند كمال عبداللطيف)، فضلاً عن المقدمة والخاتمة وقائمة المصادر والمراجع. وتوصل البحث الى نتائج أهمها: إنهما ركزا على تفكيك المفاهيم دون محاولة إعادة تركيبها وإنتاجها مما زاد في إبهامها والتباسها، ومع أن هذه المحاولات مهمة ولكنها لا زالت قليلة، ونحن بأمس الحاجة إليها.

Abstract

Criticism vague and ambiguous concepts in contemporary Arab Thought

The concepts in contemporary Arab thought to suffer from the opacity and confusion, so deliberately some thinkers to criticism in order to be clarified, and the question: Do you have the cash attempts useful in clarifying or increase in her thumb and confused? Suppose the answer: it increases the thumb and confused .. The question is the problem of the research, the answer is a hypothesis.

The research is divided into two sections, the first entitled: (a vague concepts in contemporary Arab thought about Muhammad Aziz Habbabi), and the second entitled: (ambiguous concepts in contemporary Arab thought when Kamal Abdul Latif), as well as the introduction and

conclusion and a list of sources and references. The most important findings: They focused on the dismantling of concepts without trying to re-installed and production, which increased the thumb and confused, yet these attempts task but it is still a few, and we desperately need.

هوامش البحث

(١) ينظر: الرازي، محمد بن ابي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨١م، ص٥١٣.

(٢) ينظر: صليبا، د. جميل، المعجم الفلسفي، ج٢، ط١، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٣م، ص١٧٠.

(٣) ينظر: الجرجاني، علي بن محمد بن علي الحسيني، التعريفات، تحقيق وتعليق: نصر الدين تونسي، ط١، شركة القدس للتصدير، القاهرة، ٢٠٠٧م، ص٢٧٣.

(٤) قال (الجرجاني) عن المعاني ما نصه: ((المعاني: هي الصورة الذهنية من حيث انه وضع بازائها الالفاظ والصور الحاصلة في العقل، فمن حيث انها تُقصد باللفظ، سُميت: معنى، ومن حيث انها تحصل من اللفظ في العقل سميت: مفهومً، ومن حيث انه مقول في جواب ما هو، سميت: ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج، سميت: حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار، سميت: هوية)). ينظر: الجرجاني، المصدر السابق،ص٣٤٧.

(٥) قال (الجرجاني) عن الوضع ما نصه: ((الوضع في اللغة: جعل اللفظ بإزاء المعنى، وفي الاصطلاح: تخصيص شيء بشيء متى أطلق، أو أحس الشيء الاول، فهم منه الشيء الثاني، والمراد بالاطلاق: استعمال اللفظ وارادة المعنى)). ينظر: الجرجاني، المصدر السابق، ص٤٠٥.

(٦) ينظر: صليبا، د. جميل، المصدر السابق، ج٢، ص٤٠٣.

(٧) ينظر: المصدر نفسه، ص٤٠٤.

(٨) ينظر: لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مج١، تعريب: خليل أحمد خليل، اشراف: أحمد عويدات، ط٢، بيروت/باريس، ٢٠٠١م، ص١٩١ وما بعدها.

(٩) ينظر: صليبا، د. جميل، المصدر السابق، ج٢، ص٤٠٤.

(١٠) ينظر: الحبابي، د. محمد عزيز، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، بلا طبعة، دار المعارف، القاهرة، بلا تاريخ، ص٧-٨.

(١١) المصدر نفسه، ص٨.
(١٢) ينظر: المصدر نفسه، ص٨.
(١٣) المصدر نفسه، ص٨.
(١٤) ينظر:المصدر نفسه، ص٨-٩.
(١٥) قال (الجرجاني) عن المشكك ما نصه: ((المشكك: هو الكلي الذي لم يتساوَ صدقه على افراده، بل كان حصوله في بعضها أولى، أو اقدم، أو أشد، من البعض الآخر، كالوجود، فانه في الواجب أولى وأقدم وأشد مما في الممكن)). ينظر: الجرجاني، المصدر السابق ، ص٣٤١.
(١٦) ينظر: الحبابي، د. محمد عزيز، المصدر السابق، ص١١ وما بعدها.
(١٧) ينظر: المصدر نفسه، ص١٥.
(١٨) ينظر: المصدر نفسه، ص١٢.
(١٩) ينظر: المصدر نفسه، ص١٧.
(٢٠) ينظر: المصدر نفسه، ص١٥.
(٢١) ينظر: المصدر نفسه، ص١٦.
(٢٢) المصدر نفسه، ص١٦.
(٢٣) المصدر نفسه، ص١٧.
(٢٤) ينظر: المصدر نفسه، ص١٧.
(٢٥) ينظر: المصدر نفسه، ص٢١.
(٢٦) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٦.
(٢٧) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٢.
(٢٨) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٢.
(٢٩) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٢.
(٣٠) ينظر: الحبابي، د. محمد عزيز، دفاتر غدوية، الدفتر الاول/القيم، بلا طبعة، دار المعارف، القاهرة، بلا تاريخ، ص٥٠-٥١.
(٣١) ينظر: المصدر نفسه، ص٤٩.
(٣٢) ينظر: الحبابي، د.محمد عزيز، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، ص٢٢.
(٣٣) ينظر: صليبا، د. جميل ، المصدر السابق، ج٢، ص٥٥٢.

(٣٤) ينظر: المصدر نفسه، ص٥٥٢.

(٣٥) ينظر: الحبابي، د.محمد عزيز، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، ص٢٣.

(٣٦) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٣.

(٣٧) هو أول كتب (العروي)، صدر بالفرنسية عام ١٩٦٧م، ثم ترجم الى العربية على نحو ركيك، ثم ترجمه المؤلف ترجمة جديدة، وطبع طبعات عدّة، واعتمد (الحبابي) على طبعة دار الحقيقة، بيروت، ١٩٧٠م، بينما اعتمدنا على الطبعة الثانية للمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ١٩٩٩م، على ان (العروي) أصدر كتاباً آخر بعنوان (مفهوم الايديولوجيا) عام١٩٨٠م، وهو أول كتاب في سلسلة كتب المفاهيم التي اصدرها تباعاً.

(٣٨) ينظر: الحبابي، د.محمد عزيز، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، ص٢٩.

(٣٩) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٩.

(٤٠) أشار(الحبابي) إلى كتاب صدر في فرنسا بعنوان (الايديولوجيا الفرنسية) لـ(ب. هـ. ليفي) منوّهاً الى انه لا يعدو المقولات والاحكام التي تفتقر الى الشرح أو التحليل أو البرهان فضلاً عن الاقناع، أما المؤلف؛ فقد أورد شهادة تقدح به، ولذا قرّر ان الكتاب المذكور لم يغير من رأيه شيئاً، ينظر: الحبابي، د.محمد عزيز، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، ص٣١.

(٤١) ينظر: المصدر نفسه، ص٣٠ وما بعدها.

(٤٢) ينظر: المصدر نفسه، ص٣٢ وما بعدها.

(٤٣) ينظر: المصدر نفسه، ص٣٠.

(٤٤) ينظر، الرحموني، محمد، الدين والايديولوجيا-جدلية الديني والسياسي في الإسلام وفي الماركسية، ط١، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت،٢٠٠٥م، ص٢١.

(٤٥) ينظر: الحبابي، د.محمد عزيز، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، ص٤٤.

(٤٦) ينظر: المصدر نفسه، ص٣٣.

(٤٧) ينظر: المصدر نفسه، ص٤٤.

(٤٨) ينظر: المصدر نفسه، ص٣٣.

(٤٩) صليبا، د.جميل، المصدر السابق، ج٢، ص٢٠٥.

(٥٠) ينظر: الحاج، د.كميل، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، ط١، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ٢٠٠٠م، ص٤٤٥-٤٤٦.

(٥١) الحبابي، د.محمد عزيز، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، ص٤٥-٤٦. أيضاً: العروي، عبد الله، العرب والفكر التاريخي، ط٤، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ١٩٩٨م، ص٤٥، علماً أن (الحبابي) اعتمد طبعة دار الحقيقة، بيروت، ١٩٧٣م.

(٥٢) ينظر: الحبابي، د.محمد عزيز، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، ص٤٦-٤٧.

(٥٣) ينظر: الحفني، د.عبدالمنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ط٣، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٠م،ص٧١٣.

(٥٤) ينظر: لالاند، المصدر السابق، مج ٢، ص٧٢٥-٧٢٦.

(٥٥) العروي، عبدالله، مفهوم الحرية، ط٣، دار التنوير للطباعة والنشر/المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ١٩٨٤م، ص٣١ وما بعدها.

(٥٦) الحبابي، د.محمد عزيز، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر ، ص٤٧. أيضاً: العروي، عبدالله، العرب والفكر التاريخي، ص٤٨.

(٥٧) ينظر: الحبابي، د.محمد عزيز، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، ص٤٧-٤٨.

(٥٨) قارن (الحبابي) هنا بين تجربتي اليابان وتركيا الاتاتوركية، فالاولى حافظت على اصالتها بينما الثانية تغرّبت، ينظر: المصدر نفسه، ص٤٨.

(٥٩) ينظر: صليبا، د.جميل، المعجم الفلسفي، ج١،ط١، دار الكتاب اللبناني، بيروت،١٩٧١م، ص١٥٧.

(٦٠) ينظر: الحفني، د.عبد المنعم، المصدر السابق، ص١٢٣.

(٦١) يوهان فولكلت: فيلسوف ألماني ١٨٤٨-١٩٣٠م، تأثر بادئ ذي بدء بـ(هيجل) ثم (شوبنهاور) و(هارتمان) ثم صار من اتباع الكانطية المحدثة النسبية، من مؤلفاته: (اللاوعي والتشائم) و(التعلم والتفكير) و(الوعي والإدراك) و(ماهو الوعي الإنساني) و(الفينومينولوجيا وميتافيزيقا الزمان)، ينظر:ألفا، روني إيلي، موسوعة أعلام الفلسفة، تقديم: شارل حلو، مراجعة:د.جورج نخل، ج٢، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢م، ص١٨١. أيضاً: ينظر: طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، ط٢، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٧م، ص٤٧٦.

(٦٢) الحبابي، د.محمد عزيز، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر ، ص٤٨-٤٩. أيضاً: العروي، عبد الله، العرب والفكر التاريخي، ص٤٩.

(٦٣) الحبابي، د.محمد عزيز، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، ص٤٩.
(٦٤) ينظر: الحمد، تركي، حين تختلط المفاهيم، ضمن مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد: ٢٤-٢٥، السنة: ٢٠٠٣م، ص٩-١١.
(٦٥) ينظر: المصدر نفسه، ص١٠.
(٦٦) الحبابي، د.محمد عزيز، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، ص٤٩. أيضاً: العروي، عبد الله، العرب والفكر التاريخي، ص٥٢.
(٦٧) الحبابي، د.محمد عزيز، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر ، ص٤٩-٥٠.
(٦٨) الثالثيون نسبة الى العالم الثالث، وقد سُئل (الحبابي) في حوار معه بما نصه: ((...ولماذا تُفضّل كلمة العالم الثالث على الشرق أو العالم العربي؟)) فاجاب بما نصه: ((انا أفضّل كلمة العالم الثالث لانها تتضمن ابعاداً اكثر اتساعاً وتشمل دولاً مختلفة تجمع بينها أشياء كثيرة، من بينها انها كانت ارضاً مستعمرة فيما مضى)). ينظر: الشيخ، أحمد، المثقفون العرب والغرب، ط١، المركز العربي للدراسات الغربية، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص١٢١. علماً ان الحوار قد أجري معه في النصف الثاني من ثمانينات القرن الماضي، ونشر في مجلة الفرسان قبل ضمه إلى غيره من الحوارات في الكتاب المذكور الذي صدر بعد وفاته في عام ١٩٩٣م، ان (الهاجس الثالثي) كان بالنسبة لـ(الحبابي) هو بمثابة الثابت الذي حكم فكره وفلسفته على طول الخط. ينظر: يفوت، سالم، الهاجس الثالثي في فلسفة محمد عزيز الحبابي، دراسات مغربية، ط١، دار التنوير للطباعة والنشر/المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ١٩٨٥م، ص٧٣ وما بعدها.
(٦٩) عليهم.
(٧٠) ينظر: الحبابي، د.محمد عزيز، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر ، ص٥٢.
(٧١) ينظر: المصدر نفسه، ص٧٠-٧١، ايضاً: المعجم الوسيط، ج١، اصدار مجمع اللغة العربية، الادارة العامة للمعجمات واحياء التراث، المكتبة الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، استانبول، بلا تاريخ، ص٤٨٣، علماً ان (الحبابي) قد اعتمد الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٧٢م.
(٧٢) قبل انحلاله عام ١٩٩٠م.
(٧٣) ينظر: الحبابي، د.محمد عزيز، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، ص٧١. ايضاً: رضا، الشيخ أحمد، معجم متن اللغة، مج٣، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٥٩م،

ص٣٢٧. قال فيه ما نصّه: ((الشعب: القبيلة العظيمة ابو القبائل الذي ينسبون اليه؛ أو كل جيل شعب. و: الحي العظيم يتفرّع من القبيلة، ثم العِمارة، ثم البطن، ثم الفخذ؛))، وانما اوردناه لاختلاف يسير بينه وبين النص الذي اورده عند (الحبابي) علماً اننا اعتمدنا الطبعة ذاتها.

(٧٤) ينظر: الحبابي، د.محمد عزيز، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر ، ص٧١.

(٧٥) ينظر: المصدر نفسه، ص٧١.

(٧٦) ينظر: المصدر نفسه، ص٧٢-الهامش.

(٧٧) صليبا، د.جميل، المصدر السابق، ج١، ص٧٠٢.

(٧٨) ينظر: الحبابي، د.محمد عزيز، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر ، ص٧٢.

(٧٩) ينظر: المصدر نفسه، ص٧٣-٧٤.

(٨٠) ينظر: الحبابي، د. محمد عزيز، من الحريات الى التحرّر، بلا طبعة، دار المعارفة، القاهرة، بلا تاريخ، ص٢٨.

(٨١) ينظر: الحبابي، د.محمد عزيز، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر ، ص٧٤.

(٨٢) ينظر: المصدر نفسه، ص٧٤-٧٥.

(٨٣) ينظر: المصدر نفسه، ص٧٥-٧٦.

(٨٤) ينظر: المصدر نفسه، ص٧٥.

(٨٥) المصدر نفسه، ص٧٥.

(٨٦) ينظر: المصدر نفسه، ص٧٦.

(٨٧) ينظر: صليبا، د.جميل، المصدر السابق، ج١، ص٥٧٠.

(٨٨) الحبابي، د.محمد عزيز، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر ، ص٢٠٥.

(٨٩) ومنهم.

(٩٠) المصدر نفسه، ص٧٦.

(٩١) ينظر: المصدر نفسه، ص٧٧ وما بعدها. ومن أهم من ذكرهم: الروائي المصري (نجيب محفوظ)، والمؤرخ المصري (حسين فوزي)، والشاعر المصري (جودت صالح)...وغيرهم.

(٩٢) اقتصر فيها على ما أورده (العروي) في كتابه (العرب والفكر التاريخي)، غير انه أصدر لاحقاً كتابه: (ثقافتنا في ضوء التاريخ)عام١٩٨٣م، وكتابه:(مفهوم التاريخ) عام١٩٩٢م ضمن سلسلة كتب المفاهيم.

(٩٣) الحبابي، د.محمد عزيز، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، ص٨٠-٨١. أيضاً: العروي، عبدالله، العرب والفكر التاريخي، ص٩٣ وما بعدها.

(٩٤) ينظر: الحبابي، د.محمد عزيز، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، ص٨٢-٨٣.

(٩٥) ينظر: حنفي، د.حسن، تطور الفكر الديني الغربي في الأسس والتطبيقات، ط١، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٤م، ص١١وما بعدها.

(٩٦) الحبابي، د.محمد عزيز، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، ص٨٢. أيضاً: العروي، عبدالله، العرب والفكر التاريخي، ص ١٥٢ -الهامش/١٠.

(٩٧) ينظر: الحبابي، د.محمد عزيز، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر ، ص٨٢-٨٣.

(٩٨) كما.

(٩٩) المصدر نفسه، ص٨٣. أيضاً: العروي، عبدالله، العرب والفكر التاريخي، ص ٧٨ – الهامش/٢

(١٠٠) ينظر: الحبابي، د.محمد عزيز، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر ، ص٨٣-٨٤.

(١٠١) ينظر: المصدر نفسه، ص٨٤. المقصود بالماركسيين المفكر المصري (محمود أمين العالم).

(١٠٢) ينظر: المصدر نفسه، ص٨٦.

(١٠٣) ينظر: المصدر نفسه، ص٨٦ وما بعدها. اعتمد (الحبابي) على ما كتبه (أومليل) في المحرر، الملحق الثقافي، الدار البيضاء، ١٩٧٨م.

(١٠٤) ينظر: الحبابي، د.محمد عزيز، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، ص٩٤ وما بعدها. اعتمد(الحبابي) على ما كتبه (الجابري) في المحرر، الملحق الثقافي، الدار البيضاء، ١٩٧٨م. أيضاً: اعمال ندوة ابن رشد (كلية الآداب/الرباط)، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ١٩٧٨م. أيضاً: نحن والتراث، دار الطليعة، بيروت،١٩٨٠م...وبعض الدراسات الاخرى.

(١٠٥) ينظر: الحبابي، د.محمد عزيز، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، ص١٠١ وما بعدها. أشار (الحبابي) ايضاً الى قطيعة الاديب المصري (احمد السباعي) التي أطلق عليها (قطيعة الموقف العقلي ذاته)، وقطيعة المؤرخ المصري(د.عبد المنعم ماجد) التي أطلق عليها (القطيعة بالتجاهل)، علماً انه عدّ قطيعة (أومليل) فكرية تاريخية (عمودية)، وقطيعة (الجابري) فكرية جغرافية(أفقية).

(١٠٦) ينظر: إسماعيل، د.محمود، فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية، ط١، مكتبة مدبولي، القاهرة،١٩٨٨م، ص٨٧-٨٨.

(١٠٧) ينظر: الحبابي، د.محمد عزيز، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، ص١١٢.
(١٠٨) ينظر: المصدر نفسه، ص١١٢.
(١٠٩) ينظر: المصدر نفسه، ص١١٢.
(١١٠) ينظر: المصدر نفسه، ص١١٣ وما بعدها.
(١١١) ينظر: المصدر نفسه، ص١١٦ وما بعدها.
(١١٢) لعل (الحبابي) أراد من اللغات: اللهجات.
(١١٣) ينظر: المصدر نفسه، ص١٢٩.
(١١٤) ينظر: المصدر نفسه، ص١١٤.
(١١٥) ينظر: القاسمي، د.علي، مقدمة في علم المصطلح، سلسلة الموسوعة الصغيرة، العدد:١٦٩، بغداد، ١٩٨٥م، ص١٣٠.
(١١٦) ينظر: المصدر نفسه، ص١٣١.
(١١٧) ينظر: المصدر نفسه، ص١٤١.
(١١٨) ينظر: الحبابي، د.محمد عزيز، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، ص١٣٦.
(١١٩) ينظر: المصدر نفسه، ص١٣٥.
(١٢٠) ينظر: المصدر نفسه، ص١٣٨-١٣٩.
(١٢١) عصرها.
(١٢٢) المصدر نفسه، ص١٣٥. أيضاً: محمود، د.زكي نجيب، ثقافتنا في مواجهة العصر، ط٣، دار الشروق، بيروت، القاهرة،١٩٨٢م، ص٩٦، وقد اعتمدنا على الطبعة ذاتها.
(١٢٣) ينظر: الحبابي، د.محمد عزيز، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، ص١٣٥ .
(١٢٤) المصدر نفسه، ص١٤٥،أيضاً: محمود، د.زكي نجيب، المصدر السابق، ص ٥٧.
(١٢٥) ينظر: الحبابي، د.محمد عزيز، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، ص١٤٥-١٤٦.
(١٢٦) ينظر: المصدر نفسه، ص١٤٦.
(١٢٧) ينظر: المصدر نفسه، ص١٤٦.
(١٢٨) الغدويّة نسبة الى الغد، وعن تحول (الحبابي) من الشخصانية الى الغدويّة أو الغديّة .ينظر: عبد اللطيف، د.كمال، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، ط١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ٢٠٠٣م، ص٣٥ وما بعدها. أيضاً: ينظر:وقيدي، محمد،جرأة الموقف الفلسفي، بلا طبعة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء/بيروت، ١٩٩٩م، ص١٤٥ وما بعدها. أيضاً: ينظر:ابن عدي، يوسف، محمد عزيز الحبابي وتأسيس

الفلسفة الشخصانية الواقعية، ط١، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط/بيروت، ٢٠١٦م، ص١٣٥ وما بعدها.

(١٢٩) الحبابي، د.محمد عزيز، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، ص١٤٦ .

(١٣٠) المصدر نفسه، ص١٥٠.

(١٣١) المصدر نفسه، ص١٥٣.أيضاً: محمود، د.زكي نجيب، المصدر السابق، ص ٥٩.

(١٣٢) ينظر: الحبابي، د.محمد عزيز، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، ص١٥٣-١٥٤.

(١٣٣) ينظر: المصدر نفسه، ص١٥٤.

(١٣٤) ينظر: الحبابي، د.محمد عزيز، الشخصانية الإسلامية، بلا طبعة، دار المعارف، القاهرة، بلا تاريخ، ص ٢٧ وما بعدها. أيضاً: جدعان، د.فهمي، أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث،ط٣، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمّان، ١٩٨٨م، ص ٢٤٥ وما بعدها.

(١٣٥) ينظر: الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، المصدر السابق، ص٥٩٠.

(١٣٦) ينظر: صليبا، د.جميل، المصدر السابق، ج١، ص١١٦-١١٧.

(١٣٧) يُنظر: عبداللطيف، كمال، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، ط١، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٢م، ص٦٩.

(١٣٨) المصدر نفسه، ص ٦٩-٧٠.

(١٣٩) ينظر: المصدر نفسه، ص ١٧-١٨.

(١٤٠) ينظر: المصدر نفسه، ص ١٧-١٨.

(١٤١) ينظر: المصدر نفسه، ص ١٨-٢٢.

(١٤٢) ينظر: حوراني، البرت، الفكر العربي في عصر النهضة/ ١٧٩٨-١٩٣٩، ترجمة: كريم عزقول، ط٣، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٧٧م، ص١١٣.

(١٤٣) ينظر: زيادة، د.معن، خير الدين التونسي وكتابه أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ط٢، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بلا مكان، ١٩٨٥م، ص٣٣.

(١٤٤) ينظر: عبد اللطيف، كمال، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، ص٢٣-٢٥.

(١٤٥) ينظر: المصدر نفسه، ص١٧.

(١٤٦) ينظر: المصدر نفسه، ص١٧.

(١٤٧) المصدر نفسه، ص١٧.

(١٤٨) ينظر: الحفني، د.عبد المنعم، المصدر السابق، ص٧٦.

(١٤٩) ينظر: المصدر نفسه، ص٧٥.

(١٥٠) ينظر: عبداللطيف، كمال، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، ص٢٨.
(١٥١) ينظر: حوراني، البرت، المصدر السابق، ص١٤٤.
(١٥٢) ينظر: المصدر نفسه، ص١٦٨.
(١٥٣) عبداللطيف، كمال، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر ، ص٣٢.
(١٥٤) المصدر نفسه، ص٣٣.
(١٥٥) ينظر: المصدر نفسه، ص٣٤.
(١٥٦) ينظر: المصدر نفسه، ص ٣٤.
(١٥٧) أصدر (كمال عبد اللطيف) كتاباً عن العلمانية عنوانه: (التفكير في العلمانية)عام ٢٠٠٠م.
(١٥٨) ينظر: المصدر نفسه، ص ٤٠.
(١٥٩) ينظر: المصدر نفسه، ص٤١-٤٢.
(١٦٠) ينظر: المصدر نفسه، ص٤٢-٤٥.
(١٦١) ينظر: المصدر نفسه، ص٤٩-٥٠.
(١٦٢) ينظر: المصدر نفسه، ص٥٠-٥١.
(١٦٣) ينظر: المصدر نفسه، ص ٥٢-٥٣.
(١٦٤) ينظر: المصدر نفسه، ص٥٣.
(١٦٥) ينظر: بحر العلوم، حسن السيد عز الدين، جدلية الثيوقراطية والديمقراطية ـ مقاربة في أنظمة الحكم على ضوء الفكر الإمامي ، ط١، دار الرافدين، لندن، ٢٠٠٦م، ص٣٠٤ وما بعدها.
(١٦٦) ينظر: عبداللطيف، كمال، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، ص٥٤.
(١٦٧) ينظر: المصدر نفسه، ص ٥٥.
(١٦٨) ينظر: المصدر نفسه، ص٥٥-٥٧.
(١٦٩) ابن نبي، مالك، شروط النهضة، ترجمة: عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، ط٤، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٧م، ص ١٥٩.
(١٧٠) ينظر: عبداللطيف، كمال، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، ص٥٧-٥٨.
(١٧١) ينظر: المصدر نفسه، ٥٨-٥٩.
(١٧٢) ينظر: المصدر نفسه، ص ٦٠-٦٢.
(١٧٣) ينظر: المصدر نفسه، ص٦٢-٦٣.
(١٧٤) المصدر نفسه، ص٦٣، وهذا النص لـ(العروي) قد استشهد به (كمال عبداللطيف) وأحال إلى مصدره، وهو كتاب (العروي) الموسوم بـ(الايديولوجية العربية المعاصرة)،

ص٣٣٨، ونظرًا لاختلاف في لفظه ـ وربما لاختلاف الطبعات ـ آثرنا إيراده بنصه هنا، والنص: ((يبدو أن الغرب، بعد أن اعتقد مدة طويلة أنه يمثل وحدة البشرية، تهيَّب المخاطر الكامنة في دعواه والضارة بمصالحه. ففضل، بعد أن لم يعد يمثل وحدة البشر، أن يقرر حتمية التنوع والاختلاف، هذا خطأ وذاك خطأ، وهل كتب علينا أن نصحح دائماً خطأ بنقيضه؟))، يراجع: العروي، عبدالله، الايديولوجيا العربية المعاصرة، ط٢، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ١٩٩٩م، ص ٢٠٤.

(١٧٥) ينظر: عبداللطيف، كمال، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، ص٦٤-٦٦.

(١٧٦) ينظر: المصدر نفسه، ص٦٦-٦٨.

(١٧٧) ينظر: المصدر نفسه، ص٧٠-٧١.

(١٧٨) ينظر: المصدر نفسه، ص ٧١.

(١٧٩) ينظر: المصدر نفسه، ص ٧١.

(١٨٠) ينظر: المصدر نفسه، ص ٧١-٧٢.

(١٨١) ينظر: المصدر نفسه، ص ٧٤ وما بعدها.

(١٨٢) ينظر: المصدر نفسه، ص ٨٤.

(١٨٣) ينظر: المصدر نفسه، ص٨٤ وما بعدها.

(١٨٤) ينظر: مروّة، كريم، نحو نهضة جديدة لليسار في العالم العربي، ط١، دار الساقي، بيروت، ٢٠١٠م، ص٦٤-٦٥.

(١٨٥) ينظر: المصدر نفسه، ص٥١ وما بعدها.

(١٨٦) ينظر: عبداللطيف، كمال، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، ص٨٤ وما بعدها.

(١٨٧) ينظر: المصدر نفسه، ص ١٠١.

(١٨٨) ينظر: المصدر نفسه، ص٩٦ وما بعدها.

قائمة المصادر والمراجع

١. ابن عدي، يوسف، محمد عزيز الحبابي وتأسيس الفلسفة الشخصانية الواقعية، ط١، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط/بيروت، ٢٠١٦م.

٢. ابن نبي، مالك، شروط النهضة، ترجمة: عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، ط٤، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٧م.

٣. إسماعيل، د.محمود، فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية، ط١، مكتبة مدبولي، القاهرة،١٩٨٨م.

٤. ألفا، روني إيلي، موسوعة أعلام الفلسفة، تقديم: شارل حلو، مراجعة:د.جورج نخل، ج٢، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢م.
٥. بحر العلوم، حسن السيد عز الدين، جدلية الثيوقراطية والديمقراطية ـ مقاربة في أنظمة الحكم على ضوء الفكر الإمامي ، ط١، دار الرافدين، لندن، ٢٠٠٦م.
٦. جدعان، د.فهمي، أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث،ط٣، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمّان، ١٩٨٨م.
٧. الجرجاني، علي بن محمد بن علي الحسيني، التعريفات، تحقيق وتعليق: نصر الدين تونسي، ط١، شركة القدس للتصدير، القاهرة، ٢٠٠٧م.
٨. الحاج، د.كميل، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، ط١، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ٢٠٠٠م.
٩. الحبابي، د. محمد عزيز:
ـ دفاتر غدوية، الدفتر الاول/القيم، بلا طبعة، دار المعارف، القاهرة، بلا تاريخ.
ـ مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، بلا طبعة، دار المعارف، القاهرة، بلا تاريخ.
ـ من الحريات الى التحرّر، بلا طبعة، دار المعارفة، القاهرة، بلا تاريخ.
ـ الشخصانية الإسلامية، بلا طبعة، دار المعارف، القاهرة، بلا تاريخ.
١٠. الحفني، د.عبدالمنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ط٣، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٠م.
١١. الحمد، تركي، حين تختلط المفاهيم، ضمن مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد: ٢٤-٢٥، السنة: ٢٠٠٣م.
١٢. حنفي، د.حسن، تطور الفكر الديني الغربي في الأسس والتطبيقات، ط١، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٤م.
١٣. حوراني، البرت، الفكر العربي في عصر النهضة/ ١٧٩٨-١٩٣٩، ترجمة: كريم عزقول، ط٣، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٧٧م.
١٤. الرازي، محمد بن ابي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨١م.
١٥. الرحموني، محمد، الدين والايديولوجيا-جدلية الديني والسياسي في الإسلام وفي الماركسية، ط١، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت،٢٠٠٥م.
١٦. رضا، الشيخ أحمد، معجم متن اللغة، مج٣، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٥٩م.
١٧. زيادة، د.معن، خير الدين التونسي وكتابه أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ط٢، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بلا مكان، ١٩٨٥م.

١٨. الشيخ، أحمد، المثقفون العرب والغرب، ط١، المركز العربي للدراسات الغربية، القاهرة، ٢٠٠٠م.
١٩. صليبا، د. جميل:
ـ المعجم الفلسفي، ج١،ط١، دار الكتاب اللبناني، بيروت،١٩٧١م.
ـ المعجم الفلسفي، ج٢، ط١، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٣م.
٢٠. طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، ط٢، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٧م.
٢١. عبد اللطيف، د.كمال:
ـ أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، ط١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ٢٠٠٣م.
ـ مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، ط١، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٢م.
٢٢. العروي، عبد الله:
ـ العرب والفكر التاريخي، ط٤، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ١٩٩٨م.
ـ مفهوم الحرية، ط٣، دار التنوير للطباعة والنشر/المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ١٩٨٤م.
ـ الايديولوجيا العربية المعاصرة، ط٢، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ١٩٩٩م.
٢٣. القاسمي، د.علي، مقدمة في علم المصطلح، سلسلة الموسوعة الصغيرة، العدد:١٦٩، بغداد، ١٩٨٥م.
٢٤. لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مج١، مج٢، تعريب: خليل أحمد خليل، اشراف: أحمد عويدات، ط٢، بيروت/باريس، ٢٠٠١م،.
٢٥. محمود، د.زكي نجيب، ثقافتنا في مواجهة العصر، ط٣، دار الشروق، بيروت، القاهرة،١٩٨٢م.
٢٦. مروّة، كريم، نحو نهضة جديدة لليسار في العالم العربي، ط١، دار الساقي، بيروت، ٢٠١٠م.
٢٧. المعجم الوسيط، ج١، اصدار مجمع اللغة العربية، الادارة العامة للمعجمات واحياء التراث، المكتبة الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، استانبول، بلا تاريخ.
٢٨. وقيدي، محمد،جرأة الموقف الفلسفي، بلا طبعة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء/بيروت، ١٩٩٩م.
٢٩. يفوت، سالم، الهاجس الثالثي في فلسفة محمد عزيز الحبابي، دراسات مغربية، ط١، دار التنوير للطباعة والنشر/المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ١٩٨٥م.