

فتنة المنهج الفلسفي والنهضة المتخيلة

أ.م.د. قاسم جمعة (*)

وقناعاته المجتمعية، في هذا البحث نحاول الوقوف على مواقف الاطراف المتجادلة.

مقدمة

انبهر العربي بالغرب وتراثه (حضارة اليونان والثقافة الغربية الحديثة) وأنبهر بتراثه العربي الاسلامي وما أنتجه عقله مرة اخرى. واختلف العقل العربي، امام هذه (الفتنة) التي أستحوذت على خطابات مفكري الاطراف المتجادلة، في من يتولى الاولوية ومن يتيح للحياة، التمدن والانتعاش والمواكبة مع ما يحصل من أحداث واشكاليات عملية وتنظيمية وقضايا فكرية وسياسية صدمت العرب وقناعاته المجتمعية.

عقل عقيم و منهج تخيلي:

فالعلاقة مع الغرب شكلت ركنا مهما من هموم المثقف العربي النهضوي ف« منذ بداية النهضة العربية الحديثة، والفكر والثقافة العربية عموما في علاقة مباشرة او غير مباشرة

الكلمات المفتاحية: العقل العربي، الفتنة، التمدن، التراث، الحضارة

نعيش في عالم يحتضر ويجهل أنه يحتضر وينعم في الكذب على نفسه لأنه يصر على تزيين غروب شمسهِ بألوان شروق العصر الذهبي (رينيه شار)

خلاصة

انبهر العربي بالغرب وتراثه (حضارة اليونان والثقافة الغربية الحديثة) وأنبهر بتراثه العربي الاسلامي وما أنتجه عقله مرة اخرى. واختلف العقل العربي، امام هذه (الفتنة) التي أستحوذت على خطابات مفكري الاطراف المتجادلة، في من يتولى الاولوية ومن يتيح للحياة، التمدن والانتعاش والمواكبة مع ما يحصل من أحداث واشكاليات عملية وتنظيمية وقضايا فكرية وسياسية صدمت العرب

(*) الجامعة المستنصرية / كلية الآداب- قسم الفلسفة

مع الفكر والثقافة الغربية، بحيث شكلت هذه العلاقة بأشكاليتها وموضوعاتها جزءا أساسيا من مرجعية وتاريخية الفكر العربي الحديث والمعاصر، خاصة على مستوى المناهج والمفاهيم..»^(١).

الفتنة لم تثمر سوى الحيرة. وراح العقل العربي يتبارى لكي يجد حلا ممكنا لأزمته. فتخيلت الأذهان بألوانها المساجلة، أن الحل بيديها، وأصغينا نحن، لسجالهم الذي سيدوم ما دامت الفتنة راسية على موانئ عقول العرب المعطلة..

فالحل بفك عقدة العلاقة بين الاصاله والمعاصرة المتولدة من العلاقة مع الغرب (الآخر) بوصفه العدو والنموذج.. الاشكالية التي تعني "في اذهاننا جميعا وجود نوع من التوتر والقلق والالتباس في العلاقة بين الماضي والمستقبل، بين التراث والفكر المعاصر، بين الانا والآخر.. الخ مما جعلها تبقى علاقة، لا تقوم على الاتصال ولا على الانفصال، وانما على التناظر والتدافع، والنتيجة تشويش (الحلم) النهضوي في وعينا وتعتيم الرؤية في فكرنا"^(٢). وهو ما كان يسعى له سلامة موسى في مشروعه الثقافي النهضوي، الذي شمل الابعاد الفلسفية والسياسية والاجتماعية اذ يقول "لقد انطلقت في ايامنا حيوية جديدة في بلادنا تجدد القيم والاوزان في معاني الحياة والاجتماع والرقي ولكننا لا نزال في اختلاط وارتباك، وتردد لا نعرف هل نأخذ بالقيم القديمة ام بالقيم الجديدة؟ ماهي النهضة؟ هل هي القيم القديمة؟ بل ان أسوأ ما أخشاه ان ننتصر على المستعمرين ونطردهم وان ننتصر على المستغلين ونخضعهم، ثم نعجز عن ان نهزم القرون الوسطى في حياتنا، ونعود الى

دعوة عودوا الى القدماء"^(٣). فسلامة موسى ينشد العقل التنويري الاوربي لخلصنا وتحقيق النهوض.

فالسؤال النهضوي كما ننقل عن الجابري "سؤال أيديولوجي مشرع، انه ليس سؤالاً علمياً يحلل الواقع من أجل الوصول الى قانون يعبر عن ثوابته، بل هو سؤال ينشد التغيير ويشرع له في إطار (حلم) أيديولوجي، فهو لا يطرح الا إذا كان التغيير قد شق طريقه او أخذ يشق طريقه.. الامر الذي يجعل (الحلم) بالتغيير حلما أيديولوجيا فعلا يعكس اتجاه التطور ويستعجل نتائجه يبشر بها وكأنها متحققة او على وشك التحقق"^(٤).

ان السؤال النهضوي اذا "هو السؤال الحالم المتجه الى المستقبل بطبيعته، لا يتنكر للماضي ككل، بل العكس انه ينطلق من نقد الحاضر والماضي القريب، يحمي بالماضي البعيد (الاصيل) ليوظفه لمصلحة النهضة، اي لمصلحه مشروعه المستقبلية"^(٥).

بل أعتقد أننا لا بد ان نلفظ هذه الكلمات التي عدها بعضهم (وهم) يقتات عليه العقل العربي، اي وهم اشكالية (الاصالة والمعاصرة) لنغير أهمية للابداع والاتباع كما يرى فؤاد زكريا، في خطاب (ه) الى العقل العربي، وهو عنوان كتابه، اذ يقول «ان هذين البديلين يكشفان عن أشكالات اساسية في علاقتنا بالزمن وبالجانب التقويمي»^(٦). هناك تداخل اساسي بين البعدين (الزمني والتقويمي) في استعمالها لكلمتي الاصاله والمعاصرة، وهذا التداخل هو الذي يثير الاشكالات، لان الدعوة الى الاصاله، إذا فهمت بمعنى الرجوع الى الاصل وإيقاف مسيرة التاريخ، تصبح الدعوة مستحيلة

فضلا عن كونها متخلفة.

ولذا نادى بصيغة لا تخلو من الخطابية(د).

زكريا ابراهيم) الشباب العربي، الى ضرورة الاهتمام بالفلسفة كونها تشخيص للواقع وتحرير للمجتمع أذ «في الفلسفة ضربا من التشخيص العميق لأدواء مجتمعا المعاصر: فأن المعرفة العميقة-والمعرفة العميقة اولا وقبل كل شيء- هي التي ستتكفل بتحرير مجتمعا، محررة في الوقت نفسه كل افراده!»^(٩). والكاتب الحقيقي برأيه، لا بد ان يفهم ما يحصل ولماذا نحن متخلفين ؟ وما اسباب تخلفنا؟“، اننا متخلفون فكريا: لاننا نفكر بلا منهج، نفكر بطريقة اعتباطية، نفكر على نحو عشوائي، نفكر دائما تفكيرا ارتجاليا، وكثيرا ما تسبق ألفاظنا أفكارنا، فلا يكون (القول) عندنا مكافئا (للفكر) ولا تجيء الكلمة عندنا على قدر الفكرة“^(١٠).

وتفكيرنا هو تيريري وأسطوري ومسبق وجاهز. والتجديد يتم من خلال تجاوز ما هو راهن عندنا، مع اهمية التراث نحتاج كذلك الى التجديد في طريقة تفكيرنا نحو طرق تتيح الحريات والتفلسف الحر.^(١١) حتى أن الاهتمام باللفظ عندنا، ميزة ثقافية كما دلت على ذلك صاحب المقابسات، أذ أعيد احياء خطاب الثقافة القديمة، الذي انتقده التوحيدي في القرن الرابع للهجرة،^(١٢) عند مثقفينا المعاصرين.

إنهم مثقفو مقابسات وليس مهم الانصياع للمنهجية ونسيان الواقع المرير. وهو ما دعا هشام شرابي مثلا الى ضرورة تبني ما أسماه (النقد الحضاري) والذي مهمته “بتعدى نقد الفكر المجرد ونظرياته وتهدف الى كسر الدائرة المفرغة التي عاشها المجتمع العربي في المائة سنة الاخيرة، تناقضا مستمرا بين القول والعمل وحالة مميّنة من العجز والشلل”^(١٣).

أما إذا فهمت بمعنى البحث عما هو أصيل وغير مسبوق، فأنها تصبح تعبيراً عن هدف جدير حقا بأن نسعى اليه، وبالمثل فأن الدعوة الى المعاصرة، إذا فهمت بمعنى الحياة في الفترة الحاضرة تصبح تحصيلاً حاصلًا، مادام هذا أمراً مفروضا علينا، وما دام العصر فينا ونحن فيه بحكم وضعنا الانساني نفسه، اما اذا فهمت بمعنى البحث عن الافضل والاكثر تقدما في هذا العصر، فأنها تصبح عندئذ غاية تستحق ان نسعى الى تحقيقها“^(١٤). المهم عند زكريا الاهتمام بالمنهج قبل المضمون الذي يعده عاملا مهما لحصول الاربك الثقافي والنهضوي العربي.^(١٥)

لكن الفريق الآخر لم يكن راسيا على ميناء راکد، بل تخلخلت عنده الارض وسعى بالعنف مركبا يزيج كل شيء أمامه ورفع راية الحاكمية للسماء، والارض لا بد أن تتصاع لأحكام ونواهي الاله. فأنتهى العقل العربي مودعا الفلسفة وأرتمى بحضن الدين متوارثا ما لقنه له (الغزالي). حتى ان (أدونيس) تمنى ان يقرأ الغزالي نيتشه في احدى تخیلاته الشعرية قائلا : كيف يقيض لي ان اجعل الغزالي أن يقرأ نيتشه..

إن الفلسفة تدفع بالتخيل الى مرتبة المعرفة كما علمنا (كانت) عندما اعتبر التخيل ملكة مهمة لتحقيق الفهم والادراك (ينظر كتابه نقد ملكة الحكم مثلا). والدين يدغدغ التخيل لينام الوهم مرتاح البال بعد ان صار قوت الفقراء كما عبر ريجيس دوبريه، لا افيونه كما قال ماركس المغربي (كما ينعتة البعض) ..

ومن هنا علينا برأي صادق جلال العظم "أذا اردنا الانبقى على مستوى التمتع السطحي بنتائج العلم الحديث، ومجرد الاستفادة من ثمار تطبيقاته العملية فعلىنا بدراسة جذوره والبيئة الحضارية والثقافية التي بزغ فيها، والنتائج التي أدى إليها، والتغيرات الجذرية التي فرضها على المجتمعات المتأثرة به"،^(١٤)..

بل ان مثقفي التحديث ولدوا لدينا شعوراً بـ(اليتم التاريخي) أذ ان "الناظر في اغلب الخطابات التحديثية يدرك انها تحمل في ما خفي منها احساساً باليتم التاريخي مرده التسليم بأن الانكسار الذي حدث في المراحل التي نعتت بكونها(عصور الانحطاط) قد خلق في مسار الثقافة العربية، فجوة تجعل امكانية تجديد اسئلتها مسألة اعنى من أن تطال"،^(١٥).. وهذا اليتيم التاريخي سيولد جملة من النتائج منها انه "سيجعل اغلب الخطابات التحديثية تواجه التاريخ بالرجبات والاهواء. وهو الذي سيلون علاقة منتج الخطاب بمنجزات الثقافات الغربية، وعلاقته بقديمه وراهنه. بل ان الاحساس الفاجع باليتم التاريخي سيلون الصورة الحاصلة لمنتج الخطاب عن نفسه وعن دوره في مسيرة الثقافة العربية. وهو الذي سيحدد علاقته بخطابه وعلاقته بمتلقيه المفترض"، ويبدو ان هذا اليتيم والانعزال التاريخي سيولد صورة مخيالية عن نفسه وعن الآخر، عن التراث والتحديث. وبالتالي فان الصورة المتخيلة عن التراث المتولدة من الانا او الآخر ستجعل المثقف يشعر بالاغتراب والضيق والعجز. وهذا كله يبلور بدوره صورة متخيلة عن التراث.^(١٦)

وهو يشابه الجغرافيا الخيالية، الذي سلط عليها _أوارد سعيد_ الضوء في

كتابه(الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق).. فالتخيل يدفع الى الاعتقاد، بأننا يمكن ان نعرف الموضوع المراد دراسته معرفة كاملة، ومن ثم لا تنوع ولا تعدد. فالكل ينضوي تحت هذه المعرفة المتخيلة عن الشرق والغرب. إذ ان التصور المخيالي عن الذات مرتبط بالتصور عن الآخر أو الغريب أو اللانحن. "فالحُدود الجغرافية تصاحب الحدود الاجتماعية والعرقية والثقافية بطرائق متوقعة، ولكنه كثيراً ما يكون احساس الشخص بأنه غير اجنبي قائماً على تصوره عما يوجد(هناك) فيما وراء أرضه، وهو تصور ابعد ما يكون عن الدقة، أذ يبدو ان شتى ألوان الافتراضات والارتباطات والاهوام تتزاحم في المكان الموجود خارج ارض الشخص"،^(١٧). وهو ما سهل آليات التحكم وعملها في الوسط الاستشراقي ثقافياً وعسكرياً وسياسياً.. فتحوّلت من خطاب ينشد معرفة الشرقي الى كونه خطاباً توسعياً يخدم السلطة الامبريالية^(١٨)..

إن النهضة العربية لاسيما في الحقل الفلسفي برأي ناصيف نصار، إذا شئنا استحضاره، تعاني عند اغلب منظريها من عقدة تاريخية.. بين عصر الثقافة الاسلامية وعصر الثقافة الغربية. فالثقافة الفلسفية لم تتحرر من عقدة تاريخ الفلسفة، الامر الذي يشمل أغلب تيارات الفكر الفلسفي العربي، من مادية وعقلية وروحانية وتكاملية ووجودية وشخصانية وعلمية^(١٩).. من هنا دعوته للاستقلال الفلسفي والذي لا يعني الانعزال، بل التفاعل الثقافي مع الآخر والابداع والمشاركة..^(٢٠)

وعلى ما يبدو ان مؤلفنا يستثني التيار القومي من هذه العقدة التاريخية، فكل

التيارات الفلسفية بعيدة عن واقعها وقيمة. الا ” اذا استثنينا المضمون الفلسفي الموجود في تيار الفكر القومي، واقتصرنا على الليبرالية او الاشتراكية، يمكننا القول ان حضور الفلسفة في الثقافة العربية المعاصرة بعيدا ان يكون حضورا حقيقيا، معبرا وفاعلا..“^(٢١). وخير مثال على هذا (فلسفة الثورة لجمال عبد الناصر) بوصفه نصاً يعبر عن نظرة ناصيف نصار القومية في توجهها الفلسفي.^(٢٢) وبهذا تنتهي بنية وشروط (الاستقلال الفلسفي) الذي دعا اليه، من عدم الانحياز وضرورة النقد أمام ما يحصل، الى بنية أيديولوجية منحازة لخطابها وحقائقه المسبقة.

المثقف ولاهوت النضال:

يقف المفكر العربي حائراً أمام هيمنة المقدس ورموزه وتوجهاته الضابطة للسلوك لدى اتباع الاله، فالتخيل الذي يعيشه هؤلاء، لم توفره تخيلات المفكرين الحالمون بتحقيق الفتنة واسقاط الاصنام والالهة ربما لا تسقط دوما بالعكس مما تخيل ادوارد سعيد عندما عنون كتابه (الالهة التي تسقط دوما) ما دام المال حيا والوهم ينعش الموتى الاحياء على درب المقدس..

لقد قطعت أوصال التخيل المنتج، وانتجت لنا العقلانية (المترازمة) اذا جاز القول خيالا قبيحاً نتج عن تحالفه مع الدين رؤوسا بلحى دشنت إعلام (نا) الثقافي العربي، وطارت ولم تصغ احلامنا لخيالنا الرديء المتسكع على موائد الفقر العلمي، ونهب الاشراف منا الارض وتوسلت اياديهم ان يطول البقاء بالجوع والفقر والتخلف والجهل والايحاء المميت وبارك الاله بهم، لانهم وجدوا من

ينصت باكيا على ما ينطقون به من عنف مقدس، فطلت علينا هذه المرة مجاميع بعمائم مدشدة (من الدشداشة) تلقنا العلم زقازقا لكي ننهض بعد ان تأخرنا وقام الغرب بعد رقاد الطويل كما نفهم من مقال شكيب ارسلان (لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم).. فهل علينا كما نوه الى ذلك معن زيادة، ان نحفظ اسئلة النهضة والدروس المهمة الخطيرة المحايثة لظهورها فنحن ”لا نحتاج الى أن نفصل فيها فقط، بل نحتاج لان نحفظها عن ظهر قلب، عسى ان يكون ذلك معينا لنا في معركة التحديث، معركة البقاء، معركة الحياة“^(٢٣). ام تكشف مع (غالي شكري مثلا) صلب التناقض في خطاب نهضة العرب في قبالة النهضة الاوربية، إذ ان سبب الاضطراب، بيننا وبين الغرب، هو أن نهضة الغرب تعتمد على (السوق) بعكس ثقافة نهضتنا، وهو يتسائل قائلا بالرغم من ذلك الاحتكاك الثقافي المصبوغ، بنزعة استعمارية من جهة الغرب تجاه العرب، “هل كان من الممكن ان تنفجر نهضتنا بغير شرارة الحضارة القادمة من بونابرت؟ والجواب (الافتراضي) انه كان ممكنا، سوار تأخر بنا الزمن قليلا او كثيرا. ولكن الجواب يظل ناقصا اذا لم نتسائل مرة اخرى: هل كان التقاطع بيننا وبين الحضارة الغربية الحديثة حتميا، حتى اذا لم تكن قد التقينا بها، على النحو الذي حدث، لقاء القاهرة والمقهورين؟“^(٢٤)

فلا بد لمشاريع التحديث النهضوي ان تكون، مشاريع وحدوية وقومية ونضالية لا قطرية محلية!!.. كما يردد (غصيب) ولا شك انه منطوق يكشف أسنتاره للاحياء المزعوم، اذ ان مفهوم الاحياء للتراث يصمت ويسكت عن اشياء مهمة» فهو في ظاهره بريء وشفاف، لكنه

في الواقع مضمخ بالذنب الايديولوجي حتى الثمالة. ولاسيب الى التحرر من سطوته الايديولوجية التنويمية، الا بتعريته والكشف عن عوراته ومواطن الصمت الايديولوجي فيه^(٢٥). فطالما تتم الدعوة الى الاحياء بعيدا عن فهم شروط الاحياء ذاته. والتي هي معرفة التراث والمنهجية الملائمة لأحياء التراث. والاهم من ذلك معرفة الذات الحاضرة^(٢٦)، علينا أن نبدأ بفهم هذه الذات، ثم بتسليط نصل النقد عليها من منطلق ما يعثورها من تناقضات داخلية متجذرة في قلب المجتمع، حتى يتسنى لنا استخلاص ولادة مبدئية عما نريد تطويره من منهجيات ملائمة لاستنطاق التراث^(٢٦).. وعليه فان خلاصة ما يريد قوله غصيب هو العمل على ضرورة:

معرفة التراث ودراسته.

تشكيل جماعة علمية عربية مؤهلة علميا لدراسة التراث. عبر تغيير في مؤسساتنا الاقتصادية والاجتماعية.

تحديد المنهجيات الملائمة لدراسة التراث وشروط تطبيقها.

معرفة الذات العربية الحديثة.

نقد ذاتي للأنا الحضارية.

إحياء التراث الاوربي في وجداننا...^(٢٧).

إن النهضة حلم الحالمين العرب. والغرب بالنسبة لنا رمز الأفتتان، لا بد أن نبقى نحن وبيقون هم هناك كما هم، نتبادل الوهم المتخيل حول صورة كل منا، فهم العلة بتأخرنا، ونحن نحن، ألا تعرف من نحن، فلترفع يدك عني لانهض!

العرب اصدقاء جميل الكلام يطلبون باللحن نفسه عن ماضيهم المنسي، لا بد من اعادة الماضي الى الحياة، من جديد بعد ان طوته الايدي، بالقوة، لاننا بدونها كما يقولون، يتامى، فلزم الامر الطاعة والانصياع لأوامر صناع التجهيل العربي وتعمية حقه في الحرية والعدل والحياة.

ولهذا طلّت علينا الحركات السياسية الاسلامية وابنائها، وفرح لظهور وحشها كل الحالمين والمهمشين، عسى ان يجدوا ما طال انتظاره. فالعلم والاخلاق والسياسة من عندنا كما يقولون، ولا يصرح العالم بالسراقات المأخوذة من جواهرنا المدفونة في سجلاتنا العتيقة.. وهذا بدوره خلق نمط من خطاب مخصي للعقل والارادة، يدعوا الى الخلاص برفضه الحاضر وتكسير مؤسساته ومرتكزاته، واعادة تكوين مقومات الذات بأستحضار عبر الماضي القدسي ونماذجه الطاهرة من شوائب الزيف والضلال اي ادخال الدين في السياسة وترشيد السياسة اعتمادا على الدين، واضفاء ما يلزم من ابعاد اخلاقية على الممارسة السياسية^(٢٨).

وهو الذي اتضحت معالمه بسبب الازمات الاقتصادية والسياسية وفشل الحركات الوطنية واستبداد الاحزاب وبروز الطائفية ونشر الحداثة الاستهلاكية وانهيار القيم والهجرة والفساد واستخدام الدين كسلطة لضرب اليسار والتوجهات المغايرة لنمطها الشمولي المقدس فاصبح العزاء في الماضي وسحره ودوره المتخيل في حل المعضلات وخلق للتوازن بين الأنا والآخر^(٢٩).

فالجماعات الضعيفة لا تجد، كما ننقل عن برهان غليون و "التي تدمرها الضغوط

الخارجية الطبيعية، سوى الارتداد نحو حلم ترسيخ التضامن الماهوي للدفاع عن نفسها كجماعة»^(٣٠).

والحل في رأيها، هو الاسلام الذي تنافست على اثره، محاولة السيطرة عليه، ثلاث جهات كما يرى غليون الجماعات الدينية والدولة والعلمانيون، في محاولة لتشكيل رؤية وخطاب، تنهض به الامة العربية من عقمها النهضوي.^(٣١) فالدعوة النضالية بوصفها اصل مهم للحركات الاسلامية المعاصرة، هو ما يبرر حديث الاسلام السياسي عن طوائف المحبطين والمعوزين والمحرومين على اختلاف تنوعهم. لأنه الحل للإشكال الحضاري. فالقيم اندثرت فلا بد من الرجوع الى تراثنا القيمي المتجلي في الاسلام وغنى قيمه الانسانية.

ان غاية الحركات السياسية الاسلامية على رأي البعض «لا تتمثل في انتاج الفكر او تغيير الواقع وانما تطبيق التعاليم الجاهزة سلفا وتكسير الواقع اعتمادا على اساليب تنظيمية نشطة توجهها نظرة دوغمائية، تقسم العالم الى خير وشر والى دار الاسلام ودار الكفر وكل من يخرج عن قواعد دار الاسلام، فأن محاربته شرعية، بل وواجبة»^(٣٢).

لا شك أن هناك مناهج عدة تركت أثرها في العقل العربي، لكن مما يثير الدهشة أن أغلب تلك المناهج أخذت تستحوذ على عقل المفكر العربي الى ان بات مساجلاً للدفاع المؤدلج والنضالي، عن منهجه وكأننا امام مذاهب او بالاحرى تحولت تلك المناهج الى مذاهب عند اصحابها، الامر الذي تنطبق دلالاته عند اوجه الفكر العربي المتنوع من تيارات قومية وسلفية وتجديدية ونقدية، اذا استعرنا هذا التصنيف

من (طيب تيزيني) في عمله الضخم (مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط).

وانقسمت تلك الاوجه فلم نعد نبصر سوى سجالها القاتل ودفاعها المमित عن نفسها. والمناهج أضحت كلاً في المناهج رغم دعوتها الجادة نحو التطبيق، حول المادة التراثية، ولا أريد ان اكون سوداويًا في نقدي، لأنني اعتقد جازماً ان العربي بقي اسيراً للسجال النضالي على المستوى اللفظي، حول طبيعة العلاقة بين العقل والنقل او بين الفلسفة والدين أو العلم والعقيدة قديماً وراهناً.

لقد تجاوزت محددات التفكير لدينا القبيلة والغنيمة والعقيدة كما تصور الجابري في مشروعه النقدي، فهناك الاستهلاك والعنف والطائفية والعنصرية والتحزبية. والعربي مرة اسلامي ومرة عروبي ومرة عشائري و...لذا اننا فشلنا وانشغلنا في حوار سجال ممل وعقلية مناقبية مازوخية تبحث في التراث مع التراث لا لتجاوز التراث نقدياً، بالصورة التي تحقق النهضة المتخيلة في خطاب أغلب مفكرينا.

انتهى عقل الفلسفة وتاريخها عربياً بعد (منقذ) الغزالي رافعاً رايته ومعه جيش الظالمين، ابن تيمية وابن صلاح الشهرزوري وأتباعهم سيد قطب والنووي والقرضاوي.. الخ. وهناك من تخيل أن للفقهاء سلطته الحاسمة المكملة لحكم النبي وارتقى عقله التخيلي الى ان يكون خليفة الاله والحكم بوصايا فقهية لازمة للمؤمنين، الحكم للاله متمثلاً بالفقهاء كما قالت ولاية الفقيه الشيعية.

ويصف (هاشم صالح) وضع المفكر العربي بدبابة وقعت في قعر قنينة، وهو تشبيه

استعمله (فتجنشتاين) في وصف علاقة المفكر بواقعة تستعصي على الحل،» فمنذ أكثر من قرن والمفكر العربي الحائر يبحث عن مخرج أو خلاص، ولكن محال. منذ أكثر من قرن وهو يتخبط في كل الاتجاهات ويحاول كل الدروب، وفي كل مرة ينتهي به الامر الى الجدار المسدود. واحيانا يخيل اليه انه قد اكتشف الحل،. ولكن سرعان ما يتكشف حلمه عن وهم أو سراب،^(٣٣) وكانت هزيمة الخامس من حزيران ١٩٦٨، بداية حقيقية لنهاية الحلم الكبير والجميل. وعلمت الحركات الاسلامية ان الحل يكمن في تراثنا لا في خارجه، والكفاح أو النضال الحق هو هنا لا في مكان آخر.^(٣٤) فالحل النهضوي لا يمكن ان يوجد الا في تحرير اللاهوت «ذلك اني لا اعتقد بإمكانية قيام مشروع نهضوي كبير الا على الايمان.. فالتحرر اللاهوتي الذي ندعو اليه سوف يقدم لنا شحنة هائلة من الانبعاث والتجدد والخلاص»،^(٣٥) وكأننا امام دعوة غير مباشرة بالرجوع الى جهد (محمد اركون) ومساهمته النقدية التحررية للعقل الاسلامي وهو ما نفهمه من هامش الكاتب في اخر مقالته، حتى انه يشبه اركون، بـ «مارتن لوتر وثورته الاصلاحية»؟^(٣٦)

انتهى السجال بالتراجع الى الاعتراف، بأن أثنى ما يمكن الوصول اليه العبقريّة العربية على اقل تقدير، هو تبلور الاسلام السياسي وصعود نجمه على بقية اخوانه الذين (خانوه!) لانهم عرفوا أن النهاية للدين وكفى. وهذه (الحركات الاسلامية) بدورها، راحت تدافع عن خصوصيتها الثقافية، لكنها عندما «تهاجم تقول بعالمية الدعوة الى مبادئ الاسلام وصلاحيتها لكل زمان ومكان»^(٣٧). لقد تولدت قناعة انه ينبغي العودة الى الاسلام الاول

وتجربة المدينة. لاسيما بعد الازمات التي حلت بالبلاد المسلمة، از مات ثقافية واقتصادية وسياسية واجتماعية^(٣٨)

وهذا ما نلمسه مما كتبه اركون متسائلا عن اليقظة الاسلامية او النهضة بعد افول نجم القومية بعد وفاة جمال عبد الناصر، اي اننا بعد الانحطاط نترقب ما ينهض ويصحو من جديد؟! والسؤال المهم هو لماذا تغلب الخطاب الاسلامي التقليدي على سائر انواع الخطاب الاجتماعي؟، لذا يدعوا اركون الى ان ينتقل الباحث العربي «او يجب عليه ان ينتقل من التاريخ الراوي المؤكد للايديولوجية الصريحة او الضمنية التي لا يخلو منها اي انتاج بشري، الى التاريخ المثير لمشاكل التفهم والانتقاد لجميع ما وصل الينا مما نسميه التراث»^(٣٩).

وهذا يتم طبعا عن طريق استعمال المنهجيات المعاصرة، التاريخ والاجتماع واللسانيات والتحليل النفسي واجتماعيات المعرفة.. الخ، وهو الامر الذي يحصل بعد تجاوز (الحيرة) الثقافية التي يعانيها الباحث العربي من اختياره للنشاط النقدي في قراءة التراث العربي، عبر المنهجيات الانسانية المتاحة لكي تتحقق النهضة المتخيلة!.

فالمهمة المتخيلة التي يضعها اركون تتحقق اذا اختار هذا الباحث المترقب او اركون نفسه للقيام بها، الارتهان الى ما يجب عليه «ان يتتبع الانتاج العلمي الضخم في جميع اللغات وسائر الميادين من السنية وانتروبولوجية واتنولوجية وسوسيولوجية وعلم النفس وعلم تحليل النفس والنقد الادبي والتاريخ... ثم يجب أن يلم في الوقت نفسه بكل ما ابدع القداماء من نظريات واصطلاحات ومناهج، وما جمعوها من اخبار

الماضي المقدس والمستقبل المتخيل:

النهضة العربية التي خاض فيها جملة من المفكرين لم تكن واضحة بالقدر الذي جعلنا نشعر أننا امام نصوص مقدسة لا ينبغي علينا نحن ابناء الراهن التغاضي عما نطقت به نصوص اعلام كبار مثل محمد عبده والافغاني والكواكبي والطهطاوي وغيرهم من حقائق لا ينبغي تناسيها. وفي الحقيقة ان هذه الفرضية نستنتج انها تتغاضى هي بالاحرى، عن شروط أنتاج ذلك الخطاب المبجل الذي ارتهن لرغبة سياسية آنذاك ولم تكن الخطابات النهضوية حرة او خالية من الحلم السياسي الحاكم أو بعيدة عن نسق السلطة وكما يقول أحد الكتاب «لقد كانت المشاريع النهضوية في تلك المرحلة ضمن نطاق من السلطة الباحثة عن التجديد وليس ضمن سياق تغيير التفكير بمعنى القطيعة مع بنية تفكير من اجل استحداث بنية اخرى، فهي مشاريع مزيفة للنهضة، وروادها ليسوا سولي مبشرين اكثر منهم مستنيرين، فالطهطاوي كان يتوجه الى السلطة (الخدوي اسماعيل) مبينا ان الاجدر للسلطة هو انتداب الكفاءات واصحاب الخبرات لتوطيد دعائم ملكها، وخير الدين التونسي كان يعرض مشروعه على السلطة (احمد باي)، اما الكواكبي الذي تحدث عن الاستبداد وطبائعه فكان يذهب الى ضرورة تكاتف كل الطاقات بما فيها المحررون السياسيون في المنشورات والجرائد والمجلات لمساعدة السلطة على التخلص من دائها لتعود قوية مهابة»^(٤٢).

لم تكن للتيارات الفكرية على نحو الاجمال، رؤية نهضوية حية تراعي الحدث وراهنتيه، الا بالقدر الذي راحت تولي الاهتمام للمنهجية المزمع توجيهها للنص التراثي

ومعلومات، لا لينقلوا ذلك الى لغتنا العصرية مع شئ من التعديل والترتيب والتسهيل للموارد، بل ليبرزوا روح كل عصر من العصور واسرار كل علم ووظائف كل مذهب وكل تيار ايديولوجي وانحيازات كل شخصية من الشخصيات التاريخية»^(٤٣). انها مهمة شاقة ومتخيلة تقع على عاتق الباحث العربي النهضوي فعليه تقع مسؤولية النقد الممكن وفقا لامكانيته المتاحة لا لامكانيات متخيلة تحتاج الى جيش من الباحثين المتخيلين!.

فضلاً عن ان هذا الخطاب (المتخيل) هو خطاب مقموع ومرفوض وغير حر لا يستمع اليه الناس، لان الجماهير تخدعها السلطة وتستغل الدين لصالح ما تريد ان تؤبده هنا «ان الجماهير اليوم مجنونة في الاحزاب السياسية والنقابات النضالية والجمعيات الاسلامية بحيث لا يمكنها لقاء السمع الى كلام يبتعد ولو قليلا عن الشعارات المترددة في المظاهرات والجرائد والراديو والمجلات والملتقيات والمؤتمرات والبرلمانات. اذا وجدت - والمساجد والاحتفالات، لا اقول ان الجماهير مجمعة على كلمة واحدة راضية كل الرضى بالخطاب الرسمي. بل اقبال الناس أفواجا على المساجد والجمعيات الاسلامية، دليل على أنهم محتاجون الى الملجأ الامين حيث يجرأون على معارضة ما تحت راية (الاسلام) وهكذا يتلاقى الخطاب الرسمي وخطاب المعارضة في استعمال خطاب (اسلامي) دون ان ينتبه الكثير من المستهلكين لهذا الخطاب الى ان التواطؤ (الاسلامي) بين الطبقة الحاكمة والجماهير يدس نزاعا سياسيا وانفصالا جذريا عن الدين كمنازعة الحق بالحق للحق»^(٤٤).

العربي فتاهت في منطق البدائل كما ينعتها مطاع صفدي، لذا شهدنا صراعاً بين البدائل، غير مبرر، صراع يجعل الأولوية الى جدل السابق واللاحق بدلاً من الآن والحاضر وهنا والذاك^(٤٣)، اي اعادة الاعتبار للمكان وتناسي الزمن الحاضر او الحدث الراهني بما يحمله من شحنات واقعية.

فالنهضة غلقت امكانية الوصل بين الفكر والواقع او بين النص والحدث واختلط عندها البعد الايديولوجي بالثقافي وما اصاب الفكر الناهض بمخيلته، من اختلال اصاب الواقع بنفس الداء، فالفكر العربي غدا مأزوما في علاقته بالواقع واللحظات الانعطافية بحسب تعبير صفدي "انه عاجز عن المشاركة فيما طرحه هذه اللحظات من تحديات او تساؤلات قد تأخذ طابع الالاح المأساوي الشامل. وان هذا العجز عن المشاركة فيما تقدمه بين النص والحدث المدهام يطيح بأهم علاقة بين الفكر والواقع، وهي العلاقة الجدلية التي تتميز بها الحضارات الحية"^(٤٤).

لذا أدى هذا الانفصال بين الفكر والواقع الى انعزال الفكر والحدث الى جهات متقابلة غير متواصلة حيويًا. ولقد انعكس هذا الانفصال او كما يسميه صفدي الانفصام التكويني في لفظ النهضة حتى كانت بمثابة الظاهرة الكاذبة "اي كأنما النهضة ليست عينها، لانها لا تحقق النص المكتوب عنها وما يفترضه هذا النص..." انها نهضة تعيش بمنطق البدائل الايديولوجية القامع للحظة التغيير الحق والذي لم يحن بعد تحققه، التي تتصارع فيه البدائل لتنتج بدائل اخرى وهكذا.. "فكل البدائل تتبادل امكنتها دونما اي تغيير في المصطلح الاساسي لكل منها..^(٤٥)

انه فكر راكد لا ينتج الا بدائل لا تاريخية.. فكثيرا "ما يخيل للمفكر او الباحث انه يكتشف المنهجية او بعض معطياتها، القادرة على اثبات او ايضاح بعض رموز عن عالم الفكر الضمني الذي لم يكتب بعد، ولكن سرعان يتضح لهذا المفكر او لمن ينقده، انه يستعمل منهجية تمت الى فكر البدائل ذاتها التي يود تعريتها..^(٤٦).

فتدخلت بذلك الانساق الايديولوجية، فالقومي يسكنه الاقليمي والعنصري والليبرالي يسكنه السلفي والرجعي... انه فكر نهضة يكرر البدائل الزائفة.. لذا "قلما استطاعت النهضة ان تعبر عن ذاتها بفعل نهضوي حقيقي". ويوصي صفدي (بقمع القمع بحسب تعبيره) الممارس على العقل العربي ويطالب ان يكون الفعل النهضوي فعلا فاعلا من خلال الغاء التكرار القاتل للابداع. فالماركسية بديل عن القومية والتنمية بديل عن النهضة الخ..

إن ثقافتنا تعيش بين فك الانشداد للسلف وفك الانشداد للغرب. لقد تعاطى العربي مع أزمته الحضارية بمواقف لغوية دقيقة الوضوح عبر صياغات ادبية مؤدجة لا فاضحة لما يحصل ولأجله انتهت ثقافتنا في حضيض الادلجة وغياب العلوم الانسانية وكشوفاتها من خطابات النهضة المتخيلة.. كما عبر صفدي. كيف نفكر وكيف نحيا وماهي المؤسسات التي تشكلت عبرها عادات تفكيرنا وأنماط حياتنا، اسئلة اشكالية لم تمر بها فصول النهضة كما يقول مطاع صفدي، فالنهضة العربية الثقافية الشاملة تتحقق بالعلوم الانسانية ومنهجياتها التي غابت عن ذهن المفكر النهضوي الحالم.

وهنا تبرز لنا القدرة التخيلية عن المجتمع العربي الناهض الذي ينبغي عليه تبني العلوم

الانسانية، لأنها هي ما يحقق له النهضة الثقافية الشاملة، فهو بحاجة الى كل ما يحقق له النهضة المتخيلة في ذهن الصفي وخطابه البديل ” المجتمع العربي، الذي بدون علم للاجتماع بدون علم للنفس العربية، بدون تاريخ مكشوف وكاشف لنا ولحاضرنا ولمن يعايشنا في هذا العالم، بدون علم للأحصاء في مختلف أرقامنا السرية، المرفوض أعلنها والممنوع الاقرار بها وبدون طب مجهري ومخبري لامراضنا العربية وبدون علم اقتصادي لثرواتنا وخساراتنا وبدون علم سياسي لثوابتنا وأحباطاتنا وبدون فعل نهضوي شامل جذري لإنسانيتنا وبدون التنمية المبرمجة لأمكانياتنا الفعلية وأنتاج عربي لتكنولوجيا غير مستوردة“^(٤٧).

وهو يذكرنا بما قدمه زكي نجيب محمود في كتابه (تجديد الفكر العربي) اذ يؤكد على ان النهضة لا تتحقق، الا بالعزوف عن ثقافة اللفظ والانخراط تحت الاداء، في إشارة منه الى ان العقل العربي عقل لغوي شكلاني غير فاعل لانه سكن في دنيا الالفاظ وغادر دنيا العمل. والتقنية الصناعية هي الحل لمغادرتنا العدم الحضاري الذي ينهش تراثنا، اذ ان هناك امكانية لخلق فلسفة عربية ومواطن عربي جديد، بالاستعانة من التراث وقيمه الحية والغرب وقيمه الراهنة. وتساءل هل توجد لدينا فلسفة عربية وما هي مقوماتها. ^(٤٨) وهل ”ثمة من طريق امامنا يخرجنا من الطرق المسدودة التي نذهب فيها ونجيء لنسير على طريق فلسفي معاصر، يتميز بالطابع العربي المتميز الاصيل نختلف فيما بيننا على أرضه، ولكن في حدود أطره ومبادئه“^(٤٩).

وفي الحقيقة يقول زكي محمود ” اننا —

نحن المشتغلين بالفلسفة في الجامعات العربية. قد انصرفنا في معظم الحالات، الى الدراسات الاكاديمية التي نعرض بها موضوعات ومذاهب، عرضا هو اقرب الى التاريخ منه الى التكوين الجديد المبتكر، لقضايانا الفكرية تكوينا يجيء كاشفا عما هو مضمّر في نفوسنا من مبادئ ومثل، ومن ثم كانت لنا في الفلسفة مؤلفات عربية، لكن لم يكن لنا فلسفة عربية نجري على فلكها، وننور حول مدارها...“^(٥٠)

وهو يرسم لنا تخطيطاً أولياً لما ” قد يصبح ان يكون اساسا لفلسفة عربية، نقيمتها، تعبيرا عن وجهة نظرنا، المنبثقة عن جذور ثقافية غائرة في نفوسنا“، تخطيط يوحد بين تنافر العلم والقيم، اي بين الغرب والتراث العربي على التوالي مروجاً لتياره (الوضعي المنطقي) ومقاربتة من الوجودية المؤمنة، الذي هو تيار لا يفر منه العربي فهو يوفر له هواء طلق بعكس التيارات الفلسفية الاخرى^(٥١).

ولا عجب أن أغلب خطاباتنا انحسرت في صورة تبدو ثنائية لكنها في الصميم واحدة. اقصد انها رؤية دينية والاخر نفسه، بنظر الينا بوصفنا ممثلين ثقافة اللاهوت الاصولي الذي أصبح العدو الاكبر للحضارة الحديثة بحسبما يقول هاشم صالح، الذي يتساءل قائلا ” لماذا اصبحت محاربة الغرب غاية لا وسيلة تنتهي بانتهاء مسبباتها؟ لماذا اصبح الخطاب السياسي العربي مع استثناءات قليلة، محتكراً من القوميين العرب او الاصوليين الاسلاميين؟ لماذا تحولت كل الخطابات التي نقرأها في الجرائد والمجلات والتلفزيونات والمؤلفات الى خطاب واحد يهدر صاخبا من المحيط الى الخليج يكره الغرب واحتقار الغرب؟... وهل هذه

الامتثالية الاجتماعية المخيفة دليل صحة وعافية أم علامة على المرض والانحطاط؟^(٥٢).

ربما ما يدهش حقا أكثر في خطابات مفكرينا، أنهم انشغلوا بالحلول ونسوا المشكلة الحقة التي نعانيها، بل أحيانا ادرك كم التعب الذي يكابده هؤلاء في الطحن الكلامي لأننا لا بد ان نهض وكفى.. والامل بالتغيير يدفعنا الى الفعل الحقيقي!.

والسؤال هل يمكن ان نكون نهضة عربية بعد كل تلك الانشغالات الفكرية التي طالت اغلب اوراق مفكرينا، ام ان الامر لا يتعدى تخيلات تدفع بنظيراتها الى الوجود لان الفكر العربي استعار منهجه من غيره فابى المنهج الا ان يكون اداة عقيمة لا تنير ما يريد اصحابنا العرب؟.

يبقى ان نقول هل النهضة فعل فردي ام جماعي؟ واذا سلمنا انه فعل تقوم به الجماعة فعن اي جماعة نتحدث وماهي وسيلتها للنهوض وكيف ومتى.. اسئلة بحاجة الى مخيال يزيج عنا وهم الخيال لكي يثمر فعل تقوم به مؤسسات مهمة بالفعل النهضوي المنشود.

فكيف نتساءل عن (الجماعة) وهي متناحرة متفرقة بكل الالوان؟ وكيف نأمل منها ان تقود وهي منقادة الى الآخر الغريب الذي بتملكنا كشيء لا مجهول؟.. وكيف نتوحد ثقافيا، والاقليات تنخر هويتنا المزعومة، ونتماسك جغرافيا والقوميات تتصارع طوبولوجيا وديموغرافيا؟ وكيف يتحقق العدل والجريمة مبررة عندنا باسم القبيلة والقانون، وكيف تسود الحريات ومازالت ألسنتنا مكسومة وتخاف من الصمت الجميل الذي طال أمده؟ وكيف نتفق ونحن نتناحر وكيف نعيش

معا ونحن لا نطبق العيش الا اقتتالا؟.. نحن بحاجة الى الوقوف امام ما يحصل لكي نفهم اسبابه ونزيل ركام ما تخلفه الاحلام الكاذبة ونحقق تنمية حقة تشمل الكل.

أعتقد ان المثقف العربي عادة ما يقف على عتبة الكتابة النظرية ولا يتجاوزها نحو البعد الاجرائي، فاننا نكتب بروح النخبة، والراهن المعاش تحركه الثقافة الشعبية على مختلف الواجه، فمثلا ما هو فاعل امام تغلغل نزعة (العشرنة) التي طغت على عقلنا العراقي واخذت بالاستحواذ عليه في سنة للقانون وتنظيم تعليمه وامنه وجيشه فالعالم تعشرت معالمه واضحى يقتات على اجترار الحس المشترك للعشيرة؟.

إن التثوير عادة ما ينطلق بسبب سطوة الهوموم والقلق الوجودي، وهو فعل تراكمي لا يتحقق بقفزة تخیيلية بل ينمو وفقا للقدرة المبدعة للحلم المرهون بواقعه، اما اذا كان يسبح في دائرة الوهم فهو لا يعدو ان يكون الا مرضا اصاب الجماعة.

ومن هنا لا بد من حلول للأزمة التي نخرت وجودنا. تبدأ اولها، برياض الاطفال تعلمهم قيم جديدة ولا بأس ان تنهل من تراثنا ما هو حي وفاعل ومثمر. وامثلتنا لهم لا بد من تنويعها وتشكيلها ثقافيا لكي تنغرس بهم، والاهم من هذا تحويل بنية التعليم لدينا لكي تناعي الممارسة، فينفذ الى سلوك المتعلم.

وما يلاحظ مدى الاحتقار الذي يطال المهن والحرف اليدوية على سبيل المثال، فالاجدى بنا ان نعلم اطفالنا وشبابنا حب العمل وممارسة ما يتعلموه. وهذا يتم طبعاً بالالتفات قليلا الى العقلية

التي تحكم سياسة تربيتنا وتعليمنا وهو في رأينا أهم ملمح نهضوي ينبغي مراعاته لبلورة نسق ثقافي، يغادر الافتتان والتخيل الثقافي الكسح.

فلا يمكن استيعاب الاجيال، التي استحوذت عليها ثقافة التقنية(الحاسوب واجهزة الالعاب والاتصال الذكية وبرامج التواصل الاجتماعي) بنمط تربوي تقليدي، ليس همه الا تكوين جيل بيغايوي يردد ولا يفهم أو يصمت امام ما يحصل من أزمات. أننا نحتاج الى القيام بتغيير جذري لأساليب تعليمنا وممارستنا لما تعلمناه ومحاولة فهم الواقع العربي المجتمعي السياسي، لاسيما بعد عملية الأحياء المتكررة لقيم ما قبل الدولة، والذي يعتاش على منطق إدارة الازمة كما يقول محمد جابر الانصاري.. اذ انكفاً الاهتمام بالفكر السياسي تحديداً، وانتعشت الحروب وظل الكثير من مفكري الاسلام يناون بأنفسهم عن حل اللغز بين ما يحصل واقعياً وما ينبغي إدراكه عقلياً وهو ما يشكل خيط الأزمة «وكأن السياسة(كعب أخيل) في الجسم العربي وفي بنيان الحضارة العربية الاسلامية، الغنية بعطائها الروحي والعلمي والانساني، فيما عدا عطاء السياسة واختباراتها ومحنتها، وفي ما عدا الشأن السياسي والانجاز السياسي الذي يبدو اضعف جوانبها على الاطلاق»^(٥٣). وهو ما ولد قناعة بأن الحاكم هو ظل الله في الارض، يدرأ الفتنة ويطبق الشريعة وفقاً لتحكمه برقاب الناس. وراح السؤال(من يحكم) يحتل الصدارة بدلاً من(كيف يحكم). الامر الذي يعجل بضرورة بلورة علم اجتماع عربي يفهم سر هذا التأزم وغياب السؤال السياسي في خطاب النهضة العربية^(٥٤). الثورة الثقافية التي نرومها املا لكل تحرك نهضوي، ينبغي عليها ان تبتعد عن الافتتان المقيت بالآخر. وتبني مهمة النقد العلمي

للذات، لا النقد الرومانسي للماضي، الذي بدأت أنواره تخفت، بعدما سطع نجم ثقافة الأستهلاك والميديا الجماهيرية.

ويبدو أننا لا نستطيع الانفكاك من سلطة الماضي، ألا بخلق نمط تربوي جديد يركز على القيم الحيوية التنويرية. ولا التحرر من الافتتان بالراهن الغربي، الا بتعزيز الذات وتخليصها من عقدها المتأزمة. ومن هنا تنبيري ضرورة الانشغال بالحاضر المعاش وازماته السياسية والاجتماعية والاقتصادية. بعيداً عن لعنة الفتنة واستيهامات النهضة المتخيلة.

الهوامش

- (١) الزواوي بغورة: ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة بيروت ٢٠٠١، ص٥.
- (٢) محمد عابد الجابري: المسألة الثقافية في الوطن العربي، ص٧٦.
- (٣) محمد عابد الجابري: المصدر السابق، ص٦٢.
- (٤) المصدر نفسه، ص٦٤.
- (٥) فؤاد زكريا: خطاب الى العقل العربي، ص٢٠ وما بعدها.
- (٦) المصدر نفسه، ص٢٤.
- (٧) زكريا ابراهيم: نداءات الى الشباب العربي مقالات في النقد الاجتماعي، مكتبة مصر القاهرة ١٩٧٣، ص١٠.
- (٨) المصدر نفسه، ص١٠١.
- (٩) المصدر نفسه، ص١٠٢ وما بعدها.
- (١٠) محمد عابد الجابري: المثقفون في الحضارة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط٢ ٢٠٠٠ ص٥٤-٥٥.
- (١١) هشام شرابي: النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية

- بيروت، ١٩٩٩، ص ٩١.
- (١٢) محمد لطفي اليوسفي: فتنة المتخيل المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ٢٠٠٢، ص ١٦.
- (١٣) المصدر نفسه: ص ١٨-٢٥.
- (١٤) ادوارد سعيد: الاستشراق المفاهيم الغريبة للشرق، ت محمد عناني، رؤية للنشر القاهرة ٢٠٠٦، ص ١١٧.
- (١٥) المصدر نفسه: ص ١٦٩ وما بعدها.
- (١٦) ناصيف نصار: مطارحات للعقل الملتزم، دار الطليعة بيروت، ١٩٨٦، ص ١٥.
- (١٧) ناصيف نصار: مطارحات للعقل الملتزم، دار الطليعة بيروت، ١٩٨٦، ص ١٦.
- (١٨) المصدر نفسه، ص ٢١ وما بعدها.
- (١٩) معن زيادة: معالم على طريق تحديث الفكر العربي، عالم المعرفة الكويت، ١٩٨٧، ص ٢٤٠.
- (٢٠) د. هشام غصيب: ثقافتنا في ضوء تبعية دار التنوير العلمي عمان ١٩٩١، ص ٧٥.
- (٢١) المصدر نفسه، ص ٧٩.
- (٢٢) المصدر نفسه: ص ٨٠.
- (٢٣) محمد نور الدين افاية: المتخيل والتواصل، ص ٨١.
- (٢٤) المصدر نفسه، ص ٨١ وما بعدها.
- (٢٥) برهان غليون: ص ٢٥٨.
- (٢٦) برهان غليون: ص ٢٦٦.
- (٢٧) نور الدين افاية: مصدر سابق، ص ٨٥.
- (٢٨) هاشم صالح: الثقافة العربية في مواجهة الثقافة الغربية والتحديات، مجلة الوحدة الرباط، ١٤.
- (٢٩) المصدر نفسه، ص ١٦.
- (٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٤.
- (٣١) المصدر نفسه، ص ٢٧.
- (٣٢) حيدر ابراهيم علي: التيارات الاسلامية وقضية الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ط ٢ ١٩٩٩، ص ١٩.
- (٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٥ وما بعدها.
- (٣٤) محمد اركون: الفكر العربي، ص ٧.
- (٣٥) محمد اركون مصدر سابق، ص ٦-٧.
- (٣٦) محمد اركون: الفكر العربي، ص ١٥-١٦.
- (٣٧) رضوان جودت: الايديولوجيا المستعادة، ص ٣١.
- (٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٦.
- (٣٩) مطاع صفدي: ازمة الفكر العربي مع منهجيته، ص ١٩.
- (٤٠) مطاع صفدي: ازمة الفكر العربي مع منهجيته، ص ٢١.
- (٤١) مطاع صفدي: ازمة الفكر العربي مع منهجيته، ص ٢٥.
- (٤٢) مطاع صفدي: ازمة الفكر العربي مع منهجيته، ص ٣١.
- (٤٣) زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، ص ٢٥٨.
- (٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٦٨.
- (٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٧٣-٢٧٤.
- (٤٦) زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، ص ٣٨٤.
- (٤٧) هاشم صالح: الاسلام والانغلاق اللاهوتي، دار الطليعة بيروت ٢٠١٠، ص ١١.
- (٤٨) محمد جابر الانصاري: تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ١٩٩٥، ص ١٧.
- (٤٩) المصدر نفسه، ص ٢٥ وما بعدها.

المصادر

معن زيادة: معالم على طريق تحديث الفكر العربي، عالم

المعرفة الكويت، ١٩٨٧

ناصر: طريق الاستقلال الفلسفي دار الطليعة

بيروت ط٢ ١٩٧٩

ناصر: مطارحات للعقل الملتزم، دار الطليعة

بيروت، ١٩٨٦

هاشم صالح: الاسلام والانغلاق اللاهوتي، دار الطليعة

بيروت ٢٠١٠.

هاشم صالح: الثقافة العربية في مواجهة الثقافة الغربية

والتحديات، مجلة الوحدة الرباط،

هشام شرابي: النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية

القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية

بيروت، ١٩٩٩.

د. هشام غصيب: ثقافتنا في ضوء تبعيتنا دار التنوير

العلمي عمان ١٩٩١

ادوارد سعيد: الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، ت

محمد عناني، رؤية للنشر القاهرة ٢٠٠٦

حيدر ابراهيم علي: التيارات الاسلامية وقضية

الدمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت

ط٢ ١٩٩٩

رضوان جودت: الايديولوجيا المستعادة، مجلة الفكر

العربي بيروت عدد ١ ١٩٧٨.

د. زكريا ابراهيم: نداءات الى الشباب العربي مقالات في

النقد الاجتماعي، مكتبة مصر القاهرة ١٩٧٣.

زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، دار الشروق

بيروت ١٩٧٣

الزرواي بغورة: ميشيل فوكو في الفكر العربي

المعاصر، دار الطليعة بيروت ٢٠٠١

غالي شكري: النهضة والسقوط في الفكر المصري

الحديث، دار الطليعة بيروت ط٢ ١٩٨٢

فؤاد زكريا: خطاب الى العقل العرب، مكتبة مصر

القاهرة.

كمال عبد اللطيف: سلامة موسى واشكالية النهضة،

المركز الثقافي العربي المغرب ١٩٨٢ ص ١٢٩.

محمد جابر الانصاري: تكوين العرب السياسي ومغزى

الدولة القطرية، مركز دراسات الوحدة العربية

بيروت ١٩٩٥

محمد عابد الجابري: المثقفون في الحضارة العربية، مركز

دراسات الوحدة العربية بيروت، ط٢ ٢٠٠٠.

محمد عابد الجابري: المسألة الثقافية في الوطن العربي،

مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ١٩٩٩.

محمد لطفي اليوسفي: فتنة المتخيل المؤسسة العربية

للدراستات والنشر بيروت ٢٠٠٢.

محمد نور الدين افاية: المتخيل والتواصل

مطاع صفدي: ازمنة الفكر العربي مع منهجياته، مجلة

الفكر العربي بيروت عدد ١ ١٩٧٨.

The Sedition of the Philosophical Approach and the Imagined Renaissance

Asst. Prof. Qassim Juma Rashid (PhD.)

Abstract

The Arabs have been impressed by the West and its heritage (the civilization of Greece and the modern Western culture); and, once more, he/she has been captivated by their Islamic Arab heritage and what the philosophers thereof have produced. In front of this sedition that has captured the discourses of the intellectuals of the arguing parties, the Arab minds come into divergences as who would take priority, granting for the people's life, urbanization, recovery and keeping pace with events, practical and organizational problems, as well as intellectual and political issues that have shocked Arabs and their societal beliefs. In this study, an attempt is made to unearth the positions of the arguing parties.

Keywords: Sedition, Belief, Civilization, Renaissance