جامعة 8 ماي 1945

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

مذكرة تخرج ضمن متطلبات نيل شهادة الماستر

ميدان التكوين العلوم الإنسانية والاجتماعية

شعبة: العلوم الاجتماعية تخصص: فلسفة

الموضوع:

مشروع النهضة العربية

عند ناصيف نصار

من إعداد الطلبة:

- زايخ جهيدة
- غواس لبنى

تحت إشراف الاستاذ :

- د. بلواهم عبد الحليم

لجنة المناقشة

أ. بالواهم عبد الحليم	مشرفا	أستاذا محاضرا	جامعة 08 ماي 1945
حاج علي كمال	رئيسا	أستاذا محاضرا	جامعة 08 ماي 1945
شويني علي	مناقشا	أستاذا محاضرا	جامعة 08 ماي 1945

السنة الجامعية 2022/2021

شكر وتقدير

الحمد لله الذي خلقنا وأكرمنا بنعمة العقل والذي نحمده ونستعينه على ما قدرنا وما كنا لنهتدي لولا الله

_أشكر الله عز وجل الذي وفقنا وأعاننا في إنجاز هذه الرسالة

_كما نتوجه بجزيل الشكر والتقدير والاحترام إلى الأستاذ المشرف الدكتور بالواضح عبد الحليم ، الذي أفادنا بنصائحه

وتوجيهاته العلمية القيمة وحرصه الشديد على إنجاز هذه الرسالة وأيضا الأستاذة كافي فريدة التي أفادتنا وقدمت لنا

يد المساعدة

_وفائق التقدير إلى أعضاء لجنة المناقشة على تقبلهم قراءة هذه الرسالة ومناقشتها

_ونتقدم بخالص الاحترام وخالص الشكر والتقدير إلى كل أساتذة شعبة الفلسفة الذين سهروا وبذلوا قصارى جهدهم معنا

لكي نصل إلى ما نحن عليه.

_ونتوجه بالشكر والتقدير إلى الوالدين العزيزين الذي كانوا منبع إرادتنا وسندنا وعصر قوتنا، وأخص بالذكر هنا

إلى والدي رحمه الله الذي تمنى أن يشاركني فرحتي هاده (زايغ محمد)

_وهدي هذا العمل أيضا إلى كل من تجمعنا به صلة الرحم والصداقة

إهداء

إذا كان الإهداء يعبر ولو بجزء عن الوفاء فهذي ثمرة جهدنا

إلى الوالدين الغاليين أطال الله في عمرهما وحفظهما

وإلى إخوتنا من كبيرهم إلى صغيرهم

وإلى زوجي حسين بوصرة الذي وقف معي في كل صغيرة وكبيرة

وهديها أيضا إلى صديقة دربنا نسيبة بوصرة في قسم الفلسفة ونتمنى لها النجاح

الدائم

مقدمة

مقدمة:

إن فكرة نهضة الأمة وقيامها والسعي وراء ذلك بشتى الحلول هي الموضوع الوحيد الذي كان ولا يزال موضع اهتمام لدى الكثير من الباحثين والمفكرين، فلو تتبعنا مسار النهضة على مر التاريخ لوجدنا أول ظهور لها في القارة الأوروبية وبالتحديد في ايطاليا في نهاية القرن الرابع عشر ومطلع القرن الخامس عشر ميلادي.

تعتبر النهضة بمثابة العنصر الأساسي لحقبة التنوير الأوروبي بما اشتملت عليه من ظهور للحركة الإصلاحية لمارتن لوثر 1483. 1549 والتقدم في مختلف العلوم التجريبية التي تعتمد على الفيزياء والرياضيات والفلك وغيرها من العلوم، وهذا التطور الذي شهدته القارة الأوروبية آنذاك يعود إلى تأثر فلاسفة وعلماء ومفكري الغرب بما وجدوه من إنتاج فكري لدى العرب من أمثال الخوارزمي [928. 993]، وحسن بن الهيثم [965. 1039]، وغيرهم من المفكرين الذين كان لهم الفضل في تنوير الفكر الأوروبي بعلومهم، إذ أصبح العالم الغربي في تطور على خلاف العالم الإسلامي الذي يعيش التدهور .

ذلك التراجع على مستوى الفكر في الوطن العربي أفرز وضع ثقافي سيء الأمر الذي دفع بنخبة من المفكرين العرب إلى إعادة مساءلة العديد من القضايا التي من شأنها تجديد روح الفكر العربي وذلك من خلال عدة مشاريع فكرية تطرق إليها كل مفكر من زاويته الخاصة نجد من بينهم محمد عابد الجابري و محمد أركون و حسن حنفي وغيرهم من الذي حملوا على عاتقهم مهمة التجديد، فقدموا عدة بدائل من الحالة الراهنة قصد تحقيق نهضة عربية أصيلة. فقد ذهب البعض منهم إلى أن العودة إلى التراث هو أساس تحقيق تلك النهضة، في حين ركز البعض الآخر على عامل التجديد ورفض التقليد من أجل الوصول إلى الاستقلال الفلسفي كعنصر أساسي للوصول إلى الغاية المرجوّة.

ومن أهم لمفكرين المعاصرين الذين اهتموا بمشكلة النهضة في العالم العربي نجد المفكر ناصيف نصار، فقد سعى جاهدا إلى معالجة هذه المشكلة، محاولا من خلال اجتهاداته تحقيق نهضة ووضع الأسس الوطيدة لمدرسة عربية في الفلسفة، منبثقة من مشروع نقدي تحليلي يتجه إلى الدعوة إلى تكوين مجتمع عربي جديد بعيدا عن العنصرية والتعصب ورفض الآخر.

ومن اجل معالجة موضوع بحثنا والإحاطة بأغلب جوانبه كانت الإشكالية المحورية للموضوع كالتالي:

هل ساهم مشروع ناصيف نصار في الاستقلال الفلسفي في بناء نهضة عربية أصيلة؟ وضمن هذه الإشكالية تندرج عدة مشكلات جزئية منها:

ما هي أهم العوامل التي ساهمت في بلورة مفهوم النهضة العربية ؟

هل هناك فرص تحقيق استقلال فلسفي؟ وما هي أهم شروطه؟

وإلى أي مدى نلمس مشروع ناصيف نصار على مستوى الممارسة في الواقع.؟

وقد وقع اختيارنا لهذا الموضوع لعدة أسباب نذكر من بينها:

أن موضوع النهضة العربية من الإشكاليات المتجددة التي تفرض نفسها على الساحة الفكرية العربية، كما أن سيادة الهيمنة الغربية وما نتج عنها من مخاطر الهوية العربية الأصيلة. ضف إلى ذلك كثرة المصادر والمراجع والدراسات حول هدا الموضوع.

أما أهمية بحثنا فيمكن أن نوجزها في:

1 . الغرض من هذه الدراسة إعطاء مفهوم للنهضة وتحديد شروط الاستقلال الفلسفي وأسسه التي جاءت من أجل بناء فلسفة عربية مستقلة، وبناء فكر عربي من أجل التعمق في كل الاتجاهات الممكنة. ثم إن النهضة العربية شرط لتحقيق لاستقلال الفلسفي يهدف من خلاله كل إنسان مبدع يساهم في بناء النهضة حضارية التي تسعى في تحقيقها المجتمعات العربية.

2 . توضيح الهوية العربية والمنظومة الفكرية دون الاتكاء على الثقافة الغربية.

3. محاولة الإحاطة بأهم الأفكار والمبادئ التي جاء بها ناصيف نصار وتبين أهمية مشروعه النهضوي من اجل إخراج العالم العربي من التبعية الغربية.

أما الأهداف المرجوة من وراء انجازنا لهدا البحث يمكننا أن نوجزها في النقاط التالية :

1 . الكشف عن الإسهامات العظيمة ولإنجازات التي حققها ناصيف نصار في سبيل تحقيق النهضة في أوساط المجتمعات العربية.

2 . إعادة الاعتبار للمشروع النهضوي الذي قدمه ناصيف نصار

3 . التعريف بشخصية ناصيف نصار التي قد تكون مجهولة لدى البعض، وقلة اهتمامهم بالفكر العربي

ومن خلال طبيعة الموضوع المعالج، فرضت علينا أن نستخدم أكثر من منهج وهي على النحو التالي:

استعنا بالمنهج التاريخي في تتبع السياق التاريخي للنهضة، واستخدمنا المنهج التحليلي في تحليل الأفكار ناصيف نصار وتبسيطها حتى يسهل على القارئ فهمها، كما اعتمدنا على المنهج النقدي في نقد فكر ناصف نصار بالإضافة إلى المنهج المقارن عندما قمنا بمقارنة أفكار ناصيف نصار بأفكار سابقيه .

وللإجابة على لإشكالية الرئيسية لبحثنا هذا وضعنا خطة تكونت من مقدمة وثلاثة فصول وكل فصل تضمن ثلاثة مباحث وخاتمة، وهي على نحو التالي:

. الفصل الأول عنوناه ب « مفهوم النهضة العربية وأهم المشاريع الفلسفية . تطرقنا فيه إلى تعريف النهضة وذكرنا العوامل السياسية والثقافية ولاجتماعية، التي ساعدت على قيام النهضة العربية والاتجاهات الفكرية الحديثة

. الفصل الثاني موسوم ب» : مسار تحقيق الاستقلال الفلسفي عند ناصيف نصار «، يمثل هدا الفصل الإجابة عن إشكالية البحث، تطرقنا في الجزء الأول منه مفهوم المثقف في نظر ناصيف نصار ودوره في الواقع العربي ثم تطرقنا إلى المثقف بين الإبداع ورفض لإتباع أما الجزء الثاني خصصناه دوافع استقلال الفلسفي وبالنسبة للجزء الثالث تطرقنا إلى شروط الاستقلال الفلسفي وكانت في نهاية كل فصل تعقيب.

. والفصل الأخير كان عنوانه مشروع ناصيف نصار و المشروع النهضوي بين نجاح ولإخفاق وتناولنا فيه على منهج نصار في تحيق الاستقلال الفلسفي بالإضافة إلى تقيم نظرية بين المكاسب والعوائق وذكر بعض الباحثين والمفكرين للدين وجهوا أسباب فشل مشروع النهضة أمثال مالك بن نبي والجابري وبيرنارد لويس وغيرهم.

الفصل الأول

مفهوم النهضة وأهم المشاريع الفلسفية العربية

- أولا مفهوم النهضة
- ثانيا عوامل قيام النهضة العربية في العالم العربي
- ثالثا أهم المشاريع الفلسفية

المبحث الأول: مفهوم النهضة.

إن النهضة كهدف للمفكرين العرب لم يعرف عندهم إلا بعدما وجدوا أنفسهم في مقارنة مع العالم الغربي المتقدم بحيث وجد العالم العربي يعيش تحت رحمة تلك الدول الأوروبية فما كان عليهم إلا البحث والخروج من تلك السيطرة والنهوض من السبات التي كانت تعاني منه فما هي أهم السبل والطرق للخروج من الأوضاع المزرية؟ وفيما يتمثل جوهر مشروع النهضة عند ناصيف نصار؟

وعلى هذا لأساس يمكن الإلمام وفك الغموض والالتباس حول لفظ النهضة، فما مفهوم النهضة اللغة واصطلاحا وما هي أهم العوامل قيام النهضة في العالم العربي؟

أولا–لغة:

يعتبر مصطلح النهضة حديث بالنسبة للفكر العربي وإذا عدنا إلى القواميس والمعاجم العربية لن يخرج اللفظ عن الفعل الثلاثي « نهض» والنهوض البراح من الموضع والقيام عنه، وانتهض أي قام، وأنهضته أنا فانتهض، وانتهض القوم وتناهضوا نهضوا للقتال وأنهضته حركة للنهوض واستنهضه الأمر كدا، إذا أمرته بالنهوض له وناهضته أي قاومته والنهضة بسكون الهاء: العتبة من الأرض تبهر فيها الدابة أو الإنسان يصعد فيها من غمض وجمعها نهاض أي أن النهضة هي أن يقوم الشخص من موضعه [1]

وجاء في معجم الوسيط أن النهضة (اسم) الجمع : نهضات والنهضات

النهضة: الطاقة والقوة، والوثبة في سبيل التقدم الاجتماعي أو غيره.

» Renaissance هي كلمة أجنبية وتعني توّلد، تجدّد، نهضة.

وتفيد كلمة نهضة القيام واليقظة، فالشخص الناهض ينهض من نومه فيستيقظ وينهض من قعوده فيقوم، فالنوم والقعود أو الجلوس يفيد الركود، أما النهوض فإنه يفيد الحركة والتغيير، فنقول نهضة وتعني وثبه في سبيل التقدم الاجتماعي والفكري وغيرهما .[2]

وتعبير النّهضة أطلقه سعد الله على نشاط الحركة الوطنية خلال فترة العشرينات من القرن العشرين، بينما محمد عابد الجابري يرى أنّ مفهوم « النهضة» في اللغة العربية يفيد النهوض واليقظة والحركة للمواجهة، ومشروع

[1]. ابن المنظور: لسان العرب، تحقيق عامر أحمد حيدر، منشورات علي بيضون، دار الكتب العلمية، ط1، 2003.

[2]أحمد بن فارس بن زكريا : معجم مقاييس اللغة، تحقيقي وضبط عبد السلام محمد هارون، ج 1، د.ط، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 1979، ص، 363, 364 .

النهضة بمعنى الولادة، الجديدة مشروع للتجديد والتحديث داخل الإسلام وتحت رايته وفق ما تقتضيه متطلبات العصر وتحدياته الحضارية العامة [1].

ثانيا– اصطلاحا:

نهضتة التي نستعملها لها معنيان اثنان : احدهما تحدد الأمة في مجموع أحوالها بعامل أو عوامل استفزتها وتغلبت على العوامل الأخرى كالنهضة الأدبية الفنية في أوروبا في القرن الخامس عشر، والنهضة العلمية والآلية في أوروبا وأمريكا في القرن المنصرم وفي هدا القرن العشرين .

. أما المعنى أخر فهو الانتباه لوجوب إحداث التغيير والشعور بابتداء وقوع ذاك التغير.[2]

.كما نجد كلمة النهضة هي تطبيق حقيقة الإصلاح على الاختبار البشري، إنها تحدث لشخص واحد في وقت معين و قد تحدث لعدة أفراد كانوا معزولين عن طريق الخلاص إلى حد ما عن الفتور العام المحيط بهم أو قد تظهر على مستوى شامل نسبيا فتحدث تغيرا جذريا في الجانب الروحي لكنيسة بأسرها أو مجتمع ما أو حتى الأمة بكاملها و لذلك تتضمن النهضة عادة ثلاثة أشياء:

ـــوجود تعليم النهضة عن طريق الكرازة بيه أو قراءته أو مجرد الإلمام بيه.

ـــ تطبيق الاختباري لذلك التعليم مصحوبا بالفحص الشغوف و الحذر في نفس الوقت لذلك الاختبار .

ـــ امتداد ذلك الاختبار لعدد كبير من الناس .

أما « سلامة موسى» حاول تقديم تعريف النهضة الذي هو عبارة عن ميزان يفرق بين الحقيقة و الزيف فيرى أن 'النهضة ثراء و قوة الثقافة و صحة و شباب، و لكن قد يكون الثراء مؤلفا من نقود زائفة كما قد تكون القوة و الصحة شباب خداعا و ليس حقيقة ' و بتعبير أدق يرى أن النهضة ارتبطت بأوربا هي الحركة التاريخية أي الانتقال من مجتمع زراعي إلى مجتمع صناعي و من نظام الإقطاعي إلى نظام الرأسمالي والانتقال من الغيبيات إلى العقلانية ومن العقد الإلهي المقدس بين الملك والرعية إلى العقد الاجتماعي بين البشر.

[1]. أحمد مختار عمر : **معجم اللغة العربية المعاصرة**، المجلد 3، عالم الكتب، ط 1، القاهرة، 2008، ص. 2294

[2]–عبد المنعم الحفني : **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**، ج2، مكتبة مدبولي، د.ط، 1999، القاهرة، ص 1432

ثالثا– السياق التاريخي للنهضة:

من المعروف أن أوروبا قد سبقتنا للنهضة، وأن النهوض العربي في بعض جوانبه قد تأثر إلى حد كبير بالنهضة الأوروبية ودلك عن طريق أفكارها الحديثة أو تطور أفكارها القديمة التي وصلت إلينا.

1_ النهضة الأوروبية :

يرى الكثير من الباحثين والمفكرين بأن أول بوادر النهضة كانت في أوروبا وتحديدا في ايطاليا من بداية القرن الرابع عشر حتى أوائل القرن السادس عشر، وهو زمن بداية تحطيم ما بنته العصور الوسطى أو بالأحرى بداية نشوء العلاقات الرأسمالية. وكدا الاقتصادية في ايطاليا ثم انتشرت في أنحاء الدول الأوروبية الأخرى . ولم يقتصر هذا التقدم على الميدان المادي والعلمي والتطبيقي فقط بل كانت تناقش أيضا الأفكار التي كانت الأساس في هذا التقدم، حيث بدأت حركتها العلمية بمناقشات بين عامة العلماء الإيطاليين من مختلف البلاد وفتحت مؤتمرات علمية ثم انتشرت أفكارها في جل البلدان الأوروبية . [1]

أ–خصائص النهضة الأوروبية :

لكل عصر من العصور ما يميزه من الخصائص وعصر النهضة كذلك له ما يميزه من الخصائص عن غيره من العصور السابقة عليه، وتتمثل هده الخصائص في :

_ الناحية الثقافية :

تميزت بظهور تيارات ونظريات فكرية جديدة مثل روح الشك والنقد والبحث وراء الحقيقة، وكدا إحياء الدراسات اللاتينية والإغريقية، ولقد عمل هؤلاء العلماء على استرداد الحقائق ما يرغبون فيه من مصادره الأصلية لهذا قد لجؤا إلى المخطوطات إما اللاتينية أو الإغريقية .

_ الناحية السياسية :

في هذا العصر أخد الفرد يتحرر من العبودية تدريجيا بسبب التطورات التدريجية التي حدثت، فقد اندثرت بعض النظريات السياسية التي كانت سائدة في العصور الوسطى، من بين تلك النظريات النظرية القائلة بأن الكنيسة لها الهيمنة على الحياة الروحية الدينية وظهرت نظريات جديدة تناسب العصر ومن بين تلك النظريات، النظرية القائلة

[1]–عمر عبد العزيز عمر : تاريخ أوروبا الحديث والمعاصر، دار المعرفة الجامعية، د.ط، القاهرة، 2000، ص 133

بأن الكنيسة لها الهيمنة على الحياة الروحية الدينية وظهرت نظريات جديدة تناسب العصر ومن بينها النظرية التي تؤمن بأن للملك الحق في استخدام كافة الوسائل التي يراها مناسبة لنمو ورقي الأمة . [1]

جاءت هذه النهضة للقضاء على سلطة الكنيسة التي كانت تسيطر على الأمور الدينية والسياسية معا وأعطت الصلاحية للحاكم في تسير شؤون الدولة.

_ الناحية الاقتصادية:

يمكن اعتبار عصر النهضة عصر الانفجار والتقدم والرقي خاصة في المجال الاقتصادي السائد في العالم بعد ذلك ونشطت التجارة العالمية لمنتوجات أوروبية وذلك في أعقاب لكشوفات الجغرافية بعد أن كان الاقتصاد قائم على الاكتفاء الزراعي فقد أصبح فيما بعد اقتصادي وزراعي تجاري متداخل .

قضت النهضة على السياسة الاقتصادية التي كانت قائمة ومتداولة في العصور الوسطى وعوضتها بسياسية أخرى تقوم على الجمع بين الأنشطة الثلاثة من زراعة وصناعة وتجارة وحققت عن طرقها مجموعة من الفوائد. [2]

2-النهضة العربية :

من الشائع لدى العلماء والمفكرون أن النهضة الأوروبية من أهم العوامل الأساسية التي حركت مشاعر العرب والمسلمين ودفعتهم إلى محاولة إحداث نهضة في مجتمعهم لكي يتقدم ويتطور مثلما تقدمت أوروبا. إن تاريخ النهضة العربية يبدأ من القرن التاسع عشر ميلادي أي من بداية قيام الدولة الإسلامية ووضعها لنموذج الدولة ونمو جديد للحضارة البشرية.

مرورا ببداية هجوم العالم الغربي الكبير مند القرن الحادي عشر على العالم الإسلامي أو ما يعرف بالحروب الصليبية التي استمرت ثلاثة قرون. التي أدت إلى تفكيك العالم الإسلامي وسلب ممتلكاته وفرض الهيمنة عليه . بالإضافة إلى سقوط وانحلال الإمبراطورية العثمانية وبداية تحطيم أسسها الاقتصادية والثقافية في عصر انتقلت فيه الرأسمالية الأوروبية إلى الإمبريالية.

إن الجذور الأولى لبداية عصر النهضة يبدأ من القرن التاسع عشر ويمتد حتى القرن العشرين ميلادي.بعدما تعرضت البلدان العربية الإسلامية إلى سيطرة وهيمنة الاستعمار الأوروبي الغاشم نبه لعرب إلى التخلف الذي أصبحوا

---

[1] -عبد العزيز سليمان : تاريخ أوروبا الحديث من عصر النهضة حتى نهاية الحرب العالمية الأولى، دار الفكر العربي، ط1، بيروت، 1999، ص 10 .

[2] - عبد العزيز سليمان : تاريخ أوروبا الحديث من عصر النهضة حتى نهاية الحرب العالمية الأولى، نفس المرجع سابق، ص11

يعشونه مقارنة بالتطورات العلمية التي حظيت بها الدول الأوروبية لجأ مجموعة من المفكرين الذين سعوا جاهدين إلى معالجة هذه المسألة نذكر على سبيل المثال : رفاعة رافع الطهطاوي (1894. 1874) وخير الدين التونسي (1879. 1801) وغيرهم من المفكرين الذين ساهموا بشكل كبير في بلورة فكر النهضة العربية . [1]

[1]-أحمد برقاي : محاولة في قراءة عصر النهضة، الأهالي للطباعة والنشر، ط.2، 1999، ص 21.

المبحث الثاني: عوامل قيام النهضة العربية في العالم العرابي .

هناك عدة عوامل ساعدت على قيام النهضة العربية، ومن أبرز هذه العوامل:

أولا– العوامل السياسية:

لقد ساهمت هذه العوامل بشكل كبير في العالم العربية وتتمثل تلك الإسهامات في النقاط التالية:

1. توسع الدولة العثمانية في الدول العربية يقظة الإسلامية حيث أخذت هذه الإمبراطورية لنفسها مركز الطبقة المهيمنة والمسيطرة على المجتمعات العربية.نضرا لامتلاكها القوة الجيش الانكشاري[1]

ولقد بقيت الدول العربية تحت سيطرة الدولة العثمانية حوالي أربعة قرون من الزمن، عرفت خلالها المجتمعات العربية تدهور وانحطاط شمل مختلف المجالات خاصة على الصعيد السياسي من خلال اعتمادها على الصلاحيات المطلقة للسلطان، هذا الأخير كان بمثابة الخليفة الإسلامية المطلق الصلاحيات التي يجب أن يطاع في كل يأمر بيه ويصدره من قواعد وقوانين والشعوب العربية الضعيفة كانت المنفرد والمطبع لتلك القرارات التي يصدرها الإمبراطورية العظمى كونها الموجه الرئيسي والمسير لشؤون الدول العربية

2. سقوط الدولة العثمانية في لقرن التاسع عشر مما أدى إلى تراجع الجانب العلمي والعسكري إدا تراجع الإبداع الفلسفي وتوقف الاجتهاد الفقهي وانحطاط الآداب في جميع فروعه، وتقلص مساحة الزراعة في جميع البلدان العربية . ويعود سقوط الدولة العثمانية إلى توسع أوروبا الجغرافي شرقا وغربا في البلاد العربية وكذلك اكتشاف أمريكا له تأثير اكبر فقد أدى إلى تحول الذهب والفضة إلى دول البحر المتوسط وهذا بدوره أدى إلى ارتفاع أسعار وبتالي اختل توازن المالية للدولة وازدادت الضرائب وتدهورت الزراعة والصناعة والتجارة .

3. زيادة تدخل الدولة الأوروبية للدول العربية الإسلامية في الشؤون الدولة العربية أن هذا التخلف الذي وقعت فيه المجتمعات العربية سهل على الدولة الأوروبية زيادة التدخل الشؤون بعد أن بدأت ضعيفة وهزيلة أمامها لفكان لبد لها أن تستعين بالدول الغربية المتطورة لكي تسترجع مكانتها لكن أوروبا استغلت هذا الوضع لها وحققت هدفها.[2]

4. الاحتلال الأوروبي للدول 1882والغزو العربية الإسلامية بعدما ضعفت وهزلت الدول العربية فتحت الإمام لأوروبا والاستلاب ممتلكاتها ونهب خيراتها كون الدول العربية عاجزة عن الحماية تلك الممتلكات هذا أدى إلى لتوزع وانتشار الاستعمار الأوروبي في معظم الدول العربية مثل الغزو الفرنسي في الجزائر 1830م والغزو الانجليزي

[1]–ألبرت الحواراني : الفكر العربي الحديث والمعاصر، ترجمة كريم عزقول، دار النهار، بيروت 1968، ، ص40

[2]–بلال نعيم: الفكر الإسلامي بين النهضة والتجديد، دار الهادي، بيروت، ط 1، 2004، ص 23

بمصر الإسرائيلي البلاد فلسطين وغيرها وبسبب هذا الاستعمار الأوروبي وما حدثه في العالم العربي من تخلف وتجزئة أدى إلى يقظة العالم العربي ورغبته في التحرر من سيطرة ذلك الاستعمار والاتجاه نحو التقدم والتطور .

5. إصلاحات محمد علي باشا (1769.1849) لقد ساهم محمد علي في النهضة العلمية التي ألقاها الفرنسيون في مصر بشكل كبير وكانت إسهاماته واضحة من خلال البعثات العلمية حيث أرسل أول بعثة إلى ايطاليا 1813 ثم توجهت أنظاره إلى فرنسا وبريطانيا نحو ثلاثمائة وتسعة عشر طالب وعلى رأسهم رافع الطهطاوي (1801.1873) وكانت هذه البعثات العلمية من أهم العوامل الفكرية وفي ذات الوقت السياسية التي ساعدت المفكرين والفلاسفة على الانفتاح على الحضارة الغربية.[1]

6. حملة نابليون بونابرت (1769.1821) على مصر سنة 1798 تعد هذه الحملة من الأسباب الفكرية والسياسية التي ساعدت على يقظة العالم العربي ودفعته إلى السير نحو التقدم والازدهار عن طريق هذه الحملة اطلع العرب على المنجزات أوروبا ومخترعاتها الحديثة، حيث اصطحب نابليون معه طائفة من العلماء فرنسا ونوابغها في مختلف الميادين والاختصاصات (الرياضيات، الهندسة، الطب، الفلك، الميكانيكا) بالإضافة إلى استحضاره لبعض الرسامين والمصورين والموسيقيين والضباط والجنود وغيرهم . [2]

العوامل الثقافية:

. إنشاء جمعية تحت اسم « الجمعية العلمية المصرية « سنة 1798 وانضم إلى هذه الجمعية مجموعة من المفكرين الفرنسيين وصدر عن هذه الجمعية كتاب يحمل عنوان وصف مصر 1809، وهو عبارة عن عدة مجلدات تضمنت آثار مصر في المعارف والفنون، الصناعة، الزراعة، الهندسة، السياسة.

هذه الحملة كانت بمثابة الحافز الذي دفع علماء ومفكري العالم العربي إلى ضرورة النهوض والتحاق بالركب الحضاري الأوروبي [3] . إنشاء مدرسة للطالب في عهد محمد علي باشا سنة 1827 ومدرسة للفنون والصنائع 1839 ومدرسة للصيدلة، وتأسست مجموعة من الجمعيات مثل

لجمعية الشرقية التي سميت فيها بعد بجمعية مصر

. الجمعية الجغرافية الخديوية 1875 بمصر

. جمعية بيروت السرية 1875 على يد بعض الطلاب الكلية الأمريكية السورية .

---

[1]–أحمد برقاوي : محاولة في قراءة عصر النهضة الأهلية للطباعة ونشر، ط2، 1999، ص 24

[2]–بلال نعيم : الفكر الإسلامي بين النهضة والتجديد، نفس المرجع سابق ص 25

[3] – ناصر الأنصاري: مجمل في تاريخ مصرا لنظم السياسية والإدارية، دار الشروق، القاهرة ط1، 1993، ص 208

. ظهور مجموعة من الجرائد والمجلات خاصة في مجال الأدب العرابي حيث ألفوا كثيرا من الراويات التاريخية والأخلاقية

.

. برز التمثيل بعد أن كان شائعا في الدول الأوروبية وأنشأت مسارح في بيروت والقاهرة .[1]

العوامل الاجتماعية:

أما العامل لاجتماعي ساهم في بلورة فكر النهضة العربية وتتمثل إسهاماتها في نقاط التالية:

أـظهور الطبقات الاجتماعية في البلدان العربية خاصة مصر، سوريا والبنان نتيجة الفتوحات الدول العثمانية الواسعة في أوروبا وآسيا واف ريقا ودخلت في حوزتها شعوب تدين بأديان مختلفة وهذا مايجعل سكانها حسب الفقهاء ينقسمون إلى فئتين

. **المسلمون** : كانوا الفئة المسيطرة سياسيا وذلك لتمتعهم بحقوق المواطنة وواجباتهم الكاملة كونهم يشكلون الغالبية العظمى من السكان

. **أهل الذمة:** فكانوا فئة قليلة من سكان، ومنحوا الحق في التطبيق شرائعهم الدينية في أمورهم الخاصة وأحوالهم الشخصية

وقد انقسم المسلمون إلى فئات وهي: السنة، الشيعة، النصرانية، وأهل الذمة انقسموا إلى اليهود والنصارى والصابئة ونقسمهم إلى مجتمع العربي بدوره إلى ثلاثة طبقات وهي: طبقة المزارعون وطبقة الفلاحون وطبقة التجار

. **طبقة المزارعون** كانوا يمثلون غالبية السكان وانقسموا إلى فئتين هما:

. القطاعين: هم من القادة العسكريين والزعماء المحلين وشيوخ القبائل .

أما التجار: كانوا يتمتعون بثروة كبيرة والى هذه الطبقة ينتمي علماء الدين.

. وكنتيجة لهذا التقسيم الطبقي الذي ظهر في المجتمعات العربية نتيجة للغزو الأوروبي لبلادهم دفعهم إلى البحث عن حلول التي عن طريقها يتحررون من سلطة الغرب ويسيروا نحوا التقدم .

ب – تعليم المرأة:

كانت المرأة قبل القرن التاسع عشر جاهلة ومتحجبة لا تعرف شيئا من وراء دارها، ضيقة العقل محصورة الأفق كان هدفها الوحيد هو الاهتمام بشؤون أسرتها

[1]–على المحافظة: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1987، ص 24

. وتعتبر حملة نابليون بونابرت على مصر العامل الأساسي الذي ساعد على التعريف بوضع المرأة وفي الدول الأوروبية وما وصلت إليه من حرية واستقلال بفضل التعليم .[1]

هذه الحملة دفعت مجموعة من المفكرين والفلاسفة إلى محاولة تقليد الغرب فيما يخص تعليم المرأة لكي يحقق التطور في بلادهم مثلما حدث في الدول الغربية، ومن بين المفكرين الدين دافعو على المرأة بضرورة تعليمها ومنحها كل حقوقها وواجباتها التي تستحقها، نجد رفعة الطهطاوي هذا الأخير عندما اتجه إلى فرنسا لاحظ الحرية التي تتمتع بهاو النساء الأجنبيات وعند عودته إلى بلاده طالب بضرورة تعليم المرأة العربية وهذا مؤكده في كتابه تحت عنوان « تخليص الإبريز في تخليص باريس « وكتاب أخر بعنوان المرشد الأمين للبنات والبنين 1872 ويناصره في هذا الرأي حول تعليم المرأة الجمود والتحجر الذي طغى على عقلها ودفعها إلى العلم والاجتهاد ويظهر هذا من خلال تأليفه للكتاب الذي اشترك فيه مع محمد عبده بعنوان « تحرير المرأة « سنة 1897. «

. أما في المغرب العربي فقد ظهر في هذا المجال محمد بن مصطفى بن خواجة (1865. 1917) الذي ألف كتابين حول المرأة، الأول بعنوان « الميراث في حقوق لإناث سنة 1895والثاني « بعنوان الباب في أحكام الزينة ولباس الاحتجاب « 1907[2]

وهذه هي أهم العوامل *السياسية والثقافية والاجتماعية التي ساهمت في توعية الشعوب العربية ودفعهم إلى النهوض من سباتهم العميق* والالتحاق بتطور والازدهار الحاصل في المجتمعات الأوروبية.

وهذا ما نتج عن ظهور مشاريع فلسفية عربية وانقسام المفكرين والباحثين إلى عدة اتجاهات منها الاتجاه الإصلاحي التجديدي مع « « جمال الذين الأفغاني « ومحمد عبده «، والاتجاه الماركسي ويمثله حسين مروة وطيب لتزيني، كما نجد الاتجاه العلماني الذي سعى إلى تطوير المجتمعات العربية تحت شعار « فصل الدين عن الدولة « ويمثله شبلي شميل، وغيرها من الحركات والاتجاهات.

[1]–رحاب عكاوي: أعلام الفكر العربي الإمام الشيخ محمد عبده في أخباره وأثاره، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 2001، ص8 0

[2]–سلامة موسى: موسوعة أحداث وأعلام مصر والعالم، مكتبة المعارف، بيروت، ط1، ج2، 2001، ص 64 . 65

المبحث الثالث: أهم المشاريع الفلسفية:

ظهرت عدة مشاريع في الوطن العربي اختلفت باختلاف المفكرين ومشاربهم الفكرية من بينها:

أولا–نقد العقل العربي عند محمد عابد الجابري : سنتناول في هذا المبحث نظرة بعض المفكرين العرب لمشاريع النهضة العربية ومن بين هؤلاء المفكرين « محمد عابد الجابري الذي يطرح مشروعه الفكري الذي يتكون من أربعة أجزاء (تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي، العقل السياسي العربي، العقل الأخلاقي العربي)تناول عدة جوانب من نشاط العقل العربي سواء في المجال المعرفي أو في المجال السياسي أو في المجال الأخلاقي، ونجد الجابري يعتبر نقد العقل أساسي لكل مشروع فيما يخص النهضة ولا يمكن أن تكون هناك نهضة بعقل غير ناهض.

رأى الجابري أن العقل الذي تكون داخل ثقافة عربية وعمل على إنتاجها نصطلح عليه بالعقل العربي وذلك يكون فقط بالتحرر و عدم التقيد بالقراءات السائدة و أخد الثقافة العربية الإسلامية بعين الاعتبار

هي ثقافة تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام وتعكس واقعهم وتعبر عنه وعن طموحاته المستقبلية كما تحمل وتعكس وتعبر في ذات الوقت عن عوائق تقدمها وأسباب تخلفهم الراهن[1]

إن العقل العربي كمفهوم هو جملة المفاهيم والفعاليات الذهنية وطريقة رؤية الإنسان للأشياء وتعامله معها في اكتساب المعارف، والثقافة العربية هي العقل العربي في ذاته حاجات لا يوجد عليها تغيير في تشكلها، مثلما يعيشه الإنسان العربي اليوم مثلما عاشه أجداده في القرون الماضية.

ويرى الجابري أن معالم العقل العربي تشكلت في ما يسمى عصر التدوين الذي ازدهر في ظل الدولة العباسية وشهد نشاط معرفي واسع تم خلاله وضع تفاسير للقرآن وجمع الأحاديث وتأسيس علم النحو وقواعد الفقه وانتعاش علم الكلام وحركة الترجمة.[2]

لقد اهتم الجابري بمشكلات الفكر العربي المعاصر ونقد أبرز تياراته واتجاهاته، ونجد الخطاب العربي المعاصر يتفرع إلى خطابين خطاب من أجل فلسفة الماضي و خطاب من أجل فلسفة المستقبل.[3]

ولاحظ الجابري أن الفلسفة العربية مهمشة ، فمهمة فلسفة اليوم خلق المفاهيم، وهذا الخلق يتعلق في الحقيقة بإعادة بعث الحياة في مفاهيم سابقة أو إعادة بناء مفاهيم سائدة بعد فحصها ونقدها.

---

[1]– محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي نقد العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط10، بيروت . لبنان، 2009، ص 314
محمد عابد الجابري ولد سنة 1935 وتوفي سنة2010 بمدينة وجدة هو مفكر عربي يعد نقطة تحول فاصلة في الفكر العربي المعاصر، فقد شهد المواقف والمواقع كلها في المشرق والمغرب وكان لاهتمام بالفكر الفلسفي السياسي
أهم مؤلفاته: كتاب العصبية والدولة، أضواء على مشكل التعليم بالمغرب، مدخل إلى فلسفة العلوم، نحن و التراث، تكوين العقل العربي.

[2]––سلامة موسى: موسوعة أحداث وأعلام مصر والعالم، المرجع السابق، ص 62 .63

[3]–محمد عابد الجابري : الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية النقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، بيروت لبنان، 1994، ص 49.

ثانيا: نقد العقل الإسلامي عند أركون:

يعتبر المفكر محمد أركون صاحب أحد المشاريع الفكرية والمعرفية، التي حاولت استنطاق الجذور التاريخية فقد استخدم أركون في مجال بحثه لتحديد مفهوم العقل الإسلامي المعاصر المناهج الغربية، بل لم يقتصر على منهج واحد حيث فتح أبواب بشتى المناهج التاريخية و الأنثروبولوجية والفلسفية و الأسطورية وغيرها من المناهج وهذا في سبيل تكوين صورة شاملة عن العقل العربي حتى يتسنى له استيعاب الرهانات على حد تعبيره[1].

ويلح على دراسة الظاهرة الدينية كموضوع نظري والاهتمام بدراستها اهتماما شديد في المجتمعات الإسلامية عربية كانت أم غير عربية[2]

فهو من بين الذين جمعوا بين ميزتين هما استيعاب المدونة المفهومة الضخمة للفكر النقدي المعاصر من جهة والإلمام بالتاريخ الفكر الإسلامي وتشعبا ته وتعقيداته من ناحية أخرى فضلا عن أنه يندرج ضمن مرحلة معينة من مراحل الفكر العربي الإسلامي المعاصر هي مرحلة النقد الحديث وهو ماغاب عن نصوص الفكر العربي الحديث[3]

مشروعه نقدي الذي ينتقد طريقة استعمال واستخدام العقل في فهم وتطبيق الإسلام فهو عقل يخضع إلى معطى الوحي والممثل الرسمي له هم رجال الدين والفقهاء ينتقده أركون ويصفه بالعقل الأحادي[4]

نقد العقل الإسلامي لا يعني إطلاقا القيام بعمل سلبي أو تدميري كما قد يفهمهم بعضهم، ولا يعني أبدا المس بالتجربة الروحية الكبرى للإسلام لحنيف. هذه التجربة التي تجلت بعد القرآن الكريم في مؤلفات وشخصيات إسلامية تنتمي إلى كافة الاتجاهات والمذاهب: من نسبيه وشيعة واباضية ومعتزلة وصوفية وفلاسفة... الخ وإنما هو يعني نقد التجسد التاريخي والتطبيقي للمبادئ المثالية الروحية فهناك الوحي وهناك التاريخ وهنتك المثال الأعلى وهناك التطبيق

والوحي تحديدا يتجاوز التاريخ ويعلو عليه ولكن تجسيد مبادئه على أرض الواقع وفي زحمة الصراعات العقائدية والسياسية وتضارب المصالح والتنافس على المال والأرزاق ويؤدي إلى تلويثه بالماديات وينزل به من علياء تنزيهه إلى حماة الواقع

وبتالي فإن النقد التاريخي الذي يمارسه أركون على الأقل كما افهمه –سوف يؤدي حتما التخليص التجربة

---

[1]–محمد أركون : أين هو المفكر الإسلامي المعاصر _ من فصل الثقافة إلى فصل المقال، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط 2، بيروت لبنان، 1995، ص 42

[2]–محمد أركون : قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة .هاشم صالح، دار طليعة، ط1، لبنان، 1991 1995، ص 20.

[3]–محمد أركون : مجلة المستقبل العربي، المجلد 29، العدد 02، أكتوبر /ديسمبر 2000/ ص. 23

[4]–محمد أركون: من الاجتهاد نقد العقل الإسلامي، ترجمة، هاشم صالح دار الساقي، بيروت ط1، 1991، ص 67

الروحية الإسلامية الكبرى من كل ما علق بها من أوشاب على مدار التاريخ وبهذا المعنى فهو عمل إيجابي لا سلبي[1]

أهمية النقد بالمعنى الألسني :

يحاول أركون أن يستخدم القراءة الألسنية أو اللغوية الإبراز القيم اللغوية التي يتضمنها النص، فلم يفضل مدرسة على أخرى، لأن مدارس علم للسنيات ما زالت في إطار التشكل، لذا نجده يترك المسائل التي من شأنها تقرر مصير مضمون النص، إنه يقصد بالمسائل هنا مسألة التي من شأنها تقرر مصير مضمون النص، إنه يقصد بالمسائل هنا مسألة العلامة والرمز ومسألة الذات ومنه مسألة العلاقة بين الفكر واللغة والتاريخ، لكي يتم تحقيق تقدم لافت في مجال معرفة الإنسان، فالتركيز على البنية اللغوية والنحوية واللفظية للنص الديني، يحرر القارئين هيبة هذا النص على الصعيد اللاهوتي، لكي يصبح مثل أي نص يخضع لقوانين الصرف والنحو كسائر النصوص الأخرى [2].

لقد حاول أركون إعطاء الأولوية للمنهجية الألسنية عندما بدأ بدراسة النص القرآني، وذلك بالقياس إلى المنهجيتين التاريخية والأنتروبولوجية، لأن النص القدسي قد طغى على الطابع اللغوي في الكثير من الأحيان، فبإمكان المنهجية الألسنية أن تسهم في استبعاد الأحكام اللاهوتية أحاطت بالنص الديني منذ فترات، لتسلط الضوء على كيفية تركيب المعنى أو مفصلته انطلاقا من كيفية صياغة العبارة .

أهمية النقد بالمعنى الأنثروبولوجي :

إذا حاولنا أن نتطرق للنقد بالمعنى الأنثروبولوجي، للعقل الإسلامي كما مارسه أركون فهو يركز على المثلث الأنثوبولوجي الممثل (بالعنف، التقديس، الحقيقة) كما يرتكز على البحث على البحث في كيفية التأسيس الاجتماعي للعقل أو التأسيس الخيالي للمجتمع، إن النقد في المجال سيسعد أن يكشف عن العامل اللاعقلاني المسكوت عنه والمرمي في دائرة الامفكر فيه، لذا نجد أركون اختار سورة التوبة ليقدم قراءة نقدية لها من عدة منهجيات من بينها الأنتروبولوجيا، لأنها تقدم نموذجا حيّا في التعبير عن المفاهيم الثلاثة:

غن الاهتمام بظاهرة العنف دفع مفكرنا إلى البحث في أسبابها وأهدافها فوجد أنها مرتبطة بالتقديس، لأن الإنسان يحتاج إلى العنف، والتقديس، والحقيقة، لكي يتمكن من العيش في المجتمع، فثمة ارتباط بين المفاهيم الثلاث، ويشير في هذا السياق (أن التوتر بين المفاهيم الثلاث، قد عرفته سائر المجتمعات في مختلف العصور، هذه هي الأركان المشكلة للكينونة الجماعة أو للوجود الجماعي على الأرض، ولا تخلو منها أمة من الأمم أو قبيلة من

[1]- محمد أركون : من الإجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، المصدر السابق، ص55

[2]–محمد أركون : الفكر العربي، ترجمة : عادل العلوا، منشورات عويدات، ط3، بيروت، باريس، 1985، ص 123

القبائل أو دين من الأديان، والجماعة مستعدة للدفاع عن العنف من أجل الدفاع عن حقيقتها المقدسة [1]

مشروع محمد أركون من المشاريع النقدية السابقة محاولة إيجاد مخرج للنهضة والحاثة فقد أعلن قيامه بنقد التراث الإسلامي والمجسد في المدونة الضخمة لتفسير القرآن والنظر إلى النص القرآني من منظور تاريخي، فمشروعه لم يبارح الأرض الكلاسيكية في التحليل والتأويل وظل حبيس ما أنتجته الفلسفة الفرنسية من مناهج واستراتجيات علمية وهذا بتوظيفها في مشروعه النقدي للفكر العربي الإسلامي ومع هذا يبقى محاولة جادة وراقية من مفكر أراد أن يقدم أسسا جديدة لنقد التراث بإعادة النظر في كل موروث ثقافي عربي إسلامي .

[1]–محمد أركون : أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، المرجع السابق، ص 34

ثالثا: –التراث والتجديد عند حسن حنفي :

1–تعريف التراث :

هناك اختلاف في تعريف العلماء لباحثين للتراث هناك من يرى معناه هو الوحي

وهناك من يراه المال وهناك من يروه التاريخ والزمن وله تعريفان تعريف لغوي و تعريف اصطلاحي

_التعريف اللغوي :

تراث أي ورث أباه، ورث الشيء عن أبيه، يرثه بكسر الراء فيها، (ورثنا) (وراثة) بكسر الواو في الثلاثة وارثنا بكسر الهمزة و أورثه أبوه الشيء، و (ورثه إياه) (ورث) فلان عن فلان (توريثا) أدخله في ماله على ورثته وتدل مادة ورث بالمعنى نفسه الذي ورد في معاجم اللغة العربية على المال الذي يورثه الأب لأبنائه ومصدر : ورث يرث إرثا و ميراثا، وهو ما ورث وورثه بعضهم عن بعض[1]

–التعريف الاصطلاحي :

يقصد بالتراث من ناحية اصطلاحية هو الجانب المحسوس الملموس من تركة المال التي خلفها السابقون اللاحقين كالأراضي و المنشآت إلى غير ذلك غافلين عن الجانب الأخر أي المعنوي كالأخلاق واللغة والعلم والمعرفة.... ويعرفه أكرم ضياء العمري « الهوية الثقافية للأمة والتي من دونها تضمحل و تتفكك داخليا وقد تندمج ثقافيا في أحد التيارات الحضارية و الثقافية العالمية القوية »[2]

أما حسن حنفي فيرى أن التراث هو كل ما وصل إلينا من ماضي داخل الحضارة السائدة فهو إذن قضية معطى حاضر على العديد من المستويات.

2–مفهوم التجديد:

–التعريف اللغوي:

تعددت تعريفات التجديد في معاجم اللغة العربية الذي يرجع أصله كلمة جد أو جدد التجديد لفظ مشتق من جد، يجد .

. يعرفه جمال صليبا في معجمه الفلسفي بقوله التجديد جدد الشيء أي صيره جديدا والتجديد إنشاء شيء جديد أو تبديل شيء قديم وهو مادي كتجديد الملبس والمسكن وتجديد مناهج التفكير وطرق التعليم[3].

---

[1]–عبد العزيز بن عثمان : التراث والهوية، ايسيسكو، العدد 28، منشورات المنظمة الإسلامية والعلوم الثقافية، 2012، ص15.

–الحسن حما : أزمة المناهج في فهم التراث ضمن شروط الوعي المعاصر، مؤسسة الدراسات والأبحاث مؤمن بلا حدود، قسم الدراسات الدينية، [2]المملكة المغربية، د.س، ص 05.

[3]–محمد بن أبي الله الرازي : مختار الصحاح، مرجع سابق، ص41

-تعريف الاصطلاحي:

. التجديد هي عودة المنابع والأصول عودة كاملة ودعوة للثابتات على الحق وترك التقليد القائم على لإتباع والمحاكاة من هنا يتبين أن التجديد عملية اصطلاحية محافظة

أما التجديد عند حسن الحنفي هو إعادة تفسير التراث طبقا لحاجات العصر حيث نجد أن مشروعه قائم على منطلق هو التراث وغاية هي التجديد إذا الطريقة الصحيحة لنجاحه هي الاعتماد على التراث و مكوناته كوسيلة للوصول إلى التجديد كونه الهدف الساعي لتحقيقه[1]

3-قراءات حسن حنفي للتجديد:

يبدأ حسن حنفي في قراءته للتراث من تحديد مستويات هذا التراث إذ يتشكل على المستوى المادي في « المكتبات والمخازن والمساجد والدور الخاصة ....فهو تراث مكتوب مخطوط أو مطبوع، له وجود مادي على مستوى أولي، مستوى الأشياء وكما يشكل أيضا مستوى صوري لأنه مخزون نفسي عند الجماهير « ولما كان بهذين المستويين فإن الماضي والحاضر في رأيه متصلان على مستوى شعور الأفراد ولا يمكن فهم الحاضر إلا من خلال الماضي .

فالتحليل التراث هو في الوقت نفسه تحليل لعقليتنا المعاصرة وبيان يسهل علينا رؤية الحاضر في الماضي ورؤية الماضي في الحاضر، فالتراث والتجديد يؤسسان معا علما جديدا وهو وصف للحاضر وكأنه ماض يتحرك ووصف الماضي ووصف الماضي على أنه حاضر معاش .

يؤكد حسن حنفي على حقيقة التراث في كونه ليس دينا فقط وفيه يتداخل الديني والشعبي والمقدس والدنيوي وفيه يتداخل الصحيح والموضوع، التاريخي للأمة في ذاكراتها الجماعية، فالتراث ليس بالدين لأن التراث ظاهرة حضارية ثقافية والحضارة تتكون في الزمان والمكان وبفعليهما فالدين جزء من التراث.

وهذه الرؤية للتراث حتمت على حسن حنفي إعادة قراءته وبناء قصد التوصل إلى مشروع يرتقي بالتراث إلى زماننا الراهن ويسايره ويكون بذلك قد جدد في التراث، بإعادة بناء التراث العربي الإسلامي بشكل عام والتراث الفلسفي بشكل خاص بإعادة بناء « علومه وأبنيته وحلوله واختياراته وبدائلها الممكنة وهي تغير الظروف كلية من عصر إلى عصر ومن فترة إلى ...هناك إذا فترتين متميزتان في تراثنا القديم وفي حضارتنا الإسلامية الأولى لفترة القديمة والثانية

[1]- مجد الذين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي : القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة لطباعة و النشر و التوزيع، ط1، بيروت، لبنان، 1426، ص 246

الفترة الحديثة الأولى اكتملت فيها الحضارة في دورتها الأولى والثانية مازلنا نشاهدها . [1]

–أزمة التغير الاجتماعي:

قام حسن حنفي بقراءات عالج فيها التراث بشكل مفصل ثم إمكانية نجاحها وإدراجها ضمن الحلول الملائمة للنهوض بالوطن العربي الإسلامي انتقل للمرحلة الثانية التي اعتمد فيها على تطبيق ابرز العوائق التي تمنع وتفشل حركة التقدم والتطور بتحديد ابرز الإشكاليات التي يتخبط فيها الإنسان وتشكل حاجز بين الوضع الآني المزري واعتبر الحنفي هده الحواجز كانت سببا في خلق أزمة التغير الاجتماعي في الوقت الذي تجد وتكد فيه الدول الغربية في تعزيز فرص التطور و الرقي تسيغ مجاله و التفجير الطاقات الكامنة داخل كل شخص و تشجيع الفئات الساكنة منه للتحرك واللحاق بالركب الحضاري رغم بلوغهم دورة التحضر والازدهار ليصل بذلك إلى اقتراح جملة من الحلول للتخلص من هذه المشكلات فبعد عرض كل منها يطرح بديلها و نجد حنفي قسم النتائج التي نجمت عن عملية التغبير في واقعنا المعاصر إلى ثلاث أقسام

. التغيير بواسطة القديم تتم عملية التغيير فيه التي يحتاجها العالم العربي للتخلص من عجزه وشيخوخته المبكرة كامنة في التمسك التراث القديم وإعادة إحيائه.

. التغيير بواسطة الجديد يتميز بصعوبة الألفاظ والمصطلحات المستعملة في هذا الاتجاه وغرابتها على الفرد العربي

. التغيير بواسطة القديم والجديد يتميز بغياب الأساس النظري الذي يسمح بنجاح عملية التغبير الاجتماعي تداعي أصحاب هذا الاتجاه بالخوض في سلك التغيير الذي يمس بدوره تاركين اللب والمضمون الذي بفضله يتحقق التغيير[2].

–. قضية البلاد النامية:

وهذه الخطوة جعلها أولى خطوات النظرية لمشروعه الحضاري التي يتم بمقتضاها التعرف على الهيكل العام للوطن العربي وتحديد خصائصه ومكوناته

– أزمة المناهج:

عمل حسن حنفي على إبراز الثغرات في الوطن العربي من الناحية الفكرية و الثقافية و الحضارية ... وخلخلة هياكله بالكامل أو ما يسميها حنفي بالأزمات التي اختلفت أشكالها ومساحات تأثيرها سلبا في استعادة توازن هذا الوطن في جميع المجالات فكانت ثاني أزمة هي أزمة المناهج في الدراسات الإسلامية وكذلك عم التوافق بين المنهج المتبع وموضوع البحث نفسه واعتبر سبب ظهور هذه الأزمة راجع لخطابين هما النعرة العلمية والنزعة

[1]–حسن حنفي وأخرون : الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2015، ص 123

[2]–حسن حنفي : التراث و التجديد، مصدر سابق، ص32_33

الخطابية وهذه الأخيرة تنقسم إلى:

أربعة منهاج علمية المتمثلة في الدراسات التي يعتمد عليها المستشرقين في بناء نظرياتهم ويحصر حسن حنفي المنهج التاريخي والمنهج التحليلي والمنهج إسقاطي ثم منهج الأثر لنزعة الخطابية تنتسب هذه النزعة إلى الدراسات والأبحاث الإسلامية كما تعتبر نقيض وضد النعرة العلمية للمستشرقين ومن بين الأخطاء التي ارتكبها أصحاب هذه النزعة الخطابية من بينها العاطفة التي تغلب على معظم الأبحاث الإسلامية وانحراف عن الهدف الرئيسي لها من تفسير و تعليل و استنباط واستخدام النقد واستنباط الأخطاء وتتجلى هذه النزعة على عدة مناهج أهمها التكرار أو تحصيل حاصل.[1]

[1]–حسن حنفي : التراث و التجديد، المصدر نفسه، ص 32 _33

الانتقادات:

. إذا تحدثنا عن العوامل التي أدت إلى ظهور النهضة العربية اقتصرت على الجانب السياسي والاقتصادي والجانب الثقافي، ولكن أهم عامل في ظهور النهضة كانت مسألة الدين الإسلامي الذي لم يهتموا به على رغم من أنه يمثل نقطة مركزية في عوامل ظهور النهضة العربية .

. أما المشاريع الفلسفية العربية التي جاء بها الفلاسفة العرب ركزوا على جانب من المشروع وأهملوا عدة جوانب فمثلا :

. نجد « محمد عابد الجابري « يجدد المجال الإيديولوجي لفكر ما مكون من مادة معرفية واحدة، وجهاز تفكيري واحد بمفاهيمه وتصوراته وأسسه ومنهجه، أما المضمون الإيديولوجي فهو الوظيفة الايدولوجيا في إطارها الاجتماعي والسياسي فالجابري عند فحصه للعقل العربي انتقده من وجهة نظره الخاصة وهذا أكبر خطأ وقع فيه عند تحويله النقد الإبستمولوجي إلى حرب إيديولوجيا مع الأعداء، وأراد التشغيل العقل المكون بالقطيعة النورية مع العقل المكون وتركيزه على الثقافة العالمية وغض الطرف عن الخيال والرمز وعدم الربط البعد النظري للفكر بالبعد العملي وتجاهله للعقل التاريخي والوظيفة التوحيدية للعقل المكون وإشاداته بالعقل الفقهي واعتباره منزلة الفقه في الحضارة العربية الإسلامية مماثلة الفلسفة بالحضارة الإغريقية والعلم والتقنية في الحضارة الأوروبية والغربية [1]

. نجد أيضا قراءة حسن حنفي لقضايا علم الكلام قد حملته إدانة واضحة ويبدو التراث الكلامي أغلب مشكلات الحاضر التي يتحمل مسؤوليتها التراث، وكأن الحاضر عاجز عن مواجهة سطوة الماضي وكأن الخلف مقيدون في أسر السلف، ولا إرادة لهم ولا قوة ولا فاعلية، فقراء حسن حنفي الانتقائية للتراث، تقطع مع الماضي في مجمله وتحمّله كل مصائب الحاضر. [23]

وفيما يخص مشروع أركون النقدي يمكن اعتباره أحد السباقين . من بين أصحاب المشاريع العربية . إلى قراءة التراث العربي قراءة حديثة ومنهجية، لكن المشروع الأركوني . ونحن لسنا هنا في مجال تقيم له . لم يوفق في إنتاج معرفي أصيل وحقيقي في مقاربة التراث بعامة ومع دلك، فإن ما يميّز مشروع أركون، أنه في الوقت الذي أعلن فيه أنه يقوم بنقد التراث الإسلامي وخاصة المدونة الضخمة في تفسير القرآن والنظر إلى النص القرآني من منظور تاريخي، فإن مشروعه لم يبارح الأرض الكلاسيكية في التفسير والتحليل من حيث الجوهر، وظل حبيسا لقداسة الأصول

[1]–سالم يفوت : مجلة المستقبل العربي، المجلد 29، العدد 02، أكتوبر / فيفري 2000، ص 60

[2]– فضيلة خالدي : مجلة الآداب واللغات، المجلد 09، العدد 01، جويلية /2021، ص25

[3]– حسن حنفي : قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت . لبنان، ط 2، 1983، ص 170

وثوابتها، وعلى رغم من ذلك حتى لو فشل مشروع أركون في أن يقدم أسسا جديدة لنقد التراث، فيكفيه أنه محاولة جادة لإعادة النظر في الموروث الثقافي العربي ولإسلامي . [1]

أما ناصيف نصار كان له باع وصيت في المجتمع العربي، فالنهضة التي يتكلم عنها هي نهضة فكرية فالوضع الذي آل إليه المجتمع العربي يمكن علاجه في تجسيدها على أرض الواقع، فكون النهضة فكرية على مستوى العقل فا المثقف هو المعني بقيادتها، ومن خلال هذا يمكن التساؤل: ما هي سبل الوصول إلى النهضة عربية؟ وما هو المسار الصحيح لبلوغها حسب رأيه؟

[1]–قمري نادية : التأويل في الفكر العربي المعاصر محمد أركون أنموذجا . مذكرة ماستر، كلية العلوم الإنسانية، قسم العلوم الاجتماعية، جامعة خيضر بسكرة، 2020/2019، ص49

الفصل الثاني

مسار تحقيق الاستقلال الفلسفي عند

فاصيف فضار

- أولا مفهوم الحقق عند فاصيف فضار
- ثانيا الحقق بين الإبداع ورفض الإتباع عند فاصيف فضار
- ثالثا مشروع فاصيف فضار في طريق الاستقلال الفلسفي

تمهيد:

لا يختلف اثنان حول الوضع المتردي الذي تعيشه الأمة العربية والإسلامية في الوقت الراهن على مختلف الأصعدة بما فيها الثقافية ولما كانت النهضة مطلبا ملحا لدى جميع الفئات بما فيها الطبقة المثقفة، فإنه لا مناص من تبني المثقف العربي لنهج فكري يحدد من خلاله علاقته مع ذاته فالمثقف العربي في نظر ناصيف نصار عليه الوقوف بثنائية الحضور على مستوى الإنتاج الفكري، ومدى حاجة المثقف العربي إلى التنازل عن وضعه التقليدي فهو دائما يسعى إلى التجديد ولإبداع، وقبل الخوض بعمق في مسألة دور المثقف العربي في طريق تحقيق الاستقلال الفلسفي، علينا ضبط مفهوم المثقف ؟وفيما تجلى دوره ؟ وما هو المنهج الذي اعتمد عليه ناصيف نصار وما هي أهم دوافع هدا المشروع؟

المبحث الأول: مفهوم المثقف .

أولا–لغة: جاء في معجم الصحاح « بمعنى الفطنة والذكاء وللدلالة على المهارة في القتال، فالرجل يوصف بالثقف إذا كان جيد الحذر في المعركة وسريع الطعن، ثم انتقل اللفظ إلى الثقّاف، وهو الشيء المعوج، آلة يقوم بها القواس أو الرماح .» [1]

وذكر الفيروز أبادي في القاموس المحيط ما يلي :

ثقف : ثقفا وثقافة : صار حاذقا خفيفا فطنا فهو ثقف وثقفه صادفه أو أخده وظفر به وأدركه وامرأة ثقافة فطنة .

وهنا نجد ابن منظور والفيروز أبادي يلتقيان في تفسير الفعل ثقف بمعنى الفطنة والحذق من جهة وبمعنى أخر الفطنة .

ثانيا – اصطلاحا: ينظر ناصيف نصار إلى المثقف نظرة تحمل معاني التجديد والتغير، وبمعنى أدق يرى أنه هو المسئول عن الحالة الوضع الراهن وتغيره ليحل محله وضع أفضل « فهو ذلك العنصر المبدع الذي ليكتفي بإعادة وتقليد ما أنتجه العقول السابقة، ليس ملزم على التقيد بتاريخ الفكر الإنساني، فهو فرد متحرر فكريا في استقلال تام لتاريخ الفلسفة وشروط بلوغ الإبداع رفض الانتماء لأي مذهب فلسفي.

« ويستطيع الفيلسوف العربي الوقوف موقف الاستقلال من تاريخ الفلسفة بقدر ما يستوعب عقله المشكلات الاجتماعية التاريخية التي تعيشها الشعوب العربية في وضعيتها الحضارية المتميزة عن سائر الوضعيات الحضارية «

[1]–للشيخ الإمام محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي : مختار الصحاح، مكتبة لبنان، ط1، بيروت، 1987، ص454

فالمثقف الحقيقي هو الذي يشارك في الإبداع وذلك عن طريق التجاوب مع ما تحتاج إليه النهضة من المقومات، وأن يكون المثقف العربي منفتحا على ما أنتجه الحضارات الأخرى وبتحديد الغربية من جهة، والانفتاح على الاعقل.

أي الأهواء والخوارق والمعتقدات الدينية والمحرمات والمقدسات وغيرها بهدف توجيهه نحو المعقولية والتعقل لأن الواقع العربي بحاجة إلى عقلانية نقدية [1].

فهذا يعني أن « الثقافة وصف معطى للمبدع وأن المثقف إذا ثبتت تبعيته المطلقة وجب حذفه من قائمة المثقفين، وليس شرطا على المثقف أن يؤسس الإشكالية جديدة، بل إن للإبداع صور متغيرة قد تنطلق من التجديد في داخل واحدة من الفلسفات»

يرجع سبب انشغال ناصيف نصار بالمثقف العربي على وجه الخصوص، إلى واقع الأمة العربية وحاجتها الماسة إليه أشد الحاجة من خلال علاقتها بالأمم الأخرى خاصة الغربية مقدما دعوة صريحة إلى الإبداع وتجاوز التقليد والجمود موضحا دور المثقف على حسب وجهة نظره .

[1]–محمد أحمد عواد : السؤال الرئيسي للفلسفة العربية المعاصرة، الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام، أعمال الندوة الفلسفية للجمعية الفلسفية المصرية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2002، ص 93

المبحث الثاني: المثقف بين الإبداع ورفض الإتباع عند ناصيف نصار

إن الهدف الرئيسي الذي نصبو إليه من وراء دراستنا في هذا الفصل، هو الكشف عن وضعية المثقف العربي، أي واقعه وأفاق إنتاجه المعرفي في الفكر العربي المعاصر، مع العلم أن المثقف الواعي بمشكلات مجتمعه يسعى دائما إلى حل تلك المشكلات وتغير الواقع وفق استقلال تفكيره، وعدم خضوعه لتاريخ الفلسفة، فمشكلات الوطن العربي مختلفة مثلا عن مشكلات الدول الغربية وبذلك تجاوز الأزمات العربية لا يكون بتطبيق الحلول التي تقدمها الفلسفة الغربية، والمثقف العربي بعد استقلاله عن تاريخ الفلسفة يقع في قيد آخر، المتمثل في سلطة التصورات الاتباعية التي تضيق من دوره ومن كل هذا وداك : فا فيما يتمثل موقف ناصيف ناصر من تاريخ الفلسفة ؟ وكيف يمكن تجاوز التصورات الاتباعية لدور المثقف بالنسبة له ؟

أولا_مشكلة الإبداع في تاريخ الفكر الفلسفي :

يرى ناصيف نصار أن الفلسفة العربية المعاصرة لا تخرج عن موقفين: موقف التبعية لتاريخ الفلسفة الوسطية وموقف التبعية لتاريخ لفلسفة الغربية .وموقف الاستقلال « من وجهة وضعية الفلسفة العربية المعاصرة يمكن، يمكن رد مختلف المواقف من تاريخ الفلسفة إلى موقفين، موقف التبعية وموقف الاستقلال أما التابعون فإنهم ينقسمون إلى قسمين : التابعين لتاريخ الفلسفة الوسطية والتابعيين لتاريخ الفلسفة الغربية، وهم على نزاعاتهم أهل اقتباس أكثر مما هم أهل ابتكار، ولكن ليست غائية الإتباع هي نفسها في الاتجاهين « [1]

مما يتبين تبعية الفلسفة العربية للتراث الفلسفي المتوارث، و يرى ناصيف نصار أن هذه التبعية وحالة الحضارة العربية على علاقة وثيقة « إن موقف الإتباع في الفلسفة العربية المعاصرة مرتبطا ارتباطا وثيقا بوضعية الجدلية الحضارية التي يسودها « [2] وسطى، وليس، وعن هذه الوضعية الحضارية يقول : فادا نظرنا في الوضعية الحضارية في العالم العربي المعاصر نظرة شمولية، لوجدنا أن ما يسمى بالنهضة ليس من ناحية أولى بعث لحضارة القرون ليس من ناحية ثانية امتداد للحضارة الغربية المتفوقة، وإنما دخول العالم العربي في مرحلة تاريخية حضارية جديدة تتميز جوهرا بالتفاعل الجدلي المعقد الذي يجري فيها، بين عالم الحضارة العربية الإسلامية، وعالم الحضارة الغربية العقلانية، والذي يكسبها طابعا نوعيا خاصا في تاريخ العالم للحضارة الإنسانية [3]« ، ومعنى هدا القول يشير إلى طموح ناصيف نصار في بناء حضارة عربية تحمل طابع متميز تدخل به تاريخ الإنسانية .

---

[1]– ناصيف نصار : طريق الاستقلال الفلسفي (سبيل الفكر العربي بين الحرية والإبداع)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ص 20

[2]–ناصيف نصار : طريق الاستقلال الفلسفي (سبيل الفكر العربي بين الحرية و الإبداع)المصدر نفسه، ص 30

[3]–ناصيف نصار : طريق الاستقلال الفلسفي (سبيل الفكر العربي بين الحرية و الإبداع) المصدر نفسه، ص 31

_موقف الإتباع لتاريخ الفلسفة الوسطية :

ويمثله أحسن تمثيل يوسف كرم، حيث يعتبر دعاة هذا الاتجاه أن كل ما أنتجته الفلسفة في وفاق مع ما جاءت به الفلسفة اليونانية والوسطية ، ومن الضروري على المفكر العربي إعادة إحياء الفلسفة القديمة « إن أفلاطون قد سبق إلى بعض لمحات منه، ولكن أرسطو هو زعيمه الأول الذي استخلص معانيه الأساسية ومبادئه المنطقية والميتافيزيقية، وضاع تعريفاتها واستخرج نتائجها، وأن الفلاسفة الإسلاميين وبخاصة ابن سينا وابن رشد قد أسهموا فيه باللسان العربي المبين، فنحن، نعود إلى هؤلاء جميعا (.....) ونبين تهافت الذين حادوا عنها من الفلاسفة المحدثين «

وفي ذلك دليل واضح أن الفلسفة العربية المعاصرة تحلب في إناء الفلسفة الوسطية، على اعتبار أنها تمجد العقل في تفسيره الظواهر ومدى توافقها ومبادئ الذين والفطرة والطبيعة.

كما يصرح ناصيف نصار أن يوسف كرم من الفلاسفة اللذين عملوا على بعث حضارة القرون الوسطى « ليس يوسف كرم الممثل الوحيد للنزعة القائلة بضرورة الرجوع إلى الفلسفة القرون الوسطى والتمسك بأفكارهم كما ومع بعض التعديل إلا انه الأقوى من حيث التنسيق المذهبي والوضوح والرد على المذاهب الحديثة وإنه لمن الواضح أن وجود هذه الطائفة من الفلاسفة تعبير إلى جانب تعبيرات ثقافية واجتماعية أخرى في استمرار حضارة القرون الوسطى في العالم العربي الراهن « [1]

وفي نظر ناصيف نصار أن يوسف كرم تبنى موقف النقد والرفض للفلسفة الحديثة والمعاصرة، مما يتعرض للنقد في ذاته من قبل ناصيف نصار « ولكنه إذا كان واضحا كل الوضوح في هذه الناحية من تفكيره، فهو على العكس لم يعبر عن موقفه من العلاقة الفلسفية بالتاريخ المجتمعي والحضاري، ولعله لم يكن مدركا إدراكا كافيا لها فهو يفكر في المعرفة والوجود بما هو وجود، وفي الطبيعة وما بعد الطبيعة من وجهة مجرد تمام التجريد عن التحولات الحضارية العالمية وما تنطوي علي من ثورات اجتماعية وانقلابات علمية وعن المشكلات التاريخية الكبرى التي يعيشها إنسان النهضة من حملة نابليون على مصر لذلك سهل عليه البقاء في إطار تاريخ الفلسفة الميتافيزيقية القديمة، والاكتفاء بنضرتها إلى إنسان والطبيعة والله « [2] وفي إطار القائلين بتبعية الفكر العربي المعاصر نجد جميل صليبا الذي

[1]-يوسف كرم : العقل والوجود، دار المعرفة، ط1، القاهرة، 1956ص 11

-جميل صليبا : الفكر الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة، الفكر العربي في مائة سنة بحوث مؤتمر هيئة الدراسات الغربية، بيروت لبنان، 1967 ص 156[2].

يقر أن العالم تبرز فيه أسماء فلاسفة كالتي يتمتع بها الفكر اليوناني والغربي بقوله « فالعالم العربي الحديث لم يتمخض بعد عن فيلسوف عربي كبير من طراز أفلاطون وأرسطو وابن سينا وابن رشد وليبنز و سبينوزا و كانط و برغسون ومعظمهم من اشتهروا فيه حتى الآن، ليعدون [1]في نظرنا إلا كواكب خافته تستضئ بنور غيرها، فتتلألأ دون أن تضيء العالم بأشعتها الذاتية إلا قليل «

بالإضافة إلى محمد عاطف العراقي الذي يرى أن المفكر العربي انتهت صلاحيته مع موت ابن رشد « يقف على قيمة الفلسفة العربية وبعده لا نجد فيلسوفا عربيا حتى أيامنا المعاصرة التي نحياها « [2]

وما يوجهه ناصيف نصار إلى أصحاب موقف الإتباع هو تأكيد على غياب العقل الفلسفي العربي الذي يتصف بخاصية الإبداع كون تلك الآراء تقر ظاهريا أو باطنيا بالتقليد الأعمى للفلسفات القديمة.

-موقف الإتباع لتاريخ الفلسفة الغربية:

يرى أنصار هدا الموقف أمثال شبلي شميل، سلامة موسى، إسماعيل مظهر، فؤاد زكريا، زكي نجيب محمود، أن سبب تخلف الفكر العربي خاصة والوطن العربي عامة، هو ذلك التأخر الذي لم تلحق به الحضارة الغربية، وللأمة العربية إن أرادت أن تلحق موكب التطور الغربي أن تأخر بفلسفتهم وتتأثر بهم أشد تأثير حيث نجد ناصيف نصار يعبر عن هؤلاء بقوله « فإنهم ينطلقون من واقع تفوق الحضارة الغربية، ومن ضرورة السلوك في مسالكها للنهوض بشعوب العالم العربي، من حالة الجمود والتخلف . الفلسفة الغربية تعبر عن نظرة الإنسان المعاصر في المعرفة والوجود فإذا أرادنا تحقيق نهضة فكرية صحيحة علينا أن نأخذ بفلسفات العصر الحاضر.» [3]حيث نجد زكي نجيب محمود من رواد هذا لاتجاه وذلك ناتج عن افتتانه برقي الحضارة الغربية وتأثره بها أشد التأثر، فهو يدعو إلى الوضعية المنطقية، وسبب دعوته إلى الوضعية المنطقية يكمن في أنه يسعى إلى ربط الواقع بالمنطق وهذا ما عبر عنه ناصيف نصار عن زكي نجيب محمود بقوله « فالمنطق عنده واقع الحياة الفكرية في مصر، هذا الواقع في رأيه لا يقوم على أساس التفكير بمنطق سليم والتعبير بكلام مضبوط مفيد [4]« ما يترجم اعتماده على أفكاره جماعة فيينا و برتراند راسل، فموقف زكي نجيب محمود يدعو إلى الاندماج مع الغرب « عندي أن الجواب الذي أجابت به

[1]-عبد الباسط محمد : المثقفون والحرية، مجلة العربي، العدد 301، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، ديسمبر 1983، ص34

[2]-محمد عاطف العراقي : المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعرفة، ط1، القاهرة، 1980، ص18

[3]-أحمد برقاوي : في الفكر العربي الحديث والمعاصر، دار البيضاء، ط2، المغرب، 1999، ص 442

[4]-زكي نجيب محمود : شروق من الغرب، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، دط، القاهرة، 1951، ص 223

تركيا صريحة جريئة مخلصة الجواب الواحد الواضح هو أ، نندمج في الغرب اندماجا في تفكيرنا وآدابنا وفنونا وعاداتنا ووجهة نظرنا إلى الدنيا [1]«

إن هذا الرأي (إتباع الغرب) يتأسس حسب أصحابه . نخص بالذكر زكي نجيب محمود . على أن التجديد يقتضي تجاوز جملة من العوائق التي تعرقل تطور وفاعلية العقل العربي والتي تتمثل في تجاوز ا لآتي :

. احتكار الحاكم الحرية الرأي « أن يجتمع السيف والرأي غيره في يد واحدة، فإذا جلا لك صاحب السيف صارمة وتلي عليك باطلة زاعما أنه هو وحدة الصواب المحض والصدق الصريح فماذا أنت صانع إلا أن تقول له نعم ؟» [2]

. سلطان الماضي على الحاضر: « هو بمثابة السيطرة يفرضه الموتى على الأحياء من دوي السلطان «

. تعطيل القوانين الطبيعية بالكرامات: « فهو ذلك الميل الشديد الذي نحسه في نفوسنا نحو أن تكون قوانين الطبيعية لعبة في أيدي نفر من أصحاب القلوب الورعة الطيبة، فيكفي إن شاء الله الواحد من عباده أن يكون من الصالحين لينصرف صلاحه هذا . في أوهام الناس . لا إلى شق النزع وبناء الجسور ووصف الطرق وإقامة المصانع، بل ينصرف صلاحه نحو تعطيل أي قانون طبيعي شاء « [3]

.كما أن زكي نجيب محمود يرى أن المجتمع العربي يعاني من إصابة خطيرة جعلته يتخلف ويصبح في مؤخرة الركب الحضاري، وعلاجها يكمن في التجديد على اعتباره سمة صحة سلامة، كما أنه ليس مجرد نزوة إنما تبرير دفع عقدة النقص، أو محاولة جريئة لتخطي المراحل نحو الزعامة الفكرية، وهذا التجديد في رأيه يكون بارتداء ثوب الحضارة الغربية « إنه لأمل في حياة فكرية معاصرة إلا إذا بترنا التراث بتر ا وعشنا مع من يعيشون في عصرنا علما وحضارة ووجه نظر إلى الإنسان والعالم، بل إني تمنيت عندئذ أن نأكل كما يأكلون، ونجد كما يجدون، ونلعب كما يلعبون ونكتب من اليسار إلى اليمين كما يكتبون « [4]

إلا أن ناصيف نصار يصنف هذا الأمر في خانة التبعية العمياء، والتي تتنافى وواقع الأمة العربية « لكن تبعيته الكاملة لزعماء هذه الفلسفة تشبه إلى حد بعيد تبعيته يوسف كرم لزعماء الفلسفة القديمة، مما يحمل على

[1]–محمد عاطف العراقي : المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، المرجع نفسه، ص 51 .

[2]–زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي دار الشروق، ط7، بيروت، 1982، ص 33

[3]– الهرماس محمد : " المثقف والبحث عن النموذج"، مركز دراسات الوحدة العربية، د.ط، بيروت، 1992ص 56

[4]–هشام شرابي: مقدمات لدراسة المجتمع العربي، دار المتحدة للنشر، د.ط، بيروت، 1984، ص 129.

التساؤل حول عمق وصحة تجاوبهما مع ما تحتاج إليه النهضة من فلسفة وحاولا الانتقال من مستوى التأريخ للفلسفة إلى مستوى المشاركة فيها، ولكن المشاركة الحقيقة في الفلسفة تقتضي الاستقلال ولإبداع « [1]

-موقف الاستقلال :

يرى ناصيف نصار أن الحرية ولإبداع سبيل نهضة الفكر العربي، ويوضح أن عدم رقي الفكر العربي راجع إلى أن المفكرين العرب لم يتمكنوا من تجاوز هيمنة تاريخ الفلسفة على حرية فكرهم « والاستقلال الفلسفي هو الشرط الضروري الذي يستطيع به المفكر العربي المعاصر المشاركة الفعلية في الفلسفة متجاوزا بدلك التبعية لتاريخ الفلسفة شرط المشاركة الإبداعية في الفلسفة والمساهم الثورية في تغير حياة الإنسان العربي من الداخل « [2] بحيث يؤكد نصار على مفهوم الإبداع الذي بدونه لن يكون هناك استقلال فلسفي، ويلتقط من زرادشت نيتشه ندائه إلى رفاق المبدعين يحفرون سننا جديدة ويجعل منه مفتتح كتابه « الفلسفة في معركة الإيديولوجية «، وهو يجعل من الإبداع أساس الحداثة الفلسفية، حيث يؤكد في رسالته « معنى الحداثة في الفلسفة « أنه لا يتحدث كما هو السائد في الفكر العربي المعاصر عن إحياء أو تجديد أو توفيق أو إصلاح إنما عن الإبداع الفلسفي فالحداثة الفلسفية هي وليدة الإبداع الفلسفي « وإذا لم يكن الإبداع فلا حداثة [3]«

[1]-ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص 25 .

[2]- أحد عبد الحليم عطية وآخرون : طريق الاستقلال الفلسفي (باب الحرية)، قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار، الكتاب الثاني، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية، د.ط، د.س، ص 246.

[3]-أحمد عبد الحليم عطية : نقد والتنوير _مغامرة ناصيف نصار الفلسفية، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية، ط2، د.ت، ص 23

ثانيا_ تفعيل دور المثقف :

1-عن طريق الإيديولوجية :

تعرف الإيديولوجية على أنها « قوة تعمل على تطوير النماذج الاجتماعية الواقعية، وفق السياسية متكاملة، تتخذ أساليب ووسائل هادفة، وتساندها وبحركتها العامة اجتماعية أو نظريات فلسفية أو أحكام عقادية أو أفكار تقليدية، لذلك هي ترتبط اجتماعية وبحركتها العامة، فهي ليست مجموعة من الأفكار والمعتقدات والاتجاهات تتبناها جماعة بالمنظومة معينة إنما هي حركة فكرية هادفة ومحركة لها فاعلية إيجابية في الوسط الاجتماعي والثقافي وتنعكس روحها في التنشئة الاجتماعية، وفي القيم والسلوكيات «

ووفق هذا التعريف يمكن القول، أن الايديولوجيا ليست أفكار خاملة، إنما أفكار مرتبطة بالذهنية وبالوسط الاجتماعي، وبالعادات ، والقيم والنظم والعقائد، لها تثير قوي في الواقع والسلوك، كما يعرف ناصيف نصار الإيديولوجية على أنها « نمط من أنماط التفكير الاجتماعي أو نوع من أنواعه، ينزع طبيعيا إلى أن يهيمن على لأنمط أو الأنواع الأخرى التي يتفاعل معها، فيمتد حيينا، وينتشر ويطغى وينكمش حينا آخر، ويتقلص وينزوي بحسب الخصائص التاريخية المتعينة لجدلية تفاعله مع القوى الناشطة في المجتمع، ولدا ينبغي اعتباره والنظر إليه، واستخدمه عمليا دون توهم حول قدرته ودون تزييف لطبيعته « [1]، مما يتبن من خلال هذا التعريف أن الإيديولوجية حسب رأي ناصيف نصار اعتقاد جماعي، ظاهرة طبيعية في امتداد مع الكيان البشري، في تأثير متواصل مع عوامل مختلفة، وانطلاقا من هذا المفهوم فقد أكد ناصف نصار على أن الإيديولوجية والمثقف على ارتباط، مما أدى إلى تكوين فكرته المتمثلة في أنه لا يمكن الايديولوجيا أن تتماهى مع العقل، كون الأولى نتاج التسليم والاعتقاد الجماعي، والعقل سبيل الحق والحقيقة « وعندما نحلل معنى استخدام الإيديولوجية للعقل، نجد أنه ينطوي على ما تطلبه من العقل، ومالا تطلبه منه على ما ترضى بأن ينظر فيه، وما ترفض أن ينظر فيه، على ما ترغب في استنطاقه عنه، وما ترغب في إسكاته عنه « فالعقل ليتحول إلى إيديولوجية دون أن ينفي دوره وماهيته « إن عملية استخدام الإيديولوجية للعقل شديدة التعقيد في ظاهرها وباطنها، في المعلن منها وفي المضمر منها، في توجبيها وفي تحريمها، لأنه استجلاب لمعلومات واستدلالات معينة، واستبعاد لمعلومات واستدلالات أخرى بحسب ما يمليه اعتبار المصلحة والمغالب[2].

[1]-إسماعيل زروخي : دراسات في الفكر العربي المعاصر، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط، د.س، ص 16

[2]- إسماعيل زروخي : دراسات في الفكر العربي المعاصر، المرجع سابق، ص 17

والحل الذي يقترح مفكرنا لتقليص الهوة بين العقل والإيديولوجية والذي يضمن تفعيل نشاط المثقف، يتمثل في عقلنه الإيديولوجية باعتمادها على العقل النقدي، المنفتح الذي يرسم انتصار العقل على السلطة الإيديولوجية « الإيديولوجية لا ستغني عن الحقيقة وعن الشعور بأنها تمتلك من الحقيقة ما يكفي لكي تحمل المؤمنين بها على العمل بل تردد، وعلى الصبر بلا ندم وعلى التضحية بلا شكوى، وعلى الفوز بلا شعور بالذنب، فالعقل هنا يلعب الدور في فضح نقائص الإيديولوجية فهي تنجح نجاحا فعليا عندما تلتزم بعدم منع العقل من الحياة والارتقاء.

2-عن طريق الحرية:

إن الاستبداد بكافة أشكاله وفقدان الحرية وعلى رأسها الحرية الفكرية، وهو أهم عوائق النهضة العربية الحديثة، فإن أهم سمة للواقع *الثقافي* العربي الحديث والمعاصر هي افتقاد الحرية الفكرية « فالمثقف العربي بين كفي كماشة متحالفة في الأساس لترسم له صراطا مستقيما، إذا عليه ألا يصطدم بإيديولوجية النظام السياسي، ولا يقيم المجتمع التقليدي، فالفكر في الوطن العربي قنبلة موقوتة نقله جريمة وحمله جريمة، والمثقف يجيب أن يبقى سجين فكرة أو منفيا في وطنه أو فلينتحر « وهذا ما يراه ناصيف نصار فالعقل العربي مسلوب الحرية، ما أوقعه في أزمات كبرى ليمكنه تجاوزها إلا برفع تحدي الحرية، والمسئول عن القيود التي ربطت بها الثقافة العربية هي العولمة الإيديولوجية لا العولمة كتفكير فلسفي، « إن تحدي الحرية تحدي أساسي بمعنى أنه يتناول النظرة إلى ماهية الإنسان ونوع الحياة الاجتماعية بكاملها (.....) فالاستجابة له شرط لرفع التحديات الأخرى كلها بأحسن ما يمكن من الفاعلية والعدل والجدوى « فالعولمة كمصطلح أيدلوجي تعبر عن التفوق الطبقة البرجوازية والواقع الأمريكي أحسن مثال، أما العولمة كمصطلح فلسفي، فهي تعبير عن الانفتاح وفق مبدأ الحرية» الليبرالية الغربية أعطت الحرية في الوجود الإنساني منزلة لم تكن لها في التراثيات السابقة للعصور الحديثة [1]

وتناول مبدأ العولمة من الناحية الفلسفية يقود إلى الدفاع عن الهوية الثقافية العربية، والترويج لها ومحاولة تبيانها للعالم وهذا ما اتفق فيه ناصيف نصار ومعظم رواد الفكر النهضوي على رأسهم محمد عابد الجابري بقوله « إن حاجتنا للدفاع عن الهوية الثقافية (.....) لا تقل عن حاجتنا إلى اكتساب الأسس والأدوات التي لابد منها لدخول عصر العولمة «، وهناك من المفكرين من دهب في نفس المسار الذي سار فيه ناصيف نصار على أن المشكلة المثقف العربي هي مشكلة حرية، أمثال فرح أنطوان وإسماعيل مظهر وزكي نجيب محمود « وذلك أن أزمة الحرية في

[1]- ناصيف نصار : مطارحات للعقل الملتزم في مشكلات السياسة والدين والأيديولوجية، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1986، ص.85

العالم العربي هي العامل الحاسم في عزلة المثقفين وعدم إسهامهم في النقد السياسي والاجتماعي بصورة أكبر فاعلية ذلك لأن الحرية النقطة الحقيقية الإطلاق مجالات الخلق والإبداع والأمن الفكري هو الذي يجعل المثقف العربي يفكر بموضوعية ويعبر عن مشاعره بصدق وينقل أفكاره إلى الناس بصراحة [1]« أي أن الرهان الحرية هو السبيل إلى إخراج المثقف العربي إلى الوجود بالفعل والذي يتم فيه تفعيل وتنشيط أفكاره، وفي هذا الصدد نجد إسماعيل مظهر يقول « إن الحرية الفكرية هي ما تحقق التوازن بين للمجتمع ولدا وجب نشر الحقائق بو جوه مالها ومعليها لنؤدي رسالة الحرية الفكرية للناس كاملة بقدر المستطاع وحرية الفكر ولا ريب ساندہ المجتمع ودعامته والمهيأ الأول لتوازن الخطى نحو الارتقاء الحقيقي «، مما يتقاطع مع ناصيف نصار من خلال قوله « يقدم أعظم الخدمات لبني الإنسان جميعا، فالعقل الحر خادم للإنسان بكليته وليس لجماعة تاريخية بعينها « [2]

كما دعم زكي نجيب محمود موقف مفكرنا على اعتبار أن ما ينقص حياتنا الثقافية هو الحرية الفكرية على الرغم من معناها من نقص في العلوم والفنون والآداب إلا أن ذلك بسب نقص الحرية الفكرية « إن فقر حالتنا الفكرية وهي شيء ليندرج في مجموعة العلوم، وكذلك ليندرج في عالم الفن والآداب ومع ذلك فالأفكار الكبرى كالحرية والديمقراطية تمد أطرافها لتسري في دنيا العلوم والفن على حد سواء، لأمن حيث هي جزء من المنظومات هذا أو ذاك، بل من حيث هي شروط مسبقة يجيب أن تتوفر ليزدهر هذا وداك معا « .

3-عن طريق التربية :

دعا ناصيف نصار إلى إقامة نظام تربوي هادف إلى تنمية الفرد وبدلك المجتمع عن طريق انتشار الوعي والالتزام الوظيفي والتفاعل مع الظروف الوطن وحاجته وتراثه وتطلعاته، وأطلق عليه مصطلح « التربية المواطنة « موضوعها هو تشكيل المواطن وتنميته انطلاقا من تصور فلسفي معين لماهية المواطن ومن واقع التجربة في حياة الجماعة الوطنية ووجوده السياسي « [3]

كما يرى أن التربية والسياسية الإيديولوجيا مشكلات لها علاقة متداخلة « تقع في منطقة التقاطع بين التربية والسياسة والأيديولوجيا (.....) تحدد في منطقة التشابك الشديد الحساسية والتعقيد بين السياسة والتربية والأيدلوجية « فالسياسي نفسه التربوي نفسه المثقف، وعلى المثل الذي يراه زكي الأرسوزي وفق اهتمامه بالتربية القومية فهي تخلق تجانس بين نمط التفكير ونمو الوحدة والتعاون، والتربية اجتماعية مع العلم أن المعنيين بها هم

[1]-ناصيف نصار : باب الحرية انبثاق الوجود بالفعل، دار الطليعة، د.ط، بيروت، 2003، ص 41

[2]-حسن لكحلاني : الفر دانية في الفكر الفلسفي المعاصر، مكتبة مد بولي، ط 1، القاهرة، 2004، ص 42

[3]-إسماعيل زروخي : دراسات في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 82

المثقفين وهم الطلاب، بحسب الأرسوزي، ويرى ناصيف نصار أن التربية المواطنية تلعب لعبتها في تفعيل دور المثقف « يمكن النظر إليها كركن أساسي في نظام التربية الوطنية العام « [1]

والتربية عند ناصيف نصار تعمل على السهر على إثبات الوجود الفعلي للمواطن محل وجوده بالقوة « إن موضوع التربية المواطنية (.....) تنشئة الفرد من حيث هو عضو بالفعل في دولة وطنية من حيث هو بهده الصفة داخل في نظام محدد من الواجبات والحقوق «، وعلى نفس الصعيد نجد المفكر مالك بن نبي

يربط بين الثقافة والتربية، فالتربية عنده عبارة عن عملية تثقيف متواصلة « إن من أوليات واجبنا أن تعود الثقافة عندنا إلى مستواها الحقيقي ولذلك يجب أن نحددها، عاملا تاريخيا لكي نفهمها ثم نظاما تربويا تطبيقيا، لنشرها بين طبقات المجتمع « ، ونظرا لأهمية التربية على مستويات ومجالات عدة فقد حدد ناصيف نصار شروط لهده التربية :

. التربية المواطنة نضال سياسي على الدوام « التربية المواطنية عملية تربوية نضالية مستمرة «

. القول وتبني فكرة انتماء الوطني وعدم تقديم الولاء أي انتماء آخر لوجود تكتلات طائفية وغير وطنية في بعض الدول « التربية المواطنية الحق تقتضي تغليب الانتماء إلى الوطن، أي إلى الجماعة الوطنية ودولتها الوطنية على أي انتماء سياسي آخر «

. معاملة المواطنين على أساس أنهم عقول حرة بإمكانهم صنع القرار السياسي « النظر إلى أعضاء الدولة على أساس أنهم كائنات عاقلة وحرة (.....) هو من صنع المواطنين أنفسهم «، مما يبين تأثره بإيمانويل كانط

. تطبيق مبدأ المساواة أمام القانون والحرص على بلوغ العدالة « النظر في جميع أعضاء الدولة على أساس أنهم متساوون أمام القانون «

. تحقيق الصالح العام الأفراد المجتمع « تقتضي أن تكون سلطة الدولة محصورة في نطاق الخير المشترك «

. مراجعة وتعديل نظام الحقوق والواجبات وفق ما يتمشى والمصير « يستلزم تطويرا مستمرا لمحتوى الحقوق والواجبات المتبادلة بين المواطنين والدولة « [2]

ويتضح مما سبق أن « ناصيف نصار وان دعا إلى استثمار العقل وتحريره من نضرة أيديولوجيا أو دينية في تكوين المواطن، فقد وجه نقده للتربية المواطنية في لبنان ومن خلالها إلى غيرها من البلدان العربية، ودعا إلى بناء

[1]–ناصيف نصار : في التربية والسياسية متى يصير الفرد في الدول العربية مواطنا، دار الطليعة، ط1، بيروت، د.س، ص 56

[2]– ناصيف نصار : في التربية والسياسية متى يصير الفرد في الدول العربية مواطنا، مصدر سابق، ص 49

مواطن دو عقل بدون عش والانتماء حتى وان كان دلك الانتماء قوميا أيديولوجيا، ذلك أن الحرية هي الفريضة الأولى للعقل بل هي ماهيته وحقيقته، وأنها كانت وراء نهضة العرب الحضارية، وانجازاتها الإبتكارية.

ثالثا _دوافعه نحو مشروع الاستقلال الفلسفي :

تبلور مشروع الاستقلال الفلسفي من خلال عدة دوافع والأهم منها تتمثل في :

نقطة الانطلاق في فكر نصار وفي فكر ابن خلدون، حيث يحدد ناصيف نصار مقتضيات البحث في فكر ابن خلدون في دافعين اثنين :

–الدافع الأول: نهضوي، يستمد معقوليته من وضعية الذات العربية، لكي يختار الوعي التاريخي العربي مرحلة في غاية العسر والتعقيد، تتطلب إعادة بناء هذه الذات ورسم معالم هويتها من جديد

وهو ما لا يجعل من فكر ابن خلدون مجرد فكر أهمية له في مبحث الفلسفة بل ضرورة يقتضيها.

« تسريع عملية التعرف على الذات والموقع الذي يمكن الانطلاق منه لتكوين وعي تاريخي جديد « [1]

–الدافع الثاني: دافع معرفي، « فالاهتمام الذي يحظى به في العالم أجمع والتقدير الكبير الذي يتمتع به لدى عدد كبير من ألمع المؤرخين وعلماء الاجتماع مند أكثر من قرن «

وهذا الاتجاه النهضوي، في استحضار نصار لابن خلدون، لا ينقطع عن ما قدمه في أطروحة الأساسية التي يدعو فيها إلى . الاستقلال الفلسفي ، باعتبار المقدمة الأزمة لخروج الفكر العربي من الأزمة .

بمعنى أن الاستقلال في نظر ناصيف، لن يتأتى إلا عندما يستبشر المفكر العربي.

الوعي بنفسه تمام الوعي، الحاجة الماسة للعودة إلى الأصول في التراث.

إلا أن الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة تجد نفسها في نظر ناصيف نصار في مفترق الطرق :

« هي مشكلة التواصل لتراث ثقافي عريق والانقطاع الذي يفرضه التقدم الحاسم في الحضارة الأوروبية....، فالعودة إلى الأصل ليست سوى حل زائف، والوقف الذي يجذر بالمفكر الأصيل أن يفقه هو موقف المواجهة كما تطرح عليه في وضعية المحددة تاريخيا، والسعي الملخص في سبيل تقديم الوسائل المناسبة لقيام الوعي التاريخي ولادته الجديدة « في استعراضه لفكر نصار بين « محمد نور الدين «، الدور المركزي لهده الفكرة عند نصار كما» ناصيف نصار، ومند كتابه « طريق الاستقلال الفلسفي « يبدو حريصا على ما يسميه « فعل التفلسف « أو الوعي بدور الفعل الفلسفي «

[1]–ناصيف نصار : الفكر الواقعي عند ابن خلدون (تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه)، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت . لبنان 1981، ص 359 .

والبحث عن « فكر فلسفي يكون عربيا معاصر « والعمل خلال رحلاته الاستكشافية، والكتابة على تحت أسلوب وضع نمط سؤال ورسم طريق يؤدي إلى فكل فلسفي عربي جديد، كل ذلك قصد خلق .

« فلسفة نابضة بالحياة، انطلاقا من موقف استقلالي نقدي « وليس الموقف التوفيقي الحاصل لشعار التجديد. [1]

[1] ناصيف نصار ، مرجع سابق، ص359.

المبحث الثالث: مشروع ناصف نصار في طريق الاستقلال الفلسفي

إن الوضع الذي عاشه الوطن العربي دفع بالعديد من المفكرين العرب المعاصرين لتشخيصه وذلك بالبحث عن الشروط والعوامل و الأسس التي يمكن أن تساعد على تحقيق نهضتها و استقلالها، وكان من بين هؤلاء ناصف نصار حيث نجده تطرق في كتابه « طريق الاستقلال الفلسفي، سبيل إلى الحرية و الإبداع» إلى البحث عن شروط نهضة الفلسفة في العالم العربي، وشروط الاستقلال الفلسفي و أسسه، وبدايته كانت من وضع الفلسفة العربية المعاصرة قبل استعراضه لوجهة نظره في الاستقلال الفلسفي.

أولا_ وضع الفلسفة العربية المعاصرة عند ناصيف نصار:

يرى نصيف نصار إن الفلسفة العربية المعاصرة لا تخرج عن موقفين أساسيين:

الموقف الأول موقف التبعية لتاريخ الفلسفة الوسطية و الفلسفة الغربية، و الموقف الثاني موقف الاستقلال.

التابعون ينقسمون إلى قسمين التابعون لتاريخ الفلسفة الوسطية، والتابعون لتاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة، وهم على اختلاف نزاعاتهم أهل اقتباس أكثر مما هم أهل ابتكار، ولكن غائية الإتباع تختلف ليست هي نفسها في الاتجاهين.

ومن هنا نفهم أن حضور الفلسفة العربية المعاصرة حضور مهمش لأنه يغلب عليه طابع التبعية للتراث الفلسفي الموروث.[1]

أما فيما يخص التابعون لتاريخ الفلسفة الغربية « فإنهم ينطلقون من واقع الحضارة الغربية ومن ضرورة السلوك في مسلكها للنهوض بشعوب العالم العربي من حالة الجمود والتخلف

وحتى تتحقق النهضة الفكرية بالصورة الصحيحة حسب أنصار التابعون تتوقف على الأخذ بفلسفات العصر الحاضر و في هذا الصدد يقول ناصيف نصار:

« فإذا نظرنا في الوضعية الحضارية في العالم الغربي المعاصر نظرة شمولية لوجدنا أن ما يسمى بالنهضة ليس من ناحية أولى بعث لحضارة القرون الوسطى، وليس من ناحية ثانية امتداد للحضارة الغربية المتوقفة، وإنما دخول العالم العربي في مرحلة تاريخية حضارية جديدة تتميز جوهرها بالتفاعل الجدلي المعقد الذي يجري فيها بين عالم الحضارة العربية الإسلامية، وعالم الحضارة الغربية العقلانية، والذي يكسبها طابعا نوعيا خاص في تاريخ العالم للحضارة الإنسانية»

السؤال المطروح كيف يمكن الخروج من دائرة الإتباع؟

[1] – ناصف نصار : طريق الإستقلال الفلسفي _سبيل الفكر العربي إلى الحرية و الإبداع، ط1، بيروت، 1997، ص18

في نظره أن» طريق الخروج من موقف الإتباع التقليدي تمر بنقد التصور الحضاري الذي يمكن من التزام الفلاسفة فوجهة نضره هاته أساسية للوضعية الحضارية ففي نضر ناصف نصار فالعالم العربي المعاصر ر و العالم العربي الحديث حيث يقول الفيلسوف العربي أن التحرر من كابوس تاريخ الفلسفة و الوقوف منه موقف الاستقلال بدلا من موقف الإتباع» فعدم التمكن من التحرر من هيمنة تاريخ الفلسفة حسب المفكرين العرب المعاصرين سبب عدم الحضور القوي للفلسفة « ويرى ناصيف نصار طريق الاستقلال الفلسفي هو الشرط الأساسي بفضله يستطيع المفكر العربي أن يشارك مشاركة فعلية في الفلسفة « المشاركة الإبداعية في الفلسفة و المساهمة الثورية في تغيير حياة الإنسان العربي من الداخل» وهذا لا يعني رفض تاريخ الفلسفة وإنما الرفض لتبعية المقصود هنا تاريخ الفلسفة بصفة عامة، سواء تعلق الأمر بالتراث الفلسفي للحضارة الإسلامية، أو لإنتاج الفلسفي الغربي مند عصر النهضة إلى اليوم.[1]

[1]- ناصف نصار : طريق الاستقلال الفلسفي _سبيل الفكر العربي إلى الحرية و الإبداع المصدر السابق، ص 27. 31

ثانيا: مفهوم الاستقلال الفلسفي:

إذا كان العقل الفلسفي مطالب باتخاذ موقف نقدي استقلالي من تاريخ الفلسفة فإن ذلك يتيح له على المستوى النظري حرية التفكير وعدم التبعية لأية مذاهب فلسفية سابقة مهما كان تأثيرها قويا في المعرفة

ويحدد ناصف نصار مفهوم الاستقلال بمعنيين

1-المعنى العام: عبر عنه بقوله» الاستقلال الذي نقصد ليس بالطبع انطواء على الذات و انقطاعا عن الغير و الاكتفاء بالنفس استقلال من هذا النوع في هذا العصر يعني الانتحار . وإنما المقصود هو الاستقلال السليم الذي يقوم على الانفتاح و التفاعل الدائم و المشاركة الايجابية، لكن انطلاقا من الذات[1]«

إن الاستقلال بمعنى النصاري يرادف مصطلح الإبداع، وهذا الأخير يعد من المفاهيم الأساسية في مشروع ناصف ويعتبره أساس الحداثة الفلسفية أي بدون إبداع فلا حديث عن الحداثة.

إن الاستقلال ليس موقف سلبيا فهو « لا يعني الانعزال ولا يؤذي إليه بالضرورة، انه يتميز سلبا برفض التبعية و الخضوع و الاتكالية، ويتميز إيجابا بالحرية و السيادة و المسؤولية[2]«

حتى نستطيع القول عن فعل التفلسف انه فعل حقيقي لابد من أن يتميز بالحرية القدرة على التواصل مع تاريخ الفلسفة تواصلا نقديا، مسئولا والنقد يبتدئ بالذات ثم يتجه إلى للآخر، الاستقلال الحقيقي» يستلزم التفاعل، والتفاعل يعني احتفاظ الأطراف بكيانها الخاص (...) فالاستقلال يقتضي المشاركة والإبداع، والإبداع ليكون دون استقلال ومشاركة»

2-المفهوم الخاص: أن الاستقلال الفلسفي يتطلب « تحديد الغير الذي ينبغي أن يتم التفاعل معه والشروط الخاصة للتفاعل معه . فالغير الذي نعنيه هو تاريخ الفلسفة بالمعنى الواسع، أي التفكر العقلي النظامي في الوجود والمعرفة و العمل في إطار حضارات ثلاث هي الحضارة اليونانية و الحضارة العربية الإسلامية و الحضارة الأوربية الحديثة المعاصرة[3]، ولبدا من الانفتاح على تاريخ الفلسفة بهدف تجاوزه عن طريق النقد العقلاني و المنطقي حيث يقول» الاستقلال في الفلسفة يعني عندنا تقبل النظريات الفلسفية، أيا كان عصره بالنقد المنطقي و السوسيولوجي وهضم عناصرها الصالحة و تحويلها في عملية إبداعية أصيلة، انطلاقا من الوعي بدور الفعل الفلسفي في الواقع الثقافي المجتمعي المتعين في الزمان والمكان» [4].

---

[1]-ناصف نصار : التفكير و الهجرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 2004، ص31

[2]-ناصف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي _ سبيل الفكر العربي إلى الحرية و الإبداع، مصدر سابق، ص 209

[3]- مصدر نفسه، ص210

[4]-ناصف نصار: التفكير و الهجرة، مصدر نفسه، ص31

ثالثا_ شروط الاستقلال الفلسفي:

في الحقيقة لا يعالج ناصيف نصار الشوط الكافية لمعالجة هذا التفاعل وتلك المشاركة، ولكنه اهتم بتحديد الشروط العامة الأزمة للاستقلال الفلسفي و وضعيتنا التاريخية الحضارية العامة .

أهم الشروط التي وضعها نصيف نصار لتحقيق الاستقلال الفلسفي هي:

1-الشرط الأول:

أي مذهب فلسفي غير نابع من داخل الوضعية الحضارية الجديدة لا يجب الانتماء إليه، فالانتماء إلى مذهب من مذاهب الفلسفة اليونانية، أو الإسلامية الغربية الحديثة أو المعاصرة، لن يكون مرتبطا بالوضعية التاريخية الحضارية، وهذا لا يؤدي إلى الاستقلال الفلسفي أصيلا، لان الاستقلال يعني المشاركة والإبداع وليس تعبيرا عن التبني، ولا يعني قطع الصلة مع المذاهب الفلسفية.[1]

وإنما العمل على التجديد و الإضافة وفق مقولة الاتصال و الانفصال، ومنطق الجدل وهذا ما يعرف بالحداثة الفلسفية، عند نصار، التي لم تتم إلا باستيعاب تاريخ الفلسفة لان الوعي يتشكل من خلاله، والفيلسوف الحقيقي هو الذي يدخل في علاقة الجدلية مع تاريخ الفلسفة، بهدف استيعابه ومحاولة تجاوزه لتشكيل ذاته، وأي محاولة لتقديس أية فلسفة محاولة تؤدي إلى قتل الإبداع.

ويقدم ناصيف نموذجا عن مشكلة الإبداع في الفكر العربي من خلال الفارابي الذي يرى في الحكمين أفلاطون وأرسطو أنهما قدما فلسفة كاملة، هذا الموقف ساهم في تأخر الإبداع الفلسفي في العالم الإسلامي، اما العقل المبدع فهو القادر على التعامل مع نصوص الفلاسفة الكبار دون النضر إليها على أنها نصوص كاملة ومقدسة ن يقول « إن الوعي الفلسفي الحقيقي يعرف أن يتعامل مع النصوص العظماء من الفلاسفة دون أن يعتبرها أصلا كاملا تاما من جميع الوجوه[2]«

إن ناصيف يرى انه لا يوجد معيار مطلق، في مسالة تفاضل النظريات الفلسفية ويدعو إلى التفاعل مع المذاهب الفكرية بعقلانية . تكون قادرة على تجاوز مقولة الثبات والمطلق والتحرر من المذاهب الفلسفية لأنها ترجمة لتجارب شعوب يصعب كشف قوانينها والية تأثيرها

[1]-ناصف نصار : طريق الاستقلال الفلسفي _سبيل الفكر العربي إلى الحرية و الإبداع، ط1، بيروت، 1997، ص189

-ناصف نصار : الفلسفة في المعركة الأيديولوجية، الأطروحات في التحليل الإيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها، دار الطباعة و النشر، ط 1، [2]دس، ص139

2-الشرط الثاني:

تعيين المشكلة الرئيسية وتحديد طريقة معالجتها في علاقتها مع مشكلات رئيسية أخرى، ومع المشكلات الفرعية التي تقع تحتها.[1]وهذا الشرط يبرر الشرط الأول (رفض الانتماء إلى احد المذاهب الفلسفية الكبرى) لان كل وضعية حضارية لها مشكلة مغايرة عن وضعيات سابقة، وهذه المشكلات الجديدة تحتاج إلى طريقة جديدة تتناسب ومشكلات جديدة لذلك لابد من معاينة المشكلة لمعرفة الطريقة و الأدوات اللازمة لحلها، أي عدم التعامل مع مشكلات الحاضر، بمذاهب فلسفية جاهزة

وهذا الشرط في رأي ناصف نصار يجنب الفكر العربي مشكلة خطيرة وهي مشكلة الانتقاء و الاصطفاء، لان الاستقلال الحقيقي يقتضي الإبداع لا اصطفاء أفضل الحلول من تاريخ الفلسفة ومن بين المشكلات التي يراها ناصف مطروحة أمام العقل العربي المعاصر التي يجب التركيز عليها هي:

مشكلة الوجود التاريخي حيث يقول « نحن كائنات تاريخية، هذه الحقيقة التي ينبغي إن تعمق فيها إلى ابعد الحدود الممكنة، كل شيء في وجودنا متعلق بها، وكل حركة من حركاتنا تعبير عنها .التاريخ هو الوسيط الأكبر بين وجودنا الشخصي ووجودنا الطبيعي علينا إذا أن نبدل من الجهد للإحاطة بمشكلاته وكشف رموزه وإسراره بقدر ما نبدل على الصعيد العلوم الطبيعية .لقد زال ذلك الانسجام القديم بين الإنسان والطبيعة وأصبح الإنسان كائنا متصارعا مع الطبيعة ومع نفسه أي مع الطبيعة و التاريخ[2]«

وهذا في الوقت الذي عبرت فيها حركة النهضة حتى الآن عن المستوى الأيديولوجي فإنها بحاجة إلى التعبير عن إبعادها على المستوى الفلسفي. [3]والنضر إلى مشكلة الوجود التاريخي بوصفه الوجود الإنساني لا ينفصل عن النظر في نظام الحياة مباشرة ولا عن النظر في مستويات الوجود الإنساني الاجتماعي و الشخصي . ومن بين الأسئلة التي طرحها ناصيف:

إذا كان الإنسان كائنا تاريخيا فما هي ماهيته؟ هي في الماضي و الحاضر و المستقبل؟ وما هو في نهاية مفهوم التاريخ ؟هل يختلف اختلافا قاطعا عن مفهوم الطبيعة؟ وإذا كان الإنسان كائنا تاريخيا فكيف نفهم القيم ؟ هل هناك قيم مطلقة ؟ كيف نفسر نزوع الإنسان حول المطلق ؟ما هو دور التاريخ في تطور المطلق وفي السعي إليه ؟ما هو المطلق الذي ينزع إليه الإنسان التاريخي ؟

[1]- ناصف نصار : طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص 139

[2]-ناصف نصار: نحو مجتمع جديد _مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي، دار الطباعة والنشر و التوزيع، بيروت، ط5، 1955، ص9

[3]-ناصف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص 219

إن هذه التساؤلات في نظر نصار تشكل مجال الوجود التاريخي انه المجال المنفتح أمام الفكر العربي لكي يقوم بتجربة الإبداع الفلسفي، منطلقا من استيعاب الواقع ليعتنق العالمية و الكونية، عندما يكون موضوع الفلسفة قضايا الإنسان كانسان يقول « الفلسفة نظر عقلي منهجي، في قضايا الإنسان وفي الوجود بما هو موجود» [1]

إذن، إن الحقيقة الفلسفية، حقيقة تاريخية لأنها حقيقة تقدمية تتفاعل مع كل الأنشطة الإنسانية، وهنا تطرح إشكالية كون الحقيقة الفلسفية حقيقة نسبية وهذا هو المبدأ الذي تأخذ بعقلانية ناصف، ولا يعني رفض التراكم المعرفي والتواصل في مجال الفلسفة كما لا يعني هذا الطرح الدعوة إلى الذاتية.

لأن هذا يناقض روح الفلسفة الحقيقي، باعتبار العقل الفلسفي عقل واحد يقول « الفلسفة كما أتصورها مبنية على وحدة العقل الفلسفي وعلي تكامل نموه في التاريخ بكيفية تجمع بين التواصل و الطفرة، بين الاسمرار و الانقطاع، بين الإكمال والنفي» [2]

إن العقل الفلسفي في تفاعل مع مختلف النشاطات الإنسانية، وهي لا تعرف الجمود بل في تجديد وحركية مستمرة معا.

3-الشرط الثالث:

ممارسة النقد و النقد يتطلب علما وافيا بمفاهيم الفلسفة ومبادئها و استدلالاتها و نظرياتها ومعرفة كل الأسباب و الشروط المحيطة بها ولا يعني النقد السطحي المبني على الجهل، وهناك ثلاثة مستويات للنقد يقول « هكذا يتبين لنا مقدار حاجة (...) النقد. النقد العقلاني المسئول و الخلاق، نقد الذات ونقد الآخرين» وهذا ما أكده الجابري في قوله « إن نقد الأخر شرط لوعي الذات بنفسه، ولكن وعي الذات هو نفسه شرط لاكتساب القدرة على التعامل النقدي الواعي مع الآخر» [3]

_**النقد المنطقي**: ويعني عدم النضر للمذاهب الفلسفية على أنها بناءات رياضية دقيقة، لذلك لابد من إدراك ما فيها من نقص وتناقض و عدم التماسك الداخلي، والحكم عليها بالرجوع إلى معيار الحقيقة سواء باعتماد المقارنة أو النظر في مبادئها ومنطقاتها، أو إخضاعها لشروط العلمية الثقافية و الوضعية التاريخية الاجتماعية التي تحكم بها عند تكوينها

_**النقد الفلسفي** : ويتم من خلال تحديد الإشكاليات التي ينطلق من خلالها المفكر، ثم تحديد الطريقة أو الطرق

---

[1]-ناصف نصار: الفلسفة في معركة الأيديولوجية، ص147

[2]- ناصف نصار : الفلسفة في معركة الأيديولوجية، ص120

-ناصيف نصار: الفلسفة في المعركة الأيديولوجية –الأطروحات في التحليل الإيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها، دار الطباعة والنشر، ط1، د.س ص 215 [3]

التي اعتمدها لتحقيق مشروعه، ثم تأتي مرحلة تحليل النظرية العامة و النظريات الفرعية التي توصل إليها، والكشف عن الأسباب الأيديولوجية في كل فكر، مع مراعاة التطور والتغير في فكر كل فيلسوف

يقول ناصيف « النقد في الفلسفة مباحث لتاريخها، فمن يدرس تاريخ المذاهب الفلسفية من دون الانتباه الدقيق إلى النقد الذي يمارسه بعضها على بعضها الأخر، بصورة صريحة أو غير صريحة لا يفهم شيئا من المنطق الداخلي لحركته الإبداعية . إننا لا نتحدث هنا عن الو ضيفة النقدية للفلسفة، بل عن ممارسة النقد في ما بين المذاهب الفلسفة »[1]

وبهذه الطريقة يمكن فهم المذاهب الفلسفية فهما موضوعيا دقيقا و التفاعل معها، واستوعب مضامينها و السيطرة عليها.

النقد التاريخي الحضاري يتم بإدراك العلاقة بين تاريخ الفلسفة والتاريخ الحي . والذي يعد عامل من العوامل تكوينه يقول « المهمة الأولى للنقد الفلسفي هي التنبيه إلى تاريخه هذا الواقع وإمكانية تغييره وشروطها النظرية» .أي إن النقد الفلسفي ينصب على السياق التاريخي لفهم مضامين المذاهب الفلسفية وأي مشكلة فلسفية هي مشكلة تاريخية.

4-الشرط الرابع:

ضرورة استيعاب كل العناصر التي تقدمها كل المصادر المتصلة بالمشكلة المطروحة للبحث، .[2]وهذا الشرط لا يتعلق بتاريخ الفلسفة فقط بل يتعداه إلى مختلف العلوم الأيديولوجية المؤثرة في الفكر الفلسفي.

5-الشرط الخامس:

ضرورة الاستعداد الدائم للمراجعة و النقد الذاتي لان الحقيقية الفلسفية حقيقة نسبية[3]

« فالمراجعة والتعديل و التجاوز أمور واردة على الدوام عند العقل، لان شروط اكتشاف الحقيقة، النظرية والعلمية، تتغير (...) ولذلك ليست سلطة العقل سلطة الدوغمائية، وليست سلطة قطعية مطلقة، بل هي سلطة منفتحة، حذرة «...[4]

هذه أهم الشروط التي وضعها « ناصيف» لتحقيق الاستقلال الفلسفي، من الناحية النظرية .فهل استطاع أن يوظفها في مشروعه النهضوي؟

---

[1]-ناصف نصار : التواصل الفلسفي و المجال التداولي، مجلة المستقبل العربي، العدد347، شهر كانون الثاني يناير، 2008، ص33

[2] - ناصف نصار: التواصل الفلسفي و المجال التداولي، ص 35

[3]-المصدر نفسه : ص215

[4]- ناصف نصار : منطق السلطة، دار أمواج للطباعة والنشر و التوزيع، ط 2، 1995، بيروت -لبنان، ص 295

الانتقادات:

لقد سعى المثقف العربي متسلّحا، بانتشار التعليم في المجتمعات العربية، إلى أن يكون له دور الريادة في قيادة المجتمعات المتقدمة، من أجل اللحاق بالمجتمعات المتقدمة، ولكن المثقف كان في حالة صدام مستمرة السلطة السياسية مما عطّل أدواره ومنعه من المشاركة الفعليّة والعملية في قيادة التغير وعليه فإن الحديث عن أدوار المثقف و وظائفه، يثير إشكالية علاقة المثقف بالسلطة وهي علاقة عرفت الكثير من التغير وبمعنى ماذا ننتظر من المثقف ؟ وهل للمثقف الإمكانات التي تجعله يستجيب لمطالب الواقع المترجرج؟ إن واقع المنطقة العربية اليوم يحتاج، من المثقف أن ينهض بعدة أدوار قصد إعادة ترتيب البيت العربي وإذا أردنا أن نعيد بناء الفكر العربي وتجديده، نحتاج أولا أن نعرف أين نقف الآن . وما الذي نسعى أن نصل إليه في المفاهيم والقيم والمنظومات المعرفية وكيفية الاستجابة للتحديات وتحويلها إلى فرص .هذا ما يستوجب منا اليوم هو حديث مسألة متشعبة، ومتداخلة الخيوط والأبعاد، لكن على الباحث أن يسعى إلى حصر المسألة، وينتقي من النماذج ما يخدم مساره البحثي فالمدونة حافلة بالآثار الفكرية العميقة وعالم ليس هو عالم الأمس، لأن التغيرات التي حصلت، سواء في بعدها الإيجابي أو السلبي هي تغييرات نوعية مست بنية الكر وبنية الدولة وبنية المجتمع .

أي عملية تغيير حضاري للمجتمع والدولة لا نستند فيها إلى المثقف، هي عملية فاشلة عاجلا أم آجلا وكل عملية تغيير لا تستند إلى بنى المرجعية نابعة من الواقع، « مطابقة لحاجيات الواقع « كما يقول المفكر الراحل ياسين الحافظ « هي عملية تغيير للقشرة الخارجية للمجتمع « ولا تمس الجوهر فكأنما هي عملية تزيين للمظهر الخارجي مع المحافظة على الأصول القديمة للمجتمع « فنكون كما كنا منذ محاولات النهضة الأولى، نخوض معركة خاسرة للتوفيق بين الأصالة والحداثة فلا نحن كسبنا حداثة أصيلة ولا نحن استطعنا المحافظة على أصالة قادرة على إثبات ذاتها في المجتمعات المعاصرة. [1]

. وبجذر بنا الاعتراف بأن دور الفاعل للمثقف العربي قد تراجع بفعل عوامل موضوعية وذاتية، من بينها الضعف في الحريات العامة . وفي مراكز التفكير . في المجتمع الأهلي . طلاق بين التنمية والثقافة وكذلك غياب المشروع الثقافي .....إلخ . كان من المأمول أن يكون المثقف العربي، الضمير الشقي الذي لا يرتاح للأمر الواقع بل يسعى لتفسيره وتغييره، لكنه اليوم قلق وحائر، وغالبا في حالة ذهول أمام التحولات متسارعة حوله . [2]

. تحذير الأديب والناقد السوداني عيسى الحلو من أن المثقف العربي يعيش حالة من الإحباط، جعلته يشعر

[1]–محمود عبد الفضيل : المثقف العربي سعيا وراء الرزق والجاه، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط 1، 1995، ص 126

[2]– ياسين حكان : الجزيرة، أزمة الثقافة بين تتخلف المثقفين وتدني النخب السياسية، العدد 03، 17/ 02/ 2019، ص 23

بأن كل الآفاق مسدودة أمامه، بسبب فشل ثورات الربيع العربي سدّ الأفق الإبداعي.

كما يرى إدوارد سعيد أن المثقف هو العنصر الفاعل والاسم الناطق في المجتمع، وما يميزه هو تحليه بصفات لا توجد عند غيره، رغم هدا لا يمكن إنكار وقوعه في بعض المزالق التي ينتج عنها التخلي عن بعض مبادئه ومواقفه، ويكمل حديثه عن ادوارد سعيد وتعريفه للمثقف بقوله « وهذا المثقف الحقيقي يدافع عن المعايير الأزلية للحق والعدل وهي لكمالها معايير ليست من هذا العالم، مقارنة بعامة الدين لا يدافعون عن مثل عليا بل تسيرهم الفائدة المادية ويأسرهم التقدم الشخصي فيقمون علاقات وثيقة مع السلطة وأصحاب النفوذ السياسي

.كما نجد « طه حسين» يصور لنا المثقف في قالب خاص ويرى أنه ليس كل من تعلم ودرس هو مثقف بل يعرفه بأنه كل شخص له معرفة واسعة وله القدرة على الاطلاع على الميادين والتخصصات الأخرى ومعرفتها ودراستها دون استثناء .

وبطبيعة الحال، هناك أسباب كثيرة وراء تراجع نخبة المثقفين في نظر الكثير من المفكرين والباحثين وقد أرجع هذا التخلف إلى سببين رئيسيين هما:

. السبب الأول: وجود نخبة مثقفة لا تقوم بدورها على مستوى التأطير والتوجيه والبناء الثقافي .

. السبب الرئيسي الثاني : هو تدني النخب السياسية، بحيث تجد أشخاص لهم نفوذ وسلطة ليس لديهم

علم ولا معرفة بالحياة، بل لم يكلفوا أنفسهم عناء البحث عن أشياء تؤهلهم للقيام بمهامهم على أحسن وجه، لذلك من الضروري، أن يكون كل فرد مدركا لقدراته ولإمكانيته الذاتية وواعيا بما يقوم بيه وما ينبغي أن يقوم به بحيث تكون المسافة بين ما نحن عليه وما نأمل أن نصل إليه قصيرة نكون حينئذ قد قطعنا أشواطا في التميز الشخصي، لذلك فكل فرد فينا مسئولا بطريقة أو بأخرى .[1]

أما فيما دهب إليه ناصف نصار في وضع شروط الاستقلال الفلسفي كان ممنهجا ومنطقيا ولكن ما يعاب على ناصيف نصار أن شروط الاستقلال لم تكن كلها في ميزان التحكيم والتطبيق على ارض الواقع بل كانت مجرد حبر على ورق، لأن المجتمع العربي لا يمكنه أن يتخلى عن المعارف والقيم السابقة وإنما يسعى لتطوير القدرات والمكاسب من خلال الرجوع إلى ما تركوا الفلاسفة والمفكرين وبالتالي يجمعون بين الأصالة والمعاصرة، بينما نصار يهدف للوصول إلى المعاصرة والاستقلال الفلسفي من خلال تجديد وترك التقليد .

[1]-يوسف الحسن : الشروق، دور المثقف في تجديد الفكر العربي، العدد 01، 14/يناير /2020 . 9: 38

الفصل الثامن

مشروع الاستقلال الفلسفي بين النجاح والإخفاق

- أولا تأسيس الاستقلال الفلسفة.
- ثانيا منهج فاصف فهارفي تأسيس الاستقلال الفلسفي.
- ثالثا مشروع فاصف فهار بين النظرية والممارسة

المبحث الأول _تأسيس الاستقلال الفلسفي:

في هذا الفصل الأخير وجب علينا أن نبين موقف لاستقلال الفلسفي و المنهج المعتمد عليه للوصول إلى العقلانية النقدية المنفتحة وكيف ساهم ناصيف نصار في نشر مشروع النهضوي وساط مجتمعات العربية ، كما سنقوم بذكر بعض المفكرين والباحثين للدين انتقدوا هذا المشروع . وإلى أي مدى كان مجسد على أرض الواقع.

أولا–الموقف الاستقلالي من تاريخ الفلسفة:

الاستقلال الذي جاء به نصار لم يأتي به لكي يوفق بين العالم العربي و العالم الغربي أراد أن يتجاوز الإتباع قدر الإمكان لأن هذا الأخير لا يؤدي إلى الإبداع، ولابد من لانفتاح على العصر وذلك بإنتاج المعارف والعلوم و الفنون[1]

حيث يقول» أعني بهذه المفردات الشعارات الكبرى و العناوين التي استلهمها رواد الحداثة، كتنوير والتقدم والعقلانية و العلمانية والديمقراطية و الليبرالية، تحت إزاء منطقة جديدة يرتكز فيها عمل النقد لا المقولات و المفاهيم ذاتها »[2]

أي الحداثة افرز أفكار ومفاهيم ومصطلحات ومعارف، وهنا يكون الإبداع والنقد في هذه الحالة يقوم بدوره فهو ضروري من أجل الفهم ويتمكن الفيلسوف من صنع نفسه في تاريخ الفلسفة[3]

لأن الفلسفة تفكير عقلاني ونقدي وهذا التفكير هو الذي يوصل إلى المعرفة وهنا تكمن جدلية الماضي والحاضر وهي في عمق جدلية التراث و التغيير أو التراث و الإبداع هي جدلية مركزية

ففكرة الاستقلال الفلسفي أمر مرغوب فيه ومتاح وفي هذا الصدد يقول « في الحقيقة أنا لا أتحدث عن إحياء، ولا أتحدث عن تجديد أو عن توفيق، أو عن ترميم أو عن إصلاح إنما أتحدث الإبداع الفلسفي الحداثة الفلسفية هي وليدة الإبداع الفلسفي» [4]أي تاريخ الحداثة في الفلسفة هو تاريخ الإبداع نفسه.

–النهضة العربية الثانية:

النهضة التي يقصدها ناصيف لا تكون نهضة حقيقية إلا إذا حققت تقدما بالنسبة للواقع التاريخي الذي تخرج منه، تقدم نابع من الإبداع الذاتي، يجعل من الإنسان المحور القادر على صنع مصيره بنفسه، لأنه كائن حر بإمكانه تحديد هويته، وتغيير واقعه، مما يعني أن النهضة الثانية هي فلسفة الإنسان كصيرورة تحكم نفسها وفقا لمقتضيات

[1] –ناصف نصار : طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص 118

[2]–علي حرب : الفكر و الحدث الحوارات و المحاور، دار الطليعة لطباعة ونشر، ط1، بيروت، 1997، ص 211

[3]–أحمد عبد الحميد عطية : طريق الاستقلال الفلسفي، ص 119

[4]–ناصيف نصار : التفكير الهجرة من التراث إلى النهضة العربية الثانية، دار الطليعة، ط1، بيروت، 1986، ص 123

العقل والحرية[1]

وأكد ناصيف على دور الفلسفة في النهضة الثانية في دراسته (الفلسفة و النهضة العربية الثانية)، و النهضة ليست مشكلة فلاسفة فقط بل مشكلة ثقافة اجتماعية، ويرى بعد تقسيمه لتاريخ العرب في القرنين الآخرين إلى ثلاثة مراحل (النهضة و الثورة و الهزيمة)

إمكانية الحديث عن النهضة الثانية، وان هذه النهضة ممكنة غير مستحيلة و استبعاد الاستحالة لا يعني أنها ستحدث حتما، فكما ينبغي نفي الاستحالة عنها ينبغي نفي الحتمية أيضا، و يؤكد حسب منطق فلسفته على انه لا يوجد نموذج مثالي ولا نموذج نضري عام يجب على النهضة العربية الثانية إن تطبقه، بل يوجد نماذج تاريخية متفاوتة القيمة يتعين على النهضة العربية الثانية في حركة تكونها و تقدمها إن تتفاعل معها تفاعلا نقديا إبداعيا

لقد أوضح نصار إن المجتمعات العربية بحاجة إلى نهضة ثانية و يقول في هذا الصدد « كيف إن مفهوم النهضة يستوعب ثنائية التراث والمعاصرة ويتجاوزها جدليا، وكيف إن هذه النهضة الثانية تتوقف على التعامل الخلاق مع العولمة، وهو التعامل الذي يعيد طرح قضية الحرية على المجتمعات العربية « أي التوفيق بين الأصالة و المعاصرة، وترفض الاستبداد ومصادرة الحريات[2]

[1]- ناصف نصار : التفكير و الهجرة، مصدر سابق، ص 335

[2]f-حمد عبد الحميد عطية : طريق الاستقلال الفلسفي، مرجع سابق، ص210

ثانيا–الحرية كأساس للنهضة و التنوير:

إن ناصيف لا يتصور نهضة حضارية دون أن تتأسس على الحرية، وهو يهدف إلى التجاوز، في التاريخ العربي في التاريخ العربي إلى عالم الحرية و العقل و الإبداع الفلسفي وهذا ما يعبر عنه في قوله» وقد ساعدني على السير في هذا الاتجاه إدراكي، منذ أوساط الستينات، للدور الخاص والعميق الذي يمكن أن تلعبه الفلسفة في مواصلة بناء النهضة العربية التي بدأت في القرن الماضي، و إدراكي، منذ أوساط السبعينات، الطريق التي يمكن أن تتيح للفكر العربي أن يقوم بذلك الدور . و هكذا أصبح تناولي للمشكلات التي وجدت نفسي مدعو لتفكير فيها مرتبطا بالفلسفة ومحكوما بقضية تحريرها من التصورات و العقد التي تؤدي إلى تعطيلها أو موتها» [1]

الحرية لم تطرح كقضية جديدة فنظرا للأزمات التي كانت تعاني منها الشعوب رأى نصار انه لابد من الحرية لتجاوز هذه الأزمات و أعادت وطرحت من جديد معه معتبرا الطرح الأول لها كان فيه نقائص وهي الحل الأنسب لجميع المشكلات في مختلف الجوانب حيث يقول « إن تحدي الحرية أساسي بمعنى انه يتناول النظرة إلى ماهية ونوع الحياة الاجتماعية بكاملها، وليس تحديا رئيسيا بين مجموعة تحديات تتغير مراتبها وفقا للضر وف الموضوعية و الإمكانيات العلمية، فالاستجابة له شروط لرفع التحديات الأخرى كلها بأحسن ما يمكن من الفعالية و العدل و الجدوى» [2]

بمعنى أن الحرية مرتبطة بوجود الإنسان ولها تاريخ طويل والمنزلة التي أعطت لها لم تكن في السابق مشكلة الحرية في نضر نصار تتحقق ضمن إطار العولمة وينطلق من التأكيد على أنها تشكل موضوع تفكير متجدد تابع لتجديد الشروط التاريخية و المعرفية والميتافيزيقية وفي هذا الصدد يقول» إن العولمة تفيد أن كونية الحرية في عصرنا لم تعد موضوع تفكير في الحياة العلمية لكافة شعوب المعمورة وأن طبيعة الكونية لسؤال الحرية تنفي أن يكون سؤالا أمريكيا باختصاص و امتياز» [3]

ويقول أيضا» أن الحديث عن الحرية هو محاولة نصارية للدفاع عن الأفق العلماني للمجتمع العربي، طالما أن الحرية هي أساس الفعل و أساس التفكير، وإن نصار يقترح سلسلة من المفاهيم للتأكد من أن الحرية هي مشروع لم يكتمل بعد الحرية كفكرة و الحرية كمبدأ، و الحرية كمذهب و الحرية كحضارة « [4]

---

[1]–ناصف نصار : التفكير و الهجرة، مصدر سابق، ص11_10

[2]–ناصف نصار : طريق الاستقلال الفلسفي_ سبيل الفكر العربي إلى الحرية و الإبداع، مصدر سابق ص41

[3]–أحمد عبد الحميد عطية : طريق الاستقلال الفلسفي، مرجع سابق، ص210

[4]–ناصف ل نصار : باب الحرية _انبثاق الوجود بالفعل، دار الطباعة لنشر و التوزيع، بيروت، 2003، ص 10

المبحث الثاني: منهج ناصف نصار في تأسيس الاستقلال الفلسفي:

إذ كان اتخاذ قضايا الواقع (أي الانطلاق من الحالة الحضارية الراهنة) شرطا أساسيا لتحقيق هدف الاستقلال الفلسفي يصبح تحديد طريقة أو أسلوب الرابط بين هذا الواقع وبين الفكر الفلسفي المبتغى خطوة منهجية أساسية في هذا المشروع . ولأن الواقع الموضوعي يمكن النضر إليه بصورة متعددة، الأمر الذي ينشئ تصورات أيديولوجية متعددة بخصوص هذا الواقع، كان تحقيق هذه الخطوة المنهجية مرتبطا مباشرة بتحديد مفهوم الأيديولوجية وعلاقته بالفكر الفلسفي المجرد . اتخذت هذه مكانا مركزيا في مشروع نصار . ويظهر ذلك، بحسب أنطونيو أن سيف (الاستقلال الفلسفي عند ناصف نصار) في اتخاذها موضوعا لمؤلفين هما « الفلسفة في معركة الأيديولوجية «، « الأيديولوجية على المحك» بالإضافة إلى استئثار الموضوع لقسم كبير من كتاب « طريق الاستقلال الفلسفي.

أولا–العلاقة مع الأيديولوجية:

استعرض محمد نور الذين أفاية تصورات نصار عن العلاقة بين الفلسفة و الايدولوجيا كما يلي يرى ناصيف نصار أن كل نظام أيديولوجي يتناول نواة فلسفية، هي بالنسبة إليه كالجدع بالنسبة للشجرة، وعليه ليست الفلسفة شكلا من أشكال الأيديولوجية وإنما هي المستوى لنضري الأعمق فيها . وهذا لا يعني عنده أن « احتواء الأيديولوجية على مضمون فلسفي أنها شكل من أشكال الفلسفة، إذا إن الخصائص الرئيسية للروح الفلسفية كنظرية في العمل تنزع إلى إن تتحول إلى طريق في الحياة، أي أن تتجسد ممارسة اجتماعية تاريخية معينة . ومن ثم فما دام الفكر الأيديولوجي العربي يحتوي على مضمون فلسفي فإنه يجب الأشغال على ما يختزنه من كثافة فلسفية ولا سيما تلك النصوص التي أعتبرها ناصيف نصار تدخل ضمن دائرة « أعمق إنتاج أيديولوجي عربي حديث» المتمثل في كتابات، نديم البيطار، هشام شرابي، أنطوان سعادة، وزكي الأرسوزي»

وهو في ذلك يعلن بوضوح أن الارتباط العضوي للفكر الأيديولوجي بوجود ومصير جماعة معينة بكل ما[1] يستلزم هذا الارتباط من تقدير مصالحها، وأشواقها، يتطلب سلوك سبيل يسميه « النهج الانحيازي» مهما كانت الفروق الحاصلة بين المفكر و الأيديولوجي و» المفكر الفيلسوف» بحكم أن الأول يسعى لتأمين مصلحة الجماعة التي هو منشغل بحياتها، وأن الثاني يسعى إلى اكتشاف حقيقة الوجود الإنساني، فإن البحث عن المصلحة لا يتنافى مع اعتبار الحقيقة و طلبها و البحث عن الحقيقة الوجودية لا يتنافى مع اعتبار المصلحة وطلبها الواقعية الجدلية

[1] محمد نور الذين أفاية، الذاتية و الوعي الفلسفي بالوجود، ص 96_67

أما الموقف المعرفي الذي تتحدد من خلاله العلاقة بين الفلسفة و الأيديولوجية فهو « الواقعية الجدلية « يستعرض السيد نفادي التعدد المنهجي عند نصار (الواقعية الجدلية، منهج الأنساق المتكاملة، والعقلانية النقدية المنفتحة و مركزية فكرة الواقعية الجدلية عنده والتي يعتمد عليها في إنشاء العلاقة بين الفلسفة و الإيديولوجية كما يلي:

– الواقعية الجدلية.

يستهل نصار كتابه» الفلسفة في معركة الأيديولوجية « بقوله « الحاجة قوية إلى تجاوز الاتجاهات المتضاربة الوحيدة الجانب، وتكوين اتجاه نضري جديد يستوعب العلاقات بين الفلسفة والأيديولوجية بدون تشنج وبأكثر ما يمكن من الانفتاح على طبيعة الأشياء وطبيعة العلاقات المعقدة بينها . ويسمى هذا اتجاه الجديد « الواقعية الجدلية» .ففي الواقعية الجدلية لا مبرر فيها يرى نصار لرد الفلسفة إلى الأيديولوجية، وإنما النظر إلى الأيديولوجية من وجهة نظر الواقعية الجدلية يفترض أن ماهية الأيديولوجية مغايرة لماهية الفلسفة، وأن قضية العلاقات بينهما هي قضية تفارق في التشارك، وليست قضية انفصال تام أو قضية شكل .

فالأيديولوجية تشمل بصورة أو بأخرى على مضمون فلسفي ...و الفلسفة تلعب بصورة أو بأخرى دورا أيديولوجيا.وتتخذ موقفا من التصورات الفلسفية التي تقوم على الأيديولوجيات المتصارعة، وكذلك من الممارسات العينية لتلك الأيديولوجيات

وعن تحديده لهذا الاتجاه الجديد يقول نصار إن الواقعية الجدلية تقوم على مبدأ استقلاليته الواقع العيني وأسبقيته بالنسبة إلى العقل النظري .والواقع العيني واقع قائم، حاصل في الوجود الخارجي، موضوع أمام الفكر العقلي وهذا هو الجانب الواقعي في اتجاه نصار، أما الجانب الجدلي فهو عملية معرفة هذا الواقع القائم

ويؤكد نصار على أن الواعية الجدلية تحل التعارض التقليدي بين المذهب التجريبي و المذهب العقلاني، وتعتبر أن تملك الحقيقة الموضوعية، أي عملية تعقل وإخضاع العقل للواقع، مشروع يتجدد دوما .وتتكامل فيه النظريات.[1]

ويقر نصار أن نظرية الواقعية الجدلية ليست نظرية فلسفية أولى أي أنها لا تقدم التفسير الأخير لعملية المعرفة ولمبادئ الوجود الإنساني وإنما هي جزء من نظام وليست الجزء الذي ينبغي تسميته بالنظرية الأولى كما أن الواقعية الجدلية ليست في حد ذاتها نظرية نقدية، ولكنها تشكل المدخل الضروري للنظرية النقدية

[1]–محمد نور الدين أفاية الذاتية: والوعي الفلسفي بالوجود، المرجع السابق، ص 89

ثانيا–منهج الأنساق المتكاملة و الأيديولوجية العلمية

وبعد أنعرض نصار مفهوم أيديولوجيا العلم انتقل إلى دراسة المشكلات التي ينبغي دراستها لوضع نظرية كاملة في الأيديولوجية العلمية ذلك أن نصار في محاولته حل مشكلة الطائفة، وهي المشكلة التي تتصارع فيها الأيديولوجيات المتعارضة المتناقضة منذرة بأوخم العوائق يدعونا إلى مرجعية علمية واعتماد سلطة العقل العلمي و إقامة علاقة صحيحة بين العلم والسياسة وبين العلم و السلطة أو بتعبير أدق بين العامل في حقل العلم وإدارة حياة المجتمع . لذلك نراه يسعى جاهد لاقتراح نظرية كاملة في الأيديولوجية العلمية لأن النظرية هي الكفيلة وحدها باعتماد سلطة العقل العلمي وهو في سبيله إلى تحقيق ذلك يدرس المشكلات التي ينبغي دراستها لوضع هذه النظرية ويقترح تقسيم تندرج تحته تلك المشكلات.

وينتهي نصار من ذلك إلى أن أيديولوجية العلم هي نضرة إلى الحياة الاجتماعية بكليتها من زاوية العلم و النشاط. وهي تقوم على أساس من النضر الفلسفي و العلمي، لكنها علمية من ألفها إلى يائها. وعلى هذا تمتزج في الأيديولوجية العلمية معطاة من فلسفة الإنسان وفلسفة العالم وتاريخه و سوسيولوجي ومعطيات بعلاقة العلم مع مختلف قطاعات الحياة الاجتماعية ومستوياتها في مرحلة معينة من التاريخ الاجتماعي.

ثالثا– العقلانية النقدية المتفتحة ومشكلة الحدود بين العقل و الإيديولوجية.

يذهب نصار إلى أن مشكل الحدود هذه الملازمة لتاريخ العقل. فكما عرف هذا التاريخ محاولات لتعيين حدود العقل من جهة الذين، ومحاولات أخرى من وجهة الفلسفة، عرف محاولات لإنكار وجود حدود أمام العقل لذلك يدعو نصار إلى أسماه العقلانية النقدية منفتحة حتى يمكن استيعاب نتائج المحاولات في عملية إعادة بناء العقلانية... هي عقلانية تمارس عملة التحليل النقدي لقدرة العقل وحقوقه وممارساته وحدوده من دون خوف الخضوع لأي مهضومة اعتقاديه تزعم لنفسها الحق في تعيين الحدود الشرعية العائدة إلى العقل، ومن دون التزام[1]بأي عبادة للعقل، و تتعين عنده حدود العقل في الإيديولوجية على مستوى هوية الجماعة، قيمها العلية وعلى مستوى أهدافها المرحلية . وتتعين عنده حدود الإيديولوجية بالنسبة إلى العقل على ثلاث مستويات، مستوى [2]البحث عن الحقيقة، مستوى الإنسان ومصيره، ومستوى القيم الإنسانية الشاملة

وينتهي نصار من ذلك إلى القول « إن التنازع بين العقل و الايدولوجيا في عالمنا الراهن مستمر حول الحدود بينهما ... إنه تنازع في تاريخ طويل من المتنازعات التي عرفها العقل في علاقاته الجدلية مع أنواع الاعتقاد، ولعله يفضي أكثر من غيره» ، ويرى أنه في إمكانه اتخاذ « الواقعية الجدلية « عنوانا لمذهبه وان يحاول تأصيلها على الجانب الأخر يستعرض أدو نيس مفهوم الواقعية الجدلية عند نصار من حيث ارتباطه بالواقع المجتمعي كما يلي :

الواقع الذي يتعامل معه هذا المفكر يشتمل، بمعناها لحصري، على ما يقدمه الوجود الفعلي و التاريخي للمجتمع العربي الراهن بصورة عامة، ومجتمعه اللبناني بصورة خاصة، وللإنسان العربي و اللبناني في موضوعية مشكلاته و معاناته. كما أنه يشتمل، بمعناها العام، على مضامين الوضعية التاريخية الحضارية التي تعيش الشعوب العربية فيها، وعلى مضامين الوضعية الحضارية الإنسانية العامة التي تشكل الوضعية العربية الخاصة منها جزءا منها. فمن هذا الواقع ينطلق في تعيين القضية الفلسفية الأساسية، وإليه يعود في موقف نقدي يضمن للحركة الجدلية القائمة بين الخصوصية والشمول مسارها الإبداعي. فعلاما تقوم نظرية « الواقعية الجدلية» في كتابات نصيف نصار ؟

تقوم النظرية الواقعية الجدلية أولا على « استقلالية الواقع العيني و أسبقيته بالنسبة إلى العقل لنضري» ، وهدا ما يطرح السؤال حول كيفية معرفة هذا الواقع العيني

[11]–السيد نفادي: ناصف نصار و الأيديولوجية العلمية أم السلفية ' ص 308

[2]–السيد نفادي: المنظومة، العدد .52، مصر، 2016، ص 309

الواقع المقصود دراسته هو العقيدة كظاهرة ثقافية في كلية مجتمعية معينة، وهذا ما يحتاج إلى توضيح الواقع لنظري الذي يمكن من قيام بتلك المهمة بصورة تساعد على التقدم في بلورة البناء النظري الذي يسعى لإبداعه، أن الواقع العيني يقول نصار هو واقع قائم و حاصل في الوجود الخارجي وموضوع أمام الفكر العقلي، إلا أن معرفته هي عملية انعكاس جدلية، توضيح ذلك الديناميكية الفكر العقلي تنفي أن تكون المعرة مجرد انعكاس للواقع العيني في الوعي العقلي، بل إن المعرفة تجري نمط إعلان الواقع القائم، وهنا يعتبر نصار أن الواقعية الجدلية « تحاول إن تحل التعارض التقليدي بين المذهب التجريبي و المذهب العقلاني، وتعتبر أن تملك الحقيقة الموضوعية، أي عملية تعقل الواقع و إخضاع العقل للواقع، مشروع يتجدد دوما، و تتكامل فيه النظريات حتى نهاية الزمان التاريخي، إذا كانت له نهاية[1]»

فهناك مسألتان يولدهما الواقع الذي ينطلق منه نصار، وهما التقليد و التبعية، فالتقليد يؤدي إلى اتخاد موقف من التراث يختصر في إبراز إنجازاته و تقييمها في إطار مرحلتها التاريخية العابرة، ولكن النقد التاريخي والحضاري من شأنه أن يخضع المعارف و القيم والحقائق لمنطق الحياة المتقدمة وديناميكيتها و لمنطق التطور فيرفض تطبيق الماضي على الحاضر لان منطق الحياة الواقعية يأبى الخضوع إلى الماضي، وأما التبعية فتقود إلى اتخاذ موقف من تاريخ الفلسفة يختصر بالتأكيد على دوره في نقل التجارب الفكر البشري و وضعياته الحضارية التاريخية المختلفة، لكنه يرفض الانغلاق ضمنه والارتباط أسرا، غير أن الجدلية التي تسري في هذا الواقع تضمن ارتباط الماضي بالحاضر ضمن إطار الانتماء و التفاعل والمشاركة الايجابية، وذلك عن طريق هضم العناصر الصالحة من التاريخ و التراث و تحويلها في عملية إبداعية أصيلة و راهنة انطلاقا من الوعي بدور الفعل الفلسفي في الواقع الثقافي المجتمعي والمتعين في الزمان و المكان، ففي هذه الجدلية بين الرفض و الإتباع يكتسب تاريخ الفلسفة، ويكتسب التراث، معنى موحدا مضيئا، ويتحولان بثروتهما النظرية إلى مصدر إلهام وحياة

أما الواقع الذي يعود إليه نصار فيولد مسألتين هما الخصوصية و الشمال، فالتفهم العميق للوضعية التاريخية الحضارية التي تكتنف الوطن العربي في زمن الحاضر يكشف عن تميز المشكلات و القضايا الأساسية من غيرها في سائر الوضعيات الحضارية، سواء كانت من التاريخ العربي نفسه ام من تاريخ الحضارات العالمية، ومواجهة هذه المشكلات الجديدة تقتضي موقفا جديدا يحمل هموما جديدة و أفكار جديدة تخص هذا الزمن بالذات، و هذا الإنسان دون غيره فلكل جماعة خصوصيتها، وكل فلسفة اجتماعية تاريخية إنما هي تعبير عن وجهة نضر تلك الجماعة المعينة، سواء كانت أمة أوأم طبقة أم حزبا أم غير ذلك، أما من جهة الشمول، فإن الفكر الفلسفي بطبيعة

[1]-أدونس العكرة: ناصف نصار في معركة الاستقلال الفلسفي، ص 540_536

ينزع إلى تجاوز إطاري المكان و الزمان ليبلغ شمولية الوضع الإنساني الكوني، أي انه يرتقي إلى صعيد الإنسان بما هو إنسان، ويحاول تعقل الوجود الإنساني في أشكاله و أبعاده الأساسية، متجاوزا بدلك أعراض وخصوصيات الجماعات و المجتمعات التي ولدته، غير أن في هذا الواقع المتناقض أيضا تسري جدلية تضمن التكامل بين الخصوصية الواقعية والشمول الواقعي، فالتجربة الفلسفية الخاصة التي تنجح بالتعبير عن الواقع الذي ولدها . سرعان ما تتحول إلى وضعية شمولية من جهة ما تندرج في حقيقة الوجود الإنساني الكلي[1].

[1]–أدونيس العكرة : ناصيف نصار في معركة الاستقلال الفلسفي المرجع سابق، ص540_558

المبحث الثالث: مشروع النهضة العربية بين النظرية والواقع

أولا. مكاسب مشروع النهضة العربية

يعد مطلب النهوض بالواقع الفلسفي العربي من المشكلات الثقافة العربية المعاصرة، التي شغلت كثيرا من المفكرين المعاصرين، وذلك من خلال ما يعانيه الفكر الفلسفي من جدوى الفاعلية في تحقيق معالجة المشاكل الاجتماعية والسياسية والفكرية والقراءة الصحيحة لواقعه المتأزم.

لكن كانت للمسة فكرية عند الكثير من الفلاسفة العرب من أمثال زكي نجيب محمود وطه عبد رحمان والجابري وكذلك ناصيف نصار في إلقاء الضوء على مشروع النهضة العربية من أجل الصعود والتقدم الشعوب العربية وخروجها من النكسة، وفي مجمل القول يمكن ذكر بعض مكاسب مشروع النهضة العربية

أ – خاصة :

. جاء مشروع النهضة العربية الثانية عند ناصيف نصار كرد فعل عن النهضة العربية أولى بحيث نجد أن النهضة الثانية جاءت شاملة في جميع المجالات الفكرية والسياسية والاجتماعية والثقافية وكذلك الاقتصادية، فمشروع ناصيف نصار قدم لنا رؤية فلسفية عربية نقدية يمكن من خلالها أن تساهم في تجاوز العوائق الإيديولوجية التي تقف في طريق الإبداع الفلسفي عن طريق نقد ودراسة الذات العربية ووعيها بمتطلبات الواقع الفكري الراهن وفي محاولة نتجه نحو الكشف عن هويتنا الفلسفية العربية المعاصرة .

. يهدف مشروع نصار المشاركة في صناعة فضاء فلسفي ينطلق من ذاتنا ويعبر عن رغبتنا وطموحنا في سلّم الفكر الوجودي ولإنساني المتنوع والمتعدد. [1]

. استلهم ناصيف نصار فكرة النهضة العربية الثانية من البعد التاريخي والسياسي بين سوريا ولبنان كتاريخ كبير من العلاقات بين البلدين كمنظومة مكتملة المستويات، غير أن هده العلاقة هي بالنسبة لفكرة النهضة العربية الثانية التي يسعى نصار إلى إرساء قواعدها هي المستوى الظاهري للفكرة فقط .

. يريد نصار أن يجعل من الفلسفة مستقلة من داخل واقعنا العرابي دون الحاجة إلى استيراد فلسفة لحل أزمتنا، إنه بهذا يريد تعقل خطاباتنا ومشكلاتنا الاجتماعية، عن طريق تفكيك العقبات التاريخية، خاصة مع هده اليقظة الفكرية التي أصبحت تتجاوب مع الخطاب الفلسفي إلى حد ما والاعتراف بيه

. دعوة ناصيف نصار من وراء مشروع النهضة إلى الحرية فهو يرى بأن الحرية هو وجه أخر للنهضة عقلية أو فلسفية يسعى المثقف إلى تحقيقه كلما حاولت السلطة السياسية فرض إيديولوجيتها في وجه الفكر.

[1]–خوان أنتونيو باتشيكو : في الفكر العربي المعاصر، أفاق معرفة متجددة، ط1، دمشق، 2012، ص 278 .

. أبعاد مشروع النهضة العربية كانت فلسفية من خلال تجاوز الطموح الأنساق المغلقة التي تحبس الإبداع الفلسفي العربي عن صناعة كيانه وتجاوز الانهزامية التي صنعتها الأصنام القديمة.

. دفاع ناصيف نصار حول إمكانية الاستقلال الفلسفي لبناء الذات العربي من الداخل، والبحث عن حلولها بنفسها، وذلك الإثبات أحقية الفيلسوف العربي في امتلاك القدرة عن التقديم الحلول وإجابات لمشكلاته وأزماته الفكرية ولاجتماعية عن طريق النقد والمجاوزة .[1]

ب/ عامة :

يمثل المشروع نهضوي هذا ردّا على معضلات ست فرضت نفسها على الواقع العربي وعلى العقل العربي مند قرنين: الاحتلال، والتجزئة، والتخلف، الاستغلال ولاستبداد، والتأخر التاريخي . الاستقلال الوطني والقومي هو الجواب التاريخي عن حالة الاحتلال والتخلف والتنمية القاصرة في ظل العولمة وغيرها من المعضلات التأخر التاريخي والانحطاط، مما ساعد على بلورة وظهور مشروع نهضوي شمل جل الميادين السياسية والثقافي ولاجتماعية فقد كانت أثار هدا المشروع بصفة ايجابية فيما يخص :

. ظهور العديد من الأحزاب السياسية الجديدة وكذلك تيارات السلفية والإصلاحية والنقدية العلمانية.

. انتشار حركات الإصلاح الإسلامي في الدول العربية .

. القضاء وتخلص من الحكم العثماني للدول العربية، والذي سعى إلى نشر العديد من الأفكار المناهضة للغة العربية، والتي تدعو إلى التحول للغة التركية

. تنشيط دور العلم، والتعليم في أغلب الدول العربية، إذ أنها ساهمت في المحافظة على دور اللغة العربية.

. تأسيس الجمعيات الخيرية والأدبية والعلمية والأندية الرياضية ونهوض باشتغال المستشرقون بالآداب العربية وعلومها. [2]

[1]-خوان أنتونيو باتشيكو : في الفكر العربي المعاصر، المرجع سابق ص 287

[2]– عمر بوساحة : مجلة الدراسات إنسانية واجتماعية، جامعة وهران 02، العدد 02، ص 85، 04/16، 2022، ص56

ثانيا–عوائق قيام النهضة العربية :

يعاني الفكر العربي المعاصر من الكثير من المعيقات وهذه المعيقات جاءت على شكل أوهام وقد حدثت محاولات كثيرة منها للخروج من هذه الأوهام لكن للأسف فشلت هذه المحاولات وبقيت هذه الأخيرة متغلغلة ومترسخة

1_ وهم تفوق الحضارة الغربية :

يتصورون العرب تحت تأثير المؤرخ الغربي دائما أن الغرب هو صانع العلم و رائد الفكر و التطور الحضاري، فالإنسان في الغرب هو صانع العلم و رائد الفكر و التطور الحضاري وهدا عائق من العوائق

إذن عندما نتحدث عن التطورات العلمية التي أنجزها الغربيين المحدثين ينبغي ألا ننبهر بها و نتصور أنهم صانعوهم وحدهم فهذا التقدم هو صناعة بشرية عامة اشترك فيها كل البشر و من ثما فهو إرث إنساني عام وليس من حق الغربيين البخل بنواتجه عن الأخريين

و الحقيقة التي يؤكد عليها الكاتب هنا إن علماء النفس و الاقتصاد و الاجتماع و السياسة من العرب و المسلمين قد تخاذلوا كثيرا حينما وقعوا تحت تأثر وهم التفوق الغربي في هذه العلوم و أخذوا بنظريات علماء الغرب وحللوا من خلالها واقع مجتمعاتهم و نفسية أفراد شعوبهم و الأنماط الاقتصادية لهذه الشعوب التي ظنوا أنهم مثلوها و نظروا لواقعها

الآن على هؤلاء العلماء أن يتحلوا بالصبر و الشجاعة الفائقة ليعلنوا أنهم من الآن فصاعدا سيمثلون مجتمعاتهم و بيئاتهم الفكرية الخاصة [1]

إن التخلص من وهم المعجزة الغربية في مجالات العلوم المختلفة إنما ينبغ من الإيمان بان العلم في مختلف فروعه إرث بشري شارك في صنعه كل البشر وكل العلماء في مختلف الحضارات البشرية عبر تطورها الطويل ، و الإيمان في ذات الوقت بأن استنبات التكنولوجيا و التقدم العلمي داخل كل مجتمع إنما ينبغي أن يتم بآليات و عقليات تراعي ظروف هذا المجتمع و مشكلاته الخاصة في كل مجالات الحياة

2_وهم التنمية و التقدم على الطريقة الغربية :

التنمية و التقدم لا يكونان إلا بحسب نموذج المادي الغربي، وهذا التقدم التقني و الاقتصاد الرأسمالي و الحرية الاقتصادية و الفر دانية في قيادة هذا التقدم بما يحققه و الرأسماليون مؤسساتهم الخاصة لا يمكن اللحاق بيه لا على مستوى الدولة ولا على مستوى الأفراد و المؤسسات الخاصة وبالطبع فإن قياس التقدم من المنظور المادي البحث هو سبب الإقرار بالتخلف العربي

[1]–مصطفى النشار : الفكر العربي الحديث، نيوبوك للنشر و التوزيع، ط1، القاهرة، 2018، ص17_20

و الأمر في اعتقاد الكاتب ليس على هذا النحو فليست التنمية و التقدم بالمعيار المادي العربي هي المقياس الوحيد للتقدم، وليست المسألة مقصورة على ازدياد الأغنى غنى، و ازدياد لفقير فقرا، وليست عموما بالمال الذي يملكه هذا أو ذاك من البشر أو من الدول

خير دليل الألم الذي نشعر بيه تجاه الأفارقة الجوعى حينما نشاهد منظرهم وليس هذا فحسب فالإنسان المسلم لا يعنى كثيرا بمظاهر الثراء المادي فنحن لدينا مفهومنا الخاص للتقدم و التنمية إن التقدم الذين كانوا يؤمنون بيه هو التقدم بالمفهوم الإسلامي الذي يتمثل في الحرص على السلوك الحسن و القدوة الطيبة في المعاملات، الحرص على إقامة العدل

إن المفهوم الذي كانوا يؤمنون بيه يتركز في تنمية الإنسان عقيدة و سلوكا، تنمية أخلاقيا، وترقية دوقه و رهافة حسه حينما يتعامل مع الأخرين

في اعتقاد الكاتب أن التحلل من وهم التنمية والتقدم بمعيار الغرب الرأسمالي يبدأ من إدراك هذه الحقيقة أي حقيقة أن آليات المنظومة الرأسمالية العالمية كلها تعمل لصالح التنمية والتفوق و التقدم الغربي وليس لصالح الشعوب الأخرى ونحن نريد الخروج من دائرتهم الجهنمية و توعية العالم بالالتفاف حول نموذج اقتصادي جديد يراعي العدالة ويحفظ حقوق الجميع، جميع الدول و جميع العاملين، وعدالة توزيع الموارد و توظيفها لخدمة الإنسان على هذه الأرض التي استخلفنا الله عليها [1]

3_ وهم الديمقراطية كنظام سياسي أمثل :

وهم الديمقراطية هي النظام الأساسي الأمثل، فلقد صدع الغربيون رؤوسنا بنظام سياسي لا بديل له في نظرهم هو الديمقراطية وكأنهم اخترعوا النظام الأمثل للحياة السياسية التي تقوم على المشاركة و إبداء الرأي و التصويت الحر و صوروا لنا أن هذا هو الحل الوحيد والأمثل للدول الفاضلة و الحقيقية أن الديمقراطية كأي نظام من النظم السياسية الأخرى لها مالها من مميزات وعليها ما عليها من عيوب

إن الديمقراطية الغربية المعاصرة إنما هي في حقيقة الأمر ديمقراطية النخبة التي تصنع أصناما هي الأحزاب الكبرى و تكتفي بصناعة زعيما لكل واحد منها وتسوق له و كأنه المهدي المنتظر ثم يظهر في النهاية أنه الشر المستطير الذي يضيع ثروات شعبه ويهدر إمكانات دولته باسم الديمقراطية وليس نموذج بوش أمريكا الصغير إلا أحد هذه الأمثلة

إذن يمكننا أن نطور نموذجا عربيا إسلامي للحكم يعتمد على أكبر قدر من المشاركة في صنع القرار واختيار

[1]-مصطفى نشار : الفكر العربي الحديث، المرجع سابق، ص29

الحاكم و مجلس للمحاسبة و المراقبة وطريقة واضحة لتداول السلطة دون التضحية بالحقوق التي كفلها الإسلام للإنسان، وهي التي اقتبسها الغربيون واعتبروها هي أساس الميثاق العالمي لحقوق الإنسان، ولكن ممارستهم للأسف تكشف يوما بعد يوم، فهم لا يقرون هذه الحقوق بشكلها الصحيح إلا الإنسان الغربي أما حينما يتعلق الأمر بأي إنسان من أي جنسية أخرى فالأمر يختلف حيث يكون خطاب الحقوق نظري فقط دون أن يرى التطبيق عمليا

إن لكل شعب ثقافته الخاصة، وتجربته السياسية المتميزة عبر تاريخه، وعليه أن يستثمر ذلك في تطوير نظامه السياسي دون تقليد أعمى للتجربة الغربية التي قد تكون ملائمة فقط لأصحابها

إن التبعية و التقليد مرفوضان، وآن الأوان العودة إلى هذا التوجه القومي العربي التي تتوحد في ضله الإمكانيات و تتحقق من خلاله كل الأهداف التي يسعى إليها ويحلم بها كل عر[1]

4_وهم الأصالة و المعاصرة:

لكل امة تريد التقدم لابد من أن يكون هناك طريق يحدده أولا وهذا الطريق يحدده الفلاسفة أو العلماء أو حتى الأدباء أصحاب الرؤى النقدية و التنبؤات التي تستطلع المستقبل

وقد كانت الكتب المقدسة ولتزال تمثل أور جانون التقدم للأمة و أور جانون النهضة لمن آمنوا بها، وكانت الأمة قد تميزت بالقرآن الذي سيظل متحديا لقدرات البشر وسابقا لتصوراتهم وملهما لإبداعاتهم ما بقيت الحياة على ظهر الأرض.

ومع أن المسلمين قد نجحوا في استلهامه وبناء واحدة من أعظم الحضارات الإنسانية إلا أنهم اليوم أصبحوا عبئا ثقيل على قرآنهم ودينهم بتخلفهم الحضاري وتحجرهم الفكري و الإسلام في صحيحة و مصادره الأصيلة برئ من كل دلك

والغربيون استلهموا في بداية نهضتهم صورة التقدم كما حققها المسلمين في العلوم و الفلسفة وفي السياسة و الاقتصاد، لكن هذا لم يمنعهم في أن يكون لهم أورجانون الخاص بهم وقد تكفل بيه فرانسيس بيكون الذي قدم فيه المنهج الجديد للبحث العلمي بجانبه السلبي و الإيجابي و السؤال الذي يطرح الآن فما بنا نحن ألم يحن الوقت بعد لبزوغ فجر نهضة جديدة وحقيقية [2].

[1]-مصطفى النشار : الفكر العربي الحديث، لمرجع سابق، ص28_30

[2]-مصطفى النشار : الفكر العربي الحديث، المرجع السابق ، ص 40_32

5_نقد البنى التأسيسية التي قامت عليها النهضة العربية :

حاولت في هذا البحث إضاءة جانب من جوانب عدم نجاح النهضة العربية في عرقلة البنى التأسيسية للفكر والواقع العربي المعاصر، وذلك بنقد الأسس البنيوية التي قامت عليها النهضة وهي أربعة أسس : بنوية فكرية وأسس سياسية وأخرى اقتصادية وأسس ثقافية حضارية ووجدت أن رواد الأوائل للنهضة مثل ناصيف اليازجي وبطرس البستاني وأحمد فارس الشدياق ورفاعة الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني وخير الدين التونسي ومحمد عبده قد قدموا أفكارا ومشاريع فكرية اعتبرها بعض الضعف، إلا أنها كانت جيدة وصالحة للنهوض بالعالم العربي من سباته الطويل . إلا أن الضعف الأكبر ولأصعب كان في البنى السياسية والاقتصادية والثقافية والحضارية للمجتمع العربي والتي أحاطت بهذه الأفكار والمشاريع ومنعتها من أخذ فرصتها أو التجدر في الوعي العربي الحديث ومن ثم إعاقة وصولها إلى الجماهير العربية الأسباب عديدة والسؤال الذي يطرح نفسه فا لماذا لم تنجح الإصلاحات التي أرادها الرواد ؟ هل لضعف في الفكر والخطاب النهضاوي أم الضعف في لبنى والواقع المجتمعي الذي لم يستطيع استيعاب هذا الخطاب النهضوي ؟

_ **أزمة بنى فكرية أم وجدانية ؟**. إذا رجعنا إلى الخلف نلاحظ أن بداية النهضة أن الأشعار والقصائد هي التي أثارت الحمية العربية، وهي تعبير عن شعور رقيق استعملت فيه اللغة الإيصال المشاعر، لإيقاظها واستنفارها، فبدأت اليقظة العربية بتأسيس الجمعيات الأدبية والعلمية من (1847. 1868) وكان الشيخ « إبراهيم اليازجي « قد ألقى قصيدته الشهيرة، أمام أعضاء الجمعية السورية العلمية سنة 1868 ومطلعها

تنبهوا واستفيقوا أيها العرب فقد طمي الخطب حتى غاصت الركب

وتناقلها العرب وحفظوها في كل مكان، مما ساهم في الشعور بالعصبية « القومية « و عندما عدنا إلى كتابات الشيخ « إبراهيم اليازجي « أن يستثير في العرب عاطفة القومية، بهدف التعالي على أحقادهم الصغيرة التي أدت إلى حروب دينية وقد تصور اليازجي أنها ستثيرهم ضد الدولة العثمانية، بحسب وجهة نظره، والمسؤولة عما تردت إليه حالة العباد من ضعف ومهانة، ولقد أدرك المتنورون الآخرون بفضل احتكاكهم بالعلم ورؤيتهم للتقدم الحاصل في أوروبا، أن نجم العثمانيين يميل إلى الأفول وان الدولة العثمانية التي كانوا ينتمون إليها ستسبقهم إلى الزوال . وها هي تتراجع أمام الزحف الأوروبي وينحسر سلطانها عن البلاد البعيدة احتلت فرنسا الجزائر 1830، وسلختها عن الإمبراطورية العثمانية وعندما ناوشت بريطانيا « محمد علي « وابنه إبراهيم وأخرجتهما من بلاد الشام انسلخت دول البلقان عن الدولة العثمانية .فتساءل حينئذ المتنورين هل أصبحنا لقمة سائغة لأوروبا ؟[1]

[1]-جورج الفار : المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، مجلد 8، العدد 3، 11/24/ 2015، ص 473.

أما الخوف الديني فقد ظهر واضحا في أوساط المثقفين المسلمين العرب، الذين رأوا اندفاع البعثات التبشيرية إلى بلادهم، والامتيازات التي حصلت عليها فرنسا وروسيا وبريطانيا من السلطان العثماني، وذلك بدعوى حماية الأقليات المسيحية ومن ثم تعاظم نفوذ القنصليات الأجنبية والمدارس التبشيرية . ولم يستطع المتنورون المسلمون الرد على الأفكار الجديدة التي كان يواجه فيها المستشرقون الأوروبيون الجمهور العربي، وحتى رجال الدين الإسلامي أنفسهم، لم يكن لديهم من وسائل المنطق والفلسفة والعلم ما يردون به على هذه الهجمة الفكرية والدينية . ومن المعروف أن الخوف يولد استجابة، وان الحاجة تولد شعورا بالنقص ومن ثم محاولة إيجاد وسائل للرد على التحدي الخارجي .

_ الجرح الأنثروبولوجي و ردود الفعل :

هكذا وصفه الدكتور « جورج طرابيشي» حين قال « كيف لأمة مقتنعة أنها « خير أمة أخرجت، للناس ترى نفسها في آخر قائمة الأمم وقد تأخرت عن مضمار العلم والمعرفة والقوة والإدارة والديمقراطية وحتى الأخلاق ؟ كيف لا تشعر بجرح نفس غائر، وهي التي نامت على أمجاد كثيرة تستفيق لتجد نفسها ضعيفة مبددة لا تكاد تحكم ذاتها ولا تعرف مصيرها؟ وأضاف بل لعلنا نستطيع أن نذهب إلى أكثر من ذلك إن عصر النهضة العربية لم يكن معنيا بالقطيعة مع عصر الانحطاط، بقدر ما كان معنيا بالرد على الجرح الأنثربولوجي . لقد خلق هذا الجرح حالة من عدم التوازن، ويوضح محمد عبده، أنه دهب إلى أوروبا ورأى إسلاما ولم يرى مسلمين وكأنه يقول يريد أن يبرر لنفسه ولأمته الفرق الشاسع، ما بين المثاليات ولأفعال وما بين الآمال والواقع . كان رد الفعل الأول إذا « تبريريا « أي أن الإسلام هو غير المسلمين وأن العرب لا يملكوا أمرهم ولو ملكوه لما وصلوا إلى هذه الدرجة من الانحطاط .

ورد الفعل الثالث كان إلقاء اللوم على الآخرين : « وهم العثمانيون الذين لم يطوروا البلاد ولا العباد، ولم يفتحوا مدارس ولا جامعات . ولم يهتموا في العلم الحديث ولا بتنمية العالم العربي، فاستعمروه باسم الدين « وقد تنبه بعض التنويريين إلى هذا الموضوع وذهبوا إلى القول : إن مشكلة تكمن في الدين نفسه وعدم فصله عن الدولة وتبنى كل من شبل شميل وفرح أنطون بالعلمانية كحل . ودار بينه وبين الشيخ محمد عبده نقاش طويل حول العلمانية والدين. [1]

_ اللحاق بالغرب بعلوم:

وكان رأي الرواد الآفاق مسدودة في وجه الدولة العثمانية وكل ما تمثله من محافظة واستعمال الدين لحكم العالم

[1] برهان غليون، المحنة العربية _ الدولة ضد الأمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، 2005، ص 145 :

العربي، لذا طالب بعضهم باللحاق في الغرب وأخذ العلوم عنه وتحديث النظام السياسي باعتباره الطريقة وحيدة للتطور والنماء . هده الدعوة كان هناك فريقان، فريق متخوف على الدين والقيم الإسلامية ويدعو إلى أخذ العلوم من الغرب فقط ولكنه لا يريد أن يمس الإسلام ولا الدين ولا القيم الإسلامية بشيء . وفريق آخر ليس لديه عقدة باتجاه الغرب ولا حتى اتجاه العقيدة الدينية ودعا هؤلاء إلى السير بخطى حثيثة لطلب العلم والحضارة دون أي تحفظ .وقامت ما بين هؤلاء وأولئك مجادلات ومصادمات فكرية طويلة، حول دور الدين في الحياة العامة فقد رأت طائفة منهم أن للدين بعدا شخصيا، وآخرون رأوا أنه يؤثر على الجماعة والأمة، لأنه تراث وروحية ذات قيم مطلقة يجب أن لا يمس . ونجد في ما بعد من لجأ إلى الفكر التوفيقي لانتفاعي، الذي يدعو إلى أخذ بما هو صالح فقط من الحضارة الأوروبية وترك ما ليس بالمهم، ولاعتماد في ما تبقى من حاجات لعون الحياة على منتجات الحضارة الأوروبية . تفاعلت كل هذه الأفكار وتمخضت شيئا فشيئا لتتبلور في تيار فكري له مناصرون ومفكرون وأعلام .[1]

_ تخبط وعدم وضوح فكري :

من الملاحظ أن هناك عدم وضوح فكري لدى أعلام النهضة وعدم اتفاق محدد حول تعريف الأمة العربية هل هي» الأمة الإسلامية « ؟ وحول شكل الدولة المراد إنشاؤها هل هي (دولة الخلافة الإسلامية) ؟ أم دولة قومية عربية لها دستور ونظام ؟ أم أنها دولة (علمانية) كالنموذج الفرنسي المنتج عن الدولة الفرنسية ؟

كما أن جغرافية هذه الدول غير محددة، هل هي دولة تشمل بلاد الشام ؟ أو جميع البلاد العربية التي مازالت تحكمها السلطنة العثمانية ؟

وماذا عن مصر لقد وقعت تحت الاحتلال البريطاني المباشر ؟ وماذا عن دول المغرب ؟ أو الجزيرة العربية ؟ الواقعة تحت قبضة الحركة الوهابية في جزئها الشرقي، وتحت نفوذ شريف مكة في الحجاز، والخاضع ولو اسميا للدول العثمانية، حتى أوائل الحرب العالمية الأولى ؟

فإذا كانت الغاية التحرر من القيد ومن الفساد الإداري العثماني، وتحكّم الدولة السلطانية المائلة إلى نهايتها، فما هي وسيلة ذلك التحرر ؟ وهل يجوز الثورة على السلطة الإسلامية (سلطة الخلافة) ,لتسليم البلاد والعباد إلى سلطة أجنبية ؟ فرنسية كانت أم بريطانية أم روسية ؟ وإذا كان التحرر ممكنا، فهل هناك من قوة ذاتية قادرة على الدفاع عن الحرية المكتسبة الجديدة ووقف أطماع الدول الكبرى في الدول الناشئة ؟

فعدم الوضوح عند رواد النهضة يعود إلى عدة أسباب أهمها، الضغط من الدولة العثمانية، التي بدأت

[1]-برهان غاليون : المحنة العربية _الدولة ضد الأمة، المرجع سابق، ص 147.

تشهد تغيرات داخلية ومحاولات الإصلاح الدستور، وتحديث الدولة وإنشاء الأحزاب . كما أن الظلم ازداد شأنه والفساد الذي ازداد شراسة في الدولة التي كانت تلفظ أنفاسها الأخيرة، وتتزايد الأطماع حولها من الدول الأجنبية التي تتهيأ للانقضاض على تركه الرجل المريض لا: شكلت العوامل الخارجية عوامل ضغط على المفكر العربي فلم تعطه زمنا كافيا ليطور فكره ويحسن رؤاه عدا عن غياب الحرية غيابا كاملا . كما أن نقص التحضير الأكاديمي وندرة المدارس، وعدم وجود جامعات، وندرة وجود « نخب فكرية « كلها عوامل لم تساهم في مساعدة الرواد على توضيح أفكارهم وتطويرها، لتستجيب لما هو مطلوب منهم من مسؤولية فكرية وتنويرية لقيادة المرحلة الغائبة الملامح [1].

ربما علينا أن نشير إلى أن أكثر رواد النهضة هم من العصاميين، الذين درسوا، وألفوا كتبا، ونشروا مقالات دون أن تكون هناك مؤسسات تدعمهم أو تحميهم أو تدفع لهم أجرا أو ثمنا لإنتاجهم الفكري. فإذا ألقينا عليهم اللوم في عدم تقديم وتوضيح كاف لأفكارهم، فلا نستطيع أن نطلب أكثر من ذلك من « هؤلاء الأفراد «، الذين عاشوا ظروفا قاسية، لم تساعدهم في إنتاج فكر متكامل أو متطور، فقد كانوا في دورهم الأوائل، مؤسسي فكر وليسوا ورثة فكر متكامل أو أبناء مؤسسات تعليمية وأكاديمية رفيعة المستوى . يبقى فضلهم واضحا، ولابد من نقد هذا الفكر غير متكامل والذي سيواجه عالما من التغيرات والمستجدات، التي ستسارع بشكل ضاغط دون أن يملكوا وسائل نظرية لرد هذه الضغوطات . [2]

_أزمة بنى سياسية :

احتار الرواد الأوائل في اختيار النموذج المثالي أو الواقعي لدولتهم الموعودة، لذا تخبطوا في اختيار نوع الحكم نموذج الدولة التي يريدونها ؟ وكان عليهم أن يعودوا إلى واقعهم المعاش وإرثهم الفكري والتراثي والنماذج القائمة أمام عيونهم ليستطيعوا تصور أو محاكاة أو اختراع مثال للدولة الموعودة أو المرجوة. كل هذه الأمور كشفت عن أزمة بنى سياسية في بدء النهضة العربية.

_ الواقع المعاش : أما واقعهم المعاش، فقد كانت فبلاد الشام تحت حكم العثمانيين المباشر، أي تحت حكم الدولة السلطانية الممثلة في دولة الخلافة وسلاطين آل عثمان في اسطنبول . وهو برأي أكثرهم نموذج فاسد أو أنه بحاجة إلى إصلاح جذري ليستطيعوا مجارات الحداثة والعلم الحديث، وتطلعات الشعوب والمساواة بين الناس أما في مصر فالنموذج القائم هو الحكم البريطاني عن طريق المندوب السامي، الذي يتحكم بالملك أو بالقصر

[1]–سمير أمين : الأمة العربية، مكتبة مدبولي، ط2، القاهرة، 1988، ص، 234.

[2] –سمير أمين : الأمة العربية، مرجع سابق ص 236

ويملي توجهاته على الدولة والحكومة القائمة . وكان قد سبقه نموذج « محمد علي « وابنه « إبراهيم « اللذين أقاما ملكا وسلطانا وراثيا، محاولين أن يجمعا ما بين السلطة المطلقة لسلطان العثماني والتحديث الأوروبي في إدارة شؤون الدولة خصوصا في تحديث الجيش والمؤسسة العسكرية لتلبي طموحات محمد علي في إنشاء دولة حديثة قوية ولكنها وراثية متمتعة بسلطان مطلق لتلبية طموحاته الشخصية وقد تطلع هؤلاء المفكرين إلى نموذج الدولة التي وصفها « ابن خلدون « في مقدمته الشهيرة، أو بالأحرى التي حلل فيها فلسفة الملك وضرورياته . ولنا في « خير الدين التونسي « مثال على ذلك فقد استوحى فكره من « ابن خلدون « وصرح « أن حالة الملوك بمقتضى الطبيعة البشرية لا تخرج عن صور الثلاث : لأن الواحد منا إما أن يكون كامل المعرفة والمحبة لخير الوطن، وقادرا على إجراء المصالح بمراعاة الإصلاح . أو أن يكون كامل المعرفة لا أغراض ولا شهوات خصوصية، تصده عن مراعاة المصالح بمراعاة الإصلاح. أو أن يكون ناقص المعرفة، ضعيفا مباشرا، هذا المثال واضح أن المرجعية الفكرية لأحد المفكرين من الرواد هي « مقدمة ابن خلدون «، ويظهر جليا هذه المرجعية حتى في عنوان كتابه « أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» ، كما في متن الكتاب حيث يستشهد كثيرا بأقوال وفكر « ابن خلدون « [1]

_ النموذج الأوروبي:

أما النموذج الأوروبي القائم على الدولة القومية، الخارجية من رحم الثورة الاقتصادية والصناعية والعلمية، فهو أكثر النماذج قوة وتطورا وربما النموذج الأكثر حضورا أمام الرواد الذين زار العديد منهم أوروبا، وعادوا مبهورين بهذا النموذج محاولين التمثل به، أو الاقتراب منه أو لابتعاد عنه أو أخد الصالح منه ونبد الطالح منه، في خبط فكري واضح فإذا لم تكن هناك مشكلة بالنسبة للرواد المسيحيين، في تمثل التجربة الأوربية، فقد كان هناك عائق كبير بالنسبة للمفكرين المسلمين في تقبل هذا النموذج والسبب معروف هو الدين المختلف، « والعلمانية « التي تتبناها فرنسا مثلا، مما جعل هؤلاء المفكرين أكثر ترددا في تقبل النموذج، مع أنهم معجبون به إلى حد بعيد

_ الضعف السياسي :

رصد الباحث رؤى ألبرت حوراني كلا من الشيخ « ناصف اليازجي « 1800. 1871» وفارس شدياق « 1804_ 1887 من الرواد الأوائل، ووجد أن كتاباتهم لا تتم عن إدراك سياسي فائق، ولاعن عقيدة سياسية ثابتة إنما كان اهتمامها مجرد اهتمام لغوي كما يرصد « بطرس البستاني» 1819_1883، ويشير إلى أنه أول كاتب تكلم ب اعتزاز عن « دمه العربي « كتب يقول « يعير البستاني الحرية الدينية، والمساواة ولاحترام المتبادل

[1]– فهمي جذعان : أسس التقدم عند مفكري الإسلام _في العالم العربي الحديث، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط 4، بيروت، 2010، ص 168

بين الأفراد الأديان المختلفة، اهتماما أكبر من اهتمام الطهطاوي وخير الدين، ولكن بسب الاتجاه الشخصي الذي اتخذه لحياته . وأيضا يراه الحوراني مشاركا، ومن دعاة الإصلاح العثماني، فبالنسبة للبستاني : على سوريا (موطنه) أن تتمدن، وذلك بأن يصدر حكامها قوانين عادلة متساوية تتفق مع روح العصر، وتقوم على حقلي الدين والدنيا . وإن تنتشر التربية والتعليم باللغة العربية، إذ يجب أن لا تصبح سوريا بابل لغات، كما هي بابل أديان « .[1]

ومع ذلك علينا أن نقر بأمرين : إن دعاة الإصلاح الأوائل مثل» رفاعة الطهطاوي (1801. 1873) « وخير الدين التونسي» (1810 _1877)» وبطرس البستاني « (1819 _ 1883) حققوا إسهامين على المحور . السياسي والنموذج للدولة التي يطمحون إليها، دون أن ينقلوا نموذجا متكاملا للدولة وهذان الأمران هما:

-. أن تقوم هذه الدولة بإصلاح جذري مبني على العلم والمعرفة وإدخال العلوم العقلية إلى البلاد التي تحكمها، واستخدام الطرق الأوروبية الحديثة في إدارة وبناء الدولة .

-الدعوة التي وجهها البستاني بإصدار قوانين عادلة متساوية، تقوم على الفصل بين الدين والدنيا وتتفق مع روح العصر .وقد كتب كمال عبد اللطيف : « لقد ظلت المشاريع الإصلاحية السياسية المتوالية في فكر النهضة العربية بدون فلسفة سياسية رغم استعمال أغلبها للمفاهيم الليبرالية سوء في صياغتها الأصلية، أوفي صياغتها لمعربة بمصطلح شرعي .

_أزمة بنى الاقتصادية :

لقد أدت الأزمة الاقتصادية والظروف الواقعية إلى تململ العرب من الحكم العثماني قد دفعت بالرؤية السياسية والقومية العربية إلى الأمام وذلك على قاعدة أن الواقع السياسي مرتبط بالواقع الاقتصادي. الظروف لاقتصادية المتأزمة التي عاشتها الإمبراطورية العثمانية في القرنين الثامن والتاسع عشر قد ولدت واقعا سياسيا متأزما مما جعل النخب تفكر في طريقة للخروج من هذه الأزمة باعتماد على :

_ الاقتصاد العثماني : حملت الدولة العثمانية طابعا إقطاعيا عسكريا توسعيا، أكثر من أي طابع آخر. فالمتتبع لتاريخ الإمبراطورية العثمانية يجد أن آل عثمان هم قبيلة ذات عصبية وشدة عسكرية، أتوا من أواسط آسيا وسيطروا شيئا فشيئا على آسيا الصغرى، وازدادوا قوة فوق قوة، حتى تمكنوا من تأسيس إمبراطورية قوية حكمت مناطق

[1]-هشام جعيط : مقالة " النهضة العربية الثانية – تحديات وأفاق، مؤسسة عبد الحميد شومان المؤسسة العربية النشر د.ط، عمان _ بيروت، 2000، ص، 123

واسعة من العالم القديم . كما ورث العثمانيين نظام السلاجقة، واتخذوا الإقطاع العسكري لزعامة، مقابل إرسال عدد من الجنود، وهذا طبق في الدرجة الأولى من الأناضول وفي أجزاء من العراق والشام وكان الأمر السائد في البلاد العربية إعطاء مقطعات للأمراء والولاة مقابل دفع مبالغ مباشرة وضرائب سنوية للسلطان، وبع أن ضعف المركز أزداد تحكم الإقطاعيين والأمراء والشيوخ ولولاة وساد نظام شبه إقطاعي وهذا النظام هو نظام عسكري زراعي يعتمد على قوة العسكر التي تجلب المال من المزارعين تحت راية السلطان ويتصرف من لولاة ولأمراء ويذهب القليل منها إلى السلطان مقابل منح شرعية للملتزمين والولاة .كل هذا لا يمثل اقتصاد منتجا إنما إنتاجا طفيليا عاجزا .[1]

_ الاقتصاد الأوروبي :

فمند القرن الثامن عشر والدول الأوروبية تبحث عن موطئ قدم في أراضي الإمبراطورية العثمانية، التي كانت علامات ضعفها تتزايد يوما بعد يوما . فهده القوة الأوروبية كانت في مر حلة صعود تاريخي، وكان معظم الدول الأوروبية قد أنجز ثورته السياسية والاجتماعية والعلمية، ودخل في معمعة ثورته الرأسمالية والصناعية . وكان تنافس شديدا بين هده القوى الصاعدة على الساحة الأوروبية، كما على مناطق نفوذ المستعمرات الخارجية . وكانت الإمبراطورية العثمانية هي الأقرب والأغنى بموادها الخام وأسواقها، وكان المشرق هو أحد هذه الأقاليم التي سعت القوة الأوروبية لاختراقها مبكرا بصورة مباشرة، ولم يبدأ القرن التاسع عشر إلا وقد بادرت إحدى هذه القوى، وهي فرنسا بالانتقال إلى العمل العسكري المباشر _ حملة نابليون _ على مصر والشام 1798. 1801، ونعرف كيف كان أن هذه القوى الأوروبية أكملت التنافس في ما بينها للاستيلاء على المشرق العربي، وكيف تحقق لها ذلك في أعقاب الحرب العالمية الأولى حيث تم تقسيم المشرق بين بريطانيا وفرنسا وكانت كل دولة أوروبية قد تقربت من طائفة أو جماعة دينية في المشرق العربي باستخدام فرادها كوكلاء تجاريين، أو بفتح مدارس لتعليم أبنائهم فيها، أو إرسالهم لتلقي التعليم في هذه الدولة أو تلك . أما مجموعات التجار الملحقين بالاقتصاد الأوروبي فقد بنو شيئا فشيئا برجوازية صغيرة أو طبقة تدور في فلك المراكز الرأسمالية الأوروبية . [2]

_أزمة بنى ثقافية حضارية :

لا نملك إحصائيات دقيقة، لعدد المدارس والمعاهد المنتشرة في المناطق العربية، إبّان العهد العثماني، لنستطيع قياس الحركة الثقافية والتعليمية التي أنتجتها هذه المراكز الثقافية والعلمية، لكننا نعلم أن العثمانيين لم يهتموا بهذه المؤسسات، فما عدا المراكز الدينية، مسيحية كانت أم إسلامية، التي أشبه ما تكون بالبدائية، التي

[1] : المرجع سابق، ص 126.

[2] عبد العزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية، ط2، بيروت، 1986، ص 150 :

تعنى بتحفيظ القرآن أو بدراسة المزامير المقدسة والطقوس المسيحية، لم يكن هناك أي جهود ثقافية أو علمية . ويكاد التاريخ لا يذكر اسم مفكر أو متعلم بارز في المنطقة العربية، التي وقعت تحت الحكم العثماني، مند القرن السادس الميلادي الاستثناء الوحيد هو وجود للمدرسة المارونية التي أنشئت في روما عام 1582، بقرار من البابا غريغوريوس الثالث عشر وكان عدد طلابها عند تأسيسها عشرة طلاب وكانوا من الكهنة والرهبان الذين يتحضرون للحياة الكهنوتية .

_ ثقافة منقطعة لا متصلة :

عندما نصف الثقافة العربية بأنها ثقافة منقطعة لا متصلة فنحن نعمني تحديا فترة تاريخية معينة من عم هذه الثقافة، أي الممتدة من سقوط الأندلس في نهاية القرن الخامس عشر حتى بداية القرن الثامن عشر، أي حتى وصول حملة نابليون إلى مصر، في هذه الفترة امتدت السيطرة العثمانية إلى معظم أرجاء المنطقة العربية وجعلت منها منطقة شبه معزولة عن باقي الثقافات والحضارات فقد دخلت الثقافة العربية في هذه الفترة في سبات عميق فبعد « ابن رشد « وابن خلدون» لم تكد المنطقة العربية كاملة تشهد ميلاد مفكر أو إنتاج فكري جدي، بل سيطرة الفكر السلفي على العقول ولم يظهر في كل منطقة العربية مبدع وفيلسوف واحد .

فالسمة الظاهرة الواضحة للعالم الإسلامي في هذه القرون الثلاثة هي انعزاله وانقطاع الصلة بينه وبين العالم الأوروبي وفي وقت كان العالم الأوروبي يخطو خطوات واسعة في نهضته العلمية، في مخترعاته الصناعية، وفي اكتشافاته الجغرافية، كادت علاقة العرب بالحداثة الأوروبية أن تقتصر على التقليد أو القطيعة ولم تتجاوزها إلى الصراع والمواجهة والتفاعل الحر، فقد ظلت الثقافة العربية في حالة مخاض كما قال الدكتور « حليم بركات « : « ما بين الموت والولادة العسيرة . فقد رفض الماضي أن يموت كما رفض المستقبل أن يولد [1]«

من خلال تحليلنا للبنى الفكرية والسياسية والعوائق التي واجهت النهضة العربية مند أواسط القرن التاسع عشر حتى أوائل القرن العشرين وجدنا هناك عوامل داخلية وأخرى خارجية أدت إلى عدم الاكتمال الفكري والحضاري والواقعي لمشروع النهضة العربية مما أدى إجهاض هذا المشروع في بداياته ومنعه من الوصول إلى القاعدة الشعبية العربية التي كان من الممكن أن تحمل هذا المشروع لو وصل إليها بشكل سليم ملبيا لآمالها وطموحاتها .

ثالثا: أهم الانتقادات الموجهة لمشروع النهضة العربية:

تتعرض كل أمة من الأمم في لحظة من تاريخها الى الانحطاط والسقوط، فتنتكس حركة التقدم والتطور فيها، وتتخذ من حضارتها موضوعا للتفاخر والتباهي والتغني بالماضي المجيد فقط، وتتوقف عن الروح الإبداع، بعد أن كانت لها

[1]–محمد جابر الأنصاري: " تحولات الفكر والسياسية بمصر ومحيطها العربي "، مؤسسة الأهرام، ط 1، القاهرة، 2003، ص 134.

إسهامات في المسيرة الحضارية الإنسانية، ودورها في دفع عجلة التاريخ في أوروبا، ودلك ما حصل للأمة العربية والإسلامية في محطات تاريخية مختلفة

وقد شكل عصر النهضة العربية مرحلة تاريخية مهمة بالنسبة للعرب نظرا لدوره الكبير والفاعل في تشكيل الوعي العربي لكن يبدو أن مشروع النهضة قد وجهته عدة عقبات مما أدى إلى فشل مشروع النهضة العربية هدا ما يدفعنا إلى طرح التساؤل التالي : ما هي أسباب فشل النهضة وكيف كان موقف بعض المفكرين منها ؟

-عند مالك بن نبي :

فامن خلال بحثنا استعنا بكتاب « وجهة العالم الإسلامي « الذي خصص فيه مالك بن نبي أكبر قدر من الشروح الأسباب فشل النهضة سواء أكان في الجزائر أم على مستوى العالم الإسلامي، ودلك بدءا بما بدر عن المثقفين المسلمين خلال القرنين 19 . و20 من تجاهل لظاهرة « الانحطاط» ذلك أنهم يعتبرون أفول الحضارة الإسلامية مجرّد غفوة يمكن الاستيقاظ بعدها في عافية تامة، وفي أسوء الأحوال يرون تقهقرا يمكن تداركه مع المال والزمن

أما هو فكان يرى الأمور بوجه مخالف تماما، إذ أن المسألة أخطر مما يتصور هؤلاء. فهي ليست مجرد تقهقر في الترتيب، ولاهي نقص في المال، بل هي تدهور فقدت فيه الحيوية كل القيم الفاعلة اجتماعيا وتاريخيا، إنّ ذلك المجتمع المتمخض عن عصر الانحطاط، أي عصر « ما بعد الموحّدين» هو الذي كان منبتا للنهضة بوجهيها : الإصلاحي و» الحداثي « ولأجل دلك، فتلك النهضة كان محكوما عليها بالفشل مند الانطلاق . أما المصلحون فكانوا غافلين عن هده المعطيات « الداخلية والنفسية والوجدانية أو مستخفّين بها وكان بن نبي يرى أن السبب في فهذا الفتور والضعف يعود إلى: [1]

. التكوين وإلى أسلوب التفكير لدى الرجال الين قادوا حركة النهضة، ويقول « لم يضطلع جمال الدين الأفغاني بدور المفكر الذي يغوص في أعماق المشاكل ويهيئ لها الحلول، فهو لم يوظف ثقافته الهائلة إلا كوسيلة تربوية في حركته الثورية «

. يرى كذلك أثر حركة الأفغاني نفسيا وفكريا أكثر منه سياسيا في ذلك العصر المتميز بالركود التام في أحوال العالم الإسلامي

.كان الأفغاني يتمتع بنظرة صائبة إلى العفن بمجرد إلغاء إطاره المؤسساتي دون أن يضيع وقتا في دراسة العوامل الداخلية للوضع، فمع كون جمال الدين الأفغاني رائد الإصلاح وهو يبقى ذلك البطل الأسطوري في ملحمتنا

[1]-مالك بن نبي : مشكلة الثقافة، دار الفكر المعاصر، سوريا . لبنان، ط 1، 2000، ص120

الحديثة، إلا أنه لم يكن نفسه « مصلحا « بالمعنى الدقيق للكلمة . والشيخ محمد عبده هو الذي سيكون له دور أن يطرح مشكلة الإصلاح بجميع أشكاله ووجوهه وقد اضطلع على مأساة المسلمين، وكان عليه أن يحولها إلى مشكلة اجتماعية، بينما جمال الدين الأفغاني بروحه القبلية المغامرة ينظر إلى تلك المأساة من زاوية النظر السياسية إن الإصلاح عند محمد عبده كان مشروطا بإصلاح الفرد، في ذلك النص القرآني، إذ يقول تعالى « إنّ اللّه لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم « [الرعد 11]إن هذه الآية التي صارت نبراسا ينير طريق النزعة الإصلاحية ـ خاصة في شمال إفريقيا . تتضمن إفصاحا قويا عن المشكلة الاجتماعية برمّتها، والتي يوجد عنصرها على الأساسي على مستوى نفس الفرد المسلم . فما سبيل إلى تغيير تلك النفس ؟ هذه هي النقطة التي برزت فيها روح محمد عبده المذهبية . [1]

أما على الصعيد السياسي فإنّ إنسان ما بعد الموحّدين الذي نعته بن نبي بأنه كائن جامد، هذا الإنسان بدا له أنه عاد إلى الظهور تحت مظهر الإنسان « الحاثي « وهو يقول في ذلك « إن الكائن الأميبي الذي لم يكن يملك قوت يومه تأثر لحاله وأرسل زائداته الخلوية لاصطياد فريسة خيالية سمّاها الحق وهكذا ظهر [البوليتيك]، وهي زائدة خلوية لمجتمع يتضّور جوعا لكنه لا يملك ما يسد بيه الرمق « ويواصل بن نبي متصلبا لرأيه قائلا « إن الحركة الحداثية ليست موجهة إلى أفعال ووسائل، لكنها موجهة إلى أنماط وأذواق وحاجيات . وعندما يحمل ممثلوها مسؤولية ضعفهم للاستعمار، يظهر لنا أنهم يفعلون ذلك للتذرّع والتهرب من مسؤوليتهم وعلى أيّ فإنّ هذه الذريعة قد استعملتها الحركة الإصلاحية التي لم تكن هي أيضا تحاول معرفة الأسباب الداخلية وراء نقائصها وهي تحمّل مسؤولية تلك النقائص للسلطات السياسية الأجنبية .فكلا التيارين ليحاول إيجاد حلّ لنقائصه، بل يسعى إلى إخفائها على شعب .

لكنّ بن نبي، وبحكم عدله يعترف لهذه الحركة بأهم إيجابياتها التي تتمثل كونها حرّكت العقول فيقول : « إذا كانت حركة الحداثة لم تأت بأية عناصر ثقافية على الصعيد الفكري وذلك لعدم احتكاكها الحقيقي مع الحضارة الحديثة فإنها كانت بفضل اقتباساتها من الغرب سببا في ظهور حركة في لأفكار التي إن كانت قابلة للنقاش فقد جاءت لتحدث إعادة نظر كلّيّة في المقاييس التقليدية « فهو إذا لينكر الإسهام الإيجابي الذي جاءت به حركة الحداثة التي نجحت في بلورة الوعي الجماعيّ الذي غاب عن البلدان الإسلامية منذ معركة صفين، ومثلت النقطة الاشارية التي

[1]–مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، المرجع سابق، ص122

إن لم تدل على الهدف الأساسي، فهي تدل على بعض الأهداف الإجرائية نسبيا، والتي من شانها إن تحتث الجماهير الإسلامية من لا مبالاتها وجمودها « [« وجهة العالم الإسلامي»]. [1]

-عند بيرنار لويس:

لقد وقف بيرنارد لويس على نفس النتائج التي توصل إليها بن نبي قبله بشان بعض النقاط، فهو يقول مستعرضا أسباب فشل النهضة الإسلامية : « كان العالم الإسلامي في عصر قوته يحتقر الحضارات الأخرى، وكان يرى انه كان في غنى عنها. فالمسلمون يتأففون من زيارة بلاد [الكفار]، ولا يعيرون اهتماما بلغاتها وآدابها وأفكارها الفلسفية، ولذلك لم يقوموا بترجمة ما أنتجه العقل الغربي بين القرنين 11 و 14 إلى اللغات التي يستعملونها لعربية التركية والفارسية]، واكتفوا بالكتب الخاصة بتقنيات الحرب. وابتدءا من القرن 18 راحوا يسعون إلى اكتساب التقنيات الغربية، لكنهم لم يهتموا بالأفكار الاجتماعية و السياسية . ذلك أنهم كانوا يرون أن التحديث يمكن إن يجرى من دون الارتماء في أحضان الغرب، فلم يبادلوا بمراجعة منظومتهم القانونية بخصوص نظام الرق والتعامل و التعامل مع الأجانب إلا في وقت متأخر. وكانوا يكرهون تجديد مؤسساتهم السياسية، إذ فضلوا الاستمرار في الحكم بنظام الاستبداد. إما النساء لم يتم إدماجهن في الحياة الاجتماعية... .[2]

وكل هذه الانتقادات مؤسسة رغم ما عرف عن هذا المستشرق الانجليزي الأمريكي من تحيز ومن معاداة .

-عند محمد عابد الجابري :

يعرض الجابري في كتابه « المشروع النهضوي العربي . مراجعة نقدية، السياق الذي تشكل فيه مشروع النهضة العربية والذي يرى أنه لم يكن مساعدا فذكر مما ذكر الحداثة الأوروبية بشقيها الاستعماري والتنافسي ومشروع الاشتراكية العالمية ومشروع الصهيونية ويؤرخ الجابري لهده المشاريع ويبين أثرها السيئ على مشروع النهضة العربية.

ويركز الجابري على المدارس الثلاث التي يعتبر أنها حملت مشروع النهضة العربية وهي الحركة السلفية والحركة القومية والحركة الليبرالية . وركز في نقده للحركة السلفية على الشيخ محمد عبده والأفغاني بوصفه أهم أعلام المدرسة السلفية .[3]

[1]-مالك بن نبي : شروط النهضة، ترجمة، عبد صبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ذ.ط، د.س، ص 150

[2]-بيرنارد لويس : الإسلام وأزمة العصر، المعهد الملكي للشؤون الدولية، أكسفورد، ط2، 1968، ص 356

[3]-محمد عابد الجابري : إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت . لبنان، ط 2، 1990، ص 232

ويرى الجابري أن الحركة السلفية نجحت بشكل كبي في تجديد الدين وتخليصه من الشوائب التي خالطته كما أنها حررت العقل من جمود الفكر والتقليد وأحيت اللغة العربية ولكنها فشلت فشلا ذريعا في المجال السياسي فإنها وإن نجحت في تحشيد الجماهير لاستخدمها الخطاب الديني لاستنهاض الهمم إلا أنها لم تتعد الشعارات والسب

إلى هدا هو أنه ليس في الإسلام نظرية سياسية متكاملة ولم يستطيعوا أن يتفقوا على نظام سياسي محدد ويذكرنا هنا أن حسن البنا سئل عن النظام السياسي الذي يتبناه الإخوان فأجاب أن هده مسألة ستجر الاختلاف وأن الأحرى هو الاجتماع في اللحظة الراهنة ويبدو أن هده اللحظة لم يتم تجاوزها. ومن جملة ما يعيبه الجابري على هده المدرسة هو تفريغ وعائي اللغة والتاريخ العربيين من الثقافة العربية والإسلامية والنزوع الرومانسي لروادها وعدم الانطلاق من الواقع الراهن وتقديمهم الوحدة على الديمقراطية والتقدم .

أما الحداثين فإن النقد الأساسي الذي قدمه الجابري هو أن دعوتهم للقطيعة مع التراث والالتحاق بالحداثة لتستقيم لكون الأمة العربية لم تقطع الأطوار التي قطعتها الأمم الغربية . [1]

4/ عند أركون:

من موضع الأسباب التي أثبتت فشل النهضة الفكرية في نظر أركون والتي يراها كرست لإخفاق الأنظمة الحاكمة أدت أخيرا إلى تسريع انتشار الحركات الأصولية . إن هده المشاكل وغيرها قد أثيرت من قبل مكري عصر النهضة، على حد تعبير أركون كنها تطرح اليوم بشكل ملح أكثر لان الأوضاع زادت تفاقما وتدهورا.

. انتشرت الايدولوجيا الطوباوية الوردية التي بإمكانها تحريك الجماهير في سبيل ردّ هجمة الغرب والوقوف سدا في وجه التحديات التي أوجدها [2].

.كما وجه أركون إلى النهج المتبع من قبل الحركات الإسلامية كما إلى خطاباتها المعبئة للجماهير، يجدها تتحرك ضمن ازدواجية فاضحة تفصل بين الشعارات المطلقة وحقيقية الفعل والواقع، كما أنها قطيعة بين الدعوة القرآنية وما تتضمنه من تعال وتنزيه وبين الممارسات السياسية الضّيقة باسم الإسلام

ويمكن القول انطلاقا مما تقدم أن قراءة أركون النقدية لما أنتجه فكر النهضة تلحظ ثلاثة أمور

. **الأمر الأول** : يكمن في عملية انتقاء غير ممنهجة الأفكار الغرب والمنهجيات التي أنتجها من دون التأكد من صوابية هدا الخيار، ومن دون إعداد مسبق للمتلقي الذي ستنقل إليه المفاهيم والأفكار والمنهجيات الحديثة . فجاء الإسقاط غريبا ومقلقا ومشوّها إن على الصعيد السياسي أو الفكري

[1]– محمد عابد الجابري : الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، دار طليعة للنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 1988، ص 250[1]

[2]–زكرياء إبراهيم : دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، د.ط، القاهرة، 1968، ص 180

. الأمر الثاني: ينحصر في كون المثقفين الذين تأثروا بالفكر الغربي بعيدين عن مركز القرار، لم يتمكنوا من القيام بالتغيير المنشود . أما الذين كانوا موظفين في خدمة الدولة، فلم يكن لديهم الجرأة الكافية للنقد وتطبيق الإصلاحات الضرورية

. **لأمر الثالث:** ازدياد حالات الفقر، ولإخفاقات العسكرية المتكررة والنكسات المخيبة، جعل الشعوب العربية فريسة اليأس وللاستسلام للواقع المرير، مما فسح المجال واسعا لدخول لخطاب متزمّت يدعو إلى الخلاص عن طريق العودة إلى الأصول ونبد الحداثة وفكر التنوير . [1]

ومن خلال ما طرح سابقا نقول إن إخفاق مشروع ناصيف نصار كان مثله مثل المشاريع الفكرية الأخرى التي فشلت فالمشاريع العربية لم تر النور، فالمنطقة العربية كانت تعاني من التطرف الديني والمذهبي . وهته المفردات توضع في خانة الظلام . بعد أن كانت واحات للتنوير العربي، فالنظام الاستبدادي واحد من الأسباب التي أدت إلى فشل المشاريع العربية، فالحاكم المستبد والظالم ليفكر في رعيته بقدر ما يفكر في نفسه، لدا فإن أي مشروع فكري سيطرح يقابل بالرفض وإن لم يرفض فسيكون مصيره التهميش والتأجيل ولإخفاء، يقول هاشم صالح « مشكلتنا نحن العرب . وهنا يكمن الفرق الأساسي بيننا وبين الأوروبيين . هي أننا نعتقد بأن كبت المشاكل وخنقها أو تأجيلها يعني حلها أو تجاوزها، والمنهجية العلمية والخبرة التاريخية الحديثة تدل عكس دلك، ومع هدا فنحن مصرون على المنهجية القديم منهجية الكبت والقمع والردع « . فالتأجيل ولإخفاء لا يعني التجاوز ولا يحلان أي مشكلة مهما كان حجمها، بل يجيب على الإنسان حلها بالمواجهة من خلال دراستها والتعرف على أسبابها والتوصل إلى نتائج تساعدنا على حلها بالطرق الصحيحة.

كذلك يوجد واحد من الأسباب التي أدت إلى فشل المشاريع النهضة هو استبعاد الدين في أغلب المشاريع العربية كانت تقوم بإلغاء دور الدين كشرط للتقدم ، لكن هناك من أبثث أن للدين دورا أساسيا لعملية التقدم، فجدير بالذكر أن الشعب الياباني كان من الشعوب المتقدمة، دون أن تقف تقاليده العريقة ومعتقداته الدينية حائلا بينه وبين التطور

العلمي والقدرات التكنولوجية الخارقة. وهذا مثال للشعوب التي لا تقبل التميز والتقدم على حساب عادتها وتقاليدها وديانتها، وهدا سر تقدم الشعب الياباني في جميع الأصعدة لكن هدا ليمنع من عدم وجود مفكرين داعيين إلى الإصلاح والنهوض والتقدم في الحياة العامة ومن رواد هدا الاتجاه نجد جمال الدين الأفغاني فهو يرى أن

1-شريف زروخي: **العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر**، قراءة في مشروع ناصيف نصار، ط1، دار ومكتبة عدنان، بغداد، 2013، ص 98

الدين عامل أساسي لنهضة الشعب، فإصلاحاته لم تقتصر على المجال السياسي والاجتماعي بل تعدت دلك إلى تطهير العقيدة من البدع والخرافات .[1]

[1]–شريف زروخي: **العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر**، المرجع السابق، ص89

خاتمة

خاتمة:

من خلال عرضنا للفصول الثلاث توصلنا إلى النتائج التالية:

أن الهدف من هذه الدراسة هو إنجاز دراسة وصفية تحليلية لمشروع النهضة العربية عند ناصف نصار على غرار الوضع الراهن للفكر العربي المعاصر و ما مر به من أزمات

فإن النهضة العربية عند ناصف نصار يعني بها عدم معالجة مشكلات تخص بيئة مخالفة، فرضها علينا تاريخ الفلسفة فهو يرفض الاطلاع عن مشكلات الفلسفة الغربية ومعالجتها على أنها مشكلات لمجتمعاتنا العربية وهذا هو أول شرط وأهمهم لدى نصيف نصار و حتى يكون هناك استقلال فلسفي لذلك لابد من عدم الانسياق وراء المشكلات الفلسفية التي تخص العالم العربي و الغربي

فهذا الأخير طرح مشروعا جديدا لمشكلة قديمة متجددة، وهو مشروع يبدأ بفهم تاريخ الفكر الإنساني عموما و السياسي على وجه الخصوص، و ينتقل إلى نقد الواقع العربي من خلال دراسته من جوانبه الثقافية السياسية، وينتهي بثورة احتمالية على الأنظمة الفاسدة، مؤكدا أن أي تغيير للمجتمع العربي نحو الأفضل مرهون بمدى تجاوب المثقف مع مشكلات مجتمعه، ومدى حضوره وتأثيره في القرار السياسي من جهة، ومن جهة آخري مدى استعداد السلطة السياسية للاستماع إلى سلطة العقل و الأخذ بآراء المفكرين المهتمين بحقل السياسة

وحتى تكون النهضة الحضارية متينة البنيان لابد أن تتأسس على الاستقلال الفلسفي والمشكلة ليست في نقد التبعية و إنما في إنجاز القدرة على تحقيق النهضة العربية و بلوغ الطريق إليه

قام ناصف نصار بوضع عدة شروط لتحقيق الاستقلال الفلسفي وهذه الشروط تعتبر نواة للنهضة العربية، وكانت أول لبنة عملية وضعها نصار

وأعاد قراءة الواقع العربي قراءة عقلانية نقدية منفتحة على جميع المراحل التي مرت بها الفلسفة، و التي حصرها في ثلاثة حضارات وهي الحضارة اليونانية، العربية الإسلامية و الحضارة الأوربية الحديثة والعربية

فتحقيق الاستقلال الفلسفي يكون من حيث الموضوع و المنهج و الغاية، والمثقف الواعي بمشكلات مجتمعه، الساعي إلى التغيير هو المفكر المستقل في تفكيره، غير الخاضع لتاريخ الفلسفة، ولا يستطيع المثقف العربي أن يتخذ موقفا عقلانيا مستقلا، إلا إذا كانت منطلقات تفكيره نقدية، فلا نرجو عملا نقديا أو إصلاحيا من طرف مؤرخ الفلسفة أو تابع مقلد للفكر الفلسفي ما يعني ضرورة استقلال سلطة العقل، ولقد ميز نصار بشكل واضح بين مؤرخ الفلسفة و تاريخ الفلسفة، محاولا تحديد علاقة الفيلسوف بتاريخ الفلسفة بوصفه عملا علميا، وهو تمييز يمكنه من إعطاء مكانة لائقة للفلسفة في العالم العربي، ما من شأنه أن يساعد المثقف العربي للاضطلاع

بمهماته البحثية في سبيل البناء الحضاري

إن نصار فيلسوف مؤسس و مفكر نقدي يحاول أن يقدم فلسفة متميزة لا فلسفة مقلدة، من خلال ممارسة النقد في حقل الفلسفة السياسية

و بعد مرحلة النقد المنفتحة على أشكال الحياة الفكرية، تأتي مرحلة البناء و إعادة التأسيس للنهضة الثانية ، تنبع من الإبداع الذاتي و تبدأ من إعادة مفهوم حقل الحرية و تخليصها من الفر دانية اللبرالية المتطرفة في ضل العولمة، حرية مسئولة تقوم على العلاقة الجدلية بين الفرد و المجتمع دون تماهي إحداهما في الآخر

وقد احتلت التربية مكانة هامة في المشروع ناصف ي فعن طريقها تتحول الأفكار إلى سلوك عملي، لذلك لا بد من عقلنة البرامج التربوية لتصبح قادرة على تشكيل العقل العلمي و الفلسفي القادر على الإبداع

وإن ما يمكن قوله أن الأمة العربية تزخر برصيد ثقيل من المقومات و العوامل الحضارية و الثقافية التي يمكنها من الانخراط مجددا في المسار الحضاري الإنساني و العودة إلى سيادتها الأولى كما كانت في السابق عهدها و تجاوز مرحلة الضعف و التعثر الحضاري والانحطاط وهذا الرصيد الحضاري جعلها ذات تجربة وخبرة سابقة تؤهلها لدور القابلية للتفاعل و تقبل متطلبات العصر و التخلص من قيود التبعية إلى الفعالية و الإبداع تماما كما كانت في أوج تطورها و ازدهارها

وإن مقارنة الوضع المتدهور الذي تعيشه الأمة العربية المتقدمة هو ما اتفق عليه معظم المفكرين العرب، لكن المفكرين يختلفون في طريقة طرح المشاريع النهضوية بغية تخليص الأمة العربية من دائرة التخلف و التبعية بين من يدعو إلى الإتباع النموذج الغربي بإيجابياته و سلبياته و ذلك في سبيل النهضة العربية وهناك من يدعو إلى ضرورة العودة إلى القديم لاستحياء الحلول منه

و ما يميز نصار عن المفكرين المعاصرين هو محاولة تأسيسه لتيار أو اتجاه أو مدرسة تتمحور حول القضايا الأساسية التي يطرحها للتفكير أنه يتميز بجرأة السؤال و الثقة في العقل العربي على الإبداع.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

أولا: المصادر.

_ القرآن الكريم

1_ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم في مشكلات السياسية والدين والأيديولوجية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1986

2_ ناصيف نصار، باب الحرية انبثاق الوجود بالفعل، دار الطليعة، د.ط، بيروت، 2003.

3_ ناصيف نصار، في التربية والسياسية متى يصير الفرد في الدول العربية موطنا، دار الطليعة، بيروت ط1، 2000

4_ ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي – السبيل الفكر العربي بين الحرية والإبداع، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت .

5_ ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون _ تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه ط1، دار الطليعة للنشر، بيروت. بيروت، 1981.

6_ ناصف نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها، دار الطباعة والنشر، ط2، 1986.

7_ ناصف نصار، نحو مجتمع جديد _مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي، دار الطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط5، 1955.

8_ ناصيف نصار، التفكير والهجرة _ من التراث إلى النهضة العربية الثانية، دار النهار، بيروت، ط1، 1997.

9_ ناصيف نصار، المنطق والسلطة (مدخل إلى فلسفة الأمر) ، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2001.

ثانيا: المراجع .

1_ألبرت الحوراني، الفكر العربي الحديث والمعاصر، ترجمة .كريم عزقول، دار النهار، بيروت، 1968

2_أحمد برقاوي، محاولة في قراءة عصر النهضة، الأهلية لطباعة والنشر، ط2، 1999.

3_أحمد عبد الحليم عطية وآخرون، الطريق إلى الاستقلال الفلسفي، (باب الحرية قراءات النقدية في فكر ناصيف نصار)كتاب الثقافي، الإتحاد العربي للجمعيات الفلسفية، ذ.س .

4_أدو نيس العكرة، ناصيف نصار في معركة الاستقلال الفلسفي،

5_إسماعيل زروخي، دراسات في الفكر العربي المعاصر، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، ذ.ط، ذ.ت.

6_السيد نفادي، ناصيف نصار والإيديولوجية العلمية أم السلفية،

7_الهرماس محمد، المثقف والبحث عن النموذج، مركز الدراسات العربية، ذ.ط، بيروت، 19928.

8_الحسن حما، المناهج في فهم التراث ضمن شروط الوعي المعاصر، مؤسسة الدراسات والأبحاث مؤمن بلا حدود، قسم الدراسات الدينية، المملكة المغربية، د.ت .

9_بلال نعيم، الفكر الإسلامي بين النهضة والتجديد، دار الهادي، ط1، بيروت، 2004.

10_برنارد لويس، الإسلام وأزمة العصر، المعهد المكي للشؤون الدولية، ط2، أكسفورد، 1986.

11_ برهان غليون، المحنة العربية _ الدولة ضد الأمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت 2005.

12_تشارلز كولسون، الديانة القوة، ج1، د.ط، مكتبة الدار البيضاء، 1995.

13_حسن الحنفي، قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، الدار التنوير للطباعة والنشر، ط2، بيروت. لبنان 1983.

14_حسن الحنفي، التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية لدراسات والنشر والتوزيع، ط4، بيروت، 1992.

15_حسن لكحلاني، الفرذانية في الفكر الفلسفي المعاصر، مكتبة مدبولي، ط 1، القاهرة، 200

16_خوان أبونيوباتشيكو، في الفكر العربي المعاصر، أفاق المعرفة متجددة، ط1، دمشق، 2012.

17_زكي نجيب محمود، شروق من الغرب، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ذ.ط، القاهرة، 1951.

18_زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، الدار الشروق، ط7، بيروت 1982.

19_رحاب عكاوي، أعلام الفكر العربي الإمام الشيخ محمد عبده في أخباره وأثاره، الدار الفكر العربي، ط1، بيروت، 2001.

20_زكرياء إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، د.ط، القاهرة 1968.

21_ سمير أمين، الأمة العربية، مكتبة مدبولي، ط2، القاهرة، 1988.

22_شريف زروخي، العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر . قراءات في فكر مشروع ناصيف نصار، الدار المكتبة عدنان، ط1، بغداد 2013.

23_ علي حرب، الفكر والحدث الحوارات والمحاور، دار الطليعة لطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1997.

24_علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب، في عصر النهضة، الأهلية للنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 1987.

25_ عبد العزيز سليمان، تاريخ أوروبا الحديث من عصر النهضة حتى نهاية الحرب العالمية الأولى، دار الفكر العربي، ط1، بيروت، 1999.

26_عمر عبد العزيز عمر، تاريخ أوروبا الحديث والمعاصر، دار المعرفة الجامعية، د.ط، القاهرة 2000

27_محمد عابد الجابري، تكوين العربي . العقل العربي، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط10، بيروت لبنان، 2009.

28_ عبد العزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية، ط2، بيروت 1986.

29_محمد عابد الجابري، الخطاب المعاصر، دراسة تحليلية النقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، بيروت .لبنان، 1994.

30_محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط 2، بيروت، لبنان، 1990.

31_محمد أركون، أين هو المفكر الإسلامي المعاصر . من فصل الثقافة إلى فصل المقال، ترجمة . هاشم صالح، دار الساني، ط2، بيروت . لبنان، 1995 .

32_محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة . هاشم صالح، دار الساقي، ط1، بيروت

33_محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة .هاشم صالح، دار طليعة، ط1، لبنان، 1991 1995.

34-محمد أحمد: السؤال الرئيسي للفلسفة المعاصرة، الفلسفة في مائة عام، أعمال الندوة الفلسفية للجمعية الفلسفية المصرية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2020

35_محمد عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعرفة، ط1، القاهرة، 1983.

36-محمود عبد الفضيل: المثقف العربي سعيا وراء الرزق والحياة، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط1، 1995.

37_مصطفى النشار: الفكر العربي الحديث، نيو بوك لنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2018.

38-مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، دار الفكر العربي المعاصر، ط1، سوريا – لبنان، 2000.

39_مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، د.ط، د.ت.

40_ناصر الأنصاري، مجمل في تاريخ مصر، النظم السياسية والإدارية، دار الشروق، ط1، القاهرة، 1993.

41-هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، دار المتحدة للنشر، د.ط، بيروت، 1984.

42_يوسف كرم، العقل والوجود، دار المعرفة، ط1، القاهرة، 1956.

ثالثا : المعاجم.

1- أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، المجلد 3، عالم الكتب، ط1، القاهرة، 2008 .

2-أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس للغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون ج1، د.ط، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 1979.

3-ابن منظور، لسان العرب، تحقيق عامر أحمد حيدر، منشورات محمد على بيضون، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2003.

4-جميل صليبا، الفكر الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة، الفكر العربي في مائة سنة، بحوث مؤتمر هيئة الدراسات الغربية، بيروت لبنان، 1967

رابعا : الموسوعات.

1- سلامة موسى، موسوعة أحداث وأعلام مصر والعالم، مكتبة المعارف، ط1، ج2، 2001.

2-عبد المنعم الحنفي، موسوعة الفلسفة، ج2، مكتبة مدبولي، د.ط، القاهرة، 1999

3- مجد الذين بن يعقوب الفيروز بادي، القاموس المحيط، مؤسسة رسالة الطباعة ونشر وتوزيع، ط1، بيروت لبنان، 1426.

خامسا : المجلات.

1- عبد العزيز بن عثمان، التراث والهوية ايسيسكو، العدد28، منشورات المنظمة الإسلامية والعلوم الثقافية، 2012.

2-عمر بوساحة، مجلة الدراسات الإنسانية و اجتماعية، جامعة وهران 02، العدد، 2022.

3_ محمد أركون، مجلة المستقبل العربي، المجلد 29، العدد02، أكتوبر /ديسمبر /2000.

3-عبد الباسط محمد، المثقفون والحرية، مجلة العربي، العدد301، المجلس الوطني لثقافة والفنون، الكويت، ديسمبر، 1983.

4- سالم يفوت، مجلة المستقبل العربي، المجلد 29، العدد2، أكتوبر-فيفري، 2000.

5-فضيلة خالدي، مجلة الأدب واللغات، مجلد9، العدد 1، جويلية، 2021.

سادسا: مذكرات.

1-قمري نادية، تأويل في الفكر المعاصر-محمد أركون نموذج، مذكرة ماستر كلية العلوم الإنسانية قسم العلوم الاجتماعية ، جامعة خضر، بسكرة، 2019-2022.

سابعا : مقالات.

1. هشام جعيط، مقالة النهضة العربية الثانية _ تحديات وأفاق، مؤسسة عبد الحميد شومان المؤسسة العربية لنشر، د.ط، عمان _بيروت، 2000.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات.

فهرس الموضوعات

المحتوى	الصفحة
مقدمة	أ-ج
الفصل الأول: مفهوم النهضة العربية وأهم المشاريع الفلسفية	
المبحث الأول: مفهوم النهضة	5
المبحث الثاني: عوامل قيام النهضة العربية في العالم العربي	10
المبحث الثالث: أهم المشاريع الفلسفية	14
أولا-نقد العقل العربي عند محمد عابد الجابري	14
ثانيا-نقد العقل الإسلامي عند أركون	15
ثالثا-التراث والتجديد عند حسن الحنفي	18
الفصل الثاني: مسار تحقيق الاستقلال الفلسفي عند ناصف نصار	
المبحث الأول: مفهوم المثقف	25
المبحث الثاني: المثقف بين الإبداع ورفض الإتباع عند ناصف نصار	27
أولا-مشكلة الإبداع لتاريخ الفكر الفلسفي	27
ثانيا-تفعيل دور المثقف	32
ثالثا-دوافعه نحو مشروع الاستقلال الفلسفي	36
المبحث الثالث: مشروع ناصف نصار في طريق الاستقلال الفلسفي	38
أولا -وضع الفلسفة العربية المعاصرة عند ناصف نصار	38
ثانيا -مفهوم الاستقلال الفلسفي	40
ثالثا- شروط الاستقلال الفلسفي	41
الفصل الثالث: مشروع الاستقلال الفلسفي بين النجاح والإخفاق	
المبحث الأول: تأسيس الاستقلال الفلسفي	48
أولا-الموقف الاستقلالي من تاريخ الفلسفة	48
ثانيا-الحرية كأساس للنهضة والتنوير	50

فهرس الموضوعات.

المبحث الثاني: منهج ناصف نصار في تأسيس الاستقلال الفلسفي	51
أولا–العلاقة مع الأيديولوجيا	51
ثانيا –منهج الأنساق المتكاملة والأيديولوجية العلمية	53
ثالثا–العقلانية النقدية المنفتحة ومشكلة الحدود بين العقل والأيديولوجية	54
المبحث الثالث : مشروع النهضة العربية بين النظرية والممارسة	57
أولا–مكاسب مشروع النهضة العربية	57
ثانيا–عوائق قيام النهضة العربية	59
ثالثا–أهم الانتقادات الموجهة لمشروع النهضة العربية	69
خاتمة	77
قائمة المصادر والمراجع	84-80
فهرس الموضوعات	

ملخص الدراسة

الملخص :

تحاول هذه الدراسة الإحاطة بأهم الأزمات في الفكر العربي المعاصر وكيفية النهوض به من الركود والجمود إلى تقدم وتطور ورصد أهم معالمه فكان مشروع النهضة العربية حلا مناسبا وتمثل القاسم المشرك لدى الكثير من المفكرين العرب، ومن أهم أعلام النهضة العربية نجد ناصيف نصار يزعم أنه يقدم مذهب فلسفي جديدا يطلق عليه طريق « الاستقلال الفلسفي « يهدف من خلاله رسم طريقا جديد يؤدي إلى تكوين فكر عربي جديد، يشرح لنا في الوقت ذاته كيفية التفلسف .واعتمدت كيفية التفلسف عند ناصيف نصار فيما أطلق عليه « العقلانية النقدية المنفتحة « و» الواقعية النقدية « ، فكلاهما جناح فعل التفلسف الذي ينشده نصار لتأسيس فلسفة عربية معاصرة مستقلة معتمدا على منهجية وشروط للوصول إلى نهضة عربية جديدة لا يشوبها التبعية والتقليد بل ترتكز على الابداع ووعي ذات المثقفة .

الكلمات المفتاحية : الاستقلال الفلسفي، النهضة العربية، العقلانية النقدية المنفتحة، المثقف .

Résumé:
Cette étude tente de saisir les crises les plus importantes de la pensée arabe contemporaine et comment la faire passer de la stagnation et de la stagnation au progrès, au développement et au suivi de ses caractéristiques les plus importantes. Le projet de la Renaissance arabe était une solution appropriée et représentait le dénominateur polythéiste de nombreux Arabes. penseurs, et l'une des figures les plus importantes de la Renaissance arabe est NassifNassar qui prétend présenter une doctrine philosophique Une nouvelle voie appelée « indépendance philosophique « vise à tracer une nouvelle voie qui conduit à la formation d'une nouvelle pensée arabe, expliquant à L'acte philosophique que Nassar cherche à établir une arabe contemporaine indépendante philosophie basée sur la méthodologie et les conditions pour parvenir à une nouvelle renaissance arabe qui ne soit pas entachée de dépendance et d'imitation, mais qui soit basée sur la créativité et la conscience du soi éduqué.

Mots-clés : indépendance philosophique, renaissance arabe, rationalité critique ouverte, l'intellectuel