ما بعد المشاريع الفلسفية العربية
من التيارات والمشاريع إلي التجارب والبرامج الجديدة

أ.د/ احمد عبد الحليم عطية
جامعة القاهرة - مصر

ملخص :

تهدف هذه الدراسة إلى قراءة واعية للرصيد الفلسفي العربي ، الذي انتقل من مرحلة التاسيس للمعرفة الفلسفية مع الرواد الأول الذين رصدهم **جميل صليبا** في مؤلفه الموسوم بـ (**الفكر العربي في مائة عام**) **ومعن زيادة** في (**الموسوعة الفلسفية العربية**). وكان من الضروري أن يتطور البحث الفلسفي العربي بعد التاسيس الأول ليشمل التجارب اللاحقة باعتبارها مشاريع تفكير، وبذلك خرجت الفلسفة من قمقمها لتتّخذ من قضايا المجتمع ومن راهنه مادّته باعتبارها المجال المعرفي الأول الذي يعايش الإنسان في الزمان والمكان والعارف باسراره ومشاريعه وكل ما هو معقود على الإنسان بصفته منتجا للفكر والحضارة.

الكلمات المفتاحية: الفلسفة ، الداروينية ، العقلانية ، الإبداع الاتباع ، الصراع الاجتماعي ، الحياد الفلسفي، الحداثة البعدية ، الميتافيزيقا ، الحراك العربي ...

أولاً: التيارات الفلسفية العربية:

تهدف هذه الدراسة إلي طرح قضية المشاريع الفكرية العربية للبحث من أجل بيان مكانة الفلسفة في سياق الفكر العربي المعاصر منذ بدايات القرن العشرين ومع ظهور الجامعات العربية وحتى اليوم؛ لمعرفة ما قدمته وما يمكن أن تقدمه للفلسفة العربية، موضحين: بداياتها ودوافعها , توجهاتها ومناهجها ومرجعياتها, تعددها وتنوعها واختلافها, سياقها الثقافي والاجتماعي, التاريخي والسياسي.

لذا فمن الضروري بالنسبة لنا الحفر في الجهود الأولى السابقة والممهدة للمشاريع الفكرية العربية التي قدمها جيل الرواد في الجامعات العربية والتي تعد بمثابة الأرض التي انبتت هذه المشاريع , تلك التي تناولها جميل صليباً في " **الفكر العربي في مائة عام**" تحت مسمى التيارات الفلسفية العربية , والتي أعاد تحليلها وتقييمها معن زيادة في مقدمة " **الموسوعة الفلسفية العربية** " والتي تناولها الباحثون باعتبارها أساس فعال في التغير الاجتماعي في الستينيات مثلما فعل أديب ديمتري , تحت عنوان " الفكر الفلسفي وصراعنا الاجتماعي" (مجلة الطليعة القاهرية أكتوبر 1966) ومراد وهبه الفكر الفلسفي في جامعاتنا المصرية في كتابه **مقالات فلسفية وسياسية** وزكي نجيب محمود.

وهي دراسات تتناول المرحلة المبكرة السابقة على ما سمى بعد ذلك المشاريع الفكرية العربية وهى تظهر لنا باعتبارها الحاضنة والأساس الذي ولدت فيه ما عرف بالمشاريع الفلسفية العربية ويمكن بيان ذلك على النحو التالي.

منذ حوالي أربعة عقود قدم جميل صليباً قائمة بالتيارات والاتجاهات الفلسفية في الوطن العربي في سبعة تيارات أو اتجاهات رئيسية في ذلك الحين : التيار الأول ممثلاً بفكر شبلي شميل (1890–1917) وهو ما يطلق عليه **الداروينية العربية؛** التي يمكن أن يدرج في عددها .سلامة موسى وإسماعيل مظهر وغيرهم. والتيار الثاني هو **تيار العقلانية** كما فهمها مفكرون عرب أمثال محمد عبده (1845–1905) ومحمد فريد وجدي (1878–1958) وأن كان موقفهما اقرب إلي الموقف الديني منه إلي الموقف العقلاني. ويندرج في هذا الاتجاه العقلاني موقف يوسف كرم. وكان أكثر أساتذة الجيل السابق يدخلون في عداد هذا النمط من العقلانية. أما التيار الثالث فهو تيار

المثالية وفيه نجد: وجدانية العقاد وجوانية عثمان أمين ورحمانية زكي الأرسوزي. والتيار الرابع مثلته المدرسة التكاملية عند يوسف كرم والخامس هو التيار الوجودي خاصة لدى عبد الرحمن بدوي والسادس هو الشخصانية الذي أراده أصحابه رداً على الوجودية من جهة والماركسية من جهة أخرى وأصحاب – هذا التيار رينيه حبشي ومحمد عزيز الحبابي . والتيار السابع والأخير هو تيار الاتجاهات العلمية بدئاً من يعقوب صروف حتى زكي نجيب محمود(1).

يعلق معن زيادة في دراسته التي قدمها بها **الموسوعة الفلسفية العربية تحت عنوان " الفلسفة العربية الحديثة والمعاصرة بين الإبداع والاتباع"** على هذا التصنيف : " أنه غير شامل , يقف عند حدود الفترة الزمنية التي وضع فيها من جهة , وهو يهمل تيارات فلسفية وفكرية عرفها الفكر العربي الحديث منذ مطلع القرن العشرين , كالتيار الماركسي والتيار الاشتراكي والتيار القومي من جهة أخرى ... يضاف إلي ذلك انه تصنيف غير نقدي , فهو لا يشير إلي الأهمية الفلسفية التاريخية لكل تيار ولا ما إذا كانت هذه التيارات قد حظيت بالقبول والتأييد من قبل المشتغلين بالفلسفة على الأقل وما إذا كانت هذه التيارات قدمت حلولاً لمشكلات وتساؤلات فلسفية أساسية تواجه المجتمع الذي ظهرت فيه ... كما نستطيع أن نضيف إلي هذه القائمة الكثير من الاتجاهات والتيارات الفلسفية كالبنيوية والاتجاه الفرويدي إلا أن أهم ما تهمله القائمة السابقة هو التيار الماركسي والاشتراكي عموماً والتيار القومي (ص13).

يقترح معن زيادة تصنيفاً جديداً للتيارات والمدارس والمذاهب الفلسفية في الفكر العربي الحديث يأخذ في حسابه العلاقة الجدلية بين الفكر العربي والفكر الأوروبي والغربي الحديث وهو تصنيف ثلاثي يقوم على ثلاثة

أطراف رئيسية : فريق يرفض الفلسفة الآتية من الغرب وفريق يقبلها وفريق يقوم بالتوفيق مقدماً مركباً فكرياً جديداً قد يحمل آفاقاً حل أو آفاق خروج من المأزق.

الفريق الأول يمثل التيار الذي يضم كل المذاهب والاتجاهات الفكرية التي تعارض الأخذ عن الغرب والتأثر بتجربته إلا في حدود ضيقة. ومن هنا محاولة تأصيل الفلسفة العربية الإسلامية وكان من شأن هذه المحاولة أن تذهب في اتجاهين : الأول هو معارضة المستشرقين ودعواهم أن الفلسفة العربية الإسلامية لم تكن أكثر من شروحات على الفلسفة اليونانية والثاني مواجهة الفقهاء المسلمين الذين يزعمون أن الفلسفة ضرب من ضروب الهرطقة لا غير . وكان أول من حمل لواء هذه الدعوة في اتجاهيها الشيخ مصطفى عبدالرازق (1885–1946) وسار على خطاه تلميذه على سامي النشار الذي اعتبر فلسفة مفكري علم الكلام وأصول الفقه ، هى الفلسفة الإسلامية على الحقيقية ويعتبر حسن حنفي نفسه رائداً لهذا الاتجاه الأصولي كما أشار إلي ذلك في كتابه " **من العقيدة إلي الثورة**".

والفريق الثاني يضم جميع المدارس والمذاهب والاتجاهات التي تمثل تيار التوجه نحو الغرب وتبني أفكاره وأخذ ثقافته ونقلها وهو يصدق على عبد الرحمن بدوي وزكي نجيب محمود خصوصاً وعلى بعض الماركسيين العرب.

الفريق الثالث يضم جميع الاتجاهات والتيارات التوفيقية في الفكر العربي كما في عقلانية محمد عبده ويوسف كرم وشخصانية الحبابي وكذلك التيار القومي العربي وما تلاه من حديث عن الاشتراكية العربية يدخل في إطار الفكر التوفيقي. ويعتبر رفاعة الطهطاوي (1801–1873).الشخصية الرئيسية الأولى من النهضة العربية أول من ادخل التوفيق إلي الثقافة العربية

وخير الدين التونسي (1820–1889) هو الشخصية الثانية في تيار التوفيق في حياتنا الفكرية الحديثة. فكانا بذلك الرائدين الفعليين للتوفيقية كما ظهرت بعد ذلك في الفكر القومي العربي حتى عدت التوفيقية التيار الأساسي في الفكر العربي بتجلياته المختلفة (2).

ولنا على ما سبق عدة ملاحظات هي :

1- إن كل من جميل صليباً ومعن زيادة أطلقا على الجهود الفلسفية العربية لفظ " تيارات " وأحياناً اتجاهات خاصة لدى صليباً 1966 وكذلك لدى معن زيادة 1988 الذي يفصل احياناً ويذكر " التيارات والمدارس والمذاهب الفلسفية" ولم يظهر في هذين التضيفين مصطلح مشروع أو مشاريع.

2- يختلف تصنيف صليبا عن ما قدمه معن زيارة بعد ذلك في أن الفلسفات في تصنيف صليبا لم تخرج من دائرة الاهتمام الجامعي الضيق إلي المجتمع الواسع وأن أياً منها لم يستمر ناشطاً بعد غياب صاحبه وأن ما يهم زيادة هو أن يكون الوعي الفلسفي على اتصال مباشر بالتاريخ فهو لا يقبل أى صيغة فلسفية إذا كانت منفصلة عن الوقائع التاريخية.

3- أن هناك بعض الجهود الفلسفية التي المح إليها زيادة في سياق تصنيفه توضح أنها أساس ما عرف فيما بعد تحت عنوان المشاريع الفلسفية العربية وإن كان لم يتحدث عنها أو يتوسع فى بيان توجهاتها ونحن في حاجة ملحة إلي تناول الجهود الفلسفية فترة السبعينيات والثمانينيات , وعلى هذا نود أن نشير إلي بعض الدراسات حول التيارات السابقة لدى أصحابها ومواقفهم من التيارات الأخرى .

يستخدم أديب ديمتري في دراسته بمجلة الطليعة " **الفكر الفلسفي و الصراع الاجتماعي**" لفظ تيارات فهو يتحدث عن التيارات التي تتجاذب الفكر الفلسفي في بلادنا في المرحلة الراهنة أكتوبر 1966. فالصراع بين الفلسفات ليس مجرد صراع بين مذهبيات وتعصبات يمكن تجاوزها. بل هو بالضرورة انعكاس للصراع الاجتماعي الحاد الذي يدور بين القوى الاجتماعية وجزء من المعركة الشديدة في كل مكان بين قوي التقدم والرجعية. والتيارات الأساسية التي يعرض لها من منظور ماركسى هي : الوضعية المنطقية والبراجماتية ودعوى الحياد الفلسفي آو الواقعية الجديدة لدى ممثليها في بلادنا على وجه الخصوص. وهو يتبع أفكار ممثليها الرئيسيين خاصة في تطبيقاتها الاجتماعية التي تكشف عن حقيقة مواقعها وراء التجريدات والأفكار والمبادئ الخلابة.

وتتصف الوضعية المنطقية عند أبرز ممثليها كما يرى بتأكيدها أن لا يمين ولا يسار ولا رجعية ولا تقدم في الفلسفة ولا حتمية للثورة أو التاريخ , ولا مجتمع ولا أخلاق. ومحصلة هذه النظرة تجميد الأشياء ووقف حركتها يقول: "محور اهتمام زكي نجيب ليس هدم الميتافيزيقيا ولا التصدي للغيبيات, كما تدعى فلسفته بل شغله الشاغل تفنيد المادية الجدلية والتصدي لتيار الماركسية ومفهوم الضرورة والحتمية وبالأخص في المجتمع والتاريخ وهو حجر الزاوية في أي نظرية ثورية وفيلسوفنا يلغى هذا كله ليستبدله بمفاهيم الصدفة والحرية بلا حدود ولا قيود والعالم بلا نظام ولا قانون.

والبراجماتية وضعية أخرى يقدمها فتحي الشنيطي باعتبارها الفلسفة العلمية , التى تتوخى أن تدخل في الفلسفة المنهج العلمي التجريبي, إلا أنها كما يذكر ديمتري مذهب سرعان ما يتحول عن العلم ليعكف على تحطيم أساسه، يلغى

حقيقة العالم المادية والموضوعية ويحول الأفكار إلي مجرد أدوات لتحقيقه الغرض والنجاح. أن نفوذ البراجماتية فى مصر يتعدى الوضعية المنطقية المعزولة داخل أسوار الجامعة ذلك أن لها تراث خطير في ميدان التربية من خلال مدرسة إسماعيل القباني.

ويتناول التيار الوجودي عبر ممثله الكبير عبدالرحمن بدوي الذي يستمد جذور فلسفته في الأساس من الفلسفة الألمانية الرجعية. ويرى أن هذا المذهب في صورته الفردية والذاتية الصارخة , ومعاداته الصريحة للعقل, ولكل ما هو عام واعترافه بالجزئي وحده يسكن نفس القلعة التي تسكنها المذاهب الوضعية الحديثة , وأن لم ينتمي إليها , قلعة الرأسمالية التي تفزع من العقل ومن القانون ومن الحقيقة في صورتها الشاملة , لأنها تفزع من الخطر المقبل خطر الاشتراكية العلمية.

ويختتم دراسته بالواقعية الجديدة ويناقشها تحت عنوان البحث عن السراب في الفلسفة. ويرى أنها تميزت بطابع التوفيق؛ هي كما يذكر صاحبها يحيى هويدي فلسفة المواقف وفلسفة الوجود ضد المعرفة. فلسفة المواقف؛ لأنها لا تتقيد بمبادئ أو مذاهب أو نظريات مسبقة وإنما تبدأ من مشكلات الواقع لتتخذ فيها موقفاً. والمسألة الأساسية التي تحرك فكر هويدي هو الفزع " من المذهبية" التي لا تعني في نظره سوى الجمود والانفلاق والعبودية.

وباستثناء دعوى الحياد فإن العديد من الأفكار التي يقدمها هويدي خاصة تمسكه بواقعية وموضوعية العالم الخارجي أقرب إلي منطق العلم وأقل معاداة للجدلية من دعاة الوضعية والبراجماتية والوجودية ونقده الصادق للوضعية في " ما هو علم المنطق" تعير عن هذا الاتجاه. وهو لا يرفض الضرورة والحتمية بشكل قاطع كما تفعل بقية الفلسفات الرجعية(3).

وفي نفس الإطار يتناول مراد وهبه **الفكر الفلسفي في جامعاتنا المصرية.** فهو يؤكد أنه حين تكون الثورة الاجتماعية يكون الصراع بين الطبقات. وهذا الصراع يستند إلي قوانين الديالكتيك. ويتساءل وهبه ابن يقع الفكر الفلسفي من هذا الديالكتيك. وعلى هذا يتوقف عند بعضاً من رواد الرعيل الأول يوسف كرم وعثمان أمين وزكي نجيب وبدوي ويوسف مراد ومن الرعيل الثاني عند زكريا إبراهيم ويحيى هويدي وفؤاد زكريا(4).

يحدد وهبه تحليله في " **الفكر الفلسفي في جامعاتنا المصرية**" ويؤكد على مفهوم الجدل (الديالكتيك) مضيفاً كل من يوسف كرم ويوسف مراد من الرعيل الأول وزكريا إبراهيم وفؤاد زكريا من الرعيل الثاني. ويوسف كرم صاحب المذهب العقلي المعتدل طرحه في كتابين هي : " العقل والوجود" و"الطبيعة وما بعد الطبيعة"؛ يعلى من الإيمان فوق العقل ويتأثر عثمان أمين بهذا المذهب فيأخذ بالعقل والإيمان معاً (ص8). والنتيجة المحتومة بمواجهة المسائل الاجتماعية ليس فقط مواجهة مثالية بل أيضاً مواجهة دينية (ص9).

ويشير إلي تبني زكي نجيب وجهة نظر الوضعية المنطقية في مفهوم العلم ويرجع إلي تبني هذا المفهوم إلى دافع اجتماعي. ويبين أن بدوي يرى أن مذهبه الوجودى يصلح أن يكون ايديولوجيا للمجتمع العربي وتبريره لهذه الصلاحية هو التراث الإسلامي ممثلاً في التصوف.

ويثنى بعد ذلك بالرعيل الثاني ويبدأ بزكريا إبراهيم الذي يدعو إلي الوجودية المؤمنة. ويتوقف عند يحيى هويدي الذي يدعو إلي الواقعية النقدية والأدق الواقعية الجديدة وأنها التعبير الفلسفي عن الحياد الإيجابي في كتابه " **الحياد الفلسفي**" الذي يعد عنده وسط بين المثالية والمادية , وبين الماركسية والوجودية. ويضيف وهبه " يبدو أن هويدي ينحاز رغم حياده الفلسفي؛

فالاشتراكية عنده واحدة لأن مبادئها واحدة مع اختلاف في التطبيق لكنه يقرر في نفس الوقت أن الدين الإسلامي يبرر ويثبت هذه الفلسفة.

ونتوقف عند موقفين تناولهم وهبه لم يذكرهما أديب ديمتري هما: يوسف مراد وفؤاد زكريا الأول صاحب التكاملية والثاني صاحب الدعوى إلي الموقف الطبيعي. ومحور منهج التكاملية هو الحركة الدائرية اللولبية التي تفيد أن التطور يسير طبقاً لخط مستقيم مطرد كما أن الارتقاء ليس تقدماً إلي الأمام باستمرار. بل أن في كل نحو وتقدم إلي الوراء استعداداً للوثبة القادمة وهي وثبة تحمل الكائن النامي إلي ابعد مما وصل إليه في المرحلة السابقة والغاية من وراء ذلك تحقيق التكامل (ص14).

ويتبنى فؤاد زكريا المادية كما يتضح في قوله في كتابه " **الإنسان والحضارة في العصر الصناعي**" ان المشكلة الرئيسية في الشرق هي ضمان الحد الأدنى من مطالب الحياة لمجموع الناس. وفي مثل هذه الحالة يكون العبث أن يقال لنا ان تحل مشاكلنا عن طريق التمسك " بالروحانية" فمن المحال ان ننتظر سمواً أخلاقياً من شخص جائع أو انتاجاً فكرياً من رجل هزيل. بيد ان ضمان الحد الأدنى يقتضي أن نكرس حياتنا كلها متفرعين له . وفي هذا التفرغ سنكون حقاً مهتمين بالمادة ولكن من أجل غرض يعلو على المادة"[5].

ويعرض زكي نجيب محمود في كتابه من زاوية فلسفية للـــ"الفكر الفلسفي في مصر المعاصرة" 1979، مؤكداً أن قوام الفكر الفلسفي هو الدعوة إلى الحرية وإلى التعقل. وقد حمل هذه الرسالة الفكرية هواة ومحترفون. من الهواة الذين مهدوا الطريق قبل ظهور الدراسة الفلسفية المتخصصة: جمال الدين الأفغاني في رده على الدهريين ومحمد عبده في شرحه لمفاهيم العقيدة الإسلامية على أساس المنطق العقلي في الدراسات الأدبية.

ويبدأ بيوسف كرم (1886- 1959) المعبر عن المذهب العقلي، ويذكر توفيق الطويل من أنصار المذهب العقلي المعتدل، والتجريبية العلمية عند زكي نجيب، ويذكر الدعوة إلى حرية الفرد عند عبد الرحمن بدوي في فلسفته الوجودية وعثمان أمين صاحب الجوانية (ص 5- 40).

ومن الواضح من تناول الدراسات السابقة للفكر الفلسفي ومن تواريخها – باستثناء معن زيادة – عدم ذكر لفظ أو مصطلح المشاريع الفلسفية العربية, وعدم تناول أية جهود شامية أو مغاربية, صحيح ان صليبا يذكر شلبي شميل الذي يعرف عالماً أكثر من كونه فيلسوفاً ويذكر الأرسوزي مثلما يذكر عزيز الحبابي. ويشير زيادة إلي غياب تيارات عديدة لا يذكرها صليبا إلا أن المهم فيما سبق هو عدم الاهتمام الكافي في هذه التصنيفات وفي الدراسات التالية عليها بجهود ذات إسهام هام واخص بالذكر هنا فؤاد زكريا الذي تتجاوزه التصنيفات مثلما تتجاوز ناصيف نصار أيضاً ممن سيظل لهم حضور قوي خاصة الفترة التي كتبت فيها هذه الدراسات وبعدها وبعد المشاريع الفلسفية المعروفة وهو حضور هام يجدل الفكر والواقع بصورة واضحة[6].

ثانياً : المشاريع الفلسفية

ووفقاً للمعطيات المتاحة لا نجد استخداماً لمصطلح " مشروع " بالمعنى الفلسفي- إذا اعتبرناه مصطلحاً- قبل استخدام الطيب تزيني له في كتابه " **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط**"[7]. ولدى محمود أمين العالم في كتاباته النقدية التي يصف ويحلل فيها أعمال حسين مروة ومهدي عامل ومحمد عابد الجابري وحسن حنفي. ويربط العالم في دراسته "ملاحظات منهجية تمهيدية التي شارك بها في ندوة المجلس القومي للثقافة العربية 1988 كتاب الجابري "نقد العقل العربي" بمشروع ثقافي شامل يتطلع

به الجابري إلى الإسهام في تجديد الفكر والواقع. ويصف الكتاب بالمشروع الجليل الذي يقدمه الجابري (ص 261)[8]. فمنذ البداية – على ما نعتقد– لم يصف أياً من هؤلاء عمله أو يطلق عليه اسم " مشروع" وإن كان المصطلح قد شاع بعد ذلك على استحياء ثم أصبح عنواناً رئيساً على تلك الجهود والكتابات التي تتناول الفكر العربي وفق مناهج ورؤى جديدة توظف الفلسفات الغربية لقراءة التراث العربي.

ويستخدم المشاركون في ندوة المجلس القومي للثقافة العربية (1988) عنوان "**العقلانية العربية والمشروع الحضاري**" مؤكدين أن الهاجس الأكبر الذي نظم كل موضوعات الندوة.. هو التساؤل الجذري عن مستويات ومكونات العقلانية وليس هذا **المشروع الحضاري** آخر إلا البحث في شروط استعادة العرب لدورهم الحضاري على الصعيد العالمي وذلك بإنشاء الدولة العربية الواحدة المتحررة والمحررة، والمحققة للتقدم والعقلانية والديمقراطية والضامنة لحقوق الأفراد والجماعات في إطار دولة المؤسسات والقانون والحريات الأساسية (ص 9) واستخدمت إحدى الأوراق عنوان "**المشروع القومي والحداثة**" (179– 192).

فى تمهيده تحت عنوان لماذا طرح قضية "التراث العربى". في كتابه مشروع رؤية جديدة للفكر العربي من العصر الجاهلى حتى المرحلة المعاصرة. من التراث إلى الثورة. حول نظرية مقترحة فى التراث العربى جـــــــــ2 1976. ويؤكد الطيب تزينى على وعيه بالمصطلح واصراره على استخدامه ويشير إليه مراراً فقد اصدر كتابه "مشروع رؤية جديدة للفكر العربى فى العصر الوسيط "1971 باعتباره المرحلة الأولى من (مشروع) يضم مرحلة ثانية تشمل الحقبة التاريخية الممتدة فكرياً من النصف الثانى من القرن 15 الى القرن 19 ووضع خطة " المشروع" على إنجاز هاتين الخطوتين لكننا –

كما يقول تزيني – توصلنا إلى قناعة جازمة، إن انجاز مثل هذا المشروع التاريخي التراثي نقيض ويشترط مقدمة شاملة تبحث في القضايا المنهجية الرئيسية (ص13).

وما لم نلتفت اليه هو ان تزيني يقدم هذا المصطلح كما يتضح من عنوان كتابه تأكيداً للرؤية جديدة " وليس المشروع بمعنى أنه يقدم قراءة نوعية تعتمد على منهجية جديدة هي المادية التاريخية الجدلية(9). ولم يطلق أحد غيره من أصحاب هذه الرؤى والتصورات الجديدة على عمله في البداية عنوان مشروع.

والسؤال أو الأسئلة التي يمكن أن تثار الآن وبعد ما يقرب من أربعة عقود على تلك الجهود هل قدمت المشاريع الفلسفية العربية رؤى وتصورات أسهمت في الانتقال بالمجتمع العربي – الفكر العربي– من الإطار التقليدي للعصر الوسيط إلي الإطار الحداثي أو هل تلك هي مهمتها؟ هل تعثرت هذه المشاريع في انجاز هذه المهمة وما هي أسباب تعثرها؟ وهل ترجع أسباب التعثر لمنهجية المشاريع نفسها أم للواقع الذي تتعامل معه؟

وهل يمكن مواصلة تلك المشاريع في الراهن وهل من ضرورة لمواصلتها أم أن علينا إعادة النظر في بنيتها ومناهجها إعادة جذرية؟ وإذا كان البعض يعلن تشككه أو يأسه منها فما البديل؟ هل علينا أن نلقي بها جانباً ام نعيد النظر في منطلقاتها من جديد؟

هل وضع هذه المشاريع والجهود والإبداعات , موضع تساؤل ونقاش وحوار يعني هجوم ورفض وإنكار لها كما يتوهم البعض أم تطوير وإضافة وتعديل عليها أم تجاوز واستشراف آفاق جديدة مغايرة لها , لمواصلة التفلسف والتأكيد على دور الفلسفة في حياتنا الراهنة؟

أم ان الطموح الأساسي هو إعادة قراءة هذه المشاريع وإعادة طرح اشكالياتها في مرحلة مختلفة تاريخياً وسياسياً عن المرحلة التي ازدهرت فيها؟ وهذا يعني التساؤل عن منطلقات تلك الاجتهادات والإبداعات وهل ما زال لها وجود وحضور في حياتنا أم ان هناك واقع مختلف وإشكاليات مغايرة نحياها وتشكل حياتنا؟ وازاء هذا التغاير في السياق التاريخي والسياسي والثقافي للمشاريع الفكرية ولواقعنا الحالى فما العمل؟ بمعنى هل تعاملنا مع هذه المشاريع تعاملاً فلسفياً نظرياً باعتبارها منجزاً للفكر العربي المعاصر أم ان علينا أن نتعامل معها في السياق التاريخي والاجتماعي والسياسي باعتبارها مهمة لتغير الواقع نفسه؟

ويمكننا اضاءة الإجابة عن بعض ما سبق بطرح هذه الفرضية : هل يمكن لنا تقديم تفسير تاريخي اجتماعي لهذه التيارات والمشاريع وما يتلوها بتقسيمها إلي مراحل متتالية تتسلم الواحدة من السابقة يرتبط بعضها ببعض أو تتنافس أحداها مع الأخرى؟ تتسم المرحلة الأولى في فرضيتنا بالطموح والتطلع نحو الثقافة الوطنية في إطار النهضة والتحرر والاستقلال الوطني وبناء الدولة الحديثة منذ بداية القرن العشرين وحتى منتصف الستينيات. وتأتي الثانية في قطيعة مع الأولى وتجاوزاً لها وهي تبدأ بحرب حزيران والهزيمة العربية في 1967 والصدمة الحضارية وتراجع حركات التحرر وفقدان الثورات والأحزاب القومية الكبرى مصداقيتها أو قدرتها على الحركة وانتهائها إلي عكس أهدافها ومن هنا اعتبارنا الفكر والثقافة هي الحصن المنيع وخط الدفاع الأخير لبقاء الأمة.

وتمثل المرحلة الثالثة تحولاً عن الثانية وسعياً لنفض الهزيمة ومحاولة تجاوزها والدخول في الحداثة الحقيقية وبداية تجارب فلسفية جديدة في مناطق ثقافية مغايرة في العالم العربى انتقالاً من مصر والعراق وسوريا ولبنان نحو

المغرب وتونس والجزائر. وهي مرحلة تداخلت فيها الحداثة وما بعد الحداثة لتشكل تجارب جديدة تتجاوز النقص في إسهامات المرحلة السابقة وتعود للمهمش منها والمبعد عنها؛ لها روادها وتجاربها وتوجهاتها وقدرتها على الاستمرار في المستقبل وبها إمكانية التوسع لمناطق عربية مشرقية أيضاً وتمثل جيل جديد للمرحلة الراهنة تمتلئ بزخم فلسفي مغاير . المرحلة الأولى هي التيارات الفلسفية والثانية هي المشاريع الفكرية والثالثة التي نحياها الآن وبدأت تباشيرها هي التجارب الجديدة .

وعلينا أن نوضح أن هذه المراحل أو ان لفظ مراحل , لا يمثل بدقة تحولاً الفكر العربي الحديث؛ فهي أقرب إلي أن تكون توجهات؛ ففي المرحلة التي تعرف بالتيارات الفلسفية نجد بذور المشاريع الفلسفية وهناك استمرار لها مع ازدهار وحضور هذه المشاريع ولا تمثل المشاريع فى الحقيقة ؛ كل اجتهادات الفلاسفة العرب المعاصرين , فهناك من هؤلاء من قدم أطروحات أكثر ابداعاً وحضوراً مما يندرج تحت عنوان المشاريع بل وهناك من يتجاوز النسقية والمذهبية التي تمثل احد سمات المشاريع الفلسفية طلباً للتعددية والاختلاف من الاتجاه الأول نذكر فؤاد زكريا وناصف نصار وعلى أو مليل وفهمي جدعان ومن الثاني نذكر فتحي التريكى ومطاع صفدي وعبد السلام بنعبد العالي. ومن هنا فنحن نجد كتابات واجتهادات وتجارب جديدة لها حضورها مع ما يسمى المشاريع الفلسفية العربية.

بل أننا نجد لدى غير المتخصصين في الدراسة الفلسفية مفكرين كبار قدموا إسهامات فلسفية لها دورها الهام في الثقافة العربية نخص بالذكر كل من أحمد ابو زيد والسيد ياسين ومحمد علي الكردي في مصر مع العروى والخطيبى من المغرب وهشام جعيط من تونس وهشام شرابى من فلسطين.

ونفضل بداية ان نحدد معنى مصطلح " مشروع" قبل تناول المشاريع الفلسفية العربية. وسوف نعتمد على ما كتبه فيلسوف العلم المعاصر فيليب كيتشر في كتابه The ethical project وهو وأن كان لم يقدم تحديداً لمعنى " المشروع"؛ فإننا يمكن اعتماداً على وصفه للمشروع الأخلاقى أن نصل إلي تصور يوضح من وجهة نظرنا معنى المشروع. يقول : " تتخلل الأخلاق كل مجتمع بشري وكل جوانب الحياة البشرية. ونحن جميعاً مطمورون في المشروع الأخلاقي" (ص11) والمشروع هنا وكما يصفه على العكس مما نجد لدى فلاسفة الأخلاق التقليديون ليس عملاً فردياً بل هو مشروع يشمل كل المجتمع البشري واغلب أن لم يكن كل أعضائه وهو يستغرق الجميع الذين ينخرطون فيه. ويضيف تبدو الأخلاق كظاهرة بشرية منتهية دائماً وأبداً ونحن بشكل جماعي ابتكرناها وطورناها جيلاً بعد جيل. يجب أن نفهم الأخلاق كمشروع؛ المشروع الأخلاقي الذي تم اشراكنا فيه معظم تاريخنا كنوع بشري".

والمشروع هنا يتعلق بالصيرورة والجماعية والابتكار والتطوير والتاريخية وهو ما يتضح في فقرة مكملة في نفس الصفحة يقول فيها " يتصور المشروع الأخلاقي وكأنه نشأ من قبل أسلافنا البعيدين . استجابة لمصاعب حياتهم الاجتماعية , لقد ابتكروا علم الأخلاق , لقد قومت الأجيل المتعاقبة التراث الأخلاقي المنقول". هنا يتضح أن المشروع ليس ترفاً فكرياً نظرياً بل هو جهد جماعي مقابل مصاعب حياتية , جهد جماعي متطور يتسم بالصيرورة التاريخية والتفاعل الاجتماعي.

ويكرر مؤكداً :" لقد بدأ المشروع استجابة للرغبات البشرية المركزية والاحتياجات الناشئة من نمطنا الخاص في الوجود الاجتماعي". وأخيراً

المشروع الأخلاقي مشروع ضخم يضع فيه الناس خطة لكيفية التعايش معاً (ص20) والعبارة الأخيرة تحتوي علي ملامح ثلاثة هي: أولاً المشاركة الجماعية الكلية مقابل الذاتية الفردية، وثانياً أنه يقدم حلاً وخطة وبرنامج عمل لغاية هامة وأساسية، وثالثاً هذه الغاية هى التعايش معاً والحياة سوياً(10).

وأخيراً فإن كتيشر يتناول المشروع الأخلاقى للبشرية ككل وليس لأمة وجماعة معينة مما يطرح علينا سؤالاً اساسياً هو هل المشاريع الفلسفية العربية لها طابع فردى خاص بالفيلسوف الذى يقدمه أم مشروع قومى كما يظهر من وصف المشاريع بالعربية أم هى مشاريع لها الطابع الكلى الكونى الإنسانى؟ وهل يمكننا نعتها بالفلسفية؟ نحن إذن بين مستويات ثلاثة هى : الإبداع الفردى الذاتى ، التوجه القومى العربي، والغاية الإنسانية الكونية.

نناقش هنا على ضوء التصور السابق للمشروع؛ المشاريع الفلسفية العربية ونطرح عليها أسئلة تتعلق بطبيعة هذه المشاريع ومناهجها وتوجهاتها وإلي أي مدى تحمل سمة الإبداع الفكري الذاتي أو المشروع القومي العربي أو الفلسفي الكوني؟ وهل تمثل في النهاية مشاريع متعددة أم مشروعاً عربياً فلسفياً واحداً؟

أول ما يصادفنا هو ذاتية هذه الاجتهادات وفرديتها فكل منها يحمل اسم صاحبه ؛ فنحن نطلق عليها أسماء : مشروع الجابري، مشروع أركون، مشروع حسن حنفي, مشروع الطيب تزيني. الخ. هنا تواجهنا طبيعة كل مشروع فكثير منها يستمد منهجيته ومفاهيمه من فلسفة أو فيلسوف أو تيار فلسفي غربي وكل منها يعبر عن توجه وعلى هذا ظهر الحديث عن المشاريع الأيديولوجية والإسلامية والإصلاحية.

واكتشفنا ان هناك من كبار مفكرينا وفلاسفتنا من لا يندرج عمله تحت أحد هذه " اللافتات" رغم أهمية أطروحاته وتميزها مثل ما قدمه صاحب الاستقلال الفلسفي وصاحب " الإصلاحية العربية" " والسلطة السياسية والسلطة الثقافية "(11)، فظهرت عناوين أخرى للمشاريع وصارنا نتحدث عن المشاريع العلمانية أو العلمية التي نتحدث فيها عن سلامة موسى وزكي نجيب والمشاريع الإسلامية والتي تتناول فيها أعمال مصطفى عبدالرازق ومالك بن نبي والمشاريع النقدية: فؤاد زكريا وفهمي جدعان والحداثية وما بعد الحداثية: فتحي التريكي ومطاع صفدي والتى تنقلنا إلى ما بعد المشاريع الفلسفية المعروفة وتفسح المجال من داخلها للتجارب الفلسفية الجديدة(12).اتسع نطاق المشاريع العربية وتجاوز أصحابها أصحاب المجلدات المتعددة من هنا عدنا مرة ثانية نطلق عليها عناوين: "التراث والتجديد", "التراث والثورة", "النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية"،"بنية وتكوين العقل العربي","علمية وتاريخية العقل العربي الإسلامي".

وازداد الحديث بعد الثورة بالابستمولوجية في الغرب عن الحفريات والجينالوجيا فظهرت هذه العناوين في أعمال الباحثين العرب. وأصبحنا نتحدث عن المنهج البنيوي والمنهج التفكيكي وصار العنوان أو التوجه الأساسي "**هو تجاوز الميتافيزيقيا**" والتأكيد على **الحداثة البعدية** وتحول اتجاهنا عن السياقات المنهجية المحددة لفلسفة بعينها وانفتحنا على التعدد والتنوع والاختلاف والتسامح وتجاوز المذهبية والنسقية والأيدولوجيا. وأصحاب هذه المشاريع ورموزها هي الأسماء التي ما زالت تقدم ابداعها حتى اليوم: مطاع صفدي وفتحي التريكي وعبدالسلام بنعبد العالي, الذين تحلق حول كل منهم جيل من الباحثين الشباب في المغرب وتونس والجزائر

ومصر . جيل جديد نشط خلال هذا العقد وبدأت تتضح ملامحه وسمات كتاباته واختلافه وتمايزه عن أصحاب المشاريع وان كان لم يعرف بعد المعرفة الكاملة ولم توجه الدراسات نحو بما فيه الكفاية (13).

ونحن أقرب إلي هذا الجيل ننطلق من نفس منطلقاته ونتفق مع العديد من اطروحاته ونتلمس معه الطريق ونتابع تجاربه الجديدة ليس فقط باعتباره احدث ابداعات الفكر العربي المعاصر وإنما لقدراته على تجاوز ما وقع فيه كثير ممن خلط الفلسفة بغيرها من أنشطة , ذلك أن أخطر ما ينبه عليه هذا الجيل هو الوقوع في أدلجة وأسلمة الفلسفة.

علينا أن نثير السؤال الملح حول العلاقة بين المشاريع العربية والحوار بينها وهل يزيد أو يقل ما يجمعها عن ما يفرقها؟ وما هو المشترك والمتمايز بينها؟ وإلي أي مدى ساهمت في تطوير الفكر الفلسفي العربي؟ نحن لا نعتبر هذه المشاريع منعزلة بعضها عن بعض وأن لم يكن بينها حوار19 باستثناء ما تم بين محمد عابد الجابري وحسن حنفي من حوار. وكان أصحابها أكثر حرصاً على عدم التضحية بالموضوع على حساب المنهج وإن كان الغالب هو توظيف احد المناهج الغربية. وعلى هذا فإن الغاية كانت إعادة النظر. نحن في حاجة إلي ابداعات واجتهادات فلسفية.

وهي ما تعرف اليوم بالتجارب الفلسفية الجديدة. وهذه التسمية التي تميز الإنتاج الفلسفي العربي الراهن عن التيارات الفلسفية العربية فى الخمسينيات والستينيات والمشاريع الفكرية العربية فى السبعينيات والثمانينيات, هي ما يسود الساحة الثقافية الآن فيما بعد الألفية ونطلق عليها لفظة " تجارب". وهي لفظة استخدمت عنواناً في بعض المؤلفات العربية نجدها عند ماجد فخري في كتابه " **أبعاد التجربة الفلسفية**"(14). وعند عبدالغفار مكاوي في كتابه " **تجارب فلسفية**"(15). ونظراً لجدة مصطلح تجارب فلسفية لم يكتب له الذيوع

مثلما حدث مع مصطلح "المشاريع" . إلا أن ما يميز مصطلح " **تجارب فلسفية**" هو عدم اختلاط دلالته المعرفية بما في مصطلح مشروع من دلالات ايديولوجية ودينية.

وإذا كان هناك من يميز بين الفلسفة من الداخل والفلسفة من الخارج فإن مصطلح "تجارب" الذي يشير إلي مصدره الوجودي الفينومنيولوجي , يختص بالفلسفة من الداخل والتجارب والخبرات المعيشة وجوانية الفلسفة دون أن يشيى لفظ جوانية بالذاتية الخالصة للفيلسوف بقدر ما يميل إلي البعد عن العوامل الخارجية للفلسفة فنحن كما ذكرنا أقرب في اختيارنا مصطلح التجارب إلي الوجودية والفينومينولوجيا بخبراتها المعيشة الفلسفية والفنية والسياسية وهي خبرات تمثل الشغل الشاغل لعدد ليس بقليل من أصحاب هذه التجارب الجديدة .

لقد تناول عبد العزيز بومسهولي في كتابيه " **الفلسفة المغربية** " **والفلسفة والحراك العربي**"(16). نماذج من هذه التجارب. وقد تناولنا بعض الرواد الملهمين لأصحاب التجارب الفلسفية الجديدة في اعداد خصصناها في مجلة أوراق فلسفية ودفاتر فلسفية(17). فيما كتبناه عن الفلسفة في المغرب والفلسفة في تونس والفلسفة في الجزائر عن هؤلاء, وهناك بالطبع تجارب عديدة لم يعرض بعد لأصحابها وتحتاج أعمالهم للدرس والعناية في التراث العربي من أجل تنويره وتجديده وابراز عناصر البقاء والاستمرارية فيه أنها من وجهة نظرنا أقرب إلي أن تكون تجليات متعددة وصور متنوعة لمشروع واحد. وان كنا لا نجزم بذلك لكننا فقط نطرح السؤال للتفكير فيه. مشاريع متعددة أم مشروعاً واحداً؟

أن ما وجدناه من كثرة التصنيفات وتنوعها وما لاحظناه من وجود فلاسفة كبار خارج أطر هذه التصنيفات ومحاولات ادراج بعض من لا علاقة لهم

بها داخلها يجعلنا نطرح السؤال عن المشاريع الفكرية بل وعن الفلسفة العربية المعاصرة كما يجعلنا لا نكتفي باستنطاق هذا المشاريع بل متابعة أنصارها ونقادها لمعرفة إلي ما وصلت وهل استمر حضورها؟ لا يهمنا الكشف عنها والعرض لها فقط بل قراءتها على ضوء ثقافتنا الحالية للوصول إلي آفاقها وتجاوزها ذلك هو الطريق الملكي الوحيد إلي احياء المشاريع الفلسفية العربية.

تساءلنا في الفقرة السابقة هل نحن ازاء تجليات متعددة للمشروع الفلسفي العربي المرتقب اعتماداً على تحديد كيتشر لمفهوم " مشروع". ووصفنا هذه الجهود بإنها ابداعات واجتهادات قدمها أصحابها فترة القلق الفكري الذي مررنا به بعد هزيمة 1967. وهناك من يقارن المشاريع الفكرية العربية بما أطلق عليه الايديولوجيا الألمانية ويطلق على أصحاب هذه المشاريع ما أطلق عليها صاحبا الأيديولوجيا الألمانية" العائلة المقدسة"، فهل ما زلنا في عصر الأيديولوجيا الألمانية أو المشاريع الفكرية العربية وهل نحن في حاجة إلي العائلة المقدسة في زمن تفككت فيه العائلة أم نحن في حاجة إلي العائلة البشرية؟

يميز فويرباخ في مقالته ضرورة إصلاح الفلسفة، بين نوعين من الفلسفة: الأولى أكاديمية خالصة والثانية فلسفة إنسانية حضارية فرق كيفي بين فلسفة جديدة تدخل في نطاق الزمان المشترك مع الفلسفات المبكرة، وأخرى تنتمي إلى شكل جديد تماماً في تاريخ الجنس البشري. ولكي نكون أكثر تحديداً فإن هناك تمييزاً أساسياً بين فلسفة تدين بوجودها إلى مطلب فلسفي، مثل فلسفة فشته Fichte في علاقتها بفلسفة كانط Kant؛ فلسفة تتفق واحتياجات الجنس البشري بطريقة غير مباشرة بموجب انتمائها لتاريخ الفلسفة، وأخرى هي تاريخ الجنس البشري مباشرة.

وبناء على ذلك يطرح السؤال ما إذا كان تحويل، أو إصلاح، أو إعادة بناء الفلسفة أمراً مطلوباً؟ وإذا كان الأمر كذلك فكيف؟ وكيف ينبغي أن يكون؟ هل هذا التغير في روح ومعنى الفلسفة كما هي موجودة حتى الآن؟ أو أن هذا التغيير له معنى جديد؟ هل علينا أن نبحث عن فلسفة مشابهة لما لدينا حتى الآن، أو عن فلسفة أخرى مختلفة اختلافاً أساسياً؟ والسؤال الأخير الذي تتبني عليه كل الأسئلة السابقة هو: هل نجد أنفسنا على حافة عصر جديد، أو على حافة فترة جديدة في تاريخ الجنس البشري أم مازلنا في نفس الطريق القديم؟ هل علينا أن نستبقي الإنسان في شكله القديم مع القيام فقط بتعديلات معينة ضرورية أصبحت لازمة لمسيرة الزمن؟ وإذا ما عالجنا هذا السؤال من منطق فلسفي فقط، فإن منظور فهمنا سيكون ضيق النظرة، أى سيكون تعاملنا معه في هذه الحالة على مستوى المجادلات المدرسية المعتادة ليس أكثر.

ويرى أن التغير الحقيقي الوحيد والضروري في الفلسفة هو ذلك الذي يصغي إلى حاجة العصر واحتياج الجنس البشري. في العصور التي كانت فيها الرؤية التاريخية العالمية للأشياء متهاوية، فإن احتياجات الناس تصبح متناقضة، فالبعض يشعر بالحاجة نحو المحافظة على القديم ورفض الجديد، والبعض الآخر يشعر بالرغبة في ترجمة الجديد إلى ممارسة. أين تقع الحاجة الحقيقية؟ إنها تقع في الجانب الذي يمثل مطلب المستقبل، المستقبل المتوقع في الجانب الذي تتحدد فيه الحركة الصاعدة، الرغبة في المحافظة على القديم هي مجرد رد فعل ناتج صناعي، وقد كانت الفلسفة الهيجلية خليطاً اعتباطياً للمذاهب المختلفة الموجودة، لكثير من أنصاف الحقائق، تلك التي لا تملك قوة إيجابية لترغب في سلب مطلق، من لديه الشجاعة لكي يكون سالباً مطلقاً، هو الذي يملك أيضاً القوى لخلق شيء جديد(18).

ولا يمكننا في هذا السياق تناول جميع أصحاب هذه التجارب ولا حتى ايفاء من نتناولهم هنا حقهم من الدرس، لذا فإننا سوف نلجأ إلي اختيار بعضهم اكمالاً لما قدمناه عن الفلسفة في تونس والمغرب والجزائر وإضافة إلي ما قدمه بومسهولي. ونتوقف عند عدد من التجارب الفلسفية المصرية، التي لم يعرض لها من قبل والتي تنطلق من جهود زكريا إبراهيم وعبد الغفار مكاوي ومحمود رجب، تواصلها وتؤصلها.

نختار عدد من التجارب الفلسفية العربية الجديدة، خاصة من مصر اكمالاً لما تم تناوله، من نظرائهم في المغرب وتونس والجزائر وهم : سعيد توفيق وتجربته الجمالية ورمضان بسطاويسي وحسن طلب وحسن حماد وانتقاله من الاغتراب وجدل الإنسان إلي نقد الأصولية والتكفير وأنور منعيث والقراءة السياسية للفلسفة وماهر عبدالمحسن والقراءة الهيرمنيوطيقية الفكر العربي المعاصر.

1- سعيد توفيق والتجربة الجمالية:

وهم نماذج ونؤكد علي كونهم كذلك ، فهناك العديد من التجارب يمكن أن تضاف إلى هؤلاء . تعرض غيرنا لهم. وسوف نعرض نحن للنماذج التى لم يتوقف عندها غيرنا من الباحثين وهذه النماذج هي:

تدور أعمال سعيد توفيق حول الفينومنيولوجيا والهيرمنيوطيقا وقد كتب عدد من الدراسات الجمالية مستخدماً الفينومنيولوجيا في قراءة ابداع عدد من الشعراء والروائيين المصريين مثل الشاعر حسن طلب " ماهية الشعر عند حسن طلب" والروائي جمال الغيطاني " قراءات في دفاتر التدوين "والفينومنيولوجيا وفن السيرة الذاتية".

وقد سبق ان قدم توفيق عدد من الدراسات والترجمات تعمق هذا التوجه مثل "الفينومنيولوجيا والتأويل عند هيدجر وجادامر" الذي ترجم له كتاب " تجلي الجميل وعمله الأساسي" "الخبرة الجمالية في الظاهريات" ويمكن أن نلاحظ توفيق أن في اختيار عنوان الخبرة الذي يتفق مع مصطلح تجربة . دعنا نتابع كيف ينهى توفيق دراسته عن "ماهية الشعر" عند حسن طلب "ببيان" موقع ديوان أية جيم؛ الذي يعد بمثابة تجربة شعرية يتعامل فيها صاحبها مع تجربته الشعرية , بل تجربة الشعر ذاتها؛ فنحن مع توفيق نتعامل مع ما يمكن أن يسمى قراءته أو تجربته الفينومنيولوجية بل تجربة الفينومنيولوجيا باعتبارها الفلسفة ذاتها(19).

2- رمضان بسطاويسى وفينومينولوجيا النقد الأدبي:

والتجربة الفلسفية التي قدمها رمضان بسطاويسي تجربة متنوعة , غنية خصبة تحتاج الكثير من البحث والدرس والتحليل لعمقها وتحولاتها من النقدية التواصلية لمدرسة فرانكفورت إلي استطيقا جمالية إلي روحية اقرب إلي الصوفية الجمالية . ورمضان بسطاويسي أستاذ الفلسفة بجامعة عين شمس عرف فيلسوفاً وناقداً أدبياً على مستوى رفيع. شغل منذ تخرجه بالدراسات الاستطبقية حين كتب عن " علم الجمال عند لوكانش" 1984 تم الفن والحضارة في فلسفة هيجل الجمالية 1987 وعلم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت ادرنو نموذجاً".

واستمر اهتمامه بمدرسة فرانكفورت وقدم العديد من الدراسات حولها للمثقف العربي في مجلة العربي الكويتية عن "فالتر بنيامين وأثر التكنولوجيا وعلوم الاتصال على الفن " ابريل 1994 و " فلسفة ادرنو ونقد التنوير" ديسمبر 1994 و"هابرماس فيلسوف الحداثة" يناير 1999 إلا أن اسهامه الحقيقي

ودوره التنويري يتجلى لنا في دراساته في النقد التطبيعي وكتاباته المتعددة حول جماليات الابداع الأدبي ومتابعته للحركة الإبداعية العربية واعترافاً لهذا الدور الذي يمزج الاسس الفلسفية بالنقد الفنى والأدبي ، صدر حوله كتاباً يؤكد هذه الناحثة(20).

3- حسن حماد وتجربة اغتراب الإنسان:

يتخذ حسن حماد أستاذ كرسي اليونسكو للفلسفة بجامعة الزقازيق من الإنسان المعاصر أساساً لتجربته الفلسفية، جامعاً في تصوره بين الماركسية والوجودية، متخذاً من المدرسة النقدية التواصلية أساساً لعمله. كتب عن الاغتراب عند ايرك فروم 1984 والإنسان وحيداً : دراسة في مفهوم الاغتراب في الفكر الوجودي المعاصر 1995 والعقل والخلاص والاغتراب 2003 كما يظهر اهتمامه بالإنسان في عمله الأساسي " النظرية النقدية عند ماركيوز" 1989 وهو عمل يوضح خيار حماد الفلسفي.

حاول في كتاباته التالية الخروج من قبضة الاغتراب كما يظهر في: الخيال اليوتوبي 1999, آفاق الأمل , الخلاص بالفن. ولأنه مهموم بخطورة الفكر الأصولي التكفيري الذي هيمن على معظم تاريخنا العربي الإسلامي كتب عن "ذهنية التكفير": "الأصوليات الإسلامية والعنف المقدس" نقول في خاتمة هذا الكتاب:

"" لقد أصبح الإرهاب المقدس في مجتمعنا العربي بنية ثقافية وذهنية متكاملة . وبرغم أن هذه البنية تتشكل من أبعاد اقتصادية وسياسية وثقافية إلا أنها في جوهرها بنية معرفية تقوم على أساس أن الأصولى يعتقد أنه يفكر وينطق ويسلك باسم الله . ومن ثم فإنه يتوهم امتلاك حقيقة مطلقة لا تقبل المناقشة أو المزاحمة من أي حقائق أخرى". الأصولي كما يؤكد حماد ذو ذهنية قمعية

مسكونة بهوس الاصطفاء والنقاء والطهر والتحريم والاستعلاء على الآخرين ولذلك من السهل جداً أن يدمر نفسه والعالم والآخرين معتقداً أنه بذلك قد حقق خلا منه النهائي"(21).

4- أنور مغيث والقراءة السياسية للفكر العربي:

ويمكن أيضاً أن نضيف إلي ما سبق تجربة أنور مغيث أستاذ الفلسفة السياسية بجامعة حلوان والفكر العربي المعاصر بجامعة برشلونة المفتوحة؛ وهى تجربة متنوعة الأبعاد. لقد حصل على الدكتوراه عن الاستقبال النقدي للماركسية في مصر من السربون. وقدم عدد من الدراسات حول الفكر العربي والأوروبي بالعربية والفرنسية. ترجم العديد منها للألمانية. وهو وجه بارز للجيل الجديد للفلاسفة بمصر. عرف مترجماً للعديد من نصوص الفلسفة المعاصرة منها: كتاب بورديو "أسباب عملية " 1995 والآن تورين " نقد الحداثة "1998 وجارودي "كيف نصح المستقبل" 2000 ودريدا " علم الكتابة" 2005 بالإضافة إلي دراسات وفصول قصيرة لهنري ارفون عن "فويرباخ" العدمية والتأويل" لجياني فاتيمو"(22).

كتب عن "سياسيات الرغبة عند جيل دولوز" , "الفن واللعب عند جادامر" "الترجمة والأيديولوجية دراسة في ترجمة النصوص الماركسية العربية", "الماركسية واليسار الصهيوني في الغرب", الهيجليون الشباب والحالة السياسية والفكرية في ألمانيا , المادية الجدلية ومعادلتها الفكرية في مصر وغيرها من دراسات. انجزت أعماله وتجربته الفلسفية الكتابة الفلسفية السياسية من هم الأيديولوجيا واعادتها إلي آفاق التفلسف الرحب.

5- ياسر قنصوة وتوضيح المفاهيم السياسية:

شغل ياسر قنصوة أستاذ الفلسفة السياسية بجامعة طنطا بمسألة توضيح مفاهيم الفلسفة السياسية مثلما شغل بقضاياها المعاصرة ومستقلباتها كما في بحثه " هل يمكن ان تقدم الفلسفة السياسية جديداً". يمكن لنا تحديد العناوين الرئيسية التي شغل بها في : الليبرالية , الحرية , العدالة , الخطاب , الايديولوجيا , التعددية , الثقافية والإسلامي السياسي كما يظهر في عمله الأول " مفهوم الليبرالية المعاصرة " القاهرة 2000 والليبرالية إشكالية مفهوم " 2004 وكتابه " فلسفة السياسة " 2009 ثم أصبح أكثر اهتماماً بدراسات الإسلام السياسي. كما في كتابه " محنة الإسلام السياسي: الأيديولوجيا المارقة " 2014.

يطرح قنصوة (ياسر) تصوره للمفهوم الليبرالي وتشكلاته عبر تاريخ الأفكار من خلال محورين أساسيين الفردية والحرية. وشغل في مؤلفه " في فلسفة السياسة" بمسائل الفلسفة السياسية من خلال استشراف المستقل وامكاناتها في تقديم الجديد. وهو في عمله يوضح طبيعة كلاً من الخطاب والأيديولوجيا في علاقتهما بالسلطة كما يقدم نموذجا للخطاب السياسي الأمريكي المعاصر عند تشومسكي.

قائمة المراجع:

1- جميل صليبا : الفكر العربي في مائة عام , الجامعة الأمريكية بيروت 1966 .

2- معن زيادة , الفلسفة العربية الحديثة والمعاصرة بين الإبداع والاتباع , مقدمة الموسوعة الفلسفية العربية , معهد الانماء العربي , المجلد الثاني , بيروت , 1988 ص 7-23.

3- أديب ديمتري : الفكر الفلسفي والصراع الاجتماعي , مجلة الطليعة القاهرية , أكتوبر 1966.

4- مراد وهبه , الفكر الفلسفي في جامعاتنا المصرية في كتاب مقالات فلسفية وسياسية , مكتبة الانجلو, الانجلو , القاهرة , 1971.

5- والحقيقة أن دور وهبه لا ينكر فى حياتنا الفلسفية العربية، سواء من خلال مؤلفاته أو دوره فى المؤتمرات الدولية وتأسيسه للجمعية الفلسفية الافرواسيوية– راجع دراستنا عنه مسار فكر.. مسار وطن فى الكتاب الذى اصدرناه عن دفاتر فلسفية وهو من أهم الجهود الفلسفية فى العالم العربي ولا تصنف خمس سياق المشاريع الفلسفية العربية مثلما هو الأمر مع صادق جلال العظمة ونأصف نصار وعلي أو مليل وفؤاد زكريا.

6- مراد وهبه : المرجع السابق.

7- أصدر الطيب تزيني كتابه " مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط 1971 واعتبره كما كتب بعد ذلك في مقدمة كتابه " من التراث إلي الثورة : حول نظرية مقترحة في التراث العربي" الجزء الأول , وأطلق على كتابه الأول المرحلة الأولى من المشروع التاريخي التراثي والذي توسع فيه تماماً في أعماله التالية حيث أطلق على "من التراث إلي الثورة" الجزء الأول من مشروع رؤية جديدة للفكر العربي من العصر الجاهلي حتى المرحلة المعاصرة . دار ابن خلدون , بيروت 1976 , انظر المقدمة ص 13.

8- انظر محمود أمين العالم .

9- فيليب كتشر: المشروع الأخلاقي في ترجمة: مراجعة الدكتور أحمد عبدالحليم عطية ، دار الكلمة، القاهرة 2015.

10- هنا نشير تحديداً إلي أعمال مثل: أعمال فؤاد زكريا في مصر وناصيف نصار في لبنان وعلي أو مليل في المغرب ورغم عدم حضور هذه الأسماء في إطار ما سمى المشاريع الفلسفية العربية، فإننا نجد حضورهم متمثلاً في الفكر العربي المعاصر. وقدمت بعض الأعمال حول هذه الجهود : انظر على سبيل المثال ما قدمته مجلة ابداع , ومجلة أوراق فلسفية العدد 30 حول فؤاد زكريا وشارك فيهما مجموعة من الأساتذة المصريين بعد وفاة زكريا. وقد حظيت أعمال ناصيف نصار ببعض الإصدارات , هي ناصيف نصار الاستقلال الفلسفي طريق الحرية تحرير احمد عبدالحليم عطية.

11- كذلك أصدر عدد من الزملاء كتاباً عن المفكر المغربي تحت عنوان الفكر السياسي العربي المعاصر على أو مليل نموذج , المركز الثقافي العربي , بيروت.

12- راجع عن عبدالسلام بن عبد العالى ما كتبه كل من عز الدين الخطابي وادريسي كثير في كتابهما " في الحاجة إلي ابداع فلسفي" تحت عنوان مجاوزة الميتافيزيقيا قراءة في كتاب أسس

الفكر الفلسفي المعاصر". منشورات الزمن الرباط 2006 وعبدالعزيز بومسهولي في كتابه "الفلسفة المغربية" سؤال الكونية والمستقبل مركز الأبحاث الفلسفية بالمغرب مراكش 2007 تحت عنوان الفكر المغربي ومجاوزة الميتافيزيقيا ص 25-45.

13- ماجد فخرى: ابعاد التجربة الفلسفية ، دار النهار، بيروت.

14- عبد الغفار مكاوى: تجارب فلسفية ، دار شرقيات ، القاهرة .

15- عبد العزيز بومسهولى : الفلسفة المغربية . مركز الابحاث الفلسفية بالمغرب ، الطبعة الاولي 2007 ، الفلسفة والحراك العربي، تجارب فلسفية جديدة فى العالم العربي. دار افريقيا الشرق ، الرباط، 2015.

16- كان السبب الرئيسى وراء صدور اوراق فلسفية فى العالم 2000 هو ايجاد تراكم معرفى حول الفلاسفة العرب المعاصرين لإصدار ما خططنا له فى النصف الثانى من العقد التاسع فى القرن الماضى حين بدأ التفكير فى قاموس الفلاسفة العرب المعاصرين فى هذا الحين والمراسلات التى تمت بيننا وبينهم توضيح تاريخيه الموسوعة المتعلقة بالفلاسفة العرب ومن هنا اصدرنا عدة كتب تذكارية حول كل من : عبد الرحمن بدوى ، ومحمود أمين العالم وحسن حنفى وناصيف نصار وهشام شرابى وفتحى التريكى وعلى أو مليل كما خصصنا عدة مجلدات من أوراق فلسفية للفلسفة فى تدنس العدد 24 والفلسفة فى المغرب ، العددين 23،27 والفلسفة فى الجزائر كذلك خصصنا ملفات لكل من محيى الدين الالوسي العدد26 وحسن حنفى العدد28 وكل من فؤاد زكريا ومحمد عابد الجابري واركون العدد 30 وكل من عبد الغفار مكاوى العدد36 وهشام عقيب الأردني العدد 32 والنجارى حمانة العدد 39 ومحمود رجب ، العدد 33.

17- ليفيح فويرباخ : ضرورة اصلاح الفلسفة فى أحمد عبد الحليم عطية دراسة وتقديم فى فويرباخ ، دفاتر فلسفية العدد11 القاهرة 2015.

18- انظر دراسة بدر الدين مصطفى : سعيد توفيق والفينومينولوجيا موسوعة الفلاسفة العرب المعاصرين، تحت الطبع وانظر الفصل الثانى من كتابنا الفينومينولوجيا فى الفكر العربي .

19- هناك عدة مشروعات انطلقت من المادية التاريخية في مقدمتها ما قدمه حسين مروة الذي أطلق على عمله" النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية" وهو ما نجده لدى عبدالله العروى في كتاباته المتعددة خاصة الايديولوجيا العربية المعاصرة والعرب والفكر التاريخي. وفي إطار هذه الاتجاهات نشير إلي الجهود النظرية الهامة التي أسهم به مهدي عامل.

20- حسن حماد : ذهنية التفكير: الاصوليات الإسلامية والعنف المقدس ص1 ما كتبه زكى نجيب محمود، ص8+ه8 كتابات محمود أمين العالم. ص15- فويرباخ – ضرورة اصلاح الفلسفة ه17

21- يتضح ذلك فيما لوحظ من نهضة ثقافية مغربية شاملة اتضحت معالمها فيما ظهر من أعمال وجهود متعددة في مجالات الفلسفة والنقد وعلوم اللغة لدى جيل كامل ما يزال تأثيره واضحاً من الأساتذة المغاربة وهو ما يشير إليه بوضوح هشام شرابي في كتابه النقد الحضارى.

22- انظر.

23- اشرف أحمد ابو زيد على مجلة عالم الفكر الكويتية وظهرت أعماله الفلسفية فيها وفي مجلة العربي الكويتية. ويشهد كتابه البنائية الصادر عن المركز القومي للدراسات الاجتماعية والجنائية بالقاهرة على جهوده الفلسفية المقتدرة. انظر عنه ونفس الأمر يقال عن الأستاذ السيد ياسين الذي أغنى الثقافة العربية بإصدارات متنوعة تحمل رؤية فلسفية اجتماعية إنسانية وصدر عنه. كذلك جهود الدكتور محمد علي الكردي أستاذ الحضارة بجامعة الاسكندرية الذي قدم أول دراسة عربية متكاملة حول نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو.