ترجمات

استجابة الفلسفة الإسلامية المعاصرة للواقع والتفكير خارج التاريخ

أ.د. محمد عثمان الخشت

ترجمة: بدر الدين مصطفى

مركز أفكار للدراسات والأبحاث
Afkaar Center for Studies and Research

ALL RESERVED©2020

جميع الحقوق محفوظة © 2020

استجابة الفلسفة الإسلامية المعاصرة للواقع والتفكير خارج التاريخ*

أ.د. محمد عثمان الخشت[1]

ترجمة: بدر الدين مصطفى[2]

ملخص الورقة

الهدف من هذه الورقة البحثية رسم خريطة السمات العامة للاهتمامات المعرفية والنقدية في الفلسفة الإسلامية المعاصرة. ولن تقتصر هذه الورقة على مجال الفلسفة الأكاديمية أو على أولئك المتخصصين في مجال الفلسفة. وقد تبنت الورقة مقاربة عقلانية نقدية في التعاطي مع الفلسفة الإسلامية المعاصرة في العالم العربي. سيشمل نطاق البحث أعلام من مختلف مجالات نظرية المعرفة ممن حاولوا تقديم "رؤية" للموقف الذي ينبغي اعتماده في مواجهة تحديات العصر ومشاكل الأمة، سواء كان ذلك على المستوى المعرفي أو على المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. أما النتائج التي خلصت إليها الورقة فقد تمثلت في التأكيد على ضرورة وجوج فلسفة للعمل وللتقدم بدلاً من الفلسفة التي تقوم على الأفكار والنظريات المجردة والخطابات/ البلاغة. يجب أن تحدد الأخلاقيات المستهدفة لتحقيق ذلك، سمات المواطن الذي سيكون بمقدوره الوصول إلى تحقيق الذات من خلال الوسائل المشروعة القائمة على برنامج تقدمي ذي أسس نظرية وفلسفية. ونظرًا لأنه يمكن التعامل مع النهج العقلاني النقدي من خلال وجهات نظر مختلفة، فإن هذه الورقة تتبنى تصنيفًا للاتجاهات الفكرية الرئيسة؛ الإصلاحية والعلمانية والليبرالية. وتغطي الورقة فترة زمنية طويلة لتحديد ما إذا كانت المشاريع الفلسفية فعالة أم لا.

---

* هذه ترجمة للورقة البحثية الآتية:

Mohamed Othman Elkhosht, Contemporary Islamic philosophy response to reality and thinking outside history. *JHASS 1,1*, pp. 1- 23.

وقد ترجمت بإذن من المؤلف.

[1] مُفكر وكاتب مصري وأستاذ فلسفة الأديان والمذاهب الحديثة والمُعاصرة. يشغل حاليًا منصب رئيس جامعة القاهرة. أسست كتاباته لتخصص فلسفة الدين في العالم العربي. وهو صاحب مذهب عقلاني وسطي مجدد لا يتخذ موقفًا رافضًا للتراث في مجملة، بل يرى فيه جوانب مضيئة للغاية يمكن توظيفها والبناء عليها من أجل التجاوب مع مستجدات عصرنا وواقعنا، وفي الوقت نفسه يتخذ موقفًا ناقدًا للاتجاه العلماني المتطرف الذي وقع أسير التجربة الغربية. من أشهر كتاباته وأكثرها تأثيرًا: المعقول واللامعقول في الأديان، مدخل إلى فلسفة الدين، نحو عصر ديني جديد. وقد ظهرت هذه الورقة البحثية في العدد الأول من مجلة جامعة القاهرة للعلوم الإنسانية JHASS بعنوان " Mohamed Othman Elkhosht, Contemporary Islamic philosophy response to reality and thinking outside history."، وحصلنا على إذن المؤلف بترجمتها، ونظرًا لكبر حجمها فضلنا أن تظهر على ثلاثة أجزاء متصلة، وسيتضمن الجزء الأخير منها قائمة المراجع كاملة.

[2] أستاذ الجماليات والفلسفة المعاصرة- كلية الآداب- جامعة القاهرة.

الترجمة

لا شك أن تصميم خريطة معرفية نقدية للفلسفة الإسلامية المعاصرة أمر محفوف بالمخاطر. فعلى الرغم من أن الفلسفة بدأت منذ ما يزيد على الألفي عام، إلا أن هناك اختلافات حول تحديد تعريف للمصطلح. وتبدو المشكلة أكثر تفاقمًا عندما يتعامل المرء مع الفكر العربي المعاصر و/ أو الفلسفة الإسلامية. هل هي مجرد نشاط فكري بسيط وغير إشكالي، أم أنها من العمق بما يكفي لينظر إليها بوصفها فلسفة؟ يفترض هذا التساؤل أن النشاط الفكري أقل في مستواه من النشاط الفلسفي وأن الفلسفة تختلف بالتالي عن الفكر. وعليه، هل يقتصر الإبداع في الفلسفة على تقديم أنساق فلسفية متكاملة بالمعنى الغربي؟ أم أن الفلسفة تغطي الاعتبارات الفكرية القائمة على النظرية، حتى لو كان مقدمها لا ينتمي إلى النظام الرسمي للفلسفة؟ هل من الضروري الحصول على إجابات نهائية للأسئلة الأنطولوجية والإبستمولوجية والأكسيولوجية؟ أم أن تقديم إجابة متعمقة لمشاكل وتحديات الراهن يؤهل الفاعل لدخول الفضاء المعرفي للفلسفة؟ هل يجب أن تكون هناك إجابات لأسئلة تشمل قضايا مثل الاستعمار، والتبعية، والتخلف، والاستبداد، والعلاقة مع الآخر (خاصة الغرب)، والموقف من الأقليات، والعلاقة بين الدولة والدين، والوحدة سواء على المستوى القومي أو الإسلامي، وشكل الحكومة، والعلاقة بين العلم والدين والموقف من التقاليد؟ وأخيرًا، هل الفكر أو الفلسفة التي أُنْتجت في هذا الجزء من العالم عربية أم إسلامية؟

بعض هذه القضايا الإشكالية حقيقية والبعض الآخر يبدو مفتعلًا؛ رغم ما تمارسه من تأثير تسلطي على بعض الباحثين في مجال الفلسفة. وبغية عدم الانحراف عن تتبع الأساس النظري لهذه القضايا الإشكالية، وهو أمر نواجهه عادة لدى هؤلاء الباحثين، المولعين جدًا بالوصول إلى الأسس لكنهم يفقدون أنفسهم بين القضايا الهامشية، دعونا نركز على إجراء قادر على إظهار التمييز المطلوب. ومن هذا المنطلق سيكون من الممكن رسم خريطة للسمات العامة للاهتمامات المعرفية والنقدية في الفلسفة الإسلامية المعاصرة. ويشير هذا المصطلح إلى كل محاولة، سواء كانت حقيقية أو غير حقيقية، قدمت كنوع من الاستجابة لتحديات عصرنا، وعُرفت بوصفها نتاج ما يسمى "بصدمة الحداثة" في القرن التاسع عشر. ولن تقتصر الدراسة، في هذه الورقة، على مجال الفلسفة الأكاديمية، أو على الباحثين المتخصصين في مجال الفلسفة، حيث سيكون النطاق واسعًا ليشمل أولئك الذين ينتمون إلى مجالات مختلفة في نظرية المعرفة الذين تمكنوا من تقديم "رؤية" للتوجه الذي ينبغي اعتماده في مواجهة تحديات العصر ومشاكل الأمة على المستوى المعرفي أو السياسي والاقتصادي، وأيضًا المستويات الاجتماعية.

ومع ذلك، فإن هذه الخطوة الإجرائية تكشف عن مشاكل أخرى تواجه كل أولئك الذين خاضوا مثل هذه المهمة المعرفية: هل ينبغي تحقيق ذلك من خلال التوسل بتصنيف للاتجاهات الفكرية؟ أو من خلال الأجيال أو المدارس البحثية؟ أم بتبني أساليب التصنيف الغربية؟ أم بقصر النقاش على أصحاب المشاريع الفكرية؟

وبما أنه يمكن معالجة مثل هذه القضية من زوايا مختلفة، فإن هذه الورقة ستتبنى تصنيف الحركات/ الاتجاهات الفكرية الرئيسة: الإصلاحية والعلمانية والليبرالية. قد يقترح البعض الآخر تصنيفًا مختلفًا بسبب الاتصال والتداخل بين الحركات المختلفة. وقد يجادل البعض حول الاتجاه الذي تنتمي إليه بعض الأعلام، خاصة عندما نجد صعوبة في تصنيف بعض الاتجاهات. ويفترض حل هذه المشكلة إجراءً آخر أيضًا من خلال اللجوء إلى السمات الأكثر عمومية أو السمة الأكثر شيوعًا.

إذا كان التصنيف إلى اتجاهات (إصلاحي وعلماني وليبرالي) لا يتماشى مع بعض أولئك الذين ساهموا في الجهود الفلسفية الأكاديمية، فإن زاوية أخرى من الرؤية ستفرض نفسها حتمًا. وسيشمل هذا الكشف عن أجيال من أعلام الفلسفة ومن ثم أنصار المدارس الغربية.

من بين كل هؤلاء، ثمة من استطاع تقديم رؤية فلسفية كاملة أو شبه كاملة. فيما استطاع البعض بناء "مشروع فكري" يتوافق مع الإصلاح في الحياة الواقعية. ومن ثم، فإن الخطوة التالية ستكون التفكير في الرؤى الفلسفية والمشاريع الفكرية لهؤلاء المفكرين. ونظرًا لأن هذه الورقة تغطي فترة زمنية طويلة (أكثر من قرنين)، فثمة بالتأكيد وجهات نظر مختلفة ومتعددة تشملها فرضيتها، ولكن مع محدودية مساحة هذه الورقة، لا بد من الإشارة إلى أننا سنكتفي فيها بالمحاولات الجادة التي استهدفت الوصول إلى رؤية حاسمة وشاملة. سيكون هناك أيضًا تشخيص وتقييم نقدي للوضع الحالي الذي آلت إليه الأمور. ومن خلال الاستفادة من هذا التحليل النقدي، مع الوعي بتاريخ الأفكار، ستكون هناك محاولة لإيجاد طريقة للخروج من المشاكل الملحة في عصرنا.

تطور الفلسفة الإسلامية المعاصرة

دخلت الفلسفة العربية في حالة سبات لمدة أربعة قرون بعد ابن خلدون (1406-1332). وليس صحيحًا أن هذه الفترة بدأت بعد هجوم الغزالي (1111-1058) على الفلاسفة في كتابه *تهافت الفلاسفة*. فقد استمرت الفلسفة الإسلامية في التطور بعد ذلك وبلغت ذروتها مع ابن رشد (1198-1126) وابن خلدون (1406-1332). كان هجوم الغزالي موجهًا فقط ضد اللاهوت اليوناني وأتباعهم المسلمين مثل الفارابي (950-870) وابن سينا (1037-980) من بين آخرين. لم يكن هجومه موجهًا لعلوم المنطق والفيزياء وعلم الفلك، بل ركز هجومه على مواقف هؤلاء الفلاسفة بعينهم؛ أعني ليس على الفلسفة نفسها كنشاط فكري.

ظلت الفلسفة الإسلامية في حالة من الغفلة حتى أوائل القرن التاسع عشر ثم عاودت الظهور مع صدمة الحداثة التي أثارها قدوم نابليون إلى مصر عام 1798. ومن منطلق أن مصر كانت أول دولة تتمتع باستقلال سياسي عن الإمبراطورية العثمانية، فقد بدأت الدعوة فيها لإحياء الفلسفة الإسلامية. حدثت هذه الحركة الإحيائية تحت تأثير شخصيات مثل رئيس الأزهر الشيخ حسن العطار (1835-1776) ثم تلميذه الطهطاوي (1973، ص 1801-1863)، الذي ذهب إلى فرنسا كعضو في بعثة تعليمية مصرية (1826-1831). بالإضافة إلى ذلك، كان هناك علي مبارك (1979، ص 1823-1893) وجمال الدين الأفغاني (1897-1827) الذي أمضى بعض الوقت في مصر من 1871 حتى 1879، ثم تلميذه الشيخ محمد عبده (1905-1849).

غير أن مناط اهتمام الفلسفة الإسلامية المعاصرة أخذ في الابتعاد عن ذلك الذي ساد في الماضي: القدم، وكلام الله، وجوهر الله وصفاته. لقد تغيرت الهموم وفرضت صدمة الحداثة همومًا من نوع آخر: النهضة، والعلاقة بين الدين والدولة، والوحدة القومية أو الإسلامية، وشكل الحكم، والعلاقة بين الدين والعلم، والعلاقة مع الغرب، إلخ. وقد أدى صعود الأصولية إلى سيادة الدوغمائية، ومن ثم إلى الفشل الذريع للفكر العربي المعاصر في تقديم إجابات مناسبة على تلك الهموم.

أثار قدر كبير من اضطراب العصر الحديث العالم الإسلامي. لقد شهد هذا العصر زعزعة أسس جميع الثوابت والمبادئ والقواعد التي كانت تحكم الحياة الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية العربية الإسلامية لفترة طويلة. وقد حدثت التغييرات بسبب تأثير الغزو الاستعماري الغربي، والانقسام الحاد للأمة العربية، والانعكاسات السياسية، والصراع بين الشخصيات الثقافية، ما أفضى في النهاية إلى نشأة الطائفية التي اتخذت صور: مجموعة إصلاحية حديثة، وحزب ليبرالي، وفصيل علماني، وصراع طائفي، والتوتر الحاد بين الجديد والقديم، وبين العلم والدين، وبين القومية العربية والتحالف الإسلامي، وبقية الانقسامات المتناحرة التي سادت في القرن التاسع عشر وما زالت تسيطر على المنطقة حتى اليوم. في هذا السياق، برز الأفغاني في القرن التاسع عشر كمفكر إبداعي حقيقي في سياق التاريخ الإسلامي الحديث. لقد كان مقدمة للروح الليبرالية الجديدة التي سعت إلى تقديم إجابات نظرية وعملية على

التحديات الهائلة في ذلك الوقت. وفي مواجهة الاستعمار، قدم الأفغاني تصوره عن "الوحدة الإسلامية". كانت هذه الوحدة شكلاً ومركبًا من التناقضات. وفي مواجهة جميع الانقسامات الثنائية في عصره (التقدم/ التخلف، العلم/ الدين، القديم/ الجديد، القومية العربية/ القومية الإسلامية)، استخدم مركب التناقضات نفسه لخلق تركيب ديالكتيكي جديد، تفقد فيه الأجزاء هويتها داخل الكل. كان الهدف من هذا كله مواجهة التحدي الاستعماري ومجابهة الاستشراق الغربي من أجل عدم عرقلة التناقضات لأيديولوجيتها الخلافية. شرع الأفغاني في تحقيق هدفين: أولاً، التقاط كل التناقضات، وثانيًا، اختبار هذه التناقضات في سياقها التاريخي لمعرفة مدى تعارضها مع بعضها البعض، وإلى أي مدى يمكن أن تتعايش دون صراع من أجل تحقيق التنمية السلمية. كانت سياسته ترحب بالحوار والاعتراف المتبادل، وترفض نكران الذات والاستبداد وإقصاء الآخر. (بلقزيز، 1992، 78-9)

تمحورت إحدى سمات مشروع الأفغاني التركيبي، ردًا على الازدواجية والتناقضات الانقسامية في هذا العصر، حول حل ثنائية (التقدم/ التخلف- والعلم/ الدين) لنفي الاتهامات الموجهة للإسلام. لقد كان مدركًا أن الخطاب المعرفي للسيطرة السياسية الغربية سيفضي حتمًا إلى الهيمنة الثقافية للغرب على العرب والمسلمين، ما لم يواجه باحتواء معرفي ومجابهة فكرية لأطروحات الخطاب الاستشراقي الغربي.

كان خوف الأفغاني من غزو المستشرقين مماثلًا لقدر خوفه من الهيمنة السياسية. وعلى الرغم من أن الأفغاني، والطهطاوي من قبله، ركزا على الملامح الأساسية الظاهرة للاستشراق عن طريق الرد والتعديل والتصحيح، إلا أنه لم يشكك في مصداقيته بالكلية (الموسوي، 1933، ص 53). ولأن بعض الفلاسفة المستشرقين الغربيين، مثل إرنست رينان، انتقدوا الإسلام وأدانوه بسبب حالة المسلمين، فقد اعتبر المفكرون المسلمون، مثل الأفغاني، التمييز بين الإسلام والمسلمين أمرًا حيويًا [1]. اتبع محمد عبده خطى الأفغاني في كتابة *رد على جبرائيل هانوتو*. كذلك فعل محمد رشيد رضا في مناظرته مع اللورد كرومر. وفي حين أن هذه الردود اعترفت ضمنيًا بأهمية العلم والمعرفة للأمة المتحضرة وضرورة الحرية للحياة، إلا أنها قدمت في المقام الأول دليلاً على أن المصادر الإسلامية الأصلية عادلة وقابلة للتطبيق إذا تم تقييمها في ذاتها وبمعزل عن الوضع الفعلي للمجتمع العربي الإسلامي.

ولأن النقاشات في نهاية القرن التاسع عشر كانت تتمحور حول تبريرات السياسيين الغربيين لتحضر المستعمرات وتحديثها، فقد استندت هذه التبريرات إلى المقارنات والحط من شأن الآخر؛ المتمثل في الثقافة العربية الإسلامية. ذلك هو الحال الذي كان سائدًا على وجه التحديد في القرن التاسع عشر شهد ظهور صراعات عنصرية آرية مصحوبة بتفسيرات للأفكار التطورية لمفهوم البقاء للأصلح. لذلك، كان على الإصلاحيين تجاوز مسألة تصحيح المفاهيم إلى المحاججة ضد الخصوم، باستخدام مرتكزات هؤلاء الخصوم ومناهجهم. غير أن بعض الإصلاحيين لم يعتبروا المستشرقين مناوئين للفكر الإسلامي. فالكواكبي (1975، ص 1854-1902)، على سبيل المثال، بكل ميوله القومية القوية، نظر إليهم بوصفهم باحثين عن الحقيقة يمتلكون شغف اكتساب المعرفة كنوع من التقدير للفكر العربي الإسلامي. وهو يستشهد على رأيه بويلفريد سكاوين بلانت (1840-1922) ومستشرقين آخرين مشابهين له (308-311)، الذين قدموا نموذجًا للاستشراق يبعد بهم عن التوظيف السياسي المؤيد للاستعمار.

لم تكن جهود الأفغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا، من بين جهود الإصلاحيين الآخرين، معنية بالرد على المستشرقين إلا بقدر ما تطرقوا إلى قضايا تتعلق بالإسلام أو السياسة. لقد فصلوا ضمنيًا بين الاستشراق السياسي والاستشراق العلمي والديني. لذا فقد ميزوا بين رينان ودانيال كيمون والسياسيين الذين تبعوهم مثل هانوتاوكس وكرومر وبلفور من جهة، والفلاسفة الذين يعارضون الفكر الاستعماري مثل غوستاف لوبون وهربرت سبنسر وماكس مولر من جهة أخرى. .

استمر الاتجاه الإصلاحي في التطور بعد رشيد رضا وآخرين، وانقسم إلى اتجاهات مختلفة كانت متناقضة- الأصولية العقائدية والإسلاموية المعتدلة والإسلاموية المنفتحة. ومن الشخصيات المتأخرة التي تبنت موقفًا فكريًا ولديها أسس نظرية (دون تقييمها في هذا السياق ودون مناقشة وجهات نظرها المتباينة) سيد قطب، وخالد محمد خالد، والغزالي، والمسيري، وهويدي، والبشري، ورضوان السيد وآخرون.

على الرغم من دفاع أنصار التيار الإصلاحي عن الإسلام، إلا أنهم رفضوا رفضًا قاطعًا التخلي عن الإشارات إلى الحداثة. وقد تبنى الإصلاحيون هذا الموقف بدرجات متفاوتة. في الدرجة الأدنى، كان هناك على الأقل قبول للحداثة في استخدام التكنولوجيا، لكن الحداثة الفكرية مثلت دائمًا مشكلة.

لم يكن لدى معظم الكتاب الذين ينتمون إلى المجموعة الأولى من الإصلاحيين، الذين يمثلون هذا الاتجاه، إطارًا فلسفي متماسك. ومن أسف، فإن التيار الإصلاحي نفذه بعض الكتاب المتواضعين الذين استخدموا الخطاب المنمق وكانوا يكتبون فقط من موقع الدفاع والرد على المهاجمين. عندما يغيّر أحد هؤلاء موقفه، ينخرط في خطاب مسيء، وبالتالي يوُصِف بأنه ضعيف من حيث تبنية لنظرية ما لها أسس قوية (وهي سمة سائدة في خطاب معظم الكتاب الليبراليين والعلمانيين). كانوا على وجه التحديد يفتقرون إلى الأساس المعرفي، وبشكل عام لم يكن لديهم أساس شامل في الفلسفة. وعلاوة على ذلك وفي كثير من الحالات، افتقر الخطاب الإصلاحي الديني حتى إلى الأسس الدينية النظرية.

وعلى الطرف الآخر من التيار الإصلاحي، برزت العلمنة في الشرق مطلع القرن التاسع عشر. لقد قدمت بشكل أساسي إلى مصر وتركيا وسوريا ولبنان ثم إلى تونس ثم تلاها العراق في نهاية القرن. وقد أصبح بقية العالم العربي على دراية بالعلمنة في القرن العشرين.

قدمت العلمنة إلى مصر مع ظهور نابليون. وقد أشار الجبرتي في كتابه *التاريخ* إلى العلمنة في القسم الخاص بأحداث الحملة الفرنسية إلى مصر. وعلى الرغم من أنه لم يستخدم مصطلح العلمنة، إلا أنه استخدم كلمات ألمحت إليها. أما المصطلح نفسه فقد استخدمه لأول مرة في العالم العربي إلياس بقطر في قاموسه العربي الفرنسي عام 1827. وفي عام 1883 أدخل الخديوي إسماعيل، الذي كان منبهرًا بالغرب، النظام القانوني الفرنسي إلى مصر. وقد كانت رغبته من وراء ذلك تحويل مصر إلى جزء من أوروبا. في ذلك الوقت وحتى عام 1791، استندت القوانين في الهند الإسلامية على قانون الشريعة الإسلامية. وبالتدريج، خطط البريطانيون للقضاء على هذا القانون وألغاؤه في منتصف القرن التاسع عشر. ثم ألغيت بعد ذلك القوانين القائمة على الشريعة الإسلامية في الجزائر بعد الاحتلال الفرنسي عام 1830. وفي تونس، أدخل التشريع القانوني الفرنسي في عام 1913. كما تأسست العلمانية في تركيا بعد إلعان مصطفى كمال أتاتورك إلغاء الخلافة الإسلامية. وبدأت تنتشر بدرجات متفاوتة في معظم حكومات العالم الإسلامي [2].

وقد مثل التيار العلماني كلًا من شبلي شميل، وبطرس البستاني، وأديب إسحاق، ويعقوب سنوا، وخليل سعادة، وأنطون سعادة، وأحمد فارس الشدياق، وفرح أنطون، وإسماعيل مظهر، وكونستانتين زريق، وجبران خليل جبران، وعبد العزيز فهمي، وعلي عبد الرازق، وميشيل عفلق، وسوكارنو، وسوهارتو، ومصطفى كمال أتاتورك، وجمال عبد الناصر، ومراد وهبة، وعبد الله العراوي، وناصيف نصار، وجورج طرابيشي وغيرهم. ويمكن ملاحظة أن العلمانية جاءت متوائمة أحيانًا مع الاشتراكية والقومية مثلما هو الحال مع جمال عبد الناصر وميشيل عفلق. كما جاءت متوائمة مع الليبرالية في حالة طه حسين، وبطريقة خاصة لفهم الإسلام كما في حالة علي عبد الرازق. ومع القومية كما في حالة البستاني (حوراني، 1997، ص 280). ويمكن أن تأتي العلمنة أيضًا على علاقة بالإلحاد كما في حالة إسماعيل أدهم الذي كتب *لماذا أنا ملحد*؛ نُشر عام 1926؛ وقبيل آدم الذي كتب *مصطفى كمال أتاتورك* وكان يميل نحو الإلحاد والعلمانية الراديكالية. وثمة مثال آخر هو كمال الكيلاني الذي ارتد من الإلحاد. أما إسماعيل

مظهر الذي نشر مجلة *العصور/ الأزمنة* عام 1928 فقد كتب عن إلحاده وعن عودته إلى الإسلام. روجت مجلته في أعدادها الأولى للإلحاد ومهاجمة الدين والعرب والعروبة واتهمت العقلية العربية بالركود والانحطاط (مظهر، 1926، ص 142، الحلو، 2006). كما تراجع بعض العلمانيين في العالم العربي، مثل علي عبد الرازق، عن مواقفهم العلمانية كليًا أو جزئيًا. اتخذت العلمنة شكلين في الفكر العربي الحديث، حيث اتخذ الشكل الأول موقفًا راديكاليًا حازمًا في التفكير في الكون والسياسة والمجتمع والاقتصاد، بطريقة لا تعترف إلا بالعقل البشري؛ أي الموقف المادي مع استبعاد كامل للدين واللاهوت. باستخدام المصطلحات الفلسفية، اعتمد هذا الشكل الأول على "النسبي ورفض المطلق"- وهو اتجاه بلغ ذروته النظرية مع مراد وهبة (1999، ص 467-468) وذروته العملية مع أتاتورك (1881-1938). وقد انضم أتاتورك إلى لجنة الاتحاد والترقي التي أجبرت السلطان عبد الحميد على إصدار الدستور التركي عام 1908. كما لعب دورًا في الانقلاب على السلطان العثماني من أجل إعلان الجمهورية التركية، واتباع الخطى العلمانية للجمهوريات الأوروبية الحديثة. ألغى أتاتورك كلا من الخلافة الإسلامية في 3 مارس 1924 كما أوقف العمل بقوانين الشريعة الإسلامية في المحاكم. وبإعلان تركيا دولة علمانية، عُلمنت الحكومة والتعليم.

إن العلمانية، في شكلها الاقتصادي السياسي المحدود، هي "الفصل بين الدولة والدين". في مثل هذه الحالة، سيكون التفكير في الشؤون السياسية النسبية والمتغيرة والمؤقتة في ضوء العقائد الدينية المطلقة أمر غير جائز. أما الدين فيترك له مجال الأخلاق والقيم وممارسة الشعائر، وهي الأمور التي تقتصر على علاقة الإنسان بخالقه. من أهم الشخصيات التي عبرت عن هذه الآراء في المنطقة العربية فرح أنطون (1874-1922)؛ الصحفي اللبناني الذي هاجر إلى مصر عام 1897. وقد دافع بحماس عن العلمانية بتأثير من أفكار الفيلسوف الفرنسي إرنست رينان. كما ركز في سجاله مع محمد عبده على الدفاع عن قصر الدين على شؤون الآخرة، أما مسؤولية شؤون هذا العالم فتتحملها الحكومات. وادعى أن الدين، عبر استخدامه لقواعد ثابتة يتم تلقيها وحيًا، يقيد حرية الفكر والعمل. على الجانب الآخر، لا تمارس الحكومات المدنية أي قيود على الحرية، وتتعامل مع الناس على قدم المساواة من خلال القضاء على التمايزات العنصرية التي تقف بين مختلف الطوائف والفصائل. كما حاجج بأن مصلحة الناس تقتضي رفع الحظر الذي يفرضه الفقهاء على الإبداع وأفعال الذكاء البشري التي هي مصدر أي تقدم وتطور. واستنادًا إلى مقدماته الخاطئة، يخلص إلى أنه "ليس ثمة حضارة حقيقية، وليس ثمة تسامح وعدالة دون مساواة. وبالمثل ليس ثمة أمن ولا أمان ولا حرية ولا علم ولا فلسفة ولا تقدم في البلاد دون فصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية" (أنطون، 2011، ص 152-160). في كتابه *الإسلام وأصول الحكم*، الصادر عام 1925، استند على عبد الرازق على مرجعية مختلفة (1925 ، ص 1881-1966) ووضع شكلاً مختلفًا للعلمانية. وقد أحدث بسبب موقفه من الخلافة الإسلامية ردود فعل واسعة استدعت الرد عليه من الكثيرين، كما سحب الأزهر درجة الدكتوراه منه.

في سياق آخر، لا يمكن النظر إلى العلمانية في الغرب بوصفها مجرد اتجاه فكري مثل التي في العالم العربي. إنها بالأحرى سمة من سمات نمط الحياة الغربي، كما أنها حاضرة في كافة الاتجاهات، مثل الماركسية والرأسمالية الغربية، التي تفصل السياسة وجميع جوانب الحياة الأخرى عن الدين. وهي مكون أساسي أيضًا من مكونات العديد من المدارس الفلسفية، مثل الهيغلية، والتجريبية، والمادية، والوجودية، والبراغماتية، والوضعية، والتفكيكية، إلخ. [3] ومع ذلك، فمن المؤكد أن للعلمانية العديد من الأوجه وعشرات المظاهر ذات التركيبات التأليفية المختلفة في تطبيقها العملي. بعض هذه التطبيقات تستخدم الدين بطريقة سياسية براغماتية من أجل السيطرة على الجماهير.

إن علمانية بعض الأنظمة العربية اليوم هي في حقيقة الأمر علمانيات تركيبية انتقائية، تحاول احتواء التيارات الإسلامية إما من خلال القمع والتنازل السياسي والتصالح أو تجنب المبادرات التي قد تتعارض

مع هذه الاتجاهات. وهذا واضح في علمانية العراق وسوريا ومصر والجزائر واليمن. ومع ذلك، فإن العلمانية في تونس راديكالية إلى حد ما على الرغم من استخدام بعض أساليب الاحتواء مع التيارات الإسلامية، والتي تتأرجح بين الاستيعاب والعنف. للعلمانية اللبنانية ملامح واضحة على الرغم من التركيبة الطائفية اللبنانية التي تضم فصائل دينية وطائفية مختلفة. إن علمانية الحكومات المتعاقبة هي مجرد بناء سياسي يهدف إلى تحقيق الاستقرار والتوازن بين مختلف الفصائل المتناحرة. بصرف النظر عن هذا البناء السياسي، تظهر العلمانية أيضًا في الاتجاهات غير الإسلامية، أي مع الجماعات المسيحية وكذلك التيارات القومية والماركسية والغربية. كما أنها منتشرة بشكل واضح داخل المجال الفني وفي القطاع الأكبر من وسائل الإعلام.

أما بالنسبة لأسلوب حياة الناس، فالعلمانية حاضرة بدرجات متفاوتة في الدول العربية لتتناسب مع درجة الالتزام الديني لدى الناس، الذي يتأرجح بين التقوى السطحية والالتزام الديني الحقيقي في العقيدة والأخلاق. وقد يُظهر الشخص العادي أحيانًا توليفة بين العلمانية الغربية والميول الدينية القوية. وهذا يعكس تناقضًا سببه الرغبة في التجاوب مع الصحوة الإسلامية والتغريب في الوقت نفسه.

يدعي العلمانيون أن العلمانية تكافىء الحرية والمساواة والعدالة، وهذا على النقيض من الدين. ومع ذلك، فإن تاريخ العلمانية نفسه يثبت أنه غير صحيح على المستويين النظري والعملي في كل من الغرب والعالم الإسلامي. إن علمانية هوبز هي علمانية بلد خاضع لسلطة استبدادية. وهي في هذا تتشابه مع علمانية ميكيافيلي لأن كلاهما رفض حكم إرادة الشعب. أما علمانية جون لوك فهي رأسمالية لأن مبادئها وأهدافها الأساسية تخدم الملكية الخاصة للطبقة الرأسمالية على حساب الطبقات الأخرى. عندما ازدهر هذا النوع من العلمانية، أدى إلى تطور الإمبريالية العالمية- وبالتالي سارت العلمانية والإمبريالية جنبًا إلى جنب.

من الناحية العملية، فإن معظم حكومات العالم العربي والإسلامي ديكتاتوريات استبدادية تقيد بشدة جميع الحريات، وخاصة حرية المعتقدات ووجهات النظر السياسية. ومن الأمثلة على ذلك علمانية أتاتورك في تركيا، والحبيب بورقيبة في تونس، وصدام حسين في العراق، وناصر في مصر. أما في الغرب، فتعتبر الولايات المتحدة هي النموذج الأقرب للدولة التي صورها لوك. وهكذا، عندما يديرها الجمهوريون، فإنها تقدم أسوأ مثال لا إنساني للإمبريالية العالمية في الشرق الأوسط وأفريقيا وآسيا.

يدعو المثقفون العلمانيون إلى الحرية، لكنهم لا يمارسون هذه الحرية. يتحولون إلى طغاة بمجرد توليهم إدارة أي مؤسسة ثقافية، من خلال استبعاد جميع الاتجاهات الفكرية الأخرى. بل إنهم يستبعدون زملائهم العلمانيين عندما يختلفون معهم في الرأي.

كما يغض العلمانيون الطرف، أو يتجاهلون، عن حقيقة أن الدولة في الإسلام هي دولة مدنية يمكن أن يكون الحاكم فيها على صواب أو خطأ. لقد قال أبو بكر، الذي بويع خليفة للمسلمين، فور توليه الخلافة: "قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني" (السيوطي، 1952، ص 69).

لم يزعم أحد من الخلفاء الأربعة الأوائل أنه يمثل السلطة الإلهية. فالإسلام لا يدعم الدولة الثيوقراطية التي تبني سلطتها على الإلهية، كما كان الحال في أوروبا العصور الوسطى، حيث كانت الكنيسة قابضة على زمام السلطتين الزمنية والروحية. وفي التاريخ الممتد لأوروبا، ادعى بعض الملوك أنهم يحكمون بالحق الإلهي، وهو ما يرفضه الإسلام. فالحكومة في الإسلام لها سلطة مدنية مشروطة بحقوق الإنسان ومبادئ الحرية والعدالة. لم تكن ثيوقراطية أبدًا أو تمارس سلطتها باسم الله. وقد قُدِّم ابن أحد الحكام إلى العدالة ذات مرة لانتهاكه حقوق شخص عادي. إن ما قاله الخليفة عمر لعمرو بن العاص، حاكم مصر

آنذاك، لا يُنسى: "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا" (المصري وآخرون، 1996، ص 290). والحقوق المدنية، بما في ذلك الحرية، هي الأساس الذي يقوم عليه المجتمع المدني في الإسلام. إن إبراز مبادئ الشفافية والحق في السيطرة المتبادلة على الشؤون العامة، دون المساس بالخصوصية والحقوق الفردية، راسخ بوضوح في مبدأ " الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر". وقد صدق العالم الإسلامي ابن تيمية على القول بأن "الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا ينصر الدولة الظالمة وإن كانت مؤمنة"" (2019، ص 63).

من الواضح أن العلمانيين يقعون في التعميم بشكل صارخ عندما يصدرون أحكامًا شاملة على الأديان دون تمييز. أحد أسباب ذلك أنهم لا يميزون بين الإسلام والمسيحية. وهم يتجاهلون حقيقة أن الإسلام ليس فيه مكانة خاصة للدعاة أو الفقهاء. لا يعترف الإسلام بسلطة علماء الدين إلا من جهة كونهم مرجعية لأولئك الذين يرغبون في الاستفسار عن الشؤون الدينية. إنهم يقدمون النصح فقط دون أي فرض، أو أن ذلك ما ينبغي أن يكون[4]. والقوى الحاكمة هي التي أنشأت المؤسسات الدينية لإضفاء الشرعية على أنظمتها.

يدعي العلمانيون أن هناك صراعًا بين العلم والدين لأن الدين يناقض العلم، وفي المقابل تدعمه العلمانية. وهم بذلك يخلعون على المشهد الإسلامي مشكلة أوروبية، ويبتكرون بالتالي حلاً أوروبيًا لها. فإذا كان الصراع بين العلم والدين له تاريخ طويل في السياق الأوروبي، إلا أن هذا الصراع غير موجود في الحالة الإسلامية. القرآن نفسه يعتبر دراسة الكون وعلوم الطبيعة واجبًا دينيًا وضرورة ملزمة. أما بالنسبة للحجج المتعلقة بممارسات معينة، فهذه حالات استثنائية لم تكن أبدًا بخطورة تلك الخاصة بالمسيحية الكاثوليكية في تاريخ أوروبا. وفي الإسلام، لا يشكل صعود طبقة الدعاة سلطة دينية تضاهي سلطة رجال الدين في الكنيسة. تكشف الحركة الاستشراقية العلمانية المعادية للدين عن الدور الذي لعبته العلمانية في اتهام الإسلام بكونه عائقًا يقف في طريق التقدم العلمي دون أساس أو برهان حاسم. وقد جاء حكمهم نتيجة استخدام تشبيه غير مناسب يفترض أنه إذا أعاقت المسيحية التقدم العلمي في الغرب، فإن الإسلام، بالمثل، أعاق التقدم العلمي في الشرق (Rodinson, 2007, p. 57)[5].

كانت الليبرالية التي بدأت مع الطهطاوي، هي الممثل للاتجاه الثالث (2011، ص 1801-1873). وقد أشاد بالليبرالية في كتابه *تخليص الإبريز في تلخيص باريس* (1834)، حيث قدم الحياة الباريسية بثقافتها وعاداتها وقيمها الفرنسية. ويعتبر البعض، مثل لويس عوض (1987)، أن هذا الكتاب هو الأساس لتوجه ساد ظهر في الفكر الاجتماعي والسياسي المصري إبان القرن التاسع عشر (280-250). كما ترجم الدستور الفرنسي الصادر عام 1814، والذي أطلق عليه اسم *الميثاق*، إضافة إلى وثيقة حقوق الإنسان من بين وثائق أخرى تدعو إلى القيم والمبادئ الليبرالية. نشر الطهطاوي في أواخر حياته عام 1869 *مناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية* (شكري، 1983، ص 152). لقد مهد الطريق للتيار الليبرالي في الفكر المصري الحديث (حنفي، 1988، ص 51، بركات، 1984، ص 401). ومن ثم فهو مؤسس الليبرالية المصرية (الطهطاوي 152).

وقد تابع علي مبارك (1979، ص 1823-1893) جهود الطهطاوي في الترجمة والتعليم. وساهم في ظهور ما يسمى بالتعليم المدني الحديث الذي كان موازيًا للتعليم الديني الذي يديره الأزهر (مبارك، 1979، ص 105-186). ونجح في تعريف المصريين بجوانب جديدة من الحياة في فرنسا في روايته *علم الدين* لتي كتبها حوالي عام 1858.

وقد لا يكون من الدقة إدراج الأفغاني وعبده في سياق الفكر الليبرالي المصري على الرغم من حقيقة أن لديهما أفكارًا تركز على الحرية. لقد كانت أفكارهم أكثر ملائمة مع السياق الإسلامي [6].

يعتبر قاسم أمين أحد المعالم الرئيسة في الرحلة الطويلة لتطور الفكر الليبرالي بسبب أفكاره حول *تحرير المرأة* (1899) و*المرأة الجديدة* (1900) (الزركلي، 1992، ص 184). وكان أحمد لطفي السيد (1872-1963) معلم آخر من معالم الفكر الليبرالي الذي عارض مشروعه الفكري الإسلام كمصدر للتشريع وإطار مرجعي. كان اهتمامه بالإسلام يقتصر فقط على الجانب الأخلاقي من منطلق كونه مرحلة من مراحل تطور الشخصية المصرية (الزركلي، 1992، ص 200، حنفي، 1988، ص 148، شكري 238-237). وقد أظهر إعجابًا شديدًا بالفلسفة اليونانية وترجم بعض أعمال أرسطو الذي أطلق عليه "معلمنا أرسطو رحمه الله"، وهي تسمية تعكس افتتانه به (النجار، 1975، ص 208). وقد أطلق الليبراليون المعاصرون للطفي السيد عليه "معلم جيلنا"- الجيل الذي درس تحت قيادته في جريدة الجريدة والجامعة المصرية (النجار، 1988، ص 208).

كان فهمي شخصية بارزة أخرى في عالم الفكر الليبرالي (1973، ص 1886- 1958). درس في باريس حيث حصل على الدكتوراه في عام 1913 بأطروحة بعنوان *La Condition de la Femme dans la Tradition de L'Islamisme*، [*مكانة المرأة في التقاليد الإسلامية*] تحت إشراف لوسيان ليفي بريل (1857- 1939). تضمنت الرسالة انتقادات حادة لأوضاع المرأة في المجتمع الإسلامي، والأهم من ذلك، موقف الإسلام من المرأة. تبنى النهج التاريخي النقدي، بعيدًا عن الالتزام بقدسية الوحي، مستخدمًا منهج المستشرقين في تفسير نصوص القرآن والسنة النبوية. ومع ذلك، استعرض فهمي لاحقًا قدرًا كبيرًا من معتقداته القديمة وأظهر فهمًا لبعض حقائق الإسلام بعد أن حرر نفسه من تأثير المستشرقين. وقد بدأ يعبر عن هذا الموقف الجديد في كتاباته في أواخر العشرينيات من القرن العشرين وفي المقالات الصحفية وإسهاماته الفكرية المختلفة (فهمي، 1973، ص 20-21؛ الأنصاري، 1999، ص 21؛ س. الحاج، 2000، ص 507- 508).

كان هيكل ليبراليًا مخلصًا (1951، ص 1888-1956)، وبالإضافة إلى ذلك مدافع قوي عن الإسلام. لم يجد أي تناقض في دعم الاتجاهين. كان من أنصار هذا الموقف التوافقي في ثلاثينيات القرن الماضي. وقد استفزه هجوم تبشيري في ذلك الوقت، حاول الوقوف بحزم ضده. ظهرت مقالاته عن الإسلام على صفحات جريدة *السياسة الليبرالية* إلى جانب مقالات محب الدين الخطيب والشيخ محمود شلتوت. نشر هيكل، وقد كان كاتبًا غزير الإنتاج، كتاب *حياة* محمد (1935-1932) و*في منزل الوحي* (1936). وأعرب بصراحة عن خيبة أمله العميقة في الحضارة والسياسات الغربية وإمكانية نجاح الثقافة الغربية في البيئة العربية والمصرية (هيكل 272-3، النجار 9-43 و353).

كان حسين (1987، ص 1889-1973) أبرز دعاة الليبرالية في تلك الفترة. كما يمكن إدراجه ضمن السياق العلماني بسبب علاقاته القوية مع أحمد لطفي السيد والحزب الدستوري الليبرالي، فضلًا عن تحوله إلى سياسة حزب الوفد في أوائل الثلاثينيات. كرس حسين كل جهوده الفكرية والأدبية والأكاديمية والسياسية لخدمة الفكر الليبرالي الغربي الذي تبناه. أمضى حياته كلها في الدفاع عن المفاهيم والقيم الليبرالية وانخرط لفترة طويلة في المعركة بين القديم والجديد، خاصة في كتابه *في الشعر الجاهلي*. نشر كتاب حياة النبي عام 1933 عندما نشر هيكل دراسته عن سيرة الرسول، لكنه لم يرتد عن فكره الليبرالي كما فعل هيكل. قال طه حسين إن هذا الكتاب عبارة عن دراسة أدبية من بين أمور أخرى قدمت صورة للأدب العربي القديم للشباب كغذاء للأرواح المرهقة. ثم أضاف:

أود أن يعرفوا أن العقل ليس كل شيء وأن الناس لديهم ملكات أخرى في حاجة إلى التغذية والإشباع أيضًا. قد لا تروق هذه الاعتبارات والأحداث للعقل وقد لا يقبلها المنطق ولا تتبع المنهج العلمي، لكنها تروق لقلوب الناس ومشاعرهم وعواطفهم وخيالهم وميلهم ليكونوا على سجيتهم. وذلك لأن الناس يحتاجون إلى مكان للراحة لكي ينعزلوا عن مصاعب الحياة. ما يجعل الناس يستمتعون بمثل هذه

القصص هو عنصر الاستمتاع عندما تكون الحياة صعبة. لكن هناك فرق كبير بين استخدام هذه القصص لمخاطبة العقل، والادعاء بأنها حقائق مدعمة بالأدلة العلمية وفق منهجية البحث، واستخدامها لمخاطبة القلب والمشاعر كوسيلة لإثارة المشاعر المستحسنة وقمع الدوافع السيئة، لمساعدة الناس على قضاء وقتهم وتحمل أعباء الحياة وتكاليف المعيشة. (حسين، 1987).

في عام 1937 نشر حسين كتاب *مستقبل الثقافة في مصر* الذي كان أوضح تعبير عن مشروعه الفكري القائم على التغريب والعلمنة البحتة. قدم كتابه من بعد وجهة نظر علمانية للعلاقة بين ثالوث الدين والعلم والسياسة حيث شدد على علمانية الدولة المصرية [7].

ومثل طه حسين قدم إسماعيل مظهر (1891-1962) طرحًا يوافق الفكرة الليبرالية والعلمانية من خلال اقتراحه بتشكيل "حزب الفلاحين" في عام 1929. كان هذا الحزب قائمًا على برنامج ليبرالي ذو صبغة اشتراكية ملتبسة، يهدف إلى حل مشاكل الفلاحين المصريين. وقد عرض الفكرة على زعيم الأمة النحاس باشا رئيس حزب الوفد الذي تجاهلها (برنامج حزب الفلاحين، 1965، ص 146-152).

أما عباس محمود العقاد (1889-1964)، فهو إسلامي ليبرالي بارز، عبّر عن الأفكار السياسية الفكرية لحزب الوفد. كان من دعاة الحركة الديمقراطية الليبرالية؛ مدافعًا عن الحرية ومناهضًا في الوقت ذاته بقوة للشيوعية والاتجاهات الاشتراكية في عصره. على الرغم من أنه كان مناصرًا ثابتًا للفكر الليبرالي لحزب الوفد، فقد اختلف لاحقًا مع وجهات نظر الحزب وتخلي عنها. كما اتهمها بتقديم تنازلات في أفكارها الديمقراطية الليبرالية. لم يكن لعقاد أبدًا من دعاة التغريب الأعمى [8].

بالنسبة للعقاد، تعني الليبرالية تطبيق مبادئ الديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان. ولم يشكل هذا المعنى تعارضًا مع فكرته عن الإسلام. وقد استخدم مقاربة عقلانية للتعامل مع القضايا الإسلامية، متبنيًا منهجية عقلانية تعتمد على البرهان ومطبقًا أسلوبًا دقيقًا صارمًا. وبذلك أصبح من أقوى المدافعين عن الإسلام وأنظمته وأعلامه السياسية في القرن العشرين.

لم يكن ذلك بالأمر الغريب لأن بعض المحللين وصفوا الليبرالية بأنها "أيديولوجيا لها تفسيرات مختلفة؛ تمتلك ألف وجه" (عزت، 2004). في بعض الأحيان تتحالف مع العلمانية إلى حد الاستيعاب، وأحيانًا تتصالح مع بعض التيارات الإسلامية في شكل ما يسمى بالإسلام الليبرالي.

حافظت الليبرالية على وجودها في المنطقة حتى عانت من التراجع في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، تحت ضغط التأثير المهيمن للاشتراكية والماركسية على الحياة الفكرية في المنطقة العربية إبان عهد جمال عبد الناصر. ومع ذلك، عادت الليبرالية إلى الظهور مرة أخرى في أواخر السبعينيات مع ظهور حزب الوفد الجديد والهيئات الليبرالية الجديدة التي اتخذها الاشتراكيون والماركسيون القدامى. لقد تبنوا تكتيكات الطبقة الجديدة وسلوكياتها، لقد تبنوا نفس تكتيكات وسلوك الطبقة الجديدة، أعني الطبقة التي وصفت ذاتها بأنها "الطبقة الفكرية"- وهو وصف مخادع يسمح بالتلاعب الذهني الحر في ظروف مختلفة. وقد ظهرت العديد من الأسماء في هذه المرحلة على الساحة الليبرالية. على سبيل المثال، دعا سعد الدين إبراهيم إلى مجتمع مدني ليبرالي ودولة ليبرالية، تحاكي أحيانًا النموذج الأمريكي وتتبع في أحيان أخرى النموذج البريطاني، على أساس من ملكية دستورية.

وبالإضافة لذلك ظهرت حركة إسلامية ليبرالية قوية في أوساط جيل ناشئ ملتزم بإطار مرجعي إسلامي بتفسير ليبرالي. كان هذا الجيل الجديد يؤمن بالتعددية الديمقراطية والتنافس الحزبي والحكومة التمثيلية وحقوق الإنسان والحوار بين الحضارات واقتصاد السوق دون التخلي عن القرآن وسنة النبي محمد. في الوقت نفسه، لم يتخل عن مفهوم الدولة الديمقراطية الدستورية المدنية.

الفلسفة الإسلامية داخل المجال الأكاديمي

جاء الظهور الأول للدراسات الفلسفية الأكاديمية الحديثة في العالم الإسلامي مع إنشاء الجامعة المصرية (الآن جامعة القاهرة). وقد أصبح الشيخ مصطفى عبد الرازق، أستاذ الفلسفة الإسلامية في هذه الجامعة، فيما بعد رئيسًا للأزهر. لعب كتابه مقدمة في تاريخ الفلسفة الإسلامية دورًا حاسمًا في توضيح حقيقة أن الفلسفة الإسلامية هي مسعى إبداعي بارز، وهو ليس مجرد مجال تقليدي يقتصر على فلسفة الكندي والفارابي وابن سينا وابن طفيل وابن باجة وابن رشد الذين وقعوا تحت تأثير الفلسفة اليونانية. الفلسفة الإسلامية كما يراها تشمل علم أصول الفقه الإسلامي. كان رأيه هذا له ما يبرره تمامًا لأن علم أصول الفقه هو مجال المعرفة الذي يركز على فلسفة القانون مستوفيًا بذلك كافة المعايير النموذجية للفلسفة. كان المسلمون مفكرين حقيقيين في هذا المجال أكثر مما كانوا في المجالات التقليدية الأخرى للفلسفة. في الواقع، لا يمكن مقارنة مساهمتهم الإبداعية في أصول الفقه بإسهاماتهم في أي مجال فلسفي آخر. أولئك الذين لا يعتبرون علم أصول الفقه مجالًا فلسفيًا للدراسة، لم يقرؤوا ببساطة في هذا المجال المعرفي وخلطوه بشكل مخزٍ مع دراسة الفقه والقواعد الدينية.

استطاع عبد الرازق إنشاء أول مدرسة بحثية فقهية كانت نقطة تحول في تاريخ العلم الإسلامي في العالم الإسلامي. مع هذه المدرسة، أصبحت الفلسفة مجالًا أكاديميًا رسميًا للمعرفة. ومن أشهر أعلامها: مصطفى حلمي، أبو العلا عفيفي، أحمد فؤاد الأهواني، عثمان أمين، إبراهيم بيومي مدكور، علي سامي النشار، محمد عبد الهادي أبو ريدة، محمد علي أبو ريان، توفيق الطويل، نجيب محفوظ (الذي غادر الفلسفة لعالم الإبداع الأدبي) وعبد الرحمن بدوي. ويمكن تصنيفهم جميعًا، باستثناء محفوظ وبدوي، على أنهم إصلاحيون من تلاميذ مصطفى عبد الرازق، وهو نفسه كان تلميذًا لمحمد عبده، تلميذ الأفغاني. ذلك من شأنه أن يكشف عن الرابط بين تطور المجال الفلسفي في العالم الإسلامي وحركة الإصلاح الإسلامي. وقد ساهمت هذه الشخصيات في دراسات مختلفة في مجال الفلسفة الإسلامية والحياة الروحية والتصوف وعلم الكلام الإسلامي ومنهج المفكرين الإسلاميين والنقد الإسلامي للمنطق الأرسطي وكل تاريخ الفلسفة منذ العصر اليوناني حتى العصر الحديث. تبعت هذه المدرسة الأولى للرواد بجامعة القاهرة المدرسة الأزهرية التي أسسها محمد البهي (رئيس الأزهر السابق) وعبد الحليم محمود ومحمد عبد الرحمن بيسار (رئيس الأزهر السابق). ثم هناك مدرسة دار العلوم التي شكلها محمود قاسم.

وتبع ذلك الجيل الثالث، وهم: زكي نجيب محمود، ويحيى هويدي، ومراد وهبة، وسامي الدروبي، وبديع القاسم، وعادل العوا- ومعظمهم ينتمون إلى جامعة القاهرة.

وقد تبع هذا الجيل جيل رابع من المفكرين. تأثر هؤلاء بتخصصات مختلفة لكنهم جميعًا كانوا أصحاب إسهامات فلسفية: زكريا إبراهيم، وأبو الوفا التفتازاني، وحسن حنفي، وفؤاد زكريا، وصادق جلال العظم، ومحمد عزيز لحبابي، والجابري، والعروي، رشدي فكار، وأركون، وتيزيني، ومروة، وسمير أمين، وأنور عبد الملك، ومحمد أحمد خلف الله، وإمام عبد الفتاح، وجورج طرابيشي، ونديم البيطار، وبرهان غليون، وحليم بركات، وطاع صفدي، ورضوان السيد، وهشام جعيط، ومحمد الطلبي، وهشام شرابي، وإدوارد سعيد، وهادي العلوي، وعلي الوردي، وناصيف نصار، وعلي حرب، وعبد الأمير الأعسم، وأحمد صبحي وغيرهم. وبجانب هذه المجموعة، هناك أيضًا مجموعة أخرى قامت بتدريس الفلسفة فقط.

ثم جاء من بعد ذلك جيل أو أكثر من أساتذة الفلسفة في العالم العربي. كانوا مشغولين في الغالب بالمجال الدراسي الأكاديمي المهني، ويقدمون بحوثًا تراوحت بين القوة والضعف. يقدم بعض الأعمال التي تشمل البحث والتنظير الإبداعي والبعض الآخر مكانة المفكرين أصحاب المشاريع الفكرية، ولكن بما أن معظم أعمالهم لا تزال في حالة تكوين، فإننا نكتفي في هذا السياق بالإشارة إليهم.

بعض الشخصيات من بين هؤلاء- وآخرون من خارج العالم العربي وإيران على سبيل المثال- تجاوزوا المجال الأكاديمي وقدموا فلسفة أو رؤية متكاملة أو مشروعًا فكريًا. حاول البعض تحقيق الاستقلال الفكري، بينما كان البعض الآخر مجرد امتداد للاتجاهات الغربية.

امتدادات الاتجاهات الغربية في العالم الإسلامي

نتيجة لتدهور الأوضاع التي عانت منها الأمة الإسلامية، اندلعت موجة وقع بمقتضاها العرب تحت غواية أي تيار قادم من الغرب. وهكذا، دخلت البراغماتية والماركسية والوجودية والوضعية المنطقية والبنيوية والتفكيكية والهرمنيوطيقا المعاصرة إلى العالم الإسلامي. وقد ترجمت العديد من الكتب حول هذه الاتجاهات بالإضافة إلى الكثير من الأوراق البحثية التي أجريت حولها. كما كان لها تأثير هائل على الرؤى والمواقف الفلسفية لعدد من المفكرين.

كان أحمد فؤاد الأهواني وزكي نجيب محمود (في مرحلته الثانية من تطوره) ومحمد عابد الجابري، من أتباع البراغماتية. وقد وسعوا من نفوذها بدرجات متفاوتة. تعاطف معها الأهواني وحاول التوفيق بينها وبين الإسلام. في دراسته للبراغماتية، استخدم أسلوب "العرض والتخطيط الدقيق" (الأهواني ، 1987، ص 14). ولأسباب عاطفية، لم يتعرض لهم بالنقد. يذكر الأهواني في كتابه جون ديوي أنه "خلال الذكرى المئوية لتأسيسها، ليس من المناسب توجيه سهام النقد إليه، خاصة عندما لا يكون هذا الكتاب طويلاً بما يكفي ليشمل المراجعة والنقد. من يرغب في قراءة نقد لمدرسته يمكنه قراءة كتاب كروسر *عدمية جون ديوي The Nihilism of John Dewey*" (الأهواني، 1987، ص 10). بهذا يظن الأهواني أنه قال شيئًا جديدًا. ويضيف: "في الكتابة عنه، اعتمدنا مقاربة جديدة [. . .]. من الأفضل أن نجعل من شخصه محور فلسفته، فنركز، أولاً، على حياته وسيرته الذاتية، ثم على جوانب مختلفة أخرى. سننظر إليه بوصفه معلم، وفيلسوف، وثوري ضد الفلسفة التقليدية، وعالم في الأخلاق والاجتماع" (الأهواني، 1987، ص 11). كانت هذه المعالجة، من وجهة نظر الأهواني، مبتكرة. وهو يضيف: "إنني أستخدم تعبيرات ديوي الخاصة في معظم الحالات، لأنه نفسه كان دائم الشكوى من أولئك الذين ينقلون آراءه بشكل غير دقيق. أتمنى أن أكون قد نجحت في تقديم عمله بدقة" (ص 14).

بلغ تأثير ديوي ذروته عندما حاول الأهواني التوفيق بين أفكاره والإسلام. وقد زعم بأن أفكار ديوي «ليست جديدة علينا في الشرق، فالإسلام دين الإنسانية. إنه دين العلم الذي يفتح الطريق للتطور والنمو ويدعو إلى التفكير النظري والتأمل" (ص 141). وهكذا يقدم الأهواني مثالين لما يفعله كثير من الباحثين المبتدئين والمتقدمين في العالم الإسلامي. حيث تنطوي الكتابة على عرض دقيق وتقرير صريح، وبالنسبة لبعض الإسلاميين، تتحول إلى مصالحة بين مدرسة أو مفكر غربي والإسلام.

اتبع زكي نجيب محمود مسارًا مماثلًا على الرغم من مكانته البارزة في العمل الأكاديمي في مجال الفلسفة. وكما أظهر كتابه *المنطق الوضعي*، كان زكي نجيب منتميًا للوضعية المنطقية. وقد أكد على انتمائه هذا في كتابه موقف من الميتافيزيقا، والذي حمل عنوانًا مثيرًا في البداية: *خرافة الميتافيزيقيا*. يقدم هذا الكتاب عرضًا واضحًا لأفكار الوضعية المنطقية، ولكن بسبب تعرض زكي نجيب لانتقادات قوية، قام بتغيير العنوان لتخفيف أثره[9]. خلال المرحلة الأولى من تطوره الفكري، قدم محمود وأسس للوضعية المنطقية في العالم الإسلامي كامتداد صارخ للوضعية المنطقية الغربية. كان هذا الاتجاه يهدف إلى الاستفادة من الإنجازات العلمية وتطوير بعض وجهات النظر والإضافات إلى الوضعية القديمة، على سبيل المثال. التحليل المنطقي للغة واستخدام المنطق الرياضي (Simon, 1963). قال محمود: "بما أن حالة الأشياء في عالم الواقع هي مجال البحث العلمي، فإن المنهج العلمي يوصف بالوضعي"(60). لذا، إذا كان الموقف الحالي يستدعي اهتمام الباحث، فهذا الاهتمام في الواقع سينصب على عبارات أو كلمات

لغة. في هذه الحالة، يعد مصطلح "الوضع" هنا منطقي، مما يعني أن الوضعية المنطقية هي تعبير لغوي عن واقع مادي ملموس اختير وفقًا لقوانين العلم التجريبي" (محمود، 1974، ص 60).

هذه هي صورة الوضعية المنطقية التي بدأ بها محمود المرحلة الأولى من حياته الفكرية. ومع ذلك، فقد سمعت أكثر من مرة الأستاذ محمود يؤكد أنه تخلى عن هذه الوضعية. حتى أنه كان غاضبًا في سنواته الأخيرة عندما وُصف بالوضعي المنطقي، خاصةً عندما وسع، في النصف الثاني من حياته المهنية، أفقه المعرفي من خلال دراسة التراث الإسلامي والعربي. لقد أدرك أن الوضعية تختزل مهمة الفلسفة والعلوم داخل منظور ضيق- منظور التحليل اللغوي. تأثر محمود أيضًا بعمق بالفلسفة التحليلية التي ظهرت في كتابه نحو فلسفة علمية- وهو تأثير ظل معه لفترة طويلة. في بعض الأحيان، انحاز إلى البراغماتية وكان تحيزه لهذه المدرسة واضحًا في ترجمته لكتاب *المنطق: نظرية البحث*، وفي كتابه *حياة الفكر في العالم الجديد* (1956).

وإذا كان محمود قد تخلى عن الوضعية المنطقية، فإنه لم يتخل عن البراغماتية حتى عندما بدأ اهتمامه بالفكر العربي. في كتابه تجديد الفكر العربي (1974)، غيّر منهجه في التعامل مع التراث من موقف الوضعي المنطقي إلى موقف البراغماتي. كان نهجه البراغماتي لا يقدر سوى "العمل والتطبيق، والمعيار هو ما نعيش به، وما يمكن دمجه في حياة الناس كما يعيشونها. إذا وجدت في حياة الأسلاف ما يمكن أن يفيدني اليوم في شكل طريقة لبناء المنازل، أو تعبيد الطرق، أو إدارة الحياة الاقتصادية بزراعتها، أو صناعتها، أو تجارتها، أو كلمات أو عبارات للتعبير عما يريده الناس اليوم، فلابد من إحياء هذا النوع من التراث. أما الباقي فيجب أن يظل في قبره للمؤرخين الذين يرغبون في دراسته"(محمود، 1958، ص 18).

ما يثبت أن زكي نجيب محمود تبنى النهج البراغماتي، رغم أنه لا يقر بذلك صراحة، هو انتقاله لنهج التجديد من خلال: لقد أخذنا من تقاليد الأسلف ما يمكننا تطبيقه عمليًا وعلميًا اليوم بطريقة تمثل إضافة إلى طرائقنا الحديثة. كل نظام ابتكره الأسلاف ثم جاء من بعده نظام أكثر نجاحًا، تم التخلص منه حتمًا وأصبح مادة لدراسة المؤرخين. بعبارة أخرى، فإن ثقافة أسلافنا أو معاصرينا هي مجرد طرق للعيش. إذا كان لدى القدماء نظام مفيد لنا في ظروفنا المعيشية الحالية، فيمكننا استخدامه بشكل جيد، وبالتالي إحياءه كجزء من إرثنا. وما يخلو من أي قيمة عملية هو ما نتجاهله دون ندم. نحن نتخذ نفس الموقف تجاه ثقافة معاصرينا في أوروبا وأمريكا. (محمود، 1958، 18). إن أهم مشكلة بالنسبة لمحمود هي كيفية التحول من ثقافة الكلمات إلى ثقافة العلم والتكنولوجيا والصناعة. وهو يعتقد أن هذا لن يحدث بالعودة إلى التراث القديم ولكن من خلال صرف الانتباه إلى ضرورة "استيعاب أوروبا وأمريكا من مصادرهما مع ما يمكن أن يقدموه لنا وما يمكن أن نقبله ونستوعبه" (محمود، 1974، ص 82).

كما كان للبراغماتية دعاة في الأجيال اللاحقة من المفكرين أصحاب المشاريع الفكرية. كان لمحمد عابد الجابري عدة منهجيات متنوعة مشتقة من المذاهب الفلسفية الغربية لكانط وفرويد وباشلار وألتوسير وفوكو، بالإضافة إلى بعض الأفكار الماركسية (الجابري، 1988، ص 12). تناول الكثيرون كيفية استخدامه للبنيوية على وجه التحديد، لكنهم لم يلحظوا أنه في كتابه الخطاب العربي المعاصر، استخدم أيضًا المنهج البراغماتي مع عدد من المناهج الأخرى بطريقته الخاصة من خلال الدمج والتوليف. تتجلى براغماتيته في حقيقة أنه لم ينظر إلى هذه التصورات على أنها قوالب، ولكن باعتبارها "أدوات عمل" بطريقة تجعلها مفاهيم "منتجة". يقول: "إنها أدوات عمل يجب استخدامها في كل موضوع بطريقة تجعلها منتجة وإلا يجب التخلي عنها. ما هي القيمة من أي مفهوم إذا كان سيذكر على أنه محض زخرفة؟" (الجابري، 1988، ص 12). كان ذلك تعبيرًا صادقًا عن المذهب البراغماتي. في "التطبيق العملي، ما هو مفيد هو ما يجب أن يكون فعالًا من الناحية العلمية" (الجابري، 1988 ، ص 11). ومع ذلك، ينفي

الجابري نزعته البراغماتية، ويسأل "هل نتبنى اتجاهًا براغماتيًا أو إجرائيًا معينًا؟" والجواب: لا (الجابري 1988، ص 12).

كان محمود أمين العالم، وصادق جلال العظم، وحسين مروه، والطيب تيزيني، في طليعة المفكرين الخاضعين لتأثير الماركسية. قدم الاثنان الأخيران مشاريع كاملة بناءً على وجهات نظرهما الماركسية، بينما ساهم الأول في القليل منها في شكل انتقادات متناثرة ومواقف متحيزة حول هذه القضية أو تلك؛ مرة في الفلسفة وأخرى في الأدب أو السياسة.

وجدت الوجودية أعظم ممثليها في العالم العربي في شخصية عبد الرحمن بدوي (1917- 2002) بفهمه الخاص لهذه الفلسفة وأصالته الاستثنائية كفيلسوف وجودي عربي. تطورت الوجودية مع أطروحته للماجستير حول مشكلة الموت في الوجودية التي كتبها تحت إشراف لالاند ثم مواريه في عام 1941 وفي أطروحته للدكتوراه الزمان الوجودي تحت إشراف طه حسين في عام 1943. كانت الوجودية رائجة في عقدي الستينيات. والسبعينيات بين بعض المثقفين وحتى بين بعض الشباب الذين فهموها بشكل سطحي فقط. لقد أعجبوا بمفهوم الحرية ليعيشوا حياة مغرقة في اللذة والحب والاختلاط، وتجاهلوا حقيقة أن الحرية الوجودية تستلزم المسؤولية والالتزام.

يمكن إرجاع فلسفة عثمان أمين، التي أسماها بالجوانية، إلى تأثير الفلسفة الديكارتية وبعض الاتجاهات الحدسية الغربية، إضافة إلى الاشتراكية. تقوم نزعته الجوانية على مبدأ روحي مؤسس على القرآن والسنة النبوية، ما يضفي على عمله طبيعة مميزة. يستهدف عمله الداخل ويتجاوز الخارج، من خلال مزيج من العقل والقلب والمعرفة والتجربة الصوفية. يرى في جوانيته فلسفة تلجأ إلى الماضي لمراجعتها وتتجه نحو المستقبل للاستعداد لها. أما العقلانية الغربية فقد بسطت نفوذها من خلال مفكرين مثل بديع الكسم. يستند مذهبه إلى فلسفة البرهان التي طورها في أطروحته للدكتوراه فكرة البرهان في الميتافيزيقيا (جامعة جنيف).

كان للبنيوية تأثير كبير ليس فقط على الفلسفة العربية، ولكن أيضًا على الأدب. وكان عبد الوهاب جعفر من أوائل من كتبوا عنها في كتابه البنيوية بين العلم والفلسفة وزكريا إبراهيم مشكلة البنية. كان الكتاب المغاربة مهتمين بها بشكل خاص، وهذا واضح في كتاب الجابري بنية العقل العربي وغيره.

على الرغم من أن التنوير الأوروبي بدأ في أوائل القرن الثامن عشر، إلا أن آثاره ترددت في القرن العشرين في العالم الإسلامي [10]. ذلك لا يمثل مشكلة، باستثناء غياب الوعي بتاريخية المفاهيم وخصوصياتها السياقية بالإضافة إلى طبيعة الاختلافات الثقافية والطبيعة المتباينة للتحديات والمعوقات ذات الصلة. التنوير حركة فلسفية أوروبية تؤكد القانون الطبيعي ومبدأ الحقوق الطبيعية وحقوق الإنسان عبر استخدام العقل كمعيار نهائي ورفض سلطة النظام الإقطاعي والكنيسة لأنهما يحاربان العلم. يستخدم العقل والمناهج التجريبية، اعتمادًا على منهجية نيوتن العلمية (Blackburn, 1996, p. 120). وعلى المستوى السياسي، سعت حركة التنوير إلى تحرير تقاليد الممارسات السياسية لتمكين المشاركة في الحياة العامة. ومن الناحية الاجتماعية، سعت إلى ترسيخ القيم والقوانين والقواعد دون الرجوع إلى المعتقدات الدينية (التريكي، 2003، ص 214). ومن خلاله حدثت إعادة هيكلة القضاء دون وصاية النظام الكنسي، ليبني النظام السياسي على أساس مبدأ المواطنة (Oliver and Hater, 1994, p. 12 ff). مبرر إقامة الدولة قائم بذاته ولا يُفرض من فوق. إنها، أي الدولة، تقوم وتتأسس من خلال الجماهير، أي المواطن.

وبمقدورنا ملاحظة أبعاد هذا التعريف الموسع بدرجات متفاوتة ومع اختلافات كثيرة في الأعمال التي أنتجها العلمانيون العرب في خضم التنوير، سواء كانوا وضعيين أو ماركسيين أو اشتراكيين أو وجوديين. كما تظهر في أفكار بعض السياسيين مثل أتاتورك وبورقيبة والسياسيين العلمانيين.

يوجد اتجاه التنوير أيضًا ولكن بدلالات مختلفة في أفكار بعض الإسلاميين الذين يزعمون أن الإسلام الحقيقي يمتلك أفضل منهجية للتنوير. فالإسلام يهدف إلى تحرير الناس من الاستسلام لأي قوة أخرى إلا الله. وذلك هو جوهر المقصود بإخراج الناس من الظلمة إلى النور. وهكذا فإن التنوير الإسلامي يؤكد مبادئ الحرية وحقوق الإنسان والمساواة والعدالة بإطار مرجعي إسلامي. بإمكاننا أن نجد هذا المنحى واضحًا لدى الغزالي وفهمي هويدي وعبد الوهاب المسيري وطارق البشري.

ولا علاقة لهذه الحركة بجماعة "المنقحين أو المراجعين revisionists" الذين يرفعون شعار التنوير لتبرير تأويلاتهم الخاطئة والتعسفية للقرآن والسنة. فهذه الحركة لا تتبع القواعد الموضوعية لتفسير النص، خاصة مع النصوص التي تتعارض مع وجهات نظرهم في القضايا المتعلقة بالحكومة والسياسة والاقتصاد والمرأة. في بعض الأحيان، يرفضون التقاليد ويبررون وجهات نظرهم بأسباب لا سند لها ولا علاقة لها بالنقد التاريخي أو منهجية تحليل النص.

ويمكن تفسير موقف هؤلاء المفكرين من خلال النهج الانهزامي في مواجهة الغرب: الاستسلام أولاً للتنوير الأوروبي، والآن للتأويل المعاصر.

وجدت التأويلات المعاصرة دعاة لها في العالم العربي في ثلاثة أشكال: أولاً، هناك اتجاه يقوم ببساطة بترجمة وإجراء أبحاث عرضية ذات طبيعة بيوجرافية.

ثانيًا، يحاول اتجاه آخر تطبيق الهيرمينوطيقا الجديدة، بأحد أشكالها الغربية، على النصوص العربية. ثالثًا، ثمة اتجاه تبنى تحليل النص القرآني وفقًا لفهمه للتأويل الغربي، ومحاكاة لما حدث مع الكتاب المقدس، والوقوع في ارتكاب خطأ منهجي، باستخدام القياس كأداة رئيسة. للهرمنيوطيقا الغربية طبيعتها الخاصة التي اكتسبتها نتاج تعارضها مع تراث التفسير الكنسي. وقد تطور هذا التراث في علاقته بالكتاب المقدس بطريقة تختلف عن تراث التفسير العربي للقرآن. علاوة على ذلك، للقرآن طبيعته الخاصة التي تختلف عن الكتاب المقدس. لذلك انزلق المفكرين الهرمينوطيقيين العرب في خطأ استخدام أداة القياس بكل مخاطرها، ما أفضى في النهاية إلى موقف تعديلي غير منضبط. أظهرت هذه التأويلات التحريفية بأشكال ودرجات مختلفة لدى أحمد صبحي منصور، وجمال البنا، محمد سعيد العشماوي، ومحمد شحرور وغيرهم.

ثمة العديد من الاتجاهات الغربية الأخرى التي وجدت لها موقعًا في العالم الإسلامي، غير أن تغطيتها جميعًا يخرج عن نطاق هذه الورقة. ومن الأمثلة على ذلك الفينومينولوجيا التي أثرت في بعض الشخصيات، مثل حسن حنفي الذي له طريقته الخاصة في تطبيقها. وقد أضاف إلى الفينومينولوجيا اتجاهات أخرى من الغرب والمصادر العربية التي سيتم معالجتها لاحقًا.

في حين قامت مجموعة أخرى من المفكرين، الذين يصعب تصنيفهم، بدمج دراستهم للفكر الفلسفي الغربي مع اهتمامهم بالقضايا الحالية، ومصالح الناس والمشاركة في الأحداث الجارية.

مشاريع فكرية تنطوي على التقليد والتجديد

قدم بعض المفكرين العرب المعاصرين فلسفة أو رؤية فكرية عوضًا عن البحوث التي يغلب عليها الطابع الأكاديمي، مثل عثمان أمين، وعبد الرحمن بدوي، ويوسف كرم، وزكي نجيب محمود، ومراد وهبة، وراني حبشي، وبديع الكسم، ويحيى هويدي، وغيرهم. . كما يوجد من قدموا بعض المشاريع الفكرية ممن لا يزالو على قيد الحياة أو توفى حديثًا، مثل: أدونيس، وتيزيني، ومهدي عامل، وحسن حنفي، والجابري، وأركون، ومروه، وجورج طرابيشي، ومطاع الصفدي، وهشام جعيط، وهشام شرابي، والمسيري، ومحمد حسين فضل الله، وآخرون. وثمة مفكرون ينتمون إلى الجزء الشرقي من العالم

الإسلامي في ماليزيا والهند وباكستان وإيران. دون العودة إلى تخصصاتهم، هناك، على سبيل المثال، محمد إقبال، وأحمد خان، وأمير علي، ومهند محمد، ووحيد خان ، والسيد محمد باقر الصدر، وعبد الكريم سروش، ومحمد مجتهد شبستري، ومحسن قديفر، ومصطفى مالكان، وهاشم أغاغري، وحيدر محمد كامل حب الله، وجوادي عاملي، صادق لاريجاني، ومصباح اليزدي، ومحمد تقي الجعفري، ومحمد السيد طبطبائي، وعميد واعزي، وصدر الدين طاهري، والسيد محمود الهاشمي، وباقر العرواني، ومحمد علي التخيري، وناصر مكارم الشيرازي، والحكيمي، ومهدي المحرزي ، وأحاد قرمالكى، وآخرون. نظرًا لأن موضوع الورقة وسياقها لا يمكن أن يسمحا بالتعامل معهم جميعًا، وكما تم عرض جهود البعض سابقًا، ستتم الإشارة إلى بعض الأمثلة لأولئك الذين لديهم ما يعرف بالمشاريع الفكرية.

تمثل المشروع الذي ركز عليه أدونيس في إعادة قراءة التراث، وكان ذلك محاولة من المحاولات المبكرة في هذا الصدد. نشر في أوائل السبعينيات أطروحة دكتوراه بعنوان الثابت والمتغير: بحث في الاتباع والإبداع عند العرب، وتناول فيها مصفوفة الثقافة العربية بوصفها تشييد للبنية التأسيسية للمجتمع العربي. لقد قام بتحليل للمصادر؛ مؤسسًا لأصولهم النظرية، كما عالج صدمة الحداثة من الناحية المتعلقة بسلطة التراث الديني؛ ثم تناول تلك الصدمة من الناحية المتعلقة بسلطة التراث الشعري. وعزا أساس حركة الشعر العربي الحديث في العلاقة بين العناصر الأصلية الحقيقية والأجنبية باعتبارها الضابطة لازدواجية الثابت والمتحول والتبعية والابتكار. وقال إن في التراث "منتجات ثقافية هي من التنوع لدرجة التناقض".

لذلك ليس من اللائق النظر إلى التراث على أنه "أصل الكل أو جوهره، ولكن يجب على المرء أن يدرس منتجًا ثقافيًا معينًا" (أدونيس، 1973، ص. 228). هذا المنتج الثقافي يخضع لتأثير الثنائيات: التبعية والابتكار، الثبات والتحول، الإيجابي والسلبي. وخير مثال على ذلك كل من أمرؤ القيس وعمرو بن أبي ربيع. فقد حظي شعرهم بمكانة خاصة لأنه قام بكسر التابوهات (أدونيس، 1973، ص. 215). كما تعرض بالنقد لمن هم في مواقع السلطة ودعى إلى التغيير. وبالطريقة نفسها عالج الاتجاهات الأيديولوجية حيث وضع من هم في الفئة السلبية، أي في الموضع الثابت، مثل: ابن حنبل، والغزالي، وابن تيمية. وفي الفئة الإيجابية، أي الداعين إلى التغيير، والرافضين للمواقف الثابتة، يذكر الاتجاهات الإسلامية التاريخية: المرجئة، والجهمية، والشيعة، والصوفية. يبدو أن أدونيس قد غض الطرف عن أن العنصرين الأصلي والأجنبي كلاهما ضروريان للتقدم. إذا لم يكن هناك تفاعل جدلي بينهما، فلن يكون ثمة تغيير ممكن. يبدو أيضًا أنه تجاهل أن الإبداع من الصفر غير ممكن لأنه لا يمكن لأحد أن يكون مبدعًا في جميع جوانب تفكيره. الإبداع ليس مطلقًا، ولكنه يتضمن عنصرًا من الاتباع/ التقليد الذي يتوقف على الفرد. كل من الثبات وقابلية التغيير موضعان يتعايشان. ولولا التوتر بينهما لما كان التقدم ممكنًا. بالنسبة له يعتبر الغزالي وابن تيمية نموذجان للثبات، لكن من وجهة نظري، يمثلان في بعض الأحيان نموذجان للتغيير. تظهر إبداعات الغزالي في عمله في مجال الفلسفة ذات الميول النقدية: فهو يركز على البرهان بدلاً من المعرفة قبل أن يتحول إلى الصوفية. حتى ذلك الحين كان لديه نزعة إبداعية كما يظهر في كتابه *إحياء علوم الدين*. وقبل أن يتحول صوب التصوف، أظهر إبداعه في شكه المنهجي الذي كان علامة بارزة في التاريخ. أما ابن تيمية فقد أظهرت أسهاماته الشخصية في الفقه والسياسة إبداعًا وتميزًا. ويتضح هذا الإبداع من خلال المعايير الفلسفية في نقده للمنطق الأرسطي على أساس تجريبي.

في سياق المشاريع الفكرية المعاصرة حاول مشروع حسن حنفي حل معضلة الأصالة والمعاصرة. أصدر كتاب *التراث والتجديد* عام 1980، وهو أهم مؤلفاته التي أرسى من خلاله مشروعه الفلسفي القائم على نقد منهجية الاستشراق. وقد قدم فيه منهجية أخرى بديلًا لها وطرح رؤيته لكيفية تفعيلها وربطها بالأهداف القومية كالإبداع اللغوي وتحليل المضمون وتغير البيئة الثقافية. لذلك، فإن أعمال حنفي لها ثلاثة اتجاهات. أولاً، هناك موقفه من التراث القديم، والذي خصص له مؤلفاته الآتيه: *من العقيدة إلى*

الثورة، و*من النقل إلى الإبداع*، و*من النص إلى الواقع*، و*من الفناء إلى البقاء*، وأعمال أخرى. ثانيًا، هناك موقفه من التراث الغربي، والذي كتب فيه: *مقدمة في علم الاستغراب*، و*قضايا معاصرة*، بالإضافة إلى أطروحته في الدكتوراه (التي قدمها في الستينيات). ثالثًا، هناك موقفه من الواقع أو نظرية التفسير، وهي جبهة توزعت فيها جهوده ما بين كتب ومقالات مختلفة. يأتي مشروع حنفي، كما يحب أن يصنفه، ممثلًا لليسار الإسلامي. وقد سبق وأصدر مجلة حملت العنوان نفسه اليسار الإسلامي (فقط ظهر العدد الأول منها ثم توقفت عن الصدور). كما كشف حنفي ملامح هذا الاتجاه في ورقته المعنونة "ماذا يعني اليسار الإسلامي؟ [11]"

ومع ذلك، فإن تصنيف حنفي كجزء من اليسار الإسلامي ليس دقيقًا لأن مشروعه يجمع ديالكتيكيًا اتجاهات مختلفة: الماركسية والليبرالية والعقلانية والغنوصية والأصولية والعلمانية والحداثة. أما المنهجية التي يتبناها فهو يتنقل بين فينومينولوجيا هوسرل والديالكتيك التاريخي والبنيوية والتفكيكية والبراغماتية والفلسفة التحليلية. هذا على المستوى الفكري، ولكن على المستوى الأكاديمي البحت، يعتبر حسن حنفي بلا شك مرجعًا في تاريخ الفلسفة.

إذا كان حنفي يمثل مركبًا جدليًا للعديد من المذاهب والمنهجيات من ناحية، فإن الطيب تيزيني يمثل من ناحية أخرى اتجاهًا مفردًا، ألا وهو المادية التاريخية. سعى إلى إعادة تفسير التقاليد الإسلامية في "محاولة لخلق رؤية جديدة للفكر العربي منذ نشأته وحتى العصر الراهن". والهدف من ذلك هو الانتقال من "التراث إلى الثورة" مرورًا بـ "النص القرآني" وما أسماه "الإسلام المحمدي المبكر"، وعلم الكلام والفلسفة العربية في العصور الوسطى. في تفسيره، تبنى مقاربة مادية تاريخية تقوم على نظرة مادية بحتة للمجتمع والتاريخ- وجهة نظر ماركسية لينينية ترى السيرورة التاريخية الاجتماعية من منظور العوامل المادية. ومن ثم فهي تسعى إلى الكشف عن الأساس المادي للحياة الاجتماعية واكتشاف القوانين التي تحكم تطورها. وبالتالي، فهو يدرس القوانين العامة للتنمية الاجتماعية وطرق تجليها في السلوك التاريخي الاجتماعي. كما يأخذ في الاعتبار العلاقة بين الاقتصاد والإنتاج- العوامل المحددة وراء مجمل التطور الاجتماعي والتاريخي (حنفي، 1967، ص 17-18). وهي عوامل مؤثرة بالفعل على كافة أشكال الوعي والتفكير البشريين، جنبًا إلى جنب سمات الحضارة والعوامل الدينية والعلمية والثقافية (ماركس، 1987، ص 30-31).

وفي السياق ذاته، ثمة مشروع فكري آخر لحسين مروه تركز على البحث عن الاتجاهات المادية في التراث الفلسفي الإسلامي والعربي. لقد أراد أن يثبت أن "القوى الثورية في حركة التحرير العربية لها حاضر مميز حافل بالمستقبل يختلف عن الحاضر المليء بالماضي للقوى المتخلفة [. . .]. إنها تمتلك تراثها الخاص المختلف عن تراث القوى الأخرى "(مروه، 1981، ص 24).

قراءة التراث من قبل تيزيني ومروه هي ببساطة قراءة انتقائية تستند إلى ماركسة التاريخ العربي، أي ماركسة التراث. وقد انصب جهدهما على محاولة التنقيب التعسفي عن مفاهيم مادية داخل التاريخ العربي وباستخدام مفاهيم مستمدة من السياق الغربي وتطوره التاريخي. وقد أسفرت هذه المحاولة عن تطبيق هذه المفاهيم على التاريخ العربي وتطوره، وتفسير التاريخ وفقًا لتحليل ماركس لما أسماه "نمط الإنتاج الآسيوي". هذا يثبت أن تيزيني ومروه وقعا في فخ المركزية الأوروبية حتى عندما زعما الهجوم عليها.

في مشروعه الفكري، أشار محمد عابد الجابري إلى ضرورة نقد العقل العربي ليكشف عن بنيته وتطوره. استخدم عدة مناهج مشتقة من العلوم الإنسانية الحديثة والمدارس الغربية وخاصة الفرنسية. لقد تبع كانط ولكن بطريقة مختلفة، لأنه كان يؤمن بضرورة نقد العقل لتأسيس النهضة العربية الحديثة. يقول: إن نقطة الضعف الأساسية والخطيرة في مشروع النهضة العربية الحديثة تتمثل في أن العرب لم يعرفوا أو لم يدركوا أن سلاح النقد يجب أن يسبقه ويرافقه نقد السلاح. لقد تجاهلوا نقد العقل". وقد ادعى أن

منهجه في قراءة التراث يستند على "بحث علمي عن عقل خلق ثقافة معينة، الثقافة العربية الإسلامية، والتي تكونت أيضًا من خلالها" (الجابري، *بنية العقل العربي*، ص. 14). لذلك أكد الجابري على أن "الطبيعة الخاصة للبيئة الثقافية والاجتماعية هي المسؤولة عن نشأة فكر معين" (الجابري، *بنية العقل العربي*، ص. 12). وحاجج بأن أحد العناصر المحورية المنهجية الأساسية هو "التداخل الصوري للفكر كأداة والفكر كمحتوى" (الجابري، *بنية العقل العربي*، ص. 12). ومع ذلك، فقد استخدم أدوات مستعارة من خارج عالمه الثقافي. يستخدم الجابري منهجية لالاند التاريخية لفهم العقل والتمييز بين العقل "المُتشكِل" والعقل "المُتشكَل" (الجابري، *بنية العقل العربي*، ص. 15). علاوة على ذلك، يستخدم مفهوم اللاوعي المعرفي المشتق من أفكار جان بياجيه (الجابري، *بنية العقل العربي*، ص. 40 وما يليها). كما استخدم البنيوية والبراغماتية القديمة، التي لا ترى المفاهيم على أنها قوالب نهائية، بل مجرد "أدوات عمل يجب استخدامها في سياقات مختلفة بطريقة تجعلها منتجة" (الجابري، 1988، ص. 12). واستخدم الجابري أيضًا بعض أفكار كانط، وفرويد، وبشلار، وألتوسير، وفوكو، كما نجد لديه بعض الأفكار الماركسية، واستعارته لمنهجية التفكيك (الجابري ، 1988 ، ص 11). كان لمحمد عابد الجابري منهجيات عديدة ومتنوعة مشتقة من الفلسفات الغربية، أي من خارج "العالم الثقافي للعرب"، رغم أنه ادعى خلاف ذلك. ومن أهم النتائج التي حققها هو التمييز بين ثلاثة أنظمة معرفية في الثقافة العربية: التعبير، والغنوصي، والبرهاني، بهدف إثبات أن العقل المغربي تفوق على العقل العربي المشرقي في الاعتماد على البرهان وليس الفلسفة الغنوصية.

وهكذا فإن منهجية الجابري هي منهجية انتقائية أفضت إلى الانحياز، وفصل المغرب عن المشرق في الوطن العربي. يبدو أن الجابري تجاهل أن ليس كل المفكرين المغاربة يعتمدون في عملهم على القول البرهاني، وليس كل العرب المشرقيين ينخرطون ضمن نظام المعرفة الذي حدده. يوجد على كل جانب ممثلون لأنظمته الثلاثة. بالإضافة إلى ذلك، هناك مفكرون مفردون من كلا الجانبين، ممن يجمعون في تكوينهم الفكري الأشكال الثلاثة: التعبير، الغنوصي، والبرهاني، مثل الفارابي وابن سينا والغزالي وابن خلدون. هل نعتبر ابن عربي وابن سبعين بفلسفتهما الغنوصية مشرقيين؟ هل كان أبو البركات البغدادي بفلسفته العقلانية مغربيًا؟ ألا يمكننا أن نرى أن السهروردي، الصوفي الأبرز، لا يعارض شرعية النهج العقلاني البرهاني؟

أما بالنسبة لمحمد أركون، فقد حاول مشروعه تطبيق القراءة الغربية للكتاب المقدس على القرآن، متجاهلاً السياقات المختلفة وطبيعة كل كتاب. لقد كان يهدف إلى إثبات "تاريخية الفكر العربي الإسلامي" وانتقاد القراءات التقليدية للنصوص حتى يتمكن المرء من البدء في التفكير في ما هو يتجاوز الفكر البشري، أي الظاهرة الدينية (أركون، ص. 18 وما يليها)، لكسر العقل الدوغمائي. (أركون، 1992، ص 12 وما يليها).

ومن خلال "فرض ثقافة دنيوية فاعلة قادرة على استيعابها واستخدامها من قبل القوى الحية الناشطة في المجتمع" سيتم القضاء على طريقة التفكير القديمة (أركون،1995، ص. 15). ولتحقيق هذا الهدف استخدم علم التأويل واللغويات الحديثة جنبًا إلى جنب مع معظم المنهجيات الحديثة في العلوم الإنسانية، خاصة تلك المفاهيم المشتقة من بنيوية فوكو وليفي ستراوس وتفكيكية دريدا، من بين مفاهيم أخرى (أركون، 1995، ص. 63).

اعتقد أركون أن الأنثروبولوجيا هي العلم الوحيد الذي يوفر القرائن الضرورية والمناسبة لاكتشاف الثقافات والمذاهب المختلفة. كما حاجج بأن المفسرين والعلماء وعلماء الدين الإسلامي الأوائل امتنعوا عن التعامل مع الآفاق الشاسعة التي كشف القرآن حجابها. إذا قرأنا القرآن وفق منهجية تاريخ الأديان، وهو ما يدعي أننا لم نقم به بعد، فسيكون لدينا آفاق أكثر رحابة. وهو محق في التأكيد على وجود فرق بين

القرآن وجهود علماء المسلمين في اجتهاداتهم التي نقرأها في كتبهم الآن. من هذه الكتب، نشتق صورًا للإسلام بناءً على تفسيراتها الخاصة- تفسيرات تتغير بتغير الظروف التاريخية والثقافية والسياسية. لذلك يجب التمييز بين القرآن ككيان مستقل والإسلام كظاهرة تاريخية. علينا أن نفهم القرآن الذي يفتح آفاق التأمل والتفكير والاطلاع العميق واستخدام العقل. هنا، يحث أركون بشدة على الاتجاه صوب العلوم الاجتماعية الغربية التي ستمنحنا الأدوات الذهنية ومنهجيات البحث والإشكاليات التي يجب أن تحسن طرق تفكيرنا. لذلك فهو يدعو إلى تبني أنظمة فكرية حديثة بدلاً من حصر أنفسنا في الجوانب المادية للحداثة التي تزيد من تعميق التخلف [12].

نحو المستقبل

نعيش في عصرٍ ذي مسارات متباينة للفكر العربي المعاصر، الذي استنفد طاقته في البحث عن فلسفة نظرية، جاءت مُمزَّقة بين التقليد والحداثة .وفي الوقت الذي لا تستطيع فيه، تلك الفلسفة، استعادةَ موروثِها، تبدو بالمثل غير قادرةٍ على التكيُّف مع متطلبات العصر الحديث .في الواقع لقد فَشِلَتْ في مواجهة التحدّيات المعاصرة .والدليل الأكثر وضوحًا على ذلك هو حالة الأمة العربية الآن، والوضع المؤسف للعالم الإسلامي .وقد يتجلّى ذلك أيضًا في حقيقة مؤدَّاها أن معظم الجهود التي يبذلها المفكِّرون العرب والمسلمون المعاصرون ليس لها أدنى تأثير على الواقع، ما يعني أنهم يسبحون في فضاء من البِنى الفكرية المجردة المُنفصلة عن الواقع التاريخي والمفتقرة إلى فلسفة الفعل.

لهذا السبب تبدو الحاجة مُلِحَّةً إلى وجود فلسفةٍ للفعل والعمل، وليس فلسفة للكلام والتأمّل .هناك حاجة إلى فلسفة للتقدم، ومِن ثَمَّ فلسفة للأخلاق، لكنَّها ليست على غرار الفلسفات الأخلاقية النظرية المجردة . يجب وجود أخلاقيات قابلةٍ للتطبيق؛ أخلاقيات التقدم .ethics of progress إنَّ المذاهب الفلسفية للمفكرين الإسلاميين والعرب المعاصرين لم تُقدِّم بعد تفسيرًا للوسائل والآليات العملية التي يُمكن أن تؤدي إلى صحوة حقيقية .لقد كانوا مُنهمكين في الجدل النظري دون محاولة صياغة أخلاقيات التقدم، والتي لا يمكن اختزالها ببساطة في القيم العلمية والمبادئ الأخلاقية؛ مثل الموضوعية، والصدق، والابتعاد عن الميول الشخصية والنفسية، والتحقق وإرجاء الحكم لحين البرهنة عليه بالدليل القاطع، والدقة، وما إلى ذلك .من الضروري أن تضطلع الأخلاق المستهدفة بالإجابة عن تساؤلات من قبيل :كيف يُمكن للإنسان أن يُدرك القيم السابقة في نفسه؟ وكيف يُفعِّلها في حياته العملية لتصبح جزءًا طبيعيًّا منها؟ والأهم، كيف يصل إلى تحقيق الذات من خلال الوسائل المشروعة التي تكتسب شرعيّتها من برنامج تقدُّمي يمتلِك أساسًا نظريًّا وفلسفيًّا، ومعترف به من قبل الوعي العام؟

يمر الواقع الفلسفي المعاصر بأزمة تفاقمت حدتها بسبب حقيقة أن الدين، رغم ما له من أهمية قصوى، قد اكتسب مكانة مُربكة في زمننا نتيجة المتغيرات الثقافية والفكرية الحديثة .إن الإنسان المعاصر يجد نفسه ممزقًا بين اتجاهين متطرفين يسيطران على الجدل الحالي في سياقات مختلفة :العلمانيون المتطرفون من جهة والمتطرفون المتدينون من جهة أخرى .وفي هذه المعضلة، يشعر الإنسان المعاصر بالارتباك إزاء اختياراته .هي معضلة لأنه ليس ثمة خيار ثالث أمامه .غير أن الحل الثالث يتبدى في الأفق حال ترسيخ مبادئ التفكير الناقد وهيمنة العقلانية المعتدلة .ومن هنا يبدو ضرورة تعديل موقف الفكر العربي المعاصر من العقلانية، ومن ثم من الفلسفة .تعلمنا الفلسفة التفكير العقلاني والتأمل المثمر والتفسير الدقيق والنقد البناء .إنها تسمح لنا بصياغة الأسئلة والتعامل مع مشاكل أمتنا من وجهات نظر مختلفة .ولم لا؟ والفلسفة هي مرآة العصر !ومع ذلك، فهي ليست مجرد فهم للعالم، بل جهد مستمر لتغييره نحو الأفضل .وبالتالي، سيغدو التغيير المنشود متجهًا من التأمل إلى الفعل، حيث تتحول الفلسفة من نظام للتفسير إلى تغيير في الذات والمجتمع، فضلًا عن البنى التشريعية والاقتصادية والسياسية .ذلك

يمكن تحقيقه من خلال المنهجية المناسبة التي تمكننا من نقد تاريخنا وأنفسنا وزمننا .وعليه سيكون هناك تحول نحو المستقبل على أساس المبادئ والقيم التي تتوافق مع تطلعاتنا التاريخية لتحقيق المشروع الوطني .ومن شأن ذلك أن يؤدي ذلك إلى ترسيخ قيم الأصالة والتقدم في الوقت نفسه، مع توسيع نطاق المشاركة وحقوق الإنسان .سيغدو من الممكن بناء الذات بطريقة حديثة عبر شق مسار ثالث ليس بالعلماني ولا بـ"السلفي) "تشير هنا إلى القدماء (عن طريق قراءة جديدة للمصادر التي تنطوي على مركب يجمع بين العقلانية والروحانية .ذلك ما ستسعى إلى تحقيقه فلسفة الدين الجديدة التي نحاول إطلاقها منذ ثمانينيات القرن العشرين، والتي بدأت تتطور مع أول كتابين عربيين عن فلسفة الدين كتبا بموضوعية ومنهجية في بداية التسعينيات من القرن العشرين، وهما :*المعقول واللامعقول في الأديان* و*مدخل إلى فلسفة الدين*.

الهوامش

1. انظر تحليل موسع للحوار بين رينان والأفغاني حول العلاقة بين الإسلام والعلم في:
محمد عثمان الخشت، *الوضعية والاستشراق فى عصر الايديولوجيا: رينان نموذجًا*، القاهرة، نهضة مصر، 2007.

2. انظر الطبعة الثانية من:
Contemporary Encyclopedia of Religions and Sects.

3. يميز المسيري بين العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة. يقدم الشكل الجزئي منها نظرة جزئية للواقع لأنه لا يتعامل مع الأبعاد الشاملة والمعرفية. إنه ليس شاملاً، لذا فهو ينادي بفصل الدين عن السياسة المحضة، وربما الاقتصاد أيضًا. ويتم التعبير عن هذا بوصفه "فصل الدين عن الدولة". تتجاهل هذه النظرة الجزئية الأبعاد الأخرى للحياة ولا تنكر وجود المطلق، أو الضرورات الأخلاقية المطلقة، أو الميتافيزيقيا. يمكن وصفها بأنها "علمانية أخلاقية" أو "علمانية إنسانية". أما العلمانية الشاملة فهي رؤية شاملة للواقع تحاول بقوة تحييد الدين والقيم المطلقة وجميع جوانب الحياة الميتافيزيقية. يؤدي هذا الرأي إلى ظهور نظريات تستند إلى الجانب المادي للكون، وتنظر إلى المعرفة المادية من منطلق كونها المقياس الوحيد للأخلاق، فالإنسان تهيمن عليه الطبيعة المادية لا الروحانية. وبالتالي، يطلق عليها أيضًا "العلمانية المادية الطبيعية". انظر المسيري. (2002). *العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة*، القاهرة، دار الشروق، 2002، المجلد 2، ص 219-220، والمجلد 2، ص 471-472. الفرق بين ما يسمى بـ "العلمانية الجزئية" و"العلمانية الشاملة" هو الفرق بين فترتين تاريخيتين في تعريف العلمانية. فقد اقتصرت في البداية على المجالات السياسية والاقتصادية، ولكنها أبقت على بعض القيم الإنسانية والمسيحية. ومع التغلغل العميق لنفوذ الدولة ومؤسساتها داخل الحياة اليومية للأفراد، أصبحت الدولة العلمانية الفاعل الوحيد الذي يشكل رؤية شاملة لحياة الإنسان دون الرجوع إلى الميتافيزيقيا. المجلد 2، ص. 222 وما يليها.

4. "فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ" *القرآن*، الجزء السادس عشر، 43. و"وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ" *القرآن*، الجزء التاسع، 122.

5. انظر:

Maxime Rodinson ،La Fascination de l’Islam ،p. 57 .

وأيضًا: هشام جعيط، *أوروبا والإسلام*، ص 61-62. وأيضًا محمد عثمان الخشت، *الوضعية والاستشراق فى عصر الأيديولوجيا*، مرجع سابق، ص 113-114.

6. وضعها بسام البطوش، لأسباب غير مقنعة، في سياق الفكر الليبرالي في مصر. انظر كتابه: *الفكر الاجتماعي في مصر*، ص 93 وما يليها.

7. انظر "ببليوغرافيا طه حسين 1889-1973"، مجلة *القاهرة*، العدد 132، نوفمبر 1993، ص 120-122.

8. "آثار العقاد الفكرية والأدبية والسياسية على الواقع العربي"، *الطليعة*، القاهرة، العدد 3، مارس 1966، ص 2 و126 وما يليها. وصلاح زكي أحمد، *شخصيات بارزة في النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث*، القاهرة، مركز الحضارة العربية، الطبعة الأولى، 2001، ص 168 وما يليها. وبسام البطوش، *الفكر الاجتماعي في مصر*، ص 93 وما يليها. استخلصنا منه المعلومات التاريخية والببليوغرافية عن الاتجاه الليبرالي في مصر.

9. على سبيل المثال، انتقد محمد البهائي بشدة كتاب زكي نجيب محمود في: *الفكر الإسلامي الحديث وعلاقته بالاستعمار الغربي*، 239 وما يليها.

10. ظهر عصر التنوير في القرن السابع عشر، وأطلق عليه اسم عصر التنوير في معظم كتب التاريخ الشائعة، ولكن هناك اختلاف حول تحديد تاريخ التنوير ومكانه. لمزيد من التفاصيل انظر: محمد سبيلا، *الحداثة وما بعد الحداثة*، المغرب، توبقال للنشر، الطبعة الثانية، 2007، ص 11.44.

11. راجع فؤاد زكريا "مستقبل الأصولية الإسلامية" في "الفكر الديني والفكر العلماني" *مجلة فكر*، العدد 4، ديسمبر 1984، ص 18-50. ومحسن الميلي، *ظاهرة اليسار الإسلامي*، قرطاج، مطبعة تونس، 1983.

12. محمد أركون، "إن تبنينا للحداثة المادية، عوضًا عن الحداثة الفكرية المصاحبة لها، ضاعف من تخلفنا". في *الحوار الحضاري* لناصر الغيلاني، العدد 199 - 24-7-2002.

المراجع

عبد الرازق، علي (1925)، *الإسلام وأصول الحكم*.

أدونيس، الثابت والمتحول (1973)، *الحداثة وسلطة التراث الديني*، دار الساقي ، بيروت.

الأهواني، أ.ف. (1987)، *جون ديوى*، الطبعة الثالثة، دار المعارف، مصر.

الأنصاري، م. (1999)، *الفكر العربى وصراع الأضداد*.

الحاج، ك (2000)، *الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي*، الطبعة الأولى، مكتبة لبنان، بيروت.

الحلو، ك. (2006)، *محنة العلمانية العربية*، محنة العلمانية العربية، لبنان، السفير.

الجابري، ماجستير (1988)، *الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية للخطاب العربي المعاصر*، دارالطليعة، بيروت.

الجابري (1988)، *تكوين العقل العربي*، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

الكواكبي ع. (1975)، *الأعمال الكاملة*، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

المسيري، أ. (2002)، *العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة*، دار الشروق، القاهرة.

الموسوي، م. ج. (1933)، *الاستشراق في الفكر العربي*، التعاون العربي للدراسات والنشر، بيروت.
النجار، هـ.ف. (1975)، *أحمد لطفي السيد أستاذ الجيل*، الطبعة الثانية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
النجار، هـ.ف. (1988)، *هيكل وتاريخ جيل 1888-1956*، منظمة الكتاب المصري العام.
السيوطي (1952)، *تاريخ الخلفاء*، الطبعة الأولى، محمد محيي الدين عبد الحميد. (محرر)، المجلد. 1 ، مطبعة صاعدة، مصر.
الطهطاوي ر. (1973)، *الأعمال الكاملة*، درسها وحررها محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
الطهطاوي، ر. (2011)، مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية، الإسكندرية للنشر والتوزيع.
بلقزيز، أ. (1992)، *إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر*، دار المنتخب العربي، بيروت.
Blackburn, S. (1996), *The Oxford Dictionary of Philosophy, Oxford University Press*, Oxford.
عزت، هـ. ف (2004) *الليبرالية: أيدلوجية مراوغة أفسدها رأس المال*، مفاهيم ومصطلحات عن الإسلام، متاحة على:
www.islamonline.net/arabic/ mafaheem/2004/08/article01a.shtml
فهمي م. (1973)، أبحاث وخطرات، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
حنفي، ح. (1967)، *لينين، ماركس- انجلز*، الطبعة العربية، التقدم للنشر، موسكو.
حنفي، ح. (1988)، *هموم الفكر والوطن*، قباء للنشر والتوزيع بالقاهرة.
هيكل، م. (1951)، *مذكرات*، الهيئة العامة لقصور الثقافة، المجلد. 1.
حوراني، أ. (1997)، *الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939*، ترجمة. كريم عزقول، مراجعة أديب القنطار، دار نوفل، بيروت.
حسين، ت. (1987) *على هامش السيرة*، الطبعة 31، دار المعارف.
ابن تيمية (2019)، *الحسبة في الإسلام: مجموع الفتاوى*، المجلد. 28.
محمود، ز. (1958) *نحو فلسفة علمية*، لجنة النشر والترجمة، القاهرة.
محمود ، ز. (1974)، *تجديد الفكر العربى*، دار الشروق، القاهرة.
ماركس، ك (1987)، *الأيديولوجيا الألمانية*. الطبعة الثانية، مطبعة دمشق.
مظهر، إ (1926)، *أسلوب الفكر العلمى: نشوؤه وتطوره فى مصر خلال نصف قرن* "التطور والتنمية في مصر في نصف قرن" المجلد. 68. في المقتطف القاهرة الجزء الثاني ص. 142.
مبارك، أ. (1979)، *الأعمال الكاملة*. دراسة وتحرير محمد عمارة، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
مروة، ح. (1981)، *النزعات المادية*، دار الفارابي، بيروت.
Oliver, D. and Hater, D. (1994), *The Foundations of Citizenship*, Wheatsheaf, Harvester.
Rodinson, M. (2007), *La Fascination de l'Islam*. Mass Market Paperback.
شكري، غ. (1983) *النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث*، الدار العربية للكتاب، القاهرة.
Simon, W.M. (1963), *European Positivism in the Nineteenth Century*. repr. 1972.

برنامج حزب الفلاحين (1965)، الطليعة، القاهرة، العدد 3، ص 146-152.
وهبة، م (1999) *المعجم الفلسفى*، دار قباء، القاهرة.
قراءات إضافية
محمد البهي (1417 هـ)، *الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي*، الطبعة 13، مكتبة وهبة، مصر.
الخشت، م. (2007)، *الإسلام والوضعية والاستشراق*، نهضة مصر، القاهرة.

مركز أفكار للدراسات والأبحاث

Afkaar Center for Studies and Research

https:// Afkaar.Center

afkaarcenter@gmail.com

twitter.com/AfkaarCenter

facebook.com/AfkaarCenter

ALL RESERVED©2020

جميع الحقوق محفوظة © 2020