واقع الفلسفة في العالم العربي المعاصر : عوائق وأزمة في الإبداع...

د. نورالدّين بن قدّور/ جامعة طاهري محمد بشار،الجزائر

الملخّص:

الفلسفة اليوم في جامعاتنا ومعاهدنا العربية ،و حتى في حياتنا العامة تعيش في أزمة و جوهر هذه الأزمة يكمن في كوننا لا نستطيع القول بأنّ لدينا فلاسفة أو أنّنا أخرجنا فلسفة، و لم يقتصر الاجتهاد إلا على **الترجمات**، و هي بدورها لم تنتج لنا أية إبداعات، لقد تحوّل المفكّرون العرب و المسلمون إلى مجرّد وكلاء يمثلون مذاهب غربية نظرا لزيادة هذا الأخير و غزوه الثقافي و انتشاره خارج حدوده.

إنّ واقع الفلسفة في العالم العربي اليوم ينذر بالخطر، يعاني عوائق و أزمة في الإبداعهذه العوائق هي عبارة عن حواجز تمنع الفكر الفلسفي العربي من التقدم و الفعالية و هي عوائق حضارية و لغوية و دينية يعاني منها العقل العربي منذ ظهور الفرق الكلامية إلى يومنا هذا ، أثّرت سلباً على واقع التنمية الفكرية في العالم العربي لأنّ غياب الفلسفة و تهميش المشتغلين في حقلها معناه غياب التنمية و فشلها و ضياعها*.

إنّ استمرار تردّي الوضع التنموي العربي يشكّل تهديداً كبيراً للمستقبل، و نظرا لخطورة الوضع و أهمية مجال الفكر في عملية التنمية التي تنشدها أغلب البلدان العربية، سأحاولمن خلال هذه الورقة، التعرّض بالتحليل و النقد لأهم الإشكاليات التي تطرح، كإحدى أبرز الموانع التي أدت إلى حالة التخلف والانحطاط الفكري في عالمنا العربي، محاولا الإثبات أن أهم مرتكز تنموي لابد من الإحاطة به هو الاهتمام بالفلسفة و المشتغلين في حقلها ذلك أنّ النُّظُم الاقتصادية و السياسية، مرجعها و أساسها الفكر الفلسفي الذي نادى به أصحابها ، **وهو ما تريد هذه الورقة اثباته.**

Abstract:

Recently philosophy in our Arab universities, institute and even in our daily life is facing a great problem and the cause is that we can't even say that we have philosophers but we just focus on traditions without any reformations. As a result, the Arab Muslim thinkers have become just imitators and representative of the western principles because of the globalization. Philosophy is really facing a danger within the Arab world for the barriers that affect the Arab philosophers from getting developed, they are either linguistic religious or developmental. Thus the philosopher's absence means absence and failure of the whole civilization and its loss. So, the continuity of this worst situation is threading the Arab Muslim progress in the future. That is why; I am doing my best to try through this writing message to analyze applying and replying the causes of the barriers that led to the Arab world's failure. I also try to demonstrate that giving importance to both philosophy and philosophers and taking them into consideration is one of the solutions towards our world's progress. Thus the economic and politic systems are due to philosophy and its thinkers.

الكلمات المفتاحية:واقع الفلسفة، العالم العربي المعاصر، عوائق حضارية، أزمة الإبداع، التنمية الفكرية.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

مقدمة:

سأحاول في هذه الورقة ، توضيح أهم العوائق التي تعبّر عن مجموعة حواجز حضارية و لغوية و دينية كانت،ولا تزال سببا في إعاقة الفكر الفلسفي العربي و منعه النهوضو الارتقاء و هذه المعوقات مرتبة كالتالي: **أولا**: عوائق حضارية و تشمل (سيطرة التراث القديم على الوجدان العربي، والتغرب الفلسفي داخل الفكر العربي المعاصر)، و **ثانياً**: عوائق لغوية و دينية: تحتوي على عنصرين هما: مشكلة المصطلح الفلسفي داخل اللغة العربية و جدلية الصراع التاريخي بين الفلسفة و الدين.

و لعل أبرز الأسئلة التي ستقربنا إلى هذا الإشكال هي: لماذا و منذ زمن بعيد لا تزال مؤلفات القدماء تمارس سلطة توجه سلوكاتنا و تسيطر على تفكيرنا؟ و ما هي السبل للتخلص من هذه السيطرة التي تكبل حرية الفكر و تقيد فضاءات الإبداع لدى أغلب مفكرينا، و تمنع عن معظمهم الابتكار والإنشاء في حقل الفكر العربي المعاصر؟

و ما المقصود بالتغرب الفلسفي داخل الفكر العربي المعاصر؟ و كيف أثر هذا المشكل على مسار التنمية الثقافية في العالم العربي؟ وفيما تكمن بالضبط مشكلة المصطلح الفلسفي داخل اللغة العربية؟ و كيف ساهمت هذه المشكلة في تثبيط و إعاقة تطور الفكر الفلسفي العربي؟ و أخيراً: هل ثمة مشكلة بين الفلسفة و الدين أم الأمر يتعلق بالتأويل الخاطئ للنصوص، و هل من سبيل إلى خلق وصال بينهما؟. و هل يكفي التفسير بالمؤامرة السياسية الدينية، لفهم حقيقة ما يحدث اليوم؟ و هل هو كاف لفهم ما جرى من صراع في تاريخ الفلسفة العربية الوسيطة، وما يجري الآن في الفكر العربي المعاصر؟

. أوّلا العوائق الحضارية:

1/ سيطرة التراث القديم على الوجدان العربي:

لقد حضيت مسألة التراث بأهمية بالغة في المشاريع الفلسفية العربية المعاصرة، فقد تطرق اليها بالدراسة و التحليل والنقد أغلب المفكرين، و أضحى تجديد التراث مطلباً وشعاراً استولى على أذهان العديد من المثقفين و المصلحين ابتداء من الشيخ" جمال الدين الأفغاني" إلى "حسن حنفي" مروراً "بفرح أنطوان" إلى "محمد أركون"، فجلهم جعلوا تجديد التراث عنواناً لمؤلفاتهم ودراساتهم، هذا التوجه كان له ما يبرره من نواحي عديدة منها عوامل قومية سياسية و عوامل حضارية متصلة بعمق الهوة وتزايدها بين الأنا و الآخر كما أن مدارسة مسألة التراث تعتبر في نظر هؤلاء المفكرين المجددين أهم شرط لتحقيق **النهضة***، غير أن هذه المحاولات كشفت عن اختلافات كبيرة من حيث المواقف.

وفي إطار هذه الإشكالية(إشكالية الأصالة و المعاصرة)، التي ستظل قضية عصيّة على الحل ، يقدّم لنا **د.طيب تيزيني*** مقاربة توفيقية يرى فيها قاعدة صالحة لعمل تنموي فكري عربي جديد عبر التفاعل بين ثلاثة أقانيم هي **أولا**: الاستلهام التراثي والذي يعني أن نستلهم عناصر من الماضي بحيث تمنحنا شرعية تاريخية تحقق لنا تواصلا بين الماضي و الحاضر، **ثانيا**: التبني التاريخي: و يقوم على العودة إلى الماضي و اكتشاف العناصر التي كانت و ما زالت صحيحة أو التي لم تكن صحيحة علميا و لكن ثبتت صحتها العلمية، هذه العناصر نتبناها علميا و تاريخيا، أي نأخذها كما هي.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

ثالثا: العزل التاريخي: أن نواجه عناصر في الماضي العربي لا نستطيع أن نستلهمها و لا أن نتبناها فنحققها و نوثقها و نضعها في متحف التاريخ.

و من أجل الاقتراب من الموضوع ارتأينا أن تكون البداية مع أبرز المفكرين العرب المعاصرين و هو د: **زكي نجيب محمود****
الذي يثير سؤالاً طرحه المفكرون العرب منذ عصر النهضة و هو: كيف ندمج التراث العربي في حياتنا المعاصرة؟ و هو من خلال كتابه " تجديد الفكر العربي " يشير إلى عوامل الضعف في التراث العربي الإسلامي وأهمها: إجترار و تكرار نفس إنتاج السلف، مما يخنق روح الإبداع و الخلق و المبادرة يقول: " أن يكون للسلف كل هذا الضغط الفكري علينا، فنميل إلى الدوران فيما قالوه و ما أعادوه ألف ألف مرة ".[1] ولمواجهة هذا العائق المتمثل في سيطرة التراث، فإننا لا نحتاج في تصوره إلى إحياء التراث بل إن الوعي بهذه العوامل هو مقدمة الإدراك الايجابي الفعال لما ينبغي أن نرفضه في تراثنا و ما ينبغي أن نقبله بتحفظات، فالذي نحتاج إليه حقاً هو إحياء بعض المواقف النادرة في التراث. مسألة التراث تعرض لها أيضا المفكر المغربي **د. محمد عابد الجابري*** الذي حاول من خلال مدارسته للتراث الكشف عن ما ليس له معنى داخل الظواهر التراثية أي إكتشاف ثوابت و متغيرات التراث ماضياً و حاضراً من أجل مد جسور الحوار بين النص و النقد " لقراءة ما يعلنه و ما لا يعلنه"[2].

فالعرب في تصور "الجابري" يمتلكون تراثا ثقافيا حياً في نفوسهم وعواطفهم و عقولهم وآرائهم، و ذاكرتهم وتطلعاتهم لكن هذا التراث خلق شعوراً لدى العرب بين ما يميله عليهم و بين معطيات الفكر العالمي المعاصر و منجزاته العلمية و التقنية و معاييره العقلية والأخلاقية. " فهو إنتاج فكري و قيم روحية و أخلاقية وجمالية تقع خارج الحضارة الحديثة، ليس فقط بوصفها منجزات مادية و صناعية بل أيضا بوصفها نظماً معرفية و منظومات فكرية و أخلاقية"[3]. و لإعادة النظر فيما هي عليه وضعية التراث يدعونا "الجابري" في مقدمه كتابه "نحن والتراث" إلى تجاوز القراءات الثلاثة الآتية:

القراءة السلفية: فهي في اعتقاده قراءة اديولوجية جدلية لا تاريخية، لا تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث هو" الفهم التراثي للتراث "، و **القراءة الليبرالية:** و هي قراءة أورباوية، تنظر للتراث من خلال حاضر الغرب الأوربي و هي قراءة تراث بتراث.

و أخيراً **القراءة اليسارية:** و هينوع من السلفية الماركسية تتبنى المنهج الجدلي كمنهج مطبق إذ التاريخ الغربي مجرد انعكاس للصراع الطبقي. لقد بلور "د. محمد عابد الجابري" في إطار إشكالية الموقف من التراث نصوصاً تندرج ضمن المشروع الكبير، مشروع نقد العقل العربي و تمثلت روح هذا المشروع في قراءة لم تمارس الحفر المعرفي الخالص بقدر ما حاولت إنجاز قراءة توخت رسم علاقة إيجابية مع التراث و من منظور نقدي.

و في نفس السياق نجد مفكراً آخر تعرض لنفس المسألة، و هو **د.حسن حنفي*** ففي تصوره التراث يمارس سيطرة على الوجدان العربي، و بسيطرته هذه يمثل عائق من عوائق الإبداع الفلسفي، و المجتمع العربي في اعتقادهمجتمع تراثي مازال وعيه القومي مفتوحا على القدماء "مازال القدماء يمثلون له سلطة يستشهد بها إذا ما نقصه الوعي النظري أو تحليل الظواهر"[4].

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

إن هذه المشاريع كلها تسعى لغاية واحدة هي تحقيق تنمية فكرية ثقافية في العالم العربي تنمية الفكر لدى أفراد و شعوب هذه المنطقة. و نقد التراث كما رأينا هو الحجر الأساس لنجاح هذا المشروع لأن هذا التراث " بأفكاره و تصوراته ومثله هو الموجه لسلوك الجماهير في حياتها اليومية"[5]. التراث هو نقطة البداية كمسؤولية ثقافية و قومية و هو نظرية للعمل و موجه للسلوك فهو ليس متحفاً للأفكار، نفخر بها و ننظر إليها بإعجاب و نقف أمامها في انبهار بل هو نظرية للعمل و موجه السلوك و ذخيرة قومية يمكن اكتشافها واستغلالها و استثمارها من أجل إعادة بناء الإنسان وعلاقته بالأرض و هما حجر العثرة اللذان تتحطم عليهما كل جهود البلاد النامية في التطور و التنمية.

و باختصار فإن **الجابري** يدعو إلى قطيعة خاصة مع التراث كطريق للخلاص بمعنى التخلي عن الفهم التراثي للتراث، أي التحرر من الرواسب التراثية و على رأس هذه الرواسب القياس الفقهي الكلامي في صورته اللاعلمية التي تقوم على ربط جزء بجزء ربطاً ميكانيكياً و التي تعمل بالتالي على تفكيك الكل و فصل أجزائه عن إطارها الزمني المكاني الاديولوجي، القطيعة التي تحولنا من كائنات تراثية إلى كائنات لها تراث و ذلك باعادة صياغة بنية الوعي بالماضي و الحاضروهي عملية تتطلب التخطيط لثقافة الماضي بمعنى إعادة كتابة تاريخها و بالتالي إعادة تأسيسها في وعينا و إعادة بناءها كتراث لنا نحتويه بدل أن يحتوينا. أما التخطيط لثقافة المستقبل فمعناه توفير شروط المواكبة أو المشاركة، " مواكبة الفكر المعاصر و المشاركة في إغنائه و توجيهه و ذلك هو معنى المعاصرة "[6].

إن مشروع تحقيق تنمية ثقافية في العالم العربي مرتبط بتنمية الفكر لدى أفراد المجتمع العربي، و هذه المهمة منوطة باستئصال جذور التسلط التي يمارسها التراث القديم على الوجدان العربي، في هذا السياق وفي نقد يقدمه **د.ناصيف نصار*** إلى **زكي الأرسوزي** حول مسألة التراث باعتباره عائقا من عوائق الاستقلال الفلسفي العربي يقول:"لو تعمق في النظر إلى أبعاد الحياة الإجتماعية وفي طبيعة المرحلة التاريخية التي تجتازها الشعوب العربية لوجد أن الانبعاث القومي العربي لا يحتاج إلى استعادة تجليات الحياة في العصر الجاهلي، بقدر ما يحتاج إلى نظرة عقلية في الانقلاب الاجتماعي التاريخي، و في وضع الإنسان التاريخي"[7] . لكن : ألا يمكن جعل التراث مورد من موارد النهوض بالتنمية العربية المنشودة؟ و كيف يمكن جعل التراث حجر أساس لتدشين مشروع بناء نهضة عربية جديدة، كما كان نقطة بداية لعصر النهضة الأوروبية؟ و كما يحاول الصينيون اليوم استلهام تراثهم لبناء نهضتهم الجديدة؟

لا بد في البداية أن نشير أنه لا يجب النظر إلى التراث و كأنه يشمل الدين وحده و لا الإسلام وحده بل التراث هو مجموع مقومات الأمة و ثقافتها و قيمها و الدين ليس إلا واحدا من بين هذه المقومات ،لأن اعتبار التراث مقتصر على الجانب الديني هو عزل للتيار التراثي، ووقوعه في التعصب. و الدليل هو أن سبب نهضة العرب الأولىهو تلك الصيغة المثلى التي جمعت بين التعصب إلى الدين و التسامح والانفتاح، و فتح الصدر للمساهمات الرفيعة التي قدمها أشخاص من مختلف الملل و النحل. إن الإشكال الذي لا بد من معالجته هو كيف نجعل من التراث مصدراً للتنمية؟

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

في رأي الدكتور **جلال احمد أمين*** القضية متعلقة فقط بمعادلة الإختيار بين الإتباع و التقليد، أيعدم المساس بالثوابت القومية و الوطنية، كاللغة والدين و التاريخ، و في نفس الوقت الانفتاح على ما يفيد الأمة من اكتساب لمهارات العلوم و المعارف . و يمكن جعل التراث باعثا على الا بداع عن طريق "الغوص في مقومات التراث و مسلماته و ما يعامله التراث كبديهيات، و الكشف عما لا يزال من ذلك حيا في حياتنا المعاصرة و نمط تفكيرنا بعد تخليصه من مسلمات الفكر الغربي و بديهياته التي تفرض علينا بالقوة"[8].

و هذا معناه أن فعل النماء متوقف على أمرين اثنين هما:أولا : احترام التراث والاعتزاز به و المحافظة عليه وأما التراث المطلوب التمسك به كنقط إنطلاق للمستقبل فهو الثابت من القيم، التي استعصى على الزمن تغييرها (كاللغة، و العقيدة، وغير ذلك) لأن "احترام الأمة لتراثها هو احترامها لذاتها و الاستخفاف بالتراث هو الإستخفاف بالنفس و الأمة التي لا تكف عن تحقير ذاتها في مقارنة مستمرة بالآخرينشأنها شأن الفرد لا يمكن في أحسن الأحوال إلا أن يكون مقلداً كفؤاً و لكنها تفقد قدرتها على الإبداع"[9].

نقطة البداية إذن تكون بالأجيال القادمة، النشيء الجديد الذي لابد عليه أن يتعرف على تراثه حق المعرفة حتى يحصن نفسه من أي مسخ لهويته أو تشويه لها و ذلك من خلال التعليم، فالتعليم هو أساس الانطلاق إلى المستقبل، المطلوب هو إعداد جيل يعتز بدينه و لغته و عاداته يغوص في تراثه من أجل إحيائه، ثانيا: المعاصرة و ما تتطلبه من أنساق، و مكانيزماتو معناه الإنفتاح على النظريات الإقتصادية الغربية الحديثة الناجحة و الاقتباس منها و أخذ ما ينفع و يتلائم مع ثوابت الأمة دون المساس بمرتكزاتها و مبادئها الأصيلة. بالإضافة إلى هذا فإن احترام التراث لا يجب أن يعني أبداً تفضيل نظريات عربية لمجرد أنها عربية عن نظريات عالمية أخرى، فمثلاً لا يمكن استبدال نظرية عربية قديمة بنظرية غربية حديثة لمجرد أن تلك غربية و هذه من التراث، كالبحث عن نظرية في القيمة أو الإستغلال أو النمو الاقتصادي عند **ابن خلدون** مثلا بهدف إحلالها محل نظرية الاقتصاديين الغربيين أمثال **آدم سميث** أو غيره من علماء الاقتصاد أو السياسة أو الاجتماع أو التاريخ و غير ها من العلوم و المعارف و التخصصات.

لا لأن" ابن خلدون" كان أقل منهم عبقرية و لكن احترام التراث لا يجب أن يعني الانغلاق و عدم الانتفاع من النظريات العالمية الأخرى، و في هذا السياق يطرح **د. عبد الغفار نصر** سؤالا هاما و هو: كيف يمكن جعل التراث باعثا على التقدم؟ وفي اعتقاده يتحقق ذلك" إذا ما أعيد استقراؤه و بحثه و تمحيصه بروح علمية بعيدة عن التعصب العرقي أو التاريخي"[10].

إن التراث في سياقه التقدمي هو قاعدة للانطلاق نحو المستقبل،لأن فهم التراث ووعيه عقليا، منعطف تاريخي لتحقيق طموحات الشعوب العربية نحو الوحدة والتنمية، و قد لا حظنا أن نهضة العرب الحديثة لم تحارب الماضي و لم تتنكر له و لم تلتصق به بكل سلبياته، و إنما أخذته كتراث أصيل تعتمده في تحقيق الحضارة. و ليس من السهل طمسه أو تشويهه، و إذا ما فعلت الأمة ذلك فقدت أحد أهم أسباب وجودها و انتمائها القومي.

2/ التغرّب الفلسفي داخل الفكر العربي المعاصر:

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

بعد الكلام على مشكلة سيطرة التراث العربي القديم على الوجدان العربي، و تبيان خطر هذه المسألة على تطور الفكر العربي المعاصر، ينبغي لنا أن نحلل مشكلة التغرب الفلسفي، و أثرها الخطير على الفلسفة العربية قديما و حديثا. إن انتشار ظاهرة التغريب في الممارسة الفلسفية العربية بالتحديد في الحياة الثقافية و في الوعي القومي العربي بصفة عامة تتمظهر حسب **د. حسن حنفي** في عدة جوانب منها " اعتبار الغرب النمط الأوحد لكل تقدم حضاري و لا نمط سواه: و قد أدى هذا في تصوره إلى احتكار الغرب حق الإبداع وأنماط أخرى للتقدم و اعتباره ممثل الإنسانية جمعاء و أوروبا مركز الثقل فيه.كذلك اعتباره المعلم الأبدي و غيره التلميذ الأبدي، و رد كل إبداع ذاتي لدى الشعوب غير الأوروبية إلى الغرب كإعتبار كل دعوة إلى العقل ديكارتية و كل دعوة إلى الحرية ليبرالية، و كل نضال من أجل العدالة الاجتماعية ماركسية و كل اتجاه نحو العلم وضعية...الخ."[11]

إن انتشار الفلسفات الغربية في الفكر العربي المعاصر بدأ في تصور **د. حسن حنفي** منذ عصر الترجمة الثاني، مثلما نشأت الفلسفة اليونانية في عصر الترجمة الأول ابتداء من القرن الثاني وهو يصنفهما إلى تيارات ستة "هي: – المثالية: بكل أنواعها الترنستندنتالية (عثمان أمين نجيب بلدي)، المعتدلة (توفيق الطويل). العقلانية (محمود قاسم). الوضعية: بكل أنواعها، الوضعية المنطقية (زكي نجيب محمود). المنهج التحليلي (عادل ضاهر) الماركسية التقليدية: المنهج الجدلي التاريخي (محمود أمين العالم صادق جلال العظم، طيب تيزيني). الماركسية الليبرالية العربية (عبد الله العروي). المادية التاريخية (حسين مروة). البنيوية في تركيب العقل العربي (الجابري). في اللغة العربية (محمد أركون، نصر حامد أبو زيد) في الآدب (كمال أبو الديب، صلاح فضل، جابر عصفور) الظاهراتية البنيوية (أدونيس حنفي، يوسف سلامة، محمود رجب، سعيد توفيق علال أنور). الوجودية: بكل أنواعها (عبد الرحمن بدوي، زكريا إبراهيم) "[12].

أول مرحلة بدأ بها تمثل الوافد الغربي الجديد بدأت بترجمة النصوص الفلسفية طبقاً للتيارات الستة الشائعة و كانت الأولوية للنصوص المثالية " إنها تطور طبيعي للدين و فهم فلسفي إيماني له من "ديكارت و سبينوزا و ليبنز و كانط و فخته و هيغل" ثم تأتي نصوص أخرى من باقي التيارات التجريبية و البنيوية و الماركسية و الظاهراتيةوالوجودية و الدافع هو اللحاق بثقافة العصر في الظاهر و مزيد من التغريب في الباطن"[13]، و قد ارتبطت النصوص الفلسفية الغربية بأسماء مترجميها مثل ارتباطها بمؤلفيها.

من جهة أخرى نجد د. **مصطفى النشار** يؤكد هذه الحقيقة المتمثلة في سيطرة الفلسفة الغربية على الفكر العربي المعاصر و كيف أن جل الإنتاج العربي الفلسفي ليس إلا " محاولة تطبيق المقولات و الأسس المنهجية للفلسفات الغربية على التراث و الفكر العربي لكنها لم تلقى النجاح على المستوى العام لأنها لم تعد تعبر في الأساس عن الروح العربية الإسلامية و لم تبدأ من هموم المواطن العربي و مشاكله، و بالتالي فالإبداع فيها كان متأثراً بالمذاهب الغربية و كان محدوداً بالحدود التي رسمتها هذه المذاهب الغربية لنفسها"[14].

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

إن حالة الانفصام التي يعيشها المفكر العربي اليوم عن الواقع تؤكد الحقيقة أعلاه، فإما نجده أسيرا للماضي مبهورا بما كان فيه من تقدم و إنجاز، و إما نجده يحاول القفز على حضارة العصر، و هذا ما صعب الأمر عليه من أن يحيا عصره الفلسفي و أن يشارك فيه مشاركة ايجابية مما أدى إلى عزله عن الفكر العالمي.

يدرج د. **حسن حنفي** ضمن كتابه المسمى " هموم الفكر و الوطن" الجزء الثاني بحثاً خاصاً حول موانع الإبداع التي تحول دون تحقيق التقدم و التنمية التي تنشدها أقطار العالم العربي، و التي تحول فيها الإستقلال إلى تبعية و التنمية إلى تأخر، و لعل أهمها: تقليد الغرب، فالتقليد للغرب في اعتقاده قد يكون نتيجة الانبهار به و بعلمه و بتطبيقات هذا العلم في مظاهر الحياة المادية و التكنولوجية. " و قد يكون الانبهار بالغرب لما يمثله من مثل التنوير مثل العقل و الحرية و المساواة الطبيعة و التقدم ونتيجة للإنبهار بالغرب ينشأ النقل عنه من طرف واحد الغرب يبدع في ظروفه، و تاريخ الشعوب خارج الغرب تستهلك دون أن تبدع في ظروفها وتاريخها والغرب يعطي و يؤثر والشعوب خارجه تأخذو تتأثر"[15].

و من أجل التخلص من هذه المشكلة يقترح **د.حسن حنفي** بعض الحلول منها: " أن يُردَّالنص الغربي إلى حدوده الطبيعية لإثبات تاريخيته و بأنه ليس نصاً لكل الحضارات ولكل الشعوب بإعادة بناء النص طبقاً للعقل الصريح أو الواقع المباشر (النقل الحضاري العقلاني مثلما فعل ابن رشد مع النص الأرسطي)، و أخيرا تحويل النص إلى موضوع علم مستقل لإكتشاف بنيته التي تعبر عن العقلية التي أنتجته (التحول من علم الاستشراق إلى الإستغراب،نحن ذوات دراسة و الغرب موضوع دراسة و ليس العكس) "[16].

و نحن بدورنا نقترح ما يلي: أخذ ما ينفع و ترك ما لا ينفع، و ما ينفع هو ما يتوافقوينسجم مع الروح العربية والعقيدة الإسلامية، كما أننا ندعوا إلى ضرورة أقلمة النظريات الغربية الجديدة مع قضايانا المعاصرة بالانفتاح على ما وصلت إليه هذه المدارس الفلسفية الغربية لتطبيقها على الواقع العربي فنأخذ العقلانية من **ديكارت** و أسلوبه في الشك من أجل اليقين و نأخذ النقدية عن **كانط** لنوفق نحن أيضا بين ما يمليه العقل و ما تفرضه التجربة نهتم بدراسة الوجودية كي نعيد القيمة الإنسان العربي و وجوده المقدس ورد الاعتبار إليه كونه خليفة الله عز و جل في الأرض. ولعل اختفاء الوجودية في الفكر الفلسفي العربي المعاصر وتراجع دعاتها عن مبادئهم، دليل على فشل التغرب الفلسفي و تأثيره السلبي على مستقبل الفلسفة في العالم العربي.

إن هذه النماذج التي تعبر عن جزء ضئيل جداً مما تعانيه الفلسفة في العالم العربي اليوم من مشاكل تعيقها عن أي محاولة جادة للإبداع و الابتكار و الإنشاء، يمكن رده إلى أسباب عديدة منها: أننا لم نكتشف بعد أسلوب تعاملنا مع الإنتاج النظري الفلسفي، و هو ما يترجم بدقة ظاهرة تعاملنا المؤقت مع مستحدثات الفكر الغربي، و كذلك يفسر مشكلة الانجذاب السريع و النسيان السريع، و إلا فلماذا تظل قراءتنا لتاريخ الفلسفة تابعة مكتفية بالتقديم و التلخيص؟

إن هذه الظاهرة تبين عدم قدرتنا على التخلص من التعلق الانفعالي بإنتاج الغرب الفلسفي، هذا النقل الأعمى للتراث الغربي كان له تأثير سلبي على مسار الفكر العربي المعاصر تمثل في: " انفصال العلم عن الوطن و الثقافة عن الواقع و الفلسفة عن عصرها فأصبحت الفلسفة في مدرجات الجامعة في جانب، و حياة طالب الفلسفة خارج الجامعة في جانب آخر، و أصبح

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الفكر الفلسفي نصوصاً على نصوص دون ردها إلى واقعها الذي نشأت فيه سواء الواقع الإسلامي القديم أو الواقع الغربي الحديث فأضحى الفكر الفلسفي الغربي غريباً عن ماضيه منعزلاًعن حاضره و غير مؤهل لمستقبله"[17].

و في هذا السياق يحدد د. **ناصيف نصار** في كتابه "طريق الاستقلال الفلسفي" شروطا أساسية للتخلص من هذه التبعية و هي " **أولا**: رفض الانتماء إلى أي مذهب فلسفي مهما كانت منزلته في تاريخ الفكر الإنساني**ثانيا**: تعيين المشكلة الرئيسية وتحديد طريقة معالجتها في علاقاتها مع مشكلات رئيسية أخرى، أما **الشرطالثالث**: فيتمثل في **النقد** أي نقد النظريات الفلسفية و معرفة الشروط و الأسباب المحيطة بها، و المؤثرة فيها و هو ثلاثة أنواع: نقد منطقي و نقد تاريخي حضاري و نقد فلسفي أما **الشرط الرابع**: ضرورة استيعاب كل العناصر التي تقدمها كل المصادر المتصلة بالمشكلة المطروحة للبحث، و **الشرط الأخير** فهو ضرورة الاستعداد الدائم للمراجعة و النقد الذاتي"[18].

و في اعتقادنا فإن النقد أنجع علاج لستأصال داء هذه التبعية،وهو يحضى بمنزلة جوهرية في الفكر و الفلسفة لأن الفكر بطبيعته فكر حر، و العقل بطبيعته يسأل قبل أن يجيب، و يشك قبل أن يحكم، و نقد العقل يتطلب نقد المذاهب والمناهج، فهو مفتاح تقدم الفكرو المجتمع و شرط حركة التاريخ، يحمل لواء المعارضة و الشك في الوضع القائم و في المعرفة و السلوك من أجل تصور رؤية أكثر دقة و أكثر اقترابا من الطبيعة وظواهرها و ربما عللها، فالنقد هو أداة للتحول والانتقال من مرحلة إلى مرحلة تاريخية جديدة، و هو شرط الإبداع و النهضة و التقدم.

ثانيا: العوائق اللغوية و الدينية:

نستنتج مما تقدم أن الفلسفة العربية ظلت و لقرون عديدة، أسيرة المعطيات التراثية من جهة و ما وفد إليها من الغرب الحديث و المعاصر من جهة أخرى. و مما لا شك فيه أن السمة الغالبة على الفلسفة العربية في طورها الأول الذي انتهى في أواخر القرن12م، كما في طورها الثاني الذي بدأ في مطلع القرن 20م، هي تقليد الفلسفة الغربية في جميع استشكالاتها و استدلالاتها، فأهل الطور الأول من المتقدمين قلدوا فلسفة اليونانو أهل الطور الثاني من المتأخرين قلدوا الأوربيين، و يضاف إلى هذين العائقين مشكلتين كانتا سببا كافيا لتبرير أزمة الإبداع الفلسفي العربي المعاصر،**الأولى**: لغوية تتعلق بمشكلة المصطلح الفلسفي داخل اللغة العربية، و**الثانية**: تاريخية تجسدت في ذلك الصراع الطويل والمرير بين الفلسفة و الدين.

فما أسباب هذا الصراع ؟ و ما الذي جعل أمر منزلة الفلسفة والعقل المهينة عندنا يكاد يتكرر في عصرنا هذا على مثال ما طرأ في العصر الوسيط، إذ ما تزال الكثير من البلاد العربية يستبعد فيها تدريس الفلسفة أو يتم تدريسها بشكل اديولوجي؟ و فيما تكمن بالضبط مشكلة المصطلح الفلسفي داخل اللغة العربية؟ و كيف أثرت هاتين المشكلتين على مسار تطور الفكر الفلسفي العربي؟

1/ العائق اللغوي: مشكلة المصطلح الفلسفي داخل اللغة العربية:

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

في هذا الجزء سأحاول التطرق إلى مشكل يندرج ضمن الحقل اللغوي و تحديداً مشكل المصطلح الفلسفي داخل اللغة العربية و ما يعترضه من عوائق في الترجمة، و كذلك أهمية هذه المشكلة من الناحية الإسيتمولوجية و آثارها على الفكر العربي المعاصر و بعض المقترحات لتجاوز هذا المشكل. إذ لا يمكن تصور حل أزمة الفلسفة و التنمية في العالم العربي المعاصر بمعزل عن تقدم اللغة العربية لفظاً و أسلوبا، ذلك أن أهم مؤشر عن حالة الركود التي ألمت بالأمة العربية هي اللغة، لأنها لسان حال الحضارة كلها بازدهارها تزدهر الحضارة و بإنحطاطها تضيع و تأفل.

في اعتقاد **د.سلمان البدور*** أن أهم مشكلة يعاني منها المصطلح الفلسفي داخل اللغة العربية تتعلق " بأولئك الذين أخذوا على عاتقهم أن يساعدوا اللغة العربية على اجتياز بعض من محنتها ، فكتبوا الفلسفة باللغة العربية وهذا ما زاد من تعقيد القضية"[19]، و في هذا الصدد يميز "د.سلمان البدور" بين فئتين: الفئة الاولى: و هي فئة المترجمين، و هيترجمة لم تحقق الأهداف المرجوة أهمها القدرة على تمثل الآخرين واستيعاب تجربتهم الفكرية والثقافية والحضارية، ذلك أن النقل كان انتقائيا وفردياً في أغلب الأحيان في حين بقي كثير من أمهات الكتب بعيداً عن متناول القارئ العربي و سبب الإحجام عن نقل هذه الكتب يعود إلى غموض مصطلح الفيلسوف و فلسفته كما هو الحال بالنسبة لإنتاج الفيلسوفين **مارتن هيدجر**، و **كارل يسبرس**. ثانيا: صعوبة نقل المصطلحات الفلسفية إما لعدم وجود معادل لهاأو لعدم وجود اشتقاقاتها في اللغة العربية. و ثالثا: الاهتمام فقط بنقل ما كتب عن التراث العربي الإسلامي بلغات أجنبية خاصة ما كتبه المستشرقون، كون هذه النقولات متوفرة في أصولها العربية، إدعاءا أنها تكشف خبايا التراث رغم التحفظات التي أثارها المفكرون العرب اتجاه الإستشراق.

أما الكتب التي ترجمت فيمكن تصنيفها وفق تصور "د.سلمان البدور"إلى فئتين **الأولى**: كتب نقلها المشتغلون بالفلسفة جاءت وافية وأمينة بالمعنى، لأن هؤلاء بفعل الممارسة كانوا أكثر استعداداً لفهم المعاني الفلسفية و أقدر من غيرهم على نقلها إلى اللغة العربية **الثانية**: كتب غلب عليها الطابع التجاري فجاءت ترجمة حرفية و اتسمت بعدم الدقة في نقل المعنى المقصور و كثيراً ما يكون اللفظ الأجنبي أسهل على القارئ من ترجمته العربية وأما **الثالثة** فهي الكتب التي كتبت عن الفلسفة باللغة العربية و هي بدورها نوعان مجموعة كتبت بهدف تسهيل الفلسفة لكل قارئ فلم تعر اهتماما للمصطلح الفلسفي و جاءت مفيدة للقارئ الغير متخصص وجعلت كتب درس في بعض الأقسام الفلسفية رغم وجهة النظر الفجة التي تنطوي عليها . و مجموعة كتبت في مجال متخصص في الفلسفة اتسم بعضها بالضعف بسبب الإكثار من استعمال المصطلح الأجنبي بدلاً من نظيره العربي أحياناً أو إلى جانبه أحيانا أخرى.

إن استعمال المصطلح الأجنبي في اللغة العربية أصبحت ظاهرة شائعة لها أسباب ومساوئ، فهي تعبر عن اغتراب لغوي سببه افتقار المشتغلين بالفلسفة إلى أصول اللغة العربية و فقهها و بعدهم عن التراث و مصطلحاته حيث أنهم رغم ثقافتهم الغربية و تمكنهم من إدراك حقيقة المصطلحات الفلسفية الغربية إلا أنهم عاجزين في التعبير عن هذه المصطلحات باللغة الأم و هذا ما أدى إلى ضياع الفكرة أحياناً ومسخها أحياناً أخرى، كما أنها تعبر أيضا عن عدم ثقة الكاتب بالمصطلح العربي الذي استبدل به المصطلح الأجنبي و زعمه عدم قدرة المصطلح العربي التعبير عن كل ما في المصطلح الأجنبي من حقيقة إدعاءاً منه

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

أنها ضرورة لابد منها كون المصطلح العربي في نظره واسع المعاني و غير دقيق"فيلجأ إلى طريقتين: إما **تكرار** وضع المصطلح الأجنبي مقابل المصطلح العربي حيثما ذكر، مما يشكل استهتاراً بعقل القارئ، و إما **الابتذال** في وضع المصطلح الأجنبي مقابل المصطلح العربي"[20].

و في الوقت نفسه تمثل تجسيدالواقع الانكسار الثقافي الذي يعاني منه المثقف العربي مقابل المد الثقافي الغربي حيث يصبح فيه التمرد على الثقافة العربية علامة على التقدم والخروج على قواعد اللغة القومية مدعاة للفخر، أما مساوئ التعريب فتكمن في تفكك الجملة وضياع تواصلها و اتصالها مما يترتب عليه صعوبة في القراءة و الفهم و تشتيت الفكر بين المصطلحين العربي و الأجنبي و ضياع الفكرة المراد عرضها في الجملة أو ربما الفقرة و عدم تحقيق الهدف المتمثل في إيصال الفكرة لذهن القارئ. و أسباب التقليد و الترجمة الاتباعية، في اعتقاد **د.طه عبد الرحمن** ترجع إلى "ميل النفوس إلى الجديد و نفورها من القديم، و منها أيضا التنقيص من الذات و التعظيم للغير، و منها كذلك طلب الاستفادة وإرادة التغيير، و منها أخيرا تسلط الثقافة الأجنبية و قمع الثقافة القومية"[21].

هكذا، و في ضوء هذه الدراسة يتبين لنا أهمية مشروع تأصيل المصطلح الفلسفي داخل اللغة العربية فحاجتنا اليوم كبيرة،أكثر من أي وقت مضى إلى اعادة تنظيم تراثنا الفلسفي العربي بما ينسجم مع تطورنا الفكري إذ" ليس من الصحيح القول إن ما نجده في المصطلح الأوروبي يكفي للدلالة على ما نطلبه من تطوير لمواقفنا الفلسفية عموماً، لأننا بهذا نقطع الصلة بين تراثنا و فكرنا الحالي وأنه لمن الخطأ، كل الخطأ الاعتقاد بأن حاجات عصرنا الحاضر تحتم علينا أن لا نفتش عن ما أنجزه الفلاسفة العرب في صميم الفكر، لغة و معنى، فهذه كذبة كبرى روجتها لنا مذاهب مليئة بالدعاوي الزائفة التي أبعدتها عن تراثها الأوروبي أيضا"[22].

حقيقة إن الحاجة اليوم هي إلى تأسيس معجمية فلسفية عربية **خالصة**، نفتش من خلالها على ما أنجزه الفلاسفة العرب في صميم الفكر لغة و معنى،تتماشى مع روح العصر، تزخر بمفاهيم جديدة تواكب التغيرات التي تطرأ بين الفينة و الأخرى على ساحة المعرفة و العلوم التجريبية و النقدية، و المعيارية و كذا مجال العلوم الإنسانية و الاجتماعية و العلوم المستقبلية(Futuralisme) و الجيواستراتيجية. لكن كيف السبيل إلى ذلك ؟

مشروع تأصيل المصطلح الفلسفي العربي:

من أجل تحقيق ذلك يدعو **د.عبد الأمير الأعسم*** علماء اللغة و فلسفتها في العالم العربي إلى فهم صيرورة التطور الذي بدأ منذ ظهور المصطلح الفلسفي و تحوله إلى جملة من المفاهيم(*Concepts*) و جمع و تحقيق رسائل الفلاسفة العرب والمسلمين في الحدود و الرسوم في مجلد واحد للكشف عن تطور المصطلح من بداية استعماله إلى الكيفية التي نشأ عليها تداوله، إذ في اعتقاده "إن لفلاسفتنا العرب لغتهم الإصطلاحية التي إزدهرت إبان الحضارة العربية خلال خمسة قرون، و نحن في أمس الحاجة اليوم إلى دراستها بما يتساوق مع طبيعة جمعها و تحقيق نصوصها، لكي تكون دليلا لأساليب التعبير الفلسفي في أيدي الباحثين من محبي الفلسفة و طلابها"[23]، و أمثلة ذلك:"الحدود" لجابر بن حيان "الحدود و الرسوم" للكندي، "الحدود

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الفلسفيـــة" للخـوارزمي الكاتـب، "الحـــدود" لابـن سينا، "الحـدود" للغزالـي، "المبيـن في شـرح ألفـاظ الحكمـاء و المتكلميـن" لسيف الدين الآمدي.

و في اعتقاد "د.عبد الأمير الأعسم" فإن معظم المعاجم الفلسفية التي بين أيدينا اليوم غير كاملة و غير دقيقـة قياساً بتراثنا الفلسفي العربي. و التي تعتمد اعتمـاداً تامـاً على نصوص متأخرة لـ :"لشريف الجرجاني" و في أحسن الأحوال ترجع إلى "ابن سينـا" في رسالة الحدود.

و المنهج الصحيح- في اعتقاده- الذي يجب أن يعتني به الباحثون في المجامع العلمية العربية و الجامعات و مؤسسات التعريب في الوطن العربي هو " توثيـق المصطلحـات بالعودة إلى جابر بن حيان، و الكندي و الفارابي و ابن سينا و الخوارزمي و التوحيدي والغزالي و الآمدي لكي نصل إلى زمان الجرجاني".

و يعتبر كتاب "المصطلح الفلسفـي عند العرب" للدكتـور"عبد الأميـر الأعسـم" أهـم مرجع في هـذا المجال حيث يظم طائفـة من النصوص في مخطوط قديم وجد في كابل سنـة 1976 وهـي تمثل انجاز الفلاسفـة العرب في المصطلح الفلسفي: نشأتـه، تكوينه و تحديـده و انتشاره ثم استقراره، و هـذا الكتاب يضم رسائل من تأليف نخبة مختارة من الفلاسفة هم: جابر بن حيان، و أبو يوسف الكندي والخوارزمي من خلال كتابه "مفاتيح العلوم" و أبو علي بن سينا و أبو حامد الغزالي و هي "تعتبر الأصل (المخطـوط النـادر) و التي تمثل أثراً من تلك الآثـار النفيسـة في تراثنا العربي الفلسفـي يستحق العنايـة من المتخصصين في تكوين المعجمية الفلسفيـة بالإستنـاد إلى تاريخ المصطلـح بعد الموازنـة بين أقوال الفلاسفة"[24] .

و أهم هذه الرسائل: رسالة **جابر بن حيان**(ت: 815م) الذي يعود له الفضل في نشأة المصطلحات الفلسفية من خلال رسالته المعنونة ب: **"الحدود"** المعثور عليها في كابل والتي تفند الادعاء القائل بأن جابر بن حيان ليس سوى عالماً بالمعنى الضيق. و **الكندي** الذي تمثل أعماله قمة نضج اللغة الفلسفية أثناء عصر الترجمة. وقد أوجز "د.عبد الأمير الأعسم" تاريخ المصطلح الفلسفي في اللغة العربية إلى ثلاث مراحلهي:

أولا: مرحلة نشوء المصطلح في التفكير الفلسفـي بالاستنـاد إلى الترجمة و التعريف و هي ممثلة في "جابر بن حيان" و "الكندي" وهي المرحلة التي تعاملت بها مدرسة "حنين بن اسحاق" الذي أشرف بنفسه على ترجمة الأعمال الفلسفية، و **ثانيا**: مرحلة تحديد المصطلح في الاستعمال الفلسفي و انتشاره في الدوائر الفلسفية التي ازدهرت في القرن 4 هـ (10م) العاشر الميلادي، و هذه المرحلة ممثلة في "الخوارزمي الكاتب" و"أبو حيان التوحيدي" (ت1010م) في كتابه (المقابسات)، و هي المرحلة التي اشتهر فيها **أبي نصر الفارابي** بعد نضج اللغة الفلسفية في الترجمات اليونانية إلى العربية و خاصة منطق **أرسطو**.

أما **المرحلة الثالثة**: فهي مرحلة ثبات المصطلح و استقراره في مؤلفات الفلاسفة ولغتهم الفلسفية التي كانوا يتعاملون بها في محافلهم العلمية خلال القرن (5هـ 11م). و هذه المرحلة تشمل **ابن سينا** (توفى 1198) خاصة في شرحه لمقالة الدال من كتاب ما بعد الطبيعة ل**"أرسطو"** يشرح فيه 30 مصطلحاً يونانياً. و أهم مشكلة برزت كعائق ضد تطور المصطلح الفلسفي في

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

اللغة العربية هي: تلك الفترة الطويلة الممتدة بين زمن **ابن رشد** وزمن **الجرجاني** و التي تزيد على قرنين من الزمان هما القرنان (13م و 14م) فهذه الفترة توزعتها تقسيمات فلسفية مشرقية ومغربية ، اكتفت فقط بالشروح السينوية و الغزالية حيث ظهر اتجاه المتكلمين المتفلسفين .مما أدى إلى اختلاط مصطلحات المتكلمين بمصطلحات الفلاسفة و هذا واضح في أعمال" الجرجاني" خصوصاً كتابه "التعريفات" مع مطلع القرن(15م).

و لكن يجب التنويه بسابقة عظيمة في تاريخية المعجمية اللغوية الفلسفية الخالصة من خلال كتاب " المبين في شرح ألفاظ الحكماء و المتكلمين" لـ" **سيف الدين الآمدي**"* الذي ازدهرت أعماله مع مطلع القرن 13م بعد وفاة" ابن رشد" بزمن وجيز. و إغفال دور"الآمدي" في اعتقاد "د.عبد الأمير الأعسم" له أسباب عديدة أهمها اعتماد الباحثين المحدثين على المصادر المتأخرة و اقتصارهم على "نشريات المستشرقين في القرن 19م مثل: غوستاف فلوكل *G. Flugel* و شبرينجر *A. Prenger* وليز *W. Less* و كذلك ندرة توثيق المصطلحات الفلسفية بالرجوع إلى الفلاسفة أنفسهم و هو خطأ نشأ في اعتقاده من سوء المنهج الذي عولجت به الفلسفة العربية الإسلامية عندما "اعتقد جمهرة من الباحثين أن النصوص المتأخرة تكشف عما تقدم من نصوص الفلاسفة و الصحيح هو العكس بلا أدنى ريب".[25]

تبين مما تقدم الأهمية التي تكتسيها مشكلة المصطلح الفلسفي في اللغة العربية، و ما يعترض وضع المصطلح العربي من مشاكل، بعضها كما رأينا يعود إلى بنية اللغة العربية، و بعضها له علاقة بأهلها من المشتغلين بالفلسفة، و كذلك أهمية هذه المشكلة من الناحية المعرفية و ما لها من تأثير على الفكر العربي المعاصر.

و قد اتضح لنا أن المصطلح الفلسفي ليس مشكلة لغوية فحسب، بل هوأيضا مشكلة فلسفية، حيث بدا لنا جليا أن اللغة العربية على الرغم مما تتمتع به من مزايا، إلا أنها تعاني من نقص كبير في المصطلح الفلسفي وفي مناهج التعبير وأساليبه. و هو ما أعاق الطريق اليوم أمامها للوصول إلى لغة فلسفية تعبر عن قيم و مفاهيم إنسانية متقدمة ومن أجل هذا فقد أضحى مشروع تأصيل المصطلح الفلسفي العربي، ذا قيمة بالغة تزداد أهميته يوما بعد يوم.

2/ العائق الديني: جدلية الصراع التاريخي بين الفلسفة و الدين:

قدمنا في القسم السابق مشكلة المصطلح الفلسفي داخل اللغة العربية، وأشرنا إلى دورها في إعاقة مسار الفكر الفلسفي العربي، ومن المهم الآن أن نتعرض إلى واحدة من أكثر الإشكاليات النظرية حساسية و تعقيدا، منذ بدايات التاريخ الإسلامي حتى عصرنا الراهن، ألا وهي مسألة علاقة الفلسفة بالدين، و التي كان لها تأثير سلبي على مسار التنمية في العالم العربي.

و حتى نفهم الموقف العام الذي ساد في حضارتنا فحدد منزلة الفلسفة تحديدا كاد يقضي عليها وعلى الدين معا،رغم توافر الشروط الموضوعية التي يقتضيها تكوين الفكر الفلسفي، لا بد أن نستعرض المحددات التاريخية الظرفية، والبنيوية التي حفت بدخول العلوم الموسومة بالفلسفية في حضارتنا فنتمكن من التحرز منها،ونزيل ما تمثله من معوقات لاستئناف فكر فلسفي قد يصبح في المستقبل متميزا.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

في تصور **د.أبو يعرب المرزوقي*** فإن المحددات البنيوية تكمن في ": أولا نظرية الدين كما فهمها علماؤنا الأوائل، و ثانيا نظرية المعرفة التي فرضها الشكل الأول من الفلسفة، و أما المحددين الظرفيين، فالأول: يتعلق بصلة المعرفة فلسفية كانت أم دينية بالواقع، و الثاني: بالكيفية الأولى لدخول الفلسفة إلى الحضارة العربية الإسلامية و توظيفها الذي حصل عند بعض الفرق المتطرفة كلامية كانت (كالمعتزلة) أم صوفية (التصوف المتفلسف المتأخر) أم حتى سياسية (القرامطة والإسماعيلية)"[26] .

يجمع بين هذه الفروع الأربعة الفهم القاصر الذي سيطر عند غلبة فقهاء الشرع في المعركة الزائفة بين من يتكلم باسم العقل والفلسفة ومن يتكلم باسم الوحي و الدين خلال النهضة الأولى في العصر الوسيط*، وعند غلبة فقهاء الشرع الوضعي في نفس المعركة خلال النهضة الثانية في العصر الحالي.

إن ما حصل في تاريخ العلاقة المتوترة بين تاريخ الفكر الفلسفي و الفكر الديني في العالم العربي هو الذي حال دون علاج ما حصل بنيويا في كلا الفكرين الفلسفي و الديني، و لم يمكن من تحليل فكر النهضتين لا الأولى و لا الثانية (في العصر الوسيط، و الحالية)، تحليلا فلسفيا يتضمن الأبعاد الميتافيزيقية التي يعتقد البعض أنها ابتعاد عن الواقع و ترفا فكريا، في حين أنها جوهر الوجود التاريخي للعظيم من الحضارات.

كما أن تجاهل الفقهاء و الفلاسفة اللقاء الواجب بين البعد العقلاني و البعد الوجداني، حال دون تحقيق ذلك، مما انعكس سلبا على برامج التنمية. و ما يسود حاليا في اعتقاد " د. أبو يعرب المرزوقي " هو نفسه ما ساد في النهضة السابقة حتى و إن انعكست العلاقة، فقد كانت القاعدة هي رفض الفكر الفلسفي باسم الدين، فصارت القاعدة اليوم رفض الفكر الديني باسم الفكر الفلسفي.

و الأمر واحد لأن المرفوض و الرافض من الفكرين ليس فكرا ما دام يستثني الأمر الذي يكون به الفكر فكرا " فالفكر الفلسفي فكر لكونه في ذروته سؤال ديني (و مثاله سؤال سقراط و أفلاطون و أرسطو و أفلوطين) و الفكر الديني فكر لكونه في ذروته سؤال فلسفي (و مثاله سؤال إبراهيم وموسى وعيسى و خاتم الرسل) "[27] عليهم الصلاة و السلام.

إن هذا الطرح الذي يقدمه" د.أبويعرب المرزوقي" يثبته واقع الغرب المتقدم اليوم، فتقدمهم يكمن في ذلك التمازج، الذي وظفه الفلاسفة الذين بنوا النهضة الغربية الحديثة في مجال الفلسفة و العلم الأساسيين. (و أبرز مثال على ذلك "**ديكارت**"و "**ليبنز**" الذين كانا مصلحين دينيين، و فيلسوفين و عالمين من الطراز الأول في نفس الوقت)، كما " أن جل فلاسفة المثالية الألمانية يعتبرون من كبار تلاميذ المدارس الدينية في ألمانيا البروتستينية والكاثوليكية، و أن كل الفلسفات الغربية الحالية عبارة عن لاهوت متخف بما في ذلك فلسفة **نيتشه و هيدجر** و يكفي أن نعلم أن جل الكراسي في جامعات أوروبا بيد كبار المفكرين الدينيين المنتسبين إلى المدارس اللاهوتية "[28].

و بالتالي يمكن تبرير فشل الحوار وانعدام التواصل بين الفلسفة و الدين في العالم العربي– على عكس ما اتسم عليه الحال عند الغرب– إلى خلو نظرية المعرفة الفلسفية عند المتكلمين باسمها من البعد النقدي، و من فهم دلالة التواضع العلمي وحدود

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

المعرفة الإنسانية، لذلك فإن النقاد من علماء الدين أمثال:**الغزالي، وابن تيمية، و ابن خلدون** وقبلهما **ابن حزمو القاضي ابن العربي** وغيرهم، كانوا أقرب إلى أخلاق الفلسفة النقدية من هؤلاء المتكلمين باسمها. لكن هل لا يزال هذا الصراع موجودا إلى اليوم، و ما هو الموقف العربي الراهن من الفلسفة و المشتغلين في حقلها؟

الملاحظ الآن أن الفلسفة في العالم المعاصر عامة، تعاني أزمة بنيوية حادة، و قد اتضح ذلك جليا مع تفكك المنظومة الاشتراكية، وحرب الخليج الثانية والتطور على صعيد المعلوماتية و ما بعد المعلوماتية، و ظهور النظام العالمي الجديد، و ما تمخض عنه من امتدادات اديولوجية، مثل:نهاية التاريخ، أفول الإديولوجيا، صراع الحضارات، تفكك الهويات، ما بعد الحداثة و دعوتها إلى التشظي والتفتت وإلى إدانة الأنماط الأساسية مثل العقلانية و التقدم و التاريخ و القانون العلمي.

و في سياق التسويق الكوني للنظام العالمي الجديد ظهر في الفكر العربي المعاصر موقفا فكريا من الفلسفة يفصح عن نفسه في صيغ متعددة قد تكون في مقدمتها كما يقول **د.طيب تيزيني** "ماتت الفلسفة يعيش العلم"[29] و هي في اعتقاده دعوة ناتجة عن نزعة ترى في العلوم الدقيقة و التجريبية (الفيزياء والرياضيات)، التعبير الوحيد عن المعرفة الصحيحة، وتضع العلم فوق النقد، و هي نزعة تقصي الفلسفة، على أن تكون قد انتهكت خصوصيتها و حولتها في أحسن الأحوال إلى **فلسفة لغة** تضبط لغة العلم وفق قواعد النظرية اللغوية.

و الواقع العربي اليوم يثبت ذلك، فالعديد من العاملين العرب في قطاع العلم، يرون في الفلسفة ترفا فكريا أو ربما زيفا ايدولوجيا مضرا،وهو الأمر الذي يجعلهم لا يرون مانعا من إغلاق أقسام الفلسفة في الجامعات والمعاهد العربية. فإذا كانت الفلسفة كما نعلم في القرون الوسطى الأوروبية المسيحية خدمت اللاهوت وراعت شرعيته، فإنه يراد لها في العالم العربي اليوم أن تكون خادمة للعلم .

و منذ ما يزيد على العقدين ظهرت في الموقف الفلسفي نزعة إيديولوجية تطرح نفسهافي موقف مضاد للتاريخ ومستند إلى **المذهب البنيوي**، و كذلكإلى **ما بعد الحداثة**، تقدم نفسها ضمن **النزعة الإبستيمولوجية***و قد ظهرت أبحاث تستمد حضورها من كونها تجد في هذه النزعة منطلقا منهجيا و أداة للتحليل، "تتأسس على مفهوم القطيعة الإبستيمولوجية الذي يدعوا إلى إقصاء(التاريخ) و(السياق التاريخي) لصالح (البنية) و(الانفصال)، يقود إلى العبث بقضية التراث الفلسفي الوطني و القومي"[30].

إلى جانب ذلك يبرز الموقف العربي الراهن من الفلسفة، موقف من يرى أن الفلسفة شأن من شؤون نخب فلسفية محترفة وهو موقف يمثله كما يرى ذلك **د.طيب تيزيني** أساتذة الجامعات العربية ، و بعض المجموعات المثقفة ثقافة فلسفية وهو في اعتقاده موقف مفعم بشحنة استعلائية حيال العامة "فهو أحد ردود الفعل المعقدة التي يعانيها الفكر الفلسفي والمضروبة عليه من قبل مجموعة من المنظمات والمؤسسات والشخصيات الدينية ومن جهة أخرى يلاحظ أن الموقف المذكور يعبر عن قصور نظري ومنهجي فيما يتصل بالوظيفة الاجتماعية للفلسفة و ربما كذلك فيما يتعلق ببنيتها العامة"[31].

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

و في هذا السياق يرى "د.طيب تيزيني" أنه ثمة ثلاث مستويات للخطاب الديني الموجه ضد الفلسفة في عالمنا العربي الراهن، يتمثل المستوى الأول في الخطاب الفقهي الذي تنتجه فئة الفقهاء، و ثانيا: الخطاب السلطويالذي تنتجه نخب سلطوية تقوم بوضع سياسات وخطط ثقافية واقتصادية واجتماعية وغيرها، تسهر على تنفيذ أهدافها بحيث تكون قادرة على صنع الرأي العام المطابق، وأخيرا الخطاب الشعبي الذي يفصح عن نفسه عبر آليات تفعل فعلها على نحو فعلي في الوسط الشعبي، بحيث تختلط العقائد بالموروثات من عادات و تصورات.

هذه الأنماط الثلاثة تتحالف بينها بهدف نسج حصار إيديولوجي على القوى الاجتماعية (النخب المثقفة المستنيرة العربية التي تسعى إلى تقديم خطاب في التحرير والنهضة والتنوير، والذي من شأنه أن يمثل البديل عن الحطام العربي) التي قد تمثل مصدر تهديد للسلطة السياسية و الفقهية أو لكليهما معا "و من الجدير بالذكر أن رهطا من المفكرين و العاملين في الحقل الفلسفي يحرصون على الإسهام الجاد في التأسيس الفلسفي للخطاب المذكور "[32].

و في العالم العربي المعاصر تبذل أوساط اديولوجية و سياسية ضمن النظام السلطوي السياسي العربي مجهودا كبيرا لتحفيز السواد العربي الأعظم ضد الفلسفة، و المثير في هذا كما يرى **د.طيب تيزيني** أن أطرافا من النظام السلطوي التي تعلن أنها ذات استراتيجية مدنية عقلانية مستنيرة، تحرص على إقامة تحالف مع مجموعة من الفئات الظلا مية، لتحد من الحامل الاجتماعي والسياسي للخطاب النهضوي التنويري المعنيو هذا الجهد أثمر أطروحة معممة في الوسط الشعبي العربي"تقوم على المقابلة بين الفلسفة والدين على نحو تظهر الفلسفة فيه (شيطانا) يسعى إلى التهام الدين ، وكان من شأن ذلك أن تفتقت الأطروحة المذكورة إلى مجموعة من النقاط يريد أصحابها أن تكون فصل المقال في الفلسفة هوية و وظائف و آفاقا، و ذلك عبر النظر إليها في ضوء ما يمكن أن يكون علاقة بينها و بين الدين"[33].

و أهم هذه النقاط نذكر ما يلي **أولا**: بما أن الدين ينبني على حقائق مطلقة كلية هي الوحي وبما أن الفلسفة تضع في اعتبارها تعددية المواقف ونسبية الحقائق، فإن التصادم بينهما قائم لا محالة. **ثانيا**: يتقوم الدين بكونه دينا مستقيما،لا سبيل إلى التشكيك فيه، و لما كانت الفلسفة تتضمن الإقرار بالرأي الآخر بل تطالب به، فإن تكفير أصحابها يأتي ضرورة للمحافظة على وحدة الأمة. **ثالثا**: ينطلق الدين من نصوص مقدسة تمثل مبتدى الموقف و منتهاه، و من ثم، ليس من شأن المناقشة الفلسفية لشؤون الكون إلا التشكيك في النصوص المذكورة.وأخيرا:إذا كانت الفلسفة تتأسس على الشك المنهجي في كل شيء وعلى الأخذ بنتائج ذلك، فإنها والحال كذلك تجد نفسها في حالة صراع مع الدين.

و من هذا كله و بدفع و تحريض من الخطاب الفقهي و أحيانا كذلك من الخطاب السلطوي السياسي يصل الخطاب الشعبي إلى ضرورة التشهير بالفلسفة و بمن يقوم عليها، في حالات معينة إلى تكفير هؤلاء وإتلاف إنتاجهم أو تحريمه.

من الملاحظ إذن أن الخطاب الشعبي الديني كون نسيجه من الفلسفة في المجتمع العربي المعاصر على أساس أن القاعدة تقوم على التصارع بينهما، هذه القاعدة التي ساهما في صياغتها الخطابين الديني والسلطوي، لكن يجدر بنا أن نذكر في ختام هذا الجزء من البحث أن بعض الفلاسفة و منهم **ابن رشد**، وخاصة من خلال كتابه" فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

اتصال " عمل على النظر إلى المطلق الديني الإيماني في ضوء تأويله لجهة النسبي الفلسفي العقلي، و الذي استطاع أن يقصي فكرة التضاد و التصارع بين الفلسفة و الدين و يحل محلها القابلية للتعايش، فالعقل منطلق الفلسفة، كما أن المطلق الديني الإسلامي يدعوا المؤمنين إلى استخدام عقولهم من أجل تعرفهم إليه.

كيف أثر هذا الصراع على مسار التنمية الفكريّة في العالم العربي؟

لقد أدت هذه الأوضاع إلى عجز الفلسفة عن معالجة المسائل الدينية بطريقتها الخاصة، و تضييق حدودها في المناقشة، فعدم التكافؤ و افتقار أسلوب الحوار و منهجه إلى أرض مشتركة بين الطرفين أدى إلى تدهور مستوى التسامح الفكري بينهما في العالم العربي خلال القرن الأخير، فهبط الخط البياني لحرية الفكر هبوطا حادا، في السنوات الأخيرة بوجه خاص و أصبحت كثير من المواضيع التي كانت تناقش بسماحة و سعة، من الممنوعات والمحظورات.

و تحول هذا العصر إلى عصر كبوة وتخلف شديد بسبب التسلط السياسي و الاستبداد في الحكم الذي انعكس على فكرنا في صورة خضوع متزايد للسلطة العقلية و الروحية، أدى إلى انكماش متزايد لقدرتنا على النقد و المعارضة الفكرية، يوازي بالضبط اختفاء المعارضة السياسية من حياتنا.

إنّ فكرة السلطة هذه كما يؤكد **د.فؤاد زكريا** انعكست على حياتنا الفكرية بصورة واضحة في السنوات الأخيرة "إذ نجد اتجاها متزايدا إلى الاستشهاد بالنصوص من أجل حسم أية مشكلة فكرية، و منهج الاستشهاد بالنصوص هذا يعكس في داخله اتجاها إلى **التخويف**، و من ثم فهو يمثل نوعا خاصا من ممارسة **الإرهاب** إذأن الفكرة الكامنة من ورائه هي: هذا ما يقوله النص، فإما أن تقبله كما هو، و تقبل بالتالي وجهة نظرنا، و إما أن تتحدى النص، إن كنت تملك الشجاعة، و عليك بعد ذلك أن تتحمل العواقب"[34].

و غني عن البيان ما لعملية التخويف هذه، الكامنة من وراء هذا الأسلوب، من أثر سلبي على مسار الفلسفة والتنمية في العالم العربي، فهي تمنع الفكر من ممارسة فاعليته و عمله كما أنها تلزمه على أن ينظر إلى المفاهيم الدينية نظرة سكونية ثا بتة تؤثر إلى حد بعيد على موقفه من المسائل الفلسفية العلمية وفي القبول أو الرفض لأي اتجاه جديد.

خاتمة:

لقد رأينا من خلال تشريح واقع الفلسفة في عالمنا العربي كيف أن تلك العوائق الحضارية واللغوية و الدينية كبلت و لا زالت إلى اليوم تمنع سبل الرقي والتقدم عن الفلسفة العربية المعاصرة. و في خضم هذا الواقع فإن التحدي الذي يواجه المفكرين العرب اليوم هو: كيف يمكن ابتكار الوسائل والآليات لتجاوز تلك الموانع؟ومن أجل ذلك لابد على المفكرين والمشتغلين في حقل الفلسفة العربية المعاصرة، التخلص من القيد الذي يمارسه التراث القديم عن طريق أخذ منه ما ينفع دون تهميشه أو إلغائه من أجل المحافظة على الإستمرار في الثقافة الوطنية وتأصيل الحاضر، و دفعه نحو التقدم والمشاركة في قضايا التغيير الإجتماعي. و إعادة تفسيره طبقا لحاجات العصر، لأن الأصالة هي أساس المعاصرة و هي التي تساهم في تطوير الواقع و

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

حل مشكلاته و القضاء على أسباب معوقاته، و فتح مغاليقه التي تمنع أي محاولة لتطويره من أجل اعادة بناء الإنسان العربي و حمايته من التخلف عن مظاهر التقدم.

إن قضية تجديد التراث قضية جوهرية في عملية التنمية إذ أنها تهتم بالشرط الأول للتنمية وهي الإعتناء بتنمية العنصر البشري فالتنمية ليست مجرد استثمار للموارد الوطنية، وزيادة في عدد المصانع،بل هي استثمار بشري يهدف إلى خلق عنصر جديد قادر على التنمية [35]ومؤهل للقيام بعملية التطور، و هو الإنسان عن طريق اكتشافه لبعده التاريخي، و اعطائه أسسا نظرية جديدة للتغيير.

أما مشكل التغرب، ففي اعتقادنا أن حل هذا المشكل لن يتحقق إلاعن طريق إعادة كتابة التاريخ بما يحقق أكبر قدر ممكن من المساواة و تحويل الحضارة الغربية إلى موضوع للدراسة، أي تحويل الغرب من مصدر للعلم إلى موضوعا له، حتى يتم التحرر منه و إيقاف مد **التغريب**، و تجاوز عقدة النقص التي تربت فينا اتجاهه، وعقدة العظمة التي تربت فيه اتجاهنا، لإعادة الإعتبار للعقل العربي حتى يواكب التغيرات التي تحدث في العالم المعاصر.

رأينا أيضا كيف أدى ذلك الصراع التاريخي بين الفلسفة والدين إلى تضييق نطاق المشكلات المسموح بمناقشتها عقليا وفلسفيا في الميدان الديني.وفي اعتقادنا أن البحث العقلي بروح عصرية في المشكلات الفكرية المرتبطة بالدين يجب أن تحتل مكانة مهمة في فلسفة التنمية، ذلك أن التنمية الدينية تدعو لأن يكون للدين دورا هاما في الحياة السياسية، و الإجتماعية و الثقافية و الإقتصادية العربية، و من ثم يجب خلق حوار بين الدين والفلسفة، و القيام بالتحليلات العميقة لقضايا الدين حتى يؤدي دوره المهم في تنمية شعوب العالم العربي.

أما بخصوص مشكلة المصطلح الفلسفي داخل اللغة العربية، فقد اتضح لنا جليا كيف أن لغتنا العربية رغم ما تتمتع به من مزايا فإنها تعاني من نقص كبيرفي المصطلح الفلسفي وفي مناهج التعبير و أساليبه و أن هناك مشاكل كبيرة تعترض الطريق الذي تسلكه اللغة العربية للوصول بها إلى لغة فلسفية راقية تعبر عن قيم و مفاهيم إنسانية متقدمة، و هي الحاجة التي تدعونا اليوم، و أكثر من أي وقت مضى، إلى ضرورة خلق مشروع **تأصيل** المصطلح الفلسفي العربي، و هو مشروع في غاية الأهمية لما يكتسبه من أهمية في سبيل إنماء الإبداع الفلسفي العربي وتحريره من عائق التبعية الفكرية التي يمارسها عليه الغرب.

قائمة المراجع:

1. المرزوقي أبو يعرب، و طيب تيزيني، آفاق فلسفية معاصرة، دار الفكر،سوريا، و دارالفكر المعاصر، لبنان، ط1، 2001.
2. الجابري محمد عابد– نحن و التراث– المركز الثقافي العربي– الدار البيضاء – و دار الطليعة – بيروت– ط2– 1982..
3. الجابري محمد عابد – مقال التراث و مشكل المنهج – مجلة المستقبل العربي – العدد 83– 1986–
4. الأعسم عبد الأمير، المصطلح الفلسفي عند العرب، مكتبة الفكر العربي ،بغداد، ط 1،1985.
5. إبراهيم بدران و آخرون: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية– مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان ط1، 1985.
6. أمين جلال أحمد: التراث و التنمية العربية – مجلة المستقبل العربي– مركز دراسات الوحدة العربية– بيروت – لبنان– العدد72 –1985.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

7. حنفي حسن –التراث و التجديد – موقفنا من التراث القديم – المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع –القاهرة – ط4-1991.
8. حنفي حسن و آخرون: الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام – أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشر التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة – مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 2006.
9. حنفي حسن، حصار الزمن، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2004.
10. جورج قرم: التنمية المفقودة، الصادر عن دار الطليعة- بيروت، ط1، 198
11. عبد الرحمن طه- الحق العربي في الإختلاف الفلسفي- المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء،المغرب،ط2006،2،
12. عبد الغفارنصر:التراث من منظور مختلف، دار علاء الدين، دمشق ط1، 1999.
13. علي خليفة الكواري: تنمية الضياع أو ضياع لفرص التنمية، الصادر عن مركز دراسات الوحدة العربية.بيروت، دط، 1996
14. مهدي فضل الله: آراء نقدية في مشكلة الفلسفة والمنطق، دار الأندلس، بيروت، لبنان ط1.1981.
15. موسى محمد يوسف: بين الدين و الفلسفة، دار المعارف، مصر، ط2، د.ت.
16. محمود زكي نجيب– تجديد الفكر العربي- دار الشروق – بيروت–ط6-1980.
17. نصار ناصيف: طريق الاستقلال الفلسفي، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1988.
18. فيصل يونس عبد الزهرة – منحى التقليد و التجديد في الفكر التنموي العربي – دار الوفاء- الإسكندرية – مصر- دون طبعة-2002.

*/ كان جورج قرم و علي خليفة الكواري من بين المفكرين العرب الذين عبروا بمثل هذه المفاهيم تشخيصا لواقع التنمية العربية من خلال كتابيهما.
- علي خليفة الكواري: تنمية الضياع أو ضياع لفرص التنمية، الصادر عن مركز دراسات الوحدة العربية.بيروت، دط، 1996.
- جورج قرم: التنمية المفقودة، الصادر عن دار الطليعة- بيروت، ط1، 1981.

* / النهضة نتيجة من نتائج نجاح فلسفة التنمية، و هي غاية و هدف التنمية، لأنه إذا تحققت تنمية شاملة (اقتصادية، اجتماعية، سياسية، ثقافية، دينية..الخ)، تحققت النهضة، لأن فعل النهوض يأتي بعد فعل النمو، فالشعوب تنمو ثم بعد ذلك تنهض و ليس العكس، فبعدما يتحقق فعل التنمية تتحقق فعل النهوض، و الشعب الناهض هو الشعب الذي يصل إلى درجة نوعية من النماء تجعله في مرحلة من الاكتفاء (استقرار سياسي و اقتصادي في الداخل، و استقلالية عن الخارج)، فبعد ما تتحقق لديه شروط النماء تتحقق لديه شروط النهضة و العلاقة إذن هي علاقة شرط بمشروط، فلا تتحقق النهضة إلا إذا تحققت قبلها و تجسدت و اكتملت جميع صور التنميةوالتي هي عبارة عن قضايا معيارية قيمية و ليست فقط إحصاءات اقتصادية.

* / طيب تيزيني: مفكر سوري.

** / زكي نجيب محمود (1905-1993) مفكر مصري.

[1]/ محمود زكي نجيب– تجديد الفكر العربي- دار الشروق – بيروت–ط6-1980–ص27.

* / محمد عابد الجابري (1935-2010) مفكر مغربي.

[2] / الجابري محمد عابد– نحن و التراث- المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء – و دار الطليعة – بيروت- ط2- 1982، ص14.

[3] / الجابري محمد عابد – مقال التراث و مشكل المنهج – مجلة المستقبل العربي – العدد 83- 1986- ص11.

*/ حسن حنفي: مفكر مصري.

[4] / إبراهيم بدران و آخرون: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية- مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان ط1، 1985.- ص15.

[5] / حسن حنفي –التراث و التجديد – موقفنا من التراث القديم – المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر والتوزيع –القاهرة ط4-1991–ص16.

[6] / فيصل يونس عبد الزهرة – منحى التقليد و التجديد في الفكر التنموي العربي – دار الوفاء- الإسكندرية – مصر- دون طبعة-2002- ص120.

* / ناصيف نصار: مفكر لبناني

[7] / نصار ناصيف: طريق الاستقلال الفلسفي، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1988، ص:209.

* / جلال أحمد أمين: أستاذ الاقتصاد، مصر .

[8]/ أمين جلال أحمد: التراث و التنمية العربية – مجلة المستقبل العربي- مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت – لبنان- العدد72 –1985، ص18.

[9] / أحمد جلال أحمد – نفس المرجع – ص16.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

[10]عبد الغفارنصر:التراث من منظور مختلف، دار علاء الدين، دمشق ط1، 1999، ص45.

[11] / إبراهيم بدران و آخرون- الفلسفة في الوطن العربي المعاصر – المرجع السابق- ص30-31..

[12]/ حسن حنفي و آخرون: الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام – أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشر التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة - مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 2006 ، ص26-27.

[13]/ حسن حنفي و آخرون – نفس المرجع- ص27.

[14] / المرجع نفسه- ص85.

[15]/ حنفي حسن: هموم الفكر و الوطن، ج2، دار قباء، القاهرة، دون طبعة، 1998 حسن حنفي و آخرون: الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام – أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشر التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة - مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 2006، ص182.

[16]/ المرجع نفسه ص 192-193.

[17] / حنفي حسن، حصار الزمن، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2004، ص:173، 174.

[18] / نصار ناصيف: طريق الاستقلال الفلسفي،م.س، ص:209.

*/ سلمان البدور:أستاذ فلسفة- جامعة الأردن.

[19] / إبراهيم بدران و آخرون، الفلسفة في الوطن العربي المعاصر -مرجع سابق-ص:296.

[20] / إبراهيم بدران و آخرون، م. س، ص:297.

[21]/ عبد الرحمن طه، الحق العربي في الإختلاف الفلسفي،المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء،المغرب،ط2،2006، ص:142.

[22] / الأعسم عبد الأمير، المصطلح الفلسفي عند العرب، مكتبة الفكر العربي ،بغداد، ط 1،1985، ص7.

*/ عبد الأمير الأعسم: عميد كلية الآداب،جامعة الكوفة، العراق.

[23]/الأعسم عبد الأمير– نفس المرجع-نفس الصفحة.

[24]/ الأعسم عبد الأمير، المصطلح الفلسفي عند العرب، م-س،ص:08.

* / سيف الدين الآمدي: يعود له الفضل في عمل معجمية فلسفية شاملة للألفاظ المصطلحة في اللغة الفلسفية و هو أمر طبيعي جداً، بعد استقرار الحدود و الرسوم و قد عاصر ابن رشد حولي نصف قرن ثم عاش بعد أكثر من ثلاثين 30 عاماً. و نسبه الأمدي إلى مدينة آمد و هي مدينة جميلة على شاطئ الدجلة في ديار بكر المتاخمة لشمال الموصل و تعتبر مادة كتاب المبين صالحة أن تكون خميرة لتأسيس المعجمية الفلسفية لتراثنا الفلسفي العربي.

[25]/ الأعسم عبد الأمير – المرجع السابق، ص64.

*/ أبو يعرب المرزوقي: مفكر تونسي.

[26] / المرزوقي أبو يعرب، و طيب تيزيني، آفاق فلسفية معاصرة، دار الفكر،سوريا، و دارالفكر المعاصر، لبنان، ط1، 2001 ص:78،79.

* / من الأقوال المشهورة التي توضح عداوة الفقهاء المسلمين للفلسفة و للمنطق تحديدا، والاشتغال به ما اتفق عليه الشيخان "ابن تيمية"و"الشهر زوري" الذين عرفا بعدائهما للفلسفة وقولهما:"إن دراسة الفلسفة شر،والمنطق هو المدخل إلى دراسة الفلسفة،فمدخل الشر شر،والواجب شرعا عدم الاشتغال به والابتعاد عنه". للإطلاع أكثر، أنظر: مهدي فضل الله: آراء نقدية في مشكلة الفلسفة والمنطق، دار الأندلس، بيروت، لبنان ط1.1981،ص:08. و قد تعرض" الغزالي"إلى هذا الموضوع من خلال كتابه"تهافت الفلاسفة"حيث كفر جميع الفلاسفة المتكلمين خلال النصف الثاني من القرن:05هـ(خاصة الفارابي،وابن سينا،وابن طفيل)،إلا أن "ابن رشد" يعتبر الغزالي كثيرا ما قول الفلاسفة المسلمين ما لم يصرحوا به،خاصة من خلال كتابه"تهافت التهافت"،مع أنه تعرض هو الآخر لأبشع أنواع الاضطهاد وهو ما عرف بنكبة ابن رشد.وللإطلاع أكثر حول الموضوع أنظر: موسى محمد يوسف: بين الدين و الفلسفة، دار المعارف، مصر، ط2، د.ت، ص: 22.

[27]/ المرزوقي أبو يعرب، م س، ص:81.

[28] / المرزوقي أبو يعرب – نفس المرجع- ص:88.

[29]/ نفس المرجع، ص:145.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

*/ يجسد النزعة الابستيمولوجية ماكتبه ميشيل فوكو في كتابه المترجم إلى العربية "حفريات المعرفة" بيروت و الدار البيضاء، ط2، 1987، و في ماكتبه د. محمد عابد الجابري في بعض مؤلفاته.

[30] / المرزوقي أبو يعرب –المرجع السابق– ص:147.

[31] / المرجع نفسه،ص:149.

[32]/ المرجع نفسه– ص:165.

[33] / المرجع نفسه، ص:166.

[34]/ إبراهيم بدران و آخرون، الفلسفة في الوطن العربي المعاصر – المرجع السابق– ص:46.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com