الفلسفةُ العربيَّة في مائة عام

إشكاليَّات، ومناهج، ومعوِّقات، وآفاق

أبو يعرب المرزوقي *

مُقدِّمة

في نهاية الربع الأول من القرن الخامس عشر من تاريخنا العربي الإسلامي، وبعد قرنين كاملين من محاولات النهوض يحق لنا أن نسعى إلى تقويم ما تحقق في مجال النهضة الفكرية عامة والفكرية الفلسفية خاصة، وما تحقق من نتائج وما تحدد من اتجاهات في مجالات القيم بأصنافها (الذوقية، والخلقية، والمعرفية، والتشريعية، والوجودية) إحياءً للزمان التاريخي ببعدي ماضيه (الحدث المتقدم والمعنى اللاحق) وببعدي مستقبله (المعنى المتقدم والحدث اللاحق) كما تتعين جميعاً في بؤرته الحية أعني في الحاضر الذي هو دائما قلب التاريخ النابض.[1]

ويمكن وصف مميزات الوجه السلبي من هذه النهضة في المجال الفكري بدايةً وغايةً بالإشارة إلى أحداث جدل عام ذي دلالة تكررت مرتين فدامت كلتاهما ربع قرن ودارت كلها حول ابن رشد ومنـــزلة الفلسفة العربية في الحضارة العربية خاصة والحضارة

---

* دكتوراه دولة في الفلسفة، جامعة تونس، ١٩٩٣، أستاذ الفلسفة بكليَّة العُلُوم الإنسانيَّة، جامعة تونس الأولى. ويعمل الآن أستاذاً بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، قسم أصول الدين ومقارنة الأديان.

[1] انظر كتابنا وحدة الفكرين الديني والفلسفي (دمشق: دار الفكر، حزيران ٢٠٠١).

الإنسانية عامة. فأما حدث الجدل الأول ونعدُّه بداية للظرف المحدد للخصائص السلبية من فكر النهضة الفلسفي فهو الحدث الذي بدأ بمحاضرة رنان حول دور الإسلام والعنصر العربي في الحضارة العربية الإسلامية من خلال منـــزلة الفلسفة فيها [٢] واكتمل بمقالات فرح أنطون وردود الشيخ محمد عبده عليها حول العلمانية والرشدية. [٣]

وأما حدث الجدل الأخير الذي نعدُّه غاية للظرف الذي أعاد الخصائص نفسها، فهو الحدث الذي بدأ بمحاضرة أرنست بلوخ حول الدور المادي الثوري والتنويري الذي أدته الفلسفة العربية ممثلة لليسار الأرسطي [٤] وما انبنى عليها من قراءات ماركسية عربية لتاريخ الفكر العربي وخاصة الرشدي منه منتهياً بالجدل بين الكثير من المتكلمين باسم المدارس الفلسفية الغربية المزعومة معاصرة وبين المتكلمين باسم التيار الديني. [٥]

وقد توسطت بين حدثي الجدل البداية والغاية هذين ظاهرتان حضاريتان متناظرتان بالتعاكس:

* - أولاهما تمثلت في تصدرالنخب المتغربة على النمط العلماني الليبرالي بين الحربين (منذ تسلم النخب الحديثة الحكم من المستعمر)، ثم تسلم النمط العلماني الاشتراكي (منذ حصول ما اعتبر ثورات وطنية بعد الحرب الثانية) القيادة الفكرية

---

[2] Hubert Gourdon, **Le Débat Renan-Afghani : Querelle ou Rencontre** (Paris: Bulletin du CEDEJ 24, 2ème Semestre 1988) pp.21-53.

[٣] انظر الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده تحقيق محمد عمارة المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط.٢ بيروت (د.ت.).

[٤] انظر مقالة ارنست بلوخ حول دور ما أطلق عليه اسم اليسار الأرسطي قياساً على اليسار الهيجلي وهي محاضرة ألقيت في ألفية ابن سينا في الخمسينات (١٩٥٢) بعنوان ابن سينا واليسار الأرسطي (معتبراً فيها الفلسفة المسيحية اللاتينية الوسيطة يمين الأرسطية) حيث صارت نصاً مقدساً لدى كل القراءات الماركسية العربية للفكر العربي الإسلامي. ويوجد نصها ملحقا بعنوان: Avicenna und die aristotelische Linke في الجزء السابع من أعماله الكاملة : Ernst, Bloch, Das Materialismus Problem, seine Geschichte und Substanz, stw 7 , F/M 1972 ص. ٤٧٩-٥٤٦. فكلا الموقفين يعودان على الرغم مما في ذلك من المفارقة إلى مزاعم هيجل بخصوص منـــزلة الحضارة العربية في فلسفته للتاريخ وبخصوص منـــزلة الفلسفة العربية في تاريخه للفلسفة كما نبين لاحقاً. فحتى الزعم بأن المميز الحقيقي للفكر العربي الإسلامي هو الفلسفة التي يمثلها الكلام والعلوم التابعة له نجده في هذا التاريخ يستند إلى نظرية أرواح الشعوب التي لم تتجاوزها أجيال الاستشراق والاستشراق المضاد.

[٥] من أمثلته الجدل بين البوطي وتيزيني، أو بينه وبين زكريا حول الإسلام والفلسفة عامة أو الإسلام والفلسفة الماركسية بصورة خاصة.

والرمزية الحاكمة بنـــزعة علمانية لم تتجاوز ترديد الشعارات الحديثة مع محاولة استمداد شرعية القيادة بمثل ما تصورت عليه خصائص الوضعية النظرية(التحليلية المنطقية) والوضعية العملية (المادية الماركسية) في ماضي الفكر العربي الوسيط أو خصائص بعض المدارس الأخرى مثل الوجودية وغيرها من النحل والمذاهب الفكرية التي تم تبنيها بشكل سطحي بحجة وجود أصولها في الحضارة العربية الوسيطة التي صارت بعصا عقد النقص السحرية سباقة في كل شيء يراد تعويضها به بالاستناد التبريري إليها. والعلة البينة هي حاجة هذه النخب إلى الشرعية التي تنافس بها النخب التقليدية في ما تدعيه من أصالة.

* - أما الثانية فتمثلت في فقدان النخب التقليدية القيادة الفكرية والرمزية الحاكمة لتنتقل إلى قيادة المعارضة بمواقف تخلط بين الدفاع عن مزايا مركزها الذي فقدته والقضية التي تدعي الكلام باسمها.

لذلك فإنَّ دورها الفكري والرمزي لم يكن مناسباً لما يتميز به العصر من إبداعات تستند إليها القيادة الفكرية والرمزية المعاصرة لظرفها التاريخي. فاقتصر دورها من ثم على الفعل السياسي المباشر والخطاب الوعظي المبتذل بتوظيف رموز دينية في الفعل السياسي منافسةً للنخب التي تحررت منها القيادة وتعويضاً عن الفعالية المناسبة للعصر والمفقودة عندها. ذلك أن هذه الرموز لا فعالية لها إلا بشرط إخراج المتأثر بها من العصر لجعله يتعامل معه بآليات التعامل التي سادت في العصور الإسلامية الأولى: وكل هذه الآليات ترجع إلى مفهوم الجهاد بمعناه المباشر.[٦]

وبيِّنٌ أن مثل هذا السلوك الذي يبدو إحياءً للإسلام وقيمه لم يكن في الحقيقة إلا أفضل طريقة لتحقيق ما كان يسعى إليه العلمانيون: تشويه الإسلام بحصره في الماضي زماناً وفي

---

[٦] انظر في مفهوم الجهاد بمعانيه المباشرة وغير المباشرة (الأصغر والأكبر والكبير والصغير والأصل فيها جميعاً) كتابنا: **شروط نهضة العرب والمسلمين** (دمشق - بيروت: دار الفكر والفكر المعاصر، مارس ٢٠٠١م). وكذلك ورقتنا في ندوة: **كيف ندخل سنة حوار الحضارات** المنعقدة بدمشق في ٢٢-٢٣ نوفمبر ٢٠٠٠ بعنوان: "مقومات الحوار السوي بين الحضارات وشروطه"، **سلسلة كتاب الثقافة الإسلامية**، عدد ٥، ص ٧٢-٩٧ .

الطبقات الدنيا من المجتمع سّلماً وفي السلوك الأقل فاعلية وتأثيراً في التاريخ بمقتضى نفي الفعل غير المباشر أعني الفعل المستند إلى النظرية وما يستمد منها من أدوات معقدة في مجالي تقنيات الفعل الآلية والرمزية.[٧]

وإذ نعدُّ هذه الأحداث ممثلة للوجه السلبي من نهضة الفكر العربي الإسلامي لا يعني أننا ننفي أهمية ما نتج عنها من معارك، بل نحن نعدُّها ذات دلالة فلسفية على الأقل من حيث هي علامة بينه على عدم شروع الفريقين شروعاً فعلياً في التفلسف المستقل الذي تخلص من القول العقدي العاجز في مجالي التنظير العلمي المؤثر، والإبداع الرمزي المحرك. فكلاهما يتميز بالفهم الإيديولوجي الخالص كما هو بين من نشأته عند بادئي جدل البداية (رنان وأنطون) ورد الفعل الذي من جنسه عند الرادِّين عليهما (مثل عبده)، ومن اكتماله عند بادئي جدل الغاية (بلوخ وتيزيني)، ورد الفعل الذي من جنسه عند الرادين عليهما (مثل البوطي). وقد اجتمعت كل هذه السمات التي برزت في جدل البداية و في جدل الغاية على أفسد صورها كما يمثلها شكل هذه السلبيات شكلها النهائي أعني الجدل الذي دار في نهاية القرن العشرين بين ممثل أدنى أشكال الوضعية النظرية (الجابري) وممثل أدنى أشكال الوضعية العملية (طرابيشي) حول ما يزعم وصفا ابستمولوجيا لتاريخ الفكر العربي الإسلامي.[٨]

فهذا الشكل النهائي الذي انتهى إليه الفكر الفلسفي بعودته على البدء الريناني (وإن كان من مدخل قد يبدو مختلفاً على الرغم من استناده إلى التفسير نفسه ما دام

---

٧ تقنيات الفعل غير المباشر وتتكون من تقنيات رمزية وآلية مستندة إلى التنظير العلمي. والمميز الأساسي للعصر الحديث ليس وجودها إذ لا يخلو عمران منها بل طغيانها عامة وطغيان توجه صنفيها الرمزي والآلي إلى التطابق كما بينا في كتابنا: **الإبستمولوجيا البديل** (تونس: الدار التونسية للنشر،١٩٨٦م). وقمة هذا التطابق هو الإعلامية التي هي تطابق بين أسمى التقنيات الرمزية أو المنطق وأسمى التقنيات الآلية أو الحركة في المكان المخطط بحوامل الضوء وبسرعته. أما الفعل المباشر الذي يكاد يستغني عن التقنيات الرمزية والآلية المعقدة فهو سر ضعف الحضارات المتقدمة على العصر الحديث عامة. والحضارة الإسلامية خاصة بمقتضى بدائية الفكر المباشر عند نخبها.

٨ الجدل بين الجابري وطرابيشي حول البرهانية المغربية والعرفانية المشرقية المزعومتين لا يحتاج إلى التذكير به لكونه كان صحفياً بالاساس ودالاً على ما تردى إليه الفكر العربي الذي يزعم له أصحابه صفات القول الفلسفي وهو لا يتعدى المناقشة الضعيفة للرسائل التي مستواها دون المتوسط.

ثالوث الجابري المزعوم أبستمولوجيا وخاموسه[٩] المزعوم خلقياً يعودان إلى نظرية عرقية تنبني عليها نظرية أرواح الشعوب التي يقول بها رنان) عودة منحطة حول أدنى درجات الأمانة الأكاديمية لشروط البحث العلمي في تاريخ الفلسفة فضلاً عن الغياب المطلق لروح الفكر الفلسفي يجعلنا نرى أنّ السؤال الثابت للنهضة الفكرية الفلسفية العربية والإسلامية الحالية ما يزال سؤالاً حول "عدم" الفكر الفلسفي في حضارتنا.

ولما كان كل تفسير خاطئ حائلاً دون السؤال المناسب والعلاج المطلوب، فإنّ مسألة الفلسفة العربية الإسلامية وجوداً وتطوراً وأسباب انحطاط وشروط انبعاث بقيت دون تحليل أو تعليل مما حال دون كل انبعاث حقيقي. وبدلاً من الشروع الفعلي في البحث الفلسفي المصاحب لفعاليات العقل الإنساني الملازمة لما يحدث فعلاً في مجالات القيم التي أشرنا إليها بات هم الفكر العربي السعي إلى تحقيق الشروط

---

٩ فنظرية ثالوث البيان والعرفان والبرهان لا تفهم إلا إذا ذهب بها صاحبها إلى غاية فكره فقال بأسس تفسير رنان العنصرية (حيث يظن للشروط الجغرافية والعرقية الدور الفعال في تحديد خصائص الأمم أو أرواحها بلغة هيجل التي تعود إليها مبتذلات رنان ومن تبعه من المفكرين العرب بوعي أو بغير وعي منهم)؛ ويزداد هذا التفسير توكيداً لا يقبل التأويل بالأسس العنصرية العائدة إلى نظرية أرواح الشعور في كتاب الجابري الأخير الذي وسمه بعنوان: **العقل الأخلاقي العربي** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط. أولى د.ت) جزءاً رابعاً من مشروع لا صلة لاسمه بمسماه إلا إذا كان لمفهوم النقد دلالة أخرى غير التي له في الفكر الفلسفي الحديث من كنط فنازلاً (نقد العقل العربي) نظرية الخاموس القيمي الذي يرجع إليه أخلاق المسلمين، فهذه القيم التي يرجع إليها سلم القيم المؤلف منها تعرف بنسبتها إلى أحد الشعوب التي كانت حضاراتها روافد الحضارة العربية الإسلامية (حيث لا تكون هذه الحضارة إلا مجرد مصب عديم الوحدة لمواريث الحضارات المتقدمة عليها): الموروث الفارسي (الطاعة)، والموروث اليوناني (السعادة)، والموروث الهندي (التصوف)، والموروث العربي (المروءة)، والجملة الإسلامية غير الحاصلة بعد (من أجل أخلاق إسلامية) . ولست أدري ما الذي جعله يهمل ذكر المواريث الأخرى كالتركي (العناد)، والزنجي (المرح)، والصقلبي (الصلابة)، والبوشناقي (اللطافة) والحبشي (السماحة) وسيطاً، ثم الفرنسي (المشاكسة)، والإنجليزي (برودة الدم)، والألماني (الجلفية)، والروسي (الصبر)، والأمريكي (العجرفة) حديثاً... من الأساطير حول مميزات الشعوب العامة: فكل هذه المواريث تدخلت في تصوير ما عليه الأخلاق بهذا المعنى عند المسلمين والعرب. وذلك هو عينه مفهوم أرواح الشعوب التي هي أساس التفسير العنصري الذي سيصبح صريحاً عند رنان وغيره من مفكري الدرجة الثانية الذي حصل التأثر بتوسطهم، ومثله كل المستشرقين أو من قام مقامهم حتى وإن لم يكن منهم بالمعنى الدقيق للكلمة (مثل لالاند الذي بالغ الجابري في أهمية تمييزه بين العقل العاقل والعقل المعقول الذي تحول إلى مفتاح سحري).

الزائفة التي حددها رنان وأنطون وبلوخ وجولدتسيهر وماسينيون الخ... وكررها ممجوجة فرح أنطون وطه حسين وتيزيني ومروة والجابري وغيرهم كثير... بدل أن ينشغلوا بالشروع الفعلي في تكوين الشروط الحقيقية التي يقتضيها فعل التفلسف بوصفه الوعي الحي الملازم لفعاليات العقل، بصرف النظر عن تصورها العقدي الذي فرضه الفكر الاستشراقي وما ولده الاستعمار من عقد نقص جعلت نخبنا لا تقيم حضارتنا إلا في ضوء ما يجعلها مماثلة لما يتصورونه مثالاً أعلى في حضارته.

ذلك هو هدف هذه المحاولة: كيف يمكن أن نؤرخ للفكر عامة وللفكر الفلسفي خاصة في المائة سنة الأخيرة من تاريخنا تأريخاً يخلصه مما فرض عليه من قضايا زائفة حالت دون ممارسة فعالياته كما تقتضيها طبيعة هذه الفعاليات عندما تقوم بعملها بحرية واستقلال فتمكنها من تحديد مقومات المشروع الفاعل تأسيساً لاستئناف الفعل التاريخي المستقل ومتحد التاريخ ماضياً ببعديه: الحدثي المتقدم والمعنوي المتأخر، ومستقبلاً ببعديه: المعنوي المتقدم والحدثي المتأخر، وحاضراً جامعاً بين الأبعاد الأربعة في مجالي الحدث التاريخي ومصاحبه المخيالي من الإبداع الرمزي ؟

يقتضي الجواب أن نعالج مسألة جوهرية لهذا التاريخ أعني مسألة جبر الكسر المحقق لوحدة الفكر العربي الإسلامي جبراً يصل ما تقدم على عصر الانحطاط بما تلاه وصلاً حياً فيجعل ما يحدث في فكر النهضة الثانية وواقعيها الفعلي والرمزي (خلال القرنين الأخيرين) نابعاً كما هو فعلا في أعماقه (وبخلاف ما يبدو على السطح) مما تحدد في فكر النهضة الأولى وواقعيها الفعلي والرمزي (القرون الثمانية الأولى من تاريخنا الإسلامي: من نزول القرآن إلى موت آخر كبار فلاسفتنا أعني ابن خلدون) مما يجعل هذا التاريخ مؤلفاً من ضربين من العلاج يتوسطهما ما يصل بينهما: من منطلق التأريخ للظاهرة تأريخاً وتحقيقاً لها مع جسر يصل بينهما.

لكن البحث سيقتصر على تناول المسألة الأولى والجسر الواصل بينها وبين المسألة الثانية دون دراستها لكونها تتعلق بتاريخ المؤسسات لا بتاريخ الفكر.

المقالة الأولى، ممهدات للأمور التي تمكن من إدراك منطق تاريخ الفلسفة العربية

المقالة الثانية: المصالحة النظرية والعملية بين التيارين

المقالة الأولى: ممهدات للأمور التي تمكن من إدراك منطق تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية

حال الاستشراق الإيديولوجي الذي من جنس استشراق رنان العنصري علناً وماسينيون العنصري بدهاء[١٠] أو التوظيف الإيديولوجي لما توصل إليه بعض المستشرقين من حقائق علمية دون معرفة بتاريخ الفكر العربي الإسلامي معرفة صحيحة تنفي أن يكون خارج السنن البشرية التي تنطبق على غيره في الحضارات ذات الأفق المثيل.[١١]

فهذا الاستشراق وتوظيفه الإيديولوجي ينقسم إلى مدرستين أولاهما أقل سلبية من أخراهما:

---

١٠ مثال ذلك كتابه حول آلام الحلاج: فعبارة شهيد الإسلام في العنوان الفرعي ليس المقصود بها نسبة الشهادة من أجل الإسلام إلى الحلاج بل المقصود هو أن الحلاج كان ضحية التعصب الإسلامي، فضلاً عن تركيزه على التصوف المتطرف والفرق المغالية ليس بهدف العلم فحسب خاصة إذا ربطنا ذلك بأنشطته الاستعلامية والعسكرية وما تحقق على يديه في الشام الحالي حيث صار لبعض هذه الفرق الدور المعلوم. انظر للمزيد الورقة التي قدمناها حول ماسينيون في ندوة كلية الآداب والمركز الثقافي الفرنسي بالقاهرة ربيع ١٩٩٩.

١١ تنقسم الحضارات ذات التوجه الكوني إلى نوعين قديمين فشلا لكونهما يستندان إلى ازدواجية بين عالمين متسالبين حكم تطورهما انقلاب العلاقة بينهما بأن صار السالب موجباً والموجب سالباً في الفلسفة المعبرة عن نظيرهما السالب كما تعين في فلسفة قلب القيم عند نيتشه (السماء والأرض في الوجود العيني و العقل والحس في الوجود الذهني): النوع الأول وفرعه الأول يستند إلى دين طبيعي يبنيها على الطبيعة السماوية بما هي سالبه للطبيعة الدنيوية المعتبرة خداعاً (الفلسفة الأفلاطونية)، وفرعه الثاني الكونية المستندة إلى دين منـــزل يبنيها على المدينة السماوية بما هي سالبة للمدينة الدنيوية المعتبرة خداعاً (الدين المسيحي)، والنوع الثاني يبنيها على نفي الفرعين الأولين بقلب العلاقة بين السماء والأرض وإن في ترتيب معكوس. وله كذلك فرعان: اليهودية قبل المسيحية والأرسطية بعد الأفلاطونية بمقتضى تقدم اليهودية على الأفلاطونية وتقدم الأرسطية على المسيحية. وقد اتحدت الكونيتان وسلباهما في تأليف جمع سلوبها كلها هو الأفلاطونية التوراتية المحدثة الهلنستية التي عادت فتكررت صياغة فلسفية للإصلاح الديني. وليس هذا الإصلاح إلا نسخة سالبة من الإسلام الذي سعى إلى تحرير العقل الإنساني من الأفلاطونية التوراتية المحدثة الهلنستية. والإصلاح الإسلامي الذي حاربه الإصلاح التوراتي الإنجيلي الأفلاطوني الأرسطي هو الكونية السوية التي ما تزال في صراع مع ثمرة الفروع الأربعة التي ذكرنا، لكونه يمثل محاولة التحرر من النوعين الفاشلين اللذين جمعا بين الخداعين بنفي السماء من الواقع الرمزي المخيالي والأرض من الواقع التاريخي الفعلي وعكسهما (العولمة حيث يكون كل شيء خداعاً في خداع: مجرد قمار دائم) وذلك بالسعي إلى التوحيد بينهما بالإيجاب من خلال التأليف السليم بين السماء والأرض. فالدين المنـــزل الخاتم ليس إلاّ التذكير بالدين الطبيعي الذي حرفته المسيحية والأفلاطونية بجعلهما الأرض خداعاً وكذبة جسدية، وحرفته اليهودية والأرسطية بجعلهما السماء خداعاً وكذبة عقلية، وهذا الحل السليم هو حل الكونية الإسلامية.

إحداهما لا تهتم بالفكر العربي لذاته بل همها أن تستخلص منه ما تبحث عنه من بقايا الفكر اليوناني والمسيحي واليهودي المتقدمة زمناً على الإسلام، أو النصوص التي فقدت أصولها وبقيت ترجماتها العربية. ولعل أفضل الأمثلة الإيجابية لذلك ما يتعلق بتاريخ الرياضيات اليونانية، وأفضلها سلبية هو الإسهام في الحضارة العربية المنسوب بهتاناً إلى اليهود، حتى وصل الزعم ببعضهم إلى نسبة أهم ما في الشعر الجاهلي إلى تأثير يهود الجزيرة العربية.

والثانية تهتم بهذا الفكر اهتماماً يسعى إلى أن ينفي عنه كل طرافة بإرجاع كل أمر ذي دلالة فيه إلى أصول يونانية، أو مسيحية أو إيرانية أو يهودية متقدمة على الإسلام أو معاصرة له بحيث لا يبقى للعرب إلا دور الوساطة بين الغربين اليوناني المسيحي المتقدم على الإسلام واللاتيني المسيحي المتأخر عنه. وحتى هذا الدور منفي، إذ - كما يزعم فرح أنطون - إن هذه الوساطة يرجع حدُّها الأول إلى السريان، وحدُّها الثاني إلى اليهود، وبذلك يبقى العربي صفر اليدين لكون الإسلام والعنصر العربي بذاتهما ليس فيهما إلا الغباء والتعصب بحسب ما يزعم رنان في محاضرته الشهيرة التي أشرنا إليها في المقدمة، وكذلك في كتابه حول الرشدية اللاتينية.

لكن هاتين المدرستين اللتين سيطرتا على فكر الاستشراق واللتين يمكن إرجاع سطحية ما تتضمنانه من مزاعم إلى فكرة ساذجة مستمدة من فلسفة تاريخ الفلسفة الهيجلية [١٢] لا تقتصر على الحط من شأن الفلسفة العربية وحدها (حتى وإن كان ذلك هو الدافع الدفين لهذا الموقف) بل هي تحط من شأن العصر الوسيط كله عربيه ولاتينيه لكونها تستند إلى الخطة الرئيسة التي كتبت بها هذه الفلسفة التي تزعم أن الفلسفة ليس لتاريخها إلاّ عصران معتبران هما العصر اليوناني والعصر الجرماني وكل ما عدا ذلك مجرد مرحلة انتقالية لم تغير

---

١٢ انظر: هيجل محاضرات في تاريخ الفلسفة حيث يقول في الفصل الخاص بالفلسفة العربية مبيناً هذا الموقف من دور الفلسفة العربية ونسبة الخصوصية للكلام الذي أخذت منه المدارس التي تدعي الدفاع عن الفلسفة الإسلامية الموقف العنصري نفسه من حيث لا يعلم أصحابها:" نستطيع القول بخصوص العرب: إن فلسفتهم لا تمثل درجة خصوصية من درجات تخلق الفلسفة. إنهم لم يطوروا مبدأ الفلسفة إلى أبعد مما كان عليه قبلهم ... وفي الفلسفة الخالصة الخاصة بمن يلقب بالمتكلمين يعبر الفكر الخاص بالروح الشرقية عن تحلله إلى كل نتائجه من حيث هي تحلل لكل ترابط ولكل علاقة... فعندهم نجد مبدأ (الروح) الشرقية في أكثر وجوهها ذاتية لها...".

شيئاً يذكر في الفكرة الفلسفية لكون هذه الوساطة فاقدة للوحدة المقومة فقداناً علَّته عدم التطابق والتناسق بين المضمون والشكل.[١٣]

لكن هذه التصورات التبسيطية لم تصمد أمام ضرورة إعادة النظر في التاريخ الفعلي لفعاليات العقل الإنساني فأمكن للفكر العلمي أن يعيد الاعتبار للحقيقة التاريخية وذلك أولا من خلال تجاوز الحضارة العربية لعقد النقص التي تجعلها تؤرخ لفكرها بحسب ما له دلالة عند غيرها وليس بحسب ما يكون كذلك بمقتضى معايير ذاتية[١٤] وثانياً من خلال إنصاف الغربيين أنفسهم لفكر القرون الوسطى عامة حتى ولو أدى ذلك إلى الاعتراف بفضل الفكر العربي الإسلامي الذي لم يعد بالوسع نكرانه مهما بلغ التعصب عليه من الدرجات.[١٥]

---

١٣ انظر: هيجل نفسه، الجزء الأول ص ١٣١ إذ يقول" وهكذا فإنه لدينا في الجملة فلسفتان: اليونانية والجرمانية. وعلينا أن نميز في حقبة الفلسفة الثانية العصر الذي برزت الفلسفة فيه فلسفة بحق والعصر الذي كانت فيه مجرد تكوين وإعداد للعصر الحديث. فالفلسفة الجرمانية لا يمكن أن نعدَّها قد بدأت إلا عندما ظهرت بوصفها فلسفةً في شكلها الحقيقي. وبين الحقبة الأولى والعصر الحديث نجد بوصفها حقبة وسطى مخاض الفلسفة الحديثة، ذاك المخاض الذي تمثل من جهة أولى في شكل ذات جوهرية لم تصل إلى صورتها الحقيقية ومن جهة ثانية مخاض ذلك الفكر الذي تكون صورة خالصة لحقيقة مفروضة إلى أن أدرك ذاته من جديد بوصفها أساس الحقيقة ومنبعها. ومن ثم فتاريخ الفلسفة ينقسم إلى ثلاث حقب: حقبة الفلسفة اليونانية وحقبة العصر الوسيط وحقبة فلسفة العصر الحديث. وأولى هذه الحقب تتحدد بالفكر وثانيتهما تتحدد بتشظيها إلى جوهر وتأمل صوري. وأما الثالثة فأساسها هو المفهوم".

١٤ لا يمكن للفكر العربي أن يتخلّى عن العقد من دون التخلص من أصلها: عدم فهم الثورة الإسلامية على حقيقتها. فجل المفكرين المسلمين الحاليين يتصورون الإسلام منتسبا إلى شجرة الأديان التوراتية. بل إن أغلبهم همه الأول والأخير قبول المسيحيين واليهود مثل هذه النسبة. لكني بينت أن الإسلام يتمثل جوهره سلباً في القطيعة الجذرية مع هذه الشجرة: وذلك هو مفهوم التحريف الذي يبنى عليه قطعه معهما. فهو يقطع مع الربا الروحي الذي آلت إليه المسيحية والربا المادي الذي آلت إليه اليهودية. ويتمثل جوهره إيجاباً في ختم الأديان المنـــزلة بعد أن بين أنها من دون التحريف تعود إلى الدين الطبيعي أو الفطرة التي هي الإسلام المصدق لكل الأديان إذا كانت فعلاً طبيعية والمهيمن عليها كلي يجعلها كذلك.

١٥ إنصاف القرون الوسطى عمل أسهم فيه الكثير من أمثال: جلسون، وجوليفي، وده كندياك، ولعل آخر المسهمين وده ليبرا، انظر: A.de Libera, **La Philosophie médiévale** (Paris: Puf, ١٩٩٣).

ولم يكن الاستشراق العقبة الوحيدة التي حالت دون دراسة الفكر العربي دراسة علمية. ذلك أن الردود العربية على الاستشراق كانت استشراقاً مضاداً متصفاً بنفس الصفات. ففيه نجد استشراقاً مضاداً مناظراً للمدرستين الأولى والثانية وأولاهما أقل سلبية من الثانية كذلك: إنه الفكر العربي الذي لا يهتم بالفكر الغربي لذاته، بل يبحث فيه عن بقايا الفكر العربي الإسلامي في العصر الوسيط اللاتيني المسيحي أو الذي يسعى إلى أن ينسب كل منجزات العصر الوسيط والحديث عند اللاتين إلى الفكر العربي الإسلامي. لذلك فتسمية مثل هذا الفكر ب"الاستغراب" ليست مجرد قياس في التسمية.

وقد صاحب هذا التاريخ المستند إلى مدرستي الاستشراق ومدرستي الاستشراق المضاد وتجاوزهما بنوعين من البحث عن الحقيقة كما أسلفنا ضربان من الدراسات التقليدية التي تعتمد مناهج كتب الملل والنحل التي عرفها تاريخ الفكر في الحضارة القديمة والوسيطة والدراسات النسقية الزائفة التي تعتمد قراءة عقدية للتاريخ إما بتأويل مادي وماركسي أو بتأويل وضعي كلاسيكي أو محدث.

فأما النوع الأول المعتمد على منهجية الملل والنحل الموروثة عن منهجية وصف الآراء Doxographie التي سيطرت في التاريخ القديم المتأخر وصارت غالبة على طريقة التاريخ الفكري في المدارس الكلامية والفلسفية الوسيطة، فإنها قد ركّزت على المدارس الكلامية بمعناها التقليدي (كالاعتزال والأشعرية...) أو على أعلامها (كواصل والجبائيين ...) وذلك إما بإطلاق أو ضمن علاج قضايا الفكر العربي الإسلامي التقليدية ككل بحسب ما جرت عليه العادة في مصنفات الملل والنحل أو منفصلة مسألة مسألة كما يتبين من جُلّ الرسائل الجامعية في الجامعات التقليدية.

وأما النوع الثاني فهو نوع جديد من منهجية الملل والنحل المستعمل استعمالاً نسقياً: إنه منهج ساد عبر التاريخ الحديث والمعاصر في أوروبا وتبناه المفكرون العرب من المدارس الاستشراقية عامة[١٦] أو من المدرستين الوضعية والماركسية خاصة[١٧].ويتمثل هذا المنهج في عرض تاريخ الفكر الفلسفي من منظار ملة أو

---

١٦ فتاريخ بدوي للفلسفة العربية (مثله مثل تاريخ محمد إقبال لما يسميه بالفلسفة الإيرانية) يقول بنظرية أرواح الشعوب.

١٧ فعلاج بعض مسائل تاريخ الفلسفة العربية كما يتصوره زكي نجيب محمود والجابري (وضعياً) وتاريخ الفلسفة العربية ككل كما يتصوره الطيب تيزيني وحسين مروة (ماركسياً) ينتسبان إلى هذه المدارس حتى وإن كان ذلك بصورة تخلو من الصرامة المنهجية.

نحلة تعدّ نظرياتها وآراؤها ممثلة للحقيقة ويعدّ ما عداها من الملل والنحل مادة للتقويم في ضوئها.[١٨]

والغريب أن هؤلاء المؤرخين العرب المتأخرين لم ينتبهوا إلى أن أول من خرج على طريقة أهل الملل والنحل في تاريخ علم الكلام والفلسفة هو أول فيلسوف حاول وضع قواعد كتابة التاريخ عامة وتاريخ الفكر خاصة كتابة علمية لا تلتزم بمضمون معين لاقتصار تاريخ العلم على معايير شكلية خالصة تكون ذاتية للعلم المؤرخ له: عبد الرحمن بن خلدون. فقد اعتمد على معايير شكلية وذاتية أرَّخ بها لعلم الكلام فحدد القطائع ذات الدلالة التاريخية في تطوره نحو الاتحاد مع الفكر الفلسفي.

وأول هذه المعايير الذاتية معيار شكلي يخص علاقة المنهج بالموضوع. فهو يقسم تاريخ علم الكلام المتقدم عليه إلى مرحلتين أساسيتين بحسب هذا المعيار: ما قبل القول بالتعاكس بين الدليل والمدلول ويسميه علم كلام القدامى وما بعد القول به ويسميه علم كلام المحدثين.[١٩]

والمعلوم أن أول القائلين بالتعاكس بين الدليل والمدلول قولاً صريحاً هو القاضي الباقلاني في أول عرض نسقي للكلام الأشعري حيث يعدُّ نظام الأدلة على العقائد جزءا لا يتجزأ من العقيدة نفسها. ومعنى ذلك أن المؤمن لا يكفي أن يؤمن بالعقيدة بل عليه كذلك أن يؤمن بأدلتها للتعاكس بين المدلول (العقيدة) والدليل (الحجج المستعملة لإثباتها). ولما كان ابن خلدون يعتبر ذلك مميزا لكلام القدامى كلهم فإن معنى ذلك هو أن هذا القول كان ضمنياً عند المتقدمين على الباقلاني.

والمعلوم كذلك أن أول القائلين صراحة بنفي مبدأ التعاكس بين الدليل والمدلول هو الغزالي في أول صياغة صريحة لعلم الكلام تعتمد على منهج منطقي أرسطي حتى وإن أبقى على الكثير من مضمون أدلة الباقلاني. فصارت العقيدة منفصلة عن الحجج التي تستعمل لإثباتها: يمكن للمؤمن أن يستبدل دليلاً أفضل بالدليل الذي اعتمده إلى

---

١٨ ولعل أفضل ممثل لهذا التصور هو التاريخ الهيجلي للفلسفة. لكن المثال يبقى ما قدمه أرسطو في مقالة الألف الكبرى من الميتافيزيقا حيث يتمثل التاريخ دائما في عملية تراجعية تقوم ماضي المدارس الفكرية من منطلق النتائج التي توصلت إليها فلسفة الفيلسوف المؤرخ نتائجها التي تصبح معياراً لتقويم الفلسفات السابقة بما هي متجهة بما فيها من صواب إلى فلسفته.

١٩ ابن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٧، ط٣) الباب السادس الفصل العاشر: علم الكلام ص ٨٢١-٨٣٨ وخاصة ص.٨٣٤-٨٣٦ حيث يحدد ابن خلدون جل المعايير الشكلية التي أرخ بها للكلام ونحللها في هذا الفصل.

حين اكتشاف هذا الدليل الجديد. وبذلك أمكن للفكر الفصل بين المضمون العقدي والجهاز المنهجي المستعمل لإثباته. وبين أن هذا الفصل قد يسر الأخذ ببعض مسائل الفكر الفلسفي على الأقل بما هو معين للعلوم الفلسفية الأدوات التي كان استعمالها عند المتكلمين والفقهاء شبه محرم. ولا يمكن لأحد أن ينكر أن المنطق الأرسطي أصبح منذئذ الأداة المفضلة لعلوم الأصول: أصول الفقه[٢٠] وأصول الدين.[٢١]

أما المعيار الثاني فقد كان ثمرة المعيار الأول، وكانت القطيعة التي أدى إليها معاصرة للقطيعة التي أدى إليها المعيار الأول. فثمرة نفي المعيار الأول هي تبني المنطق الأرسطي. وثمرة الثمرة هي التوحيد السلبي بين الفلسفة والكلام؛ توحيدهما السلبي الذي نتج عن مهمة الرد على الفلسفة. ذلك أن الغزالي اشترط فيمن يرد على الفلاسفة أن يكون عالما بآرائهم علمهم بها أو أكثر. فكان هذا الشرط منطلق الخطر الذي أدى بالتدريج إلى خلط مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة مما أحوج المتكلم ضرورة إلى محاولة الفصل بين الفلسفة والكلام الذين صارا مشتركين بالمنهج ومن ثَمَّ محتاجين للتمييز بالمضمون والقصد خاصة. وبين أن هذه المهمة قد بدأت بدايتها الفعلية مع الغزالي كذلك وظلت سارية إلى الرازي لكون الفصل بين مسائل الفلسفة ومسائل الكلام أصبح بعده معدوماً حسب ابن خلدون.

---

٢٠ فالمستصفى من أصول الفقه الذي ألفه الغزالي يمثل النموذج الحقيقي لهذا النهج الجديد في استعمال المنطق مدخلاً وأداة لعلم أصول الفقه. وما كان ذلك قابلاً لان يكون ممكناً لو لم يقع الفصل بين الدليل والمدلول: فالمنطق صار يعتبر علماً أداتياً خالصاً لا دخل له في المضمون . ولم يقع الانتباه لخطأ هذا الظن إلا بعد النقد التيمي الذي بين أن جوهر انطباقية المنطق على الموجود لا يوجد في الآلة المنطقية بل في أسسها الميتافيزيقية (حيث نجد ما يمكن أن يعد بعد المنطق الترانسندنتالي بالمعنى الكنطي) بحيث إن استعماله في أصول الفقه يقتضي القبول بهذه الأسس أعني التمييز بين المقوم وغير المقوم من الصفات، وبين الذاتي والعرضي، وبين العرضي العام والعرضي الذاتي... من التمييزات الميتافيزيقية التي تمكن من المطابقة بين الصورة والمادة المنطقيتين. ويكفي لفهم ذلك دراسة التوازي التام الموجود بين التحليلات الأواخر بمقالتيها (البرهان والحد) وميتافيزيقا مبادئ العقل والوجود ونظرية الجوهر والماهية.

٢١ فعلى الرغم من بقاء الاقتصاد في الاعتقاد الذي ألفه الغزالي قريباً من حيث مضمون الأدلة من كلام الباقلاني لم يبق الكلام مستنداً إلى التعاكس بين الدليل والمدلول، ومن ثم فإنّ جُلّ الحجج التي يستعملها الغزالي قد قربت بين كلام الفكر الديني وكلام الفكر الفلسفي وأعدت لما سيصبح السمة الغالبة على الفكرين: التمازج بين الفنين.

وثالث المعايير التي استعملها ابن خلدون هو معيار الخلط المضموني الإيجابي بين الفلسفة والكلام حيث باتت مسائلهما واحدة. ومن ثم فالقطيعة الثالثة التي يؤرخ لها ابن خلدون بما قبل آخر الفاصلين بين الكلام والفلسفة وما بعده أي ما قبل الرازي وما بعده قطيعة تعتمد على طبيعة الفاصل المضموني بين المسائل الفلسفية والمسائل الكلامية الفاصل الذي زال بعد أن صار المضمون فيهما واحداً.

ورابع المعايير التي استعملها ابن خلدون هو معيار يميز بين مرحلة عدم قبول الفكر السني بالكلام ومرحلة القبول به أي ما قبل الأشعري وما بعده. والمعيار هنا كذلك يتعلق بشكل العقيدة وهو شكلي خالص لكون السنة في تبنيها الكلام لم تتبنه إلا بما هو جهاز استدلال كما يتبين ذلك من الكتاب الذي يمثل هذا التبني المنهجي: كتاب الأشعري لتشريع استعمال علم الكلام بالاستناد إلى شكل الكلام القرآني نفسه بما هو اعتبار واستدلال.[٢٢]

ونستطيع أن نضيف معياراً أخيراً لم يكن بوسع ابن خلدون أن يتكلم فيه لكونه يستند إلى ما قام هو به، أعني معيار "ما بعد علمي" لكونه يتعلق بأمر شكلي ما بعد علمي، أعني شكل كتابة التاريخ عامة وتاريخ علم الكلام خاصة تخلصاً من الطريقة التي كانت سائدة عند أهل الملل والنحل لتعويضها بالطريقة التي حاول ابن خلدون تأسيسها: التاريخ الابستمولوجي أو "علم معرفة" علم الكلام علماً تاريخياً نقدياً بحسب مقوماته الشكلية الذاتية.

فيكون عندنا قطيعة كبرى تتضمن عصرين كل منهما دام ثمانية قرون لكون القرن الأول[٢٣] حضوره في العصر الثاني يكاد يكون أكبر أثراً من حضوره في العصر الأول: عصر القطائع المتقدمة على تاريخ ابن خلدون وعصر القطائع التي حدثت بعده والتي هي مضمون الفصل الثاني من هذه المقالة. وبذلك يكون تاريخ الفكر الفلسفي

---

٢٢ الأشعري ، **رسالة استحسان الخوض في علم الكلام** (حيدر آباد الدكن،ط٢، ١٩٥٣).

٢٣ وقد نقول الأمر نفسه بالنسبة إلى القرن المتقدم على الإسلام أعني آخر قرون الجاهلية الذي يمثل أهم أركان الواقع الرمزي المخيالي العربي حدثاً فعلياً في العصر الأول وحدثاً معنوياً في العصر الثاني خاصة والنهضة في المشرق قد غلب على بداياتها الشامية البعد القومي الذي شارك فيه المسيحيون - الذين تزعموا حركة الإحياء - المسلمين الذين دفعتهم سياسة الأتراك القومية إلى رد فعل من الجنس نفسه. لكننا نكتفي بالقرن الأول من الإسلام لجمعه البعدين ولكون البعد العربي كان يمكن أن يكون نسياً منسياً لو لم يمكن الإسلام من جعل الأدب العربي المتقدم عليه أدباً كونياً بكونية لغته أولاً وقبل كل شيء.

العربي مؤلفا من لحظتين كل منهما تتضمن ثمانية قرون إذا اعتبرنا القرن الأول مشتركاً بين اللحظتين (حدثاً فعلياً بالنسبة إلى اللحظة الأولى وحدثا معنويا بالنسبة إلى اللحظة الثانية) واعتبرنا الكلام "مابعد" العلوم العربية وشرط إمكان حوار علوم الشريعة مع علوم الطبيعة ذات "المابعد" الفلسفي الذي بدأ تعريبه في اللحظة نفسها التي نشأ فيها الكلام: ثمانية قرون في النهضة الأولى منها أربعة هي قرون إيجاد العلوم النقلية، والعلوم العقلية، والشروع الفعلي في الجدل الفلسفي بينهما؛ وثمانية في النهضة الثانية منها أربعة هي قرون إعدام العلوم النقلية والعلوم العلقية والشروع الفعلي في الجدل الفلسفي حول هذا العدم مع تناظر عكسي ثان بينهما نحدده في إبانه.

ويوازي هذه المراحل التي تحدد إيقاع توجه الكلام نحو الفلسفة بالتناظر العكسي مراحل تحدد إيقاع توجه الفلسفة نحو الكلام. وإذا كان منطلقنا في استخراج مراحل توجه الكلام نحو الفلسفة تاريخ ابن خلدون للكلام في صلته بالفلسفة صلة يمثلها عمل الغزالي الفكري فإن منطلقنا في استخراج مراحل توجه الفلسفة نحو الكلام سيكون تاريخ ابن تيميه للفلسفة في صلتها بالكلام صلة يمثلها عمل ابن سينا الفكري[٢٤]. فابن خلدون يفسر صيرورة الكلام فلسفيا بأمرين ينسبهما إلى الغزالي: الوصل أو الفصل بين الدليل والمدلول والرد على الفلسفة. وابن تيميه يفسر صيرورة الفلسفة كلامية بأمرين ينسبهما إلى ابن سينا: الوصل أو الفصل بين الإلهيات الفلسفية والإلهيات الدينية والرد على الكلام. ويشير هذان التفسيران إلى العلَمين اللذين حددا أهم منعطف في تاريخنا الفكري عامة والفلسفي خاصة: ابن سينا محقق الوصل بين بعدي الحضارة العربية الإسلامية من الفكر الفلسفي إلى الفكر الديني والغزالي محقق الوصل بين بعديها من الفكر الديني إلى الفكر الفلسفي. لذلك فلا عجب إذا دار الحديث حول الخصومات الفكرية المتعلقة بتفسير الانحطاط والنهضة حول أعمالهما والأعمال التي لها علاقة بها سلباً أو إيجاباً.

مراحل انبعاث الفكرين في النهضة

يقتضي التاريخ الفكري تأخير تأويل المعاني التي فهم بها التاريخ الفعلي عن تحليل الأحداث التي تعينت فيها المعاني السابقة تعيناً جعل وجودها ينقلب إلى مادة كل تأويل مستقبلي ومعينه الذي لا

---

٢٤ وقد عالجنا هذه المسألة علاجاً مستوفياً في رسالتنا: **منـــزلة الكلي في الفلسفة العربية** (تونس: الجامعة التونسية، ١٩٩٤).

ينضب. لذلك فان مراحل انبعاث الأمم العظمى والحضارات ذات الأفق الإنساني لا تكون بحسب الصدف، بل هي محكومة بقانونين لم يخل منهما انبعاث من هذا الجنس. فانبعاث الفكر العربي الإسلامي حكمته المحددات الشكلية والبنيوية التي تتقوم منها كل حركات النهوض ذات الأفق الكوني في التاريخ الإنساني. وإذاً فهو لم يكن انبعاثاً فريد نوعه إلا بما يكون به كل انبعاث خاص بأمة من الأمم أعني بمضمون الأحداث التاريخية وظروفها المحددة. فقد كان مثل غيره من الانبعاثات استفاقة إدراكية ناتجة عن صدمة تاريخية بخصم معاصر صدمة أثبتت له فقدانه لفعالياته المؤثرة في التاريخ فأيقظت وعيه بما آل إليه أمره من انحطاط طرأ على فعالياته الحضارية فجعله يكون دون الخصم الذي تغلب عليه ودون ماضيه الذاتي. لذلك فإن رد فعله الطبيعي سيكون محاولة بعث أفضل ما تقدم عن هذا المآل عند ذويه. ويقاس هذا الأفضل بأفضل ما عند الخصم أعني بعكس ما يعد الأسوأ عند الذات في وضعها المنحط.

فيتولد عن هذه الوضعية التاريخية أمران لم تخل منهما نهضة:[٢٥]

الأول هو الأفعال المتصاحبة التي يباشرها كل قوم شرعوا في النهوض بحسب التوزيع الآتي:

* - فعلان سالبان: ويتمثل أولهما في تهديم ما يعد من مظاهر الانحطاط في الذات الحاضرة بمحاولة التخلص منها لفقدانها القدرة على الفعل والتأثير بمنطق اللحظة التاريخية التي حدثت فيها الصدمة (خاصة في المجال العلمي والتقني كما تبين من الهزيمة العسكرية)، ويتمثل ثانيهما في نقد التاريخ الماضي نقدا ينفي عنه كل ما في الذات الحاضرة من سلبيات (معطلات الفاعلية السياسية، والاقتصادية، والعلمية، والتقنية).

---

٢٥ يمكن حصر حركات النهضة التي ما تزال مؤثرة في تاريخ الإنسانية الحديث عامة وفي تاريخنا الحالي خاصة تأثيراً فعالاً وواعياً (لكون التاريخ القديم المتقدم على الحضارة اليونانية لا يكاد تأثيره يذكر إلا بما هو استعادة حالية. كما أن تاريخ الأمم التي ليست محيطة بالبحر المتوسط لا يكاد يذكر في تاريخ الفكر الفلسفي. وليس هنا محل علاج هذين الإهمالين) في الحركات الآتية: اليونانية (بين السادس قبل الميلاد والسادس بعده)، النهضة العربية الأولى (بين السادس والرابع عشر بعد الميلاد)، النهضة الأوروبية الأولى (بين الرابع عشر والسادس عشر بعد الميلاد)، والنهضة الأوروبية الثانية (من السابع عشر إلى الآن)، والنهضة العربية الثانية (من القرن التاسع عشر إلى الآن). وجميع هذه الحركات تتصف بالصفات نفسها التي أشرنا إلى بعضها هنا. وكنا قد درسنا هذه الصفات في الحوارية التي دارت حول "نحو فلسفة عربية متميزة" بيني وبين الأستاذ الطيب تيزيني (تحت الطبع عن دار الفكر والفكر المعاصر دمشق-بيروت).

* - وفعلان موجبان ينتجان عن الفعلين السالبين أو ينتجانهما أو يتصفان بصفات العلاقتين الفاعلة والمنفعلة حتى وإن بدا بعضها من الجنس الأول وبعضها الآخر من الجنس الثاني: ويتمثل أولهما في إبداع نموذج مثالي من الماضي يمكن أن نطلق عليه اسم العصر الذهبي للتحرر من النموذج الطاغي الذي يمثله الخصم (في مقومات الوجود الجمعي السوي والخلق الفردي المؤثر)، ويتمثل ثانيهما في استبدال أخلاق المغلوب بأخلاق الغالب [٢٦] التي تنسب نظائرها للماضي الذاتي حتى يبرر أخذها بوصفها بضاعتنا ردت إلينا.

ويجمع بين هذه الأفعال أصلها ومبدأ الفاعلية المقومة لكل منها أعني مبدأ حيوية الأمم القادرة على استئناف الفعل التاريخي: الإيمان بان لها رسالة كونية، إذ الأمم التي ليس لها رسالة تفقد أمل الاستئناف ولا يمكنها أن تنهض بعد أي كبوة مهما صغرت.

الثاني هو منطق الانبعاث المحكوم تفشيه في كل أوصال الأمة بتوالي فعالياتها الحضارية تواليا يكون خاضعاً لترتيب تكونها الماضي ولتراتب وظائف الحياة الجماعية وعلائقها لكونها لا يمكن أن تستأنف الفعل إلا من آخر ما بلغت إليه حقا فعالياتها الحقيقية، أعني: ١ - الوظيفة الوجودية، ٢ - والوظيفة التشريعية، ٣ - والوظيفة المعرفية، ٤ - والوظيفة الخلقية، ٥ - والوظيفة الذوقية.

فأول ما ينبعث من فعاليات الأمم هو الوظيفة الوجودية بما هي صراع قوى مادية من أجل الوجود الحر (وترمز إليها النهضة الصوفية، وجوهرها الرباط أو الجهاد بما هو تجاوز القيم الدنيا إلى حد الاستهانة بالموت من أجل الحرية والعقيدة)، مصحوبة بالوظيفة الذوقية بما هي صراع قوى رمزية من أجل الوعي بالذات (وترمز إليها النهضة الأدبية، وجوهرها الشعر بما هو تجاوز القيم العادية إلى حد الاستهانة بالموت من أجل الحب والعقيدة).

وثاني ما ينبعث من فعاليات الأمم هو الوظيفة التشريعية بما هي المشروع الشكلي لتحقيق الانبعاث الأول (وترمز إليها النهضة السياسية وجوهرها إصلاح المؤسسات أو أدوات تنظيم الحياة العامة إلى حد تحقيق مبدأ الرعاية للجميع)، مصحوبة بالوظيفة الخلقية بما هي المشروع

---

[٢٦] ابن خلدون، **المقدمة**، الباب الثاني، الفصل ٢٣، في ولع المغلوب بالاقتداء بالغالب ص.٢٥٨-٢٥٩.

المضموني لتحقيق الانبعاث الأول (وترمز إليه النهضة الحقوقية وجوهرها إصلاح غايات قيام الحياة العامة إلى حد تحقيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر).

ويجمع بين هذين الانبعاثين المضاعفين انبعاث الوعي الذي هو أصلها جميعاً أعني انبعاث الوظيفة المعرفية بشكليها المتلازمين والمتطابقين ماهية على الرغم من تقابلهما وجوداً: الشكل المقدم لشروط النظر على شروط العمل أو الفكر الفلسفي والميتافيزيقي والشكل المقدم لشروط العمل على شروط النظر أو الفكر الديني والكلامي. وتلك هي العلامة الدالة على الشروع الفعلي في النهوض وبداية تحقيق شروطه.

ويؤيد هذه البنية المجردة ما حصل في التاريخ الفعلي خلال قرني النهضة الأخيرين. فقد بدأت بحركات الصمود الجهادي التي يمكن أن نمثل لها بحركات عديدة مثل حركة الأمير عبد القادر (وهو من كبار الشعراء كذلك) في الجزائر، وحركة الخطابي في المغرب الأقصى، وحركة المهدي في السودان، وحركة السنوسي (وهو من كبار المتكلمين كذلك) في ليبيا... كما أن القرن التاسع عشر بكامله والربع الأول من القرن العشرين قد مثلا تباشير النهضة الأدبية العربية التي أحيت الأشكال الأدبية التقليدية واستعارت الأشكال الأدبية الغربية التي كانت غير معلومة مثل الشعر المسرحي والرواية وغيرهما من الفنون الأدبية والتشكيلية.

وقد التقت النهضتان الرباطية والأدبية في إدراك شروط التحديث الحقيقي الذي يشترط التحول الروحي ممثلا بالشعر الصوفي أعني آخر الأشكال التي وصلت إليها الروحانية العربية الإسلامية قبل الانحطاط. وهذا الشكل هو ما يمكن أن ينبعث بفضله إدراك الوجود الحي في الحضارة العربية لكون انحطاط الأمم ليس شيئاً آخر غير تبلد هذا الإدراك وموته مختنقا بسلطان التقليد والإخلاد إلى القيم الدنيا بمعنيي التدني: ما يخلد إلى الأرض فينافي السمو، وما يخلد إلى التقليد فينافي التجديد. وكلا الإخلادين موت ذوقي بمعنيي كلمة الذوق جمالياً ووجودياً.

ومن الطبيعي أن يصاحب هذا الوعي الحي الجديد سعي لتحقيق شروط أدواته وغاياته؛ فأما شروط أدواته فهي مهمة النهضة السياسية وستركز النهضة على أداتي السطح في الدولة الحديثة، أعني الجيش والإدارة (ومثاله ما حاولته الخلافة العثمانية وبعض بايات تونس منذ القرن الثامن عشر) لعسر البدء بأداتي العمق فيها أعني الاقتصاد والتعليم العلمي والتقني دون إهمالهما بل ومع الشروع فيهما شروعاً مرتجلاً

(ومثاله ما حاولته الخلافة العثمانية وبعض خديوات مصر بدءاً بمحمد علي منذ القرن التاسع عشر). وأما شروط غاياته فهي مهمة النهضة الخلقية وستركز النهضة على غايتي السطح في المجتمع الحديث أعني الإعلام والتربية (الأفغاني وعبده) لعسر البدء بغايتي العمق أعني حرية الضمير والمشاركة السياسية والمدنية (ما لم يتحقق إلى الآن في أي بلد من الوطن العربي والأمة الإسلامية).

وليست الأزمة التي تحياها النهضة حالياً إلا أزمة التناقضات بين أداتي السطح وأداتي العمق أولاً، وبين غايتي السطح وغايتي العمق ثانياً، وبين الأدوات والغايات فرادى ثالثاً، وبينها جماعات رابعاً، وذلك في البلاد العربية والإسلامية كلها، لذلك فقد صار الجيش والإدارة أكبر عائقي الاقتصاد والتعليم (لكونهما يعطلان شروط الفعاليات المنتجة للقيم المادية والمعنوية)، وصار الإعلام والتربية أكبر عائقي حرية الضمير والمشاركة السياسية والمدنية (لكونهما يفسدان شروط تكوين المواطن القادر على الإسهام فيهما) وصارت الأدوات فرادى وجماعات أكبر الحوائل دون الغايات فرادى وجماعات[٢٧]، وذلك هو جوهر الأزمة التي تعاني منها النهضة العربية الإسلامية الحالية وهي كذلك جوهر الشعور بالعدم الفلسفي أو بعدم تحقق شروط البعث الحقيقي أعني بعث الوظيفة المعرفية أو حياة العقل.[٢٨]

وإدراك ذلك هو عين الوجه السلبي من النهضة المعرفية التي تحقق التعاصر بين الفعل والإدراك، بين الذات بما هي فاعلة والذات بما هي مدركة لذاتها الفاعلة، ومن ثَمَّ بما هي قادرة على تنظيم فعالياتها تنظيماً مدركاً للعلاقة المناسبة بين الغايات والأدوات: وذلك هو التطابق بين الفلسفة بما هي ذروة الوعي الكوني وعلم العمران البشرى والاجتماع

---

٢٧ فالأدوات تحول دون الغايات فرادى وجماعات عندما تتحول إلى غايات، وتلك هي علة تجمد المؤسسات وموت الحضارات. ولعل أهم ظاهرة تبين هذا الداء هي تحول الدولة إلى غاية تفسد المجتمع الذي يصبح أداة فتنقلب العلاقة بينهما، وهكذا تصبح المجتمعات مجرد مواش لا يحافظ عليها المستبدون بأمرها إلا لاستغلالها.

٢٨ الوظيفة المعرفية وحياة العقل لم تتحقق إلى الآن في المجتمع العربي بدليل عدم وجود علامتيها أعني القدرة على الإبداع والتناسب المؤثر بين النظر والمنظور فيه. فكل ما يوجد من حداثة عندنا مستورد. مجتمعاتنا عاجزة عن الإبداع المباشر (التقنيات المادية والرمزية)، وغير المباشر (العلوم الطبيعية والإنسانية). وكل محاولة للتفلسف من دون تحقق هذه الوظيفة لغو.

الإنساني بما هو ذروة تعين هذا الوعي في الفعل الجماعي كما حاول صياغته ابن خلدون جمعاً لوجهي فلسفة التاريخ النظري والعملي. ذلك أن هذا التعاصر بين النظر والعمل في صنع التاريخ يخلص النهضة من الفعلين السالبين بتخليصها من النموذج الحاصل والمثال الأعلى المتحقق (سواء استمد هذا المثال من الماضي الأهلي أو من الحاضر الأجنبي)، فيفتح لها أفق المثال المطلق الذي تبدعه بالتناسب مع فعليها الموجبين، وتلك هي الحرية الوجودية التي إذا بلغها فكر أمة من الأمم، فإنه يجعلها أمة لا تقهر ولا تقبل العبودية لكونها تصبح سيدة بإطلاق أعني لا معبود لها إلا الله.

وحتى نفهم هذا التطابق بين بنية النهوض النظرية وتحقيقها التاريخي الفعلي في النهضة العربية الثانية التي نعيشها الآن لا بُدَّ من فهم المنطق الداخلي الذي جعل النهضة العربية الأولى المتقدمة على ما يسمى بعصر الانحطاط تؤدي ضرورة إلى ما بدأت به النهضة العربية الحالية بعده فيصبح الوصل الحي بين النهضتين وجبر الكسر الحاصل بينهما في عصر الانحطاط أمرين ممكنين. وهما أمران يرمز إليهما سلباً التفسير الخاطئ لانحطاط الفكر العربي الإسلامي بموقف الغزالي النقدي من الميتافيزيقا الأرسطية[٢٩] ونهضة الفكر الغربي التي يتصور البعض صياغتها في ترميم ابن رشد لهذه الميتافيزيقا سر حداثته.[٣٠]

لكن المنطق الداخلي يرجع إلى التطابق المتدرج بين حركتين فكريتين قابلتين للتحديد بوضوح تام: ١ - حركة استيعاب الفكر الديني المتدرج للفكر الفلسفي بحثا عن التأسيس النظري على مبادئ مستمدة من نظرية الطبائع. ٢ - وحركة استيعاب

---

٢٩ انظر أرنست بلوخ وحكمه في دور الغزالي الذي صار منذئذ مضغة في أفواه اليسار العربي محاضرته المحال عليها سابقاً ص ٥١٢-٥١٣ " فالغزالي المرتد (من الفلسفة إلى الدين) والمتصوف الذي ثار على ابن سينا والفلسفة في كتابه تهافت الفلاسفة من أجل إحياء الدين كان له إسهام إيديولوجي موضوعي في مثل هذه المطاردات (الفكرية). إذ إن الفلسفة أصبحت شبهة لدى الشعب.

٣٠ وهذا هو موقف كل الرشديين العرب بنوعيهم (المؤمنين والملحدين) انظر Averroismus, im Mittelalter مقال und in der Renaissance , herausgegeben von F.Niewöhner und L.Sturelese, Spur Verlag Zürich ١٩٩٤ السيدة Anke von Kügelgen بعنوان « Averristen » im ٢٠. Jahrhundert, Zur Ibn-Rusd-Rzeption in der arabische Welt ص. ٣٥١-٣٧١.

الفكر الفلسفي المتدرج للفكر الديني بحثا عن التأسيس العملي على مبادئ مستمدة من نظرية الشرائع. وقد سيطرت الحركة الأولى على الفكر السني عامة والفكر الأشعري[٣١] خاصة. وسيطرت الحركة الثانية على الفكر الشيعي عامة والفكر الصفوي[٣٢] خاصة. لكن تحقيق الوحدة بين الحركتين في سيرهما ذي الاتجاه المتعاكس كان يقتضي تحقيق ثورتين متناظرتين بالتعاكس في الفكر الفلسفي والفكر الديني لكي يصبح كل منهما متميزاً بخصائص الثاني فيغلب عليه قصد الثاني وغايته. فالفكر الفلسفي الذي كاد يكون حكرا على الشيعة صار بمقتضى هذه الحركة فكراً عملياً (الكلام الشيعي) يغلب عليه البعد الأفلاطوني الصوفي الميتاتاريخي. والفكر الديني الذي كاد يكون حكراً على السنة صار بمقتضى هذه الحركة فكراً نظرياً (الكلام السني) يغلب عليه البعد الأرسطي الفقهي الميتافيزيقي.

ويقبل هذان المساران المتقابلان والمتكاملان التقسيم إلى المراحل الآتية:

فقرون الإسلام الأربعة الأولى انتهت في غاية الفكر السني التي هي غاية مراحل توجه الكلام (بعد توقف الفكر الاعتزالي الخالص وتفرعه إلى اعتزال متسنن أو أشعرية واعتزال متشيع أو بهشمية) نحو الفكر الفلسفي عامة والفلسفة النظرية خاصة وتبنيه منهجها ومضمونها النظري: المدرسة الأشعرية خاصة التي تكونت بمقتضى الخروج الحنبلي على الاعتزال الرسمي من أجل الفعل الديني في التاريخ الحقيقي، ثم صارت مصدر النقد الحنبلي المحدث لكل فكر ميتافيزيقي صريح أو مقنع في الكلام والتصوف. كما انتهت هذه القرون

---

٣١ فالأشعري تمكن في بداية القرن الرابع من تأسيس الكلام السني بعد الصدام الحنبلي المعتزلي في الدولة السنية، ومن ثم فقطيعته مع أبي علي الجبائي كانت بداية الكلام السني الأكثر تمثيلاً لفكر السنة أو على الأقل لفكر الأغلبية منهم. ومنذئذ أصبح بوسع السنة أن تقترب من الفكر الفلسفي الذي كان شيعياً بالأساس وأن تخلصه من حصره الشيعي في التوظيف العملي فتحاوره بصورة "منهجية" وغير "تلفيقية " لكونها جعلته تساؤلاً معرفياً ووجودياً: سؤال عن الأسس المعرفية والوجودية وخاصة في الحد الظاهري المحدث (التيمية).

٣٢ فأبو هاشم الجبائي تمكن في بداية القرن الرابع من تأسيس الكلام الشيعي بعد الصدام الباطني المعتزلي في الدعوة الشيعية: ومن ثَمَّ فقطيعته مع أبيه (أبي علي الجبائي) كانت بداية الكلام الشيعي الأكثر تمثيلاً لفكر الشيعة أو على الأقل لفكر الأغلبية منهم. ومنذئذ أصبح بوسع الشيعة أن تقترب من الفكر الديني الذي كان سنياً بالأساس فتخلصه من حصره السني في النظر لتحاوره بصورة منهجية وغير تلفيقية لكونها جعلته تساؤلاً عملياً وتاريخياً: سؤال عن الأسس العملية والتاريخية وخاصة في الحد الباطني المحدث (المطهرية)

في غاية الفكر الشيعي التي هي غاية مراحل توجه الفلسفة (بعد التوقف والتفرع نفسيهما) نحو الفكر الديني عامة والدين العملي خاصة وتبنيها مقاصده ومضمونه العملي: المدرسة الصفوية خاصة التي تكونت بمقتضى ثورة الخروج الباطني على الاعتزال الرسمي من أجل الفعل السياسي في التاريخ الحقيقي ثم صارت مصدر النقد الباطني المحدث لكل فكر ميتاتاريخي صريح أو مقنع في الفلسفة والتصوف.

و لم يكن القرن الخامس الذي تحقق فيه التأليف التام بين الفكرين الديني والفلسفي من المنطلقين المتقابلين إلا قرن الصدام الحاسم بين الحركتين على مستوى الفكر عامة والفكر الفلسفي خاصة وكذلك على مستوى التاريخ حيث بلغ الصراع بين السنة والشيعة ذروته. ففيه تحققت أهم محاولات التوحيد الحرج بين التوجهين وبات حصول الأزمة الناقلة من العهد الأول إلى العهد الثاني من فكر النهضة العربية الأولى أمراً محتوماً مع ما ينتج عنها من محاولات التخلص من الشكلين القديمين اللذين ظلا مسيطرين إلى حصول الأزمة أعني الشكل التحليلي المسيطر على الفكر الفلسفي والشكل التأويلي المسيطر على الفكر الديني: ويرمز إلى هذه الأزمة الصدام الفكري والتوافق الأسلوبي بين عملاقي الفكر العربي الإسلامي: ابن سينا الذي بدأ تمهيد الفلسفة إلى السنة، وتمهيد الكلام والتصوف إلى الشيعة، والغزالي الذي سيتمم التمهيدين إلى حد كاد فيه يزول الفرق بين المدرستين فالتقى حداهما الأقصيان الباطني والظاهري عند ممثلي الفكر الفلسفي الذي ابتلع الفكر الديني (ابن رشد والسهروردي)، وعند ممثلي الفكر الديني الذي ابتلع الفكر الفلسفي (الرازي وابن عربي).

فأولهما حاول التجاوز بثورته الأسلوبية المضاعفة التي أدخلها على الكتابة الفلسفية والصوفية (تغيير شكل الكتابة الفلسفية تدريسا - الشفاء والإشارات - وإبداعاً حي بن يقظان). والثاني حاول التجاوز بثورته الأسلوبية المضاعفة التي أدخلها على الكتابة الكلامية والصوفية (تغيير الكتابة الكلامية تدريساً - تهافت الفلاسفة، وفضائح الباطنية - وإبداعاً مشكاة الأنوار). واجتمعت الثورتان المضاعفتان في نقلة نوعية طرأت على طبيعة السؤال الفلسفي فجعلت الفلسفة القديمة التي امتدت في الفلسفة الوسيطة تتهاوى وذلك من خلال مسألتين جوهريتين نتجتا عن سعي الفكر الديني للتأسيس الذاتي على النظر الفلسفي (في الكلام السني)، وسعي الفكر الفلسفي للتأسيس الذاتي على العمل الديني (في الكلام الشيعي).

فأما المسألة الأولى فقد تمثلت في نظرية جديدة في التحليل وضعها الغزالي في تهافت الفلاسفة، وتختلف عن النظرية التحليلية الفلسفية التقليدية التي ورثتها الفلسفة عن المنطق الأرسطي عامة وعن نظرية البرهان خاصة. فالمعلوم ان التحليل الفلسفي كان يبني النقلة من صورة التحليل التي حددها أرسطو في التحليلات الأوائل (نسبة ما صدقات الحدود بعضها إلى البعض كما تحددها علاقات التسوير: كل وبعض سلباً وإيجاباً) [٣٣] إلى مادة التحليل البرهاني التي حددها في التحليلات الأواخر(نسبة علاقات المقومات كما يحددها إدراك الماهيات الحدسي وصلات الأعراض الذاتية بها) [٣٤] على ميتافيزيقا الضرورة في النظام الطبيعي أعني على السببية التي تحقق التوازي بين الضرورة المنطقية في العقل (الذهن) والضرورة الوجودية في الطبيعة (العين). وبذلك يميز الفلاسفة القدامى ومن تبع خطاهم بين القول البرهاني وضروب القول الأخرى التي تكون سليمة الصورة المنطقية من دون أن تتوفر فيها شروط هذه الصحة المضمونية (القول الجدلي والخطابي أما السوفسطائي فهو قول شبيه منهما ومن البرهان).

لكن الغزالي أثبت امتناع الجمع بين مقتضيات التأسيس الميتافيزيقي ومتطلبات الفكر الديني والعلمي، فإذا صح هذا الشرط لم يمتنع الفكر الديني الذي يفقد أساس التعالي الوجودي على الضرورة وحده بل وكذلك الفكر العلمي الذي يفقد أساس التعالي المعرفي على الضرورة. لذلك فهو قد أعاد النظر حول نظرية التحليل ببيان استغنائه عن هذا التأسيس الميتافيزيقي الذي يستمد منه الفلاسفة النقلة من التحليل الصورى إلى التحليل المادي أو من القياس الصوري إلى القياس البرهاني. وأصبح السؤال الفلسفي حول التحليل: كيف يمكن أن نستند إلى فكر تحليلي يستغني عن الضرورة السببية؟ تلك هي الصياغة الغزالية لمسألة التحليل في المعرفة العقلية التي تغني في بناء القول الديني والعلمي اللذين لا يحتاجان لميتافيزيقا الضرورة السببية لأن الأول يستند إلى ما يتجاوزها (الحرية الإلهية للإيجاد التي تلغي الضرورة دون أن تلغي الانتظام الاختياري أو ما يمكن أن نطلق عليه اسم الضرورة الشرطية) والثاني إلى ما يبقى

---

٣٣ انظر التحليلات الأوائل في الجزء الأول من الترجمة العربية **لمنطق أرسطو** تحقيق عبد الرحمن بدوي (بيروت – الكويت: وكالة المطبوعات ودار القلم، ط.١، ١٩٨٠).

٣٤ انظر التحليلات الأواخر في المرجع السابق نفسه الجزء الثاني.

دونها (الحرية الإنسانية في تصور الفرضيات العلمية المتعددة تصورا تكفيه الضرورة الشرطية لكون العلم لا يكون إلا شرطياً ومؤقتاً).

وبذلك يكون التحليل مستنداً إلى ضرب من التأويل (ظنه الفلاسفة أوليات ضرورية) يؤسس الأنطولوجيا البدئية، أعني منطلق كل علم نظري منطلقه الفرضي القابل لإعادة النظر الدائمة بحسب تناسق النتائج العلمية والنظريات معها، وذلك هو سر الثورات الفلسفية أو القطائع المعرفية. فإيقاف تسلسل العملية الاستدلالية وتجنب الدور فيها أعني شرطي بداية كل نسق علمي يفسر عالم معطيات معين أياً كانت طبيعته لا يتم إلا بوضع الأوليات (التي تصبح بهذه الصورة فرضيات تأويلية) لتحديد التصور التأويلي الضمني الذي ينطلق منه بناء هذا العالم، التصور الذي يفترض الوجود الطبيعي ذا انتظام، وليس ذلك في الحقيقة إلا الشرط التأويلي الذي وضع فرضا أن هذا العالم منتظم وقابل للعلم العقلي لجعل العلاج التحليلي المادي أمراً ممكناً.

وأما المسألة الثانية فقد تمثلت في نظرية جديدة في التأويل وضعها الغزالي كذلك في كتاب فضائح الباطنية نقدا للتصور الباطني الذي جعل تأويل الخطاب الديني منفلتاً من كل ضابط. والمعلوم أن هذا التخلص من الضوابط علته تيسير رد الخطاب الديني المفتوح إلى القول الفلسفي الجاهز عملاً بالنظرية الفلسفية التي تحصر الحقيقة في ما تزعمه قولاً فلسفياً برهانياً يقاس به الخطاب الديني الراجع عند الفلاسفة إلى ظاهر تحكمه قوانين القول الجدلي والخطابي بحسب نظرية النبوة والتعليم الديني وباطن هو العلم الفلسفي البرهاني الذي يجده فيه التأويل الباطني.

والمعلوم كذلك أن الغزالي قد بين رداً على هذه المزاعم الفلسفية والباطنية أن التأويل كل تأويل ينبغي أن يكون محكوماً بضربين من الشروط التحليلية:

* - الشروط الخاصة بأداة الإفادة الرمزية أعني قوانين الإفادة اللسانية أو قوانين الدلالة التي هي نسبة بين الإحالة والمحال عليه (من هنا نظرية اللسان والمنطق والوجود).

* - والشروط الخاصة بقصود الذات المفيدة أعني توظيفات التواصل الرمزي أو قوانين التخاطب والتفاهم التي تحدد نسبة مضمون الرسالة إلى قصد صاحبها بها والأثر المرجو منها خلال التفاعل بين المتخاطبين في صلتهم بالمضمون (التداولية)، من هنا شبه التحليل النفسي لما قامت به فرق الباطنية من توظيف للخطاب الديني.

لكن هاتين الثورتين في نظرية التحليل والتأويل سرعان ما تغلب عليهما الوجه الثاني من عمل الغزالي الفكري أعني ما يعتبره متهموه من السنة قد أفسد الفكر الديني بما سكبه من مضمونها ومنهجها في الفكرين الكلامي والصوفي السنيين. فيكون الغزالي بذلك أول من سعى إلى ترميم الفلسفة القديمة بعد نقده لها نقدا كاد يقضى عليها بحسب رأي متهميه من الفلاسفة ترميم الفلسفة ببعديها الميتافيزيقي والميتاتاريخي كما أصبحت عند ممثلي الفكر الفلسفي في القرن السادس (ابن رشد مغرباً والسهروردي مشرقاً) وعند ممثلي الفكر الديني في القرن السابع (الرازي مشرقاً وابن عربي مغرباً).

وهكذا فالبعد الثوري من عمله الفكري الذي قوَّض الفلسفة القديمة ببعديها الميتافيزيقي والميتاتاريخي تغلب عليه البعد المحافظ المتمثل في تضمين الفلسفة النظرية والعملية للكلام والتصوف في مؤلفاته المتفلسفة مثل: المشكاة، والإحياء وجل الرسائل التأويلية التي توسم بالمضنون بها على غير أهلها. لذلك فإنه يمكن القول إن الترميم الذي أسس للمدرسية العربية الإسلامية قد بدأ منذ نكوص الغزالي إلى الميتافيزيقا والميتاتاريخ الفلسفيين وتبنيه الحل الصفوي (وعلامته أن أكبر دولة سنية بعقيدة شيعية كانت غزالية: ابن تومرت في المغرب الإسلامي). فهذا الترميم لم ينتظر القرن السادس، بل هو حركة شرع فيها الفكر العربي الإسلامي بعد توحيد ابن سينا والغزالي تياريه: التيار الشيعي الذي جعل الفلسفة والتصوف كلاماً شيعياً يوظف الحقيقة الفلسفية (التي صارت باطن الدين)، والحقيقة الدينية (التي صارت ظاهر الفلسفة) من أجل مشروعه السياسي والتيار السني الذي اقترب منه فلسفياً وصوفياً و لم يبق مقاوماً لهذا الغزو إلا كلامياً في حركة فكره الهامشية أعني الحنبلية المحدثة.

وعلى الرغم من أن هذه المقاومة الكلامية التي بدأ بها القرن الثامن قد أدركت مقتلي الترميم أعني الميتافيزيقا (علّية الضرورة السببية التي تمكن من تطبيق التحليل على الطبيعة)، والميتاتاريخ (علّية الحرية الخلقية التي تمكن من تطبيق التأويل على الشريعة) وحاولت التصدي لهما فإنها بقيت مجرد مناوشات كلامية وفتاوى فقهية إلى أن صيغت في غايته صياغة فلسفية جديدة تؤسس التجاوز على تأسيس علم جديد يعوض الفكر الفلسفي القديم المستند إلى علوم الطبيعة بفكر فلسفي جديد مستند إلى علوم الإنسان: النقد الخلدوني للفلسفة والكلام والتصوف في تأسيس النمط الجديد من

التفلسف المبني على علوم الإنسان[٣٥]. لذلك فإنه يمكن القول إن القرن الثامن الذي كان آخر قرون الإبداع العربي الإسلامي قد انتهى عند غاية النهضة الأولى التي أصبحت بداية النهضة الثانية: لم يبق الفكر الديني مقصورا على العمل ونظرياته، والفكر الفلسفي مقصوراً على النظر ونظرياته بل تغير كلا الفكرين فحسم الصراع بينهما حسماً علمياً وليس كلامياً أو فقهياً أو ميتافيزيقياً.

أصبح العمل والنظر كلاهما مادة لفكر من نوع جديد هو الفكر العلمي الذي يبحث في الشروط التاريخية والاجتماعية للفعاليات الحضارية وشروط قيام العمران عامة والعمران المعرفي على وجه الخصوص. فالموقف النقدي الناتج عن أزمة العمران المبني على مقومات الفكر القديم والوسيط، الأزمة التي عاشتها النهضة الثانية واعتبرتها علة الهزيمة التاريخية في الصراع الحضاري مع الغرب (توقف الفعاليات العمرانية أعني الفكر النظري وتطبيقاته التقنية الآلية والرمزية، والفكر العملي وتطبيقاته الخلقية والتشريعية، والفكر الذوقي وتطبيقاته الجمالية والوجودية) كانت بداية النهضة العربية الثانية والموقف النقدي من مقومات الفكر القديم والوسيط كانت غاية النهضة العربية الأولى (الميتافيزيقا والميتاتاريخ اللذين نقدهما ابن تيميه كلامياً وابن خلدون علمياً).

ويبقى أن نفهم دلالة ما حدث في قرون الانحطاط الأربعة وكيفية ربطها بين النهضتين. فلو قارنا هذه القرون الأربعة التي تقدمت النهضة الثانية بالقرون الأربعة الأولى التي تلت النهضة الأولى لاكتشفنا دلالتها العميقة. فبينهما تماثل عجيب: ذلك أن القرون الإسلامية الأربعة الأولى ثبتت حدود العالم الإسلامي الجغرافية والتاريخية (تحقيق ثوابت الوجود المادي والحدثي) والقرون الأربعة التي يعتبرها البعض قرون انحطاط يبين التاريخ أنها قد ثبتت حدود العالم الإسلامي الرمزية والروحية الحالية بما فعلته في الأعماق. فبفضلها تم نشر الإسلام (واللغة العربية في كل الطبقات الشعبية

---

[٣٥] فليس يمكن من دون نفي السببية في الطبيعة والحرية في التاريخ أن ينتقل الفكر الإنساني من الفلسفة القديمة إلى الفلسفة الحديثة. ذلك أن الضرورة السببية تنفي كل إمكانية لتعدد النظريات التفسيرية للظاهرة نفسها إذ يكون العلم ضرورياً مثل المعلوم. كما أن الحرية تنفي كل للانتظام القانوني الذي يبحث عنه العلم في دراسة الظاهرات الإنسانية. ومن ثَمَّ فلا بد من نظرية جود وسطى بين الضرورة السببية والحرية الخلقية تمكن من وضع العلم المستند إلى مفهوم القانون الإحصائي في الحالتين فينقل المعرفة من حساب الضرورة إلى حساب الاحتمال. انظر للمزيد كتابنا: **إصلاح العقل في الفلسفة العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٣، ٢٠٠١).

ممن استعرب من المسلمين) بعد أن كان الإسلام مجرد ظاهرة سياسية فوقية (إسلام الرؤساء والقادة) وعقيدة نخب (إسلام العلماء ونخب الإدارة السياسية) فصار بفضل الحركة الصوفية ونشر التعليم الديني الجوهر الروحي لكل إنسان مسلم (تحقيق ثوابت الوجود الرمزي والمعنوي).

لذلك فلا عجب أن يتم الاستئناف النهضوي في فعاليات العمران التي تعطلت بحسب منطق تكون هذه العائلات الفكرية (المتصوفة، والمتكلمين، والمشائين، والإشراقيين والأدباء: ومنهم تؤخذ النخب الإدارية والتقنوقراطية في الدولة الوسيطة كالكُتَّاب، والأطباء، والمنجمين، والمحاسبين، ومسؤولي البريد)، المنطق الذي يحكم استئناف فعالياتها التي لم تمت، بل خمدت في شبه خمول شتوي خلال قرون الانحطاط الأربعة وإلاَّ لما كانت الصدمة كافية لتعيد إليها الحياة (وذلك ما كان علينا بيانهCQFD): فالتصوف عاد إلى وظيفته الرباطية والجهادية والأدب عاد إلى التعبير الرمزي عن روح الأمة والكلام عاد إلى وظيفته العقدية المحركة للفعل السياسي والفلسفة عادت إلى وظيفتها الروحية المحددة لذوق الوجود والفقهاء عادوا إلى تحريك الجمهور.

أدركت حركة الإحياء والاستنبات أن الشرط الأول لتحقيق هذا الوصل مع التفاعل الحي هو وجوب تجاوز الفصام الذي عاشته الحضارة العربية الإسلامية بين مقوميها المتصارعين (من خلال الصراع بين المتكلمين باسم الدين وما يتبعه من علوم وباسم الفلسفة وما يتبعها من علوم) على الرغم من استناد الحضارة العربية الإسلامية إلى روحانية رسالتُها ترفض التنافي بين التاريخي، والروحي، وبين الدنيوي، والأخروي لكون الدين الإسلامي يعرف نفسه بكونه الدين المنـــزل الخاتم. فهو يستعيد الفطرة ليخلصها من التحريف الناتج عن التوظيفين السلطويين اللذين أفسداها: سلطان الربا المادي (التحريف اليهودي) وسلطان الربا الروحي (التحريف المسيحي) متواليين ثم متصاحبين. والمعلوم أن هذا الفصام قد كان علة انحطاط الحضارة العربية الإسلامية لكونه علة فقدانها للفعاليات التي برز الانحطاط بعدمها بروزاً لا مراء فيه خلال الصدمة مع الغرب: الفصام بين الثقافة الفلسفية العقلية وعلوم الدنيا والأخرى وتقنياتهما من مبادئ علوم الطبيعة والثقافة الدينية النقلية وعلوم الأخرى والدنيا وتقنياتهما من مبادئ علوم الشريعة.

فهذا الفصام هو الذي أدى حسب رأينا إلى العقم الحضاري الذي بلغ الذروة في عصر الانحطاط والذي فوت على حضارتنا فرصة تحقيق الثورة العلمية والحداثة اللتين تحققتا من

بعدها: نظام التعليم المبتور الذي حال دون الثورة العلمية والتقنية. فهو قد ألغى كل تعليم نظامي جدي للفلسفة والعلوم التابعة لها حصراً لهذا التعليم النظامي في الشريعة والعلوم التابعة لها بحيث إن كل الفلاسفة وعلماء الطبيعة عندنا كانوا من العصاميين (المتأخرين) أو من المتعلمين في بقايا المدارس المتقدمة على نشأة الدولة الإسلامية (المتقدمين) إذا ما استثنينا بعض المحاولات القليلة والقصيرة في القاهرة المعزية وفي المراغة المغولية.

لذلك فإن ما كان يعتبره علماء الدين في النهضة العربية الأولى خروجاً عن الدين وكفرا صار في النهضة العربية الثانية من الأمور التي يفاخر بها المتكلمون باسم الدين قبل غيرهم عند الحديث عن الحضارة العربية الماضية وخاصة عند الكلام على أثرها في الغرب الذي صار مصدر كل النماذج في المجال العقلي حتى عند رجال الدين الذين وجدوا الإسلام في الغرب من دون مسلمين ووجدوا المسلمين في الشرق من دون إسلام. ومعنى ذلك أن الفلسفة وعلوم الدنيا لم تعد شيئاً منكراً ولا مذموماً عند الشرع. لكن هذا الصلح لم يكن كافياً لتقبل منجزات الفلسفة الحديثة بما هي منجزات فلسفية. فقبول الفلسفة العربية الوسيطة كان مصحوباً بمحاولات التحرر الذي يصاحب الفكر الفلسفي عادة أعني عدم التسليم المبدئي بصحة عقائـــد دينية بعينها أو بضرورة الإيمان التقليدي على النمط الذي يعرف به الدين رجال الدين: وليس هذا الصلح المشروط قبولاً للفلسفة بما هي فلسفة بل للفلسفة بما هي مشروطة بإسلام صاحبها.[٣٦]

كما أن ما كان يعتبره المتكلمون باسم العقل في النهضة العربية الأولى خروجاً عن الفلسفة والعقل صارا في النهضة الثانية من الأمور التي يفاخرون بها هم قبل غيرهم عند الحديث عن الحضارة العربية الماضية وخاصة عند المفاخرة بأثرها في الغرب الذي أصبح مصدر كل النماذج في المجال الوجداني[٣٧]. فلم يبق التصوف وعلوم الآخرة والتعبير عن أعماق النفس والذوق شيئاً منكراً ولا مذموماً في عرف العقل. لكن هذا الصلح لم يكن كافياً لتقبل منجزات الفكر الديني الحديث بما هو فكر ديني. فقبول الفكر الديني العربي الوسيط كان مصحوباً بمحاولات نفي ما يصاحب الفكر الديني

---

٣٦ يستند كل حجاج محمد عبده في ردوده على فرح أنطون إلى القول بإسلام ابن رشد وكل الفلاسفة العرب.

٣٧ مثل مقارنة عبد الرحمن بدوي بين التصوف والوجودية ومحاولاته تحديد نظرية الزمان الوجودي بالاستناد إلى هذه المقارنة كما بينا في كتابنا: **آفاق النهضة العربية** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠).

عادة من تجاوز لحدود العقل التقليدية في عصر من عصور تطوره ومن عدم التسليم المبدئي بصحة الفلسفات أو بضرورة العقلانية التقليدية على النمط الذي يعرف به العقل المتكلمون باسم الأنوار: وليس هذا الصلح المشروط قبولا للدين بما هو دين بل هو قبول للدين بما هو مشروط بعقلانية صاحبه.[٣٨]

لذلك فإن ممثلي الفكرين الإحيائي والاستنباتي ما يزالون في حاجة إلى شرط ثان يمكنهم من القبول بمغامرة الفكر الفلسفي والديني دون قيد أو شرط لكون هذا القبول غير المشروط هو الشرط الضروري والكافي لتجاوز الفصام بين بعدي الحضارة (العقل وعلومه والنقل وعلومه) واسترجاع الفعالية الحية التي نبحث عنها. لكنهما أوجدا حلاً وسطاً أو حيلة قربتهما من هذا الشرط: حيلة الفصل بين الشكل والمضمون الفكريين في الدين والفلسفة. فالاحيائي عُدَّ شكلاً بعينه ممثلاً للكلي الشكلي حاصراً الخصوصيات في المضمون. والاستنباتي على العكس اعتبر مضموناً بعينه كلياً وحصر الخصوصيات في الشكل. وبناءً عليه فالأول أخذ الشكل الذي عدّه كلياً وحصر ما يعدّه فكراً فلسفياً في المضامين التي يرفضها. والثاني أخذ المضمون الذي اعتبره كلياً وحصر ما يعتبره ايديولوجية ظلامية ورجعية في الأشكال التي يرفضها. وقد مكنت الحيلة كلا الفريقين من تبني بعض وجوه الفكر الفلسفي والديني الحديثين: فتبنى الإحيائي كل المناهج الفلسفية وأطر التحليل الوضعية وحتى الماركسية لكونها أيسر ما في الفكر الفلسفي والديني الراهن وتبنى الاستنباتي كل المضامين الوضعية والماركسية وحتى الوجودية لكونها أيسر ما في الفكر الفلسفي والديني الراهن.

فوقع الفريقان بذلك في مأزقين:

أولهما أن الإحيائي حصر الفكر الديني في الخصوصية المضمونية نافياً كل اجتهاد ديني في المناهج والأطر العقلية التي صار يقبلها كما هي بحجة علميتها وكونيتها

---

٣٨ عقلانية التنويريين تنفي عن كل من تقبله من المفكرين الذين عرفوا بالتدين صدق ذلك التدين فتنسبه إلى التقية: من ذلك تصورهم أن كل ما يشتم منه التدين في مقدمة ابن خلدون مجرد تقية وتظاهر لإخفاء ثورته الفكرية. وهم بذلك يقيسون غيرهم بهم من حيث الطوية لكونهم ليس لهم أدنى ثورة يخافون عليها حتى إن التقية المعكوسة هي التي صارت تميزهم: التظاهر بالإلحاد لكون الإلحاد الصادق ليس في متناول الجميع إذ هو مقدمة كل تدين حقيقي فضلاً عن كون الإلحاد المزيف صار مدخلاً لكل شهرة في الغرب ولكل حظوة عند الحكام العرب.

(وهو عين الحل الذي مال إليه ممثلو الفكر الديني في القرن الخامس وخاصة الفكر الاشعري كما أسلفنا) ودون تطوير للشكل العلمي يعتد به بحجة عدم الفائدة من الإطالة في العلوم الأدوات. وحصر الاستنباتي الفكر الفلسفي في الخصوصية الشكلية نافيا كل اجتهاد فلسفي في المضمون الذي صار يقبله بحجة علميته وكونيته (وهو عين الحل الذي مال إليه متبنو الفكر الفلسفي في القرن الخامس وخاصة الفكر الصفوي) دون تطوير للمضمون العلمي بحجة قدم الحقيقة العلمية.

ثانيهما أن الإحيائي تصور الشكل قابلاً للفصل المطلق عن المضمون بحيث إنه لم يدرك طبيعة الدور الذي يؤديه المضمون في تحديد ما هو جوهري في المنهج والإطار اللذين يبدوان شكليين. فكما أن تبني المنطق الأرسطي كان في الحقيقة تبنياً لميتافيزيقا الجوهر الأرسطية فكذلك سيكون تبني الجدل الهيجلي أو الماركسي تبنياً لميتافيزيقا صراع أرواح الشعوب الهيجلي أو صراع عقائد الطبقات الماركسي. وتصور الاستنباتي المضمون قابلاً للفصل المطلق عن الشكل بحيث إنه لم يدرك طبيعة الدور الذي يؤديه الشكل في تحديد ما هو جوهري في المضمون. وكما أن تبني المضمون الأفلاطوني كان في الحقيقة تبنياً للشكل اليتوبي الأفلاطوني فكذلك سيكون تبني المضمون الوضعي والماركسي تبنياً للشكل اليتوبي الوضعي والماركسي. فوقع الاستنباتي في المأزقين المقابلين لمأزقي الإحيائي.

وبذلك صار الفكر العربي الحالي رهين هذه المآزق الأربعة: مآزق الفكرين الأصلاني والعلماني وذلك هو ما أشرنا إليه بإشكالية الوعي بالعدم المطلق أو بالعدمية والتفاهة الفلسفية المسيطرة على كل الكتابات التي توسم بكونها فلسفية في نصف القرن الأخير والتي هي في الحقيقة مجرد تعبيرات إيديولوجية فجة لم ترق بعد إلى مستوى الفكر المؤثر أعني الفكر الذي يحقق التعاصر الحي بين إبداع الواقع الرمزي المخيالي وإبداع الواقع التاريخي الفعلي. ولما كان المحدد الحقيقي لدلالات البداية التي تقع العودة إليها (مآزق الفكر الديني عامة والفكر الأشعري خاصة ومآزق الفكر الفلسفي عامة والفكر الصفوي خاصة) هو دائماً دلالات الغاية التي وقعت العودة منها، فان حاضر النهضة العربية الثانية (الفكر الإحيائي عامة والإحيائي الأصولي خاصة والفكر الاستنباتي عامة والفكر الاستنباتي العلماني خاصة) هو الذي كان المحدد

بدلالاته لدلالات ماضي النهضة العربية الأولى بحسب الأفعال المتصاحبة التي أشرنا إليها بداية مضطرة لكل نهوض حضاري.

لذلك فقد كان فعل النهوض الجامع لهذه الأفعال المتصاحبة بحاجة إلى فلسفة تاريخ تفسر آثار الصدمة وتعد بإمكان التحرر منها فتمكن من استئناف الفعاليات بتأسيسها على مصدرين منفصلين ومتصارعين أو متصلين ومتكاملين:

* - إما ذاتياً استناداً إلى آخر اللحظات المبدعة للوصل مع الماضي الذاتي والحاضر الأجنبي الذي كان مصدر الصدمة. وذلك ما مثلته فلسفة ابن خلدون النقدية في مجال الثورة التاريخية ضد الانحطاط السياسي (إصلاح الدولة ومن ثَمَّ الثورة على نظرية العصبيات لتعويض نظرية شرعية الشوكة والظلم بنظرية شرعية العقل والعدل بخلاف ما يخرف به بعض شراح فكر ابن خلدون) وفلسفة ابن تيميه النقدية في مجال الثورة الفكرية ضد الانحطاط الروحي (إصلاح الدين ومن ثَمَّ الثورة على نظرية الكرامات لتعويض نظرية شرعية العصمة والأوصياء بنظرية شرعية الاجتهاد والأمة بخلاف ما يخرف به بعض شُرَّاح فكر ابن تيميه): وهذا هو الاتجاه الذي أصبح بالتدريج خاصاً بالفكر الأصلاني.

* - أو أجنبيا باستيراد فكر آخر اللحظات المبدعة في فكر الخصم الذي وقعت معه الصدمة بحسب ما كان معلوماً منه وبعمق ذلك العلم. وذلك ما مثلته الوضعية النظرية في مجال الفكر النظري والوضعية العملية أو الماركسية في مجال الفكر العملي مع بقايا التنوير المثالي للثورة الفرنسية بحسب ما علم من ذلك كله المفكرون الذين ليس لهم دراية متينة بالحضارة الغربية ولا علم دقيق بلغاتها: وهذا هو الاتجاه الذي أصبح بالتدريج خاصاً بالفكر العلماني.

ومن غرائب ما حصل في صياغة هذه الفلسفة بعد التوازن السريع والسطحي لأجيال البعثات الأولى (إلى حد بداية استقلالات الأقطار العربية المتوالية) هو أن العلم بالمصدر الأول (التراث العربي الإسلامي) والعلم بالمصدر الثاني (التراث الغربي) تطوراً في اتجاهين متقابلين يتكامل أحدهما في أحدهما ويتناقص الآخر في الآخر خلال لحظة أولى هي تقريباً نصف القرن العشرين الأول ثم انعكس الأمر خلال لحظة ثانية هي تقريبا نصفه الثاني (في مركزي ثقل النهضة الأساسيين: مصر والشام). وتلك هي خاصية اللحظتين اللتين وليتا لحظتي الصدمة مع العدو ولحظة التوازن السريع والسطحي الأول وقبل لحظة التوازن الحقيقي التي نسعى إليها والتي بدأت إرهاصاتها

بعد أن بلغت الحرب الأهلية الإسلامية أولاً والعربية ثانياً ذروتها في شكل حرب شبه عالمية بينت ارتهان مصير النهضة العربية بالرهانات الدولية (حربا الخليج الأولى والثانية وحرب التحرير الفلسطينية التي بدأت فعلاً منذ أن استقرت السطلة على الأرض وبات بوسعها القيام بحرب التحرير الشعبية). لكنها لم تتحقق بعد على مستوى الوعي الفلسفي الصريح.

وستكون هذه اللحظة المنطلق الحقيقي للفكر السوي الذي يعاصر ذاته فيتعلم من كل المصادر دون عقد ويصبح قادراً على إبداع بعدي واقعه الرمزي المخيالي والتاريخي الفعلي كما حددناهما وبحسب مجالات القيم: الذوقية والخلقية والمعرفية والتشريعية والوجودية. وذلك هو مجرى التطور النهضوي الذي غلب على تعايش المؤسسات التعليمية التقليدية ونخبها والمؤسسات التعليمية الحديثة ونخبها في الوطن العربي تعايشهما المنفصل إلى أن يتحقق التوحيد الحي بين بعدي الحضارة العربية الإسلامية أعني إلى حين تجاوز الفصام بين الثقافتين الدينية بفكرها وعلومها التوابع والفلسفية بفكرها وعلومها التوابع.

ففي اللحظة الأولى التي تلت لحظة الصدمة حصل توازن سطحي أول لكون البعثات كان طلبتها من المعاهد التقليدية فكانوا حائزين على قدر واعد من الثقافتين مع توال جعل ضرب تحصيل إحداهما منافياً لضرب تحصيل الأخرى مما انعكس على تكوينهم الذي اتسم بالإفراط والتفريط في الحالتين[٣٩]. فولد ذلك خاصيات اللحظتين المواليتين في سيرتهم الذاتية ثم في النخب المتنافية: بدأ العلم بالمصدر الأجنبي يزداد دقة وتعمقاً بقدر تعمق التأثير الأجنبي وسيطرة ثقافته التي أصبحت النموذج المطلق ويقابله التطور في الاتجاه العكسي بالنسبة إلى العلم بالمصدر الأهلي حتى كاد العلم به يموت. فصارت النخب النافذة بمقتضى هذا المجرى تسعى إلى الاستلاب الحضاري في حاضر

---

٣٩ كل أبناء هذا الجيل، على الرغم من كونهم حائزين على أفضل ما حصل من توفيق بين التوجهين وأنجح تأليف بين الثقافتين فإنهم قد عادوا من البعثات بما يشبه الانبهار ثم ثابوا إلى رشدهم في موقفهم من الثقافتين. وأفضل ممثل لهذا الضرب من التطور طه حسين. ولعل روايته "أوديب" أفضل تمثيل لهذه الظاهرة خاصة إذا قورنت بسيرته الذاتية الأيام: فهذه سيرة ذاتية تمثل التأليف الناجح بين الثقافتين وتلك سيرة ذاتية تمثل فشل التأليف الناجح بينهما. وكلتا الشخصيتين توجدان في وجدان طه حسين.

الغرب أكثر مما تسعى إلى تحقيق شروط النهوض. ثم وقعت ردة فعل أدت إلى محاولة إحياء المصدر الأهلي وإهمال المصدر الأجنبي باسم التحرر من التأثير الاستعماري. فصارت النخب النافذة بمقتضى هذا المجرى تسعى إلى الاستلاب الحضاري في الماضي الذاتي أكثر مما تسعى إلى تحقيق شروط النهوض.

وكان ذلك في الحالتين مصدر خطأ قاتل لكون المؤسسات التقليدية لم تحدث التحديث المناسب والمؤسسات الحديثة لم تؤصل التأصيل المناسب. فأصبح المجتمع يعاني من ازدواجية مرضية أعادتنا إلى الفصام الحضاري الذي وصفنا فضلاً عن كون كلا فرعيها مبتوراً: ثقافة أجنبية سطحية يغلب عليها الانبهار بمبتذلات الحاضر الغربي وثقافة قومية عامية يغلب عليها التغني بمبتذلات الماضي العربي. وتلك هي العلة الأساسية لما يمكن وصفه بالحرب الأهلية العربية الناتجة عن الفصام الحضاري الذي تعاني منه المؤسسات التربوية والنخب المتخرجة منها. لذلك فقد تأخر الوعي الفلسفي بوجوب السعي الجدي نحو لحظة التوازن بين التوجهين على الرغم من الظرف المساعد عليها ظرف الصراع العربي الإسرائيلي محلياً والعربي الأمريكي دولياً الصراع الذي يمكن أن يعد فرصة الاندراج في ذروة العصر الروحية ببعده المحلي والمادية ببعده الدولي[٤٠]. لم تتحقق بعد شروط النهوض القادر على الفعل في الواقعين الرمزي المخيالي والتاريخي الفعلي في أي بلد عربي فضلاً عن كون حركة النهوض لم تكن

---

٤٠ فيم تتمثل أهمية الصراع العربي الإسرائيلي؟ أو بصورة أدق ما هي دلالته الفلسفية؟ لكي نجيب ينبغي ألا ننسى الدور الذي أداه الصراع مع قبائل اليهود في الجزيرة عند مجيء الإسلام. فالقرآن الكريم الذي ركز في البدء على محاولة التوفيق بين الأديان السماوية الثلاثة صار بالتدريج كما يتبين ذلك من خلال التجربة التاريخية التي تتعين فيها أسباب النزول المساعدة على فهم مقاصده ثورة نقدية لكتابي التجربتين الدينيتين المتقدمتين عليه (تصديقاً لما لم يحرف منهما وهيمنة عليه): نقد التحريف المسيحي بما هو تأسيس للربا الروحي أو توظيف لقيم الأخرى من أجل سلطان المافيا الروحية أو الكنيسة ونقد التحريف اليهودي بما هو تأسيس للربا المادي أو توظيف لقيم الدنيا من أجل سلطان المافيا المادية أو البنك. ومن ثَمَّ فهو نقد للكونية المغشوشة والمستندة إلى عقيدة شعب الله المختار سواء كانت أداتها المافية الروحية أو المافية المادية. وما كان مجرد مشروع صارعه الإسلام في أول نشوئه صار حقيقة في لحظتنا الراهنة: علينا أن نصارع هاتين المافيتين المتعينتين في العولمة الحالية التي هي أمر مجرد بالنسبة إلى الجميع ومتعين بالنسبة إلينا في الوجود الإسرائيلي والأمريكي في قلبي جغرافيتنا وتاريخنا: الجزيرة العربية وفلسطين. أنظر للمزيد كتابنا: **شروط نهضة العرب والمسلمين** (بيروت ودمشق: دار المعرفة المعاصرة والمعرفة، مارس ٢٠٠١).

على وتيرة واحدة في كل الأقطار. فالوطن العربي لم يكن نهوضه متحد الزمانية (لم تبدأ أقطاره نهضتها معاً) ولا متصل الإيقاع (لم تتدرج نفس التدرج) ولا متجانس العمق (بعضها كان التأثير فيه أعمق) فضلاً عن تعدد مصادر التأثير الأجنبي بحسب نوعية الاستعمار أولاً (غير المباشر ومثاله الإنجليزي والمباشر ومثاله الفرنسي) وتأثير التحالفات بعد الاستقلال (مع الشرق أو مع الغرب).[٤١]

وهذا الظرف هو الذي يفسر عدم شروع كلا التيارين في الإنتاج الحضاري الحقيقي الذي يشترطه الشروع الفعلي في التفلسف. فلا يمكن للفكر الفلسفي أن يكون موجوداً بحق من دون الشروع الفعلي في الإبداعين الرمزي المخيالي والتاريخي الفعلي[٤٢]. فتيار إحياء التراث الفلسفي العربي الإسلامي وتيار استنبات التراث الفلسفي الغربي كلاهما ما يزال تياراً تغلب عليه الإيديولوجيا والوعود اكثر من الإبداع والإنجاز، على الرغم من الشروع الفعلي في تحقيق شروط نجاحهما الحقيقي نجاحاً بدأ يولد أسس الفكر الفلسفي العربي المقبل كما يتبين مما بدأ يدب من نشاط في محركي الواقعين المخيالي والتاريخي اللذين يميزان الحرب الأهلية العربية منذ نصف قرن: المحرك الأدبي والجمالي كما يتبين من الحركية شبة الفوضوية في مجال الصراع الأدبي والمحرك السياسي والخلقي كما يتبين من الحركية شبه الفوضوية في مجال الصراع السياسي.

---

٤١ ولا بد هنا من التمييز بين المجموعات العربية التالية وترتيبها بحسب اندراجها في التحديث والنهضة: مجموعة الهلال الخصيب ومصر والخليج والقرن الإفريقي الآسيوي ومعه السودان والمغرب العربي. ويمكن أن نرتب هذه المجموعات بحسب الصلة بالغرب وتاريخ التحديث: فالهلال يمثل أول من اتصل بالغرب لما فيه من نخب مسيحية وتدخل مباشر للقوى الاستعمارية منذ القرن السادس عشر، فضلاً عن بقايا آثار الحروب الصليبية ثم تلته مصر حيث كان مركز الحضارة العربية وغاية الهجرة بالنسبة إلى النخب ثم يليه المغرب العربي ثم يليه القرن الإفريقي ومعه السودان واليمن. ولعل آخر المتأثرين وأسرعهم قطعاً لهذه المراحل قطعاً سطحياً لا يكاد يتجاوز المسخ الممسوخ هو الخليج العربي بمقتضى كون الصدمة عنده كانت صدمة بين أقصى درجات البداوة (قبائل الخليج) وأقصى درجات الحضارة الغربية (أمريكا وإنجلترا) مع الإمكانات المادية المساعدة على النقل السريع لمقومات الحضارة المادية والتكوين المغشوش بمقتضى العقد الضمني- بحسب ما يرويه من لهم دراية بما يجري هناك- بين الأبناء المدللين الذين لا يهمهم من التعليم إلا تحصيل الألقاب والعناوين والمعلمين المرتزقة الذين لا يهمهم إلا رضا ولي النعمة.

٤٢ انظر في ذلك ما حاولنا تحليله في كتابنا: **الوحدة بين الفكرين الديني والفلسفي** (بيروت ودمشق: دار الفكر المعاصر، ودار الفكر، مايو ٢٠٠١).

إذا كانت القطيعة النظرية التي يعاني منها الفكر الإحيائي والاستنباتي في البعد النظري من الفعالية الحضارية قطيعة مع التفاعل الحي بين بعدي الحضارة أعني الواقع الرمزي المخيالي والواقع التاريخي الفعلي من مدخل البعد الرمزي أعني من مدخل التراث الفلسفي وتوابعه العلمية في صلتهما بالوجود التاريخي فان القطيعة التي يعانيان منها في البعد العملي من الفعالية الحضارية هي تلك القطيعة عينها ولكن من مدخل البعد الفعلي أعني من مدخل الواقع الاجتماعي وتوابعه الحضارية في صلتهما بصياغات الوجود التاريخي لكون هذا الوجود ليس مصاغاً فلسفياً ولا علمياً في كلتا اللحظتين: اللحظة الماضية واللحظة الحالية.

لذلك فإن وضعية الفكرين في هذا البعد أصعب وأكثر مزالق. فهما قد يستعيضان عن الواقع التاريخي الذي يوجدان فيه (الواقع التاريخي العربي الراهن) بالواقع التاريخي الذي يتكلم فيه ما تبنياه من نظريات من الماضي العربي أو من الحاضر الغربي (ماضي العرب أو حاضر الغرب وكلاهما معاصر واقعه الرمزي لواقعه الفعلي وهو غير الواقع التاريخي الذي نعيشه). فيكون قولهما في ما ليس بموجود ويهملان البحث حتى مجرد البحث في الموجود أعني في الحاضر العربي الذي يجري ما يجري فيه وكأنه في ظلام دامس لكون العمل فيه ليس على علم به: فهو غير قابل للتحليل والتأويل أو بصورة أدق فبينه وبين التحليل والتأويل يوجد حجابان حجاب الماضي الذاتي والحاضر الأجنبي بديلين منه وليسا مجرد جزء مقوم له. وذلك ما يجعل الفكر مستلباً في الماضي العربي أو في الحاضر الغربي أو فيهما معاً ويبقي الواقع شلالاً أعمى من الوقائع التي لا يدركها الفكر.

وذلك هو المقصود بعدم التعاصر مع الذات أو عدم التضايف بين الواقعين، هذين العدمين اللذين يولدان عدمين أكثر خطورة: العدم الصوري (فكر بغير واقع فعلي) والعدم المادي (واقع بغير فكر فعلي) لعدم وجود شرطي التعاصر والتضايف المباشرين (بعدا تحصيل الوجود الرمزي أي التدوين والتوثيق، وبعدا تنظيم الوجود الرمزي أي التعليم والبحث ووحدتهما التي ينبني عليها الفكر الفلسفي أعني التنظير) عدم وجودهما الذي تجسد في عدمية وعبثية لم يتمكن تاريخنا من الخلاص منهما في الحرب الأهلية التي هي الحصيلة المضطرة لما ينتج عنهما من عجز يصيب شرطيه اللامباشرين أعني

المجتمع السياسي والمجتمع المدني المشلولين لكون عملهما ليس عملاً على علم بل تخبط جعل النخبتين ترميان في عماية.

ويمكن أن نفهم طبيعة المأزق الذي تعاني منه النهضة العربية الإسلامية عندما نقارن كيفية التعامل مع هذين النوعين من شروط النهوض عند الأمم التي كانت في وضعية مماثلة لوضعيتنا (مثل اليابان وبعض بلاد آسيا وأمريكا اللاتينية التي سيطرت على علوم العصور الحديثة وتقنياتها) فاستطاعت إصلاح العطل الذي أصاب فعالياتها الحضارية والبلوغ إلى مستوى مماثل لمستوى الغرب في كل الفعاليات التي كانت معطلة عندها وما تزال معطلة عندنا. فهم أدركوا أن الأمور تؤخذ من بداياتها للوصول إلى غاياتها. فحاولت نخبهم التمكن من شروط الإنتاج المبدع في الفعاليات الشارطة للنهوض (البدايات) وحاولت نخبنا التمكن من شروط الاستهلاك ومظاهر الحضارة (الغايات) التي تجعلهم يحاكون الغرب في نمط استهلاكه من دون شروطه أعني من دون نمط إنتاجه. فكانت النتيجة تهديم الموجود وتوريد البديل دون إنتاجه أو التمكن من شروط إنتاجه مما جعل التحديث مجرد موجات من الاستيراد المتواصل. فكلما جد جديد تم استيراده وبات الأمر متمثلا في تهديم الحاصل السابق وتوريد الحاصل اللاحق تهديماً وتوريداً متواصلين من دون إنتاج يذكر في مجالات الفعاليات المادية والرمزية المباشرة وغير المباشرة: ولعل أفضل الأمثلة وأكثرها دلالة ما يجري في المجال العسكري الذي تبرز فيه تبعية الجيوش العربية إلى حد استيراد الأزياء العسكرية والذخيرة في حين أن الكوريتين صارتا من القوى التي يحسب لها ألف حساب.

ثم كانت الاستقلالات الصورية والدخول في المزايدات الثورية اللفظية التي عمقت أسباب الحرب الأهلية العربية وفجرت المجتمع العربي فقسمته قسمين تحولان دون تحقيق شروط الفكر عامة وشروط الفكر الفلسفي خاصة. فهما قد حولتا الفكر إلى عمل آلي خارجي يحكمه فقه سد الذرائع باسم تطبيق الشريعة عند الأصلاني الغالب على الحزب الإحيائي وقانون غصب الوقائع باسم تحديث المجتمع عند العلماني الغالب على الحزب الاستنباتي. وهذه الحرب هي الحائل الأول والأخير دون فراغ النخب لتحقيق شرطي الفكر الفلسفي. فهي منشغلة إلى حد الافتتان بالمشاركة الوهمية في السلطة السياسية

المباشرة تنكرا للسلطة العلمية غير المباشرة التي يستند إليها الفكر عامة والفكر الفلسفي خاصة: همجية القسر الفقهي الأصلاني وهمجية القسر القانوني العلماني بحَكم يفوقهما همجية هو العسكر. حيث يقود هذه الأنظمة العسكرية ضرب من المماليك والمرتزقة (يسيرهم من وراء حجاب المستشارون الأجانب) يغتصبون الحكم بحسب قوانين تحريك شبكة الاستعلامات الدولية المسيطرة على مصائر الأمم التي تقهرها دمى عسكرية تركب شعار الدفاع عن الهوية والمصلحة الوطنية.

وبذلك فقد عاد الوطن العربي إلى الوضعية التي كان عليها عند الصدمة: مرتزقة ومماليك، وقبائل، ومافيات تدير الفصام الحضاري بين ثقافتين متنافيتين لتديم عهدها بتعميقه حفاظاً على أنظمة عسكرية وقبائل عشائرية وطوائف مافوية تستخدم نخباً مستقيلة من وظيفتها الرئيسية (المعرفة العلمية والفكر الفلسفي من أجل الفعل الرمزي الذي هو غير مباشر وبعيد المدى دائماً) لذلك فهذه النخب قد أصبحت لا دور لها في إبداع الواقع الرمزي المخيالي إذ هي قد انقسمت إلى فريقين أحدهما يكتفي باستيراده من الماضي الذاتي (النخب الأصلانية) والآخر باستيراده من الحاضر الأجنبي (النخب العلمانية) ولا دور لهما بالتالي في إبداع الواقع التاريخي الفعلي. فتكتفي النخبة الأولى بالمفاخرة بمعجزات الماضي الذاتي من دون القيام حتى بالمجهود الكافي لقراءة لغاتها التي يكتفون بترجمة ما قاله فيها العلماء الغربيون (القرطاجني في تونس، والفرعوني في مصر، والبابلي في العراق، والفينيقي في لبنان، والعربي الإسلامي عند الجميع). وتكتفي الثانية بالمتاجرة بمنجزات الحاضر الأجنبي والدعاية له بديلاً من الجهد الكافي حتى للتمكن من المتاح منه فضلاً عن ذراه التي ما تزال من السر المكنون (الثورات العلمية، والتقنية المتوالية، وغزو الكون داخل نظامنا الشمسي وحتى خارج مجرتنا).

فهذه الأفعال أصابها الشلل عند كلا الفريقين بمقتضى ظن أحدهما الشكل كلياً لأخذه أخذاً يغنيه عن الإبداع (الأصلاني) وظن الثاني المضمون كلياً لأخذه أخذاً يرضيه بالاتباع (العلماني). فينتج عنها غناء ورضا يغفلان كل جهد لمعالجة مسألة التعاصر والتضايف بين الشكل والمضمون اللذين لا يكونان حيين إلا بإبداع تضايفهما الحي (هذه الصورة مع هذه المادة وكلتاهما عين معينة عند إبداعها المتضايف وهي لا تقبل الكلية أصلاً إلاّ في

الأسماء وبعد إبداعها). ومن المعلوم أن الإبداع الحقيقي شرطه خلق الواقع الرمزي المخيالي والواقع التاريخي الفعلي بأدوات تصوير الواقعين أعني التدوين والتوثيق والتعليم والبحث والتنظير التصوير الذي يجعلهما متبادلي التأثير والتأثر لكونه شرطهما الضروري والكافي للتعاصر والتضايف أو التزامن الحي والخلاق بينهما.

ولما كانت محددات الواقع الإنساني بحسب فضاءات وجوده التي تجري فيها تبادلاته القيمية (الذوقية والخلقية والمعرفية والتشريعية والوجودية) هي المكان (رمزاً لصلة العمران بالطبيعة واندراجه فيها) والزمان (رمزاً لصلة العمران بالحياة واندراجه فيها) والسلم (رمزا لصلة العمران بالتراث واندراجه فيه) والدورة العينية (رمزاً لتفاعل العلاقات الثلاث السابقة في حيز محدد هو حيز الفضاء الحاصل من تقاطع المحددات الثلاثة السابقة وبها تتحدد الدول المعينة) والدورة الكونية (ما يتصوره الإنسان من متعاليات تخلصه من المحددات الأربعة السابقة وبه تتحدد الفلسفات والأديان ذات التصورات الوجودية الكونية المتعالية على الحدود السياسية) بات من الضروري نقل هذه المحددات من وجودها الحدثي العيني إلى وجودها المعنوي الذهني بتوسط تعينها الرمزي: وذلك هو الواقع الرمزي المخيالي.

ويشبه دور هذه المحددات دور العلة المادية في صلتها بعلمنا بها الذي يشبه دوره دور العلة الصورية بالمعنى الفلسفي التقليدي. ومعنى ذلك أن كل عمران حي مبدع للحضارة يكون محددا لعلاقة معينة: ١ - بالمكان والطبيعة، ٢ - وبالزمان والحياة، ٣ - وبالسلم والتراث الذي حققه، ٤ - وبالدورة العينية والتاريخ الذي حصل له في واقعه الفعلي، ٥ - وبالدورة الكونية و بما بعد التاريخ الذي حصل له في واقعه الرمزي. وما نلاحظه هو أن هذه العلاقات لا تكون مؤثرة إلا إذا كانت حدودها التي هي علاقات بينها متضايفة بإطلاق ومتعاصرة بإطلاق. وهو أمر لا يتوفر منه إلا النـــزر القليل في اللحظة العربية الراهنة. لذلك تستعيض عنه النخبتان ببديلين منه مستعارين: بديل العلاقات المتعاصرة والمتضايفة الذي يستعيره الأصلاني من الماضي الذاتي وبديل العلاقات المتعاصرة والمتضايفة الذي يستعيره العلماني من الحاضر الأجنبي.

وكلتا العاريتين تؤديان إلى الاستلاب أولا وتعطيل الفعالية ثانياً لكونهما تعطيان علماً وهمياً لواقع وهمي وتهملان العلم الفعلي للواقع الفعلي. فالحاضر العربي لم يعد مماثلاً للماضي العربي وهو لم يصبح مماثلا للحاضر الغربي. وهو لن يكون أياً منهما. إنه غيرهما. وغيريته المجهولة والمتجاهلة هي التي تجعل جوهره المؤثر يكون خاصية كونه غير معلوم أعني سلوبه التي تبرز في عدم قبوله للفعل التصويري بالنظر والعمل العاجزين: كلاهما يتأبى على الفعل تأبي المادة أمام فعل التصوير الناتج عن جهل المصور بقوانين التصوير الخاصة بها فيكون الفعل العنيف الذي هو تعبير عن العجز. وتلك هي أهم خاصيات الحرب الأهلية العربية التي هي عنف أعمى ليس له من هدف ولا خطة تمكن من فهم مساره وتحديد غاياته.

وليست هذه الأفعال الترميزية (التدوين، والتوثيق، والتعليم، والبحث، والتنظير) إلا مراحل التصوير التاريخي وشروطه في الوقت نفسه وصلاً بين الواقعين التاريخي الفعلي والرمزي المخيالي. فالتعاصر والتضايف بين الواقع الرمزي المخيالي والواقع التاريخي الفعلي لا يتحققان إلا بالتدوين تصويراً للحدث الموجود والتوثيق تصويراً للحدث المدون والتعليم تصويراً للحدث الموثق والبحث تصويراً للحدث المعلم والتنظير تصويراً بعدياً لكل تصوير سابق بالاستقراء الوصفي، وتصويراً قبلياً لكل تصوير لاحق بالاستقراء التوقعي: وذلك هو التعين التاريخي للعقل وهو عين مادة التفلسف وعين صورتها. ومعنى ذلك أن أولى درجات التصوير هي التدوين والثانية هي التوثيق والثالثة هي التعليم والرابعة هي البحث والأخيرة بعدياً هي التنظير العلمي الذي يصبح الأول قبلياً بما هو تنظير توقعي. وكل لاحق تصوير لكل سابق، وكل سابق أداة لكل لاحق. ويتوالى الأمر بلا غاية لكونه هو الحركة الدائمة لفعل العقل في ذاته المتحققة.

فإذا صاحبت هذه الأفعال التصويرية التبادلات القيمية التي تمثل لحمة العمران وسداه (القيم الذوقية والخلقية والمعرفية والتشريعية والوجودية: إنتاجاً وحفظاً وتبادلاً واستهلاكاً) فصورتها تدويناً وتوثيقاً وتعليماً وبحثاً وتنظيراً بلا نهاية، حصل النسيج الذي يتألف منه الواقع الرمزي المخيالي بما هو معاصر ومضايف للواقع التاريخي الفعلي: ١ - التبادل القيمي الذوقي (الجمال والدمامة) ، ٢ - التبادل القيمي الخلقي (الخير والشر) ، ٣ - التبادل القيمي

المعرفي (الصدق والكذب)، ٤ - التبادل القيمي التشريعي (الحر والمضطر)، ٥ - التبادل القيمي الوجودي (شاهد المتعاليات وجاحدها).

والمعلوم أن هذه التبادلات القيمية التي يتألف منها النسيج الاجتماعي تقبل من المنطلق الرمزي الذي يتوسطها (أعني التبادل المعرفي الذي هو مدار الفكر الفلسفي فيه وفي البقية بتوسطه) إلى الرد إلى مجالين هما مجالا العلم تنظيراً وتطبيقاً ومجالاً العمل تنظيراً وتطبيقاً في مستوييهما الموضوع (العلوم النظرية والعلمية أو الطبيعية والإنسانية) وما بعد الموضوع (الفلسفة النظرية والعلمية أو الطبيعية والخلقية).

وبذلك يتبين أن مشكل عدمية الفلسفة العربية الحالية هو عدم وجود شروط الفلسفة النظرية والفلسفة العملية اللتين تصلان وصلاً حياً اللحظة الوسيطة واللحظة الحالية من الفلسفة النظرية والعملية لعدم وجود العلم النظري والعمل العملي اللذين يصلان وصلاً حياً اللحظة الوسيطة واللحظة الحالية من العلم النظري والعلم العملي في صلتها بالطبيعة وما بعدها (موضوع الفلسفة الأول) والتاريخ وما بعده (موضوع الدين الأول). ولما كانت اللحظة العربية الحديثة من الفلسفة بصنفيها والعلم بصنفيه عدماً خالصاً بات المشكل: كيف نفهم أن يكون الوعي بالوجود الذاتي الوسيط وبالوجود الأجنبي الحديث من منطلق الوعي بالعدم الذاتي الحديث هو عين الوجود الحديث في نهضتنا الحالية؟ وهل يمكن أن يمتد هذا الوعي بالعدم الحديث لينهل من الوجود الماضي الذاتي والوجود الحاضر الأجنبي فيصب ما فيهما من حي في موات الحاضر المضموني؟ وهل يمتد الوعي بالوجود الذاتي الوسيط وبالوجود الأجنبي الحديث ليملأ عدم الحاضر الشكلي فيتكون الشرط الضروري والكافي للبدء في تحقيق التعاصر والتضايف المنتج للوصل بين الفلسفتين الحاصلة والتي ينبغي أن تحصل منهما في المجالين النظري والعملي وفي العلمين الحاصل والذي ينبغي أن يحصل منهما في المجالين نفسيهما؟

تلك هي المهمة المضاعفة التي تُعدُّ جوهر اللحظة الفلسفية العربية الحالية: الوصل بين وجود اللحظة الفلسفية النظرية والعملية العربية الوسيطة وعدم اللحظة الفلسفية النظرية والعملية الحالية في مستوى ما بعد الموضوع والوصل بين وجود لحظة وجود

العلم النظري والعملي الوسيط وعدم العلم النظري والعملي العربي الحالي في مستوى الموضوع. ومن ثم فاللحظة تضعنا أمام رهانين أو مهمتين:

* - الأولى مهمة تأسيس مابعد طبيعة تصل بين قيم الذوق وقيم الوجود ذاتي القيامين الواقعيين المتاضيفين بإطلاق وما بعد تاريخ يصل بين ما بعد قيم الخلق وما بعد قيم التشريع ذاتي القيامين الواقعيين المتضايفين بإطلاق.

* - والثانية مهمة تأسيس طبيعة تصل بين قيم الذوق وقيم الوجود ذاتي القيامين الواقعيين المتضايفين بإطلاق وتاريخ يصل بين قيم الخلق وقيم التشريع ذاتي القيامين الواقعيين المتضايفين بإطلاق.

وبين أن الوصل في مستوى المابعد (مابعد علوم الطبيعة وما بعد علوم التاريخ) من الإبداع الرمزي متصل اتصالا حميما بواقع الحضارة الرمزي المخيالي (وإليه تستند فعاليات المجتمع السياسي بوصفه سطحها الظاهر) والوصل في المستوى الطبيعي (علوم الطبيعة والتقنيات الآلية) والشريعي (علوم الإنسان والتقنيات الرمزية) من الإبداع الرمزي متصل اتصالاً حميماً بالواقع التاريخي الفعلي (وإليه تستند فعاليات المجتمع المدني بوصفها عمقها الباطن) وأن التعاصر والتضايف بينهما هو عينه الفعالية الحية للحظة التاريخية في كل حضارة حية.

ويقتضي الوصل الثاني إحياء الشروط الموضوعية لعمل التبادل القيمي. ومنه يتولد عنه الجدل الحي الذي يتقوم به المجتمع المدني من حيث هو بؤرة الصراع القيمي بمعنييه المادي والرمزي. ويقتضي الثاني إحياء الشروط الموضوعية لعمل التبادل القيمي. ومنه يتولد الجدل الحي الذي يتقوم به المجتمع السياسي. والتضايف التام بين المجتمعين بتوسط بعدي الواقع الرمزي المخيالي (الممارسات الرمزية المابعد والممارسات الرمزية الموضوع) هو الفعالية التي يتألف منها المجتمع الحديث في تعينه الرمزي المؤثر في تعينه المادي. لذلك بات من الواضح أن الفلسفة العربية الحالية تحتاج إلى علاج الانسداد الذي أوقف عمل شروط هذين الجدلين اللذين تتقوم منهما حياة الحضارة المعاصرة.

الخاتمة

وهكذا نصل إلى غاية المحاولة فندرك السبيل إلى إنقاذ النهضة العربية الإسلامية مما تردت إليه من حلول صارت مآزق فحالت دونها وتحقيق شروط الإبداع الفعلي لواقعيها الرمزي المخيالي والتاريخي الفعلي. وقد حددنا هذه الشروط فحصرناها في الأفعال التي تحقق التضايف الخلاق بين فعاليات الحضارة:

* - إبداع القيم الذوقية والوجودية موضوعاً لما بعد الممارسات النظرية والعملية التي يتألف منها القول الفلسفي ما بعد الطبيعي وما بعد التاريخي المبدع إبداعاً يصل بين منجزات النهضة الأولى ومشروعات النهضة الثانية في مجالي فلسفة الطبيعة وفلسفة الأخلاق.

* - وإبداع القيم الخلقية والتشريعية موضوعاً للممارسات النظرية والعملية التي يتألف منها القول العلمي الطبيعي والتاريخي المبدع إبداعاً يصل بين منجزات النهضة الأولى ومشروعات النهضة الثانية في مجالي علوم الطبيعة وعلوم الإنسان: لذلك فليس من الصدفة أن كانت الفلسفتان النقديتان اللتان انتهت عندهما النهضة الأولى واستؤنفت بهما النهضة الثانية فلسفتين في إيتسمولوجية المنطق (ابن تيمية) أداة لعلم الطبائع (علم الطبيعة) وأبستمولوجية التاريخ (ابن خلدون) أداة لعلم الشرائع (علم الإنسان أو العمران).

وقد أدرك كلا الفيلسوفين أن الأزمة ليست مقصورة على أعراض السطح أعني فساد الإبستمولوجيتين بل تعدتهما إلى الأعماق فطالت جهازي الإبداع أعني صورة العمران أو المجتمع السياسي بما هو أداة إبداع الواقع التاريخي الفعلي ومادة العمران أو المجتمع المدني بما هو أداة إبداع الواقع الرمزي المخيالي.

فكانت فلسفة ابن خلدون ثورة في الفكر العملي مبنية على ثورة أبتسمولوجية في علم الظاهرة العمرانية ومنهجها من خلال نقد المشترك المابعد تاريخي بين المشائية والإشراقية ومن ثَمَّ محاولة لإصلاح الأول لتحرير الثاني.

وكانت فلسفة ابن تيمه ثورة في الفكر النظري مبنية على ثورة أبتسمولوجية في علم الظاهرة الطبيعية ومنهجها من خلال نقد المشترك المابعد طبيعي بين المشائية والإشراقية ومن ثَمَّ محاولة لإصلاح الثاني لتحرير الأول.

وتلك هي القطيعة التي مكنت من تحقيق الشروط الضرورية والكافية عند إدراك أسرارها لكي تتمكن النهضة الثانية من استئناف الفعالية المبدعة فتتمكن من السيادة على واقعيها بفضل تحقيق شروط الاستخلافين النظري (سيادة الإنسان على الطبيعة دون فساد في الأرض) والعملي (سيادة الإنسان على التاريخ دون فساد في الأرض).

وبذلك يتبين لنا أن غاية هذه المحاولة ليس إضافة تاريخ جديد للتواريخ التي كتبت لتقويم ما حققته النهضة العربية الحالية، بل هي سعي للإسهام في هذه النهضة من خلال البحث في مقومات فلسفة تاريخ الفلسفة العربية.

وطبعاً فوقائع تاريخ الفكر وأحداثه فكر ومن ثَمَّ فهي الوعي الفلسفي بالتضايف بين الواقعين الرمزي المخيالي والتاريخي الفعلي من منطلق الوعي بالواقع الرمزي المخيالي. فتاريخ الفلسفة عندما يكون فلسفياً يصبح فلسفة تاريخ تحدد منطق هذا التضايف الذي نعيش حرباً أهلية فيه على مستويي المجتمع السياسي والمجتمع المدني بمقتضى انعدامه: إذ إن الأصلاني يريد أن يفرض التضايف الذي حققته النهضة العربية الأولى والعلماني يريد أن يفرض التضايف الذي حققته النهضة الغربية الأخيرة. فيتفق الفريقان على نزعة التهديم النسقي للحاضر ومن ثَمَّ يمتنع عليهما تحقيق ما يقتضيه من تضايف جديد هو الفعالية الموجبة التي نؤرخ للفلسفة بقصد تحديد شروطها.