M

جامعة ابن خلدون – تيارت

University Ibn Khaldoun of Tiaret

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

Faculty of Humanities and Social Sciences

قسم علم النفس والفلسفة والأرطفونيا

Department of Psychology,Philosophy,and Speech Therapy

مذكرة مكملة لنيل شهادة ماستر الطور الثاني ل.م.د

تخصص فلسفة عامة

العنوان:

سؤال الحداثة والاستقلال الفلسفي ناصيف نصار نموذجا –

إعداد الطالبة:

- بن الدين مروى إيناس

إشراف:

- د. بهلول عبد القادر

لجنة المناقشة:

الأستاذ (ة)	الرتبة	الصفة
بلوط صبرينة	أ.م.أ	رئيسا
بهلول عبد القادر	أ.م.أ	مشرفا ومقررا
عمران سمية	أ.م.ب	مناقشا

الموسم الجامعي: 2024/2023

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر و تقدير

وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين

الحمد لله شكرا وحبا وامتنانًا أن وفقني الله لإنجاز هذا العمل.

أتوجه بجزيل الشكر والتقدير والاحترام إلى الأستاذ المشرف الدكتور **بهلول عبد القادر**،

والأستاذة **عمران سمية** على توجيهاتهم السديدة ونصائحهم و الملاحظات القيمة على إنجاز

هذا البحث.

كما أتوجه بالشكر والتقدير إلى أعضاء لجنة المناقشة فلهم كل الشكر .

وإلى كل أساتذة تخصص الفلسفة.

الإهداء

أهدي تخرجي

و ثمرة جهدي و فرحتي التي أنتظرها طوال حياتي

إلى من مهد لي طريق العلم وكان الداعم الأول لي لتحقيق طموحاتي . إلى من كلّل العرق جبينه . والسراج الذي لا ينطفئ نوره بقلبي أبدا ، إلى من استمديت منه قوتي و اعتزازي بذاتي

والدي العزيز

إلى من جعل الجنة تحت أقدامها و سهلت لي الشدائد بدعائها إلى الإنسانة العظيمة التي لطالما تمنت أن تقر عينها لرؤيتي في يوم كهذا ، إلى نور حياتي ورفيقة دربي

أمي العزيزة

إلى الضلع الثابت و أمان أيامي إلى من شددت به عضدي إلى

إخوتي : (عبد الهادي- محمد)

أخواتي : (سعاد- رحيل)

إلى جدتي الغالية(سلماني زهرة)

إذا كان الاهداء يعبر ولو بجزء عن الوفاء فالإهداء إلى

روح جدتي الطاهرة (سلماني حليمة)

.

.

.

لكل من كان عوناً وسنداً في هذا الطريق للأصدقاء الأوفياء

مقدمة

مقدمة

شهد العالم العربي المعاصر مجموعة من الثورات التي ساهمت بروزه على الساحة الفكرية عربية كانت أم غربية. ومن بين المفاهيم التي تناولها المفكرين العرب بالبحث والنقاش نجد موضوع الحداثة التي تضاربت الأفكار حوله بين مؤيد ورافض، وحيث تعني الحداثة العربية: " لك الوعي الجديد بمتغيرات الحياة والمستجدات الحضارية والانسلاخ من أغلال الماضي. والانعتاق من هيمنة الأسلاف. واستجابة حضارية للقفز على الثوابت. وتأكيد مبدأ استقلالية العقل الإنساني تجاه التجارب الفنية السابقة".

على عكس الحداثة الغربية: " يتفق الغربيون المهتمون بدراسة الحداثة على أسسها وأصولها أن الحداثة منهج تغييري ومذهب انقلابي في المفاهيم والأفكار، ويتطور مفهومها بتطور الزمن فما كان حديثا في السنة لا يكون حديثا في هذه السنة."

فكان للمشروع الحداثي في الفكر العربي مجموعة من المناصرين و المرحبين بإقامتها و العمل بها في البيئة العربية من بينهم ناصيف نصار، المفكر اللبناني من مواليد 1940 عمل على اسقاط الحداثة على المجتمع العربي وذلك بالعودة إلى أساس الفكر و هو السؤال الفلسفي كأول لبنة في طريق التفلسف وخاصة الذي يكون في أساسه مستقلا عن الآخر **(الغرب)** و له مجموعة من الكتب التي عالج فيها مجموعة من القضايا التي تخص الاستقلال الفلسفي، الذي كان يمثل المحور الأكبر لاهتمامات ناصيف نصار والاستقلال الذي هو انطواء على الذات وانقطاعا عن الغير واكتفاء بالنفس ، وإنما المقصود هو الاستقلال السليم لإنتاج والتفاعل الدائم والمشاركة الإيجابية ، أكن انطلاقا من الذات . ومن هنا فإن الإشكالية التي نعالجها تحدد كما يلي:

كيف نظر ناصيف نصار للحداثة العربية والاستقلال الفلسفي؟ بل هل هناك فعلا حداثة فلسفية عربية ارتقت إلى مستوى الابداع والاستقلالية؟

كما قسمنا بحثنا مجموعة من الأسئلة:

- ما مفهوم الحداثة عند العرب وعند الغرب؟
- ما علاقة الحداثة بالتراث؟
- ما مفهوم الاستقلال الفلسفي؟ وما هي شروطه
- ما مفهوم الحداثة والاستقلال الفلسفي عند الفلاسفة الآخرين؟

الفرضيات:

الفرضية الأولى: الحداثة العربية كثورة لإيقاظ الوعي العربي.

الفرضية الثانية: السؤال الفلسفي العربي كرؤية مستقبلية.

الفرضية الثالثة: الاستقلال الفلسفي الحداثي عند مفكري العرب.

و من أبرز حدود الدراسة أن اعتمدنا في دراستنا على فترة المعاصرة و التي حددت بين القرنين 19 و 20 اللذان يمثلان أصعب مراحل الإنسانية الوحشية فكما كان للدراسة أهمية أنها تحمل في ثناياها مجموعة من أهداف أي بحث علمي يسعى من خلال الباحث إلى إبراز سعيه لكشف اللبس الذي يكشف الموضوع وتم إغفالها سابقا نذكر منها :

- البعد الفلسفي والتاريخي لمفهوم الحداثة .
- التعرف على الفكر الحداثي لناصيف نصار .
- تسليط الضوء من أجل إعادة قراءة سؤال الحداثة والاستقلال الفلسفي لناصيف نصار نموذجا .

لإنجاز هذه الدراسة اعتمدنا على المنهج التحليلي التفسيري المقارن الذي كان مناسبا لطبيعة الدراسة التي تقوم على الدراسات البحث والتحليل والشرح لأن الإشكالية التي تطرحها دراستنا هي مشكلة مهمة في الفكر الفلسفي عامة والسياسي خاصة وفي فكر الفيلسوف خاصة ناصيف نصار لأن هذه الإشكالية تحاول الكشف عن الدراسة التي يقف وراءها تدهور الحضارة **(الفكر العربي)** وذلك بالكشف عن الأقنعة والإرادات التي تسيطر على أهم المواضيع لها صلة بالوجود والإنتاج .

و نظرا لإشكالية البحث فقد اعتمدت على خطة تتضمن مقدمة فاتحة للموضوع وثلاثة فصول تجيب على الإشكال المطروح ، وخاتمة حوصلة حول الموضوع .

مقدمة: حاولت تهيئة الموضوع ، تسلط الضوء على أهمية البحث ودوافعه ، التي تتمثل في حل المشكلة التي يتصدى لها البحث .

الفصل الأول: بعنوان **ضبط التصورات** .

كان فصل تمهيدي يحتوي على مبحثين :

المبحث الأول : ماهية الحداثة العربية

قمت بتعريف الحداثة لغة واصطلاحا وفلسفيا وبالقرآن الكريم وكذلك مفهوم الحداثة عند الغرب و العرب.

المبحث الثاني : خصصته **للاستقلال الفلسفي**

أي تحدثت فيه عن التيارات العربية الإسلامية ،و كذلك موقف المستشرقين حول الفلسفة اليونانية و التيار الذي يوضح به الفيلسوف
ناصيف نصار .

الفصل الثاني : بعنوان **مشروع ناصيف نصار الفلسفي** : جاء فيه مبحثين:

المبحث الأول : تناولت فيه رؤية ناصيف نصار للحداثة وعلاقتها بالتراث . والسبيل الحرية لإحداث النهضة العربية.

المبحث الثاني : تحديد مفهوم الاستقلال الفلسفي و شروط تحقيقه ومنهجه في بناءه .

الفصل الثالث : بعنوان **تقسيم مشروع النهضوي لناصيف نصار** جاء فيه مبحثين :

المبحث الأول : تناولت فيه العلمانية لمضمون الحداثة والاستقلال الفلسفي عند الفلاسفة **(محمد أركون / محمد عابد الجابري)**

المبحث الثاني : تحدثت هنا عن الصوفية لمفهوم التجديد والاستقلال الفلسفي عند **(طه عبد الرحمن)**

الخاتمة : وفي الأخير ختمنا بحثنا بخاتمة كانت حوصلة حول الموضوع من التحليلات و الاستنتاجات التي تم التوصل إليها من خلال البحث.

الأسباب الذاتية : لاختيار هذا موضوع يثير فضولي مما أدى بي إلى اكتشاف فيلسوف جديد حول حياته ومؤلفاته مما حفزني على إجراء بحث عميق .

الأسباب الموضوعية : إبراز مكانة الفيلسوف في الساحة الفكرية تم تغيبه من الساحة أنه **(الدراسة و البحث)** .

و لإنجاز هذه المذكرة اعتمدنا على مجموعة من مصادر ومراجع ساعدتنا في الموضوع ومن بين أهم هذه المصادر: هي

طريق الاستقلال الفلسفي – التفكير و الهجرة – باب الحرية

أما عن أهم المراجع والتي ساعدتنا بشدة في معالجة الموضوع :

- **الاستقلال الفلسفي إلى فلسفة الحضور**: عبد الإله بلقزيز
- **نقد الحداثة** : آلان تورين
- **الحداثة في ميزان الإسلام** : عوض بن محمد القرني

وكذلك اعتمدت على مجموعة من الموسوعات والمعاجم و المقالات منها :

موسوعة لالاند الفلسفية : أندريه لالاند

موسوعة الفلسفة والفلاسفة : دكتور عبد المنعم الحفن

الاستقلال الفلسفي والتجديد عند طه عبد الرحمن : نور الدين بن قدور

الدراسات السابقة : و من الدراسات السابقة التي تناولت الموضوع من الجانب الحضاري حيث نذكر : الطالبة : مروة زروق موضوع مذكرة الاستقلال الفلسفي عند ناصيف نصار، ومن المشرف : لزهر عقيبي من الجامعة **محمد خيضر بسكرة** سنة 2018/2019 حيث أهملت وتناست على التيارات العربية الإسلامية ومن أهمها التيار الذي يوضح الفيلسوف ناصيف نصار الذي سنعمل على شرحه والتوسع فيه .

الصعوبات: ومع ندرة الدراسات حول هذا المفكر العربي المعاصر ، غير أن مؤلفاته وكتبه متوفرة بشكل ملموس ورقية لأنها قليلة ، وعلى الرغم من انخفاض عدد هذه الكتب في المكتبات الإلكترونية فضلا عن عدم توفر المراجع بشكل كاف على مستوى الجامعة .

الفصل الأول : ضبط التصورات .

المبحث الأول : ماهية الحداثة .

المبحث الثاني: الاستقلال الفلسفي .

مقدمة :

في عالم متغير باستمرار تبرز الحداثة كمفهوم محوري . مما يشير إلى حقبة من التحول الاجتماعي والثقافي والتكنولوجي .

إنها فترة تميزت بظهور القيم والأفكار والتقنيات الجديدة و التي ساهمت بشكل كبير في نشر الوعي الفكري في المجتمعات البشرية.

حيث يعتبر الاستقلال الفلسفي أحد الركائز التي ساعدت الشخصانية الأكثر استقلالية و استيعاب لما يحدث حولها من تغيرات والعمل على تقديم قراءات جديدة وهي وليدة الحالة المجتمعية ذات الرداء العربي الذي عمل على تحقيق الحضور الفكري والشخصي للشخص العربي أو بمعنى آخر المفكر العربي الذي حقق جزءا من الوجود الفلسفي الحداثي في عالم مضطرب سياسيا واجتماعيا .

و من هنا نتساءل: فيما تتمثل الحداثة العربية ؟

و من هم أهم مؤسسو الحداثة؟

المبحث الأول : ماهية الحداثة :

تمهيد :

الحداثة هو مفهوم ذو أصل غربي يشمل مجموعة واسعة من الأفكار هدفها الشامل هو رفع مستوى فهم الفرد و تعزيز الجوانب الفكرية و الاجتماعية للحياة و يشار عادة الى هذا السعي لتحقيق الشامل باسم الحداثة ،كمفهوم واسع للحداثة تشمل تقدم المجتمعات الغربية من عصر النهضة الى يومنا هذا . فهو يشمل الجوانب المتنوعة للوجود الاجتماعي و الاقتصادي و السياسي ة الأدبي ، لقد برز التقدم الملحوظ في العلوم و التكنولوجيا باعتباره المحفز الأساسي و الاكثر أهمية للتحولات المستمرة و المتزايدة في التجارب الذاتية . مما أدى في نهاية المطاف الى تأكل القواعد و المبادئ التقليدية ،لقد ورثت هذه التغييرات و تستمر في تشكيل مجمعنا.

وفي سعيه لتحقيق التقدم و الحداثة والتنمية ،ركز الغرب بشكل كبير على توليد الحداثة طالما أنها تتماشى مع جيل الغربي و محددة وسياقه التاريخي ،لكن هذه الحداثة الغربية واجهت في نهاية المطاف مقاومة و خيبة أمل من بعض الأفكار السائدة في ذلك الوقت ، حيث كانت تهدف الى التحقيق الهدف الأكبر: الأمن والسلام و التقدم والتنمية و التحرر من الأزمات التي أعاقت تقدم الفكر الفلسفي .

1. مفهوم الحداثة :

أ. لغة :

مفهوم "الحداثة "من مفاهيم الفضفاضة والتي قد تحتمل الكثير من المعارف المتفاوتة ،واذ اعتبرنا أن هذا المفهوم عانى من الغموض الكبير في الفكر الغربي الذي يشهد ولادته ،ولهذا واجب علينا بداية التوضيح دلالة هذا اللفظ **لغة** : مشتقة من الجذر "حدث" و حدث الشيء حدوثا و حداثة تدور المعاني حول نقيض قدمّ، و احدث الشيء :ابتدعه واوجده، والحداثة: سن الشباب ،و الحديث : الجديد، و المحدث :مالم يكن معروفا في كتاب ولا سنة ولا اجماع، ويوضح لنا ان التعريف في المعجم العربي و للسان العربي منصب على تعريف "الحداثة" " الحديث" بمقابلتها زمنيا مع " القديم" او السابق زمنيا، و المحدث المبتدع. و كما نجد كلمة "الحديث" في الفرنسية:moderne وفي اللاتينية modernus وفي الانجليزية modern.[1]

[1] سعيد محمد محمد السقا ، جذور الحداثة و ما بعد الحداثة ، ط 1 ، 2014م ، ص 15 – 16 .

الحديث في اللغة تعني نقيض القديم ومرادفه الجديد ويطلق على الصفات التي تتضمن معنى فالحديث الذي يتضمن معنى المدح الصفة الرجل المتفتح الذهن المحيط بما انتهى اليه العلم من الحقائق المدرك لما يوافق روح العصر من المطرق ،و الآراء ،و المذاهب، الذي يتضمن معنى الذم صفة الرجل قليل الخبرة ،سريع التأثر، و المقبل على الاغراض التافهة والمعرض عن القديم لمجرد قدمه لا لخبثه و فساده .

ومعنى ذلك ان الحديث ليس خيرا كله ،كما أن القديم ليس شرا كله وخير وسيلة للجمع بين محاسن القديم و الحديث وأن يتصف أصحاب الحديث بالأصالة و العراقة ،والقوة و الابتكار و أن يتخلى أصحاب القديم عن كل ما لا يوافق روح العصر من التقاليد السياسية ،و الأساليب الجامدة .[1]

كما أن كلمة "الحداثة" تشير الى فعل الخلق أو ظهور شيء ملموس وغريب لم يعرفه القدماء .فإن الخلق الجديد هو ما يصنعه الانسان الراغب مما لم يكن لدى أسلافه الصالحين ،فكلمة الحداثة هي كلمة تثير اهتماما كبيرا و نجد في قوله تعالى ﴿ فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا بِهَٰذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا﴾ سورة الكهف الآية 06، ويقصد هنا بالحديث هو القرآن الكريم.

ب. الحداثة اصطلاحا:

و على الرغم من أن مفهوم الحداثة الذي يبدو واضحا لنا جميعا خصوصا بعد تلك التوضيحات المعجمية و التعريفية التي حاولنا من خلال الوقوف على مدلولها ليكون واضحا نسبيا لنا جميعا إلا أن طبيعة الحداثة الشائكة و أفكارها المحدثة الغريبة هي التي تجعلنا تسند على التعريف الشامل الوافي .و يعرف لنا "سعيد محمد محمد السقا " :«أن الحداثة حالة من التغييرات و التحولات التي طرأت على بنية المجتمع الغربي في الآونة الحديثة ،وما صاحب ذلك من ظهور نوع الجديد من الوعي أو التفكير يرفض الامتداد مع الجذور الماضي ،إنه وعي ثائر يلائم ذلك الانقلاب الذي حدث في تلك البنية التي اقتضت إضافة إلى ذلك سياقا جديدا أو جده تكامل نوعية الوعي و طبيعة البنية ،و هذا ما ادى إلى ظهور شكل جديد للتعامل مع الأشياء ،أو شكل جديد للعلاقات بين الإنسان و غيره و بينه وبين الأشياء الكونية» .و يطلق مصطلح الحداثة بوجه عام على مسيرة المجتمعات الغربية منذ عصر النهضة إلى اليوم ،وفي هذا الكتاب يتعرض آلان تورين لموضوع الحداثة من وجهة نظر سوسيولوجية تتميز بالرؤية التاريخية

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، الجزء الأول، بيروت ، لبنان ، 1982م ، مادة(الحديث) ، ص 453 – 454 .

البانورامية لفكر الحداثة عبر تطوره و انعطافاته المختلفة[1].و نجد ابن منظور في كتابه "لسان العرب " يقول : « وفي حديث حنين :لأعطي رجالا حديثي عهد بكفر أتألفهم » وهو جمع صحة لحديث ،وهو فعيل بمعنى فاعل ،ومنه الحديث :أناس حديثة أسنانهم ،حداثة السن :كناية عن الشباب ة أول العمر .أما مصطلح الحداثة و الحديث حيث يشير إلى الاستعمالات الرئيسة لكلمة حديث ،ويفرق بالنسبة إلى الاستعمال الراهن من الجهة بين حداثة الصحيحة ،تتوافق مع التشكيلات الفكرية الحقيقية المتصاعدة و الضرورية ،ومن جهة الثانية الحداثة سطحية تقوم على الجهل التراث الجديد مهما يكن ، الاضطراب الطالبة و المزايدة.

ج. المفهوم الفلسفي للحداثة:

لدى دراسة المفهوم الفلسفي للحداثة سوف نواجه كما هائلا من الكلمات الباحثين و الفلاسفة في تعريف الحداثة ، لكن معظم الكلمات هي توصيفات اكثر مما هي تعريفات.

بل يرى بعض الباحثين أن الحداثة غير قابلة للتعريف (لأنها فلسفة قائمة بالأصل [2]على أساس التحول و التلون و عدم الثبات)و كما يرى (هابرماس) وهو أحد أكبر فلاسفة الحداثة مشروع غير مكتمل و طالما كان كذلك فكيف يمكن تعريفه بالمعنى المنطقي الدقيق للتعريف ؟[3]

على أساس ذلك فإن أكثر كلمات الباحثين في تعريف الحداثة كانت محاولة لملامسة بعض أوصفها و مظاهرها دون استجلاء حقيقتها و كشف هويتها وهو ما يهدف إليه التعريف المنطقي .

❖ **توصيفات الحداثة** : قالوا في توصيف الحداثة انها :

-هي التغيير من اجل التغيير ،وهي تفسير لا يتوقف

-الحداثة ثورة مستمرة ،وتجاوز مستمر ،و حركة أشكال لا تنتهي ،واعتدالية إيجابية لا قرار لها .

-الحداثة جوهرها نقي المستمر ،و تجديد من أجل التجديد [4]

-هي عبارة عن الجديد من أجل الجديد

---

[1] آلان تورين ، نقد الحداثة ،ترجمة أنور مغيث، مجلس الأعلى للثقافة ، 1997م ، ص 16

[2] سعيد محمد محمد السقا، جذور الحداثة وما بعد الحداثة، ص 19 – 22.

[3] أندريه لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ، المجلد a–g ، ترجمة خليل أحمد خليل ، منشورات عويدات ،بيروت ،باريس ، ط 02 ، 2001 م ، ص 822 .

[4] صدر الدين القبّانجي، الأسس الفلسفية للحداثة، دراسة نقدية مقارنة بين الحداثة و الإسلام ، ص 8 – 9.

-هي الدفاع عن الذات بمقدار ماهي عقلنة

د. مصطلح الحداثة في القرآن الكريم :

نجد اشارات كثيرة الى الحداثة في القرآن الكريم. حيث توجد مرادفات كثيرة للحداثة في الآيات نذكرهما:

بعد قوله تعالى :﴿ فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا بِهَٰذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا﴾ [1]

ويعني بكلمة الحديث في هذه الآية هو القرآن الكريم .

وفي قوله ايضا ﴿ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾ [2]وهنا يقصد فبأي كتاب بعد القرآن الكريم يصدقون و قال تعالى: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ﴾[3] وهنا يقصد ان كانوا صادقين في قولهم فليأتوا بمثل ما جاء به محمد صلى الله عليه و سلم من هذا القرآن .

وفي هذه الآيات جاء مصطلح الحداثة تعنى اكلام الذي يتحدث به ظهور شيء جديد وغير مألوف.

2. مفهوم الحداثة عند الغرب:

إن الحداثة في أصلها و نشأتها مذهب فكري غربي ،ولد و نشأ في الغرب ثم انتقل إلى بلاد المسلمين ، على الرغم من الاختلاف بين الكثير مما أرخوا للحداثة حول بدايتها الحقيقية ،و على يد من كانت فإن الغالبية منهم يتفقون على أن تاريخها يبدأ من أواخر القرن التاسع عشر الميلادي ،على يدي بودلير ، وقد يشير المفهوم الغربي إلى فترة الزمنية التاريخية تميزت بالتطور الاقتصادي و التكنولوجي و الثقافي و السياسي ،و تعتبر الحداثة في السياق الغربي فترة تاريخية بدأت في أوروبا في القرن الثاني عشر واستمرت حتى القرن العشرين ،وقد شهدت فترة الحداثة تغيرات جذرية في مجالات مختلفة من الحياة الاجتماعية والثقافية و السياسية مثل التطور الصناعي ،و النهضة العلمية ،وظهور الديمقراطية و حقوق الإنسان [4].

كان مفهوم الغربي الأشد واقعًا والأكثر تأثيرا للحداثة قد أكد بصفة خاصة على أن التحديث يفرض تحطيم العلاقات الاجتماعية و المشاعر و العادات و الاعتقادات المسماة بالتقليدية ،وأن فاعل التحديث ليس فئة أو طبقة اجتماعية معينة وإنما هو العقل نفسه و الضرورة التاريخية التي مهدت لانتصاره ،و هكذا أصبحت العقلانية ،وهي عنصر لا غنى عنه للحداثة ،آلية تلقائية و

[1] سورة الكهف الآية 06.
[2] سورة المرسلات ، الآية 50.
[3] سورة الطور، الآية 34.
[4] آلان تورين، نقد الحداثة، المرجع نفسه، ص 30-31.

ضرورية للتحديث. وتختلط الفكرة الغربية عن الحداثة بمفهوم عن التحديث خاص بالغرب .و هذا التحديث ليس إنجازاً لطاغية مستنير ولا لثورة شعبية و لا لإرادة نخبة حاكمة ،إنها إنجاز للعقل نفسه و بالتالي :للعلم و التكنولوجيا و التربية ولا ينبغي أن يكون هناك هدف للسياسات الاجتماعية للتحديث سوى إخلاء الطريق للعقل: بإلغاء اللوائح و قوانين الحماية الخاصة بالطوائف المهنية و العوائق الجمركية، وبتوفير الأمان وإمكانيات التنبؤ التي يحتاجها صاحب المشروع.[1]

ويقول عدنان علي رضا النحوي: "لو أردنا أن نتبع جذور الحداثة و أفكارها لوجدناها كلها أو معظمها في تاريخ اليونان و الرومان، وما قدم هذا التاريخ من فكر و خرافة و أساطير سموها أدباً، نبتت في كلها في أحضان الوثنية، و امتد أثرها في واقع أوروبا الفكري و الأدبي ".

فقد اختلفوا الكثير من المؤرخون في تحديد تاريخها و مكانتها فمنهم من يعتبر بدايتها من باريس مع سنة 1830م، ويرى بعضهم انها بدأت في السبعينات من القرن التاسع عشر .و رأى آخرون أنها بدأت 1880م، و يرى "كيرمود " أنها انطلقت مع السنوات العشر الأولى في القرن العشرين. و آخرون اعتبروا بدايتها بين (1910م_1914م).

و ظهر هذا الاختلاف على أساس الاختلاف في مفهوم الحداثة ذاتها ،وماذا يُقصد منها ،ومن يُمثلها .[2]

ونجد عند "محمد بنيس "حيث يقول :لكون الحداثة في هذا العصر ،غربية التصور و التحقق، لفعلها صفة الشمول ،بدءاً من أبسط المنتوجات حتى سمات الحساسية ،فإن الغرب لم يتوقف ،منذ اللحظات الأولى ،يحاكمها أو يبدلها" .[3]

و يحدد "د.هـ لورانس "بداية الحداثة كحركة أدبية و فنية كبرى بسنة 1915م حيث شهدت نهاية العالم القديم (بالحرب العالمية الأولى).

وترتضي "فرجينيا وولف "عام 1910م بينما يختار " إزرا باوند "عام 1912م، وهو العام الذي تم فيه تدشين النزعة التصويرية –إحدى أهم حركات الحداثة – في إنجلترا. و يختار "هـ و . ويلز"

[1] آلان تورين ، نفس المرجع السابق ، ص 30-31 .

[2] عدنان علي رضا النحوي ، تقويم نظرية الحداثة ، دار النحوي للنشر و التوزيع ، الأردن ، ط 1 ، 1412هـ /1992م ، ص 88- 89

[3] محمد بنيس ، حداثة السؤال بخصوص الحداثة العربية في الشعر و الثقافة، المركز الثقافي العربي ،بيروت –لبنان ،ط 2 ، 1988 م ، ص 109.

عام 1905. ودارس للحداثة مثل "هاري ليفين" يرى أن مد الحداثة كان بين عامي 1922م ، 1924م . ويفضل "ريتشارد إيلمان "عام 1900م كبداية لعنفوان الحركة.

و يرى هنري لوفيفر أن الحداثة لا تواصل مسيرتها بدون أزمات .إن التناقضات تبعث فيها من كل جانب ،و تعمل عملها الذي لو تحقق .. سيحول الحياة ،بل أكثر من ذلك أن الأزمات تتعدد في قلب هذه الحداثة ،و تتقارب من بعضها البعض الآخر ،وتعم أنها تعدل بعضها البعض . ولا بد لكل قطاع و كل ميدان أن يدخل بدوره في أزمة من هذه الأزمات أو أن يخرج من إحداها .و إذ تعدد هذه الأزمات ، المتنوعة الأشكال ،بالرغم من الاحتجاجات المطروحة ،فإنها تبدو كعناصر مؤسسة للحداثة .إنها تدمج عضويا بوعي هذه الحداثة ،بصورتها ،وبما تطرحه عن نفسها من عناصر تبريرية .وهي غالبا ما يتم إعتبارها أزمات خصبة ،حتى حينما يتم شجبها

فالحداثة بقدر ما توجد في حالة تعارض مع ماهو قديم بقدر ما تختزن في عملياتها احتمالات الأزمة . ويعتبر أحد الباحثين أن هناك ثلاث أزمات ميزت مسيرة الحداثة طيلة القرنين الماضيين . الأزمة الأولى برزت في أواخر القرن الثامن عشر مع الثورة الفرنسية التي جسدت المثل الحديثة في مجال السياسة ،أمة الازمة الثانية فإنها

ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر حيث تم الإعلان عن بداية انهيار مُثُل التقدم ،و العقلانية و الليبرالية ..الخ في حين ان الأزمة الثالثة فقد تفجرت في أواخر الستينات من هذا القرن ،و مازالت لم تنته علاماتها و تعبيراتها بعد ،حيث تتميز (بسقوط كثير من الإيديولوجيات الجماهيرية ،و بانتصار الخاص على العام و بالنقد الجذري للنزعة الإنسانية)[1]

3. مفهوم الحداثة عند العرب :

لقد نمت الحداثة في البيئة الغربية، وكانت إحدى مراحل تطور الفكر الغربي . ثم نقلت إلى بلاد العرب صورة طبق الأصل لما حصل في الغرب .ولم يبقى منها عربي ذلا الحروف العربية .أما الكلمات و التراكيب والنحو فقد فجرها الحداثيون كما يدعون و فرغوها من مضمونها ،يقول "غالي شكري الشيوعي المصري "و أحد منظري و رموز الحداثة العربية في كتابه (شعرنا الحديث إلى أين)صفحة 116"إن المفاضلة بين الشعر التقليدي و الشعر الحديث، تصبح غير ذات الموضوع لأنهما لا يملكان في حقيقة الأمر من عناصر الأرض المشتركة سوى اللغة ،كما أن محاولة التبرير الشعر الحديث بميراثنا التاريخي من حركات التجديد في الشعر العربي ،هي

[1] محمد نور الدين أفاية ،الحداثة و التواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة ،نموذج هابرماس ،أفريقيا الشرق ، بيروت – لبنان ، ط 2 ، 1998م، ص 110-111.

محاولة غير مجدية بل أصبحت ضارة إلى حد ما .فالنقد الحديث الذي يود أن يرافق شعراءنا الجدد ،عليه أن يلتفت إلى جوهر القصيدة الغربية الحديثة ،إذا أراد أن يكتشف جوهر القصيدة الغربية الحديثة"

والواقع أعظم شاهد على أن الحداثة العربية ابن غير شرعي للمفكرين الغربيين ،منذ بودلير ،وإدجار آلابو حتى يومنا هذا .[1]

بعد أن انتقل وباء الحداثة إلى ديار العرب على أيدي المنهزمين فكريا ،ولقيت الرفض من المجتمع الإسلامي في بلاد العرب ،أخذوا ينقبون عن أي أصول لها في التاريخ العربي ،لعلها تكتسب بذلك الشرعية، و تحصل على جواز مرور إلى عقول أبناء المسلمين، إذ لا يعقل أن يواجهوا جماهير المثقفين المسلمين في البداية بفكرة غربية ولباسها غربي ،فليبحثوا عن الثوب عربي يلبسونه الفكرة الغربية حتى يمكنها أن تتسل إلى العقول في غيبة يقظة الإيمان و الأصالة .

و نجد "طه عبد الرحمان " يفرق بين جانبين اثنين هما :"روح الحداثة " و "الواقع الحداثة " فالروح الحداثة يجدر طلبها في جملة المبادئ التي يفترض ان الواقع الحداثي يحققها أو يطبقها و بين لنا المبادئ التي تؤدي بنقل الحداثة التقليدية إلى الحداثة الإبداعية ،فإن روح الحداثة تتكون من مبادئ ثلاثة أولها :"مبدأ الرشد ويقضي بوجود الاستقلال عن الأوصياء و الأولياء ووجود الإبداع في أقوال و الأفعال حيث يقول ان الحداثة انتقال من حال القصور إلى حال الرشد و المراد بالقصور هنا هو اختيار التبعية للغير و الثاني "مبدأ النقد" و يقضي بممارسة التعقيل في كل شأن من شؤون الحياة وممارسة التفصيل في كل أمر يحتاج إلى مزيد الضبط هو "أن الاصل في الحداثة هو الانتقال من حال الاعتقاد "و المراد بالاعتقاد هنا هو التسليم بالشيء من غير الوجود دليل عليه ،و مقابله هو الانتقاد ،و الثالث " مبدأ الشمول " و يقضي بالحصول التوسع في كل المجالات و حصول التعميم على كل المجتمعات ،حيث يقول " أن الأصل في الحداثة الإخراج من حال الخصوص إلى حال الشمول "و المراد بالخصوص هنا شيئين هما :"وجود الشيء في دائرة محدودة "و "وجود الشيء بصفات محددة"[2]

[1] عوض بن محمد القرني ،الحداثة في ميزان الإسلام ، نظرات إسلامية في أدب الحداثة ، ط 1، 1408هـ/1988م ، ص 17-19 .

[2] طه عبد الرحمان ، روح الحداثة (مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية) مركز الثقافي العربي ، دار البيضاء المغرب ، ط 01 ، 2006م ، ص 24.

حيث يقول طه عبد الرحمن :" أن اعتبار الحداثة تطبيقا إبداعيا ،لا تطبيقا إتباعيا" و هذا ما نجده في المبدأ الرشد أنه يتركب من ركنين هما "الاستقلال "و "الإبداع " أي ننتقل من الإستقلال المقلد إلى الإستقلال المبدع.[1]

لاتكاد الحداثة العربية تفلت من الديناميات المذكورة ،فهي أولا حداثة برانية وليست جوانية لأنها لم تنشأ و تترعرع في هذه التربة العربية ،بل ترافقت مع الإستعمار ،و مع الدخول الأجنبي ومن ثمة غرانتها و غربيتها وخارجيتها،وهي ثانية حداثة عنيفة في طريقة حلولها ،و عنيفة من حيث فعلها التفكيكي في كياننا الجوهري ،إنها عنيفة في منشئها ،و عنيفة في فعلها الحاضر وهي ثلاثة حداثة يختلط فيها التحرر بالسيطرة فهي تحرر من ثقل التراث و التقليد ومن الصور العالم القديمة . إنها تحرر الفرد من ربقة التقليد و ثقل الماضي،لكنها تنزع عنه أغلال الماضي لتكبله في أصفاد الحاضر فهي تعلن شعار الحرية و التحرر،و تفتح أمام الفرد طيف ألوان من الإختيارات الممكنة لكنها وبنفس الحركة تعود إلى الالتفات على حرية الفرد وقدرته على المبادرة التدمجة في النسق.

وثالثا فهي حداثة لاتستأذن ولا تستشير إنها حتمية تظل كافة المستويات الوجود الإجتماعي مقحمة المعطى التقليدي في مخاض الصراع مع ماهو جديد وآت ينتج عن هذه الطريقة في الإنتشار أن الحداثة تقحم العالم التقليدي بكياناته الجوهرية وتراتباته الانطولوجية وماهياته الخالدة في تفاعل صراعي قاتل داخل مصاهرها محدثة أشكالا غربية من الامتزاج و الاختلاط و الهجنة مما يجعل منها أخيرا حداثة هجينة تحصل فيها تمازجات غريبة على مستوى صورة العالم و اللغة و التقنيات و المؤسسات لسياسية القيم الأخلاقية.[2]

[1] المرجع نفسه ، ص 29-34

[2] محمد سبيلا ، الحداثة وما بعد الحداثة ،ط 02 ، 2007 م ، دار توبقال للنشر ،عمارة معهد التسيير التطبيقي ، ساحة محطة القطار بلقيدر ، دار البيضاء 20300_ المغرب ،ص 91-92

المبحث الثاني: الاستقلال الفلسفي

تمهيد:

قضية التراث التي حظيت باهتمام و دراسة كبيرة في الفكر العربي الحديث و المعاصر، كانت ولا تزال مكوناً رئيساً بل وعائقاً كبيراً أمام المفكرين العرب الساعيين إلى إطلاق مشروع النهضة العربية ،وذلك لاختلاف الرؤى و تعدد المواقف من التراث ،وتغيير كل منهم له وفق مذاهبه و تواجهاته و خلفياته ،سواء كانت فكرية او دينية او غير ذلك ،وهناك اختلافات جوهرية في الأبعاد التي يجب أن يوضع فيها التراث من أجل إحياء النهضة العربية ،وفي طريقة فهم التراث و معالجته و الاستفادة منه .

1. تصنيف التيارات العربية الإسلامية :

نجد محمد عابد الجابري يحدد ماهية الخطاب العربي الحديث والمعاصر بتصنيفه إلى – خطاب نهضوي ،خطاب سياسي ،خطاب قومي ،خطاب فلسفي –ويرى (أن الخطاب الفلسفي العربي خطابين : خطاب من أجل فلسفة الماضي ،وخطاب من أجل فلسفة المستقبل) وحسب تحليله كلا الخطابين يمثلان تقاطع تاريخي عنيف صادم كان الأول في التاريخ الوسيطي بين الفلسفة اليونانية و مجال النظر الإسلامي وقد أنتج الفلسفة الإسلامية . الوسيطية بكل ما لها وما عليها ،أما الثاني فهو التقاطع التاريخي الذي حصل في العالم العربي حسب محددات تاريخية جديدة مخالفة لعصورنا الوسطى في نهاية القرن الماضي أنتج بدوره ردود فعل فلسفية متعددة في الفكر العربي المعاصر وينتهي الفكر العربي الجابري إلى أن الخطاب الفلسفي في الفكر العربي الحديث و المعاصر ليس إلا فرع من الخطاب النهضوي وامتداد له بشكل صريح أو ضمني و كانت غايته البحث عن مكان في التاريخ لتراثنا الفلسفي أي تأصيل الفلسفة العربية الإسلامية ومحاولة إنشاء فلسفة عربية معاصرة[1].

ومنتهى تحليه كان حكما يقضي بعدم تحقيق الخطاب العربي و الفلسفي على وجه الخصوص غاياته وأهدافه بحيث لم يستطيع أن يبني أي رؤية متسقة حول أي قضية من القضايا التي أفرزها الواقع العربي في صيرورته التاريخية التي تقدر بمائة سنة ماضية ، إنه يعيد إنتاج نفسه متمر كزا حول نفس الإشكالية "الأصالة و المعاصرة" الأصالة التي تحيلنا إلى التراث و

[1] محمد عابد الجابري: "الخطاب العربي المعاصر" دراسة تحليلية نقدية مركز دراسات الوحدة العربية ط 5, بيروت مارس 1994, ص 149.

المعاصرة التي تحيلنا إلى الحداثة التي مصدرها الآخر ،وفي هذا السياق يقول محددا واقع الخطاب الفلسفي العربي (لم يستطيع تشييد إيديولوجية نظرية يركن إليها على صعيد "الحلم " ولابناء نظرية ثورية يسترشد بها على صعيد الممارسة والتغيير) هذا الحلم الذي تحول حيب تحليله غلى كابوس بعد هزيمة العرب في حرب 1967 .بحيث الجانب النظري المفرغ من المحتوى الواقعي طغى على الخطاب فكان خطابا مضللا ،آمال التغيير قائمة فيه وأدواتها العملية غائبة ،خطاب مضوي يسيطر عليه نموذج السلف لا يستجيب لمتغيرات الواقع المستجدة ورغم دعوة رواد النهضة إلى نقد هذا الخطاب إلا أنهم تجاهلوا نقد العقل منتج الخطاب (إنهم لم يدركوا أو لم يعوا أن "سلام " النقد يجب أن يسبقه ويرافقه " نقد السلام "لقد أغفلوا نقد العقل) . وعليه كان مشروع الجابري من خلال أعماله نقد الخطاب ثم نقد العقل العربي[1].

أما بالنسبة لماهية الخطاب عند طه عبد الرحمن تتضح في كتابه المفهوم و التأثيل ،و في الجزء المتعلق بفقه الفلسفة يجعل القول الفلسفي "و البيان " وجهان لعملة واحدة بحيث البيان في القول الفلسفي يجمع بين الإشارة و العبارة في حين أن القول العلمي يكتفي بالعبارة ،أما القول الأدبي فيكتفي بالإشارة ،على أساس أن العبارة في المعاني حقيقية و محكمة و صريحة ،بينما المعاني في الإشارة لا ترد إلا مجازا أو تشبيها .أما في ما يخص فاعلية الخطاب الفلسفي و مدى استعابه للراهن العربي فيجيب مستنكرا بسؤال "من ذا الذي بوسعه أن ينكر أن القول الفلسفي العربي ،إن لفظًا أو جملة أو نصا ،هو قول مستغرق في التقليد ؟[2]"

جميل صليبا في نفس السياق ،ودون أن يحلل ظاهرة عدم فاعلية الخطاب الفلسفي العربي الحديث و المعاصر حاول في كتابه الفكر الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة أن يحدد توجهات هذا الخطاب و مرجعياته ،يعتقد أن بدايته الفعلية كانت بعد الحرب العالمية الثانية ،ويقسمه إلى قسمين " الإنتاج التاريخي ،والإنتاج النظري "بحيث الإنتاج الأول أغزر من الإنتاج الثاني ،وفي هذا إحالة نسبية ومحدودية الجانب الإبداعي في الخطاب الفلسفي المعاصر(تبين لنا أن الإنتاج الأول أغزر من الإنتاج الثاني ،وأغنى منه ،وليس أدل على ذلك من الدراسات التاريخية التي وضعها علماؤنا للتعريف بالفلسفة العربية و الفلسفة الغربية ،و الشرقية ومع ذلك فإذن

[1] الجابري محمد:"قضايا في الفكر المعاصر" مركز الدراسات العربية ط1997 ص 14.

[2] المرجع نفسه، ص26.

إنتاجنا النظري على قلته لا يخلو من آراء مبتكرة .....) التيارات الفلسفية العربية المعاصرة حسب جميل صليبا يمكن حصرها في[1] :

"الاتجاه المادي الظاهر في فلسفة شبلي شميل.

الاتجاه العقلي البارز في الفلسفة محمد عبدو ويوسف كرم وغيرهما.

الاتجاه الروحي البادي في وحدانية العقاد وجوانية عثمان امين وغيرهما.

الاتجاه التكاملي في آراء يوسف مراد.

الاتجاه الشخصاني في كتب رينه حبشي ومحمد عزيز لحبابي.

الاتجاه العلمي في كتابات يعبوب صروف وإسماعيل مظهر وغيرهما..."

أهم نقد وجه لهذا التصنيف كان مصدره معن زيادة رئيس تحرير الموسوعة الفلسفية العربية التي تمثل عملا جبارا وهادفا، كتب مقدمتي المجلد الأول "الاصطلاحات و المفاهيم "،و المجلد الثاني " المدارس والمذاهب و التيارات " بقسميه الأول و الثاني حيث عنون مقدمة المجلد الثاني القسم الأول منه بعنوان " الفلسفة العربية الحديثة و المعاصرة بين الغبداع و الإتباع " في هذه المقدمة عقب على تصور جميل صليبا للاتجاهات الفلسفية ثم قدم البديل ،فحسب زعمه تصنيف جميل صليبا له قيمة وصفية تاريخية تدل على تنوعه و خصوبته في علاقته المباشرة بالتيارات الفلسفية الغربية في العصر الحديث إلا أنه :

لايعتبر تصنيفا شاملا لأنه لم يأخذ بعين الاعتبار التراكم الفلسفي، فلا نجد فيه إشارة للربط بين تيارات الفلسفة العربية الإسلامية وامتداداتها الحديثة.

لايوجد إشارة لبعض التيارات الفلسفية الفاعلة كالتيار الماركسي والاشتراكي والقومي والبنيوي والوجودي[2].

تصنيف يطغى عليه الجانب الوصفي على حساب الجانب النقدي .....

تصنيف أهمل الإشارة إلى أهمية الخطاب الفلسفي في المجتمع الذي ظهر فيه فوضع بذلك قطيعة بين السؤال الفلسفي والمجتمع[3]، أي طغى عليه الجانب النظري على حساب الجانب العملي...."

---

[1] عبد الرحمن طه:"المفهوم والتأثيل: فقه الفلسفة "القول الفلسفي ج 2 المركز الثقافي العربي، بيروت ط1. 1999، ص 61-62.

[2] صليبا جميل:"الفكر الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة، الفكر العربي في مائة عام "بحوث مؤتمر هيئة الدراسات العربية المنعقد في تشرين الثاني 1966، بيروت لبنان، 1967 ص 590.

[3] المرجع نفسه، ص 591.

هذه المأخذ جعلته يقترح تصنيفا جديدا يقول عنه "أنه يلقي الضوء على فكرنا الفلسفي العربي في علاقته بالفكر الفلسفي الغربي مبينا مدى التأثر بهذا الفكر و مدى قبوله و الأخذ به أو رفضه و تجاهله و إنه تصنيف يقوم على ثلاثة أطراف أساسية: فريق يرفض الفلسفة الأتية من الغرب وفريق يقبلها و فريق يقوم بالتوفيق مقدما مركبا فكريا جديدا قد يحمل آفاق الحل أو آفاق خروج من المأزق .."[1]

في الستينات طرحت مقالة الاشتراكية بحمولتها الإيديولوجية المسألة الاجتماعية فراح عدد من المثقفين العرب يؤولون التراث الإسلامي لينسجم و الفكر الإشتراكي ..كما تأثر بعضهم بالمقالة الليبرالية و منهم عبد الله العروي ،وزكي نجيب محمود ،وطه حسين ..كل آمن بقيمة العقل ووظيفته التنويرية فعقلانية عصر التنوير الأوربي و فلسفتها الإجتماعية و السياسية هي شرط حداثة العرب و تقدمهم حسب موقفهم ..أطروحة محمد أركون ،وهشام جعيط ،و أنطوان مقدسي ،و عبد المجيد الشرفي ..تيار يرى أن التجربة الحداثية الأوروبية ذات بعد كوني إنساني أي هناك حتمية تاريخية ..و تيار أخر يرفض ذلك رغم إيمانه بوحدة العقل البشري و بضرورة الاهتداء بقيمه و أحكامه لكن الاعتقاد بحتمية وحدة اتجاه التاريخ الكوني غير وارد لديهم ،فالحداثة الغربية وقيمها الحضارية غير ملزمة فالعرب بإمكانهم تحقيق حداثتهم التي تنسجم وقيمهم الثقافية ،و الروحية ،والقومية فرفاعة الطهطاوي و خير الدين التونسي كانا أول من اهتم بصياغة نظرية لعلاقة الإسلام بالحداثة في العصر العربي الحديث ،أما جمال الدين الأفغاني و محمد عبدوه فأفكارهم الإصلاحية تعتبر أول جهد للتكيف مع قيم الحداثة من منطلق ديني إسلامي ..وهناك آخرون أسسوا آراءهم على منطلقات علمانية منهم شبلي شميل وفرح أنطوان ..آراءهم توصف بأنها أول تنظير منظم لقيم الحداثة و مفاهيمها الأساسية إن هذه المعطيات نجدها ماثلة في تحليل حسن الحنفي لماهية الخطاب الفلسفي العربي المعاصر الذي أعتقد أنه أكثر عمقا من التحليلات السابقة[2].

[1] معن زيادة وآخرون:"الموسوعة الفلسفية العربية "المجلد الثاني "المدارس المذاهب والاتجاهات والتيارات القسم الأول عن المقدمة، ص 14.

أ. المثالية بكل أنواعها:

مثالية عثمان امين، ونجيب بلدي المتأثران فيها بالمثالية الترنسندنتالية كما صاغها كانط ابتداء من ديكارت، والمثالية المعتدلة التي مجال تطبيقها علم الأخلاق التي يمثلها توفيق الطويل ثم المثالية العقلية التي يمثلها محمود قاسم التي محورها الثنائية الأرسطية الإسلامية القديمة عند الفلاسفة المسلمين أو الفلسفة الغربية الحديثة عند ديكارت.

ب. الوضعية بكل أنواعها :

الوضعية المنطقية يمثلها زكي نجيب محمود ، والمنهج التحليلي من أجل استعمال اللغة والفلسفة العلمية بوجه عام ويمثلها عادل ظاهر ،والماركسية التقليدية بمنهجها الجدلي التاريخي والتي يمثلها محمود أمين العالم وجلال صادق العظم وطيب تيزيني ،والجدلية الماركسية العربية ويمثلها عبد الله العروي،أو المادية التاريخية التي يمثلها حسين مروة .

ج. البنيوية في تركيب العقل العربي :

ويمثلها محمد عابد الجابري ،أو اللغة العربية ويمثلها محمد أركون ونصر حامد أبوزيد.

د. الظاهراتية في وصف الثقافة العربية بين الثابت والمتحول :

أدونيس أو الشعورية لإعادة بناء العلوم القديمة بناءا على ظروف العصر حسن حنفي ،ثم ذاعت في الجيل الجديد و تطبيقاتها في فلسفة يوسف سلامة و محمود رجب.

هـ. الوجودية بكل أنواعها :

و يمثلها عبد الرحمان بدوي ،زكريا إبراهيم .. إن كل هذه الأصوات وغيرها تواقة لإنعتاق الأمة العربية الإسلامية وكل الجهود الفكرية المبذولة لم تثني جميل صليبا عن القول في كتابه "الفكر الفلسفي في مائة سنة" (مهما يكن من أمر فإن العالم العربي لم يتمخض بعد عن فيلسوف عربي كبير من طراز أفلاطون وأرسطو وابن سينا رشد وليبنتز وسبينوز أو كانط وبرغسون ومعظم من اشتهروا فية حتى الآن لا يعدون في نظرنا إلا كواكب خفاقة تستضئ بنون غيرها فتتلألأ دون أن تضيء العلم بأشعتها الذاتية إلا قليل)[1] .

2. موقف المستشرقين من التيارات :

طرح "رينان "سؤالا مألوفا طرحه من المستشرقين حول المصداقية وجود الفلسفة الإسلامية ،فالمسلمون عنده لم يفعلوا سوى ان نقلوا الفلسفة اليونانية و صبغوها بصيغتهم ،ويربط ذلك بفكرته

[1] انظر حسن حنفي:"الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام ضمن أعمال الندوة الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة مركز دراسات الوحدة العربية بيروت لبنان ط1. 2002. ص 24 – 27.

عند السامية:(فالفلسفة لم تكن أبداً عند الساميين غير العلم إستعاروه من الخارج تماماً ودون أن يضيفوا إليها إضافة كبيرة ،و كانوا مقلدين للفلسفة اليونانية) إلا أنه يعود فيقول (إن ذلك أيضا هو ماحدث بشأن الفلسفة العصور الوسطى ،فهي كذلك كانت مقلدة)يعني أنها لم تكن أصلية فلماذا الهجوم على الفلسفة الإسلامية ؟ ويقول :"إن الفلسفة لم تكن إلا عارضاً في الفكر العربي و الروح العربية ،و الفلسفة الإسلامية الحقيقية يتوجب البحث عنها في الفرق الكلامية ،القدرية ،والجبرية ،و الصفاتية و المعتزلة و التعليمية و ذلك كله ضمن علم الكلام و من رأي الدكتور "عبد الرحمان البدوي" رينان لم يعدل عن رأيه رغم ما وجه إليه من نقد من الإسلاميين و من غيرهم ،وخصوصاً "هنري ريتر" ونشر هذا الكلام نفسه في الطبعة الثانية من كتابه (إبن الرشد و الرشدية)و قرر :"إنني مصمم على رأي أنه لم يسيطر على هذه الفلسفة اتجاه العقائدي كبير ،ولم يفعل العرب غير أنهم اعتنقوا مجموع المعارف اليونانية كما قبلها العالم كله حوالي القرنين السابع و الثامن ". [1]

و نجد مصطفى عبد الرزاق في مؤلفه "تمهيد التاريخ الفلسفة الإسلامية "بنشأة الفكر الفلسفي في الإسلام لم يسبقه إليه أحد من قبل ،خاصة وأن الفلسفة الإسلامية كانت تدرس قبل ذلك على نحو يميل إلى النظر الغربي ،ومن ثم فقد اتهمها المستشرقون بعدم الدقة والأصالة و العجز عن الابتكار من جهة ،وبأنها ليست إلا محاكاة للفلسفة اليونانية أو اختصارا سيئاً قام به مترجمون ضعفاء للفكر اليوناني القديم من جهة أخرى.

وفي كتابه التمهيد قدم الشيخ رؤية جديدة تقوم على تلمس نشأة التفكير الفلسفي الإسلامي في كتابات المسلمين أنفسهم قبل أن يتصلوا بالفلسفة اليونانية ويدرسوها دراسة وافية ويمكن توضيح معالم هذا الصراع على الفلسفة الإسلامية ومذهب الشيخ فيه في النقطة التالية :

كان على شيخ قبل أن يستكشف مذهبه في نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام وتطوره أن يعرض آراء المستشرقين الذين ناصبوا هذا الفكر العداء إبان القرن التاسع عشر ،وأن يفند هذه الآراء القائمة على التعصب العرقي الذي جاهر إرنست رينان بالتبشير به، وقد أكد الشيخ في أول صفحات كتابه أنه :(يشتمل على بيان لمنازع الغربيين والإسلاميين ومناهجهم في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها .والباحثون من الغربيين كأنها يقصدون إلى استخلاص عناصر أجنبية في

[1] دكتور عبد المنعم الحفن، موسوعة الفلسفة و الفلاسفة، ط 2 مزيدة و منقحة، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، 1999 م ، ص 676-677 .

هذه الفلسفة .،ليردوها إلى مصدر غير عربي ولا إسلامي و ليكشفوا عن أثرها في توجيه الفكر الإسلامي .أما الباحثون الإسلاميون فكأنما يزنون الفلسفة بميزان الدين).[1]

نجد أرنست رينان "يقول :(ومن الحرى أن نقول إن من الالتباس الخلاب أن يطلب أمم الفلسفة العربية على مجموع من التصانيف التي وضعت عن ردٍّ فعل حيال العروبية في أبعد أقسام الإمبراطورية الإسلامية من جزيرة العرب كسمير قند وبخارا وقرطبة ومراكش ،وقد كتبت هذه الفلسفة بالعربية لأن هذه اللغة غدت لسان العلم و الذين في البلاد الإسلامية ،وهذا كل ما في الأمر ،وكانت العبقرية العربية الحقيقية التي تجلب في نظم العقائد وبلاغة القرآن تقضى بوجود تنافر بينها وبين الفلسفة اليونانية .[2]

لقد اختلف الباحثون في مسألة نشأة و منزلة الفلسفة الإسلامية من التراث البشري فذهب بعض المؤرخين إلى أن المسلمين لم تكن لهم الفلسفة بالمعنى الصحيح ،فكانت نظرتهم تكاد تكون مجحفة وغير موضوعية تجاه الفلسفة الإسلامية على اعتبار أن العقل العربي الإسلامي لم تكن له القدرة على الإبداع الفلسفي و التعمق في حل و معالجة المشكلات الفلسفية و سبر أغوارها و تأسيس فلسفة لها أصالتها للمساهمة في الفكر الإنساني العالمي ،غير أن الاتجاه الأول لم يتخلص من النظرة الضيقة التي تدين فلسفة الإسلام و تراثه و ترجيح الفلسفة اليونانية و أسبقيتها في تنوير الإنسان و السمو إلى أعلى مراتب الكمال الفكري ،والتي كان لها الفضل في تفسير الكون و التوجه نحو الإنسان ،وهذا الموقف الإستشراقي له مبررات و دوافع حضارية تاريخية قائمة على أصول عرقية مسيحية ،فتمثل دولر المسلمين في نقل و ترجمة التراث الفلسفي اليوناني ،فتكون الفلسفة العربية الإسلامية هي عينها فلسفة فلسفة يونانية لكنها مكتوة باللغة العربية .

وتشير الكتب التاريخية إلى أن المسلمين قد عرفوا الفلسفة بعد اختلاطهم باليونان القدامى ،وهو بالأصل (فيلوصوفيا) ومعناه محبة الحكمة .

الفلسفة اليونانية تطورت فقط على الفرس وليس على العرب، وكتابتها بلغتها لا يعني أنها فلسفتها.

---

[1] مصطفى عبد الرزاق ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، دار الكتاب المصري ، القاهرة ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ص 46- 54 .

[2] إرنست رينان ، ابن رشد و الرشدية ، القاهرة ، بدار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي و شركاه ،1957 م ، ص 107 .

فمن خلال هذه الآراء يصرح رينان بأن الفلسفة الإسلامية إذا قمنا باستثناء اللغة التي كتبت بها فهي لا صلة لها بالعرب. [1]

3. ناصيف نصار في أي تيار يوضح:

❖ مفهوم الليبيرالية:

يعد مفهوم الليبيرالية من بين المفاهيم التي يصعب الإمساك بها وضبطها بشكل محكم والأمر لا يتعلق بالمفهوم ذاته، إنما يتعلق بدلالاتها التي لا تجعل منها مجرد لفظ يمكن الاكتفاء فيه بالمقاربة المعجمية، بل تجعله أوسع من ذلك ليشمل الأفكار المحايثة للواقع والموصولة بالتاريخ بصراعاته واختلافاته وائتلافاته عبر مراحله المتعددة.

لذلك قد تكون الليبيرالية كمعطى تاريخي ، سابقة من حيث وجودها بمفهومها الاصطلاحي ، «بمعنى أنها من حيث وجودها كلفظ لم تظهر إلا لاحقا لوجودها كواقع ، إذ أنها كوجود معرفي و مجتمعي أخذت في التبلور داخل سياق التاريخ الأوروبي على قبل ثلاثة قرون من ظهورها كلفظ اصطلاحي » ، و الدليل على ذلك أن لفظ الليبيرالية «ظهر في اللسان الإنجليزي سنة 1819 م ، أما في اللغة الفرنسية فغالب الظن أن **(مان دوبيران)** كان أول من استعملها و ذلك سنة 1818 م حيث حددها بوضعها المذهب المدافع عن الحريات »، فتغير الظروف و الاستعمالات يدع التغيرات تطرأ على تحديد مفهوم الليبيرالية .[2]

يرجع لفظ الليبيرالية من حيث الاشتقاق اللغوي إلى اللفظ اللاتيني "ليبيراليس" الذي يعني الشخص الكريم النبيل الحر، ومن بين هذه الدلالات الاشتقاقية التي يحملها اللفظ نجد أن المعنى الأخير " **أي الشخص الحر**" هو المعنى الذي سيكون مرتكز البناء الدلالي للمفهوم لاحقا، حيث نلاحظ أنه حتى نهاية القرن الثامن عشر لم يكن لفظ الليبرالية متداولاً ، بل كانت الكلمة الشائعة "ليبرال" يقصد بها وقتئذ "الشخص المتحرر فكريا" .

تعتبر مقولة الحرية مرتكزا أساسيا تتشكل وفقه جملة مبادئ الليبرالية. و تتوزع على مختلف الميادين المتبنية لهذه الفكرة، ففي الميدان الفكري، تتحقق الليبرالية في حرية الاعتقاد والتفكير

---

[1] سند بيداغوجي خاص بمقياس : إشكاليات الفلسفة العربية الإسلامية ، المستوى أولى ماستر فلسفة عامة – جامعة طاهري محمد بشار – إعداد الدكتور حمادي النوي ، 2022/2021 ، ص 05-06 .

[2] نادية عيسات ، أزمة المرجعية في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر (المرجعية الماركسية عند طيب تيزيني و مرجعية الليبيرالية عند فؤاد زكريا : أنموذجيا) أطروحة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة ، جامعة الجزائر -02- كلية العلوم الإنسانية قسم الفلسفة ،2020/2019 م ، ص 115 .

والتعبير. أما في الاقتصاد فتدل على الحرية الملكية الشخصية وحرية الفعل الاقتصادي وفق ما يقتضيه قانون السوق.

وسياسيا فهي تعني حرية التجمع وتأسيس الأحزاب واختيار السلطة ، وكل ذلك يرتبط بالفرد ذاته باعتباره أصل المجتمع ، وما حريته سوى ظاهرة طبيعية تابعه لوجوده ، وهكذا تنزع الحرية من مجال المساجلات الفلسفية توضع في حيز السياسة التطبيقية والاقتصادية، أي في نطاق التاريخ التطور .

إن تطور الفكر الليبرالي وملامسته لسيرورة التاريخ و الواقع ، ساعد على ظهور اتجاهات عديدة يمكن تلخيصها فيما يلي :

أ. الليبرالية الكلاسيكية :

" وهي الأقدم من حيث النشأة ، حيث ظهرت في القرن 18م و تعتمد على حرية الفردية ، ومنع تدخل الدولة وغيرها سواء في الاقتصاد أو في غيره " . فالمصلحة العامة للمجتمع ترتبط بمدى حرية الفرد في تحقيق مصالحة الذاتية الخاصة، وذلك بشكل طبيعي دون أي تدخل بشري . [1]

ب. الليبرالية الفكرية :

" وتشمل التعددية الدينية والحرية الفكرية ونسبية الثوابت ، وقد ارتبطت الليبرالية في المجال الفكري بجهود جون ستيوارت مل في إبراز حرية الفكر والرأي . وانتقاله من الكلام عن ليبرالية الدولة إلى الحديث في ليبرالية المجتمع ، و من زاوية حرية الفكر والرأي انطلق مل لبناء الحضارة على أساس التسامح الديني الذي لا يقطع صاحبه برأي أو دين معين .

ج. الليبرالية الدينية :

ويقصد بها حرية المرء في المعتقد و اتخاذ ما يشاء من الآلهة ، ويعبدها كما يشاء ، إلا أن ذلك لا ينفي عنها صفة العلمانية ، فعلمانية الفكر هي الأساس الذي تقوم عليه كل الليبراليات. و التي تمت في النهاية إلى إبعاد الدين وسائر العقائد والشرائع عن نظام الحياة وجعله محصورا في إطار شخصي فحسب.

[1] نادية عيسات جامعة الجزائر –02– كلية العلوم الإنسانية قسم الفلسفة، المرجع نفسه، ص 116.

د. الليبرالية الاجتماعية:

وتعد من أقوى وأشهر الليبراليات لارتباطها بحركية المجتمع وأزماته العنيفة وانتشار البطالة وتضرر طبقات من المجتمع بسبب غياب الظروف الصحية و التعليمية اللازمة وغيرها .

هـ. الليبرالية البرجماتية :

" وهي فلسفة أمريكية خالصة تركز على فردية الإنسان و نفعيته بصورة عملية مستقبلية ، حيث وطدت دعائم الليبرالية في المجتمع الأمريكي غير تركيزها على الفردية النفعية والعمل كمقوم للحق والصواب، ومن خلال تقديم حلول للمشاكل اليومية التي تكتنف حياة الأفراد و توقف تقدمهم"[1]

و. الليبرالية الجديدة :

وهي تلك التي تبنتها مؤخرا الدول الصناعية الكبرى و المنظمات الدولية كصندوق النقد الدولي ،و البنك الدولي للإنشاء والتعمير، ومنظمة التجارة العالمية وهي من ناحية أخرى «تتميز بإرادة عظيمة تسمح للدولة بأن تصبح مشاركا اقتصاديا نشطا... و هي تعني بالتالي ... مراجعة عميقة لليبرالية ، خاصة في اقتصاد المدن التي ترتبط تقليديا معها ».

هكذا إذن اختلفت وتنوعت الدلالة المفاهيمية الليبرالية باختلاف استعمالاتها وتوجيهاتها عبر التاريخ . وفي الوقت ذاته لم يتغير جوهرها " الحرية". والتي عملت جميع الليبراليات على إزالة العقبات التي يمكن أن تكون سببا في عدم التمتع بها. ولتتيح بذلك فرصة التخلص من أنماط الحياة العتيقة، وإمكانية الولوج في عالم المعاصرة .[2]

[1] نادية عيسات جامعة الجزائر –02– كلية العلوم الإنسانية قسم الفلسفة، المرجع نفسه، ص 117 .

2 المرجع نفسه، ص 118 .

في الختام ، فإن الحداثة العربية والغربية هما سياقان متشابكان و متأثران متبادلاً ، بينما أثرت الحداثة الغربية على تطور الفكر العربي المعاصر، فإن الحداثة العربية تتميز أيضا بديناميكيتها الخاصة المستمدة من التقاليد الثقافة و الإيديولوجيات السياسية الفريدة للمنطقة ، إن التفاعل المستمر بين هذين السياقين سيستمر في تشكيل مستقبل الحداثة في العالم العربي وفي جميع أنحاء العالم ، و أيضا على الرغم من التحديات التي تواجهها ، لا تزال التيارات العربية الإسلامية قوة مؤثرة في المشهد السياسي والفكري في العالم العربي والإسلامي، ومن خلال تعزيز الحوار و التسامح و التفاهم المتبادل ، يمكن لهذه التيارات لعب دور ايجابي في بناء مجتمعات أكثر عدلاً و ازدهارا .

الفصل الثاني: مشروع نصيف نصار الفلسفي

المبحث الأول : موقفه من الحداثة العربية

المبحث الثاني: الاستقلال الفلسفي .

مقدمة:

ناصيف نصار* فيلسوف وأستاذ جامعي وأكاديمي عربي معاصر ، يضع الفكر السياسي والاجتماعي تحت مجهر فلسفي لا يحابي التقليديين ولا يساوم على المنطلقات و المفاهيم ، ولا شك في أن نصار كان ملتزماً بالمشروع الفلسفي العربي منذ أعماله الإنتاجية المبكرة .

لقد دعا بشكل منهجي وجاد إلى النهوض والتنوير وتبني الثقافة الديموقراطية ، ولم يمنع النخب من القيام بدورها في اختراع آليات التقدم والرهان على مزاياها.

بالنسبة لناصيف نصار فإن مهمة الفلسفة عنده هي تحرير الذات وتحرير الآخرين ، هذا التحرر لا يتحقق بانفصال المفكر أو الفيلسوف عن الواقع والعيش في برج عاجي ، بل يتحقق هذا التحرر بأن يكون مع الناس ، يشعر بواقعهم المأسوي و يتحسس آلامهم . ويسمع أنينهم و آهاتهم.

و من هنا نطرح الاشكال الآتي : ما مفهوم الحداثة عند ناصيف نصار ؟ و كيف عرف الاستقلال الفلسفي ؟

* ناصيف نصار هو مفكر وباحث وأكاديمي لبناني وُلد في عام 1940. له عشرات المؤلفات والدراسات التي حاول من خلالها التنظير لتحقيق الاستقلال الفلسفي للفكر العربي المعاصر بالمعنى القومي وقد حاول أيضاً التنظير للعلاقة بين الفلسفة والأيديولوجيا ولمفاهيم السلطة والحرية والأمة والحضور التاريخي. أنهى دروسه الثانوية بنيل بكالوريا أولى فرنسية في العلوم اللبنانية في الآداب وبكالوريا ثانية لبنانية في الفلسفة. نال إجازة تعليمية في الفلسفة والعلوم الاجتماعية من الجامعة اللبنانية، حاز شهادة دكتوراه الدولة في الفلسفة من جامعة السوربون في باريس في العام 1967. علّم في الجامعة اللبنانيّة من 1967 حتى 2005. شارك نصّار في تأسيس وإدارة الجمعيّة الفلسفية العربيّة (مقرّها عمّان) عام 1987. وعمل بصفة أستاذ زائر في جامعة لوفان في بلجيكا عام 1978. نال نصّار العديد من الأوسمة والجوائز، وحفلات التكريم. منها جائزة الدكتور منيف الرزاز للدراسات والفكر التي تمنحها رابطة الكتاب الأردنيين العام 1995. وجائزة مؤسسة سلطان بن علي العويس الثقافيّة للدراسات الإنسانيّة في 1999.

المبحث الأول : موقفه من الحداثة العربية

ناصيف نصار هو أحد الفلاسفة والنقاد العرب الذين عن قدموا إسهامات كبيرة في فهم الحداثة العربية. يعتبر ناصيف نصار من الشخصيات المهمة في تطور الفكر العربي المعاصر، حيث قام بدراسة وتحليل مفاهيم الحداثة و التقدم في العالم العربي.

بشكل عام يمكن القول إن ناصيف نصار قدم رؤية نقدية وعميقة للحداثة العربية . مسلطا الضوء على التحديات التي تواجه المجتمعات العربية في مواجهة التغيرات الحديثة ودور الفكر والثقافة في تحقيق التقدم والتطور.

1. رؤية ناصيف نصار للحداثة :

و يعتبر ناصيف نصار من المفكرين العرب الذين ركزوا بشكل كبير على التعبير والتجلي المركزي لقضايا الحداثة في الفكر العربي الحديث و المعاصر من خلال قضايا النهضة و الحكم والسلطة و القانون والديموقراطية والعقلانية وتهديدات العلم والقضايا الشخصية والاجتماعية والوطنية ، وفهم الحداثة هو كما يلي : الحداثة ليست ترفا فكريا مؤقتا كما يظن البعض ، بل هي تطبيق منهجية تحليلية عالمية وطريقة التفكير في الثقافة ، تميل الفلسفة إلى القيام بذلك بطريقة تؤدي إلى تغييرات في التفكير والسلوك ، التنوع الثقافي و الإبداع ، وكان نصار يطمح إلى تحقيق ذلك من خلال الفلسفة العربية . و ميز نصار بين الحداثة الطائفية و التقليدية التي تتبع الأساليب الإسلامية والتراث الإسلامي ، حيث يقول : " الحداثة هي مفهوم دال على التجديد والنشاط الإبداعي ... إلى أن يقول وتتحدد الحداثة في هذا المعنى بعلاقتها التناقضية مع ما يسمى بالتقليد أو التراث أو الماضي ، فالحداثة خروج في التقاليد وحالة تجديد".[1]

لذلك فهم أن الحداثة كانت له :

1. تغير في اتجاهات بني الفكر العربي وواقعه أنها اندراج في العالمية والحضارة وأولوياتها المختلفة.
2. الحداثة تعني ظهور الفردية والوعي الفردي وذلك بالقياس إلى المجتمع التقليدي الذي يتميز بالطابع الذي وجد عليه بفعل التأثيرات الدينية والأيديولوجية والسياسة.
3. الحداثة صيغة إبداع فردي وتجديد تتسم به الظاهرة الاجتماعية و هي محاولة دائمة لهدم القديم وتميزه . و الولوج إلى التجديد في مختلف مناحي الحياة .

[1] عبد الغفار رشاد، التقليدية و الحداثة في التجربة اليابانية ، مؤسسة الأبحاث العربية ، 1984م ، ص 28 .

4. الحداثة هي حالة جديدة من العالم يحكمها العقل و يهيمن عليها العقل وبعبارة أخرى، الحداثة هي وضع اجتماعي وثقافي يكون فيه العقل والعقلانية المبادئ الأساسية التي تعتمد عليها الحياة الفردية ومجالات الحياة الاجتماعية ، و هذا يتطلب وجود حالة يرفض فيها الجميع المعتقدات والأفكار وأشكال التعليم الاجتماعي الي لا وجود لها ، لأنه يقوم على العقل أو العلم ، ومن جهة نظره العميقة ، يتتبع نصار معركة الحداثة في الفكر العربي المعاصر من المعتقدات الفلسفية . [1]

و يتزايد باستمرار دور الحداثة وتعدد جوانب التغيير التي تحدثها في تغيير بنيات المجتمعات و واقعها ، ويقول إن هذا ما يسعى إليه كفيلسوف ، ولا يخفى على أحد أن الدارسين والباحثين الذين عكفوا على دراسة ما أدخله نصار في الفكر العربي الحديث يؤكدون أن كتاباته هي في نهاية المطاف دعوة واضحة لمساعدة الشعوب العربية على الخروج من بوتقة العزلة للخروج من الماضي. على الأقل من سلبياته الجوانب والتكيف والحداثة في مظاهرها الإيجابية اتي تؤثر علينا كدولة عربية. [2] إن ماضيه العريق يدفعه إلى القيام بدوره الإنساني الحقيقي و مشاركة الحداثة مع العالم الحديث ، و يجمع نصار بين مفاهيم الحداثة والأمان والتحديث والبحث مع مفهوم الحداثة لأنه يرى أن الحداثة و عناصرها و تأثيراتها تحمل في ذاتها دلالات هذه المفاهيم ومعانيها العميقة و اتجاهاتها وأهدافها، ولا يتعلق الأمر بالمصطلح نفسه بقدر ما يتعلق بتأثير استخدام هذا المصطلح على الطريقة التي تفكر بها المجتمعات و تتصرف بها من أجل إحداث التغيير لذلك يقول نصار:" **ليس الدخول في الحداثة دخولا في حالة ، بل دخول في حركة لان الحداثة اسم لحركة الاتيان بالجديد وفقا لمقتضيات الإبداع ومعاييره في كل ميادين النشاط الإنساني**" و هنا يرى نصار أن الحداثة موجة تنير طريق الأمم والشعوب نحو التقدم والتنمية ، وكحركة جديدة ستحقق العدالة للعالم الحر إن فهم نصار للحداثة يرتكز على مرجعية غائبة في الكثير من المفكرين العرب ، فهو ينطلق من جهة من أسس فلسفية عربية قوية ومؤثرة ، و من جهة أخرى من فهم عالمي لـ "دراسة " للفلسفة و الحضارة الغربية، ولذلك نلاحظ أنه يتناول ويعالج مفاهيم الحداثة و العولمة وعصر النهضة من منظور فلسفي معين أو ذلك في المقام لارتباطها بحركة التاريخ و بالمعنى الذي يقال فيه : تاريخ الشعوب العربية على مدى قرنين من الزمان حاولت السلسلتان الأخيرتان تحديث جواب من حياته، وهو ما لا نفعله ننتقد الحداثة التي تجلت

[1] عبد الغفار رشاد، التقليدية و الحداثة في التجربة اليابانية، ص30.

[2] غانم هناء عبد الله الغذامي ، مراسل العجمي ، نصيف نصار ، ندوة حول عناصر الحداثة في الفكر ، ص 246 .

في الغرب إلا أن هذه الحداثة سادت في تصورات الناس وفي علاقاتهم وكأنها حركة الحداثة الوحيدة في تاريخ العالم . [1]

ويفهم نصار الحداثة من وجهة نظر أنها ليست مفهوما عاديا بحثاً ، و لكنها تضيف حداثة إلى المعنى العادي ، أي الحديث ليس كذلك ما هو جديد أو ليس فيه جديد لا يستحق اهتمامنا، وما هو جديد يجب ألا يقتصر على أنه جديد ، أي ببساطة لأنه غير معروف أو غير مألوف أو مشابه للأصل الموروث، إنه يستحق الاهتمام، فهو جديد حقا و هذا ما يصنف القديم كمكمل أساسي لمحتوى الرؤية، أو لبنيتها أو للمنتج المؤدي إليها ، فالإضافة المقصودة ليست تراكمية ، بل إضافة أساسية تغير من حال العمر المتبقي وقيمته وعظمته وجلاله وعلى الجانب العربي يطلب نصار دعم الدول العربية في التوافق والتكيف مع الحداثة بأشكالها المتعددة . ولا يذكر أن ذلك قد يتعارض مع تراثنا العربي خاصة من الناحية الدينية والأيديولوجية والنظرية، لكنه يؤكد أن الحداثة حركة ذات مضمون أبدي و مختلف في النهضة و الحداثة إن الدول العربية في أمس الحاجة إليها في هذه الظروف الراهنة ، كمخرج من الأزمة العربية من خلال ترسيخ السلوك والتفكير والعقل و إرادة الإنجاز و إذا أردنا التقدم و التغيير من منظور حقيقي ولا يخفي نصار أنه من السهل التوفيق بين الحداثة و الضرورة .[2]

2. علاقة الحداثة بالتراث :

عندما يثير ناصيف نصار قضية التراث والحداثة فهو يتحدث أيضا بالمعنى الإنساني والشمولي ، لذلك يؤكد ناصيف نصار على مسألتي الأصالة والمعاصرة تتضمنان معنيين ، معنى زمني و معنى قيمي ، فالأول يعني عدم التسامح مع الماضي ، بينما يعني الثاني التعلم من الماضي .لذلك يقول نصار :" التحليل النقدي لإشكالية الأصالة والمعاصر : من الناحية الزمنية . يبدو الأمر وكأنه معضلة زائفة و وهم خالص ... فالوضع الزمني لكل قوم هو السر الذي يعيش فيه، وبعبارة أخرى لا يستطيع هذا القوم الهروب من زمنه والعودة إلى عصر مضى ، كما لا يستطيع أن يبعث من جديد ويعيش في الماضي" وينطبق هذا أيضا على المعاصرة ، لذا ينبغي تجاوز مسألتي الأصالة والمعاصرة في معناه الزمن . و ربطها فقط بمعناها القيمي الذي

[1] غانم هناء عبد الله الغذامي ، المرجع نفسه، ص 247 .

[2] نصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي ، سبيل الفكر العربي للحرية و الإبداع ، ط 01 ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، 1975 م ، ص 137.

يركز على ما الذات، فقط من خلال تحويل ما لدى الآخرين من وقت وضمن القيمة ، و مع ذلك لا يمكن القيام بذلك إلا من خلال تحويل السؤال إلى سؤال متابعة والإبداع .

وعند ما يريد الفيلسوف ناصيف نصار التمييز بين التسميات المختلفة. فانه يفضل مسألة : " التراث وتحديات الزمن " لأنه يرى أن التراث لا يعاني من مشاكل الزمن والقيمة إذا ما تم تعريف المصطلحين تعريفا صحيحا ، فالتراث معنى وضعي و شامل ، وهو أكثر شمولاً من مفهوم الأصول ، لقد أخطأ رواد النهضة الأولى عندما وقعوا في فخ ثنائية الأصالة و المعاصرة ، لذلك اقترح ناصيف نصار ضرورة تجاوز هذا التناقض و البحث عن استراتيجية حضارية تضعهما في موقعهما التاريخي الصحيح ضمن حركة الحياة الإبداعية . و هو ما تدور حوله النهضة العربية الثانية ، كما يؤكد : " إن الخطر الرئيسي الذي يشكله التناقض السائد بين التراث و المعاصرة هو أنه يؤدي في نهاية إلى طمس الذات التي تريد و تفكر و تعمل ، فصانعوا التراث يفكرون ويأملون ويعملون وصانعوا المعاصرة يفكرون ويأملون ويعملون كذلك " ، لا يجب أن يبقى المجتمع بتياراته المختلفة حبيس الأفاق والأنفاق التي بناها الآخرون قديماً وحديثاً ، فالعائلات الحرة والمفكرة و المسؤولة يجب أن تحبه و تواجهه دون تعقيد ، و في إطار تطوره وتفاعله قد يصطدم أحيانا بتراثه و أحيانا يصطدم بالحداثة ، و لكنه لن يتخذ أيا منهما وحده بداية حتمية لحل مشاكله. [1]

و هنا التفاعل مع الحداثة، إذا كان الفيلسوف هو المفكر المتمكن من المصطلحات الفلسفية فإن ناصيف نصار فيلسوف بامتياز لأنه يضع كل مصطلح في مكانه المناسب ، فعندما يتحدث عن الاستجابة للعولمة كتعبير عن كل ما هو حديث فإنه يثير قضايا دون تعقيد، دون رفض سلبي ، دون قبول سلبي . ويعتبر العولمة شكلا تعبيريا عن المعاصرة و يقترح استبدالها ب"**العصرنة**" إن مصطلح "العصرنة" أفضل من مصطلح المعاصرة لأنه يشير بوضوح إلى عملية الانتقال من حالة التخلف إلى حالة تتناسب مع التقدم في الواقع التاريخي، وهذا لا يعني أن الحداثة حالة من حالات الوجود ، بل في حركة تتطلب استيعاب عملية التحديث ، والعرب لا يزالون بعيدين عن خلق الحداثة ، لكن الحداثة ليست تهديدا للغرب ، على الرغم من أن الغرب هو النموذج الوحيد للتعبير عن الأفعال الهامشية . إن الحداثة بالنسبة للمجتمعات العربية هي إمكانية وليست حتمية.

[1] نصيف نصار ، " التفكير و الهجرة "من التراث إلى النهضة العربية الثانية ، دار النهار بيروت ، لبنان ، ط 01، 1997 م، ص 70 .

وأداتها الأساسية وهي محاولة التواصل الخلاق مع الكون وأن مفهوم الحداثة هي حداثة الغربية. وأنها خطوة ضرورية نحو تحديث عن كونية الإنسانية حقيقية ، خالية من الصور الأوروبية . [1] وذلك الخطاب المتعجرف الذي يصدر عن الذات الأوروبية المتعجرفة التي تعتقد أنها صانعة الحداثة والتاريخ والحضارة، لهذا السبب يولي نصيف نصار أهمية كبيرة لشهر ما بعد الحداثة . ليس رفضًا وقبولاً ، بل لأنه من جهة هو صورة الحداثة ومن جهة أخرى يجب ربط المفهوم الأصيل والمطلق للتحديث بمعنى الابداع ورفض التقليد ، عندما يتحدث نصيف نصار عن العولمة والحداثة الغربية ، يتحدث عنها كواقع تاريخي لا مفر منه ، و يقول إن رفضها هو الحل ، والمشاركة الخلاقة هو الحل ، ومن مصلحة التاريخ إيجاد طرق للتعامل معهم تحمي هويتهم وكرامتهم ، وتتضمن قدرتهم على التقدم والمشاركة. في التقرير مصير البشرية . أي أن النهضة العربية الثانية يجب أن تستند إلى هذه الحقيقة التاريخية وتتعامل معها بشكل استباقي ، لا على أساس من المظلومية الذاتية، ولا على أساس رفض الآخر ، بل على أساس الحوار العقلاني و التبادل الأخلاقي ، وذلك لأن الوعي العربي يحتاج إلى عقل منفتح على النقد والحوار الجاد ، وهي تقوم على ثقافة الواجب والحق وتهدف إلى تعزيز قيمة الإنسان الذي يحقق ذاته الكونية .[2]

3. الحرية كسبيل النهضة العربية :

يرى الفيلسوف ناصيف نصار أن الشعب العربي يعاني من عدة أزمات ولا يمكن التغلب على هذه الأزمات دون أن يشكل التغلب على هذه الأزمات تحديا للحرية ، العولمة من تحد للجميع ، لكن العولمة ليست سبب هذه الأزمات ، كما أنها لم تطرح مشكلة الحرية كمشكلة جديدة.

فمن ناحية عمقت الأزمة في العالم العربي ووضعت هذه المجتمعات على طريق نهاية الأزمة، وخلافاً للحجج المنقوصة التي يطرحها المجتمع العربي فال ج الأزمة، وخلافات للحجج المنقوصة التي يطرحها المجمع العربي ، فإنه يؤكد على أن جميع المشاكل التي تواجه العالم العربي اليوم – السياسية والاقتصادية والثقافية – ترتبط جميعها بقضية الحرية الأساسية، حيث يقول ناصيف نصار:" إن تحدي الحرية تحدي أساسي بمعنى أنه يتناول النظرة ماهية ونوع الحياة الاجتماعية بكاملها، و ليس تحديا رئيسيا بين مجموعة تحديات تتغير مراتبها وفقا للظروف الموضوعية

[1] نصيف نصار ، " التفكير و الهجرة "من التراث إلى النهضة العربية الثانية ، دار النهار بيروت ، لبنان ، ط 01، 1997 م، ص 71 .

[2] نصيف نصار ،" باب الحرية " انبثاق الوجود بالفعل ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، 2003 م، ص 33-35 .

والامكانيات العملية. فالاستجابة له شرط يرفع التحديات الأخرى كلها بأحسن ما يمكن من الفعالية والعدل والجدوى " .

و من المهم أن نلاحظ هنا أن الحرية مرتبطة بالوجود الإنساني ، لكن الحرية لها تاريخ طويل، وقد أعطيت مكانة لم تكن لها من قبل . «تكمن حدة وأصاله بحث ناصيف نصار في العمق الفلسفي والمنطقي الذي يتسم به بحثه بشكل أساسي ، حيث يربط قضية الحرية بأحداث التحول العالمي، مثل العولمة ونهاية التاريخ ...، كما أنها منفتحة على الواقع التاريخي من خلال ربطها بما يسميه بالنهضة العربية الثانية ، وكذلك بمفاهيم مثل حضارة الحرية ».

و يرى ناصيف نصار أن قضية الحرية في المجتمعات العربية تتحقق في إطار العولمة، وأن العولمة لم تعد تتعامل معها بطريقة جدلية .[1]

يؤكد نصار أولاً على أن الحرية هي موضوع يجب النظر إليه من جديد ، وفقا لتحديث الشروط التاريخية والمعرفية والميتافيزيقية حيث يقول هنا : " إن العولمة تقيد أن الكونية الحرية في عصرنا لم تعد موضوع تفكير خاص ببعض الفئات الاجتماعية وببعض المجتمعات بل أصبحت موضوع تفكير في الحياة العملية لكافة شعوب المعمورة وأن الطبيعة الكونية لسؤال الحرية تنفي أن يكون سؤالا أمريكيا باختصاص وامتياز" .

الحديث عن الحرية هو محاولة ناصرية عن الدفاع عن الأرضية العلمانية للمجتمع العربي . و بقدر ما أن الحرية هي أساس العمل والفكر ، يقترح نصار سلسلة من المفاهيم التي تؤكد أن الحرية مشروع غير مكتمل .

وهنا الحرية تعني شخص الإنسان وكرامته وكيانه ، يجب أن يعني الإنسان قيمة الحرية ويدركها ، لأن الحرية مرتبطة بكيانه وذاته ووجوده ونجد قول نصار في أن: " فالأفراد يحققون استقلالهم في وجود الأخرين ويمارسون حريتهم في علاقتهم بالآخرين، لكنهم ليسوا مستقلين تماما عن الآخرين . وبالمثل فإن الجماعة ليست حرة ومستقلة بالمعنى المطلق ، بل هي جماعة حرة تدرك مكانها في إطار الانتماء إلى سياق أكبر، وضمن السياق الذي تنتمي إليه . وتتألف من أعضاء أحرار يدركون أنهم يمارسون حريتهم بممارسة حريتهم " .[2]

و منه يمكن القول بعبارة أخرى ، تتحدد الحرية الفردية في إطار الحرية الجماعية .[3]

---

[1] نصيف نصار : طريق الاستقلال الفلسفي سبيل الفكر العربي إلى الحرية و الإبداع ، المصدر نفسه، ص 43 .

[2] نصيف نصار، باب الحرية (انبثاق الوجود بالفعل) ، دار الطليعة للنشر و التوزيع ، بيروت ، 2003 ، ص10 .

[3] المصدر نفسه، ص 55 .

المبحث الثاني: الاستقلال الفلسفي :

تمهيد:

يعتبر الاستقلال الفلسفي في فلسفة نصار شرطا أساسيا للتحقيق الفعلي الحقيقي، إنه يتطلب من الفلاسفة أن يتحرروا من قيود التقاليد والسلطة، وأن يعتمدوا على حكمهم الخاص في تقييم الأدلة والمزاعم، من خلال تحقيق هذه الدرجة من الاستقلال حيث يمكنهم أن يعززوا عالم الأفكار ويساهموا في تقدم الفكر الإنساني. كما بإمكانهم أن يعملوا على تشكيل الصرح الفكري الخاص بهم دون التأثير غير الواعي للآخرين. وفي هذا الصرح برز الطرح العربي من خلال ناصيف نصار حيث عمل جاهدا على تحديد أهم الشروط اللازمة للاستقلال الفلسفي للواقع العربي، ومن هنا نحن نتساءل عما هي أهم الشروط والخطوط العامة التي وضعها ناصيف نصار للارتقاء نحو الاستقلال الفلسفي في العالم العربي؟

1.طبيعة الاستقلال الفلسفي:

يحدد ناصيف نصار مفهوم الاستقلال الفلسفي بمعنيين:

أ. مفهوم عام :

إن الاستقلال الفلسفي الذي يدعوا إليه ناصيف لا يعني قطع الصلة نهائيا مع تاريخ الفلسفة أو الانطلاق من الصفر إذ نجده يقول : " الاستقلال الذي نقصده ليس بالطبع انطواء على الذات و انقطاعا عن الغير و اكتفاء بالنفس ، استقلال من هذا النوع في هذا العصر يعني الانتحار ، و إنما المقصود هو الاستقلال السليم الذي يقوم على الانفتاح و التفاعل الدائم و المشاركة الايجابية ، لكن انطلاقا من الذات " . و منه فالاستقلال بمعناه "النصاري" يرادف مصطلح الابداع. [1]

الإبداع : (creation) يعد من المفاهيم الأساسية في المشروع " ناصيف" فهو ضروري للاستقلال و قد تأثر فيه ب"زرادشت" و "نتشه" (1844-1900) في قدرتهم على الابداع ، و هذا ما نجده في كتابه "الفلسفة في معركة الإيديولوجية " يؤكد على أن الإبداع أساس الحداثة الفلسفية و في رسالته " معنى الحداثة في الفلسفة " يشير أنه يتجاوز معنى الحداثة كما هو الفكر العربي المعاصر (إحياء، تجديد ، توفيق ، إصلاح) و الحداثة التي يقصدها تعني القدرة على الإبداع الفلسفي و دون إبداع فلا حديث عن الحداثة.

[1] زروخي الشريف : العقلانية و التنوير في الفكر العربي المعاصر – قراءة في مشروع نصيف نصار– ، ط 01 ، مكتبة مؤمن قريش ، 2013م ، ص 136.

إن الإبداع نقيض التقليد و التقوقع في الأصل والماضي . و يختلف عن معناه الأدبي والفني والعلمي ، خاصة على مستوى العلاقة بالتراث لأن الفيلسوف المبدع لا ينقطع عن تاريخ الفلسفة ، والفعل الفلسفي يستوعب ما في الفلسفة كله ويتجاوزه .في حركية تشكيل ذاته التي هي جزء من حركية تشكيل الحياة الاجتماعية العامة . [1]

وهذا يعني أن الاستقلال ليس موقفا سلبيا فهو : « لا يعني الانعزال ولا يؤدي إليه بالضرورة، إنه يتميز سلبا برفض التبعية و الخضوع و الاتكالية ، ويتميز إيجابا بالحرية والسيادة و المسؤولية »، إذن فعل التفلسف الحقيقي يتميز بالحرية والقدرة على التواصل مع تاريخ الفلسفة تواصلا نقديا مسؤولاً، والنقد يبدأ بالذات ثم يتجه للآخر ثانيا الاستقلال الحقيقي « يستلزم التفاعل ، و التفاعل يعني احتفاظ الأطراف بكيانها الخاص (...) فالاستقلال يقتضي المشاركة و الابداع ، و الابداع لا يكون دون استقلال و مشاركة»

ب. المفهوم الخاص : الفلسفي

إن الاستقلال الفلسفي يتطلب : « تحديد الغير الذي ينبغي أن يتم التفاعل معه، والشروط الخاصة للتفاعل معه، فالغير الذي نعنيه هو تاريخ الفلسفة بالمعنى الواسع ، أي التفكير العقلي النظامي في الوجود والمعرفة و العمل في إطار حضارات ثلاث هي : الحَضارة اليونانية والحضارة العربية الإسلامية والحضارة الأوربية الحديثة المعاصرة » لا بد من الانفتاح على تاريخ الفلسفة بهدف تجاوزه عن طريق النقد العقلاني والمنطقي يقول : " **الاستقلال في الفلسفة يعنى عندنا تقبل النظريات الفلسفية، أيا كان بالنقد المنطقي و السوسيولوجي ، و هضم عناصرها الصالحة وتحويلها في عملية إبداعية أصيلة، انطلاقا من الوعي بدون الفعل الفلسفي في الواقع الثقافي المجتمعي المتعين في الزمان والمكان** "

وهنا يتقاطع مفهوم" ناصيف " الاستقلال مع تصور "الجابري" للاستقلال الذي يعني عنده محاولة التحرر من الغرب عن طريق التواصل النقدي: « أي الدخول مع ثقافته التي تزداد عالمية في حوار نقدي، وذلك بقراءاتها تاريخيا وفهم مقوماتها في نسبيتها. وأيضا التعرف على أي أسس تقدمه والعمل على غرسها أو ما يماثلها داخل ثقافتنا و فكرنا» . [2]

2. شروط الاستقلال الفلسفي عند ناصيف نصار:

[1] زروخي الشريف ، العقلانية و التنوير في الفكر العربي المعاصر، المرجع نفسه، ص 137 .

[2] المرجع نفسه، ص 138 .

أ. **الشرط الأول** : رفض الانتماء إلى أي مذهب فلسفي غير نابع من داخل الوضعية الحضارية الجديدة ، لأن أي انتماء إلى مذهب من مذاهب الفلسفة اليونانية، أو الإسلامية أو الغربية الحديثة والمعاصرة. لن يكون مرتبطا بالوضعية التاريخية الحضارية، وهذا التأثير لا يؤدي إلى احداث استقلال فلسفي أصيل، لأن الاستقلال يعني المشاركة والإبداع وليس تعبيراً عن التبني ، ولا يعني قطع الصلة مع المذاهب الفلسفية وإنما العمل على التجديد والإضافة وفق مقولة الاتصال والانفصال . ومنطق الجدل وهذا ما يعرف بالحداثة الفلسفية ، عند "نصار" التي لم تتم إلا باستيعاب تاريخ الفلسفة. لأن الوعي يتشكل من خلاله ، والفيلسوف الحقيقي هو الذي يدخل في علاقة جدلية مع تاريخ الفلسفة بهدف استيعابه ومحاولة تجاوزه لتشكيل ذاته . و أي محاولة لتقديس أية فلسفة محاولة تؤدي إلى قتل الإبداع . [1]

و يقدم "ناصيف" نموذجا عن مشكلة الابداع في الفكر العربي من خلال "الفارابي" الذي يرى في الحكيمين "أفلاطون وأرسطو " أنهما قدما فلسفة كاملة. هذا الموقف ساهم في تأخر الإبداع الفلسفي في العالم الإسلامي، أما العقل المبدع فهو القادر على التعامل مع نصوص الفلاسفة الكبار دون النظر إليها على أنها نصوص كاملة ومقدسة ، يقول : " إن الوعي الفلسفي الحقيقي في أن يتعامل مع نصوص العظماء من الفلاسفة دون أن يعتبرها أصلا كاملا تاما من جميع الوجوه ". إن "ناصيف" يرى أنه لا يوجد معيار مطلق في مسألة تفاضل النظريات الفلسفية و يدعو إلى التفاعل مع المذاهب الفكرية بعقلانية تكون قادرة على تجاوز مقولة الثبات والمطلق و التحرر من المذاهب الفلسفية . لأنها ترجمة لتجارب شعوب يصعب كشف قوانينها وآلية تأثيرها.

ب. **الشرط الثاني** : تعيين المشكلة الرئيسية وتحديد طريقة معالجتها في علاقتها مع مشكلات رئيسية أخرى . و مع المشكلات الفرعية التي تقع تحتها وهذا الشرط يبرر الشرط الأول (رفض الانتماء إلى أحد المذاهب الفلسفية الكبرى) ، لأن كل وضعية حضارية لما مشكلاتها المغايرة عن الوضعيات السابقة، وهذه المشكلات الجديدة تحتاج في طريقة جديدة تتناسب و إياها ، لذلك لابد من معاينة المشكلة لمعرفة الطريقة والأدوات اللازمة لحلها، أي عدم التعامل مع مشكلات الحاضر بمذاهب فلسفية جاهزة . [2]

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

---

[1] زروخي الشريف ، العقلانية و التنوير في الفكر العربي المعاصر، المرجع نفسه، ص 139 .

[2] المرجع نفسه، ص 140.

ج. **الشرط الثالث** : ممارسة النقد الذي يتطلب علما وافيا بمفاهيم الفلسفة و مبادئها ، و استدلالاتها ونظرياتها ، ومعرفة بكل الشروط والأسباب المحيطة بها . ولا يعني النقد السطحي المبني على الجهل، إذ هناك ثلاثة مستويات للنقد يقول : " هكذا يتبين لنا مقدار حاجة (..) النقد العقلاني المسؤول والخلاق ، نقد الذات ونقد الآخرين ..." وهذا ما أكده "الجابري" في قوله :" إن نقد الآخر شرط لوعي الذات بنفسه ، و لكن وعي الذات هو نفسه شرط لاكتساب القدرة على التعامل النقدي الواعي مع الآخر .[1]

ويصف ناصيف نصار النقد في ثلاثة أنواع:

ج. 1 **النقد المنطقي** : و يعني عدم النظر للمذاهب الفلسفية على أنها بناءات رياضية دقيقة ، لذلك لا بد من إدراك ما فيها من نقص و تناقض و عدم التماسك الداخلي ، و الحكم عليها بالرجوع إلى معيار الحقيقة سواء أكان باعتماد المقارنة أم النظر في مبادئها و منطلقاتها ، أم إخضاعها للشروط العلمية الثقافية ، و الوضعية التاريخية الاجتماعية التي تحكمت بها عند تكوينها.

ج. 2 **النقد الفلسفي** : ويتم من خلال تحديد الاشكالية التي انطلق منها المفكر ، ثم تحديد الطريقة أو الطرف التي اعتمدها لتحقيق مشروعه ، ثم تأتي مرحلة تحليل النظرية العامة، والنظريات الفرعية التي توصل إليها، والكشف عن الأسباب الايديولوجية في كل فكر . مع مراعاة التطور والتغير في كل فيلسوف .

يقول ناصيف: " النقد في الفلسفة محاديث لتاريخها، فمن يدرس تاريخ المذاهب الفلسفية من دون الانتباه الدقيق إلى النقد الذي يمارسه بعضها على البعض الآخر. بصورة صريحة ، لا يفهم شيئًا من المنطق الداخلي لحركته الابداعية ، إننا لا نتحدث هنا عن الوظيفة النقدية الفلسفة ، بل عن ممارسة النقد في ما بين المذاهب الفلسفية".[2]

ج. 3 **النقد التاريخي الحضاري** : يتم بإدراك العلاقة بين تاريخ الفلسفة و التاريخ الحي، والذي يعد عاملا من عوامل تكوينه يقول :" المهمة الأولى للنقد الفلسفي هي التنبيه إلى تاريخية هذا الواقع و امكانية تغييره وشروطها النظرية " ، أي أن النقد الفلسفي ينصب على السياق التاريخي لفهم مضامين المذاهب الفلسفية و أية مشكلة فلسفية هي مشكلة تاريخية.

---

[1] زروخي الشريف ، العقلانية و التنوير في الفكر العربي المعاصر، المرجع نفسه، ص 141 .

[2] المرجع نفسه، ص 142 .

د. **الشرط الرابع** : ضرورة استيعاب كل العناصر التي تقدمها كل المصادر المتصلة بالمشكلة المطروحة للبحث ، وهذا الشرط لا يتعلق بتاريخ الفلسفة فقط بل يتعداه إلى مختلف العلوم والأيديولوجية المؤثرة في الفكر الفلسفي.

هـ. **الشرط الخامس** : ضرورة الاستعداد الدائم للمراجعة والنقد الذاتي لأن الحقيقة الفلسفية حقيقية نسبية « فالمراجعة و التعديل والتجاوز أمور واردة على الدوام عند العقل . لأن شروط اكتشاف الحقيقية النظرية و العملية تتغير (....) و لذلك ليست سلطة العقل سلطة دوغمائية ، و ليست سلطة قطعية مطلقة ، بل هي سلطة منفتحة ، حذرة ... ».[1]

3. منهجه في بناء الاستقلال الفلسفي:

إذا كان اتخاذ قضايا الواقع(أي انطلاق من الحالة الحضارية الراهنة) شرطا أساسيا لتحقيق هدف الاستقلال الفلسفي يصبح تحديد طريقة أو أسلوب الربط بين هذا الواقع وبين الفكر الفلسفي المبتغى خطوة منهجية أساسية في هذا المشروع . ولأن الواقع الموضوعي يمكن النظر إليه بصور متعددة ، الأمر الذي ينشئ تصورات أيديولوجية متعددة بخصوص هذا الواقع ، كان تحقيق هذه الخطوة المنهجية مرتبطا مباشرة بتحديد مفهوم الأيديولوجيا وعلاقته بالفكر الفلسفي المجرد . اتخذت هذه القضية مكانا مركزيا في مشروع نصار ، و يظهر ذلك، بحسب أنطوان سيق (**الاستقلال الفلسفي عند ناصيف نصار**) في اتخاذها موضوعا لمؤلفين هما: (**الفلسفة في معركة الايديولوجيا**)، (**الأيديولوجيا على المحك**) بالإضافة إلى استئثار الموضوع لقسم كبير من كتاب "**طريقة الاستقلال الفلسفي**[2]"

أ. العلاقة بين الفلسفة و الأيديولوجيا :

يرى ناصيف نصار بأن "كل نظام أيديولوجي يتضمن نواة فلسفية. هي بالنسبة إليه كالجذع بالنسبة إلى الشجرة ، وعليه ليست الفلسفة شكل من أشكال الأيديولوجية وإنما هي المستوى النظري الأعمق فيها " ، وهذا لا يعني عنده أن "احتواء الايديولوجية على مضمون فلسفي أنها شكل من أشكال الفلسفة ، إذ أن الخصائص الرئيسية للروح الفلسفية كنظرية في العمل تنزع إلى أن تتحول إلى طريق في الحياة . أي أن تتجسد في ممارسة اجتماعية تاريخية معينة"

---

[1] زروخي الشريف، العقلانية و التنوير في الفكر العربي المعاصر، المرجع نفسه، ص143 .

[2] http://www.arabphilosophers.com/Arabic/aphilosophers/acontemporary/acontemporary-names/Nassar/Nassif_Nassar.htm ، 2024/03/01 ، 22:39 .

ومن ثم دام الفكر الأيديولوجي العربي يحتوي على **(مضمون فلسفي)** فإنه يستلزم الاشتغال على ما يختزنه من كثافة فلسفية ولا سيما تلك النصوص التي اعتبرها ناصيف نصار تدخل ضمن دائرة «أعمق إنتاج أيديولوجي عربي حديث» المتمثل في كتابات نديم البيطار، هشام شرابي ، وأنطون سعادة ، وزكي الأرسوزي .

وهو في ذلك يعني بوضوح أن الارتباط العضوي للفكر الأيديولوجي بوجود ة مصير جماعة معينة ، بكل ما يستلزم هذا الارتباط من تقدير مصالحها ، وأشواقها، يتطلب – أي هذا الارتباط – سلوك سبيل يسميه بـ **(النهج الانحيازي)**[1]

مهما كانت الفروق الحاصلة بين المفكر الأيديولوجي و (المفكر الفيلسوف) يحكم أن الأول يسعى إلى تأمين مصلحة الجماعة التي هو منشغل بحياتها ، وأن الثاني يرنو إلى اكتناه حقيقة الوجود الإنساني فإن : «البحث عن المصلحة لا يتنافى مع اعتبار الحقيقة وطلبها، والبحث عن الحقيقة الوجودية لا يتنافى مع اعتبار المصلحة وطلبها، وفي نهاية الأمر لا تتم المصلحة دون حقيقة ولا يخلو امتلاك الحقيقة من جلب مصلحة »

إن ناصيف نصار في هذه الفترة من مساره الفلسفي ، يقر بأن الوجهة العامة لكتاب **طريق الاستقلال الفلسفي** تحدد كوجهة انتقال من الايديولوجية إلى الفلسفة و كأنني به يحمل معه هم هذه المفارقة في دواخله ، أي مقارنة الإسرار على استقلالية فعل التفلسف والولاء للفكر الأيديولوجي الذي يبدو أنه متأثر بنصوصه كما بزعمائه أيما تأثر.

ب. **الواقعية الجدلية**

وعن تحديده لهذا الاتجاه الجديد يقول نصار إن الواقعة الجدلية تقوم على مبدأ استقلالية الواقع العيني وأسبقيته بالنسبة إلى العقل النظري . والواقع العيني واقع قائم، حاصل في الوجود الخارجي. موضوع أمام الفكر العقلي، وهذا هو الجانب الواقعي في اتجاه نصار، أما الجانب الجدلي عندهم فهو عملية معرفة هذا الواقع القائم ، و يؤكد نصار على أن الواقعية الجدلية تحمل التعارض التقليدي بين المذهب التجريبي والمذهب العقلاني، وتعتبر أن تملك الحقيقة الموضوعية، أي عملية

[1] http://www.arabphilosophers.com/Arabic/aphilosophers/acontemporary/acontemporary-names/Nassar/Nassif_Nassar.htm ، 2024/03/01 ، 22:41 .

تعقل وإخضاع العقل للواقع. مشروع يتجدد دوما وتتكامل فيه النظريات حتى نهاية الزمان التاريخي اذا كانت له نهاية. [1]

و يقر "نصار " أن نظرية الواقعية الجدلية ليست نظرية فلسفية أولى: أي أنها لعملية لا تقدم التفسير الأخير كعملية المعرفة ولمبادئ الوجود الإنساني ، وإنما هي جزء من نظام وليست الجزء الذي ينبغي تسميته بالنظرية الأولى كما أن الواقعية الجدلية ليست في حد ذاتها نظرة نقدية ، ولكنها تشكل المدخل الضروري للنظرية النقدية. [2]

[1] عبد الإله بلقزيز ، – نصيف نصار : من الاستقلال الفلسفي إلى فلسفة الحضور– ، مركز الدراسات الوحدة العربية ، ط 01 ، بيروت، 2014 ، ص 125–127 .

[2] http://www.arabphilosophers.com/Arabic/aphilosophers/acontemporary/acontemporary-names/Nassar/Nassif_Nassar.htm ، 2024/03/03 ، 18:46 .

في الأخير يرى ناصيف نصار في مجال التمييز بين الحداثة و التقليد « أن الحداثة هي المفهوم الدال على التجديد و النشاط الإبداعي ، فحيث نجد إبداعا نجد عملاً حداثيا، وبهذا المعنى فإن الحداثة ظاهرة تاريخية إنسانية عامة نجدها في مختلف الثقافات وتحدد الحداثة في هذا المعنى بعلاقتها التناقضية مع ما يسمى بالتقليد أو التراث أو الماضي . فالحداثة هي خروج من التقاليد وحالة التجديد. و الاستقلال الفلسفي في التفكير الفلسفي هو يدعو إلى تشكيل أفكارنا و معتقداتنا بناء على التفكير النقدي و الأدلة، إنه عنصر حاسم في التنمية الفكرية والشخصية، ويسمح لنا بصيانة معتقدات مستنيرة واتخاذ قرارات مدروسة وتعزيز التقدم الفلسفي .

الفصل الثالث: تقييم المشروع النهضوي لناصيف نصار.

المبحث الأول : المقاربة العلمانية لمضمون الحداثة و الاستقلال الفلسفي نماذج : محمد أركون / محمد عابد الجابري .

المبحث الثاني: المقاربة الصوفية الإسلامية لمفهوم الحداثة و الاستقلال الفلسفي (طه عبد الرحمن).

مقدمة:

يسعى ناصيف نصار ضمن مشروعه النهضوي إلى بعث الروح التنموية في إعادة إنعاش المجتمعات العربية التي نحرتها الصراعات وحطمتها التحديات من خلال خلق مجتمع متكافئ الفرص قائم على فعل التحفيز والتبني لكل مجهود ممثل الابتكار و الابداع، فأصبح يمثل المشروع النهضوي لناصيف نصار أحد الأوجه الثورية لما آل إليه العالم العربي من خمول الذي حمل من خلالها مطرقته الفكرية في تحطيم الأصنام والسلاسل التي كانت سببا في إغراق المثقف العربي أولا ثم الإنس العربي ثانيا وكل هذا من أجل الخروج من التبعية والاستملاك إلى جو من الفاعلية القائمة على التغير والبناء والذي سار على دربه كل من بني جلدته بين رافض ومؤيد أمثال **محمد أركون و محمد عابد الجابري و طه عبد الرحمن ؟**

ومن هنا نطرح السؤال التالي : ما مكانة فكر ناصيف في ميزان الحداثة العربية أو في ميزان النقد العربي من خلال مشروعه الحداثي بين قبول و رفض ؟

المبحث الأول : مقاربة العلماني لمضمون الحداثة و الاستقلال الفلسفي نماذج : محمد أركون / محمد عابد الجابري .

تمهيد:

يعتبر محمد أركون أن الحداثة تمثل مرحلة تطورية في التاريخ الإنساني تتسم بالتقدم والتحولات الجذرية في المجتمع والفكر. ويؤمن بأن الاستقلال الفلسفي يتطلب انفصالاً تاما بين الفلسفة والدين، حيث يجب على الفلاسفة أن يتحرروا من القيود الدينية و التقاليدية ليكونوا قادرين على التفكير بحرية و ابتكار ، وأن المقاربة العلمانية لمفهوم الحداثة والاستقلال الفلسفي تعبر عن رؤية محمد أركون لضرورة فصل الدين عن الفلسفة وتحقيق حرية التفكير والابتكار في سبيل التطور والتقدم في المجتمعات العربية.

نموذج : محمد أركون*

1. مفهوم العلمنة عند أركون :

يقصد "محمد أركون": أن العلمنة المعاشة كتوتر مستمر من أجل الاندماج في العالم الواقعي . والتي تساعد على نشر ما نعتقد أنه الحقيقة في الفضاء الاجتماعي (أي في المجتمع) . وكل ما عدا ذلك (أي كل ما يمكن أن يقال بعدئذ عن العلمنة أو العلمانوية) ناتج عن كل نواقصنا في عملية البحث العلمي من أجل معرفة الواقع ، وعن نواقصنا في عملية البحث العلمي من أجل معرفة الواقع ، وعن نواقصنا التربوية في توصيل هذه المعرفة في ما بعد إلى الآخر أو الآخرين.

و عن ذلك تنتج أو نتجت سلسلة من الأحداث والصراعات العلمانية أو المضادة للعلمانية. وقد أصبحت هذه الصراعات في فرنسا بشكل خاص رهانا سياسيا بائسا كما رأينا مؤخرا، وعلى الرغم من تجربتهم التاريخية المهمة فإن الفرنسيين لم يعمموا بالفعل و لم يحملوا هذا التصور الخليفي للعلمنة بأفضل معاني الكلمة وأوسعها . فهم لم يعرفوا كيف يتجاوزوا المواقع الجدالية والصراعية التي ترسخت بينهم ، سواء على الصعيد الديني أم على الصعيد السياسي .[1]

* محمد أركون فيلسوف جزائري معروف بمساهماته في مجال الفكر الإسلامي الحديث والنقد الفلسفي. ولِد في عام 1928 في الجزائر وأصبح من الشخصيات البارزة في تحليل النصوص التاريخية الإسلامية وفي مقاربات فكرية مبتكرة تهدف إلى تجديد الفكر الإسلامي. تميز أركون بمحاولته استخدام المنهج النقدي في دراسة الإسلام والتقاليد الإسلامية، مما جعله مثيراً للجدل في بعض الأوساط. توفي في سبتمبر 2010، تاركاً وراءه إرثاً من الكتب والدراسات التي لا تزال موضع دراسة ونقاش حتى اليوم.

[1] محمد أركون ، العلمنة و الدين : الإسلام المسيحية الغرب ، ط 3 ، بيروت ، دار الساقي ، 1996 م ، ص 11-12 .

إذن فالمشكلة – مشكلة العلمنة – تظل مفتوحة بالنسبة للجميع : أقصد بالنسبة للمسلمين وبالنسبة للعلمانيين الصراعيين . فبالنسبة للمسلمين نجد أنهم مغتبطون و مزهوون أكثر مما يجب بيقينياتهم الدوغمائية . وبالنسبة للعلمانيين المتطرفين نجد أنهم يخلطون بين العلمنة الصحيحة وبين الصراع ضد الإكليروس ، أو طبقة رجال الدين. وفي الوقت ذاته يحاولون إيهامنا بأنه يكفي أن يكون المدرس **(حياديا)** في تعليمه لكي يتوصل إلى المثال العلماني ويعانقه . ولكن الأمور ليست بهذه البساطة ، وذلك لأن مسألة المعرفة بأسرها تجد نفسها مطروحة هنا . وهكذا يقول :" بأنه لا يوجد اليوم باحث واحد ، في أي اختصاص علمي كان، يقدر على أن يقدم لنا مقاربة علمية ، وموضوعية ، و مقنعة عن ماهية الظاهرة الدينية. وعلى الرغم من توافر كل أنواع الدراسات الوصفية و التقسيمات والتحديدات والتعريفات ، فإنه لا توجد حتى الآن أي طريقة للتحدث عن الظاهرة الدينية ، أقصد لا توجد أي طريقة قادرة على تحقيق هذا الإجماع العقلي الذي يتجاوز كل الايديولوجيات و الصراعات التأويلية أو التفسيرية بين الأديان والمذاهب المختلفة ".

وهنا عالج أركون في هذه الدراسة مسألة **العلمنة والدين** لأن في نظرته ينبغي أن تصبح أشمل و أوسع . فتتجاوز مثال الاسلام إلى غيره من الأديان، فنحن نريد هنا أن نأخذ بعين الاعتبار الظاهرة الدينية ككل وليس فقط أحد تجلياتها كالإسلام مثلا أو المسيحية . في الواقع أنه توجد أدبيات غزيرة حول العلمنة أو حول المسيحية و العلمنة ، لكن لا توجد دراسات كثيرة حول **(العلمنة والدين)**.

لماذا ؟ لأن البحث العلمي المتقدم أكثر في الغرب .[1]

يقول أركون :" إن هذا البحث يقدم معرفة عن الأديان لا تتجاوز تاريخ الأديان التي يحصر تدريسها في معاهد نادرة ومتخصصة جدا جدا ". وبالطبع ، فإن الدراسة تنصب أكثر على المسيحية : دين أوروبا والغرب عموماً . وأما الإسلام فقد ترك للمستشرقين الذين يمثلون باحثين هامشيين في الجامعات الفرنسية والغربية. وأما المعرفة بالأديان الأفريقية فهي أقل ، لأنها بحسب زعمهم ذات أصل وثني وملتصقة بالعقلية **(البدائية)** ، وبالتالي فهي من اختصاص علم العراقة (أي علم خصائص الشعوب ولغاتها وعاداتها الاجتماعية ...) وهذا العلم عرضة للجدل والأخذ والرد ، كما أنه ذو حضور ضعيف في الجامعات أيضًا، ويمكننا أن نقول الشيء نفسه تقريبا،

[1] محمد أركون ، العلمنة و الدين : الإسلام المسيحية الغرب، المرجع نفسه، ص 13 .

عن الأديان الآسيوية ، فما الذي نعرفه مثلاً بشكل جدي على البوذية أو الهندوسية أو الزرادشتية على المانوية ؟ قليل جدا . وربما لا شيء حتى في أوساط الجمهور المثقف .[1]

2. **الحداثة عند أركون :**

يعتبر أركون الحداثة ضرورة ملحة : " تبرز ضمن كل هذه الظروف الشائكة . ذات المنافذ المحروسة ، المغلقة ، ضرورة إدخال الموقف الفلسفي للحداثة الفكرية بتمييز ضمن الفكر النقدي الحر .

الحداثة الفكرية والعلمية هي الجرأة على الإنتاج والإبداع الفكري والتطرق للمشاكل الحارقة ، وترتبط الملامح الأساسية لتصور أركون للحداثة يتبنى الآليات النظرية والعملية ، كما تبرز أهمية مقاربته لموضوع الحداثة ، توظيفه لأحدث المناهج والمفاهيم والإشكاليات الخاصة بعلوم الإنسان و المجتمع الحديثة من جهة ، ونقده لمختلف الرؤى الأخرى للتراث الإسلامي . الإسلامية منها و الاستشراقية، مما يجعل من الضروري توضيح موقف أركون وتصوره للحداثة.

تتبدى لنا أهم ملامح الحداثة الفكرية فيما يلي :

- الجرأة و الحذر في آن واحد
- بلورة الأجهزة والأدوات المتعددة اللازمة لتشكيل عقلانية منفتحة
- الجرأة والحدة والتجاوز للمواقف المألوفة

والاستعانة بالأدوات المتعددة العقلانية النقدية هو تعبير عن مدى متانة فكر محمد أركون وتعقيده أي عدم انحصار فكره في بعد نقدي واحد. بل استعمال وتجيش كل العقلانيات العلمية والفلسفية من أجل العقل الجامد الذي تكلس فيه الإسلام، بالإضافة أن تفحصه العلمي ليس نقديا فقط وإنما طرح التساؤلات الكبرى على كيفية انبثاق المتعالي أي كيفية اقتلاع كلام الوحي من الزمن التاريخي، وأهم أدوات الحداثة الفكرية المستعملة :

1. **النقد الإبستمولوجي العميق** : المرتكز على ضرورة الاعتراف بالمسلمات الضمنية أو القواعد الإبستمولوجية التي تصوغ بنيويا مختلف الخطابات والعقائد البشرية ، كما يرى **أركون** موقفه و انتماءه المعرفي في نفس الجيل الذي ينتمي إليه ميشال فوكو .بيير بوردو. فرانسوا فورييه ، وكما أحدث هؤلاء ثورة إبستمولوجية ومنهجية داخل الفكر الفرنسي . أحدث هو

[1] محمد أركون ، العلمنة و الدين : الإسلام المسيحية الغرب، المرجع نفسه، ص 14 .

نفس الثورة داخل الفكر الإسلامي والعربي ، وكل هذا عبارة عن منهجية متأخرة عن الجامعات العربية الإسلامية.

2. ممارسة النقد التاريخي : بالتركيز على التاريخ الواقع المحسوس .

3. الفكر النقدي الفلسفي : يطرح التساؤل باستمرار على الشروط النظرية لصلاحية أو عدم صلاحية كل عبارة . خطاب ذي هدف معرفي وصادر عن العقل" هذا الفعل النقدي هو المحدد للمثقف الفاعل وغير الفاعل. ودعوة المفكرين المسلمين التحلي بالنظرة الاستكشافية النقدية . [1]

4. نقد العقل الإسلامي : أحد المعالم البارزة في تصور أركون للحداثة. و المتمثل في نقد العقل الإسلامي، والعمل على تجاوز طريقته في التفكير والاستدلال بإثبات مرجعتيها و التي قطعت معها الحداثة نهائيا . بداية بالإشارة إلى الإشكاليات المطروحة على المستوى المنهجي موضوع العنصر الثاني ، ثم محاولة توضيح بعض السبل التي يراها أركون كفيلة بتحديث العقل الإسلامي ، لقد احتل العقل موضع الصدارة في أدبيات التجديد ونقد التراث العربي الإسلامي خلال العقود الثلاثة الأخيرة[2] فالكل يطلب التجديد، التقدم و الحداثة و افتراض أن كل انطلاقة فكرية جديدة ، حقيقية، صحيحة تنطلق من نقد القديم ، و الذي يعني نقد العقل ، لأن النقد شرط جوهري لتأسيس كل ما هو جديد معرفيا .

3. الاستقلال الفلسفي عند أركون :

محمد أركون هو فيلسوف وكاتب مغربي محامي ، واحد من أبرز الأصوات الفلسفية في العالم العربي ، يتناول أركون في فلسفته موضوعات متنوعة تتعلق بالهوية والثقافة والسياسة والدين .

يعتبر أركون أن الاستقلال الفلسفي يكمن في القدرة على التفكير بحرية و التحليل بدون حيز ، وهذا يعني رفض الأفكار الجاهزة والتقاليد العقائدية الموروثة دون تمحيص ، يشجع أركون على التفكير النقدي والابتكار في التفكير، مؤمنا بأن الإبداع الفلسفي يأتي من خلال تحدي المألوف واستكشاف آفاق جديدة .

---

[1] فاطمة بقدي ، جامعة الجزائر – 3– ، كلية العلوم السياسية و العلاقات الدولية – قسم العلاقات الدولية (المقاربة النقدية للفكر الإسلامي عن محمد أركون) أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم السياسية تخصص علاقات دولية ، 2016/2015 م ، ص 149 .

[2] المرجع نفسه، ص 150 .

بالإضافة إلى ذلك يرى أركون أن الإبداع الفلسفي يحتاج إلى تجديد و تطوير مستمر ، وأنه يجب على الفلاسفة أن يكونوا مبدعين في تقديم أفكارهم بشكل جديد و مبتكر يشجع على استخدام أساليب و أساليب جديدة للتفكير والتعبير من أجل تطوير المشهد الفلسفي .

ويمكننا القول أن الاستقلال الفلسفي والابداع عند محمد أركون يعبر عن قدرة الإنسان على التفكير بحرية وابداعية. وعلى استكشاف آفاق جديدة في عالم الفلسفة ، وقد طور مفهوم **الاستقلال الفلسفي** الذي يتعلق بالخصائص التالية :

- **رفض التقليد الأعمى** : دعا أركون المسلمين إلى التحرر من التفسير التقليدي للنصوص المقدسة والتفكير النقدي فيها .
- **إعادة تفسير النصوص الإسلامية** : اقترح أن يتم تفسير النصوص الإسلامية في سياقها التاريخي والاجتماعي والثقافي، مع مراعاة التطورات الحديثة .
- **التمييز بين النص المقدس و التفسير**: شدد أهمية التمييز بين القرآن (النص المقدس) وتفسيراته البشرية التي قد تكون عرضة للخطأ .
- **الحوار بين الأديان** : اعتقد أركون أن الحوار بين المسيحية و الإسلام ضروري لتعزيز التفاهم والتسامح .
- **إصلاح التعليم الإسلامي** : دعا إلى إصلاح التعليم الإسلامي لجعله أكثر انفتاحا ونقدا و إبداعا[1].

4. **أهداف الاستقلال الفلسفي** :

أ. **تحرير العقل** : تحرير العقل المسلم من سلطة التقليد و التفكير العقائدي.

ب. **إعادة تقييم التراث الإسلامي** : إعادة تقييم التراث الإسلامي بشكل نقدي و بناء عليه بناء فهم أكثر ارتباطا بالواقع المعاصر.

ج. **بناء إسلام عصري** : بناء إسلام عصري يتوافق مع التحديات و الفرص التي يعرفها العالم الحديث .

5. **انتقادات الاستقلال الفلسفي** :

[1] فاطمة بقدي ، جامعة الجزائر – 3– ، كلية العلوم السياسية و العلاقات الدولية – قسم العلاقات الدولية، المرجع نفسه، ص151.

أ. **انتهاك حرمة النص المقدس** : اتهم أركون بانتهاك حرمة النصوص المقدسة من خلال تفسيره لها بطريقة غير تقليدية .

ب. **التغريب:** اعتقد بعض النقاد أن دعوة أركون إلى الاستقلال الفلسفي ستؤدي إلى تغريب المسلمين عن هو يتهم الدينية.

ج. **عدم الواقعية** : ادعى آخرون أن أفكار أركون غير واقعية ولا يمكن تطبيقها في السياق الإسلامي .[1]

و على الرغم من هذه الانتقادات ، فقد كان لاستقلال أركون الفلسفي تأثير كبير على الفكر الإسلامي المعاصر، ودفع الكثيرين إلى إعادة التفكير في التفسيرات التقليدية للإسلام .

2) نموذج : محمد عابد الجابري *

1. العلمنة عند محمد عابد الجابري :

لا يرى الجابري أن مصطلح العلمانية يتناسب مع ترجمة المصطلح الفرنسي **(لايكية)** لأن أصل الكلمة لاتينية يعني كل ما هو لا ينتمي لكهنوت بمعنى أنه كل ما لا يرتبط برجال الدين المسيحي وليس للكلمة أية علاقة بكلمة **(علم)** – بكسر العين– و عندما انتقل المفهوم إلى فرنسا كان تعليم الدين من اختصاص الكنيسة والتعليم الذي قدمته الدولة يختلف عما تقدمه الكنسية ومن هنا ارتبط المفهوم بالتعليم فجاء المصطلح ليميز بين مؤسسة الكنسية التي تتقاسم مع الدولة السلطة على الناس، فمن هنا يرى الجابري أن وضعية مفهوم العلمانية الذي نشأ في الغرب تختلف كلية عن المجتمع العربي .

لذلك اعتبر محمد عابد الجابري العلمانية قضية مزيفة ولا تلائم المجتمع الإسلامي فهي إشكالية غير واقعية منقولة من الغرب إلى الفكر العربي المعاصر تعبر عن حاجات **بمضامين** مختلفة عن تلك الحاجات.

[1] https://www.asjp.cerist.dz/en/article/12570 ، 2024/04/27 ، 14:07 .

*محمد عابد الجابري كان مفكرًا وفيلسوفًا مغربيًا بارزًا أثرى المكتبة الفكرية العربية بمؤلفاته في مجالات الفكر والثقافة والفلسفة. يُعرف عن الجابري اهتمامه العميق بالتراث العربي الإسلامي وسعيه المتواصل لتحليله ونقده انطلاقًا من منظور عقلاني. وهو صاحب مشروع فكري طموح تحت عنوان "نقد العقل العربي" الذي تناول فيه قضايا عِلم الكلام والفلسفة والتصوف والفكر العربي الحديث. وُلد الجابري في سنة 1935 وتوفي في عام 2010، ويُعد واحدًا من أهم الأصوات الفكرية التي دعت إلى إعمال العقل والتفكير النقدي في الثقافة العربية الإسلامية.

و كان يرى أنه بدلا من الاهتمام بالعلمانية والانشغال بها وبإشكالاتها فعلى المجتمعات العربية الاهتمام بالديموقراطية والعقلانية فهما الحاجات العربية الحقيقة ، ففي وجهة نظر الجابري الحديث عن العلمانية أمر غير واقعي وغير استراتيجي في غياب الاكليروس ففي اعتقاده هي قضية تخص المجتمع الغربي حصرا فلا وجود في الإسلام لمؤسسة معينة لينصرف إليها الخطاب العلماني ، كما أن محمد عابد الجابري لا يرفض العلمانية فقط بسبب عدم وجود المؤسسة الكنسية في الإسلام بل هو يرفضها أيضا لحضور الإسلام كعقيدة وتراث وثقافة في الحضارة العربية و يجب ومراعاة ذلك ، فالإسلام كحد تعبير الجابري روح العرب ومقوما أساسيا للوجود العربي فهو يمثل الجانب الروحي للمسلمين العرب ويمثل جانبا حضاريا للعرب أجمعين . [1]

كما يرى الجابري أن طرح إشكالية العلمانية جاءت في فترة غلبت فيها الطموحات النهضوية لدى المفكرين العرب وخاصة مسيحيو الشام إقتداءا بالنموذج الأوروبي في فصل الدين عن الدولة كما كان أول ظهور لها كان في لبنان للحصول على الاستقلال عن الدولة العثمانية وتكوين دولة عربية موحدة لذلك ارتبط الثلاثة مصطلحات ببعضهم البعض، فالعلمانية التي نشأت في الدول العربية آنذاك نشأت في دول كتعبير عن حقوق الأقليات خشية من تكوين دولة عربية يكون الأغلبية بها مسلمين و تضيع بها الأقليات .

فيدعو محمد عابد الجابري إلى التجديد من الداخل ففي اعتقاده أن الحديث عن العلمنة يثير الحساسية والجدل و لا حاجة لذلك في المجتمع العربي بل أننا في حاجة للعقلنة و الدمقرطة . حيث أكد أنه في الإسلام هناك دين وهناك جماهير المسلمون ولا وجود لوسيط يتخلل العلاقة بينهما دون السياسة فالطرف الذي يجب أن يتهم في تلك القضية هو السياسة والبديل هو العقلانية والديمقراطية والذي ستتحقق بهما الحرية و حقوق الإنسان و حقوق المرأة وحرية الاعتقاد وغيرها من القضايا .[2]

2. الحداثة عند الجابري :

يقول الجابري:" الحداثة عندنا ، أي دورها الخاص في الثقافة العربية المعاصرة ، الدور الذي يجعل منها بحق **حداثة عربية** والواقع أنه ليست هناك حداثة مطلقة ، كلية وعالمية، وإنما هنالك حداثات تختلف من وقت لآخر ومن مكان لآخر ، و بعبارة أخرى الحداثة ظاهرة تاريخية ، و

[1] https://democraticac.de/?p=77771 ، 2024/04/13 ، 09:45

[2] https://democraticac.de/?p=77771 ، 2024/04/13 ، 00:05

هي ككل الظواهر التاريخية مشروطة بظروفها ، محدودة بحدود زمنية ترسمها الصيرورة على خط التطور ، فهي تختلف إذن من مكان لآخر، من تجربة تاريخية لأخرى. الحداثة في أوربا غيرها في الصين غيرها في اليابان ...

في أوروبا يتحدثون اليوم عن « **ما بعد الحداثة**» باعتبار أن الحداثة ظاهرة انتهت مع نهاية القرن التاسع عشر بوضعها مرحلة تاريخية قامت في أعقاب «**عصر الأنوار**» **(القرن الثامن عشر)** هذا العصر الذي جاء هو نفسه في أعقاب **(عصر النهضة) (القرن السادس عشر...)**.[1]

أما في العالم العربي فالوضع يختلف : أن **النهضة** و **الأنوار** و **الحداثة** لا تشكل عندنا أي مراحل متعاقبة يتجاوز اللاحق منها السابق بل هي عندنا متداخلة متشابكة متزامنة ضمن المرحلة المعاصرة التي تمتد بداياتها إلى ما يزيد على مئة عام ، وبالتالي فنحن عندما نتحدث عن "الحداثة" فيجب أن لا نفهم منها ما يفهمه أدباء ومفكرو أوروبا ، أعني أنها مرحلة تجاوزت مرحلة **(الأنوار)** ومرحلة **(النهضة)** التي تقوم أساسا على **(الإحياء)** ، إحياء التراث والانتظام فيه نوعا من الانتظام . إن الحداثة عندنا كما تتحدد في إطار وضعيتنا الراهنة. هي النهضة و الأنوار و تجاوزهما معا . و العمود الفقري الذي يجب أن تنتظم فيه جميع مظاهرها هو العقلانية والديمقراطية، و العقلانية والديمقراطية ليست بضاعة تستورد بل هما ممارسة حسب قواعد ، ونحن نعتقد أنه ما لم تمارس العقلانية في تراثنا وما لم نفضح أصول الاستبداد ومظاهره في هذا التراث فإننا لن ننجح في تأسيس حداثة خاصة بنا . حداثة ننخرط بها و من خلالها في الحداثة المعاصرة **(العالمية)** كفاعلين و ليس كمجرد منفعلين .

قد يكون هناك من بين دعاة الحداثة من يقول : أنا آخذ الحداثة **(العالمية)** كما هي ، كحضور مستقل يكفي ذاته بذاته. ومع شكنا في إمكانية قيام مثل هذه الوضعية ، وضعية مثقف يعيش حداثة تكفي ذاتها بذاتها.

فإننا قد نسلم ، جدلاً، بهذه الأطروحة لو أن الأمر يتعلق ب**(حل مشكلة)** أشخاص ، إن من يقول بهذه الأطروحة يقيس الأمر بمقياسه ويحصر المشكلة في نطاق حالته و تجربته ، قد يكون هذا موقفا حداثيا في نظر البعض باعتبار أن الحداثة تكرس قيمة الفرد ، فهي إذن موقف **(فردي)** . ونحن نرى أن هذا الطرح خاطئ : ذلك لأنه لو كان الأمر بهذه الصور لما وجد هؤلاء في أنفسهم

[1] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة (دراسات ومناقشات) ، مركز الدراسات الوحدة العربية ، ط 01 ، بيروت، تموز (يوليو)1991م ، ص 16.

حاجة إلى انتقاد اشتغال غيرهم بالتراث ، إذ ما شأنهم وهذا **(الغير)** لو كانت الحداثة موقفا فرديا بهذا المعنى ؟

كلا ليست الحداثة موقفا فرديا إلا من حيث ارتباطها بانبثاق روح النقد و الإبداع داخل ثقافة ما، باعتبار أن النقد و الإبداع كلاهما عمل فردي ، يقوم به أفراد بوصفهم جماعة. ولكن، مع ذلك فهي ليست موقفا سلبيا انعزاليا .

ليست انكفاء على الذات . إن الحداثة هي على الرغم من الأهمية التي تعطيها للفرد كقيمة في ذاته ليست من أجل ذاتها بل هي دوما من أجل غيرها من أجل عموم الثقافة التي تنبثق فيها الحداثة من أجل الحداثة لا معنى لها .

الحداثة رسالة و نزوع من أجل التحديث ، تحديث الذهنية ، تحديث المعايير العقلية والوجدانية . وعندما تكون الثقافة السائدة ثقافة تراثية فإن خطاب الحداثة فيها يجب أن يتجه أولا وقبل كل شيء إلى (التراث) بهدف إعادة قراءته و تقديم رؤية عصرية عنه واتجاه الحداثة بخطابها بمنهجيتها ولرؤاها. إلى(التراث) هو في هذه الحالة اتجاه بالخطاب الحداثي إلى القطاع الأوسع من المثقفين والمتعلمين بل إلى عموم الشعب، وبذلك تؤدي رسالتها، أما التقوقع في فردية نرجسية فإنه يؤدي حتما إلى غربة انتحارية إلى التهميش الذاتي.[1]

3. الاستقلال الفلسفي عند محمد عابد الجابري :

نجد في كتابه " **إشكاليات الفكر العربي**" . تناول فيه الابداع الفلسفي وقد قام بتخصيص فصل كامل حول مفهوم الإبداع .

أ. مفهوم الإبداع عند الجابري :

يتلون معنى كلمة **(الإبداع)** بلون الحقل الإيديولوجي الذي تستعمل فيه، ففي الحقل الديني و الميتافيزيقي تعني كلمة (الإبداع)، سواء في الإسلام أو في المسيحية أو في اليهودية أو في الفلسفة المرتبطة بهذه الأديان: الخلق من عدم أي اختراع

شيء لا على مثال سبق، والإبداع بهذا المعنى، وفي هذا الحقل الديني الميتافيزيقي بالذات، خاص بالإله، لا يقال إلا عنه.

أما في الحقول المعرفية الأخرى، كالفن والفلسفة والعلم، فالإبداع لا يعني الخلق من عدم بل إنشاء شيء جديد انطلاقا من التعامل نوعا خاصا من التعامل مع شيء أو أشياء قديمة، قد يكون هذا

[1] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة (دراسات ومناقشات)، المرجع نفسه، ص 17.

التعامل عبارة عن إعادة تأسيس أو تركيب، وقد يكون نفيا وتجاوزا، ومن هنا يمكن القول أن الابداع في الفن هو «إنتاج نوع جديد من الوجود بواسطة إعادة تركيب أصيلة للعناصر الموجودة » . أما في الفلسفة. والفكر النظري بصورة عامة. فالإبداع نوع من استئناف النظر الأصيل، في المشاكل المطروحة لا بقصد حلها حلاً نهائيا – ففي الفلسفة والفكر النظري ليست هناك حلول نهائية – بل من أجل إعادة طرحها طرحا جديدا يدشن مقالا جديدا يستجيب للاهتمامات المستجدة أو يحث على الانشغال بمشاغل جديدة. وبعبارة أخرى أن الإبداع في مجال الفكر النظري عامة هو تدشين قراءة جديدة أصيلة لموضوعات قديمة، ولكن متجددة، وأما في مجال العلم فالإبداع اختراع واكتشاف يتم بواسطة خطوات فكرية ميزتها الأساسية أنها تقبل التحقق إما بالتجربة وإما بجملة من عمليات المراجعة والمراقبة يقودها منطق معين. أي جملة من القواعد يتخذها العقل ميزانا للصواب والخطأ، للصدق والكذب.[1]

إن ما يميز الإبداع في حقل المعرفة العلمية هو أنه اكتشاف قابل للتحقق، فالاكتشاف والقابلية للتحقق هما اللذان يؤسسان الإبداع في العلم. وإذ نحن وازنا بين هذين العنصرين وبين الجدة والأصالة. وهما العنصران اللذان قلنا أنهما يؤسسان الإبداع في كل من الفن الفكر النظري، اتضح أمامنا أن الجدة في الفن والفلسفة توازن الاكتشاف في العلم، وأن الأصالة فيهما توازن فيه القابلية للتحقق ، والتحقق كما قلنا قد يكون تجريبيا وقد يكون منطقينا . وفي كلتا الحالتين فهو يعني المطابقة مع شيء ما أو التعبير المطابق عنه . وإذا فالجدة في الفن والفلسفة لا تكون كذلك إلا إذا كانت تحمل شيئا من معنى الاكتشاف ، والأصالة لا تكون أصالة إلا إذا كانت علامة على قابلية ذلك الاكتشاف للتعبير عن واقع معطى، ذهني أو تجريبي تعبيرا مطابقا . [2]

[1] محمد عابد الجابري ، إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، ط 2 ، مركز الدراسات الوحدة العربية – بيروت – لبنان ، 1990 م ، ص 53 .

[2] المرجع نفسه، ص 54.

المبحث الثاني: مقاربة الصوفية الإسلامية لمفهوم الحداثة والاستقلال و الفلسفي (طه عبد الرحمن)

تمهيد:

طه عبد الرحمن* من أبرز الشخصيات التي قامت بدراسة وتأصيل الفكر الصوفي في العالم الإسلامي، كان لديه رؤية فلسفية مميزة تتعلق بمفهوم الحداثة و الاستقلال الفلسفي في إطار الصوفية الإسلامية، و هو يعزز هذه الفكرة يمكن أن تكون وسيلة لتجديد التفكير والتأمل في مفاهيم الحداثة والاستقلال الفلسفي ، و أنه يجب على المسلمين أن يستفيدوا من التعاليم الروحية للإسلام لتحقيق التوازن بين التطور الحضاري و الروحاني .

1. مفهوم التصوف عند طه عبد الرحمن

التجربة الإيمانية في حدود تعريفها عامة تعبر عن مدى إخلاص العلاقة ونية العمل بين المنتسب وخالقه، ولاستفاء هذا الفكر الصافي في تحقيق اليقظة وتجددها عن طريق التجربة الحية والتعقل الخصب الذي هو نفسه ثمرة الدخول في التجربة الإيمانية والتوسع العقلي المعرفي .[1] يرى طه عبد الرحمن أن هذه التجربة بدلت أحوالنا وأوصافنا ووسعت أفاق مداركنا ومشاعرنا وأيقظت فينا أسباب المواظبة على العمل ودواعي الألفة والمحبة للخلق ، وبتحليل فلسفي لهذا الكلام لا بد لنا في بادئ الأمر من أن نوجه ذلك إلى الفطرة وهي بمثابة الرابط بين عالمين والتي يسميها طه بالذاكرة الغيبة وهي أصلية نابعة من العالم الميتافيزيقي الغيبي تحمل حقائق روحية عن عالم المادة والتي بها يتحقق مبدأ الألوهية وصفاء العبودية لله فيحدث تعقل العالم الصغير الإنسان لنفسه وللعالم الكبير، وهي ما نسميها في التصوف بوحدة الشهود، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال رسول الله ﷺ ﴿ مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوْدَانِهِ أَوْ يُنصَرَانِهِ أَوْ

* طه عبد الرحمن هو فيلسوف ومفكر إسلامي مغربي معاصر يُعتبر من أبرز الشخصيات الفلسفية في العالم العربي. يُعرف بجهوده في تأسيس نموذج فكري يقوم على الأخلاق والحفاظ على الهوية الإسلامية في مواجهة التحديات المعاصرة. وُلد طه عبد الرحمن عام 1944 وتخصص في الفلسفة والمنطق، وهو يُوصف بأنه قلم من الأقلام الناقدة للحداثة وداعي إلى ما يُسمى بالحداثة البديلة التي ترتكز على القيم الروحية والأخلاقية. وهو معروف أيضًا بدعوته إلى تجديد الفكر الإسلامي بالعودة إلى جوهر الدين وتعزيز دور العقل والفلسفة داخل الحياة الإسلامية.

[1] خيرة يوسفي، جامعة الجزائر – 2– أبو قاسم سعد الله ، كلية العلوم الانسانية – قسم الفلسفة (التجديد الفلسفي في مبحث التصوف الإسلامي من منظور * طه عبد الرحمن *–دراسات تحليلة نقدية–) مذكرة مقدمة ضمن متطلبات نيل شهادة الماجيستار في الفلسفة العربية الإسلامية ، 2016–2017 م ، ص 17 .

يُمَجِّسَانِهِ، كَمَا تُلْتَجُ الْبَهِيمَةُ بَهِيمَةً جَمْعَاءَ هَلْ تُحِسُّونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاء﴾ والمقصود من ذلك أن العبادة الروحية إنما هي فطرية والإنسان له الاختيار بين عبادة الخالق أو عبادة غيره وهذا حسب تربية وأثر المجتمع في ذات الإنسان المتخلق ، والفطرة هي تحقيق لليقين الوجداني بالشيء حتى كأنه يراه بعينه وهذه الرؤية مبينة على إتباع الدين الذي به بات العقل قادرا على أن يدرك نهاية التجريد، متمثلة في تصور ذات ينزع عنها جميع الخصائص المادية وهو القادر على أن يدرك نهاية الكمال متجلية في ذاته العلية التي ليس كمثلها شيء .[1]

والدين في ذلك بمثابة الإصلاح وجهاز التوصيل والتدليل للتجربة الإيمانية وتحصيل الحقيقة ويقتضي ذاته الوجدانية والعقلية والأخلاقية ويحدد طه التربية الروحية التي يظهر فيها التصوف والذي يجتمع عنده في التقاء مفهوم فلسفي روحي يعرفه بالتطهير بالعمل وفق منهج الدين، وهذا بمبرر أن العقل في عالم الشهادة يبتعد عن الأصل، ونراه معقولا في الواقع الإسلامي وما يجري من فتن بسبب الابتعاد عن الروح والنية الصحيحة والتطهير يعني تجديد التربية في جانبين .

القيام بالأعمال على خير وجه والمواظبة عليها والزيادة فيها على قدر طلب الخروج من الطبقات المتراكمة.

تحصيل التكامل المادي الروحي المقوم لفطرة الإنسان وذلك بإدراك المقدس لاستعادة التوازن يقول تعالى « فأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» سورة الروم الآية 30.

وبذلك يكون تعريف طه للتصوف المبني على الكتاب والسنة هو حسن الأدب في إقامة حدود الله وهو العلم الذي اختص من بين العلوم الشرعية بترتيب قوانين مراقبة السلوك فتتقبله النفوس وتتطبع به جميع جوانب الحياة والتصوف هو التسلف العملي المركز على الفطرة التي يعرفها طه أنها ذاكرة أصلية تحفظ آثار اتصال الروح السابق بعالم الغيب لأنها شهدت بوحدانية الله وهذه الدلالة التي استند لها إنما يريد بها إظهار العلاقة بين العالمين الوجودي و الشهودي واللذان يجتمعان في الإنسان الموحد لله.[2]

ويتوافق هذا المفهوم عند طه مع مفاهيم أخرى فنجدها تعرف على أنها البصيرة والضمير والحدس وهذه المصطلحات المشابهة تحلينا إلى القول إن الفطرة ليست خاصة بالمسلم بل هي لجميع الناس.

---

[1] خيرة يوسفي، جامعة الجزائر – 2– أبو قاسم سعد الله، كلية العلوم الإنسانية، المرجع نفسه ص17.

[2] المرجع نفسه، ص 18.

ويقول شيخ الإسلام **ابن تيمية** في تعليقه على حديث كل مولود يولد على الفطرة و نحن إذا قلنا أنه ولد على فطرة الإسلام أو خلق حنيفًا ، فليس المراد به أنه حين خرج من بطن أمه يعلم هذا الدين، فإن الله أخرجنا من بطون أمهاتنا لا نعلم شيئًا، ولكن فطرته مقتضية موجبة لدين الإسلام، ولمعرفته ومحبته ومن ظن أن البشر خلقوا خالين من المعرفة والإنكار ، من غير أن تكون الفطرة تقتضي واحدًا منهما، بل يكون القلب كاللوح الذي يقبل كتابة الإيمان وكتابة الكفر ، فهذا القول فاسد؛ لأنه حينئذ لا فرق بالنسبة إلى الفطرة بين المعرفة والإنكار، والتهويد والتنصير فكان ينبغي أن يقال يُسَلّمانه ويهودانه[1] و المترقي حسب طه في مدارج العقل المؤيد هو الذي يحصل له الهداية التي لا تكون إلا في الممارسة الصوفية والفطرة تكون بهذا المعنى تجسيدا للتوحيد الإلهي الذي جبلنا عليه وهنا تتحقق دلالة العبدية في فعل المتقرب من الله والمشتغل به والمتعامل فيه وينقلب مفهوم الإنسان بذلك باعتباره كائنا حيا عاملا في العقلانية المسددة إلى كائن حي عابد في العقلانية المؤيدة ،[2] وهذا المعنى يوضح الجهد الذي يبذله المسلم الذي يقاس بالحركة الخارجية والنية الداخلية التي هي أساس الوصول إلى المعاني الكمالية الموجودة بالفطرة .

2. مفهوم الحداثة عند طه عبد الرحمن :

❖ قراءة طه عبد الرحمن لمفهوم الحداثة :

لمفهوم "الحداثة " الذي اختلفت فيه القراءات بالعالم العربي ، و تنازعته فرق كثيرة ما بين مؤيدة إلى درجة القداسة ، ومنكرة إلى حدّ التدنيس . وقد خلص طه عبد الرحمان لهذا المفهوم المنقول ، الذي يمارس حضوره في الدرس الفلسفي العربي . كتابين رئيسيين : كتاب "**سؤال الأخلاق**": " مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية " وكتاب "**روح الحداثة**" :" المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية " الذي أصدره عام **2006** م ، و من خلال المنهج النقدي التفكيكي أن يكشف عن الآفات الخلقية التي أدخلت عليه لتحديد مسلك المجتمع المسلم في التحديث ، بغية إعادة إبداع هذا المفهوم و تأصيله ، فهو يرى ضرورة وجود الحداثة الإسلامية مثلما توجد الحداثة غير إسلامية ، وهي دعوة " ليس كما يتوهم البعض استيطانا لنزعة الثأر الحضاري ، وردة الفعل التي لا تكون في مستوى الفعل، بل هي إعادة إبداع لمنقول فلسفي بالوقوف على أسبابه وإعادة إنتاجه، وكلتا الحالتين تدلان على نهوض الهمة إلى الإبداع " ، أما الغاية من

[1] خيرة يوسفي، جامعة الجزائر – 2– أبو قاسم سعد الله، كلية العلوم الإنسانية، المرجع نفسه ص19.

[2] المرجع نفسه، ص 20.

الاشتغالات لهذا المفهوم فهي التأسيس لحداثة إسلامية ذات توجه معنوي روحي بحيث تكون بديلا عن الحداثة المادية التي يعرفها المجتمع الغربي .[1]

ولقد أشار طه عبد الرحمان في أن الثقافة الإسلامية تبنت هي الأخرى هذه النظرية. و طرح مصطلح "**الفعل**" بديلاً عن مصطلح "**العقل**" . ومن المعلوم أن الفعل لم يرتبط بشيء قدر ارتباطه بالأخلاق، فيتحدد تبعًا هذا التخلق مقابلا للتعقل. وعلى هذا الأساس ، تُعدّ الأخلاقية الأصل الذي تتفرّع عليه كل صفات الإنسان .

في حين تكون العقلانية تابعة لهذا الأصل . وتجدر الإشارة إلى وجود نوعين من العقلانية : هما : العقلانية المجردة من الأخلاقية (العقل المجرَّد) التي يشترك فيها الإنسان مع الحيوان ، و العقلانية المسددة بالأخلاقية (العقل المسدد التي يختص بها الإنسان من دون سواه) . وهذا التمييز يوضح أن مفهومي "**العقل**" و "**العقلانية** " يترجمان قمة التداخل والانسجام بين المعرفة والأخلاق . "فالأخلاقية ينبغي أن تتجلى في كل فعل من الأفعال التي يأتها الإنسان مهما كان متغلغلاً في التجريد ، بل تكون هذه الأفعال متساوية في نسبتها إلى الأخلاقية ، حتى إنه لا فرق بين فعل تأملي مجرد وفعل سلوكي مجسد " .[2]

إن ما يكابده المجتمع المسلم من تحديات مادية ومعنوية ، عند التيه الفكري الذي تسببت فيه كثرة متكاثرة من المفاهيم التي صنعها المجتمع الغربي (مثل : العقلانية ، اللاعقلانية ، الحداثة : التحديث ، ما بعد الحداثة، العولمة ، الشوملة ، نهاية التاريخ ، مآزق الهوية). كل ذلك جعل المتلقي المسلم غير قادر على استيعابها، ولا طاقة له على صرفها أو مضاهاتها، وفي خضم هذه المتاهة التي يتخبط فيها المجتمع المسلم، حاول طه عبد الرحمن أن يسوغ قاعدة منهجية كبرى ، مفادها " أن المجتمع المسلم مالم يهتد إلى إيداع مفاهيمه ، أو إعادة إيداع مفاهيم غيره ، حتى كأنها من إبداعه ابتداء ، فلا مطمع في أن يخرج من هذا التيه الفكري الذي أصاب العقول فيه ."[3]

والملاحظ أن طه عبد الرحمن قد طبق الشق الثاني من هذه القاعدة . المتمثل في إعادة إيداع مفهوم "الحداثة" كأنه من إبداعه ابتداء ، أي إعادة إنتاج المفهوم وتقريبه تداوليا . وفي هذا الإطار ،

---

[1] نور الدين بن قدور، الاستقلال الفلسفي و التجديد عند طه عبد الرحمن، إسلامية المعرفة ، العدد 93 ، 2018م /1429هـ ، ص 568 .

[2] المرجع نفسه، ص 569.

[3] المرجع نفسه، ص 570.

صنف طه عبد الرحمن المشتغلين بالحقل الفلسفي العربي –الذين يدّعون أنهم أعادوا إنتاج المفاهيم، وهم في اعتقاده ليسوا سوى مقلّدين – إلى فئتين، هما: الفئة المقلدة للمتقدمين (تقلد المتقدمين من المسلمين) ، و الفئة المقلدة للمتأخرين (تقليد المتأخرين من غير المسلمين ، أي المتأخرين من الغربيين).

أما الفئة الأولى فتسقط المفاهيم المأصولة على المفاهيم المنقولة (مثل: اسقاط مفهوم الشورى على الديموقراطية ، و الربا على الفائدة ، و الأمة على الدولة) ، ما يؤدي إلى رد المفاهيم المنقولة (الغربية) إلى المفاهيم المأصولة. ثم محو خصوصية المفاهيم المنقولة .[1]

أما الفئة الثانية فترد المفاهيم المأصولة إلى المفاهيم المنقولة لإضفاء صبغة عقلانية استدلالية على الخطاب، استنادا إلى المعارف الجديدة المعاصرة وفروع العلوم الإنسانية المستجدة (مثل : إسقاط مفهوم العلمانية على العلم بالدنيا ، والحرب الدينية على الفتح) ، ما يفضي إلى رد المأصول إلى المنقول ، ومحو خصوصيته، وما ينطوي على ذلك من جدة وأصالة ، وكلاهما عقل باحث عن الشبيه و المماثل ، وإقصاء للمختلف و المغاير .

والظاهر أن كلتا الفتين لا إبداع فيهما ، فالفئة المقلِّدة للمتقدمين تتبع ما أبدعه السلف من غير تحليل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه والفئة الأخرى تتبع ما أبدعه الغرب من غير تحليل الأسباب الى جعلتهم يبدعون ما أبدعوه ، وبالرغم من النقد اللاذع الذي وجهه طه عبد الرحمن إلى كلتا الفئتين ، فإنه كما يقول عبد الرزاق بلعقروز – كان " أكثر تحيزا لسلفية المجال التداولي ، أو مقلدة المتقدمين ، لأنها في نهاية الأمر حافظت على فكرتها الجوهرية، ولم تضيعها، أما سلفية الحداثيين فتضرب بجذورها في تاريخ أمة أخرى مغايرة لهما نفسيا وحضاريا . وتجاوزا لهذين المستويين من التقليد في صياغة المفاهيم ، فقد بنى طه عبد الرحمن قاعدتين نقديتين التقيد كل منهما في ممارسة النقد، الأولى : كل أمر منقول معترض عليه حتى يثبت بالدليل فساده.

وفي هذا السياق، لاحظ طه عبد الرحمن الخلط الدلالي، واختلاف تعريفات "الحداثة" التي وضعها المفكرون والفلاسفة العرب والغربيون . إذ رأى بعضهم أنها النهوض بأسباب العقل والتقدم والتحرر، و رأى آخرون أنها ممارسة للسيادات الثلاث: السيادة على الطبيعة، والسيادة على

[1] طه عبد الرحمن، روح الحداثة: مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، دار البيضاء – المغرب، المركز الثقافي العربي، ط 1 ، 2006 م ، ص 11– 12 .

المجتمع . والسيادة على التاريخ ، في حين رأى بعض آخر أنها قطع الصلة بالتراث، أو طلب الجديد، أو محو القدسية على العالم، أو العقلنة أو قطع الصلة بالدين . [1]

وأمام هذا التعدد في التعريفات ، انتهى طه عبد الرحمان في خلاصة لهذا إلى المفهوم، مفادها أن الحداثة مشروع غير مكتمل . وفكرة تقارب تماما الفكرة التي تفرد بها الفيلسوف الألماني المعاصر يورغان هابرماس **Haberma** في نقده اللاذع لتيارات ما بعد الحداثة التي لم تفهم جوهر الحداثة برأيه، والنتيجة الرئيسة التي خلص إليها طه عبد الرحمن هي أننا نتساوى جميعا في الانتساب إلى روح الحداثة .

لأن هذه الروح ليست ملكاً لأمة معينة، وإنما هي ملك لكل أمة متحضرة. أي لكل أمة نهضت بالفعلين المقوِّمين لكل تحضر، وهما الفعل العمراني ، وهو الجانب المادي من هذا التحضّر، والفعل التاريخي الذي هو الجانب المعنوي منه .[2]

3. الاستقلال الفلسفي عند طه عبد الرحمن :

أ. المشروع الفلسفي لطه عبد الرحمن :

لا شك في أن أصحاب الاتجاهات النقدية البارزة يتبوّؤون مكانة رفيعة في تاريخ الفكر الإنساني مقارنة بغيرهم ممن يفتقرون إلى الرؤية النقدية الثاقبة ، وذلك أن الذي يتحلى بعقلية ناقدة لابد أن يكون مُميّزاً ، لتجاوزه الواقع بنقده إياه فكريا أو اجتماعيا ، وهو ما يمثل حال مفكرنا طه عبد الرحمن. فالمدقق في كتاباته وفكره يلحظ عظم الجهد الكبير في بنائه النظري ، وهو جهد يعنى بالكلمات والعبارات مثل عنايته بالمفاهيم والتصورات، مستوعباً الدقة و التدقيق بوصفها لازمة أساسية في الكتابة الفلسفية .

وهذا لا يعني أن طه عبد الرحمن يهتم في مقالاته بالشكل أنه له أهمية كبيرة في نصوصه و منتوجاته النظرية، مع ميل واضح إلى النزعة الصورية بحكم تكونيه المنطقي، و توجّه في الكتابة يستند إلى الاستدلال البرهاني المنتج الذي يخاصم فيه قراءات معينة للتراث، أو يجادل فيه مناصري مشروع الحداثة و التحديث في الفكر العربي المعاصر.[3]

إذن فهو مفكر يصعب علينا رصد مختلف مناحي إنتاجه الفلسفي رصدا دقيقا، نظرا إلى اتساع مثل المجال الذي ينشط فيه **(المنطق، اللغة، الترجمة، التصوف)**. لكننا نحاول تلمس أهم

---

[1] طه عبد الرحمن، روح الحداثة: مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المرجع نفسه، ص 31.

[2] المرجع نفسه.

[3] نور الدين بن قدور، الاستقلال الفلسفي والتجديد عند طه عبد الرحمن، المرجع نفسه، ص 557.

الإشكالات التي يعالجها لفهم الفروق والاختلافات التي تلحق بالمفاهيم ، إثر إخضاعها لمعايير الترجمة الصحيحة، فضلا عن تقصي كيفية انتقال المفهوم لديه من مرحلة الابتكار إلى مرحلة الإنشاء ، التي تمثل في صياغة المفاهيم الفلسفية ، وتمكن الفلسفة العربية من التحرر والاستقلال . و ما يميز كتابات طه عبد الرحمن أنها تنتقل من مستوى الكتابة الموصولة بفضاء التدريس الجامعي إلى مستوى الكتابة المنهجية المشاركة في الجدل الفكري المغربي والعربي الإسلامي فيما يخص الموقف من التراث والظواهر التراثية ، وصولاً إلى نقد الخطابات الفلسفية، وخطابات الحداثة تحديداً ، بغية تقويض أصولها الفكرية ، وبلورة بديلها المتمثل في الدعوة إلى التخلق ، وذلك ببناء ما يؤسس لموضوع التجربة الدينية في الفكر بواسطة "العقل المؤيد" .[1]

ب. الدعوة إلى الاستقلال الفلسفي المبدع :

من الملاحظ أن مصنفات طه عبد الرحمن تتضمن مشروعا فكريا لنقد تيارات التقليد والحداثة في الفكر العربي والدعوة إلى الاستقلال الفلسفي المبدع الذي تغذيه "تجربة في الرياضة العقائدية تعتبر أن العقل العملي الصوفي هو العقل الذي يتيح صفاء السريرة. ويمنح الذات ما يهبها الرضا والقرب من طبيعة الإنسان. و معنى العالم ، وحقيقة الله" . فطه عبد الرحمن – بحسب السيد ولد أباه– جعل تحديد الدين محورا لمشروعه الفلسفي ، ولم يقتصر اهتمامه الرئيسي على الإشكالية التراثية فحسب ، بل شمل أيضا همه الفلسفي نفسه . [2]

فالمفاهيم التي بلورها ، والأدوات المنهجية التي استخدمها و البناءات المنطقية التي أبدعها ، وظفت في السياق نفسه أي تجديد الدين من خلال مسلكي النص والتجربة الدينية الصوفية ، لإعادة اكتشاف التراث في مجاله التداولي بأحدث الأدوات التأويلية . وتنشيط العمل الديني عن طريق تجديد العقل وصولاً إلى حداثية إسلامية قائمة على الأخلاق. " وهكذا يتمحور مشروع طه عبد الرحمن حول هدفي تجديد الدين ، و تخليق الحداثة " وهذا ليس بغريب على كل من تمرس بلغة المنطق (**الصوري و الرمزي**) ومن ملك ناصية التداولات بوضعها أحد أهم فروع فلسفة اللغة المعاصرة . "فالتماسك الداخلي والاستدلال الحجاجي ، و تقريب المنقول بما يتناسب والمجال التداولي لغة، وعقيدة ، ومعرفة ، مواصفات يختص بها مشروع طه عبد الرحمن في استشكالاته المتعددة ."[3]

---

[1] نور الدين بن قدور، الاستقلال الفلسفي والتجديد عند طه عبد الرحمن، المرجع نفسه، ص 558.

[2] المرجع نفسه، ص 558.

[3] المرجع نفسه، ص 559.

ويرى طه عبد الرحمن أن التراث يمثل نصا مفصولاً عن الهوية. لا مجرد مدونة معرفية معروضة للتأويل والقراءة ، إذ يعدُّ في آن معا مضامن وآليات ، ممارسة وتاريخيا وواقعا ، وما يرفضه طه عبد الرحمن إنما هو اختزال التراث في مضامينه النصية . فيما يشكل خلفية للمقاربات التجزيئية السائدة في تناول التراث **(الجابري و أركون مثلا)** .

ثم يقدم بديلاً يتمثل في القراءة التكاملية للتراث بوصفه كلا متكاملا لا يقبل التفرقة بين أجزائه ، ووحدة مستقلة لا تقبل التبعية لغيرها ، فهناك رئيسيتان للتراث هما : النظر إليه بوصفه كُلا متكاملاً متصل الحلقات مرتبط العناصر والمحتويات. لا يمكن الفصل بين مضامينه و آلياته ، ولا بين مكوناته، والنظر إليه بوصفه منظومة متميزة من غيرها ، لها عناصر بنائها الذاتية التي تستقل بها و تفصلها عما سواها . وفيما يخص آليات إنتاج التراث، فإنه يمكن التركيز على مفهومين محوريين في منهجه هما : طرائق التداخل المعرفي اللازمة لإبراز الوحدة النسقية الداخلية للمعارف التراثية وطرائق التقارب التداولي التي تكشف نمط تلقي الوافد المنقول للسياق التراثي. [1]

[1] نفس المرجع السابق ، ص 560 .

في الختام، تقدم مقاربة العلمانية الحداثة والاستقلال الفلسفي إطارا قويا لفهم تطور العالم الحديث، من خلال التأكيد على العقلانية والعلمانية . سمحت العلمانية بحرية الفكر العلمي والتقدم الاجتماعي . ومع ذلك فمن الضروري معالجة التحديات التي نشأت من تركيز العلمانية على الفردية و المادية من أجل الحفاظ على مجتمعات حديثة صحية و متوازنة و يمكن أن نقول إن المقاربة الصوفية الإسلامية واحدة من الطرق التي تسعى إلى التجديد والاستقلال الفلسفي في العالم الإسلامي، فالصوفية تحث على التأمل والتفكير العميق . وتشجع على البحث عن المعرفة والحقيقة بطريقة مستقلة.

خاتمة

خاتمة:

من خلال رحلتنا الاستكشافية في أطروحة ناصيف نصار، استطعنا أن نبرز خصائص الحداثة والاستقلال الفلسفي التي ميزت فكره. فقد كان نصار ناقدا شجاعا للتقاليد الفلسفية السائدة. وسعت إلى بناء نظام فلسفي أصيل ومتجذر في الواقع العربي المعاصر.

أثبت نصار أن الحداثة ليست مجرد تبني للغرب ، بل هي إعادة تفسير نقدي و انتقائي لأفكار الغرب من خلال عدسة الثقافة العربية .

حيث نجد الحداثة هي مفهوم دال على التجديد والنشاط الإبداعي ولقد دعا إلى استنباط أفكارنا الفلسفية الخاصة ، مع الحفاظ على الحوار المفتوح مع الفلسفات العالمية ، وكذلك نجد التيارات العربية الإسلامية تلعب دورا إيجابيا في بناء مجتمعات أكثر عدلاً و ازدهارا .

يتجلى الاستقلال الفلسفي لنصار في رفضه للتقسيم الثنائي التقليدي بين الفلسفة الغربية والعربية. لقد جادل بأن الفلسفة هي مشروع إنساني مشترك. وأن الأفكار الفلسفية يجب أن تخضع للتقييم النقدي بغض النظر عن أصولها.

لقد أثر فكر ناصيف نصار بشكل كبير على الفكر العربي المعاصر، حيث ألهم الأجيال اللاحقة من المفكرين على رؤية الفلسفة بطريقة جديدة. من خلال الإصرار على أهمية الحوار النقدي والاستقلال الفلسفي، ترك نصار إرثا دائما يساعد على إثراء المشهد الفلسفي العربي والعالمي.

ومن خلال دراساته وأبحاثه يسعى ناصيف نصار إلى إلقاء الضوء على التحديات التي تواجه المجتمعات الحديثة وكيفية التعامل معها بشكل فلسفي و عقلاني يهدف مشروعه إلى تعزيز التفكير النقدي و الابتكار في مواجهة التحولات السريعة التي يشهدها العالم اليوم.

يساهم مشروع نصيف نصار بشكل كبير في الفكر العربي المعاصر، ويثري النظرة الفلسفية للكاتب ويظهر قلقه على وطنه وأمته العربية.

مقاومة التغريب تعد أحد الشروط الأساسية للاستقلال الفلسفي، إذ يرفض نصار الخضوع للمشكلات الفلسفية التي يفرضها تاريخ الفلسفة الغربية على الفكر العربي، وعدم تبني أطروحات المذاهب الفلسفية الرائجة في الغرب. وهذا ما يفسر انعزال الفلسفة في البلدان العربية عن الواقع المعيش. ويطرح نصار سؤالاً جوهريًا من خلال مشروعه: البحث عن حلول فلسفية أصيلة لمشكلاتنا الواقعية العربية، بدلاً من الاهتمام بالإشكاليات الغربية أو تعريبها. ومن أبرز ملامح مشروعه الاستقلالي، الذي لا يعد مذهبًا فلسفيًا أو نسقًا فكريًا محددًا، هو اهتمامه بالأديان والإيمان كمدخل لفهم المشكلات العربية.

من الضروري ممارسة الفلسفة كوسيلة لحكمة وتعميق للحياة والسياسة، مما يؤدي إلى تضحية بالزائل من أجل الخالد والظاهر من أجل الجوهر. ويتطلب ذلك الإنصات لحكمة التراث العربي والإسلامي وتحليلها نقديًا لاستيعاب الواجب منه وإعادة توظيفه والاستفادة من إنجازاته، مع رفض ما لا يتماشى مع العصر الحاضر. كما يتطلب الاستيعاب النقدي للفكر الغربي ومذاهبه عن طريق تعريبه ونشره وشرحه، مما يؤدي إلى تكوين فكر فلسفي عربي جديد.

وكذلك نجد الكثير من الفلاسفة من بينهم : (**محمد أركون – محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن**) الذين ساهموا بالتجديد والاستقلال الفلسفي العربي، وقاموا بإثراء المشهد الفكري بأفكارهم المبتكرة والمتطورة .

وفي الختام ، تظهر أطروحة ناصيف نصار أن الحداثة والاستقلال الفلسفي هما خصائل متكاملة لفلسفة أصيلة ومتجذرة في الواقع المعاصر ، لقد كان نصار مفكرا رائدًا مهد الطريق لحوار فلسفي حيوي و مستمر حول دور الفلسفة في عالمنا المتغير باستمرار.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر و المراجع:

القران الكريم:

قائمة المصادر:

1. نصيف نصار. (1975). *طريق الاستقلال الفلسفي ، سبيل الفكر العربي للحرية و الإبداع*. بيروت ، لبنان: دار الطليعة للطباعة و النشر .
2. نصيف نصار. (1997). *" التفكير و الهجرة "من التراث إلى النهضة العربية الثانية*. بيروت ، لبنان : دار النهار .
3. نصيف نصار. (2003). *باب الحرية (انبثاق الوجود بالفعل)*. بيروت: دار الطليعة للنشر و التوزيع.

قائمة المراجع:

4. إرنست رينان. (1957). *ابن رشد و الرشدية*. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي و شركاه.
5. آلان تورين. (1997). *نقد الحداثة ،ترجمة أنور مغيث*. مجلس الأعلى للثقافة .
6. الدكتور حمادي النوي. (2022/2021). سند بيداغوجي خاص بمقياس : إشكاليات الفلسفة العربية الإسلامية ، المستوى أولى ماستر فلسفة عامة.
7. *العلمانية في الفكر العربي دراسة مقارنة بين عابد الجابري و عبد الوهاب المسيري*. (06 10, 2021). تم الاسترداد من المركز الديموقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية ، الاقتصادية و السياسية: https://democraticac.de/?p=77771
8. أندريه لالاند. (2001). *موسوعة لالاند الفلسفية ، المجلد a-g ، ترجمة خليل أحمد خليل* (الإصدار 02). بيروت ،باريس : منشورات عويدات.
9. جميل صليبا. (1982). *المعجم الفلسفي* . بيروت ، لبنان: دار الكتاب اللبناني.
10. خيرة يوسفي. (2016-2017). (التجديد الفلسفي في مبحث التصوف الإسلامي من منظور* طه عبد الرحمن*-دراسات تحليلة نقدية-) مذكرة مقدمة ضمن متطلبات نيل شهادة الماجيستار في الفلسفة العربية الإسلامية. الله, جامعة الجزائر - 2- أبو قاسم سعد: كلية العلوم الانسانة – قسم الفلسفة.
11. دكتور عبد المنعم الحفن. (1999). *موسوعة الفلسفة و الفلاسفة*. القاهرة: مكتبة مدبولي.
12. زروخي الشريف. (2013). *العقلانية و التنوير في الفكر العربي المعاصر – قراءة في مشروع نصيف نصار-*. مكتبة مؤمن قريش.
13. زروخي الشريف. (2014). الاستشراق و استقلال السؤال الفلسفي دراسة في مشروع أركون. *مجلة الآداب و العلوم الإجتماعية*، 11-20. تم الاسترداد من https://www.asjp.cerist.dz/en/article/12570

14. سعيد محمد محمد السقا. (2014). *جذور الحداثة و ما بعد الحداثة*.
15. سمير أبو زيد. (بلا تاريخ). *الدكتور ناصيف نصار*. تم الاسترداد من فلاسفة العرب: http://www.arabphilosophers.com/Arabic/aphilosophers/acontemporary/acontemporary-names/Nassar/Nassif_Nassar.htm
16. صدر الدين القبّانجي. (بلا تاريخ). *الأسس الفلسفية للحداثة ، دراسة نقدية مقارنة بين الحداثة و الإسلام* .
17. طه عبد الرحمان. (2006). *روح الحداثة (مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية)*. دار البيضاء المغرب: مركز الثقافي العربي.
18. عبد الإله بلقزيز . (2014). – *نصيف نصار : من الاستقلال الفلسفي إلى فلسفة الحضور*– . بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية.
19. عبد الغفار رشاد. (1984م). *التقليدية و الحداثة في التجربة اليابانية*. مؤسسة الأبحاث العربية.
20. عدنان علي رضا النحوي. (1412هـ /1992م). *تقويم نظرية الحداثة* (الإصدار 01). الأردن : دار النحوي للنشر و التوزيع.
21. عوض بن محمد القرني. (1408هـ/1988م). *الحداثة في ميزان الإسلام ، نظرات إسلامية في أدب الحداثة*.
22. غانم هناء عبد الله الغذامي ، مراسل العجمي ، نصيف نصار . (بلا تاريخ). ندوة حول عناصر الحداثة في الفكر.
23. فاطمة بقدي. (2016/2015 م). (المقاربة النقدية للفكر الإسلامي عن محمد أركون) . *أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم السياسية تخصص علاقات دولية*. الجزائر ، جامعة الجزائر – 3– ، كلية العلوم السياسية و العلاقات الدولية – قسم العلاقات الدولية.
24. محمد أركون. (1996). *العلمنة و الدين : الإسلام المسيحية الغرب*. بيروت: دار الساقي.
25. محمد بنيس. (1988). *حداثة السؤال بخصوص الحداثة العربية في الشعر و الثقافة* (الإصدار 02). بيروت –لبنان : المركز الثقافي العربي .
26. محمد سبيلا. (2007 م). *الحداثة وما بعد الحداثة*. ساحة محطة القطار بلقيدر ، دار البيضاء 20300_ المغرب: دار توبقال للنشر ،عمارة معهد التسيير التطبيقي.
27. محمد عابد الجابري. (1990). *إشكاليات الفكر العربي المعاصر*. – بيروت – لبنان: مركز الدراسات الوحدة العربية .
28. محمد عابد الجابري. (تموز (يوليو)1991م). *التراث والحداثة (دراسات ومناقشات)* . بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية.

29. محمد نور الدين أفاية. (1998). *الحداثة و التواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة ،نموذج هابرماس*. بيروت – لبنان: أفريقيا الشرق .

30. مصطفى عبد الرزاق. (بلا تاريخ). *تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية*. بيروت ، القاهرة : دار الكتاب اللبناني ، دار الكتاب المصري.

31. نادية عيسات. (2020/2019). أزمة المرجعية في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر (المرجعية الماركسية عند طيب تيزيني و مرجعية الليبيرالية عند فؤاد زكريا : أنموذجيا) أطروحة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة. *جامعة الجزائر –02– كلية العلوم الإنسانية قسم الفلسفة*.

32. نور الدين بن قدور. (2018م /1429هـ). *الاستقلال الفلسفي و التجديد عند طه عبد الرحمن* (المجلد 93). إسلامية المعرفة.

الفهرس

فهرس المحتويات :

شكر و تقدير .....

إهداء .....

مقدمة .....أ

الفصل الأول : ضبط التصورات..... 8

المبحث الأول : ماهية الحداثة 10

2. مفهوم الحداثة عند الغرب 13

المبحث الثاني: الاستقلال الفلسفي 18

الفصل الثاني: مشروع نصيف نصار الفلسفي..... 29

المبحث الأول : موقفه من الحداثة العربية..... 31

المبحث الثاني: الاستقلال الفلسفي 37

الفصل الثالث: تقييم المشروع النهضوي لناصيف نصار..... 45

المبحث الأول : مقاربة العلماني لمضمون الحداثة و الاستقلال الفلسفي نماذج : محمد أركون / محمد عابد الجابري..... 47

1.مفهوم العلمنة عند أركون 47

2.الحداثة عند أركون 49

3.الاستقلال الفلسفي عند أركون..... 50

4.أهداف الاستقلال الفلسفي..... 51

5.انتقادات الاستقلال الفلسفي..... 51

2)نموذج : محمد عابد الجابري 52

1.العلمنة عند محمد عابد الجابري 52

2.الحداثة عند الجابري..... 53

3.الاستقلال الفلسفي عند محمد عابد الجابري..... 55

المبحث الثاني: مقاربة الصوفية الإسلامية لمفهوم الحداثة والاستقلال و الفلسفي (طه عبد الرحمن). 57

1.مفهوم التصوف عند طه عبد الرحمن..... 57

.2مفهوم الحداثة عند طه عبد الرحمن..... 59
3.الاستقلال الفلسفي عند طه عبد الرحمن 62
خاتمة..... 67
المصادر و المراجع: 70
الفهرس..... 73
الملخص..... 76
ملخص : 77

الملخص

ملخص :

يدرس هذا البحث سؤال الحداثة و الاستقلال الفلسفي و قد أخذنا ناصيف نصار نموذجا لذلك، حيث نجد ناصيف نصار يدعي أن الحداثة في جوهرها هي مشروع أيديولوجي و سياسي يخدم مصالح النخبة الأوروبية و يبرر هيمنتها على العالم غير الأوروبي.

كما يدعو أيضا إلى الاستقلال الفلسفي أن يحرر الفلسفة من قيودها الأوروبية المركزية ويسمح بتطوير فلسفة أصيلة مستوحاة من تجارب العالم غير الأوروبي .

Abstruct :

This research examines the question of modernity and philosophical independence using Nassif Nassar as a model. Nassif Nassar contends that modernity, at its core, is an ideological and political project serving the interests of the European elite and justifying their dominance over the non-European world. He also advocates for philosophical independence that would liberate philosophy from its Eurocentric constraints and allow for the development of an authentic philosophy inspired by the experiences of the non-European world.