

الفكر العربي المعاصر وإشكالية الإبداع المفهومي

د. نصيرة بوطفان *

الإرسال:	2019/09/18	القبول:	2019/11/10	النشر:	2019/12/31
----------	------------	---------	------------	--------	------------

الملخص باللغة العربية:

كيف يمكن للعقل العربي الفلسفي أن يتمكن من الإبداع المفهومي؟ إنَّ جل المفكرين يستندون في عملية تأسيس مشاريعهم النهضوية على جهاز مفاهيمي في غالبه محاكاة لما أنتجه العقل الغربي، فإذا حاولنا استنطاق نصوصهم وجدناها مليئة بالإحالات إلى فلسفات ومذاهب نبئت في بيئات غير عربية، مما يعني أنَّ النقد الحقيقي هو الذي ينبغي أن يفضح لنا كل المرجعيات التي انطلقت منها مشاريع التحديث في عالمنا العربي، والكشف عن العلائق بين المرجعيات وكيف تؤثر في رؤية العقل العربي لواقعه المأزوم، كما ينبغي على النقد أن ينصب على المفاهيم ومضامينها الأيديولوجية، لأنَّ المفاهيم كائنات تاريخية تتغذى في التاريخ من عناصر الثقافة التي تزرع فيها، لهذا عملية التبيين ينبغي أن تمر عبر وعي المضامين الأيديولوجية فلا توجد فلسفة بريئة، فكل المفاهيم المستوردة تملك قوة التأثير في حركية التاريخ وتوجيهه، وهكذا يشبه حنفي حياة المفاهيم بحياة الأمم والشعوب، فهي كائنات تتمتع بخاصية التحول والتغير.

الكلمات المفتاحية: الإبداع، المفهوم، الفكر، الأيديولوجية، العقل العربي.

* - نصيرة بوطفان، مختصة في قضايا الفكر العربي المعاصر، جامعة محمد لين دباغين سطيف2 كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية قسم الفلسفة، البريد الإلكتروني ، [nasserasafo@yahoo.com].

ملخص باللغة الإنجليزية:

Abstract: The question of conceptual innovation in our Arab thought is one of the most important problems that should be studied with all responsibility, because the absence of creativity means that the intellect can not pursue the products of civilization. Every culture lacks a special conceptual device that will be consumed by what others produce. This is the case of our Arab thought today. In the process of establishing their Renaissance projects on a conceptual system, most of which is a simulation of what the Western mind produced. If we try to question their texts and find them full of references to philosophies and doctrines that grew up in non-Arab environments, this means that real criticism should expose us to all the references from which the Modernization in the Arab world, and the disclosure of the terms of reference and diets affect how the vision of the Arab mind the realities of the critical, and should be focused criticism on the concepts and content ideology, because the concepts of historical objects feed in the history of the elements of culture are grown.

Keywords: creativity, concept, thought, ideology, Arab mind.

مقدمة:

إذا كانت الإشكالية المحورية والمركزية التي خاض فيها رواد النهضة في العصر الحديث، تتعلق بسؤال النهضة الذي برز بالقوة نتيجة الصدمة التاريخية على إثر احتكاك الشرق المتخلف بالأوروبي المتمدن والمتحضر، هذا السؤال خلف ردود أفعال قوية، لكن أغلبها كانت تصب في خندق واحد، وإن كانت اتجاهاتها مختلفة، نقول ذلك لأن الإشكالات التي طرحت عموماً في الفكر العربي الحديث تتعلق أغلبها، بسبل التمدن وأسباب التخلف، جدل الأنا والآخر، سؤال الهوية والمغايرة، كيف السبيل إلى تمثيل مقومات الحضارة الغربية دون المساس بالهوية الإسلامية والعربية، وقضايا أخرى تتعلق بالأمة والمرأة والتربية، فإن المشكلة التي تواجهنا ونحن بصدد التعرف على مكونات ومضامين الفكر العربي المعاصر، تتجاوز إن صح التعبير إشكالية النهضة، بل

وترتد إلى الوراء، ربما أنها مشكلة ذاتية تتعلق بطبيعة هذا الفكر ذاته، وجوهره وحضوره، ويمكن التعبير عن هذه المشكلة بالسؤال الجدلي التالي: هل هناك ما يسمى فكر عربي؟ وإن وجد هل تتحقق فيه شروط وصفات الفكر العالمي؟ هل ترقى أطروحاته إلى مستوى التفكير الفلسفي القادر على إنتاج مدارس فلسفية، كما هو الحال في الفكر الغربي عند حديثنا عن الفلسفة الديكارتية، والفلسفة الوضعية وغيرها؟ ... وهل هذا يعني أن المفكرين والنخب المعاصرة لم يخوضوا في القضايا السالفة الذكر؟ أم أن الأمر وما فيه أن فشل المشاريع النهضوية الحديثة، قد نبه الوعي العربي إلى فحص طبيعة فكره والطريقة التي يفكر بها؟

قبل المضي في الإجابة عن هذه الأسئلة، وقبل أن نحكم إنباتنا أو نفيا بوجود فكر عربي من عدمه، لابد أن نضبط التصورات والمفاهيم حتى لا نقع في الإسقاطات الذاتية والأحكام المسبقة، فماذا نعني بالفكر العربي المعاصر؟

في مفهوم الفكر العربي المعاصر: الفكر: La pensée من الناحية اللغوية كلمة مشتقة من اللاتينية: ¹Pensar – Penser.

أما في لسان العرب لابن منظور فقد وردت مادة الفكر بمعنى إعمال الخاطر في الشيء، وفي المعجم الوسيط بمعنى إعمال العقل في الشيء وترتيب ما يعلم ليصل به إلى مجهول، ويعرفه ديكارت (Descartes) بأنه: "كل فهم لذواتنا مباشر، أي كل ما نعرفه فينا، فكل عمليات الإرادة والفهم والخيال والحواس تسمى فكرا".² أما هيغل (Hegel) فيرى أنه: (إدراك وفهم للتنوع داخل الوحدة)³، هذه التعاريف تشير إلى أن مصطلح الفكر يستخدم للدلالة على (نتائج عمليات التفكير والتأمل العقلي التي يقوم بها الإنسان بوصفه كائنا عاقلا مفكرا)⁴، ويمكننا بناء عليه اعتباره عملية حيوية لا نعرف الانقطاع، قد تضعف ربما ولكنها لا تتلاشى، (وينشأ الفكر وينمو ويتراكم ويتطور بوصفه ثمرة من ثمار سعي العقل الإنساني لإدراك طبيعة الظواهر المحيطة به، وفهمها وتفسيرها ... وما دام الفكر شرطا للإنسانية، مثلما أن الإنسانية شرط للقدرة على

1-Jacqueline Russ, Dictionnaire de la philosophie, P 220, Bordas, 1991.

2- Descartes, Réponses aux Secondes objections, œuvres lettres, P 390. La pléiade Gallimard.

3-Hegel, propédeutique philosophique-logique, p 104. Edition de minuit Gallimard.

4- عامر حسن فياض، علي عباس مراد، مدخل إلى الفكر السياسي القديم والوسيط، دار الفكر، بنغازي، 2004، ص 16.

التفكير، فسيكون (الإنسان) ونتائجه العقلي (الفكر) والعلي معا، شيئا واحدا ولا يتجزأ¹.

على ضوء المعطيات السابقة نفهم أن مصطلح الفكر يدل على ذلك النشاط العقلي الذي يروم إعمال العقل والتدبر والتفكير، في كل ما يتعلق بالقضايا التي تمس الإنسان إما منفردا أو مجتمعا، باتباع أسلوب النقد والتحليل والتفكير، واستشراق الحلول، وعلى ذلك تصبح مجموعة الأفكار والآراء والمبادئ السائدة لدى مجموعة بشرية معينة، وخلال مدة زمنية محددة تندرج ضمن مادة فكر، ولأن الإنسان في معظم الأحوال هو ابن عصره، فإن الفكر يصبح بالنتيجة ابن بيئته وعصره كذلك، ونتاج لعوامل متعددة، منها ما هو داخلي ومنها ما هو خارجي، أي أن الفكر كما أشرنا سابقا عملية حيوية وحركة لا تجري بمعزل عن التاريخ والبيئة والعصر، بل يزدهر في أوقات النكبات والأزمات وعند وجود المنبه والمؤثر يتصدى للبحث عن الأسباب، وتقليب الآراء والأحداث من أجل تكوين صورة واضحة عن ما هو كائن من أجل بلوغ من ينبغي أن يكون.

-الفكر العربي: هو ذلك الفكر المنتج في فضاء جغرافي عربي بلغة عربية ومن طرف ذوات عربية²، وهذا يعني أن عبارة الفكر العربي (تتسع لكل ما ينتجه العرب من أفكار أو ما يستهلكونه منها، في عملية التعبير عن أحوالهم وطموحاتهم، باستثناء المعرفة العلمية)³، كان هذا مفهوم الجابري للفكر العربي المعاصر، والذي يضيف قائلا حول هذا المفهوم: (هو جملة الآراء والأفكار التي يعبر بواسطتها هذا الشعب أو ذاك عن مشاكلهم واهتمامهم، عن مثله الأخلاقية ومعتقداته المذهبية، وطموحاته السياسية والاجتماعية، وأيضا عن رؤيته للإنسان والعالم)⁴، في حين يربط زكي نجيب محمود بين الفكر والقومية، فيقول: (ليس كل ماي كتب بالعربية فكرا عربيا، فالفكر لا تحدد قوميته باللغة التي كتب بها، بل ينتسب إلى قومية منتجة كائنة ما كانت اللغة التي استخدمها ذلك المنتج في التعبير عن الفكر)⁵.

1- المرجع نفسه، ص 16-17.

2- Encyclopédie des études arabes ; p 21 Edition de minuit, 1997.

3- محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، ص 51.

4- المرجع نفسه، ص 51.

5- زكي نجيب محمود، قشور ولباب، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، 1957، ص 145-146.

أما عن لفظ "المعاصر" فتطلق (على ما أنتجه أبناء الدول العربية في الثلث الأخير من القرن الماضي، وفي هذا النصف المنقضي من القرن الحاضر)، وهذا التصنيف يحيلنا إلى إشكالية أخرى تتعلق بالبدايات الأولى لتشكيل ما يسمى الفكر العربي المعاصر، وبالتالي اللحظة التي يقف عندها الفكر العربي الحديث، خاصة إذا علمنا أن مسألة التحقيق الزمني للتاريخ مسألة مختلف حولها، ففي الوقت الذي يعتمد بعض المؤرخون عندنا ذات التحقيق الذي اعتمده المؤرخون الأوروبيون، يذهب البعض إلى أن لكل حضارة، ولكل أمة من الأمم لحظاتها وأحداثها التاريخية التي تعتمدها كمرجع للتصنيف، وعلى العموم، لا يوجد فاصل زمني دقيق ومحدد نعتمده كمرجع موحد في تصنيف هذا المنتج الفكري ضمن العصر الحديث وذلك ضمن المعاصر، لكن التحقيق الذي استقر عليه أغلب المفكرين وليس كلهم يجعل من تاريخ النكسة (1967) (هزيمة العرب أمام إسرائيل) حدا فاصلا بين مرحلتين: مرحلة النهضة ومرحلة الثورة بحسب تعبير محمد أركون، فعلى سبيل المثال: يعتقد عبد الإله بلقزيز في كتابه (من النهضة إلى الحداثة) أن الخطاب العربي المعاصر، قد مرّ بلحظتين فكريتين مختلفتين: الأولى تمتد حتى منتصف القرن العشرين، كان فيها خطابا نهضويا، حيث استمر طرح ذات الإشكالات التي تناولها مفكرو النهضة، أما الثانية فهي تبدأ منذ عقد الخمسينات من القرن الماضي أين برزت بقوة إشكالية الحداثة وما رافقها من محمولات مثل إشكالية التراث، الأصالة والمعاصرة، الديني والمدني والعلمانية ...

من جهته اعتمد جورج طرابيشي ذات التصنيف، حيث كتب يقول في مطلع كتابه: (المثقفون العرب والتراث)، "فالخطاب الذي نخضعه للتحليل هو الخطاب العربي المعاصر، أي الخطاب الذي بدأ ينتج نفسه، ويعيد إنتاجها منذ هزيمة حزيران 1967، وهو بذلك يتميز عن الخطاب العربي الحديث الذي رأى النور غداة الحرب العالمية الثانية، كما يتميز عن الخطاب العربي النهضوي الذي يغطي تمام عصر النهضة من 1798 إلى 1939)¹، أما محمد العابد الجابري فلا يرى أن هناك تحولا على مستوى الخطاب العربي منذ عصر النهضة، بل هناك استمرارية وامتداد فكري، وهو وإن كان لا يعترف بوجود فكر عربي، وإنما ما وجد ليس إلا مجموعة من النصوص من الكاتب إلى القارئ، جرى بناءها وتداولها في سياقات معينة، فإنه يصرح أن: (الخطاب العربي الحديث والمعاصر، لا زال كله معاصر لنا، سواء كتب منه منذ مائة سنة أو ما يكتب

1 - جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، رياض الريس للكتب والنشر، ط1، 1991، ص 11.

اليوم فلاشكالية العامة لازالت هي هي¹، لكنه مع ذلك يعترف بتأثير نكسة 1967 على الخطاب المعاصر، وعلى الوعي العربي فيقول: (إن تلك الردة تعني أن الفكر العربي قبل حرب 1967 لم يكن يعبر عن معطيات الواقع العربي الحقيقية القائمة آنئذ، بل كان يعبر عن "واقع" آخر كان يعيشه العرب على صعيد الحلم، وعندما حلت بهم الهزيمة اصطدموا بالواقع الحقيقي الذي يعيشونه)².

لكن الجابري هنا يقع في تناقض مع ذاته، ففي الوقت الذي يصرح أنه ليس ثمة تحولا فكريا على مستوى الإشكالات والطروحات والقضايا بين الخطابين الحديث والمعاصر، فإنه يعترف بأن الجرح العميق الذي خلفته النكسة، كان واضحا للعيان، وأنه كان أشبه بالصدمة، وأن الذي انهزم في هذه الحرب ليس الجيش وإنما المجمع العربي بكل ثوابته، وبيت القصيد أنه من الطبيعي أن تحدث الصدمة ردود أفعال، من مثل خلخلة في النفس والعقل والوعي، يقول حسن صعب في هذا المعنى: (ولدت في التاريخ نهضات وحركات جديدة لدى الشعوب والأمم التي هزمها اليأس، من واقعها الذي كشفه تفوق الآخرين أو تغلبهم عليها، فلحظات اليأس هذه هي لحظات الولادة الجديدة في تاريخ الأمم والشعوب)³.

ويعقب جورج طراييشي على تصريح محمد عابد الجابري قائلا: "ونحن لا نرى أن الخطاب العربي المعاصر يكرر الخطاب العربي الحديث، فبقدر ما أن الخطاب العربي المعاصر هو من إفراز الرضة الحزيرية، بينما الخطاب العربي الحديث أو النهضوي هو من إفراز الصدمة النابوليونية، فإن العلاقة التي تجمع بين الأول والثاني ليست علاقة وصل وتكرار، بل علاقة قطع ونكوص)⁴.

إن صح التعبير يمكن القول أن طبيعة الخطاب الذي ظهر عقب النكسة كان بمثابة إعادة ترتيب للبيت، أدرك من خلالها المفكرون العرب أن إعادة النظر في آليات اشتغال العقل العربي لهي بحق المسألة الحضارية الأم، لأن هذه الأزمة أتاحت بكل ما

1- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ص 16.

2- المرجع نفسه، ص 37.

3- حسن صعب، تحديث العقل العربي، دار العلم للملايين، ط4، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، 1991، ص 10.

4 جورج طراييشي، المرجع السابق، ص 20.

فيها من ثقل وحمولة على كاهل الإنسان العربي، بأن وضعته لأول مرة أمام امتحان العقل والفكر، إلى جانب امتحان القوة الذي أخفق فيه العرب، لهذا وإن كانت بعض الإشكالات والأسئلة التي طرحت على مفكرو المرحلة الأولى تبدو هي ذاتها التي واجهت مفكري المرحلة الثانية، إلا أن التحولات الميدانية كانت كبيرة منذ النصف الثاني من القرن 20، وبالتالي كانت الأسئلة جديدة وشروط تقديم جواب عنها مختلفة كذلك، فتشكلت خلال القرن العشرين فئة مثقفة جديدة تطرح سؤال النهضة، وعبر ذلك سؤال العلاقة مع العرب بكيفية مغايرة ووفق شروط جديدة¹، يمكننا أن نلاحظ من خلال الأعمال المنشورة في هذه الفترة بأن الخطاب العربي أصبح خطابا نقديا قلعا، حيث وجد المثقف العربي نفسه أمام تحديات تفرض على مستوى الوعي والذات، ضرورة تغيير الخطاب التقليدي، وكذا الجهاز المفاهيمي، والبحث عن شروط جديدة للنهضة، وفيما يلي بعض النماذج من الكتابات والمشاريع التي تنتهي إلى المرحلة الثانية من الخطاب الفكري العربي وهي المرحلة المعاصرة:

- كتب عبد الله العروي "الإيديولوجيا العربية المعاصرة" 1967 وأزمة المثقفين العرب.
- وكتب صادق جلال العظم "نقد الفكر الديني" 1969، وحسن صعب تحديث العقل العربي 1969.

- وكتب زكي نجيب محمود: "تجديد الفكر العربي" 1971.

- وكتب برهان غليون: "الدولة والصراع الاجتماعي في سوريا" 1974، العرب ومعركة السلام 1994، اغتيال العقل 1985.

- وكتب طيب تيزني "مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في اثنا عشر جزءا" 1971، صدرت منها ثلاث أجزاء هي:

*- من التراث إلى الثورة 1976.

*- الفكر العربي في بواكيره وأفاقه الأولى 1982.

*- من يهوه إلى الله 1985.

- وكتب حسين مروة: "النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية في جزئين" 1978.

- ثم مشروع محمد عابد الجابري: نقد العقل العربي في أربعة أجزاء:

*- تكوين العقل العربي 1984م.

1 محمد وقيدى، حميدة النيفز، لماذا أخفقت النهضة العربية، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط1، 2002، ص 242.

*- بنية العقل العربي 1986م.

*- العقل السياسي العربي 1990م.

*- العقل الأخلاقي العربي 2001م.

- مشروع محمد أركون 1984 *Pour une critique de la raison islamique*، وقد عربه

مترجمه هاشم صالح تحت عنوان: في نقد العقل الإسلامي.

*- من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي 1995.

*- قضايا في نقد العقل الديني 1998.

- مشروع حسن حنفي: التراث والتجديد 1980، ويضم:

*- من العقيدة إلى الثورة.

*- من النقل إلى الإبداع.

*- من النص إلى الواقع.

*- من الفناء إلى البقاء.

*- الدين والثورة في مصر.

3- وجود مشاريع فكرية هل يستلزم وجود فكر عربي: أو بعبارة أخرى هل هناك فلسفة عربية تشكل إطارا نظريا شاملا للفكر العربي؟ هل استطاع هذا الفكر التصدي باحترافية لأسئلة التاريخ والهوية والمصير؟

إنَّ الإجابة عن هذه الإشكالية قد شطرت المواقف العربية إلى شطرين: الأول منه ينفي وجود فكر عربي أو فلسفة عربية على غرار المدارس الفكرية الغربية، والثاني يلتمس الأعذار والمبررات لهذا الفكر، بمعنى يوجد فكر عربي ولكنه مضمّر منع من ظهوره اعتبارات كثيرة، أو بمعنى آخر إنتاج فكري مع وقف التنفيذ. وتجدر الإشارة إلى أن هذه الإشكالية ليست بالجديدة على مستوى التداول العربي، وإنما تعود بجذورها إلى القرن التاسع عشر، وبالضبط إلى الحركة الاستشراقية، حين ذهب الكثير من المستشرقين الأوروبيين إلى نفي وجود متن فلسفي عربي أصيل، من هؤلاء نذكر أرنست رينان وهو أقوى الأصوات التي تبنت هذا الحكم، حيث صرح في أكثر من موضع بأن الجنس السامي ليس من الجنس الذي نطالبه بإبداع عقلي فلسفي لاعتبارات تتعلق بالعرق، واللغة والدين، يؤيده في هذا الحكم كذلك مؤرخ الفلسفة إميل برييه Emile Brehier، الذي رسم تاريخا للفلسفة تبدأ جذوره من اليونان وتستقر عند أوروبا المسيحية، أما ما عدا ذلك فلا يعدو أن يكون محاولات هامشية مقلدة لا ترقى إلى درجة

الإبداع، ولم يخصص بريبه للفلسفة الشرقية في كتابة تاريخ الفلسفة سوى 23 صفحة من مجموع مجلداته السبعة.

هذا ولم يكن إنكار وجود فكر فلسفي عربي إنكاراً من خارج هذا الفكر فقط، وإنما حتى من عقرداره ومن داخل أسواره، بل من أولئك المحسوبين على هذا الفكر، فعلى سبيل المثال لا الحصر، لا يتوقف عبد الرحمان بدوي عند حدود إنكار ونفي وجود فلسفة عربية، وإنما يذهب إلى أبعد من ذلك، فيعلن أن الروح الإسلامية تتنافى وطبيعة التفكير الفلسفي، فكتب يقول: (فالفلسفة منافية لطبيعة الروح الإسلامية، لهذا لم يقدر لهذه الروح أن تنتج فلسفة، ولم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية، ولم يكن عند واحد من المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين، روح فلسفية بالمعنى الصحيح)¹. أما محمد عابد الجابري فيعتبر واحد من أكثر الأقلام التي وجهت نقداً شديداً للهجة للخطاب الفلسفي العربي بشقيه الحديث المعاصر، حيث يقول: (الفلسفة العربية المعاصرة ليست أصلية وتفتقد العالمية ... الفلسفة العربية ليست أصلية لأنها تفتقد الطابع القومي الخاص ... وقد يتساءل القارئ أي الحكمين هو صحيح؟ ونجيب: هما معاً، حسب منطق نقائض وتناقضات الخطاب العربي المعاصر)²، ويعود سبب ذلك حسب رأيه إلى أن التوجه العام للخطاب العربي توجه إقصائي، ليس للغير وإنما للعقل ذاته، يقول: (لقد كان غياب العقل في أنواع الخطاب السابقة غياباً وظيفياً، أما في الخطاب الفلسفي، فغيابه ماهوي أيضاً، إن ما هو غائب هنا ليس المعقولية وحدها، بل العقل ذاته، فكيف يمكن إذن لخطاب مهاجم العقل أو يتنكر له أن يؤصل فلسفة أو ينتج أخرى)³، وهو ذات الموقف نجده عند حسن حنفي الذي يرفض وجود لغة فلسفة في الكتابات العربية وإن وجدت فهي مشتتة متناثرة لا تحكمها بنية محددة، يقول: (بدأنا حركة الترجمة منذ حوالي قرنين من الزمن (منذ رجوع الطهطاوي) وتأسيس ديوان الحكمة الثاني، أعني مدرسة الألسن ونحن حتى اللحظة التاريخية مازنا نترجم، ونشكو من ندرة الترجمات، وإن مشروعنا القومي المتمثل حتى الآن في خطط دور النشر وبرامج وزارات الثقافة والتربية والتعليم يتلخص في معظله في مزيد من الترجمات، وحتى اليوم لم تفعل هذه الترجمات فعلها، ولم تنتج

1- عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دار النهضة المصرية، القاهرة، 1965، ص 76

2- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص 169.

3- المرجع نفسه، ص 697.

منها إبداعات¹، على الرغم من انتشار معاهد في جامعاتنا العربية وأقسام ودوائر خاصة بالدراسات الفلسفية، فإن جل ما أنتجته هذه المؤسسات، فكراً في ما حول الفلسفة، يدور حول مفاهيم تجريدية، لا ينتفع بها في تفسير وتوجيه حياتنا الواقعية، ومما يزيد من محنة وبؤس الفكر الفلسفي في محيط الثقافة العربية المعاصرة، تحول كثير من المشتغلين بالفلسفة في أوطاننا العربية إلى وكالات حضارية حسب تعبير حسن حنفي، أبدعت في وظيفة واحدة وهي النقل، إما النقل عن القدماء أو النقل عن المحدثين، ومن النادر أن نجد بين هؤلاء من يثير قضية جديدة، بقصد معالجتها معالجة جديدة. وهذا المجال جعل من الفلسفة عندنا غير ذات نتائج جوهرية، يمكن تلمس آثارها على أرض الواقع.

ولكن ماذا عن الشروط التاريخية والمناخ السوسيوثقافي الذي ينبغي أن يرافق عملية الإبداع الفلسفي؟ فإذا سلمنا جدلاً أن كل فكر فلسفي لابد له من مناخ وتربة ينشأ فيها وينمو ويتغذى عليها، فلماذا يتم إسقاط هذا الشرط دائماً، وإن تم تناوله فإن ذلك إنما يتم على مستوى الهامش فقط، فمن الطبيعي أن يكون الإنتاج الفلسفي متوائماً مع الضمير الاجتماعي وسائر الوسائط الأخرى، من علوم وإيديولوجية وثقافة، وهو ما يشخصه أحمد برقراوي في كتابه: (العرب وعودة الفلسفة) حيث يقول: (إن الفيلسوف العربي الذي يقدر له أن يعيش مناخ انتصار طبقة تاريخية حاملة لروح الثورة والتجاوز ظل أسير الدعوة للتصالح بين الدين والفلسفة، أسير المنظومة الثقافية والحداثية أو التوفيقية دون أن يحقق إنجازاً يذكر، أي من المنظومات)²، ثم يضيف قائلاً: (وإذا كان بعضهم يعتقد أن العرب لم ينتجوا الفيلسوف العالمي، فهذا ليس بسبب أنه أقل شأناً من غيره، بل لأن أمته لم تحمله إلى العالمية، من هنا كان الهاجس الأول للفيلسوف العربي أن يفكر بعالمية أمته التي لم تحتل مكانة بارزة بين الأمم)³، ينبغي الاعتراف إذن بوجود (تيار فكري عربي حدائي قوي، يستقي أفكاره بشكل مباشر أو غير مباشر من إيديولوجيا التنوير من الطهطاوي إلى طه حسين مروراً بفرح أنطوان، ومن شبلى الشميل إلى قاسم أمين، إلى كل الذين نظروا إلى الدين والسياسة والمجتمع نظرة تحديثية، علمانية، عقلانية ويعتبرون أبناء فلسفة

1- حسن حنفي، موقفنا الحضاري، بيروت، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 1958، ص 14

2- برقراوي أحمد، العرب وعودة الفلسفة، دمشق، دار طلاس، 2000، ص 73.

3- المرجع نفسه، ص 165-166.

التنوير)¹، كما ينبغي كذلك قبل الحكم بوجود فكر عربي من عدمه استحضار جملة من المعطيات التاريخية والسياسية والدينية التي تواكب تبلور أي خطاب فكري (ومظهر القصور الكبير في الخطاب العربي المعاصر، هو مظهر التجزئ ومظهر الانتقاء وغياب الأفق الفلسفي الشمولي الجامع، لكن ترتبط كل علامات هذا القصور بأسباب محددة ذات صلة مباشرة بشروط تشكل الخطاب العربي المعاصر، إضافة إلى غياب الدوافع التاريخية)².

وبالعودة إلى زكي نجيب محمود، فإننا نراه متناقضا في أحكامه بشأن مسألة الإبداع في الفلسفة العربية، فهو على سبيل المثال في كتابه: (ثقافتنا في مواجهة العصر) يبدي حكما قاسيا ومتشائما بشأن حال الفلسفة عندنا، فيقول: (وجئنا نحن، أعني رجال الفكر الفلسفي في الأمة العربية، وأردنا أن ننقل عن الغرب في هذا الميدان ما استطعنا نقله، فتحول الميدان على أيدينا ميدانا للصراع الفكري، يتبادل في الأطراف ألوان السباب، فضاع الحق في غمرة النقع المثار ... ولم يكن منا إلا أن استويننا على المائدة الممدودة لنأكل كل من الطبق الذي نشتهي)³، وفي كتابه (من زاوية فلسفية) يصرح منذ مطلع الكتاب الذي هو عبارة عن دراسة تحليلية ونقدية للتركة الفلسفية العربية خاصة في مصر، وعلاقتها بالثقافة المعاصرة. يبدي زكي نجيب محمود موقفا أكثر إيجابية من الفكر العربي، بل ويشيد بهذا الزخم الفكري واليقظة العقلية التي سادت الثقافة العربية منذ حوالي القرن مع جيل الهواة، أي جيل الرواد الأوائل المؤسسون للفكر النهضوي، كما يفضل تسميتهم، حيث يقول في هذا الكتاب: (فلا أحسبني مخطئا إذا زعمت أن قيام الفكر الفلسفي على صورته الصحيحة التي تثير عند الدارس قوة التفكير النقدي الحر المعقول ... هو من أوضح العلامات التي تشير إلى قيام نهضة فكرية، حتى لا أوشك أن أقول في هذا الصدد دلي على أنواع الفلسفة القائمة في بلد أو في عصر، أقل لك أي بلد هو وأي عصر، وإنه ليبدو لي في وضوح أن الفكر الفلسفي عندنا قد استقام على أعوده منذ أواخر القرن الماضي)⁴، هذا التذبذب

1- هشام جعيط، أثر فلسفة التنوير على تطور الفكر في العلم العربي-الإسلامي، مجلة الفن العربي المعاصر، عدد 37، ديسمبر 1985 جانفي 1986، ص 21.

2- كمال عبد اللطيف، إشكاليات الخطاب العربي المعاصر، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 2001، ص 132.

3- زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، دار الشروق، مكتبة الأسرة، 1997، ص 41.

4- زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، دار الشرق، القاهرة، ط4، 1993، ص 07.

والتحول في مواقف زكي نجيب محمود يراه البعض سمة مميزة لفكره، فما عرف عنه أنه يتمرحل في مواقفه اتجاه القضايا التي يطرحها، لاسيما قضية التراث، حيث أبدى موقفا متعصبا ومتطرفا إزاءه في البداية، بل إنه دعا إلى بتره من ثقافتنا، لكنه في السنوات الأخيرة من حياته يعود ليرتعي في أحضان هذا التراث، ويعترف بأن لهذا التراث جوانب مشرقة وقيم أصيلة يمكن الاعتزاز بها.

وسواء سلمنا بوجود فكر عربي من عدمه، فإن الذي نتفق عليه، ربما أن هذا الفكر واقع لا محالة في أزمة، أزمة إبداع، نقول ذلك لأنه لم يصب مرماه لحد الساعة، أي أننا عند مقارنتنا بين الفكر الفلسفي الناطق باللغة العربية أو المحسوب على الوطن العربي بغيره من الإنتاج الفلسفي في أوروبا، نجد أن هذا الفكر لم يستطع لحد الساعة أن يصل إلى تلك الطفرة التي عرفها الفكر الأوروبي الحديث، حين فرض ذاته على شتى ألوان المعرفة، ومن مظاهر ذلك ثورة المنهج في العصر الحديث على يد كل من ديكارت وفرانسيس بيكون التي غيرت وجه أوروبا بالكامل، واقع الحال هذا يحولنا من السؤال في صيغته الأنطولوجية ونعني بذلك السؤال حول وجود فكر عربي من عدمه، إلى سؤال آخر ذو صيغة إبستمية وهو الذي نعر عنه كالتالي: ما هي الشروط والمعوقات التي حالت دون وجود فكر عربي إنساني عالمي؟ قبل الخوض في رصد بعض المواقف المتعلقة بهذا الإشكال ممن حاولت النظر في الأسباب التي حالت دون قيام نهضة فكرية في الثقافة العربية، وسنركز هنا على موقف كلا من: محمد عابد الجابري، حسن حنفي، زكي نجيب محمود وناصيف نصار، لابد قبلا من تحديد تمظهرات هذه الأزمة والتي يلخصها محمد وقيدي في ثلاثة مستويات هي:

- *- عدم القدرة على استظهار الواقع والالتحام به والتأثير فيه.
- *- عدم إدراك القدرة على إدراك الخصوصية التاريخية ووعي الفلسفة العربية بذاتها بوصفها استمرارا لمواقف سابقة ومعاصرة في أوروبا.
- *- عدم الاستيعاب الواضح للعلاقة الواجبة بالعلوم الإنسانية في تطوراتها¹.

ولا شك أن هناك رابطة عضوية وقوية تقوم بين العناصر الثلاث، بحيث أن أي إشارة إلى أي واحد من العناصر المذكورة، لابد أن تجر الحديث إلى العنصرين الآخرين، ومهما يكن الأمر فإن واقع الحال يدفعنا إلى القول أن الإحاطة بواقع ومعضلات الفكر الفلسفي العربي المعاصر، يتطلب بحثا مطولا ومجهودات جبارة، لا

1- محمد وقيدي، الميتافيزيقا كتجاوز عن فعل التاريخ، مجلة الثقافة الجديدة، العدد 21، 1981.

يمكن حصرها في هذا العمل، وفي نماذج بعينها، ولكننا سنكتفي بعرض بعضها فقط، نقطة البدء ستكون من خلال صاحب مشروع نقد العقل العربي، محمد عابد الجابري، الذي تظهر انتقاداته لاذعة بجلاء في كل كتبه، وهي موجهة في المقام الأول إلى العقل العربي نفسه الذي أعلن الجابري فشله وإفلاسه، حيث يقول: (إن أزمة الإبداع إذا سلمنا بوجودها تعم الفكر العربي ككل، كأداة وكمحتوى، مع ذلك فإن الضرورة المنهجية تفرض علينا الاحتفاظ بذلك الفصل الذي أقمناه بين الأداة والمحتوى في الفكر العربي، وبالتالي سيكون علينا تحليل مظاهر الأزمة في الجانبين معا: في البنية الإيديولوجية، والبنية العقلية لهذا الفكر)¹، ثم يستطرد قائلا: (وإذا أخذنا في تحليل العوامل التي جعلت الفكر العربي زمنا ميتا يعاني أزمة إبداع بالمعنى الذي حددناه، قبلا، وجدنا أنه فكر محكوم بنموذج (سلف، مشدود إلى عوائق ترسخت داخله ... ويكرس خطاب الاعقل في مملكة العقل).²

وهذه النتيجة التي ينتهي إليها الجابري، تأتي بعد أن يقوم بتحليل واستعراض الخطاب النهضوي، ليجد أن هذا الخطاب كان ولا يزال، يقبع تحت رحمة إيديولوجيات معينة، فهو إما تتحكم فيه إيديولوجية ماضوية، هي ما سماها بنموذج السلف، وإما إيديولوجية مستقاة من الحاضر الأوروبي، وبالنتيجة هو خطاب لا يفكر بذاته، بل يعاد إنتاجه وفق قوالب ومفاهيم موضوعة سلفا، وفي الغالب يكون مشدودا عاطفيا اتجاه هذه القوالب، مع أن الجابري ذاته قد وقع تحت رحمة سلطة النموذج التي يتحدث عنها، ونقصد تأثيره الواضح بالفلسفة البنيوية، لكنه يعود ليوضح ويؤكد أنه لا يرى أن بؤرة المشكلة تنحصر في المرجعية أو السلطة التي يفكر من خلالها هذا المفكر أو غيره، وإنما في الآلية والكيفية التي يتم بها تبني هذه المرجعية. لأن الذي يظهر لنا أن لدى مفكرنا على العموم ميل واضح لعدم التعرض لأية أسئلة جوهرية تمس بالإيديولوجية السائدة، وهذا ما يجعل روح التفلسف عندنا أبعد ما يكون عن إحدى أهم الوظائف التي تصطلح بها الفلسفة وهي عبر عنها هو بقوله: (إن الوظيفة الاجتماعية للفلسفة تكمن في نقدها لما هو سائد) والبحث عن أسس جديدة لتنظيم المجتمع، وعلى أرض الفلسفة ينبغي أن تدور أخطر المعارك. وإن تخلت الفلسفة عن النقد تكون قد خسرت أقوى أسلحتها، والنقد موجود في المشاريع

1- محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص 55.

2- المرجع نفسه، ص 55.

الفكرية العربية ، لكنه موجه إما إلى الماضي والتراث ، أو موجه نحو هذه المشاريع ذاتها، فتصبح المعركة بين هذا المثقف أذاك ، وهذا أيضا ليس مما نراه عيبا أو مما لا يندرج ضمن التفلسف ، وإنما النقد الحقيقي الذي ينبغي أن ينطلق منه الفيلسوف ، هو الذي يחדش ويعري المجتمع بكل مكوناته وثقافته ، فنراه موجود في المقاهي ، في قاعات السينما ، في وسائل النقل ، في الموضة ، في الرياضة ، وفي كل ما من شأنه أن يدخل في إطار الحياة اليومية البسيطة والروتينية للشعوب والأفراد. بمعنى إلقاء الضوء الفلسفي على موضوعات يومية تبدو هامشية ومبتذلة.

وعندما تنتقل إلى حسن حنفي نراه في كل كتبه، يكرر ذات الكلام، وذات الموقف بشأن وضع الفلسفة في وطننا العربي، وهو يبرر ذلك من باب إصراره على ضرورة النهوض بالمشروع الحضاري للأمة العربية، فيقول: (مما لاشك فيه أن الفلسفة في جامعاتنا وفي حياتنا العامة في أزمة، وجوهر هذه الأزمة أننا بعد أن أنشأنا جامعاتنا الحديثة، منذ أكثر من نصف قرن وجامعاتنا القديمة منذ أكثر من ألف عام، فإننا لا نستطيع القول بأن لدينا فلاسفة وأننا أخرجنا فلسفة)¹، وعن سبب هذه الأزمة يجيب حسن حنفي قائلا: (ود تعثرت الفلسفة لدينا، لأن البعد الثالث في موقفنا الحضاري وهو الموقف من الواقع، أزعج جانبنا وأسقط من الحساب، فتحولت الفلسفة لدينا إلى نقل، نقل عن القدماء أو نقل عن المحدثين وغاب التنظير المباشر للواقع)².

ولكن ماذا يقصد حسن حنفي بالموقف الحضاري؟ ... الموقف الحضاري عند حسن حنفي يراد به الموقف من التراث القديم والموقف من الوجدان الغربي، وتفصيل هذه المواقف الثلاث هو محتوى مشروعه الضخم (التراث والتجديد) الذي ينقسم إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول: تمثله جبهة الموقف من التراث القديم، يهدف أساسا إلى إعادة بناء العلوم التقليدية، العقلية والعقلية، وفق منهج التحليل والنقد، ويتكون هذا القسم من تسعة أجزاء، كل جزء مخصص لعلم من العلوم التي اشتهرت بها الحضارة العربية الإسلامية، والقسم الثاني هو الموقف من التراث الغربي وحضارته عن طريق الوقوف على أسباب تشكله ومصادره وعيه، وعلاقته بالأنا، وأما القسم الثالث فيمثل الموقف من الواقع أو نظرية التفسير، الهدف منه إعادة بناء الوعي اتجاه الحضارتين،

1- حسن حنفي، الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول، جامعة الأردن، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1987، ص 14.

2- المرجع نفسه، ص 19.

من منطلق لا يمكن تغيير شيء في الواقع ما لم يتم تغييره قبلا في الوعي، وحسن حنفي إذ يركز على هذه الجبهة، لأنها في نظره تشكل بؤرة الإبداع، وبؤرة الأزمة كذلك، لأن المشتغلين بالفلسفة عندنا ظلوا في حالة انفصال عن هموم الناس والمجتمع، ومتطلبات الأوطان، ولأننا شعوب تراثية تاريخية فقد وقع الصراع ولا يزال بين دعاة القديم والتمسك بالتراث، وبين دعاة التجديد والأخذ بالوافتد، والنتيجة تبخر حلم النهضة والتقدم، وإن كان حسن حنفي يعترف بأنه يصعب إيجاد موقف متوازن بين هذه الجبهات، فإنه مع ذلك (تظل الطريقة الثالثة هي المثلى وهي الطريق الأفضل في مرحلتنا الحالية)¹.

إن الأزمة الحقيقية للفلسفة في وطننا العربي، تعود حسب حسن حنفي إلى أن المشتغلين بالفلسفة عندنا لم يلعبوا دورا حضاريا في مجتمعاتهم، ولم يساهموا في تغيير الحياة الفكرية والاجتماعية، ولم يستطيعوا أن يجعلوا من الفلسفة أكثر اتصالا بمصالح الناس العامة وبمستوى تطلعاتهم، لأنهم أسقطوا عنصر الواقع من طرفي المعادلة، لكن كيف السبيل إلى الإبداع؟ يصرح حسن حنفي أن شروط الإبداع معقدة وغامضة ومتداخلة مع مسببات الأزمة، وليس ثمة طريق واحد للإبداع، وهو ليس فعلا خاصا بالمفكرين والأشخاص، بل هو مسؤولية فردية واجتماعية، وتتعدد ميادين الإبداع، لكن في كل حضارة عالمية لابد أن تسبق النهضة الفكرية الثورة العلمية، وتاريخ أوروبا يقف شاهدا على ذلك، إذ تعتبر النهضة العلمية والثورة الصناعية مرحلة لاحقة للنهضة الفكرية والأدبية التي بادر بها فلاسفة وأدباء أوروبا مطلق القرن السادس عشر، والبلاد العربية تزخر بكل ما يمكن أن يكون مادة دسمة للتحليل والنقد الفلسفي، من هنا تأتي إحدى أهم شروط الإبداع الفلسفي وهي (التعبير عن المكبوت، وتفجير الطاقات وإطلاق القوى الحسية دون خوف أو ترقب)²، وحسن حنفي هنا يدعو إلى التحرر من سجن السلطات الجائئة على صدورنا ويقصد بذلك سلطة التراث أو النموذج، وسلطة الوافتد، سلطة المناهج القائمة، سلطة السياسة والثقافة القائمة، (فالإبداع لا يكون إلا بالالتحام بالواقع، وبمعرفة مكوناته ومساره والقوى

1- حسن حنفي، دراسات فلسفية، مرجع سابق، ص 526.

2- حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، مرجع سابق، ص 181.

المتحركة فيه، من أجل فهمه واستيعابه.... الإبداع فردي وجماعي، إنساني وتاريخي، إرادي وطبيعي، يبدأ بالقضاء على موانعه قبل وضع شروطه¹.

من شروط الإبداع كذلك ألا ينبغي الاستسلام والركون للأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وغيرها، والتحجج بها، لأن أعظم الأفكار والمذاهب وأشدها تأثيرا إنما خرجت من رحم الأزمة، و(أزمة الإبداع الفلسفي، تقوى وتتشدد كلما ضعف النظام السياسي وكما المشروع القومي الذي كان مرة لليباليا وطينا منذ القرن الماضي، ثم أصبح قوميا اشتراكيا في النصف الثاني من هذا القرن، ثم أصبح لا هذا ولا ذاك في مطلع القرن الجديد، بحيث تغيب الرؤية ويضعف الأمل ويسود الإحباط ويطول الانتظار)².

من شروط الإبداع كذلك تحرير العقل من سلطة النص القديم، وعملية التحرر تكون بإعادة اكتشاف هذا النص في سياقه التاريخي، أما التعامل مع النص الفلسفي الغربي فيكون بنزع صفة الاطلاقية التي منحناه إياها لأن هذا النص، ما هو إلا رد فعل واستجابة لظروف معينة، وهذا من شأنه (أن يحول المواقف الإيمانية بالقديم أو الانهيارية بالغرب أو الخيالية بالنسبة إلى الواقع إلى مواقف علمية حضارية تاريخية محكمة، حتى ينشأ الفكر في مواقف اجتماعية وحضارية وتاريخية محددة، تكون بالتالي أرضا للفلسفة وتربة للفيلسوف)³.

وإذا كان الجابري يرى أن الأزمة هي أزمة عقل في المقام الأول فإن ناصيف نصار يربط أزمة الإبداع الفلسفي في الفكر العربي بالحرية، ولا يمكن لأي باحث أن يلج إلى فكر ناصيف نصار دون أن يمر من طريق الحرية، كمطلب أساسي، إننا مجتمعات اعتادت العبودية والتبعية، ليس التبعية الاقتصادية أو السياسية إنما التبعية الفكرية والإستلاب العقلي والتاريخي، إن مفكرنا، يعانون من انسداد علاقتهم بالواقع القائم، وبالتالي يتضاءل إحساسهم به. ومن هذه الزاوية، يفسر ناصيف نصار عدم شعور المفكرين العرب بالتغيرات التاريخية التي مرت بها النهضة العربية، وكذلك عدم شعورهم بمطلب الاستقلال الذي يتخلل التاريخ العربي من بداية نهضته في القرن التاسع عشر إلى اللحظة الراهنة. ويعيب نصار بالتالي على

1- المرجع نفسه، ص 186.

2- حسن حنفي، حصار الزمن، المرجع السابق، ص 91.

3- حسن حنفي، الفلسفة في الوطن العربي، مرجع سابق، ص 21.

الفكر الفلسفي عجزه عن التحرر من عقدة تاريخ الفلسفة، وهو ما انعكس في عدم تأليف تيار فلسفي حقيقي، لكنه من باب الإنصاف يثمن دور ذلك الفكر في تهيئة المجال للفلسفة في إطار الثقافة العربية الحديثة بفضل روح النقد والتجديد التي أدخلها عليها. وعلى هذا النحو، تصنع الفلسفة تاريخها الخاص، عبر المجتمعات والعصور، و مشكلة الفيلسوف المبدع إذن ليست في كيفية التخلص من جدلية الكونية والخصوصية، بل في كيفية تموقعه وتعامله مع تاريخ الفلسفة. والاستقلال الحقيقي كما يتصوره ناصيف نصار مدخلا للاستقلال الشامل مشروط ب: "رفض الانتماء لأي مذهب فلسفي، وتعيين المشكلة الرئيسية، وطريقة معالجتها، ثم الشرط الثالث والأهم عنده، النقد الذي يعتبره جزءا من عملية الإبداع الفلسفي"¹

على أن الاستقلال الفلسفي الذي يتحدث عنه ناصيف نصار لا يعني قطع الصلة نهائيا مع تاريخ الفلسفة يقول في ذلك ناصيف: "الاستقلال الذي نقصده ليس بالطبع انطواء على الذات وانقطاعا عن الغير واكتفاء بالنفس، استقلال من هذا النوع في هذا العصر يعني الانتحار، وإنما المقصود هو الاستقلال السليم الذي يقوم على الانفتاح والتفاعل الدائم والمشاركة الإيجابية، لكن انطلاقا من الذات"²

لم يكتفي نصار باستقراء تاريخ النشاط الفلسفي في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة، وإنما اهتم أيضًا بنقد التصور الشائع الذي علق في أذهان العامة من الناس عن الفلسفة والفلاسفة، وهذا في رأيه لا يستهان به، بل ينبغي الوقوف عنده مطولا، لأنه من أكبر العقبات التي متى بها الفكر الفلسفي عندنا. ولأن الممارسة الفلسفية مشروطة بمنظومة من العوامل، كاللغة والسياق التاريخي والاجتماعي، فإنه ينبغي معالجة المشكلة الفلسفية ضمن مناخها بمعرفة الطريقة والأدوات المناسبة وليس عن طريق مذاهب فلسفية جاهزة.

والخلاصة عند ناصيف نصار أن: فعل التفلسف الحقيقي يتميز بالحرية والقدرة على التواصل مع تاريخ الفلسفة تواصلا نقديا لا اتباعيا.

خاتمة:

ما يمكن استخلاصه من خلال هذه المداخلة، أن المجتمعات العربية تعاني غياب القول الفلسفي، الأمر الذي أدى إلى عطالة فكرية وتاريخية، أخطرها غياب

1 - ناصيف نصار، طريق الإستقلال الفلسفي، ط3، دار الحقيقة، بيروت، ص 15.

2 - المرجع نفسه، ص 10-11.

الوعي الفلسفي الذي يحفر في الظواهر الاجتماعية والثقافية عبر التفكيك والنقد ، فهو بحث يذهب الى ما وراء الظواهر ، من خلال مساءلة القوى المحركة لهذه الظواهر ، كما غاب التفكير المنطقي والعلى كذلك ، والذي ينبغي أن يسير جنبا الى جنب مع التفكير الفلسفي ، تعددت الأسباب وتعددت معها مظاهر الأزمة ، لكن ينبغي على المثقف أن يضطلع بالرسالة الموكلة إليه ، فعلى أرض الفلسفة ينبغي أن تخاض أعتى المعارك وأكثرها حساسية ، ولا ينمو الفكر الفلسفي إلا في أوقات المحنة والأزمة .

مراجع البحث:

- 1- عامر حسن فياض، علي عباس مراد، مدخل إلى الفكر السياسي القديم والوسيط، دار الفكر، بنغازي، 2004
- 2- محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1
- 3- زكي نجيب محمود، قشور ولباب، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، 1957
- 4- جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، رياض الريس للكتب والنشر، ط1، 1991
- 5- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان
- 6- حسن صعب، تحديث العقل العربي، دار العلم للملايين، ط4، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، 1991
- 7- محمد وقيدى، احميدة النيفز، لماذا أخفقت النهضة العربية، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط1، 2002
- 8- عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دار النهضة المصرية، القاهرة، 1965
- 9- حسن حنفي، موقفنا الحضاري، بيروت، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 1958
- 10- برقايوي أحمد، العرب وعودة الفلسفة، دمشق، دار طلاس، 2000
- 11- هشام جعيط، أثر فلسفة التنوير على تطور الفكر في العلم العربي-الإسلامي، مجلة الفن العربي المعاصر، عدد 37، ديسمبر 1985 جانفي 1986
- 12- كمال عبد اللطيف، إشكاليات الخطاب العربي المعاصر، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 2001

- 13- زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، دار الشروق، مكتبة الأسرة، 1997.
- 14- زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، دار الشرق، القاهرة، ط4، 1993.
- 15- محمد وقيدى، الميتافيزيقا كتجاوز عن فعل التاريخ، مجلة الثقافة الجديدة، العدد 21، 1981.
- 16- حسن حنفي، الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول، جامعة الأردن، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1987.
- 17- حسن حنفي: دراسات فلسفية، مكتبة الانجلو المصرية، 1987.
- 18- حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، دارقباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ج2، 1998.
- 19- حسن حنفي، حصار الزمن، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، ط1، 2007.
- 20- ناصيف نصار: طريق الإستقلال الفلسفى ، ط3 ، دار الحقيقة ، بيروت، 2009.
- ²¹ - Jacqueline Russ, Dictionnaire de la philosophie, Bordas, 1991.
- ²² - Descartes, Réponses aux Secondes objections, œuvres et lettres, La pléiade Gallimard. 1953.
- 23- Hegel, propédeutique philosophique-logique, Edition de Minuit Gallimard. 1963.
- 24- Encyclopédie des études arabes. Edition de Minuit, 1997.