

تاريخ القبول: 2019/05/10

تاريخ الإرسال: 2018/07/22

مُعَوِّقَاتِ الْفِكْرِ الْعَرَبِيِّ الْمُعَاوَرِ

Obstacles of Contemporary Arab Thought

د. مغربي زين العابدين

logiquezino@yahoo.fr

جامعة سيدي بلعباس

مَلَخِصُ الْبَحْثِ

الحديث عن مشكلة العوائق التي تواجه الكتابات العربية المعاصرة، هي قضية معقدة للغاية، غير أنَّ المقامَ لا يسمح لمثل هذه النقاشات السجالية التي تخرج عن الإطار العام لهذا المقال. لكن سنحاول إظهار بعض هذه العوائق بدءاً بطرح الأسئلة التالية: ما هي العوائق الرئيسية التي تواجه الفكر العربي المعاصر؟ كيف يمكن تجاوز هذه العوائق؟ نشير في مقالنا هذا، أنَّ مختلف التحديات تُقرأ قراءات مختلفة من لدن المثقفين العرب، من أمثال، الجابري وأركون. وفي هذا السياق، سنعتمد على بعض المواضيع التي هي بمثابة عوائق شكَّلت إلى حدِّ كبير نقطة التقاء بين مفكري العرب، نذكر منها: الإيديولوجيا، الفكر الغربي والتراث.

الكلمات المفتاحية: المعوقات؛ الفكر العربي المعاصر؛ الفكر الغربي؛ التراث؛

الإيديولوجيا

Abstract :

The problem of obstacles that face the contemporary Arab writing is deeply a complex issue and a truly in-depth discussion of this topic is unfortunately beyond the scope of this article. But our essay attempts to show some obstacles starting with the following questions: what are the main obstacles that face the contemporary Arab thought? How can we meet these obstacles? We mention that these challenges are read differently by different Arab intellectuals, among these names, we find Jabiri, Arkoun and others. In this context, we focused on a few themes

as obstacles which make a meeting-point between Arab thinkers among these are: Ideology, Occidental thought and Heritage.

Keywords : Obstacles ; Contemporary Arab Thought ; Occidental Thought ; Heritage ; Ideology.



مقدمة:

أحوج ما يكون الإنسان إليه في هذا الزمن، هو استعادة كينونته واسترجاع مقوماتها الفكرية والروحية، ولعلّ السؤال الفلسفيّ المُبدع هو واحد من آليات الاسترداد، حيث يخرج شعاعه التتويري عن القول والتأمل النظريّ إلى مُعايشةٍ مَحِنٍ وهُموم الإنسان، والمواطن العربيّ نوعاً من هذا الجنس، فيلمس حاجاته الفكرية والحضارية، ويروي روحه التي نضبت مساربها منذ أن توقف القول الفلسفي مع ابن رشد. يأتي هذا الوصف تماشياً مع خصوصية التفكير الفلسفيّ كخطابٍ يُدِيمُ مساءلة الواقع يحمل انشغالات الإنسان الأنطولوجية والإبستمولوجية. فنحن إذ نقرأ لتاريخ الفلسفة لبعض الأمم الأوروبية نستخلص «الاعتزاز بالفلسفة والمباحث في العقل والحضارة والوجود، وفي الحرية والعدالة والتقدم، وفي الذات والمعنى والقيمة، وفي الزمان والحقيقة والخير أو الشرّ...»¹. فالفلسفة الغربية منذ بواكيرها استطاعت الانتقال من التفكير الميتولوجي إلى البعد الكوسمولوجي من خلال، أولاً، مباشرة البحث في أصل الطبيعة وردّها إلى عليّ كامنة فيها ثم، ثانياً، الانتقال إلى الإنسان من خلال شقّه الذاتي والوجودي، فضلاً، عن الاجتماعي والسياسي. وبعبارة موجزة «الفيلسوف هو الوسيط»² "Le philosophe est un médiateur"، الذي يلعب دوراً اقتنائياً بين ما هو نظري وما هو واقعي، مثلما يقول به الحدّ الأوسط في القياس الاقتنائي المنطقي، فهو يُوطد العلاقة بين لحظة التنظير ولحظة الممارسة، والاقتتران بينهما أساس كلّ ممارسة فلسفية جادة تتوحى لنفسها النزول من عرشها المُجرد لتتلبس بانشغالات اليومي ورهاناته.

ولكن، الناظر إلى الحال الذي آل إليه الفكر العربي المعاصر، يكشف واقعاً مُتردياً خلف أزمة فكرية تركت بصماتها على كافة تياراته وسائر اتجاهاته³، ولن

نتمادى في النعت السلبي للفكر العربي بما هو مُتأثر هنا وهناك في صفحات الناقد والمُحلّلين، وإّما سعينا في هذا النصّ إلى رصد أهمّ العوائق التي حالت دُون نهوض الفكر العربيّ المُعاصر إلى مستوى فكر كتابه وصنّاعه، نقول هذا، لأنّنا نؤمنُ بقيمة المجهود الفكريّ المبذول من لدن كتابنا العرب، بيدَ أنّ هذا المجهود لم يشفع لهم لدى القارئ العربيّ، فهو الناقدُ والمُعَيّمُ، لأنّ الكتابَ -كما قيل- عندما يخرج يصبُحُ ملكاً للقارئ لا للمؤلف، فنحنُ حينَ نقرأ لا نشعر أنّ هؤلاء يعيشون ما نعيشه، ولا يعبرون بأقلامهم عن هموم من يقرأ عنهم، وكأنّهم يكتبون بنوعٍ من الاسترخاء الفكريّ لا يستجيب لتطلعات العالم العربيّ ولا يواكب تحديات الألفية الثالثة، ولا يوّاري نكسات المواطن العربي في الماضي القريب والحاضر والمستقبل. وإذا كان الأمرُ بهذا الحال، فمن العبث كما يقول "زكي نجيب محمود" «أن يرجو العرب المعاصرون لأنفسهم نهوضاً أو ما يشبه النهوض، قبل أن يفكروا عن عقولهم تلك القيود، لتتطلق نسيطة حرّة نحو ما هي ساعية إلى بلوغه؛ إنه لا بناء إلا بعد أن نزيل الأنقاض ونُمهّد الأرض ونُحفر للأساس القويّ المكين»⁴.

فماهي المعوقات التي حالت دُون فكرٍ عربيّ نهضويّ مُتجدّدٍ يستجيب لتطلعات مجتمعه، وينتشله من حالة الضياع واللاهوية التي يعرفها القارئ العربيّ؟ تجدر الإشارة، أنّنا في هذا المقال، سنركز على بعض المعوقات التي أسهمت بشكل متفاوت الدرجة في نضوب الفكر العربيّ، وتقليل منسوب الوعي والثقافة لدى المواطن، فثمة المزيد من المعوقات قد يترك بعضها لمقامات بحثية أخرى.

أولاً: وِلايَةُ التِراثِ وَهاجِسِ الانعِناقِ

إنّ الحديث عن إشكالية التراث ما زال محلّ نزاع لم ينقط بعد، وقد عللّ ثلّة من المفكرين العربِ حضورَه القويّ في أنجدة الكتابة العربية إلى الفشل الذريع للفكر العربيّ. فالفكر العربيّ المُعاصر يُوّاري سوءاته بالتّستر وراء التراث ليُدسّ حالة الإخفاق والانسداد التي تواجهه، بينما ثلّة من الآخرين يبرّر سريان إشكالية التراث للتضايقات الموجودة بين التراث والحداثة. فحضور ثنائية التراث والحداثة في الوعي العربيّ والإسلامي ضروريّ لإنعاش السؤال الأعظم الذي بات يُطرَح في كلِّ

مناسبات فكرية، إنّه سؤال " النهضة". علماً أنّ الغرب يتطلّع لمشروعٍ مستقبليّ يسمونه بـ "التقدم التكنولوجي" أو "إعادة البنيّة" والذي يشمل الإصلاح التعليمي وتطوير البنيات الصناعيّة، بينما العرب مشرّوعهم المستقبليّ يُعبّرون عنه بـ "النهضة"، الذي لازال نهضويّاً⁵.

وكلا التصوّرين يوضحان أنّ "التراث" بمعنّى «الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني، وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر ملفوفاً في بطانة وجدانية ايديولوجية»⁶، يفرض أنموذجهُ الماضيّ على الوعيّ الفكريّ العربيّ الحاضر، فإذا كانت هذه التركيبة الفكرية والروحانية المشاعة بين العرب، تجعلهم خلفاً لأسلافهم، فإنّها تلزمهم في ذات الوقت أنّ يكون "التراث" مقاماً يستوجب حضور الماضي في الحاضر، وأن يكون السلف متمثلاً هو الآخر في مخيال الخلف. بهذا المعنى نحن مُعرّضون لاستغراق التراث لا لأنّ نستغرقه، بحجّة أنّه يُمثّل «ذاكرتنا الثقافيّة؛ ذاكرة الوعي واللاوعي، ومن هنا وقوعه تحت نفوذ آليات التذكر والتخيل، آليات التفكير بالرموز والنماذج والقيم وكل مكونات المخيال الاجتماعي، وهذا كله قد يقلص من إمكانية التعامل العقلاني معه، إمكانية إضفاء ما يكفي من المعقولية عليه»⁷، فما يمارسه التراث من حضورٍ ماديّ أو معنويّ في وعي العالم العربيّ المعاصر، هو ما قصدته من لفظ "الولاية" التي تقرّض بطريقة أو أخرى الانصياع والانقياد المطلق أو شبه مطلق لأوامر الولي على من يتولاه. ويضفي "حسن حنفي" على مفهوم الولاية، شرحاً آخر، يقول فيه: "ما زلا التراث القديم بأفكاره وتصوراته ومثله موجهها لسلوك الجماهير في حياتها اليومية إما بعاطفة التقديس في عصر لا يسلك فيه الإنسان إلا مداحاً، أو بالارتكان إلى ماضٍ زاهر تجد فيه الجماهير عزاء عن واقعها المضني"⁸.

لسنا هنا، لندعو إلى إزاحة التراث أو إلغائه، وإنّما إيجاد السبل الكفيلة التي على ضوئها نقرأ التراث "قراءة عقلانية موضوعية"، دون المساس بكينونته الذاتية. فاعتبار "التراث" عائقاً للنهوض بالفكر العربيّ يكون على مستوى دلالاته، وعلى مدى موضوعيّة دلالاته⁹ بتباين القراءات* ومقاصدها، كما مثلتها بعض مشاريع مفكري

العرب، منهم: الجابري، طه عبد الرحمن، أبو يعرب المرزوقي، وكذا باختلاف المناهج وبنيتها، حسب ما وظّفه أركون، عبد الله العروي، نصر حامد أبو زيد. فالمشكلة، تكمن في طبيعة الفكر الأصولي التراثي المتجبر على الموروث المحتمي بظلاله والرافض في الوقت نفسه خدش أفكاره ونظرياته التي هي في تصوّره معتقدات وبيدهات ومبادئ صالحة لحلّ مشاكلنا اليومية. فالتفكير خارج الماضي يكاد يكون من الموبقات يدفع تبعاته كل من تناول فكره أنّ يكسر التبعية المطلقة والوثوقية العمياء، والخوض في الماضي بالنقد والتجريح من الممنوعات. هذه "الولاية" المطلقة للماضي تجذّ عضدها في اعتبار المجتمع العربيّ مجتمعاً دينياً محكوماً بمعتقدات يُحرّم الحديث فيها ويُشرّع الاعتراف بها.

وكمثال نوّد طرحه في هذا النصّ، هو "الجامع الأزهر" الذي تحدّده أربع خصائص جمعها "نعيم اليافي": «أولها التقليد أو المحافظة أو السكونية، فما يُعيرُ عنه ليس أكثر من مجموعة الأقوال المرردة لعلماء مضوا، يقاس فيها الشاهد على الغائب، ويفتي فيها، ويُعاد إنتاجها دون إنعام نظر أو فحص أو تجديد. وأخرها رفض الاجتهاد أو التأويل أو إعمال العقل، فما دامت الأحكام موجودة ومُقتنّة فما على الشيخ أو المرید إلا أن يحفظها ليقدمها جاهزة وقت الطلب، وكان الاجتهادُ تهمةً يمكن نعت مقترّفه بالكفر أو العصيان أو الخروج على الدين، ويتبع ذلك نفي النقد، فكل قول أو حكم مقدس لا يحقّ دحضه أو رده أو الاعتراض عليه (...). والخاصة الثالثة من خصائص الخطاب الفقهي(..) أنّ الخطاب يمثل لأصحابه كتاباً جامعاً مانعاً فيه كلّ شيء، ولا يحتاج إلى شيء (...). الخاصة الرابعة اعتقاد أصحابه بأنهم واسطة العقد بين الله والبشر، أو النصّ والمتلقي، هم أهل الرأي والمشورة...»¹⁰.

ولنا في ذلك أمثلة، نستشفها من الواقع المرير لما وصل إليه الفكر العربي المعاصر أثناء تعامله مع النصّ التراثي، فالتعامل لم يكن سلمياً؛ فكثيرة هي اللحظات التي يفرض فيها الموضوع التراثي منطقته، إمّا لما يحمله من قداسة تُشعر الكاتب بالخوف من خرق الممنوعات، وإمّا لضعف في الكاتب نفسه، فيجعل من

موضوعه التراثي مسكناً له يأتين به ويحتمي بنصوصه، أمّا إذا كان للكتاب العربي نظرة نقدية للصورتين السابقتين، بأنّ يجعل من التراث موضوعاً عادياً يجرده من الأحكام المسبقة التي ترفع ما فيه وتحطّ ما فينا، فعندها سيشهد الكاتب محاكمته، يغيب عن جلساتها، وتلاحقه أحكامها. فمثلاً، "نصر حامد أبو زيد" في مشروعه النقدي القائم على التأويل، وما استحدثه من آليات لقراءة التراث واستنطاق المسكوت عنه، عاد عليه بالنقد والتجريح، فعاش محنة لا تختلف عن محنة "محمد أركون" و"حسن حنفي" وآخرين، قال عنهم "هاشم صالح": "ما أشبه الليلة بالبارحة ! ما الذي تغيّر منذ عصر الأندلس حتى اليوم؟ لا شيء تقريباً. الضغوط نفسها على المثقفين والخنق نفسه لحرية التفكير، هذا الحنق الذي دمر الحضارة العربية الإسلامية وهي في أول انطلاقاتها. فما حدث لفلاسفة الأندلس يحدث الآن للمثقفين العرب من محمود محمد طه إلى فرج فوده إلى نجيب محفوظ إلى حيدر حيدر سيد القمني إلى حسن حنفي إلى نصر حامد أبو زيد إلى عشرات غيرهم.."¹¹.

بهذه المقاربة التاريخية، ندرك أنّ إشكالية قراءة التراث وطرائق التعامله معه ليس وليدة اليوم، بل الإشكالية لها روابط تاريخية وحساسية دينية بين التراثيين واللاترائيين، ولسنا هنا، للدفاع عن تلك المواقف بقدر ما نود تحسس المسألة في شقها السلبي، من خلال الطابع الإقصائي في إلغاء الآخر. فغياب الحوار وكثرة السجالات؛ وغياب المناقشة وكثرة المصادرات أسهم بشكل كبير في نضوب الفكر العربي المعاصر واتّساع الفجوة بين مختلف النزاعات، الدينية الأصولية، العلمانية، الليبرالية... لهذا تأتي عبارة "هاجس الانعتاق" من سطوة "التراث"، والتي لا تكون إلاّ بجرأة فكرية متسلّحة بروح نقدية موضوعية تسعى لاقتحام الحصون المحرّمة والأسوار الإسمنتية التي بناها الفكر التراثي دون أن أدنى تجاهلٍ لديننا وتاريخنا ولغتنا ومقومات أمتنا، فنقد التراث يبدأ من التراث، ويبدأ أيضاً - وهذا هو الأهم - بنقده بأعيننا لا بأعين غيرنا. فالنقد العقلي حقٌّ مشروعٌ كان لأسلافنا ويكون لنا.

ثانياً: تغريب الخطاب العربي المعاصر

لا يمكن الحديث عن عائق "تغريب الخطاب العربي المعاصر" دون الرجوع إلى المفكر "حسن حنفي" في كتابه الضخم "مقدمة في علم الاستغراب"¹²، أين يسعى منذ الصفحات الأولى إلى إبداع "الأنا الإسلامي" مقابل إتباع "الآخر الغربي"، ومن تم تحويل "الآخر" إلى موضوعٍ للعلم عوض أن يكون مصدراً للعلم¹³. فـ "الأنا" ما يزال في عصرنا الزاهر يعيش على تقليد هذا الآخر، ويعده مصدراً لعلمه، فضلاً عن أن هذا "الآخر" يجعل من "الأنا" الإسلامي موضوعاً له ولعلمه. وتعدّ جبهة "التراث الغربي" أحد الروافد الأساسية التي ينهل منها الفكر العربي مواضيعه وكذا مناهجه منذ الفكر الإغريقي حتى الفترة المعاصرة، ولم تحدث بيننا وبينه قطيعة إلا في الحركة السلفية، كما لم تقم حركة نقدية معادية للتراث الغربي إلا في حُودِ الخطابة والجدل بعيداً عن منهج البرهان والاستدلال¹⁴. فطابعُ التغريب يتموقع داخل الخطاب العربي الحديث والمعاصر. وكنماذج ذكر "حسن حنفي" «الإصلاح الديني (الأفغاني) والليبرالية السياسية (الطهطاوي) والعقلانية العلمية (شبلي شميل) كلها ترى الغرب نمطاً للتحديث ونموذجاً للتقدم»¹⁵. فالانبراج في أفق مُعطيات الحضارة الغربية قد يكون أجدى، فهذا زمن الصعود الغربي، ومن حقنا أن نستفيد من مكاسب الحضارة الغربية مثل الآخرين، هكذا تراءى لـ "عبد الله العروي" حلّ إشكالية تخلف العرب، مُتذرعاً بقواسم تاريخية مُشتركة بين العرب والغرب. فالتأريخ له مبادئ واحدة ينقاد لها كلّ البشر على الرغم من الاختلافات الظاهرة بين المجتمعات على مستوى الديني والثقافي، ولا مانع عنده أن نستحضر التجربة الغربية لمعالجة المشاكل العربية، فالغرب قابح في الوعي واللاوعي العربي وهو يمثل الإطار المرجعي لفهم وتقييم كلّ شيء، والأمر لا يتوقف عند "عبد الله العروي"، بل كان أيضاً عند رجال الحركة الإصلاحية في عصر النهضة، الذين تأثروا بواقع العالم آنذاك؛ من تدفق لصيحات التقدم والإصلاح والتمدن، فعكفوا على قراءة مبادئ هذه التيارات الفكرية والإصلاحية والثورية، متأثرين بمبادئ الحركة الإصلاحية لـ "مارتن لوتر"، وبمبادئ الثورة الفرنسية وغيرها من الأفكار الغربية. فالتقاطع الثقافي بين العرب والغرب، جعل

المنظومة الفلسفية الفرنسية المشبعة بالتوجه الفكري لفلسفة الأنوار، والليبرالية الإنجليزية، والفلسفة الوضعيّة تسقط في أبنية الفكر العربي، مما جعل الخطاب الفلسفي العربي يتخذ طابعاً تاريخياً، دون أن يمتلك بنيةً فلسفيةً خاصةً به.

إنّ قضية تغريب الفكر العربي المعاصر، هي قضية قد تعيدنا إلى إشكالية التراث، فيقدر تمسك أصحاب التراث باستعادة الإرث والحفاظ عليه، بقدر ما ينادي أصحاب التجديد والإصلاح بإعادة قراءة النص التراثي وفق ما تقتضيه مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية. وبين هذا وذاك، تُطرح ومازالت تُطرح علاقة الفكر الغربي بالفكر العربي، تغريب واهتداء لسيرة الأوروبيين ومسلك تفكيرهم - كما تصوّر طه حسين¹⁶ - أم تغريب واقتفاء أثر السلف. بيد أنّ معالجة هذه المسألة ليست بالأمر الهين، لأنها مرتبطة بالمشروع الفكري للمجتمع العربي الإسلامي، وما أعدته النخب المثقفة من برامج وآليات للنهوض بالمجتمع بدءاً بالأسرة والمدرسة.

ثالثاً: أدلجة الخطاب العربي المعاصر

هل يمكن إبعاد الشاغل الإيديولوجي من الخطاب العربي المعاصر؟ لمعالجة هذه الإشكالية، ارتأينا الاحتماء بمقولتين يُعزّز كل واحدٍ منهما الآخر:

- فالموقف الأول لـ "محمود أمين العالم" الذي يسأل ويجيب عن إمكانية دراسة التراث دون أدلجته، فيقول: «هل من سبيل إلى معرفة التراث معرفة غير إيديولوجية أي معرفة علمية؟ نعم بغير شك»¹⁷ مع العلم - يُضيف - "محمود العالم" «فرغم أن الإيديولوجية كمفهوم تتعارض مع مفهوم العلم، فهناك من الإيديولوجيات ما تقوم على مرتكزات منهجية عقلانية علمية نقدية تاريخية، وهناك من الإيديولوجيات ما تتعارض مرتكزاتها تعارضاً تاماً مع العقلانية والتاريخية، وتتبع من أساس إطلاقي إيماني لا تاريخي، وهناك من الإيديولوجيات ما تتذبذب منهجياً بين العقلانية والإيمانية، متخذة موقفاً توفيقياً أو انتقائياً»¹⁸.

- أما الموقف الآخر، يعود إلى "محمد عابد الجابري" أين صرّح: «أنه لا نستطيع أن ننظر إلى موضوعنا "التراث" نظرة "محايدة" لا مبالية، فالحاجس الإيديولوجي حاضر فينا دوماً عندما نكون إزاء موضوع من مواضيع التراث (...). بل

أنا لا أعتقد أنه من الممكن البحث في الإنسانيات عموماً دون حضور هاجس إيديولوجي صريح أو ضمني. وحتى ذلك الذي يدرس المجتمعات المسامة بدائية، والذي يفصل نفسه عنها فصلاً يكاد يكون مطلقاً، لأنه يتعامل معها كأشياء معطاة "هناك"، حتى هذا الباحث ينطق بإيديولوجيا، إما صريحة أو ضمنية»¹⁹.

من الموقفين نرى؛ أن العاملَ الإيديولوجيَّ موجود ولا يمكن بأيِّ حالٍ إخلاءه من الدراسات العربيّة. فأشكالية أدلجة الخطاب العربيّ لا تكمن إداً في حضوره من عدمه، وإنما في ما ستحمّله الإيديولوجية من دلالة ومقصد، علماً -كما مرّ معنا- أن العرب استطاعوا في وقت مضى وهو ليس ببعيد أن يتبنّوا التيارات الفلسفيّة الغربيّة بأبعادها السياسيّة والليبراليّة والعلمانيّة والعلمويّة داخل الفكر العربيّ، وكذا مناهجها الغربيّة في بنية الفكر العربيّ، فالخشية من الشاغل الإيديولوجي هو انزياح الفكر العربي عن مقاصده العليا في إنشاد الوطنية والحفاظ على تاريخ الأمة العربية الإسلامية ووضع مقوماتها فوق كل اعتبار، بيد أن هذه المقاصد العليا، وللأسف غير متوفرة في كتابات مفكرينا. فالخطاب العربي المعاصر بكل أصنافه؛ الأدبي والفلسفي والسياسي والديني والاجتماعي والاقتصادي، هو خطاب قال عنه "الحمد تركي": "مسيب حتى العظم ومؤدج حتى النخاع، وذلك في ما عدا أعمال معدودة هنا وهناك"²⁰. الأمر الذي يُفقد الموضوعية، والأكثر من ذلك، لا يرقى إلى الخطابات العالمية والتي تتسم بالنقد والبناء العقلاني، فالفكر العربي المعاصر والعالمية شيئان لا يلتقيان، هكذا هي سمات الواقع المرير الذي يعيشه القارئ العربي.

خاتمة:

وكمخرج لهذه الدراسة، نستخلص العناصر التالية:

1. لا يمكن الحديث عن إبداع فكريّ وفلسفيّ عربيّ في ظلّ المُعوقات التي تكبح همم المفكرين وتسدّ طريقهم نحو تحرير الأمة العربيّة من التخلف والذي أصبح وللأسف لفظاً مضافاً للعرب، أين وُجد أحدهما يستدعي الآخر.

2. ضرورة التأسيس للفكر التّياري والمذهبي والمدرسي، ذلك لأنّ الفكر النهضويّ العربيّ عجز على إنتاج مدارس فلسفيّة، من قبيل المدارس الإغريقيّة والمدارس الأوروبيّة الحديثة والمعاصرة، لغياب "النسق الفلسفي". فزمن الدرس الفلسفيّ في عهد الفلسفة الإسلاميّة زال واندثر وعوّض بنزعات واتجاهات حذت حدو الفكر الغربيّ.
3. عدم اهتمام بعض مفكري العرب بالقيمة النهضويّة والتقدميّة لما يحمله مصطلح "المشروع". فجّل كتاباتهم لا تتدرج ضمن مشاريع نهضويّة يتمّ متابعتها في إطار عمل جماعاتي من الاجتهادات والتأليفات والبحوث التي تُقرب أكثر ممّا تُبعد.
4. احترام خصوصيّة الفكر العربيّ، والابتعاد عن استيراد الحلول الغربيّة الجاهزة لمشاكلنا العربيّة، وهي دعوة نحن الاستقلال الفلسفيّ للفكر العربيّ.
5. الاهتمام بالمنظومة التربويّة، لاسيما في مراحلها التعليميّة الأولى، فالمفكر قبل أن يكون رجلاً متعلماً مثقفاً وناضجاً كان طفلاً متمدرساً. فتغيّب التفاعلات الوجدانية، والإحساس باستقلالية الذات، وتعرّش التصرّوات العقلانية والمساءلة النقدية لمختلف القضايا ولو كانت بسيطة، سيجعل الطفل المتمدرس بمثابة الخواء الذي يصعب ملؤه.

الهوامش:

- 1- زيعور، علي، ميادين المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 2005، ص18.
- 2- Frédéric Laupies, Histoire de la philosophie : les grands auteurs et leurs doctrines, ouvrage collectif, Groupe Eyrolles, Paris, 2007, p8.
- 3- إسماعيل، محمود، قراءة نقدية في الفكر العربي المعاصر ودروس في الهرمينوطيقا التاريخية، مصر العربية للنشر والتوزيع، ط1، 1998، ص5.
- 4- زكي محمود، نجيب، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، القاهرة، ط9، 1993، ص ص26، 27.

- 5- الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1991، ص282.
- 6- المرجع نفسه، ص23.
- 7- المرجع نفسه، ص ص46، 47.
- 8- حنفي، حسن، التراث والتجديد - موقنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط4، 1992، ص ص 15، 16.
- 9- أمين العالم، محمود، مواقف نقدية من التراث، دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع، القاهرة، د(ط)، 1997، ص8.
- *- القراءة الإسقاطية الإيديولوجية، القراءة الوضعية، القراءة القومية، القراءة الدينية، القراءة البنيوية، القراءة الفينومينولوجية، القراءة التاريخية النقدية..
- 10- اليافي، نعيم، حركة الإصلاح الديني في عصر النهضة، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، ط1، 2000، ص ص 19، 20.
- 11- صالح، هاشم، الانسداد التاريخي، لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟ دار الساقى، ط 1، 2007، ص 145.
- 12- "علم الاستغراب" Occidentalisme في مواجهة "التغريب" Westernisation وهو نوع من الاغتراب "Aliénation". وعلم الاستغراب يقابل "الاستشراق" Orientalisme .
- 13- حنفي، حسن، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، د(ط)، 1991، ص5.
- 14- المرجع نفسه، ص15.
- 15- المرجع نفسه، ص26.
- 16- حسين، طه، مستقبل الثقافة في مصر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، د ط، 2012، ص 43.
- 17- أمين العالم، محمود، مواقف نقدية من التراث، ص9.

- 18- المرجع نفسه، ص9.
- 19- الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة، المرجع السابق، ص ص282، 283.
- 20- الحَمَد، تركي، الثقافة العربية في عصر العولمة، دار مدارك للنشر، دبي، ط4، 2012، ص 276.