

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة منتوري قسنطينة

كلية العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

الرقم التسلسلي :

رقم التسجيل :

موضوع البحث:

التجربة الفلسفية في الفكر العربي المعاصر

زكى الأرسوزي نموذجا

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه دولة في الفلسفة

إشراف الأستاذ الدكتور:

الزواوي بغورة

إعداد الطالب:

عبد الحفيظ عصام

تاريخ المناقشة: 19 نوفمبر 2007

أعضاء لجنة المناقشة

رئيسا	جامعة منتوري قسنطينة	أستاذ التعليم العالي	د. عبد الكريم بوصفصاف
مشرفا ومقررا	جامعة الكويت	أستاذ محاضر	د. الزواوي بغوره
عضوا مناقشا	جامعة منتوري قسنطينة	أستاذ التعليم العالي	د. إسماعيل زروخي
عضوا مناقشا	جامعة وهران	أستاذ التعليم العالي	د. بن شرقي بن مزيان
عضوا مناقشا	جامعة الأمير عبد القادر	أستاذ التعليم العالي	د. اسعيد عليوان

السنة الجامعية: 1428-1429 / 2007-2008

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

یُؤْتِی الْحِکْمَةَ مَنْ یَشَاءُ وَمَنْ یُّؤْتِ الْحِکْمَةَ فَقَدْ أُوتِیَ
خَیْرًا کَثِیْرًا وَمَا یَذَّکَّرُ اِلَّا اُولُو الْاَلْبَابِ

سورة البقرة ، الآية 269

الإهداء

تخليداً لذكرى جدي وجدتي
وإقراراً بفضل وحق الوالدين عليّ
واعترافاً بتضحيات زوجتي وأولادي :
ملاك وشمس الدين ونازك وأنيس ووجدان
من أجل إنجاز هذا البحث
إلى هؤلاء جميعاً أهدي هذه الأطروحة .
عبد الحفيظ عصام

شكر وتقدير

أخيرا وبعد أن استقام هذا العمل، أشكر الله العلي القدير، الذي وفقني في إنجاز هذه الأطروحة، وأتوجه بجزيل الشكر والتقدير والاحترام إلى الأستاذ المشرف الدكتور الزواوي بغورة، الذي أفادني بنصائحه وتوجيهاته العلمية القيمة، وحرصه الشديد على إنجاز هذه الرسالة. ولا يفوتني أيضا أن أتقدم بالشكر والتقدير إلى الأستاذ الدكتور عبد الرحمان التليلي الذي كان مشرفا ثانيا على هذا البحث، والذي أفادني هو الآخر بعلمه الغزير وتوجيهاته القيمة ومعاملته الطيبة. كما لا يفوتني في هذا المقام أن أترحم على روح أخي وصديقي العزيز الأستاذ تواتي المكي الذي أنا مدين له بما أخذته عنه من جوانب منهجية وبيداغوجية ظاهر أثرها في ثنايا هذا العمل العلمي .

ويجد ربي في هذه المناسبة أيضا أن أتوجه إلى أهل سورية، أهل الفضل والكرم بأحر الشكر والتقدير والاحترام، وأخص بالذكر اللواء جلال الجهني، الذي أهداني الأعمال الكاملة لزكي الأرسوزي والعديد من المراجع .

والمرحوم الأستاذ أنطوان مقدسي الذي خصني بلقاءين لا تقدر قيمتهما العلمية بوزارة الإعلام والثقافة السورية. والأستاذ محمد علي الزرقاء الذي استقبلني في بنه وأهداني بعض مؤلفاته وأعطاني ملفا خاصا عن زكي الأرسوزي .

وأساتذة الفلسفة بجامعة دمشق، قسم الفلسفة، الذين أفادوني بتوجيهاتهم العلمية، وأهدوني العديد من مؤلفاتهم ذات الصلة بموضوع أطروحتي. وإلى كل المسؤولين والعاملين بمكتبة الأسد، خاصة قسم الكتب والدوريات والتصوير على خدماتهم وحسن معاملاتهم. هذا دون أن أنسى زملائي الأساتذة الذين قدموا لي يد العون والمساعدة، وإلى كل من ساعدني من قريب أو من بعيد على إنهاء هذه الأطروحة وإخراجها في هذه الصورة .

عبد الحفيظ عصام

المقدمة

مقدمة

يتناول موضوع أطروحتي "التجربة الفلسفية في الفكر العربي المعاصر: زكي الأرسوزي نموذجاً"، مجالاً فلسفياً عاماً هو: "التجربة الفلسفية" وخصوصاً هو "الفكر العربي المعاصر" ومثلاً نموذجياً هو زكي الأرسوزي. وللتعريف بمكونات وعناصر هذه المستويات الثلاثة وحب الحديث عن البداية الأولى للتجربة الفلسفية في الفكر الإنساني .

حيث نجد تبايناً بين المفكرين ومؤرخي الفلسفة حول بداية التجربة الفلسفية فمنهم من أرجع بدايتها الأولى إلى الغرب وإلى اليونان تحديداً، ومنهم من أرجعها إلى الشرق إلى مصر أو بابل. على أن ما يلاحظ على هذا التفسير أنه يحمل في طياته بعداً متطرفاً ومتحيزاً إن لم يكن عنصرياً، وخاصة من قبل الذين أرجعوا بدايتها الأولى إلى الغرب، لأنه من الصعب تحديدها تحديداً مكانياً وزمانياً مادامت ترتبط بالوجود الإنساني فهي نابعة من عوامل كامنة في طبيعته الإنسانية كالدهشة والشك والقلق وغيرها. وهي الأصول التي أنجبت التجربة الفلسفية، والتي عرفها أبناء مجتمعنا العربي، كما عرفتها بقية الشعوب، في القديم والحديث ولكنهم لم يستخلصوا من ممارستها مفهوم التجربة الفلسفية بمعناها الحقيقي، بل اقتصروا على النظر إلى معنى التجربة من الناحية العملية المتمثلة في حسن التصرف والتدبر .

ولقد تطور الفكر الفلسفي عبر العصور التاريخية، وتفاعلت ثقافة العرب مع ثقافة اليونان أولاً، وثقافة الغرب لاحقاً، وتواصل التفاعل الثقافي خلال الأجيال والأمم والحضارات، فولد مفهوم التجربة الفلسفية بمعناه الفلسفي الاصطلاحي في العصر الحديث، وكانت ولادته ثمرة وعي الفلسفة بذاتها إبان تاريخها الطويل⁽¹⁾. وبهذا فإن التجربة الفلسفية التي نحن بصدد بحثها لا تقف عند التجربة بالمعنى الاختباري المنطقي ولا عند معنى التجريب كما تمارسه العلوم الوضعية والعلوم التجريبية، ولا الخبرة كما هو في الفلسفة البراغماتية، وإنما هي تجربة البحث التاريخي عن تكون الفكر الإنساني ووعيه بذاته وبوظيفته وقيمه، ذلك أن الفيلسوف يعيش في نفسه تجربة التفلسف قبل أن يعبر عنها بكلمات تنسج مذهب ترمز إلى حياة التجربة الفلسفية في

(1) عادل العوا: التجربة الفلسفية (تحليلها ومنزلتها)، مطبعة جامعة دمشق، ط2، 1964م، ص509-205.

نفس الفيلسوف .إنها فعل إنساني محض يقترن بالتساؤل والحيرة والدهشة والشك والقلق⁽²⁾ .فالتجربة الفلسفية بهذا المعنى هي التي أنتجت الحدوس الفلسفية عبر العصور التاريخية، والمعبر عنها بتاريخ الفلسفة، الذي كان للعرب فيه إسهام أصيل ومتميز في العصر الوسيط، حيث استطاعوا أن يكونوا لأنفسهم فلسفة تعبر عن هويتهم التي أصبحت تنسب إليهم "فلسفة عربية إسلامية" والتي تلازم فيها التعريب والأسلمة وما كان لهذه الفلسفة أن تصل إلى مرحلة الإبداع والتطور لولا الازدهار الذي عرفته الحركة الفلسفية التي ظهرت في المشرق العربي والمغرب العربيين والأندلس في ذلك العصر .

ولقد أنجبت هذه الحركة عددا كبيرا من الفلاسفة الذين جعلوا الفلسفة العربية الإسلامية تحتل مكانة مرموقة ومتطورة ومتميزة في تاريخ الفلسفة، إلا أن هذه الفلسفة -ونتيجة لظروف تاريخية مر بها المجتمع العربي -توقفت مسيرتها وانطفا نورها وتوقفت حركاتها بموت روادها في العصر الوسيط، ولقد دام انقطاعها عدة قرون . وكانت عودة التفكير الفلسفي إلى الفكر العربي المعاصر نتيجة حركة شاملة استهدفت نهوض الحياة الفكرية من كل أرجائها، ولقد قام بهذه الحركة جيلان من مفكري العرب :جيل الهواة ودعواتهم والذين تناولوا الأمور تناولاً فلسفياً دون أن يتخذوا من الفلسفة ذاتها موضوع دراسة متخصصة، إذ منهم من جعل الدفاع عن الإسلام محور تفكيره كجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعباس محمود العقاد، ومنهم من جعل هدفه الرئيسي الدعوة إلى قيم جديدة، ولا سيما الذين تأثروا بالثقافة الأوروبية كلطفي السيد وطه حسين وغيرهما⁽³⁾ .

جيل المحترفين وحركاتهم، فمنهم من أهتم بنشر التراث الفلسفي القديم وإحيائه ومنهم من عمل على ترجمة العديد من المؤلفات الفلسفية الغربية والشرقية، ومنهم من اشتغل بالتأليف الفلسفي، حيث إنهم لم يكتفوا بنشر التراث الفلسفي القديم، ولا بترجمة الفلسفة الغربية والشرقية فحسب، بل ألفوا العديد من المؤلفات حول الفلسفة وتاريخها . ولهذا فإن حركة التأليف تضيف إلى حركة نشر التراث القديم وحركة الترجمة دلالة جديدة، لأنها تكشف عن مذاهب الدارسين واتجاهاتهم الفلسفية كشفا صريحا

(2) المرجع السابق، ص 504 .

(3) زكي نجيب محمود: من زاوية فلسفية، دار الشروق، بيروت، ط1، 1979م، ص ص5-9.

أومتضمنا في مؤلفاتهم .ونجد من بين هؤلاء شبلي شميل وإسماعيل مظهر وسلامة موسى ونزعتهم "المادية التطورية"، و يوسف كرم ونزعته "العقلية المعتدلة"، وزكي نجيب محمود واتجاهه العلمي المتمثل في "الوضعية المنطقية"، وعبد الرحمن بدوي ونزعته "الوجودية"، وروني حبشي ومحمد عزيز لحبابي وفلسفاتهما "الشخصانية" وتوفيق الطويل "ومثاليته المعتدلة" في الأخلاق، وعثمان أمين ورؤيته "الجوانية"⁴⁾ وزكي الأرسوزي "وتجربته الرحمانية" والتي جعلناها موضوعا لبحثنا هذا .

وإن المتتبع لفكر زكي الأرسوزي يجده يمثل وجها أصيلا من وجوه الفكر العربي المعاصر، فلقد حمل الهم العربي وعاش معاناة الجماهير وتجربتها المريرة مع الاستعمار والظلم والاستغلال، ورأى في الجماهير في الوقت ذاته القوة التي تقع على عاتقها الآمال الكبرى في بناء المستقبل والتصدي لواقع التجزئة المرير الذي فرض على وطنها .ولهذا فإن الصلة بين تفكيره الفلسفي وتجاربه النضالية ضد أعداء الأمة العربية بارز في تطور سيرته الذاتية .فقد عانى في حياته من حادث خطير حاسم يتمثل في نزع لواء الأسكندرونة وإحاقه بتركيا عام 1938م، هذا الحادث الذي كان له أثره العميق على خفايا نفسيته وتفكيره، فمعاناته مرتبطة في الصميم بمأساة اللواء السليب، المؤامرة، الاعتداء السلخ، التخلف، الظلم، تلك هي عناوين مأساة لواء الأسكندرونة التي كان لها بالغ الأثر في نفسيته، هذا مما جعل فلسفته تكون ردا على تلك العناوين وملحقاتها، ويظهر ذلك بوضوح بعد هجرته من أنطاكية عام 1938م إلى سورية حيث كرس كل حياته وكل طاقاته لقضية بعث الأمة العربية في سبيل الرد على الاعتداء الاستعماري العام، الذي لم يكن الاعتداء الفرنسي في لواء الأسكندرونة سوى جزء صغير منه⁵⁾ .علما أن الوعي الفلسفي عند زكي الأرسوزي مرتبط بحركة النهضة العربية العامة التي بدأت في القرن التاسع عشر، تحت تأثير الحضارة الأوروبية الحديثة، فالعرب في حالة يقظة جديدة بعد عصور طويلة من التردّي والانحطاط، فعلى الفلسفة أن تساهم في تعميق هذه اليقظة وتأسيسها تأسيسا أصيلا متينا .فالفلسفة التي يشعر زكي الأرسوزي بضرورتها، هي فلسفة الحياة القومية، وأن المدخل إليها يكون عن طريق التراث القومي الأصيل، أي تراث الأمة العربية، وهكذا

(4) المرجع السابق، ص ص 18-35 .

(5) ناصف نصار :طريق الاستقلال الفلسفي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1975م، ص ص179-180 .

يصبح التراث هو الإطار العام للبحث الفلسفي⁽⁶⁾ الذي غايته "إنشاء فلسفة عربية يتحول بها ما نسجته الحياة عفوا إلى مستوى من الشعور، بحيث نشترك مع العناية في تعيين مصيرنا، نشترك بذلك هذه المرة ونحن أحرار"⁽⁷⁾.

فالبحث في فلسفة الأمة العربية التي هي "فلسفة عربية: "مدخلها رحماني ومنهجها فني، وغايتها الذات، وهي نابعة في صميمها من أعماق تجربته الفلسفية الرحمانية التي هي تجربة مثلثة الأبعاد: تجربة وجود، وعلم، وعمل. ونجد التعبير الصحيح عن هذه الفلسفة حسب زكي الأرسوزي متضمن في اللسان العربي (اللغة العربية) في كلماتها بجذورها وحروفها وحركاتها، كما هي متجلية في مؤسساتها العامة. ولهذا فإن إنشاء الفلسفة يكون باستجلاء المفاهيم العربية التي نسجتها الحياة عفوا وعبرت فيها عن حقيقتها الصافية .

وإن الأسباب والدوافع التي جعلتني أختار هذا الموضوع، فتتمثل في العوامل الآتية: ميلي واهتمامي القوي بالفكر العربي عامة والفكر الفلسفي منه خاصة، منذ أن كنت طالبا بمرحلة الدراسة الجامعية بجامعة الجزائر، وازداد اهتمامي به أكثر في المرحلة الأولى من الدراسات العليا، حيث كان موضوع رسالة الماجستير حول الفكر الفلسفي العربي الحديث والمعاصر، وتحديدًا "الفكر المادي عند شبلي شميل" الذي لعب دورا بارزا في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة، حيث أثار معارك فكرية حامية الوطيس، محدثا بذلك جدلا فكريا لا مثيل له في الفكر العربي الحديث والمعاصر وعرف المثقفين العرب على أفكار جديدة لم تكن معروفة لدى العرب من قبل، وكان غرضه الأساسي هو إصلاح أحوالهم المختلفة. ولاشك أن الوقوف على آرائه وتقييمها تقييما موضوعيا، اقتضى مني العودة إلى بعض مفكري العرب الذين ساروا على نهجه كإسماعيل مظهر وسلامة موسى وغيرهما والذين يتفقون معه في الاتجاه والطرح والمعالجة للعديد من القضايا التي بحثها. وفي مقابل ذلك عدت أيضا إلى بعض المفكرين الذين يختلفون معه في الرؤية والاتجاه، ومن أبرزهم أصحاب الاتجاه المثالي الروحي في الفكر العربي المعاصر، وأخص بالذكر عثمان أمين ورؤيته "الجوانية"

(6) المرجع السابق ، ص ص183-184 .

(7) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثاني، مطابع الإدارة السياسية للجيش والقوات المسلحة

دمشق، سوريا، ط1، 1973، ص 4 .

وزكي الأرسوزي و"تجربته الرحمانية" لأستنبط من أفكارهما ما يمكن توظيفه في تنفيذ بعض مواقفه التي تتناقض مع المقومات الروحية لمجتمعنا العربي الإسلامي، نظرا لكون أفكار شبلي شميل مادية تطورية داروينية في أساسها وكان هذا بالنسبة لي فرصة مكنتني من الإطلاع على العديد من الاتجاهات الفكرية والفلسفية التي ظهرت في الفكر العربي المعاصر، وخاصة الاتجاه المثالي الروحي الذي اخترته موضوعا لهذا البحث .

ويرجع اختياري لهذا الموضوع أيضا، لكوني أدرس مقياس الفلسفة العربية المعاصرة، منذ أن تقرر تدريسه لطلاب السنة الرابعة فلسفة إلى يومنا هذا، حيث لاحظت أن الطلاب يكادون يجهلون كلية العديد من الاتجاهات الفكرية الفلسفية العربية المعاصرة وينكرون وجود ذوات عربية معاصرة متفلسفة، وأن ما هو موجود على الساحة الفكرية ما هو إلا ترديد وتقليد وتبعية فكرية للفلسفة العربية الإسلامية الوسيطية، أو للفلسفة الغربية بمختلف مراحلها. كما لاحظت أيضا وجود لبس لدى الطلبة في مفهوم عبارة "التجربة الرحمانية" فالمعنى الشائع والمعروف لديهم هو المعنى الديني الذي يرتبط "بالطريقة الرحمانية" وهي طريقة دينية تنتسب إلى الشيخ محمد بن عبد الرحمن القشتولي الجرجوري الأزهري الذي ولد بمنطقة زواوة بالجزائر، وتعتمد الدعوة الرحمانية على الوعظ والإرشاد الديني وعلى تعليم العلوم الشرعية. لكن "التجربة الرحمانية" عند زكي الأرسوزي تجربة فلسفية مثالية روحية تختلف عن الطريقة الرحمانية اختلافا جوهريا .

ومن أسباب اختياري لهذا الموضوع كذلك قلة الدراسات وندرته حول هذه الشخصية العربية المتميزة بفكرها الفلسفي القومي، وافتقار مكتبتنا كلية إلى بحث علمي أكاديمي يعرفنا بهذا المفكر العربي وإسهاماته الفكرية . وهذا ما نصبو إلى تحقيقه في هذا البحث، ونكون بذلك قد أفدنا طلاب الفلسفة بوجه خاص وطلاب المعرفة بوجه عام ويكون بحثي هذا مرجعا ومنطلقا للدارسين والباحثين في فكر زكي الأرسوزي مستقبلا - إن شاء الله -

أما إشكالية البحث، فتتعلق في إطارها العام بالتجربة الفلسفية في الفكر العربي المعاصر من خلال زكي الأرسوزي . والتي يمكن أن تتحل إلى مكوناتها وجوانبها الأساسية، حيث يكون كل جانب من جوانبها بابا من أبواب هذه الأطروحة، وكل باب

ينحل إلى مشكلات أساسية تكون متضمنة في فصول كل باب، والمشكلة بدورها تنحل إلى إشكالات، والتي تكون هي الأخرى متضمنة في مباحث كل فصل، وهكذا وبفعل تعميم هذا التحليل في أبواب وفصول ومباحث هذا البحث يمكن بذلك أن نراه رؤية إشكالية لا تخرج عن مشكلات تتعلق بضبط تصور أي بناء مفهوم، وأخرى تتعلق بتبرير تصديق أي إقامة حجة لتبرير موقف. علما أننا عند طرحنا للإشكالية أو المشكلة فإننا نعتمد في ذلك على "مبدأ التدرج"، وبمقتضى أحد أشكاله "من العام إلى الخاص"، وعلى هذا الأساس يكون الجانب الأول من الإشكالية يتعلق "بالتجربة الفلسفية" والذي يثير التساؤلات التالية: هل البداية الأولى للتجربة الفلسفية كانت في الغرب (بلاد الإغريق) أم في الشرق؟ وما هي أصولها؟ بمعنى أوضح هل منبعها يرجع إلى أصول كامنة في الطبيعة الإنسانية أم يرجع إلى أصول أخرى؟ وما مفهومها الاصطلاحي الفلسفي الحقيقي؟

أما الجانب الثاني للإشكالية فيتعلق "بوضع الفلسفة العربية في الفكر العربي المعاصر" والذي يطرح بدوره التساؤلات الآتية: هل الفلسفة العربية انقطعت بالفعل بموت الفيلسوف العربي ابن رشد؟ وإذا كان ذلك صحيحا فكيف كانت عودتها إلى الفكر العربي المعاصر؟ وما هي الاتجاهات الفلسفية وتصنيفاتها التي ظهرت في الفكر العربي المعاصر؟ وهل هذه الاتجاهات الفلسفية تعد تقليدا وتبعية فكرية للموروث الفلسفي العربي والوافد الفلسفي الغربي أم أنها إبداع أصيل؟ وإذا كان وضعها الحقيقي تقليدا وتبعية فلسفية فكيف يمكن بذلك تجاوز هذه التبعية؟ وما هي الشروط التي ينبغي مراعاتها لتحقيق الإبداع الفلسفي؟

بينما الجانب الثالث للإشكالية فيتمثل في "زكي الأرسوزي وتجربته الفلسفية" ويتضمن هذا الجانب جملة من التساؤلات من بينها: ما هي مميزات بيئة وعصر زكي الأرسوزي الطبيعية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية وما مدى تأثيرها على شخصيته وفكره؟ وما هي حياته وآثاره وعوامل وأصول فكره الفلسفي؟ وما حقيقة تجربته الفلسفية؟ ما مفهومها؟ وما هي الفلسفة التي أنشأها؟ وكيف اهتدى إليها؟ وما مفهومها؟ وما هي مبادئها؟ وما وظيفتها؟

أما الجانب الرابع للإشكالية فيتعلق "بأبعاد التجربة الفلسفية عند زكي الأرسوزي" الذي يشتمل هو الآخر على مجموعة من التساؤلات منها: ما هي تجليات

التجربة الفلسفية عند زكي الأرسوزي؟ وبتعبير آخر ما هي أبعادها عنده؟ بمعنى أوضح ما هو البعد اللغوي والتربوي والأخلاقي والسياسي للتجربة الفلسفية "الرحمانية" عند زكي الأرسوزي؟

وفي إطار بحث ودراسة هذه الإشكالية وما ترتب عنها من مشكلات وإشكالات فإنني استعملت المنهج التاريخي الذي وظفته في الفصل الأول من الباب الأول عندما بحثت بداية التجربة الفلسفية، لأن البداية تاريخية، كما استخدمته في الفصل الثاني من الباب الثاني الذي تناولت فيه نشأة الفكر الفلسفي العربي المعاصر واستعنت به أيضا في الفصل الأول والثاني من الباب الثالث والذي بحثت فيهما بيئة زكي الأرسوزي وعصره وحياته وآثاره. كما أنني استخدمت المنهج التحليلي الذي ساد أغلب ما ورد في البحث من أبواب وفصول ومباحث، حيث عملت بمقتضاه على تحليل الإشكالية إلى مشكلات والمشكلات إلى إشكالات. علما أن التحليل الذي مارسه في هذا البحث هو عملية عقلية في جوهرها، ينحصر في استخراج الصفات أو القضايا المتضمنة في المشكلات المتعلقة بضبط تصور أو إقامة حجة. وكذلك فإن التحليل الذي مارسه على نصوص زكي الأرسوزي كان تحليلا اصطلاحيا للمفاهيم والتصورات، وتحليلا منطقيًا مكنني من استخراج القضايا الواردة في النصوص، مع إبراز العلاقات القائمة بينها وتحليلا فلسفيا نحدد من خلاله المشكلة والموقف والحجة، وذلك بحسب ما هو وارد في نصوصه. مما يتطلب بعد ذلك التقييم الذي وظفته في التعقيب في بعض فصول ومباحث هذا البحث. كما استعنت أيضا بالمنهج التركيبي لأن النتائج المترتبة عن التحليل نتوصل إليها من الوجهة المنهجية والمنطقية عن طريق التركيب. لكن الاعتماد على التحليل والتركيب يبقى عملا ناقصا ولذلك رأيت من المناسب والوظيفي والمنهجي أن أستعين أيضا بالمنهج المقارن الذي يمكننا من حصر أوجه التشابه والاختلاف والتداخل بين تصورات ومواقف زكي الأرسوزي وغيره من مفكري العرب المعاصرين، في العديد من القضايا التي عالجها.

ولقد واجهتني، وأنا بصدد إنجاز هذا البحث، عوائق وصعوبات ذاتية وموضوعية: فالذاتية كانت تتعلق بوضعيتي الصحية المتدهورة التي جعلتني أتوقف أحيانا عن البحث وأحيانا أخرى أنقطع لمتابعة العلاج الطبي، ولكن رغم ذلك فلقد حاولت أن أتغلب على هذا العائق وألزم نفسي بالبحث يوميا ولو بقسط قليل. ولقد وفقني الله تعالى وأعانني على إتمام هذا البحث لأخرجه في هذه الصورة. أما العوائق

الموضوعية فهي تعود إلى طبيعة هذا الموضوع فهو في أساسه بحث منهجي معرفي متعدد الجوانب: التاريخية، الفلسفية، الاجتماعية، التربوية، الأخلاقية، اللغوية، السياسية وغيرها. وهذا يتطلب جهدا كبيرا ووقتا طويلا وثقافة واسعة لبحثه وإنجازه. كما أن مصادر ومراجع هذا البحث غير موجودة في مكتبتنا الخاصة ولا حتى في مكتبتنا العامة، هذا ما حتم علي التنقل والسفر عدة مرات إلى سورية من أجل الإطلاع عليها وجمعها واقتناء ما يمكن اقتناؤه وتصوير ما يمكن تصويره من أماكن متعددة في تونس ومصر وغيرها، إلى جانب ذلك هناك عائق آخر يتعلق بزكي الأرسوزي ذاته فهو كثير التردد والتكرار اللذين يمارسهما في جميع كتاباته وليس في أفكاره فحسب بل حتى في نصوصه، هذا مما يجعلنا نجد صعوبة في فهم وتوظيف نصوصه توظيفا صحيحا، وتزداد صعوبة حصر أفكاره على وجه دقيق ومضبوط وذلك بسبب إكثاره من استعمال الأسلوب الشعري أو التمثيلي لعرض الفكرة الفلسفية أو الاجتماعية وغيرهما من الأفكار. إلا أن هذه العوائق لم تكن حاجزا أو مانعا يحول دون عرض آرائه الفلسفية عرضا متسقا بمعزل عن سائر آرائه قدر المستطاع .

ولقد استعنت في إنجاز هذا البحث خاصة الباب الأول والثاني منه بالعديد من المؤلفات العامة أخص بالذكر كتاب "بداية التفلسف الإنساني" للمهدي فضل الله، وكتاب "التجربة الفلسفية - حدودها وتجلياتها ومنزلتها" لعادل العوا، وكتاب "أبعاد التجربة الفلسفية" لماجد فخري، وكتاب "تاريخ الفلسفة الإسلامية" لهنري كوربان، وكتاب "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية" لمصطفى عبد الرازق، وكتابي "من زاوية فلسفية" و"تجديد الفكر العربي" لزكي نجيب محمود، وكتاب "إشكالات الفكر العربي" لمحمد عابد الجابري، وكتاب "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي" لطلح عبد الرحمن، وكتاب "قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة" لكامل عبد اللطيف. أما المؤلفات والدراسات التي تناولت فكر زكي الأرسوزي بالبحث والدراسة والتي كانت لي مساعدا في إنجاز الباب الثالث والرابع من هذه الأطروحة، أذكر من بينها تلك التي قام بها ناصيف نصار في كتابيه "طريق الاستقلال الفلسفي" الذي بحث في الفصل الخامس منه "البعث القومي وفلسفة العبقورية العربية" حيث حصر فيه بعض الجوانب الفلسفية لفكر زكي الأرسوزي، وكتابه "تصورات الأمة المعاصرة" الذي تناول في فصله السابع التصور اللغوي الميتافيزيقي للأمة عند زكي الأرسوزي، وكذلك الدراسة التي قام بها خليل أحمد "دور اللسان في بناء الإنسان عند زكي الأرسوزي"، وسليم بركات الذي أنجز هو

الآخر دراسة حول "الفكر القومي وأسسها عند زكي الأرسوزي"، وعصام نور الدين الذي تناول في بحثه "حياة زكي الأرسوزي وآراءه في السياسة واللغة"، وأحمد صارم الذي بحث "التربية القومية في نتاج زكي الأرسوزي"، ومحمد عابد الجابري في كتابه "الخطاب العربي المعاصر" الذي اتخذ فيه زكي الأرسوزي نموذجاً للخطاب الفلسفي العربي المعاصر وأنطوان مقدسي رفيق زكي الأرسوزي وشارح فكره، الذي كتب عنه العديد من المقالات والدراسات المعمقة والتي نشرها في العديد من المجالات السورية والعربية، والتي تعتبر بحق من أعمق الدراسات التي بحثت فكر زكي الأرسوزي. وكذلك محمد علي الزرقاء في كتابه "قضية لواء الأسكندرونه - وثائق وشروح" الجزء الثاني والثالث، حيث تناول فيهما بكيفية مفصلة وموسعة بيئة وعصر وحياة زكي الأرسوزي وعرض في الفصل الرابع عشر من الجزء الثالث مجموعة من المقالات والدراسات لرفقاء الطريق وهم بالطبع تلاميذ زكي الأرسوزي (وهيب غانم، صدقي إسماعيل، كمال غالي، فائز إسماعيل، سليمان العيسي، محمد علي الزرقاء) والتي تكشف عن جوانب أساسية من فكر زكي الأرسوزي الفلسفي واللغوي والتربوي والأخلاقي والسياسي. وصدقي إسماعيل في "مؤلفاته الكاملة" وبالتحديد الجزء الأول الذي عرض فيه قومية زكي الأرسوزي وتأثير الثقافات الغربية، وجورج طرابيشي في كتابه "من النهضة إلى الردة" الذي قدم فيه قراءة تحليلية نفسية في فلسفة زكي الأرسوزي القومية، ورائق النقري في كتابه "المنطق الحيوي: عقل العقل - المدخل إلى علم الفكر والسياسة" حيث بحث في الجزء الرابع الإسقاط التطبيقي للقانون الحيوي على الفكر القومي العربي المعاصر، متخذاً من زكي الأرسوزي نموذجاً. وكذلك "مجلة المعرفة" العدد 113 وهو عدد خاص بزكي الأرسوزي، والذي تضمن مجموعة من المداخلات (مقالات) قدمها أصدقاء وتلاميذ الأرسوزي (أديب اللجمي، فائز إسماعيل، سليمان العيسي، أنطوان مقدسي، صدقي إسماعيل، حامد حسن، ظافر عبد الواحد، عبد الحميد لحسن، كمال غالي) حول فكر زكي الأرسوزي وجوانبه المختلفة. وبكل صدق لقد مكنتني تلك الدراسات من فهم فكر زكي الأرسوزي فهماً صحيحاً، مما ساعدني على وضع خطة أولية للبحث. ويطول بي المقام لو استعرضت كل ما كتب عن زكي الأرسوزي من كتب وأبحاث ومقالات، وإنما حسبي هنا أن "المؤلفات الكاملة" لـ زكي الأرسوزي كانت المادة الأساسية التي نهلت منها واعتمدت عليها في المقام الأول في إنجاز هذه الأطروحة، وقد اهتديت إلى بناء موضوع هذا البحث من خلال قراءتي

للمراجع والمصادر ذات الصلة بهذا الموضوع، وكذلك من خلال شرحي وتحليلي للمادة المعرفية التي جمعتها من المصادر والمراجع، ومن خلال تحليلي أيضا لإشكالية البحث الرئيسية .

و تشتمل خطة البحث على مقدمة، وأربعة أبواب، وأربعة عشر فصلا، حيث تضمن البابان الأول والثاني ثلاثة فصول، وتضمن الباب الثالث والرابع أربعة فصول واشتمل كل فصل على مباحث أساسية تختلف من حيث عددها في كل فصل، وذلك بحسب طبيعة ومقتضيات كل فصل، وخاتمة .

عرفت في المقدمة بالموضوع وأهميته، وذكرت الأسباب والبواعث التي دفعتني لدراسته، وطرحته فيها إشكالية البحث الأساسية، وبينت المناهج التي استخدمتها في معالجة هذه الإشكالية، كما أشرت فيها أيضا إلى الصعوبات، وإلى المراجع والمصادر التي كانت لي عوناً مساعداً على إنجاز هذا البحث .

و جعلت الباب الأول بمثابة مدخل تمهيدي، بحثت فيه التجربة الفلسفية بدايتها وينبوعها ومفهومها، قوامه ثلاثة فصول أساسية :

الفصل الأول: تناولت فيه بداية التجربة الفلسفية بين الغرب والشرق، من خلال وجهة نظر العديد من المفكرين مع التعقيب .

أما الفصل الثاني فبينت فيه ينبوع التجربة الفلسفية أي أصولها، والتي ترجع إلى أصول كامنة في الطبيعة الإنسانية، كالدّهشة التي تعد بحق كما يرى أرسطو الأم التي أنجبت الفلسفة، والشك فبعد أن يشبع الإنسان اندهاشه بمعرفة الأشياء ينشأ عنده الشك من تضارب الآراء، ولذلك فالشك ملازم للمعرفة ولاحق لها، لذلك لا توجد معرفة حقة دون شك، وسواء أكان الشك ضمنياً أو صراحة فإنه منبع أصيل من منابع الفلسفة . وشعور الإنسان كذلك بعجزه وضعفه وقلقه على مصيره، أي الوعي بالوجود الشقي للإنسان المهتد بكوارت . فهذا المنبع يجعل الإنسان يتجه إلى ذاته، وهو بخلاف المنبعين السابقين اللذين كان فيهما الإنسان يتجه إلى خارج ذاته، فيشعر بأنه ضائع في العالم، وأن وضعه في الكون وضع حائر . والمنبع الرابع هو التواصل الصادق الذي قال به كارل ياسبرس حيث رأى في الدوافع السابقة أنها أساسية ولكنها غير كافية وقيمتها مشروطة بالاتصال الوجودي وهو حركة كشف عن الذات وتحقيقها لها بالإضافة إلى هذه الدوافع يوجد منبع آخر يتمثل في تاريخ الفلسفة ذاتها .

وخصت **الفصل الثالث** لمفهوم التجربة الفلسفية، حيث عرفت بداية التجربة في معناها اللغوي الاشتقائي، والأصلي للكلمة، وفي معناها الاصطلاحي العام وحسب لالاند فإن التجربة لها دلالات مختلفة، منها أنها تعني الاختبار الذي يوسع الفكر ويغنيه وهي أيضا مجمل التحولات المفيدة التي تحملها الخبرة إلى ملكتنا. أما بالمعنى الخاص فلها أيضا عدة معانٍ قد تعني الاختبار والتجريب بالمعنى العلمي، وقد تعني الخبرة . لكن ما يلاحظ على تلك المفاهيم المقدمة في هذا المبحث والتي أشار إليها خاصة التهانوي والاند والفلسفة البراغماتية والفلسفة الوجودية، أنها تتجاوز مفهوم التجربة الفلسفية ولا تعبر عن معناها الحقيقي . هذا مما دفع بنا إلى تقديم مفهومها الاصطلاحي الذي يعرفها من منطلق منابعها الأساسية .

أما **الباب الثاني**: فهو أيضا يعتبر بابا تمهيديا بحث فيه وضع الفلسفة العربية في الفكر العربي المعاصر، واشتمل هو الآخر على ثلاثة فصول :

الفصل الأول: كشفت فيه عن وضع الفلسفة العربية في الفكر العربي المعاصر بين حدي الحضور والغياب، حيث تضمن هذا الفصل مبحثين: الأول ضببت فيه مفاهيم أولية كمفهوم الفلسفة العربية، والإسلامية، والفكر العربي، والفكر الإسلامي، والفكر العربي المعاصر . والثاني تناولت فيه الفلسفة العربية في الفكر العربي المعاصر بين القطيعة والتواصل، حيث قدمت فيه رأي ومسوغات بعض المفكرين القائلين بالقطيعة والقائلين بالتواصل .

أما **الفصل الثاني**: فبحثت فيه الفكر العربي المعاصر من حيث نشأته واتجاهاته والذي اشتمل بدوره على مبحثين أساسيين: الأول خصصته لنشأة الفكر الفلسفي العربي المعاصر، بينت فيه بداية مقومات النشأة والتي هي حسب زكي نجيب محمود الحرية والتعقل، وبعدها استعرضت نشأتها والتي أرجعها زكي نجيب محمود إلى جيلين من مفكري العرب المحدثين والمعاصرين وهما: جيل الهواة ودعواتهم، وجيل المحترفين وحركاتهم: نشر التراث الفلسفي القديم وإحيائه، وحركة الترجمة، وحركة التأليف. بينما المبحث الثاني تطرقت فيه إلى تصنيف الاتجاهات الفلسفية في الفكر العربي المعاصر حيث اقتصر في ذلك على تقديم تصنيف كل من جميل صليبا، وتصنيف معن زيادة وتصنيف حسن حنفي، وعقبت على كل تصنيف من هذه التصنيفات .

بينما عالجت في **الفصل الثالث** الفلسفة العربية المعاصرة بين التبعية والاستقلال والإبداع، والذي احتوى بدوره على ثلاثة مباحث أساسية: الأول أظهرت فيه التبعية الفلسفية في الفكر العربي المعاصر، من خلال آراء ومسوغات بعض مفكري العرب المعاصرين كزكي نجيب محمود ومحمد عابد الجابري وغيرهما. وفي المبحث الثاني بينت فيه الاستقلال الفلسفي في الفكر العربي المعاصر من خلال وجهتي نظر ناصيف نصار ومحمد عابد الجابري. أما المبحث الثالث فخصصته للإبداع الفلسفي في الفكر العربي المعاصر وركزت على وجهة نظر محمد عابد الجابري الذي حدد لنا مفهوم الإبداع وأزمته وشروط تجاوزها. وكذلك وجهة نظر طه عبد الرحمن الذي قدم لنا هو الآخر مفهوم الإبداع الفلسفي وشروطه وموانعه.

أما **الباب الثالث**: وهو باب في جوهره تأسيسي ضبطت فيه تجربة زكي الأرسوزي الفلسفية وفلسفته، ولقد احتوى على أربعة فصول :

الفصل الأول: بحثت فيه بيئة وعصر زكي الأرسوزي، حيث بينت في المبحث الأول من هذا الفصل الوضع الطبيعي للواء الأسكندرونة. وفي المبحث الثاني كشفت عن الوضع الاقتصادي والاجتماعي للواء الأسكندرونة. أما المبحث الثالث فتناولت فيه الوضع السياسي للواء في عهد زكي الأرسوزي والذي تميز بالحكم العثماني الفردي العسكري الاستبدادي، والاستعمار الأجنبي الفرنسي الغاشم، ومؤامراته الدنيئة على سلخ لواء الأسكندرونة وإحاقه بالأراضي التركية عام 1938م.

أما **الفصل الثاني**: فدرست فيه زكي الأرسوزي، عوامل وأصول فكره الفلسفي ولقد اشتمل هذا الفصل على مبحثين: أحدهما خصصته لحياة وآثار زكي الأرسوزي حيث استعرضت فيه حياته بكيفية مفصلة مركزا في ذلك على: نسبه، تسميته، مولده، لقبه تعليمه، وظائفه، صفاته، ثقافته، وإنسانيته، مرضه ووفاته. وثانيهما بينت فيه العوامل المؤثرة في تكوين شخصية زكي الأرسوزي وفكره والتي ترجع في أساسها إلى ثلاثة عوامل أساسية: عامل ذاتي (أسرته)، عامل حضاري (دراسته في فرنسا، جامعة السوربون)، وعامل سياسي (سياسة الانتداب الفرنسي). وكذلك بينت فيه أصول فكره الفلسفي، وهي أصول غربية، وعربية إسلامية.

بينما **الفصل الثالث**: ضبطت فيه مفهوم تجربة زكي الأرسوزي الفلسفية، ولقد اشتمل على مبحثين أساسيين: الأول عرفت فيه تجربة زكي الأرسوزي

الفلسفية)الرحمانية(تعريفا لغويا وذلك من منطلق منهجه اللغوي الذي يقوم على استعراض أسرار الكلمة واشتقاقاتها الحسية والعقلية، فيظهر بذلك اتجاهات "الحس العربي" الأساسية لأن الكلمة العربية حسية ذات بنيان اشتقائي، وعلى هذا الأساس عرفت الرحمانية. ثم تناولت في المبحث الثاني المفهوم الاصطلاحي للتجربة الرحمانية عند زكي الأرسوزي، وذلك على صعيد الوجود والمعرفة والعمل(الأخلاق) .

أما الفصل الرابع :بحثت فيه فلسفة زكي الأرسوزي وبينت في المبحث الأول الإطار العام لفلسفة زكي الأرسوزي ونشأتها، وفي مبحثه الثاني عرفت فيه بفلسفته ومبادئها التي تعتبر الدعائم الأساسية التي تقوم عليها فلسفته وهي :مدخلها رحماني ومنهجها فني، وغايتها الذات(البطولة) وتطرق في نهاية هذا المبحث إلى الدور الذي تلعبه فلسفته وهو دور حضاري لكونها تعمق اليقظة العربية وتحقق نهضتها وتؤدي -حسب الأرسوزي -إلى تحقيق نتيجتين هامتين :الأولى إرسال فكرة البعث على قواعد صحيحة، والثانية إسهام العرب إسهاما جديدا وحاسما في التراث الإنساني .بينما المبحث الثالث والأخير خصصته للتعقيب على تجربة زكي الأرسوزي وفلسفته .

أما الباب الرابع: والأخير من هذا البحث فكان بابا تطبيقيا بحثت فيه بعض القضايا التي تبرز تجليات التجربة الفلسفية عند زكي الأرسوزي ويتكون من أربعة فصول :

الفصل الأول: عالجت فيه اللغة عند زكي الأرسوزي، ولقد تضمن ثلاثة مباحث :الأول حللت فيه صلة زكي الأرسوزي باللغة وبينت الأسباب التي جعلته يهتم بها وأصول فكره اللغوي، وجهده اللغوي، ومنهجه في دراسة اللسان العربي ومستلزماته .أما المبحث الثاني فتطرق فيه إلى مشكلة نشأة اللغة(اللسان العربي) عند زكي الأرسوزي وضبطت موقفه ومسوغاته على موقفه .بينما المبحث الثالث بينت فيه نمو ومزايا اللسان العربي عند زكي الأرسوزي وأنهيت هذا الفصل بتعقيب .

أما **الفصل الثاني:** فبحثت فيه التربية عند زكي الأرسوزي والذي اشتمل على مبحثين :الأول كشفت فيه عن وضع التربية والتعليم في بيئة وعهد زكي الأرسوزي حيث أشرت بإيجاز إلى وضع التربية والتعليم في سورية أواخر الحكم العثماني، وفي عهد الانتداب الفرنسي، وفي عهد الاستقلال، مع تقديم رأي زكي الأرسوزي في تلك الأوضاع .أما المبحث الثاني فدرست فيه مفهوم ومجالات التربية القومية عند زكي الأرسوزي حيث عملت فيه على ضبط مفهوم التربية بالمعنى العام، أي من خلال

بعض رواد الحركات التربوية الكبرى، كحركة التنوير العقلي، والحركة الطبيعية والحركة النفسية، والحركة العلمية. وبالمعنى الخاص، أي كما عرفها زكي الأرسوزي. وبيّنت كذلك مجالات التربية القومية عنده من خلال عمله في التدريس ومن خلال نضاله السياسي، ومن خلال كتاباته .

أما **الفصل الثالث** من هذا الباب فلقد خصصته لبحث السياسة عند زكي الأرسوزي، ونظرا لحجم وغزارة المادة المعرفية التي كتبها زكي الأرسوزي حول السياسة رأيت من المناسب أن أوزعها على فصلين هما الثالث والرابع من هذا الباب متبعا في ذلك منهجا انتقائيا في تحديد مباحثهما، مراعيًا وحدة الموضوع، والترابط المنطقي والوظيفي بين الفصلين ومباحثهما .

وعلى هذا الأساس بحثت في هذا الفصل: الدولة والأمة عند زكي الأرسوزي موزعا إياه في ثلاثة مباحث، كشفت في المبحث الأول عن الأسباب التي جعلت زكي الأرسوزي يولي اهتماما بالسياسة، والتي أرجعها إلى سياسة الاستعمار الفرنسي الغاشم المنتهجة في لواء الأسكندرونة وسورية. وتناولت في المبحث الثاني الدولة عند زكي الأرسوزي، إذ كان يطمح ويحلم بإقامة صرح دولة عربية تجمع شمل العرب قاطبة تحت راية العروبة فتطهر وطننا العربي من الاستعمار .

ولقد اشتمل هذا المبحث على أربعة عناصر أساسية، ضبقت في العنصر الأول مفهوم الدولة بالمعنى الاصطلاحي العام، أي بوصفها كيانا ماديا ومعنويا، أما بالمعنى الخاص فهو كما حدده زكي الأرسوزي على أساس اجتماعي استقرائي، وعلى أساس فلسفي أيضا. وأما العنصر الثاني فبحثت فيه الإطار الأخلاقي للدولة عند زكي الأرسوزي والذي يقوم على مرتكزات أساسية هي: الحق، والعدالة، والشريعة. ولقد حدد زكي الأرسوزي هذه الدعائم انطلاقا من منهجه اللغوي، واستخلص أن الحق والعدالة بمثابة القاعدة، والشريعة بمثابة هيكل البناء، وأن هذه الأركان تكشف عن أبعاد تجربته الفلسفية الرحمانية. وتطرقت في العنصر الثالث إلى شعارات الدولة عند زكي الأرسوزي، وهي: الأخوة، والمساواة، والحرية، والتي اعتبرها المثل العليا للدولة، وهي مبادئ أخلاقية اجتماعية إنسانية. علما أن زكي الأرسوزي قد حدد مفهوم هذه الشعارات من منطلق منهجه اللغوي، دائما، فبعد أن تتبع تشعبات الحدس المتضمنة في تلك الكلمات (الشعارات) انتقل إلى الحديث عن تجليات الحدس المختلفة . بينما تناولت في العنصر الرابع مهام الدولة عند زكي الأرسوزي وهي مهام المجتمع

نفسه، والتي حددها في مهمتين أساسيتين هما : مهمة الدولة في حماية حقيقة الأمة، ومهمتها في التربية والتعليم .

أما المبحث الثالث فعالجت فيه الأمة عند زكي الأرسوزي حيث اشتمل هذا المبحث بدوره على ثلاثة عناصر، الأول ضبطت فيه مفهوم الأمة، حيث أكد زكي الأرسوزي على أن الأمة العربية ليست محصلة لظروف وعوامل طبيعية تاريخية، بل هي آية أو عبقرية مبدعة، فهو بذلك لا يأخذ بوجهة نظر الفرنسيين حول مفهوم الأمة بل يأخذ بوجهة نظر الألمان، هذا مما جعله يستجلي ماهية الأمة في الحدس العربي متخذاً كعادته من منهجه اللغوي منطلقاً، وبذلك فالأم هي الصورة الحسية للأمة، هذا مما يجعلها في الحدس العربي كوجدان قومي تصدر عنه المثل العليا، وهي امتداد للأسرة، وتجربة رحمانية مثالية . ويخلص زكي الأرسوزي إلى إنها عبقرية أبدعت أداة بيانها إبداعاً أفصحت به عن حقيقتها . أما العنصر الثاني فحددت فيه العلاقة القائمة بين الأمة والدولة عند زكي الأرسوزي، من حيث مفهومها ووظيفتها، فالدولة كيفية وجودية في كيان الأمة وهي وسيلة في خدمتها، وهي التي تحمي حقيقتها وقيمها ومجالها الحيوي، وتعمل على إعداد الوسائل التي تؤدي إلى تحقيق هويتها وإظهار عبقريتها وتأدية رسالتها . بينما العنصر الثالث تناولت فيه الأمة والقومية عند زكي الأرسوزي حيث ركزت فيه على مفهوم القومية بالمعنى الاصطلاحي العام، وعند زكي الأرسوزي خاصة، والتي تتضمن معنى القرابة، وفي ضوء التصور اللغوي الرحماني الذي قدمه زكي الأرسوزي لمفهوم الأمة والقومية، حددت العلاقة القائمة بينهما مركزاً في ذلك على مبدأ الاختلاف القائم بينهما، ثم انتقلت بعد ذلك إلى الحديث عن مقومات القومية العربية عند زكي الأرسوزي وهي : الإخاء والأخوة في الطبيعة أي القرابة في النسب، والمصالح المشتركة، والدفاع المشترك .

أما **الفصل الرابع** والأخير من هذا الباب فعالجت فيه البعث والديمقراطية عند زكي الأرسوزي، حيث اشتمل على مبحثين أساسيين، المبحث الأول تناولت فيه البعث عند زكي الأرسوزي، والذي اشتمل على مجموعة من العناصر، بينت في العنصر الأول أن زكي الأرسوزي هو مؤسس حزب البعث العربي، وخصصت العنصر الثاني لمفهوم البعث عند زكي الأرسوزي، والذي عرفه بمعاني متعددة تستمد مدلولها من عمق تجربته الفلسفية الرحمانية، أما العنصر الثالث فبينت فيه غرض ومهام وشعارات

حزب البعث العربي، حيث كان غرضه اجتماعيا قوميا حضاريا، وكانت مهامه ثقافية سياسية وشعاراته: الوحدة، والحرية والاشتراكية .

بينما المبحث الثاني والأخير من هذا الفصل فقد بحثت فيه الديمقراطية عند زكي الأرسوزي والذي اشتمل على ثلاثة عناصر، وقفت في العنصر الأول على أطوار ومفهوم الديمقراطية عند زكي الأرسوزي، حيث أكد على أن للديمقراطية طوران(صورتان)(الأول)ديمقراطية مباشرة(، وأبلغ مثال لهذا الطور هو نظام الحكم في أثينا في عهد)برقلس(والثاني ديمقراطية غير مباشرة)ديمقراطية نيابية(والذي يتمثل في الديمقراطية الحديثة، ثم بعد ذلك عملت على ضبط مفهوم الديمقراطية بالمعنى الاصطلاحي العام، وعند زكي الأرسوزي بوجه خاص، حيث عرّفها على أساسين : الأساس الاشتقاقي للكلمة وهي كلمة يونانية الأصل، وفي الحدس العربي للكلمة المعادلة للديمقراطية عنده هي الجمهورية وهي كلمة منحوتة من كلمتين "جم"(الجمع الغفير) و"جهر"تفيد الجماعة التي تعلن عن رأيها جهارة أو إقرار الرأي من قبل الأكثرية والتزام الجميع بالعمل بمقتضى القرار .ثم انتقل بعد ذلك ليعرّفها بمعاني اصطلاحية متعددة .بينما العنصر الثاني بحثت فيه دعائم الديمقراطية عند زكي الأرسوزي، الذي يرى بأنها تقوم على دعامتين أساسيتين وهما :العلم والصناعة وهما عنده يمثلان الوجهة الطبيعية للحضارة الحديثة، ولهما الأثر العظم في دعم الديمقراطية وفي انتشارها، وإلى جانب هذين الدعامتين أشار زكي الأرسوزي أيضا إلى ركنين آخرين للديمقراطية لا يقلان أهمية عن سابقيهما وهما :الحرية والمساواة، اللذان ينتهيان إلى الحق ويستمدان قيمتهما منه .أما العنصر الثالث والأخير في هذا المبحث فبينت فيه موقف زكي الأرسوزي من واقع الديمقراطية في الوطن العربي التي يرى فيها أنها صورية شكلية بعيدة كل البعد عن الديمقراطية الحديثة الصادقة التي يسعى إلى تطبيقها في وطننا العربي .

وأنهت عملي في الأخير بخاتمة :حصرت فيها أهم النتائج المتوصل إليها في هذه الأطروحة .

والله ولي التوفى

الفصل الأول

بداية التجربة الفلسفية بين الشرق والغرب

أولا: التجربة الفلسفية بدأت في الغرب

ثانيا: التجربة الفلسفية بدأت في الشرق

ثالثا: تعقيب

مما لا شك فيه أن بداية التجربة الفلسفية ترتبط بالإنسان، فمنذ أن وجد في هذا العالم وهو يسعى إلى فهمه ومن يقظة فكره بدأ الوعي الفلسفي في التاريخ، وبدأت

التجربة الفلسفية، وذلك بوعي التساؤل عن الكون والوجود، غير أن حياة التجربة الفلسفية بالذات هي حياة هذا التساؤل عبر التاريخ، وكان ذلك بداية التفلسف، وهذا عندما بدأ الإنسان يعي وجوده كإنسان حقا، أي حين تخلص من أسر الأسطورة الأولى⁽¹⁾. وإذا كان بالإمكان معرفة بداية التساؤل الفلسفي بصورة عامة في تاريخ الفلسفة، لكونه بدأ مع نشوء المجتمعات الإنسانية المنظمة، ومع قيام المجتمعات المدنية، فإنه من الصعب تحديد بداية تاريخية للتفلسف الإنساني⁽²⁾، الذي يكشف عن ميلاد التجربة الفلسفية. ورغم صعوبة المهمة فسأعمل في هذا الفصل على تحديد بداية نشأة التفكير الفلسفي الذي يعتبر بحق روح الفلسفة والعلامة الحقيقية على بداية التجربة الفلسفية. وإذا كان هناك اتفاق بين دارسي الفلسفة على أن الإغريق هم أول من أطلق مصطلح "فلسفة" وهم أول من وصف من يمارس هذا النوع من التفكير بأنه "يتفلسف". وهذا معناه أن المصطلح اللفظي صناعة يونانية خالصة، هذا الإقرار بفضل اليونان في إطلاق هذا المصطلح يجعلنا نتساءل هل حقا أن هذا اللون من التفكير الذي أطلق عليه اليونان "فلسفة" وعلى من يتعاطاه أنه "فيلسوف" ظهر لأول مرة في التاريخ البشري في بلاد الإغريق وانفردت به العبقرية اليونانية على غير مثال سابق؟ بتعبير آخر هل هو خلق يوناني وصناعة إغريقية خالصة لم يتأثر فيه الإغريق بمن سبقهم، ولم يأخذوا بعناصر ثقافية حضارية سابقة، كالحضارة المصرية والهندية والصينية والفارسية وحضارة بلاد الرافدين، وغير ذلك من الحضارات القديمة الرائدة؟

لقد تولد عن هذا التساؤل اختلاف جوهري بين المفكرين من علماء ومؤرخين وباحثين في تاريخ الفلسفة، حول بداية ومكان نشأة الفلسفة أو بالأحرى بداية التجربة الفلسفية ويمكن حصر هذا التباين في موقفين أساسيين :

(1) عادل عوا: التجربة الفلسفية تحليلها ومنزلتها، مطبعة جامعة دمشق، سوريا، ط2، 1964م، ص 529-530.

(2) مهدي فضل الله: بدايات التفلسف الإنساني، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1994م، ص 36.

أولاً - التجربة الفلسفية بدأت في الغرب :

يمثل هذا الموقف العديد من المفكرين ⁽³⁾ الذين ردوا بداية التفلسف الإنساني أو مكان نشأة التفكير الفلسفي إلى الغرب وبالتحديد إلى أرض اليونان أو اليونانيين إلا أنهم لم يتفقوا على رأي واحد بنسبة التفلسف الأول إلى شخص معين .

وسأكتفي بالإشارة السريعة والمختصرة إلى ذكر آراء ومسوغات بعض أتباع هذا الموقف دون أن أتطرق إلى كل التفاصيل المتعلقة بآراء أنصار هذا الموقف واستدلالاتهم المختلفة، لأن هذا الفصل ما هو إلا فصل تمهيدي ومدخل عام يحدد بعض المصطلحات والمفاهيم الأساسية لهذا البحث .

وعليه نجد أرسطو طاليس (Aristote) (322-384 ق م) قديماً رد نشأة الفلسفة إلى بلاد اليونان واعتبر طاليس (Thales) (640-547 ق م) في القرن السادس قبل الميلاد أول من تفلسف ⁽⁴⁾ . ولقد سار على هذا الرأي الفيلسوف الإنجليزي برتراند رسل (Bertrand Russel) (1872-1970م) الذي رد هو الآخر بداية التفكير الفلسفي إلى طاليس في المنتصف الأول من القرن السادس قبل الميلاد ⁽⁵⁾ . إلا أن فيكتور كوزان (Victor Cousin) (1792-1867) (خالهما في الرأي واعتبر أن أول فيلسوف بالمعنى الدقيق للكلمة ليس طاليس، وإنما هو سقراط (Socrate) (470-399 ق م) الذي أنزل الحكمة أو الفلسفة من السماء إلى الأرض ⁽⁶⁾ .

لكن ما يلاحظ على هذا الموقف أنه قال به قديماً المفكر الروماني الشهير شيشرون (Marus Tullivs Cicéron) (106-43 ق م) الذي روى عن سقراط أنه أنزل

(3) نذكر من بينهم لا على سبيل الحصر بل على سبيل الذكر أرسطو طاليس، برتراند رسل، فيكتور كوزان، سانت هيلر، رينان، غوته، ريكس، ورنز، تسكر، وهنري بيير وغيرهم . للمزيد من الإطلاع على القائلين بهذا الموقف ارجع إلى **مهدي فضل الله**: بداية التفلسف الإنساني، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1994م، ص 36-38.

(4) **محمد عبد الله الشرقاوي**: مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط 2، 1990م، ص 8.

(5) **مهدي فضل الله**: بداية التفلسف الإنساني (الفلسفة ظهرت في الشرق)، ص 37.

(6) المرجع نفسه، ص 37.

الفلسفة من السماء إلى الأرض .وأدخلها إلى صميم المدن والبيوت ⁽⁷⁾ .معنى هذا أن سقراط قد حول موضوع الفلسفة من البحث في أصل الوجود إلى البحث في الإنسان . أما سانت هيلر جيوفري (G. Sainte- Hilaire)(1805-1995م) فرأى أن الناقد قد بدأ مع المدارس اليونانية الثلاثة المعاصرة⁽⁸⁾ : (الأيونية)⁽⁹⁾ و (الفيثاغورية)⁽¹⁰⁾ و (الإيلية)⁽¹¹⁾ .

(7) المرجع السابق، ص 37. وزكريا إبراهيم: مشكلات فلسفية (مشكلة الفلسفة)، دار مصر للطباعة، ص 21.

(8) مهدي فضل الله: بداية التفلسف الإنساني، ص 37.

(9) وتعرف أيضا بالمدرسة المالطية، أو نشأة العلم الطبيعي، ولقد امتازت هذه المدرسة بنظرها العلمية للظواهر، وخصوصا ما كان يتعلق منها بالظواهر الجوية وعلم الفلك. وقد حاول أتباع هذه المدرسة أن يبحثوا عن المادة الأولى التي تكمن وراء الظواهر الطبيعية فطاليس قال أن "الماء" هو مبدأ الأشياء جميعا. بينما أنكسيمندريس (Anaximandre de Milet)(610-547 ق م) قد انتهى إلى القول بأن مبدأ جميع الأشياء "اللامتناهي" أو "اللامحدود". "في حين أنكسيمانس (Anaximène de Milet)(588-525 ق م) اعتقد أن هذا المبدأ هو "الهواء". "علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة اليونانية)، الجزء الأول، من طاليس إلى أفلاطون، دار النهضة العربية، بيروت، ط 5، 1976م، ص 57.

(10) لم تكن المدرسة الفيثاغورية مدرسة فلسفية فحسب، بل كانت إلى جانب هذا، أو قبل هذا مدرسة دينية أخلاقية، على نظام الطرق الصوفية، فإلى جانب المبادئ الفلسفية التي قالت بها هذه المدرسة، توجد مبادئ صوفية، ومذاهب متصلة بالزهد والعبادة. علما أن القول الرئيسي الذي قالت به هذه المدرسة هو أن كل شيء هو العدد، بيد أن هذا القول الذي عرفت به الفيثاغورية قد صيغ صيغتين مختلفتين: فالصيغة الأولى هي أن كل الأشياء أعداد. بمعنى أن الأشياء نفسها في جوهرها أعداد. بمعنى آخر أن الأعداد هي التي تكون جوهر الأشياء. والصيغة الثانية التي تذكر أن الأشياء تحاكي الأعداد. ومعنى هذا أن الأشياء قد صيغت على نموذج أعلى هو العدد. ولقد تضاربت الأقوال حول نشأتها ومريديها. عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، دار القلم، بيروت، لبنان، ط 5، 1979م، ص 106.

(11) ترجع نسبة هذه المدرسة إلى إيليا (Elea) مدينة بناها الأيونيون على الساحل الغربي من إيطاليا الجنوبية حوالي سنة 540 ق م، ويقال أن مؤسسها الأول هو أكسانوفان (570-480 ق م) الذي أعلن أصل المذهب، إلا أن بارمنيدس (Parménides) ولد في إيليا حوالي 450 ق م) يعد المؤسس الحقيقي لهذه المدرسة، لكونه وضع المذهب في صورته الكاملة. وجاء بعده زينون الإيلي (Zénon d'élée) (490-420 ق م) فنصب نفسه للدفاع عن المذهب، ثم مليسوس (Mélissos De Samos) أيوني من ساموس ولد حوالي 440 ق م) الذي أدخل على المذهب بعض التعديل دون أن يمس جوهره، فكل هؤلاء يقولون " :أن العالم موجود واحد، وطبيعته واحدة " ،

ونجد في العالم العربي الفيلسوف الوجودي عبد الرحمن بدوي (1917-2005م) الذي تحمس هو الآخر إلى هذا الموقف ودافع عنه بحرارة بالغة في كتابه "ربيع الفكر اليوناني" وذلك في معرض رده على من يرى أن الفلسفة نشأت في بلاد الشرق وازدهرت وترعرعت في بلاد اليونان، حيث أكد على "أن بدء الفلسفة لا يمكن أن نضعه في الفكر الشرقي، وإنما يجب أن يكون هذا البدء في القرن السادس قبل الميلاد عند اليونانيين .وبهذا نكون قد رجحنا رأي أرسطو على المحاولات الحديثة التي قامت من أجل النيل من هذا الرأي ومن أجل عدّ الفكر الشرقي هو مرجع الفكر الفلسفي" (12) .

وتأكيداً لاستمرارية هذا الموقف وإيمانه به والتعبير الصريح عنه يقول: "أن الفلسفة اليونانية لم تنشأ متأثرة بأفكار شرقية، وإنما نشأت نشأة طبيعية من خصائص الشعب اليوناني نفسه، ومن الظروف الحضارية التي وجدت في القرن السادس قبل الميلاد في بلاد اليونان" (13) .

والنتيجة التي خلص إليها عبد الرحمن بدوي من خلال بحثه لنشأة الفلسفة اليونانية هي التي عبر عنها بقوله: "فإننا لا نزال عند رأينا وهو أن الفلسفة اليونانية لم تنشأ عن فلسفة شرقية مزعومة" (14) .

وفي هذا السياق نجد محمد ثابت الفندي في كتابه "مع الفيلسوف" يرى أن الفلسفة التي ترتبط بها اليوم في وطننا العربي ظهرت عند أمة صغيرة، هي الأمة اليونانية القديمة، وترجع بدايتها إلى نحو ستة وعشرين قرناً، ويعد طاليس في القرن السادس قبل الميلاد أول من تقلّف (15) .

فالعالم عندهم ساكن، فهم بذلك ينكرون الكثرة والحركة، التي قال بها الطبيعيون الذين يفرضون موجوداً واحداً (ماء أو هواء أو نار) ويستخرجون منه كثرة الأشياء بالحركة والتغير العرضي .

يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، لبنان، ص 27.

(12) عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، دار القلم، بيروت، لبنان، ط5، 1979م، ص 11.

(13) المرجع نفسه، ص 84.

(14) المرجع نفسه، ص 58.

(15) محمد ثابت الفندي: مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1980م، ص 40-41.

إذا كانت آراء أنصار الموقف الأول قد تباينت حول نسبة التفلسف الأول لشخص معين، فإنهم مع ذلك متفقون على أن اليونانيين القدماء وليس الشرقيين هم الذين أنشأوا الرياضة وابتدعوا العلم الطبيعي وابتكروا الفلسفة وهي معجزة يونانية خالصة. فهم بذلك ينكرون صلة العالم الشرقي القديم بالحضارة والفلسفة، لأنهم أرجعوا نشأة التفلسف الإنساني إلى اليونان دون سواهم، وأن الحضارة الإنسانية المعاصرة أو الحضارة الغربية ما هي إلا امتداد لعبقرية اليونانيين في العلم والفلسفة. ونجد من بين الذين قالوا بهذا الرأي ودافعوا عنه تيدور غومبرز (Theodor Gomperz) (الإنجليزي الذي عبر عن هذا الموقف في كتابه "مفكرو اليونان" بقوله: "لقد كان لشعب صغير أن يخلق مبدأ الرقي. هذا الشعب لم يكن سوى الشعب اليوناني. وإذا استثنينا قوى الطبيعة العمياء، فإننا نقدر على القول أن لا شيء يتحرك في هذا الكون إلا وهو ذو أصل يوناني"¹⁶).

أما إميل برييه (Émile Bréhier) (1876-1953م) فلقد أكد في كتابه "اتجاهات الفلسفة" أن الفلسفة "نتاج فكري لا مثيل له، وهو من السمات الجوهرية التي تميز العبقرية الأوروبية"¹⁷.

وفي هذا السياق نجد أرنست رينان (Ernest Renan) (1823-1892م) وفكتور كوزان، و جوهان غوته (Johanne Goethe) (1749-1832م) الذين اتسمت مواقفهم بالتعصب الجنسي والتطرف والمبالغة في آرائهم، حيث ميزوا بين عقلية الشعوب المختلفة، وأكدوا على أن لكل جنس من الأجناس البشرية خصائص ثقافية وذهنية معينة. وعلى هذا الأساس فإنهم يعتقدون أن الأجناس الشرقية تختلف في تركيبها الذهني والثقافي عن الشعوب الغربية، والشعب اليوناني خاصة¹⁸.

(16) مهدي فضل الله: بداية التفلسف الإنساني، ص 38.

(17) محمد عبد الله الشرقاوي: مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، ص 9.

(18) مهدي فضل الله: بداية التفلسف الإنساني، ص 38.

وحسب زعمهم إن عقلية الشرق¹⁹ هي أبعد ما تكون عن العقلية العلمية، فهي لاتعرف النظريات التحليلية والتأليفية، التي يتميز بها الفكر اليوناني، وهي التي كونت المذاهب والنظريات الفلسفية والعلمية على حد سواء .

هذا مما جعلهم يصدرون أحكاما مطلقة ومتطرفة منها: أن الأفكار الشرقية هي مجرد أفكار فطرية ساذجة بدائية، لا تستحق أي دراسة تأملية عميقة، وهي بذلك لا ترتقي إلى مرتبة النظريات العامة، أو المذاهب الفلسفية الكبرى، على عكس ما نجده في الفكر الغربي القديم أو الفكر اليوناني تحديدا .

هذا بوجه عام مجمل ما قيل بشأن هذا الموقف، وقبل أن أخضعه للنقد والتقييم انتقل إلى تقديم وعرض آراء ومبررات أنصار الموقف الثاني .

(19) يقصد بذلك عقلية المجتمعات الشرقية القديمة والتي كانت لها حضارة رائدة كالمصريين القدماء، والهنود، والصينيين، والفرس، والبابليين والآشوريين وغيرهم.

ثانياً - التجربة الفلسفية بدأت في الشرق :

ويمثل هذا الموقف العديد من المفكرين⁽²⁰⁾ الغربيين مؤرخين وباحثين في تاريخ الفلسفة ونشأتها، فهم يردون نشأة الفلسفة وبداية التفلسف الإنساني إلى تراث الشرق القديم، أي إلى المصريين القدماء والهنود والصينيين والفرس والبابليين وغيرهم .

وبحسب رأيهم أن الشعوب الشرقية قد سبقت اليونانيين القدماء إلى ابتداء حضارات زاهرة عرفت بعض العلوم العملية النافعة، وسادت فيها بعض الآراء الدينية السامية . هذا مما جعلهم يقولون بأن أصل الفلسفة وبذورها الأولى شرقية تطورت على أيدي اليونان، وتأكيداً لذلك يقول المؤرخ والعالم جورج سارتون (George Sarton) (1884-1956م): "إن العلم اليوناني يقوم كلية على أسس من تراث الشرق وبالغية ما بلغت العبقرية اليونانية من عمق فإن من المؤكد أنه ما كان يمكن أن تحقق كشوفاتها العلمية المعجزة بغير هذه الأصول الشرقية)... (ومن ثم فليس من حق الغربيين أن يستبعدوا الأب أو الأم اللذين نشأت عنهما هذه العبقرية اليونانية)... (أما الأب فهو التراث المصري القديم، أما الأم فهي ذخيرة تراث ما بين النهرين)"⁽²¹⁾ .

أما ويل ديورانت (Will Durant) (1885م -) فيرى بأن الغربيين الذين يزعمون خطأ أن ثقافة اليونان كانت المعين الوحيد الذي نهل منه العقل الحديث ستتولاهم الدهشة إذا عرفوا إلى أي حد تدين علوم الغرب وآدابه وفلسفاته لتراث مصر وبلاد الشرق)⁽²²⁾ .

(20) نذكر من بينهم شارل فارنر Charles Werner (مؤلف كتاب "الفلسفة اليونانية والفكر في الشرق القديم" غوستاف لوبون) (Gustave Le Bon) (1841-1931م) مؤلف كتاب "الحضارات الأولى"، وبول ماسون أورسيل) P.M. Orrsel (مؤلف كتاب "الفلسفة في الشرق"، ومارسيل غرانيه) (Marcel Granet) (1849-1975م) صاحب كتاب "الفكر الصيني" وجورج فيليوزا) J.Filliozat (صاحب كتاب "فلاسفة الهند"، وزنكر) Zenker (صاحب كتاب "تاريخ الفلسفة الصينية"، وللمزيد من الإطلاع على القائلين بهذا الموقف أرجع إلى مهدي فضل الله: بداية التفلسف الإنساني، ص 39-40.

(21) توفيق الطويل: أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، ط6، 1976م، ص 42.

(22) ول ديورانت: قصة الحضارة، المجلد الأول، نقلاً عن توفيق الطويل: أسس الفلسفة، ص 41.

بينما هنري توماس فيأخذ على المؤلفات الغربية" :أنها تحذف حكمة الشرق وتبدأ هذه الكتب قصتها عن الفلسفة بمناقشة الفلسفة اليونانية، متجاهلة حقيقة هامة هي أن المفكرين الشرقيين - من مصر وفارس والهند والصين - هم الذين فجروا الينايع التي هبط منها الوحي على الفلاسفة اليونانيين ومن جاءوا بعدهم، ومن المستحيل أن نفهم حكمة أفلاطون وسبينوزا وشوبنهاور وكانت ونيتشه وبرغسون وامرسون وجيمس من غير أن نقف على فضل حكمة الشرق"²³ .

ويذهب جيمس هنري برستيد (J.H. Brested) إلى: "إن الشرق القديم هو مهد المدنيات والحضارات)... (إنه المعلم الأول للبشرية نحو المدنية المادية والروحية على حد سواء"²⁴ .

ثالثا - تعقيب :

من خلال هذا العرض المقتضب لبعض الآراء والأقوال والاستدلالات حول حقيقة بداية الفكر الفلسفي أو نشأة الفلسفة ، والتي تميزت بالاختلاف والتناقض بين مجموعتين من المفكرين، فمنهم من أرجع بداية التجربة الفلسفية إلى اليونانيين، ومنهم من أرجعها إلى الشرقيين. هذا التباين في الطرح يقتضي منا أن نضع هذين الموقفين موضع النقد والتقييم، هذا مما يجعلنا بداية نتساءل عن دافع أولئك المفكرين الذين أكدوا على أن الفلسفة خلق يوناني خالص. لكن ألم يناقضهم - كما رأينا في المبحث الثاني من هذا الفصل - علماء غربيون يشهد لهم تاريخ المجتمع الإنساني بمكانتهم العلمية، وبأبحاثهم وطروحاتهم الموضوعية ؟ إن الذي دفعهم إلى ذلك هو التعصب الجنسي والديني، وإنها العنصرية التي تصور للغربيين أنهم مركز الكون وبناء الحضارة والتفوق . إن حجة هؤلاء المتعصبين تستند أساسا إلى كون الفكر الفلسفي اليوناني يتميز بالتماس المعرفة لذاتها، أي أن العقل يتوجه إلى اكتشاف الحقيقة من غير أن تدفعه إلى ذلك أغراض عملية أو غايات دينية وغيرها بخلاف الشرق القديم، فقد التمس المعرفة ليسد بها حاجة عملية أو يشبع بها عقيدة دينية)²⁵ .

(23) هنري توماس: أعلام الفلسفة، ترجمة متري أمين، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1964م، ص 63.

(24) مهدي فضل الله: بداية التفلسف الإنساني، مرجع سابق، ص 44.

(25) محمد عبد الله الشرقاوي: مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، ص 14.

إن المبرر الذي قدمه هؤلاء المفكرون المتطرفون والناكرون للشرق وإسهامه الحضاري الكبير في انبثاق المعجزة اليونانية هو أنهم تناسوا بأن التاريخ يشهد بأن الأسطورة قد مهدت للفلسفة، فكان لكل شعب من الشعوب خرافاته الحيوية التي تشبع حاجته إلى الفهم وميله إلى المعرفة. والفلسفة الغربية نفسها باعتراف الكثير من المؤرخين الغربيين قد وقعت تحت تأثير الكثير من التقاليد الشرقية، سواء أكانت دينية أو إشرافية أو صوفية أو غيبية، وسواء أكان ذلك في نشأتها أو خلال مراحل تطورها⁽²⁶⁾.

فليس في استطاعتنا إذن أن نرجع نشأة الفلسفة إلى جنس بعينه بل لابد أن نقرر منذ البداية أنه ليس لتاريخ الفلسفة نقطة انطلاق معروفة، لأن التفكير الفلسفي لم يكن في يوم ما وقفا على قوم دون قوم، أو على شعب دون شعب، ولو أننا أطلقنا لفظ "فلسفة" على أية حكمة إنسانية، لكان في وسعنا أن نقول أن التفكير الفلسفي حق إنساني لا شأن له بخطوط الطول والعرض، ولا علاقة له بمسائل الجنس والدين واللون⁽²⁷⁾.

فالتفكير الفلسفي في أصله نابع من صميم الإنسان وينفجر من ذاته في احتكاكه مع الأشياء، ومن حيث هو كذلك فهو شائع بين الناس أجمعين أطفالا وكبارا وبدائين ومتحضرين⁽²⁸⁾. فهو ظاهرة بشرية مشاعة نشأت بمجرد ما استطاع الإنسان أن يمارس وظيفته بوصفه كائنا عاقلا يهيمه أن يتعقل وجوده ويحدد علاقته بالعالم والآخرين⁽²⁹⁾.

ولهذا لا يمكن اعتبار الحضارة اليونانية هي الحضارة الإنسانية الأولى التي أمدت العالم بالتفلسف الأول إنما قامت قبلها حضارات رائدة في بلاد الشرق القديم. وهذا ما أكد عليه غوستاف لوبون في كتابه "الحضارات الأولى" حين قال: "ونحن نعلم اليوم أنه في العصر الذي لم يكن فيه اليونانيون إلا جهلة وبرابرة. كانت هناك حضارات لامعة زاهرة على ضفاف النيل وفي سهول كلديا"⁽³⁰⁾.

وبالرغم من كل ذلك يبقى فضل السبق لليونان في استخدام مصطلح "فلسفة" ويقال - كما أشرنا سابقا - أن هيرودوت هو أول من استخدمه، ثم لم يلبث هذا المصطلح

(26) G. Gusdorf : Traité de métaphysique, Paris, Colin, 1956, P 7.

(27) Ibid, P 7.

(28) كارل ياسبرز: مدخل إلى الفلسفة، ترجمة وتقديم محمد فتحي الشنيطي، دار الحمامي للطباعة،

القاهرة، ط1، 1967م، ص 43.

(29) زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة، ص 20.

(30) مهدي فضل الله: بداية التفلسف الإنساني، ص 50-51.

أن أصبح يعني عند اليونانيين حب الحقيقة في شتى صورها، وفن إيجاد التعبير وإصابة التفكير)³¹ .

ولقد روى شيشرون عن فيثاغورس(Pythagore)(572-497 ق م) أنه أول من أطلق كلمة "محبى الحكمة" على أولئك الذين اقتصرُوا على دراسة طبيعة الأشياء وتركوا ماعدا ذلك من ألوان المعرفة. ولما شعروا بقصورهم وحدود معرفتهم لم يدعوا لأنفسهم اسم "الحكماء"، ولا أطلقوا على معرفتهم اسم "الحكمة"، وإنما هم ساعون إليها وحاولوا قدر الطاقة بلوغها)³² .

بالإضافة إلى ذلك: إن اليونانيين تميزوا عن الشعوب الشرقية القديمة بميزة خاصة هي أنهم التمسوا المعرفة لأجل المعرفة فقط. وبدافع من اللذة العقلية الخاصة)³³ .

فهم أول من بدأ التفسير العقلي والتفكير المنهجي والتحليل المبني على المنطق والاستدلال، والبعيد عن الهوى والأسطورة والتقاليد الدينية، وبالتالي البعيد عن كل سلطة غير سلطة العقل. فهم بذلك أول من قدم المنهج وأول من وضع الأسس وحدد المشكلات الأساسية والاتجاهات الرئيسية التي سارت عليها الفلسفة حتى اليوم .

هذا الفضل وهذا السبق من شأنه أن يجعل الإنسانية تدين لهم بجل منتجاتها الأدبية والفنية والفلسفية خاصة. لكن لا يفهم من هذا أن الأمم الشرقية خلت من كل تفكير فلسفي وتمحيص عقلي، بل لقد كان لدى الشرقيين عناصر هامة من التفكير الفلسفي والحكمة العقلية، إلا أنها لم ترق إلى مستوى البحث النظري أو النظرة الكلية الشاملة)³⁴ .

صفوة القول أن التجربة الفلسفية بدأت حين بدأ الإنسان يعي وجوده كإنسان حقا، أي حين خلاص من أسر الأسطورة الأولى، وأخذ يعاني تجربته بالفلسفة ملتصقا الطريق إلى ذاته في الكون، فمن يقظة فكره بدأ الوعي الفلسفي في التاريخ وبدأت بذلك التجربة

(31) زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة، ص 21.

(32) عبد الرحمن بدوي: مدخل جديد إلى الفلسفة، دار القلم، بيروت، لبنان، ط1، 1975م، ص 7.

(33) مهدي فضل الله: بداية التفلسف الإنساني، ص 51.

(34) محمد عبد الرحمن مرجحيا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت،

لبنان، ط2 1981م، ص 57-58.

الفلسفية³⁵). وعاشت حياته فعاصر ولادة الوعي ونمائه وتطوره واشتداده وازدياد شموله وتعقده، فكانت تجربة الفكر بحياة الفكر ذاته لدى الإنسان³⁶ .

مما سبق ذكره يمكن أن نستنتج أن تحديد بداية الفلسفة أو بالأحرى بداية التجربة الفلسفية بشخص أو مكان أو زمان أمر مناقض لطبيعة الفلسفة وطبيعة الإنسان ذاته، فهي قديمة قدم الإنسان وظاهرة طبيعية فيه وملازمة لطبيعته الإنسانية ونابعة منها .

وعليه فما هي الدوافع التي أنجبت الفلسفة أو بالأحرى ما أصل أو ينبوع التجربة

الفلسفية ؟

(35) عادل عوا: التجربة الفلسفية، ص 529-530.

(36) المرجع نفسه، ص 13.

الباب الأول

التجربة الفلسفية

بدايتها ينبوعها ومفهومها

الفصل الأول: بداية التجربة الفلسفية بين الشرق والغرب

الفصل الثاني: ينبوع التجربة الفلسفية

الفصل الثالث: مفهوم التجربة الفلسفية

مادام موضوع أطروحتي يتعلق بوجه عام بالتجربة الفلسفية، وبوجه خاص بالتجربة الفلسفية عند زكي الأرسوزي، لذلك رأيت من المناسب والمنهجي والوظيفي أن أقوم في هذا الباب بتحليل التجربة الفلسفية بوجه عام مركزا على بعض جوانبها فقط والتي نرى فيها أنها تعدُّ بحق أرضية ومنطلقا تأسيسيا لهذا البحث. كما أنها تعد أيضا عملا تمهيديا ينيِّر لنا طريق العمل، ويوضح لنا الرؤية ويزيل الغموض العالق بها. وهو ما يمكننا لاحقا من تقصي وفهم تجربة زكي الأرسوزي الفلسفية، وعليه سأقتصر في هذا الباب على معالجة هذه التجربة مركزا على بدايتها وينبوعها ومفهومها. هذا بالرغم من أن لهذه التجربة جوانب أخرى كقوامها وحدوسها وأبعادها ومنزلتها. ويطول بي المقام لو بحثت كل هذه الجوانب، والتي يمكن أن تكون موضوعا لرسالة. هذا من جهة ومن جهة أخرى أشير أيضا بأن توظيفي لمصطلح التجربة الفلسفية، نجده في فصول هذا الباب يتداخل مع مصطلحات أخرى مرتبطة به أشد الارتباط كالتأمل الفلسفي والتفكير الفلسفي والتفلسف ونشأة التفكير الفلسفي ونشأة الفلسفة والفلسفة ذاتها. وعليه فإنني أحيانا استخدم مصطلح التجربة الفلسفية، وأحيانا أخرى استخدم مصطلح الفلسفة للدلالة على نفس المفهوم، ويظهر هذا بوضوح في الفصل الأول والثاني من هذا الباب. واللذين بحثت فيهما بداية التجربة الفلسفية وينبوعها.

الفصل الثالث

مفهوم التجربة الفلسفية

أولا : مفهوم التجربة

أ - التعريف اللغوي للتجربة

ب - التعريف الاصطلاحي للتجربة

1 - بالمعنى العام

2 - بالمعنى الخاص

ثانيا : المفهوم الاصطلاحي للتجربة الفلسفية

إذا كان الغرض الأساسي من هذا الفصل هو الكشف عن المدلول الاصطلاحي للتجربة الفلسفية، فإن هذا لن يتحقق بمعزل عن مفهوم التجربة والمفاهيم المتاخمة لها والحقل المعرفي الذي تستخدم فيه. لأن تحقيق ذلك من شأنه أن يمكننا من استجلاء المعنى الحقيقي للتجربة الفلسفية. علما أن الوصول إلى الغرض الذي حددناه مسبقا قد يبدو للوهلة الأولى أمرا سهلا المطلوب، لكن في الواقع ليس الأمر كذلك تماما لأن الأساس الذي يعتمد في تحديدها والمجال الذي تستخدم فيه ليس واحدا، بل أنه متباين. هذا مما يجعل معانيها تختلف باختلاف الإطار الذي توظف فيه. وعلى هذا الأساس فالمشكلة التي يثيرها هذا الفصل تتعلق بوجه عام بمفهوم التجربة وبوجه خاص بمفهوم التجربة الفلسفية، والأساس المعتمد في تحديد مفهومها؟

لمعالجة هذه المشكلة سأعمل على ضبط مفهوم التجربة لغة واصطلاحا، ثم بعد ذلك مفهوم التجربة الفلسفية، وعليه ستكون المعالجة على النحو الآتي :

أولا - مفهوم التجربة (Expérience):

يمكن تحديده على أساسين هما :

أ - التعريف اللغوي للتجربة :

التجربة في اللغة من مصدر جَرَّب، جمع تجارب :الاختبار والمحاولة نقول علمته التجارب أفاد منها⁽¹⁾. وجرب الرجل تجربة اختبره، والتجربة من المصادر المجموعة، ورجل مجرب عرف الأمور وجربها. والمجرب مثل المضرَّس⁽²⁾

(1) المعجم الفلسفي الأساسي: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، توزيع لاروس، 1989م، ص 237.

(2) المضرَّس هو المحرب والمحنك، نقول "ضرسه الزمان" عضه واشتد عليه وضرسته الحروب أو الأيام جربته وحنكته، وضارَّسَ الأمور جربها وعرفها. عن المنجد في اللغة والأعلام، دار الشروق، بيروت، ط 31، 1991م، ص 87.

والمجرب³ الذي جرسه الأمور وأحكمته. وبهذا فالمجرب: هو الذي جرب الأمور وعرف ما عنده⁴. وبوجه عام يمكن القول بأن التجربة في اللغة تعني الاختبار⁵. أما إذا رجعنا إلى الأصل اللغوي للكلمة الأجنبية التي تدل على معنى التجربة وجدنا أنه بالإنجليزية (Experience: Experiment) (بالفرنسية) (Expérience)⁶. وهي مشتقة من الكلمة اليونانية (Empiria)، وباللاتينية (Experimentum: Expérientia) أي السبر، أو الشعور، أو الاحتكاك، أو المعرفة، أو المجازفة⁷.

بأ - المفهوم الاصطلاحي للتجربة :

لها معنيان: عام و خاص.

1 - **المعنى العام:** التجربة في الوهلة الأولى هي ذلك الاتصال المعرفي بين الأنا والأشياء دون تمييز بين ما يقدمه الإنسان من تفاعلات وما تقدمه الأشياء⁸. وتستخدم التجربة أحياناً للدلالة على ما نكتسبه من خبرات أثناء الممارسة العملية غير الإرادية لحياتنا العادية⁹.

فحسب أندري لالاند (André Lalande) (1867-1963م) فإن التجربة بالمعنى

العام لها دلالات مختلفة منها :

(3) المجرب الذي جرب الأمور، يقال: "ناقة مجرّسة" أي معتادة للركب ويقال "جرسه الدهر" أي حنكه وجربه. المرجع نفسه، ص 449.

(4) ابن منظور: لسان العرب، المجلد الأول، دار صادر، بيروت، لبنان، ص 261-262.

(5) محمد علي الفاروقي التهانوي: كشاف اصطلاح الفنون، حققه لطفي عبد البديع، وترجم النصوص الفارسية عبد المنعم محمد حسنين، راجعه أمين الخولي، الجزء الأول، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، 1963م، ص 269.

(6) عبد المنعم الحفني: المعجم لمصطلحات الفلسفة، الناشر مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2000م، ص 182.

(7) عادل العوا: التجربة الفلسفية، ص 502.

(8) **Ferdinand Alquié : L'expérience, coll initiation philosophique, P.U.F, Paris, 1957, P 1.**

(9) علي عبد المعطي ومحمد السرجاقوسي: أساليب البحث العلمي، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع الكويت، ط1، ص 447.

- أنها الاختبار الذي يوسع الفكر ويغنيه، والمجرب هو الذي جربته الأمور وأحكمته⁽¹⁰⁾، فهذا المعنى مقارب للمعنى اللغوي للتجربة. بمعنى آخر أنها حادث الشعور بشيء من حيث أن هذا الحادث يعتبر ظاهرة انتقالية، بل توسيعاً للفكر وإغناء له، مثال ذلك قولنا: قام فلان بتجربة فاسية، أو أن له تجربة بالاجتماعات العامة⁽¹¹⁾.
- التجربة أيضاً مجمل التحولات المفيدة التي تحملها الخبرة إلى ملكاتنا والمكاسب التي يحققها الفكر من وراء هذه الخبرة، وبوجه عام مجمل أشكال التقدم العقلي الناجمة عن الحياة⁽¹²⁾. فالتجربة بهذا المعنى قسمان تجربة الفرد وتجربة النوع وهذه الأخيرة هي التي تنتقل إلينا بالتربية، واللغة والتقليد، أو بالوراثة النفسية والفيزيولوجية، ولا يطلق لفظ التجربة إلا على المتغيرات النافعة، أما المتغيرات الأخرى كالنسيان وعدم المبالاة، وفساد الأخلاق فلا تسمى تجارب⁽¹³⁾.
- وفي مجال نظرية المعرفة تدل التجربة على مراس الملكات العقلية باعتبارها تزود الفكر بالمعارف الصحيحة، التي لا تشتمل على طبيعة الفكر وحدها وبوصفها محض ذات عارفة، وبهذا الاعتبار يمكن التمييز بين التجربة الخارجية التي تكون عن طريق الإدراك والتجربة الداخلية التي تكون عن طريق الشعور⁽¹⁴⁾.

2- المعنى الخاص للتجربة: لها أيضاً عدة معاني منها: التجربة بمعنى الاختبار

أو التجريب (Expérimentation) : لتوضيح هذا المعنى نجد التهانوي يعرض لنا في

(10) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، ص 243.

(11) عادل العوا: التجربة الفلسفية، ص ص 502-503.

(12) أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت ط1، 1996، ص 390.

(13) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، ص 243.

(14) أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، ص 391.

كتاب) كشف اصطلاحات الفنون (خلاصة آراء مفكري العرب حول معنى التجربة من الناحية الاختبارية إذ قال: "التجربيات والمجربات في اصطلاح العلماء هي القضايا التي يحتاج العقل في حزم حكم إلى واسطة تكرر المشاهدة"¹⁵).

وفي شرح "الإشارات" التجربة قد تكون: "كلية وذلك عندما يكون بتكرار الوقوع، بحيث لا يحتمل معه اللوقوع، وقد تكون أكثرية وذلك عندما يكون بتجريح طرف الوقوع مع تجويز اللوقوع. فهذا تفسير لمعنى المجربات كلية كانت أو أكثرية"¹⁶ .

أما أقسام المجربات اليقينية الضرورية فهي: "للمجربات الكلية، وحاصل التعريف أن المجربات مطلقا هي القضايا التي يحكم بها العقل لاحساسات كثيرة متكررة من غير علاقة عقلية، لكن مع الاقتران بقياس خفي لا يشعر به صاحب الحكم مع حصول ذلك القياس من تكرر المشاهدة، وذلك القياس هو أنه لو كان الوقوع اتفاقا لما كان دائما أو أكثريا، لأن الأمور الاتفاقية لا تقع إلا نادرا، فلا أن يكون هناك سبب وإن لم تعرف ماهية ذلك السبب، وإذا علم حصول السبب علم حصول المسبب مثل حكمنا بأن الضرب بالخشب مؤلم وبأن شرب) السقمونيا (مسهل للصفراء"¹⁷).

وعلى هذا النحو ضبط التهانوي معنى التجربة وما يتصل بها من فعالية الذهن التي تستنبط الأحكام الاستقرائية والحدسيات وغيرها. أما مصداق التجربة الكلية هو: "حصول اليقين كما في التواتر لبلوغ المشاهدة إلى حد معين من الكثرة فقالوا: لا بد من التجريبات من وقوع فعل الإنسان، لكن لا يفعله الحاكم المجرب نفسه، بل يكفي وقوعه من غيره، كما أن تناول شخص) السقمونيا (ووقع الإسهال، وشاهد شخص آخر ذلك

(15) محمد علي الفاروقي التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون، ج1، ص 269.

(16) المرجع نفسه، ص 269.

(17) محمد علي الفاروقي التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون، ج1، ص 270.

مرارا حصل له العلم التجريبي قطعاً⁽¹⁸⁾. مما تقدم يمكن أن نستخلص أن مفكرينا القدماء والمحدثين عرفوا التجربة بالمعنى الاختباري المنطقي .

أما لالاند فالتجربة عنده تعني: "حادث الانطلاق من بعض الشروط المحددة تحديداً دقيقاً، واستثارة ملاحظة من شأنها أن تتجرب نتيجة لا يمكن تحديدها من قبل، وأن تكون هذه النتيجة ثمينة باطلاعنا على الطبيعة أو على قانون ظاهرة ندرسها، وبهذا المعنى يقال: تجربة فيزيائية وتجربة نفسية وتجربة أخلاقية"⁽¹⁹⁾ .

وبهذا المعنى تكون التجربة هي اصطناع لظروف تنتج فيها الظاهرة التي نريد أن نفسر حدوثها، وهي تنضوي على ملاحظة الظاهرة التي نقوم بدراستها بإدخال تعديل عليها، كما تنضوي على موازنات وإصدار أحكام. أي أنها الخبرة التي يكتسبها العالم بتصحيح آرائه ونظرياته العلمية دون انقطاع حتى يوفق بينها وبين الكشوف الجديدة لكي يزداد قرباً من الحقيقة⁽²⁰⁾ .

وبهذا تكون التجربة بمعناها العلمي (الخاص) (أن يلاحظ العالم) الباحث (الظواهر الطبيعية في شروط معينة يهيئها بنفسه ويتصرف فيها بإرادته، وبالرغم من أن في كل تجربة ملاحظة إلا أن هناك فرق بينهما، ولعل الفرق الوحيد بينهما هو أن الملاحظ يشاهد الظاهرة كما هي عليه في الطبيعة، في حين أن المجرّب يشاهدها في ظروف يهيئها بنفسه، وغايته من ذلك الوصول إلى قانون يفسر به حوادث الطبيعة⁽²¹⁾ . علماً أن التجربة في مجال البحث العلمي لها عدة أنواع⁽²²⁾ .

(18) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(19) عادل العوا: التجربة الفلسفية، ص 503.

(20) محمود قاسم: المنطق الحديث ومناهج البحث، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط5، 1967م، ص 111.

(21) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، ص 243-244.

(22) هي التجربة المرتجلة، والتجربة العلمية، والتجربة غير المباشرة. وللمزيد من الاطلاع على هذه

الأنواع ارجع إلى: محمود قاسم: المنطق الحديث ومناهج البحث، ص 111-134.

ما يلاحظ على هذه المفاهيم المقدمة للتجربة بالمعنى الخاص أنها تعني أكثر الاختبار وأحياناً التجريب، إلا أن هذا لا يعني أبداً أن التجربة هي التجريب، لأن التجريب بالتعريف الاصطلاحي هو المبني على خطة لها خطوات حدثت وفق أسباب، وتسعى إلى أهداف يمكن الوصول إليها من خلال فروض معينة، أو أنه المحاولات الجادة من خلال اعتماده مبدأ التعديل والتغيير، والنجاح وال فشل، فإذا وقع الفشل كان تجريباً، بينما إذا وقع النجاح أصبح تجربة، وذلك من خلال معرفتنا لقوانينها وقدرتنا على إعادتها⁽²³⁾.

بمعنى أوضح التجريب ما هو إلا مرحلة من مراحل المنهج التجريبي، وبذلك تكون التجربة أوسع مجالاً من التجريب، مع أنه الميدان الذي أنتجت فيه وفتحت به، ولم تكتمل إلا بخطواته⁽²⁴⁾.

التجربة بمعنى الخبرة (Expérience): (إن البحث عن المعنى الحقيقي لهذين المصطلحين يكشف لنا أن هناك تداخل وتقارب بين معنى الكلمتين، سواء في الدلالة اللغوية أو الاصطلاحية، هذا بالرغم من بعض التباينات القائمة بينهما، ويظهر هذا على المستوى الاستخدامي للكلمتين لدى العلماء والفلاسفة، كل حسب اختصاصه واتجاهه. وعلى هذا الأساس نجد أن لفظ "الخبرة" في اللغة العربية مشتق من "خبر" والخبير: من أسماء الله عز وجل العالم بما كان وما يكون. وخبرتُ بالأمر أي علمته. وخبرتُ الأمر أخبرُهُ إذ عرفته على حقيقته⁽²⁵⁾. وقوله تعالى: ((...فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا))⁽²⁶⁾ "أي اسأل عنه خبيراً يُخبرُ. والخبر: ما أتاك من نبيٍّ عمّن تستخبر، فالخبر النبأ، والجمع أخبار فأما قوله تعالى: ((يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا))⁽²⁷⁾"، فمعناه يوم تزلزل تُخبرُ بما عمل

(23) عقيل حسين عقيل: فلسفة مناهج البحث العلمي، الناشر مكتبة مدبولي، مصر، القاهرة، 1999م،

ص 109.

(24) نقصد بها خطوات المنهج التجريبي وهي الملاحظة والقرض والتجريب.

(25) ابن منظور: لسان العرب، المجلد الرابع، دار صادر، لبنان، بيروت، ص 226.

(26) (سورة الفرقان، الآية 59).

(27) (سورة الزلزلة، الآية 4).

عليها. وخبره بكذا وأخبره: نبأه. واستخبره: سأله عن الخبر وطلب أن يُخبره
والاستخبار والتخبر: السؤال عن الخبر. والخبير: المختبر المُجرب، ورجل خبير وخبير:
عالم بالخبر⁽²⁸⁾.

والخير والخبر والخبرة والخبرة والمخبرة والمخبرة، كله العلم بالشيء. يقال:
من أين خبرت هذا الأمر أي من أين علمت؟ وقولهم: لأخبرنَّ خيرك أي لأعلمنَّ
علمك. والخبرة: الاختبار، وخبرت الرجل أخبره خبراً وخبرة. والخبير: العالم⁽²⁹⁾.
النتيجة التي نخلص إليها من هذا التعريف أن الخبرة بالمعنى اللغوي تعني
بوجه عام العلم بالشيء ومعرفته على حقيقته، وهذا مقارب للمعنى اللغوي للتجربة،
والذي يعني بوجه عام كما تقدم المعرفة بأمر الحياة.

وما يلاحظ على هذا الاستنتاج أن هناك تقارب في المعنى اللغوي العام
للمصطلحين لأن كلاهما وضع في الحسبان المعرفة، أي معرفة الأمور والأشياء والعلم
بها. ونجد هذا التقارب أيضا بين التجربة والخبرة على مستوى الاستعمال الأجنبي:
ففي الإنجليزية أو الفرنسية كلاهما يستخدم كلمة (Expérience)، والتي تدل على
التجربة أو الخبرة، وأن معناها اللغوي الأجنبي هو تقريبا نفس المعنى اللغوي العربي
للكلمتين، (لأن التجربة) Expérience (هي: "المعرفة والمهارة المستقاة تدريجيا من
ممارسة الحياة والتي تثري الفكر والشخصية"⁽³⁰⁾).

وعلى الرغم من هذا التقارب الموجود في المعنى اللغوي العربي والأجنبي⁽³¹⁾
للتجربة والخبرة، إلا أن هناك من يفرق ويميز بين المصطلحين. ونجد من بين هؤلاء
محمود زيدان الذي نشر مقالة حول مادة التجربة في "الموسوعة الفلسفية العربية" جاء

(28) ابن منظور: لسان العرب، ص 277.

(29) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(30) Gérard Durozoi et André Rossel : Dictionnaire de philosophie, éditions Nathan, Paris, 2ème Ed, 1990, P 124.

(31) في اللغة الفرنسية واللغة الإنجليزية.

فيها ما نصه: "يحسن أن نميز بين خبرة (Expérience) وتجربة (Experiment) وإن كان من الشائع الخلط بينهما. فالخبرة هي حالة يكابدها إنسان كالإحساس بلذة أو ألم أو الوعي بإدراك حسي أو بحالة تذكر أو تخيل منظر أو موقف أو معاناة انفعال أو عاطفة أو ممارسة أي حالة نفسية أو عقلية أخرى"³² .

أما التجربة حسب رأيه فيجب كما قال: "حصرها على تلك الحالات والمواقف التي تتم داخل المعمل أو مخبر مثلما يفعله العالم التجريبي حين يقوم بملاحظة ما ينشأ عن ظاهرة فيزيائية أو كيميائية أو غير ذلك"³³ .

ما يلاحظ على هذين التعريفين للخبرة والتجربة أنهما متضمنان في المفهوم الاصطلاحي للتجربة، أي أن تعريف الخبرة بهذا المعنى لا يختلف عن المفهوم الاصطلاحي العام للتجربة، بينما تعريف التجربة بهذا المعنى لا يخرج هو الآخر عن المفهوم الاصطلاحي الخاص للتجربة. وعليه يصبح هذا التمييز يصدق على التجربة أو الخبرة في معناهما الاصطلاحي العام والخاص فقط. هذا من جهة ومن جهة أخرى إن لفظ (Expérience) نجده في التداول الاستخدامي واحدا ينطبق على الخبرة وعلى التجربة معا، وليس على لفظ خبرة (Expérience) مقابلا، كما ورد عند محمود زيدان . لكلمة تجربة (Experiment)، فالتجربة المشار إليها بلفظ (Experiment) (تعني التجريب (Expérimentation) أي التجريب والاختبار العلمي. ورغم هذا التبرير يبقى مصطلح الخبرة أعم وأشمل من التجربة، ولذلك يمكن أن نعتبر كل تجربة نوعا من الخبرة وإن لم تكن كل خبرة تجربة. يضاف إلى ذلك أن أنواع التجربة تختلف عن أنواع الخبرة)³⁴ .

(32) محمود زيدان: مادة التجربة، ضمن معن زيادة وآخرون: الموسوعة الفلسفية العربية (المصطلحات والمفاهيم)، المجلد الأول، معهد الإنماء العربي، لبنان، بيروت، ط، 1986م، ص 232.

(33) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(34) (من بين أنواعها الخبرة الحسية والخبرة الدينية أو الصوفية والخبرة النفسية. للمزيد من الإطلاع على هذه الأنواع ارجع إلى: المرجع نفسه، ص 233.

وقبل أن أنهى الحديث عن التجربة بمعنى الخبرة، رأيت من المناسب أن أقدم ولو بإيجاز تصور أحد رواد الفلسفة البراجماتية³⁵ لفكرة الخبرة، وهو الفيلسوف الأمريكي جون ديوي (John Dewey) (1859-1952م) الذي أولاها عناية خاصة، ويظهر ذلك جليا في العديد من مؤلفاته³⁶. التي تدور حول هذا الموضوع، والمتمعن في هذه المؤلفات، يجد أن تصوره للتجربة والخبرة يختلف عن المعاني التي أوردناها سابقا، والتي تبين المعنى المقصود منهما. لأن الخبرة والتجربة عنده كما قال: "لا تعبران بذاتهما عن المعنى المقصود منهما، بل إن معنى كل منهما جزء من المشكلة التي ينبغي علينا حلها. لهذا لا يلزمنا بأن نفهم المقصود من كلمة الخبرة أو لا كي نفهم اختبارية أي الوصول إلى المعرفة عن طريق الخبرة"³⁷.

إن مفهوم التجربة أو الخبرة في الفلسفة البراجماتية عامة وفلسفة ديوي خاصة أصبح مقترنا بالفعل أو بتأدية سلوك معين وقيمه تقاس بنجاح الخطوات التي يتخذها الإنسان أو بتأديته سلوكا معينا. وأن قيمة الخبرة عند أصحاب هذا الاتجاه الفلسفي تتوقف على مدى نجاح الخطوات التي يتخذها الإنسان لتحقيق المعنى في دنيا الواقع العملي .

35) (البراجماتية) Pragmatism (أو الذرائعية هي فلسفة أمريكية راجت في الربع الأول من القرن العشرين. وضعت العمل فوق العقيدة، والخبرة فوق المبادئ الثابتة، واتخذت من النتائج العملية مقياسا لتحديد قيمة الفكرة وصدقها، أسسها تشارلز بيرس (Charles Peirce) (1839-1914م)، وطورها وليام جيمس (William James) (1842-1910م) وجون ديوي. عن أبو يعقوب المرزوقي وطيب تيزيني: آفاق الفلسفة العربية المعاصرة، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص 296.

36) (من بين مؤلفاته نذكر كتاب) الخبرة والطبيعة (Experience and nature) (و)الخبرة والتربية (Experience and education) (و)الفن خبرة (Art as experience)، ولعل هذه المؤلفات وغيرها هي التي جعلت جون ديوي يسمى فيلسوف الخبرة.

37) (جون ديوي: الخبرة والتربية، ترجمة: محمد رفعت رمضان ونجيب اسكندر، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر ص 17.

وبهذا تكون الخبرة عندهم هي ضرب من الفعل، إنها ليست بذلك التجربة العلمية التي تجري في المخبر، ولا التجربة المعقولة³⁸، ولا التجربة المعاشة³⁹ عند الوجوديين، وهي ليست أيضا منهجا من مناهج المعرفة، بل هي تجربة تقوم على الفعل أو على النشاط العملي الذي يترجم الفكرة ويعبر تعبيراً واقعياً عن نجاحها أو فشلها⁴⁰.

النتيجة التي نخلص إليها من وراء هذا التحليل لمفهوم التجربة في معانيها المختلفة، والتي أشار إليها خاصة التهانوي ولالاند والفلسفة البراغماتية والفلسفة الوجودية. تتجاوز مفهوم التجربة الفلسفية ولا تعبر عن معناها الاصطلاحي الصحيح. فما هو إذن المعنى الحقيقي الاصطلاحي للتجربة الفلسفية؟

ثانياً - المفهوم الاصطلاحي للتجربة الفلسفية :

فبالرغم من أن العرب قد عرفوا الفلسفة في العصر القديم والحديث ولكنهم كما قال عادل عوا: "لم يستخلصوا من ممارستها مفهوم "التجربة الفلسفية"، بل اقتصروا على النظر إلى معنى "التجربة" من الناحية الاختبارية"⁴¹.

وبحسب رأيه أيضا فإن فلاسفة الغرب: "لم يتقنوا إلى معنى "التجربة الفلسفية" إلا منذ عهد قريب"⁴². إنما الذي ولد هذه المفاهيم هو التطور الذي عرفه الفكر

38) (هي التجربة الممكنة عند إيمانويل كانط (Emmanuel Kant) (1724-1804م) والتي تخضع لشروط أولية تنبع من الإنسان قبل احتكاكه المعرفي بعالم المادة. أي أنها التجربة المؤطرة بإطارات عقلية، والتي تعرف أيضا بالمثالية الشرطية أو الترنسندتالية لأنها تخضع لشروط تنظيم العالم. يحي هويدي: قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1993م، ص 81.

39) (تستخدمها الفلسفة الوجودية، التي كان لها فضل الاهتمام بحقيقة الإنسان الواقعية وتجاربه المعاشية وهي التجربة الحية التي يتفاعل فيها الإنسان تفاعلاً مباشراً مع محيطه، عن طريق مواقف يجاها بكل وجوده أو كيانه البشري، وليس فقط بعقله كما يدعي الفلاسفة العقليون. المرجع نفسه، ص 121.

40) (المرجع نفسه، ص 135.

41) (عادل العوا: التجربة الفلسفية) تحليلها ومنزلتها، ص 501.

42) (المرجع نفسه، ص 502.

الفلسفي عبر العصور التاريخية والتفاعل الثقافي بين الشعوب والأمم والحضارات . وهذا ما عبّر عنه عادل عوا بقوله: "لقد تطور الفكر الفلسفي عبر العصور، وتفاعلت ثقافة العرب مع ثقافة اليونان من قبل، وثقافة الغرب من بعد، وتواصل "تقليد" ثقافي من خلال الأجيال والأمم والحضارات، فولد مفهوم "التجربة الفلسفية" على استحياء في العصر الحديث، وكانت ولادته ثمرة وعي الفلسفة بذاتها إبان تاريخها الطويل"⁴³ .

فأصبحت بذلك التجربة الفلسفية لا تقف عند التجربة بالمعنى الاختباري ولا بمعنى التجريب كما تمارسه العلوم التجريبية، ولا عند معنى الخبرة كما هو في الفلسفة البراجماتية: "وإنما صار معناها فلسفياً، يعتبر الفكر العلمي مجرد حادث من جملة سائر الحوادث، ويرى أن "التجربة الفلسفية" تجربة نوعية مباشرة، يمكن من خلالها إعادة اكتشاف سائر ضروب التجارب العلمية وغير العلمية"⁴⁴ .

يفهم من هذا أن التجربة الفلسفية هي تجربة خاصة نوعية تختلف تماماً عن باقي التجارب الأخرى⁴⁵، فإنها كما عرفها عادل عوا: "إنها تجربة البحث التاريخي عن تكون الفكر الإنساني ووعيه بذاته ووظيفته وقيمه"⁴⁶ .

والمتتبع لما كتبه عادل عوا حول هذا الموضوع يجده أنه لم يكتف بتقديم معنى واحد للتجربة الفلسفية، بل أنه قدم لها عدة معانٍ، ولعل ذلك مرده إلى الغموض واللبس العالق بمفهومها، وهذا بسبب التداخل والتقارب الموجود بين معناها ومعاني التجارب الأخرى، ويرجع كذلك إلى تباين الأساس المعتمد في ضبط مفهومها الاصطلاحي . وعلى هذا الأساس فمن معاني التجربة الفلسفية عنده: "أنها ليست تجربة اكتشاف يحدد

43(المرجع السابق، ص 502.

44(المرجع نفسه، ص 504.

45(كالتجربة العلمية، والتجربة النفسية، والتجربة الأخلاقية، والتجربة الدينية أو الصوفية، والتجربة الجمالية وغيرها. علماً أن هذه الأنواع من التجارب سأتناولها بالبحث والدراسة مركزاً على تحديد مفهومها فقط في أحد مباحث الفصل الثالث من هذا البحث، وذلك بغرض معرفة حقيقة التجربة الرحمانية عند زكي الأرسوزي.

46(المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

حلا كان مضمرًا في الكون على قدر ما هي تجربة ابتكار يخترع الحلول باختراع المسائل بالذات"⁴⁷ .

يفهم من التعريفين السابقين للتجربة الفلسفية، أنها ترتبط أساسًا بالوجود الإنساني عبر تاريخه الطويل، هذا مما يجعل تجربة الفلاسفة ليست تجربة تعال مطلق، أو تجربة الأسباب القصوى، إنما في حقيقة أمرها: "تجربة الإنسان المشخص بكل ما يربط الإنسان بالواقع، ويدفعه عنه ليتجاوز به بالقيم إلى ما سواه. إنها تجربة الحضور الإنساني في جوانب التجربة الزمانية جميعًا، أو أنها حركة الوصول إلى الوجود الإنساني بما هو إنسان"⁴⁸ .

أما ماجد فخري فلقد تناول هو الآخر بالبحث والدراسة موضوع التجربة الفلسفية في كتابه "أبعاد التجربة الفلسفية"⁴⁹، وإن كان قد ركز على إظهار أبعاد التجربة الفلسفية، إلا أنه مع ذلك خصص فصلاً كاملاً من هذا الكتاب لبحث مفهوم التجربة الفلسفية، تحت عنوان "ماهية التجربة الفلسفية"، جاء فيه: "أن التجربة الفلسفية فعل إنساني محض يقترب بالتساؤل والحيرة والدهشة التي تساورنا كل صباح، إذ نجعل الطرف فيما يحيط بنا من مشاهد أو كائنات، فقدت مدلولها الأصيل لفرط ما ألفناه. كل من ينظر دون أن يرى؛ أو يرى دون أن يفهم، أو يفهم دون أن يستطيع الإفصاح عما يلم به، إنما يقف على عتبة التجربة الفلسفية"⁵⁰ .

47(المرجع السابق، ص 505.

48(المرجع نفسه، ص 505-506.

49(اشتمل هذا الكتاب على أحد عشر فصلاً. عالج في الفصل الأول منه ماهية التجربة الفلسفية، أما باقي الفصول فكان مدارها حول أبعاد التجربة الفلسفية، وهذه الأبعاد بحسب ترتيب فصولها هي: الأبعاد المنهجية للتجربة الفلسفية، وبعد الشك واليقين والبعد الكوني، والبعد الذاتي، وبعد الزمان والمكان، والبعد الخلقى، والبعد اللغوي، والبعد الجمالي، والبعد الثالث(المستقبل)، والبعد الميتافيزيقي . للاطلاع على هذه الأبعاد ارجع إلى: ماجد فخري: أبعاد التجربة الفلسفية، دار النهار للنشر، بيروت، 1980م.

50(ماجد فخري: أبعاد التجربة الفلسفية، دار النهار للنشر، لبنان، بيروت، 1980م، ص 17.

ما يلاحظ على هذا التعريف أنه يعرف التجربة الفلسفية من خلال أصولها أي
المنابع التي أنجبت التجربة الفلسفية عبر تاريخها الطويل⁵¹ . وفي هذا السياق نجد
الفيلسوف الفرنسي فيرديناند ألكيه (Ferdinand Alquié) (1906-1985م) قد تناول
موضوع التجربة بوجه عام والتجربة الفلسفية بوجه خاص، في كتابه (L'expérience)،
جاء فيه أنه مادامت لا توجد موضوعية في الفلسفة لذلك يفترض عدم وجود تجربة
فلسفية خاصة أي محددة، لأن الفيلسوف كونه لا يملك مخبراً يمكنه أن يظهر فيه للناس
ما لم يشاهدوه قط . كما يفعل الفيزيائي، وليس له مرصد مثل الفلكي ليراقب به الكون
السحيق، وفي كل مرة يدعي فيها الفيلسوف امتلاك تجربة خاصة، فإننا نخشى الوقوع
في بعض المغالطات .

هذا مما يجعل التجربة الفلسفية عند الفيلسوف هي تجربة فردية . وبذلك يكون
الفيلسوف هو الوحيد الذي يبحث عن شروط إمكان هذه التجربة، واكتشاف معانيها،
ولهذا فالفلسفة تحقق ماهيتها بتحولها إلى فلسفة نقدية⁵² .

من الواضح هنا أن فيرديناند ألكيه يعتمد في ضبطه لمفهوم التجربة الفلسفية
على أساس المقابلة بين التجربة العلمية والتجربة الفلسفية، من حيث مميزاتها . فالتجربة
العلمية: تتصف بالموضوعية وتعتمد على وسائل مادية تستخدم في مشاهدة ومراقبة
الظواهر التي يبحث فيها العلم التجريبي . أما التجربة الفلسفية: فتتصف بأنها تجربة
خاصة فردية، ذاتية، لا تقبل المشاهدة ولا الوصف الخارجي، وإنما الفيلسوف هو
الوحيد الذي يكشف لنا عن تجربته، وبهذا تكون التجربة الفلسفية كأنها ضرب من
التصوف، الذي لا يقبل هو الآخر لا الوصف ولا المشاركة، لأنه معاناة فردية ذاتية
يعيشها ويكابدها صاحبها .

(51) سبق معالجة أصول التجربة الفلسفية في الفصل الثاني من هذا الباب، ورأينا بأن هناك منابع في
الطبيعة الإنسانية كالدهشة والشك والقلق، وهناك منابع ليست من هذه الطبيعة كتاريخ الفلسفة.
(52) (Ferdinand Alquié : L'expérience, P 94.)

وعلى هذا الأساس فإن تحليل تجربة الفلاسفة نجدها: "تعني معاناة واقع غريب عنا عشنا معه صدمة غير معتادة، دفعتنا إلى مراجعة وإعادة النظر في أحكامنا ومعارفنا السابقة وأوهامنا المشككة لنظرتنا إلى هذا الواقع"⁵³.

وأن هذه التجربة حسب رأيه ترتبط بالإخفاق، وفي غالب الأحيان تكون مرتبطة بالألم الذي يعد ضروريا من أجل تعديل مواقفنا حول الحياة واكتسابنا بعض المعارف الجديدة⁵⁴. يفهم من هذا أن فرديناند ألكييه يعرف التجربة الفلسفية من خلال أصولها المرتبطة بالطبيعة الإنسانية، وهي بالتحديد الاندهاش والإخفاق والألم. أما الفلاسفة الوجوديون المعاصرون فإنهم يربطون التجربة الفلسفية بتجربة الوجود، وأن الوجود هو قوامها الوحيد، لذلك فالتجربة الفلسفية عندهم ما هي إلا تجربة وجود الشعور المتجسد في العالم⁵⁵.

من كل ما تقدم يمكن القول أننا إذا تمعنا سيرة التجربة الفلسفية عبر تاريخها الطويل لوجدناها ترتبط بالإنسان، أي أنها من صنع الإنسان، وهو الذي يعرب عن ذاته في تجربته الفلسفية عبر التاريخ، فهي بذلك تجربة التجارب الإنسانية جميعا. لكن ليست كل تجارب الإنسان، بل إنها تجربة الفهم الأوسع والعمق، فهم التعقل⁵⁶. الذي نجده عند فئة قليلة من النوابغ الذين يتميزون بنظارة الفكر وبالاستقلال الذهني العميق، إنهم الفلاسفة. هذا مما يجعل التجربة الفلسفية تجربة فلاسفة. وهي تجربة إبداع حر وسط جو حافل بمعطيات التاريخ ومشاكل العصر والبيئة والناس. ولقد تقلبت هذه التجربة عبر تاريخها الطويل في حلل كثيرة وتجلت في حدود مختلفة وانتظمت في مذاهب شتى وفي مواقف متنوعة⁵⁷.

) 53(Ibid, P 3.

) 54(Ibid, p 4.

55(عادل العوا: التجربة الفلسفية) تحليلها ومنزلتها، ص 575.

56(المرجع نفسه، ص 564.

57(المرجع نفسه، ص 628.

صفوة القول، أننا لن نقصر نظرتنا إلى التجربة الفلسفية على معنى واحد من المعاني المقدمة لها على انفراد، لأن ذلك لا يقدم لنا تصورا جامعاً لمفهوم التجربة الفلسفية، لكون كل تعريف من تلك التعاريف السابقة الذكر كان ينهض من منطلق أحد جوانبها الأساسية. وعليه فالتجربة الفلسفية هي تجربة الفلاسفة، لها بدايتها وينبوعها وقوامها وحدوسها وتجلياتها ومنزلتها وأبعادها، هذا ما يجعلها تتميز عن غيرها من التجارب الأخرى. فهذه التجربة بمختلف مكوناتها هي التي سنعمل على استجلائها في البابين الثالث والرابع من هذا البحث، وذلك عندما نكون بصدد الحديث عن زكي الأرسوزي وتجربته الفلسفية، والتي تندرج في سياقها القومي والتاريخي ضمن الإنتاج الفكري الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة. هذا مما يتطلب بحث وضع الفلسفة العربية في الفكر العربي المعاصر.

الفصل الثاني

ينبوع التجربة الفلسفية

أولا :منابع الفلسفة في الطبيعة الإنسانية

أ - الدهشة

ب - الشك

ج - الوعي بالوجود التعيس للإنسان (القلق)

د - التواصل الصادق

ثانيا :منبع الفلسفة ليس في الطبيعة الإنسانية

إذا كان التفكير الفلسفي - كما رأينا في الفصل الأول - ظاهرة طبيعية في الإنسان وملازمة لطبيعته، فإننا في هذا الفصل سنعالج مشكلة تتعلق بوجه عام بالفلسفة وبالتحديد بنبوع التجربة الفلسفية، أي بأصلها. بمعنى أوضح ما هي منابعها المختلفة؟ وهل هي كلها منابع في الطبيعة الإنسانية أم أن هناك منابع ليست من هذه الطبيعة؟ وقبل الإجابة عن هذه المشكلة التي سأعالجها في هذا الفصل، يمكن أن أضبط بداية مصطلحين أساسيين هما: البداية والأصل (المنبع)، وهذا حتى يتسنى لي استخدامهما استخداماً وظيفياً، وعلى نحو صحيح في مباحث هذا الفصل. وعليه فهناك فرق بين مصطلح البداية والأصل لأن: "البداية تاريخية)... بينما الأصل هو ينبوع الذي تنبثق منه على الدوام الدفعة إلى التفلسف"¹.

وبهذا فالبداية هي حادث يذكره التاريخ وترتبط به مجموعة الوقائع. أما المنبع فهو المعين الذي تفيض منه الوقائع نفسها، ولا بداية له. وفي الفلسفة هو الباعث أو الدافع الدائم على التفلسف. هذا مما يجعل المنبع قديماً قدم الإنسان، وأنه يتجاوز حدود التاريخ)².

وعلى هذا الأساس وظفت مصطلح البداية في الفصل الأول من هذا الباب وذلك عندما كنت بصدد البحث عن بداية التجربة الفلسفية. بينما سأوظف في هذا الفصل مصطلح الأصل أو ينبوع، وذلك من أجل الكشف عن ينبوع التجربة الفلسفية. وللإجابة عن المشكلة الفلسفية التي طرحتها في مطلع هذا الفصل يمكن القول بأن التجربة الفلسفية في تاريخها الطويل الموصول تتمخض عن قرابة تمثل ينبوع الفلسفة وهي قرابة مطلب ونتاج، وهذا ينبوع يتقجر بأن واحد في الأنفس والآفاق فيتجلى لدى الفلاسفة بحدوس فلسفية أصيلة. وهذه الأصول أو منابع يمكن حصرها في منبعين أساسيين هما :

(1) كارل ياسبرز: مدخل إلى الفلسفة، مرجع سابق، ص 55.

(2) محمد ثابت الفندي: مع الفيلسوف، ص 29.

أولاً - منابع الفلسفة في الطبيعة الإنسانية :

سنحاول في هذا المبحث معرفة هذا ينبوع في آفاق التجربة الفلسفية بالذات أي في الأنفس، لأن الفلسفة تنبثق من يقظة النفس، وعليه فإن ينبوع الفلسفة في الطبيعة الإنسانية نجده يتضمن عدة عناصر هي :

أ) عنصر الدهشة أو التعجب:

وهي حالة تصيب الإنسان وتدعوه إلى التوقف عند إصدار حكم تجاه خبرة يمر بها للمرة الأولى، ومن ثم تعبر عن جهله المؤقت، فيندفع متأملاً وباحثاً طبيعة هذه الخبرة الجديدة⁽³⁾. ولهذا فالدّهشة ليست وفقاً على من يتفلسف رغم أنها أول أسس الفلسفة، بل هي نوع من الانتباه الطارئ للإنسان سواء كان عادياً أو فيلسوفاً أو فناناً أو أديباً أو عالماً. فمثلاً نجد الفنان والأديب يبدعان فناً أو أدباً ينبثق عن شعور بالدّهشة، ويهز الأعماق ومن ثم ينفعلان مع الحدث فيعبران بما يعد ابتكاراً وإبداعاً وإضافة للتراث الإنساني. أما العالم فالدّهشة هي بداية مؤكدة لكل بحث علمي لديه فيتوقف عند وقائع ذات دلالة بعينها ويتأملها ويفحصها ويفترض، ثم يتحقق من فرضه بوسائل التجريب والاستدلال وغيرها ويخرج في نهاية الأمر بقوانين ونظريات علمية. وتاريخ العلم يطلعنا على الكثير من الشواهد والوقائع التي تثير دهشة العلماء دون غيرهم⁽⁴⁾.

أما اندهائش الفيلسوف فهو أعمق وأبعد، فهو لا يتعجل في إصدار أحكامه في صورة أثر فني كما يفعل الفنان والأديب، كما أنه لا يتوقف عند وقائع جزئية يبحث عن موضوعها في نسق أعم منها نعبر عنه بالقانون كما يفعل العالم. وإنما ينشغل الفيلسوف بالبحث عن الأسباب البعيدة للظواهر الكونية، وللحياة وللمعرفة وللوجود .

إن مشاعر الاندهائش تتراكم لديه فتدفعه إلى التساؤل وإلى التأمل وإلى محاولة فهم ما يدور حوله قصد إيجاد تفسير عقلي مقنع لموضوع اندهائشه⁽⁵⁾. إلا أن الموضوع الذي يدهش الفيلسوف ليس هذا المنظر أو ذاك، أو هذه الظاهرة أو تلك، بل الحياة

(3) محمد محمد قاسم: مدخل إلى الفلسفة، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 2001، ص 30.

(4) المرجع نفسه، ص 32.

(5) المرجع نفسه، ص 33.

نفسها والوجود كله، وخالق هذا الكون ومجموعة المثل العليا التي يرتسمها الناس في حياتهم⁽⁶⁾.

ولقد رأى أفلاطون (Platon) (428-348 ق م) قديما أن الدهشة أصل الفلسفة وينبوع التفلسف، حيث قال: "ينقل إلينا البصر منظر الكواكب والشمس وقبة السماء وهو منظر يدهشنا ويدعونا إلى تأمل الكون، ومن هذا الاندهاش نشأت الفلسفة. وهي أعظم خير وهبه الآلهة للإنسان الفاني"⁽⁷⁾. وفي نص آخر يقول: "إن الآلهة لا يتفلسفون لأنهم حاصلون على العلم، أما الإنسان فوحده يتفلسف، فتبدأ الفلسفة عنده بالدهشة"⁽⁸⁾. ويقول أيضا: "إن من خصائص الفيلسوف هذا الشعور: وهو أنه يدهش، وليس للفلسفة منبع غير هذا"⁽⁹⁾.

وبين أرسطو أيضا: "أن التعجب هو الذي يدفع الناس إلى التفلسف، فهم يدهشون بادئ ذي بدء من الأشياء الغريبة التي يصادفونها، ثم يذهبون رويدا رويدا إلى ما هو أبعد من ذلك ويلقون على أنفسهم أسئلة تتصل بوجه القمر وحركات الشمس، وأخيرا مولد العالم كله"⁽¹⁰⁾. ويقول في نص آخر: "إن الناس - الآن ودائما - يسعون إلى التفلسف بسبب الدهشة"⁽¹¹⁾.

يفهم من هذه النصوص أن كلا من أفلاطون وأرسطو قد جعل من الدهشة أصل الفلسفة، وهي الأم التي أنجبتها، لأن الاندهاش أو التعجب يدفع بالإنسان إلى البحث عن المعرفة، ولكن حينما تهدأ دهشته ويكف تعجبه بفضل المعرفة يثور الشك ليفحص ما وصل إليه من المعرفة فحفا ناقدا. فالثك إذن هو الأصل الثاني للفلسفة.

(6) علي عبد المعطي محمد: المدخل إلى الفلسفة، دار المعرفة الجامعية، مصر، ط3، 1994م، ص 21.

(7) محمد ثابت الفندي: مع الفيلسوف، ص 49.

(8) المرجع نفسه، ص 49.

(9) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(10) كارل ياسبرز: مدخل إلى الفلسفة، ص 55-56.

(11) وليم جيمس: بعض مشكلات الفلسفة، ترجمة فتحي الشنيطي، مراجعة زكي نجيب محمود،

المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ص 41.

بـ الشك :

بعد أن يشبع الإنسان اندهائه وتعجبه بمعرفة الأشياء وبما قاله الآخرون ينشأ عنده الشك من تضارب الآراء أو فيما علم هو نفسه، لأن المعارف التي تتجمع لديه إذا فحصها ونقدها يتبدد معظمها أو كلها، وعندئذ يستولي عليه الشك. ولذلك فإن الشك ملازم للمعرفة ولاحق لها، وفي الشك إحياء للمعرفة نفسها، ولا توجد معرفة حقة من دون شك، ولهذا يعرف الشك بأنه "التردد بين النقيضين بلا ترجيح لإحدهما على الآخر عند الشاك"¹². ويرجع تردد العقل بين الحكيم إلى عجزه عن معاناة التحليل أو إلى إقناعه بالجهل، لذلك قيل: "إن الشك ضرب من الجهل إلا أنه أخص منه لأن كل شك جهل ولا العكس"¹³. أما الجرجاني علي بن محمد (740-816هـ/1339-1413م) فيقول عنه: "وقيل الشك ما استوى طرفاه، وهو الوقوف بين شيئين لا يميل القلب إلى أحدهما، فإذا ترجح أحدهما ويطرح الآخر فهو ظن"¹⁴.

أما عند رينيه ديكارت (René Descartes) (1595-1650م): "فالشك فعل من أفعال الإرادة، فهو ينصب على الأحكام لا على التصورات والأفكار، لأن التصورات من غير حكم لا تسمى صادقة أو كاذبة"¹⁵.

أما الشاك هو ذلك الإنسان الذي لا يزال يبحث عن الحقيقة، وهذا الفهم لهذه الكلمة (الشاك) يمكن أن يعتبر مبدأ أو قاعدة لكل تفلسف جاد، لكن معنى الكلمة قد تغير على مر العصور وأصبحت كلمة شاك تعني ذلك الإنسان الذي يتخذ موقفا معرفيا معيناً¹⁶. والذي يهمنا هنا هو كيف يمكن اعتبار الشك منبعاً من منابع الفلسفة؟

إن تاريخ الفلسفة يؤكد أن هناك فلسفات نشأت على أساس الشك. فعلى سبيل الذكر لا الحصر فلسفة هيراقليطس (Héraclite) (540-475 ق م) نشأت على أساس الشك في المعرفة العقلية واعترفت بشهادة الحس وحده. وكذلك فلسفة السفسطائيين وعلى رأسهم بروتاغوراس (Protagoras) (480-410 ق م) لا يعتقد إلا بشهادة الحواس وهناك

(12) مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط3، 1979م، ص 232.

(13) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1978م، ص 705.

(14) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(15) المرجع نفسه، ص 705.

(16) محمود حمدي زقزوق: دراسات في الفلسفة الحديثة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط3، 1993م، ص 53.

فلسفات نشأت على أساس الشك في الحس واليقين في العقل، ومن هذه الفلسفات نجد الفلسفة الإيلية بزعامة زينون الإيلي(Zénon d'Élée) (430-490 ق م) الذي رفض فلسفة هيرقليطس وما أسندت إليه من شهادة الحس، ويثبت بالعقل وحده استحالة التغيير والحركة ببراهين عقلية. وهناك من نادى بالشك المطلق في الحس والعقل معا مثل بيرون(Pyrrhon) (365-275 ق م)⁽¹⁷⁾.

ما يلاحظ على هذه الفلسفات وجود الشك لكن على نحو ضمني غير مصرح به، وهذا عكس ما نجده في فلسفة ديكرت التي اتخذت الشك منهجا⁽¹⁸⁾ صريحا كبديل لإقامة الفلسفة، لقد وجد ديكرت نفسه أمام تراث علمي فلسفي، فلم يقتنع بتلك المعارف فشكك فيها، ثم اصطنع الشك عامدا فامتد به إلى كل ما يحيط به، فشكك في حواسه وعقله وفي العالم الخارجي، وألح عليه الشك حتى شك أنه يشك، ولكنه لم يستسلم إلى هذا الشك الملح لأنه لمح فيه بصيصا من يقين يخرج منه، لأنه كلما شك فكر، فوجد بذلك في شكه متكأ لأول يقين عنده، هو أنه مادام يشك فهو يفكر، ومادام يفكر فهو موجود فقال إن اليقين الأول: "أنا أفكر إذن أنا موجود"، وتدرج في هذا اليقين بالفكر أو النفس إلى إثبات وجود الله ثم عن طريقه وعن طريق الأفكار الواضحة المتميزة التي أودعها الله في النفس بالفطرة أثبت أخيرا وجود العالم الخارجي المادي⁽¹⁹⁾.

مما تقدم يتضح أن الشك ضمنا أو صراحة أنه منبع أصيل من منابع الفلسفة.

ج شعور الإنسان بعجزه وضعفه وقلقه على مصيره :

أي الوعي بالوجود التعس للإنسان المههد بكوارت: فإذا كانت الدهشة والشك يتجهان بالإنسان إلى خارج ذاته وينصبان على موضوعات العالم الخارجي، فإن هذا المنبع يجعل الإنسان يلتفت حول ذاته، فعندما يعي الإنسان ذاته فيضطرب أيما اضطراب لشعوره بأنه ضائع في العالم، وأن وضعه في الكون وضع حائر.

(17) محمد ثابت الفندي: مع الفيلسوف، ص ص52-53.

(18) الشك المنهجي أو الفلسفي الذي يعد وسيلة للحصول على المعرفة الحقيقية معرفة أكثر وضوحا .

عن محمود حمدي زقزوق: دراسات في الفلسفة الحديثة، ص 82.

(19) محمد ثابت الفندي: مع الفيلسوف، ص ص55-56.

يقول الفيلسوف الرواقي إبيكتيت (Epictète) (حوالي 50-125م) ("إن أصل الفلسفة هو تجربتنا بما يتصل بضعفنا وعجزنا")²⁰، ويقول أيضا: "إن نشأة الفلسفة إنما ترجع إلى الوعي بمواطن الضعف عند الإنسان، وتعلمنا الفلسفة كيف ننجو بأنفسنا بعد أن ترشدنا إلى سبيل الخلاص"²¹.

يظهر مما قاله إبيكتيت أن الفلسفة نابعة من شعور الإنسان بضعفه وعجزه وهي التي تبصرنا بطريق خلاصنا من الخوف والألم والضعف والعجز، وتكفل لنا السعادة، علما أن السعادة الرواقية تتمثل في عدم التعارض مع ضرورات الطبيعة، وقبول ما يفرضه علينا القدر، والتخلص من الحياة إذا ازدادت الآلام والكوارث²².

ولقد قامت الفلسفات الوجودية على النظر في الإنسان وفي ظروف حياته ومصيره، مما ولد في نفسه قلقا، وهو نوع من الخوف المبهم الذي لا يتحدد بموضوع معين. علما أن القلق عند الوجوديين، وأخص بالذكر هنا كير كيجارد (Kierkegaard) (1813-1855م) والذي يرتبط القلق عنده بموضوعات ثلاث هي: المستقبل، وإمكانيات الذات، وحرية الذات، فبالنسبة لارتباط القلق بالمستقبل يقول: "ما القلق؟ إنه اليوم المقبل"²³ وعندما يتحدث عن علاقة القلق بالإمكان يقول: "إن القلق هو الإمكان المتوجس للوجود الممكن"²⁴. إلا أن الملاحظ لتعريفات القلق عند كير كيجارد يجدها ترتبط بقضية الحرية: "فالقلق إمكان الحرية"²⁵، فالذات تواجه حريتها عندما تشعر بالقلق، وهذا ما يخلق للإنسان حالة من عدم الاتزان والتوتر النفسي. أما مارتن هيدجر (M. Heidegger) (1889-1976م) فيفرق بين الخوف والقلق، فالخوف يرتبط دائما بموضوع محدد كالخوف من الألم أو العقاب أو الفراق... الخ، أما القلق فهو خوف مبهم ليس له موضوع محدد.

(20) عادل العوا: التجربة الفلسفية، ص 534.

(21) عبد الوهاب جعفر: مبادئ الفلسفة وإشكالياتها، منشأة المعارف بالإسكندرية، مصر، ط 1،

2002م، ص 17.

(22) المرجع نفسه، ص 18.

(23) إمام عبد الفتاح إمام: كير كيجارد رائد الوجودية، ج 2، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ص

343.

(24) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(25) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يقول هيدجر: "ففي القلق لا يمكن حصر هذا الشيء أو ذلك الشيء الذي يهددنا"²⁶. إننا في القلق لا نفرق، ما الذي يجعلنا نقلق؟ ومن ماذا نقلق؟ فالقلق ليس له موضوع محدد يأتي منه، فما يقلقنا هو وجودنا في هذا العالم، إن القلق بهذا المعنى إحساس بضياح الأشياء، شعور بالعدم، إنه اللاشيء الذي يحيط بالعالم²⁷.

مما تقدم يظهر أن كيركيغارد ربط مفهوم القلق بالحرية، بينما هيدجر ربطه بالعدم. ورغم هذا التباين في المفهومين، إلا أن جان بول سارتر (Jean-Paul Sartre) (1905-1980م) يرى أنه ليس هناك تعارض بين المفهومين، لأن كلا منهما يقتضي الآخر، لأن مفهوم القلق عنده يؤكد هذا الارتباط بين العدم والحرية، وبهذا فالقلق عنده هو " الوعي بأنني أكون مستقبلي نحو ما ليس أكونه"²⁸.

فالقلق الوجودي بهذا المعنى ينشأ من خلال ذلك المجهول الذي ينتظر الإنسان في المستقبل، ويجعله وحيدا أمام مصيره ووجوده الحر بصفته وجودا في العالم. مما يدفعه إلى التساؤل والتفكير والتأمل الخالص الذي هو بداية النظر الفلسفي أي أنه منبع أصيل للتجربة الفلسفية. هذا بوجه عام أما بوجه خاص فإن هيدجر يرى بأن القلق النابع من مجابهة العدم أو الجزع الناجم عن إحساسنا الدائم بالفناء الذي لا مفر منه . أي تأرجحنا بين الوجود والعدم، وبين الحياة والموت .

فالتناقض بين الوجود والعدم وإحساس الإنسان الغريزي بالموت الذي ينجم عنه، هو الذي يولد ذلك الجزع الذي يقترن بالحس الميتافيزيقي والذي يمكن اعتباره بداية التجربة الفلسفية²⁹.

أما الفيلسوف الذي أفاض في هذا الموضوع فهو كارل ياسبرز (Karl Jaspers) (1883-1969م) الذي يرى أننا عندما نتأمل بعض الشيء في حياتنا العادية التي نتصف بتعاقب الحالات والاحساسات والأحداث ويمكننا أن نسيطر عليها بما نتخذه من قرارات، أو ما نقوم به من أعمال، غير أن هناك حالات قصوى تفرض علينا فرضا مثل الألم والقلق والخوف والضعف والشيخوخة والموت. فهذه الحالات أو الملامبات

(26) حسن حماد: الاغتراب الوجودي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1994م، ص 77.

(27) المرجع نفسه، ص 77.

(28) المرجع نفسه، ص 78.

(29) ماجد فخري: أبعاد التجربة الفلسفية، دار النهار للنشر، بيروت، 1980م، ص 17-18.

الأساسية التي تنطوي عليها حياتنا يطلق عليها كارل ياسبرز بالملابسات النهائية، وهي التي لا نستطيع أن نتخطاها ولا طاقة لنا بتعديلها، وأن وعينا بها معناه أننا نصل بعد الدهشة والشك إلى أعمق أصل للفلسفة⁽³⁰⁾.

ويبين لنا كارل ياسبرز أنه بازاء هذه الملابسات النهائية يتصرف الإنسان في اتجاهين: فهو يحاول السيطرة على عالمه وعلى مستقبله بالعلم والتكنولوجيا وتنظيم المجتمع. وإذا تعذر عليه تبديد الخوف والقلق فإنه يتجه نحو التأمل، وعندئذ تتبع الفلسفة من وعينا الشديد بأننا دائما مهددون من كل جانب⁽³¹⁾.

هذا مما يجعلنا نؤكد على أن الوعي بالوجود التعييس للإنسان منبع أساسي للفلسفة.

مما تقدم يتضح أن الدهشة والشك والوعي بالوجود التعييس للإنسان هي منابع أساسية للفلسفة، إلا أنها في نظر كارل ياسبرز تبقى غير كافية لأنها لا تستغرق الأسباب التي تدعونا في عصرنا هذا إلى التأمل، وأن قيمتها تتوقف على ارتباطها بدافع آخر أي عنصر آخر. ما هو يا ترى هذا العنصر؟

د - الاتصال أو التواصل :

والذي عبر عنه كارل ياسبرز بقوله: "نجد أن الدوافع الثلاثة التي ألمحنا إليها تظل صالحة ولكنها لا تكفي فقيمتها مشروطة وهي تعتمد على اتصال الناس وتجاوبهم فيما بينهم"⁽³²⁾.

علما أن الاتصال الذي نعيه هنا هو الاتصال الوجودي وهو حركة كشف عن الذات وتحقيق لها⁽³³⁾.

فالإنسان عند الوجوديين بوجه عام وعند كارل ياسبرز بوجه خاص، ليس كائنا انفراديا منغلقا على نفسه، بل هو شديد الصلة بالعالم وبالآخرين، وذلك من حيث هو

(30) كارل ياسبرز: مدخل إلى الفلسفة، ص 59.

(31) المرجع نفسه، ص 62.

(32) المرجع نفسه، ص 67.

(33) بوخنسكي: تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة محمد عبد الكريم الوافي، مؤسسة الفيروجاني،

طرابلس، لبنان، ط2، ص 290.

ماهية ناقصة في حاجة إلى الانفتاح على الغير، فالارتباط بالآخرين هو الوعاء الذي يضم الوجود الفردي، إلا أن مفهوم الارتباط بالآخر نجده متباينا عند الوجوديين، فمثلا هيدجر قد أسماه الوجود مع الآخرين، بينما كارل ياسبرز أسماه الاتصال⁽³⁴⁾.

ويلعب الاتصال الوجودي بالنسبة للفلسفة دورا ذا أهمية خاصة، لأننا لا نتفلسف من خلال الوحدة والانزواء، بل من خلال الاتصال، يقول كارل ياسبرز :
"قالذي يحفزنا إلى التفلسف يأتي إلينا من خلال دوافع ثلاثة تحدثنا عنها من قبل، وقيمة هذه الدوافع مرهونة بما تعنيه إزاء ذلك التواصل بين إنسان وآخر"⁽³⁵⁾.

ويتوصل كارل ياسبرز من خلال بحثه لأصل الفلسفة إلى القول بأن منبع الفلسفة: "قائم في ملكة الاندهاش والشك والقيام بالملابسات النهائية، ولكنه يتمثل في نهاية الأمر في شيء ينطوي على هذا كله أعني به إرادة التواصل تواملا صادقا (...). ففي التواصل وحده يدرك الإنسان الهدف من الفلسفة، ذلك الهدف الذي يتمثل فيه في نهاية الأمر معنى الأهداف الأخرى جميعا: معرفة الوجود واستيضاح الحب والعتور على كمال الاستقرار والسلام"⁽³⁶⁾.

من هذا القول يمكن أن نستنتج أن منبع الفلسفة عند كارل ياسبرز ينحصر في الدهشة والشك والقيام بالملابسات النهائية، وإرادة التواصل الصادق، وهي أصول أو دوافع ترتبط بالطبيعة الإنسانية .

إلا أن هناك منبع آخر ليس من هذه الطبيعة، والذي سنختم به هذا الفصل فما هو إذن هذا المنبع؟

(34) المرجع السابق، ص 247.

(35) كارل ياسبرز: مدخل إلى الفلسفة، ص 69.

(36) المرجع نفسه، ص 69-70.

ثانيا -منبع الفلسفة ليس في الطبيعة الإنسانية :

ويتمثل هذا المنبع في تاريخ الفلسفة، وهو من بين منابع الفكر، ولكنه منبع بالنسبة إلينا نحن الذين نعيش في ظل هذا التراث الفلسفي العظيم، وبذلك فهو ليس منبعاً في الطبيعة الإنسانية ذاتها .

فتاريخ الفلسفة:"هو جزء من التاريخ العام الأدبي، وهذا التاريخ يبحث في المذاهب والشيع المختلفة والآراء المتعارضة التي ظهرت على مر عصور الفلسفة، فكأن تاريخ الفلسفة إذا هو تاريخ الشيع المختلفة وتنازعها"³⁷ .

فهو يعنى بالآراء والأفكار والمذاهب، ويبين صلتها وتعاقبها عبر ملابسات الزمان والمكان، وبوجه عام فإنه يهتم بنشأة الفلسفة وتطورها ³⁸ . هذا مما يقتضي الإطلاع على تاريخ الفلسفة وبحثه وتحقيقه وإحيائه واستيعابه وبعثه في ثوب جديد، لأن الفيلسوف في عصرنا هذا لا يمكن أن يبدع فكراً فلسفياً أصيلاً بمعزل عن هذا التاريخ، فهو بذلك ضروري لتكوينه بما يتمرس فيه من مسائل ومناهج وحلول، حتى إذا تمرس بحكمة الإنسان طوال عصوره أصبح قادراً على التجديد في الفلسفة، وذلك في ضوء ثقافة عصره واهتماماته ووجهة نظره .

ولقد عبر ليبنتز (Liebniz) (1646-1716م) أحسن تعبير عن أهمية تاريخ الفلسفة بالنسبة للإنسان حين قال:"إن الإنسان لكي يحسن القفز إلى الأمام يجب أن يتراجع أولاً إلى الوراء"³⁹ .

وهكذا عندما يكون التراجع إلى ماضي الفلسفة أي تاريخها، يكون القفز منه : إما إلى إلقاء ضوء جديد على فلسفة سابقة من وجهة نظر اهتمامات معاصرة . وإما إلى فلسفة جديدة، يمكن أن تكون رد فعل على فلسفة أو فلسفات سابقة، ومن ثم فهي مرتبطة بها ارتباطاً عضوياً ونابعة عن تاريخ الفلسفة . فمثلاً نجد فلسفة هنري برغسون (Henri Bergson) (1859-1941م) قد جاءت كرد فعل مباشر على نزعة هيربرت سبنسر (Herbert Spencer) (1820-1903م) ونزعة عصره المادية وعن هذا

(37) عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج 1، المؤسسة المصرية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1984م، ص 415.

(38) عادل العوا: التجربة الفلسفية، ص 24-25.

(39) محمد ثابت الفندي: مع الفيلسوف، ص 42.

الموضوع يقول: ألبرت تيبوديه (Albert Thibaudet) (1874-1936م) تلميذ برغسون ومؤرخ تفكيره: "جرى كل شيء في فلسفة برغسون كما لو كانت هذه قد نبعت كسلسلة من التأمّلات النقدية على هامش أفكار سبنسر"⁽⁴⁰⁾.

وفي هذا السياق نجد جان بران (J. Brun) يؤكد على أهمية تاريخ الفلسفة بالنسبة لكل فيلسوف قائلاً: "كل فيلسوف بما هو كذلك إنما يعالج من تاريخ الفلسفة مثلما يعالج منه مؤرخ الفلسفة إن لم يزد عليه"⁽⁴¹⁾. فلا غنى إذا عن تاريخ الفلسفة في الفلسفة وإذا ما شاء عقل ذكي فهم الفلسفة والنفوذ إلى كنهها ليحيا بثقافة التجربة الفلسفية التاريخية، وجب عليه أن يتمرّس بدراسة مهنة الفلاسفة المحترفين. ليرى بنشاطهم في حركته إبان عملية التفلسف كما عاشها كل فيلسوف .

ولعل من تمام التواصل بين تجارب الفلاسفة أن يسعى الفكر اللاحق المرفه إلى تقديم الفكر السابق، فينفذ الفيلسوف المتأخر في فلسفة من سبقه من الفلاسفة، ويسعى إلى استجلاء منزلة تجربته الخاصة وتجربة سائر الفلاسفة في حركة واحدة نامية ومتطورة هي حركة التجربة الفلسفية لدى الفلاسفة أجمعين، ومن هذه الزاوية يحاول الفيلسوف اللاحق اجتياز فلسفات الفلاسفة الذين تقدموه أو عاصروه⁽⁴²⁾.

وعلى هذا النحو تتجلى لنا التجربة الفلسفية وكأنها سلسلة موصولة الحلقات الكثيرة المتشابكة والمتواصلة ببعضها البعض، وهذه الحلقات هي "الحدوس الفلسفية" والتي توضح لنا بحسب التعاقب الزمني والترتيب التاريخي صدى التجربة الفلسفية لدى كل فيلسوف مبدع على انفراد، أي أنها تحدد نظرة كل فيلسوف أصيل إلى تجربته الفلسفية من زاوية أصالته ذاتها⁽⁴³⁾.

والذي يعنينا في هذا العنصر هو تاريخ الفلسفة وليس الحدوس الفلسفية وعليه فالسؤال الذي نطرحه هنا يتعلق بتاريخ الفلسفة، وهو كيف يمكن أن يؤدي هذا التاريخ إلى فلسفات جديدة؟

(40) المرجع السابق، ص 43.

(41) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(42) عادل العوا: التجربة الفلسفية، ص 25.

(43) المرجع نفسه، ص 26، 524.

فمن خلال استقراء تاريخ الفلسفة ذاته يتبين أن للفلسفة منطلقا أو جدلا باطنيا تسير بمقتضاه الفلسفات في مسارها، أي عبر عصورها التاريخية، فكل فيلسوف يقف من سابقه موقف المحاور والمجادل من انتمائه الفكري فيرفض ما لا يراه متماشيا مع نزعتة، ويثبت ما يراه هو في نفس المسائل. إذن هناك في كل فلسفة جديدة مرحلتان جدليتان :

الأولى :الرفض أو النفي لمواقف فلسفية سابقة، وهذا الرفض نفسه يتضمن حضور الفلسفة المرفوضة كمشاكل ومسائل في الفلسفة الجديدة .
والثانية :فهي إثبات أو إنشاء المواقف الجديدة)⁴⁴ .

يفهم من هذا أن الفلسفة في تاريخها وليدة عملية جدلية باطنية في الفلسفات ذاتها وعليه فالفيلسوف اليوم لا غنى له عن ذلك التاريخ الطويل في إبراز أفكاره الفلسفية ولهذا فلا غرابة أن يكون تاريخ الفلسفة منبعا من منابع التجربة الفلسفية وإن لم يكن الأمر كذلك في البداية لأنه لم يكن هناك تاريخ أو فلسفة .

النتيجة العامة التي نخلص إليها من خلال هذا العرض أن أصل التجربة الفلسفية يرجع أساسا إلى دوافع في الطبيعة الإنسانية وهي الدهشة والشك والقلق والتواصل الصادق، وهي التي تفسر لنا تلك التجربة من الناحية النفسية، ولكنها لا تحدد ماهيتها أو تعين موضوعها، وهناك أيضا عنصر آخر ليس في الطبيعة الإنسانية هو تاريخ الفلسفة ذاته .علما أن كل دافع من هذه الدوافع يؤكد على جانب خاص من جوانب التجربة الفلسفية دون أن يناقض الدوافع الأخرى أو يفسر تلك التجربة تفسيراً كافياً، إلا أنها مع ذلك تبقى ينبوع كل تجربة فلسفية .فما هي إذن هذه التجربة ؟

(44) محمد ثابت الفندي: مع الفيلسوف، ص ص47-48.

الباب الثاني

وضع الفلسفة العربية في الفكر العربي المعاصر

الفصل الأول: الفلسفة العربية في الفكر العربي المعاصر بين حدي

الغياب والحضور

الفصل الثاني: الفكر الفلسفي العربي المعاصر نشأته واتجاهاته

الفصل الثالث: الفلسفة العربية المعاصرة بين التبعية والاستقلال

والإبداع

إذا كنت في الباب الأول قد بحثت فيه التجربة الفلسفية وما ترتب عنها من مسائل ومفاهيم أساسية؛ كبدائيتها وبنوعها ومفهومها، وأشرت ضمناً أيضاً إلى أن لهذه التجربة قوامها وحدوسها وتجلياتها وأبعادها ومنزلتها. وبذلك كان عملي عملاً تأسيسياً، لأنه يحدد التصور والمرجعية الأساسية لمقومات التجربة الفلسفية ضمن إطارها العام. كما كان عملاً تمهيدياً وذلك لأنه سيمكننا لاحقاً من معرفة حقيقة تجربة زكي الأرسوزي، والحكم عليها. وحتى يستقيم هذا العمل أكثر من الناحية المنهجية والمنطقية والوظيفية، رأيت من المناسب أن أؤسس له بإطار آخر يكون حده "الفلسفة العربية المعاصرة" باعتبار أن تجربة زكي الأرسوزي الفلسفية تتدرج وتصب في هذه المرجعية التاريخية والمعرفية .

ولهذا سأقوم في هذا الباب بمعالجة عدة قضايا يكون مدارها "الفلسفة العربية في الفكر العربي المعاصر" من حيث مفهومها وانقطاعها وعودتها، والأجيال التي كان لها دور في نشأتها والوقوف على أبرز الاتجاهات الفلسفية التي ظهرت في الثقافة العربية المعاصرة، والتعرف على حقيقتها، إن كانت تقليداً أم إبداعاً فلسفياً متميزاً وأصيلاً. هذه القضايا وغيرها هي التي سأبحثها في فصول هذا الباب وما يترتب عنها من مباحث وعناصر متضمنة فيها .

الفصل الأول

الفلسفة العربية في الفكر العربي المعاصر
بين حدي الغياب والحضور

أولا : ضبط مفاهيم أولية

أ - مفهوم الفلسفة العربية

ب - مفهوم الفلسفة الإسلامية

ج - تعقيب

د - مفهوم الفكر العربي

هـ - مفهوم الفكر الإسلامي

و - مفهوم الفكر العربي المعاصر

ثانيا : الفلسفة العربية في الفكر العربي المعاصر بين القطيعة والتواصل

أ - القائلون بالقطيعة

ب - القائلون بالتواصل

أولا - ضبط مفاهيم أولية:

سنسعى في هذا الفصل إلى تحديد وضبط بعض المفاهيم الأولية ذات الصلة بموضوعنا، ومنها :

أ مفهوم الفلسفة العربية:

يعرفها عبد المنعم الحفني (1930) - في كتابه "المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة": "بأنها تعبير عن الروح العربية، ولا يعني أن يفهم ذلك بمعنى عنصرى، بل بمعنى حضارى، كقولنا الفلسفة اليونانية، أو الفلسفة الفرنسية، أو الألمانية)... ()
وبتعبير حضارى فكل من ينتسب إلى هذه الوحدة الحضارية التي تسمى الحضارة العربية ويكتب بالفرنسية فهو فيلسوف أو مفكر عربى وفلسفته أو فكره هو فلسفة وفكر عربى" (1).

أما حسب خليل أحمد خليل: "الفلسفة العربية هي التي تنتسب إلى أرومة قومية، إلى شعب، أمة، حضارة، ثقافة، ولغة خاصة" (2).

ب مفهوم الفلسفة الإسلامية:

فهي تعني عند عبد الرحمن مرحبا: "إحدى الحركات العقلية التي نشأت في ظل الإسلام وحضارته وارتبطت به بأنواع مختلفة من الارتباط، إما بالتفلسف في عقائده أو بالملاءمة والتقريب بينه وبين فلسفات أخرى وافدة إلى المسلمين، أو بمجرد التعبير عن وجهة نظر فريق من أبنائه في الألوهية والكون والحياة، وكلها حركات إنما وجدت لتشهد على أن الإسلام لا يعبر عن ذاته بعلوم الدين والنقل فقط، بل بعلوم الفكر والعقل أيضا" (3).

(1) عبد المنعم الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2000م، ص 614.

(2) خليل أحمد خليل: مستقبل الفلسفة العربية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1981م، ص 7.

(3) عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 336.

أما إبراهيم مذكور فيعرفها بقوله: "الفلسفة الإسلامية وليدة البيئة التي نشأت فيها والظروف التي أحاطت بها، وهي كما يبدو فلسفة دينية روحية"⁴.

لكن ما يلاحظ على هذه الفلسفة، أن الباحثين اختلفوا في أمرها منذ ظهور حركة الاستشراق⁵. اختلفوا في اسمها وفي أماكن وجودها وفي الأشخاص الذين شيّدوها وأقاموا بناءها، واختلفوا في كل ما يتعلق بالتراث العقلي الإسلامي ومدى ما فيه من أصالة وابتكار⁶.

والذي يهمنا هنا هو الخلاف في التسمية: فلسفة عربية أم فلسفة إسلامية، فمن المستشرقين من يقول "فلسفة عربية" لأن رجالها كانوا يكتبون آثارهم بالعربية كما فعل موريس دي ولف (Maurice De Wolf) (أستاذ بجامعة لوفان في كتابه) تاريخ فلسفة القرون الوسطى (وكما فعل إميل برديجييه أستاذ بالسوربون في كتابه) تاريخ الفلسفة (ومنهم من يقول: "فلسفة إسلامية"، مثل هورتن (Horton) (عالم ألماني بالإسلاميات ومحرر الفصل الذي عنوانه "فلسفة" في دائرة المعارف الإسلامية، ومثل دي بور (De

(4) إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، الجزء الأول، مكتبة الدراسات الفلسفية، ط2، ص 20.

(5) تعبير يدل على الاتجاه نحو الشرق، ويطلق على ما يبحث من أمور الشرقيين وثقافتهم وتاريخهم، ويقصد به ذلك التيار الفكري الذي يمثل إجراء الدراسات المختلفة عن الشرق الإسلامي، التي تشمل حضارته وأديانه وآدابه ولغاته وثقافته. عن أبو يعقوب المرزوقي والطيب تيزيني: آفاق فلسفة عربية معاصرة، مرجع سابق، ص 289. بينما الاستشراق عند حسن حنفي (1936م -) هو: "رؤية الأنا (الشرق) من خلال الآخر (الغرب)". هذا مما جعله يدعو إلى تأسيس (علم الاستغراب) وهو: "الوجه الآخر والمقابل بل والنقيض من (الاستشراق). (لأن) علم الاستغراب (عنده هو) فك عقدة النقص التاريخية في علاقة الأنا بالآخر والقضاء على مركب العظمة لدى الآخر الغربي بتحويله من موضوع مدروس إلى ذات دارس، مهمته القضاء على الإحساس بالنقص أمام الغرب لغة وثقافة وعلماء. "حسن حنفي: ماذا يعني علم الاستغراب؟: دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2000م، ص ص 49-50.

(6) للمزيد من الإطلاع على هذه الاختلافات يمكن العودة إلى مصطفى عبد الرزاق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط، 1944م، ص ص 3، 27. ويمكن العودة أيضا إلى عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص ص 336، 371. ستجد هذه الاختلافات معالجة بطريقة مفصلة ومعقدة وموسعة، ومدعمة بنصوص أصلية لأصحابها استدلوا بها لإثبات مواقفهم من تلك المسائل.

Boer (في كتابه) تاريخ الفلسفة الإسلامية (وغيرهم . ويظهر أن هؤلاء يرون أن هذه الفلسفة ليست عربية لأن جمهرة أهلها لم يكونوا من أصل سامي، ويرون أنها أحق أن تضاف إلى الإسلام لأن له فيها أثرا ظاهرا، ولأنها نشأت في بلاد إسلامية وعاشت تحت راية الإسلام)⁷ .

وبعد أن استعرض مصطفى عبد الرازق (1885-1947م) المبررات التي قدمها كل فريق، خلص إلى موقفه المختار من هذه التسمية عربية أم إسلامية . معبرا عنه بقوله: "وعندي أن هذه الفلسفة قد وضع لها أهلها"⁸ (اسما اصطلاحا عليه فلا يصح العدول عنه ولا يجوز المشاحنة فيه)... (فهؤلاء المشتغلين بالفلسفة في ظل الإسلام من مسلمين يسمون فلاسفة الإسلام وتسمى فلسفتهم) فلسفة إسلامية (بالمعنى الاصطلاحي)⁹ .

وفي هذا السياق نجد خليل أحمد خليل يذهب إلى القول: "الفلسفة الإسلامية تنتسب إلى اعتقاد ديني متنوع ومتداخل"¹⁰ .

ج - تعقيب :

يفهم من التعريفات المقدمة للفلسفة العربية والفلسفة الإسلامية، أن الفلسفة العربية بحسب المفهوم المقدم تنسب بوجه خاص إلى اللغة التي كتبت بها وهي اللغة العربية، بينما الفلسفة الإسلامية فهي تنسب إلى معتقد ديني وهو العقيدة الإسلامية (أي أن الفلسفة العربية تنتمي وتحدد على أساس اللغة العربية، بينما الفلسفة الإسلامية تنتمي وتحدد على أساس اعتقاد ديني هو الإسلام) . هذا بالرغم من أن انتماء الفلسفة إلى التاريخ الذي أنتجها هو السائد في التصنيف العلمي، إلا أن هذا لا يصدق على "الفلسفة العربية التي تلازم فيها التعريب والأسلمة، فكان التعريب لا يقل في عالميته

(7) مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ص 16-17.

(8) يقصد بهم ابن سينا) 370-428هـ / 980-1037م (الذي يستخدم في كتابه) الشفاء (و النجاة)

التعبير بالفلسفة الإسلامية . وكذلك الشهرستاني (469-548هـ / 1076-1153م) الذي يستعمل

كلمة (فلاسفة الإسلام)، وغيرهم . المرجع السابق، ص 19.

(9) المرجع نفسه، ص ص 19-20.

(10) خليل أحمد خليل: مستقبل الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص 7.

على الإسلام الذي اعتبره العرب رسالتهم إلى الأمم والشعوب الأخرى" ⁽¹¹⁾. ويظهر هذا التلازم في ثقافة العرب وحضارتهم: "التي تمازجت وتماثلت مع ثقافات وحضارات شعوب كثيرة شملت الفتح والتعريب والأسلمة، فالعرب هؤلاء أنتجوا فلسفة عربية" ⁽¹²⁾.

ولهذا فالفلسفة العربية حسب خليل أحمد خليل: "لم تكن في الحقيقة سلفة ثقافية من شعب آخر، أو قرضا حضاريا من عدة شعوب، وإنما كانت في واقعها عملية ثقافية كبرى، لعب فيها العرب دورا حاسما، وبقدر ما تلازم الإسلام والعروبة، يصح إذن القول إنها فلسفة عربية" ⁽¹³⁾.

مما تقدم يتبين أن خليل أحمد خليل يجعل الفلسفة العربية تنتسب أكثر إلى اللغة التي كتبت بها، وهذا ما يعارضه بعض المفكرين نذكر من بينهم لا على سبيل الحصر هنري كوربان (Henry Corbin) (1903-1978م) الذي يقول: "لا ريب في أنه قدر للبعض ويقدر لهم فعلا أن يبينوا أن مدلول (الفلسفة العربية) يمكن أن يقتصر على كل فلسفة كتبت باللغة العربية؛ أعني هذه العربية الفصحى" ⁽¹⁴⁾.

فهو لا يقبل هذا المفهوم، ولا هذا الطرح بحجة: "أننا إذا قبلناه لم نعد نعلم أين نضع المفكرين الإيرانيين" ⁽¹⁶⁾... (وجميع معاصرينا من الذين كتبوا بالفارسية حيناً وبالعربية الفصحى أحيانا أخرى" ⁽¹⁷⁾).

(11) المرجع السابق، ص 7.

(12) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(13) المرجع نفسه، ص 7-8.

(14) فاللغة العربية الفصحى عند هنري كوربان هي: "لغة الوحي القرآني، واللغة الطقوسية للصلاة والأداة الفكرية التي استعملها العرب وغير العرب، في سبيل بناء أدب من أغزر الآداب في العالم، وهو الذي تعبر الثقافة الإسلامية به عن نفسها". هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قبسي، راجعه وقدم له الإمام موسى الصدر والأمير عارف تامر، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط 2، 1977م، ص 29.

(15) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(16) أمثال الفيلسوف الإسماعيلي ناصر خسرو (من القرن الحادي عشر الميلادي) وفض الدين الكاشاني تلميذ نصر الدين الطوسي (من القرن الثالث عشر الميلادي)، وسواهم منذ ابن سينا والسهورودي حتى ميرداماد (في القرن السابع عشر الميلادي) والهادي السيزواري (في القرن التاسع عشر الميلادي).

أما إبراهيم مذكور فهو يؤكد بداية على وجود فلسفة إسلامية، تنفيذاً لمزاعم القائلين بعدم وجودها. حيث يقول: "أما اليوم ففي وسعنا أن نثبت - عن يقين - وجود دراسات فلسفية ذات شأن في العالم الإسلامي" (18).

أما بخصوص تسميتها "فلسفة عربية" أو "فلسفة إسلامية": فهذا خلاف أشبه ما يكون باللفظي ولا طائل من ورائه، ذلك لأنها نبتت كلها في جو الإسلام وتحت كنفه وكتب جلها باللغة العربية" (19).

وأما أن يراد بعربيتها أنها مدينة للجنس العربي وحده: فهذا ما لا نقبله بحال. وقد رفضنا من قبل دعاوى التعصب الجنسي كيف ما كان مصدرها وغايتها، والواقع نفسه ناطق بأن الإسلام ضم تحت رايته شعوبا شتى وأجناسا متعددة، وقد ساهمت جميعا في حركته الفكرية" (20).

أما أن يراد بإسلاميتها أنها ثمرة أفكار المسلمين وحدهم: فهذا ما يناقض التاريخ أيضا، لأن المسلمين تتلمذوا أول ما تتلمذوا للنساطرة ويهود وصائبة، واستمروا في نشاطهم العلمي والفلسفي متأخين ومتعاونين مع أصدقائهم ومعاصريهم من اليهود والمسيحيين" (21).

ومن خلال هذه المبررات التي قدمها بشأن الاختلاف في التسمية يتوصل إلى إقرار المفهوم الذي يميل إليه ويتبناه، والذي عبّر عنه بقوله: "فأنا أميل لتسمية هذه الدراسات "فلسفة إسلامية"، لاعتبار واحد وهو أن الإسلام ليس دينا فقط بل هو دين حضارة)... (فهي إسلامية في مشاكلها والظروف التي مهدت لها، وإسلامية أيضا في

-المرجع السابق، ص 30. ويمكن الرجوع أيضا إلى جعفر آل ياسين: الفيلسوف الشيرازي ومكانته

في تحديد الفكر الفلسفي في الإسلام، مكتبة الفكر الجامعي، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط1، 1978م، ص 8.

(17) هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 30.

(18) إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 19.

(19) المرجع نفسه، ص 19.

(20) المرجع نفسه، ص 19.

(21) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

غاياتها وأهدافها، وإسلامية أخيراً بما جمعه الإسلام في باقتها من شتى الحضارات ومختلف التعاليم⁽²²⁾ .

دا مفهوم الفكر العربي:

يعني عند محمد عابد الجابري (1936م): "مضمون الفكر ومحتواه؛ أي جملة الآراء والأفكار التي يعبر بواسطتها هذا الشعب أو ذلك عن مشاكلهم واهتماماتهم، عن مثله الأخلاقية ومعتقداته المذهبية، وطموحاته السياسية والاجتماعية، وأيضاً عن رؤيته للإنسان والعالم"⁽²³⁾ .

يفهم من هذا التعريف أن الفكر بهذا المعنى: "هو الأيديولوجيا بمعناها الواسع العام الذي يشمل الفكر السياسي والاجتماعي، والفكر الفني والفلسفي والديني، ولا يخرج عن هذا المعنى العام للأيديولوجيا إلا العلم⁽²⁴⁾(²⁵)". وبذلك فعبارة "الفكر العربي": "تتسع لكل ما ينتجه العرب من أفكار أو ما يستهلكونه منها، في عملية التعبير عن أحوالهم وطموحاتهم، باستثناء المعرفة العلمية"⁽²⁶⁾ .

أما زكي نجيب محمود (1905-1993م) فالفكر العربي الخالص عنده: هو الذي أنتجه أبناء أمتنا العربية إنتاجاً مبتكراً وأصيلاً⁽²⁷⁾ . وأن الفكر عنده لا ينتسب إلى اللغة التي كتب بها، بل ينتسب إلى قومية منتجة، وهذا ما عبّر عنه بقوله: "ليس كل ما يكتب بالعربية فكراً عربياً، فالفكر لا تتحدد قوميته باللغة التي كتب بها، بل ينتسب إلى قومية منتجة كائناً ما كانت اللغة التي استخدمها ذلك المنتج في التعبير عن الفكر"⁽²⁸⁾ .

(22) المرجع السابق، ص 19.

(23) محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 1، 1989م، ص 51.

(24) المرجع نفسه، ص 51.

(25) لأن العلم كلي لا وطن له، أي لا يتلون بلون الوطن الذي ينتمي إليه منتجه، بخلاف الفكر السياسي والاجتماعي والفني والفلسفي والديني.

(26) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(27) زكي نجيب محمود: قشور ولباب، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1957م، ص 145-146 .

(28) المرجع نفسه، ص 145

هـ - مفهوم الفكر الإسلامي :

فهو يختلف عن "الفكر العربي" وذلك لكونه يعني: "المحاولات العقلية من علماء المسلمين لشرح الإسلام في مصادره الأصلية: القرآن، والسنة الصحيحة. إما تفقها واستنباطاً لأحكام دينية في صلة الإنسان بخالقه في العبادة)... (وإما توفيقاً بين مبادئ الدين وتعاليمه)... (أو دفاعاً عن العقائد التي وردت فيه، أو رداً لعقائد أخرى)"⁽²⁹⁾.

وا - مفهوم الفكر العربي المعاصر :

ليس هو "الفكر العربي الخالص"، لأنه يفتقر إلى المعاصرة، التي تعبر عن فترة زمنية محددة تحديداً تاريخياً. ولهذا فالفكر العربي حسب زكي نجيب محمود: "لا يكون فكراً معاصراً إلا إذا كان أصحابه الذين أنشأوه وأنتجوه من أبناء الجيلين أو الثلاثة أجيال الأخيرة، وهي الأجيال التي يمكن أن نتفق على أنها تحدد معنى المعاصرة"⁽³⁰⁾. ومن تم يجوز لنا أن نطلق لفظ "الفكر العربي المعاصر": "على ما أنتجه أبناء الدول العربية في الثلث الأخير من القرن الماضي وفي هذا النصف المنقضي من القرن الحاضر"⁽³¹⁾.

هذا يعني أن زكي نجيب محمود يحدد مفهوم "الفكر العربي المعاصر" على أساس تاريخي. وبمقتضى ذلك ينبغي أن نبعد كما قال: "عن أنظارنا كل منقول عن لغة أجنبية، لأنه ليس فكراً عربياً، وكل قديم منشور، لأنه ليس فكراً معاصراً"⁽³²⁾.

إن المتمعن فيما كتبه زكي نجيب محمود حول موضوع "الفكر العربي المعاصر" يحدد حضوراً واضحاً لنزعة العلمية، بدليل أنه اعتبر الفكر شيئاً مادياً يمكن إدراكه إدراكاً حسيّاً. وهذا ما نلمسه في قوله: "إن الفكر لا يكون هواءً سابحاً في الفضاء، بل هو شيء مدون في الكتب والصحف، فإذا أردنا جمع الفكر العربي

(29) محمد البهي: الفكر الإسلامي في تطوره، دار التضامن للطباعة، القاهرة، ط2، 1981م، ص 6.

(30) زكي نجيب محمود: قشور ولباب، ص 146.

(31) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(32) المرجع نفسه، ص 147.

المعاصر فعلينا بما أخرجته المطابع خلال الفترة التي حددناها، مما كتبه أبناء الدول العربية عن ابتكار وأصالة⁽³³⁾ .

وما يلاحظ على هذا الإنتاج الفكري وجود عناصر مشتركة فيه تطبعه وتميزه عن غيره من أنواع الفكر الأخرى. ولعل من أبرز هذه الخصائص "الحرية"، والتي عبّر عنها زكي نجيب محمود بقوله: "فأول ما يستوقف النظر في إنتاجهم جهاد متصل في سبيل الحرية، لكنه جهاد تختلف ألوانه فيما بينهم، فكثرتهم تدعو دعوة صريحة إلى الحرية السياسية من المستعمر الأجنبي أو المستبد الداخلي"⁽³⁴⁾ .

وإلى جانب "الحرية" فهو يتميز أيضا بخاصية أخرى هي "التعقيل". وعن هذا يقول زكي نجيب محمود ما نصه: "فالحظ إلى جانب جهادهم في سبيل الحرية بشتى ألوانها، ميلا قويا ظاهرا نحو "التعقيل"⁽³⁵⁾ .

ما يمكن إقراره أن "الحرية" و"التعقيل" عند زكي نجيب محمود خاصيتان أساسيتان تطبعان الفكر العربي المعاصر، هذا بالرغم من وجود خصائص أخرى: "كالتسامح، وسعة الأفق، وترجيح لأحكام العقل أو محاولة ذلك، ثم سطحية دعت إليها الصحف، تلك هي السمات البارزة التي تطبع الفكر العربي المعاصر"⁽³⁶⁾ .

مما سبق يتضح أن زكي نجيب محمود من المفكرين القائلين بأن الفكر العربي المعاصر يحدد على أساس تاريخي وبخصائصه معا. لكن في الواقع أن هذين الأساسيين لا يحددان في الوقت الراهن "الفكر العربي المعاصر"، لا من الناحية التاريخية، ولا من حيث السمات التي تطبعه. هذا مما يجعلنا نميل إلى القول أن "الفكر العربي المعاصر" يعني: "إنتاجنا الفكري منذ فجر النهضة العربية حتى الآن، والتي بدأت بروادها الثلاث: الأفغاني مؤسس حركة الإصلاح الديني، والطهطاوي مؤسس

(33) المرجع السابق، ص 147.

(34) المرجع نفسه، ص 148.

(35) المرجع نفسه، ص 152.

(36) المرجع نفسه، ص 159.

الليبرالية الحديثة، وشبلي شميلي رائد التيار العلمي العلماني، ويضم هذا الفكر إنتاج أجيال⁽³⁷⁾ في كل تيار⁽³⁸⁾ .

إذا كان هذا هو مفهوم "الفلسفة العربية" و"الفكر العربي المعاصر" فهل يمكن بذلك القول بوجود "فلسفة عربية معاصرة"؟

ثانياً - الفلسفة العربية في الفكر العربي المعاصر بين القطيعة والتواصل :

لا ريب أن هذه الفلسفة التي نحن بصدد الحديث عنها في هذا المبحث حول توقفها واستمرارها، لمدينة بوجه خاص إلى التراث الفلسفي اليوناني القديم والذي يعتبر بحق من أبرز العوامل الخارجية المؤثرة في نشأتها، لكن هذا لا يعني أبداً أن مفكرينا قد اكتفوا بالترجمة والشرح والتفسير، بل أصبحت لهم إسهاماتهم وإضافاتهم وتآليفهم الفلسفية، متجاوزين بذلك مرحلة الترجمة والشرح والتلخيص إلى مرحلة التأليف والإبداع، فاستطاعوا بذلك أن يجمعوا بين المؤثرات الخارجية⁽³⁹⁾ والداخلية⁽⁴⁰⁾ ليكونوا

(37) بعد الرائد الأول للإصلاح الديني وهو جمال الدين الأفغاني (1254-1315هـ / 1838-1898م) أتت أجيال بعده، ضمت محمد عبده (1849-1905م) ورشيد رضا (1865-1925م)، وحسن البنا (1906-1949م). ومن ثم الجمعيات الإسلامية الحالية. وبعد الرائد الأول لليبرالية الحديثة رفاة رافع الطهطاوي (1801-1873م) جاءت أجيال بعده، أحمد لطفي السيد (1872-1963م)، قاسم أمين (1863-1908م)، وعلي عبد الرازق (1888-1966م)، وطه حسين (1889-1973م)، وعباس محمود العقاد (1889-1964م)، ثم خالد محمد خالد (1920-1988م). وبعد الرائد الأول للاتجاه العلمي العلماني عند شبلي شميلي (1850-1917م)، توالى أجيال بعده، سلامة موسى (1888-1958م) ونيقلا حداد (1872-1954م) ويعقوب صروف (1852-1927م) وإسماعيل مظهر (1891-1962م) وزكي نجيب محمود . سليم ناصر بركات: دراسات في الفكر العربي المعاصر، الجزء الأول، منشورات جامعة دمشق، 1994م، ص 7.

(38) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(39) نقصد بها العوامل الخارجية التي ساعدت على نشأة الفلسفة الإسلامية، كالثقافة الفارسية والثقافة الهندية، والفلسفة اليونانية القديمة خاصة. وما يمكن التأكيد عليه هنا أن هذه العوامل في الحقيقة لم تجعل المسلمين يتخلون عن مقوماتهم الذاتية، بل إنهم استطاعوا أن يخلقوا بيئة عقلية خاصة بهم وينشؤون لأنفسهم حياة فكرية مستقلة ليست هي حياة الفرس أو الهنود أو اليونان.

(40) نعني بها العوامل الداخلية التي ساعدت أيضاً في نشأة الفلسفة الإسلامية والمتمثلة في الكتاب والسنة؛ لقد تضمن القرآن الكريم الكثير من الآيات التي دعت صراحة إلى النظر في الموجودات واعتبارها

لأنفسهم فلسفة تعبر عن هويتهم، والتي أصبحت تنتسب إليهم "فلسفة عربية إسلامية" والتي تلازم فيها التعريب والأسلمة. وما كان لهذه الفلسفة أن تصل إلى مرحلة من التطور والإبداع، لولا الازدهار الذي عرفته الحركة الفلسفية التي ظهرت في المشرق الإسلامي وفي العهد العباسي خاصة، وانتقلت هذه الحركة كما هو معروف إلى المغرب الإسلامي في شمال إفريقيا والأندلس، ولقد أنتجت هذه الحركة بعد ازدهارها في المشرق والمغرب الإسلامي عددا كبيرا من الفلاسفة⁽⁴¹⁾، الذين كانت لهم مشاركاتهم الفعالة وتأثيراتهم في مجال الفلسفة، وآثارهم تشهد على ذلك⁽⁴²⁾.

إذا كان هؤلاء الفلاسفة وغيرهم من الذين لم نأت على ذكر أسمائهم قد جعلوا الفلسفة العربية الإسلامية في عهدهم تحتل مكانة مرموقة ومتطورة، فهل يمكن بذلك القول أن الفلسفة قد انقطعت مع هذا الجيل من الفلاسفة العرب والمسلمين الذين ضمهم

بالعقل من جهة دلالتها على الخالق وهو الله عز وجل، وهذا هو عين التفكير الفلسفي. لأن الفلسفة عند ابن رشد (1126-1198م): "ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع." ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تقديم وتعليق أبو عمران الشيخ وجلول البدوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ص 24. وتضمنت السنة النبوية أيضا الكثير من الأفكار والمبادئ التي أصبحت فيما بعد قضايا للتفكير الفلسفي.

(41) نذكر من أشهر الفلاسفة المسلمين الذين برزوا في المشرق الإسلامي: أبو يوسف يعقوب ابن إسحاق الكندي (185-269هـ / 801-883م) أول فلاسفة العرب، وأبو نصر الفارابي (260-339هـ / 874-950م)، وأبو الحسين بن عبد الله بن سينا (370-428هـ / 980-1037م)، وأبو علي أحمد بن يعقوب بن مسكويه (320-421هـ / 932-1030م)، وأبو حامد محمد بن محمد الغزالي (450-505هـ / 1058-1111م). أما من أشهر الفلاسفة المسلمين الذين برزوا في المغرب الإسلامي نذكر من بينهم: محمد بن عبد الله بن مسرة القرطبي المتوفى عام 319هـ / 921م، وابن حزم الأندلسي الظاهري (383-455هـ / 994-1064م)، وأبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ المعروف بابن باجة المتوفى عام 533هـ / 1138م، والوليد محمد بن رشد (520-595هـ / 1126-1198م)، والفيلسوف الصوفي محي الدين بن عربي (1165-1240م)، وفيلسوف الاجتماع والتاريخ ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون (732-808هـ / 1332-1406م). عمر التومني الشيباني: مقدمة في الفلسفة الإسلامية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1990م، ص 75.

(42) المرجع نفسه، ص 53-75.

عصر واحد هو العصر الوسيط أم أنها لم تنقطع وتواصل صداها بعدهم لتمتد إلى العصور اللاحقة الحديث والمعاصر؟

لبحث هذا التساؤل وتقصي حقيقته نجد موقفين متناقضين في الطرح فمنهم من يقول بالطبيعة ومن يقول بالتواصل .

أ) الثقائون بالطبيعة :

يرى أصحاب هذا الموقف أن الفكر الفلسفي أو بالأحرى الفلسفة انقطعت وتوقفت بعد الازدهار الذي عرفته في العصر الوسيط على يد عدد كبير من فلاسفتنا الكبار الذين يشهد لهم التاريخ بما حققوه وأبدعوه في مجال العلم والفلسفة .ونجد من بين المفكرين العرب المعاصرين القائلين بهذا الموقف زكي نجيب محمود الذي يرى أن الفكر الفلسفي بقي مغلقا طيلة قرون .وكانت بداية هذا الانقطاع مع الإمام أبي حامد الغزالي عندما ألف كتابه "تهافت الفلاسفة" في نهاية القرن الحادي عشر .وكان هذا : "بمثابة الرتاج الذي أغلق باب الفكر الفلسفي في بلادنا، فظل مغلقا ما يزيد عن سبعة قرون ولم يفتح إلا في منتصف القرن الماضي، نتيجة لحركة شاملة استهدفت نهوض الحياة الفكرية العربية من كل أرجائها .فنشأ علم، ونشأ فن وتجدد أدب وتجددت فلسفة"⁴³).

وضمن هذه النظرة نجد ماجد فخري ففي معرض حديثه عن "بعض وجوه الفكر العربي المعاصر" ⁴⁴)، يشير ضمنا إلى الانقطاع الفكري الفلسفي في البلدان العربية ولم يكتب له العودة إلى هذه الربع العربية إلا مع بداية القرن العشرين . وعن هذا الموضوع يقول: "لقد شهد مستهل القرن العشرين في الربع العربية إقبال العلماء والمفكرين العرب على تدابر التراث العقلي الفلسفي القديم وإحيائه وتدارسه وبعد انقطاع صلتهم بذلك التراث طوال قرون عدة"⁴⁵).

وفي هذا الإطار نجد كذلك محمد عاطف العراقي (1934م -) (يذهب هو الآخر إلى القول بأن الفلسفة العربية وقفت بوفاة الفيلسوف المغربي العربي ابن رشد

(43) زكي نجيب محمود: من زاوية فلسفية، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط1، 1977م، ص 5.

(44) وهو عنوان للمبحث الثاني الذي احتواه الفصل الثالث تحت عنوان "معالم الفكر الفلسفي الديني

المعاصر" ضمن كتابه "دراسات في الفكر العربي المعاصر."

(45) ماجد فخري: دراسات في الفكر العربي المعاصر.

ولم يوجد بعده فيلسوف عربي يستحق الذكر، وتأكيدا لذلك يقول "ما وجدت بعد وفاة ابن رشد سوى نفر من المفكرين أقرب إلى الشراح أو السائرين في طريق يعد طريقا متفرعا عن فلسفة هذا الفيلسوف أو ذاك ولا يعد طريقا رئيسيا أو اتجاها أساسيا في الفلسفة"⁴⁶ .

ثم يمضي قائلا في نص آخر: "فلسفتنا وقفت عند ابن رشد فيلسوف المغرب العربي، إذ أنني من جانبي لا أصدق بأننا واجدون حتى الآن فيلسوفا عربيا صاحب اتجاه عقلي بارز، عاش بعد ابن رشد"⁴⁷ .

والسؤال الذي يمكن طرحه في نهاية عرضنا لهذا الموقف، هو هل حقا أن الفلسفة العربية الإسلامية توقفت وانقطع صداها بوفاة الفيلسوف ابن رشد أم أنها لم تعرف التوقف والانقطاع، وبقيت مستمرة بعده عبر العصور التاريخية اللاحقة؟ هذا التساؤل يقودنا حتما لتقديم الموقف الثاني الذي يتضمن الإجابة عنه، لأنه يعارض الموقف الأول ويناقضه في الرأي .

ب) القائلون بالتواصل :

يرى أصحاب هذا الموقف أن الفكر الفلسفي في مجتمعنا العربي الإسلامي لم يعرف الانقطاع، وبقي مستمرا بعد ابن رشد .ونجد من بين المفكرين القائلين بهذا الموقف هنري كوربان⁴⁸ (Henri Corbin) (1903-1978م) الذي يرى بأن الفلسفة

(46) محمد عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط4، 1978م، ص 13.

(47) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(48) مستشرق وفيلسوف ومؤرخ فرنسي، تخصص في دراسة الإسلام، وعلى الأخص الفكر الشيعي الاثني عشري في إيران .درس الفلسفة واللغتين العربية والفارسية في المعهد الوطني للغات الشرقية . ترأس بين عامي 1946-1973م قسم الثقافة الإيرانية في المعهد الإيراني بطهران .ومن بين أعماله : (ابن سينا والقصة الرؤيوية) مجلدان 1954 م .(والخيال المبدع في مؤلفات ابن عربي) 1960 م . (وإنسان النور في الصوفية الإيرانية) 1971 م .(وتاريخ الفلسفة الإسلامية) (والجوانب الروحية والفلسفية في الإسلام الإيراني)، صدرت هذه الجوانب في أربع مجلدات بين عامي 1971-1973م) وغيرها من الأعمال .عن جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط، 1987م، ص ص 491-492.

الإسلامية لم تنته كما هو شائع بموت الفيلسوف ابن رشد، إنما انتقلت إلى إيران، واتخذت شكل الفلسفة الإشراقية⁽⁴⁹⁾.

ونلمس هذا التوجه بوضوح من خلال ما تضمنته بعض نصوصه التي يقول فيها: "إن المؤرخين الغربيين)... (قد ظلوا يعتبرون أن مصير الفلسفة في الإسلام قد انتهى مع ابن رشد. هذا من جهة، ومن جهة ثانية فقد أنارت أعمال السهروردي الطريق الجديد الذي مشى عليه العديد من المفكرين والروحانيين حتى أيامنا هذه"⁽⁵⁰⁾.

وفي نص آخر يقول: "ومع أنه من المعتبر عموماً أن الأبحاث الفلسفية، منذ ابن رشد، قد آلت إلى السكون في الإسلام، إلا أننا سنرى في القرن السادس عشر يسجل مع تقدم النهضة الصفوية تقدماً مدهشاً للفكر والمفكرين في إيران، تستمر آثاره خلال حقبة القاجار"⁽⁵¹⁾ حتى أيامنا هذه"⁽⁵²⁾.

وفي هذا السياق نجد جعفر آل ياسين يذهب هو الآخر إلى القول: "أن الفلسفة لم تمت في الشرق بذهاب أبي الوليد عنها، بل بقيت قائمة متطورة على أيدي جماعة من

(49) هي فلسفة شهاب الدين يحيى السهروردي (549-585هـ / 1155-1191م) الملقب بشيخ الإشراق. ويعرفها صدر الدين محمد الشيرازي (979-1050هـ / 1571-1640م) بأنها " الحكمة المؤسسة على الإشراق أو أنها حكمة المشاركة الذين هم أهل فارس، لأن حكمتهم كشفية ذوقية تنتسب إلى الإشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولعالمها وفيضاتها بالإشراقات على النفوس عند تجردها. "عن عبد المنعم الحفني: الموسوعة الفلسفية، دار ابن زيدون للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، ص 47.

(50) هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 303.

(51) أسرة تولت الحكم في إيران ما بين (1795-1925م)، أسسها آغا محمد خان وتولى عليها فتح علي شاه (1797-1832م)، ومحمد شاه (1834-1838م)، وناصر الدين شاه (1848-1896م)، ومظهر الدين شاه (1896-1907م)، وكان آخرهم أحمد شاه (1909-1929م). الشيخ عبد الله العلايلي وآخرون: المنجد في الإعلام، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط17، 1991م، ص 431.

(52) هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 34.

المفكرين الكبار)⁵³... (جددوا في بناء الفكر منذ القرن السادس الهجري وحتى مرحلة صدر الدين الشيرازي)... (وما بعد مرحلته⁵⁴).

هذا وإن كنت قدمت في السابق موقف ماجد فخري واعتبرته من القائلين بانقطاع الفلسفة بعد ابن رشد، فإنني هنا يمكن أن أستدل بموقفه ووجهة نظره حول هذه المسألة، ولا أرى في ذلك تناقضا، لأنه يميز بين النشاط الفلسفي الحقيقي المبدع عند العرب والذي توقف بوفاة ابن رشد، والفلسفات التي قامت بعد ابن رشد والتي يعتبرها فلسفة إشراقية، جاءت كرد فعل على انتشار بعض الفلسفات بين العرب، وهذا ما عبّر عنه بقوله: "ومع أن وفاة ابن رشد سنة 1198م يمثل خاتمة النشاط الفلسفي الخلاق عند العرب، فقد قامت فلسفة الإشراق كرد فعل فكري على رواج المشائية"⁵⁵ والأفلاطونية المحدثة⁵⁶ بين العرب، منذ وضع أسسها السهروردي المقتول) توفي

(53) للإطلاع على هؤلاء المفكرين يمكن العودة إلى جعفر آل ياسين: الفيلسوف الشيرازي ومكانته في تجديد الفكر الفلسفي في الإسلام، الفكر الجامعي، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط 1، 1978م، ص 8.

(54) المرجع نفسه، ص ص 7-8.

(55) كلمة المشائية) Peripatecism (هي لفظة) Periptein (اليونانية وتعني يطوف، وذلك إشارة إلى المشي. والمشاء: الكثير المشي، والمشائي: هو الأرسطي ويسمى مشائيا لأن أرسطو كان يعلم تلاميذه ماشيا. هذا من حيث الاشتقاق اللغوي لهذه الكلمة، أما من حيث المفهوم الاصطلاحي لها هي الحركة الفلسفية التي وضع أسسها أرسطو طاليس وحمل لواءها عدد من الفلاسفة الذين خلفوه على رأس مدرسة اللوقيون) Lyceum (التي كان قد أسسها أرسطو لدى انفصاله عن معلمه أفلاطون سنة 335 ق م) في أثينا. عن ماجد فخري: مادة المشائية، ضمن معن زيادة وأخرون: الموسوعة الفلسفية العربية (المدارس والمذاهب والاتجاهات والتيارات)، المجلد الثاني، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط 1، 1988م، ص 1274. وجميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج 2، ص 373.

(56) وسميت بهذا الاسم لأنها وليدة أفكار أفلاطون القديمة، فهي منبثقة منها محدثة عنها. وهي إحدى الوجهات الفكرية التي انطلقت من الإسكندرية في القرون الأولى للميلاد، وهي مذهب الاسكندرانيين كما يسميها العرب. فهي حركة طبعت بها العبقرية اليونانية عند انفتاحها على الشرق، بعد أن أصبحت الإسكندرية عاصمة للعلم والفكر. ومن بين أقطاب هذه الحركة فيلون (Philon) (25 ق م - 40م) وهو من أشهر فلاسفة اليهود في القرون الأولى للميلاد وأفلوطين (Plotin) (205-270م) أشهر مجددي الأفلاطونية وبعثها بعد فيلون وفرفور يوس (Priophyre)

1191م) حتى أواسط القرن السابع عشر، الذي أنجب صدر الدين الشيرازي(توفي
1640م) أحد كبار فلاسفة الإشراف المتأخرين وطائفة من كبار علماء الإشراف
الآخرين⁽⁵⁷⁾ .

ورأي الفصل في هذا الطرح المتناقض أن الفلسفة المبدعة التي شهدها العصر
الإسلامي الوسيط، على أيدي كبار فلاسفتنا الذين يعود إليهم كل الفضل فيما حققته
الفلسفة من تقدم وتطور وازدهار، لم تشهده في أي عصر آخر . فقد انقطعت في البلدان
العربية، ودام انقطاعها عدة قرون . لتستأنف نشاطها من جديد مع أجيال من المفكرين
العرب المحدثين والمعاصرين الذين قاموا بحركات⁽⁵⁸⁾ متباينة، ساعدت على نشأة
الفكر الفلسفي العربي من جديد وكانت البداية الأولى مع مطلع عصر النهضة العربية
الحديثة في القرن التاسع عشر . والتي تعد بحق ممهدة للنهضة العربية المعاصرة
الفكرية في القرن العشرين . والتي أصبح فيها الفكر الفلسفي العربي أكثر إنتاجا
ونضجا، محاولا أن يجد لنفسه مكانة متميزة بين الإنتاج الفلسفي المعاصر .

لكن هذا الانقطاع الذي عرفته الفلسفة في العالم العربي، في الواقع لا يصدق
على كل المجتمعات العربية والإسلامية، لأن هناك بعض المجتمعات كان لمفكرها
إسهام كبير في تطور الفلسفة العربية الإسلامية الوسيطة، واستمر الفكر الفلسفي ليمتد
إلى وقتنا الراهن، ونعني بذلك تحديدا المجتمع الإيراني، الذي انتقلت إليه الفلسفة
واتخذت شكل الحكمة العرفانية، والمتمثلة في الفلسفة الإشرافية على أيدي نخبة من

من مواليد 233م وتوفي ما بين 301 و305م . محمد عبد الرحمن مرجبا: من الفلسفة اليونانية إلى

الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص ص 217-226.

(57) ماجد فخري: دراسات في الفكر العربي، ص 223.

(58) نقصد بها حركة نشر التراث الفلسفي، وحركة الترجمة، وحركة التأليف، والتي قام بها حسب زكي

نجيب محمود جيلين من المفكرين العرب: جيل الهواة ودعواتهم، وجيل المحترفين وحركاتهم.

الفلسفة الإشراقية⁵⁹ وهم كما قال هنري كوربان: "الهدف الروحي للسهروردي، واستمر هذا الخلق في إيران على الأقل حتى أيامنا هذه"⁶⁰.

فهذه القطيعة التي عرفتها الفلسفة، وهذا التواصل، وهذه العودة الجديدة للفكر الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة، من شأنها أن تجعلنا نتساءل عن الأجيال التي أسهمت في نشأة الفكر الفلسفي العربي المعاصر، وعن دعواتهم وحركاتهم المختلفة؟

(59) أول هؤلاء الخلف من الإشراقية، من حيث الاستقراء التاريخي هو شمس الدين الشهرزوري الذي يتصف بإخلاصه لشيخ الإشراق السهروردي وميرداماد وهو المعلم الأكبر في مدرسة أصفهان، فقد اتخذ من كلمته "إشراق" اسماً يذيل به كتاباته صدر الدين محمد الشيرازي تلميذ ميرداماد. عن هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 325.

(60) المرجع نفسه، ص 325.

الفصل الثاني

الفكر الفلسفي العربي المعاصر نشأته واتجاهاته

أولا :نشأة الفكر الفلسفي العربي المعاصر

أ محقومات النشأة وعودة الفكر الفلسفي العربي المعاصر

ب| جيل الهواة ودعواتهم

ج| جيل المحترفين وحركاتهم

ثانيا :تصنيف الاتجاهات الفلسفية في الفكر العربي المعاصر

أ -تصنيف جميل صليبا والتعقيب عليه

ب| تصنيف معن زيادة والتعقيب عليه

ج - تصنيف حسن حنفي والتعقيب عليه

إذا سلمنا مع القائلين أن الفكر العربي انقطع بوفاة الفيلسوف أبي الوليد بن رشد. وظل مغلقاً ما يزيد عن سبعة قرون، ولم ينفث إلا في عصر النهضة العربية الحديثة. فالسؤال الذي يمكن طرحه هنا هو: كيف كانت عودته إلى الفكر العربي المعاصر؟ وما هي الأجيال التي أسهمت في نشأته وعودته، وما الدور الذي لعبه كل جيل؟

أولاً - نشأة الفكر الفلسفي العربي المعاصر :

أ - مقومات النشأة وعودة الفكر الفلسفي العربي المعاصر :

إن نشأة هذا الفكر وعودته إلى مجتمعنا العربي: "كان نتيجة حركة شاملة استهدفت نهوض الحياة الفكرية من كل أرجائها، فنشأ علم، ونشأ فن وتجدد أدب وتجددت فلسفة"¹. وكان قوام الفكر الفلسفي في هذه الحركة الشاملة حسب زكي نجيب محمود هو الدعوة إلى "الحرية والتعقل"². فأما الحرية: "فلا تكون إلا من قيد)... (وهو قيد الجهل والخرافة في فهم الناس للظواهر والأحداث. وهو أيضاً قيد النص بشروح ثم على الشروح بشروح وهلم جرا"³.

أما التعقل فهو: "أن نجعل احتكامنا إلى العقل"⁴ دون نزوة إلى الهوى"⁵. وأن يقيموا النهضة العربية الحديثة: "على أساس من منطق العقل، بدل أن يركنوا إلى عاطفة القلب وحدها"⁶.

(1) زكي نجيب محمود: من زاوية فلسفية، ص 5.

(2) سبق أن بينت في الفصل الأول من هذا الباب أن الحرية والتعقل من الخصائص الأساسية التي تطبع الفكر الفلسفي العربي المعاصر.

(3) المرجع نفسه، ص 5.

(4) فالعقل عند زكي نجيب محمود إما أن يستند الإنسان في أحكامه إلى شواهد الحس والتجربة، وذلك إذا كان موضوع البحث ظاهرة خارجية من ظواهر الطبيعة والمجتمع أو أن يستند الإنسان في أحكامه إلى سلامة الاستدلال في استخراج الأحكام من المقدمات، وذلك حين يكون موضوع البحث فكرة نظرية. المرجع نفسه، ص 6.

(5) المرجع نفسه، ص 5.

(6) زكي نجيب محمود: قشور ولباب، ص 152.

علما أن للتعقيل وجهان:"الأول اغتراف من المدنية الأوربية، والثاني مجهود جبار نحو إعادة التراث العربي القديم مصحوبا بدافع عقلي يحاول أن يبرر له مكانا من ثقافة العصر الحاضر وفكره"⁷ .

وعلى هذا الأساس يرى زكي نجيب محمود أن قيام فكر فلسفي صحيح، وقيام نهضة فكرية، يبقى متوقفا على مدى شيوع فكرة الحرية والتعقيل في مجتمعنا العربي وعن هذا يقول:"فلا أحسبني مخطئا إذا زعمت أن قيام الفكر الفلسفي على صورته الصحيحة التي تثير عند الدارس قوة التفكير النقدي الحر المعقول: الحر من قيد الآراء المسبقة، والمعقول في خطة سيره نحو الهدف المقصود، وهو من أوضح العلامات التي تشير إلى قيام نهضة فكرية"⁸ .

ولقد حمل هذه الرسالة الفكرية في تاريخنا الحديث نخبة من مفكرينا هواة ومحترفين، يفهم من هذا أن مهمة نشأة الفكر الفلسفي العربي المعاصر تقع على عاتق جيلين من المفكرين: الهواة والمحترفين .

با - جيل الهواة ودعواتهم :

لقد كانت بداية الفكر الفلسفي في مجتمعنا العربي:"على أيدي"هواة" يتناولون الأمور تتاولا فلسفيا دون أن يتخذوا من الفلسفة ذاتها موضوع دراسة متخصصة"⁹ . ولقد كانوا أسبق من "المحترفين" ظهورا:"حتى ليجوز لنا القول بأنهم هم الذين مهدوا الطريق أمام محترفي الفلسفة، ووجهوا انتباههم وأثاروا اهتمامهم"¹⁰ .

ومن هؤلاء "الهواة" الذين مهدوا الطريق قبل ظهور الدراسة الفلسفية المتخصصة:"جمال الدين الأفغاني في رده على الدهريين"¹¹، ومحمد عبده في شرحه

(7) المرجع السابق، ص 152.

(8) زكي نجيب محمود: من زاوية فلسفية، ص 7.

(9) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(10) المرجع نفسه، ص 8.

(11) هم الماديون. لقد ألف جمال الدين الأفغاني رسالة بعنوان "الرد على الدهريين" ويعود تأليفه لهذه الرسالة إلى الرواج الذي عرفته نظرية التطور في القرن التاسع عشر. وهي نظرية لا تصادف للوهلة الأولى قبولا عند من تغلب عليهم الثقافة الدينية، هذا مما جعلهم يتساءلون أين يكون الإسلام من هذه الدعوة؟ وكان أن أرسل كاتب من فارس خطابا إلى جمال الدين الأفغاني يطلب منه أن يوضح له هذا

لمفاهيم العقيدة الإسلامية على أساس المنطق العقلي، وأحمد لطفي السيد في قيادته لحركة التنوير، وطه حسين في إدخاله للمنهج العقلي في الدراسات الأدبية، وعباس محمود العقاد في دعوته إلى مسؤولية الفرد في فكره وعقيدته⁽¹²⁾.

والمنتبع للمجهود الذي قام به هؤلاء المفكرون "الهواة" يجدهم ينقسمون فيما بينهم إلى نوعين :

النوع الأول من المفكرين "الهواة" هو الذي "يجعل الدفاع عن الإسلام محور تفكيره"⁽¹³⁾. ومن بينهم جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وعباس محمود العقاد وغيرهم من المفكرين الذين ساروا على هذا النهج .

أما النوع الثاني من المفكرين "الهواة" فهو الذي "جعل هدفه الرئيسي الدعوة إلى قيم ثقافية جديدة"⁽¹⁴⁾. وهم الذين تأثروا بالثقافة الأوروبية، ومن بينهم أحمد لطفي السيد، وطه حسين وغيرهما.

ج جيل المحترفين وحركاتهم:

لقد كانت بداية هذا الجيل مع نشأة الجامعات العربية، حيث نشأت بأقسامها دراسات متخصصة، تنحو منحى البحوث العلمية الأكاديمية، والتي تناولت: نشر التراث الفلسفي نشرًا محققًا، كما تناولت نقل المذاهب الفلسفية الغربية قديمها وحديثها نقلًا اكتفى بالترجمة حينًا وأضاف إلى الترجمة تعليقًا ونقدًا حينًا آخر . وأخيرًا تناول التأليف في شتى الموضوعات الفلسفية تأليفًا قد يقتصر على مجرد عرض الفكرة عرضًا علميًا، وقد يزيد على ذلك بأن يجيء معبرًا عن مذهب خاص يذهب إليه المؤلف⁽¹⁵⁾. يفهم من هذا النص أن مفكري هذا الجيل قاموا بثلاث حركات هي:

المذهب الطبيعي، الذي أخذ يتردد صدها بين رجال العلم والفكر، فأجابه الأفغاني بتلك الرسالة، وكان تأليفها باللغة الفارسية، ونقلها إلى العربية الشيخ محمد عبده مستعينًا بأديب أفغاني هو (عارف أبو تراب) وهي تنقسم قسمين: القسم الأول أختص ببيان حقيقة المذهب المادي التطوري ونشأته التاريخية. والقسم الثاني أختص ببيان أن الإسلام هو أفضل الأديان، المرجع نفسه، ص 9-10.

(12) المرجع نفسه، ص 8-9.

(13) المرجع نفسه، ص 9.

(14) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(15) المرجع نفسه، ص 18.

1 - حركة نشر التراث الفلسفي القديم وإحيائه:

قام بهذه الحركة عدد من المفكرين العرب المعاصرين نذكر من بينهم محمد الهادي أبو ريدة الذي نشر "رسائل الكندي الفلسفية" في جزأين ما بين عامي (1950-1954م) وأحمد فؤاد الأهواني (1908-1970م) الذي نشر "كتاب الكندي إلى المعتصم بالله" عام 1948م، وكتاب "تلخيص كتاب النفس" لابن رشد عام 1950م. وعثمان أمين (1903-1978م) نشر "إحصاء العلوم للفارابي عام 1949م. ومحمد ثابت الفندي نشر رسالة "في معرفة النفس الناطقة وأحوالها" لابن سينا عام 1934م. وعبد الحلیم محمود (1910-1978م) نشر "المنقذ من الضلال للغزالي، الطبعة الثانية وذلك عام 1955م. وعبد الرحمن بدوي نشر العديد من المؤلفات التراثية نذكر من بينها: "تلخيص أرسطو طاليس في الشعر" و"تلخيص الخطابة" عام 1966م. و"الإشارات الإلهية" لأبي حيان التوحيدي عام 1950م و"الحكمة الخالدة" لابن مسكويه عام 1952م. ومحمود قاسم نشر "مناهج الأدلة في عقائد الملة" لابن رشد. وأبو العلاء عفيفي نشر "قصص الحكم" لابن عربي عام 1946م⁽¹⁶⁾. وغيرهم.

علماء أن التراث⁽¹⁷⁾ في نظر هؤلاء يعد: بمثابة وضع الأساس الذي سيقوم عليه البناء الجديد. فما من نهضة ثقافية إلا واقتترنت بإحياء التراث القديم⁽¹⁸⁾.

(16) المرجع نفسه، ص ص 18-20.

(17) فالتراث عند محمد عابد الجابري يعني: "الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني، وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر ملفوفاً في بطانة وجدانية أيديولوجية، لم يكن حاضراً في خطاب أسلافنا ولا في حقل تفكيرهم، كما أنه غير حاضر في خطاب أية لغة من اللغات الحية المعاصرة التي "نستورد" منها المصطلحات والمفاهيم الجديدة علينا. إن هذا يعني أن مفهوم "التراث" كما نتداوله اليوم يجد إطاره المرجعي داخل الفكر العربي المعاصر ومفاهيمه الخاصة وليس خارجهما)... (ومن هنا ينظر إلى "التراث" على أنه بقايا الماضي، بل على أنه "تمام" هذه الثقافة وكليتها، إنه العقيدة والشريعة، واللغة والأدب، والعقل والذهنية، والحين والتطلعات، وبعبارة أخرى إنه في آن واحد: المعرفي والأيدولوجي وأساسها العقلي وبطانتها الوجدانية في الثقافة العربية الإسلامية. "محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1991م، ص ص 23-24.

(18) زكي نجيب محمود: من زاوية فلسفية، ص 18.

2 حركة الترجمة: التي قام بها عدد من المفكرين العرب المعاصرين الذين

عملوا على ترجمة العديد من المؤلفات الفلسفية الغربية والشرقية. نذكر من بين هؤلاء أحمد لطفي السيد الذي ترجم من أرسطو "علم الأخلاق إلى نيقوماخوس" عام 1924م و"الكون والفساد" عام 1932م، و"علم الطبيعة" عام 1935م، و"السياسة" عام 1947م. وأبو ريدة ترجم كتاب "تاريخ الفلسفة في الإسلام" لدي بور. وأبو العلاء عفيفي ترجم كتاب "فلسفة المحدثين والمعاصرين" لولف عام 1942م. وعثمان أمين ترجم كتاب "التأملات في الفلسفة الأولى" لديكارت عام 1959م. ومحمود الحضري ترجم كتاب "مقال في المنهج" لديكارت. وأحمد فؤاد الأهواني ترجم كتاب "البحث عن اليقين" لجون ديوي عام 1960م. وأمين موسى قنديل ترجم كتاب "تجديد في الفلسفة الأولى" لجون ديوي عام 1958م. وزكي نجيب محمود ترجم "محاورات الدفاع وأوطيفرون وأقريطون، وفيدون" من محاورات أفلاطون، وترجم أيضا "المنطق نظرية البحث" لجون ديوي، و"تاريخ الفلسفة العربية" لبرتراند رسل عام 1954م. ومحمود حب الله ترجم "إرادة الاعتقاد" لوليم جيمس عام 1958م. ومحمد فتحي الشنيطي ترجم "بعض المشكلات الفلسفية" لوليم جيمس عام 1962م، وعبد الرشيد الصادق ترجم "فلسفتي كيف تطورت" لبرتراند رسل عالم 1959م. وغيرهم. وعن هذه الحركة يقول زكي نجيب محمود: "لقد قامت حركة قوية في ميدان الترجمة، فنقل إلى العربية من المؤلفات الغربية والشرقية ما يكاد يشمل جوانب الفلسفة جميعا"¹⁹.

مما تقدم يظهر أن الدلالة الحقيقية للحركتين السابقتين هي: "أن نشر التراث والترجمة تدلان على أن الفكر الفلسفي عندنا يريد أن يقيم بناءه على أسس سليمة"²⁰.

3 حركة التأليف الفلسفي : قام بها عدد كبير من مفكرينا المعاصرين

والذين لم يكتفوا بنشر التراث الفلسفي القديم، ولا بترجمة الفلسفة الغربية والشرقية فحسب، بل ألفوا العديد من المؤلفات حول الفلسفة وتاريخها.

ولهذا فهذه الحركة تضيف إلى الحركتين السابقتين "دلالة جديدة، لأنها تكشف عن مذاهب الدارسين واتجاهاتهم كشفا صريحا أحيانا أو متضمنا في طريقة الاختيار

(19) المرجع نفسه، ص ص 21-22. ويمكن العودة أيضا إلى ماجد فخري: دراسات في الفلسفة العربية،

مرجع سابق، ص ص 261-262.

(20) زكي نجيب محمود: من زاوية فلسفية، ص 21.

والعرض أحيانا أخرى، ولسنا نخطئ إذا زعمنا أنه ما من مذهب رئيسي من المذاهب المعاصرة أو المذاهب التقليدية إلا وقد وجد له من بين فلاسفتنا نصيراً⁽²¹⁾ .

ويطول بي المقام لو أنني أذكر كل المفكرين العرب المعاصرين الذين ألفوا حول الفلسفة وتاريخها، وإنما حسبي هنا سأقتصر على الذين كانت مؤلفاتهم تعبير عن انتماءاتهم المذهبية واتجاهاتهم الفلسفية .

ونجد من أبرز هؤلاء المفكرين يوسف كرم (1886-1959م) الذي ألف كتاب "العقل والوجود" سنة 1956م. و"الطبيعة وما بعد الطبيعة" سنة 1959م. والذين تضمنوا نزعة "العقلية المعتدلة". وزكي نجيب محمود ألف كتاب "خرافة الميتافيزيقا" سنة 1953م. و"المنطق الوضعي" سنة 1957م. و"تحو فلسفة علمية" سنة 1960م. و"تجديد الفكر العربي" سنة 1970م. و"المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري" سنة 1971م. فهذه المؤلفات وغيرها من المؤلفات التي ألفها زكي نجيب محمود تكشف عن اتجاهه العلمي المتمثل في "الوضعية المنطقية". و"عبد الرحمن بدوي (1917-2005م) الذي ألف العديد من المؤلفات حول الفلسفة وتاريخها، لكن المؤلفات التي تعبر عن نزعة "الوجودية" كتاب "الزمان الوجودي" سنة 1943م، و"الإنسانية والوجودية في الفكر العربي" سنة 1947م، و"دراسات في الفلسفة الوجودية" سنة 1961م. وعثمان أمين (1903-1978م) ألف كتاب "الجوانية أصول عقيدة وفلسفة ثورة" سنة 1964م. عبّر فيه عن اتجاهه الروحي المتمثل في الرؤية "الجوانية". ومحمد عزيز لحبابي (1923-1993م) ألف كتاب "من الكائن إلى الشخص دراسات في الشخصية الواقعية" و"الشخصانية الإسلامية" و"من المنغلق إلى المنفتح" وفي هذه المؤلفات وغيرها يستعرض انتماءه إلى الفلسفة "الشخصانية"، وتوفيق الطويل ألف كتاب "الفلسفة الخلقية: نشأتها وتطورها" سنة 1960م، والذي نلمس فيه اتجاهه في الأخلاق والمتمثل في "المثالية المعتدلة"⁽²²⁾ .

وإلى جانب هذه المؤلفات التي عبّر أصحابها بها عن اتجاهاتهم الفلسفية، نجد بعض المؤلفات التي عبّر فيها أصحابها عن أصالة الفلسفة الإسلامية. حيث ألف مصطفى عبد الرازق كتاب "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية" سنة 1944م، وإبراهيم

(21) المرجع السابق، ص 22.

(22) المرجع نفسه، ص 23-35.

بيومي مذكور ألف كتاب "الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق" سنة 1947م، وسامي النشار ألف كتاب "الفكر الفلسفي في الإسلام"، و"مناهج البحث عند مفكري الإسلام" وإلى غير ذلك من المؤلفات التي عرفت بها هذه الحركة⁽²³⁾.

أصبح من الواضح أن نشأة الفكر الفلسفي العربي المعاصر، ترجع حسب زكي نجيب محمود إلى الدور الذي قام به جيل الهواة وجيل المحترفين، الذين قاموا بحركات شملت نشر التراث الفلسفي القديم، والترجمة عن الفلسفة الغربية، والتأليف حول الفلسفة وتاريخها: "مما يدل أوضح الدلالة على أننا نتميز بما يتميز به الفلاسفة المسلمون قديما من الاستماع إلى جملة الأفكار ليتخذ كل ما يتشيع به بعد أن يصوغه صياغة يعبر بها عن فكره المستقل"⁽²⁴⁾.

لكن المنتبِع لما كتب حول "نشأة الفكر الفلسفي في الفكر العربي المعاصر" يجد تباينا في وجهة نظر المفكرين العرب المعاصرين بدليل أن حسن حنفي (1934م) - له رأي مخالف لما ذهب إليه زكي نجيب محمود ففي معرض حديثه عن "الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام"⁽²⁵⁾ . وهي حسبها: "محاولة لبلورة الوعي الفلسفي العربي على مدى قرن من الزمن)... (ورصد الوعي الفلسفي التاريخي العربي"⁽²⁶⁾ .

يرى بأن يقظة وبلورة الوعي الفلسفي العربي المعاصر، كانت مهمة خمسة أجيال⁽²⁷⁾، لعب فيها كل جيل دورا أساسيا ساعد على نشأة الفكر الفلسفي العربي المعاصر. ومهما يكن من أمر فإن هذه الأجيال سواء تعلق الأمر بجيل الهواة أو جيل المحترفين، أو الأجيال التي ذكرها حسن حنفي، وهي في الحقيقة تختلف من حيث التقسيم ولكنها تنفق من حيث الهدف. فيفضل إسهاماتهم استطاعوا أن يدخلوا إلى الفكر العربي المعاصر اتجاهات فلسفية، وهي إعلان على عودة الفكر الفلسفي العربي إلى

(23) المرجع السابق، ص ص 35-40. وماجد فخري: دراسات في الفكر العربي، ص ص 263-269.

(24) زكي نجيب محمود: من زاوية فلسفية، ص 22.

(25) عنوان مداخلته التي تقدم بها إلى الندوة الفلسفية الثانية عشرة، للجمعية الفلسفية المصرية من 18-

21 نوفمبر 2000م بكلية الآداب، جامعة القاهرة، وهي المحاضرة الافتتاحية.

(26) حسن حنفي: الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام، ضمن أعمال الفلسفة في الوطن العربي في مائة

عام، أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشرة، التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية، بجامعة القاهرة،

مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط، 2002م، ص 17.

(27) للإطلاع على هذه الأجيال، ارجع إلى المرجع نفسه، ص ص 19-21.

الثقافة العربية المعاصرة. فما هي إذن هذه الاتجاهات الفلسفية التي ظهرت في الفكر العربي المعاصر؟ وكيف تم تصنيفها؟

ثانياً - تصنيف الاتجاهات الفلسفية في الفكر العربي المعاصر :

نتناول في هذا المبحث التصنيفات التالية :

أ - تصنيف جميل صليبا والتعقيب عليه :

إن المتتبع للإنتاج الفلسفي العربي المعاصر، والذي كانت بدايته الحقيقية حسب جميل صليبا بعد الحرب العالمية الثانية، على أيدي نخبة من المفكرين العرب المحترفين، يجده لا يزال يتأرجح بين الاقتباس والأصالة. ويمكن تقسيمه إلى قسمين أساسيين: "الإنتاج التاريخي والإنتاج النظري، وتبين لنا أن الإنتاج الأول أغزر من الإنتاج الثاني وأغنى منه. وليس أدل على ذلك من الدراسات التاريخية التي وضعها علماءنا للتعريف بالفلسفة العربية والفلسفة الغربية والشرقية، ومع ذلك فإن إنتاجنا النظري على قلته لا يخلو من آراء مبتكرة"²⁸.

يقصد جميل صليبا بأقسامه أي التيارات الفلسفية، وبالتحديد الاتجاهات الفلسفية العربية المعاصرة، والتي صنّفها على النحو الآتي :

- الاتجاه المادي الظاهر في فلسفة شبلي شميل .
- الاتجاه العقلي البارز في فلسفة محمد عبده ويوسف كرم وغيرهما.
- الاتجاه الروحي البادي في وحدانية العقاد وجوانية عثمان أمين وغيرهما.
- الاتجاه التكاملي في آراء يوسف مراد.
- والاتجاه الشخصاني في كتب رنيه حبشي ومحمد عزيزي لحبابي.
- والاتجاه العلمي في كتابات يعقوب صروف (1852-1927م) وإسماعيل مظهر وغيرهما)²⁹.

(28) جميل صليبا: الفكر الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة: الفكر العربي في مائة عام، بحوث مؤتمر هيئة

الدراسات العربية المنعقد في تشرين الثاني 1966م، في الجامعة الأمريكية في بيروت، منشورات العيد

المئوي للجامعة الأمريكية، بيروت، لبنان، م1967، ص 590.

(29) المرجع نفسه، ص 591.

وقد كان غرض جميل صليبا من وراء هذه الدراسة التي بحث فيها عن طبيعة وأشكال الممارسة الفلسفية العربية المعاصرة والتي كما قال: "لم يكن غرضنا منها بالطامع ولا بالبعيد، بل كان مجرد إشارة إلى بعض المحاولات النظرية التي تدل على ميل العقل العربي إلى التوحيد والتأليف والإحاطة، وعلى إيمانه بمقدرته على استجلاء الحقائق وعلى نزوعه إلى التجريد والسمو والتعالي"³⁰ .

وإذا كان هذا هو مقصده وغرضه من وراء هذا التصنيف، فإن هذا لم يكن في الواقع مبررا كافيا ومقتعا في نظر البعض من المفكرين العرب المعاصرين الذين عقبوا عليه بالتعليق والنقد .

نجد من بين المفكرين الذين عقبوا على هذا التصنيف ناصيف نصار الذي عقب عليه بقوله: "ليس شاملا ولا نقديا بما فيه الكفاية، فقد كانت تلزم الإشارة، من جهة أولى إلى تيارات الفكر القومي، والإشارة من جهة ثانية إلى الأهمية التاريخية والفلسفية لكل واحد من هذه التيارات، ثم يستخلص بقدر الإمكان الدلالة التاريخية والفلسفية لأكثر تلك التيارات تمثيلية"³¹ . وبالرغم من هذه النقائص التي سجلها ناصيف نصار على هذا التصنيف، إلا أنه مع ذلك يحمل كما قال: "قيمة تاريخية ووصفية جليلة، فهو يظهر أن الفكر الفلسفي في العالم العربي الحديث غني ومتنوع، وأنه على صلة مباشرة مع التيارات الكبرى للفلسفة الغربية"³² .

أما كمال عبد اللطيف فيرى هو الآخر في تصنيف جميل صليبا ما يلي :

- أنه لا يحدد حتى في المستوى الوصفي كل أشكال الحضور الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة .

- لا يفسر أيضا ظاهرة غياب الإبداع الفلسفي في الفكر العربي المعاصر .

(30) المرجع السابق، ص 591.

(31) سعيد بنسعيد: التيارات الفلسفية في الفكر العربي المعاصر والموقف من التراث ملاحظات تمهيدية، الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمتها الجامعة الأردنية، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1987م، ص 93.

(32) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

كما أنه يتصف بعدم قدرته على إدراك بعض التيارات، بالإضافة إلى خطأ واضح في المفاهيم⁽³³⁾. بدليل أنه مثلاً يجمع بين محمد عبده ويوسف كرم في اتجاه واحد. هذا بالرغم من أن مفهوم العقل عندهما ليس واحداً؛ فمفهومه عند محمد عبده لا يتبلور ضمن مشروعه الكلامي الدفاعي إلا كمفهوم أشعري. بينما عند يوسف كرم فهو إما المفهوم اليوناني وخاصة الأرسطي منه أو الإسلامي وخاصة عند ابن سينا وابن رشد، ولقد حدد يوسف كرم في كتابه: "العقل والوجود" اسم المذهب الذي ينتمي إليه وأصوله بقوله: "إنه المذهب العقلي المعتدل يؤمن بالعقل، ولكن المذهب العقلي المعتدل يؤمن أيضاً بالوجود)... (إن أفلاطون قد سبق إلى بعض لمحات منه، ولكن أرسطو هو زعيمه الأول الذي استخلص معانيه الأساسية ومبادئه المنطقية)... (وأن الفلاسفة الإسلاميين وبخاصة ابن سينا وابن رشد قد أسهموا فيه باللسان العربي المبين، فنحن نعود إلى هؤلاء جميعاً ونؤيد شروحاتهم وأدلتهم ونبين تهافت الذين حادوا عنها من الفلاسفة المحدثين"⁽³⁴⁾.

بالإضافة إلى ذلك أن جميل صليبا لم يأت على ذكر كل الاتجاهات الفلسفية التي عرفها الفكر العربي المعاصر، هذا مما جعله يضيف إلى الاتجاهات التي أشار إليها الوصف التخطيطي السابق، التيار الهيجلي والبراغماتية، والفلسفة الماركسية، والتيارات الفكرية الماركسية⁽³⁵⁾. والتيارات التي عرفتها الفلسفة المعاصرة مثل البنيوية بمختلف تياراتها⁽³⁶⁾.

أما معن زيادة⁽³⁷⁾ فلقد عقب هو الآخر على تصنيف جميل صليبا، ورأى فيه أنه بالرغم من قيمته الوصفية والتاريخية التي أظهرت لنا تنوع الفكر الفلسفي العربي

(33) كمال عبد اللطيف: قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1994م، ص 26.

(34) يوسف كرم: العقل والوجود، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1964م، ص 11.

(35) للمزيد من الإطلاع على التيارات الفكرية الاشتراكية يمكن العودة إلى رفعت السعيد: تاريخ الحركة الاشتراكية في مصر، ج1، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ص 77-78.

(36) كمال عبد اللطيف: قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص 28.

(37) رئيس تحرير الموسوعة الفلسفية العربية، وكاتب مقدمتي المجلد الأول (الاصطلاحات والمفاهيم) والمجلد الثاني (المدارس والمذاهب والاتجاهات والتيارات) بقسميه الأول والثاني، حيث عنون مقدمة

وخصوصيته في علاقته المباشرة بالتيارات الفلسفية الغربية في العصور الحديثة، إلا أنه لا يمكن اعتباره تصنيفا شاملا، لكونه لا يتناول تيارات الفلسفة العربية الإسلامية وامتداداتها الحديثة. ويهمل أيضا تيارات فكرية فلسفية عرفها الفكر العربي الحديث كالتيار الماركسي والاشتراكي والقومي والبنبوي، يضاف إلى ذلك أنه تصنيف غير نقدي، فهو لا يشير إلى الأهمية التاريخية لكل تيار من التيارات المذكورة، كما أنه لا يشير إن كانت هذه التيارات قد قدمت حولا لمشكلات وتساؤلات فلسفية أساسية تواجه المجتمع الذي ظهرت فيه أم أنها كانت مجرد تمارين ذهنية للمنادين بها والداعيين إليها. هذه المآخذ جعلته يقترح تصنيفا جديدا للتيارات والمدارس والمذاهب الفلسفية في الفكر العربي الحديث⁽³⁸⁾.

ب) تصنيف معن زيادة والتعقيب عليه :

فهو كما قال عنه معن زيادة: "إنه تصنيف ثلاثي يأخذ في حسابه العلاقة الجدلية بين الفكر العربي والفكر الأوربي والغربي الحديث"⁽³⁹⁾. والمبرر لهذه العلاقة حسبه أن الفكر العربي، ومنذ النصف الأول من القرن الماضي يتحرك متقدما ومتأخرا في علاقاته بالفكر الغربي. فالتطورات الحضارية والثقافية العلمية التي شهدتها الغرب وبالتالي العالم، جعلت الغرب حاضرا حضورا قويا في حياتنا الثقافية والفكرية، وهو حضور متواصل ليس في قبولنا له فقط بل وفي رفضنا له أيضا⁽⁴⁰⁾.

هذا مما جعله يختار هذا التصنيف الذي يقول عنه: "أنه يلقي الضوء على فكرنا الفلسفي العربي، في علاقته بالفكر الفلسفي الغربي مبينا مدى التأثير بهذا الفكر ومدى قبوله والأخذ به أو رفضه وتجاهله، وإنه تصنيف يقوم على ثلاثة أطراف رئيسية :

المجلد الثاني القسم الأول منه بعنوان "الفلسفة العربية الحديثة والمعاصرة بين الإبداع والإلتباع" استعرض فيها تصنيف جميل صليبا للاتجاهات الفلسفية في الفكر العربي الحديث والمعاصر، وعقب عليه، ثم اقترح تصنيفا جديدا للتيارات الفلسفية في الفكر العربي المعاصر. لذلك سنعتمد على هذه المقدمة المطولة في التعقيب على تصنيف جميل صليبا، وتقديم تصنيف معن زيادة المقترح.

(38) معن زيادة وآخرون: الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثاني (المدارس والمذاهب والاتجاهات

والتيارات)، القسم الأول عن المقدمة، ص 13.

(39) المرجع السابق، ص 14.

(40) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

فريق يرفض الفلسفة الآتية من الغرب، وفريق يقبلها، وفريق يقوم بالتوفيق مقدما مركبا فكريا جديدا قد يحمل آفاق حل أو آفاق خروج من المأزق⁽⁴¹⁾ .

فالفريق الأول: يمثل التيار الذي يضم كل المذاهب والاتجاهات الفكرية التي تعارض الأخذ عن الغرب والتأثر بتجربته إلا في حدود ضيقة. ونجد من بين الذين تبنوا هذا الموقف مصطفى عبد الرازق وتلميذه علي سامي النشار⁽⁴²⁾ .

أما الفريق الثاني: يضم جميع المدارس والمذاهب والاتجاهات التي تمثل تيار التوجه نحو الغرب وتبنى أفكاره وأخذ ثقافته ونقلها، فلقد استعار أصحاب هذه المدارس والمذاهب أفكارا غربية وتبنوها وحاولوا الترويج لها في البلاد العربية، يصدق هذا على التيار المادي التطوري عند شبلي شميل، كما يصدق على وجودية عبد الرحمن بدوي ووضعية زكي نجيب محمود المنطقية⁽⁴³⁾ .

بينما الفريق الثالث: يضم جميع الاتجاهات والتيارات التوفيقية في الفكر العربي ويعد رفاة الطهطاوي (1801-1873م) بحق أول مفكر عربي يقدم صياغة واضحة واعية لهذا التيار، حيث كرس حياته لمهمة التوفيق بين الثقافتين العربية والإسلامية والغربية. ونجد أيضا خير الدين التونسي (1820-1889م) الذي قدم نظرية توفيقية متكاملة تجمع بين الثقافتين الإسلامية والغربية. ويمثل الفكر القومي كذلك موقفا توفيقيا صريحا⁽⁴⁴⁾ .

ما يمكن أن يقال على تصنيف معن زيادة أنه يضع في الحسبان العلاقة الجدلية بين الفكر العربي والفكر الغربي الحديث. هذا من جهة ومن جهة أخرى أنه يلقي الضوء على فكرنا الفلسفي العربي في علاقته بالفكر الفلسفي الغربي، مبينا مدى التأثير بهذا الفكر ومدى قبوله والأخذ به أو رفضه وتجاهله. ويكشف أيضا عن مقاصد وأهداف كل فريق من وراء تبنيه لأي مذهب أو اتجاه فلسفي. كما أنه تضمن التحليل والاستدلال والنقد الصوري والمادي الموجه لكل فريق، فعلى سبيل الإيضاح نجده في معرض حديثه عن الفريق الثاني الذي يضم - كما بينا سابقا - جميع المدارس والمذاهب

(41) المرجع السابق، ص14.

(42) المرجع نفسه، ص ص14-15.

(43) المرجع نفسه، ص ص17-18.

(44) المرجع نفسه، ص ص18-20.

والاتجاهات الفكرية التي تمثل تيار التوجه نحو الغرب، يقول: "إن هذه التيارات وغيرها لم تفعل أكثر من نقل بعض الأفكار الغربية والدعوة إليها والتبشير بها، فلم تبحث في الأسباب التي تجعل الأفكار الدينية والغيبية مسيطرة، ولم تبحث عن الشروط الملائمة لقبول الأفكار الجديدة حتى تكون مجدية ونافعة، ومن هنا فشلت هذه التيارات في تحقيق أي نجاح يذكر، ناهيك عن فشلها في تقديم الحلول الناجعة للمشكلات النظرية والعملية التي يعاني منها الفكر العربي والوطن العربي"⁽⁴⁵⁾.

بالإضافة إلى ذلك نجد تصنيف معن زيادة لم يقتصر على التحليل والاستدلال والنقد، بل اشتمل أيضا على الاستنتاج المنطقي فهو يتوصل في نهاية عرضه لتصيغه: "أن كل خروج على الاتجاه التوفيقي الرئيسي في الفكر العربي، يسهم في تعطيل مسيرة التطور والتقدم"⁽⁴⁶⁾. وبالرغم من كون هذا التصنيف شاملا ونقديا إلا أنه مع ذلك لا يجدد في المستوى الوصفي التخطيطي التاريخي كل أشكال الحضور الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة. كما أنه لا يفسر أيضا ظاهرة غياب الإبداع الفلسفي في الفكر العربي المعاصر.

ج - تصنيف حسن حنفي والتعقيب عليه:

يصنف حسن حنفي الإنتاج الفلسفي العربي المعاصر إلى التيارات التالية:
-المثالية: بكل أنواعها، سواء "المثالية الترنسندننتالية" كما صاغها كانط ابتداء من ديكارت، والتي يمثلها عثمان أمين، ونجيب بلدي. أو "المثالية المعتدلة" مطبقة في علم الأخلاق، أخلاق الواجب وأخلاق الضمير، وأخلاق الحاسة الخلقية وأخلاق الإرادة الخيرة والفطرة يمثلها توفيق الطويل أو "المثالية العقلية" في الثنائية الأرسطية الإسلامية القديمة عند الفلاسفة والحكماء أو الفلسفة العربية الحديثة عند ديكارت يمثلها محمود قاسم.

(45) المرجع السابق، ص 17.

(46) المرجع نفسه، ص 20.

-الوضعية⁴⁷) بكل أنواعها، وبخاصة الوضعية المنطقية، ويمثلها زكي نجيب محمود. والمنهج التحليلي من أجل حسن استعمال اللغة والفلسفة العلمية بوجه عام يمثلها عادل ظاهر. الماركسية التقليدية والمنهج الجدلي التاريخي الذي تقوم عليه ويمثلها محمود أمين العالم وجمال صادق العظم، وطيب تيزيني. أو الجدلية الماركسية أو الماركسية العربية ويمثلها عبد الله العروي (1933م -) أو المادية التاريخية ويمثلها حسين مروة (1908-1987م).

-البنبوية: في تركيب العقل العربي يمثلها محمد عابد الجابري، أو اللغة العربية يمثلها محمد أركون، وحامد أبو زيد..

-الظاهرية في وصف الثقافة العربية بين الثابت والمتحول أدونيس أو الشعورية لإعادة بناء العلوم القديمة بناء عن ظروف العصر حسن حنفي، ثم ذاعت في الجيل الجديد وتطبيقاتها في الفلسفة يوسف سلامة، ومحمود رجب.

-الوجودية بكل أنواعها عبد الرحمن بدوي، زكريا إبراهيم⁴⁸).

إن المتمعن في هذا التصنيف يلاحظ أنه لا يتضمن كل الاتجاهات والتيارات الفلسفية العربية المعاصرة، فعلى سبيل المثال نجد الاتجاه المثالي لا يتضمن "وجدانية" العقاد، ولا "رحمانية" زكي الأرسوزي، ولا "النزعة العقلية المعتدلة" عند يوسف كرم ولا "النزعة العقلية المحضة" عند خالد محمد خالد وعبد الله القصيمي، ومحمد عاطف العراقي وغيرهم. كما أنه لم يتطرق إلى "الاتجاه المادي التطوري" عند شبلي شميل وإسماعيل مظهر وسلامة موسى، ولا الفلسفة "الشخصانية" عند رينيه حبشي ومحمد عزيز لحبابي، ولا إلى "الاتجاه العلماني" ولا إلى "الاتجاه القومي" بكل تشكيلاته.

(47) فالوضعية التي يقصدها حسن حنفي هي "الوضعية المحدثة" وهي اتجاه عام يطلق على كل الاتجاهات التي ظهرت في القرن العشرين وحاول أنصارها قصر الفلسفة على اللغة من جهة والمنهج المستخدم من جهة أخرى. وذلك بالإفادة من معطيات المنطق والرياضيات، وأول اتجاه من اتجاهاتها: "الوضعية المنطقية" التي ظهرت بعد اختفاء "دائرة فينا" و"التحليل اللغوي" في إنجلترا، و"الفلسفة التحليلية" في الولايات المتحدة الأمريكية والبلدان التي ظهرت فيها في وقت لاحق. أحمد ماضي: الوضعية المحدثة والتحليل المنطقي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 171.

(48) حسن حنفي: الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام، مرجع سابق، ص 24-27.

وغيرها من النزعات والتيارات والاتجاهات الفلسفية التي عرفها الفكر العربي المعاصر .

والنتيجة التي نخلص إليها من خلال هذا العرض المختصر أن هذه الاتجاهات الفلسفية تؤكد على الممارسة الفلسفية لأبناء أمتنا العربية .وعلى الحضور الفلسفي في ثقافتنا العربية المعاصرة، وعلى الإنتاج الفلسفي النظري في الفكر العربي المعاصر . مع العلم أن هذه الممارسة، وهذا الحضور، وهذا الإنتاج لم يكن في الواقع ترفاً فكرياً وإنما كان الغرض الأساسي من ورائه نهوض وتقدم وتطور مجتمعنا العربي، ليساير الركب الحضاري الذي يشهده الغرب . والسؤال الذي يفرض نفسه علينا هنا هو : ما حقيقة هذه الاتجاهات الفلسفية ؟ هل هي تقليد وتبعية فكرية أم هي إبداع وتأسيس لفلسفة عربية معاصرة ؟

هذه التساؤلات وغيرها هي التي سنعالجها في الفصل الثالث والأخير من هذا الباب .

الفصل الثالث

الفلسفة العربية المعاصرة

بين التبعية والاستقلال والإبداع

أولا: التبعية الفلسفية في الفكر العربي المعاصر

أ - بعض المفكرين القائلين بالتبعية الفلسفية ومسوغاتهم

ب - بعض المفكرين القائلين بالتبعية الفلسفية بلا مسوغات

ثانيا: الاستقلال الفلسفي في الفكر العربي المعاصر

أ - نظرة ناصيف نصار للاستقلال الفلسفي

ب - نظرة محمد عابد الجابري للاستقلال الفلسفي

ثالثا: الإبداع الفلسفي في الفكر العربي المعاصر

أ - نظرة الجابري للإبداع الفلسفي

ب - نظرة طه عبد الرحمن للإبداع الفلسفي

إن الهدف الرئيسي الذي نصبو إليه من وراء دراستنا في هذا الفصل هو الكشف عن واقع وآفاق الفلسفة العربية ضمن الإنتاج المعرفي في الفكر العربي المعاصر. والسؤال الذي يواجهنا ونحن بصدد السعي إلى تحقيق هذا الهدف يتعلق بوجه عام بالفلسفة العربية المعاصرة: وبالتحديد بحقيقة وضعها: بمعنى أوضح هل توجد فلسفة عربية معاصرة أم أنها لا توجد؟ وما السبيل بذلك إلى إعادة بعثها؟ وبتعبير آخر، هل هي تقليد وتبعية لاتجاهات فلسفية عربية إسلامية أو غربية أم أنها تأسيس وإبداع لفلسفة أصيلة ومبتكرة؟ ومن أجل تقصي حقيقة هذه التساؤلات وغيرها سنعمل على معالجتها في المباحث التالية:

أولاً - التبعية الفلسفية في الفكر العربي المعاصر:

أ) بعض المفكرين القائلين بالتبعية الفلسفية و مسوغاتهم:

إن القائلين بهذا الموقف معناه أنهم يبطلون وجود فلسفة عربية معاصرة. وهذا النفي من شأنه أن يثير أسئلة أخرى تتعلق بغياب الفلسفة العربية المبدعة في مجتمعنا العربي المعاصر، والذي كان له تراث فلسفي زاخر يشهد له التاريخ بقيمته وبمكانة مبدعيه. وبمعنى أدق، ما هي الأسباب والعوامل التي منعت انبثاق ذوات متفلسفة في الفكر العربي المعاصر؟

لاشك أن هذا السؤال قد دفع بالعديد من المفكرين العرب المعاصرين للبحث عن الأسباب التي عاقت نمو الفكر الفلسفي ونهضته في الثقافة العربية المعاصرة. ونجد من بين هؤلاء المفكرين:

زكي نجيب محمود⁽¹⁾: الذي طرح هذا السؤال وحاول تقديم إجابة عنه، حيث أرجع أسباب غياب الفلسفة العربية المعاصرة إلى عدة عوامل⁽²⁾، منها:

(1) كان هذا في المرحلة المتأخرة من حياته الفكرية، حينما لم تصبح الوضعية المنطقية وحدها تشغل فكره، بل أصبحت شروط بناء فلسفة في العالم العربي المعاصر من بين الأسئلة التي انتبه إليها، ولقد طرح السؤال حول شروط النهضة الفلسفية العربية المعاصرة في كتابيه "تجديد الفكر العربي" و"المعقول واللامعقول في تراثنا العربي".

العائق الأول احتكار الحاكم لحرية الرأي: أي هيمنة الحياة السياسية على الحياة الفكرية واستبداد أهل السلطة في المجتمع بالرأي ومنعهم لما عداه أو التضيق على أصحابه وهذا من شأنه أن يقضي على حرية الفكر الذي تنبثق منه الفلسفة، وهذا معناه إقصاء للحرية السياسية التي تكفل لغيره في التعبير عن أفكارهم وفي مقدمتهم أهل الفكر، إن جمع الحاكم بين السلطة والرأي يعد في نظر زكي نجيب محمود أسس البلاء في مجال الفكر وهو: "أن يجتمع السيف والرأي الذي لا رأي غيره في يد واحدة، فإذا جلا لك صاحب السيف صارمه ، وتلا عليك باطله، زاعما أنه هو وحده الصواب المحض والصدق الصريح، فماذا أنت صانع إلا أن تقول له نعم؟" ³⁾ . يفهم من هذا أنه لم يكن في ساحة الفكر حوار حر: "إلا القليل النادر، وفي مواقف لم تكن بذو خطر كبير على سلطة الحاكم" ⁴⁾ . ويستدل زكي نجيب محمود عن احتكار الحاكم لحرية الرأي بوقائع تاريخية ⁵⁾، تؤكد على غياب الحوار الحر واستئثار الحاكم بالسلطة والرأي.

العائق الثاني سلطان الماضي على الحاضر: يعبر زكي نجيب محمود عن هذا العائق بقوله: "هو بمثابة السيطرة يفرضها الموتى على الأحياء وقد يبدو غريبا أن يكون للموتى مثل هذه السيطرة مع أنه لم يبق لنا منهم إلا صفحات مرموقة صامتة لا تمسك بيدها صارما تجلوه في وجوهنا فيفزعنا كما قد يفعل الأحياء من ذوي السلطان" ⁶⁾ .

(2) والتي تناوّلها في كتابه "تجديد الفكر العربي" وفي الفصل الثاني منه، تحت عنوان "عقبات على الطريق"

وهي ثلاثة عوائق أساسية، لمعرفة هذه العوائق أكثر تفصيلا ارجع إلى زكي نجيب محمود: تجديد

الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، ط7، 1982م، صص 21-61.

(3) المرجع نفسه، ص 33.

(4) المرجع نفسه، ص 46.

(5) من هذه الوقائع موقف الخليفة المهدي من الشاعر بشار، وقصة الحلاج المتصوف وابن المقفع الأديب،

وموقف الإمام أحمد بن حنبل من مسألة القرآن من حيث الحدائث والقدم، واختلافه في الرأي مع

الخليفة المأمون ومن بعده الخليفة المعتصم — لأن المأمون جاءه الأجل قبل أن يقضي في أمر ابن حنبل

ومن معه وما لحقه من تعذيب وإيذاء بسبب موقفه المخالف لرأي المأمون والمعتصم. فهو يقول بقدم

القرآن، أما هما فيقولان أن القرآن حادث، بمعنى أنه لم يوجد إلا وقت نزوله وأما قبل ذلك فلم

يكن. للمزيد من الاطلاع على هذه الوقائع ارجع إلى المرجع نفسه، صص 34-46.

(6) زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، ص 51.

والمقصود من ذلك أن يرجع المعاصرون كلما عرضت عليهم مشكلات إلى الاستجداء بنصوص القدماء وإلى إبراز أن التراث يتضمن حلولاً سابقة للمشكلات الراهنة متناسين أن مشكلاتنا الحالية ليست هي مشكلات أسلافنا، وإن علينا أن نفكر فيها من جديد من دون أن نجعل للماضي سلطاناً لا مرد لمرجعياته على فكرنا .

وعن هذا يتساءل زكي نجيب محمود قائلاً: "هل صحيح أننا واجدون في أفكار أسلافنا بالأمس ما يمكن أن يبين أماننا الطريق؟ لقد كانت أفكارهم وليدة مشكلاتهم فهل تكون مشكلاتنا هي نفسها مشكلاتهم، بحيث نهتدي بحكمتهم في اقتراح الحلول؟"⁷ .

العائق الثالث تعطيل القوانين الطبيعية بالكرامات: وعن هذا العائق يقول زكي نجيب محمود: "فهو ذلك الميل الشديد الذي نحسه في نفوسنا نحو أن تكون قوانين الطبيعة لعبة في أيدي نفر من أصحاب القلوب الورعة الطيبة، فيكفي أن يشاء الله لواحد من عباده أن يكون من "الصالحين" لينصرف "صلاحه" هذا - في أوامهم الناس - لا إلى شق الترع وبناء الجسور ورصف الطرق وإقامة المصانع، بل لينصرف "صلاحه" نحو تعطيل أي قانون طبيعي شاء"⁸ .

يفهم من هذا أن سيادة الفكر الخرافي وتأثيره في طريقة التفكير العلمي بحيث يؤدي إلى تعطيل القوانين الطبيعية بالكرامات، ويتمثل خطر هذا العائق في كونه لا يسود عند عامة الناس فحسب، بل لدى العلماء أيضاً. وهذا ما عبّر عنه زكي نجيب محمود بقوله: "لو اقتصر الأمر في هذا على سواد العامة لما أخذنا العجب، فالإنسان منذ خلق يمقت العقل ويتمنى أن تكون للقلب الغلبة السيادة، لكن الأمر يتجاوز هؤلاء إلى العلماء أنفسهم، وأي علماء؟ علماء الكيمياء والفيزياء والنبات وطبقات الأرض ومتى؟ في عصرنا هذا، وأين؟ في قلب الجامعات!"⁹ .

إن هذه العوائق وغيرها التي عرضها زكي نجيب محمود في كتابه "تجديد الفكر العربي" و"المعقول واللامعقول في تراثنا العربي" لتؤكد على غياب انبثاق فكر فلسفي في العالم العربي المعاصر .

(7) المرجع السابق، ص 84.

(8) المرجع نفسه، ص 58.

(9) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن زكي نجيب محمود لا ينكر وجود تأليف فلسفي في الفكر العربي المعاصر، إلا أنه لا يرتقي إلى المرتبة التي تجعله فلسفة أصيلة ومتميزة كما كانت عند أسلافنا. ففي معرض حديثه عن حال الفلسفة في الجامعات العربية يقول: "والحق أننا - نحن المشتغلين بالفلسفة في الجامعات العربية - قد انصرفنا في معظم الحالات إلى الدراسات الأكاديمية التي نعرض بها الموضوعات والمذاهب عرضاً هو أقرب إلى التاريخ منه إلى التكوين الجديد المبتكر لقضايانا الفكرية، تكويناً يجيء كما قلت، كاشفاً عما هو مضمّر في نفوسنا من مبادئ، ومثل، ومن ثم كانت لنا في الفلسفة مؤلفات، لكن لم يكن لنا فلسفة عربية"¹⁰.

هذا النفي وهذا الإنكار لوجود فلسفة عربية معاصرة، يؤكد أن حركة التأليف التي قام بها حسب زكي نجيب محمود الجيل الثاني من المفكرين العرب المحترفين لم يستطع إنتاج فلسفة أصيلة ومبدعة، وإنما الذي ساد هو: "النقل عن التيارات الفلسفية في أوروبا وأمريكا، قد شغلنا حتى لم يعد أمامنا فراغ نفكر فيه لأنفسنا، وبطريقتنا الخاصة... (وقد تجد منا نصيراً لهذه الفلسفة أو نصيراً لتلك، مما تعج به أوروبا وأمريكا، وبالرغم من اجتهادنا المشكور في حسن الهضم، وحدة العرض، فما نزال بعيدين عن أن يكون بين أيدينا ما نقدمه إلى أنفسنا وإلى العالم، على أنه فلسفة عربية خالصة، تعبّر عما يدور في أخلادنا حيال ما يعرض للعالم اليوم من المشكلات)"¹¹.

معنى هذا أن الفكر الفلسفي العربي المعاصر ليس أصيلاً ولا مبتكراً وإنما هو تقليد واتباع لاتجاهات وتيارات فلسفية غربية. إن هذا الوضع جعل زكي نجيب محمود يتساءل: "فهل ثمة من طريق أمامنا يخرجنا من الطريق المسدودة التي نذهب فيها ونجيباً لنسير عن طريق فلسفي معاصر يتميز بالطابع العربي المتميز الأصيل؟"¹².

إن هذا التساؤل دفع بزكي نجيب محمود لعرض وجهة نظره لقيام فلسفة عربية معاصرة، والتي تضمنها كتابه "تجديد الفكر العربي"¹³. وليس غرضنا هنا

(10) المرجع السابق، ص ص 273-274.

(11) المرجع نفسه، ص ص 266-267.

(12) المرجع نفسه، ص 268.

(13) حيث خصص في هذا الكتاب فصلاً كاملاً، وهو الفصل الثامن تحت عنوان: "فلسفة عربية مقترحة" عرض فيه وجهة نظره حول تأسيس فلسفة عربية معاصرة، ولقد اشتمل هذا الفصل مبحثين: أولهما

البحث عن هذه الفلسفة المقترحة، وإنما البحث عن عوائق غيابها ووضعها في الفكر العربي المعاصر، لذلك سأكتفي بهذا وانتقل إلى مفكر آخر كان له إسهام في هذا الموضوع وهو .

محمد عابد الجابري : الذي بحث وضعية الفلسفة ضمن دراسة عامة "للخطاب العربي المعاصر" ¹⁴ والذي يصنفه إلى: خطاب نهضوي وخطاب سياسي وخطاب قومي وخطاب فلسفي ¹⁵ . فالخطاب الفلسفي في الفكر العربي الحديث والمعاصر هو : "فرع من الخطاب النهضوي وامتداد له، وهو يؤكد انتماءه إليه إما صراحة وإما ضمناً" ¹⁶ . وهو يتجه بكل اهتمامه إلى البحث عن مكان في التاريخ لتراثنا الفلسفي وصولاً إلى "تأصيل الفلسفة العربية الإسلامية من جهة، وإلى محاولة إنشاء فلسفة معاصرة من جهة أخرى" ¹⁷ .

ومن هنا كان هذا الخطاب في نظر الجابري خطابين: "خطاب من أجل فلسفة الماضي، وخطاب من أجل فلسفة المستقبل" ¹⁸ . أي خطاب يرافع من أجل تأصيل فلسفة الماضي، وخطاب من ينشد فلسفة عربية جديدة ومعاصرة .

إن الحكم الذي أصدره الجابري على الخطاب العربي عموماً، والخطاب الفلسفي على وجه الخصوص، والذي هو في مجموعته خطاب نهضوي، فإنه كما قال : "قتله" ¹⁹ في إخفاء تناقضاته وإضفاء ما يكفي من المعقولية على نفسه ²⁰ .

ثنائية السماء والأرض، وثنائيهما ثنائية الطبيعة والفن . للاطلاع على وجهة نظره هذه يمكن العودة إلى المرجع نفسه، ص ص 257-302.

(14) الذي يعني عند الجابري: "الخطاب الصادر عن مفكرين عرب بلغة عربية، وفكروا فيه في أفق عربي ."

محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، دار الطليعة، بيروت، ط، 1988م، ص 13.

(15) فكل صنف من هذه الأصناف الأربعة كان مبحثاً أساسياً في كتابه "الفكر العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية."

(16) المرجع نفسه، ص 137.

(17) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(18) المرجع نفسه، ص 137.

(19) فالفشل عند الجابري: "لا يعني فساد المضمون أو الأهداف أو التطلعات التي يبشر بها ذلك الخطاب، بل يعني عدم قدرة العقل المنتج لذلك الخطاب على أن يجعل منه بناء نظرياً متماسكاً يفسر الواقع ويقدم

إلا أن الجابري ومن خلال تحليله لأنواع الخطاب العربي يتوصل إلى إصدار حكم عام يصدق على الخطاب العربي المعاصر، وهو "فشل العقل" العقل العربي "إذن في بناء خطاب متسق حول أية قضية من القضايا التي ظلت تطرح نفسها عليه طوال المائة سنة الماضية، فلم يستطع تشييد أيديولوجيا نظرية يركن إليها على صعيد "الحلم" ولا بناء نظرية ثورية يسترشد بها على صعيد الممارسة والتغيير" (21).

ومادام الخطاب الفلسفي هو جزء من الخطاب العربي المعاصر، فإن الجابري يسجل على هذا الخطاب مظاهر عدة دالة على فشله، ومنها: أن الخطاب العربي ما فتئ منذ عصر النهضة العربية الحديثة: يكرر نفسه ويطرح نفس المشكلة ويدور حول محور ظل دائما هو قطباه: التراث) أو الأصالة) من جهة والفكر الأوروبي (المعاصر = الحداثة) من جهة أخرى" (22).

كما أنه لا ينبثق عن علاقة حية مباشرة للتفكير بالواقع، بل أنه يعيش غيابا لهذه العلاقة، أي أنه: "لا يطرح قضايا الواقع الملموس، بل قضايا تقع خارج الواقع، قضايا مستعارة من النموذج السلف دوما. فالممارسة النظرية هنا "كلامية" في مفاهيم مجردة فارغة من كل محتوى واقعي، الشيء الذي يجعلها تنقلب إلى مصدر للتضليل والتعتيم" (23).

أضف إلى ذلك أنه لا يعبر عن واقع دائم، بل عن الحلم الذي عاشه العرب "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 (24) اصطدموا بالواقع الحقيقي الذي يعيشونه ويتحركون في إطاره فتحول حلمهم ذاك)... إلى كابوس

الإمكانات النظرية المطابقة لتغييره "ويعني آخر": إن فشل الخطاب معناه هنا عدم قدرته على التحول إلى أيديولوجيا علمية: أيديولوجيا تعتمد تحليل الواقع من أجل تغييره. "المرجع السابق، ص 131.

(20) المرجع نفسه، ص 179.

(21) المرجع نفسه، ص 181.

(22) المرجع نفسه، ص 34.

(23) المرجع نفسه، ص 185.

(24) هزيمة العرب في حرب 1967م مع إسرائيل.

وأصبح خطابهم المنفصل دوماً عن الواقع، يعبر هذه المرة عن "حلم -الكابوس" بدل
التغني بالوحدة والاشتراكية"...)25 .

وهذا ما جعل الخطاب الفلسفي العربي، من حيث هو جزء من الخطاب العربي
المعاصر، يفشل في تحقيق المهمتين اللتين أوكل نفسه لتحقيقهما وهما: تأصيل الفلسفة
العربية الإسلامية، وتأسيس فلسفة عربية معاصرة .ومن ثمة كان الخطاب الفلسفي
العربي المعاصر بحاجة إلى نقد يكشف عن تناقضاته ومظاهر فشله في تحقيق غاياته،
إلا أن الأمر عند الجابري لا يتوقف عند نقد الخطاب، بل ينبغي أن يتجاوز ذلك إلى
نقد العقل المنتج للخطاب .

وإذا كان الكثير من رواد النهضة العربية، قد دعوا إلى سلاح النقد فإنهم لم
يدركوا أن ذلك ينبغي أن يكون مسبقاً بنقد السلاح ذاته أي نقد العقل .وعن هؤلاء
يقول الجابري: "أنهم لم يدركوا أو لم يعوا أن "سلاح النقد" يجب أن يسبقه ويرافقه"نقد
السلاح"، لقد أغفلوا نقد العقل"26) .

فنقد العقل إذا هو المهمة التي خصص لها جهده اللاحق ونظر إليها بوصفها
المدخل الحق لتجاوز كل التناقضات السالفة الذكر .

ب- بعض المفكرين القائلين بالتبعية الفلسفية بلا مسوغات :

ولا يتسع بي المقام هنا أن أقدم كل المحاولات التي بحثت في أسباب عدم
استئناف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر .إنما سأكتفي بالإشارة إلى بعض
المفكرين الذين اتخذوا منها موقفاً سلبياً، أي أنهم أبطلوا وجودها، واعتبروا الإنتاج
الفلسفي الذي تعرفه الساحة العربية في هذا العصر، ما هو إلا تقليداً وتبعية لتيارات
واتجاهات فلسفية سواء كانت عربية إسلامية أو غربية .هذا دون أن أقدم مبرراتهم،
وإنما سأقتصر على ذكر آرائهم المتضمنة في بعض أقوالهم .ومن بين هؤلاء
المفكرين:

جميل صليبا : الذي ذهب إلى القول: "فالعالم العربي الحديث لم يتمخض بعد عن
فيلسوف عربي كبير من طراز أفلاطون وأرسطو وابن سينا وابن رشد وليبننتز

(25) المرجع السابق، ص 33.

(26) المرجع نفسه، ص 7.

وسيبينوزا وكانط وبرغسون، ومعظمهم من اشتهروا فيه حتى الآن لا يعدون في نظرنا إلا كواكب خافتة تستضيء بنور غيرها فتتألأ لأ دون أن تضيء العالم بأشعتها الذاتية إلا قليلاً⁽²⁷⁾ .

حسن حنفي: يؤكد هو الآخر على أن الفلسفة "في جامعتنا وفي حياتنا العامة في أزمة وجوه هذه الأزمة أننا بعد أن أنشأنا جامعتنا الحديثة منذ أكثر من نصف قرن⁽²⁸⁾ وجامعتنا القديمة موجودة أكثر من ألف عام، فإننا لا نستطيع القول بان لدينا فلاسفة أو أننا أخرجنا فلسفة"⁽²⁹⁾ .

وبالرغم من أن مفكرينا أنتجوا:"على أحسن تقدير مؤلفات تعرض مذاهب الآخرين اعتماداً على نصوص أصلية أو على دراسات ثانوية فأصبحت الفلسفة لدينا تجميعاً لأقوال وعرضاً لمذهب وشروحا على نصوص كما نفعل مع المتون القديمة وكأننا استبدلنا متناً بمتن، والمحدثين بالقدماء"⁽³⁰⁾ . وفي هذا السياق نجد أيضاً.

محمد عاطف العراقي: الذي يرى - كما سبق أن بينا - أن الفلسفة العربية انقطعت بموت ابن رشد الذي كما قال:"يقف على قمة الفلسفة العربية، وبعده لا نجد فيلسوفاً عربياً حتى أيامنا المعاصرة التي نحياها"⁽³¹⁾ .

وإذا كنا نجد في أرجاء وطننا العربي مفكرين لكن:"من الإسراف في القول، بل من التعسف أن نقول بأن هذا المفكر أو ذلك يرتفع إلى مستوى الفيلسوف صاحب النسق الفلسفي المذهبي، والذي يقيم آراءه داخل هذا النسق اعتماداً على منهج محدد

(27) جميل صليبا: الفكر العربي في مائة سنة، نقلاً عن محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر،

مرجع سابق، ص 156.

(28) وبالتحديد عام 1925م وهو التاريخ الذي أنشأت فيه الجامعة المصرية الحديثة، وفيها رأس مصطفى

عبد الرازق أول قسم للفلسفة. ورأسها فيما بعد أحمد لطفي السيد. حسن حنفي: الفلسفة في الوطن

العربي في مائة عام، مرجع سابق، ص 21.

(29) حسن حنفي: موقفنا الحضاري، الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، ص 14.

(30) المرجع نفسه، ص 14 .

(31) محمد عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1980م، ص 18.

يلتزم التزاماً تاماً بخصائص الفكر الفلسفي، وما ينبغي أن يكون عليه الموقف الفلسفي⁽³²⁾.

إن هذه المواقف وغيرها⁽³³⁾ تؤكد على غياب القول الفلسفي⁽³⁴⁾ الأصيل والمبدع في الفكر العربي المعاصر، وتقر بذلك ضمناً أو صراحة على أنه قول مستغرق في التقليد في ألفاظه وجمله ونصوصه. وهذا ما عبّر عنه .
طه عبد الرحمن : حين تساءل فقال: "من ذا الذي بوسعه أن ينكر أن القول الفلسفي العربي، إن لفظاً أو جملة أو نصاً، هو قول مستغرق في التقليد؟ أما ترى أن المنطوق العربي لا يصوغ من الألفاظ إلا ما صاغه غيره، ولا يستعمل من الجمل إلا ما استعمله ولا يصوغ من النصوص إلا ما وضعه، لا يكاد يزيد على هذا أو ذاك شيئاً يكون من إنشائه، لا من إنشاء غيره"⁽³⁵⁾.

النتيجة العامة التي نخلص إليها من خلال هذا العرض أن التقليد والتبعية الفكرية طابع ميز الحضور الفلسفي في الفكر العربي المعاصر. وهذا قيد وذوبان

(32) محمد عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص 13.

(33) توجد مواقف أخرى لمفكرين عرب معاصرين لم نأت على ذكرها، لأن الطريقة التي انتهجناها في معالجة مشكلة وضع الفلسفة في الفكر العربي المعاصر لم تكن استقرائية، وإنما كانت انتقائية تعالج أبعاد المشكلة التي يثيرها هذا الفصل.

(34) القول الفلسفي عند طه عبد الرحمن هو بيان، هذا الأخير يبنى على أصلين أساسيين هما: "العبارة" و"الإشارة". وتكون المعاني في العبارة حقيقية ومحكمة وصریحة، بينما في الإشارة تكون مجازية أو مشتبهة أو مضمرة. مع الإشارة أن القول الفلسفي يختلف عن القول العلمي والقول الأدبي. لأن الأصل في القول العلمي هو العبارة، وقد يكون حده هو حفظ العبارة وصرف الإشارة. أما الأصل في القول الأدبي هو الإشارة، ولذلك يمكن أن يكون حده حفظ الإشارة وصرف العبارة. أما القول الفلسفي فهو يحفظ العبارة والإشارة، ومن هنا تكون العلاقة البيانية التي يختص بها القول الفلسفي هي الجمع بين العبارة والإشارة. مع العلم أن القول الفلسفي قد يكون مفهوماً والمفهوم بمنزلة "اللفظ" وقد يكون تعريفاً، والتعريف بمنزلة "الجملة" وأخيراً قد يكون دليلاً، والدليل بمنزلة "النص". وأن لكل من أقسام القول الفلسفي عباراته وإشاراته. طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأويل، ج2، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1999م، صص 61-62.

(35) محمد عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص 11.

للذات العربية في خضم فكر الآخرين، وعمقا للإنتاج الفلسفي الأصيل والمبدع. لكن ما السبيل للتخلص من قيد التقليد والتبعية؟

ثانيا - الاستقلال الفلسفي في الفكر العربي المعاصر :

إن الوضع الذي آلت إليه الفلسفة في الوطن العربي دفع بالعديد من المفكرين العرب المعاصرين لتشخيص وضعها والبحث عن الشروط والعوامل التي يمكن أن تساعد على تحقيق نهضتها واستقلالها، وكان من بين هؤلاء المفكرين ناصيف نصار .

أ- نظرة ناصيف نصار للاستقلال الفلسفي:

الذي بحث في كتابه "طريق الاستقلال الفلسفي، سبيل إلى الحرية والإبداع" شروط نهضة الفلسفة في العالم العربي، وشروط الاستقلال الفلسفي. لكن قبل أن يستعرض وجهة نظره في الاستقلال الفلسفي انطلق من وضع الفلسفة العربية المعاصرة.

1- وضع الفلسفة العربية المعاصرة عند ناصيف نصار : التي يرى فيها أنها لا تخرج عن موقفين أساسيين: موقف التبعية لتاريخ الفلسفة الوسيطية والفلسفة الغربية وموقف الاستقلال. ولقد عبّر عن هذا الرأي بقوله: "من وجهة وضعية الفلسفة العربية المعاصرة، يمكن رد مختلف المواقف من تاريخ الفلسفة إلى موقفين: موقف التبعية وموقف الاستقلال. أما التابعون فإنهم ينقسمون إلى قسمين: التابعين لتاريخ الفلسفة الوسيطية، والتابعين لتاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة، وهم على اختلاف نزعاتهم أهل اقتباس أكثر مما هم أهل ابتكار، ولكن ليست غائبة الإتياع هي نفسها في الاتجاهين"³⁶.

يفهم من هذا أن حضور الفلسفة العربية المعاصرة كان حضورا ضعيفا وهامشيا لأن السمة المميزة لهذا الحضور كان يغلب عليها طابع التبعية للتراث الفلسفي الموروث والوافد: فالتابعون لتاريخ الفلسفة الوسيطية: "على العموم، أشد تقليدا ومحافظة

(36) ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع، دار الطليعة،

بيروت، ط1، 1975م، ص 20.

وأقل تنوعاً⁽³⁷⁾. ويعد يوسف كرم نموذجاً لهذا الموقف. أما التابعون لتاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة: فإنهم ينطلقون من واقع تفوق الحضارة الغربية ومن ضرورة السلوك في مسلكها للنهوض بشعوب العالم العربي من حالة الجمود والتخلف⁽³⁸⁾. وحسب أنصار هذا الموقف أن تحقيق نهضة فكرية صحيحة يبقى متوقفاً على الأخذ بفلسفات العصر الحاضر، وهذا ما ذهب إليه زكي نجيب محمود الذي يتزعم الدعوة إلى الفلسفة الوضعية المنطقية في العالم العربي المعاصر.

ويرى ناصيف نصار أن موقف الإلتباع في الفلسفة في إطار الثقافة العربية المعاصرة: مرتبط ارتباطاً وثيقاً بوضعية الجدلية الحضارية التي يسودها⁽³⁹⁾. لكن كيف يمكن الخروج من موقف الإلتباع التقليدي؟

فحسبه أن: "طريق الخروج من موقف الإلتباع التقليدي تمر بنقد التصور الحضاري الذي يمكن في التزام الفلاسفة في العالم العربي المعاصر بهذا أو ذلك من المذاهب"⁽⁴⁰⁾.

وأن هذا التصور الأساسي للوضعية الحضارية في العالم العربي الحديث والمعاصر يقود: "الفيلسوف العربي إلى التحرر من كابوس تاريخ الفلسفة وإلى الوقوف منه موقف الاستقلال بدلاً من موقف الإلتباع"⁽⁴¹⁾.

لأن سبب عدم الحضور القوي للفلسفة راجع في نظره إلى أن المفكرين العرب المعاصرين المشتغلين بالمجال الفلسفي لم يتمكنوا من التحرر من هيمنة تاريخ الفلسفة⁽⁴²⁾ على تفكيرهم. ولكن كيف يمكن التخلص من هذه الهيمنة؟

(37) المرجع السابق، ص 20.

(38) المرجع نفسه، ص 23.

(39) وعن هذه الوضعية الحضارية يقول ناصيف نصار: "فإذا نظرنا في الوضعية الحضارية في العالم العربي المعاصر نظرة شمولية لوجدنا أن ما يسمى بالنهضة ليس من ناحية أولى بعث لحضارة القرون الوسطى، وليس من ناحية ثانية امتداد للحضارة الغربية المتفوقة، وإنما دخول العالم العربي في مرحلة تاريخية حضارية جديدة تتميز جوهرها بالتفاعل الجدلي المعقد الذي يجري فيها بين عالم الحضارة العربية الإسلامية، وعالم الحضارة الغربية العقلانية، والذي يكسبها طابعاً نوعياً خاصاً في تاريخ العالم للحضارة الإنسانية". المرجع السابق، ص 30-31.

(40) المرجع نفسه، ص 30.

(41) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يكون في نظر ناصيف نصار عن طريق الاستقلال الفلسفي وهو الشرط الضروري الذي يستطيع به المفكر العربي المعاصر المشاركة الفعلية في الفلسفة متجاوزا بذلك التبعية لتاريخ الفلسفة. فهو " شرط للمشاركة الإبداعية في الفلسفة والمساهمة الثورية في تغيير حياة الإنسان العربي من الداخل" ⁴³. لكن هذا لا يعني أبدا أن الاستقلال الفلسفي هو رفض لتاريخ الفلسفة. وإنما هو "رفض للتبعية المذهبية الاغترابية، واستيعاب نقدي للأفكار والنظريات التي تكونت تباعا فيه" ⁴⁴.

2- مفهوم الاستقلال عند ناصيف نصار : يحدد ناصيف نصار مفهوم استقلال

بمعنيين:

- **المعنى العام :** الذي عبّر عنه بقوله: "الاستقلال الذي نقصده ليس بالطبع انطواء على الذات وانقطاعا عن الغير والاكتفاء 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" ⁴⁵.

فليس الاستقلال في نظر ناصيف نصار موقفا سلبيا، فهو: "لا يعني الانعزال ولا يؤدي إليه بالضرورة، إنه يتميز سلبا برفض التبعية والخضوع والانتكالية، ويتميز إيجابيا بالحرية والسيادة والمسؤولية" ⁴⁶. وهذا معناه أن فعل التفلسف يغيب عن المفكر العربي المعاصر إذا اتسم موقفه بالتبعية المذهبية لأحد المذاهب التي عرفها تاريخ الفلسفة، فإن ذلك الفعل يحضر إذا اتسم موقف المفكر بالحرية إزاء تلك المذاهب وبالموقف النقدي، ويتحمل المسؤولية الفكرية .

(42) المقصود هنا تاريخ الفلسفة بصفة عامة، سواء تعلق الأمر بالتراث الفلسفي للحضارة الإسلامية، أو

الإنتاج الفلسفي الغربي منذ عصر النهضة إلى اليوم.

(43) المرجع نفسه، ص 36.

(44) المرجع نفسه، ص 11.

(45) المرجع نفسه، ص 36.

(46) المرجع نفسه، ص 274.

ولهذا فالاستقلال الحقيقي هو الذي "يستلزم التفاعل، والتفاعل يعني احتفاظ الأطراف المعنية بكيانها الخاص)... (فالاستقلال يقتضي المشاركة والإبداع، والمشاركة تقتضي الاستقلال والإبداع، والإبداع لا يكون دون استقلال ومشاركة"⁴⁷).

إذا كان هذا هو معنى الاستقلال الحقيقي بمعناه العام فما هو معنى الاستقلال الفلسفي أو الاستقلال في الفلسفة ؟

الجواب على هذا السؤال يتطلب، كما قال "تحديد الغير الذي ينبغي أن يتم التفاعل معه، ومن ثم الشروط الخاصة بالتفاعل معه. فالغير الذي نعنيه هو تاريخ الفلسفة بالمعنى الواسع، أي التفكير العقلي النظامي في الوجود والمعرفة والعمل، في إطار حضارات ثلاث هي: الحضارة اليونانية والحضارة العربية الإسلامية والحضارة الأوروبية الحديثة والمعاصرة"⁴⁸. ولهذا فالاستقلال له معنى آخر غير المعنى السابق وهو :

- **المعنى الخاص** : أي الاستقلال في الفلسفة، والذي يعني عند ناصيف نصار "تقبل النظريات الفلسفية، أي كان عصرها، بالنقد المنطقي والسوسيولوجي، وهضم عناصرها الصالحة وتحويلها في عملية إبداعية أصيلة، انطلاقاً من الوعي بدور الفعل الفلسفي في الواقع الثقافي المجتمعي المتعين في الزمان والمكان"⁴⁹.

إلا أن الاستقلال الفلسفي في نظر ناصيف نصار لا يمكن أن يتحقق إلا إذا توفرت شروط. فما هي هذه الشروط ؟

3- شروط الاستقلال الفلسفي عند ناصيف نصار : الشرط الأول هو "رفض

الانتماء إلى أي مذهب فلسفي مهما كانت منزلته في تاريخ الفكر الإنساني"⁵⁰.

الشرط الثاني هو "تعيين المشكلة الرئيسية، وتحديد طريقة معالجتها في علاقاتها مع مشكلات رئيسية أخرى، ومع المشكلات الفرعية التي تقع تحتها"⁵¹.

(47) المرجع السابق، ص 275.

(48) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(49) المرجع نفسه، ص 36.

(50) المرجع نفسه، ص 176.

(51) المرجع نفسه، ص 279.

الشرط الثالث وهو "النقد الفلسفي، وعلى الأخص نقد النظريات الفلسفية)... (ويكون ذا قيمة محتومة إن نقد المذاهب الفلسفية" ⁵²) . إذا كانت هذه هي وجهة نظر ناصيف نصار - ولو بوجه عام - للاستقلال الفلسفي فما هي يا ترى وجهة نظر محمد عابد الجابري ؟

ب- نظرة محمد عابد الجابري للاستقلال الفلسفي :

إن المنتبِع لما كتبه الجابري حول موضوع الاستقلال الفلسفي ⁵³) يجد أنه عالجه ضمن إطار "الخطاب العربي المعاصر" و"الخطاب الفلسفي الحديث والمعاصر" وهو نوع من أنواعه أي هو " فرع من "الخطاب النهضوي" وامتداداته له، وهو يؤكد انتماءه إما صراحة وإما ضمناً" ⁵⁴) . وهذا يعني أنه واقع هو الآخر تحت ضغط الإشكالية العامة ⁵⁵) لفكر النهضة . ولقد بقي الخطاب الفلسفي حسب الجابري متناقضاً في طموحاته ومبررات وجوده: "لقد كان ولا يزال يبحث عن "أصالة" فلسفة الماضي في القطاع اللاعقلاني في تراثنا الفكري، وعن فلسفة عربية "معاصرة" في القطاع اللاعقلاني في الفكر الأوروبي" ⁵⁶) .

ويرى الجابري أن غياب العقل في أنواع الخطاب كان وظيفياً، أما باقي "الخطاب الفلسفي" فغيابه ماهوي أيضاً، وبذلك فالغياب ليس المعقوليّة، بل العقل ذاته . ولعل هذا ما جعله يتساءل قائلاً: "كيف يمكن إذن لخطاب يهاجم العقل أو يتنكر له أن يؤصل فلسفة أو ينتج أخرى؟" ⁵⁷) .

(52) المرجع السابق، ص 281.

(53) يستخدم الجابري عبارة "الاستقلال التاريخي التام" والتي أخذها عن المفكر غرامشي (Gramsci) (1861-1937م) ووظفها في البحث عن تأصيل الفلسفة العربية الإسلامية، وفي محاولة إنشاء فلسفة عربية معاصرة.

(54) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص 137.

(55) إشكالية الأصالة والمعاصرة.

(56) المرجع نفسه، ص 181.

(57) المرجع نفسه، ص 181.

إن الجواب الذي قدمه الجابري عن هذا التساؤل هو أن العقل العربي لم يستطع تحقيق ذلك، بل أنه فشل في بناء خطاب:"متسق حول أية قضية من القضايا التي طرحت نفسها عليه طوال المائة سنة الماضية"⁵⁸ .

وأن المسؤول عن هذا الفشل هو هيمنة النموذج السابق على الفكر العربي ونشاطه، وذلك للمبررات التالية :

- أنه هو الذي يغذي العوائق في الخطاب، بل هو مساعدها الذي لا ينضب .

- كما أنه هو المسؤول الأول عن انصراف الفكر العربي عن مواجهة الواقع.

- فهو أيضا يجعل الذاكرة، وبالتالي العاطفة واللاعقل تنوب عن العقل⁵⁹ .

ومن هذا يتوصل الجابري إلى إقرار حقيقة وهي أن الخطاب العربي الحديث والمعاصر هو:"خطاب الذاكرة لا خطاب العقل، خطاب لا باسم ذات واعية تملك استقلالها وتتمتع بكامل شخصيتها، بل باسم سلطة مرجعية توظف الذاكرة وليس العقل"⁶⁰ .

إن هيمنة النموذج السلف ورسوخ آليات القياس⁶¹ في الفكر يجعلان الذات العربية عاجزة عن تحقيق استقلالها التاريخي إزاء الآخر⁶² . ولهذا كانت المهمة الأولى والأساسية المطروحة على الساحة العربية الراهنة هي:"تحقيق الاستقلال التام " للذات العربية، فيه وبه وحده، تتحرر من الإنسياق وراء أي نموذج، وبه، وبه وحده تتحرر من آليات القياس التي تشدها دوما إلى نموذج -سلف، إلى "الأصل"⁶³ .

(58) المرجع السابق، ص 181.

(59) المرجع نفسه، ص ص 181-182.

(60) المرجع نفسه، ص 182.

(61) القياس الذي يعنيه الجابري هو القياس الفقهي " :قياس الفرع على الأصل أو الغائب على الشاهد؛

والشاهد هنا هو ما يقدمه النموذج -السلف، أما الغائب فهو القضايا المستجدة، أو بكيفية عامة

قضايا الواقع . "المرجع السابق، ص 186.

(62) فالآخر عند الجابري ليس ذلك الذي يقف في الطريق المقابل للنموذج الذي يحكمنا، بل هما معا،

أي التراث والغرب . المرجع السابق، ص 188.

(63) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وهنا نجد الجابري يتساءل قائلاً: كيف السبيل إذن إلى تحقيق الاستقلال التاريخي للذات العربية؟ وبتعبير آخر أكثر ارتباطاً بالواقع المعطى⁽⁶⁴⁾ وليس بالواقع المأمول⁽⁶⁵⁾. ما الذي أفقد ويفقد الذات العربية استقلالها التاريخي التام؟

فالذي يفقد الذات العربية استقلالها يرجعه الجابري إلى "نحن" و"الآخر" أي إلى النموذجين: النموذج العربي الإسلامي والنموذج الأوربي ولهذا فإن سبيل تحقيق الاستقلال التاريخي للذات العربية هو "التحرر من النموذجين معاً؛ أعني التحرر من سلطتهما "السلفية"، سلطتهما المرجعية"⁽⁶⁶⁾.

إلا أن هذا الاستقلال لا يمكن أن يحقق نهضتها إلا إذا توفرت شروط، هي :

الشرط الأول - غياب الآخر⁽⁶⁷⁾: أي التحرر من الغرب، ويعني الجابري بذلك أن يكون التعامل مع الغرب: "نقدياً، أي الدخول مع ثقافته، التي تزداد عالمية، في حوار نقدي، وذلك بقراءتها في تاريخيتها وفهم مقوماتها ومفاهيمها في نسبيتها، وأيضاً التعرف على أسس تقدمه والعمل على غرسها أو ما يماثلها داخل ثقافتنا وفكرنا"⁽⁶⁸⁾.

الشرط الثاني - التحرر من التراث: لكن ماذا يقصد الجابري بالتحرر من

التراث؟ وكيف يمكن التحرر منه؟

فالتحرر من التراث عند الجابري لا يعني الإلقاء به في المتاحف أو في سلة المهملات، فهذا حسبه غير ممكن إنما التحرر الذي يعنيه هو "امتلاكه، ومن ثم تحقيقه وتجاوزه"⁽⁶⁹⁾.

لكن هذا لن يتحقق إلا إذا قمنا كما قال: "بإعادة بنائه، بإعادة ترتيب العلاقة بين

أجزائه من جهة، وبينه وبيننا من جهة أخرى، بالشكل الذي يرد إليه في وعينا

(64) يقصد به الجابري واقع معين حاضر.

(65) يعني به الجابري واقع الحلم والأمل.

(66) المرجع نفسه، ص 188.

(67) الغياب يعني عند الجابري السقوط أو الزوال أو ما شابه ذلك، أما غياب الآخر فيقصد به غياب

سلطته علينا والتحرر من كل رابطة سلطوية تربطنا به. المرجع نفسه، ص 188-189.

(68) المرجع نفسه، ص 189.

(69) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

تاريخيته ويبرز نسبة مفاهيمه ومقولاته" (70). فما من قضية من قضايا الفكر العربي المعاصر إلا وكان الماضي حاضرا فيها كطريق مناس، أي أنه يشكل في الوعي العربي الحديث والمعاصر عنصرا محوريا ورئيسيا في إشكاليته، ولهذا لا يمكن حسب الجابري إغفاله والطموح إلى تحقيق الحداثة بتجاوزه: "إنه من المستحيل علينا نحن العرب أن نجد طريق المستقبل ما لم نجد طريق الماضي" (71).

أي لا يمكن للعرب أن يحلوا مشاكل المستقبل إلا إذا حلوا مشاكل الماضي. ولهذا فالمعركة كما يقول الجابري: "يجب أن تكون نقدية، ويجب البدء برفع الضباب عن رؤية الماضي كي تتضح رؤية الحاضر والمستقبل" (72).

ما نستنتجه هنا أن التحرر من الغرب والتراث شرطان أساسيان لتحقيق نهضتنا إلا أنهما غير كافيين ويقتضيان شرطا آخر هو:

الشرط الثالث - حضور الأنا العربي حضورا واعيا: أي حضوره كذات لها تاريخ لها فرديتها وتناقضاتها الخاصة: "إن نقد "الأخر" شرط لوعي الذات بنفسها، ولكن وعي الذات هو نفسه شرط لاكتساب القدرة على التعامل النقدي الواعي مع "الأخر" (73).

فهذه الشروط هي الكفيلة بتحقيق نهضتنا العربية المعاصرة بوجه عام والفكرية الفلسفية بوجه خاص، أي تأسيس خطاب فلسفي أصيل ومبتكر.

والنتيجة العامة التي نخلص إليها من وراء تحليلنا لهذا العنصر هي أن الاستقلال الفلسفي عند ناصيف نصار أو الاستقلال التاريخي التام عند محمد عابد الجابري، شرط أساسي للإبداع الفلسفي. لكن كيف يتحقق هذا الإبداع؟

(70) المرجع السابق، ص 189.

(71) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(72) المرجع نفسه، ص 189.

(73) المرجع نفسه، ص 190.

ثالثاً - الإبداع الفلسفي في الفكر العربي المعاصر :

سأتناول في هذا المبحث الثالث والأخير من هذا الفصل نظرة بعض المفكرين العرب المعاصرين للإبداع الفلسفي، ومن بين هؤلاء المفكرين الجابري .

أ نظرة الجابري للإبداع الفلسفي:

الذي تناوله في كتابه "إشكاليات الفكر العربي" ⁷⁴ وخصص له فصلاً ⁷⁵ كاملاً بحث فيه هذا الموضوع من حيث: مفهومه، وأزمته، وشروط تجاوزه أزمته.

1- مفهوم الإبداع عند الجابري : تعني كلمة "الإبداع" بحسب الحقل المعرفي الذي تستخدم فيه، ففي الحقل الديني ⁷⁶ تعني: "الخلق من عدم أي اختراع شيء لا على مثال سبق" ⁷⁷. فالإبداع بهذا المعنى وفي هذا الحقل الديني لا يقال إلا عن الإله .

أما في الحقول المعرفية الأخرى، وخاصة منها الفن والفلسفة والعلم فهو: "لا يعني الخلق من عدم، بل إنشاء شيء جديد، انطلاقاً)... (من التعامل مع شيء أو أشياء قديمة، قد يكون هذا التعامل عبارة عن إعادة تأسيس أو تركيب، وقد يكون نفيًا وتجاوزاً" ⁷⁸ .

أما الإبداع في الفلسفة والفكر النظري بصفة عامة هو: "نوع من استئناف النظر، أصيل، في المشاكل المطروحة، لا يقصد حلها حلاً نهائياً)... (بل من أجل إعادة طرحها طرحاً جديداً يدشن مقالاً جديداً يستجيب للاهتمامات المستجدة أو بحث على الانشغال بمشاكل جديدة" ⁷⁹ . وبتعبير آخر إن الإبداع في مجال الفكر النظري

(74) محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 1، 1989، ص 53.

(75) الفصل الثاني تحت عنوان: أزمة الإبداع في الفكر العربي المعاصر: أزمة ثقافية... أزمة عقل؟

(76) سواء في الإسلام أو في المسيحية أو في اليهودية.

(77) المرجع نفسه، ص 53.

(78) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(79) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

عامة هو "تدشين قراءة جديدة أصيلة لموضوعات قديمة، ولكن متجددة"⁸⁰. وأما في مجال العلم فله تصور آخر، فما هو يا ترى ؟

أما الإبداع في المجال العلمي فهو "اختراع واكتشاف يتم بواسطة خطوات فكرية ميزتها الأساسية أنها تقبل التحقق إما بالتجربة وإما بجملة من عمليات المراجعة والمراقبة يقودها منطق معين"^{81(ن)82}.

معنى هذا أن التحقق قد يكون تجريبيًا وقد يكون منطقيًا، وأن الاكتشاف والقابلية للتحقق هما اللذان يؤسسان الإبداع في العلم، والتمتعن في هذه التعاريف يجد أنها تربط الإبداع بالجدة والأصالة: وهما العنصران اللذان يؤسسان الإبداع في كل من الفن والفكر النظري"⁸³. فالجدة في الفلسفة والفن "توازن الاكتشاف في العلم، وأن الأصالة فيهما توازن فيه القابلية للتحقق، الذي يكون تجريبيًا وقد يكون منطقيًا)... وفي كلتا الحالتين فهو يعني المطابقة مع شيء ما أو التعبير المطابق عنه"⁸⁴.

ولهذا فالجدة في الفن والفلسفة لا تكون كذلك إلا إذا كانت تحمل شيئًا من معنى الاكتشاف، والأصالة لا تكون أصالة إلا إذا كانت علامة على قابلية ذلك الاكتشاف للتعبير عن واقع معطى ذهني أو تجريبي، تعبيرًا مطابقًا .

ولذلك فالحديث عن "أزمة الإبداع" لا بد أن ينصرف إلى الجانبين معا : الجدة والأصالة أو الاكتشاف والقابلية للتحقق أي المطابقة .

2- أزمة الإبداع عند الجابري : فالأزمة عند الجابري هي "حالة من التوقف والتدهور تصيب كائنا ما، ماديا كان أو فكريا"⁸⁵. بينما "أزمة الإبداع" فهي "حالة من التوقف والتدهور تصيب على صعيد الجدة والأصالة، أعني حالة من التكرار والاجترار الرديئين"⁸⁶. ومن خلال هذا الضبط لمفهومي الأزمة وأزمة الإبداع .

(80) المرجع السابق، ص53.

(81) أي جملة من القواعد يتخذها العقل ميزانا للصواب والخطأ، للصدق والكذب.

(82) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(83) المرجع نفسه، ص 54.

(84) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(85) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(86) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يتساءل الجابري قائلاً: أين تكمن الأزمة بهذا المعنى، هل في الفكر كأداة⁽⁸⁷⁾ أم في الفكر كمحتوى⁽⁸⁸⁾؟ وبعبارة أخرى ما الذي يعاني أزمة إبداع أي الافتقار إلى الجودة والأصالة، هل الفكر العربي كبنية عقلية، أم الفكر العربي كبنية أيديولوجية؟ والجواب الذي قدمه الجابري عن هذا التساؤل هو أن "أزمة الإبداع" تتم الفكر العربي ككل، كأداة ومحتوى⁽⁸⁹⁾.

3- شروط تجاوز أزمة الإبداع عند الجابري : يرى الجابري أن المهمة الأولى والأساسية المطروحة على الفكر العربي إذا أراد أن يتجاوز "أزمة الإبداع" هي: تحقيق الاستقلال التاريخي للذات العربية⁽⁹⁰⁾، إلا أن هذا لن يتحقق في نظره إلا بالتححرر. أولاً وقبل كل شيء من سلطة النموذج -السلف وآليات القياس الفقهي. وهذا يتطلب إعادة بناء شامل للفكر العربي كأداة ومحتوى⁽⁹¹⁾.

لكن كيف يمكن إعادة الاستقلال التاريخي للذات العربية؟ وكيف يمكن جعل الفكر العربي قادراً على الإبداع، على الإنتاج، إنتاجاً يتصف في آن واحد بالجدة والأصالة؟

إن المتمعن في هذه الأسئلة يجدها تطرح قضية واحدة، قضية إعادة بناء الذات العربية بالشكل الذي يجعلها قادرة على مجابهة تحديات العصر والاستجابة لمتطلباته. وفي رأي الجابري: "أن إعادة بناء الحاضر يجب أن تتم في آن واحد مع عملية إعادة

(87) أي أنه جملة مبادئ ومفاهيم وآليات تنتظم وترسخ في ذهن الطفل الصغير منذ تفتحه على الحياة

ليشكل فيما بعد "العقل" الذي به يفكر. المرجع السابق، ص 51.

(88) أي جملة الآراء والأفكار التي يعبر بها الإنسان عن اهتماماته، عن مثله الأخلاقية ومعتقداته المذهبية

وطموحاته السياسية والاجتماعية، وأيضاً عن رؤيته للإنسان والعالم. إن الفكر بهذا المعنى هو الأيديولوجيا بمعناها الواسع العام الذي يشمل الفكر السياسي والاجتماعي والفكر الفني والفلسفي والديني، ولا يخرج عن هذا المعنى إلا العلم، لأن العلم كلي لا وطن له. المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(89) المرجع نفسه، ص 55.

(90) يقصد الجابري "بالذات العربية" الفكر العربي الواعي المؤسس لهذا الفكر. المرجع السابق، ص 57.

(91) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

بناء الماضي، وذلك بتفكيك عناصره وإعادة ترتيب العلاقة بين أجزائه بصورة تجعله كلا جديدا قادرا على أن يؤسس نهضة، على أن يكون أرضا لأقدام المستقبل"⁹² .

معنى هذا أن الإنسان لا يمكن أن يبدع إلا داخل ثقافته وانطلاقا من تراثه" إن الإبداع بمعنى التجديد الأصيل لا يتم إلا على أنقاض قديم وقع احتواؤه وتمثله وتجاوزه بأدوات فكرية معاصرة تتجدد بتجدد العلم وتتقدم بتقدمه"⁹³ .

ومن ثم فإن "أزمة الإبداع" إذا نظرنا إليها في ضوء معطيات عصرنا لا يمكن تجاوزها حسب الجابري إلا من خلال المواجهات التالية :

- تعميم المعرفة الكافية والضرورية باللغات الأجنبية الحية المعاصرة بين المثقفين في المدارس والجامعات .

- العمل على إعادة قراءة تراثنا قراءة نقدية معاصرة تستوحي المفاهيم والمناهج الجديدة وتوظفها في خدمة الموضوع لا أن يكون الموضوع في خدمتها.

- الانكباب المتواصل على تحليل واقعا والإنصات لإرجاعاته ونغماته"⁹⁴ .

إلا أن العمل في هذه المواجهات سيكون غير منتج ما لم يكن مرفوقا بجملة واسعة من أجل نشر المعرفة العلمية على أوسع نطاق، وبصورة خاصة" :فلسفة العلم أعني المفاهيم وطرائق التفكير المؤسسة لكل معرفة علمية"⁹⁵ .

هذا وإن كنا نستهلك العلم كمنجزات مادية ونظرية إلا أننا لا ننتجه . والسبب في ذلك يرجعه الجابري إلى:"أننا لم نتمكن بعد من إعداد التربة الصالحة لغرس شجرته وليست هذه التربة إلا الفلسفة، فلسفة العلم بكيفية خاصة"⁹⁶ .

إن تحقيق ذلك يقتضي وضع استراتيجية شاملة على مستوى التعامل مع الماضي والحاضر، كما على مستوى متطلبات بناء المستقبل، وعلى النخبة من مفكرينا أن يقوموا بذلك وبدونهم:"سيبقى الفكر العربي سجين المعارف القديمة يجترها على أنها

(92) المرجع السابق، ص 62.

(93) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(94) المرجع نفسه، ص 62.

(95) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(96) المرجع نفسه، ص 62-63.

جديدة وسيظل يعاني ليس "أزمة إبداع" فقط، بل لربما من سكرات الموت وخطر الانقراض"⁹⁷. هذه هي وجهة نظر الجابري لموضوع "الإبداع الفلسفي" كما هي إذن وجهة نظر طه عبد الرحمن؟

ب| نظرة طه عبد الرحمن للإبداع الفلسفي :

لقد أولى طه عبد الرحمن موضوع "الإبداع الفلسفي" اهتماما خاصا وعالجه ضمن كتابه "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي"⁹⁸ وخصص له فصلا كاملا. فينطلق طه عبد الرحمن في بحثه لموضوع "الإبداع الفلسفي" من سؤال وهو كيف نقاوم موانع الإبداع؟ لكن قبل أن أجيب عن هذا التساؤل، سأضبط بداية مفهوم الإبداع .

1- مفهوم الإبداع عند طه عبد الرحمن :لقد حدد مفهوم الإبداع لغة واصطلاحا :

- لغة: يعني " إخراج الشيء إلى حيز الوجود"، أي إحداث الشيء .

- اصطلاحا: فله عدة معاني، تختلف باختلاف المجال المعرفي الذي يستخدم فيه، ففي "علم الكلام" يعني: "إحداث الشيء على غير مثال سابق"، أما في "مجال الفلسفة العربية" فيعني: "إحداث الشيء من لا شيء". وهذا في مقابل "الاقتباس" فيكون مرادفا لمفهوم "الاختراع". أما في "مجال الأدب" فيقصد به: "إحداث عمل فني" في مقابل "الاتصال" فيكون مرادفا لمفهوم "الإنشاء"⁹⁹ .

من خلال هذا الضبط لمفهوم الإبداع يتوصل طه عبد الرحمن إلى ما يلي :

- أن للإبداع ثلاثة مدلولات اصطلاحية وهي: "الابتكار" و"الاختراع" و"الإنشاء" .

- ما يترتب على هذه المدلولات أن للإبداع ثلاثة أنواع.

- وأن العلاقة المنطقية القائمة بين أنواعه هي علاقة تكامل .

بالرغم من أن هذه الأنواع تختلف فيما بينها وذلك باختلاف مجالاتها الثقافية .

(97) المرجع السابق، ص 63.

(98) طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2002م. إشارة.

(99) المرجع نفسه، ص ص 113-114.

وأن هذه الأنواع لها مستويات: أي أنها مرتبة وفقاً لمبدأ التدرج "أي من أداها إلى أعلاها، وعليه فأدنى درجات الإبداع هو "الابتكار" إذ هو إبداع الصورة. يليه "الاختراع" الذي هو إبداع للمادة. ثم "الإنشاء" الذي هو إبداع للصورة أو للمادة مع صنعه. فواضح أن معاني الإبداع بحسب مستوياتها أن بعضها أقوى من بعض، ولعل هذا ما جعل طه عبد الرحمن يأخذ بها جميعاً، وعن هذا يقول: "ارتأينا أن نأخذ بها جميعاً في انشغالنا بالجواب عن السؤال المطروح"¹⁰⁰ لذا نحتاج إلى تنويع هذا السؤال الأول بحسب هذه المعاني الثلاثة، فيصير متفرعاً إلى أسئلة ثلاثة تقتضي منا الإجابة عنها واحداً واحداً"¹⁰¹ .

علماً أن الأسئلة التي طرحها عبد الرحمن تدور في أساسها حول المدلولات الثلاثة للإبداع أي حول أنواع الإبداع وهي :

-كيف نفتح باب "الابتكار" في ممارستنا الفلسفة؟ أو قل متى يصبح الواحد منا متفلسفاً مبتكراً؟

-كيف نفتح باب "الاختراع" في ممارستنا الفلسفية؟ أو قل متى يصبح الواحد منا متفلسفاً مخترعاً؟

-كيف نفتح باب "الإنشاء" في ممارستنا الفلسفية؟ أو قل متى يصبح الواحد منا متفلسفاً منشئاً؟

إن المتأمل في هذه التساؤلات يجدها تتعلق "بالإبداع الفلسفي" والذي يتطلب البحث في أسبابه وشروطه .

2-شروط الإبداع الفلسفي عند طه عبد الرحمن : إن المتتبع لما كتبه طه عبد

الرحمن حول هذا الموضوع يجد أنه لم يركز على الأسباب الموضوعية والشروط الخارجية¹⁰² للإبداع، والسبب في تركه للانفعال بالشروط الخارجية، أنها في نظره

(100) المتعلق بالإبداع الفلسفي، وصيغته: كيف نقاوم موانع الإبداع الفلسفي؟

(101) المرجع السابق، ص 114.

(102) يقصد طه عبد الرحمن بالأسباب الموضوعية والشروط الخارجية، مجموعة الظروف التاريخية

والاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي ينبغي أن تتحقق للمفلسف العربي، حتى يتمكن من الإتيان بإبداعه، منها: أن يتفاعل مع أحداث عصره، ويستوعب تحديات محيطه، وأن يوجد في وسط تتوفر

رغم أهميتها إلا أنها غير كافية في حصول الإبداع "فقد تجتمع بتامها للمتفلسف من غير أن يرقى فكره إلى رتبة الإبداع، بل يبقى على عادته في التقليد والاتباع" (103).
كما أنها غير ضرورية في وجود الإبداع: "فقد يبدع المتفلسف من غير أن تكون حاصلة له على تمامها، بل على العكس من ذلك قد يرجع الفضل في إبداعه إلى فقدان هذه الشروط" (104).

بالإضافة إلى ذلك أن هذه الشروط الخارجية تعد فرعية بالنسبة للشرط الخاص والذي اعتبره طه عبد الرحمن الشرط الأساسي في "الإبداع الفلسفي". ويتوصل من خلال تلك المبررات أن الفلسفة هي: "قبل كل شيء قول، وللقول أصول محددة وما لم يستقم للمتفلسف بناء قوله على هذه الأصول، فلا يمكن أن يطمح في أن يأتي بالإبداع فيه ولو تحققت له مختلف الشروط الخارجية المذكورة" (105).

يفهم من هذا أن إشكال الإبداع الفلسفي هو في حقيقته إشكال يتعلق أساساً بالقول الفلسفي. ومادام الأمر كذلك فتصبح صيغة التساؤل بحسب أنواع الإبداع المترتبة عن مدلولاته الاصطلاحية الثلاثة على النحو الآتي:

-كيف يمكن أن نبتكر فيه؟ -كيف يمكن أن نخترع فيه؟ -كيف يمكن أن ننشئ فيه؟

لقد تناول طه عبد الرحمن هذه التساؤلات بالبحث والدراسة المفصلة القائمة على الشرح والتوضيح والتحليل والتعقيب والاستنتاج. والهدف من وراء ذلك الوصول إلى معرفة حقيقة الإبداع الفلسفي، إلا أن هذا لن يتحقق في نظره إلا إذا تم تحديد العائق الأساسي لكل نوع من أنواع الإبداع الفلسفي، ومحاولة التغلب عليه.

3- موانع الإبداع الفلسفي عند طه عبد الرحمن : يطول الكلام لو أنني استعرضت الطريقة التي بحث بها طه عبد الرحمن موانع الإبداع الفلسفي، ولذلك فإنني سأكتفي هنا بذكر أهم الحقائق التي توصل إليها من خلال تلك المعالجة. فنجد في بحثه لإشكال "الإبداع الفلسفي" ينطلق من مسلمة أساسية وهي: أن يشترط في الإبداع مواجهة مانع

فيه الإمكانيات المادية الكافية، وتزدهر فيه المؤسسات العلمية المختلفة، وأن لا يتعرض للضغوط وللمضايقات وأن يتمتع بكامل الحقوق والحريات. المرجع السابق، ص 115.

(103) المرجع نفسه، ص 115.

(104) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(105) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

من الموانع التي تعوق عن التقدم فيه، وبعد إيراد هذه المسلمة العامة، انتقل بعد ذلك إلى تقديم الدعوة الأساسية التي يتولى إثباتها وهي: لا يقوم الإبداع في القول الفلسفي العربي حتى يتحرر هذا القول من الأساطير⁽¹⁰⁶⁾ التي دخلت عليه، ولما كان الإبداع الفلسفي - كما ذكرنا سابقا - له ثلاثة أنواع وهي: "الابتكار" و"الاختراع" و"الإنشاء": "اقتضى كل واحد منها مواجهة نوع واحد من أنواع الموانع، ثم لما كانت أشد موانع الإبداع الفلسفي هي تلك التي تتولد منها الأساطير المتفرعة على الأسطورة الأصيلة⁽¹⁰⁷⁾... (فهنالك إذن الأساطير التي تمنع من الابتكار والأساطير التي تمنع من الاختراع والأساطير التي تمنع من الإنشاء"⁽¹⁰⁸⁾).

معنى هذا أن كل نوع من أنواع: "الإبداع الفلسفي" لا ينال إلا بالتغلب على عائق من العوائق المعرفية التي ينتج عنها وقوع المتفلسف العربي في مجموعة من الأساطير. وبذلك فالمانع الذي يمكن صرفه لحصول "الابتكار" هو "التقديس" أي تقديس القول الفلسفي الإغريقي القديم والأوروبي الحديث، ولقد أدى هذا إلى الوقوع في أسطورتين هما: أسطورة حفظ اللفظ كله، وأسطورة حفظ المضمون كله. أما العائق الذي صرفه لحصول "الاختراع" إنما هو "الإعجاز" ولقد أدى هذا إلى الوقوع في أسطورتين هما: أسطورة نقل الفلسفة، وأسطورة مقام الحكماء. وبينما المانع الذي ينبغي رفعه لحصول "الإنشاء" هو "الاستقلال" عن الشكل، ولقد أدى هذا إلى الوقوع في

(106) مفردها الأسطورة والتي تعني في اللغة الحديث الذي لا أصل له. وفي الاصطلاح لها عدة معاني منها: هي حديث خرافي يفسر معطيات الواقع الفعلي. وتعني أيضا الصورة الشعرية أو الروائية التي تعبر عن أحد المذاهب الفلسفية بأسلوب رمزي يخاطب فيه الوهم بالحقيقة. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، ص 79. أما عند طه عبد الرحمن فهي عبارة عن القول الذي لا دليل عليه من العقل المعهود أو لا سند له من الواقع المشهود. طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص 85.

(107) هي أسطورة الخلوص العقلي، أي أن القول الفلسفي قول عقلي لا تخالطه أية شائبة من شوائب الأسطورة، فيكون قولاً عقلياً خالصاً. فلا برهان من العقل يثبت ولا سلطان من الواقع يؤيده، فيكون عبارة عن إدعاء أسطوري. المرجع السابق، ص 86.

(108) المرجع نفسه، ص 117 .

أسطورتين هما: أسطورة أسبقية المعنى عن اللفظ، وأسطورة أسبقية النطق على الرسم⁽¹⁰⁹⁾.

يفهم من هذا أن الابتكار يقتضي أن نقاوم عائق "التقديس"، والاختراع يقتضي أن نقاوم عائق "الإعجاز" والإنشاء يقتضي أن نقاوم عائق "الاستقلال". ما يترتب على ذلك أن الابتكار الفلسفي لا يحصل إلا برفع المانع الذي هو إعجازية القول الفلسفي الأجنبي، وأن الإنشاء الفلسفي لا يحصل إلا برفع المانع الذي هو الاستقلال عن الشكل.

والنتيجة العامة التي خلص إليها طه عبد الرحمن من خلال تحليله للإبداع الفلسفي "هي": نستطيع فتح باب الإبداع في ممارستنا الفلسفية متى تيقنا بأن القول الفلسفي ليس مقدسا في نصه، فننصرف فيه بحسب المتلقي منا، ولا معجزا في نشأته فنقتدر على وضع مثله بحسب لغتنا، ولا مستقلا في مضمونه، فنتعاطى لكتابته بحسب بلاغتنا"⁽¹¹⁰⁾.

النتيجة التي نخلص إليها من خلال تحليلنا لهذا المبحث أن "الإبداع الفلسفي" هو الكفيل بعودة واستئناف القول الفلسفي في ثقافتنا العربية المعاصرة، وهو المعبر الحقيقي عن ميلاد تجارب فلسفية في فكرنا العربي المعاصر، والتي من شأنها أن تؤدي إلى تأسيس فلسفة عربية أصيلة ومعاصرة. ولعل من بين هذه التجارب الفلسفية تجربة زكي الأرسوزي الفلسفية التي ستكون محل بحث ودراسة في البابين المواليين.

(109) للمزيد من الإطلاع والمعرفة المفصلة عن هذه العوائق الثلاثة وما ترتب عنها من أساطير يمكن

العودة إلى المرجع السابق، ص ص 117-133.

(110) المرجع نفسه، ص 134.

الباب الثالث

زكي الأرسوزي وتجربته الفلسفية

الفصل الأول: بيئة وعصر زكي الأرسوزي

الفصل الثاني: زكي الأرسوزي عوامل وأصول فكره الفلسفي

الفصل الثالث: مفهوم تجربة زكي الأرسوزي الفلسفية

الفصل الرابع: فلسفة زكي الأرسوزي

إذا كنت في الفصل الثالث والأخير من الباب السابق قد بحثت فيه
(الفلسفة العربية المعاصرة بين التبعية والاستقلال والإبداع)، وتساءلت إن

كانت تقليداً وتبعية لاتجاهات فلسفية عربية إسلامية أو غربية أم أنها تأسيس وإبداع لفلسفة أصيلة ومبتكرة؟

وبينت أن هذه المشكلة تتضمن موقفين متناقضين: أحدهما يبطل وجودها والآخر يؤكد حضورها. لقد عالجت الموقف الأول القائل بغياب القول الفلسفي العربي المعاصر بشيء من التفصيل القائم على التحليل والتعليل والاستدلال. وخلصت إلى نتيجة مؤداها أن التقليد والتبعية الفكرية طابع ميز الحضور الفلسفي في الفكر العربي المعاصر. وهذا معناه أن مفكري العرب المعاصرين لم يؤسسوا فلسفة أصيلة ومبتكرة، وإنما كانوا في أفكارهم مقلدين وتابعين لروافد فكرية مختلفة. هذا الإقرار من شأنه أن يجعلنا نتساءل إن كان حقاً الحضور الفلسفي في ثقافتنا العربية المعاصرة كله تقليد وتبعية للتيارات واتجاهات فلسفية متباينة أم يوجد لدينا حضور فلسفي أصيل ومبتكر من ذوات عربية متفلسفة؟

فالإجابة عن هذا التساؤل سنكتشفها في هذا الباب الذي يكون مداره العام "زكي الأرسوزي وتجربته الفلسفية" وما يتضمنه من فصول ومباحث أساسية، تكون مبرراً كافياً على وجود ذوات عربية متفلسفة، أنتجت فلسفة عربية معاصرة. فالفصل الأول سنعالج فيه: بيئة وعصر زكي الأرسوزي، أما الثاني سيكون حول زكي الأرسوزي وعوامل وأصول فكره الفلسفي، بينما الثالث سنبحث فيه التجربة الفلسفية عند زكي الأرسوزي.

الفصل الأول

بيئة وعصر زكي الأرسوزي

أولا :الوضع الطبيعي للواء الأسكندرونة

ثانيا :الوضع الاقتصادي والاجتماعي للواء الأسكندرونة

ثالثا :الوضع السياسي للواء الأسكندرونة

إذا كان الإنسان كما يقال ابن بيئته، فهذا معناه أنه نتاج لمعطيات طبيعية واجتماعية تفرزها الظروف الجغرافية والتاريخية للعصر الذي يوجد فيه، أي أن البيئة التي ينشأ فيها الفرد تلعب دورا كبيرا في تكوين شخصيته وفكره وقيمه واتجاهاته المختلفة لذلك رأيت من المناسب أن أخصص هذا الفصل لأظهر من خلاله البيئة التي احتضنت زكي الأرسوزي الذي عاش جل حياته في لواء الأسكندرونة وأنطاكية⁽¹⁾ على وجه الخصوص (1900-1938م)⁽²⁾ واستقر في دمشق في الثلث الأخير من حياته (1938-1968م). لذلك سأبين وضع لواء الأسكندرونة في عهد زكي الأرسوزي، مركزا على الوضع الطبيعي والاقتصادي والاجتماعي وخاصة السياسي للواء الأسكندرونة . فما هي إذن هذه الأوضاع ؟

-
- (1) التي يقول عنها زكي الأرسوزي " : وإن كان اسمها مشتقا من اسم (أنطيوخس) أحد قواد الاسكندر المقدوني، فإنها في الأصل موجودة قبل الفتح اليوناني، وكان اسمها (القريتين)(الحيين)... (وكان هناك حي ثالث من اليونان الذين توافدوا إليها من البحر متخذين مرفأ السويدية ممرا في تسللهم عن طريق وادي العاصي إلى المدينة، وكان ما فعله)أنطيوخس(أنه أقام سورا يجمع في إطاره الأحياء الثلاثة. ومن هنا نشأ اسم أنطاكية . " زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثالث، مطابع الإدارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، دمشق، سورية، ط1، 1974م، صص 185-186.
- (2) وهي الفترة الممتدة منذ ولادته عام 1900م إلى غاية مغادرته لأرض اللواء عام 1938م وهو التاريخ الذي اعتقل فيه زكي الأرسوزي، وذلك يوم أن دخل الأتراك اللواء السليب، ولكن أعضاء اللجنة الدولية توسطوا لدى فرنسا المنتدبة على اللواء وتركيا، فأحلي سبيله من سجن أنطاكية بتاريخ 8 تموز (جويلية) 1938م، ونظرا لخطورة الوضع السياسي والعسكري الذي آل إليه اللواء. فلم يبق أمام زكي الأرسوزي إلا الهجرة إلى دمشق مرغما. ليواصل هناك نضاله من أجل إعادة لواء الأسكندرونة المسلوب عام 1938م نتيجة مؤامرة دولية دنيئة. زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد السادس، مطابع الإدارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، دمشق، ط1، 1976م، ص 493.

أولا - الوضع الطبيعي للواء الأسكندرونة :

فالأسكندرونة مضرب لبلاد ما بين النهرين، أي طريق الهند على المتوسط، ونهاية لطريق الأناضول الكبير المار من أبواب كيليكيا⁽³⁾، كما أنها رأس الخطوط السائرة نحو العرب ومصر عن طريق حمص، فهناك إذن ظروف كثيرة تجعل من المرفأ مركزا دوليا⁽⁴⁾ .

فاللواء منذ القدم هو جزء من القطر العربي السوري، حيث أن جل سكانه من خلص العرب، وأن الأتراك العثمانيين، وإن استولوا عليه بحد السيف، منذ أن احتلوا سورية والبلاد العربية⁽⁵⁾، فقد بقي كما كان أيام الرومان والبيزنطيين والعرب تابعا لحلب وميناء لتجارتها⁽⁶⁾ .

-
- (3) التي تعرف أيضا (بقلقية) Cilicie (منطقة في تركيا الآسيوية جنوب شرقي الأناضول على المتوسط، عرفت قديما بأرمينيا الصغرى. عن الشيخ عبد الله العاليلي وآخرون: المنجد في الأعلام، دار الشروق، بيروت، ط17، 1991م، ص 484.
- (4) بسام كرد علي وآخرون: سوريا ولبنان جغرافيا، مكتبة العلوم والآداب للطباعة والنشر، دمشق، ط1، 1949م، ص 320.
- (5) تعود بداية الحكم العثماني للعالم العربي إلى عام 1516م. وذلك عندما انتصر العثمانيون على المماليك انتصارا باهرا في معركة دابق قرب حلب. ثم زحفوا جنوبا فاحتلوا سورية بسهولة عام 1917م. وبمجرد دخول العثمانيين القاهرة سارع شريف مكة ببلاد الحجاز بإعلان تبعيته للسلطان العثماني، كما فتح العثمانيون اليمن حيث استولوا على صنعاء، كما دخلت الجزائر تحت الحكم العثماني، وكان ذلك بفضل الدور الذي لعبه الأخوان خير الدين بربروس وأخوه عروج، وهذا من أجل إخراج الإسبان من الجزائر. وتمكن العثمانيون أيضا من الاستيلاء على طرابلس وعلى تونس عام 1575م. أما المغرب فلقد استطاع رغم ضعفه أن يحافظ على استقلاله وينجو من الحكم العثماني .
- ارجع إلى عمر عبد العزيز: تاريخ العرب الحديث والمعاصر، دار النهضة العربية، بيروت، 1975م، ص 44. ومحمد أسعد طلس: تاريخ الأمة العربية (عصر الانبعاث)، دار الأندلس، بيروت، 1963 ص 88-90.
- (6) عبد الرحمن الكيلاني: المراحل، الجزء الرابع، مطبعة الضاد، حلب، سورية، 1966م، ص 86.

فأرض اللواء خصبة معطاء، ومناخ اللواء معتدل، ومياهه وفيرة، وأمطاره غزيرة، ومواسم القحط فيه شبه معدومة، وغلاله كثيرة ومتعددة الأنواع⁽⁷⁾.

لذلك كان أغنى منطقة في سورية، وكان عدد سكانه قبل الانفصال عن سورية عام 1939 ربع مليون نسمة، ومساحته خمسة آلاف كيلومتر مربع. واللواء عربي بسكانه إذ تقدر نسبة العناصر التركية فيه رغم جميع المؤامرات 25% من المجموع والباقي من العرب، مع أقلية أرمنية وكردية والشركس وغيرهم⁽⁸⁾.

إذا كانت هذه بعض ملامح اللواء من الناحية الطبيعية والسكانية، فكيف هو وضعه من الناحية الاقتصادية والاجتماعية؟

ثانيا - الوضع الاقتصادي والاجتماعي للواء الأسكندرونة :

يرتكز الاقتصاد في اللواء بالدرجة الأولى على الزراعة، فالمنطقة كلها صالحة للإنتاج الزراعي ماعدا رؤوس الجبال. لأن التربة خصبة والأهوار والأراضي غزيرة، وأراضي اللواء خضراء وحقولها يانعة، ووسائل الزراعة فيه قديمة. وأهم محاصيله القطن والأرز والتبغ، كما تزرع فيه أنواع كثيرة من الأشجار المثمرة كالتين والزيتون والكروم وغيرها. أما الصناعة فكانت تقليدية يدوية، وقلما أنشئت معامل حديثة في أية مدينة من مدن اللواء⁽⁹⁾. هذا بوجه عام عن الوضع الاقتصادي.

أما الوضع الاجتماعي فقد كان متأثرا بفعل الاستعمار الفرنسي والتركي والسياسة المتبعة في معاملة سكان اللواء، حيث كان معظم تجمعات عرب اللواء، أو ما يقرب 70% منهم يقيمون في الريف، وكان عشرات الآلاف، بل معظم الفلاحين العرب يعملون بالأجر في ضياع وبساتين وأراضي الملاكين أغلبهم من الأغوات الترك ورثة الموظفين العثمانيين، لقد كان الوضع الاقتصادي والاجتماعي للفلاح العربي في اللواء مأساويا، فكان البؤس والجهل وسيادة الأسطورة والخرافة، وهي

(7) محمد علي الزرقاء: قضية لواء الأسكندرونة (وثائق وشروح)، الجزء الثاني، دار العروبة، بيروت،

ط1، 1994م، ص 264.

(8) خليل أحمد: دور اللسان في بناء الإنسان عند زكي الأرسوزي، دار السؤال للطباعة والنشر، دمشق، سورية، ط 2،

1981م، ص 24. وارجع أيضا إلى زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثالث، مطابع الإدارة السياسية

للجيش والقوات المسلحة، دمشق، ط1، 1974م، ص 263.

(9) خليل أحمد: دور اللسان في بناء الإنسان عند زكي الأرسوزي، ص 30-31.

نتائج طبيعية لحياته الفقيرة في كل شيء. فكان العوز والحرمان من التعليم طابع ميز حياة سكان اللواء⁽¹⁰⁾. لقد عكف الفرنسيون طوال عهد الانتداب، على مساعدة الأقلية التركية مادياً ومعنوياً محاولين إبراز أهميتها ومنحها من فرص التعليم ما لا تمنحه لغيرها من الطوائف⁽¹¹⁾ خاصة الطوائف العربية، التي لم يكتفوا بإهمالها، بل حاربوها وحرموها من أهم فرص التعليم، وحددوا من انتشار الثقافة بين صفوفها، وكان المدرسون الفرنسيون المرسلون إلى اللواء يمارسون هذه السياسة الموجهة لمساندة الأقلية التركية، و ضد الأكثرية العربية، بقيادة المفتش الفرنسي (Bazantet) وتوجيهاته. إذ كان يمارس سلطة ديكتاتورية مطلقة في كل شؤون التعليم، فهو الذي يحدد عدد المدارس ونوعية الكتب يمنع الكتب التعليمية التي تدرس في سورية بحجة أنها عربية لا يفهمها الأتراك ويصعب ترجمتها. يضاف إلى ذلك أن السلطات الفرنسية كانت تسهل على الأقلية التركية إنشاء النوادي الثقافية والرياضية، في حين كانت تحارب فيه أية تجمعات عربية. مع أن الأقلية التركية لم تتجاوز 25% من سكان اللواء - كما سبق ذكره - فإنها استأثرت بالمدرسة الثانوية الوحيدة في أنطاكية معظم سني العشرينيات، وكان قد أنفق على إنشائها نصف الميزانية السورية، ومع ذلك استأثرت الطائفة التركية بها دون غيرها⁽¹²⁾.

وظلت حتى عام 1928م لا تدرس بغير اللغة التركية، ولا تضم غير الطلبة الأتراك، وحين اشتد احتجاج العرب على هذا الغبن أضيف في ذلك العام إلى المدرسة الثانوية التركية بضعة فصول تدرس بالعربية، تضم أقل من 25% من الطلاب العرب بينما ينال الطلبة الأتراك 75% من العدد الكلي للثانوية، وحين اشتدت رغبة الطلاب العرب من الالتحاق بالقسم العربي في سنتي (1928-1929م) والاستفادة من الحصص الضئيلة المخصصة لهم أثار ذلك القلق في نفوس الفرنسيين، فبدؤوا في وضع العراقيل

(10) محمد علي الزرقاء: قضية لواء الأسكندرونة، الجزء الثاني، ص 263-264.

(11) أي الأقليات غير التركية في اللواء والمالية لسوريا، فيؤلف هؤلاء مع العرب جميعاً 76% من مجموع سكان اللواء، يؤلف العرب فيهم 58%، يضاف إليهم 14% من الأرمن، و 10% من الأكراد والشراكسة، و 4% من الأتراك السنيين المواليين لسوريا والرافضيين لمصطفى كمال، وسياسته العلمانية. بينما لا يؤلف الترك المواليين لتركيا سوى 24% من مجموع سكان اللواء. عن محمد علي الزرقاء: قضية لواء الأسكندرونة (وثائق وشروح)، الجزء الثالث، دار العروبة، بيروت، ط1، 1995م، ص 57.

(12) محمد علي الزرقاء: قضية لواء الأسكندرونة، الجزء الثاني، ص 115.

في وجههم، وفي عام 1930م تم إلغاء صف الفلسفة العربي أي الصف الأخير من المرحلة الثانوية، فلم يتمكن بذلك الطلاب العرب من إتمام الدراسة الثانوية فيها. ولم يجد إضرابهم وتظاهرهم واحتجاجهم. ومزقت صفوفهم بمحاولة إثارة النعرات الطائفية بين طلاب القسم العربي، الذين كانوا ينتمون لعدة طوائف عربية⁽¹³⁾. وفي هذه السنة عاد زكي الأرسوزي من باريس إلى أنطاكية، وعُيّن مدرّسا في ثانويتها. فاصطدم بواقع مأساوي فرض على الطلاب العرب، بسبب سياسة حكومة الانتداب الفرنسي المنتهجة في حقل التعليم، فهم لا يقومون الطلاب على أساس كفاءتهم ومجهودهم، بل على أساس طائفي طبقي، كما أن الطلاب داخل الصف لا يوزعون على المقاعد توزيعا تربويا حرا، وإنما يتم بحسب الطوائف، أضف إلى ذلك أن النوادي والمكتبات الموجودة في اللواء ذات طابع طائفي⁽¹⁴⁾.

لقد لاحظ زكي الأرسوزي هذا الواقع المرير وأدرك خطورة أبعاده، فتصدى له فأقنع الطلاب أنهم أبناء أمة واحدة، وأن عدوهم واحد. فاستطاع أن يقرب هذه المعادلة اللئيمة، عن طريق الدروس التي كان يقدمها لطلابه، وتوعيته المستمرة لهم فاستطاع أن يغرس وينمي في نفوسهم حب المعرفة، وعشق الحرية، وتقديس العروبة وطموح تحقيق الاشتراكية كما يراها، وأمل تحقيق الدولة العربية الواحدة⁽¹⁵⁾. فنتبّه الاستعمار الفرنسي إلى ما كان يهدف إليه الأرسوزي من وراء ذلك. فدعاه مستشار المعارف الفرنسي بأنطاكية ذات يوم وقال له: "يظهر أن الأستاذ "يريد إقامة دولة عربية؟ فأجبتّه على قوله بأن أمنيتي في الحياة هي إقامة دولة عربية تمتد من المحيط الهندي إلى المحيط الأطلسي، نزل القول عليه نزول الصاعقة وهو مدهوش، قال: "وكيف يمكن ذلك". "أجبتّه: "يا حضرة المستشار أتيت إلى أنطاكية وأحدثت فيها لوحدي هذا الانقلاب الذي تشاهده، فإذا قام كل من تلاميذي بدور مماثل لما قمت به، في كل بلد من بلاد العرب أنستطيع عندئذ أن نعيد مجد أجدادنا أم لا؟" أطرق المستشار متأملا

(13) المرجع السابق، ص 116.

(14) عصام نور الدين: حياة زكي نجيب الأرسوزي وآراؤه في السياسة واللغة، دار الصداقة العربية،

بيروت، ط1، 1996، ص ص 37-40.

(15) المرجع نفسه، ص 38.

في مغزى القول .ولكن كان من نتيجة صراحتي أن عزلت من التعليم وأن اضطهدت السلطة التلاميذ أشد اضطهاد⁽¹⁶⁾ .

صفوة القول أن مستوى المعيشة كان منخفضا بين جميع سكان⁽¹⁷⁾ اللواء في ظل الاستعمار الفرنسي، وقد زاد وطأة الضائقة الاقتصادية احتلال تركيا له، التي دأبت حكومتها على إهماله بشكل يجعل سكانه يفكرون في الحصول على لقمة العيش في أشد الظروف قسوة وفقرا⁽¹⁸⁾ .

هذا مما جعل العديد من عرب اللواء، والأقليات الموالية لسوريا يهاجرون إلى سوريا وبعض البلاد العربية وغيرها، هروبا من بطش الأتراك وسياستهم التتريكية وطلبا للأمن والاستقرار والعيش الكريم⁽¹⁹⁾ .

النتيجة التي نخلص إليها أن الوضع الاقتصادي والاجتماعي للواء الأسكندرونة لم يكن ناتجا عن وضعه الطبيعي المتميز بموقعه وبغزاره وأمطاره ووفرة مياهه وخصوبة أراضيه وكثرة منتجاته الفلاحية وجودتها .وإنما يرجع إلى الوضع السياسي

(16) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، الجزء الثالث، ص 327.

(17) خاصة منهم العرب والأرمن والأكراد والشركس وبعض الأتراك السنيين الموالين لسوريا، بينما الأتراك الموالون لتركيا فقد تحصلوا على مساعدات وامتيازات خاصة من حكومة الانتداب الفرنسي والحكومة التركية في إطار سياسة تترك اللواء، تمهيدا لضمه إلى تركيا .فكانوا أحسن حالا من غيرهم من جميع النواحي.

(18) خليل أحمد: دور اللسان في بناء الإنسان عند زكي الأرسوزي، ص 25.

(19) فقد هاجر من لواء الأسكندرونة بعد الاحتلال التركي له عام 1939م ما يقارب الأربعين ألف عربي اختار البعض منهم سوريا، والبعض الآخر اختار البلاد العربية الأخرى .أما الأرمن فقد هاجر معظمهم إلى سوريا ولبنان، وبعض بلاد المهجر غير العربية، أما الأتراك السنيين فقد هاجر أغلبهم إلى دمشق .ولقد كان أبناء هذه الأقليات من أشد من تعرض للإرهاب والأذى قبل الاحتلال وبعده، فهاجروا كجماعات .ومن لم يهاجر من أبناء هذه الأقليات وآثر البقاء والعمل في ظل النظام الجديد، فلقد تعرضوا للضغط الإرهابي المباشر، وإلى فرض المزيد من الضرائب والمغالاة في تقديرها والتشديد في تسديدها ولاسيما ضريبة الدخل التي كانت تشمل كل ما يعمله المواطن أو يملكه من ثروة . والذي لا يسددها يكون مصيره السجن، أما مصير عائلته وأولاده فالضياع والجوع والتشرد، فكان بذلك يجد في الهجرة والتخلي عن حقوقه وأملاكه حلا مفروضا لا بديل له . محمد علي الزرقاء: قضية لواء الأسكندرونة، الجزء الثالث، ص 57-58.

الذي فرض على اللواء من قبل الفرنسيين والأتراك وسياستهما الاستعمارية. فما هو إذن الوضع السياسي للواء الأسكندرونة؟

ثالثا - الوضع السياسي للواء الأسكندرونة :

إن الحديث عن الوضع السياسي للواء في عصر زكي الأرسوزي، يقودنا للحديث ولو بإيجاز عن الوضع العربي. لم يكن للعرب كما هو معلوم قبل الحرب العالمية الأولى (1914-1918م) كيان سياسي يمثلهم، اللهم بؤر إدارية، أو مشيخات عشائرية تفرض سيطرتها هنا وهناك في الوطن العربي الكبير، وكان أشرف مكة وعلى رأسهم (الشريف حسين) من جملة هؤلاء المهيبين لتمثيل بعض الأقطار العربية. ونظرا لتدهور العلاقة القائمة بين الحكومة العثمانية وشريف مكة قبل بداية الحرب العالمية الأولى، فكان ذلك مبررا كافيا لأن يتولى شريف مكة زعامة المعارضة العربية، وكان ولده (فيصل) قد حقق لوالده لقاء في دمشق والأستانة مع طلائع مهمة من المعارضة التي بلغت بها النقمة والغضب حد الدعوة إلى الثورة ضد الدولة العثمانية، ولقد اكتشف الحلفاء المحاربون ضد المحور وعملائهم في المشرق العربي هذه الحقائق، وعرفوا جيدا مكانة شريف مكة وما يمثله لقاءه وتعاونه مع المعارضة الغاضبة في مختلف أقاليم الدولة العثمانية، فاتصلوا بالمعارضة وبشريف مكة، وبدأت بذلك المكاتبات المعروفة (بمكاتبات الحسين ومكهون²⁰)، والتي انتهت بانضواء شريف مكة وحلفائه من زعماء العرب الناقلين على الدولة العثمانية وسياستها التتريكية والقمعية. مقابل تحرير العرب واستقلالهم عن الدولة العثمانية، ومنحهم حق تقرير المصير²¹ .

واندلعت الثورة العربية، بناء على هذه الوعود والأحلام بقيادة شريف مكة ضد الترك وحلفائهم العثمانيين، بتاريخ 10 يونيو 1916م، وقد حارب أنجال (الحسين) على

(20) هنري مكهون السفير الإنجليزي بالقاهرة، الذي أجرى كتابات سرية نيابة عن إنجلترا وحلفائها وبين الشريف حسين، والتي أقر فيها بحق العرب في التحرر والاستقلال، وفي حقهم في إقامة دولتهم العربية الموحدة. مع بعض التحفظات حول سواحل الشام، وخاصة كيليكيا ولبنان وفلسطين. إذ أرجى ذلك إلى ما بعد نهاية الحرب العالمية الأولى. عن محمد علي الزرقاء: قضية لواء الأسكندرونة، الجزء الثاني، ص 46.

(21) المرجع نفسه، ص 45-46.

رأس قواتهم، وكان الأمير (فيصل بن الحسين) أبرزهم. فقد حارب على رأس قوات عربية، بعضها نظامي وبعضها غير نظامي إلى جانب الحلفاء، حيث استطاع تصفية المقاومة التركية في الحجاز، وبعدها بلاد الشام، حيث دخل (فيصل) وقواته المظفرة دمشق قبل وصول الحلفاء. لكن بموافقتهم، ولاسيما بموافقة القائد العام لجيوشهم (النبوي). فأتيح له إعلان الحكم العربي تحت قيادته في كل ما يعرف - جغرافيا - ببلاد الشام من كيليكيا إلى رفح، وشكل حكومة عربية، تمثل هذه الأجزاء. وقبل أن تتم القوات العسكرية التركية المنسحبة إلى الأنضول، بموجب اتفاقية هدنة مودروس⁽²²⁾ مهمتها، تمركزت في مضيق بيلان المنيع على جبال الأمانوس، وأخذت تعزز مواقعها في النصف الثاني من شهر أكتوبر 1918م. إلا أن غالبية سكان أنطاكية موطن زكي الأرسوزي وأكبر مدن اللواء، كانت تنتظر نهاية الحكم التركي بفارغ الصبر، فلم يعجبها تماطل القوات التركية في الانسحاب، فقامت بثورة محلية في أنطاكية، أسقطت فيها الحكم التركي، وأنشأ الثائرون قوات شبه عسكرية أقاموا بها حكومة عربية مؤقتة تزعمها عدد من وجهاء أنطاكية وأبناء العائلات المعروفة⁽²³⁾. وكان ذلك في أواخر أكتوبر من عام 1918م وأعلنت الحكومة المؤقتة أنها تابعة للحكم الفيصلي في دمشق ورفعت على دار الحكومة علما عربيا⁽²⁴⁾.

واتصلوا بالحكومة الفيصلية ونظموا عرائض تأييد لها، تفوضهم في تمثيلهم أمام مؤتمر الصلح في باريس، ولقد حاولت القطاعات العسكرية التركية المتمركزة في بيلان إجهاض ثورة أنطاكية، لكن تصدى لها الثوار وقاوموها بضراوة، واضطروها للتراجع إلى بيلان، وحين تضافر الضغط على القوات التركية في بيلان من القوات

(22) التي انعقدت في 11 نوفمبر سنة 1918 التي أنهت الحرب العالمية الأولى مع الدولة العثمانية.

(23) من آل القيصري والأضه لي وبركات والأرسوزي، وبعض الموظفين والضباط العرب المتواجدين في المنطقة. المرجع السابق، ص 47.

(24) يقول عنه محمد علي الزرقاء: "علما عربيا مربع اللون احتاروا له شكلا هندسيا مناسبا، لربما كان من الأعلام العربية الأولى التي ارتفعت في أرض العروبة في هذا القرن". المرجع السابق، ص 47. أما زكي الأرسوزي فيقول عنه: "في عام 1917م عندما قام والدي ورفاقه العرب بالثورة على الدولة العثمانية، كان من حظ والدي شرف إزال العلم العثماني عن دار حكومة أنطاكية، ووضع العلم العربي مكانه". زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد السادس، ص 490.

الفرنسية التي أنزلت في ميناء الأسكندرونة، ومن قوات المقاومة في أنطاكية، انسحبت إلى الأناضول كبقية القوات التركية⁽²⁵⁾.

ورغم ما قدمه العرب للحلفاء، إلا أنهم لم يكونوا صادقين معهم كما أن مكاتبات (الحسين -مكمهون) لم تكن إلا مجرد وعود لم يتقيدوا بها قط، لا خلال الحرب ولا بعدها ودليل على ذلك عهدة لندن المنعقدة عام 1915م وهي التي تحرك الحلفاء وتوجه خطاهم في تصرفاتهم الفعلية، لذلك لم يترددوا في عام 1916م سنة المكاتبات والعود، عن عقد معاهدة (سايكس بيكو) السرية الخطيرة التي ناقضت كل ما تضمنته مكاتبات (الحسين -مكمهون)، وكان أهم ما تضمنته هذه المعاهدة تمزيق المنطقة العربية، وخاصة بلاد الشام، وتوزيع أجزائها المتقطعة بين الدول الاستعمارية المتحالفة كأسلاب حرب وتحويل الوطن العربي إلى مجموعة من الدول والمقاطعات شبه المستقلة، والإمارات الخاضعة لنفوذ الدولتين الرئيسيتين (فرنسا وإنجلترا) وفي العام الموالي 1917 أصدرت بريطانيا تصريح بلفور الذي مهد لضياح فلسطين⁽²⁶⁾.

فمن المؤكد تاريخياً أن هم الحلفاء كان منصبا على تنفيذ بنود معاهدة (سايكس بيكو) وبكل السبل الممكنة، ولقد عمدوا إلى ذلك فور انتهاء الحرب. حيث عقدت هدنة مودروس - المشار إليها سابقاً - والتي أنهت الحرب العالمية الأولى مع الدولة العثمانية وبدأت فترة تصفية آثارها، بانعقاد مؤتمر باريس⁽²⁷⁾، من أجل هندسة معالم السلم المنتظر، وتفصيل المقاسات المناسبة لوضع صيغة جديدة للتوازن الدولي، قادرة على حماية هذا السلم، ووضع معاهدات للصالح تحوي من البنود المدروسة التي تساعد على صياغة التسوية المطلوبة، مما يفرضه المنتصرون، أو مما كان قد صاغه هؤلاء، قبل الحرب أو في أثنائها أو بعدها. بحيث تأتي مطابقة لتلك المقاسات التي وضعها مهندسو السياسة وقادة الحرب. وكان شريف مكة (الحسين بن علي) المشارك في النصر على

(25) محمد علي الزرقاء: قضية لواء الأسكندرونة، الجزء الثاني، ص 47.

(26) المرجع السابق، ص 51.

(27) الذي انعقد بقصر فرساي، وبعض قصور باريس التاريخية، والذي ضم مئات الدبلوماسيين من ساسة الدول المنتصرة، والدول المغلوبة والدول المتأثرة بالحرب، والتي جاءت إلى هذا المؤتمر من أجل الدفاع عن مصالح شعوبها. في هذا المعترك العالمي، الذي يحاول بالدبلوماسية أن يستكمل ما حققته الحرب بالسلاح. وكان من أبرز القادة السياسيين الذين حضروه الرئيس الفرنسي (كلمنصو) والرئيس الإنجليزي (لويد جورج) والرئيس الأمريكي (ويلسن). المرجع السابق، ص 99.

الترك ممثلاً في هذا المؤتمر، بولده الأمير (فيصل بن الحسين)²⁸، الذي بقوة على تأكيد حق والده، لا في بسط سلطانه على العرب فحسب، بل وفي تأييد قيام حكومة عربية يتزعمها فيصل بذاته، في بلاد الشام. فكان لا بد أن يصطدم بمطلبه هذا بسياسة فرنسا في هذا المؤتمر العالمي، وأن يجد في ممثلها سدا مانعاً، لا يستطيع العرب تحطيمه، إذ كان (كليمنصو) و(لويد جورج) ممثلاً فرنسا وإنجلترا يسيطران على هذا المؤتمر، ويسيران بقية الدول الصغرى المشاركة فيه بلا تردد)²⁹.

وفي 28 يونيو عام 1919م، صدر عن الحلفاء ما عرف (بعهدة لندن) وهي تصريح دولي، أصدرته الدول الاستعمارية الظافرة في الحرب، ابتكرت فيه صيغة مناسبة للاستعمار القديم، تحقق أغراضه دون أن تلغيه. وأطلقت على هذه الصيغة اسم (نظام الانتداب)³⁰، وبهذا الشكل حقق أهداف معاهدة (سايكس بيكو) وأحكامها، وكأنه ما وضع إلا لتحقيق ذلك.

وفي 25 أبريل من عام 1920م انعقد مؤتمر (سان ريمو)، الذي أقر الانتداب ووضع موضع التنفيذ. ووزعت فيه الأملاك العثمانية العربية المحتلة إلى الدولتين المنتصرتين في الحرب (فرنسا وإنجلترا)، فشملت حصة إنجلترا فلسطين والأردن والعراق، وشملت حصة فرنسا القسم الشمالي من بلاد الشام من نقطة النافرة على البحر المتوسط وبشواطئ نهر اليرموك جنوباً وحتى أواسط الجزيرة العليا بما في ذلك

(28) كان فيصل من قادة الثورة العربية الأوائل، المعترف به دولياً، والذي أهله مكانته هذه لأن يختاره المؤتمر الوطني السوري الأول المنعقد في دمشق 8 آذار (مارس) 1920م، ملكاً دستورياً على سورية الطبيعية من (طوروس إلى رفح)، على أساس أنه قاد الجيش العربي إلى النصر ضد الترك وفتح دمشق بموافقة الحلفاء طبعاً.

(29) المرجع نفسه، ص 99-100.

(30) هو مرحلة تمهيدية تسبق الاستقلال، يتم خلالها حكم بعض المناطق المتقدمة نسبياً، والقابلة للتطور، بحيث يتم إعدادها للحصول على الاستقلال في مرحلة تالية. وأخضعوا لهذا النظام معظم البلاد العربية المسلحة على الدولة العثمانية، ولاسيما بلاد الشام والعراق وفلسطين. وجعلوه نوعين: الفئة الأولى: مخصصة للبلاد الأكثر تطوراً والأقرب إلى الاستقلال. والفئة الثانية: للبلدان الأقل نمواً والأقل تطوراً. عن المرجع السابق، ص 73.

كيليكيا وديار بكر شمالاً، وكانت منطقة الأسكندرونة وأنطاكية والتي عرفت فيما بعد (بالسنجق) من ضمن هذه الحصة³¹.

ولما عقد الحلفاء معاهدة الصلح مع الدولة العثمانية، وهي معاهدة (سيفر) في 10 آب) أوت(1920م، تنازلت الدولة العثمانية عن منطقة الأسكندرونة وكيليكيا واعتبرت جزءاً متمماً للبلاد العربية المنفصلة عنها. علماً أن الفرنسيين قد احتلوا لواء الأسكندرونة احتلالاً مباشراً في شهر تشرين الأول) أكتوبر(من عام 1918م، أما دمشق فقد احتلها في تموز (جويلية) سنة 1920م واسقطوا الحكومة الفيصلية وفرضوا على المنطقة نظام الانتداب³²). لكن فرنسا الحريصة على وأد أي شعور عربي من شأنه أن يجرح سياستها الاستعمارية، استفادت في سورية من دافع الفرقة بين الطوائف والجماعات، لقتل الروح الوطنية وإضعاف الشعور القومي بين أهل البلاد، فمزقت سوريا إلى دويلات مصطنعة كان من جملتها لواء الأسكندرونة وأثارت في قلب كل منها مجموعة من الخلافات الدينية والعصبيات العنصرية، التي تؤمن لها تنافر السكان وفتور شعورهم القومي، ولم تكف بهذا، بل راحت تتقرب إلى تركيا وتثير في صدرها بواعث شوقها القديم، فعقدت معها معاهدة أنقرة في 20 تشرين الأول) أكتوبر(عام 1921م تنازلت لها بموجبها عن كيليكيا ومنحت الأقلية التركية في اللواء امتيازات ثقافية خاصة، ووضع اللواء كله في وضع إداري ومالي يسهل عليها مهمة المساومة على كيانه في الظروف المواتية. ثم عقدت مع تركيا اتفاقية (دي جفتيل) سنة 1926م التي عدلت بعض أحكام اتفاقية أنقرة، وأقرت مطالب الأتراك في (باياس) وقرى (كليس). وتعهد الأتراك بموجبها باللجوء إلى التحكيم في حالة حدوث أي نزاع ينشأ بين فرنسا، الدولة المنتدبة وتركيا. وفي خريف 1936م انقل ميدان النزاع على مصير اللواء إلى الحقل الدولي، إثر المفاوضات التي دارت بين سورية وفرنسا³³). أفضت إلى عقد معاهدة بينهما في باريس في 09 أيلول) سبتمبر(من عام 1936 تضمنت المحافظة على حقوق سورية في وحدة ترابها واستقلالها السياسي بعد انتهاء نظام الانتداب المفروض عليها. ولقد كانت تركيا خلال هذه المباحثات ساكتة تنفرج. ولكنها إثر انتهاء المفاوضات بين سورية وفرنسا أرسلت ممثلها وزير الخارجية) توفيق رشدي

(31) المرجع السابق، ص 123.

(32) محمد علي الزرقاء: قضية لواء الأسكندرونة، ج2، صص 123-124.

(33) أحمد خليل: دور اللسان في بناء الإنسان عند زكي الأرسوزي، صص 32-34.

أراس) إلى جمعية عصبة الأمم التي عقدت جلستها في 10 كانون الأول (ديسمبر) سنة 1936م لمناقشة قضية لواء الأسكندرونة، وفي هذه الجلسة أثار وزير الخارجية التركي قضية اللواء، معلنا أن لتركيا حقوقا تتضمنها اتفاقية أنقرة في لواء الأسكندرونة، زاعما أن أكثرية سكانه من الأتراك، وطالب فرنسا أن تبدأ معها بحوار مباشر يحقق لهذه الأكثرية المزعومة حق إقامة كيان دولي مستقل بها. في ظل حماية مزدوجة تركية فرنسية. وبذلك أثيرت قضية اللواء مجددا، وبشكل أنهى اتفاقية أنقرة الأول لعام 1921م .

لتبدأ بذلك مرحلة الحماس المشترك (التركي الفرنسي)، في ظل جنوح مفوضي فرنسا الدبلوماسيين عن الشرعية الدولية، تمت التسوية الثنائية المغرضة بين فرنسا وتركيا، ونجم عنها قرار دولي يقر نوعا من الحكم في منطقة لواء الأسكندرونة، يعتمد مبدئيا على نوع من الفصل غير التام للواء عن سورية. والمتمثل في اتفاقية (نظام جنيف) لعام 1937م، وبمقتضى هذه الاتفاقية تمت محاولات من قبل الدولتين (فرنسا وتركيا) لاستخدامها وسيلة لفرض شرعية دولية مصطنعة تضي على اللواء نوعا مخططا من الحكم، يبرز الأقلية التركية وكأنها أكثرية تبرر لها القيام بعمليات متممة تجسد هذا الفصل في واقع الحياة، وتحت أنظار المجتمع الدولي وموافقته⁽³⁴⁾ .

ولقد بدأ المفوض الفرنسي بإعلان (نظام جنيف) في اللواء والبدء في تنفيذه في الموعد المقرر 29 نوفمبر 1937م، بنزول العلم السوري من سماء اللواء. معلنين أن على ممثلي الانتداب أن يتولوا تنفيذه، بالشكل الذي يروونه مناسبا، مع الإشراف على أعمال اللجنة الدولية حتى نهاية أعمال التسجيل وإتمام عمليات انتخاب النواب لتمثيل شعب اللواء في المجلس النيابي المقبل، والذي بدوره يعين حكومة اللواء باسم (دولة هاتاي) فتحل محل نظام الانتداب الذي ينتهي بقيامها وفق أحكام اتفاقية (نظام جنيف)⁽³⁵⁾ .

لكن عملية التسجيل التي أجريت في اللواء بالرغم من تحيزها، لم تحقق للأتراك ما كانوا يأملونه. هذا مما جعلهم يعقدون تسوية جديدة مع فرنسا، تمثلت في اتفاقية أنقرة الثانية التي انعقدت في 4 يوليو سنة 1938 التي أباحت للجيش التركي أن

(34) محمد علي الزرقاء: قضية لواء الأسكندرونة، ج2، ص ص141-142.

(35) المرجع نفسه، ص 143.

يشارك في احتلال أجزاء من اللواء إلى جانب القطاعات الفرنسية، بدعوى المساهمة في تأسيس الأمن والنظام والمشاركة الفعلية في الإشراف مع موظفي الانتداب على عمليات التسجيل والاستفتاء، كي تضمن تركيا الحصول على أكثرية عددية تمكنها من أن تحصل على)22(نائباً من أصل)40(في المجلس النيابي الجديد)³⁶ .

لكن الحقيقة التي يمكن إقرارها هنا أن اتفاقية أنقرة الثانية، التي تولت وأد اتفاقية)نظام جنيف(واستبدلتها بهذه التسوية الثنائية الجديدة التي تتجاوز الشرعية الدولية، كما تتجاهل أعمال التسجيل التي أجرتها لجان عصبة الأمم، هذا مما جعل اللجان الدولية المكلفة بالتسجيل والانتخاب توقف أعمالها، وغادر معظم أفرادها أنطاكية)³⁷ .

وفي 5 يوليو 1938م اجتاحت القوات العسكرية التركية حدود اللواء، وفي ظل هذا الاحتلال المزدوج تمت انتخابات مصطنعة، فأوجدت أكثرية تركية مصطنعة مكنت من قيام دولة)هاتاي)³⁸ . واجتمع المجلس المنتخب في 2 سبتمبر 1938م بصورته الجديدة، برئاسة الزعيم التركي)عبد الغني تركمان(عضو مجلس المبعوثان العثماني القديم . وانتخب)طيفور سبكون(صديق مصطفى كمال أتاتورك رئيساً للجمهورية وشكلت وزارة كان كل أعضائها من الأتراك . واتخذت أنطاكية عاصمة لهذه الجمهورية الجديدة، وارتفع العلم التركي بعد تعديل طفيف، في سماء هذه الجمهورية وقبل مرور سنة كاملة على ميلاد هذه الجمهورية، بدأت مفاوضات سرية بين فرنسا وتركيا وإنجلترا، انتهت باتفاق الجميع على إلغاء جمهورية)هاتاي(، وسحبت الجيوش الفرنسية من اللواء، وإحاقه بتركيا، واعتباره الولاية الثالثة والستين من ولاياتها، وقد

(36) المرجع السابق، ص 144 .

(37) لقد أوقفت اللجان الدولية أعمالها في 22 حزيران 1938م . وغادر معظم أفرادها أنطاكية في 29 حزيران 1930م .

(38) تأكيداً لأساطير تركية تقول " :بأن فحدا من قبائل الأوروك الخطائية النازحة من أواسط آسيا قبل ألفي سنة، قد أقامت في هذا الربوع فترة . وتركت فيها بقايا)... (من شعبها الذي امتصته المنطقة أو ذاب بين سكانها الأصليين)... (فأصبح من حقها أن تبعث اسمهم المنسي من جديد وأن تحمله تيمناً بهم . "المرجع السابق، ص 286 . ولعل هذا ما جعل أتراك اللواء يؤلفون جمعية)استقلال هاتاي(مدعين أن مدينة الأسكندرونة لم يؤسسها الاسكندر المقدوني، بل حسب زعمهم أسسها الهاتائيون وهم أجداد الأتراك . خليل أحمد: دور اللسان في بناء الإنسان عند زكي الأرسوزي، ص 35 .

أقر المجلس النيابي هذه الاتفاقيات السرية، التي محت آخر أثر من آثار اتفاقية (نظام جنيف) (في 23 يونيو 1939م وفي 18 آب) (أوت) من نفس السنة أبلغت وزارة الخارجية الفرنسية عصبة الأمم، نص الاتفاق) التركي الفرنسي، وأبلغ سكرتير العصبة بدوره مضمون هذه التسوية إلى جميع الأعضاء، وكانت الجيوش الفرنسية قد انسحبت فعلا من المنطقة في 23 تموز (جويلية) سنة 1939م وتسلمت الحكومة التركية في 24 تموز (جويلية) من العام نفسه جميع السلطات³⁹⁾. وهكذا أحكمت سيطرتها على اللواء وتمت المؤامرة⁴⁰⁾ الدولية على سلخ لواء الأسكندرونة بتأمر استعماري دولي، فكان من جراء ذلك أن حقق الأتراك مطامعهم ورغبتهم في اللواء. وحقق الاستعمار الغربي ما ينشده في تجزئة الأمة العربية لتبقى له السيطرة الكاملة على الوطن العربي .

وهكذا تمت المؤامرة الكبرى على اللواء، فشرد بذلك الآلاف من سكانه فهجر معظمهم إلى سورية، والبعض الآخر إلى بعض الدول العربية. وكان زكي الأرسوزي بحق من أبرز سكان عرب اللواء مقاومة لهذه المؤامرة الدنيئة التي خطط لها بإحكام من قبل الدولتين (الفرنسية والتركية)، وذلك بكل ما يملك من وسائل المقاومة بفكره وسلاحه؛ ففاضل ودافع وكافح وعذب وسجن وهجر من اللواء قسرا، وهذا من أجل عروبة اللواء ووحدة الأمة العربية. لقد استبسل زكي الأرسوزي وعرب اللواء في الدفاع عن حقوقهم وانتمائهم القومي دفاعا لا مثيل له، لقد: "خيّبوا آمال فرنسا وتركيا وأدعياء الوطنية، إذ فوجئ العالم بوطنية لم يشهد لها التاريخ مثيلا" ! كان رئيس اللجنة

(39) المرجع السابق، ص ص 146-147. وسليم بركات: الفكر القوي وأسس الفلسفة عند زكي

الأرسوزي، مطابع مؤسسة الوحدة للطباعة والنشر، دمشق، ط2، 1979م، ص 45.

(40) فحسب زكي الأرسوزي أن المؤامرة قد تمت على الوجه الآتي: "لما ظهر خطر ألمانيا النازية في أفق

السياسة الدولية، وأخذت فرنسا بتصفية مشاكلها استبعادا لمخاطبة الخطر، خافت الدولة المنتدبة على سوريا ولبنان من أن تعجز، إذا وقعت الحرب بينها وبين ألمانيا، عن الصمود أمام أعدائها في الجبهة الأوربية، فيقتنص العرب فرصة انهيارها فينقضون على فلولها في الشرق الأدنى. ودرءا لهذا الخطر، خطر قيام ثورة على سوريا أو احتلال عسكري لهذا القطر من قبل دولة عربية مجاورة. شرعت فرنسا في توثيق عرى التحالف بينها وبين تركيا. وكان عربون الاتفاق بينهما على العرب هو لواء الأسكندرونة". زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، الجزء الثاني ص 299 أو 321.

الدولية قد صرح بأنه " ما من عاصمة في أوروبا تستطيع أن تقاوم ثلث مقاومة عرب اللواء، فإننا نحن أعضاء اللجنة ننحني إجلالا أمام هذا الشعور"⁴¹ .

إذا كان هذا هو الوضع السياسي للواء الأسكندرونة في عصر زكي الأرسوزي، فما هو يا ترى الوضع السياسي لعالمنا العربي في تلك الفترة من تاريخنا المرير؟ لاشك أن وضعه في تلك الحقبة التاريخية لم يكن أحسن حال مما كان عليه لواء الأسكندرونة، فلقد كان مصيره هو الآخر عرضة للاحتلال من قبل الاستعمار الغربي الغاشم، الذي لاح ببصره إلى عالمنا العربي فور انتهاء الحرب العالمية الأولى، فانتهز كل الفرص ليثبت فيه أقدامه في البلدان التي احتلها سابقا، وبعث بقواته العسكرية ليحتل ما تبقى منها. يفرض بذلك سيطرته واحتلاله للوطن العربي بكامله فإذا بإسبانيا تحتل أقصى الغرب منه، وفرنسا تحتل الجزائر والمغرب وتونس وسوريا ولبنان. وإذا ببريطانيا تحتل مصر والسودان وفلسطين والأردن والعراق ومعظم سواحل الجزيرة العربية، وإذا بإيطاليا تحتل ليبيا. وهكذا خضع الوطن العربي لنفوذ الدول الغربية)⁴² .

حيث عمل على تجزئته إلى أجزاء صغيرة (دويلات)، ففضى بذلك على وحدته السياسية، وتدخل في الشعب الواحد، فشجع النعرات الطائفية والعصبية والقبلية والإقليمية، فلم يترك بابا ينفذ منه لتحطيم القوة المعنوية للشعب إلا اقتحمه، أي أن سياسة الاستعمار كانت مقاومة لكل ما يمكن أن يدفع إلى الأمام، وتشجيعا لكل ما يضعف من كيانه)⁴³ .

هذا الوضع ولد في نفوس أبناء أمتنا العربية روح المقاومة والنضال للتخلص من هيمنة وسيطرة الاستعمار، الذي كرس جهده لطمس هويتنا ومعالمها الأساسية فقامت ثورات⁴⁴ في مختلف أرجاء الوطن العربي الكبير، فاستشهد الآلاف من أبناء شعبها في سبيل الحرية والاستقلال .

(41) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثالث، ص 301.

(42) منيف الرزاز: معالم الحياة العربية الجديدة، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1960م، ص 19.

(43) المرجع نفسه، ص 21.

(44) فعلى سبيل الذكر لا الحصر قامت في سورية موطن زكي الأرسوزي في الثلث الأخير من حياته (1938-1968م)، ثورات شعبية، كتورة حوران سنة 1920م، وثورة الشيخ صالح العلايلي سنة

لكن الحقيقة التي يمكن إقرارها في نهاية هذا العرض أن بيئة زكي الأرسوزي الحقيقية ليس لواء الإسكندرونة والقطر العربي السوري فحسب، بل الوطن العربي الكبير الممتد من الخليج إلى المحيط، إنه الأمة العربية التي نذر زكي الأرسوزي حياته من أجل بعث مجدها، وعن هذا يقول زكي الأرسوزي: "لقد أصبحت العروبة قبلة آمالي وآماني وليس شعار البعث العربي الملخص في العبارة التالية": العروبة هي وجداننا القومي عنها تتبثق المثل العليا وبالنسبة إليها تقدر الأشياء "ليس إلا بعثنا لما انعدت عليه نفسي منذ تلك اللحظة"⁴⁵. وكانت استجابتي الأولى للصوت الصادر من الأعماق أن أقسمت على أن تكون حياتي وفقا لبعث مجد أمتي (الأمة العربية)... (و هأنذا اليوم أجدد النذر للعروبة"⁴⁶).

(1919-1921م) في الساحل السوري، وثورة هنانو سنة (1919-1921م) في شمال سورية، والثورة السورية الكبرى سنة (1925-1927م) في جبل العرب، فعمت بذلك المعارك أرجاء القطر السوري في ميسلون وفي القنيطرة وفي غوطة دمشق، وجبل العرب، ولواء الإسكندرونة. وثورة الشعب العراقي ضد الاحتلال الإنجليزي سنة 1920م، وكذلك ثورة رشيد علي الكيلاني سنة 1941م. وثورة الشعب الفلسطيني سنة 1936م للتخلص من الاستعمار الاستيطاني الصهيوني الذي بدأت ملامحه تظهر من خلال التآمر الفرنسي الإنجليزي. وثورة الشعب المصري بقيادة سعد زعولول سنة 1919م لمقاومة الاحتلال البريطاني، وثورة الريف المراكشي بقيادة عبد الكريم الخطابي، وثورة الشعب الليبي بقيادة عمر المختار سنة 1931م ضد الاحتلال الإيطالي، وثورة الجزائر سنة 1954م ضد الاحتلال الفرنسي. وغيرها من الثورات. **سليم بركات**: الفكر القومي وأسس الفلسفة عند زكي الأرسوزي، ص ص 48-49.

(45) يقصد بها مساء يوم الجمعة من شهر حزيران (جوان) 1915م عندما داهمت كتيبة من الجيش التركي منزل زكي الأرسوزي بالقرية بأنطاكية، حيث طلب قائد الكتيبة من والده أن يتقدمه إلى البيت، ثم أخذ يفتشه غرفة بعد غرفة وبعد أن انتهى التفتيش اقتيد والده من قبل جنود الكتيبة إلى المدينة (أنطاكية). وفي اليوم الموالي، وزكي الأرسوزي في طريقه إلى المدرسة حيث سيجري امتحان للشهادة الابتدائية بلغه أن والده قد أرسل على الفور إلى السجن العسكري في دمشق، وأنه سوف يحاكم من قبل المجلس العربي بتهمة الانتساب إلى حزب سياسي غرضه تأسيس دولة عربية. وياله من خبر غير وجهة أحلامه. **زكي الأرسوزي**: المؤلفات الكاملة، المجلد الثالث، ص 291.

(46) المرجع نفسه، ص 292.

ونختم هذا الفصل بالتساؤل عن هذا المفكر العربي السوري القومي الذي نذر حياته من أجل استقلال الوطن العربي ووحدة ترابه، وبعث مجد أمته. فمن هو هذا المفكر وما هي آثاره؟ وما هي العوامل المؤثرة في تكوين شخصيته وفكره؟ وما هي أصول فكره الفلسفي؟

هذه التساؤلات وغيرها سنعمل على بحثها ومعالجتها في الفصل الموالي من هذا الباب.

الفصل الثاني

زكي الأرسوزي، عوامل ومصادر فكره الفلسفي

أولا : حياة وآثار زكي الأرسوزي

أ - حياته

ب - آثاره

ثانيا : عوامل ومصادر الفكر الفلسفي عند زكي الأرسوزي

أ - العوامل المؤثرة في تكوين شخصية وفكر زكي الأرسوزي

ثالثا : أصول الفكر الفلسفي عند زكي الأرسوزي

أ - أصول غربية

ب - أصول عربية إسلامية

رغم أهمية المعطيات المقدمة في الفصل السابق من هذا الباب. إلا أنها تبقى في نظري ناقصة، ما لم نستكمل الحديث عن زكي الأرسوزي ذاته، باعتباره مَنْ عاش في تلك البيئة وذلك العصر. هذا من جهة، ومن جهة أخرى كونه صاحب التجربة الفلسفية التي هي موضوع هذا البحث. ولهذا سنقوم في هذا الفصل بالتعريف بزكي الأرسوزي وبأعماله الفكرية، ونبين العوامل المؤثرة في تكوين شخصيته وفكره ونختم هذا الفصل بالحديث عن أصول فكره الفلسفي .

أولا - حياة وآثار زكي الأرسوزي :

نظرا لتداخل وتشابك وكثرة الأحداث في حياة زكي الأرسوزي. رأيت من المناسب أن أستعرضها بطريقة تحليلية مفصلة وهذا من أجل إظهار بعض الجوانب اللامعة في حياته، والتي كان لها أثر مباشر على شخصيته بوجه خاص وفكره الفلسفي وأبعاده المختلفة بوجه عام. وعلى هذا الأساس سيتم تقديمها على النحو التالي :

أ | حياته:

1 - نسبه وتسميته : هو زكي بن نجيب بن إبراهيم، نسبة إلى قرية أرسوز⁽¹⁾. التي نسب إليها جده إبراهيم، وقد ورث هذه النسبة عن أجداده. أما تسميته زكي فكانت تكهنا من والدته، أنه سيكون ذا شأن، ولذلك فقد كانت تفهم كل تصرفاته من هذا المنطلق، فتؤيده وتعينه في كل ما يعترضه⁽²⁾.

2 - مولده: ولد زكي الأرسوزي في حزيران سنة 1900م في مدينة اللاذقية

على الساحل السوري، وانتقل مع أسرته إلى أنطاكية، حيث كان والده يمارس فيها مهنة المحاماة، وفيها ترعرع وتعلم وعلم وناضل. وعن ولادته يقول زكي

(1) قرية من قرى لواء الأسكندرونة.

(2) خليل أحمد: دور اللسان في بناء الإنسان عند زكي الأرسوزي، ص 21.

الأرسوزي: "ولدت في اللاذقية في مطلع القرن العشرين، وترعرعت في أنطاكية، حيث كان يقيم والدي"³.

كان أبوه نجيب الأرسوزي محاميا مشهورا، وهو من المعروفين بين وجهاء أنطاكية وأسكندرونة، ومن الذين أسهموا في الحركة السياسية ضد الأتراك. ولقد انتسب إلى الجمعية السرية العربية في أنطاكية⁴، وكان أحد الأعضاء البارزين فيها وعندما كشف أمرها نفي إلى قونة مع أفراد أسرته، وكان ذلك عام 1916م⁵. أما أمه فهي مأمونة بنت الشيخ صالح العليا، تنتمي إلى أسرة شهيرة بالتقى والورع في قرية أرسوز⁶.

والى جانب هذين الوالدين⁷، كان لزكي الأرسوزي ثلاثة أخوة وأخت واحدة فقط، وهم: نسيب وأديب وفيصل نبيهة وأصغرهم سنا زكي⁸.

3 - لقبه الوحيد: إن اللقب الوحيد الذي عرف به هو "الأستاذ" وتعود تسميته

بهذا اللقب نسبة إلى المدارس التي عرفته في لواء الأسكندرونة المغتصب بشكل

(3) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد السادس، ص 487.

(4) خليل أحمد: المرجع السابق، ص 41-42. وزكي الأرسوزي: المرجع السابق، ص 489.

(5) يقول زكي الأرسوزي عن هذه الجمعية: "لقد قام والدي بتأليف جمعية سرية، تسعى لإقامة حكم عربي بدلا من الحكم التركي، وكانت هذه الجمعية بمثابة فرع لحزب (سوريا الفتاة)، وقد سبق لوالدي أن عمل في السياسة ضد الدولة العثمانية، فلما انعقدت علي الحياة كان والدي مشردا في جبال العلويين، وقد اتهم بالعمل ضد الدولة العثمانية". زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد السادس، ص 487-488.

(6) م. الملا: حياة زكي الأرسوزي في سطور، مجلة المعرفة، العدد 113 تصدر عن وزارة الثقافة والسياحة

والإرشاد القومي، دمشق، سوريا، 1971م، ص 1.

(7) اللذان أثرا تأثيرا فعلا في تكوين شخصيته وفكر زكي. وهذا بخلاف اخوته، فلم يلعبوا دورا أساسيا في حياته. وهذا ما سنبينه في المبحث الثاني من هذا الفصل، الذي نعالج فيه العوامل المؤثرة في تكوين شخصية زكي الأرسوزي وفكره.

(8) خليل أحمد: دور اللسان في بناء الإنسان عند زكي الأرسوزي، ص 43.

خاص وبقية المدارس في سورية والعراق بشكل عام، بالإضافة إلى ما كان يقدمه من محاضرات وندوات، عرف من خلالها لدى النخبة المثقفة من أبناء الأمة العربية⁽⁹⁾.

4 - تعليمه: تابع زكي الأرسوزي جل مراحل تعليمه في أنطاكية، حيث دخل

(الكتاب) لقراءة القرآن وحفظه عام 1907م، واستطاع في بضعة شهور أن يحفظ القرآن الكريم بكامله، وهذا ما عبّر عنه لاحقاً حين قال: "وأذكر أنني حفظت القرآن بكامله في بضعة شهور، وكان عمري لا يتجاوز السنوات السبع"⁽¹⁰⁾.

وفي عام 1908 دخل المدرسة الابتدائية في أنطاكية، وعندما أنهى هذه المرحلة انضم إلى مؤسسة تعليمية للعلويين⁽¹¹⁾ وبقي فيها حتى أتم دراسته المتوسطة وبعدها انتقل إلى المرحلة الثانوية، التي يقول عنها "بدأت دراستي الثانوية في تجهيز أنطاكية حيث شغفت بالرياضيات وحللت المسائل الصعبة"⁽¹²⁾. وهو في العام الخامس عشر من عمره، ولقد أظهر في هذه المرحلة تفوقاً على رفاقه، فكان الأول دائماً وأعجب به أحد مدرسيه، ونقل إعجابه إلى والد زكي⁽¹³⁾.

(9) المرجع السابق، ص ص 21-22.

(10) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد السادس، ص 487.

(11) الذين قال عنهم مصطفى صادق الرافعي (1880-1937م): "وفي الحقيقة أن العلويين هم عرب معروفون بأنسابهم ومشهورون، لا كما يزعم المغرضون، وهم موحدون يؤمنون بالله رباً ومحمد نبياً، وبالقرآن منهجاً ودستوراً، ويقىمون الصلاة، ويؤتون الزكاة، ويصومون رمضان، ويحجون بيت الله الحرام إذا استطاعوا إليه سبيلاً، وهم منذ ظهور المذاهب الفقهية المعروفة يتعبدون على مذهب الإمام (جعفر الصادق). وإن لفظ علوي أو شعبي أو إمامي أو جعفري، يعني أمراً واحداً، هو أنهم أحبوا علياً (كرم الله وجهه) وعظموه لمزايا لا ينكرها أحد من المسلمين من كونه صهر الرسول وابن عمه وخليفته، ومن أول الناس إسلاماً، وأقواهم إيماناً وأشجعهم". الشيخ محمود حسن بادباني النيسابوري: العلويون هم أتباع أهل البيت فتاوي مراجعهم وشروح نص بياهم (تاريخهم)، المجلد الأول، دار الإرشاد، بيروت، لبنان، ط1، 2005م، ص 124.

(12) زكي الأرسوزي: المصدر السابق، ص 490.

(13) خليل أحمد: مرجع سابق، ص 45.

وأكمل زكي تعليمه الثانوي في قونيا بتركيا ما بين عامي (1816-1918م) لأن السلطات التركية - كما أشرت سابقا - نفت والده وأسرتته بسبب نشاطه السياسي إلى قونة عام 1916م. حيث تعلم هناك التركية والفرنسية، وتنتهي الحرب العالمية الأولى (1914-1918م) وتصفى الإمبراطورية العثمانية، ويوضع لواء الأسكندرونة وسورية تحت الانتداب الفرنسي. وتعود أسرة زكي من منفاهها بقونية إلى أنطاكية، لتبدأ مرحلة جديدة من حياة زكي الأرسوزي، الذي أوفده والده إلى بيروت، حيث درس في معهد اللايبك وهناك أتقن الفرنسية اتقانا كاملا⁽¹⁴⁾.

وفي عام 1927م سافر زكي الأرسوزي إلى باريس لدراسة الفلسفة بجامعة السوربون التي قضى فيها ثلاث سنوات (1927-1930م)، وهناك اكتشف الفلسفة الغربية والعقل العلمي، وانصبت مطالعته عليها، وقد لعب أساتذته في هوايته هذه دورا إيجابيا⁽¹⁵⁾. ولقد تمكن، بالإضافة إلى ذلك، من التعرف على معالم الحضارة الحديثة ويتمرس بعباداتها وتقاليدها ومناهجها العلمية وطرقها في التفكير⁽¹⁶⁾.

5 - وظائفه)حياته العملية): لقد عين زكي الأرسوزي أول ما عين مدرسا

للرياضيات⁽¹⁷⁾ في ثانوية أنطاكية عام (1920-1921م). ثم عين مديرا لناحية أرسوز سنة (1924-1925م)، حيث استيقظ فيه الحس بالعدالة، فكان يأخذ بجانب الفلاحين والحرفيين والعمال وكل الفقراء ليستقبلهم في دائرته ويستمع إلى تظلماتهم بأناة ثم

(14) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص 6.

(15) م. الملا: حياة زكي الأرسوزي في سطور، مرجع سابق، ص 1.

(16) زكي الأرسوزي: المرجع السابق، المجلد الأول، ص 8.

(17) وبذلك حقق زكي الأرسوزي إحدى طموحاته التي كان يصبو إليها منذ أن كان تلميذا في المرحلة الثانوية. حيث يقول عن ذلك: "في عام 1917م عندما قام والدي ورفاقه العرب بالثورة على الدولة العثمانية)... (وفي هذا العام اللاهب سألني والدي؛ ماذا تريد أن تكون؟ أجبت: أستاذ في الرياضيات. وهكذا مارست التعليم وأنا أصغر سنا من تلاميذي، فيما بعد دخلت فرنسا أنطاكية، وقام والدي بالثورة عليها، فسرحت من وظيفتي". زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد السادس، ص 490.

ينصفهم من ظلم الأتراك، فالكل في نظره سواسية أمام الله والقانون. موقف كهذا يثير سلطات الاستعمار الفرنسي عليه، فينقله المستشار الفرنسي إلى دائرة المعارف لوظيفة أمين سر، فيشغلها لمدة سنتين (1926-1927م) والعمل في هذه الوظيفة قليل فيستغلها زكي ليعود إلى كتبه التي كانت أحبها إليه: الفلسفية والأدبية والتاريخية يحيط بمضمونها بسرعة خاطفة وكان أقربها إلى قلبه الرياضيات، فهو يحل كل ما يعرض له من مسائلها¹⁸).

وفي عام 1930م عاد زكي من باريس، ويعين من قبل سلطات الانتداب الفرنسي مدرسا للتاريخ والفلسفة في ثانوية تجهيز أنطاكية، فيرى في هذه الوظيفة منبرا ينطلق منه صوته لتوعية طلابه بواقعهم المرير. فهو يؤمن بالحرية والعدالة يؤمن بالمساواة والأخوة العالمية، فيجب أن يحقق هذه القيم السامية التي تعرف عليها يوم كان طالبا بفرنسا، وآلي على نفسه أن يحققها في المدرسة، وفي المقهى، وفي الشارع، كان يرى أن الطائفية والطبقية والعرقية انحرافات إنسانية يجب أن تزول¹⁹).

فكانت دروسه كلها توعية للطلاب والجماهير، وإلهابا لمشاعرهم القومية وتنويرا لعقولهم على حق أمتهم في الحرية. وتعرف سلطات الانتداب الفرنسي بما كان يقوم به زكي الأرسوزي، داخل الفصل وخارجه. هذا مما جعلها توقفه عن التدريس بثانوية أنطاكية لتنفيه سنة 1933م إلى دير الزور. حيث واصل رسالته في إيقاظ وتوعية الطلاب والجماهير، بنفس الروح والحماس الذي بدأه في أنطاكية، ولهذا السبب يفصل زكي الأرسوزي من وظيفة التدريس نهائيا سنة 1934م. حيث أصبح اسمه على كل لسان في لواء الأسكندرونة، وفي مدن سورية²⁰).

وفي سنة 1936م حيث اتضحت المؤامرة الكبرى على سلخ لواء الأسكندرونة عن سورية وإحاقه بتركيا، ورغم المقاومة الشديدة التي أبدأها زكي الأرسوزي

(18) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص 7.

(19) المصدر نفسه، ص 9.

(20) سليم بركات: الفكر القومي وأسس الفلسفة عند زكي الأرسوزي، ص 21-22.

وعرب اللواء، لكن ذلك لم يجد نفعا. وهاهو اللواء يفصل عن الأم سورية عام 1938م بعد أن تمت بريطانيا وفرنسا وتركيا مؤامرتهم الدنيئة على اللواء⁽²¹⁾. ونتيجة للوضع الخطير الذي آل إليه اللواء لم يبق أمام زكي الأرسوزي ورفقائه في النضال سوى الهجرة، حفاظا على حياتهم وأملا في مواصلة مسيرتهم النضالية من أجل عروبة اللواء واستقلال البلاد العربية وتوحيدها. ويغادر زكي وتلاميذه ورفقاء الكفاح والنضال أنطاكية متجهين إلى حلب، ومنها إلى حماه، ومن حماه إلى حمص، ثم إلى دمشق ليستقر فيها. وكان زكي الأرسوزي أينما حل في أية بلدة أو مدينة توصل في وجهه الأبواب كمدرس، ولكن الأبواب كانت تفتح له بالتظاهرات الشعبية والمشبعة بأفكاره، حيث كانت أخباره قد عمّت الوطن العربي⁽²²⁾.

لكن قوى الاستعمار لم يخف عليها ما يقوم به زكي الأرسوزي من نضال وكفاح لقد عرفته يوم كان في لواء الأسكندرونة، وعرفت الدور الذي يلعبه في توعية الجماهير وتعبئتها لمقاومة الاحتلال الأجنبي، وتحقيق الاستقلال المنشود. فعملت على تطويقه وضربت عليه حصارا معنويا(المراقبة والاستفزاز)، وحصارا ماديا(الحرمان من العمل لكسب العيش، بما في ذلك منعه من التدريس في أية مدرسة حكومية أو خاصة). وعندما اشتد به العوز - وهو أبيضٌ خجول - اضطر إلى مغادرة دمشق عام 1939م متجها إلى العراق ليعين مدرسا للفلسفة بثانوية بغداد المركزية إلا أنه ما كاد ينتهي العام الدراسي حتى غادر العراق نهائيا، بسبب التناقض الجذري بين تفكيره وبين قادة الحكم والزعماء السياسيين، وعدم استعدادهم لأية مساومة في قناعاته، مما سبب له مضايقات لا تحتمل. هذا مما جعل سلطات الانتداب الإنجليزي توقعه عن

(21) للمزيد من الإطلاع والمعرفة المفصلة عن هذه المؤامرة والمراحل التي مرت بها، ارجع إلى الفصل الأول من هذا الباب، وبالتحديد المبحث الثالث منه، والمتعلق بالوضع السياسي للواء الأسكندرونة في عصر زكي الأرسوزي.

(22) سليم بركات: المرجع السابق، ص 22-23.

العمل وتطرده من العراق .و عاد إلى دمشق مرة أخرى، وكان ذلك في صيف عام 1940م⁽²³⁾ .

حيث تبدأ السنوات العجاف، سنوات المحنة الطويلة، التي تمتد من سنة 1940م حتى نهاية الحرب العالمية الثانية عام 1945م .خلال هذه الفترة عاش زكي الأرسوزي عيشة فقيرة لا تطاق مع عدد من تلامذته اللوائيين في بيت صغير فقير بحي السبكي أحد أحياء دمشق، يصوره لاحقا أحد تلاميذه(سليمان العيسى) الذي عاش معه خلال تلك السنوات قائلا " :في هاتين الغرفتين البائستين المحطمتي النوافذ، الخاليتين من كل ما يمت إلى أثاث البيوت بنسب .كنا نعيش قبضة من الرفاق، من الطلاب اللوائيين مرة يقتصر عددا على خمسة ومرة يتكاثر العدد حتى يبلغ العشرة أو يزيد، نمد حصيرنا على الأرض، نفترش ما يشبه الفراش، ونتخذ من كتبنا وسائد، ونبادل المعطف الوحيد الذي كنا نملكه في الشتاء، ونملا جرتنا كل يوم من عين(الفيجة) في حي(الشعلان)، فلم يكن في البيت كله حنفية ماء .في هاتين الغرفتين كنا ندرس ونأكل⁽²⁴⁾، وننام، وننظم الشعر)...(ونعقد الاجتماعات، وناقش مصير أمتنا، وندعو رفاقنا وأصدقاءنا من مدارس دمشق، وجامعتها ليشاطرونا المسؤولية، ويبدؤوا معنا الطريق"⁽²⁵⁾ .

وخلال هذه المرحلة العصبية اتجه زكي الأرسوزي إلى التأليف، فألف كتابه"العبقرية العربية في لسانها" عام 1943م .شرح فيه وجهة نظره في فلسفة اللغة العربية وأصالة اللسان العربي .ويعود إلى مهنته المحببة التعليم .فيعين مدرسا في

(23) محمد علي الزرقاء: قضية لواء الأسكندرونة، الجزء الثالث، ص 264.

(24) يقول سليمان:" كان الأرسوزي يهني لنا طعام الغذاء بيديه في معظم الأيام، وطعام الغذاء كلمة كبيرة على)حساء العدس(الذي كان يطبخه لنا الأستاذ، يعاونه أحيانا من يتخلف منا في البيت، وربما ساهمنا جميعا في إعداد(الوجبة) الطريفة، نضع العدس مع الماء البارد في آن واحد، ثم نوقد النار، ومنتظر الساعة تلو الساعة، عدس وماء بارد لا ينضجان . "سليمان العيسى: البدايات، مجلة المعرفة، العدد 113، تصدر عن وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، دمشق، سوريا، 1971م، ص 27 .

(25) المرجع نفسه، ص 23.

ثانوية حماه من عام (1945-1948م)، وانتقل بعدها إلى حلب وبقي مدرسا للفلسفة في مدارسها حتى عام 1952م. وخلال هذه الفترة كان أصدقاؤه وتلاميذه قد احتلوا بعض المواقع في السلطة، فأعادوه إلى دمشق، وعين مدرسا في دار المعلمين الابتدائية سنة 1952م، وبقي فيها حتى أحالته على التقاعد عام 1959م²⁶. حيث خصصت له السلطات السورية راتبا تقاعديا استثنائيا يحميه من العوز. وفي عام 1976م منحه المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية جائزته التقديرية²⁷.

هذه باختصار الوظائف التي اشتغلها زكي الأرسوزي والتي تعبر عن حياته العملية. أما حياته السياسية سنتناولها في الباب الأخير من هذه الأطروحة، وذلك عندما نبحث البعد السياسي للتجربة الفلسفية عند زكي الأرسوزي، الذي نكشف من خلاله الأسباب التي جعلته يولي اهتمامه بالسياسة. ثم بعد ذلك نتعرض إلى فكره السياسي.

6 - صفاته وثقافته وإنسانيته: نكتشفها من خلال ما قاله عنه تلاميذه

ورفاقاء الطريق النضالي ونجد من بين هؤلاء رفيقه وشارح فكره (أنطوان مقدسي)²⁸ الذي قال عنه " :الواقع أن الرجل كان مزيجا عجيبا من السذاجة والعبقرية، من العقل

(26) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص 20.

(27) المصدر نفسه، ص 24.

(28) يقول عنه الأستاذ أنطوان مقدسي: "ثلاثين عاما قضيتها في صحبته، ثلاثة منها لازمتها فيها كما يلزم الإنسان ظله، أتركه مع الظلمة لألقاه مع النور. وينتضي نهارنا ونحن نلتقط الحادثة العادية فنطوف معها عبر الزمان والمكان)... (كنت أفارقه يوما أو سنة، وربما سنوات، فيصحبني في حلي وترحالي، أتحدث إليه ويتحدث إلي تتراكم المشكلات فأناديه، وتتسارع الأحداث فاستعيد أقواله وأعود وكلي حنين إلى صوته يغمري بدفته، وإلى خياله أطيّر معه في أرجاء العالم المنظور وغير المنظور، وإلى ذكائه يبدع الصورة تلو الصورة والأسطورة بعد الأسطورة، وإلى عقله يستنبط الفكر غريزة مبتكرة، فقد كان ينبوعا متدفقا من المعاني يستقطبها من المألأ الأعلى ويجسدها في أحيلة تملأ علمي فكرا وبهجة، وقلبي حكمة وفرحا، ونعني فلسفة وشعرا، ومازالت حتى الآن) أي سنة 1971م التاريخ الذي كتب فيه هذا المقال (أراه أمامي بملء هامته فوق الزمان وتقلباته، يتحدث فأفتح أذني ويقول فأتعلم. عرفته أكثر ما عرفته في الخمسينيات، ذلك الفجر الذي انبثقت عنه سورية الحديثة." أنطوان مقدسي: في البدء كان المعنى، مجلة المعرفة، العدد 113، مرجع سابق، ص 27-28.

الأسطوري والعقل العلمي، يثق ببدايته وحده أكثر مما يعتمد التوثيق)... (فزكي كان ذكيا أكثر مما يمكن أن يكون الذكاء"²⁹).

فزكي الأرسوزي في حادثته الأولى كما في شيخوخته: "سريع الخاطر، يلتقط الصورة لتوها وينشئها في ذهنه خيالاً، سرعان ما يتحول إلى جواب مفحم"³⁰ .
أضف إلى ذلك أنه كان: "ملاحظاً ممتازاً، مفتوح العينين على كل ما يراه .
فلدرس ساعات، وللتطواف في الشوارع والجلوس في المقاهي ساعات، للكتابة حصّة وللحديث إلى الناس حصص، فعقله في عينيه، وفنه في أذنيه، وحياته في التجارب مع الأحداث اليومية"³¹ .

ويقول عنه فايز إسماعيل³²: "خلق زكي وسيمًا، فيه وداعة وأشياء ظاهرة، فيه بساطة ووضوح وبراعة، وقد ظل محافظاً على براءته هذه حتى النهاية"³³ .

أما محمد علي الزرقاء³⁴ فيقول عنه: "في وجهه إشراق وبهجة، وقد ظل كذلك حتى نهاية حياته، عندما مرض كست وجهه تجاعيد، فيها معالم وعوالم، وكانت تلك

(29) أنطوان مقدسي: في الطريق إلى اللسان، الموقف الأدبي، ص 29.

(30) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص 6.

(31) المصدر نفسه، ص 9.

(32) من رفقاء الأرسوزي، ويمت له بصلة القربى، وقد رافقه طويلاً خلال حياته في مراحلها المختلفة، وهو من اللواء الذين هاجروا، بل هجروا من اللواء في أعقاب المؤامرة الدنيئة في فصل اللواء عن سورية عام 1938م.

(33) مقابلة أجراها خليل أحمد مع الأستاذ فائز إسماعيل بتاريخ 10/09/1971م. ارجع إلى خليل أحمد: دور اللسان في بناء الإنسان عند زكي الأرسوزي، ص 52 .

(34) من تلاميذ زكي الأرسوزي ومحبيه ومن رفقائه في النضال والكفاح. وهو أيضاً لوائي هاجر لواء الإسكندرون سنة 1939م إلى القاهرة، بعد أن تمت المؤامرة على سلخ اللواء وإلحاقه بتركيا. يقول عن العلاقة التي تربطه بأستاذه زكي الأرسوزي: "كنت من أقدم طلاب المعلم زكي الأرسوزي، ومن أقرب مردييه، وأكثر محبيه، وربما كنت من أوائل المهتمين بفكره. ولا زلت مبهوراً بإخلاصه وثقافته، وسأظل مدى الحياة مؤمناً بأهمية صموده وتضحياته وجدواها، تعرفت عليه بعد عودته من باريس) أي عام 1930م (و كنت ابن ثلاثة عشر عاماً)... بدأت أحضر الكثير من جلساته في بيته، أو

التجاعيد طالما أبعدت عن وجهه، كان يبعدها الإشراق والوسامة والبراءة والإيمان"³⁵ .

أما أخته نبيهة الأرسوزي فنقول عنه:"كان في مرحلة حياته الأولى نحيفا متوسط الطول، وقد نما جسده نحو الأفضل متدرجا مع كبر سنه"³⁶ .

وإلى جانب تلك الصفات، كان زكي يحب الفقراء فهم شغله الشاغل، يفكر بهم ويحيا بمشاعره معهم، لا يحمل قولا ضدهم ولو كان القائل أباه، ولا يترك فرصة لتقديم العون لهم إلا ويبدل قصارى قدرته لمساعدتهم. كما أنه كان يحب الطبيعة بكل محتوياتها ويحب الجمال بكل تعابيره الفنية"³⁷ .

إن هذه الخصائص وغيرها، الفطرية منها والمكتسبة أعطت لزكي شخصية متميزة، أهلته لأن يكون مفكرا عربيا متفردا بأصالة فكره اللغوي والسياسي والفلسفي وثقافة واسعة تستمد أصولها من التراث الغربي والعربي والإنساني قاطبة، ومؤلفاته الكاملة خير شاهد على ذلك. لقد كانت قراءته المفضلة بالفرنسية ولكن حصيلته من التراث العربي كانت قوية، فهو يحفظ القرآن الكريم غيبا ويعرف عددا من الأحاديث النبوية وتفسيراتها، وبعض الشعر وفنونه إلى غير ذلك. وهو يجتمع إلى العلماء

في نادي الفنون الجميلة، أو في المقاهي المتناثرة حول أنطاكية)... ثم أصبحت طالبا في تجهيز أنطاكية، بين عامي 1931-1932م (التقي كل يوم بالمعلم استمع إلى دروس التاريخ التي يلقيها بزخم جديد، ونكهة مغرية، لم نتعودها عند المدرسين الآخرين)... (وتابعته حتى بدأ نضاله السياسي العلني في عام 1935 م. "محمد علي الزرقاء: قضية لواء الأسكندرونة، الجزء الثالث، ص ص 258-260.

(35) مقابلة أجراها خليل أحمد مع الأستاذ المحامي علي الزرقاء بتاريخ 1972/09/11 م. عن خليل أحمد: المرجع السابق، ص 52.

(36) مقابلة أجراها خليل أحمد مع نبيهة الأرسوزي بتاريخ 1972/09/11 م. عن خليل أحمد: المرجع السابق، ص 52.

(37) المرجع نفسه، ص ص 56-58.

المتقنين في أمور الدين ويناقدشهم، ويقوم آراءهم على ضوء مطالعته وخبرته وحده الروحي⁽³⁸⁾ .

كان زكي يطالع الكتب الأساسية العربية منها والأجنبية صباحاً، والكتب التي كانت تستأثر باهتمامه هي كتب الفلسفة واللغة والشعر والفن . وقد يسجل بعض الملاحظات وقد لا يسجل، ثم يذهب إلى عمله . أما ساعات الفراغ فكان يقضيها في المقهى يتحدث فيها إلى أصدقائه وإلى تلاميذه وإلى كل من يطيب له السماع إلى حديثه، فيعلق على الأحداث الراهنة، ويربط تعليقه بفلسفته، كما يربط ماضي هذه الأمة بحاضرها ليستشف المستقبل، ويميل الحديث فيطوف في الشوارع، يتعرف إلى مشكلات أبناء وطنه يعبرون عنها بعفوية كاملة، ودون ما فكرة مسبقة، وهذه العفوية هي التي كانت تعنيه لصدقها . وكانت تسليته المفضلة السينما يؤمها تقريباً كل يوم . وهكذا كانت تتجمع لديه مادة أولى غنية، تتبلور وتنتفح في قرارة نفسه، مساهمة في تكوين وتطوير فكره وثقافته⁽³⁹⁾ .

هذا عن ثقافة زكي الأرسوزي بوجه عام . أما عن إنسانيته فنلمسها من خلال قوله: "لما كنت طالبا بباريس تعرفت على طالب صيني، فبقيت ستة أشهر وذهني يمتنع عن حفظ اسمه، ولما سألني عن تقدير سنه أخطأت بسبع وعشرين سنة . هكذا كنت أنفر من الزوج والصينيين بحكم الغريزة، ولكن لما عدت من باريس إلى أنطاكية (عام 1930م)، وأخذت أناضل مع بني قومي ضد الاستعمار، تفجرت في نفسي ينابيع المحبة وارتقى ذهني على الموج إلى المثل الأعلى، بحيث تخطيت حدود الغريزة إلى إنسانية تتلألأ في عليائها الكواكب في مدارها فوق الغيم والضباب، إلى سبيل المحبة هو أقرب السبل إلى الفضيلة"⁽⁴⁰⁾ .

(38) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص 7.

(39) المصدر نفسه، ص 36.

(40) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثاني، مطابع الإدارة السياسية للجيش والقوات المسلحة،

دمشق، ط 1، 1973، ص 344-345.

7 - مرضه ووفاته: (في 8 آذار) مارس (من عام 1963م زكي الأرسوزي

طريح الفراش منذ شهر، لا يقوى على النهوض، أصدقاءه وتلاميذه في الحكم، هاهم يهرعون لنجدته، فينقل إلى المستشفى المجتهد بدمشق، ويشرف عليه خيرة الأطباء والممرضات ويزروه رئيس الدولة ورئيس مجلس الوزراء وغيرهما من سادة البلد ومتقفيها وهو بين الوعي والإغماء، والإغماء أكثر من الوعي⁽⁴¹⁾. ونظرا لخطورة وضعيته الصحية ينقل زكي إلى بيروت، حيث أجريت له عملية جراحية فيستأصل الداء ويعود إلى دمشق، ليستأنف نشاطه المعتاد؛ يتجول في شوارعها، ويجلس في المقهى حيث كان يجلس، ولكنه أصبح يتوكأ على عكاز ويمشي الهوينى. ويحاول أن يسعف أصدقاءه وهم في الحكم، فيكتب في الصحف تعليقات سياسية وثقافية فيها كل صراحته وجرأته، ويتحدث إلى القوات المسلحة في كل القطاعات، كما يتوجه إلى الجمهور من الإذاعة من أجل توعيتهم بواقعهم ومصيرهم. ولقد ضعفت إرادته ولم يعد يقوى على القيام بالأعمال التي اعتاد القيام بها. ولقد بقي زكي خلال هذه الفترة من حياته يتأرجح بين الصحة والمرض، بين المستشفى والبيت. وفي عشية الثاني من تموز (جويلية) 1968م ترك زكي المستشفى ليعود إلى غرفته بدمشق ليغمض عينيه. بعد مرض عضال استمر ست سنوات (1963-1968م)⁽⁴²⁾.

هذه باختصار بعض الجوانب المشرقة من حياة هذا المفكر العربي الكبير بعلمه وثقافته ونضاله. لقد ظل مخلصا لمبادئه العربية الصادقة حتى اللحظة الأخيرة من حياته التي كانت بحق سلسلة نضالية رائعة من مفاخر النضال البطولي العربي ونموذجاً أمثل للصمود والثبات، وذلك من أجل تحقيق أهداف أمته العربية الخالدة. والحقيقة التي يمكن تأكيدها في نهاية هذا العرض أن زكي الأرسوزي إن كان قد مات جسداً، فإنه لم يميت فكراً أبداً. بل وسيبقى حياً مدى الحياة، يذكر اسمه ومواقفه وفضله

(41) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص 23.

(42) المصدر نفسه، ص 24-25.

وأفكاره العلمية ومآثره المختلفة مادام ترك لنا آثارا علمية كثيرة ومتنوعة، فما هي إذن آثاره؟

با-آثاره :

ذكر المهتمون بفكر زكي الأرسوزي أن له مجموعة من الآثار هي:

اثني عشرة كتابا، وإحدى عشرة رسالة، وجريدتان، وتعليقات على الكتب وشروح القرآن، وعشرات المقالات⁽⁴³⁾.

وقد تم جمع هذه الآثار من قبل "لجنة تخليد زكي الأرسوزي اللجنة الفرعية لطبع الآثار "بصور منهجية محكمة في ست مجلدات، تحت عنوان "المؤلفات الكاملة" والتي رتببت بحسب موضوعاتها لا بحسب تاريخ صدورها، والتي تم طبعتها بمطابع الإدارة السياسية للجيش والقوات المسلحة بدمشق. وهي :

- المجلد الأول صدر عام 1972م، ويضم ثلاثة كتب لغوية هي:

1 -العبرية العربية في لسانها 1943م .

2 -رسالة اللغة 1952م.

3 -اللسان العربي 1963م.

- المجلد الثاني صدر عام 1973م، ويضم مجموعة الرسائل التي وضعها زكي

الأرسوزي بين عامي 1952-1955م. وهي:

1 -المدنية والثقافة 1954م.

2 -رسالة اللغة والفن 1953م.

3 -الفلسفة والأخلاق 1954م.

4 -رسالة الأمة والأسرة 1954م.

(43) خليل أحمد: دور اللسان في بناء الإنسان، ص 78.

هذه الرسائل يضمها كلها عنوان واحد هو: "بعث الأمة العربية ورسالتها إلى العالم". وهو العنوان الذي اختاره زكي الأرسوزي لمؤلفاته. يضاف إلى هذه الرسائل كتابه.

5 - الأمة العربية، ماهيتها، رسالتها، مشاكلها 1958م.

- المجلد الثالث صدر عام 1974م، ويضم جزءا من كتابات زكي الأرسوزي السياسية فقط، لأن هذا المجلد: "ضاق عن استيعاب كتابات الأرسوزي السياسية، كما كان مقررا، فرأت اللجنة أن تجعل منه اثنين: المجلد الثالث والرابع". ويتضمن المجلد الثالث الكتب التالية.

1 - مشاكلنا القومية وموقف الأحزاب منها 1956م.

2 - صوت العروبة في لواء الأسكندرونة 1961م.

3 - متى يكون الحكم ديمقراطيا 1961م.

- المجلد الرابع صدر عام 1974م، وهو يكمل المجلد الثالث لأن المحور في المجلدين واحد هو السياسة، ويضم كتابين هما:

1 - الجمهورية المثلى 1965م .

2 - التربية السياسية المثلى، وهو مجموعة مقالات، كتب أكثرها خلال عامي 1963-1964م جمعها زكي الأرسوزي في كتاب بهذا العنوان لكنه لم ينشر إلا بعد وفاته.

- المجلد الخامس صدر عام 1975م، ويحتوي على مقالات ودراسات في:

1 - الفن والأدب .

2 - الشعر العربي.

3 - الفكر العربي.

4 - التقدم والرجعية.

5 - الاستعمار والعرب.

- المجلد السادس صدر عام 1976م، وهو المجلد الأخير من مؤلفات زكي الأرسوزي، ويضم مجموعة من المقالات المنشورة والمخطوطة، تتحدث عن البعث والوحدة والحرية والاشتراكية، ومن أجل غد أفضل، ويضم كذلك أحاديثه الصحفية وأوراق أولى مسودات⁽⁴⁴⁾.

إن النظرة الأفقية في هذه المجلدات، تكشف لنا أن الأرسوزي كان لغويا في المجلد الأول. وفيلسوبا ومربيا على التفكير في المجلد الثاني، سياسيا ومناضلا بالنظرية والتطبيق في المجلد الثالث. سياسيا أيضا ومشروعيا في المجلد الرابع، موجهها إلى الأصالة في القديم والحديث من حياة العرب في المجلد السادس⁽⁴⁵⁾.

يفهم من هذا أن زكي الأرسوزي بدأ التأليف بعد الأربعين من عمره في اللسان العربي، وبعده إلى التأليف في الفلسفة، ثم إلى التأليف في السياسة. لكن هذا لا يعني حسب ناصيف نصار أن فكره تطور: "لكن في الحقيقة لا يوجد تطور في فكر زكي الأرسوزي، بل تفتح وتكامل لحدس واحد"⁽⁴⁶⁾.

والسؤال الذي يمكن طرحه في نهاية هذا البحث، ما هي العوامل المؤثرة في تكوين شخصية وفكر زكي الأرسوزي؟ وما هي أصول فكره الفلسفي؟

(44) لقد اعتمدت في ضبط آثار زكي الأرسوزي على المجلدات الستة وما تضمنته من كتب ورسائل ومقالات غير منشورة.

(45) سليم بروكات: الفكر القومي وأسس الفلسفة عند زكي الأرسوزي، ص 455.

(46) ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، ص 181.

ثانيا - عوامل وأصول الفكر الفلسفي عند زكي الأرسوزي :

أ-العوامل المؤثرة في تكوين شخصية وفكر زكي الأرسوزي:

ما يمكن أن يؤكد عليه منذ البداية أن كل مرحلة من مراحل حياة زكي الأرسوزي المليئة - كما رأينا في الفصل السابق - بالأحداث إلا وتركت في نفسه انطبعا معيناً، وكونت عنده كوامن، لتفجر عملاً خلاقاً لاحقاً. وعليه سأحاول في هذا العنصر أن أقدم بعض العوامل التي لعبت دوراً بارزاً وفعالاً في تكوين شخصيته وفكره الفلسفي، ولعل من بين هذه العوامل وأهمها:

1 - **عامل ذاتي(أسرته):** أشرت في معرض الحديث عن أسرة زكي الأرسوزي، وفي العنصر الأول من المبحث السابق من هذا الفصل أن اخوته لم يلعبوا دوراً فعالاً في حياته، لذلك أتركهم، وانتقل للحديث عن والديه، لكونهما أثرا تأثيراً مباشراً في تكوين شخصية زكي الأرسوزي وفكره. وتعتبر أمه بحق أهم عامل مؤثر. حيث اكتسب منها زكي بعض صفاته النفسية والذهنية النقية، لأن أمه كانت ذكية ورعة تحب الناس وتعطف على الفقراء منهم، وتحب العلم وتشجع على اكتسابه والاهتمام به، وتحب ابنها زكيا حبا مغايراً فأحبها زكي وكانت مساعداً له ومشجعاً في تنمية ميوله الأخلاقية والإنسانية⁽⁴⁷⁾.

إن الإنسانية التي تلمسها زكي الأرسوزي عند أمه أسهمت في رقة مشاعره وحبه لبني الإنسان. فكان زكي يذكر باستمرار مآثرها، ويردد أقوالها ويبرز تأثيرها فيه، ومن عباراتها المأثورة واحدة كان يكررها دوماً: "لم تتغير أبداً يا ولدي فأنت برعم نما فأصبح زهرة"⁽⁴⁸⁾.

(47) خليل أحمد: دور اللسان في بناء الإنسان عند زكي الأرسوزي، ص ص 42-43.

(48) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص 6.

أما والده فكان - كما أشرت سابقا - محاميا مشهورا، وكان بحكم عمله كثير المشاغل مع الناس، قليل الاهتمام بأمور منزله، فالوقت الذي لا يشغله العمل تشغله السياسة. لقد كره زكي الأرسوزي مهنة أبيه، وكره أباه من خلالها، ولذلك لم يكن على وفاق معه، كان دائما على خصام وتنافر، وأكثر ما كان يثير الخلاف بينهما استغلال أبيه للضعفاء، والتحدث عن المال والثراء، وعن مكانة الفقراء المتدنية في نظر الأب ولم يكن يصلح الخلاف بينهما إلا تدخل والدته⁽⁴⁹⁾.

ولقد أسهمت مهنة والده في أخذ نزعتين منه: الأولى كره النفاق واستغلال البشر. والثانية حب التحرر الفردي والقومي والإنساني. وهاتان النزعتان ستلوانان مستقبل الأرسوزي، وستحتلان الصدارة في مجرى حياته، إنه أخذ عن أبيه الخصال الإنسانية واستطاع أن يرفض غيرها⁽⁵⁰⁾.

2 - عامل حضاري)دراسته في فرنسا): كان الحدث الأهم في حياة زكي الأرسوزي هو إيفاده إلى باريس عام 1927م من قبل سلطات الانتداب الفرنسي على لواء الأسكندرونة، قصد التخلص منه وإسكات صوته النضالي القومي الذي أصبح يزعجهم ويشكل خطرا على سياستهم الاستعمارية. ولقد بقي فيها ثلاث سنوات يدرس الفلسفة بجامعة السوربون، ويتعرف على معالم الحضارة الحديثة، ويتمرس بعاداتها وتقاليدها ومناهجها العلمية، وطرقها في التفكير. فتبدو له العاصمة الفرنسية باريس وكأنها جنة الله على أرضه. ويقول زكي الأرسوزي لاحقا عن الأثر الذي تركته هذه البيئة الحضارية الجديدة ما نصه:"في عام 1927م ذهبت إلى باريس أدرس فيها الفلسفة وهناك حصلت لي أول تجربة(ميتافيزيقية) فاستحالت نفسي، وأصبحت مظاهر حياتي بتأثير هذه الاستحالة ترتدي حلة جديدة، بمعنى أخذت جميع المفاهيم تكتسب معنى

(49) مقابلة مع نبيهة أخت زكي الأرسوزي، أجزاها خليل أحمد بتاريخ 1972/09/10م، ضمن كتابه .

دور اللسان في بناء الإنسان عند زكي الأرسوزي، ص 42.

(50) المرجع نفسه، ص 44.

جديدا غير المعنى الذي كنت ألفتة أثناء المطالعة .وبذلك تكونت معالم شخصيتي
تكوينا جديدا .ورسائلي في الفلسفة والفن والأخلاق توضح هذا الاتجاه الجديد"⁵¹ .

هذا النص يؤكد لنا بما لا يدع مجالا للشك أن قناعات زكي الأرسوزي قد
تطورت فعلا بعد ذهابه إلى باريس، حيث اكتشف الفلسفة الغربية والعقل العلمي، وتأثر
بالحضارة الأوروبية والفكر الأوربي، وخاصة الثقافة الفرنسية، وتأكيدا لذلك يقول عنه
تلميذه وهيب غانم ما نصه:"زكي الأرسوزي الوسيم النابغ كان متأثرا بالحضارة
الأوروبية والفكر الأوربي ومعجبا بهما، وخاصة الثقافة الفرنسية، فقد قضى ثلاث سنين
في جامعة السوربون يدرس التاريخ والفلسفة .ولم يكن يتقيد بدوام أو برنامج، ولم يأت
لدى عودته بشهادة - مثله في ذلك مثل عديدين من عباقرة التاريخ - وإنما جاء بفكر
نير وبصيرة وقادة، جاء بعد أن أصبح فعلا فيلسوفا وشاعرا واستعمل هنا كلمة شاعر
بمعنى الإرهاف، والقدرة الدائمة على التصوير والخيال البديع(الخالق)، وتقديم المثل
الفني الصائب والتشابه الأخاذة"⁵² .

يضاف إلى ذلك أن زكي الأرسوزي رأى في ساعات صفائه الذهني الكامل
أنه شعر مرة وهو في باحة عند مدخل السوربون إلى جانب تمثال أوجست كونت
(Auguste Conte)(1798-1858م) برعشة قوية استأثرت بكيانه كله، فإذا بالوجود نور
كلي يغمره ويحوله هو وكل الموجودات إلى نور فوق الطبيعي، فرح، مرح، الأشياء
تتلاشى في هذا التجلي الإلهي، تلك تجربة صوفية بدون شك، أخفاها عن الجميع، كنزا
يغذي وجوده وسوف يعلمه أن موجودات الوجود تدل على باربيها، ومع ذلك فلم يكن زكي
متصوفا، ولا زاهدا بمنهج العلم، فهذه أيضا هبات إلهية، إنه فنان يلهو، كما يلهو الفنان
ويضحك ويحب إنه يسخر ليتحرر، لقد قال وفي أكثر من مرة، أنه لو كان عليه أن يبدأ

(51) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد السادس، ص ص490-491.

(52) محمد علي الزرقاء: قضية لواء الأسكندرونة، الجزء الثالث، ص 262.

حياته من جديد لأختار حياة الشاعر أو الروائي، ولهذا فضل في الفلسفة ، عندما وضعها المنهج الفني على المنهج التحليلي⁽⁵³⁾ .

والسؤال الذي يمكن طرحه في نهاية هذا العنصر هو: هل بقي زكي الأرسوزي بشخصيته التي تكونت معالمها في باريس أم أنها تغيرت لتحل محلها شخصية الأستاذ المرابي السياسي؟

3 - عامل سياسي)سياسة الانتداب الفرنسي(: نكتشفه من خلال سياسة

الانتداب الفرنسي المطبقة في اللواء⁽⁵⁴⁾ .الذي قضى فيه زكي الأرسوزي الشطر الأكبر من حياته (1900-1938م). وهي التي دفعت به ليقوم بتجربة سياسية مريرة في لواء الأسكندرونة بين عامي (1930-1938م) من تاريخ حياته، بين عودته من باريس إلى أنطاكية، وبين هجرته منها عند دخول الجيش التركي إليها .ولقد كان سكان مدينة أنطاكية موطن زكي " :موزعين على طائفتين من حيث اللغة :عرب وأتراك، إلا أن العرب كانوا مؤلفين من مسلمين ومسيحيين بما كان يجعل الجمهور العربي يتجاذبه عاملان :عامل ديني وآخر قومي، كان الأول يستند في تأثيره إلى الإيمان المشترك وكان الثاني يستمد قوته من الروابط الطبيعية بين ذوي القربى "⁽⁵⁵⁾.

(53) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص 8-9.

(54) كان لواء الأسكندرونة في عهد زكي الأرسوزي " :يتألف من عرب وأتراك وأرمن، أما هؤلاء فكانوا على الهامش، موالين لسلطة الانتداب، مصيرهم مرتبط بمصير فرنسا، كما كان يصرح أحد وجهائهم .أما الأتراك فهم خليط من بقايا العهد العثماني، متسمون بسمة الغزاة الفاتحين للبلاد وكانوا هم الملاكين .أما العرب فيختلفون بالدين والمذهب فمنهم المسلمون، وهم موزعون بين علويين وسنيين ومهنتهم الزراعة، ومنهم المسيحيين وهم أصحاب التجارة . " زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد السادس، ص 346.

(55) زكي الأرسوزي: المصدر نفسه، المجلد الثالث، ص 341.

وخلال هذه الفترة كانت طلائع الحضارة الحديثة قد أخذت توظف العروبة؛ "التي طالما خبت أضواؤها تحت عاديات الزمن)... فضلا عن ذلك كانت هذه الحضارة تصرف الناس بمشاكلها عن الديانة نسغ الحياة"⁵⁶ .

كانت إذا بشائر الحياة الجديدة تظهر في محاولات كانت تقوم بها الناشئة بين الحين والآخر. لكن كيف تقوى محاولات كهذه أمام سياسة الانتداب الفرنسي؟ التي لم تكن لتقف آنذاك من يقظة العرب موقفها من يقظة الأتراك. لقد كانت تزكي في الأتراك: "الشعور القومي إما سرا بالاتفاق المنعقد بينها وبين تركيا بخصوص لواء الأسكندرونة وإما لأنهم أقلية تناوى بهم الأكثرية بأمانها. أو ربما كان ذلك للسببين معا. في حين كانت تناوى العرب بكل وسيلة ممكنة حتى لم تسمح أبدا بأن يشكوا الرابطة الدينية بالرابطة القومية"⁵⁷ .

ويقدم لنا زكي الأرسوزي بعض المواقف التي تظهر محاباة فرنسا للأتراك منها: محاباتها لتركيا باستبدال الحروف العربية في مدارس اللواء التركية بحروف لاتينية. تعميم الكتب المقررة بالجمهورية التركية على تلاميذ الأتراك والمستتركيين من العرب قديما⁵⁸ . إشراك تلاميذ الأتراك في أعياد الجمهورية التركية. تأسيس نادي (كنج سبور) من قبل دائرة الاستخبارات وبإشراف رئيس هذه الدائرة على توجيه الناشئة من الطبقة العاملة عند الأتراك، في نشر الدعاية الكمالية⁵⁹ . إلى غير ذلك من المواقف المتحيزة. أما سياستها مع الطوائف العربية فكانت سيئة جدا، حرمتهم من الوظائف الحكومية، حرمتهم من التعليم لأنها لم توفر لهم المدارس بالمقدار الكافي . توزع داخل الأقسام بحسب الطوائف، ويتم تقييمهم أيضا على نفس الأساس إلى غير

(56) المصدر السابق، ص 342.

(57) المصدر نفسه، ص 342-344.

(58) لأن العرب المهاجرين من سوريا إلى أنطاكية والأسكندرونة كانوا يختلطون بتأثير المذهب السني من الأتراك الموظفين، فيؤلفون معهم النواة التركية في هذه المنطقة. المصدر السابق، ص 343.

(59) لأن الوجهاء، وجلهم من أصل عربي، كانوا يستنكرون المبادئ التركية الحديثة بتأثير العرق والدين . المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ذلك)⁶⁰. هكذا أصبحت سياسة الانتداب واضحة لأذهان الناس، ولقد كانت تسلك مع
السنين العرب أسوأ مسلك إذ لم يدخل أحد منهم إلى التجهيز)⁶¹ .

هذا الوضع كان سببا في تحريك الشعور القومي عند عرب اللواء الذين التفوا
حول زكي الأرسوزي الذي تجسدت فيه أمانيتهم. وخلال فترة زمنية قصيرة استطاع
أن يحدث فيهم نقلة غير معهودة من قبل. فقاوم سياسة الانتداب بكل ما يملك من
وسائل المقاومة. وخاصة عندما ظهرت في الأفق بواكير المؤامرة الدنيئة بين فرنسا
وتركيا على فصل اللواء عن سورية وإحاقه بتركيا. لقد تصدت سلطات الانتداب بكل
ما تملك من وسائل ممكنة من أحقرها إلى أوغرها في الإجمام، من أجل إخماد الشعور
القومي الذي أيقظه زكي الأرسوزي في نفوس عرب اللواء، وإسكات صوته لأنه روح
المقاومة وقائدها. وما كان على سلطات الانتداب كما قال زكي الأرسوزي إلا أن
قامت: "بتوقيف من تمثلت به روح المقاومة، فاستدرجت أنا إلى دار الحكومة وأوقفت
في النظارة ولكن سرعان ما ردّ الجمهور العربي على التحدي بهجوم اشترك فيه
الرجال والنساء والأطفال والشيوخ حتى العجز. وكان أروع هذا الهجوم، وبإلها من
هنية لم يشهد التاريخ لها من قبل، كانت قوى الانتداب المحتشدة لهذه الغرض تنفر
أمام الجمهور كما تنفر النعاج أمام قطيع الذئب. آنذاك حصلت لي إحدى التجارب
الرحمانية (الميتافيزيقية) فلما ارتفع صوت الجمهور متعاليا حول السجن تداعت مقومات
كياني فأصبحت مندمجا في الصوت المتعالي مرتقيا على موج إيقاعه حتى صرت
وكأني من المظاهرة بمنزلة القلب من الجسد"⁶² .

وما يمكن تأكيده أن تجربة زكي النضالية التي خاضها ضد أعداء عروبة
اللواء والأمة العربية، واضحة في تطور سيرته الذاتية، ففي حياته حادث خطير حاسم
هو سلخ لواء الأسكندرونة وإحاقه بتركيا عام 1938 م. هذا الحادث يقسم حياة زكي

(60) المصدر السابق، ص 343.

(61) المصدر نفسه، ص 344-345.

(62) المصدر نفسه، ص 352-353.

الأرسوزي إلى قسمين، وينفذ أثره العميق إلى خفايا نفسه وتفكيره. فالأرسوزي الذي أبصر النور في اللاذقية عام 1900م هو ابن أنطاكية التي انتقل إليها طفلاً وعاش فيها تجاربه الأولى مناضلاً وقائداً، هو ابن منطقة معتدى عليها، وكذلك فمعاناته العميقة مرتبطة في الصميم بمأساة اللواء السليب، المؤامرة، الاعتداء، السلخ، السلب، التخلف الظلم، تلك هي عناوين مأساة لواء الأسكندرونة التي كان لها أبلغ الأثر في نفسية زكي الأرسوزي، فلا عجب إذا جاءت فلسفته رداً مباشراً على تلك العناوين وملحقاتها⁽⁶³⁾.
مما تقدم يمكن القول أن هذه العوامل قد ساعدت على تكوين شخصية زكي الأرسوزي وفكره الفلسفي، الذي لم تكتمل معالمه الأساسية إلا من خلال أصول. فما هي إذا أصول فكره الفلسفي؟

ب - أصول الفكر الفلسفي عند زكي الأرسوزي :

من خلال تقديمنا لحياة زكي الأرسوزي رأينا أنه بدأ التأليف⁽⁶⁴⁾ بعد الأربعين من عمره في اللسان العربي وبعده ألف في الفلسفة، ثم ألف في السياسة، ولعل هذا ما جعل لجنة تخليد زكي الأرسوزي ترتب أعماله الكاملة، حسب الموضوعات لا حسب التسلسل الزمني لتاريخ صدورها. متبعة في ذلك نفس المنحى الذي سلكه زكي الأرسوزي في التأليف. ولذلك تضمن المجلد الأول من مؤلفاته الكاملة لغوياته، والثاني فلسفته، والثالث والرابع سياسته، بينما الخامس والسادس اشتملا على مقالات ودراسات... حول مواضيع معرفية مختلفة .

(63) ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، ص 179-180.

(64) نشير هنا أن لزكي الأرسوزي طريقة في التأليف، إنه يقرأ أو يتأمل في وقائع الحياة ويعود إلى ذاكرته وتجاربه، ثم ينصرف عن كل ذلك وكأن شيئاً لم يكن، وفجأة، في ساعة غير متوقعة ينبثق من الأعماق معنى جديد كالحياة تجمع غداها من كل مكان ثم تتفتح نبتة فشحرة تورق ثم تثمر. زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص 30.

وعلى هذا الأساس سأركز في هذا المبحث على إظهار أصول فكره الفلسفي .
فما هي هذه الأصول؟ وهل هي أصول غربية أم أصول عربية إسلامية؟ بمعنى آخر
بمن تأثر زكي الأرسوزي وماذا أخذ عنهم؟

1- أصول غربية: وهي كثير ومتنوعة، ومن بينها: الأساتذة الذين درس عليهم في
جامعة السوربون حيث كان زكي الأرسوزي معجبا بقدراتهم على الحديث الجذاب،
وبكفاءتهم العلمية .ومن بين الذين تأثر بهم، العالم الفرنسي جورج دوماس مؤلف
الموسوعة الكبرى في علم النفس، وليون برانشفيك المثالي، وإميل برهيه مترجم
أفلوطين وأشهر المعلقين عليه⁽⁶⁵⁾.

لقد تأثر زكي الأرسوزي بالعديد من الفلسفات التي درسها على هؤلاء الأساتذة
وغيرهم في جامعة السوربون، ومن بين هذه الفلسفات، فلسفة أفلاطون وفلسفة
برغسون وبالدرجة الأولى فلسفة أفلوطين التي هي في الأساس التصوف العربي كله
بشكل أو بآخر .كما أنها حاضرة في الفلسفة العربية من الكندي إلى ابن رشد وما
بعده⁽⁶⁶⁾ .

يفهم من هذا أن المؤثرات التي خضع لها زكي الأرسوزي بصورة خاصة هي
الأفلوطينية والبرغسونية، هاتان الفلسفتان اللتان عكف على دراستهما زمنا طويلا⁽⁶⁷⁾ .
وفيما يبدو أنه آخر ممثلي الأفلوطينية في فكرنا العربي، وأكثرهم تماسكا ووضوحا،
تبناها وعربها، بمعنى أنه ابتدع المفردات والصيغ الأسلوبية اللازمة لأدائها بلسان
عربي⁽⁶⁸⁾ .

أما رفيق دربه وشارح أفكاره أنطوان مقدسي فيقول عنه:"قرأ زكي الأرسوزي
الطالب برغسون كاملا وأحبه، وكان على ما يروي رفيقه في باريس الدكتور كاظم

(65) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص 8.

(66) أنطوان مقدسي: حيث تصير الفلسفة عربية، صحيفة الحياة، العدد 10775، 10/08/1992م.

(67) زكي الأرسوزي: المصدر السابق، المجلد الثاني، المقدمة، ص (ي).

(68) المصدر نفسه، المجلد الثالث، ص 12-13.

الدغستاني، يحفظ عباراته عن ظهر قلب ويدهش الأساتذة بتفسيرها المبتكر. قرأ هيوم وكنت وغوته وأفلاطون الجمهورية وغيرهم. ووضع كلا منهم في موضعه خطأ (وأصاب)... فكان كبيرا في الحالتين، وقف وصمم على الوقوف كي لا تردينا ثقافتهم فتشوهنا ونشوهها⁽⁶⁹⁾ .

إن إعجاب زكي الأرسوزي ببرغسون وحبه له أكده العديد من أصدقائه وتلاميذه والذين كتبوا عنه، وأعماله الكاملة خير شاهد على ذلك، فهي تحمل في طياتها بصمات واضحة المعالم على الحضور البارغسوني في فكره. ونجد من بين أصدقائه الذين عرفوه أيام الدراسة بباريس كاظم الدغستاني الذي يقول عنه: "التقيت به لأول مرة في مكتبة السوربون بالطالب الفتى الأستاذ الأرسوزي رحمه الله)... وأذكر أنني تحدثت إذ ذاك إلى الفتى الأرسوزي ردحا من الزمن عندما كان يقلب بين يديه مثلها كتابا جديدا للفيلسوف الفرنسي برغسون، وعنوانه (التطور المبدع) ولم أكن أعرف شيئا يذكر عن برغسون بعد، سوى أنه فيلسوف صوفي يعتمد في آرائه على الإلهام والحدس ويفسر الحوادث الكونية بذلك الدافع الحيوي الذي اكتشف سره. وتحدثنا عن هذا الدافع الحيوي الذي أخذ الأدباء والكتاب في فرنسا وفي العالم يتحدثون عنه)... وأسرع الأرسوزي يقول كما أذكر: إن نظام الحياة المادي في الجماعة الضيقة المحدودة التي نعيش فيها يبعدها عن تلك الغاية التي تهدف إلى المثل الأعلى، على أن الدافع الحيوي المستقر في نفوسنا قد يجعل منا عباقرة يهدينا الوحي النفسي والإلهام الروحي إلى الغاية السامية فنستمد كل إيماننا من قرارة أنفسنا"⁽⁷⁰⁾ .

ولقد بلغ من حبه لبرغسون: "أنه كثيرا ما كان يحفظ مقاطع من أقواله عن ظهر قلب، فيلقبها مترنما وكأنه يلقي أبياتا من قصيدة، ثم يشرحها ويفسرها"⁽⁷¹⁾ . إن الأثر

(69) أنطوان مقدسي: في الطريق إلى اللسان، الموقف الأدبي السورية، السنة الثانية، العددان 3-4، آب 1972م، ص 50.

(70) كاظم الدغستاني: رجل يمضي ورسالة تبقى، الموقف الأدبي السورية، العددان 3-4، آب 1972م، ص 74-75.

(71) المرجع نفسه، ص 75-76.

الذي تركه برغسون في فكر زكي الأرسوزي جعله يؤثر هو أيضا في سامعه، وذلك عندما كان يتحدث عن برغسون ويشرح أفكاره باللسان العربي. وكان من بين الذين استهواهم تعبيره وفصاحته كاظم الدغستاني، الذي أفصح عن ذلك بقوله: "ولعل أشد ما كان يمتعني من الأرسوزي ويحببني به، رحمه الله هو الكلمة العربية التي تعشقها وتلك الألفاظ الفصيحة التي يفسر بمعانيها وبمدلولاتها التي اكتشفها واهتدى إليها بعض ما يشرحه من آراء برغسون في الإشعاع والإبداع والحدس والإلهام التي تتبعث كلها من نفس العناصر الحية فتؤلف الفكر. التي تأخذ بمجامع القلوب، وتمتاز بالروح حتى تتحد معها اتحادا لا انفصام له"⁷² .

ونجد كذلك الأستاذ المستشرق الفرنسي(جان غوليه) وهو من كبار أساتذة السوربون الذي قال عنه ما نصه: "أكاد لا أعرف بين رفقائنا الطلاب من فهم الفيلسوف برغسون وتعمق في دراسته كالأرسوزي. وأنه يعجبني كثيرا وهو يتكلم عن برغسون بذلك الحماس، فيأتي بتلك الأمثلة من اللسان العربي يؤيدها ما يراه عند برغسون، حتى يخيل إليّ أن الأرسوزي يكتشف في فلسفة أستاذنا ما لا يعرفه غيره ممن يجهلون اللغة العربية، وكم أود أن أقرأ في العربية شيئا من تلك الدراسة التي سيعدها كما قال لي، في شرح وتفسير الكثير من كلمات اللسان العربي"⁷³ .

مما تقدم يمكن الإقرار بحقيقة مؤداها أن فكر زكي الأرسوزي الفلسفي يمتد بجذوره إلى الفلسفة اليونانية، لأنه ينتمي إلى التيار الأفلاطوني والأفلوطيني، وهو خط من خطوط الفكر العربي الأساسية⁷⁴ . كما أنه ينتمي أيضا إلى الفلسفة الأوربية الحديثة. وما يؤكد ذلك أن ارتقاء النفس عند الأرسوزي إلى نوعها ومصدر انبثاقها يعني الوجد الذي هو أساس التجربة الدينية، وفي هذه التجربة يلوح لدى الأرسوزي

(72) المرجع السابق، ص 76.

(73) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(74) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الرابع، مطابع الإدارة السياسية للجيش والقوات

المسلحة، دمشق، ط1 1974م، ص 5.

الكثير من ملامح أفلوطين . هناك الواحد الأبدي الذي يتوجه إلى الكائنات البشرية لأنها تصبو إلى الأمكنة التي غادرتها، ولأنها تريد الاقتراب من الصورة الإلهية⁽⁷⁵⁾، غير أنه لكي يكون لهذه الصبوة معناها الإنساني لابد من أن تأخذ صورة الفعل الحر، وقد اختار زكي الأرسوزي في تحديد هذه الحرية مصدرين هما نيتشه (Nietzsche) (1844-1900م) وبرغسون، ولقد اتخذ الأرسوزي نيتشه نموذجا للفكر الحر في ثلاثة أنواع رئيسية هي :

- مفهومه عن إرادة الحياة والتعبير عنها بإرادة القوة .

- تمجيده لقيم النبالة التي يتجاوز بها الإنسان نفسه، ويعتبر بها جسرا إلى الإنسان الأعلى.

- حدسه الشعري عن العود الأبدي .

بهذه النواحي كان نيتشه يرسم الدعائم الثلاثة لفلسفة الأرسوزي نفسه : الحياة المبدعة، الأصالة، الخلود . ورغم هذا فإن نيتشه كان في رأيه شاعرا أكثر منه فيلسوفا⁽⁷⁶⁾ .

أما برغسون فقد أخذ زكي الأرسوزي بشخصيته على نحو خاص منذ كان طالبا في السربون :صفاء التعبير ورقة الأسلوب، وقوة الإيحاء والتأثر الغفوي الحار في الآخرين⁽⁷⁷⁾ . لذلك أحبه زكي الأرسوزي وأعجب به، وتعمق في بحثه، وعبر عن أفكاره باللسان العربي أصدق تعبير .

هذه باختصار بعض أصول فكره الفلسفي، أما أصول فكره اللغوي والسياسي سنبينها في الباب الرابع والأخير من هذا البحث، والذي نتناول فيه من بين ما نتناول البعد اللغوي والسياسي لتجربة زكي الأرسوزي الفلسفية .

(75) صدقي إسماعيل: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، مطابع وزارة الثقافة السورية، 1977، ص 36.

(76) المرجع نفسه، ص 36-37.

(77) المرجع نفسه، ص 37.

صفوة القول أن أصول الفكر الفلسفي لدى زكي الأرسوزي تمتد بجذورها إلى الفلسفة اليونانية القديمة، وتتطلع في أفقها إلى الفلسفة الأوروبية الحديثة. لكن هل هذا يفقد زكي الأرسوزي أصالته؟

الجواب عن هذا التساؤل نجده عند أنطوان مقدسي العارف والشارح لفكر زكي الأرسوزي، إذ يقول: "معاذ الله! فالرجل كان يصهر كل ما يقرأ، كما يصهر الجسم الحي الغذاء يتمثله ويذيبه في كيانه"⁷⁸. ثم يضيف قائلاً: "كان يقرأ العسير من الكتب الفلسفية في أسبوع ويفهمه بدقة الفيلسوف المحترف، ثم يرميه لينساه إلى الأبد"⁷⁹. يضاف إلى ذلك أن فكره الفلسفي وإن كان قد انبثق عن تيارات فلسفية غربية فهو قد تجاوزها، وفي أدنى الحدود حاول تجاوزها وذلك بالرجوع إلى منابع الفكر العربي في الجاهلية و صدر الإسلام⁸⁰.

2- أصول عربية إسلامية: إن الظروف الصعبة والقاسية التي عاشها زكي

الأرسوزي خلال السنوات العجاف الممتدة بين عامي (1940-1945م) والتي قضاها -كما سبق أن ذكرت - في بيت صغير فقير بحي السبكي بدمشق، مع شلة من تلامذته⁸¹ اللواتي، يقول سليمان العيسى: "في هذا البيت الصغير عشنا مع المعلم أربعة أعوام أو خمسة)... عشنا مع الأستاذ زكي الأرسوزي، تقاسمنا رغيف الحرب الأسود)... مرحبا بالجوع والفقر، والعذاب، مرحبا بكل ما في الحياة من قسوة، وظلم، وسواد"⁸².

وما كاد عام 1944م يشرف على نهايته حتى تفرق تلامذته بحكم مرور الزمن وبحكم مراحل دراستهم، فسافر بعضهم إلى اللاذقية، ورحل قلة إلى الخارج، وانتشر

(78) أنطوان مقدسي: في الطريق إلى اللسان، ص 47.

(79) المرجع نفسه، ص 46.

(80) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثاني، المقدمة، ص (ي).

(81) نذكر من بينهم صدقي إسماعيل وأدهم إسماعيل وسليمان العيسى ووهيب غاتم.

(82) سليمان العيسى: البدايات، مرجع سابق، ص 24.

آخرون في البلاد العربية. ولقد واكب هذه الظروف كما قال وهيب غانم: "تطور جذري في نفسية زكي: أخذت حماسته تشتد لتمام نظراته الفلسفية التي استوحى جوهرها من دراسة اللغة العربية، ومن اطلاعه بدافع هذه الدراسة نفسها، على القرآن والحديث والإنجيل والتوراة والأدب والشعر، والفلسفة العربية الإسلامية، إلى جانب إطلاعه الواسع والعميق على الفلسفة العالمية بأهم مصادرها القديمة والحديثة" (83).

لاشك أن الفترة الممتدة ما بين عامي (1938-1943م) من حياة زكي الأرسوزي

تعد بحق فترة محنة وانتظار أنها يوم سمع صوتا يقول: "سيفضي إليك ربك بما هو أفضل"، كان زكي يومها يأمل دوما بالأفضل ويتوقعه، فهاهو يجده في المنجد العربي عندما تصفحه وتساءل عن السبب الذي جعل كبار المعجميين العرب يصنفون المفردات العربية في أسر لغوية تبدو كل منها وكأنها كاملة مع ذاتها، ويتأمل في هذا التصنيف، في الكلمة العربية، في دلالاتها فيرى تطابقا حاصلًا بين اللغة العربية وبين الفلسفة، كان ذهنه تمخض عنها منذ شبابه الأول: "أجل هي فلسفته وحدها حاضرة بمعانيها وقيمها وصورها في المفردات العربية وعلائق أحرف هذه المفردات)... (هذا الكشف في عام 1943م صار في أقل من ثلاثة أشهر كتاب "العبرية العربية في لسانها" باكورة مؤلفات "الأستاذ" (84).

ويرى زكي الأرسوزي أنه كشف في كتابه عن الخطوط الكبرى للفلسفة العربية أو عن نواتها الأصيلة بحيث أن كتبه ودراساته اللاحقة، سواء ما وضعه عن اللغة ذاتها أو عن الفن والفلسفة أو عن السياسة، إلى غير ذلك لم تكن سوى توضيح للحدس الأول (85).

كان زكي الأرسوزي يعتقد أن فلسفته تكونت في ذهنه دفعة واحدة. وهذا عندما أخذ يتأمل في المعجم العربي، وفجأة وهو يطالع فيه تتجمع كل أحداث حياته كل

(83) محمد علي الزرقاء: قضية لواء الأسكندرونة، الجزء الثالث، ص 265.

(84) أنطوان مقدسي: حيث تصير الفلسفة عربية، صحيفة الحياة، العدد 10775، 10/08/1992م.

(85) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص 36.

علمه كل أحداث التاريخ العربي لتأخذ معنى جديدا في فلسفة جديدة كانت باكورة كتابه السالف الذكر⁽⁸⁶⁾ .

ولقد تبين له عندما عكف على المعجم العربي وتأمل في ترتيبه فوجد أن المعجم الغربي يصنف المفردات في تسلسلها الأبجدي. أما المعجم العربي فيضع كل كلمة مع أسرتها المعبر عنها في المصدر. ولقد درس زكي الأرسوزي بهذه المناسبة كتب قواعد اللغة العربية فرأى أنها تكمل المعجم، بحيث أن التأليف بين المعجم والقواعد يكشف لنا عن فلسفة أصيلة هي الفلسفة العربية، المضمرة في لساننا والتي أخذ على عاتقه أمر بعثها وبعث الأمة التي وضعتها كلاما مبينا⁽⁸⁷⁾ .

لا ريب أن هذا الاكتشاف الذي انبثق به حدسه، أدى إلى تأسيس فلسفة أصيلة ومبتكرة، تولدت من رحم تجربته الفلسفية، التي تجلت في كل أعماله الفكرية. فما هي هذه التجربة؟ وما هي الفلسفة التي نبعت منها؟

هذا ما سنبحثه في الفصل الثالث والأخير من هذا الباب .

(86) المصدر السابق، المجلد الثاني، ص 19.

(87) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 35-36.

الفصل الثالث

مفهوم تجربة زكي الأرسوزي الفلسفية

أولا - التعريف اللغوي لتجربة زكي الأرسوزي الفلسفية

ثانيا - المفهوم الاصطلاحي لتجربة زكي الأرسوزي

أ على مستوى الوجود

ب على مستوى المعرفة

ج على مستوى العمل (الأخلاق)

من خلال استقراءنا لآثار زكي الأرسوزي الكاملة، نجد أن الحد الأساسي لتجربته الفلسفية هو "الرحمانية"، وهي كما قال جورج طرابيشي في كتابه "من النهضة

إلى الردة": "أنها الأكثر ترددا في كتابات الأرسوزي، على امتداد ربع القرن⁽¹⁾ الذي مارس فيه الكتابة)... (والواقع أننا لو بحثنا عن كلمة مفتاح نختصر بها فلسفته كلها لما وجدنا كلمة سواها أو فر دلالة منها. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن فلسفة الأرسوزي هي فلسفة في التحليل اللغوي في المقام الأول، فسنزداد اقتناعا سلفا بما لتلك اللفظة المميزة في قاموس الأرسوزي من طاقة دلالية مضاعفة"⁽²⁾).

يفهم من هذا أن "الرحمانية" هي الدعامة الأساسية لتجربة زكي الأرسوزي الفلسفية، وعليه فإن تجربته الفلسفية هي "التجربة الرحمانية".

فما مفهومها؟ وما هي الفلسفة المنبثقة عنها؟ وما هي تجلياتها؟

هذه الأسئلة وغيرها سنتناولها بالبحث والدراسة في مباحث هذا الفصل وعلى

النحو التالي :

أولا - التعريف اللغوي لتجربة زكي الأرسوزي الفلسفية :

إذا كانت "الرحمانية" حقا هي المحور الذي تدور حوله تجربة زكي الأرسوزي الفلسفية. فالإشكال الذي يمكن طرحه في هذا المبحث يتعلق بوجه عام "بالتجربة الرحمانية" وبالتحديد حول الأساس الذي اعتمده زكي الأرسوزي في تعريفها. إن المتأمل فيما كتبه زكي الأرسوزي حول هذا الموضوع، يجد أنه قد عرّفها بأساسين : اللغوي عرّف به "الرحمانية"، والاصطلاحي عرّف به "التجربة الرحمانية". غير أن الذي يهمننا في هذا المبحث هو التعريف اللغوي .

لكن قبل أن نستعرض التعريف الذي قدمه زكي الأرسوزي لكلمة "الرحمانية" رأيت من المفيد والمناسب أن استعرض ولو بشيء من الإيجاز الطريقة أو بالأحرى

(1) أي منذ أن ظهر كتابه الأول "العبقرية العربية في لسانها" عام 1943م، حتى وفاته عام 1968م،

والمرحلة الأخيرة من حياة زكي الأرسوزي، والتي ألف فيها كل مؤلفاته: اللغوية، والفلسفية والسياسية وغيرها.

(2) جورج طرايبيشي: من النهضة إلى الردة، دار الساقى، بيروت، ط1، 2000م، ص 45.

المنهج الذي يتبعه زكي الأرسوزي عند ضبطه لمصطلح ما، أي عندما يعرف كلمة ما فإنه يعمل على استعراض أسرتها واشتقاقاتها الحسية والعقلية، فيظهر بذلك اتجاهات الحدس العربي الأساسية³⁾.

فمن المفيد حسب زكي الأرسوزي أن نطلع على نشوء الكلمة المراد تعريفها وأن نستقرئ معاني مشتقاتها لعلنا نستزيد بذلك من وضوح مفهومها⁴⁾.

يفهم من هذا أن الأرسوزي عندما يعرف كلمة ما (مصطلح) فإنه يعمل على تتبع تشعبات الحدس المتضمن في الكلمة، ثم يتناول تجليات هذا الحدس المختلفة، لأن الكلمة العربية حسب ذات بنيان اشتقاقي، وعلى هذا الأساس " فهي من شقائقتها التي ترجع وإياها إلى مصدر مشترك بتعيين معناها بعلاقتها مع اخوتها، وكما كانت الكلمات في أسرتها موزعة بين ما يحمل منها طابع المحسوس، وبين ما يحمل منها طابع المعقول فقد أصبحت الكلمة ذات الطابع الحسي تعريفاً أولياً للكلمة ذات الطابع العقلي⁵⁾ .

معنى هذا أن اللسان العربي حسب زكي الأرسوزي اشتقاقي البناني: نتوضح الكلمة فيه في علاقتها مع أخواتها الكلمات المشتقة من نفس المصدر)... فالكلمة العربية تحمل طابع الحدس المتضمن في أسرة الكلمة، ومن هنا كانت ميزة فريدة تتميز بها الكلمة العربية، ألا وهي أن المحسوس يشير إلى المعقول ويدل عليه⁶⁾.

هذا هو إذاً منهج زكي الأرسوزي اللغوي، الذي اعتمده في ضبط المصطلحات ولعل من أبرزها كلمة "الرحمانية" وقد يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى أنها تنتسب إلى

(3) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الرابع، ص 41.

(4) المصدر السابق، ص 43.

(5) المصدر نفسه، ص 250.

(6) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد السادس، ص 123-124.

"الرحمة"⁷⁾، لكن في الحقيقة أنها هي نفسها كلمة مشتقة وليست بذئنة. أما الأصل المشترك "الرحمة" و"الرحماني" و"الرحمانية" فهو "الرحم"⁸⁾ فالأرسوزي من هذا المنظور، لا يداري كلماته، بل هو يصر على الإحالة المباشرة إلى الجذر الحسي "الرحم" يفرز هذه الإحالة باستحضار صورة "الأم" و"الجنين"⁹⁾.

وهذا ما عبّر عنه زكي الأرسوزي حين قال: "مثل الإنسان من الوجود بذاته كمثل الجنين من أمه، يتصل رحمانيا بمصدر كينونته، وكلمة "رحمان"¹⁰⁾ تدل برمزها، الرحم على هذا الاتصال"¹¹⁾.

ويقول أيضا: "نحن إذ نصطح على كلمة "رحماني" للتعبير عن التجربة الإنسانية، نشير بهذا الاصطلاح إلى رمز الصلة بين "الأنا" و"الأنا" الذي هو الرحم مصدر اشتقاق الكلمة والصورة الحسية لها. إن الأم، وإن انفصل ابنها عنها بالولادة فأصبح موضوع حواسها كشيء من الأشياء، إلا أنها إذا ما تمثلته في ذهنها اختلجت

(7) تعني في اللغة رقة القلب، وانعطاف يقتضي التفضيل والإحسان، وفرق بعضهم بين الرحمة والرأفة بقولهم: أن الرحمة إيصال المسرة إلى المرء، والرأفة دفع المضرة عنه، فالرحمة هي الإيمان، النعمة، الرزق، النصر، الفتح. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الأول، ص 611. وقد قيل أن أصل الرحمة النعمة من قوله: "هذا رحمة من ربي"، أي النعمة، كما يقال أيضا في قلب فلان رحمة على معنى الرقة. ابن سيده: كتاب المخصص، المجلد الخامس، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ص 151.

(8) هو بيت منبت الولد ووعائه في البطن، وجمع أرحام، وذوي الأرحام هم الأقرباء من جهة الأم. قال الجوهري: "الرحم هو قرابة" وقال ابن الأثير: "ذوو الرحم هم الأقارب". ابن منظور: لسان العرب المحيطة، تقديم عبد الله العاليلي، المجلد الأول، دار لسان العرب، بيروت، ص 1144. أما من الوجهة العلمية فالرحم هو عضو جدرانه عضلية تتصل بالمهبل، وهو عضو الحمل في الحيوانات العليا. يوسف خياط: معجم المصطلحات العلمية والفنية، المجلد الرابع، دراسات العرب، بيروت، ص 2685.

(9) جورج طرايبشي: من النهضة إلى الردة، ص 46.

(10) وهو المعجم بجلائل النعم، وهو الله عز وجل.

(11) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص 272.

نفسها بما انطوت عليه صورتها المتمثلة، وقامت نحوه بحسب المعنى المنبعث من صميمها، المعنى الذي حصل من اتصال كيانها اتصالاً رحمانياً¹² .

ولم يكتف زكي الأرسوزي بالمعاني المقدمة لكلمة "رحماني" وهاهو يقدم لنا معنى آخر يزيدنا وضوحاً وبيانا فيقول: "فأما كلمة "رحماني" فتدل بمصدر اشتقاقها "رحم" وبصيغتها "رحمان" المتضمنة معنى الاشتراك، على الاتصال من الصميم بين الكائنات. ورمز هذا الاتصال هو الرحم بحيث تكون العلاقة على أتمها بين الجنين وأمه، حتى إذا استقل الجنين تكويناً بالولادة يبقى الاتصال بينهما رحمانياً"¹³ .

مما تقدم يظهر أن كلمة "رحماني" أو بالأحرى "الرحمانية" مهما حملت من

معاني ودلالات لغوية، إلا أنها لن تتعدى معنى القرابة والرقبة والعطف والرحمة خاصة، التي يعطيها الأرسوزي معنيين: المعنى الضيق وهو التعاطف، والمعنى القوي وهو ما يشير إلى رابطة الرحم التي تشد بعضها إلى بعض، وتجعل من الوجود كلا حياً، وهذا يتأكد في رأيه من خلال لفظة "الرحمان" والتي تعني أن الإنسان من خالقه كالطفل من رحم أمه¹⁴ . فصفة "الرحيم" :تدل على رسوخ الاتصال بين الإنسان والإله دلالة يتميز بها عن العجاوات ذات المنظومة المغلقة"¹⁵ . ليست عبارة "بسم الله الرحمن الرحيم" في مطلع كل من سور القرآن إلا مغزى لهذا الاتصال بين الإله والكائنات" :إن الكائنات من بارئها هي بمثابة الجنين من أمه تستمد منه النسغ والقوام"¹⁶ .

(12) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثالث، ص 83.

(13) المصدر نفسه، المجلد الثالث، ص 83.

(14) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 413.

(15) المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص 167.

(16) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وبهذا فإن "الرحمة" عند زكي الأرسوزي ما هي إلا علاقة تعاطف نفساني من الصميم إلى الصميم. كما أنها مبدأ وقوام معرفتنا الحياتية. وعن هذا يقول الأرسوزي :
"إذا كانت السببية قوام معرفتنا الكونية، فالرحمة مبدأ معرفتنا الحياتية وقوامها"¹⁷ .

إذا كانت "الرحمة" عند زكي الأرسوزي هي أساس وقوام معرفتنا الحياتية. فما هي مظاهر الاتصال الرحماني عنده ؟

يرى زكي الأرسوزي أن للاتصال الرحماني مظهران : الحب والفن، وهذا ما عبّر عنه بقوله: "ربما كان المظهر الأول للاتصال الرحماني، المظهر الذي مهد للحياة سبيل الارتقاء من الطبيعة إلى الإنسانية، هو الحب. في الحب يتبادل الرجل والمرأة النظرات والخواطر، فتنمو من تبادلها الحياة)... (وهناك مظهر آخر للاتصال الرحماني بين "الأنا" و"الأنام" ألا وهو الفن، في الفن تتجاوب نفس المتفرج مع التحفة الفنية يتجاوب الذهن مع الصورة الماثلة فيه، فيفتح الوجدان عن معنى أعمق فأعمق"¹⁸).

النتيجة التي نخلص إليها، أن زكي الأرسوزي قد عرّف الرحمانية من منطلق منهجه اللغوي الذي مكنه من الكشف عن مصدرها الأساسي، وما يترتب عنه من اشتقاقات. أفضت به إلى الكشف عن معانيها الأساسية التي لا تخرج عن معنى القربة والأخوة والعطف والرحمة، وهي معاني إنسانية روحية تشكل الأساس الذي يبني عليه المفهوم الاصطلاحي لـ "تجربته الرحمانية". ما مفهومها ؟ وعلى أي أساس عرفها ؟ هذا ما سنكشف عنه في العنصر الموالي .

ثانياً- المفهوم الاصطلاحي لتجربة زكي الأرسوزي الرحمانية :

سبق أن بينت في الفصل الثالث من الباب الأول والمتعلق بمفهوم التجربة الفلسفية، أن "التجربة" لها معاني متعددة، وذلك بحسب المجال الذي تستخدم فيه. وهنا

(17) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص 181.

(18) المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص 168.

نجد أيضا زكي الأرسوزي يكشف لنا منذ البداية عن المعنى العام للتجربة، فيرى إما أنها طبيعية وإما أنها رحمانية، وهذا ما عبّر عنه حين قال " :كنت قد عبّرت عن رأيي في التجربة عامة، فقلت إنها إما طبيعية ومحل وقوعها المكان، وإما رحمانية ومحل تجليها الوجدان"¹⁹؛ وهي تبدو مشاركة وجدانية بين "الأنا" و"الأنا"، وتتبعث منها المشاعر التي تختلج بها نفوس الآخرين، وتتبعث منها أيضا المعاني المتضمنة في رموز البيئة حية"²⁰).

لكن التجربة التي يوليها زكي الأرسوزي عناية خاصة هي "التجربة الرحمانية"²¹ التي تعد جوهر فكره بوجه عام، وفكره الفلسفي بوجه خاص. فهي

(19) يحدد لنا زكي الأرسوزي أصلها ومفهومها اللغوي إذ يقول: "وكلمة "وجد" تشير بمصدرها "الوجود والوجدان" إلى أن الصلة بين النزعة وغرضها هي صلة أصيلة إذ إن النزعة المنطوية عليها "وجد" تصبح وجودا إذا ما اتجه الذهن نحو الغرض، وتصبح هي وجدانا إذا ما انكشفت لذاتها معرفة . "زكي الأرسوزي: المجلد الثاني، ص 182. ولهذا فمعناها اللغوي أهما": تشير بصيغتها اللغوية إلى معنى الشعور الذي يحصل من المساهمة، من مشاركة الحالات النفسية في وحدة إدراك . المصدر نفسه، ص 352.

(20) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الرابع، ص 145.

(21) للمزيد من الإيضاح والبيان وإزالة اللبس العالق بالكلمة يمكن القول أن "الرحمانية" إلى جانب ما تعنيه من معنى لغوي واصطلاحي فلسفي، فهي أيضا طريقة من الطرق الدينية بالجزائر، وهي فرع من "الطريقة الخلوتية"، ويقال أهما كانت في وقت من الأوقات تعرف باسم "البكرية" نسبة إلى مصطفى البكري الشامي، وهي تعرف في نفطة من أعمال تونس، وغيرها من الأماكن الأخرى باسم "العزوية" نسبة إلى مصطفى محمد بن عزوز، وتعتمد "الطريقة الرحمانية" دينيا على الوعظ والإرشاد، وتعلم العلوم الشرعية واللغوية في زواياها. ومن الناحية السياسية لقد ساندت عدة ثورات ضد الاحتلال الفرنسي. مؤسس هذه الطريقة هو الشيخ محمد بن عبد الرحمن القشتولي الجزائري الأزهرى) أبو القبرين) وهو من قبيلة آيت إسماعيل من عرش قشتولة، ولد بمنطقة الزاوة بالجزائر، وتاريخ ميلاده غير متفق عليه، ولكن بعضهم قدره بين (1127-1142هـ)، وتوفي بالجزائر سنة 1208هـ / 1793م)، درس بمسقط رأسه بزواوية الشيخ الصديق بن أعراب بأيت ايراثن، ثم توجه إلى المشرق حوالي عام 1152هـ / 1793م) لأداء فريضة الحج، حيث ظل هناك مدة طويلة قدرها بعضهم بثلاثين سنة، وأثناء عودته أقام فترة من الزمن بالأزهر بالقاهرة، حيث أدخله محمد بن سالم الحنفوي المتوفى عام 1171هـ في "الطريقة الخلوتية"، ويقال أنه أمره أن يعمل على نشر هذه

ليست تجربة ذاتية فحسب، بل أنها تجربة ممارسة، تتجلى وتظهر في الحياة الإنسانية، كيف لا؟ وفكرة الحياة عنده تمثل بحق المنطق الأول الذي به تتكشف "التجربة الرحمانية". فالحياة بهذا الشكل إبداع وانبعثت متواصل، وذلك من وجهة فلسفية إنسانية، لأن هذه الفلسفة هي التي تعتبر الحياة في الإنسان منظومة منفتحة عكس سائر الأحياء، وانفتاحها هذا من طبيعة خاصة، طبيعة الصبوة، ذلك لأن هناك عالم تصبو إليه وهو "الملا الأعلى"²² وتأكيدا لذلك يقول الأرسوزي: "إن الحياة منظومة مغلقة في جميع الأحياء، إلا في الإنسان، فإنها تبقى ذات صبوة إلى الملا الأعلى"²³.

وبهذا فالتجربة الرحمانية عند زكي الأرسوزي: ذات نزعة، ونزعتها هذه إلى التحقيق تزكو لدى إقبال النفس عليها، إقبالا تتحول به التجربة الرحمانية من أمنية ملقاة شبحا في المستقبل إلى آية²⁴ ذات بيان، وبصدق هذا البيان تقف النفس وتزداد نشوتها"²⁵.

النتيجة الأولية التي نخلص إليها من خلال هذا العرض أن التجربة الرحمانية ليست تجربة ذاتية وجدانية فحسب، بل إنها أيضا تجربة ممارسة، تجربة حياة، تجربة

الطريقة في الهند والسودان، وعاد إلى الجزائر سنة 1177هـ إلى قريته آيت إسماعيل لنشر أفكاره وطريقته بين أهل بلاده، وأسس زاوية هناك. ولقد انتشرت تعاليم الطريقة في الجزائر خصوصا في شرقها ووسطها. وفي تونس، وأصبح لها كثير من الأتباع. ارجع إلى: أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي (1500-1830م)، الجزء الأول، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1998م، ص 506-509. وأرجع أيضا إلى: أحمد الشنتاوي وآخرون: دائرة المعارف الإسلامية، المجلد العاشر، دار المعرفة، بيروت، ص 79-81.

(22) يقول ناصيف نصار أن زكي الأرسوزي "لا يعطي فكرة محددة عنه، أنه عالم المثل أو عالم ما بعد الطبيعة كما يتصوره الحدس العربي، وأنه مصدر الآيات والمعاني والإبداع والإلهام، بحسب مبدأ الانبثاق والتجلي". ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، مرجع سابق، ص 211.

(23) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثاني، ص 10.

(24) جمعها الآيات فهي معاني أصيلة تنبعث من الملا الأعلى. زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثاني، ص 352، 442.

(25) المصدر نفسه، ص 211.

إنسانية. بالإضافة إلى ذلك فإنها كما قال ناصيف نصار أنها: "تجربة مثلثة الأبعاد، إنها وجود وعلم وعمل"²⁶ .

يفهم من هذا القول أن "التجربة الرحمانية" عند زكي الأرسوزي لها معنى خاص يختلف عن معناها اللغوي، وعن معناها العام أيضا .

هذا مما يجعلنا نتساءل عن معناها الخاص، بمعنى أوضح ما مفهوم هذه التجربة على صعيد الوجود والمعرفة والعمل ؟

أ - على مستوى الوجود:

إن إيمان زكي الأرسوزي بمنهاجه اللغوي، يبدو واضحا في مؤلفاته، فما من مسألة عالجهما إلا وضبطها لغويا .ولهذا فإنه يحدد لنا معنى الوجود حيث يقول: "إن كلمة "وجد" تشير بمصدرها "الوجود والوجدان" إلى أن بين النزعة وغرضها هي صلة أصيلة، إذ إن النزعة المنطوية عليها "وجد" تصبح وجودا إذا ما اتجه الذهن نحو الغرض، وتصبح هي وجدانا إذا ما انكشفت لذاتها معرفة"²⁷ .

وبتعبير آخر فالوجود "من وجد، مصدره الوجد، ومنه الوجدان والتواجد، وحدة حية ذات قطبين، المعنى والصورة، المعقول والمحسوس، الملاء الأعلى والطبيعة .الأول بمثابة الروح، والثاني بمثابة البدن"²⁸ .

وبهذا المعنى يكون الوجود مثالي البناني، المادة حده، والمعنى قوامه وروحه . والوجود أيضا حياة وهي منظومة مغلقة في سائر الأحياء إلا في الإنسان²⁹ .

ومن أجل إدراك الوجود، نجد زكي الأرسوزي يعقد مقارنة بين عالم الأمس وعالم اليوم، هذا الأخير يجعل من التجربة الكونية (الطبيعية) كسبيل للبحث، لأنها تقوم

(26) ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، ص 213.

(27) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثاني، ص 182.

(28) أنطوان مقدسي: في البدء كان المعنى، مجلة المعرفة، العدد 113، يونيو 1971م، ص 39.

(29) المرجع نفسه، ص 39-40.

على إدراك العلاقات بين الأسباب والمسببات .بينما عالم الأمس فسيبيله في ذلك التجربة الوجدانية التي نحياها باطنيا، كشعورنا بالأفراح والأحزان⁽³⁰⁾ .

فمن خلال هذا التباين بين(الظاهر) (المجسد في التجربة الكونية و)الباطن) المجسد في التجربة الوجدانية، أي بين "الكم" و"الكيف" خلص الأرسوزي إلى أن وسيلة إدراك الوجود قوامها مشاركة بين "الأنا" و"الأنام"، بين "الذات" و"الغير"، وبالتالي فإن "التجربة الرحمانية" هي تجربة وجود، لكنها ليست التجربة التي في وسع العالم أن يقوم بها على طريقته التحليلية الطبيعية، لأن تجربة الإنسان في الوجود لها " :مظهران : مظهر فيزيائي، وآخر نفساني، ينزع المظهر الأول للتشتت في المكان ويصبو الثاني إلى وجدانية تبدو كمعنى منبثق من صميم الوجدان"⁽³¹⁾ .

وإذا كانت التجربة عند الأرسوزي تتطور من المحسوس إلى صورة مستفاضة في المكان طبيعة قائمة بذاتها، فإنها تتطور أيضا باتجاه مصدر وجود الإحساس الذي هو الوجدان، ومن تطور التجربة يتميز أمران " :مفاهيم وآيات، وأما المفاهيم فهي مبدئيا رموز تدل على الأشياء من وجهة نظر معينة كدلالة الطاولة على وظيفتها)...(وأما الآيات فهي معاني أصيلة تنبعث من الملاء الأعلى"⁽³²⁾ .

يفهم من هذا أن المفاهيم ما هي إلا تعبير عن وظيفة شيء ما، بغض النظر عن شكله ومضمونه، ليبدو الوجود بهذا المعنى غير مكاني .ولهذا فالوجود عند زكي الأرسوزي لا يشتمل فقط الوجود الفيزيائي أو المكاني، وإنما في الحقيقة يتعداه إلى ذلك الذي يبدو وجودا وجدانيا يتجلى في الاتجاه بين المفهوم والفكرة(الآية) باعتبارها منبثقة من الملاء الأعلى، فيحدث بذلك وجدانية يكون أصلها الأول الوجدان .وفي ضوء هذه الصورة عن الوجود يتوصل زكي الأرسوزي إلى إقرار حقيقة مؤداها أن"الوجود

(30) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الخامس، ص 209.

(31) المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص 351-352.

(32) المصدر نفسه، ص 352.

ذاته ذو بنيان رحماني مثالي قوامه المشاركة"³³). علما أن المشاركة التي يعنيها زكي الأرسوزي هي المشاركة في منظومة الحياة البيانية، والمثالية هي نزوع الأحياء إلى المثل الأعلى الذي يتكشف في تجلياتها، والرحمانية هي طبيعة الاتصال بين الأحياء بعضهم ببعض، وبين كل منهم ومصدر كيانه، والبيانية هي الوجدانية الحياتية العليا والحررة التي تسود نظام الكائنات في مختلف أنواعها ومراتبها³⁴). ويعني زكي الأرسوزي بهذا: "أن التجربة الرحمانية تكشف عن مبدأ الارتقاء نحو كنه الوجود وعن مبدأ إلزام الكائنات بعضها ببعض كالترام الأم بابنها مثلا"³⁵).

وفي نهاية الأمر تكشف التجربة الرحمانية عن صدور الكائنات عن الملاء الأعلى على نمط الانبثاق أو التجلي: فالموجودات الطبيعية والإنسانية على حد سواء وإن كانت صورا متباعدة في المكان، متناثرة في الزمان، فهي واحدة في مصدر انبثاقها، وفي أعماقها نزعة تتطلع نحو هذا المصدر، إذ أن كلا منها آية تشير إلى حكمة الذي أوجدها وتهتدي إليه"³⁶).

مما سبق ذكره يمكن القول أن التجربة الرحمانية عند زكي الأرسوزي هي تجربة وجدانية أي وجودية، فالوجود هو من جهة وجود، ومن جهة أخرى وجدان. فهي بذلك: تجربة الحقيقة الفلسفية، أي التجربة التي ليس في وسع العالم أن يقوم بها على طريقته التحليلية الطبيعية"³⁷).

ولقد استخرج الأرسوزي من فلسفة التجربة الرحمانية نتائج تتعلق بالمادة والمكان والزمان. فالمادة في نظره هي غاية الامتداد القصوى، والمكان والزمان يستعملهما الذهن لتوحيد الحوادث التي ندركها بالحس الخارجي. ولهذا فإن الأشياء في

(33) المصدر السابق، ص 166.

(34) ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، ص 206.

(35) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثاني، ص 354.

(36) أنطوان مقدسي: في البدء كان المعنى، مرجع سابق، ص 39.

(37) ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، ص 207.

نظر الأرسوزي تمثل صوراً معكوسة إلينا عن المكان الذي هو إطار نظام الحياة، في حين الطبيعة فهي حيال الحقيقة التي انطوت عليها نفوسنا⁽³⁸⁾. ومن هنا فالحياة منظومة متفتحة في الإنسان، ومغلقة في سائر الأحياء. ومادامت الحياة منظومة فهي ذات صورة ومعنى، فهي تتصل بالضرورة والأرض من جهة، وبالحرية والسماء من جهة أخرى وعن هذا يقول الأرسوزي: "إن الحياة ككل منظومة ذات معنى وصورة، تمس بالصورة الضرورية وتسمو بالمعنى إلى الحرية إنما هي مبنى قاعدته في الأرض وأوجه في المأل الأعلى"⁽³⁹⁾.

فالمعنى ينبعث من المأل الأعلى⁽⁴⁰⁾ ويبدو كاملاً، إلا أنه يتجسد في عالم الشهود باتحاده بالصورة. وهكذا، تكشف التجربة الرحمانية عن مستويات الوجود الإنساني المستوى الأول هو الطبيعة، والثاني هو الحياة، والثالث هو المأل الأعلى فالإنسان يعيش وجوده ومصيره في قلب الحياة بين الطبيعة والمأل الأعلى، بين قطبين الصورة والمعنى بين الأرض والسماء. وحسب الأرسوزي لقد تغلب الاتجاه نحو الأرض في الحضارة اليونانية والغربية الحديثة، وتغلب الاتجاه السماوي في الحضارة العربية السامية، وأن الاتجاه الصحيح في تفسير الشؤون الإنسانية هو الاتجاه السماوي، وأن الطريق إليه هو التجربة الرحمانية. بناء على ما سبق ذكره يتضح أن الوجود الذي يتحدث عنه زكي الأرسوزي هو الوجود الإنساني في مستوياته (الطبيعية، الحياة، المأل الأعلى) أي الوجود الذي يعيشه الإنسان في قلب الحياة بين الطبيعة والمأل الأعلى، بين قطبي الصورة والمعنى، بين الأرض والسماء، وذلك وفقاً لعلاقة رحمانية. لكن التجربة الرحمانية ليست تجربة وجودية فحسب، بل إنها تجربة معرفية في الوقت نفسه.

(38) المرجع السابق، ص 8.

(39) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثاني، ص 112.

(40) فزكي الأرسوزي لا يعطي لنا فكرة محددة عنه، سوى أنه عالم المثل أو عالم ما بعد الطبيعة كما يتصوره الحدس العربي، إنه مصدر الآيات والمعاني والإبداعات والإلهام، بحسب مبدأ الانبثاق والتجلي، المصدر نفسه، ص 211.

ب- على مستوى المعرفة :

بعد أن بحثنا في العنصر السابق التجربة الرحمانية على صعيد الوجود الإنساني ننتقل في هذا المطلب لنحللها على صعيد المعرفة .ولعل من بين ما تعنيه كلمة "المعرفة" عند زكي الأرسوزي " :هي وجهة نظر الإنسان في الكائنات " ⁽⁴¹⁾، وأن المعرفة الرحمانية عنده " :هي معرفة الشؤون الإنسانية " ⁽⁴²⁾، كما أنها تعني أيضا : "إدراك الكائنات الحية بعضها لبعض بما هي حية" ⁽⁴³⁾ .لأن كلمة "رحماني" تدل بمصدر اشتقاقها وبصيغتها على الاتصال من الصميم بين الكائنات ⁽⁴⁴⁾ .ومن أجل تحديد الإطار العام للمعرفة الرحمانية نجد الأرسوزي يميز بين المعرفة الكونية والمعرفة الرحمانية، لأن قوامهما عنده ليس واحدا" :فإذا كانت السببية قوام معرفتنا الكونية فالرحمة هي مبدأ معرفتنا الحياتية وقوامها" ⁽⁴⁵⁾ .

كما أن الذهن في المعرفة الحقيقية لا يتبع نهجا واحدا، بل إنه يتبع نهجين مختلفين " :إما أن يسلك سبيل الفكر فيفكك عناصر المفهوم)...، ليربط بعد ذلك المفاهيم بسلسلة من المبادئ، جاعلا بها البنين العقلي معادلا للحقيقة)... (وإما أن يتصل رحمانيا بالكائنات اتصالا يفقه به معانيها لينشئ من موضوع اتصالاته المفاهيم التي يلخصها بها حتى إذا ما انتظمت هذه المفاهيم متقاربة بوحدانية الآية، مبعث وجود المفاهيم ذاتها أدرك غاية مرتقاه" ⁽⁴⁶⁾ .

(41) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثاني، ص 458.

(42) المصدر نفسه، ص 459.

(43) ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، ص 201.

(44) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثالث، ص 83.

(45) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص 181.

(46) المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص 175.

وبالرغم من الاختلاف الموجود بين المعرفتين إلا أنهما يتفقان في منطلقهما لأنهما "يقومان على الحس والذكرى" ⁽⁴⁷⁾. ولهذا فنشوء المعرفة الرحمانية عند الأرسوزي إنما يحصل من الاحساسات والذكريات، ثم سرعان ما تتفتح النفس عن بنيان رحماني ذي صبوة إلى التسامي على تلازم الحوادث، وإلى التحرر ⁽⁴⁸⁾. أي أن النفس تسمو عن المحسوسات لتنتج نحو مصدر انبثاقها، فالأرسوزي يلح على مدى عمق المعنى الرحماني في النفس، وإمكانية تجاوزها للمحسوس. علما أن مبدأ التجلي أو الانبثاق "إنما يشمل جميع مراتب المعرفة الرحمانية من الحس إلى منظومة المفاهيم العليا، فهو حس إذا أجابت به النفس على اتصالها الرحماني بمنظومات اهتزازية معينة وهو بصيرة إذا أجابت على اتصالها الرحماني بمنظومة المفاهيم العليا" ⁽⁴⁹⁾.

صفوة القول، أن الأرسوزي يؤمن بمبدأ التجلي، كما أنه يؤكد على مرحلة المعرفة الرحمانية ووصولها إلى ما يسميه بالبصيرة التي تعبر على أعلى مراتب المعرفة. أضف إلى ذلك أن المعرفة الرحمانية لا تقف عند حدود ما هو نظري فحسب بل تتجاوزه إلى حدود ما هو عملي. هذا مما يجعلها تتميز بخصائص أساسية: فهي حرة لا محدودة، انبثاقية تسعى إلى الملأ الأعلى، إنها تجسيد وعمل. وهذا ما نكشف عنه في البعد الثالث للتجربة الرحمانية، أي على مستوى العمل.

ج- على مستوى العمل (الأخلاق):

إذا كنت في المبحثين السابقين قد حددت مفهوم التجربة الرحمانية على صعيدي الوجود والمعرفة، فإنني في هذا العنصر سأعمل على ضبط مفهومها على صعيد العمل. فالمعرفة الرحمانية ليست معرفة نظرية خالصة، بل إنها كما

(47) المصدر السابق، ص 212.

(48) المصدر نفسه، ص 206، 459.

(49) المصدر نفسه، ص 121.

قال الأرسوزي: "المعرفة الرحمانية علم وعمل، وهي في حالتها ذات درجات متفاوتة"⁵⁰.

إن البعد العملي للتجربة الرحمانية يمنحها مفهوما أبعد، ويزيدها دلالة أشمل "فالمعرفة الرحمانية وحدة حياتية متفاوتة المدى من حيث العلم والعمل. وهي تلزم صاحبها على التحقق مثلما تلتزم الأم بجنيها، وما العمل في المعرفة الرحمانية إلا صورة العلم المحققة"⁵¹.

ويرى ناصيف نصار بأن هذه الوحدة بين العلم والعمل في المعرفة الرحمانية :
"هي الأساس الذي يبني عليه الأرسوزي فكرة البعث القومي، ولولاها لكانت التجربة الرحمانية ضربا من التجربة الصوفية الخالصة، وبطلت أن تكون قاعدة لعملية البعث القومي"⁵².

يفهم من هذا أن العلاقة القائمة بين العلم والعمل هي علاقة تكامل وظيفي متبادل. أي أن العلم لا يكتمل إلا في العمل، والعمل لا يكتسب قيمته إلا من خلال ما يتجسد فيه العلم. أي أن المعرفة تقتضي العمل الذي يتحقق في الأخلاق خاصة. لكن ماذا تعني الأخلاق عند زكي الأرسوزي؟ وعلى أي أساس يعرفها؟

مما لا شك فيه أن زكي الأرسوزي يعرف الأخلاق بداية تعريفا لغويا، وهو بذلك وفي لمنهجه اللغوي ومنطلقه الأساسي أن الكلمة العربية حسية ذات بنيان اشتقاقي، وأن المحسوس فيها يشير إلى المعقول ويدل عليه، لذلك فإن زكي الأرسوزي يرى بأن: "كلمة "خلق" ذات أرومة مشتركة مع "خار خيرا" أي هي والخير يرجعان إلى صوت خريير الماء الطبيعي فقد أصبحت علاقة الأخلاق بالخير المستفيض عن

(50) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص 180.

(51) المصدر نفسه، ص 121.

(52) ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، ص 213.

الملا الأعلى بمثابة استفاضة)الخيرات المادية(عن رمز الشمس وحرف)ق(يفيد هنا معنى المقاومة التي يلقاها الإنسان في إنشاء خلقته أكمل فأكمل")53(.

إذا كان هذا هو معنى الأخلاق بحسب اشتقاقها البياني الذي "ترجع كافة كلماته إلى صورة صوتية -مرئية مقتبسة مباشرة عن الطبيعة" ...)54(.فما هو معناها من حيث مصدرها الاشتقاقي ؟

فكلمة (أخلاق) عند زكي الأرسوزي "تدل باشتقاقها من "خلق" بمعنى "أوجد" و "أبدع" على العلاقة بين العمل والمعرفة، وتكشف باتجاهات حدسها "الخلق والخلق والخلقة" عن حقيقة الإنسانية في مرحلتها النزوية والإرادية، الفطرة الموروثة والبنية المنشأة")55(.

إذا كان هذا هو التعريف اللغوي للأخلاق عند زكي الأرسوزي، فما هو مفهومها الاصطلاحي ؟

إن المتأمل في المفهوم الاصطلاحي الذي قدمه زكي الأرسوزي للأخلاق يجد أنه قد وظف فيه معطيات التعريف اللغوي، والمبرر لذلك نلمسه في قول زكي الأرسوزي التالي "ولما كان الإيجاد تحقيق ما انطوت عليه الشخصية الإنسانية من إمكانيات، وكان الإبداع إبداع نوع إنساني أكمل فأكمل أصبحت الأخلاق في الحدس العربي هي فن إيجاد الحياة وإبداعها أي تحقيق الفطرة الموروثة ثم استئناف النمو أرقى فأرقى")56(.

يفهم من هذا أن زكي الأرسوزي يبني تعريفه الاصطلاحي من منطلق التعريف اللغوي وما يقتضيه من مقاربات لغوية، لذلك نجده يحدد مفهوم الأخلاق على

(53) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثاني، ص 209-210.

(54) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 71.

(55) المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص 209.

(56) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

أساس المعنى اللغوي للحياة، وعن هذا يقول: "ولئن كانت الحياة تعني بأصلها اللغوي الرسالة فإن الأخلاق هي فن أداء هذه الرسالة"⁵⁷ .

ولهذا فالأخلاق التي يعنيها زكي الأرسوزي: "ليست نهيا عن سوء ولا أمرا بالتقوى بل إنها منظومة أعمال يستكمل بها الفرد شروط الحياة مرتقيا من شخص إلى ذات"⁵⁸ .

معنى هذا أن الأخلاق عند زكي الأرسوزي ليست أخلاق ثواب وعقاب، وإنما هي أخلاق الحياة والتجاوب مع بنيان الوجود الرحماني. فهي إذن أخلاق موجهة ارتقائيا ووجهة الارتقاء محددة بالانبثاق من مستوى الشخص إلى مستوى الذات، أي من مستوى العامة والعرف إلى مستوى البطل والزعيم والإبداع⁵⁹. وما يمكن التأكيد عليه هنا أن فكرة البطولة تحل في كتابات زكي الأرسوزي موقفا محوريا حتى أنه يمكن وصف فلسفته كلها بأنها فلسفة بطولة، لأن صبوتها الحياة. كما أنها منار الاجتماع والتاريخ، بل هي الشهادة على تأصيل الإنسان في الملاء الأعلى⁶⁰ .

إن الأخلاق التي دعا إليها الأرسوزي هي أخلاق بلا جزاء، أخلاق الإصلاح الزعامة، والرسالة، لتصبح في الأخير أخلاق البطولة، والبطل عند زكي الأرسوزي هو ذلك الذي تشتد عزيمته على قدر تقاوم الأخطار⁶¹، فيجسد أمانى الأمة المشتركة في صبوتها إلى التحقق في نسيج التاريخ، بل هكذا ترمز البطولة إلى نصره الحق على الباطل المجسد في سياسة الاستعمار والاستبداد⁶² .

(57) المصدر السابق، ص 215.

(58) المصدر نفسه، ص 216.

(59) ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، ص 118.

(60) المرجع نفسه، ص 214.

(61) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثالث، ص 232.

(62) المصدر نفسه، المجلد الخامس، ص 368.

فالبطولة عند زكي الأرسوزي غاية الحياة⁽⁶³⁾، وغاية ما تسعى إليه الكائنات⁽⁶⁴⁾ لأنها تبعث كل القيم الإنسانية وتجسدها⁽⁶⁵⁾. وهي أيضا أسمى مظهر للحياة⁽⁶⁶⁾.

أما البطل فهو المصلح الاجتماعي أي ذلك الذي تمكن بما أوتي من نفاذ البصيرة وصدق العزيمة من أن يدرك مراتب الوجود إسهاما، حيث تتجلى له الحقيقة فيصبح نبراسا يهدي البشر، وعندها يبایعه هؤلاء، إذ يتعرف كل منهم فيه إلى ذاته أي الآية المتجسدة بشرا سويا⁽⁶⁷⁾.

أما أساس هذه الأخلاق فيظهر في التعارض الذي يلاحظ بين تجربة العالم وتجربة المصلح: لأن العالم يكشف عن الحقيقة الكونية بالتجربة في الطبيعة، في حين أن المصلح يستجلي آية الشؤون الإنسانية، أي حقيقتها بالتجربة الرحمانية⁽⁶⁸⁾. هذا مما يجعل غاية العالم تتحصر في اكتشاف علاقات التلازم بين الظواهر الطبيعية، بينما غاية المصلح هي إعادة تنظيم العالم على ضوء الحقيقة المثلى. وبهذا فأخلاق البطولة عند زكي الأرسوزي هي النبوة⁽⁶⁹⁾ والزعامة⁽⁷⁰⁾ والرسالة⁽⁷¹⁾.

(63) المصدر السابق، المجلد الأول، ص 92.

(64) المصدر نفسه، المجلد الثالث، ص 76.

(65) المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص 215.

(66) المصدر نفسه، المجلد الثالث، ص 229.

(67) المصدر نفسه، ص 11.

(68) المصدر نفسه، المجلد الخامس، ص 4.

(69) فكلمة "النبوة" عند الأرسوزي "تشير بنشأها اللغوية "نبأ، نبع" إلى سير الأغوار بحيث تنكشف الحقائق الخالدة فيصبح صاحبها النبي منارة تهتدي على شفقها الأجيال إلى أمانها". زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثاني، ص 118.

(70) فالزعامة عند الأرسوزي تعني القيادة، البطولة، النبوغ، النبوة. زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة،

المجلد الثاني، ص 451. بينما الزعيم "صورة الجمهور، الصورة التي يرى فيها الناس آمالهم وأمانهم

مجسدة". زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص 283. وفي نص آخر يقول

الأرسوزي: "إن الناس إذا أدركوا بالزعيم أعز آمالهم، وآثروه على أنفسهم، فلأنهم يرون فيه

وهذا ما عبّر عنه حين تساءل فقال: "وما الرسالة إن لم تكن اقتباس المعرفة من الملاً الأعلى وتنظيم العالم على ضوء المعرفة المثلى؟ أفليست النبوة أصالة في المعرفة؟ أو ليست البطولة أصالة في العمل؟ فإذا كان للنبي حق الولاية على جمهور المؤمنين، فقد تجلت في نفسه الآية تجربة مثلى، تجربة تتوق إليها النفوس كأمنية"⁷² . وهكذا يكون الرسول حلقة وصل في نظام الوجود الرحماني المثالي، بين عالم الآيات الكاملة وعالم الشهود المتردي . فالرسالة تشمل النبوة كأصالة في المعرفة والبطولة كأصالة في العمل⁷³ . بينما النبي " فينبثق من الأمة)... (ويزيح القوقعة التي نسجتها الأجيال من قيم بالية، فينهض بهذه النفوس الحائرة، المسترسلة في انحدارها إلى حقيقتها بحيث يتجلى معنى هذه المرحلة، ويتجاوب تجلياته في كل نفس تعود الميول الدنيئة إلى منظومتها منسجمة فيها، فتبرأ هذه الميول، بانسجامها، من دناءتها وتتلاشى الأنانية الحاصلة من استغراقها في الأشياء، وحينئذ يتحقق ملكوت السموات على الأرض"⁷⁴ .

وبهذا تصبح التجربة الرحمانية ليست تجربة معرفية فحسب، بل إنها تجربة عمل وممارسة أخلاقية أيضاً تظهر في أخلاق البطولة كأصالة في العمل، والنبوة كأصالة في المعرفة . فمن خلال هذه الأصعدة (المستويات) يمكن الإقرار بأن التجربة الرحمانية تجربة مثلثة الأبعاد: تجربة وجود وعلم وعمل .

وما يلاحظ على هذه التجربة أنها تنهض من مباحث الفلسفة الأساسية الوجود والمعرفة والقيم، معنى هذا أننا عرفنا التجربة الرحمانية من خلال موضوع الفلسفة

صورتهم المثلى، الصورة التي يسرون على هدايتها إلى تحقيق آمالهم وأمانهم . " زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثاني، ص 76 .

(71) أما كلمة رسالة عند زكي الأرسوزي: " يدل اشتقاقها اللغوي على الحقيقة التي تجلت في نفس النبي هي تجربة رحمانية تحولت إلى صورة مثلى تنبثق عنها الواجبات انبثاقاً . "المصدر نفسه، ص 368 .

(72) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثاني، ص 9 .

(73) ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، ص 220 .

(74) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص 125 .

(الأنطولوجيا، الابستمولوجيا، والأكسيولوجيا) خاصة الأخلاق والجمال، لأن الفن مظهر من مظاهر الاتصال الرحماني عند زكي الأرسوزي .

النتيجة العامة التي نخلص إليها في نهاية هذا المبحث أن التجربة الرحمانية هي تجربة ذاتية وجدانية، روحية، تجربة حياة، تجربة إنسانية ترتبط بالوجود الإنساني وبالمعرفة وأخلاق البطولة. وبهذا المعنى فهي تجربة فلسفية، لها مفهوماتها وأبعادها، وتجلياتها، وحدوسها. وعن هذه التجربة يقول ناصيف نصار: "التجربة الرحمانية هي تجربة الحقيقة الفلسفية، أي التجربة التي ليس في وسع العالم أن يقوم بها على طريقته التحليلية المنطقية"⁷⁵ .

فهي بهذا تختلف عن باقي التجارب الأخرى، وإن كانت تلتقي معها في بعض الجوانب، فهي على سبيل المثال تختلف عن "التجربة الدينية الصوفية التي هي عنوان الطريق، وهي مفتاح الحياة الروحية حين يراد لنا معرفة هذه الحياة على دقيق المعرفة وسلامة المطالب"⁷⁶ .

فالتجربة الصوفية تجربة روحية في أصولها وخصائصها تعتمد على ما يشرق فيها من كشوفات ليس لها في العقل مدخل، فمن الكشف الذي هو طريق العارفين تتوارد علومهم، ومن معدنه يتلقون أنوارها وأسرارها ذلك الطريق الذي قال عنه ابن عربي(560-638هـ / 1165-1240م): "الكشف هو الطريق الذي عليه أسلك، والركن الذي إليه استند في علمي كلها"⁷⁷ .

وللمزيد من البيان يمكن القول أن التجربة الصوفية: هي المنزلة الروحية التي يبلغها العبد في اتصاله بالله وهي تعني عند الصوفية "بحال الفناء"⁷⁸ . وتعرف التجربة في الفكر الصوفي بـ "الحال" وهو سمو روحي يتصل به المتناهي(الصوفي)

(75) ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، ص 208.

(76) مجدي محمد إبراهيم: التجربة الصوفية، مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد، مصر، 2003م، ص 16.

(77) ابن عربي: الفتوحات المكية، الجزء الأول، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1994م، ص 217.

(78) مجد محمد إبراهيم: التجربة الصوفية، ص 26.

باللامتناهي) الله (وبه يشرق له ويفيض عليه العلم اللدني⁷⁹). ولذلك تعتبر التجربة الصوفية "الحال" محور الحياة الصوفية كونها حالة الوجود الباطن وضرباً من النشاط الروحي، ونموذجاً خالصاً للنشاط الإنساني، وظاهرة من ظواهر روحانيته المتحفزة للتعبير عن نفسها والإعلان عنها. ولعل هذا ما يجعل التجربة لدى الصوفية حالاً للإرادة الإنسانية، لأن الإرادة هي جوهر الإنسان لديهم. بينما التجربة الصوفية لدى الفلاسفة حال للعقل، لأن العقل جوهر الإنسان لديهم. يفهم من هذا أن ميل الصوفي إلى الجانب النفسي الروحي الشعوري الوجداني في تجربته، وميل الفيلسوف إلى الجانب العقلي النظري في تجربته⁸⁰.

صفوة القول، أن التجربة الصوفية هي تجربة شخصية، فردية يعانها ويحيها فرد بعينه، عمادها المعرفة الذوقية والحب الإلهي⁸¹.

وتختلف أيضاً عن "التجربة الجمالية" لأن هذه الأخيرة كما قال عنها محمد علي أبو ريان: "ليست تجريداً لمعنى مستمد من الواقع، وكذلك فهي ليست نوعاً من الاستدلال المنطقي القائم على التأمل العقلي الخالص، بل هي ضرب من الممارسة الوجدانية الفعلية ومشاركة إيجابية تلتقي فيها آثار حسية وغير حسية لأطراف متعددة"⁸². فمن خلال هذا التباين المفاهيمي نخلص إلى القول أن تجربة زكي الأرسوزي الفلسفية تجربة رحمانية أصيلة في الفكر العربي المعاصر. ومن خصائصها الأساسية أنشأ زكي الأرسوزي فلسفته، فما هي إذن هذه الفلسفة؟

(79) نظمة أحمد نائل الجبوري: خصائص التجربة الصوفية في الإسلام، بيت الحكمة، بغداد، ط1،

2001م، ص 7.

(80) المرجع نفسه، ص ص 7-8.

(81) المرجع نفسه، ص ص 9-10.

(82) محمد علي أبو ريان: فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية،

مصر، 1991م، ص 81.

الفصل الرابع

فلسفة زكي الأرسوزي

أولا - الإطار العام لفلسفة زكي الأرسوزي ونشأتها

ثانيا - مفهوم فلسفة زكي الأرسوزي

ثالثا - مبادئ فلسفة زكي الأرسوزي

رابعا - دور فلسفة زكي الأرسوزي

خامسا - تعقيب

سنعالج في هذا الفصل فلسفة زكي الأرسوزي من منطلق بعض التساؤلات التي أرى أنها كفيّلة بأن تكشف لنا عن حقيقة فلسفته. ومن هذه التساؤلات: ما فلسفته؟

وما الطريق المؤدي إليها؟ وأين نجد التعبير الصحيح عنها؟ كيف اهتدى إليها؟ وما نشأتها وما هي مبادئها؟ هذه الأسئلة وغيرها ستكون الإجابة عنها ضمن المباحث التالية:

أولاً - الإطار العام لفلسفة زكي الأرسوزي ونشأتها:

إذا كان الانبعاث القومي عند زكي الأرسوزي، هو انبعاث الحياة في جسم الأمة لذلك فلا عجب إذا كانت الفلسفة التي يشعر بضرورتها هي فلسفة الحياة. وأن الطريق المؤدي إليها هو فقه التراث القومي، أي تراث الأمة العربية قبل أن يسيطر عليها الدخيل والهجين والبالى⁽⁸³⁾. وهكذا يصبح فقه التراث هو الإطار العام للبحث الفلسفي، والمبرر لذلك أن كل أمة أصيلة تتميز بنظرة خاصة إلى الوجود، وعن هذا يقول الأرسوزي: "تنبثق عن ذات الأمة نظرتها في الوجود وهي تحمل طابعها"⁽⁸⁴⁾.

يفهم من هذا أن انبعاثها لن يتحقق دون تلك النظرة المستوحاة من الحياة ذاتها:

"لكل أمة أصيلة وجهتها، ووجهة الأمة العربية الحياة نفسها، فمن الحياة استوحت نظرتها وبالحياة اقتدت صبوتها، حتى أن نظرتها الرحمانية المثالية هذه تظهر في مؤسساتها ومفاهيمها العليا ظهور نبرة الإيقاع على الأنغام في الأنشودة"⁽⁸⁵⁾.

ومن هذه النظرة تتحدد غاية التفكير الفلسفي وحدوده عند زكي الأرسوزي وهي كما قال: "إنشاء فلسفة عربية يتحول بها ما نسجته الحياة عفواً إلى مستوى من الشعور بحيث نشترك مع العناية في تعيين مصيرنا، نشترك بذلك هذه المرة ونحن أحرار"⁽⁸⁶⁾.

ويرى زكي الأرسوزي أن التعبير الصحيح عن فلسفته مكنون في اللسان العربي، في الكلمات العربية بجذورها وحروفها وحركاتها. لذا ينبغي إنشاء الفلسفة

(83) ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، ص 185-186.

(84) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص 221.

(85) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثاني، ص 158.

(86) المصدر السابق، ص 4.

العربية باستجلاء المفاهيم العربية التي نسجتها الحياة عفواً وعبرت فيها عن حقيقتها الصافية⁽⁸⁷⁾ "إن لغتنا التي هي أبلغ مظهر لتجلي عبقرية أمتنا هي مستودع لتراثنا. فما لنا إلا أن نعود ونحياها عن وعي حتى نبلغ ما بلغه أجدادنا من سؤدد وعزة. إن مثل كل كلمات لغتنا كمثل البذرة من النبات، يضم في المعنى ضمور الحياة في البذرة. فليس للذهن إلا أن يتمثلها، حتى يصبح الخيال من استجلائه معناها بمثابة الموسم من استجلائه كوامن الحياة"⁽⁸⁸⁾ .

ويعتقد زكي الأرسوزي أن فلسفته تألفت في ذهنه دفعة واحدة، عندما درس المعجم العربي وتأمل في ترتيبه. فإذا كان المعجم الغربي يصنف المفردات في تسلسلها الأبجدي، فإن المعجم العربي يضع كل كلمة مع أسرتها المعبر عنها في المصدر. وهذا الخلاف في الترتيب هو خلاف في طبيعة مجموعتين لغويتين كبيرتين: المجموعة العربية أو السامية والمجموعة الآرية الغربية. وبالتالي بين عقليتين أو بين اتجاهين في فهم الوجود والتعبير عنه. وقد درس زكي الأرسوزي بهذه المناسبة قواعد اللغة العربية فرأى أنها تكمل المعجم العربي، بحيث أن التأليف بينهما يكشف عن فلسفة أصيلة هي الفلسفة العربية المضمرة في لساننا، والتي أخذ على عاتقه أمر بعثها وبعث الأمة التي وضعتها كلاماً مبيناً⁽⁸⁹⁾ .

يضاف إلى ذلك أن الأرسوزي كشف في كتابه (العبقرية العربية في لسانها) عن الخطوط الكبرى للفلسفة العربية، أو عن نواتها الأصلية والأصيلة. بحيث أن كتبه اللاحقة لم تكن سوى توضيح للحدس الأول⁽⁹⁰⁾ .

ويلخص لنا زكي الأرسوزي فلسفته بقوله: "للغرب فلسفة كاملة قائمة في ثنايا لغتهم، لم يعبر عنها حتى الآن أي مفكر تعبيراً كلياً، إذ أن أحداً منهم لم ينتبه إلى أن

(87) ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، ص 187-188.

(88) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص 297.

(89) المصدر نفسه، ص 35.

(90) المصدر السابق، ص 36.

الطريق التي تؤدي إليها يجب أن تستند إلى فهم نظام اللغة العربية، فاللغة العربية بما لها من قوة بيانية خاصة تبدع لكل معنى من المعاني الوجودية الكبرى صورة تستقطبه وتؤديه بأمانة⁽⁹¹⁾ .

لقد كان زكي الأرسوزي يأمل دوماً بالأفضل ويتوقعه، فها هو إذا يجده ماثلاً في المنجد العربي الذي يصنف المفردات العربية في أسر لغوية تبدو كل منها وكأنها كاملة مع ذاتها، ويتأمل في هذا التصنيف، في الكلمة العربية في دلالاتها فيرى تطابقاً حاصلًا بين اللغة العربية وبين فلسفة كان ذهنه يحض عنها منذ شبابه الأول، أجل هي فلسفته يجدها حاضرة بمعانيها وقيمها وصورها في تجلي المفردات العربية، وعلائق أحرف هذه المفردات في بعضها كأن اللغة والفلسفة توجدان معاً منذ الأزل وإلى الأبد⁽⁹²⁾ .

هذا مما يجعل الوعي الفلسفي عند زكي الأرسوزي هو وعي بفلسفة الأمة، أي وعي بالفلسفة التي تكمن في اللسان الذي عبرت الأمة العربية به وفيه، عن حقيقتها الأصلية الصافية. وبذلك يكون التفلسف عنده يعني الكشف عن المعاني الأصلية التي تراكمت فوقها طبقات ثقافية هجينة أو منحرفة، أي الكشف عن عبقرية الأمة العربية الماثلة في لسانها⁽⁹³⁾. فمن الواضح إذاً أن الفلسفة التي اهتدى إليها زكي الأرسوزي بطريقة حدسية، هي فلسفة مكونة في اللسان العربي، وبذلك فهي فلسفة عربية، ما مفهومها، وما هي مبادئها؟

ثانياً: مفهوم فلسفة زكي الأرسوزي:

بالرغم من أن زكي الأرسوزي يستعمل كلمة "فلسفة" إلا أنه في الحقيقة يفضل استخدام كلمة "فقه" بدل كلمة "فلسفة" والمبرر لذلك كون هذه الأخيرة ذات بنيان هجين، وعن هذا يقول: "درج استعمال كلمة 'فلسفة' منذ أن بنى وتبنى هذه

(91) المصدر نفسه، ص 32.

(92) أنطوان مقدسي: حيث تصير الفلسفة عربية، يومية الحياة، العدد 10775، 1992.

(93) ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، ص ص 189-190.

الكلمة (فيثاغورس) شيخ الفلاسفة. بنيان هجين (فيلو = محب. وصوفي = الحكمة) ألقى طابعه على الفكر البشري خلال عصور مديدة فظهرت هجائته في ثنائية : 1 - من يحب 2 - وغاية صبوته : الحقيقة) ... (وهكذا تعثر الفكر الأوربي بطابع هاتين الكلمتين)⁹⁴ (الهجينتين وتردي في سيره نحو الحقيقة"⁹⁵).

هذا بخلاف الكلمة العربية التي يرى فيها أنها تقي ذهن صاحبها من العثرات وتوفر عليه الجهد المبذول في توضيح المشبهات، ومن بين هذه الكلمات كلمة "فقه" التي يقول عنها: "التي اتخذها أجدادنا في العهود القديمة مقام الفلسفة، تعني حسب اشتقاقها اللغوي تفتح النفس عن بنيانها مستضيئة بنور ذاتها، تفتحنا يتخطى به الذهن حدود الثنائية متعاليا نحو وحدانية تحتوي في عليائها درجات الصعود المؤدية إليها وإنما تعني كلمة "فقه" معناها هذا لاشتقاقها من "فق، فقق"، وهو صوت غليان الماء الصوت الذي اشتقت منه هي وأخواتها: "فقا" "الدملة، "فحق" "الكلب عينيته: فتحهما "فقس" "النقف من البيضة... الخ. وهي كلمات تتضمن جميعا خيال الفقاقيع المتفتحة من داخلها"⁹⁶).

ولهذا نجد زكي الأرسوزي يميز بين اتجاهين في الفلسفة، يسمى الأول اتجاه الحكمة، والثاني اتجاه الفقه، ولكل اتجاه نهجه ونصيبه من الحقيقة. ويتوصل من خلال هذه المقارنة إلى إقرار حقيقة مؤداها أن الفلسفة العربية الحقة هي الفقه وليست الحكمة⁹⁷ وهي التي تكشف عن المعنى انطلاقا من مجال تحققه (الصور) في حركة صاعدة وهابطة، كما عند أفلوطين. إنها من صنع الحياة⁹⁸).

(94) يقصد بـ زكي الأرسوزي كلمة "فلسفة" وكلمة "ميتافيزيقا".

(95) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثاني، ص 368.

(96) المصدر نفسه ص 156.

(97) المصدر السابق، ص 175-176.

(98) المصدر نفسه، المقدمة، ص >).

أما الفيلسوف عنده، هو صنو النبي والعبقري والبطل، يشترك إذا ما صفت نيته ودق حدسه، في أداء رسالة الحياة، إذ يسهم فيها إسهاما فعالا، لا في الكشف فحسب، بل في التحقق أيضا، فالفيلسوف البطل في نظره ينطلق من المعنى ومعه ليوسع أفق التجلي⁽⁹⁹⁾ .

مما تقدم يتضح أن الفلسفة العربية عند زكي الأرسوزي هي شخصية الأمة العربية أو ذاتها بنيانا متكامل الأجزاء .ولما كانت الأمة واللغة عنده أمرا واحدا فالكشف عن بنيان اللغة العربية هو الكشف عن الفلسفة العربية⁽¹⁰⁰⁾ .إذا كان هذا هو مفهومها عند زكي الأرسوزي، فما هي مبادئها ؟

ثالثا :مبادئ فلسفة زكي الأرسوزي:

لقد حدد زكي الأرسوزي في مطلع(رسالة الفلسفة)⁽¹⁰¹⁾ الموجودة ضمن مؤلفاته الكاملة المجلد الثاني، فلسفته والدعائم التي تقوم عليها بقوله: "الفلسفة العربية : مدخلها رحماني، نهجها فني، غايتها الذات"⁽¹⁰²⁾ .إن المتأمل في هذه العبارة يدرك أن الأرسوزي قد لخص فيها المبادئ التي تقوم عليها فلسفته، وهي :

مدخلها رحماني : فالموجودات من الوجود، كالجنين من رحم أمه، وحدة عضوية كالنشيد، كل نغم من أنغامه وإن كان مستقلا عن الآخر فهو يكمل الآخر بمعنى أوضح أنها تبدأ بالإنسان وبالفعل الإنساني حيث يسهم الإنسان في عمل الحياة⁽¹⁰³⁾ .

(99) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(100) أنطوان مقدسي: في البدء كان المعنى، مرجع سابق، ص 45.

(101) التي نشرها عام 1954م في دار البيقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر سورية، تحت عنوان "بعث الأمة العربية ورسالتها إلى العالم -رسالتنا الفلسفة والأخلاق."

(102) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثاني، ص 155.

(103) للمزيد من الإطلاع عن المعنى اللغوي لكلمة "رحماني" يمكن العودة إلى المبحث الأول من هذا

منهجها فني: سبقت الإشارة إلى أن زكي الأرسوزي يميز بين اتجاهين في الفلسفة يسمى الأول اتجاه الحكمة، والثاني اتجاه الفقه. ولكل اتجاه منهجه ونصيبه من الحقيقة. والذي يهمننا من هذا التمييز هو المنهج.

فالالاتجاه الأول يستخدم المنهج الفلسفي الحكمي، يتجه نحو الطبيعة، ويبحث عن الأسباب والمبادئ، وهو بذلك المنهج التحليلي، يعتمد على البرهان العقلي والسببية التلازمية والنسبية. أما الاتجاه الثاني فيستخدم المنهج الفلسفي الفقهي، الذي يتجه نحو المعنى، ويبحث عن المعاني. وهو المنهج الفني يعتمد على الحدس والبداهة والمعنى والمرتبة الانبثاقية⁽¹⁰⁴⁾.

وعن هذا المنهج يقول الأرسوزي: "المنهج الفني: الذي يختصر به الذهن الزمان والمكان، موفرا بهذا الاختصار على صاحبه الجهد والوقت في نيل مبتغاه"⁽¹⁰⁵⁾. ويقول عنه أيضا: "المنهج الفني، يفقه الوجود كمعنى ويكشف عنه نظاما رتبيا"⁽¹⁰⁶⁾.

فالمنهج الفني أن تستبقي الحدث، لا أن تترجمه إلى مفاهيم، كما في المنهج التحليلي، أن تخبر عنه لا أن تدقق في واقعيته، فهو خبر يذكر. فالخبر⁽¹⁰⁷⁾ يحيل إلى واقع وقع وإلى دلالة هي حكمة وجوده يستدعيها وتقلت منه باستمرار⁽¹⁰⁸⁾.

(104) ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، ص ص 207-208. وارجع أيضا إلى : زكي

الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثاني، ص ص 175-176.

(105) المصدر السابق، ص 176.

(106) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(107) فالخبر الذي نقصده هنا ليس تاريخيا، فهذا يقوم على تمحيص الوثائق ونقد الروايات، ومناهج علمية أخرى. وليس أيضا قصة أو رواية بالمعنى الحديث للكلمة، إذ أن هذين النوعين الأدبيين كتابة، والكتابة كما يعرفها أصحابها، واقع له مستلزماته ولا يحيل إلا لذاته، وليس الخبر أيضا أسطورة، فهذه بالأصل، فن إغريقي يحدث عن نشوء الوجود كونا وإنسانا. إن الخبر يشبه هذه الأنواع الأدبية في أمرين: الأول عنصر التخيل بين الكل والثاني التجاوب بين الحدث والدلالة، كل منهما يستجيب للآخر ويدهعه. زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الرابع، ص ص 6-7.

والمنهج الفني يسمى بهذا الاسم لأنه المنهج المتبع في الفنون، وبخاصة في الشعر. فالقارئ يستقطب كلمات القصيدة من زاوية نظر الشاعر الذي أنشأها تعبيراً عن تجربته أو موقفه من الأحداث، كما يتفتح في نفسه معنى القصيدة⁽¹⁰⁹⁾.

- **غايته الذات (البطولة) :** ويقصد البطل، فالفلسفة عند زكي الأرسوزي ليست مجموعة حقائق لغوية فحسب، بل هي عمل تربوي ينشأ الإنسان، والإنسان في هذه الفلسفة يستهدف المثل الأعلى للإنسان الذي هو أن يكون عبقرياً، مصلحاً اجتماعياً فيلسوفاً أو بطلاً، فكل إنسان عند الأرسوزي مرشح للبطولة، إلا أن الإنسان البطل⁽¹¹⁰⁾ "هو ذلك الذي تشتد عزيمته على قدر تقاوم الأخطار"⁽¹¹¹⁾ بتعبير أوضح هو الذي تمثله مواهبه وتربيته وعمله الشخصي من أن يرتقي إلى المرتبة التي تمكنه من أن يستجلي حقيقة الوجود وينظم سلوكه بحيث يتوافق مع هذه الحقيقة⁽¹¹²⁾. فالذات بهذا المعنى تعني البطولة صبوة كل إنسان تتحقق في الفيلسوف البطل، على هديه يسير البشر⁽¹¹³⁾ "وهي بذلك" :أسمى مظهر للحياة"⁽¹¹⁴⁾. يضاف إلى هذه المبادئ أن فلسفته أيضاً "نظرة مستوحاة من الحياة"⁽¹¹⁵⁾.

إذا كانت هذه بإيجاز فلسفة زكي الأرسوزي ومبادئها، فما الدور الذي تلعبه ؟ وما هي النتائج المترتبة عنها ؟

(108) المصدر نفسه، ص 6.

(109) سليم بروكات: الفكر القومي وأسس الفلسفة عند زكي الأرسوزي، ص 72.

(110) "كلمة "بطل" تشير بأرومتها "بط" و"بت" إلى معنى الفصل بين الحق والباطل، بين عالمين أحدهما يحمل بشارة حياة جديدة وآخر حفت فيه ينايع المسرة بانحراف المظاهر عن أصلها." زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثالث، ص 232.

(111) المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

(112) أنطوان مقدسي: حيث تصير الفلسفة عربية، صحيفة الحياة، الاثنين 10 أوت 1992م، العدد 10775.

(113) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثاني، المقدمة، ص (هـ).

(114) المصدر نفسه، ص 115.

(115) المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

رابعا - دور فلسفة زكي الأرسوزي :

لاشك أن الوعي الفلسفي في تفكير زكي الأرسوزي لم يكن يهدف إلى تأسيس أنساق معرفية نظرية تضاف إلى حدس الفلسفة، بقدر ما كان مرتبطا بحركة النهضة العربية الحديثة التي بدأت تظهر معالمها منذ بدء اليقظة العربية الحديثة. تحت تأثير الحضارة الأوروبية الحديثة، فالمجتمع العربي في حالة صحوة في حالة يقظة جديدة بعد عصور من التردّي والانحطاط والتخلف الذي مس جميع مجالات الحياة. وهنا يكون حضور الفلسفة، حضورا فعالا. حيث تساهم في تعميق هذه اليقظة وتأسيسها تأسيسا أصيلا متينا. ولن يتحقق هذا حسب زكي الأرسوزي إلا من خلال العودة إلى الحياة في ينبوعها: الطبيعة والإنسانية، وباعتماد العلم الحديث، وبفقه التراث⁽¹¹⁶⁾.

معنى هذا أن الحياة والعلم والتراث هي أركان النهضة الحقيقية عنده، أي الشروط الأساسية للانبعث القومي. ولقد عبّر زكي الأرسوزي عن ذلك بأصدق تعبير حين قال: "أما اليوم وقد استيقظنا من سباتنا على ضوء الحضارة الحديثة، وانقشعت عنا الأوهام بتأثير المعارف العلمية، تلك الأوهام التي تحصل من التباس الوجدان بالطبيعة فما علينا إذن إلا استكمال شروط هذه اليقظة بالعودة إلى الحياة في ينبوعها الإنسانية والطبيعة. ونحن إذا كنا نبليغ الطبيعة بالعلم، فإننا نرتقي بالإنسانية بفقه تراثنا ومتى استكملنا شروط نهضتنا بإنشاء قاعدة كياننا إنشاء متناسبا مع تقدم العلم والصناعة تمكنا من خلق ثقافة إنسانية رفعتها على مقاس فسحة قاعدة حياتنا في الطبيعة، وعندئذ نتمكن من ردع الثقافة الحديثة عن شططها في فهم الإنسان، كما ردعنا العلم الحديث عن شططنا في فهم الطبيعة"⁽¹¹⁷⁾.

لقد أدرك الأرسوزي عمق ودعائم الحضارة الحديثة، التي بددت كل الأوهام حول الطبيعة بالعلم والصناعة، إلا أنها لا تملك في رسالتها العالمية أكثر من ذلك، لأن نظرتها للإنسان مستمدة من نظرتنا إلى الطبيعة، وهذا سبب الاختلال فيها. ولذلك فلا

(116) ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، ص 183.

(117) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثاني، ص 13. وراجع أيضا المجلد الأول، ص 275.

يمكن أن تفهم الإنسانية بنفس الطريقة التي تفهم بها الطبيعة، نظرا للاختلاف القائم بينهما " :إننا نرى في الإنسانية قطبا مابينا للطبيعة، وهذا التباين يظهر في الاختلاف بين الصبوة والجاذبية، بين الأمنية التي تنهض بالهمة نهضة متناسبة مع رفعة الغاية وبين انجذاب الأجسام بعضها نحو بعض مع قرب المسافة"¹¹⁸ .

وبهذا، يمكن القول أن زكي الأرسوزي يتبنى نظرة الحضارة الحديثة إلى الطبيعة القائمة على العلم والصناعة، وبذلك فعلى النهضة العربية أن تبني هي أيضا قاعدة كيانها المادي على العلم والصناعة. لكن ترك المفهوم الذي بنته الحضارة الحديثة عن الإنسان والشؤون الإنسانية، والبحث عن المفهوم السليم للإنسانية في التراث، أي في التعبيرات الأصيلة الصافية التي تحمل في ثناياها مفهوم الأمة العربية عن الإنسان . وهكذا إذا استطاع العرب بناء نهضتهم على العلم والصناعة من جهة وعلى تصورهم الأصيل السليم عن الإنسان، يكونون قد أتموا رسالتهم في المرحلة التاريخية الراهنة واشتركوا اشتراكا رياديا في خلق حضارة جديدة"¹¹⁹ .

معنى هذا أن " :رسالة العرب في هذه المرحلة التاريخية هي خلق عالم تتسجم فيه الطبيعة مع الإنسانية"¹²⁰ .

أصبح من الواضح أن الدور الذي تلعبه الفلسفة عند زكي الأرسوزي، دور حضاري لأنها تعمق اليقظة العربية، وتحقق نهضتها، وتؤدي إلى تحقيق " :نتيجتين هامتين :الأولى إرساء فكرة البعث على قواعد صحيحة، والثانية إسهام العرب إسهاما جديدا وحاسما في التراث الإنساني، فالعقل الإغريقي الغربي يجنح نحو الكشف عن نظام الطبيعة بينما يجنح العقد السامي العربي نحو الحقيقة الروحية المثالية، ويجب أن يكمل كل منهما الآخر"¹²¹ .

(118) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثاني، ص 34-35.

(119) ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، ص 184-185.

(120) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثاني، ص 10. راجع أيضا المجلد الأول، ص 272.

(121) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص 32.

خامسا - تعقيب :

إن الحقيقة التي يمكن تأكيدها هنا هي أن تجربة زكي الأرسوزي الفلسفية هي "تجربة رحمانية" أصيلة. وأن فلسفته هي "الفلسفة العربية" القائمة في ثنايا اللسان العربي. وهي في عمقها ومبادئها تنهض من منطلق "تجربته الفلسفية" فمدخلها رحماني والرحمانية قوام تجربته الفلسفية، ومنهجها فني والفن مظهر من مظاهر الاتصال الرحماني، وغايتها الذات أي البطولة وهي بعد من أبعاد التجربة الرحمانية. وعلى هذا الأساس يمكن القول أن "التجربة الرحمانية" تؤسس فلسفة زكي الأرسوزي بأبعادها ومبادئها. وهذا ما عبر عنه محمد عابد الجابري بقوله: "إن فكرة "الاتصال الرحماني" تؤسس كل فلسفته أنطولوجيا ومعرفيا وغاية"¹²².

وهذا ما يجعل "فلسفة الرحمانية ليست فلسفة وجود ومعرفة وحسب، بل هي أيضا فلسفة أمة تحمل رسالة"¹²³. فزكي الأرسوزي بتجربته الفلسفية الرحمانية يعتبر بحق كما قال عنه جورج طرابيشي: "فيلسوف الأصالة الرحمانية"¹²⁴، لقد ردد هذه العبارة عدة مرات¹²⁵. بالإضافة إلى ذلك أنه: "يبني كل فلسفته القومية على العبقريّة الخاصة للغة العربية"¹²⁶. مما يجعل فلسفته: "هي فلسفة في التحليل اللغوي في المقام الأول"¹²⁷.

(122) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص 170.

(123) المرجع السابق، ص 171.

(124) جورج طرابيشي: من النهضة إلى الردة، ص 69.

(125) نجد ذلك بالتحديد في ص 69، 70، 75، 77 من نفس المرجع.

(126) المرجع نفسه، ص 48.

(127) المرجع نفسه، ص 45.

وإذا كانت فلسفة زكي الأرسوزي موجودة في اللسان العربي ونابعة من روح تجربته الرحمانية، فهو بذلك: فيلسوف قومي، نجد فلسفته في الأمة والقومية مصبوبة بتمامها في قالب ذلك التثبيت الجيني على الأم الرحمية⁽¹²⁸⁾.

وبذلك فلسفة زكي الأرسوزي: ليست مستوحاة من معطيات الواقع المعاصر، واقع العرب في القرن العشرين، الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والفكري، بل بـ "الفلسفة العربية" الثابثة وراء كلام العرب، الكامنة في لغتهم وألفاظهم "الفلسفة" التي بها تميزوا ويتميزون على الأقسام الأخرى، إنها إذن "فلسفة قومية" بالمعنى الأعمق للكلمة، الفلسفة التي تعبر عن ماهية الأمة، ماهيتها "الاجتماعية" و ماهيتها الروحية⁽¹²⁹⁾.

أما مميزات فلسفة زكي الأرسوزي، فيحددها أنطوان مقدسي بقوله: "إنها فلسفة مثالية، وأيضا روحية أو حيوية لأن الوجود عنده حي، وأخيرا إشراقية لأن المعنى هو الذي يجعل الصورة واضحة كما أن مدلول الكلمة أو معناها هو الذي يبعث فيها الحياة"⁽¹³⁰⁾.

فلسفة زكي الأرسوزي بمنطلقاتها ومبادئها وخصائصها جعلت منه فيلسوفا: "ذو نزعة مثالية روحية مطلقة"⁽¹³¹⁾. يفهم من ذلك أن زكي الأرسوزي صاحب فلسفة أصيلة ومبتكرة، وهذا ما عبّر عنه أنطوان مقدسي بقوله: "ويكفي صديقي وأستاذي شرفا أنه وضع ضمن حدود إطلاعي، وفي لغة هجرها الفكر منذ قرون، أول نص⁽¹³²⁾ له حقا متانة الصيانة الفلسفية وعمقها وأصالتها، أجل إنه أول من جعل العربية في

(128) المرجع نفسه، ص ص46-47.

(129) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص 168.

(130) أنطوان مقدسي: حيث تصير الفلسفة عربية، صحيفة النهار، الاثنين 10 أوت 1992م، العدد 10775.

(131) أنطوان مقدسي: في الطريق إلى اللسان، الموقف الدي، السنة الثانية، العدد 3-4، 1972م، ص 48.

(132) يقصد به كتابه "العبقرية العربية في لسانها" الذي ألفه عام 1943م.

العصور الحديثة تنطق فلسفة" ¹³³ . هذا وإن كان زكي الأرسوزي "واحد من فلاسفة الحدس الذين يؤلفون في تاريخ الفكر تيارا كبيرا من أفلاطون إلى برغسون، ويعارضه تيار لا يقل عنه أهمية هو تيار فلاسفة)الحكم(الذي يمتد من أرسطو إلى هوسرل) وإن كان هذا الأخير قد حاول الجمع بين الاثنين)... (لكن هذا الإرث التاريخي لا يقلل من شأن زكي الأرسوزي في تاريخ الفكر العربي، فكل فيلسوف يستعيد تاريخا، وينتظم في تراث، وإن ما يميز الفيلسوف المجدد عن غيره هو قدرته على استجلاء ما كان مضمرا عن سابقه في الوجود، أو ما بقي حدسا فلم يستجلبه الفكر" ¹³⁴) .

إن الإقرار بأصالة وعمق الفكر الفلسفي عند زكي الأرسوزي، يبدو واضحا فيما قاله عنه ناصيف نصار: "وتخصيصنا هذا الفصل" ¹³⁵ لفكر الأرسوزي لا يعني أن سائر مفكري البعث القومي العربي هم دونه قيمة وأهمية، وإنما هو أن المضمون الفلسفي في فكر الأرسوزي أشد بروزا وأمتن إحكاما وأعمق غورا من المضمون الفلسفي في كتابات أولئك المفكرين" ¹³⁶ (ن) ¹³⁷ .

وكذلك ما قاله عنه رائق النقري: "لما أخذت بالأرسوزي دون غيره" ¹³⁸ (...). السبب يعود إلى أن الأرسوزي يتميز عن هؤلاء بميزة أساسية وهي عنايته بتكوين

(133) المرجع نفسه، ص 47.

(134) أنطوان مقدسي: في البدء كان المعنى، ص 58-59.

(135) يقصد به الفصل الخامس من كتابه "طريق الاستقلال الفلسفي" تحت عنوان "البعث القومي وفلسفة العبقريّة العربيّة" حيث اشتمل هذا الفصل على سبع فقرات تعكس فكره الفلسفي. الفقرة الأولى البعث الفلسفي في خدمة البعث القومي، والثانية اللسان العربي والحياة، والثالثة الوجود الإنساني والتجربة الرحمانية، والرابعة التجربة الرحمانية وأخلاق البطولة، والخامسة الأمة تجربة رحمانية مثلى، والسادسة الدولة شخصية الأمة الواعية، والسابعة بين الجاهلية والإسلام والحضارة الحديثة.

(136) يقصد بهم ميشيل عفلق، أنطوان سعادة، وندم البيطار، وساطع الحصري، وقسطنطين زريق

وغيرهم.

(137) ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، ص 178.

(138) يقصد بهم تحديدا ميشيل عفلق، وقسطنطين زريق، وساطع الحصري.

فلسفة خاصة بالقومية العربية، بينما الآخرون كانوا يكتفون بالدفاع عن شرعية وجود الأمة العربية كغيرها من الأمم⁽¹³⁹⁾ .

وإذا كانت قراءة زكي الأرسوزي من خلال مؤلفاته الكاملة¹³⁹ : فقد تكون مملة وصعبة لكثرة التكرار والإطناب في موضوع الاشتقاقات اللغوية، إلا أنها بالفعل تكشف لنا عن عبقرية نظرية فريدة، أو على الأقل تماثل عمالقة الفكر القومي الألماني فختة على الخصوص⁽¹⁴⁰⁾ .

هذا الاعتراف بفضل زكي الأرسوزي وإسهامه في الحقل المعرفي الفلسفي العربي المعاصر، يجعلنا نميل إلى القول بوجود فلسفة عربية معاصرة ونجد من بين مفكري العرب المعاصرين الذين دافعوا عن هذا الموقف علي زيعور في كتابه "قطاع الفلسفة الراهن في الذات العربية" فهو في هذا الكتاب يدين بشدة تلك الأحكام التي قللت من شأن الفلسفة العربية، بل إنها قزمت الفيلسوف العربي واعتبرته مقلدا ومرددا لصدى أفكار واتجاهات ومذاهب وتيارات فلسفية من الموروث الفلسفي العربي الإسلامي، أو من الموروث الفلسفي الغربي بمختلف عصوره، والتي جعلت منه نسخة باهتة لما في هذا المنقول، فعلي زيعور يقر بوجود فلسفة عربية، وهي الحقيقة التي ينطلق منها، والتي عبّر عنها بقوله: "أنا أرى مدرسة عربية ذات قوام ولها شخصياتها المستقلة وعلاقتها مع الفلسفات في العالم، كما أنني أرى وحدة داخل التيارات الفلسفية العربية المعاصرة وتفاعلا بينها وبين حقلها"⁽¹⁴¹⁾ .

إن ثقة علي زيعور بالفيلسوف العربي في مجال البحث الفلسفي يرجعها إلى ثلاث مبررات لخصها بقوله: "فنحن نتق بأن الفلسفة عندنا عميقة، خمد شكل منها فترة ليظهر في شكل آخر وفي مكان آخر، وثانيا بأنها اليوم غزيرة الجانب وغير

(139) رائق النقري: المنطق الحيوي المدخل إلى علم الفكر والسياسة، الجزء الرابع، ص 1141-1142.

(140) المرجع نفسه، ص 143.

(141) علي زيعور: قطاع الفلسفة الراهن في الذات العربية (تيارات المدرسة العربية في الفلسفة إبان

القرن العشرين)، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، 1994م، ص 16.

متوقفة عند النقد الذاتي، والتنظيم الذاتي والإسهام والاستقلال المترابطين حيال دار عالمية فوق وطنية للفلسفة، ونحن ثالثاً نتق بحقنا، بل بواجبنا في نقد المجتمع الآلياني "...¹⁴²).

وكذلك توفيق الطويل الذي يذهب هو الآخر إلى القول بوجود فلسفة عربية معاصرة، ونلمس موقفه هذا من خلال الحوار الذي أجراه معه عصام عبد الله في مجلة القاهرة¹⁴³). ولقد كان منطلق هذا الحوار بعض الأسئلة التي طرحها عليه عصام عبد الله ومن بينها هذا السؤال: "الدكتور توفيق الطويل من خلال خبرتك وعملك الغزير في ميدان الثقافة والحقل الفلسفي على وجه الخصوص .هل لدينا أو يمكن أن تكون لدينا اليوم فلسفة عربية"¹⁴⁴).

إن الإجابة التي قدمها توفيق الطويل عن هذا السؤال تتضمن مبررات استدلت بها على وجود فلسفة عربية معاصرة .ومن هذه المبررات علينا أن نعترف بأن نهضة مجتمعنا العربي حديثة عهد، ومادامت كذلك فمن المتوقع أن تكون الحركات الفلسفية والعلمية أحدث عهد، لأن نهضات الأمم والشعوب في المادة تبدأ بالأداب والفنون، وقد حدث هذا في أكبر نهضتين في التاريخ نهضة العرب أيام بني العباس، ونهضة أوربا¹⁴⁵)

فتماشياً مع هذا التقليد التاريخي نشأت نهضتنا في الشعر والأدب، ثم يجيء العلم والفلسفة بعد ذلك .ومن هنا كانت الفلسفة في مجتمعنا حديثة عهد .وبمرور الوقت نشأت مذاهب فلسفية، وهي حسبه ليست: "خلقا من عدم ولا يمكن أن تكون كذلك لسبب بسيط أن الفلسفة، بمعناها الصحيح إذا قيل أنها بدأت بالفيلسوف اليوناني "طاليس " فكأن لها نحو خمسة وعشرين قرناً من الزمن، والفلاسفة خلال ذلك لم يتركوا

(142) المرجع نفسه، ص 44.

(143) مجلة القاهرة، العدد 65، نوفمبر 1986م.

(144) عصام عبد الله: توفيق الطويل لدينا فلاسفة عرب، مجلة القاهرة، العدد 65 نوفمبر 1986، ص 37.

(145) فالنهضة الأوروبية حسبه بدأت في إيطاليا وظهرت بوادرها في أدب دانتي وبتراكي وبوكاشيو .

المرجع نفسه، ص 37-38.

موضوعاً إلا وقد طرّقه ولا رأياً إلا وقد قالوه، إلى أن نشأ في القرن التاسع عشر في أوروبا مذهب التفيق، وكان من أكبر رواده فيكتور كوزان⁽¹⁴⁶⁾ .

ومؤدى هذا المذهب أن ليس هناك جديد يمكن أن يقال في الفلسفة، فما على الفيلسوف إلا أن يرتد إلى المذاهب الفلسفية القديمة ويشكل من عناصرها مذهباً جديداً متسق العناصر. وأضف إلى هذا أن إنجلترا في وقتنا الراهن يوجد بها من يتبنى هذا الرأي وهو الفيلسوف ألفرد آير (Alfred Ayer) (1910-1989م) زعيم الوضعية المنطقية هناك. علماً أن هذا المذهب ليس جديداً فهو مذهب جماعة فيينا الذي نشأ على أيديهم عام 1928م وهم جماعة من العلماء الطبيعيين والرياضيين يتخذون الفلسفة هواية. وكل ما أضافه آير هو شرح لهذا المذهب وإضافة أدلة جديدة على صحته، ومناقشة لخصومه لإبطال حججهم في تفنيده، وهذه فلسفة جديدة اليوم في إنجلترا مع أنها تبنى على مذهب قديم⁽¹⁴⁷⁾ .

وبناء على ذلك يؤكد توفيق الطويل على وجود فلسفة عربية جديدة وهذا ما عبّر عنه بقوله: "فمثل هذا نقول أن في مجتمعنا العربي فلسفة جديدة لم ينشأها أصحابها من عدم لأن ذلك غير ممكن في القرن العشرين، وإنما تشيع كل رائد من رواد الفلسفة الجديدة لمذهب معروف وزاد في عرضه أفكاراً جديدة لتفنيده ما يقوله خصومه تماماً كما فعل آير وغيره. ولسنا ندري لماذا يعد الإنجليز أمثال آير فلاسفة جددًا ونرفض نحن أن نعد رواد المذاهب الجديدة من العرب فلاسفة جددًا ؟ !

فانطلاقاً من المبررات التي قدمها توفيق الطويل يتوصل إلى إقرار حقيقة مؤداها أن: "لدينا فلاسفة عرب لا يقلون شأنًا عن كثير من فلاسفة الغرب المعاصرين وبالتالي لدينا فلسفة عربية"⁽¹⁴⁸⁾ .

إننا بهذا نكون قد أجبنا على المشكلة التي طرحناها في الفصل الثالث من الباب الثاني والمتعلقة بوضع الفلسفة العربية المعاصرة بين التبعية والإبداع. بمعنى هل توجد

(146) المرجع نفسه، ص 38.

(147) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(148) المرجع السابق، ص 38.

فلسفة عربية معاصرة أم أنها لا توجد؟ فإن كنا في ذلك الفصل قد بحثنا بشيء من التفصيل الموقف الذي يبطل وجود فلسفة عربية معاصرة أصيلة. وقدما المبررات التي تؤكد ذلك. فها نحن الآن ومن خلال ما قدمناه في هذا الفصل والمتعلق بتجربة زكي الأرسوزي الفلسفية وفلسفته، ومن خلال وجهة نظر العديد من المفكرين العرب المعاصرين الذين بحثوا فكر زكي الأرسوزي الفلسفي. ومن خلال آراء بعض المفكرين العرب المعاصرين الذين كانت لهم وجهة نظر في الفلسفة العربية المعاصرة. أيضا يمكن الإقرار بوجود فلسفة عربية معاصرة. وبذلك فزكي الأرسوزي يعد بحق فيلسوفا عربيا معاصرا وصاحب فلسفة أصيلة ومبتكرة. هذا بالرغم من أن أصول فكره الفلسفي كما بينا في الفصل الثاني من هذا الباب، أنها غربية وعربية إسلامية. ولقد سيطرت الأفلوطينية على تفكيره عند تكوينه، وما لبثت بعض عناصرها الأساسية عالقة فيه حتى النهاية، وهذه العناصر هي التي جعلت من قراءته للفكر العربي قراءة خاصة أقرب إلى الترجمة والاستعادة منها إلى البعث. لقد رفض نظرية الفيض الأفلوطينية، واستعاض عنها بنظرية الانبثاق وبالتجربة الرحمانية، فمكثه هذا من تحريك الأفلوطينية بعد جمودها، ومن بعث الفلسفة الصوفية بعد موتها⁽¹⁴⁹⁾. ولكنه كما قال أنطوان مقدسي: "وقفت في أول الطريق، وضعت الانبثاق - وربما التجربة الرحمانية أيضا- فوق الزمان والمكان، وبذلك فصلت بينهما وبين الواقع المباشر، واقع التغيير والضرورة، فأصبح لفكرك مستويان، المعقول والمحسوس يعثر التلاقي بينهما وبقيت فلسفتك تتأرجح بين عالمين: عالم النظر (حيث) فقه المعنى، كما تقول، وعالم الممارسة حيث يجب تنظيم المجتمع على أسس علمية تنهض به)... ولهذا فإن التجربة الروحية عندك (التجربة الرحمانية) توحى أكثر مما تقنع"⁽¹⁵⁰⁾.

يضاف إلى ذلك أن زكي الأرسوزي قد أعرض عن استخدام المنهج التحليلي فبقي بذلك فكره عند حدود الإيحاء الفني، ينقصه الربط الدقيق بين المفاهيم، والدليل

(149) أنطوان مقدسي: في البدء كان المعنى، ص ص 61-62.

(150) المرجع نفسه، ص 62.

على ذلك عند رجوعه إلى التراث العربي اقتصر على ذكر الآيات الكريمة، وأبيات من الشعر الجاهلي دون تحليل عقلي، ودون ما تفسير فكأنه بذلك ينطلق من مصادرة لا برهان عليها⁽¹⁵¹⁾.

وفي هذا السياق نجد محمد عابد الجابري الذي يرى أن زكي الأرسوزي وقع في تناقض، ويبرز لنا ذلك بقوله: "فإننا لا نملك إلا أن نسجل تناقض "الأفلاطونية - والأفلوطينية" وبالتالي "المنهج الرحماني" مع هذه الأهداف: أهداف النهضة والتقدم والوحدة، وذلك لسبب بسيط هو أن هذه الأهداف، أهداف عقلانية، بمعنى أن تحقيقها يتطلب فعالية العقل وليس صوفية الحدس. هذا في حين "المنهج الرحماني" منهج لا عقلائي. فكيف يمكن الوصول إلى ثمار العقلانية بطريقة لا عقلانية؟ التناقض بين الطابع العقلائي للأهداف والطابع اللاعقلاني للتفكير هو السمة البارزة في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر"⁽¹⁵²⁾.

والأكثر من ذلك حسب الجابري: "غياب العقل في أنواع الخطاب السابقة"⁽¹⁵³⁾ غيابا وظيفيا. أما الخطاب الفلسفي فغيابه ماهوي أيضا، أن ما هو غائب هنا ليس المعقولة وحدها بل العقل ذاته. فكيف يمكن إذن لخطاب يهاجم العقل أو يتكبر له أن يؤصل فلسفة أو ينتج أخرى؟"⁽¹⁵⁴⁾.

والنتيجة التي توصل إليها الجابري من خلال بحثه للخطاب العربي المعاصر هي: "أن الخطاب العربي الحديث والمعاصر هو خطاب الذاكرة لا خطاب العقل خطاب لا باسم ذات واعية تملك استقلالها وتتمتع بكامل شخصيتها، بل باسم سلطة مرجعية توظف الذاكرة وليس العقل"⁽¹⁵⁵⁾.

(151) المرجع نفسه، ص 62-63.

(152) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص 173-174.

(153) يقصد بذلك الخطاب النهضوي، والسياسي، والقومي.

(154) المرجع السابق، ص 181.

(155) المرجع نفسه، ص 182.

هذا باختصار مجمل ما يمكن قوله في هذا التعقيب عن حقيقة ومكانة فلسفة زكي الأرسوزي وتجربته الفلسفية، التي سنكشف عن تجلياتها أي أبعادها في الباب الموالي والأخير من هذا البحث. فما هي إذن تجليات أو بالأحرى أبعاد التجربة الفلسفية عند زكي الأرسوزي؟

الباب الرابع

تجليات التجربة الفلسفية عند زكي الأرسوزي

الفصل الأول: اللغة عند زكي الأرسوزي

الفصل الثاني: التربية عند زكي الأرسوزي

الفصل الثالث: الدولة والأمة عند زكي الأرسوزي

الفصل الرابع: البعث والديمقراطية عند زكي الأرسوزي

إذا كنت في الفصل الثالث والرابع من الباب الثالث قد بينت حقيقة التجربة الفلسفية عند زكي الأرسوزي، ورأيت أنها تجربة وجود وعلم وعمل. وأن فلسفته عربية مدخلها رحماني ومنهجها فني وغايتها الذات (البطولة).

فإنني في هذا الباب سأتناول بالبحث والدراسة أبعاد وتجليات تجربته الفلسفية، التي تظهر في مختلف القضايا التي عالجها زكي الأرسوزي: اللغوية والاجتماعية والتربوية والأخلاقية والدينية والسياسية وغيرها. وهذا من منطلق تجربته الفلسفية الرحمانية. ولعل من أبرز هذه القضايا "اللغة" أو "اللسان العربي" وهو التعبير الذي يفضله زكي الأرسوزي عندما يكون الحديث عن "اللغة العربية" والتي تعد بحق الإطار المرجعي والدعامة الأساسية في فكر زكي الأرسوزي. لذلك ستكون اللغة التي هي مدار الفصل الأول من هذا الباب تجمع بين الكشف والتأسيس لفكر زكي الأرسوزي الفلسفي، لأن اللغة عنده هي المحور الرئيسي المكون والمشكل لفكره بوجه عام، وفكره الفلسفي بوجه خاص. هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن هذا الفصل يعتبر أيضا في أحد جوانبه مظهرا من مظاهر تجربته الفلسفية ويظهر ذلك بوضوح عند بحثنا لنمو وتطور اللسان العربي، خاصة مزاياه اللغوية والاجتماعية والإنسانية.

أما باقي القضايا الأخرى والتي سنتناولها ضمن فصول هذا الباب فإنها تعكس وتظهر أبعاد وتجليات تجربة زكي الأرسوزي الفلسفية، هذا مما يجعل هذا الباب بابا تطبيقيا، تتجسد فيه تجربته الفلسفية. ونظرا لكون زكي الأرسوزي قد بحث العديد من القضايا، ونظرا لكون هذا الباب بابا تطبيقيا لذلك سيكون منهجي انتقائيا أختار بموجبه القضايا التي أرى فيها المقوم والمكون الأساسي لفكره، والنموذج المثالي المعبر عن أبعاد وتجليات تجربته الفلسفية. وعلى هذا الأساس سأقتصر في هذا الباب على معالجة اللغة والتربية والسياسة عند زكي الأرسوزي بكيفية معمقة ومفصلة، وهذا من خلال الفصول الآتية:

الفصل الأول

اللغة عند زكي الأرسوزي

أولا : زكي الأرسوزي واللغة

أ - جهد زكي الأرسوزي اللغوي ومنهجه مستلزماته

ب - نشأة اللغة (اللسان العربي) عند زكي الأرسوزي

ثانيا : نمو اللسان العربي ومزاياه عند زكي الأرسوزي

أ - نمو اللسان العربي عند زكي الأرسوزي

ب - مزايا اللسان العربي عند زكي الأرسوزي

ج - تعقيب

إن المتمعن في آثار زكي الأرسوزي الكاملة لا يدرك بوضوح أن موضوع اللغة عنده يشكل العمود الفقري لفكره، وأن بحثه لهذا الموضوع معناه الكشف عن عبقرية الأمة العربية، الموجودة في لسانها أي في لغتها التي عبرت عن تلك العبقرية تعبيراً حياً بحيث يمكن إحياء الأمة العربية وبعثها من جديد، وذلك ببعث اللغة. ولهذا كان زكي الأرسوزي حتى آخر لحظة من حياته يجاهد من أجل تحقيق مجد أمته وبعثها إلى العالم. وما يمكن أن نشير إليه هنا هو أن اللغة عند زكي الأرسوزي يمكن أن تكون موضوعاً مستقلاً لأطروحة، ولهذا سأكتفي في هذا الفصل بمعالجة اللغة عند زكي الأرسوزي باعتبارها من تجليات تجربته الفلسفية، وبعدها من أبعادها، ومكوناً أساسياً لفلسفته ودعامة قوية لفكره. وعليه ستكون دراستي لها محصورة في المباحث الآتية :

أولاً - زكي الأرسوزي واللغة :

مما لا شك فيه أن علاقة زكي الأرسوزي باللغة لم تكن علاقة اختصاص علمي بحت، لأنه لم يكن في الحقيقة رجل لغة أو نحو أو أدب، بل كان رجل فلسفة وسياسة دخل عالم اللغة من باب السياسة، هذا يعني أن اللغة عنده لم تكن غاية في ذاتها بقدر ما كانت وسيلة لتحقيق غايات أخرى، أي أنه عن طريق اللغة استطاع أن يقدم الحلول لبعض المشاكل التي استعصى حلها. وهذا ما عبر عنه حين قال: "نحاول)... أن نكشف للقارئ عن أصالة الموضوع، وأن نبني له نواحيه الجديدة ذات الطابع البدئ، وأن ندله عن الأسباب التي ساقطنا إليه، وعلى الظروف التي اكتنفت كتابته، لما لهذه الظروف ولتلك الأسباب من تأثير على إنارة البحث. هذه الرسالة⁽¹⁾ تجيب بالحل على

(1) يقصد بها رسالة البعث العربي الأولى "العبقرية العربية في لسانها" التي تم نشرها في مكتبة الكشاف بدمشق، لصاحبها محمد القرعوني، الطبعة الأولى، 1943م، بينما الطبعة الثانية، فصدرت عن دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر بسورية عام 1957م .

مشكلة اللغة إجابة قاطعة، وهي بذلك تكون قد حلت إحدى المشاكل المتعلقة ببداية الأشياء المستعصي حلها حتى الآن⁽²⁾ .

يعتقد زكي الأرسوزي أنه عن طريق اكتشافه لنظام المعجم العربي، نظام اشتقاق المفردات، تمكن بذلك من إيجاد الحل لثلاث مشكلات متلازمة ومستعصية هي : أصل اللغة، أصل الأمة، أصل الأشياء⁽³⁾ .

أما الأسباب التي جعلت زكي الأرسوزي يهتم باللغة فإننا نكتشفها في قوله: "لما هاجرت من أنطاكية إلى سوريا، وكان ذلك عام 1938م عند احتلالها من قبل الأتراك سألت نفسي عن الأسباب التي كانت تحملي على التضحية في سبيل العروبة . هل كان يحملي على التضحية صوت الواجب؟ صوت الأجداد الملخص عادة بمفهوم الأمة؟ ربما كانت الدعوة مزيجا من كليهما، من الواجب المنبعث من أعماق النفس ومن الوحي الحاصل من مقتضيات الظروف . ولكنني كنت أعود إلى المسألة من مستوى آخر، كنت أتساءل: هل الأمة محصلة للظروف التاريخية؟ أم هي عبقرية تبذل مظاهرها ومؤسستها كاللغة والفن والعرف والأخلاق... الخ وتوجهها في الوجهة التي ترفع بأبنائها نحو غاية مثلى؟"⁽⁴⁾.

لقد أجاب زكي الأرسوزي عن هذا التساؤل بقوله: "بينما كنت متحيرا في أمري مترددا بين دراسات الفن والتشريع، عليّ أجد فيها قبسا يخرجني من الحيرة، إذ بصدفة سعيدة تدلني على مكن السر: اللغة . أما الفرصة السعيدة فهي أنني عندما كنت أتصفح القاموس رأيت الصلة بين الأفعال ذات طبيعة مزدوجة: صوت وخيال مرئي (...). وعندما رأيت الأفعال تنتهي بصوت طبيعي كصوت خرير الماء مثلا، وخيال

(2) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص 45.

(3) أنطوان مقدسي: في الطريق إلى اللسان، مرجع سابق، ص 19.

(4) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص 54.

مرئي هو الماء في مجراه، هو السبب في حدوث الصوت، أدركت السر في نشأة اللغة. ودهشت لما بدا لي شمول مبدأ الكلمات العربية جميعها"⁵⁾.

ويرى زكي الأرسوزي أن الأغرب في هذا الاكتشاف هو: "الانسجام بالمعنى بين كلمات وضعت في أمكنة متباعدة في أوقات متفاوتة، حتى لقد بدت لي الكلمات والقواعد، من حيث أنها تعبر عن وجهة نظر معينة، على مثال كلمات القصيدة في تعبيرها عن الإلهام مصدر النظام فيها، وإذا كانت القصيدة توحى بمبدعها الفنان فلماذا لا يوحى الانسجام بين ظواهر اللغة بعبقرية أمة مبدعة وموجهة"⁶⁾.

وإذا كنا في الفصل الثاني من الباب الثالث من هذا البحث، قد بينا أصول الفكر الفلسفي عند زكي الأرسوزي بوجه عام، فإننا في هذا الفصل نكتفي بالإشارة إلى أصول فكره اللغوي والتي حددها لنا رفيقه وشارح فكره أنطوان مقدسي. ففي معرض حديثه عن اللغة ضمن مقالة نشرها في مجلة "الموقف الأدبي" تحت عنوان "في الطريق إلى اللسان" جاء فيها أن زكي الأرسوزي عرف منذ سني الدراسة، الرومانتيكية الألمانية، إن لم يكن في نصوص أعلامها ففي أهم أفكارها: ربط اللغة بالأمة، التصور العضوي، الحيوي للوجود البحث عن اللغة البدائية إلى غير ذلك. وعرف منها بشكل خاص كتاب فيخته "رسائل إلى الأمة الألمانية". وكان كتابه المفضل في علم اللغة وفلسفتها، منذ سني الدراسة مؤلف قنديريس "اللسان مقدمة لغوية لعلم التاريخ"⁷⁾. الذي انتقى منه ثلاث موضوعات استأثرت بانتباه الأرسوزي:

نشأة اللغة، حيث يقرر قنديريس أن البحث فيه ممتع، في حين يعلن زكي الأرسوزي أنه حله مرة، ولكل مرة، باكتشاف عبقرية يلخص فلسفته، ومن ثم ربط اللغة بالمجتمع يرفضه الأرسوزي ليجعل من اللسان الوجود تعبيراً. وأخيراً التمييز بين

(5) المصدر السابق، ص ص 54-55.

(6) المصدر نفسه، ص 55.

(7) قنديريس: اللسان مقدمة لغوية لعلم التاريخ، دار نهضة الكتاب، باريس، 1921.

اللغة واللغات الذي استهوى الأرسوزي أكثر من أي موضوع آخر، وكذلك كتب ميبه أستاذ قنديس⁸ .

وبعد أن قدم أنطوان مقدسي أصول فكر زكي الأرسوزي اللغوي، تساءل قائلاً: "أقول أنني إذا اكتشفت مصادر الأرسوزي عند أفلوطين والرومانسيين الألمان وفيخته وقنديس وغيرهم أفقده الأصالة؟"⁹ وأجاب أنطوان عن هذا التساؤل بقوله: "معاذ الله فالرجل كان يصهر كل ما يقرأ على الضبط، كما يصهر الجسم الحي الغذاء يتمثله ويذيبه في كيانه ."

أ - جهد زكي الأرسوزي اللغوي ومنهاجه ومستلزماته :

تعود بداية جهود زكي الأرسوزي اللغوية إلى عام 1938م، وهو التاريخ الذي هجر فيه أنطاكية إلى سوريا ليستقر في دمشق، فكان -كما سبقت الإشارة إلى ذلك - يقيم في بيت صغير قديم متواضع بحي السبكي مع مجموعة من طلابه اللوائيين المهاجرين، وبعد أربعة أعوام من الجهد استطاع زكي الأرسوزي أن يقدم لنا ثمار ذلك الجهد الذي بذله خلال تلك السنين التي تمثل بحق مرحلة السنين العجاف¹⁰ في حياته لكن إذا كان العوز والفقر والاحتياج والظلم والاستبداد والاستعمار هي السمات البارزة التي تطبع هذه المرحلة، فإن إرادته وطموحه كانتا الأقوى من كل ذلك، فرغم هذه الظروف الصعبة والقاسية فما هو يصدر كتابه "العبقرية العربية في لسانها" عام 1943م ولقد ظل يشرح وجهة نظره في اللغة حتى سنة وفاته 1968م، ففي هذا الكتاب حدد أسس فكره من الناحية النظرية والعملية، وبعده أصدر "رسالة اللغة" سنة 1952م وهي خلاصة عامة وسريعة لما ورد في الكتاب الأول مع إيضاحات متممة. وأخيراً "اللسان العربي" سنة 1963م الذي يستجلي عشرين عاماً بعد الكتاب الأول، حدسه الأساسي

(8) أنطوان مقدسي: في الطريق إلى اللسان، مجلة الموقف الأدبي، العددان 3-4، السنة الثالثة، 1972م، ص ص 46-47.

(9) المرجع نفسه، ص 47.

(10) تمتد بين عام 1938م إلى غاية 1945م.

فيعمقه، ويزيد أبعاده وضوحاً⁽¹¹⁾، يضاف إلى ذلك العديد من المقالات والنصوص اللغوية التي تضمنتها مؤلفاته الكاملة⁽¹²⁾.

لكن ما يمكن أن نؤكد عليه هنا أن زكي الأرسوزي في الحقيقة ليس أول من بحث في فلسفة اللغة العربية ولا في فقهاها، ولكنه بلا شك هو أول من حاول إعطاء القومية العربية مضموناً ثقافياً أصيلاً عن طريق اللغة ليخرج بمقولة الأمة العربية عن حدود العلاقات المصلحية إلى علاقات رحمانية يشد الأجيال العربية إلى بعضها برباط من عبقرية قد تفاعلت منذ فجر التاريخ مع الإنسان العربي من جهة، ومع طبيعة الوطن العربي من جهة ثانية، فأبدعت لهذه العبقرية لغتنا وفننا وأخلاقنا وتقاليدينا وقيمنا الروحية المثلى⁽¹³⁾، ولقد اعتمد زكي الأرسوزي على اللغة في معالجة مختلف المشاكل⁽¹⁴⁾ التي تعرض لها في مؤلفاته العديدة⁽¹⁵⁾.

تجدر الإشارة أن زكي الأرسوزي يفضل استخدام كلمة "لسان" وهذا عندما يكون الحديث عن اللغة العربية: "لقد خص العربي لهجته بحق بكلمة "لسان"، هذه الكلمة المؤلفة من الحروف "ل"، "س"، "ن" الرشيقة، وأطلق على اللهجات السامية كلمة "لغة" من "لغا" "يلغو" وما يتضمن حرف "الغين" لما فيها من غموض وإبهام"⁽¹⁶⁾.

فاللغة في معناها اللغوي هي من الأسماء الناقصة وأصلها لغوة من لغا إذ تكلم واللغو واللغا: السقط وما لا يعتد به من كلام وغيره ولا يحصل منه فائدة ولا نفع. قال

(11) أنطوان مقدسي: في الطريق إلى اللسان، مجلة الموقف الأدبي، العدد 3-4، 1972م، ص 15.

(12) علماً أن المجلد الأول منها يضم مؤلفاته اللغوية الثلاثة الأساسية التي ذكرتها.

(13) زكي الأرسوزي: في فلسفة اللغة، عن مقدمة الإدارة، مجلة الشرطة، العدد 31، السنة الثالثة، 1968م، ص 35.

(14) الاجتماعية والتربوية والأخلاقية والفلسفية والسياسية.

(15) التي تم جمعها في ستة مجلدات، من قبل لجنة تخليد زكي الأرسوزي، اللجنة الفرعية لطبع الآثار، والتي طبعت بمطالع الإدارة السياسية للجيش والقوات المسلحة بدمشق، المجلد الأول 1972م، المجلد الثاني 1973م، المجلد الثالث 1974م، المجلد الرابع 1974م، المجلد الخامس 1975م، والمجلد السادس 1976م.

(16) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص 81-82.

الشافعي: اللغو في لسان العرب الكلام غير المعقود عليه، ولغا في القول يَلْغُو وَيَلْغَى لَغْوًا وَلَغْيًا بالكسر، يَلْغَى لَغًا وَمُلْغَاةً: أخطأ وقال باطلا، واللغة: اللسنُ وحدها أنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم، وقيل أصلها لُغْيٌ أو لُغُوٌ وجمعها لُغَى لغات⁽¹⁷⁾ .

ولعل هذا ما جعل زكي الأرسوزي يعرض عن استخدام كلمة "الغة" لأنها من اللغو على حد تعبيره ويستبدلها بالكلمة القرآنية "لسان" أداة القول المبين الذي يدعن له الإنسان العاقل عندما يسمعه⁽¹⁸⁾ .

أما منهج زكي الأرسوزي في دراسة اللسان العربي فإنه يقوم على :

أن تتعين منظومة معاني أسرة الكلمة، وأن تحدد نشأة هذه الأسرة، وإذا اقتضت الحاجة أن تتابع تطوراتها بالتسلسل إلى أن تنتهي بالصورة الصوتية المقتبسة مباشرة عن الطبيعة، وأن يتعين اتجاه الذهن العربي الذي تنطوي عليه مراتب الاشتقاق ويكشف عن طبيعته وعن طبيعة الموجودات التاريخية التي دعت إلى تحقيق هذا الاتجاه البادي في المشتقات، وأخيرا أن تحصى وتعين النهج التي سلكتها العبقورية العربية في بناء لسانها⁽¹⁹⁾ .

يضاف إلى ذلك أن دراسة اللسان العربي تستلزم اتجاهين: اتجاه الصوت

واتجاه المعنى، فاتجاه الصوت ينبغي أن يتناول ثلاثة مباحث هي :

- مبحث الأصول: وبه ترجع الكلمة بالاشتقاق إلى الأصوات المقتبسة من الطبيعة.
- مبحث البيان: وبه تتعين العلاقة بين الصيغة والمعنى من جهة، وبين وظيفة الكلمة وإعرابها من جهة أخرى، على اعتبار أن الصوت بادرة طبيعية للمعنى.

(17) ابن منظور: لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير وآخرون، المجلد الخامس، دار المعارف، مصر، القاهرة، ص ص 4049-4050.

(18) أنطوان مقدسي: في الطريق إلى اللسان، مرجع سابق، ص 21.

(19) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص 127.

- مبحث الإيقاع: وبه يدرس التصريف والإعلال والإدغام والإبدال.

أما اتجاه المعنى فينبغي أن يتناول :

- أمر الحدس أو المصمم الذي تكشف وجهاته المختلفة، الكلمات المشتقة من المصدر

ذاته، سواء أكانت صوراً حسية أو مفاهيم معنوية .

- أمر تعيين ما كان لتداعي الصور والظروف والتاريخ من تأثير - وإيجاد عدد

عظيم من مشتقاته.

- أمر الكشف عن مغزى القواعد النحوية :مغزى تتضح به العقلية العربية ومراميها

في الحياة⁽²⁰⁾.

يفهم من هذا أن دراسة اللسان العربي تقتضي هذه المنهجية التي حددها زكي

الأرسوزي، لكن السؤال الذي يطرح هنا هو كيف استخدمها زكي الأرسوزي في

دراسة اللغة عامة واللسان العربي خاصة ؟

(20) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص ص369-370.

ب - نشأة اللغة (اللسان العربي) ومسوغاتها عند زكي الأرسوزي :

إن المشكلة التي يثيرها هذا المبحث تتعلق بوجه عام باللغة: وبالتحديد بنشأتها²¹ ولقد طرحها زكي الأرسوزي على أساس تاريخي حيث قال: "كان الناس يتساءلون: كيف وجدت اللغة؟ أهى من وضع إلهي أم هي من وضع إنساني؟ حتى لقد جرت مناقشة في التاريخ القديم بين ملك مينوس في كريت وبين ملك مصر فرعون حول أي اللغتين أقدم، اللغة المصرية، أم اللغة الكريتية؟ وحسما للاختلاف بينهما فقد عزل طفل عن ذويه منذ الرضاعة لمعرفة اللغة التي سيتكلمها، واعتبار هذه اللغة هي الأصل، ولكن لم تأت بالطبع في صالح أي من اللغتين، كما أنشغل بال مفكري اليونان ومن بعدهم مفكري العرب في حل مشكلة اللغة، أهى من وضع إلهي أم من وضع إنساني؟ ولمعرفة ما إذا كانت اللغات المنتشرة في العالم ترجع إلى أصل مشترك أم هي ذات أصول مختلفة؟"²² .

والنتيجة التي توصل إليها زكي الأرسوزي من خلال استقراءه التاريخي لمشكلة أصل اللغة، هي أن المفكرين كانوا: "يفتقرون إلى مثال يؤيدون به حججهم، فقد ظلت المناقشة في حدود الفرضيات حتى انتهى الأمر إلى القول بأن أصل اللغة كأصل كل شيء ضائع في طيات الزمن مستعص على عقل البشر"²³).

معنى هذا أن المفكرين عبر العصور التاريخية لم يتمكنوا من تقديم حل لهذه المشكلة، وهذا مما جعلها تبقى عالقة ومستعصية الحل على عقل الإنسان، لكن

(21) يقول ناصيف نصار أن "مشكلة أصل اللغة قديم، نجدها مطروحة بكل وضوح في محاورات أفلاطون التي عنوانها "اقراطيلوس"، ونجدها في القرون الوسطى العربية الإسلامية، تطرح في التعارض بين المذهب الطبيعي والمذهب الوضعي بفرعيه التوفيقي والإصلاحي، كما جاء مثلا في كتاب "الأحكام في أصول الأحكام" لسيف أبي الحسن الآمدي. " ناصيف نصار : طريق الاستقلال الفلسفي، مرجع سابق، ص 190.

(22) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الخامس، ص 188.

(23) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

هل استطاع زكي الأرسوزي أن يقدم حلاً لمشكلة أصل اللغة عامة واللسان العربي خاصة؟ وأين وجدته؟ وما طبيعة موقفه من هذه المشكلة؟

يعتقد زكي الأرسوزي أنه اهتدى إلى اكتشاف⁽²⁴⁾ في اللغة العربية، مكنه من تقديم الحل لمشكلة نشأة اللغة واستقلال اللغات في النشأة. ولقد عبر زكي الأرسوزي عن ذلك بقوله: "وهكذا فإن اكتشافنا في اللغة العربية يقدم حلاً للمشكلة المتقدم طرحها لا ينال منه الشك، أعني حل مشكلة نشأة اللغة واستقلال اللغات في النشأة"⁽²⁵⁾.

أما موقفه من مشكلة نشأة اللغة فهو: "موقف متميز بقطيعته الوحيدة الجانب فالأرسوزي يرفض رفضاً قاطعاً أن يكون اللسان العربي نتيجة اصطلاح أو نتيجة مواضعة واتفاق عقلي بين الناس في حالتهم الاجتماعية، ويرفض كذلك التسليم بأنه وحي من السماء"⁽²⁶⁾. تأكيداً لذلك يقول الأرسوزي: "ربط المسائل بالغيب ليس بحل لها، بل أن في ذلك لحداً من سلطان العقل في تقصي الأسباب، وأما اعتبار اللغة مجموعة من الرموز موضوعة من قبل العقل فينتهي بحلقة مفرغة لا مخرج لها، إذ أن وضع اللغة على ما فيها من تنسيق ونظام يتطلب عقلاً بمنتهى الكمال، وكيف يسمو العقل إلى هذا الحد إذا لم يستند في انتشاره إلى الكلام؟"⁽²⁷⁾.

لذلك فالحل الذي قدمه زكي الأرسوزي لنشأة اللغة عامة واللسان العربي خاصة هو الحل الواقعي الطبيعي، أي الحل الواقعي الحيوي لأن: "الحدس الفلسفي عند زكي الأرسوزي ليس حدس الجوهر بقدر ما هو حدس الحياة، ولذلك جاءت واقعيته في تفسير نشوء اللغة واقعية حيوية"⁽²⁸⁾.

(24) يمكن العودة إلى المبحث الأول من هذا الفصل، وبالتحديد عند الحديث عن الأسباب التي جعلت زكي الأرسوزي يولي اهتمامه باللغة، حيث يشير إلى ذلك الاكتشاف وكيف توصل إليه؟ ولقد مكنه من إدراك سر نشأة اللغة.

(25) المصدر السابق، ص 189.

(26) ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، مرجع سابق، ص 191.

(27) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص 54.

(28) ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، مرجع سابق، ص 194.

إذا كان الاكتشاف اللغوي الذي توصل إليه زكي الأرسوزي قد مكنه من تقديم الحل لمشكلة أصل اللغة، والذي يظهر من خلاله موقفه من تلك المشكلة. فما هي يا ترى المبررات التي قدمها لنشأة اللغة عامة واللسان العربي خاصة ؟

أما المسوغات التي قدمها زكي الأرسوزي لموقفه من نشأة اللغة (اللسان العربي) فتتمثل أساسا في اكتشافه لنظام المعجم العربي حيث لاحظ عن طريق "الفرصة السعيدة - كما قال - أن الصلة بين الأفعال المتسلسلة ذات طبيعة مزدوجة : فهي ذات طبيعة صوتية، وذات خيال مرئي ، فكل كلمة في اللغة لها صورتان: صورة صوتية ومرئية، أي سمعية وبصرية، ويوضح ذلك بمثال "الماء" فصورة الماء الطبيعية الصوتية هي خرير الماء، وصورته الطبيعية المرئية الماء ذاته في مجراه وهو السبب في حدوث الصوت)²⁹.

إن المنتبِع لما كتبه زكي الأرسوزي حول هذا الموضوع يلاحظ أنه قد أولاه عناية خاصة في مؤلفاته اللغوية، حيث عالجه بكيفية مفصلة قوامها الشرح والتوضيح والاستدلال، ففي كتابه "العبرية العربية في لسانها" كان الفصل الأول منه بعنوان "نشأة اللسان العربي"³⁰ ونجد هذا العنوان أيضا ضمن مباحث كتابه "اللسان العربي"³¹ فحسبه: "أن اللسان العربي اشتقاقى البنيان، ترجع كافة كلماته إلى صور صوتية- مرئية مقتبسة مباشرة عن الطبيعة: عن الطبيعة الخارجية تقليدا للأصوات الحاصلة فيها، مثال ذلك: "ترّ"، "فقّ"، "خرّ"، "خشّ"، "زَمّ... أو عن الطبيعة الإنسانية بيانا لمشاعرها، مثال ذلك: "أنّ"، "أهّ"³². فمن خلال التحليل المنطقي³³ لهذا النص نستخلص أن ترتيب العلاقة بين اللغة والطبيعة تكون على النحو التالي :

(29) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص 55.

(30) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 71.

(31) المصدر نفسه، ص 301.

(32) المصدر نفسه، ص 71.

(33) الذي نستخرج فيه القضايا الأساسية الواردة في النص مع تحديد العلاقات المنطقية القائمة بينها.

- **الطبيعة** : لأن فيها صورها المحسوسة، فالصورة موجودة في الطبيعة، يسمع الإنسان صوتها ويراها، ثم "يزاوج خصائص الشيء المرئية مع الصوت المعبر عن تأثيرها في النفس، والكلمة كصورة صوتية تشير إليها"³⁴.
- **حس البصر الإنساني** : لأنه يسمع الشيء الذي يراه، لقد استعان الذهن بالرؤية في : "صوغ الكلمات من الصوت كاستعانه بخيال الفقايع عند صوغه الكلمات" : وفقاً " وفتح " و"فقص")... (من صوت "فقّ" الماء، "فققق")... (وترجم) أي الذهن المشاعر والاحساسات المبهمة بلغة الرؤية المبيّنة"³⁵.
- **حس السمع الإنساني ومصادره** : لأنه يسمع الشيء الذي يراه : "فقد جهز الإنسان بالأذن واللسان، عضوي السمع والتصويت، متلازمين، ولما كان الصوت من بوارد الحس، ومعادلاً بالمداد الذي انطوى عليه، للحركة العضلية المرافقة لحدوثه فقد أثارتها النفس على هذه الحركة، لما في ذلك من اقتصاد في الجهد وسهولة في الحفظ"³⁶.
- ولقد أرجع زكي الأرسوزي مصادر الأصوات التي صاغ منها الذهن العربي كلماته إلى ثلاثة مصادر، حددها بقوله : "لدى التأمل في الكلمات العربية والارتقاء بها إلى مصادر الأصوات الطبيعية يتبين أن الذهن قد استعار أصول كلامه من ثلاثة مصادر"³⁷ صوت الهيجان الصوت المحدث في الفم، وصدى حدوثه الذي هو معناه وأخيراً الأصوات التي تقع في الطبيعة"³⁸ . وهذه المصادر هي :

(34) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص 133.

(35) المصدر نفسه، ص 357.

(36) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص 132.

(37) لقد ذكر زكي الأرسوزي هذه المصادر أيضاً في كتابه "اللسان العربي" مرتين : في مبحث "نمو اللسان العربي" قال فيه : "المصادر الصوتية التي صاغ منها الذهن العربي كلماته فهي) 1 (أصوات الهيجان الطبيعية) 2 (الأصوات التي تحصل في الفم) 3 (الأصوات المحدثّة في الطبيعة . "المصدر السابق، ص 305 . وفي مبحث "البيان الصوتي في اللسان العربي" جاء فيه : "للكلمة العربية ثلاثة مصادر أساسية

- أصوات الهيجان الطبيعية : التي قال عنها: "فأما الأصوات المعبرة عن الهيجان فتقوم على علاقة فطرية بين الشعور واللفظة كبادرة من بين بواذر الهيجان الأخرى وحكمة وجود هذه العلاقة بين الصوت والمعنى هي المشاركة الوجدانية بين أعضاء مجتمع تربط بينهم الرابطة الرحمانية، ولفظ "آخ" التي هي للتوجع تدعو الأقارب لترديد الصوت قائلين " :آخ "ومن هنا كان اشتقاق الكلمات " :آخ " و"أخاء" و"أخوة" و"صوت" "آخ" كعبارة للهيجان، يشبه صوت الدجاجة "قِرْقُ، قِرْقُ" الصوت الذي تدعو به الدجاجة فراخها، والفراخ يميزون في الصوت بين إنذار بوجود باشق في الأفق، وبين حبات من الحنطة يلتقطونها عن الأرض"³⁹).

- الأصوات التي تحصل في الفم: يقول عنها: "وأما الأصوات المستحدثة في الفم كصوت" :بت" و"قض" و"قط"، فصدى حدوثها في النفس هو معناها، وهنا أيضا العلاقة بين الصوت والمعنى علاقة طبيعية، وجميع الحروف والحركات في اللسان العربي ترجع إلى العلاقة بين الصوت وبين طريقة حدوثه في الفم"⁴⁰. لقد صاغ الذهن العربي من الأصوات التي تحصل في الفم " :مجموعة عظيمة من الكلمات فمن صوت "بت" الذي يحصل في تقاطع اللسان مع النطق(صاغ) الكلمات التالية : "بت"، البات، الباتر، الأبت، الأبتع، البتول"⁴¹).

- الأصوات المحدثّة في الطبيعة: والتي قال عنها: "وما الأصوات المحدثّة في الطبيعة الخارجية، فإن صوغها في كلمات ذات معنى يحمل طابعا إنسانيا، مما يكسبها هي أيضا قدرة إيجابية، فمن المعلوم أن البيان الاشتقاقي أصل في اللسان العربي، وعندما نشق من "خرج" مثلا "استخرج" بإضافة حرفي(السين) و(التاء)

أولها الأصوات التي تعبّر عن المشاعر عبارة طبيعية، وثانيها أن الأصوات التي تحصل في الفم صداها في

النفس، هو معناها، وثالثها الأصوات المقتبسة عن الطبيعة الخارجية . المصدر نفسه، ص 311.

(38) زكي الأرسوزي: في فلسفة اللغة العربية، مجلة الشرطة، العدد 31، السنة الثالثة، 1968م، ص 36.

(39) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص 311-312.

(40) المصدر نفسه، ص 312.

(41) المصدر نفسه، ص 306.

نكون قد حملنا عبارة إنسانية للصوت الطبيعي الذي هو هنا صوت خرير الماء⁽⁴²⁾. لقد صاغ الذهن العربي من الأصوات التي تحدث في الطبيعة الكلمات الآتية: فم صوت "تر" الماء "ترتر"، أي من صوت سقوط الماء متقطعا، صاغ الكلمات: تر "العظم: انقطع وسقط، و"الترى" من الأيدي: المقطوعة. و"المتراح" من النوق التي يسرع انقطاع لبنها، إلى غير ذلك من الأمثلة⁽⁴³⁾. وبعد هذا انتقل زكي الأرسوزي للحديث عن البيان⁽⁴⁴⁾ في الحروف والحركات والقواعد، وقدم عن ذلك أمثلة توضيحية⁽⁴⁵⁾.

- إنشاء الكلمة من إعانة الحدس للبصر والسمع: يساعد الذهن والسمع واللسان والبصر في إنشاء الكلمات من مصادرها الحسية الطبيعية.. والمقصود بالذهن هنا الصورة الذهنية للشيء الذي تصنع الكلمات له⁽⁴⁶⁾. علما أن الصورة الذهنية عند زكي الأرسوزي تعني الحدس⁽⁴⁷⁾. والحدس يتبادل التقدم مع الصورة الحسية فأحيانا تسبقه وتتقدم عليه، وأحيانا يسبق الحدس الصورة والمفاهيم العامة التي

(42) المصدر السابق، ص 312.

(43) المصدر نفسه، ص 306.

(44) يقول زكي الأرسوزي عن البيان ما نصه: "إن البيان لا تخلو منه لغة هو يشمل العبارة والكلمة والحروف والحركات في اللسان العربي، ففي اللغة الفرنسية مثلا يقتصر البيان على الأسلوب أي أن العبارة في تطورها توحى بالفكرة كما أن الفكرة في تموجها تؤديها العبارة في حركتها، ولكن اللسان العربي يفيض بالحياة في جملته وفي أجزائه، فإنه على مثال الأحياء نفسها." المصدر السابق، ص 311. ويعني زكي الأرسوزي بالبيان التعبير عن المعنى البدائي، أي أن الحروف والحركات والقواعد ذات جذور في الطبيعة ولا تزال محتفظة بمدادها الأصيل، البوادر (المظاهر أو التعابير) التي اختارتها الحياة بدنا لها. خليل أحمد: دور اللسان في بناء الإنسان عند زكي الأرسوزي، ص 112. علما أن زكي الأرسوزي قد بحث "البيان الصوتي في اللسان العربي" و"البيان المرئي" في كتابه: "العبقرية العربية في لسانها"، ص 83، 129. وفي كتابه "اللسان العربي"، ص 311-320.

(45) للمزيد من الإطلاع عن هذا الموضوع يمكن العودة إلى زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص 85-95، 312-315.

(46) خليل أحمد: دور اللسان في بناء الإنسان عند زكي الأرسوزي، ص 118.

(47) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص 104.

تحاول التعبير عن اتجاهاتها الأساسية⁽⁴⁸⁾، وسواء تقدم الحدس أو الذهن على الصورة، أو تقدمت هي عليه، فإن هذا التعاون بينه وبين السمع والبصر جعل "اللسان العربي ذا بنية خاصة، تشترك ثلاثة عناصر في تحديد معاني كلماته، هي: الصوت، والخيال المرئي، والحدس الذي يؤلف بين الصوت والخيال المرئي"⁽⁴⁹⁾.

ويوضح زكي الأرسوزي ذلك بأمثلة منها كلمة "فرس" وجذرها الذي اشتقت منه "فرّ" صورة صوتية للطائر الذي يقفز أو يطير فيحدث طيرانه المرئي هذا الصوت والطائر هو الصورة الصوتية والذهن يوجه اللسان لإرادته ليرسم صورة معادلة لما رأت العين وسمعت الأذن في تلك الحالة الطبيعية. فالنابغ الذي أنشأ الكلمة لاحظ تشابها واختلافا بين الطائر والحيوان الذي سماه فرسا، فهذا الأخير يشبه الطائر بسرعه لكنه يختلف عنه بالاحتكاك في جريه بالأرض وبضخامته وقوة الصوت الذي أحدثه، وهذا ما جعله يحرك الرء ويضيف السين لتتساوى الكلمة مع الشيء الذي تصوره⁽⁵⁰⁾. فالكلمة المنشأة صورة صوتية تشير إلى صورة "الفرس" المرئية في الطبيعة، وهذا الوضع في الكلمة يبعث الذي يبعث على خيال "الفرس" يحصل "في الوجدان من تزواج خصائص الشيء المرئية مع الصوت المعبر عن تأثيرها في النفس والكلمة"⁽⁵¹⁾.

وللمزيد من الإيضاح يقدم لنا زكي الأرسوزي مثلا آخر يبين فيه كيفية نشوء الكلمة بتعاون البصر والسمع والحدس: ففي تحديد معنى كلمة "ذكاء" مثلا يتضافر الصوت "ذك" والخيال اللمعة التي تحصل من الاحتكاك والدلك، وحس الضوء

(48) المصدر السابق، ص 108.

(49) المصدر نفسه، ص 317.

(50) المصدر نفسه، ص 48. ارجع أيضا إلى خليل أحمد: المرجع السابق، ص 118.

(51) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص 133.

والإشراق في الطبيعة والنفس، ومنها "ذكت" النار: اشتدت لهيبها.، "ذكى" النار: أوقدها "الذكاء": حدة الفؤاد، "ذكاء": اسم علم للشمس" (52).

فما يلاحظ على هذين المثالين أنهما لا يشيران إلى كيفية نشوء كلمة "فرس" وكلمة "ذكاء" فحسب، بل أنهما يثيران فكرة الاشتقاق أيضا التي تلي تكوين الكلمة .

- **الاشتقاق ومناهجه** : لقد تناوله زكي الأرسوزي في مؤلفاته اللغوية بشيء من

الإيضاح والتفصيل، وخاصة في كتابيه "العبقرية العربية في لسانها" (53) و"اللسان العربي" (54). ففي الفصل الأول من كتابه "العبقرية العربية في لسانها" والذي بحث فيه: نشأة اللسان العربي "جاء فيه": إن اللسان العربي اشتقاقا البنيان" (55).

وتأكيدا لهذه الخاصة الأساسية والجوهرية التي يتميز بها اللسان العربي، بحث زكي الأرسوزي اشتقاق الكلمات عن صور الطبيعة الخارجية تقليدا للأصوات الخاصة فيها، أو عن صورة الطبيعة الداخلية بيانا لمشاعرها، وفي بحثه هذا يكشف مصادر الصوت- التي سبق ذكرها- ومناهج الاشتقاق المطبقة لتكوين الكلام، والتي عبر عنها زكي الأرسوزي بقوله: "إن الذهن العربي قد سلك طريقين في صوغ الكلمات من الأصوات الإلحاق والتحويل" (56).

فالإلحاق والتحويل هما نهج الطبيعة "أي ازدواج الصورة الصوتية بالمرئية أو الحالة النفسانية بعبارتها" (57)، فبالإضافة إلى هذين النهجين: نهج الذهن العربي في تكوين الكلمات البدائية)... نهجا اصطلاحيا، فالحرف الأسهل للصدور والأبرز

(52) المصدر السابق، ص 317.

(53) خاصة في الفصل الأول (نشأة اللسان العربي)، والفصل الثالث (الكلمة العربية في أسرها)، والفصل الخامس (نمو اللسان العربي).

(54) خاصة مباحث: نشأة اللسان العربي، (و) نمو اللسان العربي، (و) نظرة في مزايا اللسان العربي.

(55) المصدر نفسه، ص 71.

(56) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص 307.

(57) المصدر نفسه، ص 76.

للظهور يستقطب الصورة التي تستدعي الاهتمام فيشير إليها بكلمة، ومن هذا التداعي صنع الذهن العربي الأفعال والأسماء⁽⁵⁸⁾ .

يفهم من هذا أن الذهن العربي طبق مناهج أساسية في صنع الكلمات البدائية ومشتقاتها، هذا مما يؤدي إلى تطوير لغته ونموها بالاشتقاق، وأما الطرق التي نهجها الذهن في ذلك فهي :

- **الإلحاق** : يعني "إلحاق حرف في المقطع الصوتي"⁽⁵⁹⁾، وكمثال للإلحاق يقدم لنا زكي الأرسوزي الكلمات التالية: خرب، خرج، خرج...الخ، وذلك بإلحاق كل من حرف(ب) (إلى خر) (خرب) (وإلحاق)ج(إلى خر) (خرج)...الخ⁽⁶⁰⁾ . مثال آخر "تر" يكون الإلحاق بتبديل الشدة بحرف ملائم للتعبير عن ذلك المعنى المتفرع في مثل الكلمات المشتقة منه: تره، ترك، ترع، ترح، ترز...الخ⁽⁶¹⁾ .

- **التحويل**⁽⁶²⁾ : فهو " :الانتقال من حرف إلى آخر شقيقه بالمخرج تعبيراً عن معنى مستجد"⁽⁶³⁾ التحويل بتبديل حرف بحرف شقيق "⁽⁶⁴⁾ وعلى سبيل المثال نسوق الكلمات التالية: تر، در، ثر، هر، هذه الكلمات ترجع إلى صوت سقوط الماء متقطعا تترت، وهكذا بتحويل حرف)تاء(إلى شقيقه بالمخرج)د(استحدث الذهن العربي)در(، در الماء ودر الحليب، وبتحويل حرف)دال(بالتضاد إلى)ض(

(58) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(59) زكي الأرسوزي: في فلسفة اللغة العربية، مرجع سابق، ص 36.

(60) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(61) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص 71.

(62) إن المتبع لما كتبه زكي الأرسوزي حول هذا النهج يجده تارة يعبر عنه بمصطلح "التحويل" وتارة بمصطلح "التحويل" حيث استخدم مصطلح "التحويل" في المجلد الأول من مؤلفاته الكاملة، ص 76. ومصطلح "التحويل" جاء ذكره في المقالة التي نشرها تحت عنوان " : في فلسفة اللغة العربية "بمجلة الشرطة، مرجع سابق، ص 36.

(63) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص 76.

(64) المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

استحدثت لفظة ضر، خر ضرع البقرة لم يعد يدر الحليب⁽⁶⁵⁾. ويعلق زكي الأرسوزي عن هذا العمل الاشتقائي الذي نهج فيه الذهن العربي طريق الإلحاق وطريق التحوير، قائلاً: "وإذا تأملنا في مجموعة الكلمات المشتقة من صوت الخريز أدركنا شأن حس الرؤية في إحداث الكلمات، لما لهذا الحس من وضوح وتلون، فكان صوت الخريز الذي يحدثه الماء في جريانه مصدر لاشتقاق الكلمات. إذ سرعان ما استعان الذهن بما يحدث الماء من تأثير متلون في مجراه، لذلك وتعبيراً عن التلون فقد لحق بصوت خر كل من حرف (جيم) في خرج وحرف (دال) في خرد... الخ، وهكذا يدل اللسان العربي على اشتراك الصوت والرؤية في إنشاء أداة البيان التي هي الكلمة"⁽⁶⁶⁾.

وإذا كان زكي الأرسوزي قد طبق منهجي الإلحاق والتحوير على الكلمات الناشئة عن الطبيعة الخارجية⁽⁶⁷⁾ مثل: ترّ، فقّ، خرّ، خش، زم، فإنه طبقهما أيضاً على الكلمات الناشئة عن الطبيعة الداخلية⁽⁶⁸⁾ مثل: أن، أه، غض. وتأكيداً لذلك يقول: "لم يقف الذهن العربي عند استعارته الصورة الصوتية من الطبيعة الخارجية، بل استعان أيضاً بالعبارات الصوتية المجهزة بها الطبيعة الإنسانية"⁽⁶⁹⁾.
علماً أن الطبيعة الإنسانية ذات مصدرين لأصول الكلام: صوت الهيجان كعبارة "آخ" والصوت المحدث في الفم، وصدى حدوثه الذي هو معناه كصوت "بت"⁽⁷⁰⁾

(65) المصدر السابق، ص 36.

(66) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(67) أي العالم الطبيعي.

(68) أي الإنسان.

(69) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص 75.

(70) للمزيد من الإطلاع والمعرفة والشرح والتوضيح ارجع إلى المبحث الثاني من هذا الفصل، وبالتحديد إلى مصادر الأصوات التي صاغ منها الذهن العربي كلماته، ستجد هذا الموضوع مفصلاً وموضحاً بأمثلة.

- **التداعي**: يطلق على تعاقب الظواهر النفسية، أو على حدوثها معا. تقول: تداعت الأحوال النفسية إذا دعا بعضها بعضا، أو إذا حدثت معا، وألفت مركبات واحدة. وله نوعان: الأول تداعي الأفكار المتعاقبة، والثاني تداعي الأفكار الحادثة معا وللتداعي قوانين: قانون الاقتران بين العلة والمعلول، وقانون التشابه، وقانون التضاد⁽⁷¹⁾.

علما أن نهج التداعي هو نهج اصطلاحي صنع منه الذهن العربي الأفعال والأسماء مثل "باب" من حرف "الباء" و"أب" و"أب" إليه أي اشتقاق، و"أبه" "أي فطنَ و"الأبهة": النخوة والعظمة، و"أبي": ترفع عن الدنيا. وكذلك من حرف "الميم" صنع الأفعال والأسماء التالية: "ماما"، "أم"، "أم" "أي قصد، "الأمه"، "الإمام"، "أمد" "أمل" "أمر... الخ"⁽⁷²⁾.

- **النحت**: يقول عنه زكي الأرسوزي: "هو أحد النهج التي اتبعتها الذهن العربي في إنشاء الكلمات)... (وتبلغ قدرة الإيحاء منتهاها في الكلمات المنحوتة"⁽⁷³⁾.

ولتوضيح ذلك قدم زكي الأرسوزي أمثلة منها: فكلمة "السلحفاة" توحى بكائن حي يسلُّ وهو ملتحف بقوقعة تبعا لنحت الكلمة من سلَّ ولحف. وكلمة "ضفدعة" توحى بكائن حي يقع على ضفاف الأنهر فيدعو بعضه بعضا تبعا لنحتها من: ضفة ودعا⁽⁷⁴⁾.

مما سبق ذكره يتضح أن زكي الأرسوزي أكد موقفه من نشأة اللغة عامة واللسان العربي خاصة بتلك المبررات التي قدمها للاستدلال على صحة موقفه، وأظهر كيفية إنشاء الكلمات وآلياتها⁽⁷⁵⁾، فالكيفية تظهر بمناهج الاشتقاق التي أتبعها الذهن

(71) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الأول، ص 263.

(72) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص 76.

(73) زكي الأرسوزي: في فلسفة اللغة، مرجع سابق، ص 36.

(74) المرجع نفسه، ص 76.

(75) وهي: الإلحاق، والتحوير، والتداعي، والنحت.

العربي لإنشاء كلماته وتطويرها، وأما الآلية فتظهر باستخدام السمع والبصر لتكثيف الصوت المحدث في الفم، وفق الصورة المرئية في الوجود الخارجي أو المدركة في الوجدان الداخلي⁽⁷⁶⁾ .

يفهم من هذا أيضا أن زكي الأرسوزي أرجع نشأة اللغة (اللسان) إلى الطبيعة والنفس. لكن المتتبع لما كتبه زكي الأرسوزي حول هذا الموضوع يجد أنه قد أرجع أيضا نشأة اللغة (اللسان العربي) (إلى المعنى) (الإله)، ويظهر هذا بوضوح في كتابيه: "العبرية العربية في لسانها"، و"اللسان العربي"، ففي معرض حديثه عن مزايا اللسان العربي جاء فيه أنه بديء وأصلي. وهذا يعني مما يعنيه لسان آدم: فلما كان هذا اللسان بديئا لسان آدم (المعنى متجليا في الوجود)، فقد استكمل كافة شروط الأصالة⁽⁷⁷⁾ .

علما أن لسان آدم عند زكي الأرسوزي هو لسان المعنى متجليا في الوجود وبذلك تكون نشأة اللسان معنوية، أي إلهية، لأن آدم (الإنسان) كائن بين الأرض والسماء إذ أن بدنه من الأديم، وروحه منبثقة عن روح الإله، وهي على صورته، وما البدن والروح إلا وجهتا الوجود⁽⁷⁸⁾، وهذا ما عبّر عنه زكي الأرسوزي بقوله: "وإن أسطورة آدم)... (هذه الأسطورة التي عبّرت بها الأمة العربية عن نظرتها في الوجود)... (وتشير إلى رسالة هذه الأمة في التاريخ، فأدم) من الأديم)، وقوته الإدامة، هو من الأرض، عنها يقنّبس عناصر بدنه، ومنها يستمد بنسغ حياته، وهو منها كالبرعم من شجرتة، وليس البدن إلا بدور النفس في الكون وجود، ولئن اقتبست الحياة من القدر (الطبيعة) عناصر بنيتها، فقد دلت بهذا الاقتباس على نفوذها فيه، وبدء سيطرتها عليه، وهي حققت بالإنسان صوتها، فخلقت من بدنه قدرا طوع إرادتها، به تحرر معناها،

(76) خليل أحمد: دور اللسان في بناء الإنسان عند زكي الأرسوزي، مرجع سابق، ص 125.

(77) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص 219.

(78) خليل أحمد: دور اللسان في بناء الإنسان عند زكي الأرسوزي، المرجع السابق، ص ص 139-

140 . وأرجع أيضا إلى زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص 58.

وبهذا التحرر أصبحت على صورة الإله، مبدعها، إن اللسان العربي قد أشار
باتجاهات الحدس التي انطوت عليها كلماته، إلى حدود هذه الصورة ومعنى
نموها⁽⁷⁹⁾.

معنى هذا أن نشأة اللسان العربي معنوية أي إلهية، لأن آدم (الإنسان) كائن بين
الأرض والسماء، إذ أن بدنه من الأديم، وروحه منبثقة من روح الإله، وهي على
صورته. وما البدن والروح إلا وجهتا الوجود، فإذا توجهت النفس نحو تجلياتها وتلقتهما
بالحواس صارت هذه التجليات بالنسبة إليها عالما، وإذا هي تفتحت نحو صميمها
فأدركت المعنى أصبحت ملاً أعلى، والعالم والملاً الأعلى هما قطبا الوجود، إذ يتحدان
بالبصيرة التي رمزت الحياة إليها بحس البصر، صورتها الحسية، لما تتطوي عليه من
نور ووضوح⁽⁸⁰⁾.

وبهذا يكون اللسان العربي عند زكي الأرسوزي قد نشأ من المعنى المتجلي
في الوجود بصورة الكائن الذي خلقه من أديم الأرض ونفخ فيه من روحه، فصاغ
لسانه من صوتي: الطبيعة والطبع، ونماه بالاشتقاق والتوليد، محتفظاً بنشأته الإلهية
وطابعه الرحماني⁽⁸¹⁾.

النتيجة التي نخلص إليها من خلال تحليلنا لهذا المبحث، أن زكي الأرسوزي :
أرجع نشأة اللغة عامة واللسان العربي خاصة، إلى ثلاث مستويات: الطبيعة، والنفس
والمعنى. لكن إذا كانت هذه هي نشأة اللسان العربي عند زكي الأرسوزي، فكيف ينمو
هذا اللسان؟ وما هي أهم مزاياه الأساسية؟

(79) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص ص 57-58.

(80) خليل أحمد: دور اللسان في بناء الإنسان عند زكي الأرسوزي، مرجع سابق، ص ص 139-140.

(81) المرجع نفسه، ص 145.

ثانيا - نمو اللسان العربي ومزايا ه عند زكي الأرسوزي :

في هذا المبحث سنبين كيف ينمو اللسان العربي؟ وما هي أهم مزاياه؟ وهذا بالطبع من وجهة نظر زكي الأرسوزي .وبذلك ستكون طريقة المعالجة لهذين التساؤلين على النحو التالي :

أ نمو اللسان العربي عند زكي الأرسوزي :

إن اللسان العربي حسب زكي الأرسوزي ينمو بالاشتقاق، وذلك من خلال وضع الكلمات البدائية ومشتقاتها، وهذا عن طريق الاشتقاق ومناهجه الأساسية (الإلحاق، والتحوير، والتداعي، والنحت)، وكذلك وفق الحاجيات الاجتماعية التي تتطلبها الحياة من الإنسان العربي، فيصوغ قواعد لسانه صياغة اجتماعية، ويشق من كلامه صورا مكانية، ويلابس أسماء الزمان بالمكان لينمي لسانه بالاشتقاق من جهة وليوجه لسانه وجهة الحياة الطبيعية من جهة ثانية⁽⁸²⁾.

وهذا ما نلمسه في ما قاله زكي الأرسوزي حول هذا الموضوع: "فاللسان العربي من حيث تتلخص)فيه(مؤسسات الأمة ⁽⁸³⁾ وتتعدل بما تشير إليه كلماته من اتجاهات ذهنية أصيلة، هو نفساني النشأة واجتماعي النمو تكشف مفرداته عن هذه النشأة وتشير قواعده إلى ذلك النمو" ⁽⁸⁴⁾. يفهم من هذا النص أن زكي الأرسوزي أكد لنا فيه حقيقتين: أولهما أن اللسان العربي نفساني النشأة، وثانيهما أنه اجتماعي النمو . الذي يحصل بالاشتقاق، وعن هذا يقول الأرسوزي: "ولما كان نمو اللسان من اشتقاق الكلمات يتجاوب الحدس مع الصورة الحسية، اشتقاق تبدو فيه أولا :نزعة المعنى

(82) المرجع السابق، ص 128.

(83) يقصد بها المؤسسات العامة كاللغة والشريعة والآداب والفنون والأخلاق والديانة والأعراف وغيرها.

(84) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص 147.

الموجهة)قوام أسرة الكلمة، والتفكير العضوي(، وثانيا: الصورة الحسية المحققة لتجليات هذا المعنى)التفكير بالتداعي والصورة الشعرية(85).
وبهذا نخلص إلى القول بأن نمو اللسان العربي عند زكي الأرسوزي يتم :
"بتأثير متبادل بين الفكرة وعباراتها، هذه تستجلي معناها وتثبتته فيصبح منه بمثابة الجسد من النفس، وتلك توحى باصطفاء الكلمة من بين العبارات الممكنة، مثل المعنى من صورته البيانية، التي هي الكلمة في اللسان العربي، كمثل الإلهام من التحفة الفنية"(86).

ب-مزايا اللسان العربي عند زكي الأرسوزي :

فاللسان العربي حسب زكي الأرسوزي ينمو بالاشتقاق، وبه أيضا تظهر مزاياه، فإذا كان التراث القومي عنده " هو المظهر الذي تتجلى فيه عبقرية (87) الأمة ولما كان تراثنا يتلخص في لسانها، وكانت حياتنا الأدبية-الاجتماعية، استجلاء للمعاني المتضمنة في كلماتنا، فقد أثرنا العمل بأن نبدأ بالتنبيه إلى طابع هذا اللسان الخاص ومزاياه"(88). فما هي إذن مزايا اللسان العربي عند زكي الأرسوزي ؟
فالميزة الأساسية للسان العربي أنه " :اشتقاقي البنيان " (89). فبه تتكشف مزاياه اللغوية والاجتماعية والثقافية .

1 - من الناحية اللغوية: يمكن أن نقصر على ذكر الميزات الآتية :

(85) المصدر السابق، ص 149.

(86) المصدر نفسه، ص 305.

(87) " فكلمة "عبقري" منحوتة من "عبق" الزهر، و"قر" فتدل على زهرة تنثر العطر بصورة مستمرة ."
المصدر نفسه، ص 351، 362. ولعل أبلغ تعبير عن العبقرية هو عنوان كتاب زكي الأرسوزي "العبقرية العربية في لسانها" أي لغتها، التي يقول عنها زكي الأرسوزي: "إن لغتنا هي أبلغ مظهر لتجلي عبقرية أمتنا، فما لنا إلا أن نعود ونحياها عن وعي حتى نبلغ ما بلغه أجدادنا من سؤدد وعزة . "المصدر نفسه، ص 298.

(88) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الرابع، ص 118.

(89) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 71.

-إن اللسان العربي بدائي :ويعني زكي الأرسوزي " بالبدائي أن جميع الكلمات العربية ذات جذور في الطبيعة لا في التاريخ كما هي الحالة في اللغات الأخرى"⁹⁰ .وتقوم على هذه الميزة النتيجة التالية" :للأمة العربية تكوين خاص بها وهو الأصالة، أي أن ظهور الأمة العربية على مسرح التاريخ بدأ مع ظهور الإنسانية، والأمة العربية تدل بظهورها هذا على نقطة التحول عن الحيوانية، عن عهد كانت الألفاظ فيه تعبر عن الهيجان عبارة طبيعية إلى عهد أصبحت هذه الألفاظ فيه كلمات تفصح عما يجيش من معاني في النفس"⁹¹ .

هذا عن أصالة الأمة العربية، أما عن طابع اللغة العربية فيعني زكي الأرسوزي بالأصالة:"أنها طبيعية منذ فجر تكونها حتى غاية مرتقاها، وذلك يشمل الحروف والحركات والكلمات"⁹² .معنى هذا أن اللسان العربي ظل " محتفظا، بفضل بنيانه الاشتقاقي، بأصوله في الطبيعة، وبتماسك نموه نحو أداة بيانية متكاملة، فالكلمة لم تنزل فيه على نشأتها الأولى، صورة صوتية تحمل طابع المعنى الذي أنشأها، وتدل عليه دلالة المبنى على المصمم، وبنيان هذا اللسان لم يزل يؤلف كلا حيا تتسجم فيه المقومات كالنحو والكلام والحروف والحركات، انسجام الأنسجة في البدن"⁹³ .

-وميزة أخرى للسان العربي أنه بدئي :يقول زكي الأرسوزي " :ونعني بالبدئي أن اللغة العربية نسيج وحدها فريدة ليس لها مثل بين لغات العالم"⁹⁴ .ويعلل زكي الأرسوزي هذه الميزة بإقامة مقارنة بين اللغة العربية وبين لغات أخرى كالفرنسية مثلا، يتبين أن جذور الكلمات الفرنسية في التاريخ .ويقصد زكي الأرسوزي بذلك " :أن كلا من الكلمات الفرنسية قد حصلت في ظرف تاريخي معين، من تحوير إحدى كلمات اللغة اللاتينية ومن هنا أيضا أتى اعتبار الفرنسية لغة مشتقة، لا أصيلة، وما قيل على

(90) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الخامس، ص 193.

(91)المصدر نفسه، المجلد الرابع، ص 119.

(92) المصدر نفسه، المجلد الخامس، ص 193.

(93) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 299.

(94) المصدر نفسه، المجلد الخامس، ص 193.

الفرنسية ينطبق عن لغة الأم، اللاتينية، إذ أن كلا من كلمات هذه اللغة قد حصلت بدورها من تحوير كلمات اللغة الهندية-الأوربية، أرومة اللغات المنتشرة في شمالي أوربا حتى جنوب الهند واللغة الهندية-الأوربية ذاتها ليست بدائية، بل تضيع جذور كلماتها في مجاهل التاريخ"⁹⁵ .

يضاف إلى ذلك أن اللغة الفرنسية " تتحول كلماتها وقواعدها، من جيل إلى جيل آخر، تحولا يتعسر به على الأحفاد فهم الأجداد، مما يلجئ الخلف إلى الاستعانة بالترجمة للاستفادة من تراث السلف " ⁹⁶(.أما اللغة العربية ⁹⁷) فجزور كلماتها فيما قبل التاريخ لأنها ذات طابع بدائي ترجع كلماتها جميعا إلى الأصوات الطبيعية، والأصوات التي منها صنعت العبقورية العربية أداة بيانها هي: بادرة الهيجان الصوتية، والأصوات التي تحدث في الطبيعة الخارجية، والأصوات التي تحدث في الفم، وصدى حدوثها الذي هو معناها)⁹⁸ .

فالطابع البدائي للسان العربي يقوم على خصائص منها": الصلة الاشتقاقية بين الكلمات ورجوع هذه الكلمات إلى مصدر مشترك بينها يجعلان الكلمات المعبرة عن المحسوس منها تعريفا بالإشارة لما يعبر عن المجرى المعقول منها. فكلمة "ذكاء" (الشمس) مثلا تعرف بالمجاز للذكاء في النفس"⁹⁹ . ويرى زكي الأرسوزي أن العلاقة الاشتقاقية في اللغة العربية: "لم تكن قد وضعت من قبل أحد الناس فتحمل طابع الاجتهاد الخاص من الإصابة والخطأ، بل إنها حدس أجابت الحياة به على قطبي

(95) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص 341.

(96) المصدر نفسه، ص 345.

(97) ما يمكن أن نشير إليه هنا أنني تارة أستخدم عبارة "اللغة العربية" وأحيانا عبارة "اللسان العربي" لأن زكي الأرسوزي يفضل استخدام هذه العبارة عندما يكون الحديث عن "اللغة العربية" ويعرض عن استخدام كلمة "لغة" لما فيها من غموض وإبهام.

(98) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص 341-342.

(99) المصدر نفسه، المجلد الرابع، ص 119-120.

انكشافها: المعنى والصورة، إجابة عضوية مباشرة، وكل ما في الأمر أن الأوضح حدسا والأبلغ بيانا كان رائدا لجمهور العوام" (100).

- وميزة أخرى يتميز بها اللسان العربي عن غيره من اللغات هي: "أن كلا من كلماته تتألف من صوت وخيال مرئي ومعنى هو قوام تألفها، والصوت هو من المعنى بمثابة الجسد من الروح. والعلاقة بين الصوت والمعنى تظهر في الحركات وفي الحروف وفي نظام الحروف وفي القواعد العامة للغة" (101).

يضاف إلى ذلك أن اللغة العربية تتميز بالثبات مما يجعلها: "تتمتع بالخلود بمعنى أنه تبقى الحروف في الكلمات، والكلمات في بناء الجملة، محتفظة بالشكل الذي اختاره لها الذهن العربي فاستقر عليه" (102).

والنتيجة التي توصل إليها زكي الأرسوزي من خلال هذه المقابلة بين اللغة العربية وباقي اللغات الأخرى كالفرنسية مثلا هي أن اللسان العربي: "ظل محتفظا بنمط نموه نحو أداة بيانية متكاملة، فضلا عن احتفاظ كلماته بجورها في الطبيعة، بل ظل محتفظا بوجهة الحياة الأصيلة وبنهج تكوين الإنسانية" (103).

كما أن معاني الكلمات العربية: "تمثل تجربة الحياة تمثيلا مستقلا عن اجتهاد المجتهدين، فما للذهن إلا أن يستحضرها حتى ينبعث من النفس المعنى الذي أنشأها وهكذا تلتقي الأحفاد مع الأجداد في تجربة الحياة الأصيلة، بل هكذا ينشئ النوابع صرح الثقافة من الحدس المشترك في الحقيقة، بينهم وبين الجمهور" (104).

2 - من الناحية الاجتماعية: لقد تحدث زكي الأرسوزي في معظم مؤلفاته عن مزايا اللسان العربي في بناء الإنسان من الناحية الاجتماعية وأضفى عليه أبعادا اجتماعية:

(100) المصدر السابق، ص 120.

(101) المصدر نفسه، ص 121.

(102) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص 345.

(103) المصدر نفسه، المجلد الرابع، ص 120-121.

(104) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 344.

"لأن بنيان اللغة الاشتقاقي مركب في رأيه على شاكلة بنيان المجتمع" ⁽¹⁰⁵⁾. ولهذا رأى أن مزايا اللسان العربي على الصعيد الاجتماعي تشتمل على أربع مزايا هذا اللسان وهي: طابع اللسان الفلسفي، والأخلاقي والشعري والتربوي. علما أنني سأتناول من هذه المزايا الأربعة ميزتين فقط: الفلسفية والشعرية، لأن الميزة الأخلاقية قد تحدثت عن بعض ملامحها في الفصل الثالث من الباب الثالث، وذلك في معرض الحديث عن أبعاد التجربة الفلسفية (التجربة الرحمانية) عند زكي الأرسوزي على صعيد العمل أي الأخلاق. أما الميزة التربوية سنتطرق لها في الفصل الثاني من هذا الباب، والذي نبحت فيه "التربية عند زكي الأرسوزي". وبهذا الاعتبار سأتناول طابعي اللسان العربي المتبقيين وهما:

- الطابع الفلسفي للسان العربي: أهم ما في هذا الطابع استقامة كلمات اللغة

لتبوح بالبيان الاجتماعي المثالي، الذي يرقى بالإنسان من الواقع المحسوس إلى المثلى الأعلى ⁽¹⁰⁶⁾ فيتحول بذلك من شخص إلى ذات تعلق عن الشؤون الإنسانية المتوفرة في البيئة إلى الآية التي هي حكمة وجود هذه الشؤون نفسها ⁽¹⁰⁷⁾.

إن اللسان العربي حسب زكي الأرسوزي ذو طابع أصيل، مبدأه المعنى وتجلياته الأصوات، وبعث الأصوات الطبيعية بالدراسة التحليلية يبعث المعنى ويحرر الإنسان بالارتقاء إلى العبقرية، وكل كلمة من الكلمات الإنسانية تحقق هذا الارتقاء يبعث حدسها فيبني الإنسان مجتمعه على أسس فلسفية اجتماعية أصيلة: فالحب هو الشعور بروعة المثلى الأعلى المتجلي في نفس الذي يهوى ⁽¹⁰⁸⁾، أما "العشق فينطوي على الاصطفاء وعلى نزعة الحياة إلى التطور والكمال، أما الخطوبة فتبشر بأصولها "خط" إلى التشبث والإقدام، إلى الحدس المتضمن كل المستقبل الذي يكمله

(105) ناصيف نصار: تصورات الأمة المعاصرة، دار أمواج، بيروت، ط2، 1994م، ص 288.

(106) أحمد خليل: دور اللسان في بناء الإنسان عند زكي الأرسوزي، مرجع سابق، ص 167.

(107) المرجع نفسه، ص 168.

(108) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص 343.

الزواج، حسبما تشير هذه الكلمة إلى عودة الرجل والمرأة إلى الوجدانية المثلى)وحدة الزواج⁽¹⁰⁹⁾. وفي هذا الصدد يقول زكي الأرسوزي عن الوجهة الفلسفية للكلمة العربية ما نصه: "إن الكلمات المختصة بالشؤون الإنسانية توحى بتجربة الحياة الأولى كما تجلت لأجدادنا عفو الخاطر على مثال إشراق الإلهام في نفس الفنان، حتى لكأنّي بلغتنا معجم نظمته الحياة نفسها فسجلت فيه تجلياتها"⁽¹¹⁰⁾. ويخلص زكي الأرسوزي من وراء تحليله لتلك الكلمات وغيرها، وهذا بعد أن يعيدها إلى جذورها الأصلية في الطبيعة والنفس والمعنى(الإله) ليركب منها فلسفة اجتماعية لبناء الإنسان وإصلاح المجتمع .

-**الطابع الشعري للسان العربي:** لقد تناول زكي الأرسوزي مزية اللسان العربي الشعرية في العديد من مؤلفاته، والتي سنعتمد على البعض منها في استجلاء هذا الطابع الذي تساءل عنه فقال: "وإذا كانت القصيدة توحى بمبدعها الفنان، فلماذا لا يوحى الانسجام بين ظواهر اللغة بعبقرية أمة مبدعة وموجهة؟"⁽¹¹¹⁾. ويقول أيضا: "ولئن كان شعار كل من أبنائها البطولة، فقد اختص كل منهم بالشاعرية اللائقة وبروعة البطولة"⁽¹¹²⁾ .

لكن الذي يعنيني هنا هو طابع الكلمة الشعري، وتأثير ذلك في البناء الاجتماعي ويتساءل زكي الأرسوزي عن مكونات الشعر وصلته بالكلمة العربية قائلاً: "مِمَّ يتألف الشعر؟ من معنى، ومن إيقاع صوتي تنتقل على موجه تجربة الشاعر الفنية إلى القراء أو على المستمعين، ومن خيال مرئي يضيف رواءه على العبارة الصوتية

(109) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(110) المصدر نفسه، ص 364.

(111) المصدر نفسه، ص 55.

(112) المصدر نفسه، ص 161.

(... وكذلك الكلمة العربية، تتألف من صوت بياني ومن خيال مرئي ومن معنى هو قوام تألفها"¹¹³) .

يفهم من هذا أن الكلمة العربية مثل الشعر من حيث مكوناته الأساسية، فهي مثله: "تبعث الشعور من الوجدان لدى التجاوب الرحماني بين الإخوان" ¹¹⁴) ؛ لأن المعنى كما قال الأرسوزي: "فهو حدس ينجم من الوجدان نجوم الإلهام، كمعنى لتجربة الشاعر الفنية، وهو يدعو صاحبه إلى الإفصاح عنه بالعبارة الصوتية كما يدعو الإلهام الفنان للإفصاح عنه بالقطعة الفنية، والإفصاح عن الحدس في اللغة، وإن بدا لأول وهلة خاضعا لقانون التداخي أي لدعوة صورة لصورة أخرى نظرا لما بينهما من علاقة اقتران أو تضاد أو مشابهة، فإنه ينكشف للتأمل انكشاف الإلهام من خلال الأنغام في الأنشودة"¹¹⁵) .

فبهذا يكون التجاوب الرحماني بين الإخوان هو المطلوب للبعث القومي والبناء الاجتماعي، ولما كان الشعر يحققه بما له من تأثير، وكانت اللغة العربية ذات طابع شعري، فإن بعث اللغة ذو دور أساسي في بعث الأمة وبناء المجتمع وتحقيق الانسجام بين يقظة الأحفاد وعبقرية الأجداد)¹¹⁶) .

أما الغرض الأساسي الذي كان يسعى إليه زكي الأرسوزي من وراء بحثه لمزايا اللسان العربي هو تحقيق غايتين حددهما بقوله: "وعلى ذلك فإنما نبغي من هذه الرسالة"¹¹⁷) أولا: استجلاء آية أمتنا كحقيقة تاريخية، وثانيا: إنشاء فلسفة عربية يتحول

(113) المصدر السابق، ص 350-351.

(114) المصدر نفسه، ص 350.

(115) المصدر نفسه، ص 353.

(116) أحمد خليل: دور اللسان في بناء الإنسان عند زكي الأرسوزي، مرجع سابق، ص 162.

(117) يقصد بها رسالة "اللسان العربي" التي أصدرها سنة 1963م.

بها ما نسجته الحياة عفوا إلى مستوى من الشعور، بحيث نشترك مع العناية في تعيين مصيرنا، نشترك بذلك هذه المرة ونحن أحرار" (118).

ج تعقيب :

لقد عرف المجتمع العربي في عهد زكي الأرسوزي عدة اتجاهات سياسية (119) وكان من بينها الاتجاه القومي الذي يمثل رد فعل على سياسة التتريك وعلى محاولة تسلل الغرب إلى المشرق، مع تأكيده على تمايز العرب من خلال لغتهم وتاريخهم . وفي هذا السياق يبرز زكي الأرسوزي كمفكر نهضوي قومي يفصح عن بيئة عاشها في لواء الأسكندرونة، ثم سوريا بعد أن هاجر اللواء عام 1938م إثر اغتصابه من قبل الأتراك وضمه إلى تركيا بصفة نهائية عام 1939م، ومما يلفت انتباه زكي الأرسوزي النهضوي القومي باعتماده البعث اللغوي، لقد وجد في اللغة (اللغة العربية) صورة لوحدة عرب اللواء، نظرا لما عرفه اللواء من ممارسات وأطروحات طائفية تبرز على الساحة عبر سياسة فرنسا الطائفية في اللواء وسوريا .

وهكذا تحولت اللغة إلى إيديولوجيا على يد زكي الأرسوزي يحل محلها قضايا الواقع وهمومه عبر آلية اللغة بهدف استنهاض الهمم، ولذلك فإن اهتمام زكي الأرسوزي باللغة لا ينفصل عن الوضعية الاجتماعية والسياسية التي عاشها في بداية حياته في لواء الأسكندرونة (1900-1938م). وهكذا يتحول الاهتمام اللغوي عنده إلى مشروع تنوير نهضوي سياسي يهدف إلى محاربة الدولة العثمانية والانتداب الفرنسي عبر اللغة، وبذلك يكون المشروع اللغوي عنده هو المشروع السياسي الوحيد الذي يمكن بموجبه بعث حركة تحررية مناهضة للاستعمار التركي والفرنسي للواء

(118) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص 266.

(119) والتي ذكرها زكي الأرسوزي في كتابه "مشاكلنا القومية وموقف الأحزاب منها" تحت عنوان "الاتجاهات الحزبية عندنا" وهي: الاتجاه الرجعي، والاتجاه الإقليمي، والاتجاه الشعبي، والاتجاه العربي (القومي)، ولقد توسع في شرح توضيح وتحليل هذه الاتجاهات، ولمعرفة ذلك ارجع إلى زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثالث، ص 19، 129.

وسوريا)¹²⁰ . وهكذا يصبح المشروع اللغوي عند زكي الأرسوزي على غاية الأهمية في مراميه وأهدافه، بل هو تعبير عن محاولة بناء الإنسان، كما يرى خليل أحمد¹²¹ .

فزكي الأرسوزي باعتباره مفكرا عربيا نهضويا قوميا يمثل تيارا جديدا، يمكن أن يطلق عليه اسم المركزية العربية كرد على المركزية الأوروبية الممثلة بتيار التغريب آنذاك، والمركزية الشرقية الممثلة بالاتجاه الإسلامي آنذاك بتركيا . وبذلك فقد أفصح عن منهجية نهضوية ممثلة بالبعث اللغوي الذي يؤدي إلى بعث قومي، هذا الأخير هو محور نظرية الأرسوزي الفكرية، فإن ينبوع ذلك في اللغة، التي ترتبط بالأرض أو بالجذور أي فيما أنتجه العقل العربي الإسلامي . وهكذا يفصح الموقف السياسي عن حقيقة الموقف اللغوي الذي يكمن في اللغة (التراث)¹²² . معنى هذا أن ما كان يهدف إليه زكي الأرسوزي حركة بعث تراثي تؤدي إلى مواقع نهضوية، لكن بعث التراث لن يتم بمعزل عن اللغة التي هي مستودع التراث عند زكي الأرسوزي : "إن لغتنا لهي مستودع تراثنا فإذا ما وعينا ما تضمنت كلماتنا من حدس، بلغنا ما بلغ أجدادنا من عزة وسؤدد، مثل كلمات لغتنا كمثل البذر من النبات، تضمهر فيها المعاني ضمور الحياة في البذر، فليس والحالة هذه للذهن إلا أن يتمثل هذه المعاني حتى يصبح الخيال من استجلاتها بمثابة الموسم من استجلاته كوامن الحياة"¹²³ .

(120) علي نوح: إشكالية اللغة عند زكي الأرسوزي، مجلة الفكر العربي، العدد 74، السنة 15،

1994م، ص ص77-78.

(121) للمزيد من الإطلاع والمعرفة على دور اللغة (اللسان) في بناء الإنسان يمكن العودة إلى خليل

أحمد: دور اللسان في بناء الإنسان عند زكي الأرسوزي، وبالتحديد الفصل الثالث من الباب الثاني،

الذي يبين فيه دور اللسان في بناء الإنسان من الناحية العربية الاجتماعية، ومن الناحية الإنسانية

الكونية، ص ص148-177.

(122) علي نوح: إشكالية اللغة عند زكي الأرسوزي، مرجع سابق، ص 74.

(123) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الرابع، ص 202.

إن تحديد زكي الأرسوزي لمرجعية هذا البعث اللغوي التراثي، التي تظهر عنده ضمن منظومة الشعر الجاهلي والقرآن والحديث، هذا مما يجعلها أحادية الجانب لأنها تتبع من منابع الأمة⁽¹²⁴⁾ .

يضاف إلى ذلك أن المنهج اللغوي الذي اعتمده زكي الأرسوزي في بحث أصل اللغة قد سبقه إليه العديد من فقهاء اللغة العربية، وانقسموا في ذلك إلى قسمين : القسم القائل بالضرورة والطبيعية ويتزعمهم ابن فارس في كتابه "الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها"، والقسم القائل بالمواضعة والاتفاق والاصطلاح ويتقدمهم ابن جني في كتابه "الخصائص" ⁽¹²⁵⁾ .

ورغم السبق التاريخي لهؤلاء العلماء، وإسهامهم المعرفي الأصيل والتميز حول هذا الموضوع، إلا أن زكي الأرسوزي لم يشر إلى جهودهم في هذا المجال، ولا إلى غيرهم من فلاسفة اليونان الذين بحثوا في اللغة وأصلها قبل علماء اللغة العربية وفلاسفة العرب والمسلمين⁽¹²⁶⁾ . أم أنه لم يطلع فعلا على أفكارهم وبذلك يكون عمله أصيلا ومبتكرا، لنستمع إلى رفيقه وشارح فكره أنطوان مقدسي الذي يقول: "لم يقرأ الأرسوزي حوار الكراتيلوس"⁽¹²⁷⁾، لم يسمع باسمه هذا أمر لاشك فيه عندي، ولو عرفه لما ردد ما قاله لي عن أفلوطين، قرأه برمته عام 1951م خلال شهر⁽¹²⁸⁾ . ومهما يكن من أمر فإن زكي الأرسوزي قد تأثر بالعديد من المفكرين⁽¹²⁹⁾ الذين يعدون بحق المصادر الأساسية لفكره اللغوي، ومع ذلك فقد كانت له أصالة وإبداعا في هذا

(124) علي نوح: إشكالية اللغة عند زكي الأرسوزي، مرجع سابق، ص 74.

(125) للمزيد من الإطلاع على مواقف هؤلاء الفقهاء واستدلالاتهم المتضمنة في نصوصهم حول أصل

اللغة، ارجع إلى الزواوي بغورة: الفلسفة واللغة نقد "المنعطف اللغوي" في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2005م، صص 36-37 .

(126) للإطلاع على إسهام مفكري وفلاسفة اليونان حول موضوع اللغة بوجه عام وأصلها بوجه

خاص . يمكن العودة إلى :المرجع السابق، صص 9-33.

(127) يقصد بها محاوراة أفلاطون) كراتيلوس).

(128) أنطوان مقدسي: في الطريق إلى اللسان، مرجع سابق، ص 46.

(129) نذكر من بينهم أفلوطين والرومانسيين الألمان وفخته وقندرييس ومييه أستاذ قندرييس وغيرهم.

الموضوع، وتأكيدا لذلك يقول أنطوان مقدسي " :يكفي صديقي وأستاذي شرفا أنه وضع ضمن حدود إطلاعي، وفي لغة هجرها الفكر منذ قرون، أول نص له حقا متانة الصياغة الفلسفية وعمقها وأصالتها"¹³⁰ .

ولقد قال عنه العميد حسن عباس " :الأستاذ الأرسوزي، ليس أول من بحث في فلسفة اللغة العربية ولا في فقهاها، ولكنه بلا شك هو أول من حاول إعطاء القومية العربية مضمونا ثقافيا أصيلا عن طريق اللغة، ليخرج بمقولة الأمة العربية من حدود العلاقات المصلحية إلى علاقة رحمانية تشد الأجيال العربية إلى بعضها، برباط من عبقرية قد تفاعلت منذ فجر التاريخ مع الإنسان العربي من جهة ومع طبيعة الوطن العربي من جهة ثانية فأبدعت لنا هذه العبقرية :لغتنا وفننا، وأخلاقنا وتقاليدينا، وقيمتنا الروحية المثلى، في بناء قومي متكامل"¹³¹ .

ولقد اعتمد زكي الأرسوزي على اللغة العربية في معالجته مختلف المشاكل الاجتماعية والتربوية والأخلاقية والسياسية وغيرها، والتي سنبحث البعض منها ضمن الفصلين المتبقين من هذا الباب، والمتعلقين بالتربية والسياسة عند زكي الأرسوزي .

(130) أنطوان مقدسي: في الطريق إلى اللسان، مرجع سابق، ص 47.

(131) خليل أحمد: دور اللسان في بناء الإنسان عند زكي الأرسوزي، مرجع سابق، ص 201.

الفصل الثاني

التربية عند زكي الأرسوزي

أولا :وضع التربية والتعليم في بيئة وعهد زكي الأرسوزي

أ - وضع التربية والتعليم في سورية أواخر الاحتلال العثماني

ب - وضع التربية والتعليم في سورية في عهد الانتداب الفرنسي

ج - وضع التربية والتعليم في سورية في عهد الاستقلال

ثانيا : مفهوم ومجالات التربية القومية عند زكي الأرسوزي

أ - مفهوم التربية

ب - مجالات التربية القومية عند زكي الأرسوزي

قبل الحديث عن التربية عند زكي الأرسوزي، نشير بداية إلى أوضاع لواء الأسكندرونة وسوريا في عهد زكي الأرسوزي باعتبارهما يمثلان البيئة التي عاش فيها زكي الأرسوزي كل حياته، حيث قضى الشطر الأكبر من حياته في اللواء (1900-1938م) والثالث الأخير منها قضاءه في سورية (1938-1968م) حيث كان اللواء وسورية في عصره خاضعين لسيطرة الحكم العثماني والاستعمار الأوربي خاصة منه الفرنسي والانجليزي والمنتبع لطبيعة الحكم العثماني في اللواء أو في سورية أو حتى في العالم العربي يجده حكما استبداديا¹¹ فرديا فاسدا يغلب عليه طابع الحكم العسكري في أغلب الأقطار العربية مما أدى إلى تأخر الشعب العربي قاطبة وتدهور أحواله في شتى مجالات الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية والثقافية .

كذلك لم يكن حال سكان اللواء وسورية، وباقي الأقطار العربية أحسن حال في ظل الاستعمار الأجنبي، لقد كانت خطورته أعظم مما كانوا عليه في ظل الحكم العثماني، نظرا لسياسته الاستعمارية الاستغلالية لكل ما يزر به وطننا العربي من خيرات مادية وطاقات بشرية. لقد استخدم كل الوسائل المتاحة لديه للقضاء على مقومات ومبادئ مجتمعنا العربي، الذي عرف تدهورا مزريا في عهد الاستعمار الأجنبي، فعم الفقر وتفشى الجهل وساد التخلف في كل مجالات الحياة، الاقتصادية والاجتماعية والفكرية والثقافية. هذا الوضع دفع بالعديد من مفكري أمتنا بوصفهم الطليعة الواعية بخطورة سياسة الاستعمار، إلى المقاومة والنضال من أجل تحقيق الحرية والاستقلال. وكان من بين هؤلاء المفكرين زكي الأرسوزي الذي حمل هم العربي، وعاش معاناة الجماهير وتجربتها المريرة مع الاستعمار والظلم والاستغلال

(1) هو نظام الحكم المطلق المبني على الظلم والطغيان، بمعنى أن تصرفات الحكام لا تصدر وفقا لأحكام القوانين وإنما وفقا لتقديرهم الشخصي وإرادتهم التي تعتبر الكلمة العليا . سموحي فوق العادة: موجز المذاهب السياسية، دار اليقظة العربية، بيروت، ط1، 1972م، ص 10.

ورأى في الجماهير في الوقت ذاته أنها القوة التي يقع على عاتقها تحقيق الآمال الكبرى في بناء المستقبل والتصدي لواقع التجزئة المرير الذي فرض على وطنها . ومن هنا كان لابد لأبناء أمتنا العربية أن يدركوا مخططات الاستعمار الرامية إلى تمزيق وحدتها الاجتماعية والقومية، وضرب أفرادها بعضهم ببعض الآخر عن طريق تغذية النزعات الطائفية والعشائرية وغيرها، ولعل هذا ما جعل زكي الأرسوزي يلجأ إلى الكتابة إلى جماهير أمتنا العربية بكل فئاتها، فأخذ يكتب عن مشكلاتها ويصور معاناتها ويرسم ملامح مستقبلها المنشود، وكانت أولى خطواته في هذا المجال العمل على زرع ثقة الجماهير العربية بنفسها وبقدرتها على الارتقاء لمستوى الأهداف السامية التي تتطلع إليها، وذلك عن طريق تذكيرها بتراثها وماضيها العريق، وإبراز ما تتمتع به لغتها العربية من قدرة على البلاغة والفصاحة والإعجاز إلى جانب ذلك لقد عمل الأرسوزي أيضا على توضيح أبعاد الأهداف الكبرى التي آمنت بها الجماهير العربية، ولا سيما بناء الدولة القومية الموحدة، والتخلص من كل أشكال الاستعمار والظلم والاستغلال⁽²⁾ . وهذا لن يتحقق إلا من خلال إعادة بناء الفرد العربي من جديد بناء تربويا وأخلاقيا وسياسيا متكاملًا يمكنه من تحقيق الأهداف الكبرى المرجوة، والمتمثلة في تحقيق الدولة العربية الموحدة، وفي هذا الإطار سأعالج في هذا الفصل بعض المسائل التربوية والتعليمية من وجهة نظر زكي الأرسوزي، التي تكشف عن أبعاد تجربته الفلسفية وتجلياتها .

(2) أحمد صارم: التربية القومية في نتاج زكي الأرسوزي، دار حطين للدراسات والترجمة والنشر،

دمشق، 1993م، ص 55.

أولاً-وضع التربية والتعليم في بيئة وعهد زكي الأرسوزي :

لقد شهد لواء الأسكندرونة والقطر السوري خلال الفترة التي عاشها زكي الأرسوزي (1900-1968م) تحولات تاريخية شملت جميع ميادين الحياة: السياسية والاجتماعية والفكرية والتربوية وغيرها، لهذا فإنني لن أتوسع في إظهار واقع التربية والتعليم في لواء الأسكندرونة وسورية خلال تلك فترة، وإنما حسبي هنا الاكتفاء بتقديم لمحة سريعة وموجزة تلقي الضوء من خلالها على واقع التربية والتعليم الذي عاش فيه زكي الأرسوزي وتفاعل معه، الأمر الذي قد يساعدنا في معرفة حقيقة التربية التي يدعو إليها زكي الأرسوزي، ولذلك سأركز في هذا المبحث على إظهار وضع التربية بوجه عام والتعليم بوجه خاص لأن عن طريقه تتحقق التربية التي يتطلع إليها المجتمع، ويكون هذا بالطبع في لواء الأسكندرونة وسورية أواخر الاحتلال العثماني لها، وفي عهد الانتداب الفرنسي، وفي عهد استقلال سورية .

أ-وضع التربية والتعليم في سورية أواخر الاحتلال العثماني :

من المعروف تاريخياً أن الدولة العثمانية لم تول اهتماماً كبيراً لمسألة التربية والتعليم، ليس في لواء الأسكندرونة وسورية فحسب، بل في مختلف الولايات العربية خلال احتلالها الطويل لها، وكان جل ما يهتمها أن تظهر بمظهر الدولة القوية التي تحافظ على الوضع القائم في ولاياتها لئلا يبقى مستقراً على ما هو عليه، ولعل السبب في ذلك كون العثمانيين غزاة محتلين لا حملة حضارة وثقافة⁽³⁾.

ولكن رغم هذا لقد وجدت بعض المدارس الرسمية في سورية على نطاق ضيق خلال تلك الفترة، وكان الهدف منها تخريج الموظفين الذين تحتاج إليهم الإدارة العثمانية وبشكل عام اشتملت الولايات العربية التابعة للدولة العثمانية على ثلاثة أنواع من المدارس :

(3) المرجع السابق، ص 27.

1 -المدارس الرسمية التي كانت تدرّس العلوم باللغة التركية ولا تعني باللغة العربية .

2 -المدارس الطائفية التابعة للجماعات الدينية التي كانت تدرّس العلوم باللغة العربية وتقلد المدارس التي تشاكلها في الدين والمذهب.

3 -المدارس الأجنبية التي كانت تعلم العلوم بلغة الدولة الأوربية التي تنتسب إليها، وما يلاحظ على هذه المدارس أنها كانت شديدة الاهتمام بالتبشير الديني وبسط النفوذ الأجنبي⁽⁴⁾ .

علما أن اللغة المعتمدة في هذه المدارس هي اللغة التركية " فقد كانت التركية لغة التعليم في جميع مدارس الدولة العثمانية على اختلاف مراحلها وأنواعها، ولم يكن للغة العربية في المدارس التي أنشأها الأتراك في العراق وسورية ولبنان وفلسطين والأردن إلا قيمة ثانوية كالفارسية"⁽⁵⁾ .

وفي هذا السياق نجد زكي الأرسوزي الذي لخص وضع التعليم الذي كان سائدا في ذلك العهد بقوله " لم يزل يحمل طابع نشأته، بدأ بالحفظ وفقا للمنهج المتبع في القرون الوسطى المتحضرة)... (كان التلميذ يبدأ دراسته في حجرة ملحقة بالجامع وكان المعلم معمما بعمامة في ذلك العهد كان قوام الدرس حفظ المنقول من التراث كانت الذاكرة وحدها موضع اهتمام، وأما ماعداها من ملكات ذهنية فتبقى مهمة ضامرة .هكذا كانت الذاكرة تنمو على حساب الملاحظة والانتباه والمقارنة والحكم والمحاكمة، وأما تربية الشكيمة فقد كانت من سقط المتاع، كان مثل المتعلم كمثل حمار يحمل أسفارا، بل كان يفضي بما كان يحمل في جعبته كما لو كان كيسا من التبن قد أفرغ مما احتوى"⁽⁶⁾ .

(4) مليكة أبيض: تاريخ التربية وعلم النفس عند العرب، منشورات جامعة دمشق، 1982م، ص 15.

(5) المرجع نفسه، ص 65.

(6) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد السادس، ص 393-394.

يفهم من هذا النص أن زكي الأرسوزي يتكلم عن الجانب البيداغوجي وبالتحديد الطريقة التربوية التي كانت تستخدم في التدريس، فهي بلا شك الطريقة التقليدية القائمة على الإلقاء والحفظ والإظهار والاسترجاع، هذا مما يجعل الهدف الأساسي للتعليم بهذه الطريقة معرفياً، ينحصر في تنمية الذاكرة فقط، هذا بالرغم أن المتعلم يملك قدرات أخرى والتي من شأنها أن تستخدم وتوظف في بناء الدرس، معنى هذا أن محور العملية التربوية ⁷⁾ هو المعلم لأنه هو الذي يقوم بمختلف العمليات التربوية من شرح وتوضيح وتحليل واستدلال... الخ بينما المتعلم في هذه الطريقة يكون في موقف سلبي يسمع ويسجل فقط، ولا يحق له أن يشارك في بناء الدرس .

ب-وضع التربية والتعليم في سورية في عهد الانتداب الفرنسي⁸⁾ :

فإنه يختلف عن الوضع الذي كان سائداً خلال الحكم العثماني لسورية، لأن الفرنسيين كانوا غزاة مستعمرين، بنوا سياستهم العامة في ضوء هدفهم الأساسي، وهو بسط سيادتهم، وقمع كل تطوع للاستقلال لدى الجماهير، ووجهوا جل اهتماماتهم للضبط الإداري ليتمكنهم من البقاء والاستقرار ⁹⁾ أما سياستهم التعليمية: فكانت تبغي تأمين سيطرة الثقافة الفرنسية والنظم الفرنسية على معارف البلاد سيطرة مطلقة ¹⁰⁾ . ولقد اتبعوا سياسة تعليمية تقوم على مركزية مطلقة، فكانت صلاحيات المستشار الفرنسي مطلقة في هذا المجال، أما المناهج المعتمدة خلال هذه المرحلة فيقول عنها ساطع

(7) التي تعني الموقف التعليمي الذي يتألف من: المعلم ومادة التعلم والمتعلم.

(8) لقد عرف الانتداب الفرنسي على سورية ثلاثة مراحل هي :

المرحلة الأولى (: 1920-1926م) -المرحلة الثانية): 1926-1936م) -المرحلة الثالثة): 1936-1946م) انتهت باستقلال سورية عام 1946 م .

لقد اقر مجلس الأمن جلاء القوات الفرنسية، فغادرت سورية في أفريل عام 1946م، وهكذا انتهت معركة الاستقلال . لبيب عبد الستار: التاريخ المعاصر، دار الشروق، بيروت، ط 2، 1986م، ص 94.

(9) أحمد صارم: التربية القومية في نتاج زكي الأرسوزي، ص 29.

(10) ساطع الحصري: تقارير عن أحوال المعارف في سوريا، منشورات وزارة المعارف السورية، 1946م، ص 69.

الحصري" :كانت المناهج المعتمدة خلال عهد الانتداب تجسيدا صادقا لسياسته
المرسومة بوضوح وإتقان لخدمة الثقافة الفرنسية، وتأكيد سيطرتها على شعبنا، فكانت
المناهج في بلدنا مشابهة بل مطابقة للمناهج الفرنسية" ⁽¹¹⁾. أما المدارس التي كانت
موجودة في هذا العهد ثلاثة أنواع هي :

1 -المدارس الرسمية تشمل المدارس الابتدائية والثانوية العامة، ومدارس

التعليم المهني، ومدارس دور المعلمين والتعليم الجامعي .

2 -المدارس الخاصة الأهلية.

3 -والمدارس الأجنبية، ولقد كان الإشراف" :على المدارس الخاصة الأهلية

والأجنبية للمفوض السامي الفرنسي مباشرة، رغم وجود وزارة معارف

سورية، فقد ظلت هذه المدارس من حيث التنظيم خاضعة لقرار المفوض

السامي)...(وهو ينص :أن مديري المدارس الخاصة أحرار في انتقاء

المناهج والكتب، ماعدا الكتب التي يحظرها النظام" ⁽¹²⁾ .

بعد هذه اللوحة الوصفية والمختصرة لوضع التعليم في عهد الانتداب الفرنسي

لسورية، ننتقل إلى زكي الأرسوزي لنرى موقفه من السياسة التعليمية المطبقة من قبل

المستعمرين الفرنسيين، وعن هذا الموضوع يقول الأرسوزي" :لما دخلت جيوش

فرنسا إلى سوريا ⁽¹³⁾ دخلت معها سياسة تعليمية جديدة، وقوام هذه السياسة التعليمية

الجديدة هو العلم الحديث من زاوية نظر فرنسا مشربا بروح الاستعمار" ⁽¹⁴⁾ .

ولقد بين زكي الأرسوزي ماذا كان يعني بعبارة)من زاوية نظر فرنسا(بقوله :

"في الحقيقة إن فرنسا قد أدخلت العلوم إلى مدارسنا ونظمت المدارس على غرار

(11) المرجع السابق، ص 158.

(12) إلياس نصر الله : جميل صليبا حياته، فكره التربوي، رسالة لنيل الماجستير في التربية، كلية التربية

جامعة دمشق، 1985-1986م، ص 165.

(13) لقد احتل الفرنسيون دمشق في 25 جويلية 1920م.

(14) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد السادس، ص 394.

مدارسها: الرياضيات، الطبيعيات، اجتماعيات، فلسفة. ولكن المنهج المتبع في تعليم هذه المواد مستوحى من روح التربية الصينية⁽¹⁵⁾... (هكذا ظل التعليم طيلة عهد الانتداب قائما على الحفظ وعلى اجترار المحفوظ⁽¹⁶⁾).

وبعد هذا التوضيح ينتقل زكي الأرسوزي ليبين لنا ما يعنيه بعبارة "مشربة بروح الاستعمار" والتي يقصد بها أن الاستعمار الفرنسي: "حرف التعليم عن مقصده وتضليل التلاميذ عن معنى الحضارة"⁽¹⁷⁾.

ويوضح لنا زكي الأرسوزي ذلك من خلال تجربته الشخصية في ميدان التدريس حيث كان مدرسا للفلسفة بأنطاكية وذات يوم وهو يلقي الدرس لتلاميذه باللغة الفرنسية عن الفيلسوف الفرنسي (أوجست كونت) دخل عليه المستشار الفرنسي (الكابتن فاي) وبعد أن استمع قليلا من الوقت لدرسه، خرج من الصف ودعا مدير التجهيز (عارف الرفاعي) وطلب منه أن يعطيه مفتاح القسم. ويقول زكي الأرسوزي: "ثم أخرجني وتلاميذي من قاعة الدرس وأغلق الباب وطلب مني أن أرافقه إلى دائرة الاستخبارات وأثناء السير قال: ألم تعلم أن التدريس في المستعمرات غير ما هو في البلاد المستقلة أنت تعلم وكأنك في مدرسة فرنسية! فلن يفتح هذا الصف مادمت مدرسا في هذه المدرسة"⁽¹⁸⁾.

وفي وقت لاحق جاء المستشار الفرنسي (ماسينيون) إلى حلب ودعا زكي الأرسوزي إلى مقابله، وأثناء الحديث معه قال له: "إن فرنسا تأسف على استغنائها

(15) والتي حدد زكي الأرسوزي بقوله: "ملخص التعليم عند الصينيين هو أن كونفوشيوس أحد حكمائهم قد رسم لهم قبل ألفي سنة منهجا في التعليم والتهديب قوامه الحفظ وترتيب درجات العلماء بالاستناد إلى امتحانات تجرى من أجل التأكد من مدى طواعية الذاكرة وأمانتها، ونتيجة لهذا المنهج في التربية أصبح الشعب الصيني مضرب الأمثال بالجمود والرجعية". المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(16) المصدر السابق، ص 395.

(17) المصدر نفسه، ص 396.

(18) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

عمن يمثل ثقافتها في البلاد العربية، ثم أردف القول بهذه العبارة: ضباط الاستخبارات أجمعوا على الرأي أن طريقة تعليمك تتعارض ومصالح فرنسا، وبناء على موقف ضباط الاستخبارات هذا مني، صدر أمر من المفوض السامي الفرنسي يحرم عليّ التدريس في المدارس الحكومية وفي المدارس الخاصة" ⁽¹⁹⁾. وهنا نتساءل لماذا أوقف زكي الأرسوزي عن التدريس؟

مما لا شك فيه أن الفرنسيين كانوا يتخرجون من طريقته في التدريس فهي من حيث أساسها وأهدافها مناقضة ومناهضة تماما لطريقة التدريس التي أقرها الاستعمار الفرنسي في مدارس سورية، بل وفي كل مدارس مستعمراته ⁽²⁰⁾. علما أن الطريقة التي ينتهجها زكي الأرسوزي في التعليم من شأنها أن توضح الرؤية وتعمق الوعي في نفوس المتعلمين ليدركوا خطورة المحتل وأهدافه الاستعمارية على أمتهم العربية. ولقد عبّر الأرسوزي عن الطريقة التي كان يتبعها في التعليم أحسن تعبير حين قال: "وأما ما كان يأخذه عليّ الفرنسيون فهو حريتي في مناقشة القضايا التي هي موضوع الدرس، وصراحتي في التعبير عن رأيي فيها، كانت فرنسا تخشى من أن تنتقل طريقتي في التدريس بالعدوى إلى تلاميذي، فيعم ذلك المجتمع، وذلك مناف لروح الاستعمار. فضلا عن أنه خطر على وجهة نظر فرنسا في النهضة العربية" ⁽²¹⁾.

إن مناهضة زكي الأرسوزي للسياسة التعليمية التي طبقها الانتداب الفرنسي في سورية كانت نابعة من قناعاته بما تحمله تلك السياسة من خطورة على الفرد والمجتمع، بل على الأمة العربية قاطبة. ولعل هذا ما جعله يدعو إلى استخدام طرق حديثة في التربية والتعليم، والتي اطلع عليها ودرس بها يوم كان طالبا بفرنسا بجامعة

(19) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد السادس، ص 396.

(20) هي الطريقة المستوحاة من روح التربية الصينية القائمة على الحفظ الأصم الخالي من الفهم الواعي الهادف، لأنها تنمي الذاكرة دون غيرها من القدرات الأخرى التي يملكها المتعلم.

(21) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثالث، ص 328-329.

السوربون قسم الفلسفة²²⁾. ومن هذا فالتربية والتعليم من وجهة نظره ينبغي أن يقوموا كما قال " :على الاتصال بالحقيقة، كونية كانت أو إنسانية، وعلى إنماء ملكات النفس متزنة بهذا الاتصال لكل مادة من مواد التدريس وجهتها التربوية، الوجهة التي تساعد على إنماء إحدى الملكات الذهنية وعلى صقل الشخصية، والغاية من التعليم الابتدائي والثانوي صقل الشخصية وإنماؤها متزنة بقدر ما تساعد على الحصول على نظرة واضحة وسليمة في الطبيعة وفي الإنسانية"²³⁾ .

إذا كان هذا باختصار هو وضع التربية والتعليم في بيئة زكي الأرسوزي في عهد الانتداب الفرنسي، فكيف هو يا ترى وضعهما في عهد الاستقلال ؟

ج - وضع التربية والتعليم في سورية في عهد الاستقلال :

لقد كان مسابرا لتطلعات العهد الوطني الجديد، حيث عملت السلطة الوطنية السورية على إصلاح الأنظمة التربوية التي فرضها الانتداب الفرنسي، وأوكلت مهمة التربية والتعليم لوزارة المعارف السورية التي رسمت خطة واضحة وسياسة ثابتة قوامها: "تربية الجيل الجديد تربية صالحة من جميع الأوجه: البدنية والخلفية والفكرية لينشأ كل فرد من أفراد قوي البدن، حسن الخلق وصحيح التفكير محبا لوطنه، معترزا بقوميته، مدركا لواجباته، مزودا بالمعلومات التي يحتاج إليها في حياته، قادرا على خدمة بلاده بقواه العقلية والبدنية وبجهوده الإنتاجية"²⁴⁾.

ومن منطلق هذه السياسة التعليمية الجديدة التي رسمت غاياتها²⁵⁾ السلطة الوطنية السورية، ومن خلال المرامي²⁶⁾ التي تجسد بالفعل النظام التعليمي المتبع

(22) لقد بقي فيها مدة ثلاث سنوات، حيث دخلها عام 1927م إلى غاية عام 1930م، وبعدها عاد

إلى أنطاكية بلواء الأسكندورنة، ليعين مدرسا بمدريستها التجهيزية (الثانوية).

(23) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد السادس، ص 396.

(24) ساطع الحصري: تقارير عن أحوال المعارف في سوريا، مرجع سابق، ص 123.

(25) الغايات هي صيغ عامة يغلب عليها طابع التجريد، والعمومية وهي تعبر عن المقاصد العامة

والبعيدة المدى التي تريد أن تحققها التربية، وبهذا المعنى فالغايات هي المستوى الأول في تحليل السياسة

وبمقتضى ذلك تم تحديد نظام التعليم ومراحله ⁽²⁷⁾. ووجه الاهتمام للتعليم المهني بأنواعه المختلفة وأعيد النظر في مناهج التعليم، فمنع تعليم اللغات الأجنبية في المرحلة الابتدائية وأقر تعليم لغتين أجنبيتين في المرحلة الثانوية، الفرنسية والإنجليزية، مع تحقيق المساواة بينهما ⁽²⁸⁾. ولقد أصبحت الغايات القومية في هذه المناهج موضوع عناية من قبل وزارة المعارف السورية، التي أولت اهتماما خاصا بتدريس تاريخ الوطن العربي، وماضي الأمة العربية، وكانت الغاية من تدريسه في المرحلة الابتدائية: "تقوية الشعور الوطني والقومي في نفوس الطلاب" ⁽²⁹⁾.

بينما في المرحلة الثانوية فالغاية من تدريسه: "يجب أن تستهدف قبل كل شيء إظهار الدور العظيم الذي لعبه أجدادنا العظام في تقدم الحضارة وتطورها، وتصوير الحضارات التي نشأت على صروح وطننا الأكبر خلال الأدوار التاريخية المختلفة وذلك لاستثارة همم الجيل القادم للعمل في سبيل النهوض بكل أمل واندفاع" ⁽³⁰⁾.

وفي ضوء المعاهدات التربوية والثقافية التي أبرمت بين الدول العربية وخاصة اتفاق ⁽³¹⁾ الوحدة الثقافية بين مصر وسورية والأردن، الذي ينص على أهداف

التربوية التي ينتهجها نظام سياسي معين، فهي تعبر مثلا عن نوع الإنسان وطبيعة المجتمع الذي تطمح التربية إلى تحقيقه، كما أنها تعبر أيضا عن فلسفة المجتمع وتعكس تصوراته للوجود والحياة.

(26) فالمرامي هي أقل عمومية من الغايات لأنها تميل نسبيا إلى التجديد، فالحديث عن المرامي يتعلق بتنظيم وتسيير قطاع معين كالتعليم وهذا يعني القرارات التي تصدرها وزارة المعارف السورية، وهذا فالمرامي تشكل الجزء الظاهر من السياسة التعليمية، وهي مرتبطة بمحاجات المجتمع ونموه وتطوره، ولهذا نجد نظام التعليم يختلف من دولة إلى أخرى اختلافا جزئيا أو كليا.

(27) ثلاثة مراحل: الأولى تشمل رياض الأطفال والمدارس الابتدائية، أما المرحلة الثانية فهي المرحلة الثانوية التي تشتمل على حلقتين (الإعدادي، والثانوي) ومدتها ست سنوات، بينما الثالثة هي مرحلة التعليم العالي الجامعي. إلياس نصر الله: جميل صليبا حياته وفكره التربوي، ص 170-175.

(28) ساطع الحصري: تقارير عن أحوال المعارف في سوريا، ص 124.

(29) المرجع نفسه، ص 139.

(30) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(31) الذي انعقد في 25 مارس عام 1957م.

التربية والتعليم، والتمثلة في "بناء جيل عربي مستنير يؤمن بالله وبالوطن العربي ويثق بنفسه وأمته، ويهدف إلى تحقيق المثل العليا في السلوك الفردي والاجتماعي ويتمسك بمبادئ الحق والخير، ويملك إرادة النضال المشترك وأسباب القوة والعمل الإيجابي، متسلحا بالعلم والخلق لتثبيت مكانة الأمة العربية المجيدة، وتأمين حقها في الحرية والحياة الكريمة"³² .

إن تحقيق هذه الغايات والأهداف جعل وزارة التربية السورية تقوم بإنشاء مدارس عامة، وتفتح جميع معاهد التعليم الرسمي، وتنتشئ المباني المدرسية، وتتفق المال من الميزانية العامة، ويعني ذلك أن الدولة السورية تسيطر على التعليم سيطرة تامة"³³ . ولقد تعمق الخط القومي الاشتراكي للتربية والتعليم في القطر السوري العربي، بعد قيام ثورة الثامن من آذار (مارس) 1963م، حيث أصبحت فلسفة التربية والتعليم في ظل هذه الثورة ترتكز على مسلمة أساسية هي: "التفتح الكامل لشخصية المواطن بمختلف جوانبها الروحية والفكرية والعاطفية والجسمية، عامدة إلى بعث أصالة الإنسان العربي وقيمه وأخلاقه السامية التي تجلت في فترة النهوض السابقة وغرس خلاصة تجارب بشرية من الأفكار والصفات التقدمية"³⁴ .

والهدف من وراء كل ذلك هو "خلق جيل عربي قادر على حمل رسالة العرب الخالدة، في تقوية القيم الحضارية والإنسانية في الحق والمحبة والعدالة والبطولة واحترام كرامة الإنسان، ومهياً لبناء حضارة عربية على أسس إنسانية يتجلى فيها التعاون والتعلق بالحياة الجماعية، وتفضيل المصلحة العامة والاستعداد للنضال ضد الباطل والتخلف والاستقلال والاستبداد"³⁵ .

(32) مليكة أبيض: التربية المقارنة، التربية في الوطن العربي، منشورات جامعة دمشق، 1982م، ص 09.

(33) المرجع نفسه، ص 29.

(34) المنهج المرحلي لثورة الثامن من آذار في القطر العربي السوري، دمشق، منشورات وزارة الإعلام

في الجمهورية العربية السورية، 1965م، ص 115.

(35) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

أما الذي يهمننا في هذا المبحث هو رأي زكي الأرسوزي من وضع التربية والتعليم في عهد الاستقلال، نجده يتساءل عن ذلك بقوله: "لكن هل اختلف التعليم في عهد الاستقلال عما كان عليه في عهد الانتداب؟"³⁶. فحسب زكي الأرسوزي لا يوجد اختلاف في التعليم بين العهدين³⁷ والمبرر لذلك أنه "حيث تقرر استقلال سوريا، تقرر أيضا نقل جهاز الاستعمار بما فيه من موظفين وقوانين تركة ثقيلة إلى سوريا"³⁸.
يضاف إلى ذلك أن المواد التي تدرس في المؤسسات التربوية: تكشف لنا عن معائب سياستنا التعليمية، القسم النظري يفوق القسم العملي بصورة مذهلة، مع العلم أن طابع العلم الحديث صناعي"³⁹. هذه العيوب وغيرها جعلت زكي الأرسوزي يدعو أصحاب القرار في السلطة السورية أن يعيدوا النظر في السياسة التعليمية المنتهجة في كل مراحل التعليم .

مما تقدم يظهر أن هذه الأوضاع المتباينة في مراحلها وغاياتها ومراميها وأهدافها هي التي جعلت زكي الأرسوزي يقاوم ويناضل بكل ما يملك من وسائل المقاومة وبما تقتضيه كل مرحلة من تلك المراحل؛ بتعليمه وبأحاديثه وبكتاباته. وكل ذلك من أجل الاستقلال وتحقيق الدولة العربية الموحدة، وبعث أمتنا العربية واسترجاع مكانتها التاريخية بين الأمم، ولعل من بين الطرق المؤدية إلى ذلك هو اعتماد العلم الحديث وتربية الجيل العربي الصاعد تربية قومية. فما مفهومها وما هي مجالاتها عند زكي الأرسوزي؟

(36) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد السادس، ص 297.

(37) أي عهد الانتداب الفرنسي على سورية (1920-1946م) وعهد الاستقلال.

(38) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد السادس، ص 297.

(39) المصدر نفسه، ص 397-398.

ثانيا - مفهوم ومجالات التربية القومية عند زكي الأرسوزي :

أ - مفهوم التربية :

إن ما نسعى إليه في هذا المبحث هو ضبط مفهوم التربية عند زكي الأرسوزي لكن رأيت من المناسب والوظيفي وأنا بصدد تحقيق هذا المسعى أن أعطي بداية فكرة موجزة عن مفهوم التربية من خلال وجهة نظر بعض ممثلي الحركات والنزعات التربوية الكبرى التي ظهرت في فترات تاريخية متعاقبة، لأنها تعتبر بحق الإطار العام والمرجعية الأساسية التي ينطلق منها المفكرون المهتمون بالفكر التربوي وبشؤون وقضاياهم في أوطانهم هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن هذه الحركات والنزعات التربوية قد اطلع عليها زكي الأرسوزي، وتشبع ببعض مفاهيمها ومبادئها ومناهجها وأهدافها، يوم كان طالبا بفرنسا بجامعة السوربون قسم الفلسفة (1927 - 1930م) وما يؤكد ذلك ما قدمناه في المبحث السابق، حيث كان زكي الأرسوزي يدعو إلى إصلاح وضع التربية والتعليم من منطلقات تربوية حديثة ومعاصرة، سواء في أواخر الحكم العثماني لسورية، أو في عهد الانتداب الفرنسي لها، أو حتى في عهد الاستقلال، وبهذا سنعمل على تحديد مفهوم التربية بالمعنى العام وبالمعنى الخاص.

1 - مفهوم التربية بالمعنى العام : ونعني بذلك من خلال وجهة نظر رواد وأقطاب بعض الحركات التربوية الكبرى، كحركة التنوير العقلي والحركة الطبيعية والحركة النفسية، والحركة العلمية، والحركة الاجتماعية، وغيرها من الحركات والنزعات والاتجاهات التربوية التي ظهرت في العصر الحديث والمعاصر وسأقتصرها على تقديم مفهوم التربية كما يراه بعض زعماء تلك الحركات، وأخص بالذكر حركة التنوير العقلي التي ظهرت في القرن الثامن عشر في فرنسا، ثم انتقلت بدرجة محدودة إلى ألمانيا وكان من بين أنصارها ودعاتها في فرنسا فولتير (Voltaire) (1690-1778م) وينظم إليهم في مناصرة هذه الحركة فريق آخر يسمى بالموسوعيين، وهم الذين كرسوا أنفسهم لإخراج موسوعة كبرى ينشرون فيها ما

تجود بها قرائح المفكرين المتحررين، ولعل من أبرزهم ديدرو (Diderot) (1713-1784م) (و دالمبير) (D'Alembert) (1717-1783م)، فبالرغم من الاختلاف الموجود بين أنصار هذه الحركة في أفكارهم وفلسفاتهم إلا أنهم مع ذلك يكادون يتفقون في الأفكار الرئيسية التي تقوم عليها "حركة التنوير" وهي الرفع من شأن العقل وتحكيمه في كل الأمور، بما في ذلك الأمور الدينية، ورفض كل سلطة دينية أو سياسية لا تستطيع أن تجد لها ما يبررها في عقل الفرد المفكر، والإيمان بأن العقل البشري وحده هو الوسيلة إلى السعادة الإنسانية. الثورة ضد سلطة الكنيسة وضد الظلم والفساد والاستبداد في جميع المجالات وضد الخرافات والجهل، والإيمان بالتطور والتقدم والتحرر الفكري⁽⁴⁰⁾.

علما أن هذه الحركة قد مهدت لظهور "الحركة الطبيعية" ولعل من أبرز ممثليها المربي والفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو (Jean Jacques Rousseau) (1712-1778م) الذي شرح أفكاره التربوية في كتابه الخالد "إميل"⁽⁴¹⁾ ولقد تحدث فيه عن التربية الحقة التي يراها (إميل)، وهو الشخصية الفرضية التي اختار أن يكون تربيتها موضوعا لاقتراحاته وإرشاداته التربوية، وذلك بعد نزعه من والديه ووضعه بين يدي مرب

(40) عمر محمد التومي الشيباني: تطور النظريات والأفكار التربوية، دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1971م، ص 152.

(41) والذي نشره لأول مرة عام 1762م، والذي تحدث فيه عن التربية الحقة التي يراها "إميل" ولقد قسمه إلى خمسة كتب، شرح في كل منها التربية المناسبة لكل مرحلة من مراحل نمو "إميل" فقد خصص الكتاب الأول لمناقشة تربية "إميل" في مرحلة الطفولة الأولى التي تمتد من الميلاد إلى سن الخامسة، والكتاب الثاني لمناقشة تربيته من الخامسة إلى سن الثانية عشرة، والكتاب الثالث لمناقشة تربيته من الثانية عشرة إلى الخامسة عشرة، والكتاب الرابع لمناقشة تربيته من سن الخامسة عشرة إلى سن العشرين، والكتاب الخامس خصه لمناقشة تربية البنت (صوفي Sophie) وللمناقشة آرائه في تعليم المرأة بصورة عامة. المرجع السابق، ص 165-166.

مثالي يوجهه ويرشده، محتكا بجمال الطبيعة وعجائبها⁴² ولقد قام بترجمة هذا الكتاب إلى اللغة العربية نظمي لوقيا⁴³ .

ومن المبادئ العامة التي تضمنها كتابه منها: الإيمان ببراءة الطفل التامة وخيرية طبيعته الأصلية، والإعلاء من شأن الطبيعة والإيمان بوجود مراعاة قوانينها في تربية النشء، فالتربية حسب روسو تأتينا إما من الطبيعة، أو من الناس، أو من الأشياء⁴⁴ وتأكيد ذلك على التربية السلبية⁴⁵، والإيمان أيضا بأن الطفل وخصائصه وميوله وحاجاته الحاضرة ومصالحه يجب أن تكون مركز عملية التربية بدلا من حاجات الكبار وميولهم وقيمهم ومصالحهم ومفاهيمهم⁴⁶ . فمن منطلق هذه المبادئ وغيرها، تصبح التربية عنده عملية مستمرة باستمرار الحياة وأنها عملية طبيعية تتماشى مع الميول والنزوات الفطرية للطفل، وليست عملية اصطناعية تصد هذه النزوع وتلك الميول وتكبتها، وأنها عملية نمو تتبع من الداخل نتيجة لاحتكاكنا بالعوامل البيئية⁴⁷ .

(42) عمر محمد التومي الشيباني: تطور النظريات والأفكار التربوية، مرجع سابق، ص 165.

(43) جان جاك روسو: إميل، ترجمة نظمي لوقيا، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، 1958.

(44) ولتوضيح ذلك يمكن القول أن نمو وظائفنا وكياننا الداخلي ذلك هو تربية الطبيعة، وما نتعلم من الإفادة من ذلك النمو ذلك هو تربية الناس، وما نكتسبه بخيرتنا عن الأشياء التي تتأثر بها فذلك هو تربية الأشياء. المرجع نفسه، ص 167.

(45) لم يكن يقصد روسو بالتربية السلبية ألا تكون تربية مطلقا، وإنما قصد بها تلك التربية التي تسير وفقا لقوانين الطبيعة، والتي تخالف في خصائصها التربية التقليدية، ولهذا فالتربية السلبية لا تخرج في مفهومها عن التربية الطبيعية، والتي تسير وفقا لقوانين الطبيعة تحترم ميول الطفل وغرائزه الفطرية ونزعاته الأولية ونزواته ورغباته المعقولة، وتعمل على تحرير قوى الطفل بدلا من كبتها وإذلالها وإخضاعها للنظم والتقاليد الاجتماعية، لأن في الحرية عوننا للطفل على تنمية شخصيته وتعويدته على الاستقلال والاعتماد على النفس. المرجع نفسه، ص 168-169.

(46) جان جاك روسو: إميل، ترجمة نظمي لوقيا، مرجع سابق، ص 166-176.

(47) المرجع نفسه، ص 174.

أما الحركة النفسية فقد ظهرت في القرن التاسع عشر، ومن بين أقطابها العالم والمربي السويسري جوهان هنريش بستالوتزي (Johan Heinrich Pestalozzi) (1746-1827م) فالتربية عنده هي عملية طبيعية وليست اصطناعية، وهو يعني بهذا أن التربية الصحيحة ينبغي أن تسير حسب القوانين الطبيعية لنمو الطفل، بدلا من أن تكون مناقضة لها ومعرقة لسيرها، وبتعبير أوضح أن التربية عنده هي عملية النمو العضوي الكامل المتكامل لكافة ملكات الشخص وقواه الجسمية والعقلية والخلقية . مجمل القول أن التربية عنده تعني نمو جميع قوى الإنسان وملكاته نموا طبيعيا تقديما (منسجما)⁴⁸ .

وفي هذا السياق نجد المربي والفيلسوف الألماني جوهان فردريك هربارت (Johann Fredrick Herbart) (1776-1841م) الذي تأثر بفكر بستالوتزي التربوي، ولقد كان له دور كبير في تطوير النظريات التربوية في القرن التاسع عشر، فالتربية عنده هي عملية بناء الأخلاق وتكوين الشخصية المتكاملة، ولتحقيق ذلك لابد من وجود التعليم المنظم الصالح الذي يستمد أسسه من طبيعة العقل ومن الطريقة الطبيعية التي يكسب بها العقل معارفه واتجاهاته، بتعبير أوضح لابد من التعليم الذي يسير وفق قوانين التعليم الصحيح التي لا تعدو أن تكون عملية ربط بين الأفكار القديمة والأفكار الجديدة في عقل التلميذ، فالتلميذ في نظره يتعلم الأمور الجديدة إذا ما تمكن من ربطها وإيجاد نسبة بينها وبين معارفه وأفكاره السابقة، ويرى بأن تحقيق هذا الربط لابد من وجود ميل واهتمام من جانب التلميذ، فالميل شرط أساسي في عملية التعلم وفي عملية الربط التي هي أساس عملية التعلم وعملية التربية على السواء⁴⁹ .

وفي هذا الإطار نجد أيضا المربي الألماني فريدريك فروبل (Freidrick (Froebel) (1782-1852م) الذي ساهم هو الآخر مساهمة كبيرة في تطوير النظريات

(48) عمر محمد التومي الشيباني: تطور النظريات والأفكار التربوية ، ص ص 203-214.

(49) المرجع نفسه، ص. 214.

التربوية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ومهد كما مهد الذين سبقوه لظهور حركات تربوية لاحقا⁵⁰ .

فالتربية عنده هي عملية نمو وتطور ورقي نحو السمو والكمال الروحي ويتمثل العمل التربوي عنده في قيادة نمو الطفل وتوجيهه نحو النمو المتكامل الذي يشمل جسمه وعقله ووجدانه وروحه، أما وسيلة العمل التربوية فهي النشاط الذاتي الذي ينبع من الدوافع والرغبات والميول الداخلية للطفل . خلاصة القول أن التربية عنده تعني عملية نمو، ووسيلة هذه العملية النشاط الذاتي، ما يمكن التأكيد عليه هنا أن فروبل قد أعطى أهمية للنشاط الذاتي في نمو الطفل وتعلمه، كما أنه أعطى أيضا أهمية للعب، وخاصة في مراحل النمو الأولى، وأن الهدف الأعلى للتربية عنده هو تحقيق النمو الشامل المتكامل المترابط الذي يشمل نمو الجسم، والعقل، والروح، وأنه يؤمن بأن التربية يجب أن تتوجه إلى الإنسان ككل وتعمل على تنمية كافة جوانب شخصيته⁵¹ .

ما يمكن قوله أن بفضل هذه الحركات أصبحت العملية التربوية في مفهومها أكثر ملاءمة لطبيعة الطفل ولخصائصه في مراحل نموه المختلفة، وأكثر استجابة لحاجاته النفسية، وبفضلها أيضا أصبح الطفل المحور الأساسي في العملية التربوية . ونجد أيضا من بين الحركات التي ظهرت في القرن التاسع عشر "الحركة العلمية" ولعل من أبرز المفكرين الذي يمثلون هذه الحركة المربي والفيلسوف الإنجليزي هربرت سبنسر (Herbert Spencer) (1820-1903) فالتربية عنده ينبغي أن

(50) ونقصد بذلك الحركات والفلسفات التي ظهرت في القرن العشرين ومن أهمها الحركة أو الفلسفة البراغماتية التي ساهم في تأسيسها وإرساء مبادئها الفلسفية والتربوية كل من تشارلز ساندرس بيرس (Charles Sanders Pierce) (1839-1914م) (ووليم جيمس) (William James) (1842-1910م) (وجون ديوي) (Joha Dewey) (1859-1952م) الذي يعتبر من أبرز ممثلي ومؤسسي هذه الحركة أو هذه الفلسفة وجورج هربرت ميد (George H. Mead) (1863-1931م). المرجع السابق، ص 331.

(51) المرجع نفسه، ص ص 270-271.

تتبع طريق الطبيعة، وأنه يجب أن ينظر إلى عملية التربية وعملية التعليم على أنهما وظيفتان طبيعيتان تتمشيان مع قوانين الطبيعة ومع قوانين النمو الذي لا يعدو أن يكون مظهرا من مظاهر الطبيعة، فالتربية عنده هي الوسيلة للخروج بالفرد من الاعتماد على الغير إلى الاعتماد على النفس، وكذلك فالغاية الأساسية للتربية والهدف الأعلى لها هو الإعداد للحياة، علما أن هذه الحركة كان تأثيرها أقوى وأوضح في مجال المنهج، ففضلها قوي جانب العلوم الطبيعية والبيولوجية والاجتماعية في مناهج الدراسة⁽⁵²⁾.

فبالإضافة إلى ما سبق ذكره يمكن القول أيضا أن التربية بمعناها العام تشمل كل أنواع النشاط التي تؤثر في قوى الفرد واستعداداته وتميبتها، وهي بذلك تقع على جميع نواحي الإنسان: الجسمية والعقلية والخلقية والاجتماعية⁽⁵³⁾ إذا كان هذا هو مفهوم التربية بالمعنى العام، فما هو مفهومها بالمعنى الخاص؟

2 - مفهوم التربية القومية عند زكي الأرسوزي : نعني بذلك عند زكي

الأرسوزي .فعلى أي أساس يعرفها؟ وما هي التربية التي يدعو إليها ؟ فزكي الأرسوزي - كما سبق أن مر معنا⁽⁵⁴⁾ - في بعض فصول هذا البحث، أنه عندما يعرف كلمة أو تصورا أي مفهوما فإنه يعرفه بداية تعريفا لغويا، معتمدا في ذلك على منهجه اللغوي⁽⁵⁵⁾ .وبمقتضى ذلك فالتربية عنده تعني " :المعنى المتضمن في الكلمة

(52) جان جاك روسو: إميل، ترجمة نظمي لوقيا، مرجع سابق، ص ص289-301.

(53) صالح عبد العزيز وعبد العزيز عبد المجيد: التربية وطرق التدريس، ج1، دار المعارف بمصر،

القاهرة، ط12، 1976، ص 59.

(54) لمعرفة ذلك يمكن العودة على سبيل المثال إلى الفصل الثالث من الباب الثالث من هذا البحث، ستجده كيف عرف "التجربة الرحمانية" وكذلك يمكن العودة أيضا إلى الفصل الأول من هذا الباب والخاص باللغة "اللسان العربي" حيث بين زكي الأرسوزي كيف تنشأ الكلمة العربية، وكيف تنمو وتتطور عن طريق الاشتقاق ومناهجه.

(55) للإطلاع على هذا المنهج يمكن العودة إلى الفصل الثالث من الباب الثالث، أو إلى الفصل الأول من هذا الباب ستجد ذلك أكثر تحديدا وتوضيحا.

معنى النمو: ربما يربو، إن الإنسان مزدوج الطبيعة: شعور وجسد، فمن حيث هو جسد سينمو بالقوت وبالغذاء الذي يتمثله فيساعده على انكشاف ما ضمير في مصورة حياته من استعدادات ومن حيث هو شعور ينمو بالوعي، باتصال الذهن بالحقيقة، والحقيقة من النفس بمثابة القوت من الجسد"⁵⁶).

فطبيعة الإنسان الجسدية والشعورية تجسد الحياة في مظاهرها، حيث: تبدأ الحياة بإنشاء مظاهرها سليقة، ثم تتأمل فيما أنشأت فترفع به عن مستوى الغريزة إلى صعيد الوجدان، وبهذا الصعود ينتقل الإنسان عن عهد الناموس)العرف(إلى عهد روح القدس)المعاني المنبثقة من أعماق النفس(وعندئذ تبلغ الحياة في الإنسان سن الاستواء سن الازدهار بالمعاني، كما تبلغ الشجرة كمالها بالزهر المنبعث من صميم كيانها"⁵⁷).

مما تقدم يمكن القول أن التربية عند زكي الأرسوزي هي التي تعمل على نمو شخصية الفرد بشكل متكامل جسدياً وشعورياً، والجسد يعد رمز الشخصية التي تنشأ من خلال تفاعل الفرد في المجتمع: إن الجسد هو رمز الشخصية فهو ذو نمو متواصل في الأحياء الراقية)...(لكن إذا كانت العناية قد أخذت على عهدها أمر إنشاء الجسد، فإن الشخصية يتم إنشاؤها باشتراك صاحبها الفرد مع المجتمع"⁵⁸).

يضاف إلى ذلك أن نمو الشخصية عند زكي الأرسوزي لن يتحقق ما لم يتحقق التكامل بين المعرفة والعمل عند الإنسان، فعن طريق ذلك تنمو الشخصية وتفتح مواهبها وطاقاتها، وهذا ما عبّر عنه زكي الأرسوزي بقوله: "وهل تنمو الشخصية إذا انفصمت عرى المعارف عن الأعمال في نفس صاحبها؟ أليست المعرفة من العمل كالجذع من الجذور في الشجرة؟ كلتا الوجهتين تتمانان متناسبتين معا: العمل يستجلي

(56) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص 364-365.

(57) المصدر نفسه، ص 365.

(58) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثاني، ص 300.

المعرفة وهو معيار صدقها، والمعرفة تلقى ضوءها على العمل فتعين له السبيل كما ينتصب الجذع شاهقا على قدر ما تكون جذوره ممتدة راسخة"⁵⁹ .

إلا أن التربية الحقّة عند زكي الأرسوزي هي التربية القومية التي نظر إليها من خلال ما يشكّله مفهوم العروبة من أنه مفهوم حضاري وثقافي وإنساني، لقد فهم الأرسوزي هذه الحقيقة وعمل على نشرها عن طريق التعليم والكتابة، وهذا من أجل توعية أبناء أمتهم بواقعهم المأساوي، وما يفعله الاستعمار من تأمر وانتهاك وتعدي وإلغاء لملاحم الشخصية العربية .

"لقد كان الأرسوزي يعمل جاهدا وبصرامة على تفجير ثورة قومية في نفوس

الشباب المثقف تجرف كل القيم البالية والأوضاع المتخلفة، تمكنهم من العودة إلى صفائهم العربي البكر، إلى إخوانهم الأول، إلى تجاوز جميع الفروق والحدود المفروضة في بعث الروح العربية الملهمة والقيم العربية المثلى والتراث العربي الأصيل" ⁶⁰ .
ولهذا ينبغي حسب الأرسوزي: "أن تقام التربية العامة على مبدأ العناية أي على مبدأ جعل الأمة كمحور يدور العالم حوله"⁶¹ .

وحول هذا الموضوع نجد قسطنطين زريق الذي عرّف التربية القومية بقوله :
"إنها تعد الأمة لأن تحيا حياة قومية صحيحة بتخفيفها من حدة النزعات التي يتأجج بها المجتمع من الداخل، وهي توحد بين الاتجاهات السلوكية والفكرية المتبادلة لأنها تمد المجتمع بهوية وغايات محددة وتعمل)... على تأهيل المجتمع للمساهمة في الحضارة الإنسانية بإطلاق طاقاته وتوجيهه لتحقيق المثل العليا"⁶² .

(59) المصدر السابق، ص 299.

(60) عباس حسن: الأرسوزي وتجربته القومية، مجلة الشرطة، العدد 24، آب (أوت) 1968م، ص 4.

(61) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثاني، ص 259.

(62) زريق قسطنطين: الوعي القومي، نظرات في القومية، دار المكتشف، بيروت، لبنان، 1959م، ص 75.

إن الأمر الذي يمكن تأكيده هنا أن المفهوم المقدم للتربية القومية عند زكي الأرسوزي لم يكن كافياً لإظهار معناها الحقيقي الذي سنكتشفه من خلال مجالات التربية القومية عند زكي الأرسوزي. فما هي إذن هذه المجالات؟

ب | مجالات التربية القومية عند زكي الأرسوزي :

من خلال استقراءنا لحياته نكتشف وجود ثلاث مجالات أساسية للتربية القومية عنده، وهي:

1 - من خلال عمله في التدريس : تتجلى التربية القومية عند زكي

الأرسوزي بوضوح من خلال عمله في حقل التربية والتعليم، فلقد كان الأرسوزي يشعر أنه وجد ليكون معلماً لأبناء الجيل العربي، حيث عُيّن بعد عودته من باريس عام 1930م مدرساً للتاريخ والجغرافيا والفلسفة في ثانوية أنطاكية وحلب ودير الزور وهذا بين عامي (1930-1934م) لكن سرعان ما وجد نفسه في مواجهة سياسة الاستعمار الفرنسي القائمة على تقسيم السكان، وضرب وحدتهم الوطنية وتعميق التكتلات الطائفية، فكان لا بد له لمواجهة هذا الواقع من عمل دؤوب لترسيخ مفاهيم العروبة والإخاء بين السكان. لقد كان الأرسوزي في تعليمه صاحب رسالة وقف حياته للدعوة إليها، وسعى إلى تحقيقها: "كان أباً لجميع طلابه، ولكنه أب يريد أن يراهم محلقين بعد زحف، أحراراً بعد عبودية، أبطالاً بعد خنوع وانهازم، عرباً قبل كل شيء آخر، ولكن عرباً لهم رسالتهم إلى الإنسانية بعيدين عن التوقع والانغلاق"⁶³.

إن إدراك زكي الأرسوزي لواقع مجتمعه المزري جعله يخوض في ميدان التعليم معركة في مواجهة الاحتلال الفرنسي وسياسته الاستعمارية، حيث جعل عمله في التدريس نضالاً متواصلاً، وهذا من أجل القضية التي نذر حياته من أجلها وهي: "قضية تحرير الوطن، وبعث الأمة العربية من كبوتها الطويلة"⁶⁴. لقد جعل الهدف

(63) أحمد صارم: التربية القومية في نتاج زكي الأرسوزي، مرجع سابق، ص 84.

(64) المرجع نفسه، ص 85.

الأول لدروسه فتح عيون طلابه على واقع وطنهم، حتى يدركوا أهمية الدور الذي يتوجب عليهم القيام به، ولقد كانت علاقته بطلابه واسعة وقوية، لدرجة أنها لم تتوقف عند حدود المدرسة، بل كثيرا ما كانت لقاءاته مع طلابه تتواصل في بيته أو في المقهى أو في النادي لمواصلة النقاش السياسي الموجه والرامي إلى بناء شخصيتهم وتنمية إحساسهم القومي. لقد كانت طريقته في التدريس تساعد على تكوين عقول الطلاب ليصبحوا قادرين على بعث أمتهم، وتأكيدا لذلك يقول: "كنت أدرس التاريخ والجغرافيا وفكرة بعث الأمة العربية ماثلة أمام عيني، كنت أوجه عناصر موضوع الدرس في الواجهة التي تبعث معنى البعث في نفوس التلاميذ بقدر ما كنت أتوخى من درسي إنشاء شخصيتهم من مقياس عظمة المهمة، وبقدر ما كنت أعدهم للشهادة لكي ينصرفوا لخدمة القضية، كنت أستعين بدروس التاريخ والجغرافيا لإيقاظ الشعور القومي في نفوس التلاميذ"⁶⁵ .

يفهم من هذا النص أن الهدف الأساسي الذي كان يصبو إليه زكي الأرسوزي من وراء تدريسه لمادتي التاريخ والجغرافيا لم يكن في الحقيقة هدفا معرفيا، بقدر ما كان هدفا قوميا وهو "بعث الأمة العربية" هذا مما جعله يتخذها وسيلة تربوية معرفية، من شأنها أن تعمل على تنمية شخصية التلاميذ وتعميق وعيهم الوطني والقومي. فالتاريخ: "يمد الناشئة بأمتة عن أعلام كأبطال وعباقرة، فينير لهم سبيل إنشاء الشخصية، إن الناشئ إذ يتخذ أحد الأعلام مثلا يحتذي حذوه، ويستجلي استعداداته ويكشف عنها، بحيث إذا بلغت شخصيته من النمو أشدها استغنى عن القدوة"⁶⁶. إلى جانب ذلك يرى الأرسوزي في تدريس التاريخ والجغرافيا للناشئة: "أبلغ الأثر في نقل الناشئة من حدود بيئتهم الخاصة إلى أفق أمتهم، ومنه إلى آفاق الإنسانية المترامية في المكان والزمان"⁶⁷ .

(65) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الخامس، ص 419-420.

(66) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الرابع، ص 127.

(67) المصدر نفسه، ص 128.

لكن الحقيقة التي يمكن تأكيدها هي أن التأثير الإيجابي لمادتي التاريخ والجغرافيا على الطلاب يرجع أساسا إلى العلاقة التربوية القوية التي كانت تربطه بهم، وإلى الطريقة التي كان يتبعها في التدريس⁽⁶⁸⁾. جعلته يكون مثلهم الأعلى وقوتهم الحققة، ومن خلال هذه المكانة الرفيعة استطاع أن يكون مشعل هداية تسير في ضوءها الأجيال الناشئة، ولاسيما أنه المعلم الذي وعى بعمق رسالته التربوية في بناء الأجيال بناء قوميا سليما .

لقد أدرك زكي الأرسوزي بعمق ما أحقه الاستعمار الأجنبي بالأمة العربية ففضى على وحدتها وشوه مبادئها الأساسية، واستغل ثرواتها الطبيعية والبشرية، فعم بذلك الجهل والفقر والتخلف في جميع مجالات الحياة. وأن الخروج من هذا الوضع وتغييره يتطلب حسب الأرسوزي من الناشئة اعتماد العلم والتفكير العلمي واكتساب المعرفة في ميادين الحضارة ومجالات الحياة المختلفة، ويعتبر العلم أحد المفاهيم الأساسية في فكر زكي الأرسوزي، فيه تنمو الشخصية: "إن العلم ينسج قوام الفكر واتصال الوجدان هذا بالطبيعة يجدد نسغ الحياة، وأنه بانسجام قطبي النفس هذين تنمو الشخصية أبدا"⁽⁶⁹⁾ .

وبالعلم أيضا يستطيع الإنسان أن يكتشف نظام الطبيعة ويفهمها ويبدع في ميادين المدنية والثقافة: "بالخيال يبدع الإنسان المدنية والثقافة، يبني الأولى بالعلم والصناعة اللذين شق بهما طريق سيطرته على الطبيعة، وينشئ الثانية بالفن والأخلاق"⁽⁷⁰⁾ .

يضاف إلى ذلك أن العلم يمكن التلاميذ من اكتساب صفة الموضوعية، وهي من الصفات الأساسية للروح العلمية: "إن التلاميذ إذا فهموا شرح قضية ما على

(68) للإطلاع على هذه الطريقة يمكن العودة إلى المبحث الأول من هذا الفصل وبالتحديد العنصر الثاني

منه والمتعلق بـ "وضع التربية والتعليم في سورية في عهد الانتداب الفرنسي".

(69) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص 265.

(70) المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص 41.

السبورة اتحدت عقولهم في وحدة الحقيقة، ولو كانت الأقاليم والمذاهب متباعدة أو مختلفة، وهكذا يكتسب التدريب على العلم صفة النزاهة الذهنية، فيجعل المدربين يستقلون في أحكامهم عن الأهواء والأغراض الشخصية"⁽⁷¹⁾ .

يفهم من هذا أن العلم يلعب دورا أساسيا في حياة الفرد والمجتمع، لأنه الأداة الفعالة والقادرة على تبيد الجهل والتخلف، وتحقيق الوحدة الاجتماعية والقومية بين أفراد الشعب" :ولذلك فإن من واجبات القومية الأساسية في المرحلة التاريخية الراهنة السعي إلى نشر العلم في جميع أوساط المجتمع بأوسع وأسرع مقياس ممكن، ولاسيما وقد أصبح مجتمعنا في تباين ثقافة أجياله أشبه بالمخلوقات الهجينة في الأساطير القديمة :النصف إنسان والنصف الآخر حيوان"⁽⁷²⁾ .

يضاف إلى ذلك أن العلم يمكن أن يحقق حياة ديمقراطية صحيحة لأن :من المظاهر الأكثر تأثيرا في تكوين العقلية الحديثة هو العلم، حتى إذا ما رست قواعده في ذهن أعدت صاحب هذا الذهن إلى الديمقراطية، إن الذهن إذ يمارس العلم يكتسب الثقة في نفسه، ويكتسبها بنسبة وعيه لهذه الممارسة .في العلم يرجع المعلم والتلميذ إلى العقل، كحكم في قبول الرأي أو في الإعراض عنه"⁽⁷³⁾ .

مما تقدم يظهر أن زكي الأرسوزي أدرك بعمق رسالته التربوية في بناء الأجيال بناء قوميا سليما، وأن العلم هو سبيل التقدم الحضاري ونبذ التعصب وتحقيق الوحدة الفكرية والاجتماعية والقومية، وتوفير حياة ديمقراطية صحيحة .

2- من خلال نضاله السياسي : هذا المجال يمثل بحق الجانب العملي التطبيقي لفكر زكي الأرسوزي التربوي والذي لا يقل أهمية عن الجانب النظري، وعليه سأحاول في هذا المبحث إبراز نضال زكي الأرسوزي السياسي مركزا في ذلك على الدور الذي لعبه زكي الأرسوزي في المؤتمر الدنيئة على لواء الأسكندرونة، من قبل الفرنسيين

(71) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثالث، ص 438.

(72) المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص 42.

(73) المصدر نفسه، المجلد الخامس، ص 290-299.

والإنجليز والأتراك. لقد أدرك زكي الأرسوزي أبعاد هذه المؤامرة⁽⁷⁴⁾ هذا ما جعله يتجه إلى الجماهير في اللواء ويعمل على توعيتها وتحذيرها من المخططات الاستعمارية التي ترمي إلى سلخ اللواء عن سورية وضمه إلى تركيا، فالتصدي لهذه المؤامرة البشعة جعله يتخذ وسائل متعددة وأساليب مختلفة، وكان من بين هذه الوسائل: "صدرت جريدة العروبة"⁽⁷⁵⁾ وفتحت ثلاثة أندية عربية⁽⁷⁶⁾... (مارس العرب نشاطهم الاجتماعي والسياسي في هذه الأندية، كنت أتكلم عن القضايا العامة من الصباح الباكر حتى ساعة متأخرة من الليل، كان الناس يقبلون على النادي أفواجا، فوج يأتي وآخر يذهب، لم يبق تأثير النوادي على أهل المدينة وحسب فقد أصبح كل منهم ملتهب الحماس داعية لنفس الفكرة"⁽⁷⁷⁾).

وهكذا جعل زكي الأرسوزي من تلك النوادي منابر للاتصال بجماهير اللواء لتوعيتهم بالأخطار التي تهدد مستقبلهم، فكان بذلك مثلهم الأعلى، فالتقوا من حوله واستجابوا لتوجيهاته، التي تدعو إلى الوحدة والنضال من أجل أن يبقى اللواء عربيا . لقد استطاع زكي الأرسوزي أن يغرس بذور القومية العربية، ويتصدى للرواسب المختلفة لدى عرب اللواء، ويوقظ روح المقاومة، ليقفوا في وجه المؤامرة الاستعمارية

(74) للإطلاع على هذه المؤامرة بشيء من التفصيل يمكن العودة إلى الفصل الأول من الباب الثاني والذي بحث فيه بيئة وعصر زكي الأرسوزي.

(75) التي أنشأها زكي الأرسوزي في اللواء عام 1937م وأغلقتها سلطات الانتداب الفرنسي عام 1938م وصدر منها 114 عددا، وكانت أول جريدة عربية مثالية وكان لها دور فعال في توعية عرب اللواء، وبعث في نفوسهم روح المقاومة والنضال من أجل استقلال اللواء والمحافظة على عروبتهم. محمد حرب فرزات: الحياة الحزبية في سوريا بين (1908-1955م)، دار الرواد، دمشق، ص 138-141.

(76) نذكر من بينها "نادي العروبة" الذي أسسه زكي الأرسوزي في اللواء وانتسب إليه الطلاب والعمال والفلاحون، وكان يعد نخبة واعية لتنتشر بين طبقات الشعب، وبصورة خاصة في الأرياف، ولتبشر بالتآخي بين الطوائف، تحت لواء العروبة، وقد أزيلت الطائفية، كما أزيلت الأمراض القومية، ويجول النادي إلى منبر للتبشير بالعروبة. عصام نور الدين: زكي نجيب الأرسوزي وآراءه في السياسة واللغة، ص 40.

(77) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الخامس، ص 456.

التي استهدفت وطنهم وعروبته، ونلمس هذا بوضوح من خلال منشور كان زكي الأرسوزي قد كتبه لأبناء اللواء، جاء فيه: "إخواني عرب اللواء)... (من عمال وفلاحين وتلاميذ ومتقنين ومدنيين وقرويين: إن الاستعمار الأوربي قد مزق وطنكم العربي الكبير إلى دويلات متناثرة تقاسمها الإنجليز والفرنسيون فيما بينهم، بعد أن قتم بثورتكم العربية وضحيتم بأرواح الشهداء، وسفحتم دماء المجاهدين، حتى تم لكم النصر.. وارتفع العلم العربي في سماء هذا الوطن العزيز، ولم يكتفوا بهذا، بل راحوا يدبرون اليوم مؤامرة دنيئة في الظلام لكي يسلبوا لواء الأسكندرونة عن أمه سورية ويعطوه غنيمة باردة إلى تركيا، إن عروبة اللواء تستصرخ ضمائركم لكي تهبوا لإحباط هذه المؤامرة السوداء وتثوروا لكرامتكم وحقكم في الحياة الحرة العزيزة.. تحت الراية العربية.. راية الأباء والأجداد التي قاتلتم تحتها على مر العصور.. من أجل أولادكم وأحفادكم..

من أجل أن يبقى اللواء عربيا سوريا..

من أجل حريرتكم وكرامتكم التي تباع في الخفاء..

من أجل الأمة العربية، وحقها في الوحدة والعزة والاستقلال..

أناديكم، ويناديكم معي تاريخكم العربي المجيد)... (عاش لواء الأسكندرونة

عربيا إلى الأبد، عاشت الأمة العربية حرة عزيزة، ولتحيا العروبة، ولتحيا الشعب

الذي تتحطم على صخرة صموده كل المؤامرات"⁷⁸).

فمما لا شك فيه أن الأرسوزي قد لعب دورا نضاليا سياسيا بارزا في معركة اللواء، فكان له الأثر العميق على جماهير اللواء، حيث استطاع أن يغرس وينمي فيهم مبادئ التربية القومية التي كان يدعو إليها باستمرار.

وإلى جانب ذلك يظهر نضال زكي الأرسوزي السياسي أيضا في مواجهة

الاستعمار الفرنسي، لقد أدرك زكي الأرسوزي بوضوح أن لفرنسا وجهين مختلفين :

(78) سليمان العيسى: هذا الصوت.. أيقظ قريننا، الموقف الأدبي، العددان 3-4، السنة الثانية،

1972م، صص 63-64.

وجه الحضارة والثقافة التي عاشها في باريس يوم كان طالبا بجامعة السوربون قسم الفلسفة (1927-1930م)، ووجه المستعمر البغيض الذي صادر قوت الشعب اليومي وحاجاته الأساسية، وأثار بين صفوفه كل ما استطاع من أنواع الفتن والانقسامات الطائفية والعشائرية والإقليمية⁷⁹). هذا يعني أن وجه فرنسا في باريس غير وجهها في سورية، إن هذا الوجه المتناقض لفرنسا جعله يقول: "عندما عدت من باريس، كنت أجنح إلى الاتجاه العرقي في شعوري وفي سلوكي، بدأت ثورتي على الاستعمار الفرنسي إنصافا لبني قومي العرب)... (كان هذا التحول في نفسي قد تم بتأثير التجارب العاطفي بيني وبين بني قومي"⁸⁰).

إن ملاحظة زكي الأرسوزي لوجه فرنسا المتباين جعله يكشف عن سياستها الاستعمارية، ولقد شكلت أفكاره تهديدا خطيرا على المستعمر لذلك عمل على ملاحظته وسجنه وتعذيبه ونفيه، لكنه لم يتغير أبدا، فبقي المناضل الكبير الذي التزم بتحقيق الاستقلال والوحدة العربية، وبعث الأمة العربية لاسترجاع مجدها الضائع بين الأمم.

3 - من خلال كتاباته: إن الوضع المزري الذي أصبح عليه المجتمع العربي في

ظل الاحتلال العثماني والاستعمار الأجنبي، جعل زكي الأرسوزي يلجأ إلى الكتابة للشعب بكل فئاته، ورأى في الكتابة الوسيلة المناسبة لذلك، يتوجه من خلالها لجمهير أمته العربية، التي اعتبرها المنطلق والغاية في نفس الوقت، فشرع يكتب عن مشاكلها ويصور معاناتها ويرسم مستقبلها المنشود. وكانت أولى خطواته، العمل على تقوية الثقة بالأمة العربية، وبقدرتها على التجديد والانبعاث. إن إيمان زكي الأرسوزي بذلك جعله يكتب ويؤلف، وهذا من أجل توعية الشعب العربي بماضيه المجيد، وبواقعه المتدهور، ولقد رأى في العصر الجاهلي ينبوع القيم العربية الأصيلة، هذا مما جعله يبين في كتاباته تلك القيم الأخلاقية النبيلة: "روعة البطولة وجمال العبارة التي يفصحون بها عن الشعور بهذه الروعة، فأى أمة من الأمم حاول كل من أبنائها أن

(79) أحمد صارم: التربية القومية عند زكي الأرسوزي، مرجع سابق، ص 109.

(80) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد السادس، ص 154.

يكون بطلا وشاعرا ينشد أعماله ومناقب أجداده كما فعل العرب في جاهليتهم ؟
وأي أمة بلغ الشعر عندها ما بلغ عن العرب حين كانوا يزينون كعبتهم بالقصائد
الرائعة ؟⁽⁸¹⁾ .

لقد رأى زكي الأرسوزي في العصر الجاهلي ينبوع القيم العربية الأصيلة
ومثلها العليا، ولذلك دعا إلى إحياء تراث الأمة المجيد وبعثها، فهي كما قال: "لم تنزل
منذ فجر الإنسانية منارة يهدي شفقها العالم سواء السبيل، بينما كانت الأقوام تظهر على
مسرح التاريخ وتتوارى عنه، وأي أمة صبا أبناؤها جميعا إلى البطولة كمثل أعلى
وحاول كل منهم أن يكون شاعرا على مقياس أعماله ومناقب أجداده كما فعل العرب؟
وهل سجل التاريخ قوما كأجدادنا وقفوا أنفسهم جماعة وأفرادا لنصرة الحق ونشر
رايته في العالم ؟ في الجاهلية كل من بني قومنا بطلا وشاعرا وكان القوم يزينون
كعبتهم بروائع الشعراء من المتبارين في إنشاد المحاسن والمكارم"⁽⁸²⁾ .

فمن الواضح والأكيد أن زكي الأرسوزي اعتبر العصر الجاهلي عصرا ذهبيا
في تاريخ العرب، هذا مما جعله يكتب عن هذا العصر مبرزا مثله العليا وأخلاقه
الرفيعة، وغيرها من الصفات النبيلة التي تميز بها العرب في ذلك العهد، يفهم من هذا
أن زكي الأرسوزي كان يعترف بالماضي العريق للأمة العربية، ويحرص على ربط
ماضيها بحاضرها ليرسم ملامح مستقبلها، ولقد وجد في التراث العربي واللغة العربية
بخاصة سبيلا لتحقيق ذلك، لقد رأى في التراث مصدر هداية وارتقاء للأمة العربية في
سعيها للحاق بالركب الحضاري الذي يشهده العالم الغربي .

لقد كان حريصا على كشف هذا التراث وإضاءة معالمه، باعتباره عاملا
مساعدًا للنهوض بأممتنا وبعث مجدها الضائع، ونلمس هذا الحرص بوضوح من خلال
قوله: "وأما اليوم، وقد استيقظنا من سباتنا على ضوء الحضارة الحديثة، وانقشعت عنا
الأوهام بتأثير المعارف العلمية، تلك الأوهام التي تحصل من التباس الوجدان بالطبيعة

(81) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الخامس، ص 62.

(82) المصدر نفسه، المجلد الثالث، ص 193-194.

فما علينا إذن إلا استكمال شروط هذه اليقظة بالعودة إلى الحياة في ينبوعها، الإنسانية والطبيعة، ونحن إذا كنا نبلغ الطبيعة بالعلم، فإننا نرتقي إلى الإنسانية بفقهِ تراثنا"⁸³ . يفهم من هذا أن زكي الأرسوزي أكد على أن فهمنا لتراثنا الحضاري، يمكننا من الارتقاء إلى القيم الإنسانية الرفيعة، ويحفظ كيان أمتنا العربية من الانحلال والذوبان، هذا ما يمكنها من الصمود في وجه الاستعمار، والتصدي للأخطار التي تهدد وجودها وكيانها وتقدمها وازدهارها .

إلى جانب ذلك لقد وجد زكي الأرسوزي في اللغة العربية (اللسان العربي) مقوما أساسيا لحفظ كيان الأمة العربية وبعثها واستمرارها، لذلك وجه زكي الأرسوزي اهتماما كبيرا لدراسة اللغة العربية، وحاول أن يثبت أصالتها، واستقرأ عبقرية الأمة العربية من خلالها، فكتابه "عبقرية الأمة العربية في لسانها" الذي أصدره عام 1943م يعبر عن ذلك أصدق تعبير، فهي خزان الأمة ووعاء ذكرياتها، وديوان مفاخرها وهي المستودع الذي حفظ للأمة العربية تراثها، وكشف مظاهر عبقريتها وإبداعها. لذلك حذر زكي الأرسوزي من الأخطار⁸⁴ التي تهددها وتستهدف كيانها بوصفها رابطة قومية حضارية في حياة الأمة العربية ماضيا وحاضرا ومستقبلا⁸⁵ .

مما تقدم عرضه يمكن القول أن التربية التي يدعو إليها زكي الأرسوزي هي التربية القومية، التي كان يسعى من ورائها إلى بناء جيل عربي يعي واقع وطنه، ويلتزم بقضايا أمتة وأهدافها الكبرى، ويؤمن بالقومية العربية وأبعادها الإنسانية، بعيدا عن التعصب والانغلاق، ويثق بمستقبل أمتة وبقدرتها على تجاوز واقع التجزئة والتخلف والاستعمار لتستأنف مسيرتها الحضارية بين الأمم .

هذا مما يعني أن مجهود زكي الأرسوزي التربوي القومي كان له الأثر الإيجابي على طلابه وأبناء قومه وحتى الجيل الذي جاء من بعده، وهذا ما أكد عليه

(83) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص 275.

(84) من بين الأخطار التي نبه إليها زكي الأرسوزي، ورأى فيها أنها تشكل خطرا على اللغة العربية (اللغة العامية) (اللهجة العامية) والاستعمار الأجنبي التركي والفرنسي تحديدا.

(85) أحمد صارم: التربية القومية في نتاج زكي الأرسوزي، مرجع سابق، ص 62-63.

أنطوان مقدسي بقوله: "يقنفي أثر الأرسوزي جيل كامل عمره الآن نحو نصف قرن لا يزال حيا في العديد من أبنائه، وفي خلفاء هؤلاء، وسوف نبقى في صحبته طويلا عرف أبناؤنا ذلك أم لم يعرفوه"⁸⁶ .

والنتيجة العامة التي نخلص إليها في نهاية هذا الفصل أن التربية القومية عند زكي الأرسوزي تعد الركيزة الأساسية في فكره التربوي، وعن طريقها يتكون الفرد والمجتمع العربي تكوينا سياسيا خاصا. فهذه النتيجة تجعلنا نتساءل عن حقيقة هذه السياسة التي دعا إليها زكي الأرسوزي؟

الإجابة عن هذا السؤال سنتعرف عليها في الفصل الثالث والأخير من هذا الباب والذي نعالج فيه بعدا آخر من أبعاد تجربة زكي الأرسوزي الفلسفية، والمتعلق بالبعد السياسي.

(86) أنطوان مقدسي: الحصري يعرف بالأمة، مجلة المعرفة، العدد 20، شباط، 1979م، ص 19.

الفصل الثالث

الدولة والأمة عند زكي الأرسوزي

أولا : الأسباب التي جعلت الأرسوزي يهتم بالسياسة

ثانيا : الدولة عند زكي الأرسوزي

أ - مفهوم الدولة

ب - الإطار الأخلاقي للدولة عند زكي الأرسوزي

ج - شعارات الدولة عند زكي الأرسوزي

د - مهام الدولة عند زكي الأرسوزي

ثالثا : الأمة عند زكي الأرسوزي

أ - مفهوم الأمة عند زكي الأرسوزي

ب - الأمة والدولة عند زكي الأرسوزي

ج - الأمة والقومية عند زكي الأرسوزي

نتناول في هذا الفصل وفي الفصل الذي يليه الفكر السياسي عند زكي الأرسوزي، وهو مظهر من مظاهر تجربته الفلسفية أي أنه بعد من أبعادها .وما دام الأمر كذلك فقد رأيت من المناسب والوظيفي هنا أن أشير بداية ولو بشيء من الإيجاز إلى الأسباب التي جعلت زكي الأرسوزي يولي اهتمامه بالسياسة، وهذا لن يتحقق إلا من خلال استقراء حياته السياسية، وخاصة نضاله السياسي ضد سياسة الاحتلال التركي والاستعمار الفرنسي للواء الأسكندرونة في عهده .فما هي إذن هذه الأسباب ؟

أولا - الأسباب التي جعلت الأرسوزي يهتم بالسياسة :

في الحقيقة لقد كان ذهن الأرسوزي يتردد بين الأدب والسياسة بين الانصراف كلياً للتأمل في حل لغز الوجود، وبين العمل على النهوض بأبناء قومه، وإبلاغهم مستوى الحضارة، بين خلاص نفسه وخلاص قومه، بينما كان متحيراً في تردده جاءت الظروف تعين له وجهة أفكاره وأعماله⁽¹⁾ .

ففي مساء يوم الجمعة من شهر جوان 1915م داهمت كتيبة من الجيش التركي منزل والد زكي الأرسوزي⁽²⁾ . وطلب قائد الكتيبة من والده أن يتقدمه إلى البيت ثم أخذ يفتشه غرفة بعد غرفة، يفتش كل ما يقع تحت عينيه، وبعد أن انتهى التفتيش اقتيد والده بحراسة الكتيبة إلى المدينة .وفي اليوم الثاني، وزكي الأرسوزي في طريقه إلى المدرسة حيث سيجري امتحان الشهادة الابتدائية بلغه أن والده قد أرسل على الفور إلى

(1) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الخامس، ص 417.

(2) يصف لنا تلميذه ورفيق دربه في النضال محمد علي الزرقاء البيت الذي كان يسكن فيه زكي الأرسوزي بقوله: "لقد حججت عدة سنوات إلى بيته المتواضع الصغير، المغطى بالقرميد الأسود، والمؤلف من حجرات ثلاثة، متجاورة، واطقة الجدران، ذات دور أرضي واحد، أبوابها البدائية مطلة على باحة واسعة، أشبه بالحديقة، تقوم على امتداد البساتين، على شاطئ نهر حنا، على بعد قليل لا يتجاوز الكيلومترات الخمسة، من أنطاكية .تقع إلى الجانب الأيمن من نهر العاصي، محصورة بين الجبل الأحمر، ووادي العاصي .في قرية صغيرة متناثرة البيوت، اسمها (الحكمجي أو الضاليان الصغير) ."

محمد علي الزرقاء: قضية لواء الأسكندرونة، الجزء الثالث، ص 259.

السجن العسكري في دمشق، وأنه سوف يحاكم من قبل المجلس العرفي بتهمة الانتساب إلى حزب سياسي غرضه تأسيس دولة عربية³ .

ولقد كان لهذا الخبر بالغ الأثر في حياة زكي الأرسوزي، الذي قال عنه: "وياله من خبر غير وجهة أحلامي ! كنت من قبل ذلك عربيا، أشعر بأنني ولدت من أسرة عربية، وأشعر بأنني أختلف عن جيراننا الأتراك في الذوق وفي مقومات الحياة .وأما اليوم، وقد بلغ سمعي اسم الدولة العربية، أصبحت العروبة قبلة آمالي وأماني .وليس شعار البعث الملخص بالجملة التالية: "العروبة هي وجداننا القومي، عنها تنبثق المثل العليا وبالنسبة إليها تقدر الأشياء "ليس إلا بعثا لما انعقدت عليه نفسي منذ تلك اللحظة وكانت استجابتي الأولى للصوت الصادر من الأعماق أن أقسمت على أن تكون حياتي وقفا لبعث مجد أمتي"⁴ .

بالإضافة إلى ذلك أن زكي الأرسوزي لمّا عاد من باريس عام 1930م عين مدرسا للتاريخ والجغرافيا بتجهيز أنطاكية⁵، ولكن سرعان ما وقع الاختلاف بينه وبين المستشار الفرنسي، "هذا الاختلاف حولني شيئا فشيئا عن محور اهتمامي في الثقافة والفلسفة إلى السياسة"⁶ .

لاشك أن سياسة الاستعمار الفرنسي هي التي جعلته يولي اهتمامه بالسياسة وهذا ما عبر عنه بقوله: "فبينما كنت متحيرا في أمري بين الأدب والسياسة، حدد لي الفرنسيون بسياساتهم الاستعمارية موقفي من الاتجاه السياسي"⁷ .

(3) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثالث، ص 291.

(4) المصدر نفسه، ص 291-292.

(5) أما عن الأسباب التي جعلت زكي الأرسوزي يدرس مادتي التاريخ والجغرافيا فيبينها لنا بقوله: "حينئذ كان التجهيز في طور التكوين، لما يبلغ بعد صف الفلسفة، الدرس الذي كنت قد تخصصت في دراستي الجامعية، فكلفت بتعليم التاريخ والجغرافيا ريثما يتيسر لي تدريس مادة اختصاصي". المصدر السابق، ص 419.

(6) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد السادس، ص 491.

(7) المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

ويقدم لنا زكي الأرسوزي صورة موجزة عن سياسة الدولة المنتدبة (فرنسا) مع الطوائف العربية عندما عاد من باريس إلى أنطاكية، قام بزيارة التجهيز: "وكان يومئذ المفتش الفرنسي يمتحن تلاميذ العرب باللغة الفرنسية، ولما طلب إليّ الاشتراك معه على الأمر، اتفقنا على وضع سلم للفحص، وبعد أن أمضينا معا في العمل استدعي)المستشار الفرنسي (إلى المندوبية، وبقيت لوحدي في المهمة، وكنت أقدر العلامات بالاستناد إلى السلم المتفق عليه بيننا، وأثناء ذلك جاء معلم فرنسي آخر وألقى نظرة على جدول العلامات وقال مندهشا: كيف تعطي للعلويين والمسيحيين العلامات على نفس المقاس؟ أفلم ينبهوك إلى الأمر، قلت له: لا، وأي أمر تعني؟"⁸⁾.

يفهم من هذا أن زكي الأرسوزي بعمله هذا قد بدأ ينسف منهج الاستعمار الفرنسي الطائفي، وذلك بلجوئه إلى مقياس موحد في تقويم التلاميذ، ينهض من منطلق بيداجوجي لا طائفي .

كما وجد زكي الأرسوزي التلاميذ داخل الصف موزعين على المقاعد بحسب الطوائف، يقول الأرسوزي: "لما سألت أحدهم عن سبب ذلك قال: هذه هي رغبة المفتش وأخذ بعدئذ يقص عليّ هو ورفاقه النوادر"⁹⁽¹⁰⁾.

لقد تصدى الأرسوزي لهذا الواقع المرير، وأقنع الطلاب أنهم أبناء أمة واحدة وأن عدوهم واحد، هو الاستعمار الفرنسي الغاشم، واستطاع أن يقلب هذه المعادلة اللئيمة .

بالإضافة إلى ذلك أن طريقة زكي الأرسوزي في التدريس كانت تشكل خطرا على سياسة الانتداب الفرنسي، لقد حضر ذات يوم رئيس الاستخبارات الفرنسية في أنطاكية درسه عن أحد فلاسفة فرنسا وهو "أوجست كونت" وكان الدرس باللغة

(8) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثالث، ص 343-344.

(9) منها أن المعلم الفرنسي كان إذ يؤنب التلميذ المسيحي يقول له أنت علوي بهيم، وكان إذا غضب على التلميذ العلوي يقول له أكتب على السبورة: علوي مساوي لبهيم. المصدر نفسه، ص 344.

(10) المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

الفرنسية" :وبعد أن استمع المستشار إلى الدرس دعا مدير التجهيز وطلب منه مفاتيح القاعة، ثم أخرج تلاميذي منها، ثم أغلقها وقال " :مادمت مدرسا في هذا المعهد ستظل دروس الفلسفة مغلقة، ثم أردف يقول :إنك تلقى دروسك وكأنك في مدرسة فرنسية، ألا تعلم أن التعليم في المستعمرات غير ما هو في البلاد الحرة" (11) .

ثم أرسلت له المخابرات الفرنسية المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون (Louis Massignon) (لإبلاغي" :أن المفوض السامي قرر بناء على طلب تقدم به ضباط الاستخبارات إقصائي من التعليم سواء أكان في المدارس الحكومية أو في المدارس الخاصة .ثم قال المستشرق :إن الفرنسيين يأسفون على الاستغناء عن يمثل ثقافتهم في البلاد .ولكنهم يرون في تعليمكم خطرا على سياستهم)... (وهكذا بقيت بلا عمل حتى خروج الفرنسيين من سوريا")12) .

إلى جانب ذلك لقد لاحظ زكي الأرسوزي أن النوادي والمكتبات في لواء الأسكندرونة ذات طابع طائفي، فقرر قلب المعادلة، وأدخل مع تلاميذه في "نادي الروم الأرثوذكسي" وكان ذا صبغة طائفية، ولم يكن فيه أي عضو من المسلمين، فدخله طلبة الأرسوزي من المسلمين والمسيحيين، وحتى كوّنوا النسبة الساحقة فيه، واستطاعوا أن ينجحوا في انتخاباته، وأن يسيطروا على الهيئة الإدارية، وأصبحوا يوجهون نشاطه لخدمة القضية العربية(13) .

وكان للعلويين مكتبة، أنشأتها الجمعية الخيرية للطائفة العلوية، وكانت تسمى "مكتبة النهضة العلوية" فانتسب إليها مؤيدو الأرسوزي وحولوها إلى مكتبة للعرب وغيروا اسمها إلى "مكتبة النهضة العربية"(14) .

(11) المصدر السابق، ص 328.

(12) المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

(13) خليل أحمد: دور اللسان في بناء الإنسان عند زكي الأرسوزي، ص 64 .وراجع أيضا عصام نور

الدين :حياة زكي نجيب الأرسوزي وآراؤه في السياسة واللغة، ص 40.

(14) المرجع نفسه، ص 40.

فهذه الأسباب وغيرها هي التي جعلت زكي الأرسوزي يولي عنايته بالسياسة وهذا من أجل عروبة اللواء، والاستقلال من الاستعمار الأجنبي وتحقيق الدولة العربية الموحدة، وبعث مجد أمتنا الضائع. هذا مما جعله يعمل على إنشاء جريدة "العروبة"¹⁵، وانتسب إلى "عصبة العمل القومي"¹⁶، وأسس "حزب البعث"¹⁷. ومن أجل كل ذلك سجن الأرسوزي أكثر من مرة قبل ترحيله من أنطاكية إلى سورية عام 1938م. ليستقر في دمشق، حيث كان يمارس فيها مهنة التعليم والكتابة فألف بداية في اللسان العربي(اللغة)، ثم في الفلسفة، وأخيرا في السياسة التي ألف فيها العديد من المؤلفات¹⁸. التي تعبر بصدق عن فكره السياسي الذي تتجلى فيه تجربته الفلسفية بوضوح في الدولة والأمة والقومية والبعث والديمقراطية، والتي سنعالجها في مباحث هذا الفصل باعتبارها تشكل بعدا سياسيا لتجربته الفلسفية، ولا نبحثها كقضايا عامة تصلح أن تكون موضوعا لأطروحة جامعية تعالج الفكر السياسي عند زكي الأرسوزي الذي ربط السياسة بالفلسفة أي ربط العمل بالنظر، لأن السياسة بدون فكر مغامرة، أيا كانت عبقرية السياسي، والفكر بدون سياسة كلام فارغ، أيا كانت عبقرية المفكر¹⁹.

-
- (15) التي أنشأها زكي الأرسوزي عام 1937م، وأغلقت بعدما صدر منها 114 عددا .
- (16) التي أنشئت عام 1933م والتي كان الدافع لتأسيسها الشعور العربي مقابل الشعور الوطني الذي ادعته "الكتلة الوطنية"، أي إقامة الشعور القومي مقام الشعور الإقليمي . مرجع نفسه، ص 41.
- (17) الذي سنتناوله بالبحث والدراسة في المبحث الرابع من هذا الفصل .
- (18) وهي بالتحديد: رسالة الأمة والأسرة "نشره عام 1954م، وكتاب "الأمة العربية، ماهيتها، رسالتها، مشاكلها" أصدره عام 1958م وهما موجودان في المجلد الأول من المؤلفات الكاملة لزكي الأرسوزي، وكتاب "مشاكلنا القومية وموقف الأحزاب منها" نشره عام 1956م، وكتاب "صوت العروبة في لواء الأسكندرونة" أصدره عام 1961م، وكتاب "متى يكون الحكم ديمقراطيا" نشره عام 1961م فهذه المؤلفات يتضمنها المجلد الثالث من المؤلفات الكاملة، وكتاب "الجمهورية المثلى" نشره عام 1965م، وكتاب "التربية السياسية المثلى" وهو مجموعة مقالات كتبت أكثرها خلال عامي 1963-1964، ولم ينشر هذا الكتاب إلا بعد وفاته، ويضمها المجلد الرابع من مؤلفاته الكاملة .

(19) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثالث، ص 15.

علما أن السياسة عند زكي الأرسوزي تعني من جهة تعرية الواقع والكشف عن زيفه، ومن جهة أخرى وضع النموذج الأكمل للدولة العربية الموحد، التي لم يشك فيها لحظة واحدة، رغم الوسواس والظنون، في أنها سوف تتحقق عاجلا أم آجلا⁽²⁰⁾ .

هذا مما يجعلنا نتساءل عن التصور الذي قدمه زكي الأرسوزي للدولة باعتبارها مظهرًا من مظاهر تجربته الفلسفية (الرحمانية) ؟

ثانيا - الدولة عند زكي الأرسوزي :

إن المتأمل في كتاب زكي الأرسوزي "الجمهورية المثلى" يجده أنه جمع فيه نظرتة في الدولة .فهو ليس كتابا فلسفيا خالصا في موضوع السلطة السياسية، أساسها ومقوماتها ومظاهرها ومصيرها، وإنما هو معالجة لموضوع الدولة، في إطار حاجة الأمة العربية إلى دولتها العصرية، وفي إطار معطيات من التاريخ العربي القديم، وتحت تأثير ضرورة استيعاب مبادئ الديمقراطية الغربية، وفي ضوء الحدوس التي تتضمنها الكلمات العربية⁽²¹⁾ .

فيستهل زكي الأرسوزي حديثه في مطلع هذا الكتاب بقوله عز وجل :
((عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ .عَنِ النَّبِإِ الْعَظِيمِ))⁽²²⁾. ويعقب زكي الأرسوزي عن ذلك بقوله: "لقد أفصحت الآية⁽²³⁾ عما كان يدور في خلد العرب في عهد ما قبل الرسالة، وبإلها من آية تقصح أيما إفصاح عما تختلج به نفوسنا، نحن العرب المعاصرين، فمن منا لم يحلم بإقامة دولة تعيدنا إلى موكب الحضارة فتجعل شأننا ذا وزن في مصير العالم ؟ من منا لم يحلم بإقامة دولة تجمع العرب تحت راية العروبة فتطهر ديارنا من دنس الأغيار؟ ومن منا لم يطمح إلى شرف الإسهام في إقامة صرح هذه الدولة ؟"⁽²⁴⁾ .

(20) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الرابع، ص 01.

(21) ناصيف نصار: الاستقلال الفلسفي، ص 235.

(22) سورة النبأ، الآيتان 1-2 .

(23) أي الآيتان السالفتا الذكر .

(24) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الرابع، ص 17.

هذا النص يجعلنا نتساءل ما مفهوم الدولة بالمعنى الاصطلاحي العام، وعند

زكي الأرسوزي بوجه خاص؟

أ مفهوم الدولة :

للإجابة عن التساؤل المطروح سيكون عملي في هذا العنصر على النحو التالي:

1 - بالمعنى الاصطلاحي العام: يعتبر مصطلح "الدولة" من المصطلحات الأكثر

شيوعا في الفكر السياسي والاجتماعي والقانوني، والتي لم يتفق المفكرون من فلاسفة وعلماء الاجتماع وعلماء السياسة حول مفهومها، بمعنى أنهم لم يعرفوها تعريفا جامعا مانعا بالمعنى المنطقي للكلمة، والسبب في ذلك يرجع بالدرجة الأولى إلى تباين مذاهبهم الفكرية، واتجاهاتهم السياسية والأيدولوجية. ولكن بالرغم من ذلك فالدولة من بين معانيها الاصطلاحية: هي "جماعة من الناس مستقرون في أرض معينة وفق نظام خاص، أو هي مجتمع منظم له حكومة مستقلة، وشخصية معنوية متميزة عن غيره من المجتمعات المماثلة له"²⁵.

وبمعنى آخر هي "مجموعة من الأفراد يقيمون بصفة دائمة في إقليم معين

وتسيطر عليهم هيئة حاكمة ذات سيادة"²⁶.

ما يلاحظ على هذين التعريفين أنهما يعرفان الدولة بوصفها كيانا ماديا ومعنويا

أي أنهما يعرفانها بالمعنى المشخص والمجرد، وتعبير آخر تطلق الدولة: "على

الحكومة بالإجمال والسلطة وكل ما يتعلق بالأحوال السياسية"²⁷.

ما يلاحظ على هذا التعريف أنه عرف الدولة بالمعنى المجرد، أي باعتبارها

ظاهرة اجتماعية مبنية على السياسة. لكن الذي يهمنا هنا هو المفهوم الذي قدمه زكي

الأرسوزي للدولة، فما هو يا ترى؟

(25) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الأول، ص 568.

(26) معن زيادة وآخرون: الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، ص 426.

(27) بطرس البستاني: دائرة المعارف، المجلد الثامن، دار المعارف، بيروت، لبنان، ص 157.

2 - مفهوم الدولة عند زكي الأرسوزي : من خلال استقرائنا لما كتبه زكي

الأرسوزي حول هذا الموضوع، نجد أنه لم يحدد لنا الطريقة التي يعتمدها في تحديد مفهوم الدولة، ولكن يبدو أنه يستعمل الطريقة الاستقرائية الاجتماعية والطريقة الفلسفية ويمهد لهما باستجلاء المفاهيم الكامنة في الكلمات العربية.

فمن الوجهة الاجتماعية الاستقرائية تبدو الدولة مرتبطة بضرورات الحياة الاجتماعية، فالاجتماع أصل في الطبع البشري⁽²⁸⁾. وهنا يلتقي زكي الأرسوزي مع ابن خلدون في قوله: "أن الاجتماع البشري ضروري، ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم "الإنسان مدني بالطبع" أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدنية في اصطلاحهم وهو معنى العمران"⁽²⁹⁾. ولقد قدم ابن خلدون مبررات تؤكد ذلك، خلص منها إلى الإقرار أن: "الاجتماع ضروري للنوع الإنساني، وإلا لم يكمل وجودهم"⁽³⁰⁾.

وبهذا الاعتبار يكون أعضاء المجتمع يشتركون في روح عامة واحدة هي معنى أوضاعهم، والنوابغ يفصحون عن هذه الروح، ويعمقون بإفصاحهم حسب زكي الأرسوزي التفاهم الرحماني بين أعضاء المجتمع الواحد، ذلك أن الإرادة الإنسانية خاضعة للتجاذب بين الحاجة والواجب، حاجة الفرد إلى ما يشبع رغباته ويحقق كيانه وواجبه في الحياة الاجتماعية تجاه الآخرين. من هذه الوجهة تبدو الدولة وسيلة لدعم الإرادة الحرة في اختيار الحق، ووسيلة في خدمة حياة الجماعة وفي حماية مجالها الحيوي وتراثها، أي أنها المؤسسة التي يناط بها أمر تأمين حرية الأفراد في اختيار مصيرهم، وأمر تأمين الانسجام في الحياة الاجتماعية المنظمة، وأمر إخضاع ظروف البيئة لخلق جو ملائم لحياة الجماعة وازدهارها⁽³¹⁾.

(28) ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، ص 236.

(29) ابن خلدون: المقدمة، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، لبنان، 1982، ص 69.

(30) المرجع نفسه، ص 71.

(31) ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، ص 236-237.

وهذا ما عبّر عنه زكي الأرسوزي بقوله: "إن الدولة تقوم على حُدُسٍ مشتركة بين أعضاء المجتمع في الكيان الإنساني المشترك، ولو اختلف هؤلاء الأعضاء في استجلاء الحُدُسِ والعمل بمقتضاها، إن مثل قيام الدولة على التجربة الرحمانية كمثل قيام الانسجام بين كلمات القصيدة على تجربة الفنان المثلى"³² .

فالدولة أيضا: "وضع مثال تنكشف عنه نفوس النوابع انكشافا يصبح فيه ما هو مشترك بين الناس من ميول اجتماعية ذا صلة أضفت عليها التجربة الرحمانية، ذلك ما يجعل من الدولة أمنية يصبو إليها الجمهور ومن مقامها الأعلى يتلقى الناس الأوامر إنها دعامة للنفوس في صبوتها نحو الصورة التي تتفتح فيها الأمة حقيقة تاريخية"³³ .

علما أن زكي الأرسوزي لا يعرف الدولة على أساس اجتماعي استقرائي فحسب، بل إنه يعرفها أيضا على أساس فلسفي، يتضح أكثر عند حديثه عن الإطار الأخلاقي للدولة .

بـ الإطار الأخلاقي للدولة عند زكي الأرسوزي :

يقوم على مرتكزات أساسية هي:

1 -الحق : كمعنى معقول له صورة حسية تدل على ماهيته، وهذا ما عبّر عنه زكي بقوله: "إن الكلمة "حُقُ" في اللسان العربي، صورة حسية هي "الحُقُ" بمعنى الجرن للعظم .فكأن واقع الأمر في حقيقته بمثابة العظم من جرنه"³⁴ .فكما يبعث خروج العظم من مكانه اضطرابا وألما في الجسد، كذلك يبعث الميل عن الحق قلقا في النفس"³⁵ .

(32) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الرابع، ص 69.

(33) المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

(34) المصدر نفسه، صص 35-36.

(35) المصدر نفسه، ص 36.

ويمضي زكي الأرسوزي مبينا معنى الحق بقوله: "ولما اشتق ذهن العربي كلمتي "الحقيقة" و"الحق" من "حُق" فعنى بالأولى أصل الشيء ومنتهاه وبالثانية الوسط والكمال في كل الأشياء" ⁽³⁶⁾. و ضد الحق "الباطل" الذي اشتق منه "البطل" و"البطلان" بمعنى الكذب والترهات، دل على أن الحق وحده قائم بذاته، في حين أن ضده الباطل رمز الشطط: "بطل: "فسد، ذهب خسرانا وضياعا"⁽³⁷⁾ .

وحسب الأرسوزي إن الحق ليس من صنع الإنسان لأن: "الحق في الحدس العربي ذو منزلة مثلى فهو يبدو من فوق سلسلة الوقائع الخاضع ظهورها لمبدأ العلة في طرفي المكان والزمان بحيث يتميز عن الحوادث الطبيعية" ⁽³⁸⁾. بتعبير أوضح : "الحق في الحدس العربي ليس إذن من دائرة القوى الطبيعية ولا هو أمر يكتسبه الفرد من المجتمع، بل إنه من الواقع بمثابة النجم المتلألئ في عليائه من الغيوم المشتقة"⁽³⁹⁾ .

يفهم من هذا أن أصل الحق هو المالأ الأعلى وليس الإنسان، وبسبب هذا الأصل يتساوى الناس فيما بينهم بالنسبة إلى إشراق الحق في نفوسهم، وظهور هذا الإشراق كواجب، ويتفاوتون بالنسبة إلى القدرة على التجاوب الرحماني مع العناية، أي وضوح الإدراك والنية، وعلى القيام بالأعباء العامة في حياة الجماعة ⁽⁴⁰⁾. ومن هنا تكون الحاجة إلى العدالة لقيام الدولة .

(36) المصدر السابق، الصفحة نفسها .

(37) المصدر نفسه، ص ص 36-37.

(38) المصدر نفسه، ص 37.

(39) المصدر نفسه، ص 40.

(40) ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، ص 238.

2 -**العدالة**: ترجع كلمة "عدالة" حسب الأرسوزي: إلى فعل "عَدَلَ"، بالاشتقاق . ويرجع فعل "عدل" إلى "عَدَّ" المتضمن حدس العدد والنظام"⁴¹).

ولدى استعراض أسرة الكلمة ومشتقاتها الحسية والعقلية تظهر اتجاهات الحدس العربي الأساسية "عَدَلَ": "أنصف"، و"عَادَلَهُ": "وازنه، و"العدل والعَدِيل": "النظير والمثيل"⁴²).

وبذلك فالحدس العربي في العدالة: هو نظام قاعدته المساواة "أنصف" وقوامه مراتب يتألف منها كيان المجتمع"⁴³).

ويتضح معنى العدالة في الحدس العربي في ضوء: كلمة "الظلم" التي هي ضدّ العدل، تزيد من معنى وضوح العدالة"⁴⁴ . وكذلك كلمة أخرى ذات علاقة بالعدالة وهي: "الإنصاف"، "أنصف" "الخصمين سوّى بينهما وعاملهما بالعدل"⁴⁵).

علما أن الكلمتين "إنصاف" و"عدالة": "تدلان بتضمن حدسهما مبدأ المساواة والعدل، على أنهما نشأتا داخل الأسرة حيث تسود روح الأخوة"⁴⁶ . ويكتمل الإطار الأخلاقي للدولة بالشرعية .

3 -**الشرعية**: فالحق والعدالة بمثابة القاعدة، والشرعية بمثابة هيكل البناء والشرعية اشتقها الذهن العربي من: كلمة "شرع" فدل على أن الحقيقة لدى صوغها، تصبح قاعدة يجري عليها الناس في حل مشاكلهم العامة والخاصة، وذلك ما يوحي بالشبه بين الإصلاح والفن، بين الشرعية والتحفة الفنية، كلاهما يقوم على مبدأ المعنى والصورة"⁴⁷).

(41) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الرابع، ص 41.

(42) المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

(43) المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

(44) المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

(45) المصدر نفسه، ص 42 .

(46) المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

(47) المصدر نفسه، ص 51-52.

ويرى زكي الأرسوزي أن التشريع الأكمل هو الذي يحقق الخير العام في المجتمع، والمشرع الصالح ينبغي أن يتوفر فيه شرطان أساسيان: شرط الأصالة التي تعني "البنیان الرحمانی المشترك بين المشرع والجماعة، ذلك البنیان الذي تشف فيه الصورة عن المعنى بحيث يتلأل الذكاء موضعا الأوضاع العامة، وبحيث يشتد عزم الإرادة على إحقاق الحق في نفسه وفي العالم"⁴⁸ .

وشرط الاكتمال في النضج الذي عبر عنه زكي الأرسوزي بقوله "إن نمو الجملة العصبية حتى ما بعد استقرار الجسد هو قاعدة الحياة الاجتماعية، فلهذه الحكمة اشترط السن كشرط أساسي للقيام بالأعباء العامة، ولهذه الحكمة أيضا استثنى الأحداث والمعتهون والمجرمون من الاشتراك في تسيير الأمور العامة"⁴⁹ .

يفهم من هذين الشرطين أن يكون المشرع قد برهن على رسوخه في التجربة الرحمانية القومية. إذا كان هذا هو الإطار الأخلاقي للدولة عند زكي الأرسوزي، فما هي شعاراتها؟

ج شعارات الدولة عند زكي الأرسوزي:

فهي "مثلها العليا، المثل التي تسعى إلى تحقيقها باستكمال شروط طبيعتها"⁵⁰ وهي في جوهرها ذات دلالة أخلاقية إنسانية تعبر عن عمق التجربة الرحمانية وتجلياتها وأهمها:

1 - الأخوة: في الحدس العربي ترجع في أصلها إلى "كلمة "أخ" باشتقاقها من صوت "آخ" الذي هو الصوت الطبيعي للتوجع"⁵¹ . ولذلك "فـ" الأخ، والإخوان

(48) المصدر السابق، ص 52.

(49) المصدر نفسه، ص 53.

(50) المصدر نفسه، ص 81.

(51) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثالث، ص 390.

والاخوة "كلمات تشير إلى البنیان الرحماني المشترك، أي أن ترديد صوت "آخ" تعبيراً عن توجع الاخوة لوجع بعضهم بعضاً"⁵²).

وبهذا المعنى يكون المظهر الأول للأخوة هو "الاشتراك مع الآخرين في

الوجع"⁵³). أي أن من مستلزمات الأخوة "اشتراك بعضهم مع بعض في التوجع - بحكم هذا الاشتراك - كمحاولتهم رفع الحيف عن حاق به الأذى"⁵⁴). يفهم من هذا أن أساس الأخوة البنیان الرحماني المشترك، وهي الباعث على التفاهم والتعاون بين أعضاء المجتمع.

2 - المساواة: فهي تعني حسب الأرسوزي "تساوي الناس في حق تنظيم سلوكهم

حسب مشيئتهم، وفي حق اشتراكهم في تنظيم سلوك الدولة"⁵⁵). وهي من مستلزمات الأخوة في المعاملة، ومن الشروط التي تؤدي إلى نمو الحياة وازدهارها⁵⁶).

وكلمة "إنصاف": "المتضمنة معنى النصف تفيد نظام حياة قاعدته المساواة

(...). ولم تزل كلمة "إنصاف" تحتفظ بطابع نشأتها الاجتماعي، طابع الحنان والرحمة"⁵⁷).

وإذا كان البشر متساوين من حيث المقومات الإنسانية، ومن حيث إشراق

الخير والحقيقة في نفوسهم فإنهم مع ذلك "يتفاوتون في الأهلية للقيام بوظائف

المجتمع"⁵⁸). أي أن المساواة لا تلغي التمايز والتفاوت الموجودين أثناء القيام بوظائف المجتمع.

(52) المصدر السابق، ص 262.

(53) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الرابع، ص 81.

(54) المصدر نفسه، المجلد الثالث، ص 390.

(55) المصدر نفسه، ص 238.

(56) المصدر نفسه، المجلد الرابع، ص 83.

(57) المصدر نفسه، ص 83.

(58) المصدر نفسه، ص 86.

3- الحرية: ما من كلمة توحى بمعان متنوعة بقدر ما توحى كلمة "حرية" ومن معانيها: الخلوص والشرف، "حرية" القوم: أشرفهم، و"الحر" من كل شيء: خياره واعتقه وأطيبه. ويقال: فرس "حر" أي عتيق الأصل، طين "حر" أي لا رمل فيه. "حر" الدار: وسطها "حر" الأرض: أطيها"⁵⁹).

وبعد أن تتبع زكي الأرسوزي تشعبات الحدس المتضمنة في كلمة "حرية" انتقل إلى الحديث عن تجليات الحدس المختلفة. فالحرية ضد القيد وهي في الحدس العربي: "ما يثبت به المرء ذاته في وجه القدر، وما يستقل به عن أن يكون شيئاً من الأشياء خاضعاً لسلسلة الأسباب في ظرفي المكان والزمان. الحرية في هذا الحدس هي بداية أعمال ذات طابع بديء يقابل بها القدر الحاصل من تفاعل الحوادث تفاعلاً متحرراً من كل قصد ونية"⁶⁰).

ولقد اعتبر زكي الأرسوزي الحرية هي: "غاية ما يسعى إليه الإنسان"⁶¹. وهي بذلك الصفة التي يتميز بها الإنسان عن الأحياء الأخرى. هكذا تقوم إنسانية الإنسانية على الحرية: والحرية في الإنسانية هي المبدأ وغاية المرتقى، فبالحرية تزدهر الحياة وفي الحرية يصبح الإنسان ذاتاً، قيمته مطلقة"⁶²).

مما تقدم يمكن القول أن الحرية التي يعنيها زكي الأرسوزي هي حرية التفكير حرية التعبير، حرية الاختيار، حرية الانطلاق والحركة. لأن: "الحياة والحرية صنوان إن أول مطلع تتحدى به الحياة المادة هو الحرية، حرية الإفصاح عما يكمن فيها، وأن

(59) المصدر السابق، ص 88.

(60) المصدر نفسه، ص 90.

(61) المصدر نفسه، ص 255.

(62) المصدر نفسه، ص 257.

آخر ما تبلغ من رفعة في تساميتها هو أيضا الحرية" ⁶³ . معنى هذا أن الحرية مثلها مثل الحياة "هبة من العناية وانتصار على القوى الغاشمة" ⁶⁴ .

ولهذا دعا زكي الأرسوزي أبناء قومه "أن يكافحوا من أجل الحرية ضد قوى شر عديدة: ضد استبداد الإقطاعيين وتعصب الرجعيين وتطفل المستعمرين)... (كان الاستعمار عندنا يرمز إلى قوى الشر جملة، يدفع إلى الاستبداد، ويوقد جذور التعصب ويحول النابهين إلى متطفلين على حساب الجماعة" ⁶⁵ .

ولعل هذا ما جعل زكي الأرسوزي يعتبر الحرية هي: "أولى من الشعارات الأخرى بالأهمية" ⁶⁶ .

دأ مهمام الدولة عند زكي الأرسوزي :

فلما كانت الدولة عنده هي "شخصية المجتمع الواعية فقد أصبحت مهماما مهمام المجتمع نفسه" ⁶⁷ . وبناء على ذلك نتساءل عن مهمام الدولة من وجهة نظر زكي الأرسوزي ؟

لقد حدد زكي الأرسوزي مهمام الدولة بوجه عام في مهمتين أساسيتين :

الأولى : أن تأخذ بأيدي المواطنين فترفع بهم إلى مستوى الحرية بحيث يتسنى لهم أن يشتركوا عن وعي في المصير العام " : كما يسمو المجتمع بأعضائه على موج المشاعر التي تفيض من التجاوب الرحماني بينهم إلى ينبوع المكارم، سموا يصبح فيه كل من مواقفهم المبدعة لحمة في نسيج الحضارة)... (في جو كهذا ينعم المجتمع بالحب والفضيلة" ⁶⁸ .

(63) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثالث، ص 214.

(64) المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

(65) المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

(66) المصدر نفسه، المجلد الرابع، ص 257.

(67) المصدر نفسه، ص 27.

(68) المصدر نفسه، ص ص 27-28.

والثانية هي أن تنظم المجتمع تنظيماً يتمكن به كل من المواطنين من أن يجعل الانسجام تاماً بين حاجاته وبين حقوق الآخرين: "إن الدولة حارس للنظام ومراقب على توزيع المصالح بين الناس، ولما كان المجتمع ذا نظام رتيب وكانت كل من مراتب وظائفه تتطلب مستوى معيناً من الاستعدادات والمواهب، فقد أصبح مبدأ تكافؤ الفرص بين المواطنين أساس القواعد في إعداد ذوي الأهلية للقيام بالمهام المختلفة للدولة" (69).

هذا بوجه عام وبوجه خاص فإن مهام الدولة حسب زكي الأرسوزي هي:

1 - مهمة الدولة في حماية حقيقة الأمة: فالدولة عند زكي الأرسوزي "هي شخص الأمة في طور التحقق وظل حقيقتها المثلى" (70). بينما الأمة: "قائمة في نفوس أبنائها يتلمسها العوام ويفصح عنها النوابغ، بحيث يصبح هؤلاء بمثابة الحواس من الجسد" (71).

وبنا على ذلك فإن مهمة الدولة وإن بدت كما قال الأرسوزي "كحامية لحقيقة الأمة" (72). أي لمجالها الحيوي ونظام قيمها، فهي: "في الأصل إعداد الوسائل التي تؤدي إلى تحقيق هويتها، إلى الكشف عن عبقريتها وتأدية رسالتها" (73).

وهي تعمل أيضاً على: "تنظيم قوى الأمة بما يساعدها على تعيين مجرى تاريخ العالم، وتوجيه المواطنين واستعداداتهم بما يساعدهم على الاشتراك في تعيين المصير العام" (74). إلى جانب ذلك أنها تقوم كذلك بمهمة السيادة أي حماية المجال الحيوي للجماعة (75).

(69) المصدر السابق، ص 28.

(70) المصدر نفسه، ص 102.

(71) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(72) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(73) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(74) المصدر نفسه، ص 103.

(75) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

2 - مهمة الدولة في التربية والتعليم : إذا كانت الأسرة عند زكي

الأرسوزي "هي البيئة الاجتماعية الأساسية، التي تمد أعضائها بمقومات الإنسانية، وهي منهم بمثابة الطبيعة من الأحياء تدمهم بالمشاعر التي على موجبها يرتقي الوجدان إلى الحق حكمة وجود العدل والنظام، كما تمد الطبيعة الجسد بالقوت والغذاء"⁷⁶).

لذلك فمن مهام الدولة في التربية حماية الأسرة، من أجل إعداد أعضائها لمستوى الحرية، المستوى الذي يصبح فيه كل منهم مؤهلاً لتعيين مصيره بإرادته، وللاشتراك مع الآخرين في تعيين مصير الدولة⁷⁷).

ومن مهام الدولة في التربية والتعليم أن تحافظ على "اللسان العربي" أي اللغة العربية "لأن التراث القومي هو المظهر الذي تتجلى فيه عبقرية الأمة. ولما كان تراثنا يتلخص في لساننا، وكانت حياتنا الأدبية-الاجتماعية استجلاء للمعاني المتضمنة في كلماتنا، فقد أثرنا العمل بأن نبدأ بالتنبيه إلى طابع هذا اللسان الخاص ومزاياه"⁷⁸(⁷⁹). وأكتفي بهذه الإشارة المقتضبة حول "اللسان العربي" مادمت قد شرحت ووضحت وحللت هذا الموضوع في الفصل الأول من هذا الباب بشيء من التفصيل والتوسع .

ومن مهام الدولة أيضا في التربية والتعليم أن تعمل على اعتماد العلم لأن المعرفة العلمية هي قوام الحضارة الراهنة⁸⁰. ويرى زكي الأرسوزي أن للمعرفة العلمية مزايا عديدة من بينها: أنها تجعل العقل مرجعا في إقرار الحقيقة، ومتى تدرب العقل على العلم أصبح نزاعا إلى اتخاذ نفسه حكما في الشؤون الإنسانية، في قبولها أو في إنكارها. وعن هذه المزية نتجت المفاهيم التي هي مقومات الإنسانية الحديثة

(76) المصدر السابق، ص 108.

(77) المصدر نفسه، ص 107-108.

(78) للإطلاع على طابع اللسان العربي ومزاياه يمكن العودة إلى الفصل الأول من هذا الباب ستجدها محددة ومشروحة .

(79) المصدر نفسه، ص 118.

(80) المصدر نفسه، ص 125.

كالكرامة الإنسانية، وقيمة الإنسان المطلقة، والحرية. ومن مزايا المعرفة العلمية أيضا أنها ذات شمول مطلق، تتخطى الحدود المغلقة للأوطان والأديان مؤكدة بتخطيها وحدة نوع بني الإنسان، وإلى هذه المزية يرجع مفهوم المساواة، بمعنى تساوي الناس في قيمة الإنسان المطلقة⁽⁸¹⁾. ومن مهام الدولة كذلك تنظيم الثروة العامة، أي الدولة وحق التملك⁽⁸²⁾ والصناعة⁽⁸³⁾.

ويختتم زكي الأرسوزي حديثه عن الدولة مبرزاً الغرض من الاجتماع والهدف من الدولة بقوله: "إذا كان الغرض من الاجتماع هو إنماء الحياة بالتجاوب الرحماني وإخضاع ظروف البيئة، فإن الدولة تهدف إلى إيجاد الجو الملائم لأن يستجلي كل من المواطنين عبقريته في حدود استعداداته ومواهبه الخاصة"⁽⁸⁴⁾.

إذا كان هذا هو تصور زكي الأرسوزي للدولة بوجه عام، فما هو إذا تصوره للأمة؟

ثالثاً - الأمة عند زكي الأرسوزي :

لقد عالج زكي الأرسوزي موضوع الأمة في العديد من مؤلفاته⁽⁸⁵⁾. التي تحمل في طياتها تصوره للأمة بوجه عام والأمة العربية بوجه خاص .

ومن خلال تفصيلنا لما كتبه زكي الأرسوزي حول هذا الموضوع يتضح أن الخصائص العامة لتفكيره في موضوع الأمة لا تختلف عن الخصائص العامة لتفكيره

(81) المصدر السابق، الصفحة نفسها .

(82) للإطلاع على هذه المهمة (الدولة وحق التملك) يمكن العودة إلى المصدر نفسه، ص ص134-143.

(83) ستجدها مشروحة وموضحة في المجلد الثالث، ص ص161-170.

(84) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الرابع، ص 28.

(85) في كتابه الأول "العبقرية العربية في لسانها" الذي صدر عام 1943م ورسالة "الأمة والأسرة" التي صدرت عام 1954م ضمن سلسلة "بعث الأمة العربية ورسالتها إلى العالم" وهو العنوان الذي اختاره زكي الأرسوزي لمؤلفاته، وكتاب "الأمة العربية - ماهيتها، رسالتها، مشاكلها" صدر عام 1958م، وفي كتبه ومقالاته التي تتناول جوانب مختلفة من الحياة القومية والسياسية وغيرهما .

في سائر المواضيع " نقطة واحدة تبدو مميزة لموضوع الأمة والقومية بالنسبة إلى تلك المواضيع، وهي مركزيته في نظرة الأرسوزي إلى الإنسان والعالم، وفي الحقيقة، يدور فكر الأرسوزي برمته على قضية واحدة، بعث الأمة العربية. وما الكلام على اللغة والأخلاق والفن والفلسفة والمدنية والثقافة والسياسة سوى توسع في الكلام على جوانب البعث العربي ومقتضياته" ⁸⁶. فالبعث عنده مما يعنيه " العودة إلى العهد الذي نشأت فيه معالم حياة الأمة نشأة طبيعية" ⁸⁷ .

ويؤكد الأرسوزي أن " لكل مرحلة تاريخية طابعها، وطابع هذه المرحلة : القومية، فمن الوجدان القومي يستوحي فيها الناس مثلهم العليا، وبالاستناد إلى المصالح العامة تسن فيها الشرائع وتنظم الحياة الاجتماعية الاقتصادية" ⁸⁸. إلا أن الأرسوزي حسب ناصيف نصار " لا ينطلق من هذا الطابع لكي يشرع في استقراء النتائج الفكري الذي صدر عن الحركات القومية في العالم وفي مقارنة أجزائه بعضها مع بعض بحثاً عن التصور العلمي الأصح. الاستقراء العلمي المقارن لا ينسجم مع نزعه الحدسية ومع اختياره الأيديولوجي" ⁸⁹ المسبق. ولذا يكتفي بملاحظة الاختلاف بين أعلام الفكر القومي ويختار من مذاهبهم حول ماهية الأمة ما يجعل هدفه في الدفاع عن تصوره الخاص للأمة العربية سهل المنال" ⁹⁰ .

وعلى هذا الأساس سنحاول في هذا المبحث إظهار تصور زكي الأرسوزي

للأمة على النحو التالي :

-
- (86) ناصيف نصار: تصورات الأمة المعاصرة، دار أمواج، بيروت، لبنان، ط2، 1994م، ص 281.
- (87) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثاني، ص 295. أنظر أيضاً المجلد الرابع، ص 197.
- (88) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثاني، ص 223 .
- (89) زكي الأرسوزي مفكر إيديولوجي قومي عربي، والأيديولوجية القومية عنده هي أيديولوجية بعثية قومية. ناصيف نصار: تصورات الأمة العربية، ص 281.
- (90) ناصيف نصار: تصورات الأمة المعاصرة، ص ص 283-284.

أ - مفهوم الأمة عند زكي الأرسوزي:

إن المتتبع لما كتبه زكي الأرسوزي حول هذا الموضوع يجده في كتابه "العبقرية العربية في لسانها" ينطلق من الطرح الإشكالي المفاهيمي للأمة متسائلاً بقوله: "ما هي الأمة؟"

أهي مفهوم يبينه الذهن تعبيراً عن وضع مشترك وعام (وضع ثقافي مدني) قد أنشأه الأجداد فأورثوه للأحفاد؟ أم هي آية أصولها في المبدأ الأعلى تتحقق باندرج تجلياتها في المكان، وباستخدام هذه التجليات في الزمان؟ أم هي عبقرية مبدعة أم بنيان متلازم المظاهر بالتداعي؟⁹¹ ونجده أيضاً في رسالة "الأمة والأسرة" يطرح هذا التساؤل بتعبير آخر قائلاً: "هل الأمة مفهوم (Concept) يبينه الذهن تلخيصاً لعوامل تاريخية طبيعية؟ أم هي آية (Idée) (أصولها في المبدأ الأعلى وتجلياتها تتدرج في الطبيعة كنظام بنية الأفراد والمؤسسات العامة؟"⁹² .

ما يلاحظ على هذا التساؤل أن زكي الأرسوزي يطرحه بشكل ثنائي تناقضي بحيث ينبغي الاختيار بين إحدى إكانيين: إمكانية المفهوم الذي يختصر مجموعة معينة من العوامل الطبيعية التاريخية، وإمكانية الآية التي تعلو التاريخ والطبيعة وتظهر فيهما على سبيل التجلي. وعليه فإذا كانت الأمة محصلة لظروف تاريخية طبيعية، فكانت معرفتها تتم بحسب نشاط الذهن في تكوين المفهوم، وإذا كانت شيئاً يظهر من فوق الطبيعة والتاريخ، وهذا هو معنى الآية، فإن معرفتها تكون بالحدس الفني المتوافق مع طبيعتها)⁹³. ولهذا: "فقد اختلف أعلام الأمم في فهم ماهية الأمة، كل منهم يستوحي وجهة نظره من البنية الخاصة بأمة"⁹⁴ .

(91) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص 222.

(92) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثاني، ص 230.

(93) ناصيف نصار: تصورات الأمة العربية، ص 285.

(94) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثاني، ص 28.

ويؤكد زكي الأرسوزي وجهة نظره هذه بتقديمه لأمثلة، ففي فرنسا مثلاً تقام الحياة السياسية الاجتماعية على مبدأ التمثل والتبني، تمثل الدخيل وتبني الأعيان، لأن فرنسا محصلة عوامل تاريخية. فهي بذلك: تعتبر مفهوم الأمة كمحصلة لظروف طبيعية تاريخية. وكان أحد أعلامها "إرنست رينان" يفصح عن هذا الرأي بتعريفه الأمة كذكريات وأمان مشتركة⁽⁹⁵⁾.

بينما كان الألمان حسب الأرسوزي: يفهمون من "الأمة" عبقرية تصدر عنها مظاهر الحياة العامة كمؤسسات اجتماعية، وكمبدأ انسجام بين هذه المظاهر⁽⁹⁶⁾.

يفهم من هذا أن هناك تباين في مفهوم الأمة بين فرنسا وألمانيا لأن المبدأ الذي يقوم عليه كيان فرنسا يختلف عن المبدأ الذي يقوم عليه كيان ألمانيا. ويرى زكي الأرسوزي "أن نظريات أعلام الأمم الأخرى في ماهية الأمة فليست غير تلونات لأحد الاتجاهين السابقين"⁽⁹⁷⁾. والسؤال الذي يمكن طرحه هنا هو: ما هو المفهوم الذي يتبناه زكي الأرسوزي؟ هل يتبنى المفهوم الذي قال به الفرنسيون، أم الذي قال به الألمان؟

لما كان الهم الأساسي عند زكي الأرسوزي هو استجلاء ماهية الأمة العربية وكانت الأمة العربية في تصوره بعيدة عن أن تكون محصلة لظروف وعوامل طبيعية تاريخية، فقد انحصر بذلك التفكير والتأمل في كتاباته كلها في تفسير معنى القول بأن الأمة آية أو عبقرية مبدعة⁽⁹⁸⁾.

يفهم من هذا أن زكي الأرسوزي يؤخذ بوجهة نظر الألمان حول مفهوم الأمة. ونكتشف هذا لاحقاً من خلال التعريفات التي قدمها زكي الأرسوزي للأمة، وكانت على النحو الآتي:

(95) المصدر السابق، ص 228.

(96) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(97) المصدر نفسه، ص 229.

(98) ناصيف نصار: تصورات الأمة العربية، ص 285.

1 - الأمة في الحدس العربي : لقد حاول زكي الأرسوزي أن يستجلي ماهية الأمة مستندا في محاولته إلى مظاهر حياتنا العامة، ولقد اعتمد في ذلك على منهجه اللغوي الذي وظفه في ضبط مفهوم الأمة، لأن اللسان العربي حسبه: "اشتقائي في البيان تتوضح الكلمة في علاقتها مع أخواتها الكلمات المشتقة من نفس المصدر)... (فالكلمة العربية تحمل طابع الحدس المتضمن في أسرة الكلمة، ومن هنا كانت ميزة فريدة تتميز بها الكلمة العربية ألا وهي أن المحسوس يشير إلى المعقول ويدل عليه" (99). معنى هذا لقد أصبحت الكلمة العربية ذات الطابع الحسي تعريفا أوليا للكلمة ذات الطابع العقلي.

وبناء على ذلك فإن الأمة والأم وهما من نفس المصدر تعبران عن معنى مشترك، الأولى تعبر عنها بصورة مجردة، والثانية تعبر عنها بصورة حسية، معنى هذا أن الأم هي الصورة الحسية للأمة. وهذا ما عبّر عنه زكي الأرسوزي بقوله : "فأما كلمة "أمة" فهي و"الأم" ترجعان إلى فعل "أمّ" المصدر المشترك بينهما، و"الأم" في أسرة "أمّ" هي صورة الأمة الحسية)... (حتى إذا ما اسقطت المعاني المتشعبة من فعل "أمّ" "مقاربة في الذهن العربي، انجلى الحدس العربي في الأمر بوضوح أمّ : "الأم": "الوالدة، أصل الشيء" "الإمام" من يقتدى به، الخط الذي يمدّ على البناء ليبنى مستقيما من يُمَثَّل عليه المثال، الطريق الواضح، "الأمة": "الجماعة، الطريقة... الخ . هكذا تبدو الأمة في الحدس العربي كوجدان قومي تصدر عنه المثل العليا، وتقدر بالنسبة إليه قيم الأشياء" (100).

فمن خلال الاشتقاق اللغوي لكلمة "أمة" يتوصل الأرسوزي إلى أنها كامتداد للأسرة .

(99) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد السادس، ص ص 123-124. أرجع أيضا إلى المجلد الثالث، ص 250

(100) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثاني، ص 333.

2 - الأمة امتداد للأسرة: لقد عبّر زكي الأرسوزي عن هذا المعنى بقوله " ليست

الأمة امتدادا للأسرة من حيث الكيان الرحماني فحسب، بل إنها امتداد لها من حيث المهام أيضا. في الأمة كما في الأسرة تشف العبارة بين الإخوان عن المعنى فنتجاوب النفوس بما يختلج فيها من مشاعر. وإذا النفوس تجاوبت فاض من تجاوبها الشعور وعندئذ يتم ارتقائها على الفيض نحو أصول المكارم" ⁽¹⁰¹⁾. والمبرر لذلك: "أن الأمة تقوم على التعاطف الطبيعي بين الإخوان كقيام الأسرة على المودة بين ذوي القربى" ⁽¹⁰²⁾.

يفهم من هذا أن الأساس الذي تقوم عليه الأمة والأسرة رحماني مثالي، وهذا مما يجعل الأمة عند زكي الأرسوزي ذات معاني متعددة تنهض من منطلق تجربته الفلسفية منها .

3 - الأمة تجربة رحمانية مثالية: نكشف هذا المعنى من خلال ما قاله زكي

الأرسوزي حول هذا المفهوم " :إنما الأمة تجربة رحمانية مثالية تقاس أصالتها على عمق التجربة وبلاغة الاستجابة" ⁽¹⁰³⁾. وبتعبير آخر " :إن الأمة تجربة رحمانية في الوجود قد أجابت بها النفوس على ظروف طبيعية اجتماعية مشتركة، وأنه على عمق هذه الإجابة تقاس أصالة الأمة" ⁽¹⁰⁴⁾.

ومن معانيها أيضا أنها "عقيدة انعقدت عليها النفوس كاستجابة على مؤثرات طبيعية اجتماعية مشتركة" ⁽¹⁰⁵⁾.

بالإضافة إلى ذلك "فالأمة إلهام ذو نظام أصولها في المأ الأعلى، وتجلياتها تتبلور في سجايا أبنائها ومؤسساتها العامة" ⁽¹⁰⁶⁾.

(101) المصدر السابق، ص 344.

(102) المصدر نفسه، ص 247.

(103) المصدر نفسه، ص 351.

(104) المصدر نفسه، ص 242.

(105) المصدر نفسه، ص 251.

صفوة القول، أن الأمة عند زكي الأرسوزي امتداد للأسرة، وتجربة رحمانية مثالية، وإلهام ذو نظام. هذه المعاني كلها كما قال ناصيف نصار: "تؤدي المعنى نفسه من حيث أن الأمة تشكل تجليا من تجليات الحياة"¹⁰⁷.

ويتوصل زكي الأرسوزي من خلال هذا الضبط المفاهيمي للأمة إلى تعريف الأمة العربية التي هي همه الأكبر وهدفه الأساسي بأنها: "عبقرية أبدعت أداة بيانها إبداعا أفصحت به عن حقيقتها"¹⁰⁸.

هذا مما يجعلها كما قال الأرسوزي: "ليست كغيرها محصلة ظروف تاريخية أو جملة ذكريات وأمان، بل إنها معنى مبدع يبدع تجلياته ويوجهها حسب وجهته في الحياة"¹⁰⁹. إن الصفة الأساسية للأمة العربية والمميزة لها عن غيرها هي لغتنا "فحدود الأمة هي حدود لغتنا"¹¹⁰. إذ الأمة العربية ولسانها عند زكي الأرسوزي شيء واحد "به تتلخص بنيان الأمة وعليه تنعكس تطورات مجتمعا"¹¹¹.

فالحقيقة التي يمكن إقرارها في نهاية هذا المبحث أن زكي الأرسوزي، لم يكن يهدف من وراء معالجته لموضوع الأمة إلى وضع نظرية اجتماعية شاملة في الأمة على اختلاف أنواعها بقدر ما كان يصبو إلى بعث الأمة العربية في المرحلة التاريخية الراهنة¹¹².

(106) المصدر السابق، ص 357.

(107) ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، ص 229.

(108) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثاني، ص 236.

(109) المصدر نفسه، ص 236.

(110) المصدر نفسه، المجلد الرابع، ص 213.

(111) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 126.

(112) ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، ص 230-231.

ب | الأمة والدولة عند زكي الأرسوزي:

إن التساؤل الذي يمكن طرحه في هذا المبحث يتعلق بوجه عام بالأمة والدولة : وبالضبط بمفهومها وطبيعة الصلة القائمة بينهما :بمعنى أوضح أي المفهومين أوسع هل مفهوم الدولة أم مفهوم الأمة ؟ وما طبيعة العلاقة القائمة بينهما ؟

لمعالجة هذا التساؤل يقتضي منا أن نقدم إجابتين إحداهما عامة والأخرى خاصة، فبالنسبة للإجابة العامة يمكن القول أن الدولة بالمعنى المجرّد ظاهرة اجتماعية مبنية على السياسة .بينما الأمة ظاهرة اجتماعية مبنية على الثقافة، وبما أن مفهوم الثقافة أوسع من مفهوم السياسة أي أن السياسة جزء من الثقافة وعليه فإن مفهوم الأمة أوسع من مفهوم الدولة .هذا مما يجعلهما متميزين من حيث المفهوم الاصطلاحي المجرّد وحتى المشخص، وكذلك من حيث العناصر⁽¹¹³⁾المكونة لمفهوم الدولة، والمقومات⁽¹¹⁴⁾المكونة لمفهوم الأمة .وهذا ما عبّر عنه محمد عبد المعز نصر في كتابه "في النظريات والنظم السياسية" بقوله: "ولكننا لا نستطيع أن نرادف بين الأمة والدولة، فالدولة هي شعب منظم تنظيماً قانونياً داخل إقليم معين، على حين أن الأمة هي شعب مرتبط ببعضه البعض ارتباطاً سيكولوجياً نفسياً، وله إرادة مشتركة لأن يعيش سوياً في المستقبل"⁽¹¹⁵⁾.

أما الإجابة الخاصة فنقصد بها وجهة نظر زكي الأرسوزي من مفهوم الأمة والدولة والعلاقة القائمة بينهما .فالأرسوزي لا يخلط بين المفهومين، ولقد عبّر عنهما بشكل منفصل في جميع كتاباته السياسية التي تضمنتها مؤلفاته الكاملة .ويؤكد على وجود علاقة بينهما، فما هي إذن هذه العلاقة ؟

(113) عناصر الدولة هي الأرض، والسكان، والحكومة بسلطاتها الثلاثة: التشريعية والقضائية والتنفيذية،

والسيادة، والشخصية المعنوية للدولة .

(114) مقومات الأمة تختلف من أمة إلى أخرى فمثلاً الأمة الإسلامية تقوم على الدين فقط .بينما الأمة

العربية تقوم على الأرض واللغة والتاريخ المشترك .

(115) محمد عبد العزيز نصر: في النظريات والنظم السياسية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر،

بيروت، لبنان، 1981م، ص 351.

فإذا كان الأرسوزي يرى بأن العلاقة بين الأمة والبيئة علاقة خارجية لا تمس كيان الأمة، فإنه يرى بأن العلاقة القائمة بين الأمة والدولة علاقة داخلية مصيرية والمبرر لذلك كون الدولة مؤسسة من المؤسسات العضوية في المجتمع إن لم تكن المؤسسة الأولى. علماً أن الأرسوزي لا يفكر في الدولة كمؤسسة من وجهة سوسيولوجية تاريخية، فهو يحرص على ربط فلسفته السياسية بتجربته الفلسفية الرحمانية الفيضية المثالية⁽¹¹⁶⁾. فالدولة هي نزعة الحق إلى إحقاق ذاته عند الناس⁽¹¹⁷⁾. إنها "تجربة رحمانية مثالية تقاس أصالتها على عمق التجربة" الرحمانية وبلاغة الاستجابة⁽¹¹⁸⁾. وأن "أصولها في المبدأ الأعلى، وتجلياتها تتبلور في سجايا أبنائها ومؤسساتها العامة"⁽¹¹⁹⁾. وما يمكن تفسيره فيها يعود إلى طبيعة المرحلة التاريخية لا إلى إطارها الأخلاقي الثابت، ولما كانت المرحلة التاريخية الراهنة مرحلة القومية، بات من الضروري تعيين العلاقة بين الأمة والدولة، بحيث تظهر للناس المنتمين إلى أمة واحدة أهمية اتحادهم في دولة واحدة⁽¹²⁰⁾.

ومن أجل تحديد طبيعة العلاقة القائمة بين الأمة والدولة نقدم نصاً لزكي الأرسوزي نستخلص منه نوع العلاقة القائمة بينهما "فالدولة هي شخص الأمة في طور التحقق وظل حقيقتها المثلى، الأمة قائمة في نفوس أبنائها يتلمسها العوام ويفصح عنها (النوابغ)... وبناء على وجهة النظر المتقدمة فإن مهمة الدولة وإن بدت كحامية لحقيقة الأمة، لمجالها الحيوي ونظام قيمهما، فهي في الأصل إعداد الوسائل التي تؤدي إلى تحقيق هويتها، إلى الكشف عن عبقريتها وتأدية رسالتها"⁽¹²¹⁾.

(116) ناصيف نصار: تصورات الأمة المعاصرة، ص 296.

(117) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الرابع، ص 25.

(118) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثاني، ص 351.

(119) المصدر نفسه، ص 357.

(120) ناصيف نصار: تصورات الأمة المعاصرة، ص 297.

(121) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الرابع، ص 102.

يتضح من هذا النص أن الأرسوزي اعتبر الدولة وسيلة في خدمة الأمة، وأنها كيفية وجودية في كيان الأمة. وبموجب ذلك فالأمة موجودة في نفوس أبنائها في علاقات القرابة بالنسب والثقافة فيما بينهم. والدولة عنده تلعب دور الحماية لحقيقة الأمة ونظام قيمها ومجالها الحيوي، ودور إعداد الوسائل التي تؤدي إلى تحقيق هوية الأمة وإظهار عبقريتها وتأييد رسالتها. فالدولة لا تأتي بعد الأمة في مرتبة الوجود وإنما هي الأمة نفسها في طور التحقق، أي في طور الخروج من الكمون إلى الظهور⁽¹²²⁾. لأن "الدولة شخصية الأمة الواعية"⁽¹²³⁾ وفي نص آخر يقول زكي الأرسوزي: "الدولة شخصية المجتمع الواعية"⁽¹²⁴⁾.

فطور التحقق هو إذن طور الوعي بالذات، وأن الوعي باللغة هو مفتاح الوعي القومي ومنطلق الوعي بمظاهر الحياة القومية العامة. فليست الدولة تشكل الكيان القومي وإنما الدولة تلعب دوراً أساسياً في تحقيق هوية الأمة، أي في تفجير إمكاناتها وإيصال إشعاعها إلى غيرها من الأمم⁽¹²⁵⁾.

ج الأمة والقومية عند زكي الأرسوزي:

لقد سبق لي أن عالجت موضوع الأمة عند زكي الأرسوزي، من حيث مفهومها وعلاقتها بالدولة وتجنباً للوقوع في التكرار فإنني سأقتصر هنا على بحث موضوع "القومية" ومن وجهة نظر زكي الأرسوزي خاصة. وفي هذا الإطار يمكن أن نشير بداية إلى أن "القومية" قد احتلت دوراً رئيسياً في الفكر السياسي منذ الثورة الفرنسية⁽¹²⁶⁾ على الأقل، وكذلك في ميدان الأبحاث

(122) ناصيف نصار: تصورات الأمة المعاصرة، ص 297.

(123) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الرابع، ص 113.

(124) المصدر نفسه، ص 28، 115.

(125) ناصيف نصار: تصورات الأمة المعاصرة، ص 297.

(126) هي ثورة 1789م لقد اعتبر قادمًا أن أساس الثورة هو حرية الشعب، وأن طغيان الحكم الملكي واستعباده للمواطنين واضطهادهم له هو الذي يبرر نشوب الثورة بهدف تغيير النظام الملكي إلى نظام

النظرية والسياسية، ومع أن دورها في مجتمعنا العربي قد تأخر عن ذلك حتى منتصف القرن التاسع عشر تقريبا، فإنها بعد ذلك حدث حذو أوربا، وهذا ما جعل الوطن العربي منذ الربع الأخير من القرن الماضي يعيش يقظة قومية تركت آثارها في السياسة العملية، كما تركت آثارها في الأبحاث والدراسات النظرية⁽¹²⁷⁾ .

ولقد كان زكي الأرسوزي بحق من أبرز مفكري العرب المعاصرين الذين عملوا على إيقاظ الشعور القومي في نفوس أبناء مجتمعه اللوائي لمواجهة المؤامرة الدنيئة على سلخ لواء الإسكندرونة وإحاقه بتركيا نهائيا عام 1939م، ومجتمعه السوري والعربي بوجه عام للتخلص من هيمنة الاستعمار الأجنبي وتحقيق الاستقلال والوحدة العربية .

لذلك لقد كانت مهمته الأساسية عندما كان يدرس في تجهيز أنطاكية أو في ثانويات سورية أن ينقل الأفكار في موضوعية وحياد، غير أن دروسه الأولى تجاوزت هذه المهمة منذ البداية، فلم يكن هدفه أن يكون عقولا قادرة على التفكير الحر فحسب، بل كانت حرية الفكر في نظره تعني الشخصية الإنسانية الواعية، التي تناضل في سبيل الانعتاق من كل ما توارثته الحياة العربية في عهده عن عصور الانحطاط من مظاهر الجمود والتخلف والفساد، فالأرسوزي يؤمن بوجود جيل عربي جديد ينبغي أن يظهر جيل من المؤمنين بالحياة في أقوى تطلعاتها إلى المستقبل وأنبئ مراميها . لكن ما هي يا ترى ملامح هذا الجيل الذي يتطلع إليه زكي الأرسوزي؟ من أجل تحديد هذه الملامح عمد زكي الأرسوزي إلى التساؤل عن الإنسان العربي في الحقبة المعاصرة من تاريخه . من هو؟ وما هو موقفه من الحضارة؟ وماذا يستطيع أن يفعل للتعبير عن معنى وجوده؟

يتساوى فيه المواطنون في الحقوق والواجبات، ومبادئها الأساسية هي العدالة والأخوة والمساواة .معن

زيادة وآخرون :الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، ص 315.

(127) معن زيادة وآخرون :المجلد الثاني، ص 1081.

أمام هذه التساؤلات وغيرها تبني الأرسوزي منذ البداية وجهة نظر واضحة هي القومية⁽¹²⁸⁾. وعود إلى شرحها في معظم كتاباته، غير أنه من خلال ذلك تأثر بكثير من التجارب الفكرية الغربية⁽¹²⁹⁾. وينتظم تفكير هؤلاء جميعاً، على تباين وجهات نظرهم من موقف واحد من مفهوم الأمة، هو الإيمان بأنها حقيقة حية تصدر عنها جميع مظاهر الثقافة في حياة أي شعب⁽¹³⁰⁾.

من منطلق هذا المدخل وهذه الأصول نتساءل ما مفهوم القومية بوجه عام وعند زكي الأرسوزي بوجه خاص؟ وما الفرق بين الأمة والقومية؟ وما طبيعة العلاقة القائمة بينهما؟ وما هي مقومات القومية عند زكي الأرسوزي؟

1 - مفهوم القومية: بالمعنى الاصطلاحي العام : لا يوجد اتفاق بين المفكرين

في تحديد مفهومها، وهذا ما أكد عليه أحمد عبد الكريم بقوله: "القومية مصطلح شائع الاستعمال، وكثير التداول على ألسنة الناس المتخصصين منهم وغير المتخصصين ولكننا قلما نجد شخصين يستعملانه بنفس المعنى تماماً، حتى بين أكبر المفكرين المهتمين بهذا الموضوع أنفسهم"⁽¹³¹⁾.

ومن بين مفاهيمها هي: "مجموعة الخصائص المعبرة عن وجود أمة، وهي أيضاً حركتها السياسية والثقافية، المعبرة عن القطاعات ذات المصلحة فيها بالوحدة وإزاء الخطر الخارجي، أو مخاطر الاستبداد الداخلي وفي سبيل تطوير هذه الوحدة وتقديم هذه الأمة"⁽¹³²⁾.

(128) صدقي إسماعيل: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص 30-31.

(129) يمثل أولى هذه التجارب شبنغلر في كتابه "انحطاط الغرب"، وكزرنغ في كتابه "العالم الذي يولد" وتشمير لين في كتابه "تكون القرن التاسع عشر" وفيخته في كتابه "خطابات إلى الأمة الألمانية". المرجع نفسه، ص 31.

(130) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(131) أحمد عبد الكريم: القومية والمذاهب السياسية، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1970م، ص 32.

(132) معن زيادة وآخرون: الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثاني، ص 1082.

أما القومية العربية مفهومها أيضا واسع ولها أكثر من مدلول ومن مفاهيمها أنها تعني الواقع الاجتماعي والثقافي واللغوي والتاريخي والنفسي للأمة العربية⁽¹³³⁾. بهذا المعنى تكون القومية العربية مثلها مثل أية قومية "رابطة تاريخية داخل التاريخ"⁽¹³²⁾ هذا يعني أن مضامينه والأشكال المعبرة عن هذه المضامين في تطور وتبدل مستمرين عبر المراحل التاريخية المختلفة التي تمر بها⁽¹³⁵⁾.

أما زكي الأرسوزي فيعرف القومية العربية من منطلق منهجه اللغوي "كلمة "قومية" فهي مشتقة من قوم، وبنو قوم الإنسان هم الأقارب الذين يفرع بعضهم لبعض وعلى هذا فإن القومية هي الأمة في حالة التأهب للذود عن حياض الوطن، وللعمل من أجل تحقيق الهدف المشترك"⁽¹³⁶⁾.

فالقومية عند زكي الأرسوزي تتضمن معنى القرابة فهي "رابطة بين ذوي القربى، تظهر في مؤازرة بعضهم البعض، بنو قوم الإنسان هم أولئك الذين ينجدونهم فيهبون للذود عنه"⁽¹³⁷⁾.

وبمعنى آخر "فالقومية تعني أن مجموعة من البشر متميزة عن غيرها بلغتها وبما يقوم على اللغة من المؤسسات العامة خاصة"⁽¹³⁸⁾.

وفي ضوء التصور اللغوي الرحمانى الذي قدمه زكي الأرسوزي لمفهوم الأمة والقومية، يتضح الفرق بينهما فهو "فرق نفساني اجتماعي، الأمة تسبق القومية

(133) نجاح محمد: الحركة القومية العربية في سورية، الجزء الأول، دار البعث، دمشق، ط1، 1987م، ص 17.

(132) علي محمود العمر: حركة التحرر العربية إلى أين؟، دار المسيرة، بيروت، ط1، 1979م، ص 57.

(135) نجاح محمد: الحركة القومية العربية في سورية، ص 17.

(136) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد السادس، ص 127.

(137) المصدر نفسه، المجلد الرابع، ص 213.

(138) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

والقومية مظهر اجتماعي للأمة، قوامه الشعور والعمل بمقتضاه، وقد ترد القومية كمرادفة للأمة وهي في أية حال كلمة النسبة لها"¹³⁹ .

ولقد عبّر زكي الأرسوزي عن الفرق بين مفهوم الأمة ومفهوم القومية بقوله :
"إذا كانت الأمة تعني أصول القرابة بالدم والثقافة، فإن القومية تدل على الشعور بهذه القرابة والعمل بمقتضاها"¹⁴⁰ .

مما تقدم يمكن القول أن العلاقة القائمة بين الأمة والقومية هي علاقة وظيفية لأن "القومية هي الكشف عن عبقرية)الأمة العربية(وإيجاد الجو الملائم لازدهار هذه العبقرية على اعتبار أن التقاليد التي نسجها التاريخ خلال القرون الوسطى سبب انحراف هذه العبقرية وضمورها، واليوم نحتاج إلى إيجاد الصلة بين هذه العبقرية وبين المرحلة التاريخية الراهنة"¹⁴¹ .

2 - مقومات القومية العربية عند زكي الأرسوزي : لقد تناولها زكي

الأرسوزي بصورة واضحة في كتابه "التربية السياسية المثلى" ¹⁴² في مقال بعنوان "القومية العربية وأسسها" ¹⁴³ . وبعد أن عرّف فيه القومية العربية انتقل إلى الحديث عن الأسس التي تقوم عليها وهي:

-الإخاء والأخوة في الطبيعة، القرابة في النسب: يقول الأرسوزي "تقوم القومية العربية على مبدأ هو :إذا أحدهم صرخ آخ، استجاب لندائه العرب من المحيط الهندي إلى الأطلسي . وكلمتا "أخ" و"قرابة" تفيدان باشتقاقهما، المعنى ذلك . وكلمة "أخ" مشتقة

(139) ناصيف نصار: تصورات الأمة المعاصرة، ص 291.

(140) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثالث، ص 107.

(141) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد السادس، ص 494.

(142) يضم مجموعة مقالات، كتب أكثرها خلال عامي 1963-1964م، ولقد سلمه زكي

الأرسوزي لوزارة الإعلام التي وافقت على طبعه منذ عام 1964 وبقي محفوظاً في أرشيفها، ولم يطبع إلا بعد وفاته عام 1968م .

(143) الذي نشره أول مرة في مجلة "الموقف العربي"، العدد 21 بتاريخ 1964/06/09م.

من صوت "آخ" الذي هو عبارة التوجع في الهيجان وذلك يعني أن أخاك هو الذي يتوجع لوجعك، فيصرخ لصراخك"¹⁴⁴). يفهم من هذا النص أن زكي الأرسوزي جعل القومية العربية تقوم على أساس تجربته الفلسفية الرحمانية، لكن لم تقف القرابة عنده بين أبناء أمتنا على أساس البنیان الرحماني المشترك فقط: بل فهناك أخوة في الثقافة في المثل الأعلى، إلى جانب الأخوة في النسب"¹⁴⁵).

-**المصالح المشتركة:** إن المصالح الاقتصادية والاجتماعية هي الجانب الموضوعي المادي من المقومات المؤسسة للأمم والقوميات، وقد اختلفت الآراء حولها، ومع ذلك فتظل محل اهتمام المفكرين"¹⁴⁶).

وزكي الأرسوزي واحد من بين مفكري العرب الذين اعتبروها من الأسس التي تقوم عليها القومية العربية، فبلادنا العربية الممتدة من المحيط الهندي إلى المحيط الأطلسي، والواقعة على ملتقى القارات (أوروبا وآسيا وإفريقيا) والمشرقة على الشرق والغرب. هذا مما يجعلها تتمتع بمركز تجاري عسكري متميز في العالم، وفضلا عن ذلك فإنها تقدم على بحر من البترول، ولا سبيل لاستفادة أمتنا مما وهبتها الطبيعة بغير دولة تجمع شمل العرب تحت راية واحدة"¹⁴⁷). ولقد اعتبر زكي الأرسوزي المصالح المشتركة (العامة) مصدر إلهام يستأنس به المشرع في تصور القوانين المنظمة لحياة الناس، بمعنى أن هذه المصالح سند وموجه لنظام الحياة في المجتمع يقول " لكل مرحلة تاريخية طابعها وطابع هذه المرحلة: القومية. فمن الوجدان القومي

(144) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الرابع، ص 215.

(145) المصدر نفسه، ص 215.

(146) عبد المجيد البدوي: موقف المفكرين العرب من قضايا النهضة في العالم العربي من مطلع القرن

إلى موفى الستينات، منشورات كلية الآداب، تونس، 1996م، ص 446.

(147) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الرابع، ص 216.

يستوحي فيها الناس مثلهم العليا وبالاستناد إلى المصالح العامة تسن فيها الشرائع وتنظم الحياة الاجتماعية والاقتصادية"¹⁴⁸ .

لكن ما يمكن أن نشير إليه هنا أن الأرسوزي لا يقف عند المصالح المشتركة ولا يحفل بها كثيرا سواء تعلق بدورها في تكوين الأمة والقومية أو في غير ذلك من مجالات النشاط البشري العامة والخاصة"¹⁴⁹ .

-**الدفاع المشترك:** يرى زكي الأرسوزي أننا في عصر تقترب فيه المسافات بتقدم وسائل الاتصال المستمر، وتزداد تكاليف الدفاع بتقدم صناعة العتاد الحربي، وذلك ما سبب ظهور كتل هائلة من البشر¹⁵⁰، وذلك ما يجعل استقلال الأمم يتناسب مع عدد أبناء كل منها، ويتناسب أيضا مع مستوى صناعتها": وبالنسبة إلينا كعرب فليس من مخرج للاضطراب الذي يساورنا بغير الوحدة العربية"¹⁵¹ .

ويرى زكي الأرسوزي أن السبيل إلى ذلك يكون بالتغلب على الصعوبات التي تقف في سبيلنا، والصعوبات منها ما هو خارجي ومنها ما هو داخلي. أما الصعوبات الخارجية فهي مقاومة الدول المجاورة لنا وغير المجاورة ذات الطموح العالمي ونتغلب عليها بالوحدة مثل ما فعل "بسمارك" في إعلانه وحدة ألمانيا. أما الصعوبات¹⁵² الداخلية "فالتغلب عليها بعمل مزدوج إنشائي وتمهيدي بإقامة العلاقات بين الأقطار العربية أكثر وثوقا فأكثر. والهدف من العمل الإنشائي هو خلق مجتمع متجانس متحضر وذلك بإيجاد الانسجام بيننا وبين المرحلة التاريخية الراهنة " ¹⁵³ .

(148) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثاني، ص 224.

(149) عبد المجيد البدوي: مرجع سابق، ص 448.

(150) مثل الكتلة السوفياتية، والكتلة الأنجلو-ساكسونية .

(151) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الرابع، ص 217.

(152) المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

(153) المصدر نفسه، ص 217.

ويرى زكي الأرسوزي أن خير وسيلة لبلوغ الهدف المتقدم هو "إقامة نظام ديمقراطي تسود فيه حرية المناقشة"¹⁵⁴ .

الحقيقة التي يمكن تأكيدها في نهاية هذا العرض لبعض الجوانب من تصورات زكي الأرسوزي السياسية، هي أن هذا الأخير أدرك، بل أيقن بما لا يدع مجالاً للشك أن التخلص من الحكم التركي ومن الاستعمار الأجنبي الغاشم، وتحقيق الدولة العربية الموحدة، وإعادة مجد أمتنا العربية الضائع لن يتحقق ما لم يتم لم شمل العرب تحت راية حزب قومي يوحيهم ويوحدهم ويحقق حلمهم وتطلعاتهم المستقبلية. وحكم ديمقراطي صادق . فما هو إذن هذا الحزب ؟ وما هي منطلقاته ، وما هي الديمقراطية التي يتطلع إليها زكي الأرسوزي ؟

(154) المصدر السابق، الصفحة نفسها .

الفصل الرابع

البعث والديمقراطية عند زكي الأرسوزي

أولا - البعث عند زكي الأرسوزي

أ - زكي الأرسوزي مؤسس حزب البعث العربي

ب - مفهوم البعث عند زكي الأرسوزي

ج - غرض ومهام وشعارات حزب البعث عند زكي الأرسوزي

ثانيا - الديمقراطية عند زكي الأرسوزي

أ - أطوار الديمقراطية عند زكي الأرسوزي

ب - دعائم الديمقراطية عند زكي الأرسوزي

ج - موقف زكي الأرسوزي من الديمقراطية في الوطن العربي

نعالج في هذا الفصل الأخير من هذا الباب مسألتين بالغتي الأهمية في حياة زكي الأرسوزي الفكرية والسياسية باعتبارهما آليتين لتجسيد وتحقيق أمانيه وطموحاته السياسية وهما: البعث والديمقراطية .

أولا - البعث عند زكي الأرسوزي :

في هذا المبحث سأحاول أن أبين من المؤسس الأول لحزب "البعث العربي"؟ وما مفهوم البعث عند زكي الأرسوزي؟ وما الغرض من تأسيسه؟ وما هي مهامه وشعاراته؟

هذه الأسئلة ستكون بمثابة عناصر أساسية لهذا المبحث والتي نقدمها على النحو الآتي :

أ زكي الأرسوزي مؤسس حزب البعث العربي :

من خلال استقراء ما كتب حول "حزب البعث العربي" لم نجد إجماعاً في الرأي بين مفكري العرب الذين كتبوا وأرخوا لهذا الحزب، حول المؤسس الأول له . أهو زكي الأرسوزي أم ميشال عفلق وصلاح الدين البيطار؟ فمنهم من ذهب إلى القول أن زكي الأرسوزي لم تكن له علاقة بحزب البعث على الرغم من ترديده لكلمة "البعث" (المترجمة عن كلمة Renaissance (الفرنسية)¹⁵⁵)، وعلى الرغم من تميز فكره بالدعوة إلى البعث الوحدوي وتأثر كثير من البعثيين بفكره وفلسفته¹⁵⁶ ولأنه لم يكن حسب زعمهم "يرغب في إنشاء حزب أو حركة سياسية"¹⁵⁷ ونسبوا تأسيسه إلى ميشال عفلق (1910-1991م) وصلاح الدين البيطار، واعتبروا ميشال عفلق المؤسس الرئيسي له إذ كان يتمتع بتأثير قوي على الطلاب والمتقنين ولاسيما الشباب منهم، وكانت كلماته تلقى هوى في نفوسهم، ولقد ساعده على ذلك شاعرية أدبية ومنطقية

(155) جلال السيد: حزب البعث العربي، دار النهار، بيروت، ص 18.

(156) عبد الوهاب الكيلاني وكامل زهري: الموسوعة السياسية، مؤسسة الدراسات العربية، بيروت، ط1، ص 299.

(157) مصطفى دندشلي: حزب البعث العربي الاشتراكي (1940-1963م) (الأيدولوجيا والتاريخ السياسي)، د-م، بيروت، ط1، 1979م، ص 34.

محببة في أسلوبه، وبعض المزايا التي تتمتع بها شخصيته، وهكذا تحلقت حوله مجموعة من المعجبين به والمتعاطفين معه، وكانت هذه المجموعة ترى فيه "المعلم والمفكر" وكان معظم هؤلاء من طلاب الثانويات، وخصوصا طلبة الثانوية التي كان يدرس فيها عفلق وصلاح البيطار بدمشق⁽¹⁵⁸⁾.

لكن هذا الرأي لم يحظ بالإجماع من قبل البعثيين الأوائل، حيث أكد البعض منهم أن زكي الأرسوزي أول من أنشأ "حزب البعث". والسؤال الذي يمكن طرحه هو أي الرأيين أصح؟ هل الرأي القائل بأن ميشال عفلق وصلاح الدين البيطار هما المؤسسان الأولان لحزب البعث أم زكي الأرسوزي؟

إن العودة إلى ما كتبه بعض مفكري العرب المعاصرين حول هذا الموضوع . وما كتبه زكي الأرسوزي بوجه خاص، يجيب عن هذا التساؤل بما لا يدع مجالاً للشك بأن زكي الأرسوزي هو المؤسس الأول لحزب "البعث العربي" وهذا ما أكد عليه صلاح العقاد الذي ذهب إلى القول: "بدأ البعث أشبه بحركة فكرية تدعو إلى التجديد أو البعث في الأدب والسياسة والاجتماع، وذلك حينما أخذ اثنان من مدرسي المدارس التجهيزية يصدران في دمشق مجلة الطليعة منذ عام 1935م، وهذان الرجلان هما ميشال عفلق وأستاذ التاريخ وصلاح الدين البيطار أستاذ الطبيعة والفيزياء)... (أو يقال أن مدرسا ثالثا يدعى زكي الأرسوزي قد أسهم في الدعوة في نفس الآراء، بل يقول خصوم البعث إن له الفضل الأول في غرس الفكرة، لأن نفسه قد تشبعت بمبدأ القومية العربية، ولقد تعمد كل من عفلق والبيطار إخفاء شخصيته حتى ينسب لرفسهما فضل تكوين الحزب"⁽¹⁵⁹⁾ .

أما زكي الأرسوزي فلقد أكد أكثر من مرة في غير مكان بأنه مؤسس "حزب البعث العربي" فقال: "ولكن البعث كحزب سياسي تشبثت أنا وتلاميذي بوضع أسسه

(158) المرجع نفسه، ص 36.

(159) صلاح العقاد: المشرق العربي (1945-1958م) العراق - سوريا - لبنان، معهد البحوث

والدراسات العربية، جامعة الدول العربية، مطبعة الرسالة، بيروت، 1966م، ص 31-32.

سنة 1934-1935م حين كنا بأنطاكية. إلا أننا تحولنا عن الاسم لندخل في حزب "عصبة العمل القومي" ¹⁶⁰ نظرا لاشتراكنا مع أعضاء هذا الحزب الأخير في المبدأ والغاية ونظرا لما لهذا الحزب من انتشار في البلاد العربية (سوريا ولبنان وفلسطين والعراق بصورة خاصة) وإن كان التحول قد جرى على مضض منا. كلمة بعث أشد وقعا في التعبير عن الفكرة من عصبة العمل القومي ¹⁶¹).

ولقد أفصح حزب زكي الأرسوزي عن رأيه في تأسيسه حزب "البعث العربي" في محاضرة ألقاها في "أوتيل بلودان الكبير" بدمشق سنة 1963م حيث كان يمضي فيه دور النقاهة، قال فيها: "أما حزب البعث، فأنا الذي أسسته، لا ميشال عفلق ولا صلاح البيطار كما هو معروف عند الناس، فقد بدأت بتأسيسه عام 1934. ولكن عندما ظهرت "عصبة العمل القومي" أثرت الانتساب إليها على متابعة عملي في تأسيس الحزب

(160) تأسست "عصبة العمل القومي" في بلدة "فرننايل" من جبل لبنان في آب (أوت) عام 1933م

وكان مؤسسو العصبة في غالبيتهم العظمى من المثقفين اللبنانيين والسوريين المنتمين إلى الطبقة البورجوازية الناشئة في المدن. ولقد أنشئ لهذه العصبة فروع في لبنان وسورية، وأهم هذه الفروع في سوريا كان في دمشق وحمص والأسكندرونة. وانبثق من هذه العصبة مجلس تنفيذي وكان من قادتها المؤسسين في سوريا زكي الأرسوزي في لواء الأسكندرونة، وصبري العسلي في السويداء، وفهمي الحاخيري في دمشق، وفريد زين الدين في حمص. وتميز هذا التنظيم الجديد بخط سياسي واضح، ويمكن اعتباره المحاولة الأولى الجادة لإعادة إضفاء الطابع الأيديولوجي الوجدوي على الحركة القومية العربية. ويتلخص برنامج "عصبة العمل القومي" السياسي بالمطالبة باستقلال سوريا ولبنان بدون قيد أو شرط، ورفض الحوار مع قوى الاحتلال وتنظيم المظاهرات الطلابية ضد إلحاق لواء الأسكندرونة بتركيا. علما أن زكي الأرسوزي هو الذي صاغ برنامج العصبة السياسي عند اختتام مؤتمرها التأسيسي عام 1933م. وقد جاء فيه: استخلص المؤتمر حقيقة أولية وهي أن سياسة الاستعمار الغربي الإنجليزي-الفرنسي كانت تستهدف غرضين أولهما: استعمار البلدان العربية اقتصاديا وعسكريا وسياسيا وثقافيا وإيديولوجيا. وثانيهما: اعتبار هذه المنطقة من الشرق العربي كنقطة انطلاق لبسط النفوذ الغربي الاستعماري إلى كافة أنحاء آسيا وإفريقيا. نافد سويد: زكي الأرسوزي الأب الروحي لحزب البعث العربي الاشتراكي، مؤسسة الشبيبة للإعلام والطباعة والنشر، دمشق، ط1، 1993م، صص 30-31.

(161) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد السادس، ص 50.

وبقيت منقطعا عن عملية التأسيس حتى انحلت العصبة، وعندئذ عدت إلى متابعة عملي فأسست حزبا جديدا سميته "البعث العربي" ⁽¹⁶²⁾. وكان ذلك في بداية عام 1940م، ولقد حدد قسما لهذا الحزب، كانوا يأتون لتأديته: أقسم بعروبتي وشرفي، أن أكون وفيًا لمبادئ حزب البعث العربي، وأعمل على تحقيق أهدافه ⁽¹⁶³⁾.

وكان الحزب مؤلفا من عدد من تلاميذ زكي الأرسوزي أمثال وهيب غانم وسامي الجندي وجمال الأتاسي وعلي حيزر وعبد الحليم قدور وسليمان العيسي وغيرهم. أما ميشال عفلق فقد التحق حسب زكي الأرسوزي بالحزب بعد أربع سنوات من تأسيسه ⁽¹⁶⁴⁾.

ويطلعنا تلميذه الشاعر سليمان العيسي عن هذا التأسيس بقوله: "كنا ذات مساء منكبين على دروسنا في بيتنا الصغير (بحي السبكي بدمشق) ستة أو سبعة من الطلاب ندرس معا)... (حين دخل علينا أستاذنا الأرسوزي - رحمه الله - تسبقه ابتسامته المشرفة، ومع أكبر رفقائنا آنذاك وهيب غانم)... (كان يوما من شتاء 1940م ورفقنا رؤوسنا، وتوقف الدرس، وبادرنا الأستاذ بقوله: لقد أنشأنا اليوم حزبا عربيا جديدا، لقد أسسنا حزب "البعث العربي"... (لقد قررنا أن نفتح صفحة جديدة في تاريخ أمتنا الحديث، قررنا أن نبدأ عمليا بناء الوطن العربي الواحد، والدولة العربية الواحدة. أفكارنا التي حملناها في اللواء سنترجمها الآن إلى عمل تاريخي منظم إلى حزب يضطلع بالمسؤولية لتحرير سبعين مليون عربي" ⁽¹⁶⁵⁾.

ولقد كانت مادة الحزب الأولى "العرب أمة واحدة" والمادة الثانية "بلاد العرب وطن لا يتجزأ"، وكانت المادة الرابعة تلخص وجهة نظر الحزب وهي "العروبة وجداننا

(162) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد السادس، ص 527.

(163) سليم بركات: الفكر القومي وأسس الفلسفة عند زكي الأرسوزي، ص 30-31.

(164) زكي الأرسوزي: المصدر السابق، ص 528.

(165) سليمان العيسي: البدايات، مرجع سابق، ص 31-32.

القومي، عنها تنبثق مثلنا العليا، وبالنسبة إليها تقدر قيمة الأشياء" ⁽¹⁶⁶⁾. ولقد كان القصد من المادة الأولى والثانية: الرد على السياسة الاستعمارية التي وزعت أبناء أمتنا العربية على شعوب، وقسمت وطننا على أقاليم ⁽¹⁶⁷⁾.

وإلى جانب تأسيس زكي الأرسوزي لحزب "البعث العربي" أسس هو وتلاميذه جريدة باسم الحزب: "لقد قررنا أن ننشئ جريدة تنطق باسم الحزب، ولتكن أسبوعية مؤقتا كي لا تأخذ من دراستكم أكثر مما ينبغي وسمينا الجريدة باسم الحزب الجديد "البعث" ⁽¹⁶⁸⁾.

ولقد شجع زكي الأرسوزي تلاميذه على الكتابة في هذه الجريدة فقال: "ستحرون فيها جميعا، ستدربون على الكتابة، الكتابة تدريب ومران، جربوا أن تتقنوا أفكاركم إلى كل إنسان، إلى كل طالب في هذا الوطن، إلى كل عامل، إلى كل فلاح لا تقفوا كثيرا عند المتقنين سيضيعون وقتكم بالحدقة، والجدال الفارغ العقيم، لأنهم لا يريدون أن يعملوا. سنعيد تجربة اللواء على مستوى الأمة. وسيكون البعث العربي طريق الخلاص. نريد دولة عربية كبرى حديثة. نتسخ كل عهود الظلام، تتجاوز عصور التخلف، تضع أمتنا العربية في قلب القرن العشرين)... سنظل أبدا نصر على هويتنا العربية وطابعها القومي الأصيل" ⁽¹⁶⁹⁾.

وصدر العدد الأول من مجلة "البعث" بعد أسبوع، صدر في ست عشرة صفحة من القطع الكبير، حيث تولى وهيب غانم مهمة جمع المقالات وتنسيقها، وسليمان العيسي كتبها بخط يده، لأن خطه ولغته جميلة تلك كانت شهادة زكي الأرسوزي في تلميذه. ومزدانة بالرسوم بريشة الفنان أدهم إسماعيل. نسخة واحدة كان عليها أن تطوف على البعثيين، وأصدقاء البعثيين جميعا في الجامعة وفي التجهيز بل في كل

(166) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد السادس، ص 527.

(167) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الرابع، ص 303.

(168) سليمان العيسي: المرجع السابق، ص 32.

(169) المرجع نفسه، ص 32-33.

مكان يمكن أن يصل إليه العدد الوحيد. وتوالت بعد ذلك أعداد "البعث" كلها على هذا المنوال. وتترامى أنباء الحزب الجديد إلى سمع سلطة الانتداب الفرنسي، فنلقي القبض على زكي الأرسوزي وأمرت بنفيه إلى اللاذقية، وألقت القبض أيضا على ثلاثة من تلاميذهم: مسعود الغانم، وسليمان العيسي، ودرويش دباب⁽¹⁷⁰⁾.

مما تقدم يمكن الإقرار أن زكي الأرسوزي هو بحق المؤسس الأول لحزب "البعث العربي"، أما ميشال عفلق وصلاح البيطار فهما مؤسسا "حركة الإحياء العربي" ويبدو أن الالتباس قد وقع نتيجة التشابه المعنوي بين كلمة "بعث" الأرسوزية وكلمة "إحياء" التي استخدمها ميشال عفلق وصلاح البيطار. وعندما بدأت محاولات دمج التنظيمين "البعث" و"الإحياء" رفض زكي الأرسوزي كل المحاولات، لأنه كان يعتبر عفلق والبيطار شيوعيين قديمين⁽¹⁷¹⁾. وقعا وثيقة الحزب الشيوعي المنشورة في رحلة عام 1934م⁽¹⁷²⁾، والشيوعية عند زكي الأرسوزي هي العمالة للأجنبي على الصعيد السياسي⁽¹⁷³⁾. ورغم الرفض والمقاومة التي أبداهها زكي الأرسوزي لدمج التنظيمين، تم الإدماج بينهما سنة 1947م، ولم يعترف زكي الأرسوزي بذلك حتى آخر حياته، ومع ذلك عقد المؤتمر التأسيسي الأول للحزب، بعيدا عن الأرسوزي واعتبر ميلادا للبعث⁽¹⁷⁴⁾.

وفي عام 1952م خاض تلاميذ زكي الأرسوزي وأتباعه تجربة جديدة مع حزب آخر جديد هو "الحزب العربي الاشتراكي" بقيادة أكرم الحوراني، فأصبح حزب البعث يعرف باسم "حزب البعث العربي الاشتراكي" أي أنهم ألصقوا اللاحقة "الاشتراكي" المأخوذة من حزب أكرم الحوراني إلى "حزب البعث العربي" الذي أسسه الأرسوزي. رفض الأرسوزي هذا الدمج كما رفض سابقه، لأنه كان يريد النقاء

(170) المرجع نفسه، ص 35-36.

(171) جورج صدقي: سنوات المخاض، مجلة المناضل، العدد 248، آذار-حزيران، 1998م، ص 13.

(172) المرجع نفسه، ص 14.

(173) المرجع نفسه، ص 20.

(174) سليم بركات: الفكر القومي وأسس الفلسفة عند زكي الأرسوزي، مرجع سابق، ص 20.

للحزب منذ اللحظة الأولى⁽¹⁷⁵⁾. وبالرغم من ذلك لقد قال زكي الأرسوزي: "أرجو من هذا الحزب تحقيق الأمانى التي كانت محور أحلامي وتأملاتي طوال خمسين سنة"⁽¹⁷⁶⁾.

لقد كان مدار أحلام وتأملات زكي الأرسوزي خلال هذه المدة حول كلمة "بعث" التي اتخذها شعارا لرابطته الحزبية. فماذا يعني الأرسوزي بهذه الكلمة "البعث"؟

بأ - مفهوم البعث عند زكي الأرسوزي :

لقد حدد لنا زكي الأرسوزي مفهوم "البعث" بمعاني متعددة، تستمد مدلولها من تجربته الفلسفية الرحمانية، فهو فيلسوف "البعث الرحمانى" بعث الموجودات كلها بالنسبة إليه هو "بعث رحمانى"، أي بعث الاتصال والتجاوب الصميم بين الكائنات⁽¹⁷⁷⁾. ونلمس هذا بوضوح في المعاني التي قدمها زكي الأرسوزي بكلمة "بعث" في بعض أعماله، إذ يقول: "نحن إذا اتخذنا كلمة "بعث" شعارا لرابطتنا الحزبية كنا نعني بعث الصفات المميزة لأمتنا كعبقرية مبدعة تبدع مظاهر حياتنا وتكيفها بمقتضى طبيعة المرحلة التاريخية، بقاء مقومات أمتنا مع مرونتها للتكيف مع مقتضيات المراحل التاريخية"⁽¹⁷⁸⁾.

ويعني أيضا "البعث" لدى زكي الأرسوزي "العودة إلى ينبوع حياتنا القومية إلى عبقرية أمتنا، العبقرية التي أبدعت مظاهر حياتنا: لغتنا، عرفنا، تقاليدنا، آدابنا

(175) عصام نور الدين: حياة زكي الأرسوزي وآراؤه في السياسة واللغة، مرجع سابق، ص 62-63.

(176) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد السادس، ص 53.

(177) فاضل الخوري: مفهوم البعث ومفهوم الأمة لدى زكي الأرسوزي، مجلة دراسات عربية، العدد ربيع السنة العشرون، 1984م، ص 16.

(178) خاصة كتابه "التربية السياسية المثلى" الذي يتناول فيه البعث، ومهام البعث كحزب، وكذلك العديد من المقالات حول البعث، تأسيسه، مفهومه، شعاراته، مهامه... والتي تضمنها المجلد السادس من مؤلفاته الكاملة .

وفنوننا)... ليست كلمة "البعث" بالبدعة إنها كانت شعارا لمرحلتين من تطور الحضارة الحديثة، كانت شعارا لعهد النهضة الأوروبية في القرن السادس عشر، وكانت شعارا لعهد ظهور المفهوم القومي في القرن التاسع عشر" (179).

حيث بدأ البعث القومي في أوروبا ببعث تراث الأجداد، التراث الذي نسجته الحياة سليقة دون تدخل الأغيار. أما البعث بالنسبة إلينا كعرب" : فيعني العودة إلى الجاهلية إلى العهد الذي نسجت فيه أمتنا مظاهر حياتنا القومية سليقة عفو خاطر . ويعني البعث بالنسبة إلينا بلوغنا مستوى الوعي الذي كان عليه أجدادنا حين أبدعوا ثقافتنا" (180).

لأن الجاهلية في نظر زكي الأرسوزي عهد العرب الذهبي، ولذلك فهو يشدد على بلوغ مستوى الوعي الذي كان عليه أجدادنا القدامى، أي أن نبليغ كما قال : "مستواهم في وضوح البصيرة وقوة الشكيمة" (181).

هذا المفهوم للبعث يجعله زكي الأرسوزي أساسا لنهضة الأمم "نهضة الأمم تقوم على البعث، أي العودة إلى العهد الذي نشأت فيه معالم حياة الأمة نشأة طبيعية" (182).

أما طريقة بلوغ مستوى الوعي عند الأجداد فهي بالعودة إلى اللغة لأنها كما قال : "أبلغ مظهر لتجلي عبقرية أمتنا، إن لغتنا هي مستودع تراثنا، فإذا ما وعينا ما تضمنت كلماتنا من حدس، بلغنا ما بلغ أجدادنا من عزة وسؤدد" (183). معنى هذا أن البعث القومي لدى زكي الأرسوزي يبدأ ببعث اللغة، والتي هي سر عبقرية الأمة، وينطبق خاصة على اللغة العربية أو "اللسان العربي" كما يسميه الأرسوزي. فالبعث

(179) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الرابع، ص 197.

(180) المصدر نفسه، ص 200-201.

(181) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص 297.

(182) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثاني، ص 295.

(183) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الرابع، ص 202.

بهذا المعنى هو العودة إلى ينبوع الحدس المتضمن في الكلمات، هذا ينبوع هو ينبوع مظاهر حياتنا القومية التي تتجلى في عبقرية الأمة العربية التي أبدعت مظاهر حياتنا .

وينبه الأرسوزي إلى " أن البعث ليس بحركة رجعية ترمي إلى إحياء التقاليد الماضية بل هو إحياء لأصالتنا الكامنة في قرارة أنفسنا .والإحياء يعين لنا الزاوية التي منها نساهم في أداء رسالتنا الإنسانية"¹⁸⁴ يفهم من هذا أن البعث عند زكي الأرسوزي لا يعني العودة إلى الوراء، بل يكيف الصفات المميزة للأمة كعبقرية مبدعة مع مقتضى طبيعة المرحلة التاريخية، أي إحياء الأصالة القومية الكامنة في نفوس أبناء أمتنا بطريقة تسمح لهم بالمساهمة في أداء رسالة الحضارة الإنسانية¹⁸⁵ .

صفوة القول أن البعث بمعانيه¹ السالفة الذكر دلالة قومية وحضارية وإنسانية وسياسية جسدها زكي الأرسوزي في تأسيسه "الحزب البعث العربي" وهو "حزب ثقافي سياسي"¹⁸⁶ . لكن ما الغرض من تأسيس هذا الحزب وما هي مهامه وشعاراته ؟

ج غرض ومهام وشعارات حزب البعث العربي عند زكي الأرسوزي:

ما يمكن أن أنبه إليه في مطلع هذا المبحث هو أنني سأكتفي بالضبط السريع والمختصر لمضامينه الأساسية، والتي نقدمها على النحو التالي:

1 - الغرض من تأسيسه: هو إعادة العرب إلى أصالتهم أي عودتهم إلى المستوى

الذهبي الذي كانوا عليه حين أبدعوا أصول ثقافتهم التي مدت شعوبا عديدة بمبادئ تفكيرها وبمقومات هذا التفكير .وكذلك عودة العرب إلى سابق مجدهم أي إقامة دولة تجمع شملهم فتضمن لهم الاستقرار والطمأنينة¹⁸⁷ . ويلخص لنا زكي الأرسوزي الغرض الذي كان يصبو إلى تحقيقه من وراء تأسيس الحزب بقوله "تحقيق أمرين

(184) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد السادس، ص 37.

(185) فاضل الخوري: مفهوم البعث ومفهوم الأمة لدى زكي الأرسوزي، مرجع سابق، ص 19.

(186) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد السادس، ص 49.

(187) المصدر السابق، الصفحة نفسها .

معا: أولهما تجديد الحياة عند العرب، والثاني جمع شملهم في دولة عربية واحدة" (188).

2 - مهماته : لقد حددها زكي الأرسوزي بقوله: "للبعث مهمتان إحداهما ثقافية والأخرى سياسية: فأما المهمة الثقافية فهي:

أولا: الكشف عن عبقرية الأمة العربية من خلال المظاهر التي عبرت بها عن وجهة نظرها في الحياة .

وثانيا: الكشف عن مقومات الحضارة الحديثة وتعيين اتجاه تطور هذه الحضارة .

وثالثا: إيجاد الانسجام بين العبقرية العربية وبين مقتضيات الحضارة التي هي تكتنفنا وتغمرنا بمنتوجها، حتى إذا تم لنا ذلك زهت الحياة وازدهرت باستكمالها شروط كيانها، فأصبح كل منا ذاتا، مبدعا، فنانا" (189) .

ويشرح زكي الأرسوزي المهمة الثقافية للبعث بتعبير آخر مبينا القصد من ذلك حيث تكون المهمة الأولى إحياء التراث الأصيل المميز لعبقرية أمتنا والمكوّن لشخصيتنا التاريخية، والثانية تحرير بيئتنا من التقاليد والآراء التي تعيقنا من اللحاق بموكب الحضارة ، والثالثة إيجاد الانسجام بيننا وبين الحضارة الحديثة (190) .

ولما كانت الحضارة الحديثة حسب زكي الأرسوزي: "تقوم على العلم والصناعة، فقد أصبح واجب المجتمع الإقبال على العلم والصناعة إقبالا واسعا وبلا تحفظ .ومتى رسخت قاعدة حياتنا متينة واسعة بواسطة العلم والصناعة، تمكنا من

(188) المصدر نفسه، ص 25.

(189) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الرابع، ص 205.

(190) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد السادس، ص 26.

المساهمة في سير الحضارة من وجهة نظر أمتنا وتمكنا في الوقت نفسه من استجلاء عبقرية أمتنا"¹⁹¹ .

أما المهمة السياسية فهي: إقامة صرح دولة عربية تجمع تحت رايتها شمل العرب قاطبة"¹⁹² .

يضاف إلى ذلك أن البعث يوحد بين أبناء أمتنا "وينهي التمايز الديني بين المسلمين والمسيحيين على اختلاف طوائفهم بإرجاعهم جميعاً إلى الأصالة إلى الأرومة المشتركة بينهم التي هي العروبة"¹⁹³ .

إن المتمعن في هذه المهام يدرك أنها تشير ضمناً إلى بعض شعارات "حزب البعث العربي" فما هي إذن شعاراته ؟

3 - شعاراته: التي تعني عند زكي الأرسوزي "شعارات العهد"، وعند أتباع "حزب البعث العربي الاشتراكي" تعني الثالوث المقدس، وهي في الحقيقة مبادئ "حزب البعث العربي" سواء في سورية أو في العراق. وهذه المبادئ هي:

- **الوحدة:** أي الوحدة العربية، والتي تعني "إقامة دولة عربية تجمع شمل

العرب في جميع أقطارهم. ينتج عن ذلك عدم الاعتراف بمشروعية الحدود القائمة بين الدويلات العربية، الحدود المفروضة على ديار العرب من قبل الاستعمار"¹⁹⁴ .

ولقد سبق أن بيّنا أن زكي الأرسوزي عندما وضع أسس "حزب البعث العربي" صدره بهاتين الجملتين :

- العرب أمة واحدة .

- بلاد العرب وطن لا يتجزأ"¹⁹⁵ .

(191) المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

(192) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الرابع، ص 209.

(193) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد السادس، ص 37.

(194) المصدر نفسه، ص 75.

فالمتمأل في هاتين الجملتين أو بالأحرى المادة الأولى والثانية للحزب يدرك بوضوح أنهما يشيران إلى المهمة السياسية للبعث - التي سبق ذكرها - لأن "جمع شمل العرب في دولة عربية موحدة فيتعدى حدود المتفائلين، وما علينا إلا أن نقابل بين ما نعاني اليوم من جراء تشتتتنا وما نأمل بأن نكون عليه غدا عند جمع شملنا حتى ندرك البون الشاسع بين الأمرين" ⁽¹⁵⁶⁾. وسنكون بذلك حسب زكي الأرسوزي "دولة تمتد تخومها من المحيط الهندي إلى المحيط الأطلسي، دولة وسطا بين آسيا وأوربا وإفريقيا دولة مشرفة على طرق مواصلات العالم" ⁽¹⁹⁷⁾.

بهذا الاعتبار يمكن القول أن شعار الوحدة مبدأ أساسي من مبادئ حزب "البعث العربي الاشتراكي" مادام الغرض منه جمع شمل أبناء أمتنا العربية تحت راية دولة قومية موحدة. لكنه غير كاف لأن حماية الوحدة وضمان استمرارها مما يقتضي مبدأ آخر هو الحرية .

-الحرية: تعتبر بحق من الشعارات الأساسية لحزب "البعث العربي الاشتراكي" ونظرا لكوني قد عالجتها ضمن شعارات الدولة عند زكي الأرسوزي، خاصة من حيث معانيها وتشعبات الحس المتضمنة فيها وتجلياتها المختلفة. لذلك لا أقف كثيرا عند هذا المبدأ .

لقد اعتبر زكي الأرسوزي " :الإنسان وحده من بين الأحياء يبني عالمه وينشئ شخصيته وفق وجهة نظره في الحياة -والقدرة على هذا البناء والإنشاء هي الحرية" ⁽¹⁹⁸⁾ .

التي هي غاية ما يسعى إليه الإنسان وهي الصفة التي يتميز بها الإنسان من الأحياء الأخرى، إن الحيوان يخلق وتخلق معه قواعد سلوكه التي هي الغريزة. ليس

(195) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الرابع، ص 303. والمجلد السادس، ص 527.

(156) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثالث، ص 123.

(197) المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

(198) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الرابع، ص 411 .

للحيوان شأن في مصيره، بل مصيره قدر محتوم عليه "فالحيوان ينساق انسياقا إلى الحاجة، بينما الإنسان يتمتع بالحرية، حرية الإقبال على الواجب أو حرية الإعراض عنه مما يستلزم مؤازرة الإرادة في إقبالها على الحق وتثبيتها عليه"¹⁹⁹ .

يفهم من هذا أن إنسانية الإنسان تقوم على الحرية التي تظهر " في تعيين الإنسان موقفه من نفسه ومن الآخرين بملء إرادته، في تعيين موقفه من التناقضات بين الخير والشر، بين الفضيلة والرذيلة، بين الحق والباطل. إن الإنسان وحده من بين المخلوقات ينشئ القيم ويتبناها، فيحولها بهذا التنبئ من عالم الإمكان إلى عالم الواقع العالم الذي يشترك فيه مع العناية في نسج الحضارة"²⁰⁰ .

فمن الشرح والتوضيح والتحليل الذي مارسه زكي الأرسوزي على هذا الشعار يتوصل إلى نتيجة أساسية هي " إن الحرية هي الأساس الذي تقوم عليه إنسانية الإنسان. وهي الميزة التي يتميز بها في إخضاع البيئة لمشيئته، وفي صوغ حياته صياغة شخصية ذات معالم بيئية"²⁰¹ . ولعل هذا ما جعل زكي الأرسوزي يعتبر الحرية أولى الشعارات الأخرى بالأهمية. لكنها مع ذلك لا يمكن أن تحقق أغراض ومهام حزب "البعث العربي الاشتراكي" ما لم يرقم هذا الأخير على شعار آخر، هو الاشتراكية .

-**الاشتراكية:** لقد سبق أن مرر معنا أن زكي الأرسوزي عندما أعلن عن تأسيسه لحزب "البعث العربي" قال مخاطبا تلاميذه بعبارات تحمل في طياتها بعض شعارات الحزب منها: "سنقلب هذا المجتمع الإقطاعي المتفسخ إلى مجتمع اشتراكي عربي تسوده العدالة"²⁰² .

(199) المصدر نفسه، ص 429.

(200) المصدر نفسه، ص 418.

(201) المصدر نفسه، ص 419.

(202) سليمان العيسى: البدايات، مرجع سابق، ص 31.

لقد كانت الاشتراكية عند زكي الأرسوزي مطلبا وهدفا اقتصاديا وسياسيا واجتماعيا، وشعارا من شعارات حزبه. لكن ماذا تعني الاشتراكية عنده؟ وما هي الاشتراكية التي يدعو إليها؟

لقد ضبط زكي الأرسوزي بداية معنى "الاشتراكية" من منطلق اشتقاقها الأصلي، فقال: "إن كلمة "إشترائية" ترجمة لكلمة (Socialisme) في اللغات الحديثة الأوروبية، وهذه الكلمة مشتقة من (Société) التي تعني المجتمع"²⁰³.

أما بالمعنى الاصطلاحي العام، فمما تعنيه "هي مذهب اجتماعي اقتصادي يجعل الحياة الاقتصادية طوع إرادة المجتمع"²⁰⁴. وبمعنى آخر أنها تعني: "إعداد كل من المواطنين للاشتراك في المصير العام"²⁰⁵. فالاشتراكية أيضا "هي ضمانة الاستقلال والحرية)... إنها الصراع القائم بين أبناء الأمة، بين المستغلين والكادحين"²⁰⁶. وهي تعني كذلك "المنهج المؤدي إلى إقامة دولة مستكملة شروط طبيعتها"²⁰⁷. أما بالنسبة إلينا كعرب فإنها "أول ما تعني إعداد الناس كمواطنين مؤهلين، كل حسب مواهبه للاشتراك في إقامة صرح الدولة"²⁰⁸.

والمنتبع لما كتبه زكي الأرسوزي حول هذا الموضوع يجده يدعو إلى الاشتراكية العربية التي يعبر عنها بـ "اشترائيتنا" والتي تعني عنده "إسهام المواطن بملء حرينه في تشييد صرح الدولة"²⁰⁹. وتتحول الاشتراكية العربية كما قال زكي

(203) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الرابع، ص 269، 363.

(204) المصدر نفسه، ص 363.

(205) المصدر نفسه، ص 258.

(206) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد السادس، ص 20.

(207) المصدر نفسه، ص 29.

(208) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(209) المصدر نفسه، ص 21.

الأرسوزي " من أمنية إلى حقيقة إذا أصبح كل فلاح يملك بيتا ومزرعة، وأصبح كل عامل مساهما في العمل"⁽²¹⁰⁾ .

إن دعوة زكي الأرسوزي إلى الاشتراكية العربية وإيمانه بمبادئها، جعله يقيم مقارنة بينها وبين الشيوعية، فهي تلتقي معها في النقاط التالية :

- في الحرب على المتطفل سواء أكان فردا أم جماعة .

- وفي مبدأ سيادة الأمة في العلاقات الدولية.

- وفي مبدأ سيادة الأمة على مرافق الحياة العامة.

- وفي تشييد إنسانية تقوم على مبدأ الأخوة والمساواة بين البشر⁽²¹¹⁾ .

وتختلف عنها في المبدأ والغاية. فبالنسبة للمبدأ يقول الأرسوزي " نحن ننطلق في تفكيرنا الاشتراكي من اعتبارات إنسانية بدلا من اللجوء إلى نظريات مادية تقم فيها الحقيقة الإنسانية، وتاريخ تجلي هذه الحقيقة كما تفعل الشيوعية. تتنطق من مبدأ الأخوة بين المواطنين، ومن مبدأ تلازم المواطنين بالمصير، الأخوة وتلازم الأخوة بالمصير يستلزمان تكافؤ الفرص، والعدالة الاجتماعية)... (تكافؤ الفرص بين المواطنين وتوزيع الوظائف بحسب الكفاءات هما دعامتا الاشتراكية ودعامتا كل حكم سليم"⁽²¹²⁾ .

أما بالنسبة للغاية " نحن نعطي الأهمية الأولى إلى ازدهار الفرد، في حين أن الشيوعيين يركزون الاهتمام على العلاقات الاجتماعية والاقتصادية بين الأفراد، والفرد يزدهر باستقلاله في مرافق معيشتة أكثر مما لو ارتبط أمر معيشتة كل الارتباط

(210) المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

(211) عصام نور الدين: مرجع سابق، ص 79.

(212) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد السادس، ص 274.

بالجماعة .وبتعبير أصح إن تخصيص بيت ومزرعة لكل فلاح أفضل من اشتراك الفلاحين في تعاونية زراعية"²¹³ .

معنى هذا أن الاشتراكية العربية التي يدعو إليها زكي الأرسوزي "تقوم على مبدأ تحديد الملكية تحديدا يجعل كل مواطن ملاكا، الفلاح صاحب بيت ومزرعة، والعامل صاحب حصة في العمل .ومبدأ تحديد الملكية هذا يزيل الاختلاف بين الطبقات فيجعل المواطنين إخوانا)... (فيجعل الناس أعضاء مجتمع يسهمون على قدم المساواة في تشييد صرح الدولة"²¹⁴ .

لأن الغاية من إقامة المجتمع الاشتراكي "هي إعداد الناس إلى مستوى المواطنين المؤهلين بالوعي والشكيمة للعمل من أجل بناء صرح الدولة"²¹⁵ .

ويرى زكي الأرسوزي أن بناء صرح الدولة يستلزم أمرين معا :أولهما حرية المواطن، وشرطها الأساسي تملكه لمرافق معيشته .وثانيهما وعي المواطن للأمور العامة فيوجب هذا الأمر تحقيق مبدئين عامين متلازمين لطبيعة كل مجتمع سليم البنية، إحداهما تكافؤ الفرص بين المواطنين، والآخر العدالة الاجتماعية"²¹⁶ .

يضاف إلى ذلك أن هذا الشعار(الاشتراكية) إذا ما تحقق سيقضي على كل تمايز بين المواطنين، التمايز الديني والعنصري على السواء .لأنه يوحد بينهم في الآمال المشتركة في إقامة مجتمع يكفل لهم جميعا الحرية والكرامة الإنسانية "وهكذا يحاول البعث الاشتراكي تحويل الناس عن المنطق الرجعي المفرق بين الإخوان بفوارق الدين والعرق إلى منطق تقصي يجمع بينهم على أساس الحقيقة والأمل الأفضل"²¹⁷ .

(213) المصدر نفسه، ص 275.

(214) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الرابع، ص 367.

(215) المصدر نفسه، ص 38.

(216) المصدر نفسه، ص 266-267.

(217) المصدر نفسه، ص 39.

صفوة القول عن شعارات حزب "البعث العربي الاشتراكي": "الحرية هي غاية

ما يسعى إليه الإنسان، والوحدة هي ضمانتها الحرية، والاشتراكية هي وسيلة إرساء قواعد الوحدة"²¹⁸). ومادامت الاشتراكية التي يدعو إليها زكي الأرسوزي تستلزم القيام بأمرين أوليين هما: الإصلاح الزراعي والمجالس العامة، أي المجالس الشعبية التي هي قاعدة الحياة الديمقراطية، فلا اشتراكية بغير ديمقراطية، التي تعتبر قاعدة الاشتراكية .

فما هي إذن وجهة نظر زكي الأرسوزي للديمقراطية ؟

ثانيا - الديمقراطية عند زكي الأرسوزي :

لقد كتب زكي الأرسوزي حول "الديمقراطية" كتابا بعنوان "متى يكون الحكم

ديمقراطيا ؟"²¹⁹ والعديد من المقالات التي تضمنتها مؤلفاته الكاملة خاصة المجلد السادس .وعند تقصي ما كتبه حول هذا الموضوع تبين أنه عالجه من جوانب عدة، ولا يتسع المقام هنا لعرضها وبحثها جميعا بكيفية مفصلة وموسعة .وعليه سأقتصر على شرح وتوضيح وتحليل العناصر التالية :

أ - أطوار الديمقراطية ومفهومها عند زكي الأرسوزي:

نتناول في هذا العنصر مسألتين هما:

1 -أطوار الديمقراطية: التي يعبر عنها أيضا "بصور الديمقراطية" وإذا علمنا أن الديمقراطية تقوم على حكم الشعب أي الشعب هو صاحب السيادة، لكن هناك فرق أن يكون صاحب السلطة وأن يكون يمارسها بنفسه .فالديمقراطية قد تجعل ممارسة السيادة للشعب يباشر خصائصها بنفسه، وفي هذه الحالة تسمى الديمقراطية مباشرة (. وقد يباشر السيادة نواب عن الشعب أي أن الشعب لا يمارس السيادة بنفسه، بل ينتخب

(218) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الرابع، ص 255.

(219) الذي طبعه زكي الأرسوزي بدمشق على حسابه عام 1961م وتولى تلاميذه ومحبه توزيعه،

ورصد ريعه بكامله لنادي لواء الأسكندرونة الثقافي بدمشق .وهو متضمن في المجلد الثالث من

مؤلفات زكي الأرسوزي الكاملة .

نوابا عنه يمارسون باسمه، وفي هذه الحالة تسمى "الديمقراطية غير المباشرة" أي "ديمقراطية نيابية".

يفهم من هذا أن الديمقراطية صورتان: مباشرة وغير مباشرة. وهذا ما أكد عليه زكي الأرسوزي الذي قال: "للمدقراطية طوران: طور يقوم فيه الجمهور بإدارة شؤونه إدارة مباشرة. وآخر ينتخب الجمهور فيه ممثلين ينوبون عنه بإدارة الشؤون العامة"⁽²²⁰⁾. وأبلغ مثال للطور الأول) الديمقراطية المباشرة) هو نظام الحكم في أثينا في عهد)برقلس) وتتصف "بالمساواة بين المواطنين في سن القوانين، وبالحرية في مناقشة قضايا الدولة، وبإعداد جميع المواطنين لممارسة سلطان الدولة"⁽²²¹⁾.

أما الطور الثاني) الديمقراطية غير المباشرة) فيتمثل في النظم الديمقراطية الحديثة التي يزاولها المواطنون بواسطة ممثليهم المنتخبين من قبلهم⁽²²²⁾. ما يلاحظ على هذا النظام أنه مخالف للنظام الأول، لأنه يفرق بين الشعب صاحب السلطة وبين من يمارسها)النواب)، فهو بهذا حكومة الأكفأ والأقدر على تولي الحكم. ولقد جاء على أنقاض الديمقراطية المباشرة. علما أن زكي الأرسوزي من دعاة الطور الثاني للديمقراطية، وما تقتضيه من مستلزمات من شأنها أن تحقق طموحات زكي الأرسوزي السياسية والاجتماعية والحضارية. لكن ما مفهوم الديمقراطية بوجه عام وعند زكي الأرسوزي بوجه خاص؟

2 - مفهوم الديمقراطية عند زكي الأرسوزي : فبالمعنى الاصطلاحي العام أنها :

"نظام سياسي وشكل من أشكال السلطة تخضع فيه الأقلية لحكم وإرادة الأغلبية فتكون السيادة فيه لجميع المواطنين لا لفرد أو طبقة معينة"⁽²²³⁾.

(220) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثالث، ص 419.

(221) المصدر نفسه، ص 420.

(222) المصدر نفسه، ص 421.

(223) ر. بودون، ف. بوريكو: المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حداد، ديوان المطبوعات

الجامعية، الجزائر، ط1، 1986م، ص 312.

أما أندري لالاند فعرفها في معجمه الفلسفي بقوله: "الديمقراطية هي نظام سياسي يكون القرار فيه بيد مجموع المواطنين لهم القدرة على التجديد وتحقيق الرفاهية للمجتمع"²²⁴.

أما بالمعنى الخاص، ونقصد بذلك عند زكي الأرسوزي، الذي يرى أن للحضارة وجهان: وجهة طبيعية، وأخرى إنسانية. الوجهة الإنسانية للحضارة الحديثة تتلخص بكلمة "الديمقراطية"²²⁵. لكن ماذا تعني هذه الكلمة عنده؟ وعلى أي أساس يعرفها؟

لقد عرف زكي الأرسوزي بداية "الديمقراطية" على أساس الاشتقاق الأصلي للكلمة، فهذه "الكلمة" الديمقراطية قد استعارها رواد الفكر الحديث من اللغة اليونانية. وهي منحوتة بالأصل من كلمتين²²⁶، ونعني بحسب تركيبها حكم الشعب نفسه بنفسه"²²⁷.

أما في الحدس العربي فقال زكي الأرسوزي أن "الكلمة المعادلة للديمقراطية عندنا هي الجمهورية، هذه الكلمة هي أيضا منحوتة من: جم)الجمع الغفير(، و"جهر" فتفيد الجماعة التي تعلن عن رأيها جهارة، أو إقرار الرأي من قبل الأكثرية والتزام الجميع بالعمل بمقتضى القرار"²²⁸.

وإلى جانب ذلك لقد عرف زكي الأرسوزي "الديمقراطية" بمعاني اصطلاحية متعددة، من بينها: "هي نظام سيادة الأكثرية، القيادة في هذا النظام ظل القاعدة، هذه

(224) André Lalande : Vocabulaire technique et critique de la philosophie, imprimerie des presses universitaires de France, 1968, P 215.

(225) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثالث، ص 235.

(226) (إحدهما ديموس) Demos (ومعناها الشعب، والآخر كراتوس) Kratos (ومعناها السيادة. وبذلك فالديمقراطية تعني سيادة الشعب. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الأول، ص 569-570.

(227) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثالث، ص 235، 419.

(228) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد السادس، ص 217. والمجلد الثالث، ص 419.

تقرر والقيادة تنفذ" (229). وتعني أيضا "الوجهة الإنسانية للحضارة الحديثة، وهي تقوم على الاعتقاد بأن النفس تتطوي على مقوماتها: على عقل يؤهل صاحبه لمعرفة الحقيقة، وعلى وجدان ذي صبوة إلى الفضيلة" (230).

ويكون الحكم ديمقراطيا حسب زكي الأرسوزي "إذا خضعت فيه السلطة التنفيذية للسلطة التشريعية. وإذا تم انتخاب السلطة التشريعية من قبل الجمهور، في جو تسوده الحرية والديمقراطية تقترب من كمالها على قدر ما تصدق السلطة التشريعية بالتعبير عن إرادة الأمة" (231).

إن الديمقراطية التي يدعو إليها زكي الأرسوزي فلسفة ترتبط بالطبع الإنساني وتقوم على دعائم أساسية. فما هي؟

ب) دعائم الديمقراطية عند زكي الأرسوزي :

تقوم الديمقراطية عند الأرسوزي على دعامتين أساسيتين: العلم والصناعة، وهما يمثلان الوجهة الطبيعية للحضارة الحديثة، ولهما نفس الأثر الأعظم في دعم الديمقراطية وفي انتشارها (232). إن للعلم حسب زكي الأرسوزي وجهة تربوية تساعد على اكتساب الذهن صفات هي "من الديمقراطية بمثابة الهيكل العظمي من الجسد، ومن هذه الصفات اتخاذ العقل مرجعا وحكما في قبول القضايا كحقائق أو رفضها" (233).

ولقد نتج عن مبدأ استقلال العقل واتخاذ مرجعا وحكما في القضايا "ميل إلى التجانس والانسجام بين الناس في حلقات اجتماعية أوسع فأوسع حتى حدود القومية

(229) المصدر السابق، ص 173.

(230) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثاني، ص 76.

(231) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثالث، ص 465.

(232) المصدر نفسه، ص 238، 442.

(233) المصدر نفسه، ص 437.

ذات النظام المغلق عن سواه من الأنظمة" ²³⁴. هذا يعني أن العلم يمكن من اكتساب صفة النزاهة الذهنية ويجعل معتقيه مستقلون في أحكامهم عن الأهواء والأغراض الشخصية "فيوفق بين الأذهان توفيقاً ينتج عنه التجانس والانسجام بين الناس رغم الاختلاف بين الأقاليم والتقاليد" ²³⁵ .

هذا مما يجعل العلم قاعدة أساسية للديمقراطية باعتبارها تقوم على "مبدأ اتحاد العقول في البداهة التي يحصل الشعور بها من انبلاج الحقيقة، وعلى مبدأ الاشتراك بين القلوب في حدس الخير المتجلي في الوجدان" ²³⁶. فالعلم إذا هو "أبلغ ظاهرة للحضارة الحديثة، يكون العقل الحديث تكويناً ديمقراطياً مناقضاً الدكتاتورية" ²³⁷(²³⁸). ولم يكن للصناعة أثر أقل على توطيد الديمقراطية، وعلى تحويلها من أمنية إلى نظام ينعم في ظله العمال. إذ مهدت السبيل لتنظيم العمال وتنسيق جهودهم من أجل مستقبل أفضل "ولولا هذا التمهيد لظلت الديمقراطية حلماً يداعب النفوس الكريمة فحسب" ²³⁹. وإلى جانب ذلك أنها "تؤلف بين الجماعة بالمصلحة وتدعم انسجام الأذهان في ميلها إلى القيام بالأعمال المشتركة" ²⁴⁰ .

مما سبق ذكره يمكن القول أن زكي الأرسوزي اعتبر "العلم والصناعة دعامتاً للديمقراطية" ²⁴¹. وإلى جانب هاتين الدعامتين ذكر زكي الأرسوزي أيضاً

(234) المصدر السابق، ص 437-438.

(235) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثاني، ص 297

(236) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الرابع، ص 435.

(237) يقول زكي الأرسوزي أن "الكلمة من الدخيل وهي تعني نظاماً من الحكم تملئ فيه الأهواء على

الجمهور إملاء)... والكلمة التي تعادل الدكتاتورية في اللسان العربي هي "السيطرة" المشتقة من

"سطر" بمعنى أملى الأمر أو فرض الرأي على الآخرين. " زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد

السادس، ص 217، 239 .

(238) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد السادس، ص 240.

(239) المصدر نفسه، المجلد الثالث، ص 166.

(240) المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص 297.

(241) المصدر نفسه، المجلد الثالث، ص 337.

ركنين آخرين للديمقراطية لا يقلان أهمية عن سابقيهما، وهما: الحرية والمساواة "إن الحرية والمساواة ركني الديمقراطية ينتهيان إلى الحق وهما منه يستمدان قيمتهما"²⁴² . فهذه الدعائم - العلم والصناعة والحرية والمساواة - تشكل أبعاد المثل الأعلى للديمقراطية، وأن المساس أو بالأحرى الاعتداء على أي من هذه الأركان يمثل اعتداء وابتعادا بالقدر نفسه عن هذا المثل الأعلى . فالحرية مثلا ليست حقا طبيعيا فحسب، بل حقا قانونيا، مما يجعل ممارستها يتطلب قدرة اجتماعية واقتصادية وتعليمية لا يمكن لمن لا يمتلكها أن يمارسها بشكل منظم ومستمر، حتى لو امتلك الحق القانوني في ذلك . فلا حرية بدون حد أدنى من المساواة السياسية والعدل الاجتماعي، ولا مساواة حقيقية دون مشاركة أو حرية، ولا مشاركة بالطبع، في غياب الحرية²⁴³ .

ج - موقف زكي الأرسوزي من الديمقراطية في الوطن العربي:

فقبل أن نكشف عن حقيقة موقف زكي الأرسوزي من واقع الديمقراطية في وطننا العربي، يمكن الإقرار أن الديمقراطية لم تعد ترفا فكريا أو موضوعا ثقافيا يهم المفكرين والمتقنين . بل هي ضرورة حيوية لنهضة الأمم والخروج بها من أزمتها، وهي السبيل لإعادة صلة الرحم بين المواطن ومجتمعه ودولته، وهي السبيل لاستعادة النظم لشرعيتها ومصداقيتها، وهي السبيل لاستعادة الإنسان العربي لدوره في معارك النضال الوطني والقومي²⁴⁴ .

ولهذا آمن زكي الأرسوزي بالديمقراطية، لكن "الديمقراطية الصادقة"²⁴⁵ ودعا

إلى تطبيقها من أجل تحقيق طموحات الشعب العربي وتمكينه من مساهمة الركب

(242) المصدر السابق ، المجلد الثاني، ص ص254-255.

(243) علي الدين هلال وآخرون: الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، مركز دراسات

الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1986م، ص ص10-11.

(244) المرجع نفسه، ص 08.

(245) الديمقراطية الصادقة عند زكي الأرسوزي هي تتميز بسمات أساسية هي: الشعور بالمسؤولية

المشاركة بين الطليعة والجمهور وسيادة القانون الذي تسنه القاعدة. بملء حريتها وبصراحة تامة .

الحضاري الذي يشهده الغرب. إلا أن البحث في مسألة الديمقراطية في الوطن العربي يواجه العديد من العقبات، فهو لا يزال يثير الكثير من الحساسيات، إضافة إلى صعوبة تعميم هذا النظام، ويرجع ذلك إلى اختلاف تصورات وأطروحات وأوضاع الدول العربية، مما يقف عائقاً أمام تجسيد هذا النظام على أرض الواقع. ومهما يكون من أمر ويقطع النظر عن الاختلافات السالفة الذكر، فإن كل هذه الدول تعتمد أنظمة حكم سلطوية⁽²⁴⁶⁾. على الرغم من أن كل الدساتير العربية تدعي وصلاً بالديمقراطية، لكن الواقع يؤكد أن الديمقراطية في معظم الأقطار العربية ليست سوى نص دستوري جامد لا روح فيه، ويتجلى ذلك في ظاهرة تعطيل المجالس النيابية والاستئثار بكل السلطات وكذا انتشار أزمة الشرعية، وفشل النموذج العربي للديمقراطية البرلمانية⁽²⁴⁷⁾.

ولزكي الأرسوزي وجهة نظر حول واقع الديمقراطية في الوطن العربي نكتشفها من خلال ما كتبه حول هذا الموضوع، إذ يتساءل قائلاً: "لو ألقينا نظرة على أنظمة الحكم والمنظمات الحزبية في البلاد العربية فماذا نرى؟ أهي أقرب إلى الديمقراطية أم إلى الفاشستية"^{(248)(ن)249}. فكان جوابه عن هذا التساؤل "أنها لأسوأ من الفاشستية، إذ إن زعيم الفاشستية الذي سبب نكبة بلاده كان يعتقد بأنه رسول العناية،

واشترك جميع المواطنين في بناء صرح الدولة، وفي تحمل مسؤولية العمل. وإفصاح الجمهور عن رأيه

مباشرة لا بطرق ملتوية. زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثاني، ص 76.

(246) عدنان أسكندر: مستقبل الديمقراطية في الوطن العربي، مجلة الفكر العربي، تصدر عن معهد الإنماء

العربي، بيروت، العدد العاشر، ديسمبر 1978م، ص 111

(247) محمد مجدوب: الوحدة الديمقراطية في الوطن العربي، منشورات عويدات، بيروت، 1980م، ص 05.

(248) تعني الجمع أو الاتحاد، وهي من أكثر التيارات رجعية في العالم. وهي نظام استبدادي عبّر عن

أكثر الجوانب رجعية وشوفينية وإمبريالية للرأسمال المالي. إنها مهما اختلفت صورها وأشكال ظهورها

وأزمان نشأتها وأمكنة انتشارها، تتسم بسمات مشتركة كثيرة منها: تقديس سلطة الدولة وإعطائها

صفة صنمية، وبالتالي تمجيد الدكتاتورية عن طريق تمجيد الزعيم الملهم والمؤله كمخلص للأمة من

شرور أعدائها الداخليين والخارجيين، يغدو الزعيم في هذا النظام هو الوطن والوطن هو الزعيم،

وتتحول أوامره إلى قوانين للدولة والمجتمع. معن زيادة وآخرون: الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد

الثاني، ص 927.

(249) زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد السادس، ص 83.

أو كان على الأقل يشعر بصدق ادعائه، ولكن زعماء العرب وصلوا إلى سدة الزعامة بأساليب ملتوية لا تخفى لعين الفاحص للأمور العامة"²⁵⁰ .

وحتى يثبت زكي الأرسوزي موقفه هذا عمد إلى عقد مقارنة بين ما تتميز به الديمقراطية الصادقة وواقع الديمقراطية العربية. فإذا كان من سمات الديمقراطية الصادقة الشعور بالمسؤولية المشتركة بين الطليعة والجمهور، فهي غير مطلقة في الواقع لأن الحكومات العربية تبقي الجمهور متفرجا على المصير العام، ولا تسمح له بالمساهمة في تشييد صرح الدولة. وأن الأحزاب العربية تبقى القاعدة الحزبية تجهل ما يببئ لها)²⁵¹ .

وإذا كانت الديمقراطية الصادقة تتسم أيضا بسيادة القانون الذي سنته القاعدة بملء حريتها وبصراحة تامة. ويرى زكي الأرسوزي أنه لا توجد حكومة عربية أو حزب عربي يتمتع بهذه الصفة، فغالبية بلاد العرب تخضع لحالة الطوارئ، وإذا لم تخضع للأحوال الاستثنائية فإن القانون مفروض عليها، لا من أجل تسهيل التطور العام، بل من أجل الحيلولة دون ذلك. رغم أن حالة الطوارئ ترد في كل التشريعات، على سبيل المثال في حالة الحرب والاضطرابات الداخلية، والكوارث العامة وانتشار الأوبئة وغيرها. إلا أن الأنظمة العربية لا تتقيد بذلك أبدا، إنها تلجأ إليها كلما أرادت التخلص من حركة شعبية، أو البطش بجماعة معارضة، أو الانتقام من شخصيات لا ترى رأيها)²⁵² .

يضاف إلى ذلك أن وضع الصحافة في وطننا العربي يتناقض مع المبادئ التي تقوم عليها الديمقراطية الحديثة. فالحرية باعتبارها ركنا من أركانها الأساسية، لها

(250) المصدر السابق، الصفحة نفسها .

(251) المصدر نفسه، ص ص83-84.

(252) المصدر نفسه، ص 84.

مظاهر أهمها "الصحافة"²⁵³ الحرة "التي اعتبرها زكي الأرسوزي" من مستلزمات الحياة الإنسانية"²⁵⁴ . ومن دعائم الديمقراطية إلا أنها مع ذلك تبقى بعيدة كل البعد عن الغرض المباشر والحقيقي الذي قامت من أجله، فحرية الصحافة غير محققة" :في مجتمع يدعي رئيس حكومته أنه لو حده يملك حق منع رخصة الجريدة أو سحب الرخصة أو تعليقها لوقت يقدره هو . ليست الصحافة بأبواق للحكام ولا هي بلسان لهم يضللون به المواطنين وإنما هي عين الجمهور يراقب بها سلوكهم"²⁵⁵ .

وفي هذا السياق نجد محمد عبد الله عنان يؤكد هو الآخر على أهمية الدور الذي تلعبه الصحافة في تشييد صرح الديمقراطية، لكونها تساهم في الإعراب عن آراء الشعب ورغباته، وهي تتمتع في معظم الدول الديمقراطية بأعظم قسط من النفوذ في توجيه الحكم الديمقراطي، وتوجيه الرأي العام معا . وليس أولى على أهمية الدور الذي تؤديه الصحافة عن كونها تؤدي رسالتها كاملة، توصف بالسلطة الرابعة بعد السلطات الدستورية الثلاثة . ولكي تؤدي رسالتها يجب أن تتمتع بالحرية المطلقة وهي تفوز بمثل هذه الحرية في معظم الأمم الديمقراطية، وهذا ما نفتقر إليه في وطننا العربي الذي يمنع فيه التعبير الحر بكل أشكاله"²⁵⁶ .

صفوة القول أن زكي الأرسوزي يرى بأن الديمقراطية في الوطن العربي صورية شكلية بعيدة كل البعد عن الديمقراطية الحديثة الصادقة المستوفية لشروطها فهي بذلك ليست سوى نص دستوري جامد لا روح فيه.

(253) إن الصحافة فن، يتم اكتسابها بالتجربة وبالاستفادة من التجارب الناجحة في هذا المضمار . والغرض المباشر لفن الصحافة هو إثارة اهتمام القراء وحثهم على المطالعة . وأما الغرض الحقيقي لهذا الفن فهو استجلاء ما غمض على الناس من الأحوال العامة، ودعوتهم إلى التعاون على تقويم ما انحرف عن غايته من هذه الأحوال، أي إعداد الناس لأن يكونوا مواطنين مؤهلين بالبصيرة في الشؤون العامة، وبالشكيمة في دعم الحق وتثبيتته، إي إعدادهم لأن يكونوا من بناء الدولة مساهمين في تشييد صرحها . زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الرابع، ص 295.

(254) المصدر نفسه، ص 289.

(255) المصدر نفسه، ص 292.

(256) محمد عبد الله عدنان: المذاهب الاجتماعية الحديثة، دار الشروق، بيروت، ص 27.

خاتمة

خاتمة :

يمكن لي في خاتمة هذا العمل، وبعد مناقشة مفصلة لمعالم "التجربة الفلسفية في الفكر العربي المعاصر: زكي الأرسوزي نموذجاً" أن أصوغ أهم النتائج التي توصلت إليها على النحو الآتي :

إن التجربة الفلسفية لا يمكن تحديدها بدايتها تحديداً مكانياً زمانياً محدداً ومضبوطاً. وما دامت ترتبط بالوجود الإنساني، فهي بذلك وجدت مع وجود الإنسان المتأمل والمتفلسف، وكذلك فإن آراء بعض المفكرين الذين أرجعوا بدايتها الأولى إلى الغرب بدا على مواقفهم التعصب الجنسي والديني والعنصري لأنهم نسبوا كل إبداع إنساني حضاري إليهم .

أما أصل التجربة الفلسفية، فيرجع في أساسه إلى عوامل كامنة في الطبيعة الإنسانية كالدخشة والشك والقلق والتواصل الصادق، بالإضافة إلى تاريخ الفلسفة ذاته . ورغم أن العرب قد عرفوا الفلسفة قديماً وحديثاً إلا أنهم لم يستخلصوا من ممارستها مفهوم "التجربة الفلسفية" بل اقتصروا على النظر إلى معنى "التجربة" من الناحية الاختبارية، أما الفلاسفة الغربيون فلم يفتنوا هم أيضاً إلى معنى "التجربة الفلسفية" إلا في العصر الحديث ولذلك فإن مفهومها الحقيقي يتجاوز كل المعاني المختلفة التي أشار إليها (اللاندي) و(التهانوي) أي أن مفهومها لا يقف عند التجربة بالمعنى الاختباري المنطقي كما أشار التهانوي ولا عند معنى التجريب كما تمارسه العلوم الوضعية التجريبية، وإنما معناها فلسفي، فهي تجربة البحث التاريخي عن تكون الفكر الإنساني ووعيه بذاته وبوظيفته وقيمه.

كما أن الفلسفة العربية الإسلامية التي عرفت ازدهاراً وتطوراً متميزاً في العصر الوسيط، لم يكن يحكم لها التاريخ بالاستمرارية والتواصل، بل إنها توقفت وانقطعت بموت أقطابها في العصر الوسيط، ولم تستأنف عودتها إلا في عصر النهضة العربية الحديثة والمعاصرة. حيث كانت نشأتها وعودتها إلى الفكر العربي المعاصر عن طريق جيلين من مفكري العرب: جيل الهواة ودعواتهم، وجيل المحترفين

وحركاتهم :حركة تحقيق التراث الفلسفي القديم وإحيائه، وحركة الترجمة وحركة التأليف، هذا أدى إلى ظهور اتجاهات فلسفية في الفكر العربي المعاصر .

ثم إن أغلب هذه الاتجاهات كان صدى للموروث الفلسفي العربي الإسلامي أو للوافد الفلسفي الغربي .وقلما نجد إبداعا فلسفيا أصيلا وهذا ما يؤكد غلبة التقليد والتبعية الفكرية للفلسفة الإسلامية الوسيطية أو للفلسفة الغربية عليها .ولذلك فالتخلص من التبعية الفلسفية حسب ناصيف نصار لن يتحقق إلا عن طريق الاستقلال الفلسفي الحقيقي وما يقتضيه من شروط أساسية، أما حسب محمد عابد الجابري فيكون عن طريق الاستقلال التاريخي التام وما يقتضيه من شروط .ويؤدي الاستقلال الفلسفي إلى الإبداع الفلسفي الذي يسمح بتأسيس فلسفة قومية مبتكرة وأصيلة .

إن البيئة التي عاش فيها زكي الأرسوزي(لواء الأسكندرونة وسورية) والظروف التاريخية التي مرت بها من احتلال عثماني و انتداب فرنسي والمؤامرة الدنيئة على سلخ لواء الأسكندرونة وضمه إلى تركيا جعل زكي الأرسوزي يقود كفاحا قوميا بطوليا في لواء الأسكندرونة، في الوقت الذي لم يتلق حتى من الحكم في دمشق إلا التآمر عليه وعلى حركته، ورغم ذلك فقد استطاع أن يوقظ في الجماهير روح المقاومة .إلا أن هذه المقاومة البطولية فشلت ولم تحقق ما كانت تصبو إليه وهو تحقيق الاستقلال والمحافظة على عروبة اللواء، نتيجة المخططات الاستعمارية التي كانت تسعى لضرب وحدة الأمة العربية والقضاء على مقوماتها الأساسية، ولذلك فإن معاناة زكي الأرسوزي مرتبطة في الصميم بمأساة اللواء، فسلب لواء الأسكندرونة وإحاقه بتركيا عام 1938م كان له بالغ الأثر في نفسية زكي الأرسوزي وفكره، حيث كرس كل حياته له، بعد أن هاجر من أنطاكية إلى سورية عام 1938م أملا في بعث الأمة العربية .

لقد كان تكوين شخصية زكي الأرسوزي وفكره نتيجة عوامل ذاتية (أسرته) حضارية (دراسته في فرنسا)، سياسية(سياسة الانتداب الفرنسي) .أما أصول فكره فهي غربية وعربية إسلامية .ثم إن الحد الأساسي لتجربة زكي الأرسوزي هو الرحمانية

وأنها الأكثر ترددا في كتاباته، بل إنها المحور الأساسي الذي تدور حوله تجربته الفلسفية. التي هي "تجربة رحمانية". فكلمة رحمانية في معناها اللغوي تعني القرابة والرفقة والعطف والرحمة التي يعطيها الأرسوزي معنيين: المعنى الضيق وهو التعاطف، والمعنى القوي وهو ما يشير إلى رابطة الرحم، فالرحمة بذلك ما هي إلا علاقة تعاطف نفساني من الصميم، وأنها مبدأ معرفتنا الحياتية وقوامها، وأن الحب والرفق مظهران من مظاهرها .

لقد عرف زكي الأرسوزي الرحمانية من منطلق منهجه اللغوي، الذي مكنه من الكشف عن مصدرها الأساسي وما يترتب عنه من اشتقاقات أفضت به إلى الكشف عن معانيها الأساسية التي لا تخرج عن معنى القرابة والأخوة والعطف والرحمة وهي معاني إنسانية روحية تشكل الأساس الذي يبني عليه المفهوم الاصطلاحي "لتجربته الرحمانية" فهي ليست تجربة ذاتية وجدانية فحسب، بل إنها أيضا تجربة ممارسة، تجربة حياة، تجربة إنسانية، والأكثر من ذلك فهي تجربة مثلثة الأبعاد، إنها وجود وعلم وعمل. ولهذا فالتجربة الرحمانية عند زكي الأرسوزي ليست تجربة معرفية فحسب، بل إنها تجربة عمل وممارسة أخلاقية تظهر في أخلاق البطولة كعمل أصيل، والنبوة كمعرفة أصيلة .

ومما يلاحظ على التجربة الرحمانية أنها تنهض من مباحث الفلسفة الأساسية : الوجود، المعرفة، القيم، وأن معناها الاصطلاحي يعرف التجربة الرحمانية على أساس موضوع الفلسفة، وبذلك فهي تجربة ذاتية وجدانية، روحية، تجربة حياة، تجربة إنسانية ترتبط بالوجود الإنساني، وبالمعرفة وبأخلاق البطولة . وبهذا المعنى فهي تجربة فلسفية أي أنها تجربة الحقيقة الفلسفية أي التجربة التي ليس في وسع العالم أن يقوم بها على طريقته التحليلية المنطقية، هذا ما يجعلها تختلف عن باقي التجارب الأخرى وإن كانت تلتقي معها في بعض الجوانب، فهي تختلف عن "التجربة الدينية الصوفية" لأن هذه الأخيرة تجربة شخصية فردية يعانيتها ويحيهاها فرد بعينه، قوامها المعرفة الذوقية والحب الإلهي، وتختلف أيضا عن "التجربة الجمالية" لأن هذه الأخيرة

هي ضرب من الممارسة الوجدانية الفعلية ومشاركة إيجابية تلتقي فيها آثار حسية وغير حسية لأطراف متعددة .

أما فلسفة زكي الأرسوزي فلقد اهتدى إليها بطريقة حدسية أي أنها تألفت في ذهنه دفعة واحدة عندما درس المعجم العربي وتأمل في ترتيبه . فوجده يضع كل كلمة مع أسرتها المعبر عنها في المصدر، ولقد درس الأرسوزي بهذه المناسبة قواعد اللغة العربية فرأى أنها تكمل المعجم العربي .

بحيث أن التأليف بينهما يكشف عن فلسفة أصيلة هي الفلسفة العربية المضمرة في لساننا، والتي أخذ على عاتقه أمر بعثها وبعث الأمة التي وضعتها كلاما مبينا، وأن الطريق المؤدي إليها يجب أن يستند إلى فهم نظام اللغة العربية . فالفلسفة التي اهتدى إليها زكي الأرسوزي هي "فلسفة عربية" هي شخصية الأمة العربية أو ذاتها بنيانا متكامل الأجزاء . ولما كانت الأمة واللغة عنده أمرا واحدا، فالكشف عن بنيان اللغة العربية هو الكشف عن الفلسفة العربية مدخلها رحمانى، نهجها فني، وغايتها الذات .

وإن وظيفة الفلسفة عنده تلعب دورا حضاريا لأنها تعمق اليقظة العربية، وتحقق نهضتها، وتؤدي إلى تحقيق نتيجتين هامتين :الأولى إرساء فكرة البعث على قواعد صحيحة، والثانية إسهام العرب إسهاما جديدا وحاسما في التراث الإنساني

فلسفته مثالية روحية صورية أصيلة ومبتكرة .

لقد اعتقد زكي الأرسوزي أنه عن طريق اكتشافه لنظام المعجم العربي، نظام اشتقاق المفردات يمكن من إيجاد الحل لثلاث مشكلات متلازمة ومستعصية هي :أصل اللغة، أصل الأمة، وأصل الأشياء .

تشكل اللغة(اللسان العربي) عند زكي الأرسوزي، الدعامة الأساسية والمنطلق الرئيسي لفكره وفلسفته، بل إنه يبني كل فلسفته القومية على العبقرية الخاصة للسان العربي، مما يجعل فلسفته في التحليل اللغوي في المقام الأول .فهو موجود في اللسان العربي ونابعة من روح تجربته الفلسفية الرحمانية، فهي بذلك ليست مستوحاة من معطيات الواقع العربي المعاصر الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وإنما مستوحاة

من لغة العرب، والتي يعبر عنها زكي الأرسوزي باللسان العربي، فهو عنده اشتقاقي البنيان تتوضح الكلمة فيه في علاقتها مع أخواتها الكلمات المشتقة من نفس المصدر فالكلمة العربية بذلك تحمل طابع الحدس المتضمن في أسرة الكلمة، ومنها كانت لها ميزة فريدة تتميز بها ألا وهي أن المحسوس يشير إلى المعقول ويدل عليه .

لقد أرجع زكي الأرسوزي نشأة اللغة (اللسان العربي) إلى صورة صوتية مرئية مقتبسة مباشرة عن الطبيعة الخارجية تقليدا للأصوات الحاصلة فيها، أو عن الطبيعة الإنسانية بيانا لمشاعرها، أي أن اللسان العربي نشأ من الطبيعة الخارجية ومن النفس وكذلك من "المعنى" (الإله) . فهو بذلك يتبنى الموقف الواقعي الطبيعي لنشأة اللسان العربي، ويرفض رفضا قاطعا أن يكون نتيجة اصطلاح ومواضعة واتفاق عقلي بين الناس في حياتهم الاجتماعية .

ينمو اللسان العربي، حسب زكي الأرسوزي بالاشتقاق، وذلك من خلال وضع الكلمات البدائية ومشتقاتها، وهذا عن طريق الاشتقاق ومناهجه الأساسية (الإلحاق التحوير والتداعي والنحت)، وكذلك وفق الحاجيات الاجتماعية التي تتطلبها الحياة من العربي . ويتميز اللسان العربي بميزة أساسية هي أنه اشتقاقي البنيان فيه تتكشف مزاياه اللغوية والاجتماعية والثقافية .

لقد اعتبر زكي الأرسوزي اللغة المقوم الأساسي في تحقيق الوحدة العربية المنشودة، وأن زوالها يؤدي إلى زوال الأمة واندثارها، وأنها أكثر التصاقا بالأمة وأبلغ تعبيراً عنها، فكانت بذلك نظرتة قومية عربية، ولقد وجد فيها صورة لوحدة عرب لواء الأسكندرونة فتحوّلت اللغة عنده إلى أيديولوجيا يحل من خلالها قضايا الواقع وهمومه عبر آليات اللغة بهدف استنهاض الهمم . ومن ثم فإن اهتمام زكي الأرسوزي باللغة لا ينفصل عن الوضعية الاجتماعية والسياسية التي عاشها في اللواء، وبذلك تحول الاهتمام اللغوي عنده إلى مشروع تنوير نهضوي سياسي يهدف إلى محاربة الاحتلال التركي والاستعمار الفرنسي، وبموجب مشروعه هذا يمكن بعث حركة تحريرية مناهضة للاستعمار .

إن التربية التي كان يدعو إليها زكي الأرسوزي هي التي تعمل على نمو شخصية الفرد بشكل متكامل جسدياً (وشعورياً) نفسياً، وأن نموها لن يتحقق ما لم يتحقق التكامل بين المعرفة والعمل عند الإنسان، فعن طريق ذلك تنمو الشخصية وتتفتح مواهبها وطاقتها. إلا أن التربية الحقة عنده هي التربية القومية التي نظر إليها من خلال ما يشكله مفهوم العروبة من أنه مفهوم حضاري وثقافي وإنساني. وأن مجالاتها من خلال عمله في التعليم ونضاله السياسي وكتاباتة. وكان يهدف من وراء ذلك إلى بناء جيل عربي يعي واقع وطنه ويلتزم بقضايا أمته وأهدافها الكبرى، ويؤمن أيضاً بالقومية العربية وأبعادها الإنسانية، بعيداً عن التعصب والانغلاق، ويثق بمستقبل أمته وبقدرتها على تجاوز واقع التجزئة والتخلف والاستعمار لتستأنف مسيرتها الحضارية بين الأمم .

وأما التربية التي كان يدعو إليها زكي الأرسوزي في ميدان التعليم فهي التربية الحديثة التي تجعل من التلميذ محورا أساسيا في الموقف التعليمي، فهو بذلك يساير بنظرته هذه ما دعت إليه الحركات التربوية الكبرى كحركة التنوير العقلي والحركة الطبيعية، والحركة النفسية، والحركة العلمية، وغيرها في مناهجها البيداغوجية وأهدافها التربوية. بينما الأخلاق التي دعا إليها الأرسوزي هي أخلاق بل جزاء، أخلاق الإصلاح الزعامة، الرسالة، لتصبح في الأخير أخلاق البطولة أي أخلاق النبوة والرسالة .

وتعني السياسة عند زكي الأرسوزي تعرية الواقع والكشف عن زيفه، من جهة ووضع النموذج الأكمل للدولة العربية الموحدة، من جهة أخرى. فلقد كان يحلم بإقامة دولة تعيد العرب إلى موكب الحضارة، وتجمعهم تحت راية العروبة فتطهر بلادهم من دنس الاستعمار، وأن من مهامها حماية حقيقة الأمة، ذلك أن تصور الأرسوزي للأمة تصور خاص نابع من كيانها ومقرون بواقعها، ويدور فكره برمته حول قضية واحدة هي بعث الأمة العربية ورسالتها إلى العالم، وما الحديث عن اللغة والفلسفة والسياسة سوى توسع في الحديث عن جوانب البعث العربي ومقتضياته. وأن الأمة عنده ليست

نتيجة ظروف تاريخية أو جملة ذكريات وأمان، بل إنها معنى مبدع، يبدع تجلياته ويوجهها حسب وجهته في الحياة، فالأمم، حسب زكي الأرسوزي، تقاس عبقريتها بعمق تجربتها الرحمانية، وبأصالة مؤسساتها العامة، وبشمول طابعها على الأشياء معا .

لقد كان زكي الأرسوزي مناضلاً قومياً صلباً ورائداً من رواد الفكر القومي آمن بأتمته وأصالتها، والأيدولوجية القومية عنده بعثية وإنه المؤسس الأول لحزب البعث العربي، وليس كما هو شائع ميشيل عفلق وصلاح الدين البيطار، وحزب البعث العربي حزب ثقافي سياسي، الغرض من تأسيسه تحقيق أمرين: تجديد الحياة عند العرب، وجمع شملهم في دولة عربية واحدة .

ويعتبر زكي الأرسوزي بحق فيلسوف البعث الرحماني، بعث الإتصال والتجاوب الصميمي بين الكائنات، بعث الصفات المميزة لأمتنا كعبقرية مبدعة تبذل مظاهر حياتنا وتكيفها بمقتضى طبيعة المرحلة التاريخية الراهنة. فالبعث عنده يعني العودة إلى ينبوع حياتنا القومية، وإلى عبقرية أمتنا. وسر عبقرية أمتنا يكمن في اللغة وبذلك ليس البعث حركة رجعية تسعى إلى إحياء التقاليد الماضية بل هو إحياء لأصالتنا .

تعبّر الديمقراطية عند زكي الأرسوزي عن الوجهة الإنسانية للحضارة الحديثة التي تقوم على مسلمة مفادها أن النفس تنطوي على مقومات، على عقل يؤهل صاحبه لمعرفة الحقيقة، وعلى وجدان ذي صبوة إلى الفضيلة مما يحق لكل مواطن أن ينظم سلوكه حسب مشيئته، وأن يشترك مع الآخرين في تنظيم شؤون الدولة. ويكون الحكم ديمقراطياً إذا خضعت فيه السلطة التنفيذية للسلطة التشريعية، وإذا تم انتخاب السلطة التشريعية من قبل الجمهور في جو تسوده الحرية، وتقرب الديمقراطية من كمالها على قدر ما تصدق السلطة التشريعية في التعبير عن الأمة. وعن موقفه من واقع الديمقراطية في الوطن العربي فيراها صورية شكلية لا تعكس بالفعل جوهر الديمقراطية الحقيقية الصادقة، فهي ليست سوى نص دستوري جامد لا روح فيه .

فهارس البحث

أولا - فهرس الآيات القرآنية

ثانيا - فهرس الأعلام

ثالثا - فهرس المصادر والمراجع

رابعا - فهرس الموضوعات

فهرس الآيات القرآنية

الآية	السورة	رقمها	الصفحة
(يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ)	البقرة	269	استهلال الأطروحة
(...فَاسْأَلْ بِهِ خَيْرًا)	الفرقان	59	51
(يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا)	الزلزلة	4	51
(عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ. عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ)	النبا	2-1	285

فهرس الأعلام

الرقم	اسم العلم	الصفحة
.1	إبراهيم (جد الأرسوزي)	144
.2	إبراهيم مذكور	86 ، 68 ، 65
.3	إبكتيت	38
.4	ابن المقفع	98
.5	ابن باجة	73
.6	ابن جني	246
.7	ابن حزم	73
.8	ابن خلدون	287 ، 73
.9	ابن رشد	74 ، 75 ، 76 ، 77 ، 84 ، 90 ، 103 ، 104 ، .166
.10	ابن سينا	66 ، 67 ، 73 ، 84 ، 90 ، 103 .
.11	ابن فارس	246
.12	ابن مسكويه	84
.13	أبو العلا عفيفي	84 ، 85
.14	أبو حامد الغزالي	84
.15	أحمد بن حنبل	98
.16	أحمد شاه	76
.17	أحمد صارم	9
.18	أحمد عبد الكريم	308
.19	أحمد فؤاد الأهواني	84 ، 85
.20	أحمد لطفي السيد	3 ، 72 ، 83 ، 85 ، 104
.21	أمين الخولي	47

235، 234	آدم	.22
319	أدهم إسماعيل	.23
94	أدونيس	.24
145	أديب	.25
10	أديب اللمجي	.26
206، 103، 90، 85، 77، 35، 22	أرسطو	.27
300، 25، 22	أرنست رينان	.28
138، 126	الاسكندر المقدوني	.29
94، 88، 72، 5، 4	إسماعيل مظهر	.30
166، 103، 90، 85، 77، 35، 28، 23، 206، 167	أفلاطون	.31
246، 219، 166، 77	أفلوطين	.32
320	أكرم الحوراني	.33
23	اكسانوفان	.34
43	ألبرت تيبوديه	.35
210، 209	ألفرد آير	.36
28	إمرسون	.37
166، 25	إميل برهيهيه	.38
65	إميل بريدجيهيه	.39
85	أمين موسى قنديل	.40
341، 333، 55، 50، 47، 12	أندري لالاند	.41
207	أنطوان سعادة	.42
218، 211، 206، 205، 166، 151، 10، 278، 247، 246، 219	أنطوان مقدسي	.43

126	أنطيوخس	.44
23	أنكسيمانس	.45
23	أنكسيمندريس	.46
255، 161، 104، 93	أوجست كونت	.47
23	بارميندس	.48
126	بازنته	.49
85، 22	برتراند رسل	.50
169، 168، 167، 166، 104، 43، 28، 206	برغسون	.51
332، 17	برقلس	.52
36	بروتاغوراس	.53
326	بسمارك	.54
98	بشار بن برد	.55
27	بول ماسون أورسيل	.56
37	بيرون	.57
22	تسكر	.58
55، 49، 12	التهانوي	.59
210، 209، 208، 93، 86، 4	توفيق الطويل	.60
136	توفيق رشدي آراس	.61
25	تيودور غومبرز	.62
43	جان بران	.63
39	جان بول سارتر	.64
263، 262	جان جاك روسو	.65
168	جان غوليه	.66

36	الجرجاني علي بن محمد	.67
76	جعفر آل ياسين	.68
146	جعفر الصادق	.69
94	جلال صادق العظم	.70
318	جمال الأتاسي	.71
3، 71، 72، 82، 83	جمال الدين الأفغاني	.72
12، 88، 89، 90، 91، 103	جميل صليبا	.73
166	جورج دوماس	.74
27	جورج سارتون	.75
10، 174، 205	جورج طرايشي	.76
27	جورج فيليوزا	.77
54، 85، 265	جون ديوي	.78
28	جيمس هنري بريستيد	.79
94	حامد أبوزيد	.80
10	حامد حسن	.81
72	حسن البنا	.82
12، 65، 66، 87، 93، 94، 104	حسن حنفي	.83
274	حسن عباس	.84
134	الحسين بن علي	.85
94	حسين مروة	.86
98	الحلاج	.87
72، 94	خالد محمد خالد	.88
98	الخليفة المهدي	.89
64، 66، 67	خليل أحمد خليل	.90

91.	خليل أحمد	9، 245
.92	خير الدين التونسي	22
.93	خير الدين بربروس	127
.94	دالمبير	262
.95	درويش دباب	320
.96	دي بور	85، 65
.97	ديدرو	262
.98	رائق النقري	10
.99	رشيد رضا	72
.100	رشيد علي الكيلاني	141
.101	ريكس	22
.102	رينيه حبشي	4، 88، 94
.103	رينيه ديكارت	36، 37، 85، 93
.104	زكريا إبراهيم	94
.105	زكي نجيب محمود	4، 9، 12، 13، 70، 71، 72، 74، 78، 79، 81، 82، 85، 86، 87، 92، 94، 97، 98، 99، 100، 107 .
.106	زنكر	27
.107	زينون الإيلي	23، 37
.108	ساطع الحصري	207، 254
.109	سامي الجندي	318
.110	سامي النشار	87، 92
.111	سانت هيلر جيوفري	22، 23
.112	سبينوزا	28، 104

141	سعد زغلول	.113
23، 22	سقراط	.114
94، 72، 5، 4	سلامة موسى	.115
9	سليم بركات	.116
320، 319، 318، 170، 150، 10	سليمان العيسي	.117
79، 77، 76، 67	السهروردي	.118
27	شارل فارنر	.119
265، 54	شارلز ساندرز بيرس	.120
212	الشافعي	.121
94، 92، 88، 72، 71، 6، 5، 4	شيلي شميل	.122
308	شبنغلر	.123
132	الشريف حسين	.124
79	الشهرزوري	.125
66	الشهرستاني	.126
28	شوبنهاور	.127
28، 22	شيشرون	.128
317	صبري العسلي	.129
79، 78، 77، 76	صدر الدين الشيرازي	.130
10	صدقي إسماعيل	.131
179	الصديق بن أعراب	.132
347، 320، 317، 316، 315	صلاح الدين البيطار	.133
316	صلاح العقاد	.134
141	صلاح العلايلي	.135
209، 24، 23	طاليس	.136

83 ، 72 ، 3	طه حسين	.137
121 ، 120 ، 119 ، 118 ، 105 ، 13 ، 9 ، 122	طه عبد الرحمان	.138
92 ، 72 ، 71	الطهطاوي	.139
94 ، 54	طيب تيزيني	.140
138	طيفور سبكون	.141
10	ظافر عبد الواحد	.142
94	عادل ظاهر	.143
56 ، 55 ، 9	عادل عوا	.144
83	عارف أبو تراب	.145
255	عارف الرفاعي	.146
247	عباس حسن	.147
94 ، 83 ، 72 ، 3	عباس محمود العقاد	.148
318	عبد الحليم قدور	.149
84	عبد الحليم محمود	.150
10	عبد الحميد لحسن	.151
94 ، 92 ، 86 ، 84 ، 24 ، 4	عبد الرحمان بدوي	.152
64	عبد الرحمان مرحبا	.153
85	عبد الرشيد الصادق	.154
138	عبد الغني تركمان	.155
141	عبد الكريم الخطابي	.156
94	عبد الله العروي	.157
94	عبد الله القصيمي	.158
64 ، 47	عبد المنعم الحفني	.159

93 ، 88 ، 86 ، 85 ، 84 ، 5 ، 4	عثمان أمين	.160
127	عروج	.161
208	عصام عبد الله	.162
10	عصام نور الدين	.163
146	علي (كرم الله وجهه)	.164
318	علي حيدر	.165
208	علي زيعور	.166
72	علي عبد الرازق	.167
141	عمر المختار	.168
110	غرامشي	.169
25 ، 22	غوتيه جوهان	.170
28 ، 27	غوستاف لوبون	.171
152 ، 10	فائز إسماعيل	.172
73	الفارابي	.173
76	فتح علي شاه	.174
59 ، 85	فرديناند ألكيه	.175
223	فرعون	.176
317	فريد زين الدين	.177
264	فريدريك فروبل	.178
264	فريدريك هربارت	.179
67	فضل الدين الكشاني	.180
317	فهمي المحاييري	.181
77	فورفوريوس	.182
261	فولتير	.183

184.	فيثاغورس	198 ، 28
185.	فيخته	308 ، 219 ، 218
186.	فيصل شقيق زكي الأرسوزي	145
187.	فيصل بن الحسين	135 ، 133
188.	فيكتور كوزان	209 ، 25 ، 22
189.	فيلون	77
190.	قاسم أمين	72
191.	قسطنطين زريق	268 ، 207
192.	قنديس	219 ، 218
193.	الكابتن فاي	255
194.	كارل ياسبرز	41 ، 40 ، 39 ، 11
195.	كاظم الدغستاني	168 ، 167
196.	كانط	167 ، 104 ، 93 ، 55
197.	كليمنسو	135
198.	كمال عبد اللطيف	89 ، 9
199.	كمال غالي	10
200.	الكندي	166 ، 84
201.	كونفوشيوس	255
202.	كيركيجارد	39 ، 38
203.	لويد جورج	135
204.	ليبنتز	103 ، 42
205.	ليون برانشفيك	166
206.	ماجد فخري	77 ، 74 ، 57 ، 9
207.	مارتن هيدجر	39 ، 38

27	مارسيل غرانيه	.208
283، 255	ماسينيون	.209
98	المأمون	.210
145	مأمونة بنت الشيخ صالح العليا	.211
94	محمد أركون	.212
84	محمد الهادي أبو ريده	.213
179	محمد بن سالم	.214
179، 6	محمد بن عبد الرحمان القستولي	.215
73	محمد بن مسرة القرطبي	.216
84، 24	محمد ثابت الفندي	.217
85	محمود حب الله	.218
76	محمد خان	.219
76	محمد شاه	.220
9، 10، 13، 69، 84، 94، 101، 102، 103، 110، 111، 112، 113، 114، 115، 116، 117، 118، 204، 211، 212	محمد عابد الجابري	.221
104، 94، 74	محمد عاطف العراقي	.222
90، 88، 83، 72، 3	محمد عبده	.223
94، 88، 86، 4	محمد عزيز الحبابي	.224
193	محمد علي أبو ريان	.225
280، 153، 152، 10	محمد علي الزرقاء	.226
85	محمود الحضري	.227

94	محمود أمين العالم	.228
94	محمود رجب	.229
53، 52	محمود زيدان	.230
85	محمد فتحي الشنيطي	.231
93، 84	محمود قاسم	.232
192، 84، 73	محي الدين بن عربي	.233
320	مسعود الغانم	.234
179	مصطفى البكري الشامي	.235
104، 92، 86، 66، 9	مصطفى عبد الرازق	.236
138	مصطفى كمال	.237
179	مصطفى محمد بن عزوز	.238
76	مظهر الدين شاه	.239
98	المعتصم	.240
93، 92، 91، 80، 12	معن زيادة	.241
134، 132	مكمهون	.242
23	مليسوس	.243
9	مهدي فضل الله	.244
65	موريس دي ولف	.245
79، 67	ميرداماد	.246
320، 318، 317، 316، 315، 208	ميشيل علق	.247
223	مينوس	.248
247، 219	ميه	.249
67	ناصر خسرو	.250
9، 13، 89، 106، 107، 108، 109،	ناصر نصار	.251

223 ، 192 ، 187 ، 113 ، 110		
153 ، 145	نبيهة (أخت زكي الأرسوزي)	.252
144	نجيب الأرسوزي	.253
93	نجيب بلدي	.254
207	نديم البيطار	.255
145	نسيب شقيق زكي الأرسوزي	.256
67	نصر الدين الطوسي	.257
76	نصر الدين شاه	.258
169 ، 28	نييتشه	.259
72	نيقولا حداد	.260
67	الهادي السيزواري	.261
266 ، 43 ، 42	هربرت سينسر	.262
265	هربرت ميد	.263
104 ، 43 ، 42 ، 28	هنري برغسون	.264
22	هنري بيير	.265
28	هنري توماس	.266
79 ، 75 ، 67 ، 65 ، 9	هنري كوربان	.267
65	هورتن	.268
206	هوسرل	.269
55	هويدي يحي	.270
37 ، 36	هيرقليطس	.271
29	هيرودوت	.272
23	هيلر جيوفري	.273
22	ورنر	.274

265، 54	وليم جيمس	.275
319، 318، 171، 10	وهيب غانم	.276
27	ويل ديورانت	.277
72	يعقوب صروف	.278
94	يوسف سلامة	.279
107، 94، 90، 88، 86، 4	يوسف كرم	.280
264	يوهان هاينريش بستالوتزي	.281

فهرس المصادر والمراجع

أولا - المصادر :

1. زكي الأرسوزي :المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، مطابع الإدارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، دمشق، سوريا، ط 1، 1972م .ويتضمن الكتب التالية :
 - رسالة اللغة.
 - العبقرية العربية في لسانها .
 - اللسان العربي.
2. زكي الأرسوزي :المؤلفات الكاملة، المجلد الثاني، مطابع الإدارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، دمشق، سوريا، ط1، 1973م ويتضمن :
 - الأمة العربية :ماهيتها، رسالتها، خلودها.
 - الأمة والأسرة.
 - الفلسفة والأخلاق.
 - الفن.
 - المدنية والثقافة .
3. زكي الأرسوزي :المؤلفات الكاملة، المجلد الثالث، مطابع الإدارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، دمشق، سوريا، ط1، 1974م ويتضمن الكتب التالية :
 - صوت العروبة في لواء الإسكندرية
 - متى يكون الحكم ديمقراطيا.
 - مشاكلنا القومية وموقف الأحزاب منها .
4. زكي الأرسوزي :المؤلفات الكاملة، المجلد الرابع، مطابع الإدارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، دمشق، سوريا، ط1، 1974م ويتضمن كتابين :
 - التربية السياسية المتلى.
 - الجمهورية المتلى .
5. زكي الأرسوزي :المؤلفات الكاملة، المجلد الخامس، مطابع الإدارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، دمشق، سوريا، ط 1، 1975م ويتضمن مقالات ودراسات في :

- الاستعمار والغرب.
 - التقدم والرجعية.
 - الشعر العربي.
 - الفكر العربي.
 - الفن والأدب .
6. زكي الأرسوزي :المؤلفات الكاملة، المجلد السادس، مطابع الإدارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، دمشق، سوريا، ط1، 1975م ويتضمن :
- أحاديث -
 - أوراق أولى -
 - مقالات
 - بعثية.

ثانيا :المراجع :

أ -مراجع باللغة العربية

1. إبراهيم مذكور :في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، الجزء الأول، مكتبة الدار الفلسفية، مصر، ط2.
2. ابن خلدون :المقدمة، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، لبنان، 1982م.
3. ابن رشد :فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تقديم وتعليق، أبو عمران الشيخ وجلول بدوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر.
4. ابن سيده :المخصص، المجلد الخامس، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.
5. ابن عربي :الفتوحات المكية، الجزء الأول، دار الفكر، ، بيروت، لبنان 1994م.
6. أبو القاسم سعد الله :تاريخ الجزائر الثقافي (1500-1830م)، الجزء الأول، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1998م.

7. أبو يعرب المرزوقي وطيب تيزيني: آفاق الفلسفة العربية المعاصرة، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط1، 2001م.
8. أحمد صارم: التربية القومية في نتاج زكي الأرسوزي، دار حطين للدراسات والترجمة، دمشق، سوريا، 1982م.
9. أحمد عبد الكريم: القومية والمذاهب السياسية، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1970م.
10. أحمد ماضي: الوضعية المنطقية المحدثة والتحليل المنطقي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظّمته الجامعة الأردنية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1987م.
11. إمام عبد الفتاح إمام: كيركيغارد رائد الوجودية، الجزء الثاني، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر.
12. بسام كرد علي وآخرون: سوريا ولبنان جغرافيا، مكتبة العلوم والآداب للطباعة والنشر، دمشق، ط1، 1949م.
13. بوخنسكي: تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة، محمد عبد الكريم اليافي، مؤسسة الفيرجاني، طرابلس، لبنان، ط2.
14. توفيق الطويل: أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، ط6 1976م.
15. جعفر آل ياسين: الفيلسوف الشيرازي ومكانته في تجديد الفكر الفلسفي في الإسلام، مكتبة الفكر الجامعي، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط1 1978م.
16. جميل صليبا: الفكر الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة: الفكر العربي في مائة سنة، بحوث مؤتمر هيئة الدراسات العربية المنعقد في تشرين الثاني 1966م، في الجامعة الأمريكية في بيروت، منشورات العيد المئوي للجامعة الأمريكية، بيروت، لبنان، 1967م.
17. جورج طرابيشي: من النهضة إلى الردة، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2000م.

18. حسن حماد: الاغتراب الوجودي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، 1994م.
19. حسن حنفي: الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام، ضمن أعمال الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام، أعمال الندوة الفلسفية المصرية، بجامعة القاهرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2002م.
20. حسن حنفي: ما يعني علم الاستغراب؟، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2000م.
21. حسن حنفي: موقفنا الحضاري: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بحوث المؤتمر العربي الأول الذي نظّمته الجامعة الأردنية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1987م.
22. خليل احمد خليل: مستقبل الفلسفة العربية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1981م.
23. خليل أحمد: دور اللسان في بناء الإنسان عند زكي الرسوزي، دار السؤال للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، ط2، 1981م.
24. رائق النقرى: المنطق الحيوي المدخل إلى علم الفكر والسياسة، الجزء الرابع، دون دار النشر، دون تاريخ.
25. رفعت السيد: تاريخ الحركة الاشتراكية في مصر، الجزء الأول، دار الفارابي، بيروت، لبنان.
26. زريق قسطنطين: الوعي القومي، نظرات في القومية، دار المكشف بيروت، لبنان، 1959م.
27. زكريا إبراهيم: مشكلات فلسفية (مشكلة الفلسفة)، دار مصر للطباعة القاهرة، مصر.
28. زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط 7، 1982م.

29. زكي نجيب محمود: قشور ولباب، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، 1957م.
30. زكي نجيب محمود: من زاوية فلسفية، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط1، 1971م.
31. زواوي بغورة: الفلسفة واللغة نقد (المنعطف اللغوي) في الفلسفة المعاصرة دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2005م.
32. ساطع الحصري: تقارير عن أحوال المعارف في سوريا، منشورات المعارف السورية، 1946م.
33. سعيد بنسعيد: التيارات الفلسفية في الفكر العربي المعاصر والموقف من التراث ملاحظات تمهيدية، الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1987م.
34. سليم بركات: الفكر القومي وأسس الفلسفة عند زكي الأرسوزي، مطابع مؤسسة الوحدة للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، ط2، 1979م.
35. سليم ناصر بركات: دراسات في الفكر العربي المعاصر، الجزء الأول منشورات جامعة دمشق، سوريا، 1994م.
36. سموحي فوق العادة: موجز المذاهب السياسية، دار اليقظة العربية، بيروت لبنان، ط1، 1972م.
37. شكيب أرسلان: حاضر العالم الإسلامي، المجلد الثاني، دار الفكر، بيروت لبنان، ط3، 1971م.
38. الشيخ محمود حسن بادباني النيسابوري: العلويون هم أتباع أهل البيت فتاوي مراجعهم وشروح نص بيانهم (تاريخهم)، المجلد الأول، دار الإرشاد، بيروت، لبنان، ط1، 2005م.
39. صالح عبد العزيز وعبد العزيز عبد المجيد: التربية وطرق التدريس، الجزء الأول، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط2، 1976م.

40. صدقي إسماعيل: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، مطابع وزارة الثقافة السورية، 1977م.
41. صلاح العقاد: المشرق العربي (1945-1950) (العراق - سوريا - لبنان) معهد البحوث والدراسات العربية، جامعة الدول العربية، مطبعة الرسالة، بيروت، 1966م.
42. طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2002م.
43. طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة: القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل، الجزء الثاني، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1999م.
44. عادل العوا: التجربة الفلسفية تحليلها ومنزلتها، مطبعة جامعة دمشق سورية، ط2، 1964م.
45. عبد الرحمن الكيلاني: المراحل، الجزء الرابع، مطبعة الضاد، حلب سوريا، 1966م.
46. عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، دار القلم، بيروت، لبنان، ط5، 1979م.
47. عبد الرحمن بدوي: مدخل جديد إلى الفلسفة، دار القلم، بيروت، لبنان، ط1، 1975م.
48. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط2، 1981م.
49. عبد المجيد البدوي: موقف المفكرين العرب من قضايا النهضة في الفكر العربي من مطلع القرن إلى موفى الستينات، منشورات كلية الآداب، تونس، 1996م.
50. عبد الوهاب جعفر: مبادئ الفلسفة وإشكالياتها، منشأة المعارف بالإسكندرية، مصر ط1، 2002م.
51. عصام نور الدين: حياة زكي نجيب الأرسوزي وآراؤه في السياسة واللغة دار الصداقة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1996م.

52. عقيل حسين عقيل: فلسفة مناهج البحث العلمي، الناشر مكتبة مدبولي القاهرة، مصر، 1999م.
53. علي الدين هلال وآخرون: الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1986م.
54. علي زيعور: قطاع الفلسفة الراهن في الذات العربية (تيارات المدرسة العربية في الفلسفة إبان القرن العشرين)، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1994م.
55. علي عبد المعطي محمد: المدخل إلى الفلسفة، دار المعرفة الجامعية، مصر ط 3، 1994م.
56. علي عبد المعطي ومحمد السرجاقوسي: أساليب البحث العلمي، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، الكويت، ط1.
57. علي محمود العمر: حركة التحرر العربية إلى أين؟، دار المسيرة، بيروت ط 1، 1979م.
58. عمر التومي الشيباني: مقدمة في الفلسفة الإسلامية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1990م.
59. عمر عبد العزيز: تاريخ العرب الحديث والمعاصر، دار النهضة العربية بيروت، 1975م.
60. عمر محمد التومي الشيباني: تطور النظريات والأفكار التربوية، دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1971م.
61. كارل ياسبرز: مدخل إلى الفلسفة، ترجمة وتقديم محمد فتحي الشنيطي، دار الحمامي للطباعة، القاهرة، ط1، 1967م.
62. كمال عبد اللطيف: قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1994م.
63. لبيب عبد الستار: التاريخ المعاصر، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط2، 1983م.
64. ماجد فخري: أبعاد التجربة الفلسفية، دار النهار للنشر، بيروت، لبنان، 1980م.

65. مجدي محمد إبراهيم: التجربة الصوفية، مكتبة الثقافة الدينية، بورسعيد مصر، 2003م.
66. محمد أسعد طلس: الأمة العربية (عصر الانبعاث)، دار الأندلس، بيروت 1963م.
67. محمد البهي: الفكر الإسلامي في تطوره، دار التضامن للطباعة، القاهرة مصر، ط2، 1981م.
68. محمد ثابت الفندي: مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان 1980م.
69. محمد خرب فرزات: الحياة الحزبية في سوريا بين (1908-1955م)، دار الرواد، دمشق، سوريا.
70. محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، لبنان، ط1، 1991م.
71. محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط3، 1988م.
72. محمد عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف القاهرة، مصر، ط4، 1980م.
73. محمد عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط4، 1978م.
74. محمد عبد الجابري: إشكاليات الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1989م.
75. محمد عبد العزيز نصر: في النظريات والنظم السياسية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1982م.
76. محمد عبد الله الشرقاوي: مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، دار الجبل، بيروت لبنان، ط2، 1990م.
77. محمد عبد الله عدنان: المذاهب الاجتماعية الحديثة، دار الشروق، بيروت.
78. محمد علي أبو ريان: فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1991م.

79. محمد علي الزرقاء: قضية لواء الإسكندرونة (وثائق وشروح)، الجزء الثاني، دار العروبة، بيروت، لبنان، ط1، 1994م.
80. محمد علي الزرقاء: قضية لواء الإسكندرونة (وثائق وشروح)، ج3، دار العروبة، بيروت، لبنان، ط1، 1995م.
81. محمد مجدوب: الوحدة والديمقراطية في الوطن العربي، منشورات عويدات، بيروت، لبنان.
82. محمود حمدي زقزوق: دراسات في الفلسفة الحديثة، دار الفكر العربي القاهرة، مصر، ط3، 1993م.
83. محمود قاسم: المنطق الحديث ومناهج البحث، دار المعارف بمصر القاهرة، مصر، ط5، 1967م.
84. محمود قاسم: مدخل إلى الفلسفة، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2002م.
85. مصطفى دندشلي: حزب البعث العربي الاشتراكي (1940-1963م) (الإيديولوجيا والتاريخ السياسي) د-م، بيروت، ط1، 1979م.
86. مصطفى عبد الرزاق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، ط3، 1944م.
87. مليكة أبيض: التربية المقارنة في الوطن العربي، منشورات جامعة دمشق 1982م.
88. مليكة أبيض: تاريخ التربية وعلم النفس عند العرب، منشورات جامعة دمشق، 1982م.
89. منيف الرزاز: معالم الحياة العربية الجديدة، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، ط1، 1960م.
90. مهدي فضل الله: بدايات التفلسف الإنساني (الفلسفة ظهرت في الشرق)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1994م.
91. ناصيف نصار: تصورات الأمة المعاصرة، دار أمواج، بيروت، لبنان ط2، 1994م.

92. ناصيف نصار : طريق الاستقلال الفلسفي :سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1975م.
93. نافذ سويد :زكي الأرسوزي الأب الروحي لحزب البعث (العربي الاشتراكي)، مؤسسة الشبيبة للإعلام والطباعة والنشر، دمشق، ط1، 1993م.
94. نجاح محمد :الحركة القومية العربية في سورية، الجزء الأول، دار البعث دمشق، ط، 1997م.
95. نظمة أحمد نائل الجبور :خصائص التجربة الصوفية في الإسلام، بيت الحكمة، بغداد، العراق، ط1، 2001م.
96. هنري توماس :أعلام الفلسفة، ترجمة مترى أمين، دار النهضة العربية بيروت، لبنان، 1964م.
97. هنري كوربان :تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة، نصير مروة وحسن قبسي، راجعه وقدم له الإمام موسى الصدر والأمير عارف، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط2، 1977م.
98. وليم جيمس :بعض مشكلات الفلسفة، ترجمة، فتحي الشنيطي، مراجعة زكي نجيب محمود، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة.
99. يوسف كرم :العقل والوجود، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1964م.

ج. مراجع باللغة الأجنبية :

1. André Lalande : Vocabulaire technique et critique de la philosophie, imprimerie des presses universitaires de France, Vendôme, 1968.
2. Ferdinand Alquié : L'expérience, Coll. initiation philosophique, P.S.F, Paris, 1957.
3. G.GUSTORF : traité métaphysique, Paris Colin, 1956.
4. Gerard Durozoi et André Roussel : Dictionnaire de philosophie, Edition Nathan, Paris 1990.

ثالثا : المعاجم والموسوعات :

1. ابن منظور :لسان العرب المحيط، تقديم عبد الله العلايلي، المجلد الأول، دار لسان العرب، بيروت، لبنان.
2. ابن منظور :لسان العرب، المجلد الأول، دار صادر بيروت، لبنان.
3. ابن منظور :لسان العرب، المجلد الرابع، دار صادر، بيروت، لبنان.
4. ابن منظور :لسان العرب، تحقيق عبد الله الكبير وآخرون، المجلد الخامس، دار المعارف بمصر، القاهرة.
5. أحمد الشنتاوي وآخرون :دائرة المعارف الإسلامية، المجلد العاشر، دار المعرفة، بيروت.
6. أندريه لالاند :موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط1، 1996م.
7. بطرس البستاني :دائرة المعارف، المجلد الثامن، دار المعارف، بيروت، لبنان.
8. جميل صليبا :المعجم الفلسفي، الجزء الأول، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني بيروت، لبنان، 1978م.
9. ر.بودون، ف.بيوريكو :المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط7، 1986م .
10. الشيخ عبد الله العلايلي وآخرون :المنجد في الأعلام، دار الشروق، بيروت لبنان، ط17، 1991م.
11. عبد الرحمن بدوي :موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، الجزء الثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984م .
12. عبد المنعم الحفني :المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة مصر، ط3، 2000م .
13. عبد الوهاب الكيلاني وكامل زهري :الموسوعة السياسية، مؤسسة الدراسات العربية، بيروت، ط1.

14. محمد زيدان :الموسوعة الفلسفية(المصطلحات والمفاهيم)، المجلد الأول، معهد الإنماء العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1986م.
15. محمد علي الفاروقي التهانوي :كشاف اصطلاح الفنون، حققه لطفي عبد البديع وترجم النصوص الفارسية عبد المنعم محمد حسنين، راجعه أمين الخولي الجزء الأول، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر القاهرة، 1963م.
16. مراد وهبة :المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، مصر، ط3، 1979م.
17. المعجم العربي الأساسي :المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، توزيع لاروس، 1989م.
18. معن زيادة وآخرون :الموسوعة الفلسفية العربية(المدارس والمذاهب والاتجاهات والتيارات)، (المجلد الثاني) (قسمان)، معهد الإنماء العربي، بيروت لبنان، ط1، 1988م .
19. المنجد في اللغة والأعلام، منشورات دار الشروق، بيروت، لبنان، ط 31، 1991م.
20. يوسف خياط :معجم المصطلحات العلمية والفنية، المجلد الرابع، دراسات العرب، بيروت، لبنان.

رابعا :الدوريات والرسائل :

1. إلياس نصر الله :جميل صليبا حياته، فكره التربوي، رسالة لنيل الماجستير في التربية، كلية التربية، جامعة دمشق، 1985-1986م.
2. صحيفة الحياة، العدد 10775، بتاريخ 10/08/1992م.
3. مجلة الشرطة، العدد 24، دمشق، آب (أوت)، 1968م.

4. مجلة الشرطة، العدد 31، دمشق، السنة الثالثة، 1968م.
5. مجلة الفكر العربي، العدد 10، بيروت، ديسمبر، 1978م.
6. مجلة الفكر العربي، العدد 74، بيروت، السنة 15، 1994م.
7. مجلة القاهرة، العدد 65، القاهرة، نوفمبر 1968م.
8. مجلة المعرفة، العدد 113، عدد خاص عن الأرسوزي، دمشق، تموز (جويلية) 1971م.
9. مجلة المعرفة، العدد 20، دمشق، شباط (فيفري)، 1979م .
10. مجلة المناضل: العدد 248، دمشق، آذار -حزيران (مارس -جوان)، 1991م.
11. مجلة الموقف الأدبي ، العددان 3، 4، دمشق، السنة الثانية، 1972م.
12. مجلة دراسات عربية: العدد ربيع، بيروت، السنة العشرون، 1984م.
13. المنهج المرحلي لثورة الثامن من آذار في القطر العربي السوري، دمشق منشورات وزارة الإعلام في الجمهورية العربية السورية، 1965م.

فهارس الموضوعات

الصفحة	المواضيع
17-1	مقدمة

18- 60	الباب الأول: التجربة الفلسفية بدايتها وينبوعها ومفهومها
20- 31	الفصل الأول: بداية التجربة الفلسفية بين الغرب والشرق
22	أولا: التجربة الفلسفية بدأت في الغرب
27	ثانيا: التجربة الفلسفية بدأت في الشرق
28	ثالثا: تعقيب
32- 44	الفصل الثاني: ينبوع التجربة الفلسفية
34	أولا: منابع الفلسفة في الطبيعة الإنسانية
34	أ. الدهشة أو التعجب
36	ب. الشك
37	ج. الوعي بالوجود التعيس للإنسان(القلق)
40	د. التواصل الصادق
42	ثانيا: منبع ليس في الطبيعة الإنسانية
45- 60	الفصل الثالث: مفهوم التجربة الفلسفية
46	أولا: مفهوم التجربة
46	أ. التعريف اللغوي للتجربة
47	ب. التعريف الاصطلاحي للتجربة
47	1. المعنى العام
48	2. المعنى الخاص
55	ثانيا: المفهوم الإصطلاحي للتجربة الفلسفية
61- 122	الباب الثاني: وضع الفلسفة العربية في الفكر العربي المعاصر
63- 79	الفصل الأول: الفلسفة العربية في الفكر العربي المعاصر بين حدي الغياب والحضور
64	أولا: ضبط مفاهيم أولية

64	أ. مفهوم الفلسفة العربية
64	ب. مفهوم الفلسفة الإسلامية
66	ج. تعقيب
69	د. مفهوم الفكر العربي
70	هـ. مفهوم الفكر الإسلامي
70	و. مفهوم الفكر العربي المعاصر
72	ثانيا: الفلسفة العربية في الفكر العربي المعاصر بين القطيعة والتواصل
74	أ. القائلون بالقطيعة
75	ب. القائلون بالتواصل
95- 80	الفصل الثاني: الفكر الفلسفي العربي المعاصر نشأته واتجاهاته
81	أولا: نشأة الفكر العربي المعاصر
81	أ. مقومات النشأة وعودة الفكر الفلسفي العربي المعاصر
82	ب. جيل الهواة ودعواتهم
83	ج. جيل المحترفين وحركاتهم
84	1. حركة نشر التراث الفلسفي القديم وإحيائه
85	2. حركة الترجمة
85	3. حركة التأليف الفلسفي
88	ثانيا: تصنيف الاتجاهات الفلسفية في الفكر العربي المعاصر
88	أ. تصنيف جميل صليبا والتعقيب عليه
91	ب. تصنيف معن زيادة والتعقيب عليه
93	ج. تصنيف حسن حنفي والتعقيب عليه
122- 96	الفصل الثالث: الفلسفة العربية المعاصرة بين التبعية والاستقلال والإبداع

97	أولا:التبعية الفلسفية في الفكر العربي المعاصر
97	أ.بعض المفكرين القائلين بالتبعية الفلسفية ومسوغاتهم
103	ب.بعض المفكرين القائلين بالتبعية بلا مسوغات
106	ثانيا:الاستقلال الفلسفي في الفكر العربي المعاصر
106	أ.نظرة ناصيف نصار للاستقلال الفلسفي
106	1.وضع الفلسفة العربية المعاصرة عند ناصيف نصار
108	2.مفهوم الاستقلال عند ناصيف نصار
109	3.شروط الاستقلال الفلسفي عند ناصيف نصار
110	ب.نظرة محمد عابد الجابري للاستقلال الفلسفي
114	ثالثا:الإبداع الفلسفي في الفكر العربي المعاصر
114	أ.نظرة الجابري للإبداع الفلسفي
114	1.مفهوم الإبداع عند الجابري
115	2.أزمة الإبداع عند الجابري
116	3.شروط تجاوز أزمة الإبداع عند الجابري
118	ب.نظرة طه عبد الرحمن للإبداع الفلسفي
118	1.مفهوم الإبداع عند طه عبد الرحمن
119	2.شروط الإبداع الفلسفي عند طه عبد الرحمن
120	3.موانع الإبداع الفلسفي عند طه عبد الرحمن
212- 123	الباب الثالث: زكي الأرسوزي وتجربته الفلسفية
142- 125	الفصل الأول:بيئة وعصر زكي الأرسوزي
127	أولا:الوضع الطبيعي للواء الأسكندرونة
128	ثانيا:الوضع الاقتصادي والاجتماعي للواء الأسكندرونة
132	ثالثا:الوضع السياسي للواء الأسكندرونة

172- 143	الفصل الثاني: زكي الأرسوزي عوامل وأصول فكره الفلسفي
144	أولا: حياة وآثار زكي الأرسوزي
144	أ. حياته
144	1. نسبه وتسميته
144	2. مولده
145	3. لقبه الوحيد
146	4. تعليمه
147	5. وظائفه (حياته العملية)
151	6. صفاته وثقافته وإنسانيته
155	7. مرضه ووفاته
156	ب. آثاره
159	ثانيا: عوامل وأصول الفكر الفلسفي عند زكي الأرسوزي
159	أ. العوامل المؤثرة في تكوين شخصية وفكر زكي الأرسوزي
159	1. عامل ذاتي (أسرته)
160	2. عامل حضاري (دراسته في فرنسا)
162	3. عامل سياسي (سياسة الانتداب الفرنسي)
165	ب. أصول الفكر الفلسفي عند زكي الأرسوزي
166	1. أصول غربية
170	2. أصول عربية إسلامية
193- 173	الفصل الثالث: مفهوم تجربة زكي الأرسوزي الفلسفية
147	أولا: التعريف اللغوي لتجربة زكي الأرسوزي الفلسفية
178	ثانيا: التعريف الاصطلاحي لتجربة زكي الأرسوزي الفلسفية
181	أ. على مستوى الوجود

185	ب .على مستوى المعرفة
186	ج .على مستوى العمل (الأخلاق)
212- 194	الفصل الرابع: فلسفة زكي الأرسوزي
195	أولا :الإطار العام لفلسفة زكي الأرسوزي ونشأتها
198	ثانيا :مفهوم فلسفة زكي الأرسوزي
199	ثالثا :مبادئ فلسفة زكي الأرسوزي
202	رابعا :دور فلسفة زكي الأرسوزي
204	خامسا :تعقيب
339- 213	الباب الرابع :تجليات التجربة الفلسفية عند زكي الأرسوزي
247- 215	الفصل الأول :اللغة عند زكي الأرسوزي
216	أولا :زكي الأرسوزي واللغة
219	أ .جهد زكي الأرسوزي اللغوي ومنهاجه ومستلزماته
223	ب .نشأة اللغة (اللسان العربي) عند زكي الأرسوزي
236	ثانيا :نمو اللسان العربي ومزاياه عند زكي الأرسوزي
236	أ.نمو اللسان العربي عند زكي الأرسوزي
237	ب .مزايا اللسان العربي عند زكي الأرسوزي
237	1 . من الناحية اللغوية
240	2 .من الناحية الاجتماعية
244	ج .تعقيب
278- 248	الفصل الثاني :التربية عند زكي الأرسوزي
251	أولا :وضع التربية والتعليم في بيئة وعهد زكي الأرسوزي
251	أ .وضع التربية والتعليم في سورية أواخر الاحتلال العثماني
253	ب.ا . وضع التربية والتعليم في سورية في عهد الانتداب الفرنسي

257	ج .وضع التربية والتعليم في سورية في عهد الاستقلال
261	ثانيا :مفهوم ومجالات التربية القومية عند زكي الأرسوزي
261	أ. مفهوم التربية
261	1 .مفهوم التربية بالمعنى العام
266	2 .مفهوم التربية القومية عند زكي الأرسوزي
269	ب. مجالات التربية القومية عند زكي الأرسوزي
269	1. من خلال عمله في التدريس
272	2. من خلال نضاله السياسي
275	3. من خلال كتاباته
313- 279	الفصل الثالث :الدولة والأمة عند زكي الأرسوزي
280	أولا :الأسباب التي جعلت الأرسوزي يهتم بالسياسة
285	ثانيا :الدولة عند زكي الأرسوزي
286	أ. مفهوم الدولة
286	1. بالمعنى الاصطلاحي العام
287	2. مفهوم الدولة عند زكي الأرسوزي
288	ب .الإطار الأخلاقي للدولة عند زكي الأرسوزي
288	1. الحق
290	2. العدالة
290	3. الشريعة
291	ج .شعارات الدولة عند زكي الأرسوزي
291	1. الأخوة
292	2. المساواة
293	3. الحرية

294	د. مهام الدولة عند زكي الأرسوزي
295	1. مهمة الدولة في حماية حقيقة الأمة
296	2. مهمة الدولة في التربية والتعليم
297	ثالثا: الأمة عند زكي الأرسوزي
299	أ. مفهوم الأمة عند زكي الأرسوزي
301	1. الأمة في الحدس العربي
302	2. الأمة امتداد للأسرة
302	3. الأمة تجربة رحمانية مثالية
304	ب. الأمة والدولة عند زكي الأرسوزي
306	ج. الأمة والقومية عند زكي الأرسوزي
308	1. مفهوم القومية بالمعنى الاصطلاحي العام
310	2. مقومات القومية العربية عند زكي الأرسوزي
314- 339	الفصل الرابع: البعث والديمقراطية عند زكي الأرسوزي
315	أولا: البعث عند زكي الأرسوزي
315	أ. زكي الأرسوزي مؤسس حزب البعث العربي
321	ب. مفهوم البعث عند زكي الأرسوزي
323	ج. غرض ومهام وشعارات حزب البعث العربي عند زكي الأرسوزي
323	1. الغرض من تأسيسه
324	2. مهامه
325	3. شعاراته
331	ثانيا: الديمقراطية عند زكي الأرسوزي
331	أ. أطوار الديمقراطية ومفهومها عند زكي الأرسوزي

331	1. أطوار الديمقراطية
332	2. مفهوم الديمقراطية عند زكي الأرسوزي
334	ب. دعائم الديمقراطية عند زكي الأرسوزي
336	ج. موقف زكي الأرسوزي من الديمقراطية في الوطن العربي
347- 340	خاتمة
383- 348	فهارس البحث
349	فهرس الآيات القرآنية
350	فهرس الأعلام
363	فهرس المصادر والمراجع
376	فهرس الموضوعات