التأملات الفلسفية

ورهانات الحداثة في الألفية الثالثة

إعداد الباحث
عبدالرحمن عبدالمحسن البابطين
عضو هيئة تدريب بالهيئة العامة
للتعليم التطبيقي والتدريب

ملخص :

يهدف البحث الحالي التعرف على دور الفلسفة العربية، وأثرها على تكوين العقل الحداثي في الألفية الثالثة، والتحديات التي تواجه هذا الهدف، من خلال التأملات الفلسفية العربية، التي كانت تتفوق في شتى مناحي العلوم، وما أصبحت عليه اليوم في الوطن العربي، وتفوق الفلسفة الغربية، وما توصلت إليه من حداثة، وضعت الفلسفة العربية في وضع المتأمل، وانتظار الإنتاج الغربي، حتى تستهلكه فقط، ويعول الباحث على تكثيف الجهود التربوية ما بين: المنهج الدراسي والذي يتلخص في درس الفلسفة، والمعلم، والمؤسسات التربوية في تصحيح الصورة الحالية للفلسفة العربية.

Philosophical Meditation

And Bets Modernity In Third Millennium

Preparation

Abdul Rahman Al - Babtain

Abstract :

The current research aims to identify the role of Arab philosophy, And its impact on the formation of modernist mind in the third millennium, And challenges to this goal, Through Arab philosophical reflections, Which were superior In all sciences, And what has become today in the Arab world, Western philosophy is superiorm , And its findings of modernity, Arab philosophy was developed in contemplative mode, Waiting for Western production, So you only consume it, The researcher relies on intensifying educational efforts between: Course assessment, Which is to study philosophy, teacher, educational institutions, correcting the current image of Arabic philosophy.

التأملات الفلسفية

ورهانات الحداثة في الألفية الثالثة

إعداد الباحث
عبدالرحمن عبدالمحسن البابطين
عضو هيئة تدريب بالهيئة العامة
للتعليم التطبيقي والتدريب

تمهيد :

يقول (ثورو) : " أن تكون فيلسوفاً لا تعني أن تكون لديك أفكار حاذقة، ولا حتى أن تؤسس مدرسة؛ بل أن تحب الحكمة بحيث تحيا وفقاً لإملاءاتها، حياة بساطة واستقلال وسماحة وصدق، وأن تكون فيلسوفاً هو أن تحل بعض مشكلات الحياة، لا حلاً نظرياً فقط بل عملياً أيضاً". (ماركوس أوريليوس، ٢٠٠٨ : ٣٨)

والمتأمل للواقع العربي في الألفية الثالثة، يجد الكثير من التخاذل والهوان، الذي صرف البعض الكثير إلى الاستسلام، والخضوع للواقع دون التأمل فيما هو أفضل للتغلب على المشكلات التي تواجه واقعه، والتغلب عليها.

فهذا سقراط أبوالفلاسفة مات محكوما عليه بالإعدام، وكان الذي قدمه إلى المحكمة هو رجل من أغنياء أثينا ووجهائها الذين ضاقوا بعلم سقراط وشهرته، وحب الناس له، فلقد طمس وجود سقراط اسم ذلك الأثيني الغني، وجعله في حياة أثينا صفر على الشمال أمام علم وحداثة سقراط، ولم تنفعه ثروته ولا قصوره ولا عبيده، فكان سقراط على فقره وبساطة حياته أغنى بعلمه وتطلعه للحداثة من ذلك الغني.

ويتلخص موقف سقراط من محاربة الجهل والتأمل للوصول إلى العلم الذي يؤدي إلى الحداثة حينما قال : " أنا جندي قديم، ورجل طاهر الذيل، شريف العيش، وقد جعلت رسالتي هي محو الجهل الشائع في أثينا، وجعلت هدفي هو خير الناس، وإني أحاول دائماً أن أجعل من حياتي بركة على أبناء أثينا، ولو أعفيت من الموت فإنني سأظل أجاهد في نفس الطريق، وأما الذي يتهمني فما هو إلا رجل غبي متكبر لا يعرف الحقيقة".

وما يحدث مع الثورات – وهو ما يشكل إحدى سماتها الأكثر أهمية – هو إضعاف علاقات التشابه، لنتذكر مثال الشمس والقمر والمريخ والأرض قبل وبعد كوبرنيك، وأيضاً مشكلة السقوط في الفراغ الحر، والبندول، وحركات الكواكب قبل وبعد الثورة الجاليلية، إن ما حدث عندئذ هو أن أولئك الذين صدقوا التنظيم الجديد، وأولئك الذين قاوموا " استجابوا لنفس المثير بواسطة وأوصاف وتعميمات متنافرة". (Kuhn, 1972 : 235)

تعريفات الفلسفة :

يُشتق لفظ "فلسفة" من كلمة (فيلوسوفيا) Philo-Sophia ذات المصدر اليوناني، حيث إن فيلوس Philos تعني صديق أو محب ومحبة، وسوفيا Sophia تعني الحكمة؛ ومن ثمَّ يكون معناها محبة الحكمة، (David and et al., 1987 : 3), (Simon Blackburn, 1994 : 286)

وقد وجدت هذه الكلمة لأول مرة عند هيرودوت (ت ٤٢٥ ق.م) الذي روى عن كريسوس أنه قال لصولون (ت ٥٥٩ ق. م) : لقد سمعت أنك جبت كثيراً من البلدان متفلسفاً، بغية ملاحظتها واكتشاف معالمها. (زكريا إبراهيم، ١٩٧١ : ٢٨)

كما وجدت كلمة " حكمة " في العالم الإسلامي لتؤدي المعنى أو المعاني التي تؤديها كلمة فلسفة – حتى قبل نقل الكلمة الأخيرة على هذا العالم خلال عصر الترجمة، غير أنه من الصحيح كذلك أن استعمال الكلمة العربية " حكمة " كان يقصد به في كثير من الأحيان – وبخاصة في المراحل المبكرة من الإسلام – الاتجاه إلى الجانب السلوكي أو الفعلي الذي يجب أن يتسم بالسداد والتوفيق والإصابة بأيسر الطرق. (محمد كمال جعفر وآخرون، ١٩٨١ : ١٢)

الفلسفة ورهانات الحداثة :

تشهد الألفية الثالثة ثورة علمية كبيرة وانفجاراً معرفياً وتكنولوجياً، إذ تتراكم الاكتشافات النظرية وتطبيقاتها العلمية بصورة لم تشهدها البشرية من قبل، فقد حدثت تغيرات في مناحي الحياة كافة، وأن هذه التغييرات والتطورات السريعة في المعرفة العلمية، أثرت في العملية التعليمية والتربوية، ولم تقف هذه التغيرات عند مجال معين ولم تترك نشاطا من دون أن تحدث تغييراً فيه، وكان التعليم من أهم المجالات التي تعرضت للتغيير إذ أصبح التعليم والتعلم نشاطين لهما أهدافهما ونتائجهما التي تخضع للقياس والتقويم. (محمد محمود الحيلة، ١٩٩٨ : ٣٧٩)

وقد أدت الحداثة العلمية التي تعيشها المجتمعات في الوقت الحاضر بشكل عام إلى زيادة حاجة الإنسان في استعمال قدراته العقلية وزيادة تدريبه على الإبداع وإنتاج الجديد، ليتمكن من مواكبة هذا التقدم والسيطرة على مسار تطور الحياة واتساع مطالبها. (هشام بركات حسين ، ٢٠٠١ : ٦)

وهذا ما تسعى إليه الفلسفة من فهم طبيعة الأشياء ودراسة طرق التفكير والأدوات التي يستخدمها في المعرفة والسعي لدراسة مشكلة السلوك الإنساني ومعالجة القيم. (إبراهيم محمود المدرس، ١٩٨٣ : ١٧)

ودور الفلسفة مرتبط بالخبرة الإنسانية التي تهدف إلى تحليل هذه الخبرة ونقدها، وإعادة الانسجام والتناغم إليها، وتوضيح الأسس والمسلمات التي تقوم عليها، ولما كانت التربية خبرة إنسانية وإن العملية التربوية قائمة بالضرورة على نقل هذه الخبرة من الأجيال السابقة إلى اللاحقة فإن فلسفة التربية بالمعنى الواسع لها تعد التطبيق العلمي للأسلوب الفلسفي في ميدان الخبرة الإنسانية. (خان محمد، ١٩٨٤ : ٢١)

وإنه لمن الضروري أن تواكب الفلسفة بشكل عام مراحل التطور والحداثة في الألفية الثالثة، فالتحولات التي طرأت على عالمنا الراهن "كالعولمة وتقنيات المعلومات والاتصال والإعلام محركات أساسية لانبثاق ما يطلق عليه راهناً مجتمع المعرفة Knowledge Society وبلا شك انبثاق مجتمع المعرفة قد ير البناء الاجتماعي ونظامه وقواعده وألعابه ، وبتعبير آخر إنه قد غير جذرياً عالم الوجود الإنساني برمته. (كريم حسين، ٢٠٠٧ : ١٦٨)

والفلسفة بإمكانها أن تحكم على نتائج العلوم من الحداثة ، وبالتالي تميز في ذات العقل بين نتائج أخلاقية ونتائج لا أخلاقية بل قد تصل إلى أن تكون غير أخلاقية، في حين ينظر بعض الفلاسفة التربويون إلى أنها عملية اجتماعية أو عملية تكييف اجتماعي. ففرقوا بينها وبين المعرفة فاعتبروا المعرفة "نوراً باطنياً يفيض من داخل النفس" (إخوان الصفا، ١٩٥٧ : ٢١٠)

دور الفلسفة فى تكوين العقل الحداثى :

إن الفلسفة تحث على تعقل معنى الحياة والاهتمام بمشكلات الإنسان الواقعية، وهي اتجاه عملي لتوجيه السلوك، وأصحاب هذا التعريف إذ يربطون الفلسفة بالحياة، فذلك لأنهم يرون أنه لا بد من حقيقة فلسفية يعيش عليها الإنسان ويحيا من أجلها، ولولا هذه التجربة العقلية التي تغذي حياة الإنسان، لما كان للفلسفة أي موضع في الوجود البشري، وبالتالي لما استمرت الحاجة إلى التفلسف في كل زمان ومكان، ومن ثمَّ كانت أهمية الفلسفة للفرد، حيث إنها تعمل على إشباع الرغبة الطبيعية لدى الإنسان للمعرفة، كما تعمل على تنمية قدرات التفكير وحل المشكلات، حيث تؤدي الفلسفة إلى تنمية الروح الفلسفية لدى صاحبها، وتتمثل هذه الروح في استقلال الفكر المستنير، الذي يرفض الوصاية عليه، والنقد العقلي الذي لا يسلم بشيء تسليما أعمى، وتربية العقل على التساؤل المستمر والدهشة، كما أن الفلسفة توسع آفاق العقل وتنمي فيه الاستعداد للتأمل، وتحفزه على اتخاذ القرار الأخلاقي الحر، وأهم ما يميز هذه الروح الفلسفية، أنها تقوي إحساس الإنسان بمسؤوليته على مواجهة مشكلاته وأزماته وصراعاته، كما تساعده على بحثها وتنظيمها وإيجاد الحلول لها، والفلسفة إذاً تكفل تعود مواجهة المشكلات ومحاولة البحث عن حلول لها، وترفض أن يعيش الفيلسوف في برج عاجي في معزل عن الناس والمجتمع ومشكلاته كما اتفق جميع فلاسفة التنوير الأوربيين في إعتبار أن العقل هو السلطان على كل شيء، وقد عبر كانط عن هذا السلطان في مقالته بعنوان جوابا عن سؤال ما التنوير؟ جاء فيها أن التنوير"كن جريئا في إعمال عقلك "وفي عبارة أخرى "التنوير يعني ألا سلطان على العقل إلا العقل ذاته". (محمد كامل ظاهر ، ١٩٩٩ : ٢٤)

والفكر الغربي عزز حداثته بمحاولة تثبيت سلطة العقل من جهة وتهمس تجليات اللاعقل من جهة أخرى؛ فالحداثة الغربية قامت على أساس استهلاك اللامعقول وتبديد معاقله "فالحداثة" تمثل لحظة تاريخية حاسمة في مسيرة العقل الغربي فالسياقات المرجعية التي مهدت للمشروع الحداثي تبين وترسم أرضية اللوغوس الغربي كونها مستمدة بصورة أساسية من فلاسفة عصر التنوير وإسهامات مفكري القرن السابع عشر، حيث شهد المجتمع الغربي حركة تحديث في سائر المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، فمشروع الحداثة هو إتجاه نحو تحطيم المقدس، بمعنى ذلك الماضي البعيد والموروث الثقافي الغابر في القدم والذي يقدم إنجازاته بمظهر القداسة، لذلك ظهر التأسيس الخطابي للحداثة من خلال إعلان ضرورة عقلنه النظر والعمل من منطلق رفض أشكال اللامعقول، فتظهر الحداثة بمثابة صيغة مميزة للحضارة الغربية تعارض صيغة التقاليد، لأن وعي الحداثة بذاتها يستند إلى وعيها بضرورة تمييزها عن القديم، ولذا تتعارض إصطلاحا مع القدم للدلالة على رفض أسسه وأهمها الديمومة والثبات، لأنهما يتعارضان مع معطيات الجدة والابتكار. أنها تعني ترك الأشكال التقليدية في كل مجالات الحياة سواء تعلق الأمر بالسياسة أو للاقتصاد أو المعرفة، بحيث تكمن ماهية المجتمعات الحديثة في الطريقة التي تحرر الفرد من ثقل التقاليد لذلك فإن المجتمعات التقليدية تمجد الماضي وترفع تقاليده أصناما للعبادة رافضة كل حركة تجدد وابتكار. أما المجتمعات الحديثة فهي هذه التي تجد نفسها في المستقبل وفي اللحظات الآتية التي تقتضي من الإنسان الإبداع والمغامرة نحو آفاق إنسانية أكثر عمقا وأصالة. فالمجتمعات التقليدية التي تمجد الماضي مجتمعات ساكنة ستاتيكية. أما المجتمعات التي تمجد المستقبل فهي مجتمعات دينامكية. (عدنان علي رضا النحوي، ١٩٩٢ : ١٠٦)

وسؤال الحداثة يجابه أية أمة تجد نفسها مهددة في مصيرها وأوروبا لم تطرح على نفسها سؤال الحداثة إلا عندما وجدت نفسها وجها لوجه مع انحطاط القرون الوسطى الذي كرسه التحالف الكنسي الإقطاعي الظلامي بل إن مصطلح الظلامية نشأ أساسا كتعبير عن قوى كانت تقف عائقا في التقدم التاريخي مما استلزم ضرورة تبديد هذا الظلام وتأسيس طرائق الأنوار والحداثة ولما أعيد هذا السؤال في عصر النهضة العربية في النصف من القرن ١٩ وما أصطلح على تسمية بصدمة الحداثة لم يكن الهدف إعادة إنتاجهم تجربة اوروبا بحذافيرها أو استعادة إحدى مراحل تاريخها لإعادة إنتاجي مطابقتها، بل لقد كان هدف الرواد الأوائل هو توطين قيم إنسانية عامة قادرة على الإسهام على صياغة وعي تاريخي وحضاري عربي. (مراد وهبه، ١٩٩٩ : ٣٥)

وتلعب الفلسفة دوراً هاماً في تكوين العقل الحداثي حيث تُعد الفلسفة مسألة العقل والعقلانية النقدية من المسائل الهامة التي صاغتها الفلسفة باعتبارها المنهجية المعرفية التي ينطلق الفيلسوف منها لتأسيس مذهبه الفلسفي، وقد ظلت هذه المنهجية المعرفية ميزة أو أهم ما يتميز به الخطاب الفلسفي طوال تاريخه، ذلك أن تاريخ الفلسفة يعد إلى حد كبير تاريخاً للعقل والعقلانية، والعقلانية النقدية. (عباس محمد سليمان، ٢٠١٥ : ٢٠٥)

ولقد كان المبدأ الذي أعلنه ديكارت : "أنا أفكر، إذن أنا موجود ....Cogito, Ergo, sum ، يمثل حقيقة مباشرة أو واضحة بذاتها" (رنيه ديكارت، ١٩٥٦ : ٥٣) فما الإنسان لديه إلا شيء مفكر (هيجل، ١٩٨٣ : ١٩٦)، وما الشيء المفكر إلا شيء يشك، ويفهم، ويتصور ، ويثبت ، وينفي، ويريد، ولا يريد، ويتخيل، ويحس أيضاً (رنيه ديكارت، ١٩٥٦ : ٧٥)، فكل هذه الظواهر هي من فعل العقل.

ومهما يكن الأمر ، فإن عدم الفصل بين وجود المفكر وفكره : " أنا أفكر إذن أنا موجود ، تدل على أن الوجود العام، والواقع، والوجود الفعلي للأنا ينكشف له على نحو مباشر من خلال الوعي (رنيه ديكارت، ١٩٦٠ : ٩٣)، وهذا الترابط أو عدم إمكان الفصل بين الفكر والوجود ، هي أول معرفة مطلقة وأكثرها يقيناً، ولا هي متوسطة ولا مبرهنة، (هيجل، ١٩٨٣ : ٢٠٧) ولكن ديكارت وهو ذلك الموجود المفكر، يجهل في لحظة إثبات وجوده ما إذا كان هناك عالم خارج فكره، وكل ما يعلمه الآن علم اليقين هو أنه موجود لأنه يفكر، ولا يعلم شيئاً غير هذا. (رنيه ديكارت، ١٩٧٠ : ٤١)

ولم تقف عقلانية ديكارت عند هذا الحد بل تابع تأملاته ليقصي كل إمكان شك عن يقين ومعرفته تلك (غانم هنا، ٢٠٠١ : ١٠)، فالتمس لفكره نقطة استناد خارج الفكر نفسه، وهذه النقطة هي مصدر كل وجود، لا بل هي الضامن النهائي لكل حقيقة (ديكارت، ١٩٧٠ : ٤١) فأنا أفكر في الله ، إذن، الله موجود

ليس للبرهان عن وجود الله بفعل الفكر، بل للتأكيد على أن اليقين مؤسس في صدق الكائن الذي لا يمكن أن يخدع، أي في وعي استحالة الشك فيما يؤسس في الحقيقة الواضحة والمميزة بذاتها. (غانم هنا، مرجع سابق: ١٠-١١)

وليست الفلسفة مجرد فكر بلا زمان ولا مكان ، بلا مجتمع ولا حضارة إنما هى نظام فكرى ينشأ فى عصر ، ويقوم به جيل ويخدم مجتمعا ويعبر عن حضارة، هذا ما حاول أصحاب المنهج الاجتماعى فى دراسة الأفكار اثباته ، مع أنه قضية بديهية ليست بحاجة إلى اثبات وقد تكون أزمة الفلسفة فى مجتمعنا العربى نابعا من غياب هذه البديهية وعدم الوعى بها وعيا علميا وجرت العادة لدى البعض ممن تناولوا الوعي الفلسفي العربي المعاصر أن يصنفوا الفلاسفة العرب باتجاهات فلسفية - هي في الغالب - اتجاهات غربية. فيتحدثون عن الماركسية والوضعية والوجودية والشخصانية والتومائية ويضيفون: الجوانية عند (عثمان أمين)، وأن طريقة كهذه من شأنها أن تؤكد قولاً شائعاً مفاده أن ما يسمى بالفلسفة العربية المعاصرة ليس إلاَّ صدى لصوت الفلسفة الغربية من جهة، وتنظر إلى الوعي الفلسفي العربي نظرة ميكانيكية من جهة أخرى ثمانية قرون خلت والوطن العربي لم ينجب فيلسوفاً واحداً، إلا أننا لا نعدم وجود بعض الأفكار والاتجاهات الفلسفية التي أفرزتها الحقبة الحديثة. إذا كان الإبداع الفلسفي- إبداع المفاهيم النظرية - شرطاً ضرورياً لعالمية الفيلسوف، فإنه ليس شرطاً كافياً. فالفيلسوف لا يغدو عالمياً إلا إذا انتمى إلى أمة عالمية. وإذا كان بعضهم يعتقد أن العرب لم ينتجوا الفيلسوف العالمي، فهذا ليس بسبب أنه أقل شأناً من غيره بل لأن أمته لم تحمله إلى العالمية، من هنا كان الهاجس الأول للفيلسوف العربي أن يفكر بعالمية أمته التي لم تحتل مكانة بارزة بين الأمم. (حسن حنفي، ١٩٨٥ : ٤٢)

أهمية الفلسفة في الألفية الثالثة :

يؤكد "وايتهد" أهمية الفلسفة للحضارة من حيث إنها محاولة لتنظيم جميع المعلومات المتوفرة فى فكرة عامة. كما أنها أكثر تأثيرا من كل الدراسات الفكرية، فهى تبنى القصور الشامخة قبل أن يكون العمال قد حركوا حجرا واحدا، وتهدمها قبل أن توضع مواد البناء فى أماكنها إنها مهندسة مبانى الروح وهى أيضا محطمتها، والفلسفة قد تعمل فى بطء، فقد ترقد الأفكار فى سباتها عدة قرون ثم على حين غرة يجد الجنس البشرى أنها أصبحت جزءا أصيلا فى كيانات النظم الاجتماعية. والفلسفة أولا وأخيرا جهد يهدف إلى الحصول على فهم منسق منطقى للأشياء الملاحظة. (ألفريد نورث، ١٩٩٨ : ١٣)

وتساعدنا الفلسفة في الألفية الثالثة على أشياء عدة منها :

أولاً : تساعدنا على صياغة سلوكنا، فنحن نطوق إلى معرفة كيف نميز بين الحق والباطل، والصواب والخطأ، والحسن والقبح، الأعمال الأخلاقية والأعمال غير الأخلاقية، وبين ما يجب عمله ومالا يجب عمله، وفى معظم لحظات حياتنا الخاصة نتساءل فى دهشة : كيف يمكن أن نعيش حياتنا على أفضل وجه، وكل ذلك يرتبط بمهمة علم الأخلاق Ethics . وأعتقد أن الفلسفة حقيقة تميز البشر في الأساس عكس الكائنات البيولوجية الأخرى. (Robert Pasnau, 2012 : 348)

ثانياً : الإنسان لا يمكنه أن يعيش فى عزلة داخل المجتمع، فنحن لا يمكننا أن نتجنب التعامل باستمرار مع الآخرين، ولذلك فإن طبيعة حياتنا تتأثر بسلوكهم. كما أننا فى حاجة إلى معرفة تلك القوانين العامة التى تنظم التعاون القائم بين أفراد المجتمع، والقواعد العامة التى ترسم الشكل الملائم للحكومة. وعملية صياغة هذه المبادئ، ووضع تلك القوانين، وتشكيل الحكومات هى مهمة الفلسفة السياسية Political Philosophy.

ثالثاً : كثيرًا ما نمد تفكيرنا إلى ما وراء هذا العالم فنطرح كثيرا من التساؤلات عن الآخر، وعن مصير الإنسان ومركزه فى هذا لكون، والبحث فى مسائل وقضايا مصيرنا مهمة الأديان Religion .

رابعًا : أحيانا نستطيع إثبات صدق إدراكنا ومعارفنا، وأحيانا لا نستطيع ذلك، وما يمكننا من فهم أسلوب عمل عقولنا وأنماط تفكيرنا، وطريقة تحصيل المعرفة هى نظرية المعرفة Theory of knowledge أو الابستمولوجيا. (Stumbf. Samuel, 1987 : 3-4)

التأملات الفلسفية العربية والحداثة الغربية :

إن التنوير بالنسبة للعالم العربي هو حصيلة الاحتكاك الثقافي والاستعارة الثقافية بطريقة عقلانية واعية ورشيدة والخروج من العزلة الثقافية النسبية التي كان يرزح تحتها أيام الحكم العثماني والانفتاح على العالم الخارجي بأفكاره المستحدثة حينذاك ومسايرة تلك الأحداث والأفكار والتفاعل معها، وهذا لا يعني أن العالم العربي لم يكن يعرف التغير قبل ذلك الاتصال أو الاحتكاك الثقافي المركز بالغرب. فالتغير عنصر أساسي وجوهري في كل المجتمعات الإنسانية وإن كانت سرعته تختلف باختلاف الزمان والمكان ولذا فإن التغيرات البطيئة غير المحسوسة التي كانت في العالم العربي داخل إطار الثقافة التقليدية تختلف تماما عن التغيرات الجذرية العميقة التي ارتبطت بالتنوير وهي تغيرات تمثل قفزة أو وثبة هائلة تفصل بين الجديدة المحدث وبين ما كان قائما من قبل ولكن دون أن تؤدي هذه الوثبة أو الثورة إلى انقطاع المجتمع الجديد بثقافة المتغيرة عن المجتمع والثقافة التقليدية انقطاعا تاما ونهائيا مع اعتبار أنه ليس في الإمكان أفضل مما كان وأن ثمة خطورة في ما قد يحمله التغير من تأثير مجهولة وليس من شك في أن هذه القوى تدافع عن مصالحها الشخصية وعن الأوضاع التي تضمن لها استمرار المزايا والامتيازات الطبقية أو الفئوية التي تتمتع بها والتي قد تجد في الاتجاهات التنويرية تهديدا لمكانتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ولذا كانت تثير الشكوك حول كل ما هو وافد من الغرب مصدر التنوير والتغير الذى يدفعنا إلى تجاوز الأساليب التقليدية في معالجة مشكلة التنمية في مجتمعاتنا العربية، فالتنمية لم تعد تعني السيطرة على الطبيعة وزيادة الإنتاج فقط، كما لاحظ ذلك منذ خمسين عاماً هنري لوفيفر، وإنما هي السيطرة العقلانية على نتاج النشاط الإنساني وتنظيمه وتوجيهه إلى خدمة قضية التقدم الاجتماعي والثقافي. وهذا يقتضي توفير جو من الحرية والمساواة اللتين تسمحان للمواطن العربي بأنّ يوجه أقصى اهتمامه إلى إثراء كل أشكال الفكر والثقافة ووسائلهما وتوحيدهم ودفعهم نحو الكمال. (Henri Lefebvre, 1948 : 45-47)

ونلاحظ في العالم العربي في القرن التاسع عشر حركات سياسية هدفت إلى تحرير المسلمين من الأوربيين، أو العرب من الأتراك، وحركات دستورية هدفت إلى الانعتاق من الاستبداد، وحركات أدبية لتحرير الوجدان من القوالب الموروثة، وحركات نسائية لتحرير المرأة من التقاليد الفاسدة، وحركات تربوية لتحرير العقول من الخرافات...الخ. ونلاحظ كذلك أن تلك الحركات تستعير مفاهيمها من مدارس مختلفة: أوربية وعربية وإسلامية، دون اهتمام بالتماسك الفكري والتناسق المنطقي. تستعير تحليلات ليبرالية غربية، وتزكيها بأخرى فقهية سنية، وأخرى كلامية اعتزالية، وأخرى فلسفية إشراقية. إن قيمة تلك الحركات تكمن في فعاليتها الإصلاحية لا في عمقها الفكري. (أنور عبدالملك، ١٩٧٩ : ١)

وتبدو أزمة الفلسفة في العالم العربي والإسلامي أزمة العقل المأزوم المسكون بـ"ضدية الفلسفة" أو "الضد العقلي" بمعنى "الفلسفة الضدية التكفيرية"، فتبرز على الساحة العربية الإسلامية مجموعة من الأسئلة الملحة التي تنطلق من هذه الممانعة التاريخية المضادة لـ "لزوم التفلسف" من قبيل: هل محنة الفلسفة عند العرب هي محنة العقل العربي التكراري والاجتراري والتراثي؟ وإلى أي حد يمكن الحديث عن عقل فقهي/ نقلي يقف على طرف نقيض من العقل الفلسفي؟ ولماذا يخاف العرب من الفلسفة إلى حد منع تعليمها أو تقليص حضورها في جامعاتهم ومدارسهم، ولاسيما في عدد من الدول الخليجية؟ فإعمال العقل لا يجعل الفرد يقبل شيئاً دون فحص وتمحيص، ولا يتأثر بالمسلمات الموجودة والشائعة، فهي بهذا المعنى ثورة على الموروث وإخضاعه للنقد، ولا أبالغ إذا قلت إن الفلسفة وحدها عليها أن تقدم ما يتصدى للجماعات الإسلامية المتعصبة التي لا تقبل الآخر، كما لا تقبل المناقشة والحوار، بحجة أنها تمتلك الحقيقة المطلقة، وهي (أي الفلسفة) وحدها القادرة على إقناعهم بأن ملاك الحقيقة المطلقة دائماً واهمون. (ريتا فرج، ٢٠١٥ : ٢٤)

والسؤال هنا كيف عادت الفلسفة بعد انقطاع استمر سبعة قرون (من القرن الثاني عشر حتى القرن التاسع عشر؟) فقد ترافقت عودة الفلسفة مع تحلل الدولة العثمانية ودخولها في حالة تبعية للرأسمالية الأوربية، وظهور المثقف العربي المنتمي إلى طبقات تجارية جديدة نشأت بفعل هذا التغلغل، وتحول سؤال النهضة ذاته إلى سؤال فلسفي ينتمي بمعنى من المعاني إلى فلسفة التاريخ. وأصبح السؤال الرئيسي: كيف السبيل إلى تقدم تاريخي عربي على غرار التقدم الأوربي؟ لقد وجد المفكر

النهضوي الجواب في أوربا بمعنى أن أوربا هي العلم والعقل والديمقراطية، ومن خلال علاقة آلية (ميكانيكية) تقليدية مع الغرب، صار الشرق يحتاج إلى العقل والعلم والديمقراطية، وما غير الفلسفة بقادرة على أن تحدث هزة في الوعي لإنجاز التقدم المنشود؟، ولهذا عادت الفلسفة مرة أخرى وعاد ديكارت وبيكون وروسو وكونت، وماركس ونيتشه، كما عاد ابن رشد. (أحمد برقاوي، ٢٠٠٠ : ٢٠)

وإذا كان التقاطع التاريخي الوسيطي بين الفلسفة اليونانية والفكر العربي الإسلامي قد أنتج الفلسفة الإسلامية الوسيطة، فإن التقاطع التاريخي العنيف الذي حصل في الوطن العربي ضمن محددات تاريخية جديدة في نهاية القرن التاسع عشر أنتج بدوره ردود فعل فلسفية متعددة في الفكر العربي الحديث، وقد اتسمت بسمات غلب عليها طابع رجع الصدى، أكثر من طابع المشاركة الندية في الابتكار والمساهمة في إغناء تاريخ الفلسفة. (محمد عابد الجابري، ١٩٨٩ : ٢٢٠-٢٢٥)

وأدت المثاقفة العسيرة بين المشرق العربي والغرب الأوربي، في مرحلته الاستعمارية، إلى تعريف المثقفين العرب، في مرحلة أولى بالمنظومة الفلسفية الفرنسية، المواكبة لفلسفة الأنوار، ثم تعرفوا في مرحلة ثانية، الليبرالية الإنكليزية، والفلسفة الوضعية، مما جعل الفكر الفلسفي العربي يتلون بالطابع السياسي التاريخي، دون أن يتمكن من صياغة هيكلية في فلسفة السياسة؛ فسادت النزعات الليبرالية الداعية إلى الحرية والتقدم، والنزعات الوضعية المواكبة لطموحات العلم. ويستطيع المتتبع للنصوص ذات الصبغة الفلسفية في الفكر العربي الحديث أن يلمس ثقل المرجعية التاريخية، الناظمة للنزعتين السابقتين التي تجلت في زمن التأخر العربي الشامل، في تلوين الترجمة والتأويل وفي توجيه الفكر الفلسفي نحو قضايا ذات مسحة تاريخية، ونحو سياسة محددة. (كمال عبداللطيف، ١٩٨٧ : ٣٧-٤٦)

ومن المثالب التي وقع بها المفكر النهضوي أنه جعل من العلم أساساً لصحة معارفه، بدلاً من أن يجعل الانخراط في التجربة العلمية ومعاينة الواقع بآلياته أساساً لصحة معارفه، وبهذا اكتفى بالاستهلاك العلمي بدل أن يمارس الفعل العلمي النقدي للواقع، وتحول بذلك إلى علموية أي أيديولوجية يبشر بالعلم ويمتدحه، إلى أن أصبحت قاعدة تحطيم المسعى العلمي الحقيقي من خلال اعتقاده بأن العلم موجود، جاهز ومتطور، وليس علينا إلاّ أن نأتي به لذلك نجد أن كثيرين من النهضويين العرب تتفق أفكارهم وتنسجم مع أفكار المستشرقين. (برهان غليون، ١٩٩٢ : ٣٥)

وإن أحداً لم ينكر أثر الفلسفة اليونانية في الفلسفة العربية الإسلامية لكن أحداً لم يوافق على أنها صورة طبق الأصل عن اليونانية. غير أن ميل الكاتب الفلسفي لابد وأن يظهر هذه الصورة أو تلك وهو يؤرخ للفلسفة الإسلامية. فليس من الصعوبة أن تكشف عن نزعة (أحمد أمين) العقلية وهو يعرض لعلم الكلام، دون أن يصرح بذلك مباشرة. وقس على ذلك (محمود قاسم) الذي يمتدح المعتزلة وابن رشد. فيما (علي سامي النشار) يعلن: "إنني كمفكر أشعري يرى أن عمله الأساسي في الحياة هو المحافظة على كيان المذهب الأشعري، مذهب الجمهور العظيم من المسلمين ورباط حياتهم، أنكركل الإنكار فكرة (محمود قاسم) الرئيسة. وهي أن المذهب المعتزلي من ناحية والمذهب الرشدي من ناحية ثانية، أقرب عقلاً لروح الإسلام من مذهب الأشاعرة. إنني أرى أن الأشعرية هي آخر ما وصل إليه العقل الإسلامي الناطق باسم القرآن والسنة، والمعبر عنها في أصالة وقوة.. ونحن في أشد الغنى عن تحجر المعتزلة العقلي كما أننا على بعد كامل من تفسير ابن رشد للإسلام في ضوء فلسفة أرسطو. فيما صارت مشهورة نزعة الجابري العقلية النقدية وميله الواضح للفلسفة الأندلسية، وخاصة فلسفة ابن رشد قمة الفلسفة البرهانية. (علي سامي النشار، ١٩٧٥ : ٥)

ولقد وجد المفكر النهضوي الجواب في أوربا بمعنى أن أوربا هي العلم والعقل والديمقراطية، ومن خلال علاقة آلية (ميكانيكية) تقليدية مع الغرب، صار الشرق يحتاج إلى العقل والعلم والديمقراطية. وما غير الفلسفة بقادرة على أن تحدث هزة في الوعي لإنجاز التقدم المنشود؟. ولهذا عادت الفلسفة مرة أخرى وعاد ديكارت وبيكون وروسو وكونت، وماركس ونيتشه، كما عاد ابن رشد. (أحمد برقاوي، ٢٠٠٠ : ٢٠)

الفكر الحداثي الفلسفي في التربية العربية :

إن حال الفلسفة في مدارسنا وجامعاتنا العربية ليست بالمستوى المناط بها، فأصبحت تجميعاً لأقوال وعرضاً لمذاهب وشروحاً على نصوص ... الخ. فقد تحول قسم كبير من المفكرين والمدرسين والطلبة العرب إلى وكلاء حضاريين ممثلين لمذاهب غريبة عن بيئتنا، وذلك بسبب ريادة الغرب وغزوه الثقافي العولمي، وانتشاره خارج حدوده. بالمقابل لابد لنا من الاعتراف بوجود بحوث، ونصوص، ومفاهيم فلسفية، ظاهرة وباطنة في الفكر العربي الحديث، على الرغم من غياب المدارس الفلسفية بمعناها المعروف في تاريخ الفلسفة، ورغم غياب الإبداع الفلسفي. لابد للمشتغلين بالفكر الفلسفي من موقف مشترك يتيح لهم فرصة الإعلان عن الهوية الفلسفية بعد أن تزايدت الحاجة إلى ثوابت تيسر لنا القدرة على مواجهه التحديات التي تهدد المصير العربي برمته- فهل حان موعد إعلان وثيقة الحكمة العربية المعاصرة ؟ (صالح شقير، ٢٠١٠: ٤٨٢)

والفلسفة على حد تعبير التوسير: "هي صراع طبقي في النظرية" (L . Althusser, 1973 : 41) والتعبير عن هذا الصراع في الفلسفة لا يتم انعكاساً آلياً كما في الواقع الاجتماعي. فلكل مجال خصوصيته واستقلاله البنيوي، دون أن يعني هذا التعالي المطلق أو القطيعة والانفصال شكّل ظهور الهيمنة الحضارية الغربية بداية هزة في ثقافتنا العربية، فولّدت لدنيا حديثاً عن التراث والأصالة، والحداثة والتقليد، وجعلت من ثقافتنا العربية ثقافة هامشية غريبة عن الحضارة وعن الأصالة، وفرضت علينا ألوانها وأشكالها . فقد وضع أسس الكونية (العالمية) الغربية كعلامة ملازمة للحاضر والمستقبل، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على مدى التأثير الذي مارسته الحضارة الأوربية فينا. (صالح شقير، ١٩٩٩ : ١١٧)

أما المحدد الثاني المتعلق بالتخلف العربي وهيمنة الرؤية اللاهوتية، فجعل الممارسة الفلسفية في أفقها المتنور والتنويري غائبة، أو حاضرة في صور موقف يسعى إما إلى تبرير مشروعيته، وإما إلى دمج المنطق في الوحي. إن هذه المسألة لا تتعلق بعصورنا الوسطى وحدها، بل أيضاً بحاضرنا حيث يستمر صدى فتوى ابن الصلاح الشهرزوري القاضي بتكفير الفلاسفة والمبشر بأسبقية اللاهوت على كل فاعلية بشرية. على الرغم من تحريم الفلسفة، بفتوى من ابن صلاح الشهرزوري، استأنف الوعي العربي المتسائل مغامراته العلمية والنقدية، في محاولة جادة لجعل التاريخ العربي معاشاً ومفتكراً، مقروءاً ومنتقداً، منتظماً ومفهوماً فقد أحيت الفلسفة العربية ذاتها من داخل تاريخ بحث صانعوه العرب عن هوية ثقافية قومية، قائمة وملتبسة، متحررة ومرتهنة، الأمر الذي جعل فلاسفة العرب يجددون النهوض الفكري، ويبرزون التفلسف العربي كمشروع عقلاني. إلا أن هذا المشروع الذي ما زال يتكئ – في سماته ومنهجياته-على الموروث والمستورد، أخذ يبحث عن توليف علمي يتجاوز في وقت واحد الارتهان المزدوج للموروث غير المفسر علمياً، وللغريب الغربي والمتغرب غير المتجانس مع حضارة عربية ولقد شكّل القرن التاسع عشر بؤرة حاسمة في تحول الوعي العربي، وتحول التاريخ العربي، وذلك من خلال المعطيات التاريخية العالمية، إذ يعد هذا القرن، كما نعرف جميعاً، قرن انتقال الرأسمالية إلى عتبة الإمبريالية، ولهذا التحول الخطير تأثير كبير في بنية التاريخ العربي والعالمي، وقد أفرز بلورة بدايات الوعي الجديد وآفاقه في الفكر العربي المعاصر. وربما ما زلنا نعيش إلى تاريخنا الراهن جزءاً من إرادة القوة والهيمنة التي ولدها في التاريخ. وآية ذلك أن تشكل الوعي العربي الجديد واكب تاريخاً محاصراً ومكبلاً بكل ما تفرضه مقتضيات الهيمنة الاستعمارية المضافة إلى قيود التاريخ الوسيط، المتمثلة أساساً في سيادة التقليد، وسيادة سقف العقائد، ثم تحجر البنى الاقتصادية والمجتمعية نتيجة لعوامل تاريخية موضوعية. (مصطفى عبدالرازق، د.ت: ٨٤-٨٦)

ولم يعرف المجتمع العربي مثل تلك التطورات الفكرية والعلمية والصناعية التي حدثت في أوروبا وغيرت مجتمعاتها تغيرا جذريا لكنه عانى منها عندما اصطدمها في عقر داره وهو في حالة اغتراب كامل عنها. وما زال حتى الآن يدور في فضاء تلك الصدمة وما أفرزته من نتائج وأثار. ان قراءة فكر النهضة العربية يقودنا إلى تميز ثلاث مراحل لهذا الفكر: (أحمد أبوزيد، ٢٠٠١ : ٣٩-٤٠)

١- مرحلة البحث عن الذات وهي المرحلة التي كان العرب فيها يبحثون عن هويتهم الحقيقية.

٢- مرحلة اكتشاف الذات والتأكيد على القومية العربية هي المعبر عن هذه الذات وشخصيتها وهويتها.

٣- مرحلة تنمية الذات وتطويرها وهي المرحلة التي نشأت فيها الإشكالية بين التيار الحداثي والأصولي السلفي بعد أن تعمق الحضور العربي في الفكر العربي ووجد العرب أنفسهم أمام نموذج حضاري ديناميكي يحمل مقومات وخصائص تحدي نموذجهم الحضاري القائم بشكل أساسي إيديولوجية الإسلام مند ثلاثة عشر قرنا، وقد أظهر هذا التحدي أن النموذج الإسلامي يعاني من أزمة ومن نقص في المناعة أمام النموذج الحضاري العربي على كافة المستويات الدينية والمالية والاجتماعية والعلمية التي شكلت يوما قوته وعنفوانه.

وأفرز ذلك الوضع تحديد نتائج مهمة برزت أساساً في تبلور مشاريع إصلاحية متعددة وظهورها. من هنا ارتبط الفكر الناشئ بالنزعة الإصلاحية، وإصلاح الأحوال العامة، ومواكبة تحولات التاريخ الغربي، وإصلاح العقائد وأنظمة الحكم، وإصلاح اللغة... وتمت مرادفة الإصلاح بالنهوض، والنهضة، واليقظة، والتقدم، والرقي، في الكتابة العربية المعاصرة، في منتصف القرن التاسع عشر، ونهايته بل حتى في بدايات القرن العشرين، والنهضة الثانية في سياق أحداث تاريخية حاسمة من تاريخنا المعاصر، وبالضبط بعد هزيمة حزيران، ١٩٦٧ وما خلفته من نتائج في العقل والوجدان والتاريخ. حري بالقول: إن الفكر الإصلاحي نشأ لمواجهة ماعد حالاً وأحوالاً معتلة وفاسدة. ومنذ البداية تداخلت الحناجر مع الأقلام في التعبير عن مدلول الإصلاح، ومظاهر الفساد والخلل الذي عرفه تاريخ يتلاشى، ودول لم تعد قادرة على لملمة الأطراف وبحكم احتكاك التاريخ بالتاريخ، تاريخ رجل أوربا المريض والمختل، بتاريخ أوربا الصاعدة والقوية، تحدث المصلحون عن النهضة والانحطاط، التأخر والتقدم، وباشروا التفكير بواسطة مفهوم الإصلاح وما يتكئ عليه من مفاهيم إسلامية وسيطة، وتنويرية أوروبية بحكم المواجهة الحضارية المذكورة، باشروا التفكير في أحوال التاريخ العربي المعاصر ووقائعه حينئذٍ، ومستويات التأخر التي عرفها، ثم سبل الترقي والتقدم التي تكفل القوة اللازمة للحياة، والوعي المطابق للوجود. ومن الأمور التي يمكن أن نلاحظها في هذا السياق، وعي المصلحين ضرورة إصلاح مظاهر الوجود التاريخي العربي كلّها: إصلاح العقيدة واللغة، وتطوير وسائل إنتاج الخيرات الاقتصادية والمرافق العامة، وتجديد الفكر، وبناء الدولة القادرة على الوقوف في وجه التخلخل الاستعماري. (صالح شقير، ٢٠١٠ : ٤٨٩)

واتجه الوعي الإصلاحي الناشئ إذن نحو مختلف مظاهر الوجود التاريخي، محاولاً إصلاحه من أجل المساهمة في صياغة إيقاع جديد للتاريخ. ففي مستوى العقائد برز التيار الأصولي السلفي، وحاول دعاته الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد انطلاقاً من العودة إلى النصوص القديمة، من أجل توليد معانيها المناسبة لمتغيرات التاريخ، وقد شكل هؤلاء ملامح المعتقد السلفي، ومقابلهم برز نفر من المثقفين المتأثرين بمناخ الفلسفة الوضعية، فبلوروا دعوة إصلاحية تقتضي بضرورة تصفية الحساب مع الماضي في صورته اللاهوتية، وبناء عقيدة مطابقة لمتطلبات أحوال الراهن المستجد، في إطار محاولة التمكن من بناء حاضر ومستقبل يؤمن بالإنسان وقدرته على مجابهة المصير بسلاح العلم والعمل. حتى أننا نلاحظ في عالم العروبة في القرن التاسع عشر حركات سياسية تهدف إلى تحرير المسلمين من الأوربيين، أو العرب من الأتراك، وحركات دستورية تهدف إلى الانعتاق من الاستبداد، وحركات أدبية لتحرير الوجدان من القوالب الموروثة، وحركات نسائية لتحرير المرأة من التقاليد الفاسدة، وحركات تربوية لتحرير العقول من الخرافات...الخ. ونلاحظ كذلك أن تلك الحركات تستعير مفاهيمها من مدارس مختلفة: أوربية وعربية وإسلامية، دون اهتمام بالتماسك الفكري والتناسق المنطقي. تستعير تحليلات ليبرالية غربية، وتزكيها بأخرى فقهية سنية، وأخرى كلامية اعتزالية، وأخرى فلسفية إشراقية. إن قيمة تلك الحركات تكمن في فعاليتها الإصلاحية لا في عمقها الفكري. (أنور عبدالملك، ١٩٧٩ : ٦١)

واقع الفلسفة في المجتمع العربى في الألفية الثالثة :

يتلخص واقع الفلسفة في المجتمع العربية في الألفية الثالثة في التالي :

١- على مستوى المجتمع العام :

إن المتفحص لواقعنا الحاضر يجد أن الفلسفة في الوطن العربي بصفة عامة لا تزال بعيدة من أنّ تؤدي أي دور تغييري في مختلف مناحي الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية. وهذا لوجود كثير من

العقبات منها مآ يتعلق بالفلسفة ذاتها ومنها ما يتعلق بالإطار الاجتماعي الذي تمارس فيه. ونذكر هنا أهم هذه العقبات:

العقبة الأولى: تتعلق بطبيعة الفلسفة ذاتها، حيث إن معظم الأفكار والنظريات الفلسفية التي نتداولها مصدرها الغرب، إذ نجد ترسيخاً لتصور معين للفلسفةّ يجردها من وظيفتها النقدية التقويمية على صعيد التنظير الاجتماعي والسياسي (عادل ظاهر، ١٩٨٥ : ٧١) والأمثلة على هذا كثيرة، فالفلسفة التحليلية التي سيطرت لفترة طويلة على مسرح فلسفة القرن العشرين تقوم على النظر إلى أن الفلسفة محايدة، وأنها إذا أريد لها أن تكون فلسفة علمية وجب على أصحابها أن يحصروا مهمتها في التحليل النقدي للغة من أجل توضيح معنى ما نقوله من عبارات ... إلخ. (لودفيغ فيتغنشتاين، ١٩٦٨ : ٣١-٤٠)

العقبة الثانية: تتمثل بوجهتي نظر سلبيتين إلى الفلسفة، ويمثّلهما منظوران :

المنظور الأول: وهو الذي يسميه محمد محسن: "المنظور التقنوبيروقراطي" وهذا المنظور ينتقد أصحابهَ الفلسفة بكونها عملاً عقلياً مجرداً بعيداً من الممارسة الإجرائية، ومن ثم فهي عديمة الجدوى في مجال تحقيق أي إسهام مباشر في تنشيط الاقتصاد والاستجابة لحاجات السوق، وبهذا تكون المساهمة في مسار التنمية الاقتصادية والاجتماعية المنشودة. (محمد محسن ، ٢٠٠٦ : ٤٤)

المنظور الثاني: ويسميه محمد محسن بـ "المنظور التقليدوي المحدث أو المستحدث"، وهو منظور أقدم تاريخياً من المنظور الأول، ويعبّر عن وجهة النظر القديمة الحاملة للشعار "من تمنطق فقد تزندق" و" المنطق مدخل إلى الفلسفة والمدخل إلى الشر شر..." إلخ، ولكن وجهة النظر هذه لا تزال تعيش بيننا، حيث غالباً ما ينتقد أصحابها الفلسفة بكونها مدعاة للإلحاد، أو إلى الاختلاف الفكري. ومن ثم فإن ضررها أكبر من نفعها لأنها في رأي أصحاب هذا المنظور أحد أهم عوامل الفرقة والتشرذم الفكري والعقائدي والحضاري. (محمد محسن ، ٢٠٠٦ : ٤٥)

٢- على مستوى دراسة الفلسفة :

كيف نجعل من الدرس الفلسفي في مدارسنا وفي جامعاتنا فاعلاً منتجاً لدور تنويري وتغييري ملح؟ هذا هو السؤال الجوهري المركب الذى يعبّر عن هاجس البحث عن فلسفة مدرسية وجامعية تكون موجّهة ومُوجهة في الآن ذاته، وتكون بالفعل طريقاً ينتهي بنا إلى الانخراط والاندماج في "ثقافة الحداثة" أي ثقافة التغيير والتجديد والابتكار التي صارت شعاراً مرفوعاً في أقطارنا العربية في المرحلة الراهنة التي تواجهنا فيها تحديات "ثقافة العولمة" فإذا كانت الفلسفة تواجه على مستوى المجتمعات العربية عوائق تمنعها من أن تؤدي دوراً فاعلاً في سبيل إحداث التغيير المنشود، فإنها ليست أفضل حالاً في جامعاتنا وفي مدارسنا، إذ يواجه الدرس الفلسفي أيضاً جملة من العقبات تعترض طريقه نجملها في :

أ- مستوى النقد الموجه إلى الدرس الفلسفي بصفة عامة :

حيث يقوم هذا النقد على أن تعليم الفلسفة يتجاهل حاجيات المتعلم، ويتجاهل متطلبات الحاضر أيضاً. فلا نعثر على ما هو راهن وجديد إلا من خارج التعليم الفلسفي. ويتعزز هذا النقد الموجه إلى تعليم الفلسفة بمحتوى أطروحة ثقافية ترى في ماضي الفلسفة عبارة عن جسد ميت، أصبح - بحكمّ التحولات التي يعرفها نظام التربية – متجاوزاً، ومن ثمة، فإنه يتعين على القائمين على الدرس الفلسفي، إذا أرادوا الاحتفاظ بوظائفه التربوية، أن يقوموا بتغييرات جوهرية، تتوجه إلى مناهج الدرس الفلسفي ومقاصده، وهذا بأن يكون الدرس الفلسفي أكثر ارتباطاً بواقع المواطن العربي، ويمكن إحداث ذلك مثلاً إذا أدخلنا في برامجنا التعليمية بعض المشكلات مثل: المواطنة، التسامح، العدالة الاجتماعية، التعايش مع الآخر، الديمقراطية، الحق والواجب... إلخ. (برهان غليون وسمير أمين، ١٩٩٩ : ٢٣)

ب- على مستوى النقد الداخلي :

هذا النقد تتبناه بعض الآراء والاتجاهات التعليمية في الفلسفة، ذاهبة إلى القول بوجوب تبسيط المعارف واختزالها على أساس أنّ المتعلم يحتاج إلى أن يتعلمّ بتدرج، وأن الإكثار من الأفكار والنظريات والمفاهيم الفلسفية المطروحة تاريخياً، يجعل المتعلم عاجزاً عن التكيّف مع محيطه، وغير قادر على إيجاد حلول لمشاكله ومشاكل مجتمعه إضافة إلى ذلك لو كنا نسلم بالدور الكبير والمهم الذي تؤديه العلوم البحتة في ميدان نشر الوعي ومن ثم إحداث التغيير، فإن تدريس هذه العلوم في مدارسنا وجامعاتنا بعيداً من الفلسفة يواجه بعض الصعوبات، من ذلك ما أشار إليه الفيلسوف دومينيك لوكور في

دراسة له بعنوان: " لماذا تدريس الفلسفة وتاريخ العلوم لطلبة التخصصات العلمية"، حيث قال: "يوجد عدد كبير من طلبة التخصصات العلمية يعانون أزمة، فعلى الرغم من أنهم تلقوا تقنيات ومعادلات ونظريات، إلا أنهم ظلوا يفتقدون تلك النظرة الشاملة لماهية الفكر العلمي، حتى في داخل ميدان تخصصهم".

(Dominique Lecourt, 2003 : 1)

جـ على مستوى خطاب المدرس :

حيث يرى مدرس الفلسفة أن جهوده التربوية والتعليمية، وعمله الشاق في تاريخ الفلسفة، يصطدم بواقع التلميذ الثقافي والمعرفي، وأن عمله لا يلقى الاستجابة المقبولة لدى المتعلم، ومرد ذلك، بحسب هذا الخطاب، هو ضعف مستوى التلاميذ اللغوي والمعرفي، وهذان شرطان ضروريان وسابقان لإنجاز أي درس في الفلسفة.

د- الفلسفة والعقل :

إلى أي حد، سيسمح الفكر العربي والإسلامي بنقد معرفي للعقل، انطلاقاً من "تطبيق مبادئ النقد الأبستمولوجي على التفسير القرآني أو على المنشأ الأيديولوجي للقانون الديني (أي الشريعة) أو على أسطرة "القيم" الدينية وأدلجتها؟ (محمد أركون، ١٩٩٥ : ١٨١)

وكما نعلم اليوم، فإن أي دعوة أو مبادرة، يتخذها العقل الفلسفي والعلمي تجاه الدين الإسلامي، يجد أن الدوغمائية (الأصولية) الإسلامية سرعان ما تنتفض وتتذمر وتتسلح بـ "استراتيجية الرفض" وتمنع أي انفتاح على الفكر الذي دشنته الحداثة فاستراتيجية الرفض، تنطبق على الأفراد، كما تنطبق على الجماعات، وتتمركز على مستوى المخيال، تحجر العقل على أساس مسلماته، وتغلق الفكر على أفكار ذاته، فيتكون لدى الشخصية الإسلامية ما يسمى بنسق الذات، المغلق. يحمل هذا النسق، مفاهيم وأفكاراً ونظرة عامة عن الكون والإنسان والتأله، تتحول إلى مسلمات ثابتة لا تتغير ولا تقبل أدنى شك أو ارتياب ولذلك، فإن أي عنصر يدخل على نسق الذات المغلق أو يحاول المس بمكونات النسق، سرعان ما يواجه بوسائل الرفض لحماية ذاته، "حتى لا تنحل وتتفتت، فتنحل بذلك "الشخصية". (عبدالرحيم خالص، ٢٠٠٨: ١١)

ه - نقد العقل :

إن مفهوم (نقد العقل) في أصله وامتداده مفهوم كانطي، نسبةً إلى الفيلسوف الألماني إمانويل كانط (١٨٠٤م)، والذي استطاع أن يحدث انعطافا فلسفيا حادا في تاريخ الفكر الأوربي، من خلال مشروعه الضخم (نقد العقل المحض)، حيث بلور فيه منهجية صارمة في عملية النقد تحول معها النقد من نقض المسائل والمقولات والمذاهب، إلى تحليل العقل ذاته المنتج لتلك المقولات والمسائل، وذلك من خلال فحص الشروط القبلية التي تجعل تلك المقولات ممكنة. واختبار الأصول والمسلمات والبديهيات المنتجة لتلك لمقولات. وقد أصبح يعرف هذا النقد بـ(النقد الكانطي). ولقد شكَّلت النظرية الكانطية لحظة تحول أساسية وخطيرة في تاريخ الفكر الأوربي، فلم يعد النقد مجرد دحض ونقض، وإنما أصبح فحصا وتحليلا لأنظمة المعرفة والكشف عن أسس التفكير وآلياته وبحث في كيفية إنتاج المَعنى وقاعدة تشكيل الخطاب. (علي حرب، ٢٠٠٥ : ٦٩)

يقول الناقد علي حرب: "لا جدال في أن ما أتى به كانط هو عمل غير مسبوق يمتاز بالجدّة والأصالة، وتتجلى الأصالة أول ما تتجلى في النقلة التي أحدثها كانط في مفهومه للنقد نفسه وفي ممارسته له بطريقة جديدة ومغايرة، ذلك أنه مع النقد الكانطي ننتقل من نقد (الكتب والمذاهب) إلى نقد (العقل نفسه) أي نتخطى نقد المعارف إلى نقد الآلة التي بها نعرف". لقد صار مفهوم الفلسفة بعد كانط ممارسة النقد، وأصبحت الفلسفة النقدية، تنضوي داخلها جميع الاتجاهات الفلسفية المعاصرة، فلا توجد فلسفة غربية اليوم إلا وهي نقدية، وبالتالي فالفلسفة النقدية تعني: الاتجاه الماركسي، والوجودي، والظاهراتي، والبنيوي، والتفكيكي، وكذلك مناهج البحث التاريخي واللساني والتحليل النفسي والأنثربولوجي. (طه عبدالرحمن، ٢٠٠٥: ١٧٣)

هذا التوجه الكثيف والعميق نحو النقد، أكسبه مع مرور الوقت مجالا معرفياً مستقلاً، وأصبح له قوانينه وتقنياته الخاصة به، وتحول من أداة لاستكشاف الحقيقة أو إنتاجها، إلى فلسفة قائمة بذاتها، بحيث

أن النقد بات وبصورة مستقلة "يفضي إلى الحقيقة دون الرجوع إلى أي معطى ماروائي/غيبي (=الوحي) يكسبه مشروعية الحكم" وإذا كان مشروع كانط منصبا على العقل المحض/ الخالص/ المجرد عن أي صفة معرفية أو مذهبية، فإن المفكرين من بعده قد أفادوا منه في نقد العقل المختص معرفياً أو المنتمي مذهبياً بعد تجريده من كل تجسيداتها الواقعية والإمساك بالمعالم النظرية لذلك العقل، فصار هناك نقد العقل السياسي، ونقد العقل الصناعي، ونقد العقل الوضعي، ونقد عقل التنوير، ونقد العقل الديني ... إلخ . وكلها تتجه إلى فحص النظام المعرفي المبنى على مسلمات وأصول معينة، هذه المسلمات والأصول هي المنتجة والمشكّلة للمقولات في ذلك الحقل المعرفي. ومن هنا كان مشروع الجابري وأركون في نقد العقل العربي/ الإسلامي، حيث تحول نقد التراث عبر مشروعهما، من نقد المسائل والمقولات التراثية إلى فحص وتحليل النظام المعرفي الذي أنتج تلك المسائل والمقولات ... من مناقشة التصورات الدينية في التراث إلى مناقشة النظام الفكري العميق، أو الأنظمة الفكرية المنتجة للتصورات الدينية في التراث الإسلامي. (طه عبدالرحمن، ٢٠٠٥ : ١٧٨)

وإذا كان العقل في جوهره عالمي الهوية والجذور، إنساني الملامح والآفاق، فإن العقلانية غير ذلك، إذ هي تتعدد بتعدد الثقافات والأمم، ومن ثم فإن العقلانيات العربية اليوم هي حقيقة وجود يحمل في ذاته تناقضات العصر الذي يحياه. الشيء الذي حمل الفكر العربي منذ نهاية القرن الماضي إلى محاولات عدة لتجاوز واقعه من خلال تجاوز التراث بإعتباره ماضيا متخلفا غير مساير لما يحياه، وذلك باستلهامه مفاهيم من الفكر الأوروبي ليتمكن من التوفيق و إقامة التوازن بين واقعه و واقع مغاير له، انطلاقا من أنهما لحظتان فكريتان مختلفتان، حيث الفكر الطبيعي والتقني هو نتاج أوروبا الحديثة، والأفكار الروحية هي تراثه، ومن ثم أجريت عملية تكييف ومحاولة تبيئة للفكر التقني الأوروبي، لكي يتوافق مع الأفكار الروحانية، كما أجريت عملية مماثلة للأفكار الروحية لكي تقبل التقنية وأصبح بالتالي جوهر المشكلة هي ما الذي نأخذه من الآخر باعتباره "متقدّما" وما الذي نتمسك به في تراثنا؟. فلاشك من أن الصّدمة التي حدثت بيننا و بين الآخر قد أفضت بالضرورة إلى دخول ثقافة الآخر على مجتمع يحوي ثقافة واحدة (أو لنقل فكرا واحدا) هي الثقافة العربية الإسلامية، (التي تمثل ثقافة الأمة كلها)، هذا الدخول الذي أدى إلى نشوء تضاد بين "ثقافتين" ثقافة أوروبية في مقابل ثقافة عاجزة عن إنتاج فكر. فكان من نتائج تلك (الصدمة) دخول النزعة العقلانية إلى المجتمعات العربية الإسلامية دون مجابهة تضمن استبدال التوازن القديم إلى المجتمع بتوازن جديد أكثر فعالية وإنسانية، إذ في هذا الإطار نعتقد بأن ثنائية الأنا/ الآخر أصبح لها مغزى أعمق مما هو باد يعبر عن انكماش "الذات" "الأنا" و "الهوية" و تقوقعها، و انغلاقها، خوفها من الآخر... و لا يحدث هذا الانكماش في اعتقادنا إلا حينما تكون البنى الثقافية المعبرة عن "الذات" و "الأنا" و "الهوية" عاجزة، أو ميتة. لقد كانت لحظة تحول مفهوم العقل في الفكر الأوربي المعاصر "نتيجةً لما سمي في تاريخ الفكر الغربي بأزمة الأسس (la crise des bases) ، والمراد بها الأزمة التي عرفتها مختلف العلوم في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين؛ نتيجة ظهور معارف ونتائج علمية ومستجدات فكرية لم تعد العلوم الكلاسيكية قادرة على استيعابها واحتوائها، الشيء الذي استدعى إعادة النظر في مختلف مفاهيم ومناهج ونتائج العلوم وهو ما سمي بإعادة السبك. (جيل دولوز و فليكس غتار، ١٩٩٧ : ٣٠)

ولم تكتسب العقلانية شرعيتها كمفهوم على المستوى الفلسفي والسياسي في الفكر العربي، ولم تكن امتداد أو استمرار للفكر العربي، و إنما هي إحدى المسبقيات المعرفية التي فرضت نفسها في ثنايا الفكر العربي، بعد التعرف على مصادر الفلسفة والنهضة الأوروبية وعصر الأنوار أو لنقل بعد الصدمة تحديدا. تعرف الفكر العربي على العقلانية كان إثر لقائه بالغرب، وهذا التعرف الذي كان و لا يزال يتميز بالحذر بكثير من المد و الجزر. لأن ما يبرر عدم وجود العقلانية كممارسة قائمة على الإيمان بقدرة العقل و على تفسير المعقول واللامعقول، إلا أن الفكر لا يزال عاجزا عن المواجهة اللاعقلانية السائدة، و عن تأسيس تنظير عميق لسيرورة مقترحة لعقلنة الواقع، أو على الأقل لعقلنة جوانب من الممارسة الواقعية.. فهو لا يزال يعاني صدمة التحولات الكبرى التي تقع أمام عينيه بدون أن يساهم فيها مباشرة، كما لا يزال يأخذ منها مواقف تحددها مرجعية ماضوية تقليدية عوض أن تكون مرجعية ذات معقولية واضحة مبنية على الاستبدال، والتجريب، في حين الرجوع إلى معقولية التفكير يفيد تحرر الفكر

من المرجعية الماضوية الضيقة، فالعقل هو مفتاح الحداثة والمعقولية هي سبيل التحديث لذا نجد الفكر العربي تميز بثلاث مستويات من العقلانية : (محمد أركون، ١٩٩٥ : ٤٣)

المستوى الأول : تواجد لا عقلانية متخلفة و سابقة زمنيا تمثلت في الموروث القديم الذي كان سائدا من رؤى سحرية و واقع متصف في معظمه باللامعقول.

المستوى الثاني : حضور عقلانية (فوقية) كونها مكتسبة عن الآخر أي انفعالية اتجاه آليات الحضارة الحديثة، وذلك ما مثله الفكر النهضوي في القرنين الأخيرين.

المستوى الثالث : هناك عقلانية تأسيسية من خلال استيعاب المناهج المعاصرة والطروحات المختلفة التي وأن اتفقت على منطلق "النهوض" فإنها تختلف في الرؤية والتعامل في تحقيق هذا النهوض فمن هذا المستوى الأخير كرَس الكثير من المثقفين العرب جهدهم ومحاولاتهم للبرهنة على ضعف الأسس المنطقية لهذا الجانب أو ذاك من الثقافة العربية الإسلامية التقليدية، أو قوة هذه الأسس في هذا الميدان أو ذاك من الفكر العربي الإسلامي، والحقيقة أنهم كانوا هنا وهناك من خلال طرح إشكالياتهم ومقاربات تحليلاتهم بالعقل المفهوم الجاري عند فلاسفة الإسلام والمسيحية الموروث عن الأفلاطونية والأرسطية، وهو القوة الخالدة المستنيرة بالعقل الفعَّال، المنيرة لسائر القوى الإنسانية في النشاط العرفاني، بل أقصد القوة المتطورة المتغيِّرة بتغيِّر البيئات الثقافية والأيديولوجية، القوة الخاضعة للتاريخية.

رهانات الحداثة والتفكير الخرافى في الألفية الثالثة :

يعرف التفكير الخرافي بأنه التفكير الذي يناقض التفكير العلمي، أو التفكير المنطقي، ويعبر عن الاعتقاد في تأثير السحر، وفائدة التمائم والأحجبة، وقراءة الكف والأبراج والطالع، وقراءة الفنجان. (نضال الموسوي، ٢٠٠٢ : ٢٣٠)

ومفهوم الخرافة من المفاهيم التي تعددت بشأنها التعريفات، فمن المنظور اللغوي تعرف الخرافة بأنها الكلام المستلمح المكذوب (مجمع اللغة العربية، ١٩٩٤)، ومعنى مستلمح، أي مستعذب ومحبب إلى النفوس، أما معنى مكذوب، أي يخالف الحقيقة ويناقض الموضوعية، والخرافة قول لا يصدق، فقد جاء في مختار الصحاح أن الخرافة مشتقة من اسم رجل من عذرة، استهوته الجن فكان يحدث بما يرى فكذبوه، وقالوا حديث خرافة (موفق الحمدان، ١٩٩٩ : ١٩) هذا من المنظور اللغوي، أما من المنظور النفسي الاجتماعي، فإن تعريفات الخرافة تكاد تتفق على أنها اعتقاد أو فكر يتناقض مع الواقع الموضوعي، يؤمن بو بعض الناس لمواجهة مشكلة، أو دفع ضرر، أو جلب منفعة أو تيسير ما يعجز الإنسان عن تفسيره وادراكه.

وقد عرف "جيمس دريفر" الخرافة بأنها عقيدة أو نسق من العقائد قائمة على أساس صلة خيالية بين الأحداث، وغير قابلة للتبرير على أساس عقلي، وبالتالي فهي مجموعة من العقائد الموجودة في المؤثرات والقوى التي يقبل وجودها دون نقد (عبدالرحمن العيسوي، ١٩٨٤ : ٣٥) وهى أى الخرافة بأنها مجموعة من الأفكار أو الممارسات التي لا تستند إلى أي تبرير معقول، ولا تخضع لأي مفهوم علمي سواء من حيث النظرية أم التطبيق، وعلى ذلك تكون العقلية الخرافية هى التي يكون للخرافة الدور الأبرز في تفسيرها للأحداث وتعليلها، ومحاولة تحقيق أهداف الفرد والمجتمع بأساليب بعيدة عن العلم والعقل والمنطق.

وترى (الزاغة) أن الخرافة عقيدة أو نسق من العقائد قائمة على أساس صلة خيالية وهمية بين الأحداث، وممارسات تفتقر للوعي الكامل وأفكارها ومعموماتها خطأ غير قابلة للتبرير على أساس عقلي، ولا تخضع لأي مفهوم علمي، هذه العقائد يقبل وجودها دون نقد، ويجري التصرف على أساسها، وتفسر ظاهرة ما أو مشكلة ما بالرجوع إلى عوامل غيبية. وتعد الخرافات اعتقادات ومعارف تقوم على افتراض قوى تتحكم في الوجود وتظهر في الأساطير، وترتبط تلك الاعتقادات بممارسات وطقوس وشعائر، لا تستند إلى معرفة جرى التحقق منها علمياً. (وفاء الزاغة، ٢٠٠٧ : ٣٧) ويبدو أن كثيرا من هذه الاعتقادات تدوم حتى بعد نفي العلم لها. إذ ربما كانت هذه الاعتقادات تلبي حاجات نفسية عميقة لدى الإنسان. (إبراهيم عثمان، ١٩٩٩ : ٤٢)

والخرافة بشكل عام، يتوفر لها صفات تميزها عن مفاهيم أخرى ومصطلحات مختلفة، ومن تلك الصفات البعد عن الموضوعية والمنطق، وسعيها لتحقيق أهداف الفرد بأساليب بعيدة عن العلم والعقل

وكذلك احتماءها وراء بعض المفاهيم الدينية والعقائدية وتسترها خلفيا، مع التأكيد على أن التفكير الخرافي عندما يصبح مظهًرا أو سمة لشخص ما؛ فإنه عادة ما يكون مستنداً لقاعدة إيجابية تعزز من التمسك بالتفكير الخرافي لما يؤديه من وظيفة نفسية، يلجأ إليها الأفراد عندما لا يجدون وسيلة مُثلى لتفسير الأشياء من حولهم تفسيراً منطقياً، فيتصورون مثلاً أنه إذا ما قرأ أحدهم برجه في إحدى المجلات أو الصحف ووجد أن طالعه أو حظه نبأه بمفاجأة سارة في الأيام المقبلة فإنه يمتلئ بهجة وسرورا، ويصبح أكثر نشاطًا وحركة لمجرد قراءته لتلك الأسطر، ويظل كذلك حتى وان لم تحدث المفاجأة السارة. فالإنسان سريع التأثير نفسًيا سواء في إيجاد بعض الخرافات بالفال الحسن والشؤم أو سرعة الشفاء من المرض أو تفاقمه أما عن الفروق بين الخرافة والأسطورة نجد أنه في الوقت الذي تشير فيه الخرافة إلى ظاهرة أو حادثة جزئية واحدة مليئة بالتفاصيل التي قد تتعارض مع بعضها البعض، نجد أن الأسطورة تمثل نظاماً كاملاً لتفسير العالم أو مجموعة من الظواهر، وهذا النظام المتكامل يتسم بالاتساق والتماسك الداخلي ومع ذلك فمن الواجب أن نعترف بأن اللفظين يستخدمان في أحيان كثيرة بمعنى واحد أو بمعنيين متقاربين. (فؤاد زكريا، ١٩٩٩ : ٦٥)

ويعد التفكير الخرافي الأسطوري من أخطر المشكلات التي يعاني منها مجتمعنا العربي بشكل عام والطلبة بشكل خاص، لأن له تأثيرات سلبية عليهم وعلى وعى مجتمعهم وعلى مؤسساتهم التربوية التي ينتمون إليها، فالتفكير والأفكار الخرافية من أكثر الأنماط والاتجاهات الفكرية خطرا على سعادة الإنسان العربي، وتعطيلاً لتقدمه ونموه، في حين أن التفكير العلمي والأفكار العلمية هي الدعامة التي أقام العلم الحديث عليها نهضته الراهنة وتقدمه في جميع المجالات. (عبده عساف، وعفيف زيدان، ٢٠٠٧ : ٣٦٩-٤٠٠)

وتنتشر الخرافة بين البشر انتشارا واسعاً في العالم المتقدم وفي غيره مما يدعى بالعالم الثالث، فهنالك الخرافات الشائعة شيوعاً واسعاً، مثل التنجيم، فلا تخلو جريدة أو مجلة من باب حظك هذا اليوم أو حظك هذا الأسبوع. بل أخذت الفضائيات تعد برامج خاصة يستطيع المشاهد أن يتصل بتلك المحطة للاستفسار عما يقلقه في الزواج والعمل والإنجاب والعلاقات العاطفية. وهناك مصانع في شتى أنحاء العالم تصنع التعويذات، من شتى الأشكال والأنواع والأحجام، وتسوقها ويقبل الناس على شرائها، وتنتشر بين الناس ممارسات تدرأ الحسد، كتعليق التمائم على أبواب المنازل، وهناك تجارة سرية إلى حد ما رائجة يقوم بها السحرة بكتابة الحجب، وشتى أنواع الممارسات التي تتضمن حسب معتقد الممارسين لها السعادة الزوجية وإنجاب الذكور وجلب المال.

ولا تقتصر المعتقدات الخرافية في المجتمعات العربية على التجمعات البدائية أو الريفية والشرائح الدنيا منها، بل تتجاوزها إلى المجتمعات الحضرية، والشرائح المتعلمة من الذكور والإناث، صعوداً إلى النخبة الثقافية العربية، وتمثل عناصر معوقة للتفكير العلمي. (عبدالله المصعبي، ٢٠٠٧ : ٣)

ويرى كثير من الباحثين أن الخرافة لا تزال منتشرة في العقل العربي المعاصر بالرغم من انتشار التعليم، وان الرواسب الفكرية والإعتقادية لعصر التخلف ما تزال حاضرة، وأن الإنسان العربي وحتى المتعلم تعليماً عالياً الذي يصل إلى الماجستير والدكتوراه، لا يزال يعاني من سيطرة رواسب خرافية وأسطورية لا جدوى لها، تؤثر عليه وعلى مجتمعه وتتنافى مع قيم العقل والمنطق والمنهج العلمي. (علي وطفة، ٢٠٠٢ : ١٥٥)

واذا حاولنا التدقيق في نشأة الخرافة نجد أن علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا يرجعونها إلى المرحلة الذاتية أو الأنيمية SELF-ACTION وهي المرحلة الأولى من تاريخ البشرية تلك التي رجع فيها الإنسان الأول إلى ذاته كمصدر للمعرفة لعله يجد عندها مصدرا لتفسر ما حوله من مظاهر الكون، فنسب إلى الطبيعة الجامدة أرواحاً كروحه هو، وعزى أفعالها وظواهرها إلى إرادة خفية يتصورها على نحو ما يتصور إرادته هو، إرادة تعمل بحرية ذاتية دون تقيد بقانون أو نظام ودون خضوع لمنطق العمل أو الأسباب. ويكشف علم الأساطير MYTHOLOGY عن كثير من الخرافات القديمة التي مازالت حية في صورة أو أخرى في حياة الناس في أرقى المجتمعات الإنسانية، ولعل السحر هو أسلوب الإنسان الأول في التحكم في القوى والأرواح الخفية الكامنة في الناس والأشياء، كما أن الطب البدائي قد انتشر قديماً على أساس الجمع بين الملاحظات العارضة (غير المنظمة) في الحياة اليومية والسحر والشعوذة على

أسس غيبية حيث كانت تقوم بوظيفة ثقافية ونفسية في حياة الإنسان البدائي، خاصة في تلك اللحظات والمواقف التي يجد نفسه أثناءها في مأزق أو مشكلة أو غموض مع قصور في معرفته، وقصور في قدرته على الملاحظة والتحليل. (نضال الموسوي، ٢٠٠٢ : ٢٢٢)

إن مدارس علم النفس قد فسرت نشوء الخرافة وانتشارها تفسيرات مختلفة. فترى المدرسة السلوكية أن الخرافة تنجم عن اقتران بين استجابة معينة وتعزيز طارئ لا علاقة له بالاستجابة، ويعتقد سكنرSkinner السلوكي أن ما يحدد سموك الإنسان هو تعلمه السابق، مهما كان منشؤه سواء في الطفولة المبكرة أم في الكبر. وبهذا فإن الخرافة تنجم عن حدوث استجابة يقدمها الفرد، يليها مباشرة تعزيز لا علاقة له بالاستجابة حدث مصادفة، الأمر الذي يزيد من احتمالات ظهور تلك الاستجابة. إن سكنر في تفسيره للخرافة يبين الكيفية التي تنشأ بها الخرافة لأول مرة، أما انتشار الخرافة فيعزى إلى النقل الاجتماعي، فالطقوس التفصيمية للطب غير العلمي هي من هذا النوع حسب رأيه، فهناك بعض الأمراض والحساسيات وأشكال العجز المؤقت، مدتها قصيرة للغاية بحيث يتعزز أي إجراء يتخذه المرء لعلاجها كالصداع، فغالباً ما يشفى وحده، فأي إجراء يتعزز على الرغم من أن ذلك الإجراء لا علاقة له بالشفاء، فإن شكا أحدهم من الصداع فإن المرء ينصحه باللجوء إلى ذلك الإجراء، وهكذا تعم هذه الخرافة. (عبدالمنعم حنفي، ١٩٩٥ : ٣٣)

ويعتمد أصحاب التحليل النفسي في تفسيراتهم على الاستنتاجات المستمدة من أقوال المرضى نفسياً، فيرى فرويد Freudإن اللاشعور مليء بالأفكار والرغبات والمخاوف التي تبقى في اللاشعور لأنها غير مقبولة للذات التي تتعامل مع الأحداث اليومية، لأنها مرعبة أو مؤلمة أو عدوانية أو مرفوضة اجتماعياً. ولا تستطيع هذه النزعات الخروج لأن الأنا الأعلى يقمعها أو يكبتها. فتحاول الأنا إيجاد طريق لها من خلال بعض وسائل الدفاع كأن تجد لنفسها متنفساً من خلال الإسقاط. لذلك يعتقد فرويد أن الجن والعفاريت لا وجود لها، ولا تعدو أن تكون دوافع لا شعورية محرمة تسقط إلى الخارج على شكل قوى تعاقب الإنسان على دوافعه ونزعاته المحرمة، فالخرافة -حسب رأي فرويد-هي نتاج لفعالية اللاشعور. بينما يرى يونج إن البشر غير عقلانيين بشكل جزئي، لأن دوافع البشر اللاشعورية تدفعهم نحو اللاعقلانية، وبحسب يونج فإن الإنسان لا يملك التحكم باللاشعور الجمعي الذي يتشكل عبر خبرات الأجيال السابقة. (عمي زيعور، ٢٠٠٨ : ١٢٢)

أما النظرية المعرفية فتتمثل بأوضح أشكالها في نظرية بياجيه Piajetفي النمو المعرفي، وقد اعتمد بياجيه الحوار مع الأطفال فتكشف له الفكر السحري والإحيائي لدى الأطفال. فالطفل في البداية غير قادر على التمييز بين ذاته والعالم الخارجي، والأكثر من ذلك، فالطفل في مرحلة مبكرة لا يستطيع التمييز بين الظواهر المادية والظواهر النفسية، وينجم عن ذلك أن الطفل يتمركز حول ذاته، أي أنه غير قادر على تصور منظور لأي حدث في الكون يختلف عن منظوره، فتنشأ علاقة معرفية مشوشة بين الطفل وبيئته، لذلك يكّون مثلاً الانطباع أن الشمس والقمر يتبعانه عندما يمشي، وقد يكون تفسيره لهذه الظاهرة سحرياً (أنا أجعلهما يتبعاني) أو إحيائياً (إنهما يريدان أن يتبعاني)، أو قد يحصل الأمران سوية. كما أن هناك مواقف معينة في حياة الراشد، تذوب فيها الحدود بين الشخص وبيئته مؤقتاً، وفي ظل هذه الظروف يتوقع أن يتحول النكوص إلى السحر الطفولي، ويجري ذلك عندما يصاب المرء بقلق حاد أو عندما ينشغل انشغالاً تاماً برغبة معينة. (برنارد الأسطه، ١٩٩٠ : ٦٥)

ويعتقد بياجيه أن الممارس للخرافة لا يفصل بين العالمين: الداخلي والخارجي عندما يقبل على عمله ذلك، ويمكن أن تشاهد أهمية الطقوس في عالم الطفل، حيث يحاول السيطرة على العالم الخارجي بابتداعه بعض الطقوس. (كولن ويلسون، ١٩٩٠ : ٥٩)

أما ليفي برول Levy-Bruhl فيرى أن الإنسان البدائي والإنسان المتمدن يشتركان بالخصائص البيولوجية نفسيا، ولكن نظرا للتأثيرات الاجتماعية المتباينة المؤثرة في ثقافته، فإن كلاً منهما يحمل نظرة مختلفة لمعالم نظرا لاختلافهما في الإدارك، فأنماط الفكر قبل المنطقية تعمل جنباً إلى جنب مع أنماط الفكر المنطقي في عقل البدائي، كما هو الحال في عقل المتمدن بدرجة أقل. فاللشيء -أي شيء خصائص غيبية لا تنفصل عنه. وأشار ليفي برول أن العقلية تُبث اجتماعياً من خلال اللغة أيضاً، ومن خلال المفاهيم التي لا تجد تعبيرا عن نفسها دون اللغة، ولكن هذه المفاهيم تختلف عن المفاهيم قبل العلمية والمنطقية

والعقلانية، وبالتالي فإن العمليات العقلية مختلفة أيضاً. ويتجنب ليفي برول الخلط بين العمليات الفكرية، كالاستنتاج والاستقراء والمحاججة المنطقية والمحتوى الفكري).(Saenko, 2005 : 81)

ويزداد انتشار الخرافات كلما زادت ظروف الحياة الصعبة، وكلما زادت الأخطار التي تهدد كيان الجماعة دون أن يجدوا الوسائل الإيجابية الفعالة لدرئها أو تجنبها. فالخرافات تكثر وتعم وتنتشر بإنتشار حالات القلق والاضطراب والشعور بالضعف والعجز عن مواجهة مشكلات الحياة ومخاطرها. وهذه الظروف القلقة المضطربة تجعل الإنسان أكثر استعداداً لقبول الأفكار الغامضة والتفسيرات الغيبية وذلك لقصوره عن تحري أسباب المشكلات التي يواجهها وعن فهمهما فهماً عميقاً، ولعجزه عن التغلب عمليا ودرء الشرور. (عبدالباسط الجمل، ٢٠٠٧ : ١٢٦)

ويستطيع الباحث أن يجد في حياتنا الثقافية والاجتماعية التي تجري في أهم الأوساط العلمية، ولا سيما في مدارسنا العربية شواهد كثيرة على انتشار الفكر الخرافي بين المجتمع وحتى بين الطلبة، بسبب عدم تركيز التعليم على العمليات العقلية العليا المتضمنة عملية حل المشكلات التي تعتمد على الأفكار العلمية أكثر من اعتمادها على الإدراك وعلى المعالجات الظاهرية، ما يجعل جامعاتنا ومؤسساتنا التربوية غير قادرة على إعداد قياديين، واعداد الشباب العربي فكرا ووجداناً وفعلاً. (عبده عساف، و عفيف زيدان، ٢٠٠٧ : ٣٧٠)

وهذا التفكير الخرافي لا يتناسب مع الفكر العلمي، ولا يتناسب مع دور الجامعات التي يجب أن تكون منارة للعلم والثقافة والحضارة والتقدم، وأن تسبق المجتمع وتكون عاملاً في تقدمه. وبما أن جامعاتنا ما زالت ناشئة فإنها تتأثر ببعض السلبيات التي تسود مجتمعنا، ولذلك فهي بحاجة ماسة إلى تطوير إمكانياتيا وبرامجها ووسائلها، لكي ترقى بالطلبة فكرا وعلماً ومنهجية لكي تكون عاملاً مهماً في رقي المجتمع وتقدمه. (يعقوب نشوان، ٢٠٠٠ : ٢٣)

وفيما تقدم نجد إن التفكير الخرافي له أضرار بالغة في رهانات الحداثة بالمجتمعات المتخلفة التي تفصلها عن الدول المتقدمة فجوة حضارية وصناعية، ومن أبرز هذه الأضرار العزوف عن استخدام العلم والتفكير العلمي بالطريقة التي تساعد في تطور المجتمع وحل مشكلاته. إن انتشار الخرافة والغيبيات الأسطورية بين أوساط كثير من المثقفين العرب يعود كما يرى (محمد عابد الجابري) إلى غياب الروح النقدية والعقلية العلمية عند هؤلاء المثقفين. ومن هذه الزاوية يصف لنا الواقع المنهجي ومنطلق التفكير عند هؤلاء المثقفين بقوله": أن الحقيقة لدى كثير من المثقفين العرب وكثير من الباحثين والكتاب هي ما يقوله آخر كتاب قرؤوه، وربما آخر حديث سمعوه وهذا يدل على رسوخ الاستعداد للتلقي وغياب الروح النقدية في نشاط العقل العربي المعاصر. (محمد عابد الجابري، ٢٠٠٦ : ١٩٨)

وليس غريبا إذن أن يشكل هؤلاء المثقفون عينة تشهد على تراجع المنهجية العلمية في الحياة الثقافية العربية المعاصرة. فالثقافة العربية كما يصفها الجابري" أسطورية تنطلق من أفكار إعجازية تتجاوز حدود المنطق وواقع الحياة وتعلو إلى مستوى المعجزة والخرافة والأسطورة وغير ذلك من المفاهيم. (محمد عابد الجابري، ١٩٨٨ : ١٨٢)

ويصف (هاشم صالح) هذه الوضعية التي تتمثل في غياب منهجية التفكير عند بعض المفكرين أو عند كثير منهم بقوله ": عندما نستمع إلى حوار المفكرين العرب فإننا نشعر بالقلق ليس فقط لأن المفكر العربي يبدو عاجزا عن إيجاد الحل، وإنما لأنه عاجز أيضا عن طرح المشكلة بشكل صحيح. إنه يقف خارج المشكل الأساسي كليا، وبالتالي كيف يمكن له أن يخرجنا من مأزق غير موجود بالنسبة له". (هاشم صالح، ١٩٩٣ : ٢٥) وهذا يؤكد الوضعية المأساوية لغياب المنهجية التاريخية والحس التاريخي عند المفكرين العرب، حيث ينبني على ذلك إمكانية الطعن في معظم الكتب التراثية العربية بما تنطوي عليه من إسقاطات ومغالطات تاريخية. والأخطر والأدهى في هذا المستوى أن كثيرا من المفكرين العرب "يسقطون في إطار المنظور الطائفي أو المذهبي الضيق متأثرين بالجو العام بدلا من أن يخرجوا منه ويوسعوا الإشكالية ويفتحوا للمسلمين خطا جديدا". (هاشم صالح، ١٩٩٣ : ٢٦)

وتجد فكرة غياب الروح المنهجية عند المفكرين العرب تأكيدها الفلسفي عند فؤاد زكريا الذي يعتقد بأن العلم يأخذ طابعا شكليا حتى بين المثقفين والمفكرين العرب، وأن العقلية العلمية قد تسجل غيابها عند هؤلاء الذين قد توافرت لهم معارف علمية كبيرة، واعترف لهم المجتمع بشهادات رسمية فوضعهم

في مصاف العلماء. فهو يقول في هذا السياق": لقد رأيت بنفسي أشخاصا يعدهم المجتمع من العلماء، منهم من وصل إلى كرسي الأستاذية، يدافعون عن كرامات ينسبوها إلى أشخاص معينين (ليسوا من الأولياء ولا ممن عرفت عنهم أية مكانة خاصة بين الصالحين) تتيح لهم أن يقوموا بخوارق كاستشفاف أمور تحدث في بلد آخر دون أن يتحركوا من موضعهم، أو تحقيق أمنياتهم بصورة مادية مجسمة بمجرد أن تطرأ على أذهانهم هذه الأمنيات، وفي أحيان معينة، عبروا البحر سيرا على الأقدام!". (فؤاد زكريا، ١٩٩٢ : ١٠)

وفي تحليله لواقع العقلية العربية بالمقارنة مع العقلية الغربية التي حققت تقدما كبيرا في مجال حركتها العلمية يرى زكريا " أنه في الوقت الذي حققت فيه البلدان المتقدمة تراثا علميا راسخا امتد في العصر الحديث طوال أربعة قرون، وأصبح يمثل في حياة هذه المجتمعات اتجاها ثابتا يستحيل العدول عنه أو الرجوع فيه، في هذا الوقت يخوض المفكرون في العالم العربي معركة ضارية في سبيل إقرار أبسط مبادئ التفكير العلمي". وفي مواجهة هذه الحقيقة المركزة يشير زكريا إلى أمرين يدخلان في باب العجائب وهما: (فؤاد زكريا، ١٩٩٢ : ٦)

- أننا بعد أن بدأنا تراثنا العلمي، في العصر الذهبي للحضارة الإسلامية، بداية قوية ناضجة سبقنا بها النهضة الأوروبية الحديثة بقرون عديدة، ما زلنا إلى اليوم نتجادل حول أبسط مبادئ التفكير العلمي وبديهياته الأساسية. في حين يفترض ألا يلحق بنا الآخرون أبدا في هذا الميدان، والأمر الثاني أننا لا نكف عن الزهو بماضينا العلمي المجيد، ولكننا في حاضرنا نقاوم العلم أشد مقاومة، بل إن الأشخاص الذين يحرصون على تأكيد الدور الرائد الذي قام به العلماء المسلمون في العصر الزاهي للحضارة هم الذين يحاربون التفكير العلمي في أيامنا هذه " فالقضايا التي تطرح في ثقافتنا العربية المعاصرة أشبه بهذه التي كانت تطرح في بيزنطة في العصر الوسيط، حيث دارت معارك علمية حامية الوطيس بين العلماء والكهنة يتساءلون فيها عن جنس الملائكة؟ وعن عدد الملائكة الذين يستطيعون الرقص على رأس دبوس واحد في الآن الواحد؟ (فؤاد زكريا، ١٩٩٢ : ٧)
- وفي هذا المجال، يقول محمد رؤوف حامد فتح الله الشيخ، في مقالة له حول معاناة العقل العربي: "نحن لا نعاني من طريقة بعينها يسلكها العقل العربي.. ولكننا نعاني من لا عقلانية هذا العقل ... هذه اللاعقلانية تمتد من المدرسة إلى الجامعة.. حيث طرق التدريس محلك سر.. وحيث الامتحان هو السلطان ... والحفظ والاستظهار والتكرار هو الأسلوب ... ذلك كله في غيبة المنهج ... وفي غيبة الشكل العلمي.. وهكذا دواليك تسير الأمور في الجامعة حتى أن الجامعات العربية استنسخت من كثير من أبنائها أساتذة بعيدين عن الأسلوب العلمي في التفكير وعن الالتزام بالمنطق ومشاكل الوطن وكذلك بعيدين عن شجاعة الممارسة لحياتهم كأساتذة". (محمد رؤوف حامد فتح الله الشيخ، ٢٠١٣ : ٣٥)

وهناك نوعان من الخرافة، فإلى جانب الخرافة الواضحة توجد الخرافة المغطاة بقشور من التعليم، أو بقشور من التقدم والحداثة السطحية، والخرافة الثانية هي أشد وأخطر من الخرافة الأولى، لأنها تشكل عقبة في وجه التغيير والتجديد والإبداع، عقبة في وجه العقلانية والموضوعية، والمشكلة هي في استفحال الخرافة في أوقات الأزمات والوضعيات العصيبة التي تتطلب أعلى درجات العقلانية والموضوعية والتخطيط للتصدي لها. فأزمات المجتمع العربي "تكشف أن هناك وحشا خرافيا متربصا بالذهن العربي على استعداد للانطلاق وهدم كل ما أقامته الجامعات الشهيرة في ذهن المتعلم العربي". (مصطفى حجازي، ١٩٨٩ : ٧٣)

الخلاصة

إن الفلسفة ضرورية في حياة الإنسان في المستوى الفردي، وفي المستوى الاجتماعي وفي المستوى الأممي الإنساني، وفي المستوى الفكري والعلمي والثقافي والحضاري، والفلسفة ظاهرة فطرية طبيعية في الإنسان من هنا تأتي أهمية الفلسفة لتقوم بمهمة هذا الربط بين نتائج العلوم المختلفة لاكتشاف الحقائق الكلية في الكون والتي تقصر العلوم الجزئية عن بلوغها ومنها الطبيعة الإنسانية. و سقراط عندما قال مقولته الشهيرة " أيها الإنسان اعرف نفسك بنفسك." قد قصد هذا المعنى ، قصد الكشف عن حقيقة أن الإنسان لن يتمكن من معرفة نفسه إلا من خلال الفلسفة، ومن ثمَّ أثر سقراط أن يدفع حياته ثمناً لهذه المعرفة، لأنه وجدها تساوي الحياة نفسها.

ولما كانت الفلسفة تعمقاً في المعرفة والبحث للوصول إلي خالق الحياة العليا، وعللها الأولي، أي تنظر إلي الوجود نظرة إجمالية عامة، فإنها الأقدر على الأخذ بيد المجتمع نحو الرقي والتمدن، لذلك كانت الفلسفة في كافة العصور القاطرة التي تسحب المجتمع بأسره من خلفها نحو التقدم والحضارة، ومن هنا جاءت أهميتها العظيمة التي نشدد عليها. وإنسان العصر الحديث ربما كان أحوج اليوم إلي الفلسفة منه إلي أي شيء أخر: فقد أصبحت حياته الروحية أثراً بعد عين، بسبب انهماكه في مشاغل العيش وهموم المادة لأن التفلسف جهد إرادي يرمي إلي تعمق الذات، عن طريق الارتداد إلي تلك الأغوار السحيقة التي يشعر المرء بإنيته فيها. وحين ينعكس الفكر على ذاته فإنه قد يشعر بما في وجوده من تصدع ونقص وتناه، عندئذ ينكشف أمامه "المتعالي" بوصفه تلك الحقيقة التي هي الأصل الذي صدرت حريته ووجوده على السواء، وبهذا المعنى قد يصح أن نقول إن التفلسف يعلمنا كيف نحيا، ولكنه يعلمنا أيضا كيف نموت: لأنه إذ يكشف لنا عما في الوجود الزمني من جزع ومخاطرة وعدم اطمئنان، فإنه يظهرنا على أن الحياة إن هي إلا محاولة ، وأن الموجود البشري إن هو إلا سالك أو عابر سبيل.

والفلسفة بصفة عامة تساهم في بناء الإنسان عقلياً ونفسياً واجتماعياً وخلقياً ودينياً، وتساهم في بناء المجتمع وفي تطويره وازدهاره، وتساهم في أنسنة الإنسان ليحيا الإنسانية في أبعـد مداها في ذاتـه وفي محيطـه باستمرار.

والمناهج العلمية اليوم في حاجة ماسة إلي فروض فلسفية لكي تقوم لها قائمة أصلاً مثل الإيمان بمبدأ العلة، وبساطة الطبيعة ومعقوليتها. وكل علم يعتمد على طائفة من المعاني الأولية التي تعد أساساً له، فالعلوم الرياضية مثلا تعتمد على معاني الوحدة واللانهائي والنهائي وغيرها من فروض فلسفية. والعلوم الطبيعية تعتمد على معاني المادة والقانون والعلة والقوة والحركة إلي أخره، والعلوم الإنسانية في حاجة إلي معاني جوهر الإنسان وأصله ومصيره، وما تقرر له من حقوق وما يفرض عليه من واجبات، والفلسفة هي التي تكشف عن هذه المعاني حقيقتها وقيمتها. والجانب الثاني لأهمية الفلسفة للعلم أنها هي التي تكشف للعلم عن طبيعة العقل الذي هو أداة من أدواته التي يستعين بها على ضبط المشاهدات والتجارب .

والفلسفة لا تفهم إلا في قلب التغيير الذي يحصل في المجتمع، بل هي صانعة للتغيير نفسه، أسست لمناهج علمية وقعدت لشروط الفهم القيمي والأخلاقي للكائن البشري، ولم تكن وصفتها نظرية خالصة كما يدعي خصومها، وإنما الإحساس بنشوة التفلسف لا يتأتى إلا بملامسة تفاصيل الحياة اليومية للإنسان، حيث تتغذى التجربة الفلسفية على ممكنات الصراع التي يخلقها عالم اليوم، وتتجاوز ذلك إلى طرح أسئلة مرتبطة بأشكال التعاطي مع منطق المجتمع وتحولاته الكبرى؛ تحولات تخلق تحد على مستوى المعايير والرموز، وتصنع لغطا فيما يخص الخطاب المنتج للمعاني الحقيقية القادرة على مواجهة عمق الأزمة التي باتت تقلق الإنسان وتولد لديه الشعور بالجمود والعطالة. هكذا تكون الفلسفة كاشفة لشروط فهم الواقع تحقق التلازم المزدوج بين سؤال ما الفلسفة؟ وسؤال ما قيمة الفلسفة؟ لأن قضية الماهية تجر إلى العمق والجوهر، بينما تقدم القيمة رهانات مجتمعية تمزج بين الفكرة وكيفية تلبسها على مستوى الأجرأة والتفعيل، وفي كل ذلك إغناء إيجابي لدور الفلسفة ولما تدين به للشروط الاجتماعية.

المراجـــــع

١- إبراهيم عثمان (١٩٩٩) : مقدمة في علم الاجتماع، عمان، دار الشروق.
٢- إبراهيم محمود المدرس (١٩٨٣) : كل نفس بما كسب رهينة الرصيد، مجلة التربية الإسلامية، العدد ٨- ٩ ، السنة (٢٤) ، مطبعة العاني، بغداد.
٣- أحمد أبو زيد (٢٠٠١) : التنوير في العالم العربي المعاصر، قراءة أنتروبولوجية، مجلة عالم الفكر، العدد (٣)، المجلد ٢٩، عمان.
٤- أحمد برقاوي (٢٠٠٠) : العرب وعودة الفلسفة، دمشق، دار طلاس.
٥- إخوان الصفا (١٩٥٧) : رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، دار صادر، بيروت، لبنان.
٦- ألفريد نورث وايتهد (١٩٩٨) : مغامرات الأفكار، ترجمة أنيس زكى حسن، مراجعة د. محمود الأمين، تقديم د.عبدالرحمن خالد القيس، بيروت، دار مكتبة الحياة، ط٢.
٧- أنور عبد الملك (١٩٧٩): الفكر العربي في معركة النهضة، بيروت، دار الآداب.
٨- برنارد الأسطة (١٩٩٠) : السحر والقوى الخارقة في الإنسان، بيروت، دار ميزوك للصحافة والطباعة والنشر.
٩- برهان غليون (١٩٩٢) : العقلانية ونقد العقل، سلسلة ندوات العقلانية العربية والمشروع القومي، الربـاط، المجلس القومي للثقافة العربية، ط ٢.
١٠- برهان غليون وسمير أمين (١٩٩٩) : ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، حـوارات لقرن جديد، بيروت، دار الفكر المعاصر.
١١- جيل دولوز و فليكس غتّار (١٩٩٧) : ما هي الفلسفة مركز الأنماء القومى اليونسكو باريس المركز الثقافى العربى الطبعة العربية.
١٢- حسن حنفى (١٩٨٥) : (موقفنا الحضارى) من الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، (مركز دراسات الوحدة العربية)، الطبعة الأولى، بيروت.
١٣- ديكارت (١٩٦٠) : مبادئ الفلسفة ، ترجمة د./ عثمان أمين، دار الثقافة، القاهرة.
١٤- رنية ديكارت (١٩٧٠) : مقالة الطريقة لحسن قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم، ترجمة وتقديم وتعليق : د./ جميل صلبيا، المكتبة الشرقية، الطبعة الثانية، بيروت.
١٥- رنيه ديكارت (١٩٥٦) : التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة وتقديم وتعليق : د./ عثمان أمين، مكتبة القاهرة الحديثة، الطبعة الثانية، القاهرة.
١٦- ريتا فرج (٢٠١٥) : في الفلسفة والتفلسف، مقالة ضمن كتاب: حال تدريس الفلسفة في الوطن العربي، المركز الدولي لعلوم الإنسان، بيبلوس، منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة.
١٧- زكريا إبراهيم (١٩٧١) : مشكلات فلسفية (مشكلة الفلسفة)، مكتبة مصر، القاهرة.
١٨- صالح شقير (١٩٩٩): إشكاليه العقلانية بين الذات والآخر، مجله دراسات، الجامعة الأردنية، المجلد (٢٦)، العدد (١) عمان.
١٩- صالح شقير (٢٠١٠) : الحضور الفلسفي في الفكر العربي الحديث، مجلة جامعة دمشق، المجلد (٢٦)، العدد الأول+الثاني.
٢٠- طه عبد الرحمن (٢٠٠٥) : فقه الفلسفة، القول الفلسفي: كتاب المفهوم والترجمة، الناشر: المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، الطبعة الثانية.
٢١- عـادل ظـاهر (١٩٨٥) : " دور الفلسفة فـي المجتمع الـعربـي،" ورقـة عمل قدمت إلـى مؤتمر الفلسفي العربي الأول بعنوان الفلسفة في الوطن العربي المعاصر الذي نظمته الجامعة الأردنية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
٢٢- عباس محمد سليمان (٢٠١٥) : مدخل إلى الفلسفة في القرن الحادي والعشرين، القاهرة.
٢٣- عبدالباسط الجمل (٢٠٠٧): العلم والخرافة في حياة الإنسان، القاهرة: مكتبة الثقافة الإسلامية.
٢٤- عبدالرحمن العيسوي (١٩٨٤) : سيكولوجية الخرافة والتفكير العلمي، بيروت: دار النهضة العربية للنشر والطباعة.
٢٥- عبدالرحيم خالص (٢٠٠٨) : "الحركات الأصولية، من بنية المخيال إلى ازدواجية الخطاب، محاولة تفكيكية نقدية لعلاقة العقل "السياسة" بالخطاب المنزل "الدين، مجلة الغدير، العدد (٤٣)، بيروت.
٢٦- عبدالله المصعبي (٢٠٠٧) : الثقافة العلمية واستشراف المستقبل العربي، الكويت، وزارة الإعلام.

٢٧- عبدالمنعم حنفي (١٩٩٥) : الموسوعة النفسية: علم النفس في حياتنا اليومية، الطبعة الأولى، القاهرة: مكتبة مدبولي للطباعة والنشر.
٢٨- عبده عساف (٢٠٠٧): وعفيف زيدان التفكير الخرافي واقعه ومصادره لدى طلبة الدراسات العليا (الماجستير) في جامعة القدس وبعض العوامل المؤثرة فيه، مجلة اتحاد الجامعات العربية (٤٩).
٢٩- عبده عساف، و عفيف زيدان (٢٠٠٧) : التفكير الخرافي واقعه ومصادره لدى طلبة الدراسات العليا (الماجستير) في جامعة القدس وبعض العوامل المؤثرة فيه، مجلة اتحاد الجامعات العربية، (٤٩).
٣٠- عدنان علي رضا النحوي (١٩٩٢) : تقويم نظرية الحداثة، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة ٣.
٣١- علي حرب (٢٠٠٥) : نقد النص، المركز الثقافي العربي.
٣٢- علي سامي النشار (١٩٧٥) : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط ٦، القاهرة.
٣٣- علي وطفة (٢٠٠٢) : اتجاهات التقليد والحداثة في العقلية العربية السائدة: دراسة في المضامين الخرافية للتفكير لدى عينة من المجتمع الكويتي. المجلة التربوية، ١٧ (١٥).
٣٤- عمي زيعور (٢٠٠٨) : التحميل النفسي للخرافة والتمثيل والرمز، بيروت، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات.
٣٥- غانم هنا (٢٠٠١) : النزعة العقلية وأثرها في حركة التنوير، العدد (٣)، المجلد (٢٩)، مجلة عالم الفكر، الكويت.
٣٦- فؤاد زكريا (١٩٩٢) : التفكير العلمي، دار مصر للطباعة، القاهرة.
٣٧- كريم حسين (٢٠٠٧) : مشكلات الفلسفة في العصر الرقمي، رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم الفلسفة، كلية الآداب، الجامعة المستنصرية، العراق.
٣٨- كمال عبد اللطيف (١٩٨٧) : التأويل والمفارقة، بيروت، المركز الثقافي العربي.
٣٩- الكندي (١٩٨٦) : الفلسفة الأولى إلى المعتصم بالله، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، الطبعة الثانية، سلسلة علوم الفلسفة ، مؤسسة دار الكتاب الحديث، القاهرة.
٤٠- كولن ويلسون (١٩٩٠) : الإنسان وقواه الخفية، ترجمة: سمير شيخاني، بيروت، دار الجميل للصحافة والنشر.
٤١- لودفيغ فيتغنشتاين (١٩٦٨) : رسالة منطقية فلسفية، ترجمة عزمي إسلام؛ تقديم زكي نجيب، القاهرة، مكتب الأنجلو المصرية.
٤٢- ماركوس أوريليوس (٢٠٠٨) : التأملات، (ترجمة : د. عادل مصطفى)، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة.
٤٣- مجمع اللغة العربية (١٩٩٤) : المعجم الوجيز، القاهرة.
٤٤- محسن محمد (٢٠٠٦) : نحن والتنوير: عن الفلسفة والمؤسسة ورهانات التنمية والتحديث وتكوين الإنسان في أفق الألفية الثالثة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى.
٤٥- محمد أركون (١٩٩٥) : من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، بيروت، دار الساقي.
٤٦- محمد خان (١٩٨٤) : التربية والمجتمع في العالم الإسلامي، شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، ط١، المملكة العربية السعودية.
٤٧- محمد رؤوف حامد فتح الله الشيخ (٢٠١٣) : المعاناة اليومية للعقل العربي، مجلة المعرفة السورية، السنة ٢٢، العدد ٢٥٨آب/ أغسطس.
٤٨- محمد عابد الجابري (١٩٨٨) : الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، بيروت، دار الطليعة.
٤٩- محمد عابد الجابري (١٩٨٩) : تكوين العقل العربي، ط ٤، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
٥٠- محمد عابد الجابري (٢٠٠٦) : تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٣، بيروت.
٥١- محمد كامل ظاهر (١٩٩٩) : الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر الحديث والمعاصر، دار البيروني للطباعة والنشر، ط١.
٥٢- محمد كمال جعفر ، & حسن عبداللطيف (١٩٨١) : في الفلسفة (مدخل وتاريخ)، مكتبة دار العروبة، الكويت.
٥٣- محمد محمود الحيلة (١٩٩٨) : تكنولوجيا التعليم بين النظرية والتطبيقة، ط١، دار المسيرة، عمان.

٥٤- مراد وهبه (١٩٩٩) : مُلاك الحقيقة المطلقة، دار قباء، مكتبة الأسرة، الطبعة الأولى.
٥٥- مصطفى حجازي (١٩٨٩) : التخلف الاجتماعي: سيكولوجية الإنسان المقهور، معهد الإنماء العربي، بيروت.
٥٦- مصطفى عبد الرازق (د.ت) : تمهيد لدراسة الفلسفة الإسلامية، ط ٣، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية.
٥٧- موفق الحمداني (١٩٩٩) : السحر وعلم النفس، بغداد، دار المعرفة.
٥٨- نضال الموسوي (٢٠٠٢) : السلوك الخرافي لدى عينة من طلاب جامعة الكويت، المجلة التربوية، ج (١٦)، العدد (٦٢).
٥٩- هاشم صالح (١٩٩٣) : الثقافة العربية في مواجهة الثقافة الغربية والتحديات، الوحدة، عدد (١٠١).
٦٠- هشام بركات حسين (٢٠٠١) : تدريب المعلم في مجتمع المعرفة، دار المسيرة، عمان.
٦١- هيجل (١٩٨٣) : موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة وتقديم وتعليق د/ إمام عبدالفتاح امام، دار التنوير، الطبعة الأولى، بيروت.
٦٢- وفاء الزاغة (٢٠٠٧): العلاقة بين التفكير الناقد والاعتقاد بالخرافة وقبول المفاهيم العلمية الخطأ لدى الطلبة الأردنيين، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة عمان العربية للدراسات العليا، عمان، الأردن.
٦٣- يعقوب نشوان (٢٠٠٠) : التربية في الوطن العربي في مشارف القرن الحادي والعشرين، غزة، مطبعة المقداد.

64- David Stewar., & H. Gene Blocker (1987) : Fundamentals of Philosophy, Macmillan Publishing company, New York, p. 3.
65- Dominique Lecourt (2003) : «Pourquoi Enseigner La Philosophie Et L'histoire De Sciences Dans Les Cursus Scientifiques,» Rue Descartes, Vol. 3, No. 41, P. 1.
66- Henri Lefebvre (1948) : Logique Formelle, Logique Dialectique, Anthropos, Paris, Pp. 45-47.
67- Kuhn. T. S., (1972) : La structure des révolutions scientifiques, trad, franç ., paris, Flammarion.
68- L . Althusser (1973) : Réponse Ajohn Lewis Maspero¸ Parism P.41
69- Robert Pasnau (2012) : Philosophy Of Mind And Human Nature, The Oxford Handbook of Aquinas, Chapter 26 0001315666. INDD P.348
70- Saenko, V. (2005): The Superstitions Of Today's College Students Russian Education & Society, 47 (12), 76-89
71- Stumbf. Samuel (1987) : Elements Of Philosophy, New York, Macgraw – Hill.Book Company, Pp. 3-4