وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة أبو القاسم سعد الله – الجزائر 2

كلية العلوم الإنسانية
قسـم الفلسفـــة
التخصص: فلسفة عامة
مخبر التوطين: الجماليات والفنون والفلسفة المعاصرة

أطروحة لنيل شهادة دكتوراه في الفلسفة الموسومة بـ:

سؤال العقل في الفكر العربي المعاصر

عبدالله العروي أنموذجا

إعداد الطالب: أحمد بوزبوجة
إشراف: الأستاذ الدكتور ميلود شكار

لجنة المناقشة:

إسم ولقب الأستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
عمر بوساحة	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة الجزائر 2
ميلود شكار	أستاذ التعليم العالي	مشرفا ومقررا	جامعة الجزائر 2
السعدي بن أزواو	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة الجزائر 2
بن صالح نعيمة	أستاذة محاضرة . أ	مناقشة	جامعة الجزائر 2
شريف الدين بن دوبة	أستاذ محاضر. أ	مناقشا	جامعة مولاي الطاهر/ سعيدة
محمد بن علي	أستاذ محاضر. أ	مناقشا	المركز الجامعي أحمد زبانة/ غليزان

2019 – 2018

الإهـــــــداء

أهدي هذا العمل المتواضع إلى والداي

وإلى جميع أفراد عائلتي: زوجتي، إخوتي وأخواتي

وإلى أبنائي: محمد ياسين، عبير نور الهدى ويوسف سراج الدين.

شكـــر وتقديـــــر

الشكر موصول بداية إلى أستاذي المشرف:أ.د. ميلود شكار على مرافقته القيّمة لنا، والتي تكلّلت بإنجازنا لهذا العمل المتواضع، وإلى الأستاذ. د. عمر بوساحة بكونه مهندس مشروع التكوين الذي سمح لنا بخوض تجربة البحث العلمي والاحتكاك والتفاعل مع الأساتذة الباحثين، الذّين يستحقون كل الشكر والتقدير على غرار الأستاذ عبد الرحمان بوقاف، والأستاذ شريف زيتوني، والأستاذ عبد القادر بوعرفة، والأستاذ شريف الدّين بن دوبة، والأستاذ محمد بن علي، و الأستاذة نعيمة بن صالح، والأستاذة نعيمة حاج عبد الرحمان، والأستاذ بشير خليفي، والأستاذ سعيدي بن أزواو، وكل من مارس علينا سلطة المعرفة في خضّم مسارنا الأكاديمي.

مقدمـــــة

الإطار العام للموضوع:

رغم التداول متعدد الدلالات، تظل مقولة العقل غاية في التعقيد، ويزداد ذلك صعوبة كلما تمّ التّطرق لجملة المسائل النظرية والعملية المتّصلة بالعقل، سواء كانت أسبابا أو نتائج. وإذا كان العقل مجرّد إشارة وميزة يختلف بها الإنسان على ما دونه من الكائنات، فتاريخ البشرية ليس سوى تاريخ العقل نفسه، وما استقراء الأحداث الموثّقة تاريخيا، في أشكالها الارتقائية وطفراتها التقدمية أو مآزقها وإخفاقاتها، إلاّ استكشافا لمسيرة العقل في التّاريخ، وهو يتفاعل مع الحدث.

ضمن هذا التصور نال التناول الفكري للعقل بوصفه موضوعا إشكاليا، اهتماما أكبر في مختلف الممارسات الفكرية والفلسفية، سواء في الفكر اليوناني من خلال مقولات النوس واللوغوس أو في فكر العصر الوسيط، أين أريد للعقل أن يتوافق مع الظاهرة الدينية، الأمر الذي عجّل بظهور ثورة العقل الحديث لاستحالة ذلك التوافق بين عقل نقدي يسعى إلى التحرّر والتقدم وعقل نقلي خاضع ومستقيل، بحيث شكّلت لحظة الشّك الديكارتي والنقد الكانطي للعقل حدثا تنويريا مهما ومنعطفا فكريا وجّه بوصلة الفكر، نحو اختزال المشكلات الأخلاقية والسياسية والاجتماعية في سؤال العقل، الأمر الذي مكّن الإنسانية أخيرا من تحقيق طفرة حضارية، تمثلت في التقدم المعرفي والمادي الذي روّجت له أوروبا بداية من القرن الثامن عشر.

وهذا ما سيشكل نموذجا إرشاديا بمعنى Paradigme، يؤثّر على مسار البحوث الفكرية التي تسعى إلى فهم واقع الشعوب، وخاصة في ظل الإفرازات الجديدة التي نتجت عن احتكاك الغرب، بالعوالم المتخلفة، كالعالم العربي الذي تأثّر وتفاعل مع الأحداث الكبرى التي أعادت رسم الخارطة الفكرية للعالم، وابتكرت المناهج التي تبنى بها الشعوب حضاراتها وترتقي وتتقدم من خلالها، ومع ذلك ظهر أنّ الوصفة

الحضارية لم تنجح في التجربة العربية، وظلّ الفشل والإخفاق النتيجة الحتمية لكل المحاولات الإصلاحية، الأمر الذي فتح باب التفلسف والتساؤل حول أسباب تخلف العرب، الذي بدل أن يجد الحلول؛ فتح المجال أمام الجدل الأيديولوجي والخلافات الفكرية، وكان هذا سببا كافيا لموجة جديدة من التفكير النقدي الذي تناول الذّات والتراث والعقل العربي، إذ يعدّ عبد الله العروي من بين أهم النماذج التي أفادت الفكر العربي المعاصر بأطروحته التي يسعى من خلالها إلى تضييق المسافة بين العقل النظري العربي والعقل العملي، واكتساب القدرة على استيعاب منطق التقدم والانخراط في الحداثة.

إشكالية الدراسة:

في ظلّ التأخر التاريخي المزمن للعرب، ظلّ الفكر العربي منذ بداية القرن العشرين منشغلا بالبحث عن مخرج نحو وضع حضاري أفضل، وفي خضّم ذلك قامت محاولات إصلاحية جادّة انطلاقا من سؤال التخلّف الذي صِيغَ بناء على صدمة الاحتكاك المباشر للعرب بالعقل الغربي الحديث، وأمام إخفاق مساعي التحديث التي تبناها عقل النهضة، وعجز الأفكار والأفعال التي تبناها الجيل الثاني من مصلحي وسياسيي عقل الثورة، من تغيير الواقع ضمن غاية استيعاب منطق التقدم، وما ترتب عنه من مظاهر الشعور العام بالفشل والإحباط، على إثر التخبّط من النكبة إلى النكسة؛ انعطف الفكر العربي انعطافا إبستيمولوجيا، من خلال الانحراف عن سؤال التخلف ومظاهره وأسبابه، نحو نقد الذّات ونقد الثقافة الذّاتية وتحليلها وتفكيكها، أي نحو وضع العقل موضع النّقد والتّساءل، على غرار ما قام به عبد الله العروي من خلال نقد الأيديولوجية العربية المهيمنة على الفكر العربي، في محاولة جادّة لتزويد الفكر العربي بقيم ومنطق الفكر الحديث.

فما هي المبررات الفلسفية لسؤال العقل في الفكر العربي المعاصر؟

وكيف شكّل النقد الأيديولوجي للعروي مدخلا نحو نقد العقل وكشف مفارقاته؟

حيث تتفرع عن هذه الإشكالية الأسئلة التالية:

1-ما هي الأشكال التي اتخذها سؤال العقل ضمن تاريخ الفلسفة؟

2-وما دواعي التأسيس لسؤال التخلف في الفكر العربي المعاصر؟

3-ما علاقة الإشكاليات التي تمخضت عن هواجس التقدم بالعقل؟

4-كيف تجلّى سؤال العقل ضمن أطروحة عبد الله العروي؟

5-و ما هي الأدوات المعرفية والمنهجية التي استخدمها ضمن تصوراته للمشروع؟

6-وهل أجاب العروي عن سؤال العقل؟ وما مدى موضوعية اسهاماته المعرفية ومطابقتها للواقع؟

الفرضية:

تقوم هذه الدراسة على فرضية أنّ توجّه الفكر العربي المعاصر نحو مسائلة العقل، جاء نتيجة للفشل الذي آلت إليه المشاريع الفكرية الإصلاحية التي صيغت في مرحلة النهضة الأولى، وكذا عجز الممارسة الثانية من الإصلاحات التي تمخضت عن عقل الثورة، كممارسات سياسية واقتصادية زادت من تعقيد مشكلات العرب، وأنّ مساهمة عبد الله العروي التي تناولت نقد الأيديولوجيا العربية على شكل نقد للثقافة ولأشكال الوعي، قد شكّلت منعطفا فكريا جديدا، فتح الباب أمام موجة نقد العقل عند العرب، ونقد الذات والكشف عن المفارقات التي تحول دون انطباق الفكر مع الواقع، كما تميل الدراسة إلى موضوعية أطروحة العروي حول إدانة العقل التراثي المهيمن على مسار الفكر عند العرب، إلاّ أنّها ترى أيضا أنّ العروي وهو يكشف عن المفارقة

بين عقل الاسم وعقل الفعل، يقع في مفارقة؛ من حيث أنّ فكرة القطيعة مع التراث والانطباق مع الغرب، التي يدافع عنها ضمن أطروحته الفكرية، هي أبعد من أن تتحقق في الواقع، لجملة من الشروط التاريخية والمنطقية. كما أنه يقع في التناقض من خلال دعوته إلى اقتباس التجارب التراثية الغربية في أطروحة المستقبل الماضي؟

خطة البحث:

وهذا ما سأتناوله من خلال موضوع البحث، الذي أستهله في **فصله الأول** بتتبع جينيالوجيا مفهوم العقل، لغة واصطلاحا ومعنى، لإبراز استعمالات المفهوم في الفلسفة حين أشير إلى أهم لحظاته الأولى ضمن الفكر الأسطوري، وضمن الفكر اليوناني قبل سقراط والانتقال من الميثوس إلى اللّغوس لدى مفكري اليونان، ثم وضع العقل في مقابل الدّين ضمن فلسفات العصر الوسيط، وظهور النزعة التوفيقية في الفلسفة الإسلامية والمسيحية، ثم نتفحص العقل في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، من خلال المنعطف الديكارتي ونقد كانط الذّي شكّل لحظة لتأسيس سؤال العقل، متخذا منه موضوعا للنقد والدراسة، وما لذلك من أهمية في حدث النهضة والحداثة الغربية. أما في **الفصل الثاني** أتناول إشكالية العقل في الفكر العربي المعاصر ومبرراتها الفلسفية، من خلال محاولة تقصي للإرهاصات الأولى لنهضة الفكر العربي الحديث، والتي تتأسس على فرضية الصدمة السيكولوجية جرّاء احتكاك العرب بالمنظومة الحداثية الأوروبية، والتي كانت سببا في الصياغة الإشكالية لسؤال التخلف. وبالتالي ظهور أولى بوادر التأثّر بالفكر الغربي من خلال نزعة الإصلاح التي أعلنت عن النهضة العربية الأولى. من خلال جملة من التصورات والإجراءات التي حاولت أن تجيب على سؤال التخلف، إلاّ أنها آلت إلى نهايات متناقضة مع البدايات. فتعدّدت الإشكاليات التي حاولنا ربطها بالعقل، وتحديد أسبابها وعلاقتها بالاتجاهات الفكرية البارزة، وكيف

أدّى ذلك إلى بروز نزعة نقد العقل من خلال نقد الذّات ونقد التّراث، وابراز مدى ارتباطه بالخلفيات الأيديولوجية. وضمن **الفصل الثالث** نتناول سؤال العقل في أطروحة عبد الله العروي، بوصفه أنموذج أطروحتنا، مستعرضين لفلسفته وخلفيته الفكرية ومبررات نقده للثقافة العربية، وأدواته والمفاهيم المستخدمة في ممارسته النقدية ضمن الأيديولوجية العربية المعاصرة بوصفها مدخلا نحو سؤال العقل. ثمّ تطرقنا إلى المسألة المركزية ضمن أطروحته المتمثلة في مسعاه لتحديث العقل واستيعاب منطق الحداثة، التي تمرّ عبر نقد العقل الموروث وإعادة تحديث وتصحيح منظومة المفاهيم المستخدمة في الثقافة العربية، وتطوير الوعي ليتمكن من استيعاب منطق الحداثة من خلال منهج التاريخانية، الذي يرفع الوعي بمنطق التقدم والتطور عبر التاريخ، وفي نهاية الفصل نعرّج على مناقشة نقدية لمشروع العروي من خلال مواقف المعاصرين له من فكره، وحدود الأهمية الفلسفية لأطروحته، كما نبحث ومن وجهة نظر تاريخانية وعقل ما بعد الحداثة عن مآلات سؤال العقل، ومدى استجابة أطروحته للواقع.

منهج الدراسة:

نظرا لطبيعة الموضوع، والتغيرات المنهجية التي تقتضيها عملية البحث وفق الخطة، فإن المنهج الأنسب للفصل الأول، يبقى المنهج الجينيالوجي، الذي يسمح بتتبع التصورات التي نشأت حول العقل، عبر عديد المنعطفات الفكرية، حيث تختلف اللحظة الإغريقية عن الوسيطية والحديثة، كما تكاد أن تتمايز تجلياته من بيئة فكرية إلى أخرى. ونفس الطبيعة البحثية تحيلنا مرة أخرى إلى المنهج التحليلي ومنهج المقارنة، عندما يتغير مسار البحث في الفصل الثاني نحو البحث في مبررات التأسيس لإشكالية العقل، في الفكر العربي المعاصر، وثمة استخدام للمنهج التفكيكي لما نتناول كل جزء من هذا الفكر على حدى، بينما يبقى المنهج النقدي هو الغالب في الموضوع،

سواء من خلال النزعة النقدية الغالبة على أسلوب أنموذج موضوعنا، أو من خلال المحاولات النقدية التي نمارسها على أفكاره من حين إلى آخر، ضمن سياق مراحل البحث.

الدراسات السابقة:

يفترض أن يكون موضوعنا: التساؤل الذّي يتّخذ من العقل في الفكر العربي المعاصر موضوعا له، وخاصة لمّا يتعلق الأمر بفلسفة العروي؛ موضوعا وأطروحة جديدة، دون أن يعني ذلك نفي للدراسات السابقة، التي تعجّ بها المكتبات والتي تناولت فكر عبد الله العروي من مختلف الزوايا، والتي على كثرتها لا يسعنا عدّها أو حصرها، بينما يمكن الاشارة إلى بعض منها.

فثمة دراسة مهمة اتخذت من عبد الله العروي إحدى أهم نماذجها، إذ يتعلق الأمر بأطروحة **الأستاذ ميلود شكار** تحت إشراف الأستاذ عبد الحميد خطاب، جامعة الجزائر، 2005/2004، الموسومة بعنوان: الحداثة وأزمة النخب العربية: دراسة تحليلية نقدية – زكي نجيب محمود، عبد الله العروي، محمد عابد الجابري ، ومحمد البيهي– كنموذج، والتي سلطت الضوء على جانب من جوانب مشروع العروي الذي يرتبط وثيقا بإشكالية الحداثة وأشكال الوعي في فلسفة المشهد الثقافي العربي، التي انعكست سلبا على النخب النشطة في ساحة الفكر العربي المعاصر.

دراسة **الأستاذ محمد نور الدين جباب** ضمن أطروحة دكتوراه موسومة بعنوان: إشكالية الهوية والمغايرة في الفكر العربي المعاصر، والتي تناولت جانبا من مشروع عبد الله العروي، إذ سلطت الضوء على مسألة التخلف بوصفها المحرك الأول

للحركة الإصلاحية التي قامت على إثر الاحتكاك الحديث للعرب بالفكر الغربي، كما تناولت التوظيف لمنهج التاريخانية كفلسفة لفهم حركة تمرحل عجلة التقدم داخل مخبر التاريخ، وهذه أهم المفاتيح الرئيسية في مشروع العروي الذي يهدف إلى تحديث العقل في نهاية المطاف.

صعوبات البحث:

في الغالب يشتكي الباحث من قلّة المصادر والمراجع حول الموضوع، بينما يبدو أنّ كثرة المراجع وتشعبها واختلافها يشكّل أيضا صعوبات، فالمراجع التي تناولت العقل كموضوع في جميع أبعاده وسياقاته لا يمكن اقتحامها والإلمام بكل محتوياتها، كما أنّ المادة التي تناولت التخلّف العربي والنهضة والثورة والحداثة غزيرة إلى درجة تدفع بالباحث إلى انتقاء بعض منها. وفيما يخص التعامل مع مؤلفات العروي، يتفق غالبية من تعاطى معه بصعوبة المتن، ذلك لأن أسلوبه يتحرك بشكل مستمر ضمن حقول الفلسفة والتاريخ وعلم الاجتماع والأدب، إضافة إلى التضارب الذي نشأ حول أفكاره منذ أن أخفقت الترجمة العربية لمؤلف " الأيديولوجيا العربية المعاصرة" الصادر باللغة الفرنسية؛ من نقل أفكاره بأمانة.

دوافع البحث:

إذا كان لابد من دوافع ذاتية وأخرى موضوعية نحو كل عمل بحثي، **فإنّ الدافع الذّاتي**، الذّي حفّزني لاختيار الموضوع، هو الاهتمام الشخصي بما أعتقد أنه اخفاق وفشل على أكثر من صعيد، انعكس على الواقع الاجتماعي وأثّر بالتالي على حياتي اليومية كمواطن جزائري وكعربي، والحيرة حول السلوكات السلبية والمتكرّرة للإنسان العربي سواء كان مواطنا عاديا أو مثقفا أو مسؤولا، أو موظفا، والشغف إلى

معرفة الأسباب التي حالت وما تزال بين استيعابنا للقيم الحضارية المتوفرة واعتناقها كما هي في المجتمعات المتقدمة؟ **أما الدافع الموضوعي**، فتأطره تلك الأسئلة التي تنجم عن التفكير في هذا الواقع، والتفاعل مع جملة الأفكار التي تناولت الموضوع، ولسيما ذلك التناقض الذي طبع النشاط الفكري العربي عند انخراطه في متاهات سؤال التخلف منذ لحظته التأسيسية الأولى، وما ترتب عنه من دراسات علمية تكتسي أهميتها من تنوعها المعرفي والمنهجي، كما أنّ البحث الموضوعي الذّي يتّخذ من الذّات موضوعا له، يقتضي المرور بالضرورة عبر تجارب النقد الذاتي والنقد الثقافي ونقد العقل.

أهمية الموضوع:

تتمثل أهمية الموضوع في كونه موضوعا مفتوحا ومعاصرا، إذ رغم الدراسات والبحوث الغزيرة حول مسألة التخلف والتأخر التاريخي للعالم العربي مقارنة بسقف الحضارة المعاصرة، وما أفرزته من نتائج كثيفة ومتنوعة؛ إلاّ أنّنا لم نلمس التغيّر المأمول في الواقع، الأمر الذي يجعل القراءات والإجابات التي تناولته مفتوحة أمام المراجعة والتقييم ومن ثم فهي قابلة للإضافة والتحيين.

الفصل الأول

1 – الفصل الأول: جينالوجيا سؤال العقل في تاريخ الفلسفة

1.1: مدخل اصطلاحي

1.1.1: مفهوم العقل لغة واصطلاحا

2.1.1: مفهوم العقلانية

2.1: العقل في الفكر اليوناني

1.2.1: العقل ما قبل سقراط

2.2.1: العقل في الفلسفة اليونانية

3.1: العقل في الفكر الوسيط

1.3.1: العقل في الفلسفة الإسلامية

2.3.1: العقل في الفلسفة المسيحية واليهودية

4.1: العقل في الفلسفة الحديثة والمعاصرة

1.4.1: العقل والشك الديكارتي

2.4.1: العقل والمنعطف الكانطي

3.4.1: العقل و الحداثة

1. الفصل الأول: جينالوجيا سؤال العقل في تاريخ الفلسفة

1.1: مدخل اصطلاحي

حين البحث في أي موضوع معرفي نكون بصدد التعامل مع نسق معين من الإشارات والرموز[حروف]، التي تشكل بترابط بعضها مع بعض في مجموعات متتالية، ألفاظا وعبارات تشكّل بدورها اللّغة، التي ترتبط بشكل وثيق بالتفكير، ذلك لأن الأفكار غالبا ما تصاغ في قوالب لغوية. فمن خلال اللغة فقط تتجلى الفكرة ويتبلور الفهم، لتصبح عملية التواصل ممكنة، لكن ثمة مشكلة تعترض العملية، تتمثل في التعدد الدلالي للعبارة واللفظة الواحدة وخاصة في خضّم تعدّد السياقات المعرفية التي تتحرك داخلها الكلمات. فالحروف(ع،ق،ل) في اللغة العربية تؤلف مجتمعة لفظة (عَقْلْ)، وقد يتهيأ لنا إدراكها بداهة، غير أننا وفي الأغلب نجد أنفسنا أمام ما يمكن أن نفهمه هنا على خلاف ما يُفْهَمُ في موضع آخر. وفي سبيل الإحاطة بمعنى لفظة (العقل) وجب الحفر بشكل جينيالوجي، من خلال الرجوع إلى اللغة والدّين والعلم والفلسفة وكل المنابع المعرفية التي يمكنها أن تزيد من وضوح المعنى وتبلوره، فما هي دلالات مفهوم العقل في اللغة العربية وفي القرآن، وماذا يعني اصطلاحا؟

1.1.1: مفهوم العقل لغة واصطلاحا

أ- العقل في اللغة

كثيرة هي المعاني و الدلالات التي تعبر عنها لفظة (العقل) التي هي مصدر ل: عَقَلَ، يَعْقِلُ، عَقْلًا، عَاقِلاً، ومَعْقُولاً، قال سيبويه: هو صفة، وكان يقول إن المصدر لا يأتي على

وزن مفعول البتَّةَ.[1] ويقال: "(عَقَلَ) – عَقْلاً: أدرك الأشياء على حقيقتها. و– الغلام: أدرك وميَّزَ.[2] و قيل أيضا: "عَقَلَ الغُلاَمُ: أدرك و ميَّزَ، بلغ سِنَّ الرُّشْد" الصلاة فرض على المسلم البالغ العاقل– ما فعلت هذا منذ عَقَلْتُ– عقَلَ فلان بعد الصِّبا: أدرك الخطأ الذي كان عليه."[3] فَعَقَلَ في هذا المَوْضِع تدل على عملية عقلية تتمثل في إدراك حقيقة الأشياء والتمييز فيما بينها، وتفيد البلوغ والرشد والتمييز بين الخطأ والصواب. وأيضا: تعَقَّلَ، يتعقَّلُ، تعقُّلاً، فهو متعقِّل، تقول العرب: " تَعَقَّلَ الرَّجل: تفكَّر، تدبَّر، فهم وأدرك " ناقش المسألة بفكر متعقِّل– تعقَّل الأمر على حقيقته".[4] فالتعقل هو ما يتصف – صفة– به البالغ الراشد وقدرة على التفكير والتَدَبُّر في المسائل لسبر كنهها وأغوارها، وهو قدرة وقوة أيضا في هذه الحالة، ذلك لأن تعقُّل الغلام إنما هو انتقال من القصور والضعف إلى التمكن والقدرة على إعمال عقله.

ويفيد العقل الجمع بين أمرين أو أكثر، والحبس بمعنى المنع والضبط في القول: " وعَقَل، فهو عاقلٌ وعقولٌ من قوم عُقَلاء. ابن الأنباري: رجُل عاقِلٌ وهو الجامع لأمره ورأْيه، مأخوذ من عَقَلْتُ البعيرَ إذاجمعت قوائمه، وقيل العَاقِلُ الذي يَحْبِسُ نفسه ويردُّها عن هواها، أخِذَ من قولهم قد اعتقل لِسانُهُ إذا حُبِسَ ومُنِعَ الكلام".[5] فالعقل يفيد الحبس ووضع تحت السيطرة ومنع من الإفلات، وما يفيد التحكم في زمام الأمر. "والعقل: التثبت في الأمور.

---

[1] جمال الدّين محمد ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، المجلد الحادي عشر، دار صادر، بيروت، ط3، 1994، ص 458.

[2] المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، ط4، 2004، ص 616.

[3] أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب للنشر و التوزيع والطباعة، القاهرة، ط1، 2008، ص 1531.

[4] المرجع نفسه، ص 1531.

[5] جمال الدين محمد ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، مرجع سابق، ص 458.

والعقل: القلب، والقلب العقل، وسمي العقل عقلا لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك أي يحبسه، وقيل: العقل هو التمييز الذي به يتميز الإنسان عن سائر الحيوان."[1]

فالعقل في لغة العرب هو ما يميز الإنسان عن بقية الخلق، لكونه علامة مميزة ومانعة من الانسياق إلى الغرائز، وفي ذات الوقت يضبط العقل أقوال وأفعال الإنسان وسلوكه.

كما يفيد الدِّية التي يعوض بها للقتيل في أعراف العرب، فقد كانت تساق الإبل فَتُعْقَلُ بِالعِقَالْ- الحبل الذي تثنى به قدم البعير إلى ركبته- في فناء ورثته أو أمام خيمتهم، إذ يقال: " عقل عنه: أدَّى جنايته، وذلك إذا لزمته دية فأعطاها عنه، وهذا هو الفرق بين عَقَلْتُهُ وعَقَلْتُ عَنْهُ و عَقَلْتُ له."[2] بمعنى ألْزَمْتَهُ الدِّية وأدَّيْتُ عنه دِّيَتَه و أديت لَهُ ديته. حيث قوِّمت الدِّية لاحقا وأصبحت تقضى ذهبا وفضة بدل الإبل.

والعقل الملجأ والحصن فيما ورد في لسان العرب: "عَقَلَ إليه يَعْقِلُ عَقْلاً وعُقولاً: لجأَ. وفي حديث ظَبْيان: إنَّ مُلوك حِمْيَر مَلَكوا مَعاقِلَ ، الأَرض وقَرارها؛ المَعاقِلُ: الحُصون، واحدها مَعْقِلٌ. وفي الحديث: ليَعْقِلَنَّ الدِّينُ من الحجاز مَعْقِلَ الأُرْوِيَّة من رأْس الجبل أَي ليَتَحَصَّن ويَعتَصِم ويَلتَجئُ إليه كما يَلْتجئ الوَعِلُ إلى رأْس، الجبل. والعَقْلُ: الملجأُ. والعَقْلُ: الحِصْن، وجمعه عُقول؛ قال أُحَيحة: وقد أَعْدَدْتُ للحِدْثانِ عَقْلاً *** لو أنّ المرءَ يَنْفَعُهُ العقُولُ."[3] لذلك سمي الحصن بالمعقل، كقولنا لجأ الجنود أو الثوار إلى معاقلهم، حيث تقول العرب عن الطائر المتحصّن عن الصيّاد بالجبل، أنه وَعِلٌ عَاقِلٌ، وعن الرّجل الذي يرجع إليه القوم لاستشارته في أمورهم، أنه مَعْقِلٌ لقومه، والمقصود ملجأ القوم في الرأي والنصيحة.

وجاء في المعجم الوسيط أن " (العقل): ما يقابل الغريزة التي لا اختيار لها. ومنه: الإنسان حيوان عاقل. و- ما يكون به التّفكير والاستدلال وتركيب التصورات والتصديقات.

---

[1] المرجع نفسه، ص 459.

[2] جمال الدين محمد ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، مرجع سابق، ص 460.

[3] المرجع نفسه، ص 465.

و- ما به يتميز الحسن من القبيح، والخير من الشر، والحق من الباطل."[1] فالعقل هنا علامة فارقة ومميزة، وهي ما يقابل الغريزة عند الحيوان، هو الحكمة والمعرفة وإدراك للعالم، وهو العلم بما هو كائن وما يجب أن يكون، والعقل آلة لها القدرة على القيام بعمليات معقدة سواء توفرت معطيات الحس أم لا. وفي معجم اللغة العربية مزيد على ذلك، إذ أن لفظة "عقل[مفرد] : جمع عقول(لغير المصدر):1 مصدر عقل/عقل عن. 2 مركز الفكر والحكم والفهم والمخيِّلة، وبه يكون التفكير والاستدلال عن غير طريق الحواس " يتميز الإنسان عن الحيوان بالعقل- العقل السليم في الجسم السليم- إذا تم العقل نقص الكلام- ".[2] لذلك يشار بلفظة (غير العاقل) إلى كل ما ليس إنسان، وأن الشيخ الذي هَرِمَ وتقدمت سنُّه قد أخذ الزّمان عقله، ويقال للمجنون طار عقله و مختل عقليا، وهو أمر يسقط عنه التكليف الشّرعي، كما ورد في الحديث المأثور:"عن ابن عباس " : مرَّ علي بن أبي طالب بمجنونة بني فلان وقد زنت فأمر عمر برجمها فردَّها علي وقال لعمر: أما تذكر أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قال: رفع القلم عن ثلاثة: عن المجنون المغلوب على عقله، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن النائم حتى يستيقظ؟ قال: صدقت، فخلَّى عنها."[3] وفي روايات أخرى (عن المجنون حتى يعقل)، إذ نلاحظ أهمية العقل الذي من دونه تسقط المسؤولية وما يترتب عنها، ويصبح الإنسان دون قيمة أو منزلة، وهو ما تؤكده مظاهر تشرد وتيه المختلين عقليا في الشوارع، بوصفها حالة عادية.

لفظة العقل إذا والأسماء المنسوبة والمترتبة عنها والصفات التي تتعلق بها، تحتل مكانة رئيسة على مستوى التداول والتواضع اللغوي في لسان العرب، بل وظّف العرب دلالات العقل للإشارة على القدرة والتحكم والسيطرة و الحكمة والسمو. وجعلوا العقل في

---

[1] المعجم الوسيط، مرجع سابق، ص 617.

[2] أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية، مرجع سابق، ص 1531.

[3] أحمد بن على بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار الريان للتراث، 1986، ص124.

مقابل الجهل والحكمة في مقابل السفاهة، والشعر والقصص الجاهلي يوثقا القيمة التي توليها العرب للعقل، يقول المتنبي:(ذو العَقْلِ يَشْقَى فِي النَّعِيمِ بِعَقْلِهِ ،،، وأخو الجَهَالَةِ بِالشَّقَاوَةِ يَنْعَمِ) في إشارة إلى ثقل المسؤوليات التي يتحملها صاحب العقل، الذي غالبا ما يكون مفكرا ومدبرا ومستشار قومه، حتى يغدوا العقل سبب شقائه ومكدر صفو معيشته، وفي بيت آخر (فَإِنَّ قَلِيلَ الحُبَ بالعَقْل صَالِحُ ،،، وإِنَّ كَثِيرَ الحُبَّ بالجَهْل فَاسِدُ) تضع العرب العقل علامة فارقة وفيصل بين الصلاح والفساد، وبين الحق والباطل، إذ يحتل العقل المكان الأرفع والأقدر في اللغة العربية، التي كانت تمتاز بالفصاحة والبلاغة ولذلك بعث الله نبيه بقرآن من جنس ما يبرع به قومه، ليقيم عليهم الحجة العقلية، ويدعوهم للتدبر والتفكر والتعقل، فكان المعجزة التي لا تدرك إلا بالعقل لقوله: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾[1]. وتفسير نزول القرآن بهذه اللغة يرده ابن كثير إلى كون " لغة العرب أفصح اللغات وأبينها وأوسعها، وأكثرها تأدية للمعاني التي تقوم بالنفوس، فلهذا أنزل أشرف الكتب بأشرف اللغات".[2] فمن معاني العقل في اللغة: "عقل الشيء: فهمه وتدبره، وعقل فلان: عرف الخطأ الذي كان عليه، والعاقل: هو المدرك الفاهم الحكيم، والعقول: هو المدرك، الفاهم للأمور."[3] وهو الحجر والنهي، وقد سمي بذلك تشبيها بعقل الناقة، "لأنه يمنع صاحبه من العدول عن سواء السبيل كما يمنع العقال الناقة من الشرود."[4] وهو ما " يمنع صاحبه من الوقوع في القبيح وهو من قولك عقل البعير

---

[1] القرآن الكريم، سورة يوسف، اللآية02.

[2] إسماعيل ابن كثير، تفسير القرآن الكريم، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت،ط1، 2000، ص974.

[3] قدري حافظ طوقان، مقام العقل عند العرب، دار القدس للطباعة والنشر، بيروت، 2002، ص09.

[4] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، بيروت، 1982، ص 84.

إذا شدّه فمنعه من أن يثور. ويقال إن العقل يفيد معنى الحصر والحبس فيقال للمخاَطَبْ أعقل ما يقال لك، أي أحصر معرفته لئلا يذهب عنك."[1]

وما يمكن استخلاصه مما تقدم أن العقل في اللغة العربية هو ما يميز الإنسان عن الحيوان وسائر الخلق بالدرجة الأولى، وهو ملكة الحبس والمنع من الانسياق نحو المهالك، والتمييز وتمحيص الصالح من الطالح والصائب من الخاطئ، به يكون التفكير والاستدلال وبناء التصورات والفهم و والحكم على مختلف الأشياء.

ب- العقل في القرآن الكريم

نزل القرآن على مجتمع قبلي متمسك بتراث أبائه وأجداده، خاضعا للسلطة الأبوية سلطة الأشراف، فالقول ما قال فلان، لا جدال ولا مجال للنقاش أو الحوار، ولا رجوع إلى العقل، يكفي أن يغضب أحدهم بسبب كلمة أو ناقة أو فرس، فيقول: إنها الحرب لتجد الجميع قد استَلَّ سيفه. ولذا جاء القرآن منوها بالعقل ومعولا عليه فيما يتعلق بالعقيدة والتكليف، ولم يذكر العقل على سبيل الإشارة أو بشكل مقتضب، بل ورد باللفظ والدلالة في مقام التعظيم والإعلاء من شأنه، والحث إلى استخدامه والرجوع إليه وجوبا، ذلك لأن القرآن نزل في مجتمع عَطَّلَ العقل وألغى أدواره، إذ تتناول الآيات العقل بمعنى الشَّرَفْ، فتكريم الإنسان وتفضيله على بقية الخلق، إشارة إلى أهمية العقل في تقويم النظر والعمل، واستنباط العبر من حياة الأقوام السابقة بدل الخضوع لتراثهم، والتَحَجُّرْ في عاداتهم وتقاليدهم.﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾.[2] فالتكريم والتفضيل بالعقل. ولم تأتي الإشارة إلى العقل بمعنى أو دلالة واحدة، بل تعدته لتشمل وظائف وخصائص عقلية ونفسية، نورد أمثلة عنها كالتالي:

---

[1] مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، د ط، 2007، ص 423.

[2] القرآن الكريم، سورة الإسراء، الآية 70.

-**يَعْقِلُونَ:** ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾[1] يقول ابن كثير في تفسير هذه الآية: " وقوله(صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ) أي: صم عن سماع الحق، بكم لا يتفوهون به، عمي عن رؤية طريقه ومسلكه (فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ) أي: لا يعقلون شيئا ولا يفهمونه".[2] في إشارة إلى تعطيل العقل بفعل تعطل الحواس من سمع ونطق ونظر، الذي يؤدي إلى تعطل الفهم والفكر والبقاء في حالة جهل.

. تعقلون: ﴿ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[3]"أي: تفهمون، وتتدبرون"[4]

. يَعْقِلُهَا: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ ﴾[5] "أي: وما يفهمها ويتدبرها إلا الراسخون في العلم المتضلعون منه"[6]

. نَعْقِلُ:﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾[7] " أي: لو كانت لنا عقول ننتفع بها أو نسمع ما أنزل الله من الحق، لما كنّا على ما كنا عليه من الكفر بالله والاغترار به، ولكن لم يكن لنا فهم نعي به ما جاءت به الرسل، ولا كان لنا عقل يرشدنا إلى اتّباعهم"[8]. قال ابن عباس: في تفسير ذلك، " لو كنا نسمع – سماع **تعقّل وتفهّم**– الهدى أو أو نعقله، أو لو كنّا نسمع سماع من **يعي ويفكّر**، أو نعقل عقل من **يميّز وينظّر** ما كنّا من أهل النار".[9]

---

[1] القرآن الكريم، سورة البقرة، آية 171.

[2] إسماعيل ابن كثير، تفسير القرآن الكريم، مرجع سابق، ص228.

[3] القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 242.

[4] إسماعيل ابن كثير، المرجع السابق، ص310.

[5] القرآن الكريم، سورة العنكبوت، الآية 43.

[6] إسماعيل ابن كثير، المرجع السابق، ص1437.

[7] القرآن الكريم، سورة الملك، الآية 10.

[8] إسماعيل ابن كثير، المرجع السابق، ص1899.

[9] محمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مؤسسة الرسالة، سورة 67، الآية10. على الرابط الإليكتروني: (http://quran.ksu.edu.sa/tafseer/qortobi/sura67-aya10.html).اطلع عليه: بتاريخ: 2017/05/06 على الساعة: 18.36.

. عَقَلُوهُ: ﴿ أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾[1] " أي: يتأولونه على غير تأويله (مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ) أي: فهموه على الجلية ومع هذا يخالفونه على بصيرة (وَهُمْ يَعْلَمُونَ) إنهم مخطئون فيما ذهبوا إليه من تحريفه وتأويله؟(...) قال: هم اليهود كانوا يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه ووعوه"[2] فقد ورد العقل في هذه الآية للدلالة على العمليات التي يجريها العقل للفهم والوعي والعلم وهذا ما يؤكده تفسير الطبري بالقول:" من بعد سماعه وعلمه به وفهمه إياه."[3] فعقلوه بمعنى أدركوا كنهه وأسراره، و الإدراك ملكة و خاصية من خصائص العقل.

. الألباب: وردت هذه اللفظة في صيغة جمع اللُبٌّ بمعنى العقل، ولبُّ الشيء في اللغة هو جوهره وكنهه، فالألباب في القرآن تعني العقول لقوله : ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[4] " قال أبو العالية: جعل الله القصاص حياة، فكم من رجل يريد أن يَقْتُلْ، فتمنعه مخافة أن يُقْتَلَ [ويكمن سرُّ ذلك في العبرة التي يدركها العقل عن طريق الاستدلال، فإذا كان القاتل يقتل ففي الامتناع حياة] يقول: يا أولى العقول والأفهام والنهى" وهي جميعها معان لمسمى واحد. ويزيد الطبري على ذلك بالقول:" وأما تأويل قوله: ﴿ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾، فإنه يا أولى العقول. ((والألباب)) جمع ((اللّب))، و((اللّب)) العقل(...) وخصّ الله تعالى ذكره بالخطاب أهل العقول، لأنهم هم الذّين يعقلون عن الله أمره ونهيه، و يتدبَّرون آياته وحججه دون غيرهم"[5] كما وردت هذه العبارة في مواضع متعددة أخرى تفيد وتشير إلى نفس المعنى، كقوله : ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ ۚ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ

---

[1] القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 75.

[2] إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن الكريم، مرجع سابق، ص ص 150 151.

[3] تفسير الطبري، تق: بشار عواد معروف و عصام فارس الحرستاني، مؤسسة الرسالة، بيروت ط1، 1994، ص257.

[4] سورة البقرة، آية 179.

[5] المرجع السابق، ص (483-484).

فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗوَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾[1] فالحكمة نور العقل من أدركها أدرك العلم وهذه مسألة لا يفهمها ويدركها سوى أولى العقل. وقوله: ﴿وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾[2] والتي تعني أهل العقول والأفهام، اللذّين خصَّهم الله بالخطاب نظرا لما للعقل من قيمة وقدرة على التمييز بين الخطأ والصواب، والوصول لمعرفة وإدراك أسرار وحقائق الوجود. " وكل خطاب إلى ذوي الألباب في القرآن الكريم فهو خطاب إلى اللّب – هذا العقل المدرك الفاهم لأنه معدن الإدراك والفهم في ذهن الإنسان كما يدل عليه اسمه باللغة العربية".[3]

. النهى: ﴿كُلُوا وَارْعَوْا أَنْعَامَكُمْ ۗ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِي النُّهَى﴾[4] فمسألة الأكل فيما يتعلق بالإنسان ودوابه وما يسبقها من عمليات حسابية معقدة حول المطر والرياح والسحاب وتعاقب الفصول، ليست سوى حجج لذوي العقول السليمة والمستقيمة،(أولى النهى) أصحاب العقول النيرة والمتّزنة التي تهتدي إلى استنباط الحقيقة عن طريق النظر العقلي الخالص، وفي هذا دعوة صريحة بل إلزام إلهي بتعقّل الأشياء.

. قلب: اتفق المفسرُّون على أن لفظة قلب وردت للدلالة على العقل في أكثر من موضع، كقوله ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾[5] جاء في تفسير الطبري : " حدثني يونس, قال: أخبرنا ابن وهب, قال: قال ابن زيد, في قوله (لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ) قال: قَلْبٌ يَعْقِلُ ما قد سَمِع من الأحاديث التي ضرب الله بها من عصاه من الأمم.

---

[1] القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 269.

[2] القرآن الكريم، سورة البقرة، آية 197.

[3] عباس محمود العقاد، المجموعة الكاملة: الإسلاميات 1، المجلد الخامس، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1،1974، ص 288.

[4] القرآن الكريم، سورة طه، الآية 54.

[5] القرآن الكريم، سورة ق، الآية 37.

والقلب في هذا الموضع: العقل. وهو من قولهم: ما لفلان قلب, وما قلبه معه: أي ما عقله معه. وأين ذهب قلبك؟ يعني أين ذهب عقلك."[1]

. التَفَكُّر: ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الآياتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾[2] جاء في تفسير الطبري (لعلكم تتفكرون) " يقول : لتتفكروا بعقولكم، فتتدبروا وتعتبروا بحجج الله فيها، وتعملوا بما فيها من أحكامها، فتطيعوا الله به. "فالتفكر في هذا المقام وفي سياقات أخرى إنما هو عملية يقوم بها العقل لفهم وإدراك المسائل المطروحة. وهو خاصية عقلية ينتج عنها استخلاص النتائج.

. حِجْرْ: تعني العقل لقوله:﴿ هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجْرٍ﴾[3] وتفيد الحبس والمنع؛ سمي بذلك لأنه يمنع صاحبه من الجهل[4].

نلاحظ أن دلالات العقل في الآيات وردت بصيغتي الأمر والحث على إعمال العقل واكتساب ما ينفعه في الدنيا والآخرة، والنهي والمنع عن تعطيله، ولم تقتصر على ما أوردنا بل تعدَّتْه إلى جملة الوظائف العقلية الأخرى من فكر وبصر ونظر وتدبُّر وتذكُّر وعلم واعتبار. إذ يعلى القرآن من مقام العقل ويجعله من أشرف المخلوقات عند الله. وفي رواية: ((إن الله تعالى خلق العقل، فقال له: أقبل، فأقبل و قال له: أدبر، فأدبر، فقال: ما خلقت خلقا أكرم منك، بك أعطي وبك آخذ)).[5]

---

[1] تفسير الطبري، آيات – القرآن الكريم – **Holy Quran** مشروع المصحف الإلكتروني بجامعة الملك سعود على الرابط الإليكتروني: (http://quran.ksu.edu.sa/tafseer/tabary/sura50-aya37.html) أطلع عليه بتاريخ: 1018/03/14 على الساعة 11:16د.

[2] القرآن الكريم، سورة البقرة، 219.

[3] القرآن الكريم، سورة الفجر، الآية 5.

[4] المعاني: لكل رسم معنى، موقع إليكتروني، على الرابط(http://www.almaany.com/quran/89/5/6/#.V4Bef9LJwdU). اطلع عليه بتاريخ: 2018/04/11 على الساعة 19:33د.

[5] عبد الأمير الأعسم، مقاربات فلسفية في تشريح العقل عند العرب، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط1، 2015، ص 87.

فالعقل في القرآن شرف وتكريم، وإعماله فريضة ووجوب لإدراك الحق وإتباع الصواب، وهو الذي يحبس ويمنع من الوقوع في الخطأ، من خلال قدرة فطرية على التمييز والتمحيص، وهو مناط التكليف وهو المسئول عن كل فعل أو سلوك. يقول العقاد: "أن العقل الذي يخاطبه الإسلام هو العقل الذي يعصم الضمير ويدرك الحقائق ويميز بين الأمور ويوازن بين الأضداد ويتبصر ويتدبر ويحسن الادكار والرواية".[1] وبهذا يجعل القرآن العقل الوسيلة الوحيدة التي يحصِّل بها الإنسان المعرفة ويدركها ويميز بعضها عن بعض،" فالإسلام قد أقام منهجه في المعرفة على أساس الوحي والعقل، والإيمان بالله ورسالاته وكتبه وباليوم الآخر. وجعل العقل هاديا ومرشدا، ودعا إلى عمارة الأرض والسعي في الدنيا، وبناء الحياة بالعمل".[2]

يعد العقل أداة في يد الإنسان تحرسه وتوجهه وتقوّم اعوجاجه، بها يميز، يختار ويقبل وبها ينقد و يرفض، لذلك يحث القرآن والسنة الإنسان على استخدام عقله، فقد كان العرب بعد مجيء الإسلام " إذا تعارض دليل النقل ودليل العقل، أوجبوا تأويل دليل النقل بما يوافق دليل العقل، أو عملوا بدليل العقل، وإذا تعارض حديث مع العقل اعتبروا الحديث مزورا وغير صحيح."[3] لذلك جعلوا الإجماع ثالث مصادر الشرائع والأحكام بعد الكتاب والسنة، حيث يقوم الإجماع على الاجتهاد الذي يقوم بدوره على العقل. كما ركّز الدّين على مسألة الشورى وأمر بها رسوله والمؤمنون، لقوله: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[4] وأيضا ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾[5]

---

[1] عباس محمود العقاد، مرجع سابق، ص 295.

[2] أنور الجندي، الموسوعة الإسلامية العربية: سقوط العلمانية، دار الكتاب اللبناني بيروت، ط2، 1980، ص8.

[3] قدري حافظ طوقان، مقام العقل عند العرب، دار القدس للطباعة والنشر، بيروت، 2002 ، ص 12.

[4] القرآن الكريم، سورة الشورى، آية 38.

[5] القرآن الكريم، سورة آل عمران، آية 159.

وماذا تعني الشورى سوى التحاور وتبادل الآراء حول أمور الدّين والدنيا، والأخذ بالرأي الأكثر عقلانية. والأمثلة عن ذلك في خضّم البعثة كثيرة، مثل اختلاف الصحابة حول مصير أسرى بدر، "عن أنس قال : استشار رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس في الأسارى يوم بدر فقال إن الله عز وجل قد أمكنكم منهم ، قال: فقام عمر بن الخطاب فقال: يا رسول الله اضرب أعناقهم قال فأعرض عنه النبي صلى الله عليه وسلم ، قال: ثم عاد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: يا أيها الناس إن الله قد أمكنكم منهم وإنما هم إخوانكم بالأمس، قال: فقام عمر فقال: يا رسول الله اضرب أعناقهم، فأعرض عنه النبي صلى الله عليه وسلم، قال: ثم عاد النبي صلى الله عليه وسلم فقال للناس مثل ذلك، فقام أبو بكر فقال: يا رسول الله إن ترى أن تعفو عنهم وتقبل منهم الفداء، قال: فذهب عن وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم ما كان فيه من الغم، قال فعفا عنهم وقبل منهم الفداء، قال:[1] وأنزل الله عز وجل﴿لَّوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾[2] **بينما هناك من يعترض على هذا الاعتقاد ويرفض الرأي** القائل أن الإسلام دين العقل، أي أنه يدعوا إلى الاحتكام والرجوع إلى العقل. وحجتهم أن العقل يصبح في هذه الحالة هو المرجع وليس الدّين، وفي هذا قلب للقاعدة وانحراف عن حقيقة العلاقة بين الدّين والعقل، وخاصة في المسائل ذات الطابع الميتافيزيقي والأخلاق والسياسة التي لا يمكن أن يحدث بشأنها اتفاق. كالقول: " أولا : جاء الدّين هاديا للعقل في مسائل معينة: هي أولا، ما وراء الطبيعة: أي العقائد الخاصة بالله سبحانه، وبرسله صلى الله عليهم وسلم، وباليوم الآخر، وبالغيب الإلهي، على وجه العموم.

---

[1] رواه أحمد 13143، الاسلام سؤال وجواب، موقع اليكتروني، على الرابط:(https://islamqa.info/ar/7208)، اطلع عليه بتاريخ: 2018/04/02، على الساعة: 12: 07د.

[2] القرآن الكريم، سورة الأنفال، آية 67.

وثانيا: في مسائل الأخلاق: أي الخير والفضيلة، وما ينبغي أن يكون عليه السلوك الإنساني ليكون الشخص صالحا. وثالثا: في مسائل التشريع الذي ينتظم به المجتمع وتسعد به الإنسانية. وجاء الدّين هاديا للعقل في هذه المسائل بالذّات، لأن العقل إذا بحث فيها مستقلا بنفسه فإنه لا يصل فيها إلى نتيجة يتّفق عليها الجميع. (...) وجاء القرآن: يفهمه العقل في المحكم فيه، ولا يناقض العقل في المتشابه منه: ذلك أن القرآن:[1] ﴿ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۖ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾[2] الأمر الذي يوحي أن ثمة لبس فيما يتعلق بالعقل في القرآن، مادام هناك اختلاف وتضارب في الآراء والتأويلات حول النص الواحد، والسبب يعود أساسا إلى الخلفية الفكرية التي تحكم وتؤطر العقل المُؤَوِلْ، إذ هناك المتكلمون والفلاسفة وعلماء الدين.

ج. العقل في الاصطلاح:

جاء في قاموس المعاني: اصطلاح العلماء: اتفاقهم على شيء ما محدد، لفظ أو شيء اتفقت طائفة مخصوصة على وضعه في علم معين. واِصْطَلَحَ النَّاسُ: بمعنى زالَ ما بَيْنَهُمْ مِنْ خِلافٍ وَوَقَعَ الصُّلْحُ بَيْنَهُمْ،[3] فالاصطلاح هو إخراج اللفظ من المعنى اللغوي إلى المعنى التداولي العام بالإجماع والاتفاق. والمقصود بالإجماع في سياق النص، هو مجموع الدلالات والمعاني التي تتعدد بتعدد السياقات ومجالات الاستعمال، فدلالة العقل في اللغة تختلف

---

[1] عبد الحليم محمد، الإسلام والعقل، دار المعارف، القاهرة، ط2، دس، ص 18.

[2] القرآن الكريم، آل عملران، آية 7.

[3] المعاني: لكل رسم معنى، موقع إليكتروني، على الرابط –http://www.almaany.com/ar/dict/ar / اطلع عليه بتاريخ: 2018/05/03 عل الساعة: 23: 58د.

عنها في الدّين وفي الفلسفة أو العلم والبيولوجيا وهذا ما يمكن تتبعه والإحاطة بمسالكه من خلال عديد المعاجم والموسوعات الفلسفية.

علينا أن نوضح ومنذ البداية أن تخريج مفهوم العقل فلسفيا يعد صناعة يونانية خالصة، بل أنه أول مولود للفلسفة إذا جاز القول أن مهمة الفلسفة هي فن نحت المفاهيم على حد تعبير جيل دولوز، ذلك لأن النظم المعرفية التي كانت مسيطرة عبارة عن خرافات وأساطير لا تمت للواقع بأي صلة، فلا منطق يعلو على ((الميثوس))، إلى أن جاء (هراقليطس Hiraclitus 475-535 ق م) كأول قائل ((باللغوسLogos)) (العقل الكوني) La raison universelle الذي يقوم على تصور وجود عقل كوني منظم ومتحكم في مختلف الظواهر والعمليات الطبيعية، وموجها لصيرورتها بشكل دائم وأبدي، أي أنه عقل مطلق أو قانون كلي عام منظم للطبيعة ومحايث لها وغير منفصل عنها، الأمر الذي يعتبره مؤرخوا الفلسفة بمثابة الثورة والقطيعة الابستيمولوجية مع كل ما هو أسطوري. في حين يرى عبد الرحمان بدوي أن أنكساغوراسAnaxagore (500-428 ق.م) " قال لأول مرة بفكرة العقل، وكلمة العقل باليونانية ((نوس)) وباللاتينية إما أن تكونratio أوIntellectus."[1] لكن الشائع لدى مؤرخي الفلسفة أن أنكساغوراس إنما يقصد بـ: ((النوس))Nous ((العقل الكلي)) الذي يختلف عن العقل الكوني لدى هيراقليطس، في كونه "مبدأ مفارقا، غير مندمج في الطبيعة ولا محايث لها"[2] وأنه " يرادف إله أكسانوفان الذي **حركّ** "**المزاج**" **الأول**، الذي كان متساويا غاية التساوي لا يتميز فيه شيء من شيء، فامتدّت الحركة حتى عمّت الكل وانفصلت الأجرام السماوية عن المركز(الأرض) بالحركة الأولى. وهذا المعنى للعقل وارد

[1] عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط4، 1970، ص 171.

[2] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط10، 2009، ص 19.

كذلك عند أفلاطون في حديثه عن"الصانع" من حيث إنه **عقل كوني** وهو مثال الخير الوارد في"الجمهورية".[1]

ثمة قاسم مشترك في تصور العقل في كلا النظريتين، بكونه القانون أو **المبدأ الذي يقف وراء انتظام الأشياء وإدراك الأسباب**. ذلك لأن العقلية اليونانية في هذه الفترة كانت مهيأة بشكل ما لتجاوز المعرفة الأسطورية، حيث انتشر حس التهكّم على الآلهة وبطولاتها والشّك في قدراتها، مما فسح المجال لخطاب جديد ومعرفة يصنعها الإنسان من خلال ملكاته العقلية والنفسية. فقد قال كل من هيراقليطس وأنكساغورس بالعقل الكلي الذي يحكم العالم، والذي لا تقابله سوى فكرة الإله الواحد في الديانات التوحيدية، ومهما يبدو من اختلاف في تصورهما فإن مسألة محايثة العقل للطبيعة أو انفصاله واستقلاله عنها، يقول العروي: " لا يغيّر من جوهر التصور اليوناني للعلاقة بين الطبيعة وهذا العقل الكلي(...) وبينه وبين الإنسان. وهكذا نجد في جميع الأحوال، داخل الثقافة اليونانية: الطبيعة أولا بوصفها معطى ابتدائيا غير منظم ولا متميّز، ثم تتدخل قوة أخرى تسمى ((العقل)) تعمل على إشاعة النظام في الطبيعة، وبالتالي دفع عجلة التكوّن والتطور. أما الإنسان فهو في جوهره قبس من ((العقل الكلي))، العقل- النظام، وهو يكتشف نفسه ككائن عاقل، في الطبيعة ومن خلالها. والفعل العقلي الجدير بهذا الإسم هو إدراك النظام والترتيب بين الأشياء."[2] فالعقل عند بواكير الفلسفة اليونانية كان يعني قوة تتدخل لتتحكم في الطبيعة من خلال إشاعة النظام فيها، وقد تطورت هذه الفكرة في التصور اليوناني لتعني إدراك الأسباب.

فالعقل في اللغة العربية ما يقابل(Raison-intelligence-intellect) في اللغة الفرنسية، و(Reason- intelligence-intellect) في اللغة الإنجليزية، وفي اللاتينية (Ratio-intelligentia)، وهو بوجه عام- كما ورد في المعجم الفلسفي- " (1): ما يميّز

---

[1] مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، د ط، 2007، ص423.

[2] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص20.

به الحق من الباطل والصواب من الخطأ. (2) يطلق على أسمى صور العمليات الذهنية بعامة، وعلى البرهنة والاستدلال خاصة. (3) يراد به أيضا المبادئ اليقينية التي يلتقي عندها العقلاء جميعا، وهي مبدأ الهوية، ومبدأ عدم التناقض، ومبدأ العلمية. (4) يطلق اللفظ الأجنبي أيضا على ما يساوي السبب، ومنه الأسباب الكافية (Raisons suffisantes) عند ليبنتز. قسم العقل من قديم إلى نظري (Raison théorique) ينصبّ على الإدراك والمعرفة. وعملي (Raison pratique) ينصبّ على الأخلاق والسلوك".[1]

وهناك اختلاف ليما يشير إليه العقل عند عامة الناس، وبين دلالاته عند الخاصة من فلاسفة ومتكلمين، حيث يقول الغزالي في كتابه (معيار العلم): " وأما (العقل) فهو اسم مشترك. تطلقه الجماهير والفلاسفة والمتكلمون على وجوه مختلفة، ولمعان مختلفة، والمشترك لا يكون له حدّ جامع. أما الجماهير: فيطلقونه على ثلاثة أوجه: الأول: يراد به صحة الفطرة الأولى في الناس، فيقال: لمن صحت فطرته الأولى: إنه (عاقل) فيكون حدّه أنه: قوة به يجود التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة. الثاني: يراد به ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية، فيكون حدّه أنه: مَعَان مُجْتَمِعَة فِي الذِّهن، تكوّن مقدمات تُسْتَنْبَطُ بها المصالح والأغراض. الثالث : معنى آخر يرجع إلى وقار الإنسان وهيأته، ويكون حدّه أنه: هيأة محمودة للإنسان في حركاته، وسكناته وهيئاته، وكلامه واختياره. ولهذا الاشتراك يتنازع النّاس في تسمية الشخص الواحد عاقلا".[2] كأن نشير إلى أحدهم بكونه عاقلا دلالة على صحة عقله بالفطرة لأنه يميز ويفصل بين الخطأ والصواب، في حين نصف آخر بالقول غير عاقل، للدلالة على نقص تجاربه ومكتسباته القبلية التي من دونها تتعثر عمليات الاستنباط التي يجريها عقله، فالعقل " ليس شيئا غير التجارب، ومهما كانت هذه التجارب

---

[1] المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983، دط، ص 120.

[2] الغزالي، معيار العلم، دار المعارف، القاهرة، ص 286.

أكثر كانت النفس أتم عقلا".[1] بينما يتخذ اسم العقل في التناول الفلسفي دلالات ومعان وتعريفات متعددة، والعقل في القاموس المحيط: " العِلْمُ، بصفاتِ الأشياءِ، من حُسنِها وقُبْحِها، وكمالها ونقصانها، أو العلم بخير الخيرين، وشرِّ الشَّرَّين، أو مطلق الأمور، أو لقوة يكون التمييز بها بين القبح والحسن، ولمعانٍ مجتمعة في الذهن. يكون بمقدمات تستَتِبُّ بها الأغراض والمصالح، ولهيئة محمودة للإنسان في حركاته وكلامه. والحقُّ أنه نور روحانيٌّ، به تُدْرِكُ النفس العلوم الضرورية والنظرية. وابتداء وجوده عند اجتنان الولد، ثم لا يزال ينمو إلى أن يكتمل عند البلوغ"[2]. وبهذا الشكل يكون العقل هو العلم بكل شاردة وواردة من صفات مختلف الأشياء، وقوة الإدراك وقدرة على التمييز بين ما تعنيه الأشياء في الذهن وصورها في عالم الحس، والعقل يولد بمولد الإنسان فينمو شيئا فشيئا نحو الاكتمال، بينما لا يوجد اتفاقا ما حول هذه المسألة، ذلك لأن القصد بالاكتمال يعني الجانب البيولوجي الذي يصل إلى نوع من الكمال مع وصول الإنسان إلى سن البلوغ، أما الكمال المطلق للعقل الإنساني فهو ضرب من الخيال، ذلك لأن أقصى ما يمكن أن يصله العقل الإنساني هو ذروة الممكن من المعرفة المتاحة في الزّمن، والقدرة على الإبداع في بناء التصورات الجديدة. كأن يدرك اسحاق نيوتن فيزياء عصره ثم يستخدم العقل لإحداث ثورة في الفيزياء من خلال ميلاد فكرة الجاذبية، ومثل ذلك بالنسبة لنظرية النسبية، وما تلاها من اكتشافات واختراعات علمية، يتقدم العقل دائما وهو يقرأ كتاب الطبيعة المفتوح، صفحة تلوى أخرى. إذ لا يمكننا أن نتصور عقلا كاملا ونهائيا إلا إذا كانت هناك صفحة أخيرة من هذا الكتاب.

ومن معاني العقل عند فلاسفة الإسلام أنه "جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها (...) ليس مركبا من قوة قابلة للفساد (...) وإنما هو((مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها في

---

[1] جعفر آل ياسين، الفرابي: في حدوده ورسومه، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1985، ص366.

[2] مجد الدين محمد الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط8، 2005، ص1034.

فعله))(...) وهذا القول بجوهرية العقل موجود في أكثر كتب الفلاسفة، **فالفارابي** يقول أن القوة العاقلة ((جوهر بسيط مقارن للمادة، يبقى بعد موت البدن، وهو جوهر أُحَدي، وهو الإنسان على الحقيقة)) (...) **وابن سينا** لا يتحدث عن القوة العاقلة إلا ليطلق عليها اسم الجوهر، وهو يسمي الجوهر المتبرئ من المواد من كل جهة عقلا، وهو النفس الناطقة التي يشير إليها كل أحد بقوله: أنا"[1]. ويعرفه الشريف الجرجاني بأنه:"جوهر مجرّد يدرك حقائق الأشياء والغائبات بالوسائط، ويدرك المحسوسات بالمشاهدة؛ وهو محله الرأس أو القلب على خلاف في ذلك"[2]. والعقل يمر بأربع مراحل في تشكله لدى الإنسان على النحو التالي:

العقل الهيولاني: وهو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات، وهي قوة محضة خالية عن الفعل كما للأطفال، وإنما نسب للهيولي لأن النفس هذه في المرحلة تشبه الهيولي الأولى الخالية في حد ذاتها عن الصور كلها. **العقل بالملكة:** وهو علم بالضروريات، واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات.

العقل بالفعل: وهو أن تصير النظريات مخزونة عند القوة العاقلة بتكرار الإكتساب، بحيث يحصل لها ملكة الاستحضار متى شاءت – من غير تجشّم- كسب جديد لكن لا يشاهدها بالفعل. **العقل المستفاد:** وهو أن تحضر عنده النظريات التي أدركها بحيث لا تغيب عنه[3].

د. خلاصة مفهوم العقل

يبدو من خلال ما سبق أن مفهوم العقل قد حظي باهتمام بالغ من قبل العلماء والفلاسفة، حيث حاول كل فريق وكل مفكر أن يفسره ويحلله ضمن نسقه ومنظومته الفكرية بناء على منهج وموقف معين، في حين تكاد تتفق غالبية اصطلاحاته، على أن " العقل

---

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، بيروت، 1982، ص85.

[2] الجرجاني: التعريفات، دار الشؤون الثقافية العامة، العراق، دط، دس، ص87.

[3] انظر هذه المراحل بأكثر تفصيل: الجرجاني: التعريفات، مرجع سابق، ص87.

عبارة عن مجموعة من الاستعدادات والقدرات العقلية والفكرية، والعادات الذهنية، كما أنه يمثل مجموعة الاعتقادات الأساسية لدى فرد من الأفراد، أو في مجتمع من المجتمعات وتختلف العقليات باختلاف البيئات"[1].

إذ يظل العقل واحد " وهو أحسن الأشياء توزعا بين الناس"[2] لا فرق بين العقل عند الإغريقي أو الياباني أو العربي، ذلك لأن العقل مثله مثل الحاسوب فهو جهاز يشتغل وفق قواعد ومبادئ ثابتة وموحدة، فهو الذي يعالج المعطيات المعرفية وينتج منها معطيات جديدة، بمعنى يُنْشِىءُ ويُكَوِّنُ المعرفة، بكونه ملكة مطلقة وثابتة يستخدمها الإنسان في كل زمان ومكان للإدراك والتمييز بين المدركات، فهو كما يوضح الجابري: " تلك الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية ضرورية، وهو واحد عند جميع الناس"[3]. غير أن الاختلاف يقوم باختلاف المعطيات والمعلومات المعرفية التي توضع تحت تصرفه، وقد يتأثر العقل بالبيئة واللغة والعادات والتقاليد والدّين والتجارب الخاصة، التي تعطي الانطباع باختلاف العقلانية المُنْتَجَة من مجتمع إلى آخر. وهذا ما يعبّر عنه لالاند بالعقل المُنْشَأ، أي العقل المُكَوَّنْ الذّي يحلله الجابري في نقده للعقل العربي، من حيث أنه زمني ومتغير ومختلف من فترة إلى أخرى ووثيق الارتباط بالنماذج الفكرية القوية لعصر من العصور، أي أنه يَنْشَأُ بفعل مؤثرات يتكوّن وِفْقَهَا ويتّخذ له تجليات كتعبير عام عنها. حيث يختم لالاند حول المفهوم بالقول: " ألا يمكن تبسيط مختلف تعريفات العقل، بوصفه "ملكة"، وتجميعها حول فكرة مركزية أكثر؟ قد يكون العقل هو منشط الفكر بالذّات، منظور إليه من زاوية جوهره، أو، بكلام أفضل، هو ما يوجّه هذا المنشط نحو تحققه وكماله. وقد يكون ثمة مجال للتفريق بين وظيفتين للعقل، طالما أنّ هناك تجليّين

---

[1] مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، المطابع الأميرية، القاهرة، 1979، ص 121.

[2] رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، تر: محمد مصطفى حلمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط3، 1985، ص126.

[3] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط10، 2009، ص15.

لنشاط الفكر: في مجال النشاط العقلي، تنسيق المعرفة وتنظيمها؛ في المجال العملي، تنظيم السلوك"[1].

2.1.1: مفهوم العقلانية

يعدّ مفهوم العقلانية هو الآخر على درجة كبيرة من التعقيد، لإرتباطه الدلالي بمفهوم العقل، ذلك لأنه يرتبط في الفلسفة، بالتصور الذي يجعل من العقل أول وأهم مصدر للمعرفة، ومع ذلك لا يمكن تحديده بهذه البساطة، ومن الضروري البدء ببعض التعريفات المعجمية، حيث ورد في المعجم الفلسفي لجميل صليبا أنّ العقلانية اشارة إلى أولية العقل فيما تشير إليه من معاني، **"الأول** هو القول أن كل موجود فله علّة في وجوده بحيث لا يحدث في العالم شيء إلاّ وله مرجح معقول. **والثاني** هو القول أنّ المعرفة تنشأ عن المبادئ العقلية القبلية والضرورية لا عن التجارب الحسية (...) والثالث هو القول أنّ وجود العقل شرط في إمكان التجربة (...) والرابع هو الإيمان بالعقل وقدرته على إدراك الحقيقة."[2] وفي نفس الاتجاه تقريبا تسير جميع التحديدات، إضافة إلى استخدام وتوظيف لفظة عقلانية بشكل يجعلها تعبّر عن فلسفة حينا وعن نزعة ومنهج حينا آخر، كما تشير إلى مذهب فكري أو توجه مخالف لتوجهات أخرى، وعموما فإنّ التصور العام الذي تشير إليه لفظة "العقلانية"rationalism "هو ارتباطها بالصفة القريبة ((العقلية)) rational والجذر الاشتقاقي الذي تشتق منه كلتا الكلمتين هو الاسم اللاتيني "ratio" ومعناه العقل reason، وهكذا يفهم من كلمة "العقلاني" rationalist عموما الشخص الذي يؤكد قدرات الإنسان العقلية تأكيدا

---

[1] أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، المجلد 3 (R–Z)، منشورات عويدات، بيروت–باريس، ط2، 2001، ص1160.

[2] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1982، ص90.

خاصا ولديه إيمان غير عادي بقيمة العقل والمحاجّة العقلية وأهميتها "[1] وهذا ما دفع إلى اعتبار الفلاسفة الذين يعلون من أهمية وقيمة العقل، فلاسفة عقلانيون بشكل يميزهم عن معارضيهم، ذلك لأن" **العقلانية هي الفلسفة** التي تجعل الانسان مصدر الإبداع بكل ما لديه من طاقات وقوى عقلية وعاطفية وفنية، أو هي **نزعة** و**منهج** في التفكير يرى في العقل القدرة المطلقة التي توصل إلى جميع حقائق العالم من دون مساعدة أو سلطة خارجية"[2] وهي أيضا " **مذهب فكري** يقول بأولوية العقل، وأن جميع المعارف تنشأ عن المبادئ العقلية القبلية والضرورية الموجودة فيه، والتي ليست من الحس أو التجربة."[3] وقد شهد ظهور المفهوم مخاض تاريخي مهم، على إثر المنعطف العقلي الذي أنهى ظلامية القرون الوسطى ولم يكن الأمر سهلا، لأن العقلانية في هذه المرحلة الانتقالية كانت شبهة وجريمة تعاقب عليها الكنيسة، لاسيما في القرنين السابع عشر و الثامن عشر، لما كان مصطلح " العقلاني"rationalist يستخدم كثيرا للإشارة إلى المفكرين الأحرار من ذوي النظرة المقاومة للإكليروس والمقاومة للدّين"[4]. وبالفعل ظهرت النزعة العقلانية موازاة مع ارتفاع الوعي في أوروبا وابتعاده عن قيم التعاليم المسيحية، وتجاوزه لتصورات المدرسة الاسكولائية، " فالمفكر العقلاني يميل إلى الموقف القائل بأن المعقول هو الطبيعي، ولا وجود لشيء خارق للطبيعة."[5] ويمكن ملاحظة أن العقلانية بهذا الشكل تكون بمعنى علماني، بعيدا عن المعنى

---

[1] جون كوتنغهام، العقلانية: فلسفة متجددة، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط1، 1997، ص13.

[2] بوصالحيح حمدان، العقلانية المعاصرة وانتقاداتها: بول فييرابند أنموذجا، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، إشراف الزاوي عمر، قسم الفلسفة، جامعة وهران، 2014/2013، ص أ.

[3] André Lalande: vocabulaire technique et critique de la philosophie, p889.

[4] جون كوتنغهام،العقلانية ، مرجع سابق : ص 12.

[5] كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، تر: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، عدد82، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أكتوبر، 1984، ص 120.

الفلسفي للعقلانية، الذي يفترض أن يكون موضوعيا وغير متحيز لأية إيديولوجيا، أي أنه ليس "ضروريا أن يتضمن ذلك بأية حال أنه منكر وجود الله أو حتى متشكك في ذلك"[1].

وثمة معنيان بارزان للعقلانية حسب ما هو متداول فلسفيا، حيث تظهر العقلانية بالشكل المخالف والمقابل للتجريبية، والتي هي أيضا فلسفة ونزعة ومنهج مخالف لمنهج العقلانية حول المعرفة وطرق وأشكال الوصول إليها، من حيث أنّ ""التجريبية" empricism وهي من الكلمة اليونانية empeiria (التجربة) هي أطروحة عن طبيعة المعرفة البشرية وأصولها، وهناك الكثير من الاختلافات و الصيغ المتميزة، إلا أن الزعم الجوهري لها هو أن معرفة البشرية كلها تستمد في النهاية من التجربة الحسية، والعقلانيون، خلافا لذلك، يؤكدون الدور الذي ينهض به العقل متباينا عن الحواس في اكتساب المعرفة."[2]. حيث يدور الخلاف بين النزعتين حول الطريق المناسب الذي يسمح بتحصيل المعرفة، فثمة العقل من جهة، والحواس من جهة ثانية، إذ يرى أغلب العقلانيون أن الحواس غير جديرة بأن يوثق في كونها مصدرا من مصادر المعرفة، ولو أن بعضهم لا يستبعد دورها، وضرورتها لتكوين الارتباط الأولى والتواصل مع المعرفة، مع التأكيد على قصورها بدون تدخل من العقل. وحجتهم أنه لا تجربة بدون معرفة قبلية التي يكون مصدرها العقل apriori knowledge.

في حين يعترض التجريبيون ويقللون من أهمية المعرفة القبلية التي تسبق التجربة من منطلق " أن القضايا الوحيدة التي يمكن أن نعرفها قبليا هي القضايا التي من النوع الذي لا يقدم المعلومات على الإطلاق – أي تحصيلات الحاصل من قبيل ((كل العزاب غير متزوجين)) التي لا تقدم معلومات عن العالم بل تعتمد كل الاعتماد على تعريفات المصطلحات المستخدمة"[3]. إذ تعتبر النزعة التجريبية في الفلسفة وليدة الظروف الجديدة

---

[1] جون كوتنغهام،العقلانية ، مرجع سابق : ص 12.

[2] جون كوتنغهام،العقلانية ، مرجع سابق، ص 17.

[3] المرجع نفسه : ص17.

وظهور المجتمع الصناعي الذي يدين بشدة للاستكشافات والاختراعات المتنوعة التي نتجت إضافة إلى عدة عوامل؛ إلى اعتمادها على البحث والعلم التجريبي، ومع ذلك ظلّ العقلانيون مصرّون على " أننا نستطيع بنور العقل أن نصل، بمعزل عن التجربة، إلى معرفة بعض الحقائق المهمة والأساسية عن الواقع، عن طبيعة الذهن البشري وعن طبيعة الكون وما يشتمل عليه"[1]. ومهما يكن فإن هذه الإشكالية لها أبعاد متعددة، فالجدل بين العقلاني والتجريبي هو وجه من أوجه الصراع التاريخي بين اللغات والثقافات والنزعات الفلسفية.

ومن المعايير الشائعة أنّ العقلانية بصفة عامة، هي الإلتزام الصارم بالتماسك والاتّساق وبالمبادئ المنطقية، وهي الاحتكام المطلق للعقل، إلى درجة أنّ العقلانية باتت نزعة معادية تماما لكل ما يعتبر تجاوزا للعقل، مثل الأسطورة والخرافة والدّين...إلخ بحيث ظلّ العنصر الأبولوني Apollonian منذ لحظته التأسيسية في التراث الفكري اليوناني؛ متناقضا تماما مع العنصر الديونيسيوسي Doinysian، ومعاديا له، بما يعني أن العقلي الخالص مضاد للوجداني والانفعالي.

وهكذا فالعقلانية هي التجاوز للمعرفة الغيبية والخوارق الطبيعية، والثقة المطلقة فيما هو طبيعي وتجريبي ويمكن الوصول إليه من خلال المنهج العلمي، ويذهب المفكر العقلاني إلى الإيمان في العقل دون سواه، ويمكن النظر إلى كلمة العقلانية، بأنها " مجموعة من الأفكار تفضي إلى الإعتقاد بأن الكون يعمل على نحو ما يعمل العقل حين يفكر بصورة منطقية وموضوعية، ولهذا فإن الإنسان يمكنه في نهاية الأمر أن يفهم كل ما يدخل خبرته مثلما يفهم، على سبيل المثال، مشكلة رياضية أو ميكانيكية بسيطة، وان ذات القدرات العقلية التي كشفت للإنسان سبيل صنع واستخدام وتشغيل وإصلاح أي آلة منزلية سوف تكشف

[1] المرجع نفسه، ص 17.

للإنسان في نهاية المطاف، كما يأمل المفكر العقلاني، السبيل لفهم كل شيء عن الموجودات الأخرى"[1].

[1]كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، تر: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، عدد82، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أكتوبر، 1984، ص 119.

2.1: العقل في الفكر اليوناني

مدخل:

ليس ثمة ظاهرة لا تخضع لبدء، ثم تتطور بفعل الصيرورة وتدّخل عامل الزمن. والثابت أن جميع الكائنات تخضع لقانون التطور والتقدم على حدّ ما يقرر العلم، والإنسان بوصفه كائنا متميزا عن غيره لكونه "عاقل" يعدّ الوحيد الذي يعرف ويسعى لمزيد من المعرفة، ذلك لأنه يفكر ويميز ويصدر الأحكام ويمارس التأمل والشكّ، بسبب امتلاكه "العقل". وكل حديث عن تطور الإنسان وتاريخه يعني التساؤل عن مسار العقل في التاريخ، ذلك لأننا: " عندما نسأل العقل عن أصوله فإننا نقحمه في التاريخ، ونعامله توا، على أنه ظاهرة بشرية، ومن ثمة، على أنه نسبي خاضع لشروط تاريخية معينة، متقلب بتقلب تلك الشروط. وبذلك فإننا ننتقل من مفهوم لاهوتي، أو ميتافيزيقي على الأقل، عن العقل، إلى شيء مخالف تمام الاختلاف، وأعني إلى تاريخ أشكال الفكر العقلاني في تنوعاته وتغيراته و تحولاته التي يزداد عمقها أو يقل. فما يطلق عليه المؤرخ عقلا هو أنماط معينة من التفكير، ودراسات عقلية، وتقنيات ذهنية تختص بها ميادين معينة للتجربة والمعرفة. إنها أشكال مختلفة من الاستدلال والبرهان والتفنيد, وأنماط خاصة لتقصي الوقائع وتدبير الحجج، وأنواع متباينة من التمحيص التجريبي"[1]. وإذا كان لابد من تحديد لحظة لبداية العقل أو اكتشافه أو بوادر ظهور التفكير العقلاني، فليس من العقل أن نشذ عن قاعدة اتفاق مؤرخي الفكر الإنساني، في كون اللحظة الإغريقية بمثابة لحظة ميلاد "العقل"، ذلك لأن ثمة نشاط فكري خالص، وجدل احتدم ما بين الإنسان والإنسان في بلاد اليونان بفعل تدخل العقل، والذي نتجت عنه ظاهرة التفلسف والفلسفة اليونانية. " ولاشكّ في أن بزوغ هذه النزعة العقلية في الفلسفة اليونانية إنما كان ثمرة انتقال الحضارة اليونانية من مرحلة الأساطير السائدة في

---

[1] جان بيير فرنان، العقل بين الأمس واليوم، في: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، نصوص فلسفية (التفكير الفلسفي)، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط3، 2008، ص20.

المجتمع القبلي إلى مجتمع المدينة وسيادة طبقة جديدة من أثرياء التجارة تبنوا نظام الديمقراطية ووجهوا نقدهم العقلي لكثير من العادات والتقاليد الموروثة عن المجتمع القبلي وأدخلوا مفاهيم جديدة عن القوانين والقيم وابدعوا في مجال الهندسة و الفكر المجرد ولقد عرفت هذه النقلة في تاريخ الفكر بأنها نقلة عن سيادة الخرافة– الأسطورة Mythos إلى سيادة التفسير العقلي Logos وعلى ذلك فقد عرف العقل عند اليونان بأنه الطرف المقابل للفكر الأسطوري"[1]. وفي ظل انتقال السيادة والسلطة للعقل، فإن ثمة تساؤل حول أنماط التفكير التي سبقت ذلك, وكيف تطورت هذه الأشكال بوصفها نشاطا عقليا؟ و كيف ظهرت فكرة العقل وتدرجت كمفهوم في الفلسفة اليونانية؟

1.2.1: العقل ما قبل سقراط

أ. مخاض انعتاق العقل من الأسطورة:

لم يشكل المجتمع الإغريقي الاستثناء من بين الشعوب، إلا في مجال الفلسفة والتفلسف، ذلك لأنه مرّ هو أيضا بمرحلة ما يمكن الاصطلاح عليها بمرحلة ما قبل العقل، أين طغى الخيال الأسطوري على مختلف التفسيرات المعرفية التي شغلت الإنسان. غير أن هذا الشكل من التفسيرات لدى الإغريق قد بدا متميزا عن المعتقدات الأسطورية في حضارات الشرق القديمة، بكونه يتمتع بنوع من الحرية التي تسمح لأي فرد من العامة أن يخوض في وصف الآلهة وفق تصورات تشبيهيه، على خلاف احتكار ذلك من قِبَلِ الكهنة ونسَّاك المعابد في الشرق. فقد كان **هسيود** " يصف الآلهة والكون كقضية شخصية. وهذه حرية لا نجدها في الشرق القديم إلاّ بين العبرانيين، حيث نجد أن عاموس، مثلا، هو أحد رعاة الغنم. فالمواضيع الدينية في مصر وأرض الرافدين ما كان ليتطرق إليها إلا أعضاء النظام

[1] أميرة حلمي مطر، عن القيم والعقل في الفلسفة والحضارة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط1، 2006، ص102.

الكهنوتي. أما **هسيود**، فهو ليس إلا فلاحا من ((بيوتيا))، دعته ربات الفنون ((وهو يرعى أغنامه على سفح هليكون المقدس)). فيقول: ((لقد نفخت (ربات الفنون) فيّ نفسا إلهيا لكي أشدو عاليا بذكر ما كان في العصور الخوالي وما سوف يكون"[1]. فما يمكن استنتاجه من تجربة الشاعر هسيود أن الإغريق يؤمنون كغيرهم من الشعوب بالآلهة، غير أن هذا الإيمان ليس مطلقا بل نسبي، فالآلهة تتعدد بتعدد المجالات المعرفية والفنية، وكأنما بالعقلية الإغريقية تتأهب للثورة على أي سلطة خارجية، وخاصة فيما يتعلق بالمعرفة المتوارثة بشكل أسطوري، والتي تجعل العقل قلقا بفعل التمادي المفرط في الخيال، فالأسطورة نوع من الحكي، أو " حكاية مقدسة، يلعب أدوارها الآلهة وأنصاف الآلهة، أحداثها ليست مصنوعة أو متخيلة، بل وقائع حصلت في الأزمنة الأولى المقدسة، أنها سجّل أفعال الآلهة، تلك الأفعال التي أخرجت الكون من لجّة العماء، ووطدت نظام كل شيء قائم، ووضعت صيغة أولى لكل الأمور الجارية في عالم البشر. فهي معتقد راسخ، الكفر به يعني فقدان الفرد لكل القيم التي تشدّه إلى جماعته وثقافته، وفقدان المعنى في هذه الحياة"[2] فهذه الحكايات والأحداث والوقائع تتضمن إجابات معينة عن انشغالات العقل البشري إزاء وجود العالم والحياة، وقد تميزت هذه الفترة – ما قبل الفلسفة – بالسذاجة، إذ سيطرت المعتقدات والديانات التي " أخذت على عاتقها الإجابة عن كل الأسئلة التي طرحها الإنسان. وكانت هذه التفسيرات الميثولوجية، تنتقل من جيل إلى جيل بصورة أساطير"[3] بكونها المنهج المعرفي السائد والمهيمن والذي تفسّر من خلاله مختلف التساؤلات التي شدّت انتباه الإنسان، حيث اقتصر دور العقل على طرح الأسئلة والقبول بالإجابة مهما كان شكلها ونوعها، دون

---

[1] هـ . فرانكفورت وآخرون، ما قبل الفلسفة: الإنسان في مغامراته الفكرية الأولى، تر: جبرا إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، د ط، د س، ص277.

[2] فراس السواح، مغامرة العقل الأولى: دراسة في الأسطورة سوريا وبلاد الرافدين، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، د ط، د س، ص19.

[3] هـ. فرنكفورت وآخرون، المرجع السابق، ص278.

أدنى شكّ أو طعن فيها، كالطفل الذي يبدأ بتقبل ما يلقن من كلمات وسلوكات، ذلك لأن العقل مرّ هو أيضا " كما يمرّ الإنسان ذاته، وكما تمرّ الحضارات بفترة نمو متعاقبة، وتتمثل صورته البسيطة أو صورته البدائية فيما ذكره ((ليفي برول)) Lévy–Bruhl من صفات العقلية البدائية أنها تتصف بالتفكير السابق على المنطق Pré–Logique أي أن التفكير يقوم على المعتقدات والتقاليد القديمة مستخدما السحر والخيال الأجوف لا الخيال العلمي"[1]. إذ ليس ثمة آثار مكتوبة تثبت هذا الطرح سوى ما خلفه كل من **هوميروس وهوسيود** من أشعار، ظلّت على مدار قرون المنهل المعرفي الوحيد الذي يغذّي العقل الإغريقي، حيث يعتقد مؤرخو الفلسفة " أن شعر هوميروس يمثل طفولة الفكر اليوناني ومن ثمة طفولة الإنسانية على تقدير أن تصور هوميروس من السذاجة بحيث يصح اعتباره أول مرحلة من مراحل العقل يحاول فهم الطبيعة وفهم نفسه" [2] في ظلّ تصورات لا تفرّق بين الإنسان والطبيعة، بحيث يتقبل العقل أن الأرض والسماء والبحار والأنهار أحياء تشكل مجتمعا بشكل ما؟ فالأرض لها الصفات البشرية عند هوميروس، بل أنها " ولدت الجبال الشاهقة والسماء المزدانة بالكواكب، ثم تزوجت من السماء المحيطة بها من كل جانب فولدت **أقيانوس** والأنهار وأن أقيانوس المصدر الأول للأشياء (...) وأخطر من ذلك تصور الآلهة والمبادئ الخلقية، فالآلهة في **قمة الألمب** يؤلفون حكومة ملكية على رأسها **تزوس** ويجيء من بعده سائر الآلهة والآلهات وكلهم في صورة بشرية، إلا أن سائلا عجيبا يجري في عروقهم فيكفل لهم الخلود، وهم أقوى من الأبطال وأسرع حركة، يظهرون للناس أو يختفون كما يشاءون، يسكنون قصورا في السماء فخمة يقضون فيها حياة ناعمة (...) لهم شهواتهم وعصبياتهم، يتفرقون أحزابا ويتدخلون في منازعات البشر، يؤيد بعضهم اليونان، ويناصر البعض الآخر أهل طروادة، يتشاتمون ويتضاربون، يخونون ويغدرون، لا يرعون

---

[1] إبراهيم مصطفى إبراهيم، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، دار النهضة العربية، بيروت، 1992، ص7.

[2] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، دط، دس، ص3.

من البشر إلا من يتقرب إليهم كيفما كانت أخلاقه"[1]. إنه عالم آخر مطابق تماما لعالم البشر، بنفس صفاتهم وسلوكياتهم، فالعقل في هذه المرحلة يستعمل الخيال ليربط بين الأحداث وأسبابها، ولما كانت المعرفة تعتمد على السمع وتتناقل بشكل شفهي، أصبح من السهل تضخيم القصص والروايات والمغامرات الإنسانية و نسبتها إلى قوى خارقة، إلى آلهة ترعى الناس بالمحاباة، آلهة مخادعة وظالمة، تمارس نوعا من القدر " على البشر دون اعتبار لقيمة أفعالهم بل إن القدر يسخر من الفضيلة ويعبث بالإرادة الصالحة"[2]، حيث نسجل هنا وجه التناقض والمفارقة التي كان يشعر بها العقل رغم بدائيته، إذ ينظر الإنسان الإغريقي إلى أغلب آلهته بعين الاحتقار، مما ينزع عنها الاحترام والقداسة، وهذا من " أوقع أشكال الاستهتار، ترى العاطفة الدينية ضعيفة إلى حدّ العدم، والمبادئ الخلقية مقلوبة رأسا على عقب"[3]. الأمر الذي جعل من العقل الإغريقي أكثر استعدادا للتمرد على التعاليم والمعتقدات الدينية المجحفة، بل والشّك في كثير من تلك الروايات المتواترة، إذ ثمة تفسيرات وجودية متضمنة في أشعار هوميروس عن ماهية الإنسان ومصيره، تجعله مركب من نفس وجسد، فالجسد " مكون من ماء وتراب ينحلّ إليهما بعد الموت، والنفس هواء لطيف متحد بالجسد متشكل بشكله ينطلق بالموت شبحا دقيقا لا يحسه الأحياء فينزل إلى مملكة الأموات في جوف الأرض وقد احتفظ بالشعور وفقد القدرة على الفعل، فهو يألم لذلك ويقضي هناك حياة باهتة تافهة خير منها بألف مرة الحياة على وجه الأرض في ضوء النهار مهما تبلغ من البساطة والفقر. وليس في هذا العالم الآخر ثواب ولا عقاب إلا في النادر يوزعها الآلهة بمثل ما يوزعون في الحياة الفانية من عدل معكوس فيحابون أصدقاءهم وينكلون بأعدائهم"[4].

---

[1] يوسف كرم، المرجع السابق، ص5.

[2] المرجع نفسه، ص5.

[3] المرجع نفسه، ص5.

[4] المرجع نفسه، ص5.

وبهذا يمكننا أن نستشفّ من هذه التفسيرات بذور النزعة العقلانية، من خلال التصور المنطقي لماهية الإنسان ومحاولة تفسيرها وفق تركيبها الثنائي (مادي وروحي) وتصور العالم عالمين، حياة الدنيا وحياة الآخرة وهذه مسألة مازال يؤمن بها العقل رغم التطور المعرفي والتكنولوجي الذي بلغه، فهذه التفسيرات التي تتناول الإنسان والعالم تحاول أن تستجيب لحاجة العقل إلى المعرفة المتحررة من الخرافة، وهذا ما سيطوره لاحقا الحكماء والفلاسفة الإغريق، لما يعكفون على إضافة حلقة إلى حلقة شعرائهم، دون الإخلال بالمكتسبات التي حوتها أساطير وخرافات سابقيهم، فهي رغم ما تحمله من بساطة وسذاجة كانت تراعي الترتيب والتسلسل المنطقي، وهذا أمر مهم للغاية، كما أنها تناولت العالم الطبيعي كموضوع لها، وهذا ما تضمنه ديوان هزيود حول أصل الآلهة الذي يرتب من خلاله و" يسلسل الأشياء والآلهة في ترتيب يدل على أنه راعى ما بينها من علاقات العليّة، وتدرج إلى النظام ومبدأه أن الأصغر يخرج من الأكبر، فأخرج الجبال من الأرض والأنهار من أقيانوس وهكذا إلى آلهة الأولمب وهم آخر المواليد على اعتبار أن القوى الطبيعية سابقة على الآلهة المكلفين بتدبيرها. فهذا الديوان يعد أول محاولة في العلم الطبيعي بالرغم من أن نصيب المخيلة فيه أكبر من نصيب العقل، وأن الشاعر يروي ولا يفسّر[1]. فهذه المحاولات رغم طابعها الخرافي تبقى مهمة جدا بوصفها خطوة بالاتجاه المعاكس للأساطير، و ستشكل الأرضية التي يتأسس عليها النقاش بين المواطنين الأحرار المتفرغين والمتحررين من كل التزامات، ذلك لأن الأعمال اليدوية من فلاحة وصيد وصناعة كان يقوم بها العبيد في بلاد الإغريق، وقد ساهم كل من هوميروس وهزيود نحو العام 700 ق.م، في إتاحة الفرصة لهؤلاء المواطنين في التدخل وإبداء آرائهم، عندما أعاد تسجيل وتوثيق كثيرا من الأساطير الإغريقية، " فعندما تنام الأسطورة على ورقة، يمكن أن تصبح موضوعا للمناقشة."[2] وعلى

---

[1] المرجع السابق، ص7.

[2] جوستاين غاردن، عالم صوفي: رواية حول تاريخ الفلسفة، تر: حياة الحويك عطية، دار المنى، ستوكهولم، ص34.

إثر هذا الوضع، وأمام سقوط القداسة والهيبة عن الآلهة وظهور مجتمع المدينة والفرد الحرّ، بدأت مرحلة تجاوز القصص الأسطورية من خلال عمليات النقد التي افتتحها **اكزينوفان** الذي عاش بحدود العام 570 ق.م، والذي " أخذ على الأساطير الألمبية نزعتها التشبيهية في تصورها للآلهة Anthropomorphisme، فقد روى عنه قوله أن الآلهة التي تحدث عنها هوميروس وهيزيود ليست أكثر من أساطير ابتدعها الإنسان ليصور بها الآلهة على شاكلته فالأثيوبيون يتصورون الآلهة فطس الأنوف سمر البشرة والتراقيون يتصورونهم زرق العيون شقر البشرة ولو فكر البقر لتصور الآلهة على شاكلته، كذلك هاجم **هيراقليطس** هوميروس وهيزيود لاعتمادهم على الأساطير في تفسير الطبيعة.[1] وبهذا الشكل يسجل العقل بداية تحرره وانعتاقه من سطوة الفكر الخرافي، مع بروز نسق جديد في التفكير، حيث أصبح لكل فرد " الحق في التساؤل حول تنظيم المجتمع، وبالطريقة نفسها كان بإمكان كل واحد أن يطرح على نفسه أسئلة فلسفية، دون العودة إلى تقليد الأساطير"[2] والوثوق في تفسيراتها، إذ أصبح محبو الحكمة من اليونانيين أكثر جرأة من ذي قبل، فقد اهتموا مجددا بمشكلة الأصل والتكوين، مثلما فعل هيزيود سابقا، بينما بشكل مختلف هذه المرة إذ " اكتسبت لديهم صبغة جديدة، فالأصل الذي انصرفوا إلى البحث عنه لم يفهموه في المصطلحات الأسطورية. فهم لم يلجأوا إلى وصف أب إلهي أول، كما أنهم لم يبحثوا عن ((الأصل)) بمعنى الحالة الأولية التي تحل محلها حالات كينونة لاحقة. لقد جدّ اليونانيون في طلب أساس للوجود حلولي وأبدي. فاللحظة الإغريقية التي تعني ((الأصل)) ليس مدلولها البداية، بل ((المبدأ المديم)) أو ((السبب الأول))[3]. أي المبدأ الأول الذي نشأت عنه الطبيعة والحياة. **فماذا يعني هذا التحول الفكري وما أهم تحولاته؟**

---

[1] أميرة حلمي مطر، عن القيم والعقل في الفلسفة والحضارة، مرجع سابق، ص104.

[2] المرجع السابق، ص34.

[3] هـ.فرانكفورت وآخرون، ما قبل الفلسفة، مرجع سابق، ص278.

تم تحول الفكر اليوناني عن التفسيرات الأسطورية التي تنسج الحكايات والخرافات عن أصل الأشياء وكيفية تكونها، وخاصة فيما تعلق بالعالم الطبيعي المحسوس؛ على وقع الشكوك و العمليات النقدية التي مارسها مفكرو اليونان على المعتقدات الدينية، وبفعل حرية التعبير التي كان يتمتع بها اليونانيون حيث بلغ الشّك والتهكم على الآلهة في عهد سقراط والسفسطائيين مداه، في ظل غياب القداسة وسلطة الكهنة في الديانات الإغريقية بفعل الاعتقاد بتعدد الآلهة وتصارعهم، وبفعل طبيعة الحياة. حيث يرى مؤرخو الفلسفة أن بداية التفلسف وبالتالي تدخل العقل في تنظيم الحياة لدى الإغريق كانت له مقدمات موضوعية أو أسبابا توفرت فشكلت مخاضا لميلاد المنعرج العقلاني، إذ لا يمكن إهمال تلك الحركة والتفاعل البشري الذي حدث في أعقاب بسط اليونان سلطانهم على المناطق المجاورة لهم، وتشجيع الهجرات إلى تلك المستعمرات حاملين إليها قيمهم، قيم نظام المدينة اليونانية التي تبرز فيها شخصية وحرية الفرد، حيث خالطوا شعوب هذه المستعمرات وتفاعلوا معها فدرسوا " ما لها من أخلاق وعادات تباين ما ألفوه في بلادهم، فوسّع ذلك من أفقهم القصصي. واقترن ذلك التوسع في الاستعمار بانقلاب سياسي واجتماعي في بلاد اليونان نفسها، إذ بدأت سلطة الأشراف تتزعزع، وساعد على ذلك نظام جديد اصطنعه اليونان في معاملتهم الاقتصادية، أعني نظام النقد الذي استبدلوه بنظام المقايضة أو تبادل السلع، ونشأ عن هذا التطور الاقتصادي طبقة جديدة موسرة، تنافس هؤلاء النبلاء الذين ورثوا ضياعهم عن آبائهم، وما هو إلا أن نشب بين الفريقين– النبلاء من ناحية، وباقي الشعب من ناحية أخرى– عراك حاد عنيف، انتهى بسيادة الطبقة الجديدة، فانتصرت الديمقراطية، واعتز أفراد الشعب بحريتهم التي ناضلوا من أجلها عصرا طويلا، وأخذوا يَرْقُبُونَ عن كثب شؤون البلاد بأنفسهم"[1]. وهذا ما أتاح لكل فرد في المجتمع اليوناني بالتدخل وإبداء الرأي والإدلاء بموقفه

[1]أحمد أمين و زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، د ط، د س، ص04.

إزاء القضايا التي تهمه وتهم مجتمعه دون عوائق، وخاصة طبقة المتفرغين من التزامات العمل اليدوي الذي كان ممقوتا في الأعراف اليونانية، بفعل تقسيم المجتمع اليوناني إلى طبقة العبيد، وهم أصحاب الحرف من الصنّاع والمزارعين، والمواطنين الأحرار المترفّعين عن أي نشاط اقتصادي. وكان **بريكليس** " أقرّ منذ القرن الخامس ق.م تعويضا تتولاه الدولة للقضاء ولأعضاء المجلس ولمحلفي المحاكم الشعبية وللمجندين. وفي أوائل القرن الرابع شمل التعويض أولائك الذين يشتركون في جلسات جمعية الشعب. والهدف هو إشراك المواطنين الفقراء، في خدمة المدينة. لكن هذا التعويض، رغم أنه كان طفيفا، أثّر في إبعاد المواطنين عن الأعمال المهنية. إن الإسهام في تسيير أمور الدولة أكثر بساطة واستمالة من العمل اليدوي في ظل أخلاقية تقسيم العمل إلى ذهني ويدوي، حيث يحظى الأول بالتقدير والاحترام والثاني بالاحتقار والنزول إلى مستوى العبيد. إن تعاطي النشاط المأجور أضحى من الأمور المعيبة"[1]. نظرا لأهمية التأمل والتفكير لدى اليونانيين، الأمر الذي جعل من النشاط الفكري محببا ومرغوب فيه، بل ومحفزا على استخدام أي مواطن للعقل من خلال محاولة تفسير ومناقشة المسائل الطبيعية والأخلاقية بحرية تامة، يستمدها المواطن اليوناني من الديمقراطية، فالشعب هو مصدر السلطة وليس ثمة سلطة دينية أو سياسية مطلقة، على خلاف جيرانهم في الحضارة المصرية والبابلية. و في تمجيد التراث اليوناني ليما يطلق عليهم **بالحكماء السبعة**، لخير دليل على التحول الفكري غير المسبوق الذي حدث في هذه المنطقة، فلم يكن " هؤلاء الحكماء فلاسفة بالمعنى الدقيق للكلمة. لقد كانوا – باستثناء **طاليس** أبي الفلسفة و**صولون** الشّاعر والمشرّع الأثيني المعروف – رجال عمل وبناة دول اشتهروا بالأمانة والصدق وقهر النفس واحترام القوانين. وكانت تجارب حياتهم – بين القرن السابع والسادس قبل الميلاد – التي تبلورت في حكمهم وكلماتهم بمثابة البذور التي نمت بعد ذلك في أشكال فكرية حية، فأصبحت ((أعرف نفسك)) عند سقراط نظرية عن ارتباط

[1] حسين حرب، الفكر اليوناني قبل أفلاطون، دار الفرابي، بيروت، ط2، 1984، ص33.

الفضيلة بالعلم، وتطورت ((لا تسرف في شيء)) عند أرسطو إلى ما يسمى بنظرية الوسط الذهبي، وتغلغلت فكرتهم المحورية عن التزام الحدّ والاعتدال في روائع العقل والوجدان اليوناني في الفلسفة والشعر وأناشيد الجوقة في المأساة."[1] ومن أهم الأقوال التي نسبت إليهم: فليكن العقل قائدك، وبغض النظر عن الخلاف حول عددهم وأقوالهم، فوجودهم ووصفهم بالحكماء في زمن كانت فيه شعوب الأرض مخدرة بالخرافات، يكفي للإشارة إلى بداية عصر العقل.

كما أن مسألة **النقد للقيم** والنظم والمعارف لم تقم على حدّ ما هو موثّق في تاريخ الفكر الإنساني، إلا في بلاد اليونان، إذ يذكر أن **ديمقريطس** في القرن الخامس ق.م نقد نزعة تفسير الطبيعة من خلال الأساطير قائلا: " أن القدماء قد ابتدعوا هذه الأساطير لتفسير الظواهر الطبيعية التي تخيفهم مثل الرّعد والبرق والصواعق، **ولبرويقوس السفسطائي** نظرية مماثلة فقد عرف قوله إن القدماء قد ألّهوا ما يعود عليهم بالنفع والفائدة فمثلا ألّهوا **ديمتر** إلهة القمح والحصاد، **وديونيسوس** إله الخمر وآلهة أخرى نسبوا لها الماء والهواء والنار لما لهذه العناصر من قيمة في نشأة الحياة واستمرارها"[2]. بل أنه قد بلغ بالسفسطائيين أن اتّهموا الكهنة والملوك بصنع وحياكة تلك الأساطير الدينية، بغية التحكم والسيطرة على الرعيّة، وهذا ما تمّ لهم على مدى القرون السابقة. وهذه جرأة وثورة فكرية قلّما تجد لها نظير أو سبق في تاريخ الإنسانية، ويمكن تفسير ذلك قياسا على الفكر المهيمن؛ أنّها كانت لحظة تدّخل العقل في الحياة وتحرّره من الأساطير، بل وانتصاره وتجاوزه لصورته البسيطة والبدائية، التي اتّصفت بكونها مرحلة التفكير القائم على المعتقدات المتوارثة التي تتعارض مع ما يقتضيه المنطق. وخاصة لما يخالف العقل القواعد ويختلق منهجا جديدا في المعرفة من خلال البحث عن مبدأ أول أو سبب صدرت عنه الطبيعة،

---

[1] عبد الغفار مكاوي، الحكماء السبعة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1990، ص6.

[2] أميرة حلمي مطر، عن القيم والعقل في الفلسفة والحضارة، مرجع سابق، ص104.

متوجها في ذلك إلى ما تدركه الحواس ويتقبله العقل نفسه. وهذا ما تبناه الرّعيل الأول من فلاسفة الإغريق الأوائل الذين مارسوا التأمل في الطبيعة وراحوا يتساءلون: " كيف أمكن للماء أن يتحول إلى سمكة حية، وكيف تنبت الأرض الجامدة شجرة كبيرة، ويلد رحم المرأة إنسانا. وجد الفلاسفة أمام عيونهم التغيرات المستمرة للطبيعة. لكن ما هو تفسيرها؟ كيف يمكن للمادة أن تغيّر طبيعتها؟ وتصبح شيئا مختلفا تماما، شيئا حيا، على سبيل المثال؟"[1] فبمجرد طرح هذا النوع من الأسئلة، الذي اشتهر به (الفلاسفة الطبيعيون) الإغريق، يعد قفزة للعقل وللموضوعية، والذين " كانوا يتساءلون عن التغيرات المرئية داخل الطبيعة ويحاولون صوغ بعض القوانين الطبيعية الأبدية، يريدون أن يفهموا الأحداث التي تحصل في الطبيعة، دون العودة إلى الأساطير التي كانوا يعرفونها"[2]. ومنذ هذه اللحظة التاريخية، وبإجتماع كل هذه العوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية، التي تميزت بها الحياة في اليونان، انطلق الجدل فيما بين فلاسفة **مدرسة ميليتوس** (طاليس وانكسماندر وانكسيمانس) بحثا عن سرّ بداية الأشياء في الطبيعة وأصلها، حيث أدرك هؤلاء المفكرون " البداية إدراكا مختلفا، كما عرّفوها تعريفا مختلفا، فما يبحثون عنه ليس واقعة عرضية، بل علّة جوهرية. فليست البداية مجرد نقطة بدء في الزمان، بل هي ((المبدأ الأول)). إنها شيء دالٌ على السبق المنطقي أكثر مما هو شيء دال على السبق الزمني. فالعالم عند طاليس لم يبدأ في صورة ماء باعتبار ما سبق فحسب، ولكنه يتكون من الماء على الدوام، فالماء هو العنصر الباقي والدائم في كل الأشياء. والأشياء لم تتطور في صورة عشوائية من عنصر الماء أو الهواء أو اللامحدود (Apeiron) الذي تحدث عنه أنكسيماندر، أي تبعا لنزوات عقل خالق، ولكنها تطورت في نظام منتظم تبعا لقواعد عامة. إن فكرة مثل هذه القواعد الراسخة الثابتة بعيدة

---

[1] جوستاين غاردن، عالم صوفي، مرجع سابق، ص39.

[2] المرجع نفسه، ص39.

كل البعد عن الفكر الأسطوري"[1]. وهي بحق خطوة حاسمة يخطوها العقل بعد توفر أهم أدواته، الشّك والنقد واحتدام الجدل. لكن كيف سينتبه هؤلاء الفلاسفة إلى العلة التي تؤلّف هذا الانتظام لعالم الأشياء؟

ب. جدل السبب الأول:

أخيرا، وبعد سبات طويل للعقل داخل أروقة الخيال وصناعة الحدث الذي لم يسبق وأن تطابق مع الواقع، ينجح العقل اليوناني في تكوين فكرة قابلة للنقاش و الأخذ والرّد بشأنها، لما ردّ **طاليسTales (620 ق.م – 546 ق.م)** الوجود إلى أصل طبيعي محسوس، واعتبره العلة الأولى بقوله: " إن الماء هو المادة الأولى والجوهر الأوحد الذي تتكون منه الأشياء"[2] حيث يذهب أرسطو في مؤلفه " الميتافيزيقا " حول السبب أو المبدأ الأول، إلى " أن طاليس هو أول مؤسس لهذا الاتجاه، فلقد قال بأن المبدأ هو الماء ولهذا السبب أعلن صراحة أن الأرض تطفو على سطح الماء. ثم يتحدث أرسطو عن مصدر هذا الافتراض عند طاليس فيذكر أن هذا الافتراض جاء من ملاحظة أن النبات والحيوان يتغذيان من الرطوبة، والرطوبة في مبدئها نشأت من الماء ومن ثم فإنه بما أن الماء هو مبدأ للرطوبة. والنبات والحيوان يتغذيان من الرطوبة فالماء هو مبدأ النبات والحيوان ويتكون منه بالضرورة.[3] فهذه الشهادة من أرسطو تؤكد السبق لطاليس بكونه أول من جاء بفكرة العلة الأولى، بدون تفسير من طاليس، ذلك لأن أرسطو يستخدم في تعليل وجهة نظر طاليس لغته الفلسفية الخاصة ومصطلحاته وروابطه المنطقية المعهودة، فتحديد نقطة لبداية الشيء

---

[1] إ.كسيرر، اللوغوس والميتوس، في: محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، التفكير الفلسفي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط3، 2008، ص24.

[2] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص12.

[3] ماهر عبد القادر محمد، محاضرات في الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، اسكندرية، د ط، 1984، ص6.

كمقدمة كبرى وربطها بالمقدمات التي تليها إلى غاية النتيجة، إنما هي صناعة أرسطية خالصة. لكن ثمة سؤال أكثر أهمية: لماذا جعل طاليس الماء كمبدأ أول؟ وليس شيئا آخر؟

هناك اتجاهين اثنين في تفسير ذلك، تفسير يقوم على أساس أسطوري وآخر يقوم على أساس عقلي، حيث يرى أصحاب الاتجاه الأول أن طاليس كان مطلعا على الأفكار البابلية والمصرية القديمة. " ومما يلاحظه أصحاب هذا التفسير فإن الماء يلعب دورا رئيسيا في حضارتي بابل ومصر القديمة وهو ما يظهر جيدا وبوضوح في الجانب الأسطوري عند الشرقيين، فحضارة بابل ومصر القديمة تعتبر من الحضارات التي أقيمت على ضفاف النهر فعلى سبيل المثال نجد أن النيل في أثناء الفيضان يرسّب طبقة من الطمي ومنها يمكن أن تنشأ حياة جديدة."[1] حيث يرجّح أن هذه الفكرة كانت مشهورة عند المصريين الذين عاشوا على ضفاف النيل، ومنهم انتقلت إلى الإغريق فالتقطها طاليس ووظفها واشتهر بها، فبلاده يحاصرها الماء من كل جانب. ويرجح نيتشه فرضية قريبة من هذا الطرح، بكون الفلسفة اليونانية نشأت عن مصدر صوفي " لأن الرّوح اليونانية كانت من قبل روحا تشبيهية، فكانت تتصور الأشياء الخارجية على غرار الإنسان دائما. لكنها تحرّرت من هذه النظرة على يد الفلاسفة، فأصبحت في تفكيرها موضوعية، وفنيت في الموضوعات الخارجية، فبينما كانت تجعل الأفكار كأنها أشخاص، وتجعل الآلهة أشخاصا أيضا، وتجعل الطبيعة حيّة كالإنسان، جاء طاليس فجعل الأشياء وحدة، وقال إن أصل الأشياء الماء، فارتفع بهذه الأشياء المجردة إلى المقام الأول وجعلها الأساس في تفسير الطبيعة. وبينما كانت النظرة القديمة نظرة تفرقة وفصل، أي تنظر إلى الأشياء على أنها مختلفة متفرقة، جاء طاليس فجعل الأشياء وحدة، وقال الكل هو الماء، فهذه النظرة الواحدة إلى الأشياء كلها، وهذه النظرة المبتدئة من الذات إلى الموضوع مباشرة بفناء الذات في الموضوع، لم يصل إليها طاليس ولا الفلاسفة الطبيعيون عن طريق المشاهدة والملاحظة، بل عن طريق نظرة وجدانية

[1] ماهر عبد القادر محمد، المرجع السابق، ص07.

في الوجود، أو بعبارة أخرى نظرة صوفية"[1]. وهذا يفنّد ما ذهب إليه أرسطو، رغم احتمال صحة وجهة الرأي التي تجعل من فكرة طاليس نتيجة ملاحظات تجريبية، فالذي يعيش على تلك الجزر اليونانية من الطبيعي أن يعتقد أن الأرض تطفو على سطح الماء، كما أن الحياة كانت تختفي بمجرد أن تجفّ منابع الماء، سواء تعلق الأمر بالإنسان أو الحيوان والنباتات، وما يهم من كل هذا، ليس الجدل فيما إذا كان ماء طاليس هو نفسه ماء الأساطير والأديان السابقة، بل فكرة الأصل أو العلة الأولى التي يتم طرحها لأول مرة على أساس العقل، ذلك لأن القول بالماء كمبدأ أول للأشياء، مع ما ترتب عنه من تفسير أصبح منذ هذه اللحظة موضوعا مفتوحا للنقاش. والذي سيشهد تطورا بشكل مطرد بداية من **أنكسيماندريسAnaximandre (611 ق.م-547 ق.م)** تقريبا، تلميذ طاليس ومعاصره وأحد منشطي المدرسة المالطية، والذي يعد على حسب المؤرخين أول إغريقي يخلّف آثارا مكتوبة من خلال مخطوط له عنوانه " في الطبيعة". حين يتفق مع أستاذه حول فكرة العلّة الأولى ويؤمن بالمبدأ الأقصى للأشياء ذو الطبيعة المادية، لكنه يختلف معه حول ماهية هذه المادة الأولى ويرفض الماء وأي نوع آخر من المواد المعروفة، ويعتقد أنها " مادة بلا تشكيل ولا تحديد وبلا ملامح بصفة عامة (...) فهي مجرد مادة لم تتخصص بعد، لتصبح أنواعا مختلفة للمادة. ولهذا فإن هذه المادة بلا صفات وهي هلامية. ولما كانت غير متعينة من ناحية الكيف فإنها غير محددة من ناحية الكم. لقد اعتقد أنكسماندريس أن هذه المادة تمتدّ إلى ما لا نهاية في المكان- والسبب الذي طرحه لقوله بهذا الرأي هو أنه لو كان للمادة قدر محدد لكانت قد استنفذت منذ فترة طويلة في خلق العوالم المتعددة وفنائها- ومن ثم يسمي مادته هذه ((اللامتعينة))"[2]. وكانت فكرته رغم كونها مبهمة دحضا منطقيا قوي لفكرة

---

[1] عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط3، د س، ص86.

[2] ولترستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، دس، دط، ص33.

أستاذه، ودلالة على شغف العقل إلى المعرفة في هذه الأثناء؛فانكسيماندريس قدم نظرية حول أصل الكائنات الحية وكيفية تطورها باعتقاده أن الأرض كانت " سيالة ومع الجفاف التدريجي عن طريق تبخر هذا السيلان تولدت الكائنات الحية من الحرارة والرطوبة. وكان أول المخلوقات كائنات دنيا ثم تطورت تدريجيا إلى أجهزة عضوية أرقى عن طريق التكيف مع بيئاتها، ولقد كان الإنسان في البدء سمكة حية في الماء ومع الجفاف التدريجي وجدت مناطق من الأرض عالية جافة وهاجرت الحيونات البحرية إلى الأرض ثم أصبحت زعانفها عن طريق التكيف.."[1]. يبدو أن النظرة الوجدانية الصوفية التي يقول بها نيتشه لها ما يبررها فيما ذهب إليه أنكسيماندريس في نظريته أيضا، ذلك لأن الأساطير البابلية التي نشأت على تخوم بلاد الإغريق اعتقدت سابقا أن أصل الإنسان سمكة، لكن هذا لا ينفي بداية تحرر العقل من الحقائق الأسطورية ولو بشكل عسير، لأن الأمر قد يبدو طبيعي من منطق التدرج الانسيابي للمعرفة الإنسانية، وإن فكرة اللامتناهي هذه يبررها تصوره لتعدد العوالم، والتي قد تعني" إما وجود عوالم لا حصر لها معا أو أن كل عالم عندما يفنى يتبعه عالم آخر، أي أن التعدد إما أن يكون "مكانيا" أو "زمنيا". وأيا ما كان التفسير الذي سنقف عنده فإن الفكرة في حدّ ذاتها تكتسي أهمية بالغة، لأنها تحرّر العقل من قيود هذه العوالم (من وضوح هذا العالم) وتجعله ينتقل إلى مفهوم النسبية"[2]. وسواء " أكان انكسماندريس هو الذي وصل إلى هذا التفسير أم أنه نقله عن بعض الأساطير (...) فإنه كان لا شكّ خطوة هامة نحو التفسير العقلي لظاهرة الحياة على الأرض"[3]. التي لن تكتفي بهذا القدر من التفسير ولا تقبل التوقف عند الماء أو المادة المبهمة، حين يتدخل ثالث مفكري المدرسة الملطية **أنكساميـنيسAnaximène (585 ق.م –525 ق.م)** معتقدا " بأن أصل الأشياء إنما

---

[1] المرجع السابق، ص34.

[2] عزت قرني، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، مرجع سابق، ص26.

[3] المرجع نفسه، ص27.

هو **الهواء**، وهو أيضا سبب الحياة وسبب الفكر"[1] ولعل النزعة العقلية هي التي دفعت أنكساميتيس إلى مخالفة موقف أستاذه حول المبدأ الأول، و فكرة اللامحدود " ووجد أنه لا يمكن الزعم بأن الأشياء تتخذ من اللامحدود مبدأ، لذلك بدأ في تحديد موقفه وبدأ يحدد المبدأ من جديد ويعينه – بعد أن أصبح يتخذ صورة اللاتعيين – عند أستاذه وكان الهواء هو المبدأ.[2] وحول هذه المسألة يذهب مؤرخو الفلسفة إلى اعتبار فكرة الهواء لدى أنكساميتيس تعد بمثابة انتكاسة للعقل، من خلال القول بمبدأ أول ووحيد مثل طاليس حول أصل الأشياء بعد الخطوة الهامة التي قطعها انكسيماندريس بفكرة اللامحدود. فما هي دوافعه لهذه الخطوة التراجعية من وجهة نظر المؤرخين؟ لقد كان لأنكساميتيس تفسير يبرر رفضه للماء واللا متعين اللذان أحلّ محلهما الهواء، انطلاقا من مفهوما التكاثف والتخلخل. وهما عمليتان لتحول الهواء في اتجاهين متعاكسين، والذي تنشأ على إثره الموجودات، فالتخلخل "هو مثل الحرارة أو الحرارة المتنامية، والتكثيف هو البرودة المتنامية. أن الهواء بالتخلخل يصبح نارا والنار المتولدة للأعلى على الهواء تصبح نجوم وبالعملية العكسية الخاصة بالتكاثف يصبح الهواء أولا سحبا وبالدراجات الأشد من التكثيف يصبح ماء وترابا وصخورا على التعاقب. والعالم يدور في مجرى الزمن من جديد ويستحيل إلى هواء أولي"[3]. ولعل تفسير كهذا بالرغم مما يحمله من إرادة مخالفة أو مجادلة سابقيه، فهو إضافة مهمة لفكرة الماء واللانهائي، فإذا كان الماء معينا من حيث الكيف فأن الشرط الذي قال به انكسمانس من أن المبدأ الأول يجب أن يكون لانهائي، قد حققه تلميذه انكساميتيس لما وجد أن الهواء يجمع ما بين فكرة المادة الطبيعية المحددة كيفا، واللانهائية كما، وهذا ما يرفع من شأن العقل اليوناني، ويبرهن على مدى شغف هؤلاء المفكرون بالتفسير العقلي الذي بات السمة المميزة لهذه المرحلة.

---

[1] المرجع نفسه، ص27.

[2] ماهر عبد القادر محمد، محاضرات في الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص13.

[3] ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص35.

والذين " حقق الفكر اليوناني على أيديهم خطوة هامة وصعبة، لأنها الخطوة الأولى. وحصادهم هام وخاصة في حالة طاليس وأنكسماندريس. فها نحن معهم أمام الحقائق الحسية التي يمكن ملاحظتها وهي تأخذ مكان الشخصيات الأسطورية، وها نحن أمام مفهوم العناصر (الأربعة) وأمام فكرة نظام عام للكون، وأمام فكرة تتابع الظواهر التي تحكمها قوانين ميكانيكية، وها نحن نرى الإنسان وقد ارتبط بباقي مظاهر الحياة في الكون، وها نحن أخيرا وليس آخرا أمام فكرة " اللانهائى"، وهي فكرة شديدة الخصوبة"[1]. والأهم في كل هذا أنهم أول من استخدم العقل في اعتقادهم بالمبدأ الأول أو السبب المادي للأشياء ومحاولاتهم تفسير ما يترتب عنه من خلال الانتقال إلى الفكر عن طريق الملاحظة الحسية والتجريبية، وأسّسوا لتقاليد معرفية جديدة سيكون النقد والجدل من أهم مميزاتها. فالحديث عن مبدأ أول للأشياء، يعني استخدام لغة العقل، فعبارة مبدأPrincipe عند أندري لالاند تشير إلى " مجمل القضايا الموجّهة، المميّزة، التي ينبغي أن يتبعها كل التطور اللاحق. بهذا المعنى، يثير المبدأ والمبدئي بنحو خاص، فكرة ما هو مهم أولا، وما هو ((أساسي)) في راتوب القبول."[2] كما تعد لفظة أول Premier " من زاوية أساس Fondement معارفنا، ما يفرض نفسه على العقل بحيث لا يكون ثمة موجب للارتياب به، وبحيث يفيد وضوحه أو صحّته، المعروفان مباشرة، في تفسير حدود أخرى، أو يستعملان كضمانة لحقيقة قضايا أخرى تستفاد منها.– ويضيف– من الناحية النفسانية ما يكون، عمليا منطلق العقل في تكوين حكم أو استدلال عقلي، في تطور تناسلي، في تداع واجتماع، ومن الناحية الأنطولوجية، ما يتضمن علّة وجود حقائق أخرى، ما يكون علّتها الفاعلة، أو الأخيرة. ((المحرك الأول))[3]. وبهذا المعنى للمبدأ الأول فإن فلاسفة مدرسة ميليتوس كانوا سبّاقين لاستخدام العقل في

---

[1] عزت قرني، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، مرجع سابق، ص28.

[2] أندري لالاند، مرجع سابق، ص1042.

[3] المرجع نفسه، ص (1027–1028).

الحضارة الإغريقية، والذي سيكتشفه **انكساغوراس**Anaxagorast (500 – 428 ق.م) لاحقا.

بعد هؤلاء الفلاسفة الطبيعيون سيأتي فلاسفة ومفكرون آخرون يتناولون هذه الأفكار بالنقد والتحليل والإضافة، لا يسعنا تناولهم جميعا، غير أننا يمكن أن نشير إلى فيثاغوراسPythagore ونظريته في الأعداد التي عدّت تفسيرا عقلانيا لمجمل الأفكار التي أفرزها العقل الإغريقي سابقا، حين يقول: " إن الوحدة هي مبدأ الأشياء. من الوحدة خرجت الاثنينية وهي مادة لا محدودة خاضعة للوحدة التي هي العلّة. من الوحدة الكاملة والاثنينية اللامحدودة خرجت الأعداد؛ من الأعداد خرجت النقاط؛ ومن النقاط الخطوط، ومن الخطوط المساحات؛ ومن المساحات الأحجام؛ ومن الأحجام خرجت كل الأجسام التي تقع تحت حواسنا، وتصدر عن العناصر الأربعة: الماء والنار والتراب والهواء. هذه العناصر تتحول بطريقة مختلفة وبتحولها هذا تخلق العالم الذي هو حي وروحاني ودائري، ويحمل في وسطه الأرض التي هي مستديرة أيضا ومسكونة على كل سطحها... الشمس والقمر والكواكب الأخرى كلها آلهة وذلك بسبب غلبة العنصر الحار فيها، هذا العنصر الذي هو مبدأ الحياة... والناس من سلالة الآلهة لأن لهم نصيبهم من العنصر الحار، وبسبب هذه القرابة تهتم الآلهة بنا... إن الفضيلة انسجام، كالصحة والخير الكامل والألوهية"[1].

نلاحظ من خلال هذا النص أن الحقيقة الأساسية لدى الفيثاغوريون تكمن في الأعداد، والتي هي جوهر لجميع الأشياء، بل هي سرّ الانسجام والانتظام الذي تأخذه الأشياء، فالوحدة الفيتاغورية هي العلة الأولى والمبدأ الأول عند غيرهم، وقد تمكنوا بالفعل من اكتشاف العقل واستخدامه مبكرا دون الحديث عنه، فنظام الأعداد والأشكال الهندسية قمّة في التجريد العقلي، والانسجام الكلي وظيفة للعقل، وهذا ما سيسميه اليونانيون لاحقا باللغوس. وما يمكن استخلاصه عموما من جدل المبدأ الأول، أو السبب الذي نتجت عنه جميع

[1] حسين حرب، الفكر اليوناني قبل أفلاطون، دار الفرابي، بيروت، ط2، 1984، ص54.

الأشياء هو أن "ما يجمع بين هؤلاء المفكرين هو المنهج الذي يعتمد على الملاحظة والاستدلال ويكشف روحا علمية ناشئة طلقّت الميثولوجيا وحصرت تفسيرها للطبيعة بمبادئ طبيعية"[1] بعيدا عن الآلهة ومنطق القوى الخارقة التي تتعدى حدود العقل.

ج – اللغوس:(العقل الكوني)

ليست فكرة اللوغوس سوى نتيجة أو خلاصة منطقية لجدل المبدأ الأول، الذي شغل الفكر الإغريقي أثناء محاولاته مناقشة مشكلة أصل العالم. تلك التي أسس لها طاليس بالقول أن الماء هو أصل جميع الأشياء، ليصبح أول محب للحكمة يضع الطبيعة موضع تساؤل ويجعل منها مشكلة التَفَّ حولها فلاسفة الطبيعة بالنّقد والمناقشة، فبدأت تتطور من الماء إلى اللامحدود فالهواء، كل فكرة إنما تأتي لتجيب عن سؤال بقي مفتوحا في فكرة سابقة، وكل حكيم يحاول أن يكمّل ما يراه نقصا لدى أطروحات سابقيه، كل هذا حدث تحت طائل سؤال: كيف؟ السؤال الذي يستفز العقل ويزيده تعطشا للمعرفة، وهذا ما جعل هيراقليطس هو الآخر يكتشف جملة من التناقضات بين محدودية الماء كما وكيفا، ولا محدودية وغموض اللانهائي، وشيئا من هذا وذاك في الهواء، فهو لا نهائي ومحدد كيفا. الأمر الذي دفعه إلى تجاوز هذه العناصر بعنصر مختلف عن العناصر السابقة يمكنه أن يكون مبدأ أولا ويقبل التغيّر فقال " بالنار"، فما التغير الذي يمكنه أن يطرأ على هذه النار فينشأ عنها الوجود؟

ثمة أفكار تتأسس عليها فلسفة هيرقليطس فيما يشير – اميل برهية – فهو يفسّر الكواكب التي يسميها بالنيران المتلألئة، بكونها نتيجة لنوع من التبخر الجاف الصادر عن الأرض، ويفسّر السحب والرياح بأبخرة تتصاعد من البحار، ويستعير من انكسيمنيس

[1] حسين حرب، الفكر اليوناني قبل أفلاطون، مرجع سابق، ص44.

عمليتي التكاثف والتخلخل ليفسّر بهما أيضا، تحول النار إلى ماء ثم إلى تراب.[1] فالوجود لدى الإغريق في هذه المرحلة كان يتمثل في العالم الطبيعي، والمشكلة التي أرّقته تمثلت في العنصر الطبيعي الرئيسي الذي تشكلت منه باقي العناصر الأخرى، لذا كانت نتيجة تأملات هراقليطس اقتناعه "بالنار" كعنصر أساسي، ذلك بكونها " تتحول إلى ماء، والماء يتحول إلى تراب، والتراب يتحول من جديد إلى ماء والماء إلى نار. ومن السهل أن تفهم هذا في مذهب هراقليطس: لأن النار إن أصيبت بالرطوبة تحولت إلى ماء، وإن أصيبت باليبوسة تحولت إلى تراب؛ كما أن النار عند هراقليطس ذرّات ترابية حارّة كتلك الذرّات التي نجدها في أشعة الشمس".[2] وهذا المسار التحولي الذي تسلكه الأشياء في تغيّر هيراقليطس يتخذ اتجاهين متعاكسين، اتجاه من أعلى إلى أسفل، أي من النار إلى الماء فالتراب، واتجاها مخالفا من أسفل إلى أعلى؛ أي من التراب مرورا بالماء إلى النار، ومن خلال هذا التغيّر الدائم والمستمر وتحول الشيء إلى ضدّه ينشأ الوجود. وأهم نقطة في نظرية هيراقليطس هي تحول الشيء إلى ضدّه، بفعل نوع من التنازع ما بين الأضداد. فما أكثر الأشياء التي " تتحول الأضداد منها إلى الأضداد الأخرى، فالأشياء المتقابلة أو المتضادة هي التي ينشأ عنها الوجود. وهكذا يلاحظ أن مصدر الوجود هو مبدأ النزاع؛ إلا أنه يوجد إلى جانب مبدأ النزاع هذا، مبدأ الانسجام؛ فإن الأشياء لا تستمر في هذا النزاع، بل تعود إلى شيء من الوحدة، و أن هذه الوحدة ليست شيئا نهائيا، والأحرى أن يقال تبعا لمذهب هرقليطس إن هذه الوحدة هي الفناء كما سيقول أنبادوقليس من بعد. فكأن هناك إذاً، يهيمن على جميع الأشياء، مبدأً واحداً يجعلها تتغير باستمرار. وتبعا لهذا المبدأ أو القانون تتحول الأشياء بعضها إلى بعض عن طريق هذا السيلان الدائم، وهذا المبدأ يسميه هرقليطس باسم القانون أو باسم النسب

---

[1] بتصرف، اميل برهية، تاريخ الفلسفة: الفلسفة اليونانية، تر: جورج طرابيشي، ج1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1982 ، ص73.

[2] عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 140.

المستمرة الثابتة، أو باسم اللوغوس"[1]. ولو أن فكرة النار بوصفها مبدأ طبيعي أولاً للوجود قد سبقتها أفكارا مماثلة، كالماء واللامحدود والهواء؛ فإن فكرة اللوغوس شديدة الخصوبة في نظرية هراقليطس وفي الفلسفة الإغريقية عموما، لأنها تجيب إضافة عن سؤال: كيف نشأ العالم الطبيعي؟ عن: لماذا يظل هذا العالم على توافق وانسجام دائم؟

يقول إميل برهية: " اختيار هرقليطس لا يلفت الأنظار إذن إلى جوهر الأشياء بقدر ما يلفتها إلى القاعدة، إلى العقل، إلى الغوس الذي يعيِّن المقاييس الدقيقة لتحولاته"[2] إذ يبدو أن فكرة التغيّر الدائم للأشياء، دون تصادم وفساد، بل بتناغم وانسجام، هي التي ألهمت هراقليطس وجعلته يكتشف سرّ اللوغوس، إذ ليس في التغيّر بحد ذاته أو في الشقاق والتنازع بالذات " وإنما في تغيّر معتدل وفي شقاق مظبوط يكمن الواحد والدائم. وقد حدس هرقليطس بأن قوام الحكمة اكتشاف الصيغة العامة (اللوغوس) لهذا التغيّر"[3].

وفكرة اللوغوس " قد أثارت حولها كثير من الجدل فيما يتصلبماهية هذا اللوغوي: أهو نفس النسب التي على أساسها تتوالى التغيرات، أم أنه العقل، وأن هذا العقل هو العقل بالمعنى المفهوم فيما بعد بوصفه الوجود اللامحسوس، أو الرّح الكلية – كما يقول الرواقيون من بعد، فهنا يذهب بعضهم إلى القول بأن اللوغوس عند هراقليطس هو بنسب فحسب ونسب مادية، بينما يتصور الآخرون اللوغوس على أنه مبدأ عقلي يهيمن على الوجود، كما تهيمن الرّوح الكلية أو الله على الأشياء"[4]. وتجاوزا للآراء المتضاربة حول ما يمكن أن يعنيه هذا اللوغوس، فإنه لا يمكن الاعتراض على أنه التصور الأولي والبدائي حول المفهوم الذي سيتطور لاحقا ليصبح (العقل)، ذلك لأن غالبية مؤرخي الفلسفة ينطلقون من اللوغوس في التأسيس لمفهوم العقل. فمن وجهة نظر محمد عابد الجابري، فإن اللوغوس يعني ((العقل

---

[1] المرجع نفسه، ص 140.

[2] اميل برهية، تاريخ الفلسفة، ج1، مرجع سابق، ص76.

[3] المرجع نفسه، ص77.

[4] عبد الرحمان بدوي، مرجع سابق، ص143.

الكوني)) بقوله: " لقد تصور هيراقليطس العقل الكوني La raison universelle على أنه محايث للطبيعة ومنظم لها من داخلها، فهو بالنسبة للعالم أشبه بالنفس بالنسبة للإنسان، النفس لا بوصفها (جوهرا) مستقلا متميزا عن البدن، بل بوصفها مبدأ لحركته، منتشرا في جميع أجزائه. ولذلك كان هذا العقل أشبه ((بنار إلهية لطيفة))، بل هو ((نور إلهي))، هو حياة العالم وقانونه. والنفس البشرية قبس من هذه ((النار الالهية))، أي من هذا القانون الكلي الذي يسري في الطبيعة ويحكمها، فعليها إذن أن تعرف هذا القانون وتعمل بموجبه. ومن هنا كان الدين الحق في نظر هيراقليطس هو مطابقة العقل الفردي –عقل الإنسان الفرد للقانون الكلي الساري في الكون، أي للعقل الكوني أو الكلي"[1]. وإلى غاية هذه النقطة لا تزال عبارة " لوغوس" غامضة ولا تعني "العقل" فقط، ذلك لأنها تعني "الحكمة" وتعني "الله" أيضا في الديانات اليهودية والمسيحية، وتعني "الكلمة". إذ تعددت معانيها وتداخلت بين الدين والفلسفة[2]غير أننا سنعتمد في سياق بحثنا المعنى الفلسفي الذي يجعل من لفظة "لوغوس" مرادفة للعقل، اعتمادا على ما يسوقه عبد الرحمان بدوي في موسوعة الفلسفة بالقول: " يبدو أنه في بعض الشذرات يقصد باللوغوس معنى خاصا؛ لكنه في سائر الشذرات يستعمله بالمعنى الشائع. فهو يستعمله بمعنى خاص حين يقول: ((كل شيىء يحدث وفقا للوغوس)) (شذرة 1) وحين يقول: ((إن اللوغوس يرتب كل الأشياء)) (شذرة 72) ... لكن المعنى الخاص يدل عند هرقليطس على العقل الإنساني، وعلى المبدأ الذي يحكم العالم"[3] ومن خلال هذه الإشارات يمكن القول أن اللوغوس الهرقليطي كان اللّبنة الأولى ضمن المسار الذي سلكه مفهوم العقل منذ اللحظة الإغريقية، فأية دلالة سيتخذها هذا العقل في المرحلة التالية ضمن هذا المسار؟

---

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط10، ص19.

[2] انظر مادة "لوغوس" في: عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1984، ص371، 372.

[3] المرجع نفسه، ص 534.

د- النوس(العقل الكلّي):

يقول محمد عابد الجابري: " وإذا كانت فكرة هيراقليطس عن العقل الكلي تميل إلى إقرار نوع من وحدة الوجود، باعتبار أن العقل الكوني هذا محايث للطبيعة غير منفصل عنها، فإن تصور آناكساجوراس ل ((النوس)) Nous أي ((العقل الكلي)) أيضا، يختلف من حيث أنه جعل منه مبدأ مفارقا، غير مندمج في الطبيعة ولا محايث لها"[1]. فالجابري يقرّر على غرار أندري لالاند أن النوس مثل اللوغوس كلاهما إشارة إلى "العقل"، ويختلفان بوصفهما متعاكسان بالنسبة لعلاقتهما بالطبيعة، فالأول كوني محايث ومندمج في الطبيعة، والثاني كلي منفصل عن الطبيعة ولا محايث لها، فماذا يعني " النوس" عند مهندسه آناكساجوراس؟

سنلاحظ أن "العقل" الذي دلّت عليه عبارتا " لوغوس" و" نوس" في خضّم الجدل الإغريقي حول الوجود، سيمثل دائما السّر الخفي الذي لجأ إليه الفلاسفة الأوائل لتبرير تفسيراتهم المختلفة بشأن الوجود. فإذا كان هيراقليطس الذي يرى أن كل شيء في تغير دائم، قد لجأ إلى " اللوغوس" لتبرير التغير الذي يطرأ على المادة في تحولها من الوحدة إلى الكثرة ومن الكثرة إلى الوحدة، وفي تبرير الانسجام الذي يحصل بين الأضداد، فإن آناكساجوراس هو الآخر؛ إنما لجأ إلى "النوس" بوصفه ذلك الجانب غير المادي الذي يعمل في الخفاء لتنظيم الوجود المادي، حين أراد أن يخالف أمبادوقليس والذريون حول فكرة الوجود عند برمنيدس، فساق نفس براهينهم إلا أنه يرى " أن أمبادوقليس لم يفسّر هذه الظواهر المتعددة تفسيرا حقيقيا وأرجع التغيّر في الكيف إلى المبادئ، بينما رأى أن الذريين قالوا بأن الأشياء لا تتغير في الكيف من حيث المبادئ، بل هي واحدة وهي لا متناهية فقط في الشكل وفي العدد، ولذا بدأ أنكساغوراس من نقطة أخرى غير تلك التي ابتدأ منها أمبادوقليس والذريون. فقد ابتدأ من الجزئيات لكي يصل إلى المبادئ الأولى، وحَسِبَ أن وجود الجزئيات هو الوجود

---

[1] محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص19.

الأصلي. أما وجود المادة الأولى التي عنها تنشأ الأشياء فقد عدّه ثانويا"[1]. والظاهر أن جزئياته لا تختلف عن الذرّات، لكن ثمة فرق في كون ذرات سابقيه غير مختلفة من حيث الكيف، وتظل جوهرية وغير قابلة للانقسام، في حين يختلف آنكساغوراس بجعل ذراته تنقسم بشكل متواصل ولا نهائي، وليس ثمة تشابه بينها وبين العناصر المادية التي قد تحتوي على بعض الصفات التي تختلف من مادة إلى أخرى، بل أنها " تشمل على جميع الصفات التي يمكن أن توجد في الوجود. وعلى هذا فهذه الذرات عند آنكساغوراس تشتمل على كل الصفات التي في الوجود، وهذه الذرات توجد في الأصل مختلطة بعضها ببعض كل الاختلاط، ولكي تخرج من هذا الاختلاط لابد من وجود قوة أخرى تستطيع إخراجها منها. وهنا يلاحظ التجديد الكبير الذي أتى به آنكساغوراس في الفلسفة، فقد رأى أن تفسير الحركة سواء أكان ذلك عن طريق الحركة الدائرية أم عن طريق آخر مادي ليس بتفسير مقنع، وإنما التفسير المقنع هو ذاك الذي يرجع الحركة والاختلالات إلى علّة غير مادية، وهذه العلة غير المادية هي العقل (نوس)"[2]. بوصفه عقل متعالٍ " يتولى مهمة تحريك الكون المادي وإعطائه شكلا ونظاما، بدلا من تفسير حركة المادة من منطلق قوى شبه أسطورية عمياء (مثل: الحب والصراع)".[3] الذي يقول بهما امبادوقليس كدافعين رئيسيين لتحريك عناصره الأربعة؛ الأرض، الماء، الهواء والنار. فالنوس أو العقل إذن؛ هو علّة غير مادية تملك من القوة ما يجعله قادرا على إخراج الذرات أو العماء المطلق من حالة الاختلاط والفوضى إلى حالة الانتظام والانسجام، حيث تسببت هذه العلّة المحركة من خلال ما تتمتع به من قدرة على " إحداث حركة دائرية محددة، أخذت بعد ذلك في التوسع ولازالت تتوسع، فتشكلت بفعلها النجوم والكواكب والأثير، وتمايز البخار والحار والبارد واليابس والرطب والمضيء

---

[1] عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص237.

[2] المرجع نفسه، ص237.

[3] ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي، تر: فاضل جتكر، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث كلمة، أبو ظبي، ط1، 2010، ص45.

والمظلم والكثيف والخفيف. ومن انضمام هذه الكيفيات بعضها إلى بعض نشأت الأجسام المادية، ومن ثم مختلف الكائنات"[1]. وبهذا الشكل يفسِّر انكساغوراس وجود العالم المادي الذي يخضع لسلطة العقل في حركته وانتظامه، لسلطة النوس بوصفه مصدرا متعاليا لنظام الكون، فالعقل يحكم العالم– على حدّ وصف الجابري– عبارة " تلخص فكرة اناكساجوراس ونظريته التي لا تترك أي مجال للصدفة، فكل شيء عنده نظام وضرورة، وإذا كان هناك ما يبدو و كأنه مجرد مصادفة، أي غير خاضع للحتمية والضرورة، فليس ذلك راجعا إلا لعجزنا عن اكتشاف سببه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فـ ((النوس)) ليس عقلا يفكر فحسب، هكذا بعيدا عن العالم متعاليا، بل أنه أشبه بالنفس: هو بالنسبة للعالم كالنفس بالنسبة للجسم"[2].

وبهذا الشكل تأتي فكرة اناكساغوراس لتدعيم أطروحة هيراقليطس حول سرّ الانتظام والانسجام في الطبيعة، رغم بعض الاختلافات التي لا تمس بكون كل من اللوغوسوالنوس؛ مبدأ عقلاني يحكم العالم، وما يمكن تسجيله هنا أن هذه العلّة رغم تسميتيها المختلفتين تمثلان معا مفهوم العقل في مرحلته الجنينية، والتي ستعرف تطورا يفضي إلى تعدد دلالاته لاحقا، فبعد أفلاطون ستصبح " عبارتا لوغوس ونوس (المنطق والعقل) معطوفتين، على نحو منتظم، على التصورات الفلسفية للمعرفة الإنسانية والنظام الكوني، ثم خضعت معانيهما للمزيد من التطوير والصقل عبر أرسطوطاليس، والرواقيين، والأفلاطونيين الجدد، ومع تقدم الفلسفة القديمة، ظلّت كلمتا لوغوس ونوس تستخدمان بالتناوب للدلالة على العقل، المحاكمة، والفطنة، والذكاء، والمبدأ الناظم، والفكر، والكلمة، والكلام، والحكمة، والذكاء الكوني الشامل. ما لبثت العبارتان أن أصبحتا مع مرور الزمن تدلان على المصدر المتعالي لسائر النماذج الأصلية، كما على مبدأ العناية الإلهية للنظام الكوني الدائب، عبر جملة

---

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص19.

[2] المرجع نفسه، ص19.

النماذج الأصلية، على اختراق المخلوق. وبوصفه الوسيلة التي يوظفها الذكاء الإنساني ليتمكن من بلوغ الفهم الكوني، كان اللوغوس مبدأ إلهام إلهي، مبدأ يفعل فعله على نحو متزامن في كل من العقل الإنساني من جهة والعالم الطبيعي من جهة ثانية. ولعل المطلب الأسمى للفيلسوف هو بلوغ نوع من التحقق الداخلي لهذا العقل العالمي الأنموذجي الأصلي، وهو التقاط هذا المبدأ العقلاني- الروحاني الأسمى الناظم والكاشف على حدٍّ سواء، والامتثال له في الوقت نفسه"[1].

غير أن ما يمكن ملاحظته بجلاء، هو أن الفلاسفة الطبيعيون يمثلون مرحلة كانت ضرورية بالنسبة للعقل، رغم اهتمامهم بالظواهر وإغفالهم للتصورات التي تترتب عنها في الذهن، والعقل الذي أشاروا إليه عقلا متعاليا كونيا/ كليا، " وواضح أن منهجهم في التفسير كان منهجا عقلانيا أشبه بمنهج فلاسفة التنوير وما ساده من نزعة وضعية علمانية."[2] غير أن" الوقفة مع التصورات فلم تبدأ إلا على يد سقراط"[3].

هذا عن العقل في دلالاته من اللوغوس إلى النوس لدى فلاسفة الإغريق ما قبل سقراط، فما الجديد الذي سيطرأ على المفهوم عندما تنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض؟

2.2.1: العقل في الفلسفة اليونانية

مدخل:

إذا كان معنى الفلسفة عند الأوائل من حكماء الإغريق هو ببساطة: محبة الحكمة، فإنّ محبو الحكمة في نظر المجتمع اليوناني وقتها، هم القلّة من الذّين يستطعون تكوين معرفة عن عالم الأشياء والانسان مغايرة تماما لما هو معروف، وناقدة ومتجاوزة له،

---

[1] ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي، مرجع سابق، ص77.

[2] أميرة حلمي مطر، عن القيم والعقل في الفلسفة والحضارة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط1، 2006، ص105.

[3] يحى هويدي، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1993، ص19

ومعتمدة على الملكات الذّاتية للحكيم، مما يعني أن محبة الحكمة أو الفلسفة هي ما جاء متوافقا مع العقل، ومن هذا المنطلق عدّت هذه اللحظة لحظة لتأسيس العقل في تاريخ الفكر البشري، وخاصة مع أقطاب الفلسفة اليونانية الأوائل: سقراط وأفلاطون وأرسطو.

أ- سقراط: (469- 399 ق.م) Socrate

لأسباب كثيرة ومتعددة يعد سقراط من أهم الفلاسفة الإغريق وأكثرهم تأثيرا فيمن جاء بعده على مدار قرون، بل أنه كان وراء أهم منعطف عرفه الفكر الإنساني، حين حوّل الاهتمام من الطبيعة إلى الإنسان، وجعل منه الموضوع الأهم و الجدير بالبحث والتمحيص. ولعله استفاد من الهجمات النقدية التي كالها خصومه السفسطائيين إلى أطروحات الطبيعيين المتناقضة، الأمر الذي جعله يعترض بشدّة على العلم الطبيعي الذي اشتهر قبله، ويعلن انصرافه عنه. " ففي ((الدفاع)) لأفلاطون نجد سقراط ينفي عن نفسه اتهام أرستوفانيز بأنه يهتم بالعلم الطبيعي، ويقول: وليس معنى هذا أنني أقلل من قيمة هذا العلم، إن كان هناك من يحوز علما حقيقيا في هذا الميدان، ولكن الحقيقة هي أنني لا أشغل نفسي على الإطلاق بهذا النوع من البحث"[1]. معلنا انشغاله بما يعتبره أكثر أهمية؛ في إشارة إلى المعرفة التي تهتم بالإنسان وأغواره، بل " البحث عن معرفة نفسه كما ورد في نبوءة دلفي التي تتلخص في عبارة " أعرف نفسك" ويعلق أفلاطون بقوله إن هذه الأبحاث والتفسيرات لدى السفسطائيين والخطباء أشبه بعلم فج." معترضا على غرار السفسطائيين؛ على العلم الطبيعي الذي ازدهر قبلهما، فما هي النتائج التي ترتبت عن حدث إنزال الفلسفة من السماء إلى الأرض؟

".. فكثير من المؤلفين الغربيين ينعون على سقراط أنه ضرب الاهتمام بالعلم الطبيعي ضربة قاصمة لم يقم بعدها إلا في عصر النهضة الأوروبية (في نظرهم)، وبالتالي فإن

---

[1] عزت قرني، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، مرجع سابق، ص123.

اهتمامات سقراط كانت لها في نظر هؤلاء جوانب إيجابية تمثلت في السماح لظهور الفلسفة التصورية عند أفلاطون وأرسطو، وهي الفلسفة القائمة على مبدأين سقراطيين هما: البحث عن الجوهر والتعريف، كما أن لها جوانب سلبية تتمثل في إدانة البحث في الطبيعة على أنه شيء لا نفع فيه ولا سبيل إلى اليقين بخصوصه، مما أدى إلى عدم الاهتمام بالتجربة والملاحظة المنظمة غير الخاضعة لأفكار المسبقة."[1]

من الواضح أن ما كان يقوم به السفسطائيين اعتبره سقراط نوع من الخداع، أي أنهم كانوا يوقعون بالضحية لسبب جهلها، لهذا أهتم باستخراج المعرفة الكامنة بداخل الناس واستغلالها لتنوير العقول، فالمعرفة الأهم " إنما هي معرفة الخير الأكبر للإنسان وابتداء من هذه المعرفة يتحدد السلوك. المؤكد على أية حال أن **سقراط جعل أساس الأخلاق أساسا عقليا**. ويتضح هذا إذا ما تذكرنا أن الرأي المذكور له تكملة مشهورة هي الأخرى، ألا وهي أنه " لا شرير بإرادته"، وهي تعني أن الإنسان لا يرغب في الشرّ إذا عرف أنه الشرّ، وإنما من يرتكب الشرّ فإن ذلك يكون عن جهل به، فالإنسان لا يريد لنفسه إلا الخير دائما. وهذه النظرة نظرة متفائلة تقوم على إمكان إصلاح..."[2]. وتقويم السلوك على أساس العقل.

فما يميز سقراط عن سابقيه ومعاصريه، أنه كان أول من اهتم بالجانب الأخلاقي، لكن ثمة فضل للسفسطائيين عليه، ذلك لأن " السفسطائيون هم الذين أدخلوا في الفلسفة اليونانية مشكلة الإنسان وواجبات الإنسان"[3]. وربما تأثر سقراط بتصرفاتهم التي لا تعير لمسألة الأخلاق أهمية، فكرّس جهده لنقد ممارساتهم وتوعية محاوريه ضد تلاعبهم. إذ يعد سقراط أول من أشار إلى **معرفة أساسها العقل**، لما أسس تعاليمه الأخلاقية على نظرية للمعرفة، بينما " أقام السفسطائيون المعرفة على الإدراك الحسي ويترتب على هذا تدمير كل معايير

---

[1] المرجع السابق، ص 142.

[2] المرجع نفسه، ص 135.

[3] ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص124.

الحقيقة الموضوعية. وكان عمل سقراط هو تأسيس المعرفة على العقل ومن ثم يستعيد للحقيقة موضوعيتها. وبإيجاز فان نظرية سقراط يمكن تلخيصها بالقول أنه علم أن (كل معرفة هي معرفة من خلال المفاهيم)، فما هو المفهوم؟ عندما نكون واعين مباشرة بوجود أي شيء جزئي، إنسانا أو شجرة أو بيتا أو نجما فإن هذا الوعي يسمى إدراكا حسيا. وعندما نغلق أعيننا فإننا نكوِّن صورة ذهنية لمثل هذا الشيء وهذا الوعي يسمى صورة خيالية أو تمثلا. وهذه الصور الذهنية – مثل الإدراكات الحسية – هي دائما أفكار الأشياء الفردية الجزئية.

اشتهر سقراط لا لأنه أستاذ أفلاطون وملهمه، أو أنه أول شهداء الالتزام العقلاني، بل لأنه أول من أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، ووجه بوصلة الفكر نحو الإنسان بوصفه الموضوع الأساسي الذي يستحق البحث والاهتمام، وليس في هذا سوى **تجسد للعقل** وبذلك أولى سقراط كل اهتمامه وإيمانه بالمحاجّة العقلية، بوصفها شرطا ضروريا لكل بحث معرفي جاد، كما أنّه لم يكفّ " عن الإلحاح على أنّه ينبغي لنا ألاّ نكون راضين بالهوى الشعبي أو الرأي المقبول، بل علينا أن ((نتابع المحاجّة إلى حيث ترشدنا)) ويجب **استخدام العقل** من أجل تحليل معتقداتنا ومفهوماتنا ومن أجل إخضاعها للتفحص النقدي: " الحياة التي لا تمتحن غير جديرة بالعيش" ولم يكن شعار سقراط هذا تبجحا فارغا فقد آثر أن يذهب إلى حتفه سنة 399 ق.م على أن يتخلى عن التزامه بالتحري النقدي والممارسة الاستقلالية للعقل"[1].

ب- أفلاطون: (427 ق.م – 347ق.م) Plato

العقل عند أفلاطون هو ملكة وقدرة، نصل من خلالها إلى المعرفة المطلقة، وعلى خلافه تقع الحواس التي لا تسمح إلا بمعرفة نسبية متوهمة. فبالنسبة إليه ثمة اختلاف دائم

[1] جون كوتنغهام، العقلانية: فلسفة متجددة، مرجع سابق، ص13.

حول ما هو جميل أو كبير أو فاضل...إلخ، وما قد يكون جميلا اليوم قد يصبح بشعا بعد سنين، ونفس الأمر بالنسبة لجميع الأشياء التي تخضع للإدراك الحسي، لذلك جعل العالم عالمين؛ عقلي وحسي وابتكر عالم المثل كقصر يقيم فيه العقل وحده بشكل متعال على الواقع، مصرّاً على " أن المعرفة الحقيقية تقتضي الإنتقال من العالم الحسي – العالم العادي الذي تكشفه لنا الحواس الخمسة– وعالم المعقولات المنفصل؛ وهو عالم يجب أن يفهم العقل وحده موضوعاته"[1]. فالتعامل مع العالم المادي (الواقعي) بالنسبة لنظرية المعرفة عند أفلاطون هو التعامل مع ظلال الأشياء التي لا يمكن بلوغ معرفة حقيقتها إلاّ بتجاوز الحواس واستخدام العقل، وهذا ما يبرر رفضه لأن تكون الحواس مصدرا من مصادر المعرفة، " وحقا كان تفسير أفلاطون لطبيعة المعرفة الفلسفية الحقيقية وموضوعاتها ذا تأثير بالغ يمكن معه في نقاط كثيرة أن يسمى أبا العقلانية. وهكذا مع أفلاطون وخصوصا مع نظريته في المعرفة."[2] التي تأثر بها الفلاسفة العقلانيون اللاحقون جميعا، مستمدين الحكمة الأفلاطونية في المعرفة والإعلاء من شأن العقل بوصفه المصدر الوحيد للمعرفة الذي يمكن الوثوق فيه والاعتماد عليه، والتي صاغها بالقول أنه ينبغي " على المرء أن يناضل لبلوغ الوقائع النهائية بممارسة العقل الخالص دون أي عون من الحواس"[3].

" ولم يكن أفلاطون يجزم بشيء، وإنما يناقش ويحتكم إلى العقل، وكان يفرض على جميع الطلبة أن يدرسوا الرياضيات قبل ان يشرعوا في درس الفلسفة."[4] ذلك لأن العقل عنه قوة وملكة ضرورية للمعرفة الحقيقية.

---

[1] المرجع السابق، ص27.

[2] المرجع نفسه، ص23.

[3] المرجع السابق، ص30.

[4] سلامة موسى، أحلام الفلاسفة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012، ص13.

ج. أرسطو: (384 ق.م – 322 ق.م) Aristotle

معلوم أن مؤرخي الفكر الفلسفي قد وضعوا أرسطو كأول فيلسوف يتناول العقل كموضوع للبحث، ضمن كتاب "النفس"، ذلك لأنه قدّم " نظرية في الطبيعة الانسانية جعلت " العاقلية" rationality هي الصفة المميزة التي تعرّف الانسان، فالانسان ((حيوان عاقل)). وقدراته لا تشتمل الاستعدادات الطبيعية للتّغذي (التي يشترك بها مع النباتات) والقدرات على التنقل والحس (التي يشترك بها مع الحيونات) وحسب بل كذلك الملكة العقلية: فالانسان لا يتغذى وينتقل ولديه أحاسيس تجعله مدركا البيئة وحسب، وإنما هو يفكر ويعقل كذلك، وقدرتنا على العقل – على تنظيم أفكارنا في شكل منطقي متماسك – هي أكثر قدراتنا البشرية تميزا وحسما، وهي القدرة التي تميزنا من المخلوقات الأخرى القادرة على الحس"[1].

حيث يؤكد أرسطو أن السعادة القصوى للإنسان إنما تكمن في ((النظر)) theoria أي الممارسة النظرية الخالصة التي تتأسس على العقل وحده، ومع ذلك غالبا ما نجده غير مصنف ضمن الفلاسفة العقلانيون، بل كفيلسوف تجريبي بسبب التعارض القائم بين فلسفته وفلسفة أستاذه أفلاطون من جهة، ومن جهة ثانية على اعتباره مؤسس الاتجاه التجريبي، بتأكيده أنه " لا يوجد في العقل ما لم يكن في الحواس من قبل"[2]. منكرا بذلك أي وجود للمعرفة بشكل فطري ومطلق ومستقل عن العالم الحسي.

العقل عند أرسطو متّصل بالواقع وعالم الحس، بحيث يعد شرطا للوصول إلى المعرفة التي لابد أن تكون تجريبية. فبالنسبة لأرسطو كما وضّح في كتاب النفس: " أن القدرة على الفهم تتطلب تشكيل الصور العقلية، وهذا يتطلب القدرة على الادراك الحسي"[3]. بمعنى أن العقل عند أرسطو لا يؤمّن المعرفة بمعزل عن التجربة وعالم الحس، لكنه يشكل طرف الثنائية الأساسية على خلاف أفلاطون. رغم أن مسألة الخلاف بينهما شكلية إلى حد ما،

---

[1] جون كوتنغهام، العقلانية: فلسفة متجددة، مرجع سابق، ص ص، 13-14.

[2] المرجع نفسه، ص38.

[3] المرجع نفسه، ص43.

ذلك لأن دور العقل في المعرفة البرهانية عند أرسطو يكاد يقترب من التصور الأفلاطوني له، ولأن أرسطو يعرّف المبادئ العلمية في عالم التجربة بالحدس العقلي (nous) الذي يعد الطريق الوحيد لإثبات حقيقة القضايا الأولى الضرورية، فعملية استنباط النتائج من المقدمات في التفسير العلمي هو عمل عقلي خالص، رغم أنه يعالج قضايا تجريبية بحتة.

فالعقل في فلسفة أرسطو مرتبط بالواقع وبالتجربة العملية، فهو " لا يخبرنا إلاّ بشيء ينجم عن شيء... ولا يباشر بحد ذاته إي شيء إلاّ حين يكون العقل العملي، الذي يهدف إلى غاية"[1].

[1] المرجع السابق، ص43.

3.1: العقل في الفكر الوسيط

مدخل:

عندما نتحدث عن العقل في العصر الوسيط، فنحن نشير إلى مجمل المعرفة الإنسانية التي كانت محكومة بالنزعة الدينية، حيث يحدد الدين للفلسفة موضوعاتها، فلا يمكنها الخوض إلا فيما يتعلق بالأمور الغيبية ومصير الإنسان في العالم الآخر، ونظرية العقل التي سادت خلال هذه الحقبة، تناولت موضوعا واحدا؛ علاقة الدين بالفلسفة، والنقل في مقابل العقل، فكيف نظرت الفلسفات المرتبطة بالأديان السماوية إلى العقل؟

1.3.1: العقل في الفلسفة الإسلامية

إذا كانت الفلسفة بشكل عام ممارسة فكرية أساسها العقل، فإنها متناقضة تماما مع الدّين الذّي يقتضي التسليم بما يتجاوز قدرات العقل، إلاّ أنّ نشأة الفلسفة الاسلامية كان بسبب حاجة فكرية زمنية كما يعتقد المؤرخون للفكر.

ولما كانت الفلسفة جديدة على المجتمع العربي وقت ذاك، وكانت العامة شديدة الولاء والتمسك بعلماء الدين، بل لم يكن هناك علماء عرب إلاّ في الدين، ولم يكن مسموحا الخوض في أي من مجالات المعرفة دون التفقه في علوم الدين، وكان الذين اطّلعوا على الفلسفة اليونانية على بينة بهذا؛ كان لزاما أن يعملوا على تهيئة الأجواء الفكرية من خلال التوفيق بين الدين والفلسفة، حيث " إنّ مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة تعد مشكلة زمنية، بمعنى أن فلاسفتنا العرب كان واجبهم في عصرهم قبل البدء في تقرير نظرياتهم وضع محاولة للتوفيق بين الدين والفلسفة. وهذا هو دافع ابن رشد مثلا لكتابة " فصل المقال" و" مناهج الأدلة "[1]. وضمن هذا النشاط تمّ تداول مصطلح الفلسفة الاسلامية الذي ارتبط ظهوره

[1] عاطف العراقي، العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر: قضايا ومذاهب وشخصيات، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998، ص58.

بحدث النقل والترجمة لجزء من التراث اليوناني إلى اللغة العربية، على إثر توسع العقل الاسلامي في أسيا الصغرى وانفتاحه وتفاعله مع مختلف الأفكار السائدة في تلك المناطق الجديدة، ولما كان هذا التراث قوامه الفلسفة بوصفها نشاط فكري يتوخى المعرفة ويسعى لتمحيصها وتقويمها بما يتوافق مع العقل، انتبه الرّعيل الأول من المفكرون إلى ضرورة استخدامها وتكييفها مع واقعهم الفكري الذي تحكمه المعرفة الدينية، التي ترتكز على الايمان والتسليم بعيدا عن الشّك والنقد اللّذان قد يقوضان هذا النظام المعرفي الإسلامي، ولما كانت الفلسفة نشاط عقلي خالص، نال العقل اهتماما خاصا من قبل هؤلاء الفلاسفة، إلى درجة تمجيده والقول بأن الله عقل تصدر عنه العقول.

ومن بين الظروف التي مهدت لانتشار وقبول الفلسفة الإسلامية، الأرضية الثقافية التي أسّس لها المعتزلة –المتأثرين بالإشعاع الفلسفي الإغريقي– من خلال إعلائهم لشأن العقل مقابل النقل ودفاعهم عن حرية الرأي خلال القرن الثاني بعد الهجرة، ذلك لأنهم " قالوا بسلطان العقل وآمنوا به فأطلقوا له العنان وجعلوه حكما في كل شيء، وبحثوا على ضوئه في جميع الموضوعات دينية كانت أو علمية. فالعقل عندهم هو المرجع وهو الأساس. فإذا تحاكموا فإلى العقل، وإذا حاجّوا فبحكم العقل يقرّرون ما يرشد إليه العقل في جرأة وإقدام، ويأخذون بالنقل إذا ساير العقل والبرهان العقلي، ويرمونه إذا خالفه وناقضه ولم يحتمل تعليلا أو تأويلا" [1].

ومن دون شك كانت هذه النزعة العقلية والجرأة على الاحتكام إلى العقل أمام غموض النصوص الدينية، من أهم العوامل الممهدة للنشاط الفلسفي اللاحق و ظهور الفلاسفة المسلمون والفلسفة الإسلامية " والواقع أن للمعتزلة الفضل الكبير في إعزاز العقل وتمجيده وترقيته وأنهم السابقون في تقرير سلطان العقل وفلسفة الدين، وقد مهدوا الطريق لمن أتى

[1] قدري حافظ طوقان، مقام العقل عند العرب، دار القدس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، دط، دس، ص78.

بعدهم من (إخوان الصفاء) وفلاسفة العرب والإسلام"[1]. الذّين سخّروا العقل والنظر العقلي لتعقّل ما جاء به الشرع، ولم يفوتهم أن وضعوا القاعدة الأساسية التي يتقدم من خلالها العقل على النقل في حالات التعارض والاختلاف، إذ ثمة تقرير مشهور لهم يقولون فيه:

" إذا تعارض ظاهر النص مع العقل وجب تأويله بما يتفق مع منطق العقل، وعلى هذه السبيل قالوا: ان الحسن والقبح يدركان بالعقل لا بالشرع، وإن الإنسان مخيّر لا مسيّر، وأن الله يرى بالبصيرة لا بالبصر، وأنّ سمعه وبصره كناية عن علمه تعالى، وأن معرفة الله تجب عقلا لا شرعا."[2] وبهذا كان لهم شرف فتح باب التفلسف في الدّين وفتح المجال لمن سيظهر بعدهم من فلاسفة مسلمون.

ومع مرحلة هؤلاء الفلاسفة، الذّين يوصفون بالمشائيين لتأثرهم بفلسفة أفلاطون وأرسطو، كان الاهتمام والشروحات لمسألة العقل ملفتا وخاصة مع صاحب المدينة الفاضلة، **أبو نصر الفارابي: (872م – 950 م) والذي** لم يكن أول هؤلاء الفلاسفة المسلمون بل سبقه الكندي وآخرون، غير أنهّ كان أشهرهم من حيث اهتمامه بالمنطق والمسائل المتعلقة بالعقل لذلك عدّ المعلم الثاني نظير اقتفاءه لآثار المعلم الأول أرسطو، والذي اهتّم بمسألة العقل بوصفه جوهر منزّه عن كل صفة جسمانية، من خلال مؤلفه "رسالة في العقل" و " آراء أهل المدينة الفاضلة" و" كتاب تحصيل السعادة".

" وللفارابي ((رسالة في العقل)) أوضح فيها العقل ((الذي يقول به الجمهور في الناس إنه عاقل)) والعقل ((الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون هذا مما يوجبه العقل أو ينفيه العقل))"[3] وللدّين أهمية كبرى في عملية التهذيب والأخلقة عند الفارابي، غير أنه يقع في

---

[1] المرجع السابق، ص79.

[2] محمد جواد مغنية، معالم الفلسفة الاسلامية: نظرات في التصوف والكرامات، مكتبة الهلال، بيروت، ط3، 1982، ص200.

[3] المرجع السابق، ص117.

مرتبة أدنى من المعرفة الخالصة التي تتأسس على العقل، وهو أيضا لا يتناقض مع الفلسفة ولا اختلافات جوهرية بينهما، "لأنهما يتفرعان من أصل واحد يحوي المعرفة والحق والحياة – وهو العقل الفعّال"[1] الذّي يضل فعّلا بشكل دائم ومتحققا تحققا تاما، وهو الله في نهاية المطاف. " وهذا العقل الفعّال هو المنهل الذّي نهل منه الفلاسفة و الأنبياء((.. وإذا كان المصدر واحدا؛ فالفلسفة واحدة والدّين واحد..)) وهذا ما جعل الفارابي يقول بالتوفيق بين الدّين والفلسفة وبتعانقهما ووحدة أهدافهما وغاياتهما. ((وإذا كان هناك فروق بينهما أو مناقضات فتكون في الظواهر لا في البواطن...))[2] والعقل هو تعبير عن الرأي الراجح والمشترك كما يستخدمه المتكلمون بقولهم عن الشيء: أنّه واجب. في حين يميز الفارابي بين نوعين من العقل على غرار التقسيم الأرسطي؛ من جهة العقل العملي الذّي تعلم به الجزئيات ومن جهة أخرى ثمة العقل النظري الذّي من خلاله تدرك الكليات؛ والذّي يقسمه الفارابي مرة أخرى إلى "أربعة أنحاء: عقل بالقوة، وعقل بالفعل، وعقل مستفاد والعقل الفعّال. إن العقول الثلاثة الأولى تابعة للإنسان وتكون عقله، إلا أنها غير كافية وحدها في تحصيل المعرفة، بل لابد من وجود عقل آخر خارج الإنسان وليس بإنساني، هو العقل الفعال، حتى يخرج النفس من مجرد إدراك الأشياء بالقوة إلى إدراكها بالفعل . بيد أن العقل الإنساني متى بلغ درجة العقل المستفاد لم يبق بينه وبين العقل الفعال شيء آخر، بل يتحد به . فعلى طريق هذا الاتحاد، تستطيع النفس رؤية عظمة الله وجلاله، والوقوف على أمور لا تراها في العالم الحسي."[3]

---

[1] المرجع السابق، ص118.

[2] المرجع نفسه، ص118.

[3] غسان فنيانس، نظرية الفارابي في النفس والعقل، المجلة العربية للعلوم الانسانية، عدد35، 1989، منشور على الموقع: http://pubcouncil.kuniv.edu.kw/ajh/homear.aspx?id=8&Root=yes&authid=813# أطلع عليه بتاريخ: 2019/05/29 على الساعة: 23.05.

والعقل النظري عند الفارابي يشكل قوة فطرية لتحصيل المبادىء الأولية والمقدمات التي تتأسس عليها المعرفة العلمية "وذلك مثل علمنا أن الكل أعظم من جزئه، وأنّ المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية، وأشباه هذه المقدمات. وهذه التي منها نبتدئ فنصير إلى علم سائر الموجودات النظرية التي من شأنها أن تكون موجودة، لا بصنع إنسان"[1] أي بدون تعلم وتحصيل معرفي وإعمال للعقل " وهذا العقل قد يكون بالقوة عندما لا تكون هذه الأوائل حاصلة له. فإذا حصلت صار عقلا بالفعل، وقوي باستعداده الاستنباط ما بقي. وهذه القوة لا يمكن أن يقع لها خطأ فيما يحصل لها، بل جميع ما يقع لها من العلوم صادق يقيني لا يمكن غيره (...) والعقل النظري بهذا المعنى هو إدراك الأمور البديهية فقط."[2] و بالنسبة **لابن سينا(980م-1037م)** فإنه كان " يقدّس العقل ويرى فيه أعلى قوى النفس. وفي الإنسان عقل عملي. ((... وفعله يظهر التعدد في الطبيعة الإنسانية ظهورا اعتياديا، غير أن وحدة العقل تتجلى مباشرة في شعورنا بأنفسنا وإدراكنا لذاتنا إدراكا خالصا، والعقل لا يترك قوى النفس الدنيا في مكانها بل هو يرتقي بها...)). والعقل يقاوم الوقوف ويعمل على الارتقاء ويقوي النفس، ولهذا قال ابن سينا بسلطان العقل. وقد تغلّب هذا السلطان على سطان الرّوح، حتى أنه يرى في العقل سبيلا إلى الوصول إلى الملكوت."[3] كما أوضح ذلك من خلال قصة "حي بن يقضان" الشهيرة، التي ترمز فيها الشخصية الرئيسية إلى العقل وترمز الشخصيات الأخرى إلى شهوات الجسم، "واتجه في هذه القصة إلى إلى أن العقل هو الطريق الموصل إلى الملكوت الأعلى، فإن من يستطيع الغلبة على شهواته ويخضعها لحكم العقل استطاع أن يرقى إلى أعلى الدرجات. وقال: إن مقدار رقي الانسان يتناسب تناسبا

---

[1] بدوي عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984، ص73.

[2] المرجع نفسه، ص73.

[3] قدري حافظ طوقان، مقام العقل عند العرب، مرجع سابق، ص127.

طرديا مع مقدار غلبة عقله على شهواته، وأن العقل يصعد إذا سما إلى الأفلاك واحدا بعد واحد حتى يصل إلى الإله الأعلى."[1]

فالعقل وماهيته لدى الفلاسفة المسلمون ليس سوى شروح مفصلة للعقل الذي قال به أرسطو، ذلك لأنهم لم يخرجوا عن التصنيف الثنائي للعقل بالقوة والعقل بالفعل، والذي هو عقل فعّال وعقل منفعل، حيث " ذهب أرسطو إلى أن هناك عقلا بالفعل وعقلا بالقوة فأحدهما فاعل والآخر منفعل ولا يستغني واحد منهما عن الآخر.(...) ذهب فلاسفة الإسلام إلى عد العقل الفعال في نهاية سلسلة العقول الفلكية، وسموه العقل العاشر الذي يدير شئون الأرض. قال الفارابي: ((العقل الفعّال صورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون أصلا)). وعدّه ابن سينا حلقة الوصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة. والعقل المنفعل يراد به عند فلاسفة الإسلام والمدرسيين العقل في تقلبه للصور الذهنية، وقد يسمى أيضا العقل الهيولاني." [2]

2.3.1: العقل في الفلسفة المسيحية واليهودية

لم تختلف مسألة تناول العقل والفلسفة خلال العصور الوسطى في الديانتين اليهودية والمسيحية، عن التناول الإسلامي لها، حيث ظلّ الهدف الأساسي للتوظيف يتمحور حول ترويض العقل وتطويعه ليكون في خدمة الحقيقة الدينية وفق ما رسخها النص المقدس. حيث ترتبط على حسب ما هو شائع مقولة العصور الوسطى بأوضاع مأساوية فيما يتعلق بالعقل والحرية والكرامة الإنسانية، فمن بين ما تعنيه " أنّ العقل الإنساني كان مستعبدا لسلطة خارجة عنه فلا يملك حرية التفكير إلا في داخل النطاق الذي حدّده النقل أعني

---

[1] المرجع السابق، ص132.

[2] ابراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983، ص120.

الإيمان، وأن الفلسفة تبعا لهذا يجب أن تكون في خدمة اللاهوت، وأن المعرفة ينبغي أن تستهدف هدفا واحدا هو سبيل النجاة التي هي الغاية العليا للسلوك الإنساني كله، فلا تطلب المعرفة لذاتها ولا يبحث في العلم لمعرفة أسرار الطبيعة وتمكين الإنسان من الإفادة أكبر الإفادة منها، وإنما تطلب لتحقيق نجاة الرّوح الإنسانية. ونجاتها ليس إلاّ في الإيمان، حتى أنّ تيارا قويا ظلّ يستبد بالعقل في العصر الوسيط كله كان يدعو إلى الاقتصار على الإيمان كما هو بلا تعقل ولا تأويل، أو إلى تعمق الايمان بالمجاهدات والرياضيات الروحية والتأمل الخالص في خال من الذكر مستمرة. بيد أنّ تيارا آخر ظهر منذ فجر هذه العصور دعا أصحابه إلى تعقل مضمون الإيمان والعقيدة، لأن الإيمان المقرون بالتعقل خير من الإيمان الساذج الخالي من كل تعقل"[1]. كما أسّس له فلاسفة العصور الوسطى وخاصة القديس أوغسطين. بحيث تم التأسيس لمعرفة تنسجم مع تعاليم " المدرسة السيكولائية التي ظهرت ملامحها واكتملت تجلياتها في الاعتقاد المسيحي واليهودي لتختزل مبادئ التجربة الإيمانية عند القديسين ورجال الدين على نحو أنطولوجي، ومن ثم تعززت الأصول اللاهوتية لتلك التجربة الفلسفية التي نهض على ضوئها مشروع العقل والإيمان أو ما يعرف في علم الكلام بإشكالية العقل والنقل، هذه الإشكالية تمثل حجر الأساس لنظرية المعرفة عند فلاسفة العصور الوسطى التي انفردت بخصوصيتها في مجال اللاهوت لاسيما توما الإكويني"[2]

---

[1] عبد الرحمان بدوي، فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات الكويت ودار القلم بيروت، ط3، 1979، الصفحة (ز). من المقدمة.

[2] مخبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها، موقع إليكتروني، على الرابط: http://labopheno.com/lms/logos-revu/l-2/course/iman

اطلع عليه بتاريخ 2019/06/16 على الساعة: 23.49.

4.1: العقل في الفلسفة الحديثة والمعاصرة

من الملاحظ أن ثمة تطور مطرد للعقل عبر التاريخ وعلى مر العصور، فحالة ووضعية ومنجزات العقل في العصر الوسيط ستبدو أكثر سذاجة مقارنة بالحالة التي تأتي بعد كل ثورة، وكما تبين فإن العقل في عصر الأباء قد سيطر عليه الدين سيطرة تامة، واستمر ذلك وبدأ يخف تدريجيا خلال العصور الوسطى التي ستنتهي فاسحة المجال للعصر الحديث؛ إذ لكل عصر خصائصه التي تجعل من العقل والفكر والواقع يتميز وفق المتغيرات المستحدثة، فالعقل الحديث مختلف عن العقل الوسيط، " فما كان عليه الفكر في القرن الثالث عشر ليس هو بالضبط ما كان عليه الفكر في القرن العاشر. لكن لا يزال في استطاعتنا أن نقول أن "صورة العالم" عند رجل العصر الوسيط قد سيطر عليها الدين، في حين أنّ "صورة العالم" عند رجل العصر الحديث قد سيطر عليها العلم"[1]. بمعنى ثمة حقائق حلت محل أخرى، فالأمر يتعلق بالمعرفة والاعتقاد.

ولم ينشأ العقل الحديث بالصدفة أو نشأة محددة بالزمان والمكان، بل ثمة إرهاصات وأحداث بدأت تنضج وتتضح ملامحها في أوروبا عبر مراحل، مع بداية القرن الثاني عشر حين اتجهت أوروبا تدريجيا نحو بناء "حياة ثقافية خاصة بها، فلقد تقدمت الحياة الزراعية وأصبحت تنتج فائض من المحاصيل رافق تصريفه طلب لمنتجات البلاد الأخرى، ونشأت بلدان ذات أسواق تجارية لتبادل السلع المحلية ولتصريف البضائع الكمالية الواردة من الشرق، وبنشوء المدن الآهلة بالسكان وازدياد أوقات الفراغ، واتساع أنواع الاهتمام، تولد فضول عقلي كانت مظاهره فحص الاعتقادات القائمة والتطلع إلى معارف أخرى"[2]. الأمر الذّي شجّع على ظهور نشاطات فكرية أكثر تحررا من القيود التي كانت سائدة قبل هذه التوسعات العمرانية الجديدة، والنشاطات الاقتصادية المصاحبة لها، حيث

---

[1] ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1998، ص23.

[2] جون راندل، تكوين العقل الحديث، تر: جورج طعمة، ج1، دار الثقافة، بيروت، دط، دس، ص46.

سمح ذلك بظهور حركة عقلانية مهمة، تكللت بفعل التمرد والثورة على الضغوط الفكرية التي لطالما مارستها الكنيسة لقرون، بحيث نشأت حركة بروتستنتية مضادّة من رحم الكثوليكية ذاتها، وبعد تمرد الدّين على الدّين، قامت بالتوازي مع ذلك ثورات داخل الفنون والآداب بعضها ضد بعض، وعموما كانت هذه المظاهر ثمار النزعة العقلانية الآخذة في الانتشار في أوروبا، بفعل الفتوحات العلمية الجديدة التي تزعمها كوبرنيكوس ونيوتن والرّعيل الأول من العلماء، والتي تلخصت في كونها " مجموعة من الأفكار تفضي إلى الاعتقاد بأن الكون يعمل على نحو ما يعمل العقل حين يفكر بصورة منطقية موضوعية، ولهذا فإن الإنسان يمكنه في نهاية الأمر أن يفهم كل ما يدخل خبرته"[1]. ولما أصبح من الممكن أن تتوصل الذات إلى الفهم والمعرفة عن طريق التجربة والعقل، بات التحرّر من الوصاية اللاهوتية أمرا حتميا، وهذا ما عجّل بابتعاد مسار هذه الحركة عن العقيدة المسيحية، وطي صفحة الاعتقاد بالخوارق الطبيعية بحيث لم يعد المعقول سوى ما هو طبيعي وفي متناول الفهم عن طريق مناهج البحث الوضعية، الذي أدى إلى نتائج باهرة في الفيزياء والعلوم الطبيعية، مما أغنى الاتجاه العقلاني وبعث في الفلسفة روح الثورة على ذاتها، الأمر الذي نشّط عملية النقد من جديد، والذي تناول مسألة المعرفة والأدوات الموصلة إليها، فظهرت الفلسفة التي تتخذ من العقل موضوعا للبحث، معلنة بذلك عن ميلاد العقل الحديث، الذي من المؤكد أنه لا يدين للنهضة " أو للإصلاح الديني مباشرة بالعالم الفكري الذي يعيش فيه الآن، بل إنه يعود إلى حركة علمية متأخرة نشأت في القرنين السابع عشر والثامن عشر"[2]. دون إغفال الدور الذي لعبه الجدال الديني وظهور التأويلات المتناقضة بشأن الكتاب المقدس، التي سمحت ببعث الاحتكام إلى صوت العقل الذي سبق إليه المعتزلة عند المسلمين بقرون، بهدف تعقل غير المعقول كما سيفعل رينه ديكارت لاحقا.

---

[1] كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، تر: شوقي جلال، دار العين للنشر، القاهرة، 2004، ص70.

[2] جون راندل، تكوين العقل الحديث، المرجع السابق، ص224.

1.4.1: العقل والشك الديكارتي

إذا كان تاريخ الفلسفة هو تاريخ المنعطفات الفكرية، فإن لحظة **رينه ديكارت René Decartes (1596م-1650م)** تعد بحق منعطفا مهما في تاريخ الفلسفة، ذلك لأنه هدم الأسس التي قامت عليها الفلسفات السابقة، التي تزعمها أرسطو لقرون طويلة، يقول راسل الذي يعتبره مؤسس الفلسفة الحديثة: " فهو أول رجل ذي قدرة فلسفية عالية تأثرت نظرته بعمق بالفيزياء والفلك الجديدين. ولئن صح أنه احتفظ بالكثير من النزعة المدرسية، فهو مع ذلك لم يتقبل الأسس التي أرساها أسلافه، وإنما حاول أن يشيد صرحا فلسفيا من جديد de novo. ولم يحدث هذا منذ ((أرسطو))، وهو علامة على ثقة بالنفس جديدة، نجمت عن تقدم العلم"[1]. ومن وجهة نظر راسل، يعدّ ديكارت الفيلسوف الوحيد بعد أفلاطون، وكل من جاء بينهما مجرد معلمين. ولم يشرح لنا اسباب هذا الموقف، لكن يقودنا التخمين إلى أهم القواسم المشتركة ما بين الفيلسوفين، ألى وهما الإبداع والتجديد والقدرة الفائقة على التجريد؛ وكلاهما يبلغان الحقيقة واليقين عن طريق العقل وبشكل منفصل عن الحس، فكلاهما انطلقا من الرياضيات، بحيث كان ديكارت بارعا في الهندسة وله آراء في كثير من الميادين العلمية المختلفة، لكن أهم إسهاماته الفلسفية وردت في كتابيه (مقال في المنهج) و (التأملات)، على شكل منهج جديد ومختلف عما كان سائدا، وهو منهج (الشّك)، حيث قرّر أن يشكّ في كل شيء يمكن الشك فيه. وبدأ شكّه بالحواس، متسائلا: " هل في وسعي أن أشك في أنني كنت هنا على مثابة من النار مرتديا عباءتي؟ نعم، لأنني حلمت أحيانا أنني كنت هنا في الواقع عاريا في فراشي."[2] أي أنّ ديكارت بهذه الخطوة يتأهب لتأسيس منهجه الجديد المتعلق بالبحث عن الحقيقة وبلوغ اليقينّ، ويريد أن يجيب عن

---

[1] برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية: الفلسفة الحديثة، تر:محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1977.، ص 104.

[2] المرجع نفسه، ص112.

أسئلة عصره حول أزمة اليقين وظاهرة الشك واللاأدرية التي كانت شائعة قبله، لذلك تكفل بالبحث " عن مبدأ عقلي لا يكون موضع شك ليقيم عليه فلسفته وعمله"[1] على غرار النقطة الثابتة التي بحث عنها أرخميدس لتحريك الكرة الأرضية عن موضعها.

حيث افترض ديكارت أنّ ثمة شيطانا خبيثا يعمل بكل ما في وسعه على تضليله، فكل من يقع في عالم الحس قد يكون مجرّد أوهام وأحلام، وكل ما يبدو لنا حقيقة ويقين قد لا يعدو مجرّد اعتقاد باطل. لذلك يجب الشك في كل المعارف التي بحوزتنا " ومهما يكن من أمر، يبقى ثمة شيء لا أستطيع أن أشك فيه: ولا شيطان، مهما يكن خبثه، يمكن أن يخدعني ما لم أكن وجدت. فقد لا يكون لي بدن: يمكن أن يكون هذا وهما. ولكن الفكر يختلف. ((فبينما أريد أن أظن أن كل شيء باطلا، فلابد بالضرورة أنني أنا الذي ظننت، كنت شيئا، وبملاحظة أن هذه الحقيقة، أنا أفكر، وإذن فأنا موجود، كانت من الرسوخ واليقين بحيث أن أشد افتراضات الشكاك تطرفا كانت عاجزة عن إبطالها، حكمت بأنني أستطيع أن أتقبلها بدون تردد كالمبدأ الأول للفلسفة الذي أبحث عنه)).[2]" وبهذا الشكل وجد ديكارت النقطة التي سينطلق منها لتأسيس المعرفة على أساس العقل، الذي سيستخدمه أيضا كوسيلة **لإثبات وجود** الله، لفض الخلاف بين الإلحاد والإيمان، فالكوجيتو هو عملية عقلية تفضي إلى نتيجة منطقية، فمن خلال " شكّ الإنسان نفسه في وجوده ينتقد نفسه بنفسه، ويعد دليلا صارخا على وجوده، كما أنّ فكرة كائن كامل لا يمكن أن توجدها قدرة ناقصة، وهذا اثبات لوجود الله"[3] فقط انطلق من الفكر ليصل إلى الوجود، ومن إيمانه بأن العقل ثابت ومطلق ومستقل عن الطبيعة، وهو " يحاول العودة إلى تقرير المطابقة التامة بين قوانين العقل

---

[1] رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، تر: محمد مصطفى حلمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط3، 1985، ص120.

[2] برتراند راسل، المرجع السابق، ص113.

[3] عصام الدين محمد على، تاريخ المذاهب الفلسفية، منشأة المعارف، الإسكندرية، دط، دس، ص12.

وقوانين الطبيعة وثنائية الفكر والامتداد".[1] وهو يثق في العقل وفي قدرته على الوصول إلى الحقيقة العلمية، بوصفها معرفة صادقة، ومع ذلك ثمة جانب مظلم (لا عقلاني) في نظريته العقلية هذه؟ من خلال اعتماده على الحدس كمنهج عقلي للوصول إلى المعرفة الحقّة، إذ يعتبره بمثابة النور الفطري، قائلا: "أقصد بالحدس لا شهادة الحواس وهي متغيرة، ولا الحكم الخادع أي حكم وإنما أقصد به **الفكرة القوية** التي تقوم في الذهن خالص منتبه، وتصدر عن النور العقل الواحد، ولذا فإن الحدس لا يقوم إلا في الذهن الخالص، ولا يصدر إلا عن نور العقل، فهو لذلك يشل بصيرة العقل ورؤيته لطبيعة الشيء وماهيته"[2].

ولم تكن فلسفة ديكارت سوى تعبير عن روح العصر، المحكوم ببراديغم التحول من واقع فكري دوغمائي، إلى واقع آخر قوامه الشك في كل شيء، سواء تعلق الأمر بالمعرفة أو الطرق الموصلة إليها، حيث " أخذ العلم ينفصل عن كل شيء تقليدي اعتاد الناس أن ينظروا إليه بإكبار وإجلال"[3] إلى درجة الشك في الحواس وفي قدرة العقل على تحصيل معرفة يمكن الوثوق بها وخاصة في ظل اللجوء إلى التفسير والتأويل الرياضي لجميع المشكلات المعرفية المطروحة حول الطبيعة، ولقد " رأينا كيف وجد غاليليو أن بوسعه قياس الحركة والتنبؤ عنها بتطبيق لغة الرياضيات على كتاب الطبيعة. وكيف أن ديكارت عمّم، بالاستناد إلى طريقته وما لاقه من نجاح مبدءا كليا في البحث العلمي، وصورة جارفة تمثل الكون وكأنه آلة كبيرة"[4]. لذلك ستشكل فلسفة ديكارت منعطفا يفصل الفلسفة الكلاسيكية عن الفلسفة الحديثة، لأنه قدّم منهجا جديدا للتفلسف والبحث عن الحقيقة، لمّا اقترح في سابقة أن يمارس الشك المطلق على كل أشكال المعرفة، سواء كان مصدرها العقل أم الحواس " ويبدو

---

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط10، مارس 2010، ص21.

[2] راوية عبد المنعم عباس، الفلسفة الحديثة و النصوص، دار المعرفة الجامعية مصر، 1987، ص92.

[3] جون راندل، تكوين العقل الحديث، مرجع سابق، ص329.

[4] المرجع نفسه، ص376.

هذا كله لدى النظرة الأولى قد ابتعد كثيرا عن مخطط أفلاطون العقلاني الكبير– رفض الخصوصية، وتأكيد المجال ذي الوجود المستقل للوقائع الموضوعية غير الشخصية"[1]. غير أنّ فلسفة ديكارت تتميز بعمق عقلاني عميق، لأنها تفصل على غرار ما فعله أفلاطون؛ في سبيل الحصول على المعرفة بين العقل والحس، في حين لابد من منهج لتأسيس اليقين، ومن بين الطريقين لا يمكن الوثوق بالحواس لأن أحكامنا على ما يقع في العالم الخارجي غالبا ما تكون خاطئة، مثل العصى المنغمسة في الماء أو الشمعة وغيرها، مما يؤكد أنّ كل ملاحظاتنا مجرد أخطاء وأوهام. فالأشياء التي ندركها عن طريق الحواس لا يمكنها الاحتفاظ بخصائصها، بل أنها تكتسب خصائص جديدة بمجرد تعرضها لتغير الشروط والظروف، مثل الحرارة أو البرودة..إلخ، ذلك لأن " الخصائص العادية المحسوسة للشمعة لا تخبرنا بشيء عن طبيعتها الجوهرية. ويتضح أن الخصيصة الجوهرية الوحيدة للشمعة هي امتدادها: إنها ببساطة شيء ممتد له طول وعرض وعمق، وهو قابل أن يتخذ عددا غير محدود من الأشكال الهندسية. ولكن ذلك ليس شيئا ندركه بالحواس أو التخيل، لأننا نعلم أنّ الشمعة يمكن أن تتخذ من الأشكال أكثر بكثير مما نستطيع أن نلاحظه فعليا أو نصوره لأنفسنا. من ثم نعلم أن الأجسام لا يتم إدراكها بدقة بواسطة الحواس أو ملكة التخيل بل بالعقل وحده"[2]. لكن كيف أثبت ديكارت هذه النظرية؟ وهل فصل بين العقل والحس بالفعل؟

في خضم مسعاه الرامي إلى تأسيس منهج اليقين، " ذهب ديكارت إلى أنه ليس ثمة معرفة يمكن أن تكون مضمونة. فهو لا يستطيع أن يتأكد حتى أن جسمه حقيقي، لكنه يستطيع أن يكون على يقين من أن أفكاره موجودة، والشك ضرب من التفكير، ومن ثم فإن محاولة الشك في أنك تفكر محاولة يائسة. وبهذا الاستبصار اكتشف ديكارت

---

[1] جون كوتنغهام، العقلانية، مرجع سابق، ص50.

[2] المرجع نفسه، ص51.

"الكوجيتو Cogito الشهير"[1]. الذي يختصر عبارته (أنا أفكر إذن أنا موجود je pence donc je suis)، إلاّ أنّ هذا الشك الذي يبدأ به ديكارت يعد عملية عقلية، أي تعتمد على العقل وتستخدم المنطق، لأنها تهدف إلى معرفة ديكارت وجوده وحضوره أولا، من خلال الوعي بأنه كائن يفكر، فالوعي والتفكير عمل عقلي خالص، لذلك (أنا أفكر) مسلمة رياضية على شكل مقدمة عقلية ومنطقية تدين بشكل واضح للعرف الأفلاطوني الأرسطي أكثر منها فتحا منهجيا جديدا. فديكارت يعتمد في الكوجيتو على العقل لأنه يشك في كل شيء عدا الصفات العقلية، فهو لما يثبت " وجوده يباشر البحث في طبيعته أو ماهيته، أي نوع من الأشياء أنا؟ إنني أساسا لست كائنا ماديا لأنني، إذا طبّقت منهج الشّك استطعت أن أشكّ بالفعل بوجود كل الأشياء الخارجية. والصفات الوحيدة التي لا أستطيع أن أنكرها في نفسي هي الصفات العقلية، ومن ثم أستنتج أنني ((كيان طبيعته أو ماهيته التفكير ولا يقتضي وجوده مكانا ولا يعتمد على شيء مادي))"[2]. ذلك لأن العقل عند ديكارت مستقل عن الطبيعة بشكل كلي أي منفصل عنها تماما، لأنه يعتقد أن العقل ثابت ومطلق وفي ذات الوقت متميز عن العالم الخارجي الذي يتميز بالتحول والتغير، لكنه "اضطر إلى الجمع بينهما على صعيد المعرفة"[3] لما حاول حل مأزق الشك والتأسيس لمنهج يؤدي إلى اليقين، فاعتقد بوجود نوع من الأفكار الفطرية في العقل، بمعنى قدرات عقلية خالصة تعد مثل المسلمات التي يتأسس عليها اليقين وتستند عليها المعرفة، وهذه الأفكار ذات خاصية طبيعية، " ومفتاح هذه المعرفة العقلية الخالصة هو lux naturae أو نور الطبيعة: القدرة الفطرية التي غرسها الله في عقلنا للوصول إلى الحقيقة بواسطة " الأفكار الواضحة

---

[1] ديف روبنسون و جودي جروفز، أقدم لك... الفلسفة، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2001، ص60.

[2] جون كوتنغهام، العقلانية، مرجع سابق، ص49.

[3] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط10، مارس 2009، ص21.

والمتميزة". وهذه الإدراكات الواضحة والمتميزة لا علاقة لها بإدراكات الحواس؛ بل هي نوع من الإدراكات العقلية الخالصة التي نتمتع بها حين نتأمل قضايا الرياضيات الأولية والبديهية. وبالفعل فإنّ خواص الشمعة التي ندركها بوضوح وتميز إنما "هي" خواص رياضية، وهي على نحو أكثر تخصصا خواص هندسية: فالشمعة هي أساس شيء قابل للتمدد في ثلاثة أبعاد."[1]

وأما الطبيعة عند ديكارت فإنها تخضع " لقوانين صارمة تجعل سيرها مثل سير الآلة المحكمة الصنع. وبما أنه جعل الفكر والمادة جوهرين مختلفين تمام الاختلاف فلقد لجأ في الربط بينهما، إلى الإرادة الإلهية: فقوانين الطبيعة مساوقة بل مطابقة لقوانين العقل لأن الله جعلها كذلك. هكذا يعود ديكارت إلى تقرير المطابقة التامة بين قوانين العقل وقوانين الطبيعة بشكل لا يختلف عما كان عليه الأمر عند فلاسفة اليونان إلا بإقحام الوساطة الإلهية إقحاما يراد به حل المشاكل المنطقية التي تطرحها ثنائية الفكر والامتداد."[2] وبالنسبة لهذه المبادئ أو الأفكار الواضحة والمتميزة كما يسميها، يعتقد ديكارت بتدخل القدرة الإلهية التي تضمن هذا النوع من الأفكار كالكوجيتو، ولذلك لا يمكن الشك فيها، لأنها من صميم التفكير الرياضي الواضح عن الوجود والعالم، بينما يجب الشك في التجربة الحسية عن العالم بكونها ذاتية ومتغيرة. " إنّ رائد ((الأفكار الواضحة)) يمثل، في نظر الكثيرين ولادة الفكر الحديث، مرتقيا إلى وعي قدراته الذاتية عن طريق نقد الآراء المتوارثة نقدا مركزا، (...) فقول ((ديكارت)) في مستهل مقالته ((إنّ الفطرة السليمة هي القاسم المشترك لجميع البشر)) والذي يعني أنّ ((العقل بطبيعته واحد عند الجميع))"[3] كان المقصود به كما اتضح في نهاية

---

[1] جون كوتنغهام، العقلانية، المرجع السابق، ص51.

[2] محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص21.

[3] جنفياف روديس لويس، ديكارت والعقلانية، تر: عبده الحلو، منشورات عويدات، بيروت/ باريس، ط4، 1988، ص09.

مقالته، أنّه آن للإنسان أن يتسيّد الطبيعة، ويستخدم العلم لتغيير واقعه. ولابدّ أن يخضع الوجود للفكر.

2.4.1: العقل والمنعطف الكانطي

سؤال العقل عند الفيلسوف الألماني **كانط: (1724م – 1804م)**، يأتي أولا ضمن الحاجة المعرفية الملحّة للعقل والتي يعبّر عنها بالقول: " للعقل البشري، في نوع من معارفه، هذا القدر الخاص: أن يكون مرهقا بأسئلة لا يمكنه ردّها، لأنها مفروضة عليه بطبيعة العقل نفسه؛ ولا يمكنه أيضا أن يجيب عنها، لأنها تتخطى كليا قدرة العقل البشري".[1] ومن جهة ثانية يأتي كردّ فعل فكري على النزعة التجريبية التي غلبت على هذا العصر، والتي اتّسمت برفض التراث الميتافيزيقي برمته، ومعارضة النزعة العقلية والأفكار المثالية المتعالية؛ حيث قامت فلسفته على إعادة تنظيم حدود الميتافيزيقا ووضع الأسس لعملية نقد المعرفة، أيًّا كان مصدرها، وسواء كانت نظرية أو عملية أو ذوقية. وبذلك فإنّ " النقد الكانطي يهدف إلى كشف النقائص الموجودة في العقل، المتعلقة بالمباديء الفطرية أو المتعلقة بإمكانية العقل ومحدوديته، ولكن يجب أن لا نفهم من النقد الكانطي، الجانب السلبي الهدام وإنما الهدف هو البناء وإعادة التأسيس".[2] أو بعبارة أخرى جاء كانط للتوفيق بين النزعتين التجريبية والعقلية، وخاصة بعد أن شكّك الفيلسوف التجريبي ديفيد هيوم (1711–1776م) الذي اعترض على نظرية سبينوزا، في الدور الذي يمكن أن يلعبه العقل في ظل الحقيقة العلمية، بسبب مشكلتي السببية والاستقراء، بحيث أصبح لزاما بناء عقلانية حديثة على ضوء المستجدات العلمية، لتأكيد تطابق الطبيعة مع العقل من حيث نظامها وقوانينها، في سبيل التوفيق بين الحقيقتين العلمية والفلسفية، حفاظا على مبدأ الوحدة بينهما.

---

[1] عمانويل كانط، نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، مركز الانماء القومي، بيروت، ص25.

[2] زروخي الشريف، العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر: قراءة في مشروع نصيف نصار، دار ومكتبة عدنان، بغداد، ط1، 2013، ص 52.

وبهذا الصدد تعتبر **نظرية كانط** على قد كبير من الأهمية، والتي جاءت للتمييز بين عالم النومان (عالم العقل) والفينومان (عالم الحس)، والعلاقة بينهما، فقد نقد مبدأ مطلقية العقل (الثابتة في التراث الميتافيزيقي) من أجل التأسيس لنوع من الوحدة والتكامل للعقل مع نظام الطبيعة، ذلك لأن كل معرفة من أجل أن تكون يقينية لابد أن تنشأ عن عملية تطابق بين العقل والنظام الطبيعي، كما يوضح كانط بالقول: "إنّ معرفة الموضوع تتطلب مني أن أستطيع إثبات إمكانه (سواء بواسطة شهادة التجربة على تحقّقه أم قبليا بواسطة العقل). غير أني أستطيع أن أفكّر ما أشاء شرط ألاّ أناقض نفسي، أي شرط أن يكون أفهومي مجرد فكرة ممكنة، وإن لم يكن بإمكاني أن أضمن ما إذا كان يوجد أو لا يوجد ضمن جملة الإمكانات كلها، موضوع متناسب معها".[1] وهذا ما تترجمه الوحدة بين الرياضيات والفيزياء التي أعلنها كانط، فلا معرفة ولا يقين في ظل غياب إحدى طرفي المعرفة، إذ يحتاج العقل إلى المعطيات والمعارف التي تمده بها التجربة، وتحتاج التجربة بدورها إلى التنظيم والفحص والنقد والتدقيق التي تختص بها العقل.

يتفق غالبية مؤرخي الفكر الفلسفي على أنّ فلسفة " امانويل كانط" تشكل منعطفا فكريا مهما في العصر الحديث، من جهة أنها تشكل منعطفا جديدا، ومن جهة أخرى تعد نقطة فصل بين ما قبل كانط وما بعده، على غرار الحدث السقراطي في الفلسفة اليونانية. فعصره عصر التنوير وعصر العقل بامتياز، وهو أول من تناول الإجابة عن "معنى التنوير" واقتحم تحليل ونقد "العقل" وتحديد مجالاته، بداية بالمجال النظري من خلال مؤلفه "نقد العقل الخالص"، ثم مؤلف " نقد العقل العملي" الذي يعنى بفحص المجال العملي، ثم " نقد ملكة الحكم" الذي يهتم بالذوق والجماليات وما يلحق بها.

[1] عمانويل كانط، نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، مركز الانماء القومي، بيروت، د س، دط، ص37.

حيث كان مشروع كانط يتمحور حول وضع "العقل" بوصفه أداة لبلوغ المعرفة، كموضوع للبحث والفحص الفلسفي، والوقوف على طاقاته وحدوده، واختبار مدى قدرته على اقتحام مجالات الدّين والميتافيزيقا. وبهذا الشكل يكون كانط قد افتتح ودشّن مجالا جديدا في التفكير، وقد لا نبالغ إذا قلنا أنّ **كانط** كان من أهم محركي الفكر في التاريخ، مثله مثل سقراط الذي شكل نقطة فصل بين ما قبله وما بعده من فكر وفلسفة منهجا ومضمونا، وبالمثل يكون قد شكّل ديكارت قطيعة بين القديم والجديد من خلال منهج الشك؛ كذلك فعل كانط لمّا تأمل جيدا في شكّ دفيد هيوم في قدرة الإنسان وحدوده لبلوغ المعرفية اليقينية، حيث " كان لشكّ هيوم هذا الفضل في إيقاظ ايمنويل كانط من سباته الدوجماطيقي، والقيام بثورة في نظرية المعرفة نظيرة للثورة التي أحدثها كوبرنيقوس (1473م/1543م) في علم الفلك، فجاء كوبرنيقوس وأثبت أنّ تفسير حركات الكواكب يكون معقولا إذا سلمنا بأن الراصد الثابت على الأرض هو الذّي يدور حول الشمس"[1]. بحيث كان هدف كانط وضع علم قائم بذاته يتمحور حول نقد العقل الخالص، من منطلق أنّ " العقل هو القدرة التي تمنحها مباديء المعرفة القبلية، فإنّ العقل المحض هو ذاك الذي يتضمن مباديء معرفة شيء ما على نحو قبلي تماما. وإنّ أورغانونا للعقل المحض سيكون مجموعة تلك المبادئ التي بموجبها يمكن للمعارف القبلية المحضة أن تكتسب أو تقوم حقا".[2]

وبمعنى آخر قد استأنف **كانط** عملية النقد التي خبت قرون بفعل نوعية الفكر الذي هيمن في التاريخ، مؤمنا بأهمية النقد كأداة لتقويم وبناء العقل،" فبدأ مشروعه النقدي من دعوة العقل إلى معرفة نفسه كي يصبح واعيا بغاياته وحدوده ومصالحه ومبادئه، واعتبر أن الغايات العظمى للعقل البشري تشكّل منظومة الثقافة، إذ تمكن أصالة العقل في تحقيق تلك الغايات التي ليست هي غايات للعقل فقط، بل أنّ العقل لا يطرح غير نفسه حين

---

[1] عبد الرحمان بدوي، مدخل جديد في الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1995، ص09.

[2] عمانويل كانط، نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، مركز الانماء القومي، بيروت، ص54.

يطرحها".[1] وهو اختيار وتبني حازم تجاه قدرة الانسان وحدوده المعرفية، والتي " تعني – فيما تعني– أنّ الإنسان بصفته غير كامل ولا يملك أن يبلغ الكمال، لا يسعه إلاّ أن يتأخر أو يتقدم. والتقدم يعني أن يرتقي، والارتقاء يعني معرفة النقائص والعيوب ثم التخلي عنها أو عن بعضها. ولا توجد أداة يستطيع الإنسان بها ممارسة كل ذلك (...) إلاّ النقد"[2]. وهذا اسهام كبير جداً في دفع الفكر نحو الوجهة التي تكلّلت بظاهرة تقدم العقل الكوني نحو الحداثة التي بلغتها البشرية.

3.4.1: العقل و الحداثة

بعد هذه المنعطفات الفكرية المهمة التي نجمت عنها تصورات جديدة حول العلاقة بين العقل والطبيعة، سيتشكل في أوروبا زمن فكري سمته الإبداع والتجديد، بفعل استئناف العقل للجدل والنقد الذي عرف ركودا خلال العصور الوسطى، فإذا كان "ديكارت قد فصل ما بين العقل والطبيعة فصلا حاسما بإرجاعهما إلى طبيعتين مختلفتين: الفكر والامتداد، (...) وبوجود أفكار فطرية في العقل البشري هي أساس المعرفة وأساس اليقين، وقال بخضوع الطبيعة لقوانين صارمة."[3] فإنّ فصله هذا لم يقنع العقل الفلسفي بل استفزه، مما استدعى سبينوزا إلى محاولة سد الثغرات التي بقيت مفتوحة في فلسفته، " فقال أنّ خطأ ديكارت في القول بجوهرين اثنين (...) في حين الجوهر لا يمكن أن يكون إلاّ واحدا".[4] ذلك لأنّ كل من العقل والطبيعة يشكلان جوهر الحقيقة الواحدة، التي يسميها (الطبيعة الطابعة – الله)، غير أنّ هذا التصور لن يستجيب للروح العلمية والنزعة التجريبية المتنامية في أوروبا،

---

[1] جيل دولوز، فلسفة كانط النقدية، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1997، ص06.

[2] طارق حجّي، نقد العقل العربي: من عيوب تفكيرنا المعاصر، دار المعارف، ط2، ص12.

[3] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، دار الطليعة للنشر، بيروت،ط2، 1985، ص21.

[4] المرجع نفسه، ص21.

ذلك لأن "موقف سبينوزا يعزّز مبدأ الحتمية الذي يقوم عليه الفكر العلمي ولكنه من جهة أخرى موقف لا يمكن للعلم أن يتبناه لأنه لا يستطيع أن يتحقق منه. لقد كان لابد إذن من **إعادة تأسيس العقلانية الحديثة**، التي أرسى دعائمها ديكارت وبلغت أوجها مع سبينوزا، بشكل يجعلها تستجيب ليس فقط للروح العلمية ولمقتضيات التجربة، بل بصورة تجعلها تفلت من خطر الشّك الذّي زرعه فيها هيوم حينما طرح مشكلة السببية، مشكلة العقل ذاته".[1] ومن هنا زاد الاهتمام الفكري بعلاقة العقل ونظام الطبيعة، وضرورة الحسم بين الحقيقة العلمية والفلسفية وتنظيم العلاقة بين الفكر والواقع، وهذا ما دفع بكانط إلى التدخل، وإلغاء أي معرفة تأتي من خارج العقل والطبيعة، وتأسيسا لليقين العلمي استوحى تصوراته الجديدة من الوحدة بين الرياضيات والفيزياء، من أجل التطابق بين نظام العقل ونظام الطبيعة. وهكذا أعلن العقل الحديث عن بزوغه حتى " أصبحت وظيفة العقل الأوروبي تحويل كل شيء إلى عقل حتى لقد اعتبر ماكس فيبر وهوسرل التعقيل أو التنظير إحدى السمات الجوهرية للوعي الأوروبي يتميز بها عن غيره من الشعوب".[2] ذلك لأنه لم يتوقف ولم يركن إلى لحظة فكرية بعينها، وظلّ يعرض نفسه على مرآة النقد. فقد " هاجم هيجل فلسفة كانط النقدية لكونها فصلت بين ((الظاهر)) و((الشيء في ذاته))، بين الأشياء كما نتعرف عليها بواسطة إحساساتنا، والأشياء كما هي في ذاتها، فجعلت العالم من نتاج الذّات وطوقته بحدودها (...) انطلق هيجل، إذن، من مبدأ أساسي هو: ((كل ما هو واقعي فهو عقلي وكل ما هو عقلي فهو واقعي)). وهذا معناه أن ليس هناك في الوجود شيء لا يقبل التفسير بالعقل"،[3] رغم الصعوبات التي ما زالت تطرحها قضية مفهوم العقل نفسه على حد تصور هيجل، لأننا

---

[1] المرجع السابق، ص21.

[2] حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص ص 443-444.

[3] المرجع السابق، ص22.

" كثيرا ما نتحدث عن ((العقل)) الذي يسود العالم بألفاظ لا تقلّ غموضاً عن تلك التي نتحدث بها عن ((العناية الإلهية))، ودون أن يكون في وسعنا أن نبين كيف نحدده، ومن أي شيء يتألف، حتى نتمكن من أن نقرر ما إذا كان الشيء معقولا أو غير معقول".[1] وبدون هذا التحديد سنقع في لبس التعرف على العقل الحديث، أو العقل الذي بدأ يؤسس لمرحلة الحداثة التي لم تعد فكرة بل واقعة، لذلك فهو وفق فلسفة هيجل " التوحيد الأعلى بين الشعور وبين الشعور بالذّات، بين معرفة الموضوع ومعرفة الذّات. إنّه اليقين بأن تحديداته موضوعية – إي تحديدات لماهية الأشياء – كما أنها أفكارنا نحن. إنّه اليقين بالذات، إنه ذاتيته، كما أنّه الوجود أو الموضوعية، وهذا يتم في نفس الفكرة الواحدة."[2] بمعنى العقل هو ما يجمع بين الذّات والموضوع في مكون شعوري واحد، يسمح بمعرفة ماهية الأشياء؛ ومن جهة ثانية يقدّمه لنا هيجل في ((ظاهريات العقل))، " على أنّه لحظة خاصة أو جزئية في تطور الوعي أو الشعور بالمعنى الأوسع. إنّه يناظر ((شكل)) (أو صورة) الجوهر، لكن العقل هو ذلك الجوهر الذي يصير ذاتا؛ ونصل إلى شكل الجوهر هذا حين يصبح الشعور بالذّات كليا، ويحمل في داخله عنصر المعرفة التي هي الهوية بين الوجود في الذّات والوجود للشعور."[3] فالبنسبة لهيجل العقل كلي وواحدة ولا يتجلى إلاّ في معرض التاريخ. والفكرة عنده " في الحقيقة قائدة الشعوب وقائدة العالم مثل عطارد مرشد الروح. كما أن الروح– أو الإرادة العقلية، الضرورية لهذا المرشد– كانت ما تزال موجهة الأحداث في تاريخ العالم."[4] وهذه مواصفاة العقل الحديث، وأمّا تجلياته وتمظهراته فتلخصها على سبيل المثال، المظاهر التي ستعرفها أوروبا بعد هذه المنعطفات والطفرات المعرفية، بداية من القرن 17م، لما تحققت "

---

[1] هيغل، محاضرات في تاريخ الفلسفة: العقل في التاريخ، تر: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، ص85.

[2] عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، ص74.

[3] المرجع نفسه، ص74.

[4] هيغل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، المرجع السابق، ص89.

سلسلة من التغيرات الاقتصادية والسياسية بلغت ذروتها مع الثورة الصناعية في بريطانيا العظمى ومع الثورة الفرنسية عام 1789. إذن ارتسم عالم جديد يتصف بالتحول الصناعي وتقسيم العمل والتمدن وانطلاقة الدول – الأمم ومجيء ديمقراطية الجماهير. وبالتوازي مع ذلك بزغت قيم جديدة: **فالعقل** أصبح السيد الوحيد الذي يرضي الجميع بالخضوع له، وأدرجت الحرية والمساواة كحقوق كونية في إعلان حقوق الإنسان والمواطن. لقد افتتح مجملا هذه التحولات ما جرت العادة على تسميته **عصر الحداثة**. وبسبب ضخامتها فقد أدخلت هذه التغييرات **انقلابات عميقة** في توازن المجتمعات في تلك الحقبة."[1] حتى أصبح " ما يميز الفكر الغربي في أقوى لحظات تماهيه مع الحداثة هو إرادة الانتقال من الدور المحدود **لعملية العقلنة** إلى فكرة **المجتمع العقلاني** الأكثر شمولا، والذّي **لا يقوم العقل** فيه بتوجيه النشاط العلمي والنفسي فحسب ولكنه أيضا **يوجه حكم البشر وإرادة الأشياء"**.[2] وبهذا يمكن أن نخلص إلى أنّ الغاية النهائية التي يتجلى بها العقل الحداثي، هو التأسيس أو التحقيق الواقعي للمجتمع العقلاني، إذ "تعتبر التحوّلات، التي طالت البنى السياسيّة، والاقتصادية، والتكنولوجية، والنفسية، في أوروبة، العوامل التاريخية الموضوعية، التي عجّلت في ظهور الحداثة. بيد أنّ هذه التحولات ليست هي الحداثة في حدّ ذاتها، فالحداثة ليست الثورة الصناعية، والتكنولوجية، بقدر ما هي إدماج هذه الثورة في الحياة الشخصية والاجتماعية للفرد والمجتمع".[3] وهذا العقل الحداثي الذي تحقق في المجتمعات الغربية، ما يزال غائبا ومستعصيا على التحقق في مجتمعاتنا العربية، برغم المحاولات الاصلاحية والتحديثة التي تمّت منذ ما يزيد عن القرن من الزمن، الأمر الذّي يسمح بطرح مزيد من الأسئلة حول التخلّف المزمن وحول العقل ومشكلته مع الحداثة.

---

[1] فيليب كابان و جان فرانسوا دورتيه، علم الاجتماع: من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية أعلام وتواريخ وتيارات، تر: إياس حسن، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2010، ص79.

[2] ألان تورين، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997، ص30.

[3] جون بودريار، حداثة، مقال على الأنترنيت الرابط: http://www.universalis.fr/encyclopedie/ اطلع عليه بتاريخ: 2018/09/12 على الساعة: 10.56د.

الفصل الثاني

2. الفصل الثاني: إشكالية العقل في الفكر العربي المعاصر ومبرراتها الفلسفية

1.2: الإرهاصات الأولى لنهضة الفكر العربي الحديث

1.1.2: صدمة الآخر وقيام سؤال التخلف

2.1.2: الإصلاحات وبوادر النهضة العربية

2.2: إشكاليات الفكر العربي المعاصر وعلاقتها بالعقل:

1.2.2: إشكاليات الفكر العربي المعاصر

2.2.2: إشكالية العقل وأسبابها

3.2: نزعة نقد العقل في الفكر العربي المعاصر

1.3.2: نقد العقل كمبرر للتأخر الحضاري

2.3.2: نقد العقل كمشروع حداثي

2. الفصل الثاني: إشكالية العقل في الفكر العربي المعاصر ومبرراتها الفلسفية

1.2: الإرهاصات الأولى لنهضة الفكر العربي الحديث

مدخل:

ليس ثمة شك في أنّ للحدث الغريب والمفاجئ دور مهم في تحريك الفكر، فكل ما يكسِّر الهدوء والسكينة قد يشكل تحد، وهذا ما حدث في الساحة الفكرية العربية على إثر الاحتكاك المباشر لها مع المنظومة الحضارية الأوروبية المتطورة، التي شكّلت تحديا غير مسبوق للعقل العربي، لمّا استجاب من خلال الانخرط بشكل عفوي في النشاطات التي جلبها التدخل الفرنسي والبريطاني إلى العرب من البوابة المصرية، مع أواخر القرن الثامن عشر، فتعرّف العرب على النظم الإدارية والسياسية والاقتصادية الحديثة، واستعملوا المطابع ومارسوا الصحافة وأنشئوا المدارس والمعاهد وأسسوا الجمعيات والنقابات، مع تنامي الفكر التنويري الذي انبهر " بصورة أوروبا، وحلم باستحضار روحها إلى الوطن العربي. أخذ بالصيغة الأوروبية، وذلك في سياق معقد وبالغ الاضطراب."[1] وتحت تأثير هذه المظاهر الحضارية المبهرة راح العقل العربي يطّلع ويتدارس الفكر الذي أنتج هذا الحدث، مما دفعه إلى التساؤل حول الأسباب التي دعت إلى هذا التفاوت الحضاري والهوة الواسعة بين جماعتين إنسانيتين مرتبطتين تاريخيا ومتجاورتين جغرافيا. ونتيجة لهذه الدهشة، جاء سؤال التخلف كتعبير مرير عن الصدمة النفسية التي أحدثتها الحضارة الغربية الوافدة، **فماذا حدث؟ وكيف كانت ردود الأفعال وما هي مبرراتها؟**

[1] صالح شقير، إخفاق التنوير العربي، مجلة جامعة دمشق، المجلد30، العدد1+2، 2014، ص393.

1.1.2: صدمة الآخر وقيام سؤال التخلف

لم يغفل التاريخ الحضارة الاسلامية كمرحلة مهمة توسطت الحضارة اليونانية والحضارة الغربية، وليس ثمة من ينفي مساهمتها في تمرير كم وفير من المعرفة إلى العالم، غير أنّ انهيارها وخروجها من التاريخ يرجعه المؤرخون إلى الصراع على السلطة بالدرجة الأولى، والذّي شتّت الفكر وزجّ به داخل أقفاص الإيديولوجيا، فخسر العقل العربي موقعه الحضاري لصالح من استفاد من التراكم المتاح وزاد عليه، وهكذا استفادت أوروبا من الجمود العربي وتقدمت حضارة العالم، بداية من التحول الثوري خلال القرن 17م الذي شهد "سلسلة من التغيرات الاقتصادية والسياسية بلغت ذروتها مع الثورة الصناعية في بريطانيا العظمى ومع الثورة الفرنسية عام 1789. إذن ارتسم عالم جديد يتصف بالتحول الصناعي وتقسيم العمل والتمدن وانطلاقة الدول – الأمم ومجيء ديمقراطية الجماهير. وبالتوازي مع ذلك بزغت قيم جديدة: **فالعقل** أصبح السيد الوحيد الذي يرضي الجميع بالخضوع له، وأدرجت الحرية والمساواة كحقوق كونية في إعلان حقوق الإنسان والمواطن. لقد افتتح مجملا هذه التحولات ما جرت العادة على تسميته **عصر الحداثة**. وبسبب ضخامتها فقد أدخلت هذه التغييرات **انقلابات عميقة** في توازن المجتمعات في تلك الحقبة."[1] انعكست على أرض الواقع، إذ أصبحت الحرية وحقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية، ليس مجرد تصورات ونظريات فلسفية؛ بل مظاهر أصبحت تتميز بها الحياة الاجتماعية في أوروبا، بفعل تحرّر الفكر وسيادة العقل، فجدّدت مناهجها ونظمها وأبدعت الحياة الجديدة التي تتخذ من الإنسان مركز كل الاهتمامات، فكانت أوروبا الحديثة التي أبهرت كل من زارها أو احتكّ بمظاهر حضارتها. " هذه الحقيقة البسيطة –والعظيمة في آن واحد– أدركها المجددون من علماء الإسلام في العصر الحديث، أدركها الطهطاوي الذي أعجبته حياة الفرنسيين ونظام الحكم

---

[1] فيليب كابان و جان فرانسوا دورتيه، علم الاجتماع: من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية أعلام وتواريخ وتيارات، تر: إياس حسن، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2010، ص79.

لديهم، ولكن النور الباهر الذي شهدته عيناه في باريس، لم يحجب عن هاتين العينين حقيقة أن في تراثنا من الأسس ما يمكنّ أن يساعدنا على تجديد شباب حضارتنا في إطار من النظام القيمي والأخلاقي الإسلامي. ولم تحل هزيمة الثورة العرابية وتأثيرها النفسي الشديد دون رؤية محمد عبده لإمكانيات التجديد الهائلة الكامنة في الفكر الإسلامي سبيلا للخروج من المأزق التاريخي الذي وقعت فيه الأمة العربية الإسلامية، ويصدق هذا القول، بدرجة أو بأخرى، على الدكتور زكي نجيب محمود الذي بدأ حياته العلمية مبهورا مأخوذا بالفكر الأوروبي؛ ثم حانت له فرصة التعرف على التراث الفكري للحضارة العربية الإسلامية، فصار من أهم دعاة التجديد والحرية..."[1] هذا الحدث المفاجئ للعقل العربي كان بمثابة الصدمة التي استفزته، ذلك لأنّ " احتكاك العالم العربي بالغير، ولّد في نظره شعورا بالنقص لدى الإنسان العربي، لأن العقل العربي عجز عن فهم الأسس التي قامت عليها الحداثة في الغرب."[2] فكان لابدّ أن يستجيب من خلال طرح سؤال التخلف ومحاولة التفكير في الهوة الحضارية، والوقوف على أسبابها والبحث عن طرق علاجها، وكان من الطبيعي أن يحدث خلافا حول ذلك بفعل الاختلاف الأيديولوجي بين المفكرين الذّين نشطوا النقاش والجدل على اختلاف خلفياتهم المعرفية وتوجهاتهم، وخاصة بين الفئة المنبهرة بالحضارة الغربية والفئة المحافظة، فظهر الصراع بين دعاة التنوير ودعاة التخندق داخل كهوف التراث، بين فئة معجبة بمظاهر الحضارة الغربية وفئة أخرى معادية لكل وافد. وكانت إشكالية التخلف الدافع المشترك الذي يحرك كلا الفريقين، الأمر الذّي يجعل من هؤلاء روادا أوائل لنشر الوعي في المجتمع وإشعاع التنوير لتحقيق النهضة المطلوبة رغم تصورات كل فريق عن الآخر، بحيث

---

[1] سعيد مراد، بحوث في الفلسفة والتنوير، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الهرم، مصر، ط1، 1995، ص06.

[2] ميلود شكار، الحداثة وأزمة النخب العربية، كنموذج: زكي نجيب محمود، عبد الله العروي، محمد عابد الجابري، محمد البهي، دراسة تحليلية نقدية، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه، إشراف: عبد الحميد خطاب، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر2، 2005/2004، ص40.

كان " الشغل الشاغل لكل رواد النهضة الحديثة والمعاصرة في مجتمعنا العربي الوصول إلى معالم مشروع حضاري يعيد للأمة أمجادها السالفة، ويحدّد لها مكانا بارزا على خريطة التقدم وسط هذا الركام المتراكم من إنجاز العصر، عصر العلم والتقدم والتنافس والصراع لتحقيق مزيد من السيطرة على التكنولوجيا المتقدمة وامتلاك أدوات العصر."[1] وبهذا الشكل بدأت معالم الفكر العربي تتشكل وتتضح شيئا فشيئا، بفعل جملة من العوامل أهمها:

أ- الحملة الفرنسية على مصر:

من الثابت تاريخيا أنّ أية دراسة للإستفاقة أو النهضة العربية، إلاّ وتبدأ من تلك الحملة الاستعمارية التي قادها نابليون ضد مصر (1798-1801)، وعلى خلاف التجارب الاستعمارية وخاصة الفرنسية، كانت انعكاساتها إيجابية على مصر لذا يذهب كثير من المأرخين إلى كونها حملة حضارية. " ومما يذكر لهذه الحملة من تأثير حضاري نتيجة لسياسة نابليون في مصر، حيث قام بالعديد من الإصلاحات خاصة أنه أحضر معه إلى مصر "نحو مائة رجل من أكبر علماء فرنسا المسلحين بكل فن وعلم، وكان أهم غرض من إحضارهم الانتفاع بآرائهم في كل ما يلزم للجيش والجالية التي كان يرمي نابليون إلى توطينها في البلاد، فلم يكد رجال البعثة يبلغون الديار المصرية حتى انكبوا على دراسة جميع ما فيها من آثار ونبات وحيوان ومعادن."[2] إلى درجة اقتنع فيها كثير من المصريين إلى اعتبار الحملة حضارية أكثر منها استعمارية، في ظل ترويج الفرنسيين لفكرة أنهم رسل الحضارة الغربية إلى الشرق. وفي الواقع استفادت مصر كثيرا باستجابتها لتغيير نظمها في التسيير الإداري والاقتصادي والسياسي، فأنشئت المعاهد والجامعات والمطابع ومراكز البحث، حيث انعكس ذلك بشكل ايجابي على النشاط الفكري والوعي. حيث يتفق غالبية

---

[1] سعيد مراد، المرجع السابق، ص71.

[2] المرجع نفسه، ص72.

المؤرخين للفكر العربي بالدور الذي لعبته الحملة الفرنسية على مصر، بكونها " فتحت أبواب الانفتاح على أوروبا " و فتحت المجال لتوافد " تيارات حضارية جديدة حركت الماء الراكد، وأشعلت النار تحت الرماد."[1] جرّاء التفاعل المضطرب مع التيارات الوافدة، وتنشيط حركة النقد الذاتي والانفتاح على المعرفة العلمية الجديدة. " ولقد أدرك رواد حركة التنوير هذه الحقيقة خاصة عند هؤلاء الذين كان لهم النصيب الأوفر في الاحتكاك بالثقافة الغربية منذ الحملة الفرنسية على مصر عند نهاية القرن الثامن عشر. إن الحملة الفرنسية كانت نتيجة لثلاث ثورات أوروبية: الثورة العلمية، والثورة الصناعية، والثورة الفرنسية. فالثورة العلمية بعثت نظرا جديدا في عالم الطبيعة والمجتمع الإنساني، والثورة الاقتصادية بعثت دوافع جديدة لوضع موارد الأرض كلها تحت تصرف الرجل الأوروبي، والثورة الفرنسية بعثت إدراكا جديدا لمبادئ التنظيم القومي. ولقد حمل الفرنسيون معهم كل هذه المتغيرات إلى مصر، مما حمل الحكّام إلى الانبهار بالنموذج الفرنسي فأرسلوا البعوث إلى فرنسا أملا في بناء مصر الحديثة."[2]

وإذا كان يبدو أن حملة نابليون على مصر كانت إيجابية، فثمة ما هو سلبي فيها، من جهة كونها محاولة استعمارية جاءت على ظهر أسطول حربي وأسلحة متطورة، كما استخدمت فيها مختلف الظغوط والحيل، إذ نلاحظ كيف استخفّ نابليون بالعقل المصري، واستغل فكرة القضاء والقدر التي تسيطر على فكر العامة، فحين جلب المطبعة إلى مصر لم يكن هدفه تطوير المجتمع وإنما تطويعه وتنمية قابليته للاستعمار الغربي، إذ صدر عن هذه المطبعة مثلا: " أنّ الإيمان بالقضاء والقدر يستلزم الاستسلام الكامل للفرنسيين وعدم

---

[1] سعيد مراد، بحوث في الفلسفة والتنوير، المرجع السابق، ص72.

[2] المرجع نفسه، ص72.

مقاومتهم، لأنّ تغلبهم على مصر والاستيلاء عليها كان بقدر من الله"[1]. وكانت هذه السياسة النابليونية محكمة جدا ونتيجة لدراسة علمية للمجتمعات العربية من طرف المستشرقين.

فقد استغلت هذه الحملة أيضا التاريخ المصري للتفكيك الهوية العربية الإسلامية للمصريين وإعادة بنائها بالشكل الذي يجعلها تبدو فرعونية خالصة، في محاولة لضرب فكرة الخلافة الإسلامية والقومية العربية داخل العقل المصري، التي كانت آخر نقاط القوّة التي من شأنها أن تجهض المشروع الاستعماري في المنطقة. الذي جاء نتيجة للمنافسة الفرنسية البريطانية الهادفة إلى السيطرة على المواقع والمعابر الإستراتيجية و البحث عن موارد وأسواق جديدة، نظرا للحاجة التي أفرزتها الثورة الصناعية في أوروبا، مع احتمال اختيار مصر لما تمثله من ثروة تاريخية خاصة في ظل تطور علم الآثار وهوس العقل الأوروبي في هذه الفترة، بالبحث عن الكنوز؟ وإلاّ كيف نفسّر أهم نشاطات الحملة الفرنسية في مصر، التي تمثلت في عملية مسح أثرية منهجية، أعلنت عن اكتشاف يؤكد فرعونية المصريين وأخفت حجم النهب لمقدراتهم وكنوزهم التي ما زالت تملئ متاحفحم.

ب- ظهور النزعة التوفيقية:

معلوم أنّ فكر أي أمّة أو مجتمع يتميز بالاختلاف والتنوع، بحيث تتفاعل الاتجاهات والأنماط الفكرية لتشكّل في نهاية المطاف المظهر الثقافي المهيمن والممثل للعقل، وفي الغالب يظل الصراع بين هذه الأنماط كامنا وخامدا كلما بدا أنّ أحدها طاغي وموجه لمجمل الفكر، ذلك لأنّ كل نمط يكون مرتبطا بنظام معين كالدّين والسياسة والاكتشافات العلمية مثلا، وهذا ما ينطبق على العرب كأمة. التي كانت تتنازع فيها الأنماط الفكرية ويتقدم نمط على غيره وفق تقدم سياسة على أخرى، حيث ترسّخ ذلك أكثر بعد انفتاح الحضارة

[1] محمد قطب، واقعنا المعاصر، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1997، ص188.

الاسلامية – بنمطها الفكري الذي يستمدّ مبادئه من النص الديني المقدس– على فكر الحضارة اليونانية المستند إلى المبادىء العقلية. هذا الواقع دفع إلى ظهور التناقض الشهير بين النقل والعقل، بين الدّين والفلسفة، الأمر الذّي أفرز موقف ونمط فكري ثالث يسعى إلى التوفيق بين النمطين، الذّي أسست له فرقة المعتزلة، بداية من حاثة الحياد واعتزال الجدل حول مسأة خلق القرآن الشهيرة.

وقد أشار المؤرخون للفكر العربي إلى أنّ الحضارة العربية الاسلامية قد اتّسمت بمظهرين من حيث الأنماط الفكرية المهيمنة؛ مظهر سيطرة النمط الوحيد ومعارضة آخر له، ومظهر تدخل نمطا وازنا وموفقا بين النمطين المتناقضين، حيث ظهرت هذه الحضارة " في بعض عصورها حضارة مثلّثة الجوانب والتيّارات، تتفاعل بداخلها– في إطار من التوازن والتسامح النسبي– **ثلاثة أنماط من الفكر** هي السلفية **والتوفيقية** والرفضية، ويقوم فيها النمط الأوسط بدور محور الارتكاز والتوازن بين التيّارين النقيضين ويعطيها طابعها العام."[1] وهذا ما بدأ يحدث في الواقع الفكري العربي منذ الجهود الأولى للمعتزلة لعقلنة تبعات الاحتكاك والانفتاح على الحضارة اليونانية، غير أنّ هذه الجهود لم تكن لتصمد طويلا حتى تعود الحضارة لتبدو " في عصور أخرى حضارة ثنائيّة الطابع تنقسم بشكل حدّي إلى تيّارين متناقضين متصارعين، سلفي ورفضي، بحدّ فاصل بين دائرة الأغلبية ودائرة الأقليّة؛ وتتخذ في هذه الحالة صفة المحافظة والتشدّد إلى أن تسود الطرفين روح الجمود فتصبح حضارة شبه أحادية لا ينبعث منها غير صوت واحد شديد المحافظة، ضئيل القدرة على الاستيعاب والتفاعل والتطوّر سنّيا كان أم رفضيّا. وفي الحالتين تكون التوفيقية هي العلامة الفارقة المميّزة. فحضورها في الحالة الأولى يعطي الحضارة العربية طابعها المنفتح المرن، وغيابها

[1] محمد جابر الأنصاري، الفكر العربي وصراع الأضداد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1999، ص41.

في الحالة الثانية يؤدي إلى سيادة النزعة المحافظة المتصلّبة."[1] وهذا ما يبرّر استئناف النزعة التوفيقة لنشاطها الفكري مع أول شعور بالتّحدي الحضاري الجديد، وثبوت إخفاق السلفية في فهم الفتوحات الحضارية وطفرة الابداع لخصومهم التاريخيين، لإعتقادهم المطلق والمزمن بأنهم أصحاب حق وملاّك الحقيقة من دون البشر. حيث " وقعت **السلفية العربية** الحديثة في إبهام تاريخي عندما فاتها التمييز بين الاستعمار الغربي الحديث (ومن وراثة حضارته الحيّة الجديدة)، وبين الحملات الصليبية (وإرثها الديني الوسيط) وهي الحملات التي نجحت السلفية في صدّها، ثم ركدت بعدها مطمئنة إلى انتصارها التاريخي، وإلى تفوقها على الغرب المسيحي، الأمر الذي فوَّتَ عليها إدراك معنى خمسة قرون من النهضة الإنسانية الحضارية الجديدة، ومن التحولات الجوهرية غير المعهودة من قبل في الفكر والاجتماع والتقنية. وكانت النتيجة أن خسرت معارك الحرب، بعد أن فاتها الإسهام في معركة الحضارة. ولم يظهر عليها أنها استوعبت الأبعاد الكاملة لأزمتها التاريخية بعد تلك الهزائم، إذ لم تقدم استجابة حاسمة للتحدي بعد."[2] هذا الاخفاق في الإدراك والاستيعاب هو ما شجّع على ظهور حركة الاصلاح التوفيقي، التي ستتعامل مع التحدّي بمنطق المتفهّم والمستوعب للهوّة الحضارية الساحقة مابين المسلمين والوافدين عليهم من الغرب، والذّين يستنتجون " أنّ التحدّي في جوهره حضاري وليس بعسكري أو ديني أو سياسي. والتوفيقية هي الاستجابة الإسلامية المثمرة في المواجهات الحضارية. ونلاحظ أن التوفيقية –كشأنها تاريخيا– ظهرت في البيئات الأكثر احتكاكا بالحضارة والأكثر انفتاحا على المؤثرات الخارجية. كما أنها قبلت بالتعايش مع الحكم الأوروبي ومؤثراته الحتمية وبعض تشريعه – بخلاف السلفية– جاهدة قدر الإمكان لصياغة تلك المؤثرات إسلاميا، وإلباسها بالمصطلح

---

[1] محمد جابر الأنصاري، الفكر العربي وصراع الأضداد، المرجع السابق، ص41.

[2] محمد جابر الأنصاري، تحولات الفكر والسياسة في المشرق العربي: 1930–1970، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد35، نوفمبر1980، ص08.

الإسلامي."[1] وهذا ما جسّده روّاد حركة الاصلاح المطّلعين والمنفتحين على الفكر الغربي، من أمثال: جمال الدّين الأفغاني ومحمد عبده خاصة.

2.1.2: الإصلاحات وبوادر النهضة العربية

أ- إرهاصات النهضة العربية:

ثمة تغيّر فكري صاحب التحولات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي بدأت تشهدها مصر في أعقاب حملة نابليون، وفق الإرادة السياسية لمحمد علي الذي تراجع عن فكرة الوحدة الإسلامية، وأدت سياساته إلى إضعاف سلطة مشايخ الأزهر وتقويض الفكر الإسلامي، حيث دعي " أحد شيوخه النابهين وهو الشيخ حسن العطار (1776-1853) للقول: ((إن بلادنا لابد أن تتغير أحوالها ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها)). ويؤكد هذا القول أن حسن العطار قد أدرك أنه لابد من انفتاح ثقافي على الدول الأوروبية تمكّن البلاد من النهوض وملاحقة التطور".[2] وهذا من شأنه أن يعكس الاهتمام بالوافد من مظاهر التقدم الغربي، والشعور بنقص الرافد العربي الإسلامي، خاصة فيما يتعلق بالجانب الاقتصادي والاجتماعي وحتى السياسي. "وإذا كان العرب قد اتصلوا بالحضارة الغربية منذ القرن الثاني للهجرة وتمخض ذلك عن تنشيط لحركة الترجمة حتى وصلت أوجها في القرن الرابع الهجري في العصر الذهبي للحضارة العربية، وكذلك ما حدث من اتصال وتواصل حضاري إبان الحملات الصليبية في المشرق العربي والمغرب العربي (الأندلس) فإن ما يميز التواصل المعاصر منذ الحملة الفرنسية أنه تواصل منظم أشاع الروح العلمية وبعث حركة التنوير وتجاوز مرحلة الانتكاس والتقوقع التي أصابت العالم العربي إبّان حكم المماليك والحكم

---

[1] محمد جابر الأنصاري، تحولات الفكر والسياسة في المشرق العربي: 1930-1970، مرجع سابق، ص08.

[2] زكريا سليمان بيومي، التيارات السياسية والاجتماعية بين المجددين والمحافظين: دراسة تاريخية في فكر الشيخ محمد عبده، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983، ص22.

العثماني. ولعل هذه الرّوح العلمية التي واكبت الحملة الفرنسية تعد المقدمة الحقيقية لما تلا ذلك من جهود الروّاد للحاق بركب العصر."[1] فهل يعني ذلك ميلاد **نهضة عربية؟**

لقد شكّلت الحملة الفرنسية على مصر نوع من الاحتكاك القسري للعرب مع الثقافة الغربية الحديثة، إذا افترضنا أن ثمة احتكاك كان قد حصل مع الثقافة اليونانية في السابق، بوصفها موروثا الأوروبيا، ولمّا كان الاحتكاك الأول إراديا ونتيجة لسياسة واعية لما تفعل، كانت نتائجه باهرة، حيث مكّنت العرب من المساهمة في صناعة التاريخ بشكل مشرّف، بعد عملية التتلمذ المعرفية الإيجابية، بينما جاء الاحتكاك الثاني على شكل غزو أوروبي، يملك من القوة ما يجعله يمارس الإكراه دون مقاومة تذكر، ومن الطبيعي أن تكون له سلبيات جمّة سواء على المجتمع المصري أو باقي المجتمعات العربية التي عاشت التجربة، ومن المفارق أن يشكّل هذا التأثير الذي يبدو سلبيا من جهة كونه إكراها وقهرا انبعاثا إيجابيا؟ لقد استفاد العقل المصري من هذه المحنة، وظهرت حركات سياسية وفكرية موحدة في موقفها من الحملة، على اختلاف توجهاتها الإيديولوجية. وكانت هذه اللحظة بمثابة النهضة على جميع المستويات، والتي ستساهم في تحرير مصر وفتح المجال أمام عديد الأسئلة، لمسائلة الواقع العربي أمام التحديات التاريخية المستجدة، **فماذا كان يقصد بالنهضة؟**

استخدم مصطلح النهضة في المنظومة الفكرية الغربية " للإشارة إلى المذاهب العامة الاجتماعية والفلسفية التي ظهرت في أوروبا، خلال انهيار الإقطاع وقيام المجتمع البورجوازي الأول، فإنّ نهوض الثقافة الإنسانية الرسمية في تلك الفترة، وإحياء التراث الفلسفي للعصر القديم بالإضافة إلى المكتشفات العلمية الهامة، قد مكّنت الفلسفة التقدمية من الانطلاق متحررّة من اللاهوت، وأن تؤدي إلى اتجاهات مناهضة للمدرسة."[2] وهذا ما دعا إلى وصف هذه المرحلة من تاريخ أوروبا، بأنها عصر النهضة لتميزها عن فترة قرون

---

[1] سعيد مراد، بحوث في الفلسفة والتنوير، مرجع سابق، ص84.

[2] روزنتال: ب يودين، الموسوعة الفلسفية، تر: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ط1، ص ص: 552-553.

طويلة عاشتها أوروبا في الركود وجمود العقل، في ظل سيطرة رجال الدّين المتحالفين مع الأنظمة الإقطاعية على تفاصيل الحياة، والتي قوضتها الثورات المتتالية؛ الثورة البروتستنتية والثورة الفرنسية، منتجة القيم الجديدة التي شكلت الأساس لهذا التقدم المذهل. الذّي تساءل حوله العقل العربي في أول محاولة فكرية لفهم تفاصيل هذه الأحداث، في خضّم الدهشة التي تولدت لديه على إثر الوعي بالفرق بين واقع العرب الحضاري والحضارة الغربية، إذ كان لابد أن يقتبس كل ما من شأنه أن يساعده على التحضّر، بما في ذلك استخدام المفاهيم والمصطلحات، لذلك استخدم العرب مصطلح " النهضة " للتعبير عن فترتهم التي تختلف هي أيضا عن فترة سبقتها، تيمنا بما حدث في أوروبا القرن السابع عشر، ذلك لأن الفترة التي تلت الحملة الفرنسية على مصر، والتي شهدت تحولات جذرية على مستوى إصلاح النظم الإدارية والاقتصادية، رافقتها استفاقة فكرية، بحيث كان يعبَّرُ عن هذه الفترة قبل نضج مصطلح النهضة، بمرادفات شبيهة من قبيل مصطلح **الإفاقة** الذي استخدمه طه حسين قائلا: " كان القرن الماضي عصر الإفاقة من نوم عميق، نستطيع أن ننظر إليه الآن من بعيد فنرى شيئا عجيبا (...) نرى مصر تحاول أن تستيقظ شيئا فشيئا والأحداث الثقال الضخام هي التي تحاول إيقاظها، ونرى العالم الخارجي والغربي يقظا منتبها يحاول أن يعرف عن مصر أكثر جدا مما كانت مصر تعرف نفسها." [1]بالمختصر هناك من يرى أن النهضة " مصطلح يطلق على الفترة التي بدأت بحملة نابليون على مصر في أواخر القرن الثامن عشر، وما رافقها من اتصال ثقافي بين الشرق والغرب"[2]ومن الواضح أن الأمر يتعلق بطموحات ثلة من المصلحين الذين حاولوا استنساخ التجربة النهضوية الغربية، لذلك همّوا

---

[1]وفيق رؤوف، إشكالية النهوض العربي من التردي إلى التحدي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، ص170.

[2]عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، المجلد 4، بيروت، لبنان، ط3، 1990، ص118.

إلى تبيئة المفهوم، ذلك لأن كلمة " نهضة من المصطلحات الجديدة في اللغة العربية وقد صيغت من مادة (ن، هـ، ض) لتنقل إلى لغة الضّاد مضمون الكلمة الفرنسية Renaissance منظورا إليها كمشروع مستقبل عربي."[1] تعبيرا عن عقد العزم على معالجة إشكالية التخلف والتأخر التاريخي، التي تأسست منذ الوهلة الأولى كإشكالية لهذه النهضة. في حين كان يشير مصطلح النهضة في الفكر الغربي إلى " المذاهب العامة الاجتماعية والفلسفية التي ظهرت في أوروبا، خلال انهيار الإقطاع وقيام المجتمع البورجوازي الأول، فإن نهوض الثقافة الإنسانية الرسمية في تلك الفترة، وإحياء التراث الفلسفي للعصر القديم بالإضافة إلى المكتشفات العلمية الهامة، قد مكّنت الفلسفة التقدمية من الانطلاق متحرّرة من اللاهوت، وان تؤدي إلى اتجاهات مناهضة للمدرسة" [2]

يقول العقاد: ((ويعتبر القرن التاسع عشر في مصر بمثابة الأزمة النفسية التي تصاحب سن الرشد في بواكير الشباب، فاعتلجت فيها النفس المصرية بتجارب النكسة والتقدم وعوامل الأسر والحريّة، واستهلت أمة مصر سنواته الأولى بحركة من حركة الاستقلال تمثلت في إجماع القادة على عزل الوالي العثماني وترشيح وال يخترونه ليخلفه على شرطهم من الاستقامة في الحكم والتعفّف عن الحرمات والأموال، فتولى الأمر ((محمد على)) ولجأ إلى النظم الحديثة في إدارة الدولة وتثمير الأرض والانتفاع بماء النيل...))[3] وتركت هذه الاصلاحات انطباعا حسنا، وتفائلا بكونها نهضة عربية حقيقية.

---

[1]محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، دط، دي، ص22.

[2]روزنتال ب يودين، الموسوعة الفلسفية، تر: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ط1، ص ص 552- 553.

[3]عباس محمود العقاد، الإسلام في القرن العشرين: حاضره ومستقبله، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، دط، دس، ص56.

ب_ الحركات الإصلاحية:

في ظل الضعف والتخلف الذي ميّز **العالم العربي** خلال الحكم العثماني، وأمام غياب المؤسسات والتنظيمات، لم تكن هناك ثمة نخبة عربية بالشكل الذي يعنيه المفهوم اليوم، قادرة على حمل راية الإصلاح وتنوير المجتمعات العربية، حيث كانت النخبة هي فئة المشايخ والأئمة والدعاة، الذين تتأسس المعرفة عندهم على أركان الدّين الإسلامي، والذّين تحركوا في سبيل تغيير هذه الأوضاع من منطلق " أنّ صلاح الحكّام يرتبط ارتباطا وثيقا بمقدار الالتزام بأحكام الدّين ومحافظتهم على تعاليمه"[1] وكان هذا خلال القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، قبل حدث الاحتكاك بأوروبا وما نتج عنه من تأثر وتفاعل مع الفكر العلماني. حيث ساد الاعتقاد لدى هؤلاء " أنّ صلاح الدّين كفيل بإصلاح السياسة وأنّ مشكلة الإسلام عند المسلمين المحدثين قد تمركزت في محاولة تستهدف رد الاعتبار للإسلام الذي ازدهر في صدر حياته واضمحل على يد المحدثين من أهله"[2]. لذلك اتجهت بوصلة تفكيرهم نحو الماضي، نحو ذلك العصر الذهبي الذي مرّت به الحضارة الإسلامية، لأنه النموذج الوحيد الذي يمكن للعقل استحضاره خلال عملية المقارنة مع الحاضر المتخلّف والمتردي. فقد ساد الاعتقاد أن الضعف والانحطاط سببه الابتعاد عن الدّين وتعاليمه الأخلاقية، وتسلل البدع والخرافات إلى محيطه " وقد كان من نتيجة ذلك أن بدأت حركة الإصلاح الديني مسيرتها بالبحث في الماضي واستلهام دروسه واتخذت من النقد الاجتماعي خاصة العادات والتقاليد التي كانت تنافي روح الإسلام وسيلتها في تبرير الدعوة السلفية أي العودة إلى ما كان عليه سلف الأمة"[3]. لذلك كان أول ما تكفلت به هذه الحركات الإصلاحية، محاربة البدع والخرافات التي التصقت بالدّين، والعودة إلى الأصول الأولى

---

[1] سعيد مراد، العقل الفلسفي في الإسلام، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، 1993، ص239.

[2] المرجع نفسه، ص240.

[3] المرجع نفسه، ص240.

والنهج الذي سار عليه السلف الصالح، لذلك سميت هذه الحركة بالسلفية، ذلك لأنه " مع تفكّك الدولة العثمانية، وتصاعد حركة التحدّي الأوروبي، بدأت ردّة الفعل أولا من جانب البيئات السلفية – لأن السلفية المطعّمة بالصوفية السنيّة كانت النبض الوحيد الذي بقي عندئذ من حيوية الإسلام. فظهرت حركة الشيخ **محمد بن عبد الوهاب** في الجزيرة العربية(منذ 1744) التي قاومت الفساد العثماني بيد والبدع المخالطة لنقاء السلفية الأصولية، باليد الأخرى. ثمّ تلتها **حركة عبد القادر الجزائري** (1832-1847) التي نظّمت مقاومة مسلحة ضد الاستعمار الفرنسي مبعثها إحياء صوفي- سنّي؛ ثم **الحركة المهدية** (1881- 1898) التي مثّلت حركة مشابهة ضدّ الاستعمار البريطاني في السودان جامعة هي الأخرى بين روح الجهاد وحماسة التصوفّ. ثمّ **الحركة السنوسيّة** في ليبيا(1912-1925) بالخاصّتين ذاتهما: المقاومة والرجعة إلى الأصول."[1] وكان محمد بن عبد الوهاب أول مؤسسيها بشبه الجزيرة العربية، والذي كان من ألد أعداء السلطة المركزية العثمانية، التي حمّلها مسؤولية التخلف وتشويه الدّين. حيث " سيطر الفكر الديني على روح الإصلاح التي نشطت في مواجهة الضعف والتخلف الذي أصاب العالم الإسلامي إبان الحكم العثماني. حيث استقر في أذهان قادة حركة الإصلاح الديني أن صلاح الحكام يرتبط ارتباطا وثيقا بمقدار الالتزام بأحكام الدين ومحافظتهم على تعاليمه"[2] نظير ما انتشر من مظاهر التخلف والابتعاد عن الدين، وكثرة البدع والخرافات والانقسامات، قبل الاحتكاك مع الحضارة الأوروبية، وهذا ما افتتحه ورفع لوائه الشيخ **محمد بن عبد الوهاب** بحركته الاصلاحية التي تعد من بين أهم الارهاصات.

فإذا كانت النهضة في مصر ستبدأ مع مستهلّ القرن التاسع عشر، فإن إرهاصاتها قد " بدأت في الجزيرة العربية قبل ذلك بنحو ستين سنة بالدعوة الوهابية التي تنسب إلى الشيخ

---

[1] محمد جابر الأنصاري، الفكر العربي وصراع الأضداد، مرجع سابق، ص46.

[2] سعيد مراد، مرجع سابق، ص 239.

محمد بن عبد الوهاب، وبدأت نحو هذا الوقت في اليمن بدعوة الشيخ الشوكاني (...) وكلاهما ينادي بالإصلاح على نهج واحد: وهو العود إلى السنن القديم ورفض البدع والمستحدثات"[1] ومن الملاحظ في تاريخ المنطقة العربية أن تصاعد الحركات الدينية وعودة الفكر الأصولي إلى الواجهة، يمثل نوعا من اللجوء للحماية من خطر ما، يهدد الأمة العربية المسلمة، لذلك كان العزف على أوتار الرجوع إلى الدّين الحق منفذا سهلا لإستمالة الرأي العام " ولم تذهب صيحة ابن عبد الوهاب عبثا في الجزيرة العربية ولا في أرجاء العالم الإسلامي من مشرقه إلى مغربه، فقد تبعه كثير من الحجّاج وزار الحجاز وسرت تعاليمه إلى الهند والعراق والسودان وغيرها من الأقطار النائية، وأعجب المسلمين أن سمعوا أن علّة الهزائم التي تعاقبت عليهم إنما هي ترك الدّين لا في الدّين نفسه، وأنهم خلقاء أن يستجدو ما فاتهم من القوة والمنعة باجتناب البدع والعودة إلى دين السلف الصالح في جوهره ولبابه."[2]

فالحركة الوهابية كانت غايتها إصلاح الدّين مما علق به من شوائب، من خلال الرّجوع إلى الماضي المشرق للمسلمين" واستلهام دروسه واتخذت من النقد الاجتماعي خاصة العادات والتقاليد التي كانت تنافي روح الإسلام وسيلتها في تبرير الدعوة السلفية أي العودة إلى ما كان عليه سلف الأمة."[3] تماما كما حدث في أوروبا مع النزعة البروتستنتية، ولذلك يمكن النظر إليها من جهة مخالفة لكونها أحيت سلفية ابن تيمية؛ أنها أيضا ساهمت في محاربة البدع والخرافات وأساطير الأولين، ولو حققت النهضة أهدافها وتقدم العرب لذكرهم التاريخ بشكل مشرّف، كما يذكر المصلحين البروتستانت الذّين كانوا يؤكدون " أنهم غير مبتدعين، انهم لا يدعون إلى بدعة جديدة بل إلى العودة إلى يسوع والكنيسة الأولى

---

[1] عباس محمود العقاد، الإسلام في القرن العشرين: حاضره ومستقبله، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ص58.

[2] المرجع نفسه، ص58.

[3] سعيد مراد، مرجع سابق، ص 240.

فهي الكنيسة المسيحية حقا. وأكدوا أن روما هي التي تغيّرت حين أفسدت التقليد المسيحي الحق." غير أنّ المصلحين البروتستانت بثورتهم على هذا الفساد المقدس كانوا يعتقدون أنهم يعملون على إحياء التقاليد، في حين كانوا يغيّرون الواقع، " ولو قيل لهم، أنهم عوامل تقدم لأصابتهم الدهشة والحيرة."[1] وربما أمكننا القول أيضا، أنّ الحركة الإصلاحية الوهّابية كانت قد حملت بذور فشلها منذ البواكير، لما انخرطت في المشروع السياسي لشبه الجزيرة العربية، بخلاف الحركة البروتستنتية التي ثارت على مغتصبي حرية ممارسة الطقوس الدينية المسيحية؛ ففي حالة العرب يقود الإصلاح إلى الإخضاع والسيطرة، في حين أدى الإصلاح في أوروبا إلى تحرير الفكر وتحفيزه على الإبداع.

بعد هذه الحركة تأتي الحركات الاصلاحية التي تدخل في سجال مباشر مع قيم الحضارة الغربية، متمثلة في **جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده**، فكيف ساهما في الاستفاقة والتنوير اللاّزمين للنهضة؟

يصنف هاذين المصلحين من ضمن الجيل الأول من الإصلاحيين، نظير الفترة التي شغلوها والأفكار التي روجوا لها، والتي اتّسمت بالانفتاح على الفكر الغربي، رغم أن الأفغاني " كان يؤمن بأن مجموعة من الأمراض السياسية قد أصابت العرب والشعوب الإسلامية، ومن هذه الأمراض التخلف والجهل والوهم والجبن السياسي، والحل كامن في العودة إلى الإيمان، وبعث الهمم الاسلامية للقيام بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.. ولذلك تصدى الأفغاني للتيارات الفكرية المناهضة للعقائد الدينية بعامة."[2] في حين اتجه تلميذه محمد عبده إلى تصور يقوم على نوع من التوفيق بين المعطيات الفكرية الأصيلة والمستجدات الفكرية التي فرضها الوضع الحضاري الجديد، لذلك حرص على

---

[1] كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، تر: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، عدد82، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أكتوبر، 1984، ص78.

[2] سعيد مراد، مرجع سابق، ص249.

مسألة الإصلاح الديني، في إشارة إلى تليين الخطاب الدّيني المتعصب، من زاوية أنه غير معاصر ومعادي للتجديد واستغلال العلم في تطوير أشكال الحياة في الواقع العربي. وقد ركّز محمد عبده على ثلاثة مسائل: " 1- تحرير الفكر من قيد التقليد حتى لا يخضع العقل لسلطان غير سلطان البرهان، ولا يتحكم فيه زعماء الدنيا ولا زعماء الدّين. 2- اعتبار الدّين صديقا للعلم لا موضع لتصادمهما، إذ لكل منهما وظيفة يؤديها، وهما حاجتان من حاجات البشر لا تغني إحداهما عن الأخرى. 3- فهم الدّين على طريقة السلف قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى".[1] والتي تتمثل في الكتاب وما ثبتت منافعه من سنة الرّسول والصحابة. " وبما أنّه كان شيخا أزهريا وتكوينه دينيا، وكان التعليم يشغل جلّ اهتماماته، استنتج أنّ الفساد الكبير يكمن في الجو السياسي العاجز عن إنجاح الاصلاح و والتغلب على مظاهر التخلف، " فلم يبق له أمل في إصلاح المسلمين بالوسائل السياسية **وآمن برسالته ((العلمية الدينية))** كل الإيمان فانصرف بعزيمته كلها إلى رفع الحجر عن العقول بإجازة الاجتهاد لمن يقدر عليه وتفسير المسائل الدينية تفسيرا يطابق العلم الحديث."[2] متؤثرا ومتفهما للتفوق الحضاري لأوروبا، الذّي لا يتناقض أو يتعارض مع ما يدعو إليه الاسلام. فالجيل الأول " **من الإصلاحيين** ركّز جهده الفكري على مسألة رئيسية وهي إثبات عدم تناقض الإسلام مع العصر، وأنه قادر على الإتيان بالتقدم، وليس حجر عثرة أمامه، وفي هذا السياق عمل على بيان براءة الإسلام من مظاهر الانحطاط المتفشية بين المسلمين، ومن ثم، معظم المؤلفات التي تنسب لأقطاب هذا الجيل وعلى رأسهم عبده والأفغاني محكومة بهذا السياق."[3] حيث يصور لنا **محمد عبده** كيف كانت

---

[1] جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، العروة الوثقى، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1983، ص36.

[2] عباس محمود العقاد، الإسلام في القرن العشرين، ص83.

[3] امحمد جبرون، إمكان النهوض الإسلامي: مراجعة نقدية في المشروع الإصلاحي لعبد الله العروي، مركز نماء للدراسات والبحوث، ص22.

الحياة الفكرية في مصر كنموذج للعالم العربي قاطبة، الذي كان يفتقر لحرية التفكير وإعمال العقل، مما يبرّر البيئة الفكرية المثالية لتقبل الاستعمار وفق ما لخصه لنا مالك بن نبي في عبارة "القابلية للاستعمار"، حيث كان التفكير خارج نطاق ما لا يجيزه الحكم الشرعي المسخر لخدمة الحاكم من المحرمات التي تكفّر وتخرج صاحبها من الملّة ومن الوطن وسقوط الحق في الحياة، بالقول: " هل كان يمكن لأحد أن يعمل على خلاف ما يأمر به؟ هل كان يمكن لشخص أن يميل بفكره عن الطريق التي رسمت له، أو الوجهة التي يتوجه إليها الحاكم! لو حدّثه الفكر السليم بأن هناك وجهة خير من تلك. هل كان يمكنه أن ينطق بما حدّثه به فكره! كلا... فإنه كان، يجانب كل لفظ نفي عن الوطن، أو إزهاق للرّوح، أو تجريد من المال."[1] وهذا ما يلخص لنا الواقع الذّي ثارت عليه الحركة التوفيقية، والتي ساهمت في تحرير الفكر من الهيمنة السلفية، وسمح هذا الدور بانبعاث الجدل والخلاف الفكري بين النخب والمفكرين العرب على اختلاف قناعاتهم وأيديولوجياتهم.

ما نلاحظه أنّ جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومن سار في فلكهما من مفكري هذا الجيل، ورغم إقرارهم بأهمية العلم ومنجزاته الحضارية إلاّ أنّهم لم يفهموا التحولات والمنعطفات التاريخية التي حدثت بشكل مفاجئ، ولم تكن لديهم القدرة على التحرّر من المعرفة القديمة المتحجرة في كتب التراث، ويمكن القول أن عقلانيتهم بدت في مرحلة طفولية، وقد يكون الأمر طبيعي من جهة أنّ الإنسان رهينة ما يعرف، وليس من حقنا أن نحاكم المصلحين من زاوية ما نعرف، حول أهمية الفصل بين المعرفة الدّينية والمعرفة العلمية وخطورة السماح بالتداخل فيما بينهما، وقد حدث هذا الأمر خلال كل محطات التحول الفكري عبر التاريخ، فقد كان هناك من قاوم فكر السفسطائيين، ومن رفض فلسفة سقراط إلى درجة الحكم عليه بالموت خلال اللحظة اليونانية، وحوكم غاليليو وأرغم على

[1] جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، العروة الوثقى، مرجع سابق، ص14.

التراجع عن حقيقة علمية، والأمثلة على مقاومة ورفض التجديد الفكري، كانت كثيفة في مسيرة نضج العقل الكوني.

ج- انبعاث الخلاف الفكري:

أمام هذه الأحداث الدّاخلية والخارجية؛ كان من الطبيعي أن يحدث الخلاف في التصورات والتوجهات الرامية إلى تخليص الأمة من ضعفها وتخلفها، فذهب فريق من ذوي التكوين الديني الخالص إلى اعتبار إحياء " القيم الكلاسيكية للتراث العربي الإسلامي، طريق الخلاص من براثن القهر الاستعماري الوافد. مثل الشيخ عبد العزيز جاويش ومصطفى صادق الرافعي وزكي مبارك... وبعضهم رأى في أسباب الحضارة الغربية القادمة طريقا للخلاص من وجهها القبيح الدّائم. من أمثال سلامة موسى ومحمود عزمي وحسين فوزي، ولكن الغالبية العظمى رأت في التوفيق بين الطريقين أسلوبا يتيما للخلاص من الموت والقهر معا من أمثال الطهطاوي ومحمد عبده وطه حسين"[1]. حيث شكّل هذا التباين دافعا مهم لإنبعاث الجدل الفكري ما بين مختلف التيارات، مما شجّع على الاقتباس والترحيل للمفاهيم والمناهج التي قامت عليها الحضارة الغربية، والاجتهاد في نقدها من جهة ونقد التراث من جهة ثانية، فكان ذلك بمثابة التجربة العربية الحديثة للتنوير، إذ " كان الأفغاني الاصلاحي صديق شبلي شميل العلمي العلماني أو التنويري بلغة تنويري الدولة المحدثين، الأول ضدّ نظرية التطور والثاني كان مدافعا عنها ومن دعاتها، ويكتب ابراهيم أدهم العلمي العلماني (لماذا أنا ملحد؟) ويرد عليه محمد فريد وجدي الاصلاحي (لماذا أنا مؤمن؟). وكان محمد عبده الاصلاحي صديقا لفرح أنطوان العلماني، ودخلا معا في حوار عن (الاسلام والنصرانية بين العلم والمدنية).[2] وفي خضّم هذا التفاعل بدأ التأسيس للإشكاليات التي تتناول علاقة ما هو أصيل بما هو معاصر، ومن الناحية الفكرية والفلسفية كان ذلك يعني نهضة للفكر العربي المعاصر.

---

[1] بتصرف، سعيد مراد، العقل الفلسفي في الإسلام، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، 1993، ص 242.

[2] صالح شقير، اخفاق التنوير العربي، مجلة جامعة دمشق، المجلد 30، العدد 1+2، 2014، ص406.

2.2: إشكاليات الفكر العربي المعاصر وعلاقتها بالعقل:

في خضّم الأحداث التي ذكرنا، وما نتج عنها من تصورات جديدة حول الآخر وحول القيم الحضارية الوافدة ومقارنتها مع ما هو ذاتي، سيعرف الفكر العربي نشاطا كثيفا عند تفاعله مع الفكر الغربي المنتج للحضارة من جهة، والمتفحص الناقد لحضارتنا من جهة ثانية، الأمر الذي زجّ بالمصلحين والمفكرين إلى دائرة الإحراج عند الاختيار بين التراث والحداثة، وفي خضّم ذلك برزت إشكالية التخلف وإشكالية الأصالة والمعاصرة، والنقد الذّتي ونقد العقل.

1.2.2: إشكاليات الفكر العربي المعاصر:

إذا كانت الأزمة تلد الهمّة، فليس من قبيل الصدفة أن يتخندق العرب ويتفقون على موضوع معين يوجّهون تفكيرهم نحوه، إلا إذا كان هذا الموضوع يشكّل أزمة حقيقية ويثير القلق والاضطراب في الحس المشترك لكافة العرب بكل أطيافهم واتجاهاتهم ومعتقداتهم. حيث يتفق غالبية المفكرين العرب المنشّطين للفترة الموسومة بالمعاصرة، في كون الإشكالية العامة المحركة للفكر العربي المعاصر تنحصر حول "جملة القضايا النظرية التي يناقشها المثقفون العرب في الوقت الحاضر، والتي تخص وضع العرب الراهن في علاقته بالماضي العربي وبالحاضر ((الأوروبي)) الذي يفرض نفسه اليوم ((حاضرا)) للعالم أجمع."[1] بحيث تتمحور هذه القضايا حول العلاقة الجديدة، أو نتائج عملية الاحتكاك بالحضارة الغربية، والتي كشفت عن فارق شاسع بين الطرفين، غرب أوروبي متقدم وشرق عربي متأخر ومتخلف، الأمر الذي أيقظ الوعي العربي من سباته الطويل، ونبّهه إلى واقع صادم؛ هذا الوعي الذّي ظلّ يفتخر برموزه الدينية وقيّمه الأخلاقية المثالية، اكتشف الآخر الذي ظل

[1] محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1990، ص09.

لقرون يعتبره كافرا وحاقدا ومخادعا، بينما هو اليوم أكثر معرفة وقوة وتنظيم؛ إلى درجة دفع بخير أمة أخرجت للناس، بأن تخجل من نفسها. فثمة مشكلة إذن؟ أصبحت تراود كل إنسان عربي وكل مسلم، مثقف كان أو مفكر أو رجل دين أو حتى الإنسان العربي العادي، جميعهم أصبحوا يتساءلون عن سرّ الهوّة والفجوة الكبيرة بينهم وبين هذا الآخر الوافد في ثوبه الجديد، الأمر الذي دعا شكيب أرسلان إلى صياغة أول سؤال إشكالي في العصر الحديث، استجابة للانشغالات العامة التي عبّر عنها الدعاة والمثقفون في مختلف البلاد العربية، مؤسسا بذلك لما بات يعرف بإشكالية ((التخلف))، التي تتساءل على النحو التالي: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ والتي شكّلت إلى غاية اليوم الحقل الفكري الذي ولدت فيه بقية الإشكاليات التي ظلّت تشكل محور نشاط الفكر العربي المعاصر. **يقول محمد نور الدين جباب،** حول سؤال التخلف الذي صاغه شكيب أرسلان: " إنه السؤال الذي وضع تاريخ العرب الحديث كله موضع تساؤل، فتفرعت عنه أسئلة لا تقل صعوبة وتعقيدا أسئلة متنوعة ومتقابلة، الشرق والغرب، الأصالة والمعاصرة، التراث والعصر، الوافد والموروث، الخصوصية والكونية المقدس والمقتبس. وغيرها من الأسئلة المتقابلة، كان مسعاها البحث عن مكانة للذات العربية في هذا العالم الجديد، وهو سؤال دفع الكثيرين إلى التفكير في الهوية بكل أبعادها، في علاقتها بالعلم والسياسة وبالحرية والتقدم. كما دفع ذلك السؤال إلى تناول أسباب نكوص الحضارة العربية."[1]

أ- إشكالية التخلف وهواجسها الفلسفية:

ينطلق الانشغال الفكري للنخب المثقفة العربية من الواقع المرفوض مقارنة بما يجب أن يكون عليه هذا الواقع؛ وما يجب ليس نتيجة تصورات نظرية مجردة بل هو الواقع المتجسد

[1] محمد نور الدين جباب، إشكالية الهوية والمغايرة في الفكر العربي المعاصر، أطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر2، 2005-2006، ص06.

في مختلف بقاع العالم الغربي والشرقي، والمتسلل إلى يوميات الإنسان العربي من خلال جملة من القيم والوسائل والمظاهر التي باتت محبّذة ومأمولة، بل ومطلوبة بشدّة. إنه الواقع المُعَايَن والمعيش بشكل ما، بل هو الواقع المتداخل والمتفاعل مع الواقع الذاتي الذي كفّ أنه يستجيب لما يحققه بالفعل ذلك الواقع النموذج.

لقد كان لمظاهر الحداثة ومكتسبات العالم الحديث سحرا وتأثيرا كبيرا في وعي المفكرين العرب، من خلال محاولاتهم التجديد والإبداع والتجاوز لكل ما هو راكد، حيث كانت مجمل الأفكار التي تتعلق بالسلطة والحرية ثابتة وغير قابلة للنقاش؟ الأمر الذي دعى إلى محاولة إحداث ثورة فكرية ضدّ كل ما يتعلق بالتراث، وكان واضح أن النخب الفكرية العربية كانت تعيش حالة من الانفصام الفكري والمعرفي، ولقد عبّر عن ذلك أدونيس بالقول: " ولعل الهوّة بين العالم الحديث الذي نتبناه طريقة حياة، والقيم الفكرية القديمة التي نتمسك بها طريقة تفكير، هي من أعمق الإمارات على مأساة من أعمق مآسينا الحضارية العربية الراهنة: إن جسدنا يعيش في عالم حديث، وفكرنا يعيش في عالم قديم."[1] فمن الضروري إذن الخروج من هذه المأساة، وهذا ما سعى إليه جمهور المفكرين العرب على اختلاف اتجاهاتهم واهتماماتهم، لكن هل كانت هذه الرغبة موضع إجماع بينهم؟

من الواضح أن الفكر العربي المعاصر كان محصلّة لنشاط فكري وفلسفي ثري بالتنوع، حيث كانت سمته الرئيسة الوفاء للأصول الفكرية البعيدة والعميقة، فتشكّل من نخب متأثرة بالقيم والمدارس والنزعات التي تكونت في أحضانها، فكان هناك تنوع بين الوفاء للتراث رغم إغراءات العصر من جهة، والارتباط والارتماء في أحضان الحضارة الجديدة من جهة ثانية، وبالمقابل كان المفكرون والمثقفون المرتبطون بالتراث مطالبون بتفهّم القيّم الحضارية الوافدة، في حين كان أقرانهم المؤمنون بمعجزة العقل الغربي يشعرون بالمسؤولية تجاه تقريب هذه

[1] أدونيس علي أحمد سعيد، مقدمة للشعر العربي، دار العودة، بيروت، ط3، 1979، ص101.

القيم الجديدة إلى شعوبهم، الأمر الذي دفع بالفئتين معا نحو استئناف لظاهرة التوفيق بين المنظومتين، وفتح مجال التفكير في الوضع الحضاري للعرب دون تحرير للعقل، الأمر الذي كرّس مزيدا من الضعف والتقهقر." ففي هذه الحالة، أو قل في وجود الواقع العربي في حالته الحاضرة هذه، تكمن الأزمة. و ((أساس الأزمة كلها إنما تكمن في الغربة عن العصر))، (...) ولئن نحن تساءلنا عن معنى ((الغربة)) لوجدنا أن الغربة عن العصر هي ((التخلّف)). إذن فأزمة الواقع العربي الحاضر تكمن في تخلفه "[1] لذا اتجه وعي العرب بغتة صوب فكرة ((التقدّم)) كنقيض لواقع ((التخلف))، وانغمس في غماره إلى درجة أن شكّل مصطلح التقدم هاجسا فكريا، لأن فلسفات التقدم قد شكّلت براديغم (نموذج إرشادي) للعصر، فكان أن جرّ ذلك مجمل النشاط الفكري العربي إلى ساحته منذ أول احتكاك مع المنظومة الفكرية الحاملة له، وإلى غاية " تفكيك المنظومة الاشتراكية وانهيار الاتحاد السوفياتي الذّي صدّر الأدلوجة التقدمية إلى العالم"[2] وقد أهدر العرب زمن طويل يجترّون الأفكار الغريبة دون مسائلة نقدية لها معتقدين بإمكانية التقدم بمجرد التقليد وسلوك مسلك المُتقدِّم؟ دون فعل في التاريخ، غير واعين بنظريات فلسفة التقدم وفلسفة التاريخ.

إن أزمة ((التخلف)) هذه ليست إذن أزمة ((تخلف)) إلا قياسا على العصر، فغربة عنه.)[3] بالنسبة لمهدي عامل ثمة تضليل أيديولوجي بفعل التأثير الفكري للطبقة البرجوازية المهيمنة، على مسار النقاش حول مسألة التخلف، لارتباطها بنظام الإنتاج الليبرالي، وجوهر " القضية هو هذا التضليل الأيديولوجي البرجوازي الذي يقلب السبب أثرا والأثر سببا. والعلة العلة هي عجز الفكر عن الوثب إلى علميته. والعجز هذا ليس في الفكر قدرا وليس في الإنسان جوهرا! إنه بكل بساطة ممارسة إيديولوجية للصراع الطبقي من موقع الطبقة

---

[1] مهدي عامل، أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازية العربية، دار الفارابي، بيروت، ط5، 1987، ص48.

[2] علي حرب، أوهام النخبة، مرجع سابق، ص125.

[3] المرجع السابق، ص50.

المسيطرة"[1]. فقد كانت مسألة التخلف العربي متعددة الأوجه والأبعاد، بين تاريخية واقتصادية واجتماعية وسياسية وفكرية، غير أن التناول الفكري لها كان شاملا و استخدم فيه منهج واحد فقط، رغم ما كان يبدو اختلافا بين الاتجاهات، ذلك لأن المقارنة بين الأصيل والدخيل وبين الرافد والوافد كانت مقياسا حاسما لتحديد مظاهر التخلف والتقدم؟ بمعنى لولا نموذج أسلوب حياة الإنسان الغربي لما شعر العرب بالتخلف، بل قد حرّض الفكر الغربي وبشكل ضمني؛ المفكرون والسياسيون المتأثرون بقيمه الاقتصادية والسياسية والفلسفية على الثورة وممارسة الرفض والنقد الذاتي.

ب_ جمود العقل العربي:

يعتقد أدونيس أن العقل العربي جامد ومتحجر في الماضي، ذلك لأنه يتكرر باستمرار وليس الحاضر سوى فصل من فصول متماثلة من الماضي، فالفكر العربي الحاضر هو نفس الفكر الماضي، حيث يضع الغزالي نموذجا للفكر العربي_برمته، ولتحليل هذا الفكر يكفي تحليل بنية فكر الغزالي، حيث يخلص إلى أن " هذا الفكر، بقواعده وغاياته، هو الذي يسود المجتمع العربي، اليوم. ولذلك فإن الأيديولوجية السائدة، سواء في المدرسة والجامعة والبرامج التربوية، والصحافة والإذاعة والكتاب، إنما هي قوة ارتداد نحو الماضي، وقوة محافظة على الراهن الموروث ... فعلاقات الإنتاج الموروثة ... ما تزال هي السائدة ... والبنية الأيديولوجية التقليدية ... ما تزال كذلك هي السائدة."[2] ويرى مهدي عامل في معرض تحليله لهذا الموقف؛ أن فكر أدونيس يتأسس على منطق التماثل، فكل من الفكر والإيديولوجية وعلاقات الإنتاج التي سادت في الماضي؛ تسود في الحاضر. " ((فالعربي)) يفضل الخطابة على الكتابة مثلا، في الحاضر، لأنه كان يفضلها عليها في الماضي، بل

---

[1] مهدي عامل، مرجع سابق، ص ص، 51-52.

[22] المرجع نفسه، ص 78.

يجب القول بدقة، لأنه يفضلها عليها في الماضي – إذ لا وجود بعد الآن لعلاقة الاختلاف بين الماضي والحاضر، بسبب من تماثلهما الجوهري. و((العربي)) يقف الآن من الأفكار الجديدة موقفه من البدعة، لأنه يقف من البدعة، بدئيا، موقفه الحاضر من الأفكار الجديدة. وكذلك فإن بنية النظام القائم حاليا بنية قمعية، لأن بنية النظام الماضي بنية قمعية."[1] حيث يخلص أدونيس أن الفكر العربي المعاصر ذو نزعة اتباعية، يرفض الإبداع ويدينه.

لكن مهدي عامل يرفض هذا الحكم على الفكر العربي وينقضه، ولا يقبل بالتماثل المطلق الذي يقيمه أدونيس بين الفكر العربي في الماضي، والفكر نفسه في الحاضر. وحجته أن " الفكر لا يقوم بذاته، بل بالعلاقة الاجتماعية التي تحدده، في وجوده التاريخي وفي تحركه، كممارسة أيديولوجية خاصة بطبقة اجتماعية محددة في بنية اجتماعية محددة. معنى هذا أن الفكر لا وجود له إلا في حقله الإيديولوجي، وبالتالي التاريخي، الذي يتحدد كحقل للممارسات الإيديولوجية الطبقية في بنية اجتماعية محددة."[2] فالإسلام في حدّ ذاته الذي كان سائدا في الماضي ليس هو السائد في الحاضر، لأنه يخضع لممارسات أيديولوجية طبقية متنوعة، ويتحدد من خلالها، فالإسلام كممارسة عند ابن رشد يختلف من طبقة اجتماعية إلى أخرى، على خلاف ما كان سائدا قبله، أين سعى الكندي إلى التوفيق بين الفلسفة والدّين وتقديم الشريعة على الحكمة في حال تعارضهما، في الوقت الذي يفضل كل من ابن سينا والفارابي تفوق الحكمة على الشريعة عند التعارض. فإن ابن رشد يقول بالتكافؤ بينهما وضرورة الفصل بينهما لاختلاف مجاليهما، إذ دعا إلى فهم الدين ضمن حدوده الفكرية وبأدواته الخاصة، وفهم الفلسفة ضمن مجالها المعرفي، فالفكر حول الموضوع إنما يتحدد وفق السياقات والظروف المحيطة به، فهو يقسّم الفكر ضمن الخطاب القرآني إلى ثلاثة أقسام، أي يجعل من الفكر الديني ثلاثة أنواع، كل نوع خاص بطبقة اجتماعية

---

[1] مهدي عامل، مرجع سابق ، ص80.

[2] المرجع نفسه، ص81.

وبالتالي بإيديولوجية تختلف عن الإيديولوجيات الأخرى، فتقسيمه للخطاب القرآني إلى أقيسة متباينة؛ هو في نفس الوقت تقسيم يفصل فكر كل فئة اجتماعية حول الإسلام كممارسة عن الفئة الأخرى، فعامة الناس تستوعب وتفهم الإسلام من خلال القياس الخطابي والأخذ بظاهر المعاني دون باطنها، وهذا ما نجده في آيات الترغيب والترهيب، بينما يفهمه المتكلمين من خلال القياس الجدلي، والفلاسفة عبر القياس البرهاني. وما قوله تعالى: (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم)[1]، إلا تأكيدا على خصوصية فكر طبقة العلماء والفلاسفة الذين غالبا ما يشكلون طبقة اجتماعية متميزة عن باقي الطبقات الأخرى، لذلك يكون فكرهم خاص ومتميز. " فالعقل، أو الحكمة، خاص بأولي الأمر، أي بأصحاب الحل والربط، أو بتعبير ((عصري)) بالطبقة المسيطرة، أما الشرع وظاهره، أو بالأحرى، ظاهر الشرع في قدسيته، وبالتالي، في وجوب تأبّده، فللعامة ممن يخضعون، وممن عليهم الخضوع لسيطرة القائمين على المجتمع من أسياده"[2]. فقد تغيرت الظروف وتغيرت النظرة إلى الحياة من خلال تجاوز الإهتمامات والانشغالات الكلاسيكية، إلى اهتمامات متعلقة بالواقع وما أفرزه من قلق وخوف، بحيث " انتفت تلك المشكلات كالبدعة أو الهرطقة أو علاقة الحكمة بالشريعة أو صفات الله أو قدم العالم وحدوثه أو القضاء والقدر الخ... وظهرت مشكلات تطرحها حركة التحرر الوطني كالاشتراكية أو العلاقة بين الدولة والقطاع الخاص في الاقتصاد أو التحالفات الطبقية أو تعدد الأحزاب السياسية أو الإمبريالية الخ... والفكر، من حيث هو فكر بالذات، يتحدد، لا كجوهر مفارق، بل بتحدد المشكلات التي يطرح، أو قل بالمشكلة الخاصة به، أي بوحدة الترابط في بنية هذه المشكلات، وبالتالي، بالتربة النظرية

---

[1] سورة آل عمران، آية 7.

[2] مهدي عامل، المرجع السابق، ص82.

التي فيها ينبت ويتحرك. وانتقال تحركه من تربة إلى أخرى، ومن حقل إيديولوجي إلى آخر، يمنع على الإطلاق إقامة علاقة من التماثل فيه، حتى وإن ظهر لذاته متماثلا بذاته."[1]

لقد خلفت الحربين العالميتين نتائج مدمرة لكل ما كان مألوفا أو ثابتا ومطلقا، فمن بين الانعكاسات السياسية التي ترتبت عن الحرب العالمية الثانية ظاهرة انحسار الدول الاستعمارية، ورجوعها إلى قواعدها فاسحة المجال لقيام دول فتية بالمفهوم الجديد للدولة الحديثة، بتحفيز إيديولوجيا الثورة والتحرّر التي كانت جد نشيطة خلال هذه الفترة، والتي مكّنت من تنامي حركات التحرّر الوطني المتوّج بتحرير البلاد العربية من الاستعمار وتأسيس الدولة الوطنية، الأمر الذّي شجع على صعود القومية العربية كأيديولوجيا باتت تهيمن على مجمل النشاط الفكري وتعمل على توجيهه، مستفيدة من مشاعر العداء العام للغرب، نظرا لسياسة القوى الاستعمارية الكبرى تجاه المنطقة العربية، والتي كانت صادمة للضمير العربي جراء غرسها التعسفي لليهود في أرض فلسطين بوصفها إحدى أهم الرموز المقدسة للمسلمين، بداية من 1948، إلى درجة التعبير عن هول الحدث بالنكبة، وقد أدى هذا الوضع إلى ردود أفعال متنوعة، كان من أهمها حالة سخط وتذمر للشعوب العربية من من الملوك والأمراء والسياسيين المتخاذلين في نظرهم، أمام هذه المخططات الاستعمارية الجديدة، ونظرا لتغلغل الأيديولوجيا الشيوعية وتحريضها على الثورة وتأثر العسكريين العرب بقيمها ومبادئها، بحيث كان من السهل على هؤلاء اليساريون إعادة تمثّل ما فعله الرّوس قبل أربعة عقود، بانقلابهم على النظام القيصري 1917، حيث دشن عسكر العراق انقلابا على النظام الملكي وأعلنوا قيام الجمهورية العراقية، وأقدم الضباط الأحرار في مصر سنة 1952 على الإطاحة بالنظام الملكي وتقويضه، وامتدتّ تجربة الانقلاب على الشرعية في سوريا

[1] مهدي عامل، مرجع سابق ، ص83.

أيضا، الأمر الذي تقبّلته الجماهير العربية لأنه جاء معبرا على أيديولوجيا التحرير من هيمنة العمالة للإمبريالية الغربية، فعلقت الآمال في إحياء أمجاد الحضارة العربية الضائعة، تحت عنوان " الحلم العربي " وعلى وقع الفكرة الساحرة " تحرير أرض فلسطين".

فقد آمن الإنسان العربي بإمكان تدمير إسرائيل في بضعة دقائق، وما إن كثر الكلام حول الموضوع، حتى استيقظ العرب ذات صباح على حقيقة سحق إسرائيل لجيوشهم الجرّارة التي صوّرتها الصحف والإذاعات، بأنها القوة التي لا تقهر؟ وكم كانت الصدمة كبيرة في نفوس الشعوب الطامحة إلى تجاوز حدث **النكبة**؛ نكبة 1948، التي شكّلت فصلا من فصول التعثّر، وبعد عقدين تكرّر الحدث وبشكل أسوء، مما دعا إلى البحث عن تسمية تعبّر عنه تعبيرا وجدانيا، فسمي حدث 1967 **بالنكسة**، " وكان من نتائج هذه الأزمة اندفاع المفكرين العرب إلى مراجعة أسس الثقافة العربية وآليات اشتغال العقل الذي أنتجها. فكتب **عبد الله العروي**: " الإيديولوجيا العربية المعاصرة" (1967) و "أزمة المثقفين العرب"" (1973). إنّ ما نستخلصه من هذا التأطير التاريخي السريع هو أنّ الثقافة العربية قد خضعت – بداية من 1967 – إلى عملية مراجعة واسعة وعميقة لم تقتصر على الإنتاج المعرفي بل مضت إلى أسس هذا الإنتاج وآلياته العميقة؛ أي إلى **العقل المنتج للثقافة ذاتها**."[1]

2.2.2: إشكالية العقل وأسبابها

لا يمكن في أي حال من الأحوال أن تصاغ الاشكالية، إلاّ إذا تم الشعور بالمشكلة، ويبدو مما تقدم أنّ المفكر العربي المنخرط في تأمل الواقع تعدّدت محولات فهمه وتحليله، بل أنّها التبست عليه الأمور لمّا بدأت تنقلب ما كانت تبدو انجازات إلى إخفاقات، فاتّضح "

[1] امبارك حامدي، من إشكاليات العقل والعقلانية في الفكر العربي المعاصر: برهان غليون وعبد الله العروي أنموذجا، الدار التونسية للكتاب، تونس، 2014، ص10.

لكثير من الباحثين أن ثمة أزمة في منهج التفكير، وتجلّت هذه الأزمة ابتداء من ظاهرة التعدد والوحدة في هذه المناهج، وتحولت إلى عمق إشكالي قاد الفكر العربي والإسلامي إلى التفكير في بنية العقل المفكر ذاته."[1] فكيف تناول الفكر العربي المعاصر مسألة " العقل " بوصفها موضوعا إشكاليا؟

أ- العقل والعقلانية العربية

عند الحديث عن العقل والعقلانية في الماضي العربي، علينا أن نحدّد القصد، والذي من المنطقي أن يكون مختلفا عن معنى العقل والعقلانية كما تتحدد في الفكر المعاصر، فليس ثمة عقلانية في هذا الماضي تتمحور حول العقل بوصفه المرجعية الرئيسية للفكر والعمل، لكن هذا لا ينفي أهمية مستوى مهم من العقلانية تحقق بالفعل ضمن ذلك الماضي، من منطلق النتائج الموضوعية التي تمخضت عنه، فهل ثمة عقلانية وسيادة للعقل في ماضي العرب؟ أم أنهم اكتشفوا العقل فقط من خلال احتكاكهم بالغرب؟

إنّ مسألة العقل والعقلانية غالبا ما كان حضورها في المجتمعات يؤدي إلى التطور والازدهار، وعلى العكس كلما كان هناك تخلف وتقهقر في التاريخ، إلاّ وكان الأمر يتعلق بغياب العقل، وإذا أردنا معرفة فيما إذا كان هناك في ماضي العرب قدر معين من العقلانية في حياتهم، يكفي تحديد مرحلة من هذا الماضي تستحق الذكر، ولها من الشواهد ما يجعلها مرحلة للعقل والتنوير بحق. وبالنسبة للعرب؛ ثمة فترة ذهبية في تاريخهم، والتي لا يمكننا الحكم عليها من خلال أدواتنا المعرفية الحالية، ولا بمفاهيمنا، التي قد توقعنا في أخطاء التقدير. ذلك لأننا قد نتغافل على ظاهرة الانفتاح والعيش المشترك الإنساني الذي كان يشكّل لدى عرب هذه المرحلة ثقافة وأخلاق، وقد توهمنا طبيعة الدولة وقت ذاك بأنها

[1] شاكير أحمد السحمودي، مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، ط1، 2010، ص24.

بعيدة بشكل ما، عمّا يجب أن يكون؟ غير أنه ومن غير المنطقي أن ينظر إلى المسألة السياسية عند العرب، من زاوية التصور المعاصر للدولة؟ بل يجب تفحص الأمر بأدوات تلك الحقب، إذ يمكننا أن نلاحظ " بأن فكرنا العربي كان في الماضي أكثر ازدهارا من واقعه الحالي، ويرجع ذلك إلى سببين رئيسيين أولهما الانفتاح على أفكار الأمم الأخرى الانفتاح على الفكر اليوناني، بالإضافة إلى الاستفادة من الفكر الشرقي القديم عند أمم كثيرة من بينها مصر والصين والهند، وقد تمّ هذا الانفتاح عن طريق حركة الترجمة التي بدأت بصورة بدائية في العصر الأموي وبلغت قمّة ازدهارها وعنفوانها في العصر العباسي."[1] الذي ما كاد ينتهي حتى كانت أمهات الكتب قد ترجمت من اليونانية والسريانية إلى اللغة العربية، وفي مختلف الميادين المعرفية، لاسيما كتب الفلسفة والمنطق والطب وعلم الفلك، وكل ما كان له قيمة معرفية في ذلك الوقت.

ومن الثابت تاريخيا أن العرب قد استفادوا من علوم ومعارف الأمم السابقة عليهم، الأمر الذي سمح باستئنافهم للفلسفة اليونانية، وتأسيسهم لفلسفة عربية إسلامية نشطها على سبيل المثال، الكندي والفارابي وابن رشد، دون إغفال الممارسة العقلانية لفرقة المعتزلة وإخوان الصفا...الخ. ورغم أن التفلسف في هذه المرحلة كان يتعلق في معظمه بالحقيقة الدينية، فقد اجتهد هؤلاء ووظفوا العقل لممارسة تأويل النص الديني، كما أنهم اقتحموا أكثر الإشكاليات صعوبة وتعقيدا مثل إشكالية التوفيق بين العقل والنقل ومناقشة مسألة الحريّة رغم تعقدها، كما يمكن أن نسجل أن الانفتاح "على فكر الأمم الأخرى، والاعتماد على العقل وربطه بالتأويل قد أديا إذن إلى ازدهار الفكر العربي في الماضي،"[2] استفاد منه الفكر لاحقا.

---

[1] عاطف العراقي، العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر: قضايا ومذاهب وشخصيات، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998، ص42.

[2] عاطف العراقي، مرجع سابق، ص44.

ومن الملاحظات المهمة التي نستخلصها من قراءتنا للماضي العربي من وجهة نظر تاريخانية، أن نفي العقل والعقلانية على العرب قبل الثورة الصناعية في أوروبا، إجحاف وتجني غير موضوعي، إذ يعتبر مثل هذا الحكم إنكار لعملية التطور التاريخية التي مرّ بها العقل، حين رافق المجتمع الزراعي ثم انتقل إلى المجتمع التجاري ليتطور أكثر مع المجتمع الصناعي ثم المجتمع التقني في الوقت الحاضر، وربما يتطور إلى مجتمع ما بعد تقني الذي لا يمكن أن نتصور ملامحه بعد.

ومن المهم جدا أن نسلط الضوء على العقل عند العرب في ظل النشاط الرئيس الذي اشتهروا وبرعوا فيه، على مدار قرون وهم يشكلون حلقة وصل بين شرق الأرض ومغربها، يؤمّنون الإمدادات مما تحمل قوافلهم من مواد غذائية وأنسجة وحلي وأوراني..إلخ. وإذا كان المقصود بالعقل إذ ذاك القدرة على إدارة أمور الحياة ببراعة واحترافية، وخاصة تحقيق الشهرة والنجاح في أهم نشاط عالمي، ممارسة التجارة مع الفرس ومناطق البلقان شمالا والهند والصين شرقا وإلى غاية شواطئ اليمن المطلة على إفريقيا، وغربا إلى جزر اليونان؛ فإن العرب وقتها كانوا أكثر حكمة وبراعة من عرب اليوم وحتى من الشعوب المتقدمة حاليا، ذلك لأنه من الصعب على الإنسان المعاصر أن يقود قافلة من الإبل من مكة إلى سمرقند بدون بوصلة، ومن دون (GPS)، بينما كان العرب يصولون ويجولون في أكثر التضاريس صعوبة، دون أن يسجل التاريخ بأن ذلك قد شكل أمامهم عائقا؟ "فالتجارة هي أكثر النظم الاقتصادية تشجيعا **للنشاط العقلي** (قبل عهد الثورة الصناعية). ويرتسم على الخريطة التاريخية خط بياني تصاعدي بين الازدهار التجاري والنهوض العقلي، وتتزامن الظاهرتان. ذلك أن التجارة ارتياد للمجاهل وكشف للأسواق وللطرق المؤدية إليها، وتفتّق للذهن عن منتوجات جديدة وطرق جديدة واحتكاك متواصل بالحضارات الأخرى, وتبادل وأخذ وعطاء

معها، وحركة مستمرة لمتابعة التطور ومواجهة التنافس، وتهيّؤ يقظ للسفر والإبحار."[1] وأن تمارس التجارة وتكسب شهرة مع هذه الشعوب وفي مثل هذه الظروف، يعني أنك متمكن من معارف فلكية وضليع بالأحوال الجوية، ومطّلع على علم النجوم والجغرافيا، وعليم بالأساليب الاقتصادية، ومتمكن من الفنون الدبلوماسية؟

هذه المسألة مهمة جدا لاختبار العقلانية العربية في زمن المجتمع التجاري، إلاّ أنّ الباحثين يحاكمون العقل لدى عرب هذه المرحلة، بمنطق عصورهم ومن خلال مفاهيمهم، وبالمختصر نقول أن العقل في هذه الفترة بلغ قمّته عند العرب، فالظروف الطبيعية هي التي أفرزت النظام القبلي كنظام حكم رئيسي في المنطقة، ونزعة العصبية الطاغية في أعراف العرب كانت وسيلة من وسائل الحفاظ على الأمن والاستقرار، وبالتالي فإنّ منطلقاتها كانت عقلانية. **لكن هل كانت هذه العقلانية تعبير عن عقل فلسفي قائم بذاته؟**

العقل العربي والفلسفة:

إذا كان من غير الممكن إصدار حكم يقضي بعدم وجود فلسفة عربية معاصرة من منطلق غياب فلاسفة عرب، من وزن الفلاسفة الذين شرّفوا الفلسفة الغربية سواء الحديثة أو المعاصرة. فإنه يحق لنا أن نستعرض ما يقوله المفكرون العرب عن أنفسهم، الذين كان يفترض بهم أن يلعبوا دور الفلاسفة المبحوث عنهم في ساحة الفكر العربي. ذلك لأنهم تتلمذوا وتأثروا في بداية الإستفاقة (النهضة) بأفكار المستشرقين، المشهورين بمواقفهم العدمية من الفلسفة الاسلامية، حيث يرى دي بور؛ أنّ الفلسفة الاسلامية قد : " ظلت على الدوام فلسفة انتخابية عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الاغريق ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهما وتشربا لمعارف السابقين لا ابتكارا، ولم تتميز تميزا يذكر عن الفلسفة التي سبقتها لا

[1] محمد جابر الأنصاري، الفكر العربي وصراع الأضداد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1999، ص 42.

بافتتاح مشكلات جديدة ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة. فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها."[1] وبالنسبة **لعاطف العراقي،** ليس ثمة فلسفة عربية معاصرة على غرار الفلسفة العربية الإسلامية، فإذا ما " انتقلنا من ماضي فكرنا العربي المزدهر الذي وجدنا فيه مجموعة كبيرة من المفكرين والفلاسفة نتباهى بهم بين الأمم قاطبة من مشرق الدنيا إلى مغربها وعلى رأسهم ابن رشد، إلى الحديث عن الحاضر، لوجدنا أن الفلسفة العربية التي كانت مزدهرة غاية الازدهار في الماضي، قد تحولت في أيامنا هذه إلى مجموعة من الشروح والتعليقات ومن هنا **انعدم وجود فلاسفة** في عالمنا العربي المعاصر ومنذ ثمانية قرون، أي منذ وفاة الفيلسوف العربي ابن رشد."[2] والسبب في تقديره يعود إلى " تقييد حركة الفكر **وشل نشاط العقل** والحجر على التأويل العقلي"[3]، والتضييق على الفلسفة، الأمر الذي قلّل من احتمال إنجاب فلاسفة على مدى القرون الثمانية السابقة. الأمر الذّي أسهم بشكل كبير في ظاهرة التخلف قياسا على التقدم الذي أحرزته المنظومة الفكرية والعملية في الفكر الغربي الذي " يتقدم سريعا، أما الفكر العربي فقد أصبح فكرا متقوقعا. فكرا محلي"[4]. وهذا ما تجسد على أرض الواقع والشواهد على معاداة العقل كثيرة، وخاصة تلك التى توثق حالة الاحتكاك العربي بالغرب في العصر الحديث، حيث يلخص **محمد عبده** بشأن الحياة العامة في مصر قبل القرن 19، **أنّ العقل كان في حالة حجر** لا يمكنه أن يرى غير الصورة التي تحدّدها له السلطة بالقول: " ... إنّ أهالي مصر قبل سنة 1877م كانوا يرون شؤونهم العامة، بل والخاصة، ملكا لحاكمهم الأعلى، ومن يستنيبه عنه في تدبير أمورهم، يتصرف فيها حسب إدارته (...) هل كان

---

[1] دي بور، تاريخ الفلسفة الاسلامية، تر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ص85.

[2] المرجع السابق، ص47.

[3] المرجع نفسه ص47.

[4] عاطف العراقي، مرجع سابق، ص 45.

يمكن لأحد أن يعمل على خلاف ما يأمر به؟ هل كان يمكن لشخص أن يميل بفكره عن الطريق التي رسمت له، أو الوجهة التي يتوجه إليها الحاكم! لو حدثه الفكر السليم بأن هناك وجهة خيرا من تلك. هل كان يمكنه أن ينطق بما حدثه به فكره! كلا... فإنه كان، بجانب كل لفظ نفي عن الوطن، أو إزهاق للروح، أو تجريد من المال."[1] بما يعني أن الحملة الفرنسية حرّرت بشكل ما الإنسان المصري، وجعلته قادرا على إبداء الاختلاف مع العادات والسياسات السائدة، وأطلقت العنان لنشاطات فكرية جديدة عملت على نشر الوعي وتصحيح التصورات حول مفهوم الحياة والمستقبل والثقافة، بل ومفهوم العالم ومفهوم الدولة... وهكذا تنفس العقل بعض من الحرية، التي لم تدم إلاّ قليلا بفعل الحراسة المفرطة للتراث، والنزعة إلى تقديس الحكّام على حساب الفكر والمعرفة وكل محاولات التنوير. ففي مصر دائما كلما تغيّر حاكم تغيّر معه التاريخ، فإنه من الإجحاف مثلا التقليل من أهمية فترة ما قبل الثورة المصرية 1952، واعتبار المغامرات السياسية لجيل الأحرار، التي عمّقت وزادت من الأزمات العربية تعقيدا، انجازات باهرة، في حين تبدو بالنظر إلى نتائجها سياسات طائشة، ومن المؤسف " أن يبالغ البعض منّا ليس في مصر وحدها، بل في كثير من بلدان العالم العربي، في تقديس جمال عبد الناصر، بل نسبة مذهب إليه وهو مذهب الناصرية... ولا يضعون في اعتبارهم العديد من سلبيات هذا الرجل ودوره في إهدار حرية الأفراد وإصدار القرارات الخاطئة والتعسفية ويؤدي هذا الموقف الخاطئ إلى الهجوم على كل المنجزات التنويرية في الزمن السابق على عام 1952، بل تمّ تزوير الأحداث التاريخية وكأن مصر كانت خالية من رجال عظماء أمثال سعد زغلول، ومصطفى النحّاس، بل محمد علي قبلهما، بل إننا لا نجد الآن على المستوى الفكري من عظماء الرجال من يكاد يقترب من المفكرين الشوامخ والذين يعدون نتاجا للزمن الذي سبق عام 1952."[2] بمعنى أن العقل العربي قد

---

[1] جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، العروة الوثقى، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1983. ص14.

[2] عاطف العراقي، العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، ص12.

عرف عبر مسيرته إخفاقات متكرّرة، بفعل الأنانية وتغليب الذاتية على الموضوعية، فكل من يسيطر على السلطة يعمل على نفخ اسمه وصورته ويعدم كل ما أنجز قبله، ولهذا يعتبر جمال عبد الناصر و هواري بومدين من الرموز في بلدانهم، في حين التقدير الأول في الغرب، كان من نصيب ديكارت وكانت ومارتن لوثر وجون لوك، وداروين واينشتاين، وغيرهم من الفلاسفة والعلماء، ولا يوجد من بين القادة المشهورين إلاّ كأمثال نابليون الذّي وضع مفاتيح وثروات الشرق بين يدي أوروبا بدون حروب، بينما ظلّ العرب يفتخرون بمن يخسر الأرض والعرض وينزلون علماءهم ويرفعون فقهاءهم بمجرد الدعاء لحاكم. وهذا ما دفع بالمفكرين من المصلحين إلى البحث في العقل العربي نفسه، بنقده في شقيه النظري والعملي، فكيف ظهرت هذه النزعة؟

3.2: نزعة نقد العقل في الفكر العربي المعاصر

أ- جدل مقولة العقل العربي:

ينقسم المشتغلين بالفلسفة في العالم العربي وفق ما تمليه قاعدة الجدل إلى فريقين، حول مقولة العقل العربي، بين متبني ورافض لها، فهناك من يذهب بالقول أنه: " لكل أمة خصائص عامة في أساليب التفكير واهتماماته منبعثة من أحوالها المادية العامة وأحوال الناس منها. وتبقى هذه السمات مادامت الأحوال العامة تسير باتجاهات مستقرة، وتصبح سننا موروثة اجتماعيا. وهي لا ترجع إلى عوامل بيولوجية في تركيب الدماغ الفيزيولوجي، كما أن عموميتها لا تعني عدم وجود خصائص ((محلية)) في جماعة أو أفراد محدودين. وهذه السمات العامة تتعرض في مسيرة الأمة إلى ما قد يجعلها نشطة نامية، أو قد تضمر

وتتجمد. (...) نقصد بالعقل العربي في بحثنا الحالي أساليب الفهم والتفكير القائمة على إعمال الدماغ)[1]

لم تكن مقولة العقل العربي مشهورة ومتداولة قبل أن يثيرها محمد عابد الجابري ضمن مشروع نقد العقل العربي، الذي كان بمثابة إلقاء حجر في بركة ماء راكدة كما عبّر عنها النقّاد العرب، غير " أن تعبير((العقل العربي)) نفسه ليس من اختراع الجابري: فقد سبقه إلى استعماله، مثلا، زكي نجيب محمود في مقالة في ((روز اليوسف)) القاهرة بتاريخ 11 نيسان 1977 تحت عنوان ((العقل العربي يتدهور))، بل مع أنّ الجابري لم يكن سباقا حتى إلى توظيف ذلك التعبير كعنوان: فقد تقدمه في هذا المضمار أحمد موسى سالم، مثلا، عندما تصدى للرد، من وجهة نظر إسلاموية، على صاحب مقال ((العقل الاسلامي يتدهور)) بكتاب بتمامه جعل عنوانه ((العقل العربي ومنهاج التفكير الاسلامي)).[2]

ب – نزعة نقد العقل

تأثر العرب بالفكر الغربي سواء من خلال الانبهار بالحداثة والقيم التي أنتجتها، أو عن طريق التأثر والتأثير الناتج عن التربية والتعليم والتكوين وفق الثقافة الغربية لقطاع واسع من الأنتلجينسيا العربية، وخاصة أولائك الذين سافروا إلى أوروبا ضمن البعثات العلمية أو الذين عاشوا كمحتلين ومنفيين في أوروبا، ومن النتائج الإيجابية لهذا التأثير، ظهور جيل من المفكرين العرب المقتنعين بحاجة الفكر العربي للنقد الصارم من أجل بعث وجوده، ومناقشة إخفاقاته ونكساته بشكل علمي وموضوعي، مختلف تماما عما كان سائدا. بحيث لا يمكن فهم الواقع العربي وأسباب التخلف والانحطاط بعيدا عن المناهج العلمية المعاصرة، والتجارب

---

[1] صالح أحمد العلي وآخرون، مكانة العقل في الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ط2، 1998، ص14.

[2] جورج طرابيشي، نظرية العقل، دار الساقي، ط1، 1996، ص11.

النقدية الناجحة للأمم التي تقدمت وازدهرت، **فسؤال العقل إذن** أو الاهتمام بموضوع **نقد العقل** جاء على إثر النكبات والنكسات والاخفاق العام على الصعيد السياسي والاقتصادي من جهة، وفشل المشاريع النهضوية والإصلاحية على الصعيد الفكري والثقافي من جهة ثانية، وبدرجة أكبر كانت الممارسة النقدية الكانطية وما أحدثته في العقل الأوروبي ملهمة للأنتليجينسيا المتأثرة بشكل مباشر أو غير مباشر بالمذاهب العقلانية والتجريبية والبراغماتية، التي غيّرت الأفكار والتصورات حول الإنسان وعلاقته بالطبيعة، فكان حافزا لهم نحو إعادة تمثل التجارب الناجحة وترحيلها إلى بيئاتهم، فقد: " ولدت في التاريخ نهضات وحركات جديدة لدى الشعوب والأمم التي هزّها اليأس من واقعها الذي كشفه تفوق الآخرين أو تغلبهم عليها، فلحظات اليأس هذه هي لحظات الولادة الجديدة في تاريخ الأمم والشعوب".[1] هذا ما دفع بأفكار النقد الذاتي ثم نقد الأيديولوجيا والثقافة إلى واجهة المشهد الفكري والثقافي، ومن ثم ظهور نزعة نقد العقل العربي والعقل الإسلامي والقطيعة الإبستمولوجية مع الماضي الفكري، ومثل هذا التوجه عبّر عنه محمد أركون بالقول: " كل ذلك يدفعنا في المهمة والملحة الهامة ألا وهي القيام بنقد العقل الفقهي أو القانوني في الإسلام بشكل جديد وشامل، وعندئذ تتبين لنا تاريخية ما فوق التاريخ، عندئذ تحصل الحقيقة المنتظرة "[2] فقد تبيّن أنّ الإخفاق في إدارة الأزمات عكس فشل المحاولات الإصلاحية التي ارتبطت بالواقع العربي، الفكرية منها والسياسية، وبذلك تسلل الشك إلى نفوس المفكرين وزعماء الإصلاح العرب، إلاّ أنهم لم يفصحوا عن ذلك بسبب الأمل الذي كان معلقا في الجيل الجديد من القادة الثوريون الشباب المتحمسين للتغيير وتحديث الواقع العربي، من خلال الجرأة والمغامرة التي نتج عنها استرجاع استقلال بلدانهم وتغيير أنظمة الحكم وتحدي القوى الإمبريالية بتأميم ثرواتهم وإعادة

---

[1] حسن صعب، تحديث العقل العربي، دار العلم للملايين، بيروت، الدار البيضاء، ط4، 1991، ص10.

[2] محمد أركون، الإسلام – أوروبا – الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، تر: هاشم صالح، دار الساقي ، بيروت، ط2، 2001، ص13.

تنظيم مؤسساتهم إلى درجة أنهم رفعوا سقف طموحاتهم وطموحات شعوبهم لما اعتقدوا أنهم سيستعيدون فلسطين، غير أن الإخفاق في حسم هذه القضية وخسارة المزيد من السيادة والكرامة العربية؛ سيشكل إخفاقا شاملا ويجعل الجميع يغيرون مواقفهم تجاه ما كان يبدو سابقا مكاسب ومنجزات. فهزيمة العرب في 1967 أيقظت الوعي العربي المخدّر بجملة من أحلام الانبعاث الحضاري ودفعته نحو مراجعة شاملة، كان من نتائجها الشك في قدرات العرب، وفي كل ما هو كائن من مؤسسات ونظم سياسية واقتصادية وثقافية..إلخ، والرجوع إلى الذّات قصد تأملها ومساءلتها وممارسة النقد الذاتي عليها، حيث تناول النقّاد والباحثين مسألة تعدد التصورات والحلول النظرية لمشكلة التخلف، في ظل التنوع وكثرة التيارات الفكرية والإيديولوجية النشطة في هذه الظروف، من سلفية وشيوعية وليبرالية وتوفيقية ..إلخ و تبيّن " لكثير من الباحثين أن ثمة أزمة في منهج التفكير، وتجلّت هذه الأزمة ابتداء من ظاهرة التعدد والوحدة في هذه المناهج، وتحولت إلى عمق إشكالي قاد الفكر العربي والإسلامي إلى التفكير في بنية العقل المفكر ذاته."[1] إذ يعتبر التصادم الفكري حول إشكالية التخلف ثم الإخفاق في الحسم والإخفاق في تشخيص الأوضاع العربية دلالة على قصور في الأداة الفكرية المستخدمة. وهذا ما دعى إلى انبعاث نزعة النقد الذاتي مباشرة بعد النكسة، التي تناولت العقل العملي للعرب الذي يتضمن العقل النظري أيضا، ثم تطورت بسرعة لتشمل جملة الأفكار المهيمنة على العقل العربي على شكل نقد الأيديولوجية العربية المعاصرة، والتي دشنها عبد الله العروي في ذات عام هزيمة 1967.

ومن المهم أن نلاحظ كما لاحظ أغلب المفكرين والمحللين، أنّ الفكر العربي أصبح انعكاس للفكر الغربي، أي سريع التأثر بما يُسْتَجَدُّ في المنظومة الفكرية الغربية، التي أصبحت فيها الواقعية اللغة الوحيدة للتداول والتفاهم، هذا ما حوّل أنظار المفكرين عندنا إلى

---

[1] شاكير أحمد السحمودي، مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، ط1، 2010، ص24.

سلوك نفس المنهج، لذلك كان من الضروري الانتباه إلى الواقع العربي الذي كان يتّسم بمظاهر الفشل والإخفاق على أكثر من صعيد، وكان من الطبيعي " أن تعكس أزمة الواقع ظلالها على الفكر العربي الراهن؛ بحيث لم يخطئ المحللون حين حكموا عليه بأنه " فكر أزمة"؛ تركت بصماتها على كافة تياراته وسائر اتجاهاته" [1]. ومثلما جابه العقل الغربي مثل هذه الظروف في ماضيه بالنقد، اختار الفكر العربي أن يمارس النقد، لكن نقد ماذا؟ الفلسفة أم الدين أم السياسة؟ ولما كان كل مجال ممتد ومتشابك إما مع التراث الذاتي أو التراث الغربي، توجه النقد إلي **العقل** عند العرب، الذي **يعد منتجا للواقع**. وخاصة لما ثبت الاخفاق حتى في استيعاب الحداثة وروحها المنتجة للتقدم، " ولا مناص لنا من الاعتراف بأنّ تفكيك بنية العقل العربي، وفق المفكّرين العرب، والمساءلات الكثيرة التي تمّت عن موقع العرب من الحداثة، وطبيعة تفاعلهم مع الأفكار الحداثيّة وفلسفاتها، قدّمت لنا، في أغلبها، محاولات جادّة لفهم مواقع أقدام العرب تجاه غيرهم، وعثرنا فيها على إجابات ضمنيّة عن السؤال المؤرّق، الذي خامر روّاد عصر النهضة، عن سبب تأخّر العرب وبقائهم دون دخول عصور التطوّر والنماء، واشتداد مآزق الهويّة، والدّين، والتراث، والمآل، والمصير، عندهم".[2] **ونحن** " عندما نتحدث عن إخفاق في استيعاب الحداثة، فليس ذلك لعدم الأخذ بها، وإنمّا لأن النظم الحديثة العلمية والمادية، التي أخذ بها العالم العربي، واستنبتها في تربته، لا تنتج القيم نفسها، ولا تؤدي الوظائف نفسها، التي خلقت من أجلها، وكانت منتظرة منها".[3] فثمة إذن نوع من الإخفاق في تحليل المفكرين العرب للقضايا ذات الصلة بالحداثة، وخاصة تلك التي تتعلق بالدّين والقيم وتداخلهما مع مجالات السياسة والمجتمع، متأثرين " بنماذج تحليلية

---

[1] محمد اسماعيل، قراءات نقدية في الفكر العربي المعاصر: ودروس في الهرمينيطيقا التاريخية، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1998، ص05.

[2] عبد المنعم شيحة، قراءة في انهيار مشروع الحداثة العربي، قسم العلوم الإنسانية والفلسفة، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2015، ص11.

[3] Ghalioun burhan , islam et politique la modernité trahie, édition la découverte, paris, 1997, p12.

مختلفة لفلاسفة الحداثة الغربية، مثل قراءات ماكس فيبر (Max Weber) (ت1929)، وكارل ماركس (Karl Marx) (ت1883)، وهوبرماس(Jürgen Habermas)، وآلان توران(Alain Touraine)، وهذا التأثر عائد إلى تشبّع أغلب هؤلاء بالمدارس الغربية، وعائد، أيضا، إلى طبيعة المقارنة الكامنة في لا وعي المفكرين العرب".[1] أي إلى ملكة العقل.

1.3.2: نقد العقل كمبرر للتأخر الحضاري

إنّ التساؤل عن الأسباب التي تكمن خلف تبلور إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ونشأة نزعة نقد العقل العربي، يضعنا أمام المبررات التي يطرحها المفكرون العرب، كل من موقعه ومن خلال منطق الإيديولوجية التي يتخندق ضمنها. في حين ليس خافيا أن الواقع العربي قد طال مخاض تحوله من مأزق التخلف، إلى وضع التقدم كمخرج لزال يسخّر له كل ما توفر لديه من طاقات منذ ما يزيد عن قرابة القرنين من الزمن.

ولما كان النشاط الفكري للنخبة المثقفة، ينحصر حول سبل استدراك التأخر والتقدم على غرار النموذج الغربي، كانت محاولاتهم الفكرية منحازة إلى نظام ما، إلى نزعة أو مدرسة، لذلك كان هناك تناقض بين منطلقاتهم وأهدافهم، لم يحدث أن تمسك الفكر بمنطق العلم الحديث، بما يفترضه المنهج، حتى بدا الأمر وكأنه مجرد تعبير وجداني عن واقع مرفوض، يقول عاطف العراقي: " إننا إذا أردنا أيديولوجية لفكرنا العربي، فان تلك الإيديولوجيا لابد أن يكون شعارها **تقديس العقل**، لابد أن يكون محورها السعي إلى التنوير بكل قوة وجهد. لابد أن تكون قضيتها الكبرى تغيير واقع البحث عن الأفضل، وليس مجرد التعبير عن الواقع أو تبريره. وإذا اقتصر الفرد منا على مجرد التعبير أو التبرير فإنه يكون

[1] عبد المنعم شيحة، مرجع سابق، 2015، ص12.

مقلدا وليس مبدعا أو مجددا."[1] فمن شأن مثل هكذا تصور للدور الذي بات يلعبه المفكر العربي، من خلال تدخله السلبي، بالمعنى الذي جعل من جميع المحولات الاصلاحية مجرد نظريات ومشاريع ضعيفة الصلة بالواقع، من منطلق مفارقتها أو تعاليها عليه، دفع بظهور حركات نقدية جريئة لأنها قرّرت أن تلتفّ حول الذات وتنزع القداسة عنها، ولأول مرّة على إثر حالة اليأس والاحباط التي أصابت الشعور الاجتماعي العام، أصبح ممكنا ممارسة النقد الذاتي مثل الذي افتتحه مهدي عامل وصادق جلال العظم، تعبيرا عن الدهشة التي باتت تؤرق كل عاقل، جراء ظاهرة الاخفاق العام للعرب وفي جميع المجالات.

مسألة نقد العقل العربي التي ظهرت في الفكر العربي المعاصر بالتدرج، إلى غاية نضجها في مشروع محمد عابد الجابري، الذي يفصح صراحة على نقد العقل العربي، هي عملية نقدية ضمن سلسلة من العمليات التي أسس لها في مشروع النهضة على إثر السؤال الأول للتخلف، غير أن التدرج من موضوع إلى آخر وصولا إلى العقل هو الذي يضعنا أمام التساؤل؛ عن الكيفية التي اتخذها هذا الانتقال وعن دوافعه الحقيقية؟ يقول كمال عبد اللطيف: " **داخل التفكير في الهوية** تبلورت **مواقف من التراث**، كما تبلور **مشروع نقد العقل** ، **ونقد التراث.**"[2] ومشروع النقد هذا هو ما يحيل " إلى فلسفة النهضة، وفلسفة الأنوار، كما يحيل إلى الماركسية، وفلسفات الاختلاف المعاصرة."[3] أي، نوع من التكرار لممارسة عقلانية سابقة في التعامل مع الموروث والعقل، لكن ليس مع تماثل كلي إلى درجة القص واللصق، بل ثمة فرق بين مفهوم النقد في مضانه الغربية، والمفهوم كما يستعمله عبد الله العروي، و الجابري وأركون. من خلال اغتنائه في دلالته بتعدد المرجعيات المؤطرة له من جهة، والاستفادة من آخر المعطيات النظرية المتراكمة جراء الاستعمالات السابقة لمفهوم النقد.

---

[1] عاطف العراقي، العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص19.

[2] كمال عبد اللطيف، في الفلسفة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص133.

[3] المرجع السابق، ص133.

ومن جهة أخرى تم توظيف المفهوم" في بناء أطروحات حول الموقف من التراث، أي داخل التفكير في الإشكال التاريخي الحضاري العربي، المتعلق بالحداثة وسبل بلوغها في الوطن العربي"[1]

2.3.2: نقد العقل كمشروع حداثي

لقد شكلت صدمة الحداثة بالنسبة للعرب الحدث الأكبر والأهم، من جانب ما خلفته من تأثير سيكولوجي في المخيال الاجتماعي، ومن حيث كونها لحظة مفاجئة وغير متوقعة أدخلت العقل العربي في دوامة من القلق الفكري المزمن، بل أن " دهشة العرب من الحداثة هي أهم حدث روحي في تاريخهم المعاصر. وإن على من يدعي مهنة التفكير أن يشرع في التاريخ لذلك على نحو جذري. إن حب الاطلاع المتأصل في ثقافتهم الأولى قد اندثر فجأة، وأصاب وعيهم بالتاريخ انكسار عجيب؛ فالعلاقة بالحداثة ليست علاقة تقليدية بأمة أخرى، بل هي اصطدام روحي بأفق تاريخي لم يقع التهيؤ له أصلا." [2]وخاصة لما تأتي نتائج التصورات النظرية متناقضة مع الواقع ومحبطة، فقد وعد التشخيص الشهير لأزمة التخلف العربي، بمستقبل مشرق في ظل اقتباس ومحاكاة التجربة الليبرالية الغربية وتطبيقها في المجتمعات العربية، بل وحتى التجارب الأخرى المعادية والمناهضة لها، غير أنّ المصير الذي ظلّ يتكرّر لكل مشروع إصلاحي عربي كان الفشل والانهيار، لذلك "ظهر فشل التيار الفكري الليبرالي (الممثل بالعلوم الاجتماعية الأنكلو –أمريكية) وانهيار المؤسسة الليبرالية على يد الحركة القومية الانقلابية من جهة، وعجز المفكرين الليبراليين من جهة ثانية عن مجابهة التيار الماركسي على الصعيد النظري. وقد فشل التياران القومي والاشتراكي – الأول على صعيد السلطة في مصر وبلدان الهلال الخصيب، والثاني على صعيد الحركات

---

[1] المرجع نفسه، ص 133.

[2] فتحي المسكيني، الهوية والزمان: تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن، دار الطليعة، بيروت، 2001، ص56.

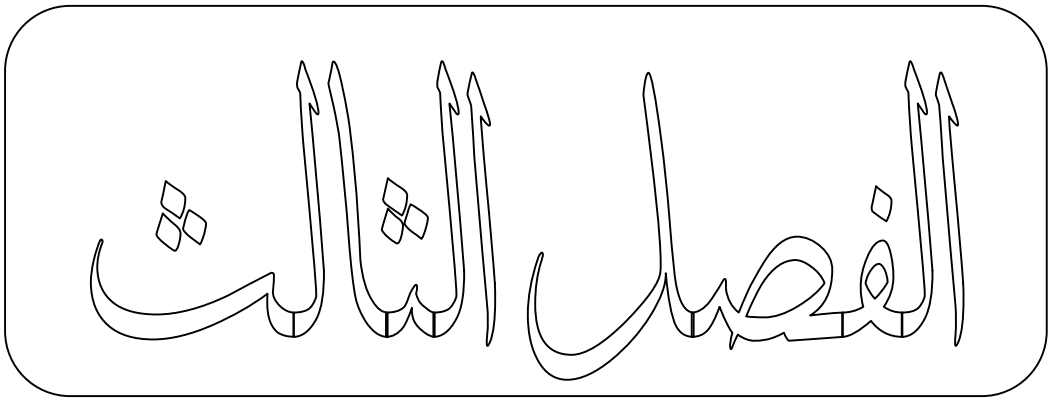
والأحزاب الثورية الماركسية الشيوعية – في إقامة نظام سياسي يجسد الحركة القومية العربية الوحدوية أو الحركة الماركسية الاشتراكية على السواء."[1] وكان هذا سببا كافيا نحو التوجه إلى تحليل وتفكيك العقل العربي ومسائلته كموضوع بحث، من أجل الوقوف على المعوقات التي تحول دون استعابه للمشروع الحداثي، ولا شكّ أن دوافع إنجاز المشروع الحداثي العربي هو ما يبرّر أنّ " المفكرين العرب المعاصرين، وربما انطلاقا من **العروي**، شرعوا في انتهاج منحى جديد في التفكير، هو منحى نقدي في أدواته واستراتيجيته، سواء تعلق الأمر بالإنتاج العربي القديم، أو بمنجزات **الحداثة** الغربية"[2] ومن بين دلالات هذا التصور الممارسة النقدية التي افتتحها عبد الله العروي، والتي يتدرج فيها من الوعي إلى المفاهيم ثم إلى نقد العقل ضمن مشروع يضع الحداثة كأفق، بحيث جاء مؤلفه ((مفهوم العقل)) كمشروع فكري "نظري، تفكيكي، تركيبي للعقل الإسلامي، في مختلف صوره وتجلياته، يهدف إلى تمييز العقل المسؤول عن الجمود والتخلف في تاريخنا، والمولّد للمفارقات عن غيره، وتحديدا العقل العملي، المحفّز على الإبداع والابتكار، وفي السياق نفسه الإشارة إلى التعديلات الفكرية الضرورية، التي يجب إدخالها على العقل الإسلامي حتى يستأنف نشاطه الإبداعي".[3] وهذا ما سنحاول البحث فيه من خلال الفصل التالي.

---

[1] هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي: في نهاية القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، ص27.

[2] علي حرب، الفكر والحدث: حوارات ومحاور، دار الكنوز الأدبية، بيروت، 1997، ص34.

[3] امحمد جبرون، إمكان النهوض الإسلامي: مراجعة نقدية في المشروع الإصلاحي لعبد الله العروي، مركز نماء للدراسات والبحوث، بيروت، ط1، 2012، ص151.



3- الفصل الثالث: سؤال العقل في أطروحة عبد الله العروي ومساعيه التحديثية

1.3: الإيديولوجية العربية المعاصرة: مدخل نحو سؤال العقل

1.1.3 : فلسفة العروي وتشكّل خلفيته الفكرية

2.1.3 : مبررات نقد الثقافة العربية

3.1.3 : أدوات ومفاهيم المسائلة النقدية

2.3 : تحديث العقل لاستيعاب منطق الحداثة

1.2.3 : نقد العقل الموروث

2.2.3 : تحديث المفاهيم وتطوير أشكال الوعي

3.2.3 : درس التاريخانية واستيعاب عقل الحداثة

3.3 : مناقشة لمشروع العروي وما بعد سؤال العقل

1.3.3 : مواقف المعاصرين من فكر العروي

2.3.3 : الأهمية الفلسفية لأطروحته

3.3.3 : مآلات سؤال العقل

خاتمة

3- الفصل الثالث: سؤال العقل في أطروحة عبد الله العروي ومساعيه التحديثية

مدخل:

ضمن هذا الفصل نتناول جانبا من المشروع الفكري لعبد الله العروي بوصفه نموذجا لدراستنا، ذلك لأن مساهمته تشكّل إحدى أهم الممارسات النقدية التي اتجهت نحو الذّات، في خضّم بحث العرب عن استفاقة من حادثة الاصطدام بالآخر المتقدم؛ فضلا على بزوغ نجمه تزامنا مع حدث النكسة، وكأنه كان جاهزا ليجيب عن أسباب الفشل والتعثّر، فقد شكّل نقده للثقافة السائدة والمهيمنة **منعطفا فكريا جديدا**، والحقيقة أنّ تناوله لموضوع الإيديولوجية العربية المعاصرة ونقده لها، قد شكّل مدخلاً نحو ظاهرة نقدية جريئة في الفكر العربي المعاصر، والتي وضعت ولأول مرة " العقل" موضع تساؤل. **فكيف صاغ عبد الله العروي سؤال العقل في مشروعه؟ و ما هي الأهداف التي ينطلق نحوها؟ وبأية مناهج يمكن أن تتحقق؟ ثم ما موقف المفكرين المعاصرين له من أطروحته، وما مدى أهميتها الفلسفية؟ وهل تحديث العقل العربي أمر ممكن من وجهة نظر تاريخانية واقعية؟**

1.3: الإيديولوجية العربية المعاصرة: مدخل نحو سؤال العقل

النهضة العربية الحديثة، تعدّ استجابة العقل العربي للتحديات الحضارية الجديدة، التي تمخضت عن الاحتكاك المباشر للعرب بالعقل الغربي الحديث مع بداية القرن التاسع عشر، وإحدى دلالات التأثّر الثقافي الذي نجم عن الاقتراب والاختلاط بالمنظومة الفكرية التي أنتجت الواقع الحضاري الجديد. ذلك لأن " الدور الجارف **للحداثة**، كان له وقعه على الوطن العربي، وهذا نتيجة انبهار النخبة بالمفاهيم الحديثة، التي ولّدت لديها رغبة المطالبة

بالحداثة."[1] فاتّجهت نحو الإسقاط والاقتباس والتّرحيل للمفاهيم والمناهج والنُّظُم، ومع ذلك لم تحقق أهدافها، ولم تنجح مساعي الاصلاح من استدراك التأخر التاريخي والتخلف وتحقيق التقدم على غرار النموذج الغربي، مما يعني أن مشروع النهضة قد تعثّر، وخاصة على المستوى السياسي والاجتماعي كما يعتقد العروي. وكان واضحا أنّ فشل تغيير الواقع كان بسبب ضعف واختلال في البناء الفكري المؤطّر لعصر النهضة، ووللتراكم المعرفي المكوّن للثقافة السائدة، وهذا ما جعل أطروحة **"الأيديولوجيا العربية المعاصرة"** تستمد قوتها من كونها نقد للفكر والثقافة وأشكال الوعي العربي الاسلامي، ومنه فهي نقد للعقل من زاوية أنه المنتج لهذا الواقع، **فما هو الشكل الذي مارس به العروي تفكيك المنظومة الفكرية العربية، وكيف أعاد بناء العقل وتهيئته ليتجاوز عقدة الخصوصية؟**

من الواضح أنّ فلسفة العروي تبدو ممتدة داخل مساحات فكرية متنوعة، بتنوع مفاتيحها ومداخلها المنهجية؛ إلاّ أنّها تركّز منذ بدايتها التأسيسية على نقطة جوهرية رئيسة، ألي وهي **دحرجة العقل العربي (ببعديه النظري والعملي)** من موقع إلى آخر داخل الزّمن التاريخي، وزحزحته من وهم الحضارة العربية الاسلامية التي ما تزال قائمة في المخيال الاجتماعي، إلى حضارة الواقع والحداثة، **فسؤال العقل** في أطروحة العروي قائم بشدّة، رغم التهويمات الأيديولوجية والتاريخية و المراجعات المفهومية ضمن التراكم الفكري للثقافة العربية. وليس ثمة إضمار للسؤال ضمن متنه، إذ يفصح صراحة وانطلاقا من واقع العرب المرفوض بسبب فشل مشروع النهضة، وإخفاق التجارب السياسية وما أفرزته على مستوى الواقع في أبعاده الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وحتى النفسية؛ متسائلا: **" أولا يكون ذلك العقل الموروث، العقل الذي نتصوره بإطلاق ونعتز به هو بالذات أصل الإحباط."**[2] وإنّه لسؤال حمّال لجدلية **التراث والحداثة** ومبرّر للحظة التأسيسية التي يتأهب لها العروي، من

---

[1] ميلود شكار، الحداثة وأزمة النخب العربية، كنموذج: زكي نجيب محمود، عبد الله العروي، محمد عابد الجابري، محمد البيهي، إشراف: عبد الحميد خطاب، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر2، 2005/2004، ص40.

[2] عبد الله العروي، **مفهوم العقل**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2001، ص358.

خلال أطروحة " **الأيديولوجية العربية المعاصرة**" كممارسة نقدية شاملة للعادات الذهنية والمعتقدات الفكرية السائدة، في فلسفة المشهد الثقافي العربي، والتي ليس لها من هدف سوى **تحديث العقل العربي**[1]، كما يحدده العروي نفسه. وهذه العملية تتطلب العمل من حيث المنهج على مستويين؛ من جهة تحليل وتفكيك الموروث الذي ما فتئ يسيطر بغية نقد أجزائه، ومن جهة ثانية تركيب وبناء صرح معرفي حديث ومعاصر يلاءم الزمن الفعلي للعرب لا الزّمن المتحجّر. لذلك يمارس العروي **نقدا لعقل النهضة** من خلال تفكيك وتحليل انتاجهم الفكري، **ونقدا لعقل الثورة** بمساءلة للاختيارات السياسية والاقتصادية للعرب.

يقول العروي حول ظروف تأليفه ((الأيديولوجية العربية المعاصرة))، أنه لما قام " سنة 1961 بترجمة مؤلف منسوب لابن خلدون حول التصوف عنوانه ((شفاء السائل))، لاحظت أن المؤلف ينطلق من نقطة رئيسية نجدها بعينها في بداية المقدمة وهي **محاولة التمييز** بين ما هو **معقول في الطبيعة والمجتمع فيمكن التأثير فيه بعد معرفة نواميسه المطردة**، وما هو **غير معقول** وغير جار على نسق واحد، **فيترك للقدرة الإلهية** لأنه لا يعرف إلا عن طريق الكشف غير المنتظر وعندما قارنت بين كلام الشفاء وكلام المقدمة، اتضح لي أن التمييز بين **النواميس الثابتة** ومجال القدرة الإلهية هو الذي يسوق حتما إلى طرح السؤال: ما **هو الممكن** وما هو **المستحيل** في السياسة؟ "[2] **فماذا يقصد العروي؟ وما هي منطلقاته الفلسفية؟**

---

[1]في مقدمة أول طبعة للأيديولوجية العربية المعاصرة التي ترجمها عبد الله العروي بنفسه، سنة 1995 على إثر التشويه الفكري الذي ألحقه به المترجمون لنفس المؤلف الصادر بالفرنسية سنة 1967، يدين ضعف المثقف العربي بوصفه كمفكر وكناقل للفكر من لغة إلى أخرى، ويصف عمله بالسطحي وهو يشير إلى مسألة التعريب وإلى الموضوع الذي يعالجه الكتاب، بالقول: " لماذا هذا الإطناب في مسألة التعريب؟ لأني أرى أنها أم المسائل فيما يتعلق بموضوع كتابي هذا، أي **تحديث العقل العربي**. لقد تكلمنا منذ عقود، ولا نزال نتكلم، على تعثر مسيرتنا الثقافية"، أنظر الأيديولوجية العربية المعاصرة، ص10.

[2]عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط5، 2006، ص54.

من المهم أنّ يضعك المفكّر مباشرة أمام أولى ملاحظاته، ويحدّد لك المجال والفترة التي تلهم نصّه، وقد اختار المسافة التي تمتد من ابن خلدون إلى محمد عبده، ليعقد مقارنة بين البنيات الفكرية والمنهجية التي اعتمدها العرب عند مواجهة التحديات الحضارية، فالمبررات التي يضعها، لإطلاق مشروعه الفلسفي قد التقط بذورها من بين طيّات كتابي "شفاء السائل" و"المقدمة"، بمعنى أنّ الفضل يعود إلى ابن خلدون الذّي فتح عينيه على ضرورة التمييز ما بين مجال العقل ومجال اللاعقل، فإذا غاب هذا التمييز حضرت المفارقة، وهذا ما لاحظه العروي في الواقع العربي المعاصر، فثمة فرق شاسع بين ما يقوله العرب وبين ما يفعلونه، بين ما يتجاوز العقل البشري فيترك لأصحاب التصوف والكرامات. وبين ما ينتمي إلى مجال العلم والخبرة الإنسانية، فيمكن التحكم فيه وإدارته، وهذا ما يؤسس عليه في نقده للعقل، محاولة منه لتحديثه ليصبح عقلا كونيا مطابقا لسقف التاريخ. وبهذا الشكل يكون العروي قد حدّد مشكلته ومنهجه الذي يقتحم من خلاله موضوع هذا الفشل الملاحظ في الواقع العربي، وكان مدخله نقد أولائك الذّين (يقولون ما لا يفعلون)، يقول علي حرب: " فكتاب (الإيديولوجيا العربية المعاصرة) للعروي هو عمل نقدي تنويري ثمرته الكشف عن الاستخدامات الإيديولوجية **لمقولة التقدم** من قبل **المثقفين العرب** سواء في عصر النهضة أو في عصر الثورة"[1]

1.1.3: فلسفة العروي وتشكّل خلفيته الفكرية

أ – عبدالله العروي وفلسفته

ليس العروي مجرّد مفكر ومؤلف لمجموعة من العناوين الفكرية التي جاءت لتملأ رفوف المكتبات، كل من قرأ له وتأمل متنه أيقن مدى أهميته وجدية أطروحته، التي تتجاوز

[1] علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، مرجع سابق، ص125.

كونها مجرد فلسفة، ذلك لأنها تأسست كمشروع نقدي مهم منذ أن وضع الثقافة العربية برمتها موضع التساؤل. فهو المفكر الموسوعي المتسلح بأدوات الفكر المعاصر، والمقتحم لحقول معرفية متنوعة، حتى أنّه ينفي كونه فيلسوف ويفضل أن يتقمص دور المتأمل في التاريخ وهو يتفاعل مع السياسة وعلم الاجتماع والأدب والفن. ينطلق العروي من الواقع الفكري العربي المتحجّر، يفككه ويتفحص محتواه، ويختبره في ميزان العصر، فيتهمه بالانغلاق وبقدم مفاهيمه وضعفها، الأمر الذي انعكس على الوعي الذي كرّس بدوره وضعية التأخر التاريخي للعرب، مقارنة بسقف التاريخ؛ سقف المنجزات والمنشآت الإنسانية. وذلك من خلال التمسك بالتقليد، بمعانقة الماضي ورفض الحاضر، المفكّر العربي سواء النهضوي أو الثوري لم يستوعب الأسباب الحقيقية التي أنتجت التقدم، وظلّ خصما معاندا لمظاهر الحداثة لأنه خصما تاريخيا للغرب من جهة؛ و ظلّ يعتقد أنّ الإقرار بتفوق الغرب يعني في ذات الوقت ربط التخلف بالعرب والمسلمين من جهة ثانية، لذلك فقد أخفق المفكرين في نظر العروي في تعاملهم مع مسألة الأنا والآخر، لم يتمكنوا من تلقيح التراث بالشكل الذي يجعله مستنبتا للحداثة، بالمختصر لم تعد مرآة العصر تعكس صورة العرب.

قبل الاشارة إلى البيئة المحلية التي نشأ فيها عبد الله العروي، وتأثيراتها الفكرية عليه، مع التأكيد على التكوين الذي ناله العروي باحتكاكه واندماجه المعرفي بكل ما هو غربي. وإذا كان العروي قد اتهم بالتستّر على مصادره الفكرية، فإن محمد وقيدي لا يعتقد بأي " عمل فكري لا أصول له، لأن الأساس الأول للتجديد في أي عمل فكري هو التعامل مع أصول المجال الذي يدخل ذلك العمل في نطاقه، يقتضي منا الأمر هنا أن نتخلص من فكرة البداية المطلقة التي لم تعد ممكنة."[1] فثمة إرهاصات إذن لكل ظاهرة فكرية؛ وكل فكرة إنما تولد لأجل أن تنمو وتتطور وتُحْمَلُ بأشكال مختلفة، ولكل حَامِل مسار محفوف بالمؤثرات

[1] محمد وقيدي، جرأة الموقف الفلسفي، أفريقيا الشرق، بيروت، 1999، ص54.

المتنوعة، و إذا كان لا يمكن فصل الإنسان عن محيطه الاجتماعي والبيئة الثقافية التي تكوّن فيها، وخاصة إذا تعلق الأمر " بممارسة فكرية وثقافية نيّرة مسؤولة"[1] على حدّ وصف هشام جعيط لمقال عبد الله العروي، فإنه يصبح من المهم الحفر عميقا في طبقات هذه الممارسة لاكتشاف ما يشبه النواة التي تتخفى تحت تراكمات الطبقة السميكة لفكر العروي، إذ لا يكفي القبول بما يفصح به حامل الفكرة ومرَّوجها، بل جريّ بنا النفاذ إلى المنطوق وغير المنطوق في متنه، وإلى خلفياته العميقة، التي لا تنكشف إلاّ في سياق القراءة التأويلية لما يفصح عنه، وخاصة إذا كان المفكّر مثقلا بهموم مقولة التاريخ بكل حمولتها وتصريفاتها، ذلك لأنه الإنسان الذي ينتسب إلى زمانه بتحولاته وتحدياته الحضارية، ولأنه الشاهد على أهم المنعطفات الفكرية والسياسية والاقتصادية المعاصرة. حقا كانت تجربة مؤلمة يتشابك فيها الذاتي بالموضوعي، ويتداخل فيها الماضي بالحاضر وتتغير من خلالها ملامح الهوية، وليس من المستبعد أن يتفاعل العروي في نشاطاته الفكرية مع الواقع الاجتماعي الثقافي للمغرب، مسقط رأسه في ظل النقاش الدائر وبشكل غير مباشر بين مفكري البلدان المغاربية، وخاصة فيما يتعلق بإشكالية الازدواجية الثقافية وعلاقتها بالتخلف، وتحديّات الواقع الجديد فيما يخص الاختيارات السياسية والاجتماعية المناسبة لمرحلة الدولة الوطنية المستقلة، هذا ما قد يشكل خلفية فكرية تضاف للمنطلقات النظرية للعروي. **فما الفلسفة التي ينطلق منها، وما طبيعة الأفكار التي نشأ عليها عبدالله العروي؟**

كأي مفكّر، لابدّ أن يكون للعروي نقطة ارتكاز فلسفية قادرة أن تتحمل ثقل مشروعه، وما دام أنّه لم يخفي إعجابه بماركس التاريخاني، وبالمادية الجدلية، فهو مؤمن بأنه لا يمكن الاستحمام في النهر مرتين، على حد تصور هيراقليطس، وأنه خلص إلى أن كل شي متغيّر

[1] عزيز العظمة، بين الماركسية الموضوعية وسقف التاريخ، ضمن كتاب: التراث بين السلطان والتاريخ، منشورات دار عيون المقالات، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1987، ص 105.

وليس ثمة مجال للثبات والمطلق، وكأنه يفصح لنا عن تبنيه للجدل الذي طوره هيجل وأنضجه ماركس، **معتقدا بأنه المنهج الذي يفسّر لنا موضوعية التطور**، فقد استفاد من التجربة التي عالجها هيجل في وقت سابق حين أعجب " بالثورة البرجوازية التي انتصرت في فرنسا وقضت على المجتمع الإقطاعي الذّي خيِّل إليه أنّه أبدي لا يزول، فإذا بهيجل يقوم بثورة مماثلة في الأفكار. فينزل الميتافيزيقا وحقائقها الخالدة عن عرشها السامي، وإذا بالحقيقة، عنده، ليست مجموعة من المبادئ الجاهزة، بل هي عملية تاريخية، تبدأ بالمعرفة البدائية لتنتهي بالمعرفة السامية، وهي تتّبع في ذلك حركة العلم نفسه الذّي لا يتطور إلاّ إذا عمد إلى نقد نتائجه باستمرار، وتجاوز هذه النتائج".[1] فالدّافع نحو كل تحول هو صراع الأضداد. كما يبدو أنّه قد استوعب النقد والتجاوز الذي مارسه ماركس على الجدل الهيجلي، من خلال أخذه بالجدلية كمنهج علمي وحيد ورفض مثالية هيجل التي تحتفظ بتجلي الفكرة النهائية في التاريخ، وأنزل ماركس الأفكار إلى عالم الأشياء، ذلك لأن الفكرة مرتبطة بالمادة في عالم الواقع. كما رفض" القشور المثالية في فلسفة هيجل واحتفظ "باللباب العقلي" أي احتفظ بالجدلية. وهو يقول ذلك بنفسه بوضوح في المقدمة الثانية "لرأس المال"[2] حين يصرح قائلا: "لا يختلف منهجي الجدلي في الأساس عن منهج هيجل فقط، بل هو نقيضه تماما. إذا يعتقد هيجل أن حركة الفكر التي يجسدها باسم الفكرة هي مبدعة الواقع الذّي ليس هو سوى الصورة الظاهرية للفكرة. أما أنا فأعتقد. على العكس، أن **حركة الفكر ليست سوى انعكاس حركة الواقع وقد انتقلت إلى ذهن الإنسان**".[3] وهذه الفكرة بالذاّت هي التي شغلت العروي، ودفعته إلى البحث عما يسمح بالتمييز بين المعقول واللامعقول وما يمكن أن يحول

---

[1] جورج بوليتزر، جي بيس موريس كافين، أصول الفلسفة الماركسية، ج1، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، دس، دط، ص29.

[2] المرجع نفسه، ص30.

[3] كارل ماركس، رأس المال، ج1، ص29

دون ذلك؟ من منطلق اعتقاده أنّ مشكلة العرب تتلخص في غفلتهم عن المنطق العلمي للتقدم، ومن الصعوبة أن تفهم **العروي** دون التسلل إلى هذه الفلسفة التي يتّكئ عليها، وخاصة فيما يتعلق بالنظرة العلمية للعالم، و كيف يحصل التطور وتحول الظاهرة من لحظة إلى أخرى، واكتشاف الممكن وغير الممكن ضمن هذا الدياليكتيك، فهو يشير صراحة إلى ضرورة التمييز بين المعقول في الطبيعة وغير المعقول وإعادة كل شيء إلى مجاله وإطاره. وهذا التزام مبدئي **بالفلسفة الماركسية** التي تتخصص في كونها العلم الشامل بالقوانين والتي يقدّمها أصحابها بكونها النظرة العلمية للعالم، وهو ما يختصره العروي عادة **بالماركسية الموضوعية،** " وهي النظرة الوحيدة العلمية أي التي تتفق وتعاليم العلوم"[1] ويعبّر عنها أيضا **بالمادية الجدلية،** التي تهتّم بدراسة القوانين العامة للكون ونقد " النظريات غير العلمية للعالم، والفلسفات المعارضة للجدلية وللمادية".[2] هذا عن الفلسفة، لكن ماذا عن تأثيرات الواقع الذي عاشه العروي، والبراديغم الفكري الذّي هيمن على بيئته؟

ب- تشكّل خلفيته الفكرية

غالبا ما نشعر ونحن نقرأ فكرة ما؛ أنها مألوفة أو أننا نقرئها مرة أخرى دون أن نتبيّن أسباب هكذا التباس، وإذا افترضنا أن نتائج التفكير المتعددة في مشكلة توافرت معطياتها قد تكون متقاربة، فإنه من **الطبيعي** أن يحدث تلقيحا وتفاعلا فكريا منسجما في بيئة متميزة وعصر يخضع لبراديغم (Paradigm) معين. ومن هذا التصور يمكننا الحديث عن مؤثرات فكرية مهملة في المسار الفكري لعبد الله العروي، على خلاف المؤثرات الساطعة التي تناولها بعض الوسطاء الممرّرين من الدّارسين لفكره، فعادة " ما يتحير الدارسون لفكر المفكر المغربي عبد الله العروي كل التحير في المصادر الفكرية التي ينهل منها، وذلك حتى أن

[1] جورج بوليتزر، المرجع السابق، ص13.
[2] المرجع نفسه، ص14.

بعضهم صار يحاكم نوايا الرجل، فيومئ إلى أن عبد الله العروي لربما كان ((يتعمد)) أن ((يتستر)) على بعض مصادره الفكرية. هذا بينما يكاد الآخرون يتحدثون عن ((مكر المصادر)) قياسا على فكرة هيغل عن ((مكر العقل)) أو ((مكر التاريخ))، الفيلسوف الأثير عند العروي، بحيث أن ثمة بحسب ما يتراءى لهؤلاء مصادر ((بدية)) في فكره ومصادر أخرى ((خفية))، واحدة ((معلنة)) والأخرى ((مضمرة))، وكأن ما بدا منها ما تم ((إبداؤه)) إلا بغاية ((إخفاء)) ما خفي منها."[1] إذ ثمة مصادر نفترض أنها تشكل لَبِنَات أولية في بناءه الفكري، تتعلق بالأفكار القوية التي طبعت المشهد الثقافي المغاربي قبل وبعد الاستقلال، والتي تتأسس كبدايات ضمن تراكمه المعرفي، ذلك لأن" الأصالة الكاملة لا وجود لها، أي ليس فينا أصيل. إن كل مفكر وأديب إنما يتأثر عن السابقين بصورة مباشرة أو غير مباشرة والتأثر يعد ظاهرة صحيّة كما أنه يعد دليلا على ثقافة المفكر أو الأديب وإطلالة على آراء السابقين."[2] و من المتفق عليه أنّ العروي يوظَّف ويعلن عن مناهله الفكرية الخارجية بصريح التعامل والاعتناق لأفكار ماركس وهيغل، وماكس يبر وكروتشه، لوكاتش وغرامشي، وغيرهم، بينما يدع مجال التأويل مفتوحا، لما يخفي وبشكل من التعالي آثار وملامح الفكر المحلي الداخلي، ويكاد ينفي من خلال الإهمال هواجس فئة المثقفين العرب الذين تكونوا كفرنسيين، وعبّروا عن ألامهم وأحلامهم متسلحين بأدوات النقد والموضوعية، في حين ساهم هذا الإضمار في تكريس تصور عدمي من الجهد الفكري والثقافي المغاربي خلال الظروف الصعبة التي عاشها إنسان المنطقة. فهناك دائما من هم على استعداد لنفي هكذا دور داخلي، ولا يعتبر مؤلفات العروي " محصّلة لصيرورة معيّنة

---

[1] محمد الشيخ، في: أنطوان سيف وآخرون، هكذا تكلم عبدالله العروي، منتدى المعارف، بيروت، ط1، 2015، ص223.

[2] عاطف العراقي، العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر: قضايا ومذاهب وشخصيات، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998، ص20.

في تاريخ الفكر المغربي. فقبل فترة الستينيات لا يستطيع مؤرخ الفكر المغربي، أن يتحدث عن ثقافة مغربية خارج الإنتاج الثقافي للحركة الوطنية، وهو إنتاج يتسم بسمات خاصة ويطغى عليه الهاجس السياسي الإصلاحي، كما أنه لا يعثر داخل هذا الإنتاج على فكر من عيار الفكر الذي بلور فيه العروي دفاعه العميق عن الفكر التاريخي، والماركسية الموضوعية ومبادئ التاريخانية وكل ما يسعف بتمثل أصول الحداثة والتحديث."[1] وكأننا بصدد الحديث عن أفكار لا بذور لها، و لم تتعرض للتلقيح الأولي الداخلي، وعن بيئة ثقافية كانت عاقر لم تلد قبل العروي مفكرين، وعن مشكلات ابتدعها العروي مكتملة دونما إرهاصات، وفي هذا إجحاف كبير للوسط السوسيو – ثقافي الذي نشأ فيه عبد الله العروي، والذي يكون قد تفاعل معه وتشبّع بأطروحاته الفكرية الواقعية. حيث يختلف محمود أمين العالم مع عبد الله العروي نفسه، عندما ينسب " نماذج للفكر الديني والسياسي والتقني في الفكر العربي الحديث إلى بنية اجتماعية خارجية أوروبية أساسا. لا شكّ في التأثير الأوروبي، ولكن الاقتصار على هذا لا يعني إغفال أثر البيئة المحلية الخاصة، التي سمحت بهذا التأثير."[2] هذا فيما يخص مبررات بعض شرّاح فكر العروي ومناوئيهم، التي نؤسس عليها فرضية التأثير الفكري المحلي في التوجهات والاختيارات التي تتوارى في فكره.

انطلاقا من كون عبد الله العروي مواطنا مغربيا، ينتمي إلى القومية العربية الإسلامية، يمكن أن نلاحظ أنه عاش طفولته ومسيرته التعليمية في فترة اتسمت بالاحتكاك المباشر بين ثقافة عربية إسلامية وأخرى فرنسية، حيث تدرّج في المدرسة الفرنسية وتلقى تعليما أكاديميا في جامعة السوربون ومعهد العلوم السياسية بباريس. فعلى خلاف السواد الأعظم من أبناء الأهالي في البوادي والأرياف الذين لم ينالوا فرصة تعليم، سنحت الفرصة

---

[1] كمال عبد اللطيف، درس العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي، دار الفرابي، بيروت، ط1، 2000، ص 10.

[2] محمود أمين العالم، مفاهيم وقضايا إشكالية، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1989، ص581.

لأبناء سكان المدن، لاسيما الفئات المحظوظة التي استفادت من التعليم، وتشربت الثقافة والقيم الفرنسية أن تطمح إلى التقدم والحداثة؛ وكان طموحها شرعي نظير التكوين الفكري الذي نالوه عن المثل العليا للحرية والعدالة وحقوق الإنسان. غير أنهم لم يدركوا وقتها أن فرنسا النظرية (المثالية) تختلف عن فرنسا كواقع في المغرب والجزائر وتونس، لم يدركوا هؤلاء المثقفون الجدد أو فئة المتطورون – كما يطلق عليهم– أن بلادهم بالنسبة لفرنسا نسخة طبق الأصل لتجربة العالم الجديد، وهذه مفارقة لم ينتبه إليها هذا الجيل الحالم، الذي ناضل طويلا في سبيل الاندماج. غير أن الإرادة السياسية الفرنسية خانتها الحكمة، وفاتها – في تقدير العروي– ضمن تحليلاته التاريخية؛ أن " الاستعمار الذي ينجح في مهمته هو الذي يذوب ويتماهى داخل المجتمع الذي يستعمره، ويعمل على دفع البلد المستعمر إلى قبول عادات الحامي... ويتخذ مواقف معتدلة، ويجعل نفسه النموذج بالنسبة للمحمي".[1] وهذه مسألة لم تتحقق في التجربة الفرنسية التي حاولت تأسيس مشروع مجتمع جديد، من خلال طمس ومسح شامل للثقافة الأصلية واستبدالها بثقافة أخرى؛ كانت تحمل بين ثناياها بذور فشلها لما تعلق الأمر بجوانبها التطبيقية، فقد اصطدم طموح المتعلمين بأهداف المعلمين، حيث " كان الهدف الذي تنشده المدرسة، والتي أنشأها الفرنسيون في بلدان المغرب، هو الاستقرار الاجتماعي، وليس التغيير الاجتماعي، وهذا هو سبب ضآلة المكاسب النوعية لهذه المدرسة."[2] فقد أدى هذا الوضع بالجيل الجديد من المثقفين (مزدوجي الثقافة)، سواء تعلق الأمر بالفئات التي تخرجت من المدارس الفرنسية أو الفئات التي مكثت في جامعات باريس؛ إلى نوع من التمرّد الفكري حين بدأت تطالب بتغيير الأوضاع الاجتماعية، نظرا لتأثرها بالثقافة الفرنسية – التي تتأسس على قيم الحرية والعدالة– من

---

[1] Laroui, **Esquisses historiques**, Casablanca, 2e édition 2001, p. 163.

[2] فلاديمير ماكسمنكو، **الأنتيلجنسيا المغاربية:** المثقفون أفكار ونزعات، تر: عبد العزيز بوباكير، دار الحكمة ودار النهضة، الجزائر، ط1، 1984، ص 30.

جهة، والواقع المأساوي الذي يفتقر إلى هذه القيم من جهة ثانية، وأيضا نجاح التجربة الاشتراكية في أكثر من موضع بدعواتها المحرضة على التحرّر والثورة، الأمر الذي جعل هذه الفئات تتكتل ضمن حركات وطنية تتبنى مطالب تتجاوز ما توفره السياسة المنتهجة من قبل فرنسا المستعمرة للدول المغاربية، وبهذا الشكل تزايدت نزعة مناهضة الاستعمار رغم المطالب الاندماجية التي كانت موضوع نضال سياسي مرير.

بدأت سمات هذا التحول مبكرا بعد أحداث الثورة الروسية والحرب العالمية الأولى، وبعد أن تشكلت في فرنسا الأحزاب ذات التوجه الشيوعي التي ساندت النقابات والمنظمات الجماهيرية، حيث أثّر ذلك في تشكّل وعي جديد لدى " الشباب المتعلم من تونس والجزائر والمغرب، وكان هذا الشباب يسعى إلى التنظيم والالتفاف"[1] ففي حدود 1927م برز مشروع تأسيس جمعية لطلبة شمال إفريقيا بباريس عند هذا الجيل، دلالة على الحس المشترك تُجَاه الماضي والحاضر واشتباكهما بالمصير، وبغض النظر عن الانقسامات التي طالت المثقفين من حيث نشاطاتهم وأهدافهم، فقد أدت هذه الحركة الثقافية إلى تكوُّن " وسطا سوسيو– ثقافيا قائما بذاته"[2] أدى إلى تبلور جملة من الأفكار التي ستؤثر في الأجيال اللاحقة التي سينتمي إليها عبد الله العروي وكوكبة من المفكرين على مستوى البلدان المغاربية، والتي لا يمكن الإحاطة إلا بالنزر القليل منها، **فما طبيعة هذه الأفكار وما علاقتها بأطروحات العروي؟**

لا يمكن الجزم بأن ثمة أفكار بعينها تكون قد أثّرت في العروي، فالتقطها ووظفها في أطروحاته، لكننا نحاول أن نربط بين الأفكار المكتملة عنده، وأخرى شبيهة عند سابقيه ومعاصريه، نريد أن نمارس حقنا في الخطأ على حدّ تعبير طه حسين، ونحن نمحصّ في

---

[1] فلاديمير ماكسمنكو، مرجع سابق، ص56.

[2] المرجع نفسه ص69.

الخطابات السائدة قبل مؤلف " الإيديولوجيا العربية المعاصرة " الذي سمح بسطوع نجم العروي. **ففكرة المفارقة التي يوظفها العروي** بقوة في كل مؤلفاته، تناولتها الأنتليجنسيا المغاربية في تعبيراتها المختلفة عن التناقض الذي شعرت به جرّاء ازدواجية النوايا الاستعمارية، فقد حاول الشاعر الجزائري جان عمروش (1906-1962) أن يفسّر أسباب مشاركة فئة المثقفين المتطورين Les évolue الذين أعدّتهم المدرسة الفرنسية لتنفيذ أهدافها؛ في الانقلاب عليها والكفاح ضدّها، حيث اعتبر: " أن مدى تمردهم حدّده " الشغف المخدوع"، أو بالأحرى، الطاقة التي تتدفق في أثناء صدام واقعين بلغا في تناقضهما حلقة مغلقة: فرنسا الكلونيالية، العنصرية الجشعة، المضطهدة، اللا إنسانية، المُحَطِمَة لقيم لا تعوض من جهة، وفرنسا المحرِّرَة، العالمية، المنقذة من جهة أخرى..." ونجد في هذه الكلمات إسقاطا لكل ذلك النزاع بين فرنسا "الحقيقية" وفرنسا "المثالية" الذي نضج في عقول المغاربة المتعلمين منذ بداية القرن.[1] وفي ذات السياق يذهب الطبيب النفساني فرانز فانون[2] في مؤلفه " بشرة سوداء وأقنعة بيضاء 1952" إلى طرح مشكلة الزنوج المتأثرين من التفاعل الثقافي مع المستعمرين البيض، وهذا أمر يشمل العرب وكل الشعوب المستعمرة في هذه الحقبة، فهو يطرح مشكلة اغتراب للطبع الفردي وفقدان للقيمة الإنسانية، جرآء التمييز العرقي والكيل بمكيالين، حيث أولى في مؤلفه هذا " اهتماما فائقا لفئة المثقفين والمتطورين عامة الذين تفاقم اغترابهم بفعل عقد سيكولوجية مختلفة وأمراض عصابية."[3] بفعل الانتماء ألقسري إلى عالمين ثقافيين متصارعين، ففي " صيرورة استيعاب الثقافة الأوروبية استوعب

---

[1] المرجع السابق، ص 74.

[2] فرانز فانون (1925- 1961)، مثقف زنجي مارتنيكي كان طبيبا نفسانيا، شارك في أحداث الثورة الجزائرية، صاحب مؤلف " بشرة سوداء وأقنعة بيضاء" (1952) و " معذبو الأرض" (1962) الذي اشتهر به وترجم إلى عدة لغات.

[3] فلاديمير ماكسمنكو، مرجع سابق، ص75.

المتطورون، أيضا، رأيا عن نقص ثقافتهم الخاصة. وهذا الرأي طعّمهم به المجتمع البورجوازي الملوث بأحكام عنصرية مسبقة. ومن هنا ولدت عند الزنوج المتعلمين رغبة جامحة في أن يستأصلوا من ذواتهم كل ما هو "زنجي" وأن يتشبهوا بالبيض. وكانت هذه الرغبة تتحقق، في غالب الأحيان، في شكل محاولات استيعاب سريع للمظاهر الخارجية للثقافة الغربية (رطانة وأسلوب اللغة، ترتيب البيت، اللباس، أنماط السلوك الخ...)، غير أن هذا القناع الأبيض لم يستطيع إخفاء "البشرة السوداء" وهكذا يدخل الزنجي المتطور، الذي تلفظه عنصرية البيض الواضحة أو الخفيّة في تنافر أكثر مع ذاته ومع محيطه.[1] فهذه الحالة التي كشف عنها فرانز فانون تنطبق على كل شعوب العالم التي وقعت ضحية الاستعمار الأوروبي، وهي مشكلة ليس لها من مخرج سوى الذوبان الحقيقي في المشترك الإنساني، أي تجاوز الخصوصية من خلال السير نحو العالمية. فهل يمكن الفصل بين هذا الطرح وتوضيحات العروي لنفس الفكرة؟ الذي يدعوا فيما يشبه التلميح إلى حلّ هذه المشكلة التي أرّقت المثقفين من جيله؛ " إلى الانخراط في تاريخ لم نصنعه، لكننا مطالبون باستيعابه، لنتمكن من غرس وبناء قيم الحداثة الفعلية، بدلا من الاكتفاء بالنسخ المقلِّد، الذي يجعلنا معاصرين في الظاهر، دون أن يتمكن وعينا وعقلنا، من إدراك المسافات الكبيرة التي تفصلنا عن الحداثة الفعلية."[2] وكما يشير فرانز فانون في معرض توصيفه لمشكلة حالة الاغتراب بوصفها مركب نقص يعانيه جل **مزدوجي الثقافة**، إذ يرى أن المخرج الممكن من هذه الحالة يكمن في ضرورة تجاوز الخاص من خلال " **الانطلاق من الخصوصية الإنسانية إلى العالمية " [3] والسعي لامتلاك مُثُل الإنسان العالمي**، والذي يمكن ترجمته لدى العروي بفكرة القطيعة مع التراث بوصفه مركب نقص لدى المثقف، والتوجه نحو القيم

---

[1] المرجع نفسه، ص 75.

[2] كمال عبد اللطيف، مرجع سابق، ص 14.

[3] فلاديمير ماكسمنكو، مرجع سابق، ص 75.

المتوفرة بوصفها سقف للتاريخ الناجز. ورغم أن العروي يستهدف في أطروحته نقد الأيديولوجيات التي تهيمن على وعي المثقف العربي، أي إلى تحرير الوعي الفكري المستعبد؛ الذي يعالجه فرانس فانون في كتابه ((المعذبون في الأرض،1962))، إلا أنه ينفي عن كون هذا الكتاب يستجيب لمشكلة المثقف العربي، بالقول: " إن النقّاد الفرنسيين يعتقدون خطأ أن كتاب فرانز فانون، المعذبون في الأرض، هو إنجيل الإنسانية المستغلّة المقهورة. إنه يعبّر، رغم كل مزاياه، عن تجربة بالغة الخصوصية. إن إشكاليته محدودة وإن بدت في غاية العموم والعمق، حاوية لجميع أشكال السيطرة. فلا تعطينا أية وسيلة لفهم قضايا الثقافة العربية."[1] وهذا أمر ممكن جدا بالنسبة للشعوب العربية التي لم تُسْتَعْمَر، ذلك أن فانون يتناول الشعوب المستعمَرَة، وهذا أمر يشمل تونس والجزائر والمغرب بقوة، أين كانت المدرسة المحلية قائمة على ثقافة دخيلة على الثقافة الأم؛ على خلاف دول المشرق العربي التي تفاعلت مع هذه الثقافة الثانية من خلال البعثات والرحلات العلمية، التأثر والتأثير سيكون مختلف ومتفاوت بين مغرب ومشرق عربي، فثمة تمهيد فكري مهم جدا وسبق في محاولة تحرير فكر المثقف العربي المغاربي من أيديولوجية لا تستجيب للواقع المفروض، وهذا أمر سيتمحور حوله الجهد الفكري للعروي لاحقا.

كما يمكن رصد فكرة أخرى مماثلة ومتصلة بما تقدم، على غرار نقد فرانز فانون **للتوجه التقليدي**للأنتلجانسيا، من أن " استحضار أمجاد الحضارة القديمة لا يسمن الجماهير الجائعة ولا يغنيها من جوع"[2] وهي فكرة ترى أن الإنسان المتخلف المهوس بالرقص المسعور حول **الذات المفقودة**، بتعبير العروي؛ سيبقى خارج التاريخ. فقد سبق لألبير ميمي[3] بوصف

---

[1] عبدالله العروي، الايدولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1995، ص25.

[2] فلاديمير ماكسمنكو، مرجع سابق، ص 144.

[3] ألبير ميمي: كاتب وفيلسوف تونسي من مواليد 1920، اشتهر كمؤلف روايات وأعمال نظرية في الأدب وله بحوث في التحليل النفسي.

الدراما الفردية لوعي المثقف بأن" أهم شيء في وضعية الإنسان المُستَعْمَر بوعي الذات هو أنه يوجد خارج التاريخ، خارج المجتمع السياسي، وأنه حوّل عمليا إلى موضوع فاقد للروح ومضطر إلى تلبية حاجات المُسْتَعْمِر، إنه محروم عمليا من كل الرموز الأساسية للانتماء الوطني والسيادة."[1] فالموضوع الذي شغل ألبير ميمي، لا يختلف عن موضوع العروي، ذلك أنهما يتناولان المثقف والمسألة الثقافية السائدة، لكن في ظروف مختلفة، الأول منشغل بالازدواجية الثقافية بوصفها " صورة قاسية وشرط للاتصال والاشتراك في الثقافة، وشرط لأي رقي فردي، وكتب يقول: إن امتلاك لغتين هو ليس تحكما في أداتين فحسب، وإنما هو انتماء إلى عالمين ثقافيين ونفسيين، وهذان العالمان الرمزيان، اللذان تحملهما اللغتان، يوجدان في وضعية نزاع: عالم المستعمِر وعالم المُستَعمر."[2] وأما الثاني فكل ما يؤرقه استمرار حالة النزاع والخصومة بين الثقافتين في مرحلة ما بعد الاستعمار، وخاصة لما حدث الاختلاف ما بين المثقفين، حول الاختيارات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. الأمر الذي دفع بالعروي إلى محاولة حلّ مشكلة تنافر الثقافة الخاصة مع ثقافة الآخر، الذي كان مستعمرا بالأمس وهو اليوم مثال التقدم والتطور، والنموذج الذي ينبغي بالضرورة محاكاته، بل أنه يتفق بشكل ما ومن دون إفصاح مع فرانز فانون، حول بعث بيئة سوسيو – ثقافية جديدة " تذوب فيها النزعات الجبهوية بين ((الأنا)) و ((الآخر))، وقد صبَّ فانون في هذه الكلمات، شغف التعزيم، وجعل منها القدر وصيّة: فمن أجل أوروبا ومن أجل أنفسنا، من أجل الإنسانية، يجب علينا يا رفاق، أن نلبس جلدا جديدا، **أن نحاول خلق إنسان جديد."**[3] ومن أجل هذا الهدف، يرى العروي أن نتجاوز موقفنا نحن العرب، الذي يتلخص في رفض ثقافتين، من جهة: " تراث الثقافة المسيطرة على عالمنا الحاضر، التي تدعي العالمية

---

[1] فلاديمير ماكسمنكو، المرجع السابق، ص 77.

[2] المرجع نفسه، ص78.

[3] المرجع نفسه، ص150.

والإلمامية وتعرض نفسها علينا إلى حدّ الالتزام والضغط ولا تفتح لنا بابا سوى باب التقليد أو الاعتراف بالقصور، وتراث ثقافة الماضي الذي اخترناه تعبيرا لنا في عهودنا السابقة لكنه لم يعد يعبر عن جميع جوانب نفسيتنا."[1] من جهة ثانية، وتجاوزهما يضطرنا إلى البحث عن منهج بديل نكف من خلاله عن تقليد الثقافتين، الغربية الحديثة والعربية القديمة، إذ " لا بد إذن من إبداع اتجاه ثالث، مبني على التجربة والمخاطرة. لكن يجب ألا ينحصر هذا الاتجاه في البحث عن خاصيات قوميتنا والتعبير عنها لأن ذلك انزواء وفلكلورية. الخاصية ليس معناها حتما الرفض والمغايرة. قد تكون أيضا، كما (...) في القبول والإتمام. ليس من الضروري أن نبدأ برفض أشكال الثقافة المعاصرة، بل يمكن ويجب أن ننطلق منها، محاولين تعميقها وتوسيع نطاقها، مظهرين أن هذه الثقافة التي تدعي العالمية ليست عالمية تماما، تنقصها تجربة، هي تجربتنا التي، إن نجحنا في تشكيلها، ستكتسب مدلولا عاما. وهذه التجربة يجب أن تتبلور في **شخصية جديدة**، في **موقف جديد**، في **إحساس جديد** وفي **تعبير جديد**."[2] وربما أمكننا الربط بين هكذا هاجس و ما كان يختمر في نقاشات الأنتلجانسيا المغاربية خلال الثلث الثاني من القرن العشرين، كإرهاصات البحث عن التجديد، ودعوات تفهم وتقبل الحضارة الغربية، فهذا محمد برادة يقول: " أننا مشدودون إلى المستقبل أكثر من ارتباطنا بالماضي مهما كان هذا الماضي حافلا زاهرا مليئا بالذخائر غير المكتشفة.. أننا متخلفون عن القاسم المشترك للحضارة، كما تتجلى عند الاتحاد السوفياتي وأوروبا وأمريكا. نحن **ملزمون بفهم أسس البناء الحضاري**."[3] كما اكتفى مالك بن نبي، " بالدعوة إلى عدم تفهّم الثقافة الأوروبية جزءا جزءا والاكتفاء بمظهرها لكن **باكتناه جوهرها**."[4] من خلال ترشيد

---

[1] عبدالله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط5، 2006، ص113.

[2] المرجع نفسه، ص114.

[3] عبد الله العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص70.

[4] فلاديمير ماكسمنكو، مرجع سابق، ص 177.

الفكر والفعل معا. فالمهمة الحساسة للإصلاح والبناء سيضطلع بها المثقف المتفهّم لهذه الوضعية التاريخية، المثقف في حلّته الجديدة.

يركّز فلاديمير ماكسيمنكو الباحث في نشأة الإنتيلجانسيا وتطورها فكريا وروحيا، على مسألة **الإنسان الجديد و الشخصية الجديدة** التي شغلت المفكرين في البلدان المغاربية، ولعل الدافع إلى الانشغال كان ضرورة التخلص من حالة الاغتراب التي اكتشفها فرانز فانون، "فقد اكتسى هذا الموضوع في الجزائر منذ بداية الكفاح المسلح للشعب الجزائري في سنة 1954 ((بعدا وطنيا وتاريخيا)). ولعل الخاصية الواضحة لمعالجة هذا الموضوع هي التطلع إلى نمذجة شخصية منسجمة مركبة من عناصر ثقافات مختلفة وجوانب مختلفة من النشاط الحيوي الإنساني (روحية ومادية)."[1] حيث اعتبر أحمد طالب الإبراهيمي أن الجزائر في حاجة ماسة إلى رجال حساسين، أوفياء لتراثهم الثقافي، ينبذون الجمود، ومتفتحين على الثقافة الغربية من دون أي اغتراب، وقد انعكس هذا المثل الأعلى نفسه في – أعمال الأديب الجزائري علي مراد– الذي وصف مصطفى الأشرف بكونه المثقف الجديد، قائلا: إن الأشرف لا يعرف فحسب الإنسان الجديد، إنه هو نفسه ذلك الإنسان الجديد، فهو يملك ثقافة مزدوجة، ويتقن جيدا لغتين يكتب بهما أشعارا وقصصا ومقالات و مسرحيات، والأشرف لا يعاني من أي صراع داخلي أو من أي مركب نقص، وتجسيده لتركيب ثقافتين هو حقيقة، وليس استعدادا ذهنيا.[2] فالأشرف يعتبر" أن الثقافة ينبغي أن تكون تطورا منطقيا لذخيرة المعارف التي تراكمت لدى الإنسانية على امتداد تاريخها كله" ثم يلاحظ أن هذه الفكرة صحيحة "لأية ثورة ثقافية" مضيفا أن الثقافة الحقة لا يمكن أن تكون إلا عالمية.[3]

---

[1] المرجع السابق، ص 178.

[2] المرجع نفسه ص179.

[3] المرجع نفسه ص181.

وما يمكن استخلاصه مما سبق هو أن هذه الأفكار، مع افتراض أنها لم تؤثر في عبد الله العروي بشكل مباشر، فقد شكّلت بتراكمها الملامح الأساسية التي تحدّد من خلالها الموضوع الذي سيشغل الفكر العربي المعاصر، حيث ليس ثمة مشكلة يمكن أن تغفل صيرورة تحويل الحاضر واختيار المستقبل الحقيقي، **فالإنسان الجديد** قد لا يكون إبداعا محليا ومجرد إسقاطا للإنسان الأعلى، إذ تختلف محاولات توظيفه من مفكر إلى آخر، إذ "يتمتع الجدل الفلسفي المتبلور في كتابات العروي بكثير من الحيوية، وفضيلته الكبرى فتتمثل في سعيه للتفكير في زمانه داخل الزمان العام، ومحاولته الاستعانة بجملة من المفاهيم الأساسية في تاريخ الفلسفة، من أجل المساهمة في الدائرة الدلالية لهذه المفاهيم، وإغناء دائرة النظر الفلسفي في الفكر العربي المغاربي."[1] هذا ما يدفعه إلى اختزل إنسانه الجديد في فئة أو طبقة دون غيرها لتتكفل بالتحديث و العقلنة الشاملة للمجتمع العربي، مستبعدا، قدرة الجيش القومي والحزب السياسي والفئة البيروقراطية وحتى الطبقة العاملة؛ على التكفل بهذه المهمة، مسندا المهمة إلى" النخبة المستنيرة والصفوة الراقية، فهي جسر العبور للتحديث باعتبارها مستوعبة للتراث اللبرالي، وباعتبار أن المسألة هي مسألة ثقافية خالصة فإن نشاط هذه النخبة ينحصر في المجال الثقافي وليس السياسي لأن مهمة المثقفين العرب الآن ليست في الاستيلاء على السلطة، وإنما في السيطرة على المجال الثقافي."[2] والمساهمة في تعديل التشوهات التي ألحقتها الأيديولوجيا بالوعي، وبهذا التصور للإنسان الجديد ينتقد العروي المثقف العربي الذي يبحث عن الإنسان الكامل تحت تأثير الأحكام المسبقة، التي حكمت على التراث الليبرالي بالنقص والتعثّر، في إشارة إلى الأيديولوجية المناوئة للاتجاه الليبرالي، قائلا: " مهما تعددت وتباينت الاتجاهات والمدارس، ومهما حسنت

---

[1] كمال عبد اللطيف، مرجع سابق، ص78.

[2] عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مرجع سابق، ص 48.

النيّات، فالواقع الذي يجب الاعتراف به هو أن نقد التراث الليبرالي باعتباره مواكبا وحليفا ومبررا للاستعمار يقوي جانب التقليد، أي كل ما هو عتيق، ميت ومميت في ذهننا وسلوكنا ومجتمعنا، ولا يخفى على أحد أننا نتطرق هنا إلى نقطة حساسة جدا، لأنها تومئ إلى مسؤولية المثقف العربي، في استمرار تأخر الفكر التاريخي، وبالتالي السياسة العربية، وبالتالي المجتمع العربي."[1] وبهذه الهواجس الفكرية يكون العروي قد نجح في تحديد إنسانه الجديد وفق شروطه الأيديولوجية والمعرفية، ووفق المنهج الذي يخدم أطروحته الفكرية، بينما نظرية الإنسان الجديد التي طرحتها الأنتليجنسيا المغاربية، كانت وبدون شكّ نواة فكرية أولية، وواضحة المعالم. غير أن هذا لا ينفي التجديد والإبداع في عمل العروي، ذلك لأن الأفكار " الفلسفية تتجدد بفعل اندراجها في بنية فكرية جديدة، وكذلك عندما تصبح موجهة للتفكير في قضايا جديدة."[2] وكيف لا يكون مبدعا وهو المستوعب لخلاصة الفكر الكوني، والمعتنق لمنهج المادية الجدلية، والطامح إلى تنوير أمته لتبصّر الطريق نحو سقف التاريخ؟

2.1.3: مبررات نقد الثقافة العربية

أ: مفهوم الإيديولوجيا العربية

مثل جميع المفاهيم؛ يتنقّل مفهوم الإيديولوجيا من ميدان معرفي إلى آخر ومن نسق فكري إلى نسق مغاير يرتحل فيه المفهوم نحو النضج. وإذا كان العروي قد عنون مؤلفا كاملا بالإيديولوجيا العربية المعاصرة، **فماذا كان يعني بالإيديولوجيا؟ وما مدى موضوعية الربط بين الأيديولوجية والقومية العربية؟**

---

[1] المرجع السابق، ص48.

[2] محمد وقيدي، **جرأة الموقف الفلسفي**، أفريقيا الشرق، بيروت، 1999، ص55.

منذ البداية وفي محاولة منه لإزالة اللبس حول استعماله لمفهوم إيديولوجيا، يشير العروي إلى أنه يسمي " أيديولوجيا (أدلوجة) أشياء ثلاثة: أولا ما ينعكس في الذهن من أحوال الواقع انعكاسا محرفا بتأثير لا واع من المفاهيم الملتبسة. ثانيا نسق فكري يستهدف حجب واقع يصعب وأحيانا يمتنع تحليله. ثالثا نظرية مستعارة لم تتجسد بعد كليا في المجتمع الذي استعارها لكنها تتغلغل فيه كل يوم أكثر فأكثر. بعبارة **أدق** أنها تلعب دور **الأنموذج الذهني** الذي يسهل عملية التجسيد هذه." [1] وهذا المعنى الأخير هو الذي يستعمله بغزارة في مشروعه النقدي هذا. ونظرا لأهمية القبض على ظروف تطور المفهوم يعود ليفرد له مؤلفا كاملا (مفهوم الإيديولوجيا، 1980).

وإذا كانت الإيديولوجية في أعمّ ما تعنيه، على حسب **لوي ألتوسير**: هي" نسق (له منطقه ودقته الخاصتين) من التمثلات (من صور وأساطير وأفكار وتصورات حسب الأحوال) يتمتع، داخل مجتمع ما، بوجود ودور تاريخيين."[2] **فهل يمكن القول بنسق وتمثلات عربية؟ بمعنى هل لفظة إيديولوجية عربية تعبر عن وضعية واقعية؟** الظاهر أن **محمد عزيز الحبابي**[3] يعترض على وصل الإيديولوجا بالعرق العربي، ويرى أن العبارة لا تؤدي معناها، " فلو قيل: ((الفكرولوجية المسيحية)) أو ((الإسلامية)) لما كان مجال للتساؤل لأن الأديان الإبراهيمية لا تنحصر في جنس من الأجناس البشرية."[4] فعبارة (إيديولوجية عربية) قاصرة ولا تؤدي معناها ولا تعكس محتوى الشعور بالأبعاد العقائدية والثقافية والوجدانية الذي يتأسس عليه مفهوم الأمة، فيمكن الحديث عن وطن عربي ولسان

---

[1] عبد الله العروي، الايديولوجية العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص29.

[2] محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، الإيديولوجيا، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، 2006، ص8.

[3] محمد عزيز لحبابي (1922-1993) أستاذ وعميد كلية الآداب بالرباط- المغرب، وعضو الأكاديمية المغربية للفلسفة، يعد مؤسسا لمذهب ما يعرف بالشخصانية، له أكثر من 30 مؤلف.

[4] محمد عزيز الحبابي، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، دار المعارف، القاهرة، د ط، د س، ص30.

عربي وشعب عربي، " أما ((فكرولوجيا عربية)) فتعبير غريب عن العرب كشعوب وأوطان، وشيء غامض على الفهم العربي وغير العربي.[1] ذلك لأنه يصبح معنى إيديولوجية إنجليزية أو فرنسية أو إسبانية غامضا، وغير مطابق ليما يراد له. بينما **لأمين محمود العالم**[2] رأي مختلف في الموضوع، حين يرى أنه " لكل بلد عربي خصوصياته ومميزاته، كما بين مختلف البلاد العربية خصوصيات ومميزات مشتركة وشاملة. وأن الدراسة الصحيحة للإيديولوجية العربية هي تلك التي تحسن إدراك العام والخاص وتحسن تحديد العلاقة بينهما والتي لا تلغي العام باسم الخاص، ولا تلغي الخاص باسم العام، هناك إيديولوجية عربية واحدة مشتركة على المستوى العربي القومي العام، وهناك إيديولوجيات عربية متنوعة على مستوى كل بلد عربي، وهناك أيديولوجيات عربية متنوعة ومشتركة كذلك على المستوى القومي العام. وبين هذه التيارات الأيديولوجية صراعات وتفاعلات في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. ولا سبيل إلى تفهم الإيديولوجية العربية تفهما صحيحا إلا في دراستها في هذا السياق الجدلي الحي.[3]

إذن؛ ثمة رفض متعدد الأبعاد فيما ذهب إليه الحبابي ومحمود أمين العالم، فالأول يرفض الربط بين الأيديولوجيا والعرق، ذلك لأنها تتعلق أصلا بمجال الفكر؛ ومن طبيعة الفكر أنّه يتنوع ويتشعب ويعارض بعضه بعضا عند كل عرق، أي عند فئة معينة من الناس، وبالنسبة للحبابي فإنّ هذا الربط لا يحل مشكلا بقدر ما يزيد من الغموض والالتباس في مفهوم يبدو جديدا في الثقافة العربية، وفي نفس الاتجاه يذهب محمود أمين العالم، الذي لا يرفض الربط لكنه يرفض التعميم الذي يلغي الخصوصيات، إذ يعتقد أنّ هناك

---

[1] المرجع السابق، ص30.

[2] محمود أمين العالم (1922–2009) مفكر يساري مصري، اشتغل كأستاذ للفلسفة بالقاهرة، ثم بجامعة باريس، له مؤلفات عديدة تدور حول نقد التراث والوعي الزائف.

[3] محمود أمين العالم، الوعي والوعي الزائف: في الفكر العربي المعاصر، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط2، 1988، ص81.

أيديولوجيات تتوزع على مختلف المجالات، وتتفاعل بشكل يجعلها متداخلة ومتجادلة، الأمر الذي يحول دون تفهمها بمعزل عن سياقاتها ويجعل من المستحيل إدراكها ضمن كل واحد، بوصفها إيديولوجية عربية واحدة، إلاّ أنّ للعروي رأيه المختلف عن هذه الاعتراضات وله تصوره الخاص للإيديولوجية العربية، وله ودوافعه ومبرراته.

ب – نشأة الإيديولوجية العربية:

ثمة إشكالية جماعية ألتفَّت حولها مختلف تيارات الفكر العربي منذ أواخر القرن التاسع عشر، وإلى غاية اليوم يحصرها عبدالله العروي في أربعة مسائل: مسألة الذات التي تدور حول تحديد الهوية، والتي تضع العربي في مأزق ثنائية الأنا (العرب) و الآخر (الغرب)، وكذا مسألة التاريخ المحفور في الذاكرة بين انتصارات باهرة وانكسارات مشينة، ومسألة المنهج الذي من خلاله يمكن للعرب استيعاب منطق التطور وكونية العقل البشري، وكذلك مسألة التعبير التي تمكننا من التواصل و المشاركة في المنجز الكوني.[1] كل هذه العوامل مجتمعة باتت تشكل موضوعا لتأملات النخب المثقفة والمصلحين من العرب، لكن كيف تشكلت عن هذا الوضع الإيديولوجيا العربية؟

يرد العروي أسباب ظهور الإيديولوجيا العربية إلى لحظات يمر بها وعي العرب في محولاتهم إدراك هويتهم وهوية الغرب، وإذا كانت هوية العرب لا تتحدد إلا بمعرفة الآخر، فليس ثمة معنى للآخر عند العرب سوى الغرب نفسه، هكذا يربط العروي بين تأثير الغرب الأوروبي ونشأة الإيديولوجيا العربية، وكأن الإسلام لم يكن إيديولوجيا؟ و الفرق الإسلامية لم تكن تشكل أنساق متباينة من التمثلات؟ حيث يصنف هذه الإيديولوجيا منذ القرن التاسع عشر إلى ثلاث اتجاهات رئيسية: الاتجاه الديني يمثله ويعبّر عنه الشيخ محمد عبده،

[1] بتصرف، عبد الله العروي، الايديولوجية العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص24.

والاتجاه الليبرالي يمثله رجل السياسة لطفي السيد ثم الاتجاه التقني الذي يمثله سلامة موسى، وهو " لا ينكر الجذور الاجتماعية التي انبثقت عنها هذه الاتجاهات، ولكنه يهوّن منها، ولا يرى فيها إلا جذورا سطحية غير مباشرة. أما الجذور الحقيقية لهذه الاتجاهات الأيديولوجية فهي التكوينات الاجتماعية الأوروبية "أن فكرنا – كما يقول – يستند بادئ بدء إلى بنية اجتماعية تستثيره من بعيد" و" أن حكم على محمد عبده ولطفي السيد وسلامة موسى يجب أن يكون حكما على مرحلة من مراحل الغرب ذاته، وعلى هذا فهو يكاد يرى أن الأيديولوجيا العربية مستقلة عن حركة المجتمع الذي تتحدث عنه؛ أي المجتمع العربي، وأن دراستها إنما تكون في ضوء البنية الاجتماعية الغربية."[1] فالايديولوجية هي منظومة من الأفكار تؤثر في الثقافة وتوجهها، ومنها ما هو داخلي ذاتي ومنها ما هو خارجي، ومنهج العروي يركز على التأثير الخارجي ويقلل من تأثير العامل الداخلي، وهذا خطأ يقع فيه على حد تعبير محمود أمين العالم، وينبع " من نظريته الفينومونولوجية الميكانيكية لمفهوم التأثير الثقافي والاجتماعي. فالحق أن التأثير الثقافي والاجتماعي هو محصلة معقدة لميكانزمات أو آليات خارجية وداخلية. ولكن العامل الحاسم إنما هو العامل الداخلي للتكوينات الاجتماعية.[2] إذ لا يمكن إغفال التأثير الكبير للحضارة الغربية بما تحمله من مناهج فكرية على الإيديولوجيا العربية، لكن ليس بهذا الشكل الميكانيكي، الذي يقتصر على العامل الخارجي و يتنكر لمختلف أشكال التعبير السائدة في المجتمع العربي، فهناك " بغير شك في الأيديولوجيات العربية تيارات ومواقف، بل أشكال تعبير هي ثمرة تأثيرات أوروبية مباشرة، ولكن حتى هذه، ما كان يمكن أن يتحقق لها نجاحها وازدهارها الاجتماعي ما لم يتوفر في

---

[1] محمود أمين العالم، مرجع سابق، ص83.

[2] المرجع نفسه، ص83.

المجتمعات العربية نفسها ما يتيح لها ذلك النجاح والازدهار. ولهذا يمكن أن تدرس باعتبارها مجرد ثمرة تأثير خارجي أوروبي لو حرصنا على أن تكون دراستنا لها دراسة موضوعية".[1]

د – ضرورة ارتفاع الوعي إلى مستوى الواقع:

لا تقدم بدون وعي، ولا وعي دون استيعاب المنطق الذي تنتظم به الأشياء، فثمة أنظمة سياسية واجتماعية تتجادل فيما بينها في سبيل مغزى عام لمسار التاريخ، فبعد التجربة الماركسية لمشروع الدولة القومية العربية، تفرض الليبرالية منطقها ونظامها، بل يستجيب الإنسان الواقعي إلى رغباته وطموحاته بتبنيه لنظام يتأسس على الملكية الخاصة وعلى المبادرة الحرّة، وعلى تعميم منطق التنافس في كل الميادين الاجتماعية. وقد أكدّ العروي، من قبل أن تنهار الماركسية في بلاد أوروبا الشرقية: " أن هذه المبادئ مهما يكن حكمها من الناحية الفلسفية والأخلاقية، مرتبطة ارتباطا عضويا بعملية التحديث، تقدمت هذه العملية أم تأخرت. بل قلت إنها، وإن تأخرت، تبقى دائما على رأس جدول الأعمال. قلت إن مجرد اعتبار التاريخ يؤدي إلى استخلاص أن التحديث الاجتماعي والفكري لا يتحقق إلا بتضمينها، إي إدراك مغزاها العميق، لأنها لا تعدو أن تكون أصل وخلاصة الحداثة."[2] لقد أثارت هذه الفكرة التي طرحها العروي حفيظة قطاع واسع من النقاد من الماركسيين والقوميين العرب، واعتبروها انقلابا عرويا على ماركسيته، فكيف له أن يدعوا إلى ضرورة استيعاب منطق الليبرالية بعد مقولته بثبوت الماركسية؟ المسألة بالنسبة له لا تتعلق بتراجع عن دعوته الأولى، بقدر ما تتعلق بفهم الأحداث والوقائع واستنطاقها، فهم بأن المسألة الثانية متضمنة في الأولى، وأن مسار التاريخ الكوني يقتضي المرور عبر مرحلة إلى أخرى، بينما يكتفي خصومه بتأمل النصوص وتأويلها ومعارضة بعضها ببعض.

---

[1] المرجع السابق، ص84.

[2] عبد الله العروي، الايديولوجية العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص17.

يتكلم العروي على استيعاب المرحلة الليبرالية " وعل إمكانية استيعابها تحت غطاء الماركسية (وهذا بالضبط هو مضمون الماركسية الموضوعية أو التاريخانية).[1] يستعير العروي هذه النتيجة من الواقع، فالمسألة عنده تتعلق بفهم الواقع والوعي به، فقد حصل في روسيا هذا الاستدراك للمرحلة الليبرالية تحت غطاء الماركسية، وأصبحت روسيا جاهزة لمنافسة الدول المتقدمة بمنطق المنافسة والمبادرة الحرة. بينما يتأخر في وضعنا العربي مجرد الانتباه إلى تسلسل الحدث التاريخي، ويرى العروي أن: " أبرز علامات تأخرنا هو تخلف الوعي عن الواقع، والثورة الفعلية في جوهرها هي رفع الوعي إلى مستوى الوضع. لأن في ذلك فهما لذوات الأفراد، وإجابة عن مشاكل المجتمع وتحقيقا لمرامي الأمة، في ذلك أيضا انبعاث الإنسان العربي، أي الاعتراف بانفصاله نهائيا عن إنسان العهد الوسيط".[2] فالوعي لكي يرتفع إلى مستوى الواقع عليه أن يتخلى عن كل الأفكار التي تتعارض مع تفويت المؤسسات العمومية إلى القطاع الخاص، وتشجيع المبادرات الخاصة ومنطق التنافس الحرّ في مجال الاقتصاد، على الوعي أن يقطع كل صلة مع الأفكار الطوباوية التي تعتقد بإمكانية تحقق نظام سياسي لا يتأسس على العقل، فالماركسية تمثل حلقة بين الأفكار والأنظمة الكلاسيكية والنظام الليبرالي، وفي ذات الوقت تقع الماركسية بوصفها كثورة على ما سبقها كمرحلة تاريخية تتوسط مرحلة الأنظمة الإقطاعية والنظام الليبرالي الحرّ. وإذن فاستيعاب هذه المعادلة من شأنه أن يعجِّل بتدارك العرب لتأخرهم التاريخي، إنه منطق التطور والتقدم المتضمن في حركة سير التاريخ.

لكل مرحلة تاريخية في مسيرة العرب تقابلها موجة انفعالية تعبيرية، بمعنى أن ثمة ظروف خاصة واستثنائية بشكل ما مقارنة بما سبق هذه الفترة الزمنية، هي التي دعت إلى قيام الظاهرة الفكرية موضوع دراستنا، إذا جاز وصف لحظة عبد الله العروي كظاهرة، من

---

[1] المرجع السابق، ص17.

[2] المرجع نفسه، ص 21.

منطلق السبق الفكري والنقدي الذي دشّنه من خلال إخضاعه للفكر نفسه للنقد والمسائلة. **فما هي دوافعه إلى ذلك؟**

ليس سهلا على أي باحث أن يلج مباشرة فيعدّد الدوافع التي وجّهت العروي نحو مشروع النقد هذا، إذا كان هو نفسه ومنذ مؤلفه الأول يقرّ بنوع من التياهان في تحديد المشكلة الرئيسية لبحثه، ففي مستهل مؤلف ((العرب والفكر التاريخي)) الصادر سنة 1973 عن دار الحقيقة بيروت، أي بعد ست سنوات من تدشينه لمشروعه، يقول العروي: " من المجرّب أن الفكرة لا تتضح في ذهن كاتبها إلاّ بعد أن يعيد كتابتها مرارا في ظروف وأساليب مختلفة. بعد أن أعدت قراءة مجموعة من المحاضرات والمقالات أعددتها في مناسبات عدّة حول **السياسة والثقافة ومنهجية البحث التاريخي** بدأت أحس أن المشكل الأساسي الذي أحوم حوله منذ سنين هو الآتي: **كيف يمكن للفكر العربي أن يستوعب مكتسبات الليبرالية قبل (وبدون) أن يعيش مرحلة الليبرالية؟"**[1]

يعلن العروي صراحة في مقدمة (الأيديولوجية العربية المعاصرة) أن مؤلفه يدور حول مسألة " **تحديث العقل العربي.**" من خلال قوله: " لقد تكلمنا منذ عقود، ولا نزال نتكلم، على تعثر مسيرتنا الثقافية. نكثر من التحليلات والافتراضات، ناسين أو متناسين أن كل ثقافة تتحدد أساسا بمادتها. **ما هي المادة التي تغذي أذهان كتّبنا ومفكرينا؟"**[2] إذن فالمشكلة تتعلق بالمعرفة المتراكمة في العقل؛ وخاصة تلك المعرفة الثابتة والمطلقة التي لا تتأثر بالزمن ولا بالتاريخ، ولا تقبل النقد أو التجاوز، وهي بهذا تشكّل أساس الثقافة الخاصة.

هـ. التأثير الأيديولوجي في النشاط الفكري العربي:

ينطلق العروي من مسلمة واقعية، وهي أن المجتمعات العربية ونظرا لظروفها التاريخية، انخرطت في حالة من الصراع المتعدد الأبعاد، من جهة تصارع ضدّ الهيمنة

---

[1] عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مرجع سابق، ص45.

[2] عبد الله العروي، الأيديولوجية العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص10.

الغربية الامبريالية على مستوى الخارج، وتتصارع فيما بينها الفئات الداعمة والموالية للغرب ولثقافته من جهة والفئات المناوئة له ولكل ما يتصل به من جهة أخرى على مستوى الداخل. هذا النوع من الصراع ستترتب عنه حالة من المد والجزر على مستوى الفكر الذي سيأخذ على عاتقه إصلاح الواقع العربي المتخلف، الأمر الذي سيوقعه في عمليات ربط غير منسجمة، بين فكر تحرري يستند إلى المنطق التقليدي وفكر تحديثي معتدل قابل للاندماج في الجماعة الامبريالية. وعلى إثر هذا تشكلت ذهنية عربية بثنائية متنافرة ومتناقضة في أهدافها وفي منطلقاتها، **فكيف حدث هذا الانقسام وما هي انعكاساته على الفكر العربي؟**

من الواضح أنّ ظاهرة التفاعل بين طرفين، وبين فكرين سينتج عنها وضع جديد مختلف عن كونه متطابقا تماما مع فكر أحدهما، الأمر طبيعي أن ينتج على إثر احتكاك منظومة فكرية كلاسيكية تتأسس وتعتمد عل النص، وبين منظومة ناشئة قوامها تقديم العقل على حساب التراكمات الفكرية المتحجرة؛ نوع من التعارض والتناقض، ذلك لأنّ الفكر بوصفه نشاط تتجادل ضمنه الأفكار التي تقاوم الزّمن، يجدّد ذاته بذاته، من خلال جهود المثقف المنخرط في لعبة التأمل، ذلك المثقف الحامل لفكرة والمتأهب للدفاع عنها هو الأداة التي تمكن نوع من التفكير من تحقيق وجوده وهيمنته وفرض منطقه. وأمام اقتناع العرب كطرف ضمن هذه المعادلة، بموضوعية مخرجات ومنشئات العقل الغربي من منطلق الاعتراف بوصفها تقدم والسعي إلى مجاراتها وتقليدها، كان لابد من اقتحام هذه المنظومة الفكرية التي أنتجت هذا الوضع الجديد، وكأي اقتحام ثمة مخاطر تتربص بالأفكار المسبقة التي تكون بحوزة المكتشف، فمجرد أن تمكن ماجلاّن من الوصول إلى النقطة التي انطلق منها في حدث اكتشاف كروية الأرض، حتى أصبحت فكرة الأرض المسطحة في طي ركام أخطاء المعرفة الإنسانية. وهكذا كانت تجربة المثقفون العرب مع المنظومة الفكرية والمعرفية الغربية الحديثة، المختلفة تماما عن إرثهم الفكري، فقد اكتشفوا في خضّم احتكاكهم المتنوع،

أساليب جديدة لإدارة الحياة الإنسانية وتصورات وجودية مناقضة للتصورات الدينية؛ بل أنهم اكتشفوا أنفسهم من جديد في فلسفات وجهت بوصلة الفكر نحو الإنسان ومشكلاته وانفعالاته، وسخرت العقل لخدمته. فلم يكن أمامهم خيار لرفض الأفكار الجديدة حول الحريّة والدولة وحقوق الإنسان، لذلك لجأ الكثير من المثقفين لاسيما أولائك الذين تتلمذوا أو تأثروا بهذه المنظومة الفكرية، إلى الدفاع والترويج لها كحقيقة ينبغي تبنيها والاقتباس منها لبلوغ العرب ما بلغته، وبهذا الشكل يكون الفكر الغربي قد وجد له طريقا لاقتحام الفكر العربي وممارسة التجديد عليه ليصبح معاصرا، وهذا ما يجعل هذا النوع من المثقف يبدو وكأنه متحالفا مع التصورات الغربية الجديدة، وخصما لأصالته وأفكاره القومية. **يقول العروي: "** إنّ الغرب الحالي يبدو في آن واحد استغلالا وهيمنة سياسية ومنهجا فكريا وسلوكا أخلاقيا. و **المثقفون العرب** الذين **ينتهجون سلوكه ويستعملون منطقه يعتبرون متحالفين** معه ولو كانوا لا ينتمون إلى الطبقة الوسطى، حتى ولو كانت هذه في بداية نشأتها (...) وزاد من رسوخ هذا الارتباط في الأذهان ما أولته البحوث الاجتماعية الغربية حول البلاد المتخلفة من اهتمام بتحديث النخبة وتقيدها بقيم الموضوعية العلمية والليبرالية السياسية كأقرب وسيلة لدفع المجتمع في طريق التطور البورجوازي الرأسمالي. **فبدأ داعية التحديث** في الداخل كأنه يرجع صدى دعوة أنصار النظام الامبريالي."[1] بينما يحاول الفكر الأصيل هو الآخر الدفاع عن وجوده، والاحتماء بما يملك من أدوات فيسخّر هو الآخر المثقف الذي لم تتسلل إليه الأفكار الجديدة هذه، الذي ما زال يتمتع بمنطق العقل التقليدي وبخصومته التاريخية، التي تربط بين الفكر الوافد وممثله الصليبي الكافر، والتي ترى في مظاهر تقدمه استغلالا بشكل ما لضعف العرب، " وبطبيعة الحال يلجأ المثقفون الذين يرفضون الاستغلال في الداخل والخارج إلى مغايرة الفريق السابق بتبني المناهج التقليدية، أي التي وجدت قبل الغزو الأوروبي والتي

[1] عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي ص7.

استعملت لمحاربته."[1] فيلجئون إلى نصوص الكتاب والسنة النبوية، يستمدّون منها لتفنيد ما يروج له خصومهم من أفكار مستوحاة من واقع غيرهم، وليس هذا سوى نوع من الاحتماء والهروب إلى الوراء، وخاصة إذا كان هذا السلوك تغذيه مشاعر العزة والافتخار بالسلف الذين عاشوا بشكل أفضل، وتمكنوا من فرض منطقهم ومنظومتهم الفكرية على العالم لقرون عديدة، فهذه الفئة تشكل استمرارية واقع خاص في مقابل الواقع الجديد التي تسعى الفئة الأخرى إلى استيعابه، التي أصبحت كما يعتقد العروي تشكل التيار القوي في فلسفة المشهد العربي، قائلا: " لا شكّ أنّ **التيار الذي يعلل أهداف التحرير بمنطق تقليدي هو الذي يشكل الأغلبية في البلاد العربية منذ الحرب العالمية الثانية**، رغم وحدة الأهداف والمقاصد، لا يزال هذا التيار يتميز إلى قسمين: قسم ينطلق فعلا من ضرورة التحرير وإنما يصل إلى تبني المنطق التقليدي ليزيد حظوظ تحقيق برنامج التحرير بالانغماس في الواقع المجتمعي، وقسم وهو الأغلبية ينطلق من ضرورة المحافظة على التراث والقيم التقليدية ولا يحارب الغرب إلاّ لأن الواقع يفرض عليه ذلك. إنّ مناقشتنا تدور كلها حول **مأزق القسم الأول**، أما القسم الثاني، فإنه منطقي مع نفسه في جميع مواقفه." [2] فالمشكلة التي يؤسس لها العروي تتعلق بقسم من المثقفين الذين أخفقوا في محاولاتهم الإصلاحية، لأنّهم ينطلقون في كل مرة من ضرورة الثورة على الواقع وتحقيق الأهداف التي تجعلنا معاصرين، لكنهم يقعون دائما ضحية لهيمنة أيديولوجيا العقل التراثي، مثل حالة محمد عبده مثلا، الذي تبنى مشروعا إصلاحيا على غرار مشروع التنوير الأوروبي، ولكنه لم يستوعب فلسفته ومنطقه، وظلّ مصرّا على أنّ هذا التقدم والحرية هي من صميم ما يدعوا إليه الدين الإسلامي، وبذلك فهو يتبنى المنطق التقليدي وهو يمارس التأمل و التفكير في الواقع.

---

[1] المرجع السابق، ص7.

[2] عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، ص08.

ونفس الأمر ظلّ يتكرّر مع دعاة الإصلاح رغم اختلاف مرجعياتهم، فهم من جهة يعلنون الثورة على الواقع ويمارسون النقد الشامل للفكر والسياسة والاقتصاد والثقافة والمجتمع، ومن جهة ثانية لا يستطيعون الاعتراف بجملة القيم والمبادئ المعاصرة التي أنتجت الواقع الذي يحفّزهم على ضرورة تجاوز واقعهم؟ لذلك يضعون أنفسهم أمام حتمية سلوك موقف مختلف عن الموقفين المرتبطين بواقعين فعليين، الأمر الذي يورطهم في متاهات واقع متخيل. " فالمثقفون الذين نناقش مواقفهم **لأنهم ثوريون** في أهدافهم، وتقليديون في تفكيرهم ومنطقهم، هم الذين روجوا فكرة المنهج الثالث. إنهم يهدفون إلى التحرير الاقتصادي بإصلاح الزراعي والتأميم والتصنيع... ويضنون أنّ مضمون هذه الإصلاحات هو الاشتراكية، وبما أنّ الاشتراكية ليست الإقطاعية ولا البورجوازية، فإنهم يعتقدون أنهم ينهجون نهجا ثالثا يخالف في نفس الوقت المنهج التقليدي السائد في المجتمعات السابقة للرأسمالية والمنهج البورجوازي المتغلب اليوم في الغرب الرأسمالي."[1] وهذا الاعتقاد يلخص عمل الأيديولوجيا العربية المعاصرة، التي غالبا ما تلجأ إلى تجاوز الطرفين المتجادلين وترفض الانحياز إلى أحدهما، اللجوء إلى حل ثالث كان في الغالب هروبا من مواجهة الواقع، على غرار النزعة التوفيقية التي ظلّت لقرون متصالحة مع النص ونقيضه، وهذا ما من شأنه أن يحول في الغالب دون فهم المثقفون – الذين ورثوا منطق العقل الكلاسيكي– لحقيقة المعطيات الجديدة في الواقع، "وهكذا تختلط في أذهانهم الاشتراكية التي هي مجموعة أهداف سياسية واجتماعية وأخلاقية والماركسية التي هي طريقة تحليل الظواهر الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية."[2] بسبب النسق الأيديولوجي العام الذي ورثوه والذي يتحكم في جهودهم الفكرية، وبفعل عدم استيعاب مفاهيم المنظومة الفكرية الغربية كما نشأت في سياقاتها المعرفية.

---

[1] المرجع السابق، ص08.

[2] المرجع نفسه، ص08.

3.1.3: أدوات وأهداف المسائلة النقدية

أ: التاريخانية كمنهج

التاريخانية عند العروي تارة منهج لفهم منطق تقدم البشرية، وتارة مرادفة للواقعية والمنفعة، فمفهوم التاريخانية يبدو غير مستقر على حال في أطروحة العروي، ولكنه منذ البداية كان يشير إلى محصلة ما نتج عن الثورات الفكرية حول الموضوع عبر التاريخ، إذ شكّل موضوع التاريخانية أخذٌ وردٌ هو الآخر بين جمهور المؤرخين، مع أن الاصطلاح ظهر ضمن تعريف كارل فرانز 1879 لفلسفة فيكو الذي أكدّ أن العقل البشري لا يدرك إلاّ ما يصنع، بمعنى لا إدراك إلاّ للمنجز الإنساني كإنشاء على غير مثال سابق،[1] فالتاريخ هو تاريخ للحدث، تاريخ لمنجز ما، والتاريخانية هي المنهج الذي يجعلنا ندرك هذا المنجز مكتملا كخلاصة لسلسلة من الثورات والتجاوزات التي شكلّت تطوره، غير أنّ هذه الثورات " رغم صعوبة تصورها الآن، قد حدثت بالفعل وقلبت رأسا على عقب العادات الفكرية لقسم كبير من الإنسانية العاقلة. لا يمكن العودة إلى الحالة التي سبقتها والانتقادات الموجهة إلى بعض نتائجها ترتكز... على مكاسبها. النزعة التقليدية الجديدة هي في العمق مخالفة للتقليد الأول البسيط البريء، ومن ثمة تنشأ عدّة شبهات. إذا كان التفكير في نطاق التاريخ والتطور يشكّل ثورة مسّت عموم الناس، لماذا نقدمها كنزعة، كمدرسة متميزة؟ ماذا يفصل أنصارها عن كافّة المؤرخين؟ هل يمكن للمرء أن يكون مؤرخا دون أن يكون تاريخي النزعة؟ نقول أن ماكيافللي، فيكو، هردر، رانكه، هيغل، ماركس، ديلتاي، فرويد، كروتشي، غرامشي ... أقطاب الاتجاه التاريخاني، ماذا يجمع بينهم ويميزهم عن غيرهم ممّن كتبوا دراسات تاريخية؟ نقول إن نيتشه من نقّاد تلك النزعة ومع ذلك كتب في أصول الأخلاق، ما الفرق بين البحث في البدايات ووصف أنسابيات (جينيالوجيا) الأفكار؟ نقول إن ميشل فوكو بنيوي الاتجاه ومع

---

[1] أنظر عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، الدر البيضاء، ط4، 2005. ص348.

ذلك كتب في حفريات المعرفة، ما الفرق بين تاريخ المفاهيم وأرخيولوجيا المفاهيم؟ إذا كان هذان المفكران يرفضان التاريخانية كنزعة ماذا يقبلان منها كمنهج؟"[1] ولو أننا لسنا بصد مناقشة هؤلاء، فالمسألة التي تهمنا هي التاريخانية ومدى أهميتها لمعالجة الواقع العربي.

فالتاريخانية هي منهج تسبيق التجربة على النظرية، الفعل على القول، لذلك يقترحها "العروي" كحل لمشكلة الثقافة المهيمنة على الفكر العربي، والتي تأسست على منطق الخطاب وحده وأهملت إلى حد ما، منطق الفعل والعمل، لذلك نجده يرفض **" كل التفات إلى مثل هكذا منطق، ملتفتا بدل ذلك إلى العمل والفعل البراكسيس[2] وغالبا ما يقيم تعارضا بين منطق الفعل الذّي يدعوه بـ: عقل الفعل، ومنطق التعبير والخطاب الذّي يدعوه بـ: عقل الاسم".**[3] ضمن ما يعرف بالمفارقة. والمنهج التاريخاني هو نوع من الردّ على النظريات التي حاولت تفسير حركة التاريخ وتبرير أسباب التأخر والتخلف، في حين ترى التاريخانية أنه "ليس للتاريخ إلا اتجاه واحد **ومعنى واحد**، مما يجعل قوانين التطور التاريخي تتّسم بقدر من الثبات وتفرض نوعا من حتمية المراحل وهذا ما يميز تحديدا التاريخانية الماركسية أو التاريخانية الموضوعية، باعتبارها تاريخانية ثورية".[4] لا ترضى بالثبات والمطلق، وكل شيء

---

[1] عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، المرجع السابق، ص348.

[2] **براكسيس** هي طريقة أو ممارسة يتمُّ من خلالها إنتاج نظريَّة أو درس ما أو مهارة معينة أو إدراك، هذا المصطلح موجود ومتكرِّر في تاريخ الفلسفة منذ وقتٍ قديم وتعود جذوره الأولى لكتابات أفلاطون وأرسطو وظهر أيضاً في أعمال سانت أوغسطين وفرانسيس بيكون وعمانوئيل كانط وكارل ماركس وسورين كيركيغارد وأنطونيو غرامشي ومارتن هيدغر وباولو فريري وغيرهم الكثير، ولهذه الممارسة وجود أيضاً في المجالات السياسية والتعليمية والطبيَّة المتنوعة.

يقول كالفن سراغ: "إنَّ طريقة براكسيس هي أسلوب للتواصل مع العالم ومع الآخرين وهي صلة الوصل أو نقطة الانطلاق للربط بين الفلسفة النظرية والتطبيقات العملية لها. (انظر براكسيس على ويكيبيديا).

[3] عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2007، ص ص 307-364.

[4] شيخ امحمد، منهج التاريخانية والوعي العربي، دار المنظومة، 2014، ص 339. على الرابط: http://search.mandumah.com/Record/753695 أطلع عليه بتاريخ: 2017/03/12 على الساعة" 17:21

نسبي وليس ثمة حقيقة من شأنها أن تكون مطلقة، والتاريخ – كما يعتقد العروي– هو الوحيد "القادر على إنتاج الحقائق، وهو وحده الذّي بإمكانه إضفاء عليها طابعا نسبيا، ويجعلها خاضعة لصيرورة المجتمعات نفسها، فالعلم لن يكون أبدا مجرد قراءة وتأويل لأقوال العارفين.. ولعلى سمة النسبية وتعليق الأحكام المطلقة سمة أساسية لفكر الحداثة ذاتها، فهذه لا تدّعي الإطلاقية والأحكام النهائية، إذ لا شيء فيها كلّي ونهائي، فلا الديمقراطية ولا العلم ولا التقنية ولا حتى الإيديولوجيات التي تفسّر هذه التجارب (النزعة الاقتصادية والنزعة الوضعية والليبرالية والماركسية) لا أحد منها يدّعي أنّه حكم مطلق وقيمة مطلقة".[1] فالنخبة التي تعي أهمية التاريخانية وتتبناها منهجا، يمكنها "امتلاك وعيا تاريخيا وتاريخانيا ومن ثم تقوم بالتحقق من وحدّة الحتمية التاريخانية ويجعل المجتمع يعيش نوعا من الطفرة واقتصاد الزّمن".[2]

وبناء على هذا التصور يقرّر العروي في الأخير أن " التاريخانية هي فلسفة كل مؤرخ يعتقد أنّ التاريخ هو وحده العامل المؤثر في أحوال البشر، بمعنى أنه وحده سبب وغاية الحوادث."[3] وهو يعارض التصور الذي يرى في التاريخ قوة قاهرة تؤثر وتستغل للتأثير في الأحداث، إذ التاريخ الذي يناسب التاريخانية هو التاريخ، بوصفه العامل المستقل عن إي إرادة أو تدخل للقوى بشرية كانت أو غيرها.

ب. الحداثة كهدف

إذن التاريخانية كفلسفة، هي المنهج الذي سيجعل العقل العربي يستوعب خلاصة مسيرة كل نشاط بشري على حدى، وما تشكله هذه النشاطات مجتمعة على مستوى الواقع،

---

[1] محمد سبيلا: مفهوم التاريخانية عند العروي، ضمن عمل جماعي من إعداد، عبد المجد القدوري، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، الدار البيضاء، ط1، 2007، ص ص: 46-47.

[2] عبدالله العروي، العرب والفكر التاريخي، مرجع سابق، ص ص: 226-227.

[3] المرجع نفسه، ص349.

فالحضارة الغربية الحديثة أو الحداثة هي محصلة لتراكمات تجاوز فيها الجديد القديم بشكل مطرد، إذ "تعتبر التحوّلات، التي طالت البنى السياسيّة، والاقتصادية، والتكنولوجية، والنفسية، في أوروبة، العوامل التاريخية الموضوعية، التي عجّلت في ظهور **الحداثة**. بيد أنّ هذه التحولات ليست هي الحداثة في حدّ ذاتها، فالحداثة ليست الثورة الصناعية، والتكنولوجية، بقدر ما هي إدماج هذه الثورة في الحياة الشخصية والاجتماعية للفرد والمجتمع".[1] ولا يستقيم فهم الحداثة إلاّ من خلال فهم أسرار المعرفة التي أنتجتها، والتي تتّسم باعتمادها على **منهج ما**. ففي البدأ خضعت المعرفة لمنطق الخرافة، والأسطورة وتدرجت عبر محطات تاريخية فاستوعبت الدرس اليوناني بطبيعياته وميتافيزيقاه ومثاليته، وعقلانيته، ولمّا قلّ توهج العقل هناك انتقلت إلى الجوار، أين كان لابد للعقل من أن يحسم علاقته بالظاهرة الدينية، كمرحلة ضرورية في مسار ظاهرة المعرفة، فسجل الفكر العربي الإسلامي المسيطر على الحدث وقتها تدخله، من خلال ما اصطلح عليه " بعلم الكلام"، الذي يعد من وجهة نظر تاريخانية لحظة من صميم الطبيعية **لحسم العلاقة بين المعقول واللا معقول**، إذ كان لابد له هو أيضا أن يولد ينمو ويزدهر، ثم يخبو ويتوارى خلف اللحظة المعرفية الجديدة. هذه المسألة هي صميم ما يشير إليه العروي، ضمن السنّة والإصلاح بقوله أن: " هذا التعامل المتكافئ مع الشرع والعقل في كل مسألة هو أيضا من معطيات الطبيعة، ينبئ بقوة ذهنية فطرية يشعر بها **المتكلم** في كل عمل يقوم به. كلما بحث مسألة فإنه يباشر في الوقت ذاته موضوعا قانونيا ومنطقيا. **فيلج**، بوعي أو بغير وعي، **طريقا يؤدي حتما** إلى توجه فكري يتّسم بالوضعانية، القانونية والمنطقية. لولا هذه التجربة الطويلة، هذه الدربة المتواصلة والمتوارثة على استجلاء النصّ المكتوب، هل كانت الإنسانية توفق إلى استنطاق ما سمي لاحقا بسجل الطبيعة؟ **هذه مرحلة مرّ بها العقل البشري**، دامت قرونا

---

[1] جون بودريار، حداثة، مقال على الأنترنيت الرابط: http://www.universalis.fr/encyclopedie/ اطلع عليه بتاريخ: 2018/04/19 على الساعة: 20.37.

عديدة، ومع ذلك يتجاهلها كل من يربط العلم الحديث، مباشرة، ((بالمعجزة اليونانية))."[1] فكذلك كان للمصريين وللهنود وللصينين كما للعرب دور ما ضمن مخاض الحداثة، وكل إنكار لتدخل العرب في المنجز العقلاني، والاعتقاد بنظرية المركزية الأوروبية ضرب من اللاوعي بالتاريخ، وهذا ما دعا بقطاع واسع من المفكرين إلى دخول متاهات البحث عن **الأشياء الخاصة**، عن علم يمكنه أن يقارع العلم الحديث، **ومحاولة إحياء** الظواهر التي استنفذت دورها وتوارت خلف الظاهرة المعاصرة، خلف خلاصة وسقف المنجز الناضج والمكتمل، فلا " سبيل إلى إنكار حقيقة تاريخية، على الأقل فيما يخص عالمنا المتوسطي، وهي أننا انتقلنا على خط مستقيم، لا فجوة فيه، من الثيولوجيا إلى الفلسفة ومن هذه إلى العلم الموضوعي. لم يتغير منهج الاستدلال ولا توجه الذهن، ما تغير هو الموضوع. تحول نظرنا من ذات الله إلى الإنسان ومنه إلى الكون. تطور العقل في استعمالنا له لا في آلياته." [2] وبهذا فالعقل العربي لا يمكن أن يكون إلاّ عقلا كونيا، باختياره التاريخانية كمنهج وكفلسفة ليكون **عقل حداثة**.

في مستهل ردّه على السائلة؛ الشخصية التي يبني عليها الحوار في كتابه السنة والإصلاح، ينكر العروي ولا يرى نفسه فيلسوفا ولا متكلما ولا حتى مؤرخا، لكنه يؤكّد على رفعه راية التاريخانية رغم ما تعرضت له هذه المدرسة من نقد وتفنيد وتسفيه، وعن سبب إصراره على هذا المنهج يقول: " فعلت ذلك بدافع **الواقعية** والقناعة، وأعني بالقناعة الكفاف. ولم أتوصل إلى موقفي هذا دفعة واحدة، بل مررت بمراحل عدة. كنت أميل إلى التجريد فلم أنفلت منه إلا بمعانقة التاريخ، عندما قرّرت، في لحظة ما، **الاندماج الكلي في المجموعة البشرية** التي أنتمي إليها وأن أربط نهائيا مآلي بمآلها. **الخروج من الدائرة الخاصة**، التعالي عن أنانية الشباب، يعني **اكتشاف الواقع المجتمعي الذي لا يدرك حقا إلا في منظور**

---

[1] عبد الله العروي، السنة والإصلاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2008، ص23.

[2] المرجع نفسه، ص23.

التاريخ. مرّ عليا وقت طويل قبل أن أفهم أن ما **يحرّك المجتمع ليس الحق بقدر ما هو المنفعة."**[1] وبهذا الشكل يبدو أن نصّ العروي ضمن هذا السياق الذي يتقرّب من الرواية، أصبح يفصح عن كل شيء دفعة واحدة، فنقده لعقل التراث ليس نقدا للأفكار أو للنص الديني، بل نقد لفكرة الخصوصية ولمعاداة الواقعية، نقد الجهل بمغزى التاريخ وبما يقتضيه منطق اختيار المنفعة العامة لأمة، بدل التخندق داخل صناديق الذاتية والأنانية. " قد يبدو خطاب العروي التاريخي دوغمائيا، إلاّ أنّ تأملا هادئا لمراميه ولمساره الفكري ونوع اختياراته، يجعلنا ندرك مبررات استمراره على الخط نفسه، لقد اهتّم بجذور الإشكالات وأصولها القائمة في نظره في درجة التأخر التاريخي المتواصل في مختلف مظاهر الواقع العربي، وتجاوز هذا الوضع مرهون في نظره باستيعاب المكاسب التاريخية للبشر والعمل على إغنائها في التجارب المحلية، إنّ التوجه التاريخي والحداثي لفكره جعله يتجاوز (الثنائيات المهيمنة) على فضاء الفكر العربي المعاصر، وذلك باختياره وحسمه في الاختيار، رغم وعيه بحدود اختياراته ووعيه بالذّات وتاريخيتها."[2] هذا لأنّه كان قد وضع الحداثة كهدف.

2.3: تحديث العقل لاستيعاب منطق الحداثة

مدخل:

مسألة **العقل** التي يعالجها العروي، واحدة من المفارقات التي تغتني بها الثقافة العربية بالمفهوم السلبي لمعنى الاغتناء، ذلك لأن **مفهوم العقل** في ثقافتنا هو نفسه المفهوم الذي حفره فلاسفة الإسلام، في عزّ جدلية **العقل والنقل** التي تتأسس عليها هذه الفلسفة، والتي

---

[1] المرجع السابقه، ص6.

[2] ميلود شكار، الحداثة وأزمة النخب العربية، كنموذج: زكي نجيب محمود، عبد الله العروي، محمد عابد الجابري، محمد البهي، إشراف: عبد الحميد خطاب، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر2، 2005/2004، ص90.

تقتضي تلازما نظريا ضروريا بين الدين والعقل، بينما يتناقض هذا المنهج مع **مفهوم العقل** في الفكر المعاصر؛ الفكر الذي أنتج الحداثة التي تتجلى في الواقع، والمتجسدة في عالم من الأشياء القيمة بأشكال مختلفة مادية ومعنوية. فثمة دافعان اثنان لمقاربة العقل هذه " هما: الاطمئنان المزمن، في الوعي الإسلامي، إلى التلازم بين الدين = دين الفطرة والعقل، وملاحظة ظراهر الفجوة الكبيرة بين خطاب يبجّل العقل والعقلانية، وواقع ينطق – يوميا– بالشواهد الدالّة على التجافي بين السلوك الفردي والجماعي وبين العقل"[1]، بحيث لم تعد مسألة العقل والعقلانية تخضع لمجرد الحقول النظرية، بقدر كونها انعكاس للعمل والسياسة والاقتصاد، وبكونها ممارسة ومؤسسة ومنشآت. إذ يعتقد العروي بفقر الفكر العربي لهذا العقل – المعاصر– الذي يستجيب لمتطلبات العصر، فثمة شرخ كبير بين ما نفكر فيه وبين ما نقوم به، المفارقة واضحة ما بين الفكر والواقع، وأنّ هذا الفكر يعادي أو يخاصم منطق العقلانية ويرفض الاعتراف والإعلاء من شأن العقل.

كان ممكن لمفهوم العقل في الفكر العربي أن ينطبق مع المفهوم النهائي المختزل في مظاهر العقلانية المعاصرة، لو لم تعترضه عوائق وموانع متعددة حالت بين العرب والفكر العقلاني، وضعية اللا انطباق هذه جعلت الفكر العربي يتوقف أين توقف العقل، ضمن حقل الالتصاق والتلازم مع الدين والنص التراثي، وفي تقدير العروي يعود هذا الإخفاق التاريخي إلى النظيمة التي يسير وفقها الفكر العربي الحديث والمعاصر الذي يفتقد للحرية، بفعل **الهيمنة الأيديولوجية** عليه، والنظيمة عند العروي تعنى (Système) أي طريقة ونمط وأسلوب عام، يلجأ من خلاله المفكر المصلح إلى تبرير التخلف والتأخر التاريخي انطلاقا من فكرة جوهرية مطلقة تشكل (Paradigme)، فكرة نموذجية تهيمن على حركة الفكر وهو يحاول استيعاب الواقع، والهيمنة في مجال الفكر إلغاء للعقل والعقلانية.

---

[1] عبد الإله بلقزيز، نقد العقل المعقول: في مفهوم العقل عند العروي، ضمن كتاب: هكذا تكلم عبد الله العروي، مرجع سابق، ص41.

كان أول عمل للعروي نقد الأيديولوجية العربية المعاصرة، كمحاولة لتعرية المصادر الفكرية التي تنتج الثقافة، وإعلان القطيعة مع الماضي، ثم تبيئة المفاهيم التي تشكل أسس عقل الحداثة؛ هذا ما يراه ضروري لتحديث العقل العربي، أي بناء جديد للعقل وفق قواعد معاصرة، يتحول من خلالها العقل إلى عقلانية، وهذه العملية تتطلب عملية نقد العقل الذي يتلألأ في الفكر العربي الإسلامي وكشف محدوديته، من خلال تفكيك المنظومة الفكرية التي تشكل الثقافة وأشكال الوعي، والتي يختزلها العروي في حالة بعينها، عقل النهضة الذي فوّت فرصة للقطيعة مع العقل كما هو في التراث، فكيف يتأسس هذا النقد؟

1.2.3: نقد العقل الموروث

أ – نقد عقل النهضة:

لمّا نتحدث عن عقل النهضة، فنحن نقصد الفكر المهيمن في الواقع العربي منذ حملة نابليون على مصر وإلى غاية استرجاع العرب لاستقلالهم السياسي، حيث ظلّت الطريقة التي تعالج بها المسائل والقضايا المطروحة محكومة بأطر تقليدية ثابتة، لذلك سيقتصر نقد عبد الله العروي لهذا العقل على نماذج بعينها. يتقدمها الشيخ الذي يوظفه لنقد العقل التراثي، ذلك لأن الشيخ هو المعبّر الشرعي عن تجربة تاريخية خاصة، مخالفة من حيث منطلقاتها وأهدافها ومناهجها للفكر الحديث، الذي يشكّل الحدث الحضاري الذي يسعى إليه الطموح العربي، إذ شيخ العروي: " هو الرجل الذي تخرّج من الأزهر، أو من مدرسة مماثلة كالقرويين أو الزيتونة."[1] فوجد نفسه ذا جاه وسلطة، ومرجعية دينية وفكرية يلجأ إليها في كل ملابسة فقهية أو فكرية، وبدون التوغل فيما تعنيه هذه المدارس من حيث نوع الفكر والثقافة التي تكرسها في المجتمع، فإن برامجها التعليمية كانت تطغى عليها المادة النقلية على العقلية، بل أنها كانت

[1] عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2001، ص23.

بعيدة كل البعد عن " مكاسب العقل الحديث من عقلانية وموضوعية وفعالية وإنسية...إلخ."[1] الأمر الذي جعل شيخ العروي والمجتمع العربي على وفاق واتفاق.

إذن المسألة ستتعلق بالفكر الذي سيواجه به العرب أزمتهم الفكرية المفاجئة، من حيث التحدّي الحضاري الصادم، من جهة كان الغرب محركا للوعي العربي وملهما للفكر، ومن جهة ثانية عدوا ومحتلا للأرض ومنتهكا للعرض، ثمة إذن مفارقة بين ما يتمثله العرب في المخيال الاجتماعي حول حضارتهم الإسلامية وبين الحضارة التي أصبحت تحيط بهم، وأصبحوا يعيشونها، يلمسونها ويشاهدونها، مفارقة بين واقع متخيل وآخر حقيقي، ستدفع بالفكر العربي نحو الدهشة، ومنها إلى التساؤل، لكن من الذي يسأل ومن الذي يجيب؟ وما مدى مطابقة الإجابة لأصول الفكر الحديث؟

قلنا أنّ حدث الاحتكاك هذا شكّل نوع من الإغراء الذي وجّه بوصلة الفكر نحو طموح النهضة، وكان لابد أن يتأسس ذلك على السؤال، الذي صاغه شكيب أرسلان على نحو: لماذا تأخر المسلمون؟ وتقدم غيرهم؟ ((السؤال يحدّد بكيفية ما الجواب، ليس المطلوب الإجابة على: لماذا نأخر سكان البلاد الإسلامية أو العرب أو الهنود أو الفرس، بل لماذا تأخر المسلمون. فلسؤال يوحي بارتباط لا انفكاك له بين عقيدة الإسلام وبين واقع التأخر."[2] لذلك فمحاولة الايجابية ستتخذ مسارا معاكسا لمسار السؤال، أي أنه سيعمل على نفي الارتباط المتضمن في السؤال، بين التأخر والإسلام وهذا ما يؤكّده شكيب أرسلان من خلال عكس الربط بالشكل الذي يجعل من الإسلام مرادفا لإرتقاء المسلمين في التاريخ، أي ربط حضارتهم الوحيدة بالإسلام، بأن " أسباب الارتقاء كانت عائدة في مجملها إلى الديانة الإسلامية، التي كانت [قد] ظهرت جديدا في الجزيرة العربية، فدان بها قبائل العرب، وتحولوا بهدايتها من الفرقة والوحدة، ومن الجاهلية إلى المدنية، ومن القسوة إلى الرحمة، ومن عبادة

---

[1] عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مرجع سابق، ص17.

[2] عبد الله العروي، مفهوم العقل، مرجع سابق، ص23.

الأصنام إلى عبادة الواحد الأحد، وتبدّلوا بأرواحهم الأولى أرواحا جديدة، صيّرتهم إلى ما صاروا إليه من عزٍّ ومنعة، ومجد وعرفان وثروة، وفتحوا نصف كرة الأرض في نصف قرن، ولولا الخلاف الذي عاد فدبّ بينهم منذ أواخر خلافة عثمان، وفي خلافة على رضي الله عنهما، لكانوا أكملوا فتح العالم، ولم يقف في وجههم واقف."[1]

العروي يوظّف سؤال أرسلان ويتتبع ضمن إجابة شيخه، محمد عبده الذي يواجه من خلال هذا السؤال تحدي فكري جديد، لم يسبق أن واجهه قبله واحد من المصلحين، والعروي اختار محمد عبده تحديدا ليكون نموذج الشيخ موضوع النقد، لأنه الأزهري المتبحر والضالع بمختلف " علوم الدين، إنه الشيخ لأنه يحاول، اعتمادا على ما يعرف من تلك العلوم، الإجابة على ذلك السؤال بالذات، الذي هو في الحقيقة تقرير واثبات. لعبده هدف واحد، لا يحيد عنه أبدا، وهو فكّ الارتباط المضمن في التقرير – السؤال، بين الإسلام والتأخر، وهذا الهدف هو ما يجعل منه شيخا بالمعنى الاصطلاحي."[2] وإذا كان عبده يمثّل هنا عقل النهضة، فإنه يجيب على سؤال قرّره الغرب؛ سؤال الصدمة التي أحدثها " غرب القرن التاسع عشر، غرب ما بعد الثورة البروتستانية، والثورة الرأسمالية الصناعية، والثورة الليبرالية الديمقراطية، والثورة العلمية التكنولوجية."[3] التي شكلت في نهاية المطاف ذلك الغرب الجذّب والمتلألئ، على حدّ وصف كل من زاره أو اطّلع على مظاهر جمالياته وتفوقه.

إنّه ذلك الغرب المتقدم الذي ما يزال يشكل في وعي الشيخ، الغرب الصليبي والعدو الذي ينازع الشرق المسلم، لقد اجتهد الشيخ واتجه إلى دراسة واكتشاف الغرب قبل أن يجيب عن السؤال، وعينه على فكّ الارتباط بين الإسلام والتخلف من جهة، والبقاء وفيا للتراث، ومنتصرا لجملة الحقائق المكتملة والمتعالية، غير القابلة للنقد أو التجاوز، فثمة في

---

[1] شكيب أرسلان، لماذا تأخرالمسلمون؟ وتقدم غيرهم؟ دار الوعي للنشر والتوزيع، الجزائر، ط4، 2012، ص21.

[2] عبد الله العروي، مفهوم العقل، مرجع سابق، ص23.

[3] المرجع نفسه، ص23.

الغالب آية أو حديث أو قول مأثور، يحضر قويا ومقدسا مع كل مسألة تطرح على العقل، وقصص رائعة عن النبل والشهامة، عن الكرم والوفاء. إن عبده لا يستند إلى من سبقه من المصلحين والمؤولين للنص، بل يعود بمفرده إلى المصدر، بعقلية الشيخ صاحب القدر والوقار الذي لا يناقش له رأي، ينتقي ويؤول كيفما يشاء ويقول هذا رأي الشرع، " عندما يفصل في قضية، جوهرية أو فرعية، فإنه لا يلتفت إلى ((نسق)) المذهب، وإنما ينظر فقط إلى المصلحة المترتبة على اختياره في النقطة المذكورة. همه الوحيد هو أن يكذّب المستقبل حكم الغرب، وإن كان حاضرا المسلمين يشهد لصحة ذلك الحكم."[1]

يقع الشيخ في فخ مجادلة الفكر الغربي، لكن عقل الشيخ أو عقل النهضة هو عقل تقليدي بامتياز لأنه لا يتأثر فيما هو يجيب؛ بخلاصة الثورات التي حصلت في الغرب، والتي تمخض عنها التقدم. " يقرأ الشيخ الآية ويقول: أي داع للتدقيق في شخص العدو؟ إنما هو مجرد آلة لقضاء الله، كل مسألة تعرض للمجتمع إلاّ وتذوب بين يدي الشيخ في علاقات المخلزق بربّه، هذا موقف صالح لكل زمان ومكان، فلا يبقى معه أي مجال للنقاش مهما كان من فداحة الانكسار، أدامت المصيبة عقودا أم قرونا، فإن أسبابها وأغراضها معروفة تامة ونهائية."[2] ولا يقف الشيخ عند هذا الحدّ، رغم وضوح حدود فكره وقدراته، لأنه سيظل يستجيب لإستفزاز المستشرقين، وفي كل مرّة يسمعهم يقولون شيئا عن الاسلام والمسلمون، يعود مسرعا ليفتح الكتاب، لم يتمكن الشيخ من استيعاب منطق هؤلاء ولا مناهجهم في البحث، لذلك ظلّ عن فهم أسباب التأخر التاريخي، وأصرّ على التشبّث بفكرة الحقيقة المطلقة والوحيدة، بل أنه لجأ إلى تغيير المواقع من خلال ربط التخلف والتأخر بابتعاد المسلمون عن العقل وقيم الحريّة والمساواة، التي يوجد أصلها في السلام بينما يتحلى بها الغرب رغم أنها متناقضة مع المسيحية، حين " يكتشف عندهم أن غليليو قد امتحن

---

[1] المرجع السابق، ص29.

[2] عبد الله العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص39.

وسجن، أن ديكارت أهين وأنّ روسو اضطهد وأنّ جوردانو برونو عذّب بالنار إلى أن أزهقت روحه لأنه قدّم العقل على ما تقتضيه مصلحة الدولة. يستنكر هذه الفضائع ويذكر ما جاء في القرآن على لسان ابراهيم الخليل الذي فنّد عبادة الكواكب وأرسى قواعد التوحيد اعتمادا على النظر."[1] متسائلا عن معنى المساواة والتسامح والحرية التي تتبناها هده الحضارة في حين تاريخه متخنا بالمجازر والجرائم في حق الرأي والفكر، فيرد العروي على السيخ: " يقول هذا وهو ساه عما فعله الخليفة المتوكل بالمعتزلة والمرابطون بكتب الغزالي وفقهاء الموحدين بابن رشد."[2] وهذا يعني أن عقل الشيخ ذاتي وانتقائي ولا يميل إلى الموضوعية، كل مسألة وأيا كانت قوة حججها، إلاّ ويذوبها ضمن هدف فكّ الارتباط بين الإسلام والتخلف، دون أن يتأثر بمنطق العلم الحديث المتضمن في ما يقوله الفكر الغربي.

وبهذا الشكل " يؤول الشيخ التاريخ مستعيدا توازنه بهذه العملية التعديلية البسيطة، تنتظم أفكاره من جديد، لم يبقى فيها شيء يدعو إلى الريبة أو اليأس، سيتحقق مرة أخرى ما وعد الله به عباده المتقين. رؤية الشيخ هذه لا تزال تؤثر في المجتمع على توالي الأجيال."[3] لأن فكر الشيخ ورغم حدث الصدمة والاحتكاك مع فكر ثوري بامتياز، حافظ على الفكر التقليدي الموروث، لم يحدث القطيعة الإبستيمية اللازمة، هذا ما يجعل مساعي الإصلاح تتعثر عل مستوى وعي المصلح الديني، الشيخ محمد عبده.

ثمة أمر إذن قد سنّه الشيخ وهو يبحث عن الأدلة التي يدافع بها عن الإسلام أمام ما يقوله الغرب عن الأمة، فقد هضم فكر التنوير وتسلّح به لأنه شكّل مسائلة نقدية للتراث الأوروبي، خاصة فيما يتعلق بنقد المسيحية، إلاّ أنه وبحكم موقعه كشيخ لا يسعه أن يقرّ بنتيجة هذا الإطّلاع المتبحر على الفكر الذي قاد الغرب إلى هذا التقدّم، لكنه يؤمن بالقيّم

---

[1] المرجع السابق، ص40.

[2] المرجع نفسه، ص40.

[3] المرجع نفسه، ص42.

التي كانت وراء هذه الطفرة في تاريخ الإنسانية من عدالة وحرية واحترام لحقوق الإنسان، من منطلق أصالتها في التراث الإسلامي، وهنا تكمن مفارقته فهو لا يبحث ضمن مسعاه الفكري إلاّ على هدف واحد كما ذكرنا؛ فكّ الارتباط بين الإسلام والتأخر التاريخي وتكذيب الغرب المسيحي الذي يوحي بذلك الارتباط من خلال السؤال، " همه الوحيد هو أن يكذّب المستقبل حكم الغرب، وإن كان حاضر المسلمين يشهد لصحة ذلك الحكم. يفهم عبده النصوص على هذا الأساس، ولا يهمه أن تتوحد جميع تأويلاته في نظيمة كلامية تضاهي النظيمة التقليدية تماسكا واتساقا." [1] يستند فقط إلى مفاهيمه ومبادئه الخاصة كمسلمات ثابتة، وبوصفها قواعد وأركان الإصلاح التي يجب التمسك بها، كنفيه أن الإسلام يدعو إلى التقليد، وأن التقدم ليس قدرا وإنما نتيجة للعمل، وأن الدين يأمر بالتعقل والتفكر فيما خلق الله لا في ذات الله، وتدبّر طرق الكسب والعيش مرده إلى العقل لا النقل، و أنّه لا يغيّر الله ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم. " هذه أصول لا يحيد عنها من يريد الخير والتقدم للمسلمين. عليها يبني عبده أحكامه في المسائل الاجتماعية، لا يعتبرها أبدا مقالات يجب البحث في مدى موافقتها لمقالات أخرى."[2] ومن وجهة نظر العروي فإنّ عبده بهذا الشكل يكون قد قضى على فرصة سانحة لإصلاح مهم كان ممكنا بفعل جدّية التصورات الفكرية التي بدأت تستجيب للصدمة الحضارية الغربية، لأنه كان الشيخ بحكم النظام السياسي والثقافي السائد، الذي يعطيه حقّ التكفير والتجريم لكل ممارسة فكرية نقدية أو موضوعية كانت، فهو كان يفكّر في زمنه بفكر زمن القدماء، بمنطق ما أجمع عليه السلف الصالح، فكل فكرة قامت عندهم وكل مسألة استشكلت أمامهم كانت تخضع للمصلحة. " من يدرس ظروف نشأة المقالات يعرف أنّ كل واحدة منها كانت تكريسا لموقف يهدف إلى الحفاظ على سلامة الأمة إزاء خطر محدق بها. يكون مرة خطر الزندقة ومرة خطر الثانوية ومرة خطر الجبرية ومرة خطر النصرانية، إلخ..

---

[1] عبد الله العروي، مفهوم العقل، مرجع سابق، ص29.

[2] المرجع نفسه، ص29.

لكل فرقة عدو رئيسي، ترى في مقالته الأساسية نسفا للرسالة المحمدية، فتحشر لإفسادها كل ما تستطيع جمعه من براهين. وأثناء هذا الجهاد تجد نفسها أحيانا مدفوعة إلى قبول نتائج لا توافق ظاهر النصوص، فتلجأ إلى التأويل لأنها تعتبر أن هذا الإجراء أهون عليها من أن تقبل مقالة خصمها الرئيس."[1] بشكل يضع التأويل في خدمة هدف واحد (مقدّس) الحفاظ على النظام السائد، وعلى الواقع كما هو، ومقاومة التغيير والثورة التي حملتها هذه الحركات المناهضة للنظام في تاريخ المسلمين. فكل حركة من هذه الحركات إنما هي نتيجة عملية لمحاولات تجاوز مرحلة بمرحلة داخل العقل، والمقاومة تُقرأ بوصفها إجهاض، وتجميد للعقل داخل النظام الثابت (عقل المطلق). إنّ مبررات اختيارات عبده المنهجية يستمدها من هذا الواقع التاريخي للسلف (الصالح)، بما يعني السلف الذي لا يخطئ ولا تتلبس عليه الأمور؟ وهي خاضعة في مجملها إلى هذه النظيمة التي تشكل سلطة معرفية خفيّة، تعمل على تكريس النمط الفكري الواحد، والحفاظ على النسق الثقافي، فلا يسمح بامتداد للوعي خارج هذا المجال والنطاق. وتلكم هي خلاصة ما وقع فيه عبده، من جهة أنه حافظ (محافظ بامتياز)، على السلفية التقليدية، وأنه جدّد الفكر السلفي بالشكل الذي يجعله يحسم الجدل مع مشكلة الحداثة، بنفس المنطق الذي حسمت به المسائل الكلامية في الماضي، والأمر الخطير في كل هذا، أنّ فكر عبده أصبح هو فكر النهضة برمتها من منطلق إخفاق المحاولات الإصلاحية التي انتعلت كما يرى النقّد، الحفاظ على مصلحة الأمة التي تركن إلى الدفاع عن الهويّة والخصوصية قبل الخوض محاورة الفكر الحديث، والإخفاق إذن هو إخفاق لعقل النهضة برمّته كما يعتقد العروي.

---

[1] المرجع نفسه، ص31.

ب – القطيعة مع التراث:

معلوم أن عبد الله العروي من أكبر المناوئين للعقل التراثي وهو من دعاة القطيعة المعرفية مع التراث، وهذا واضح غير مضمر في كتباته، ففي مفهوم العقل يقول: " إذا اتضح أن عهد التقرير(اعلم أن..) قد انتهى بانحلال قاعدته المادية والاجتماعية والفكرية، وكذلك عهد منطق المناظرة (وإذا أورد فالجواب..)، يتضح عندئذ أنه لم يعد هناك بداهة جاهزة، ضرورة منطقية، يركن إليها الجميع تلقائيا وتتماسك بها الأفكار. لابد إذن من امتلاك بداهة جديدة. وهذا لا يكون إلا **بالقفز فوق حاجز معرفي**، حاجز **تراكم المعلومات التقليدية**. لا يفيد فيها أبدا النقد الجزئي، بل ما يفيد هو **طي الصفحة**.. وهذا ما أسميته ولا أزال أسميه بالقطيعة المنهجية (استعملت العبارة قبل أن تصبح متداولة بين دارسي منطق العلوم)."[1] فالعروي كان واضحا جدا، ولم يترك أي مجال للتأويل، فالقطيعة مع التراث؛ تعني التخلص من الطبقات المعرفية السميكة التي ظلّ العقل يركن إليها لقرون، دون تجديد أو تجاوز على الرغم من ثبوت سذاجتها بحكم التاريخ والواقع. وهذه القطيعة في نظره يبررها المنهج العلمي، وخاصة إذا تعلق الأمر بضرورة استيعاب منطق التقدم الذي أفضى إلى لحظة الحداثة.

ولكي نفهم ذلك علينا نعي طبيعة الصراع بين **بين المنهج الجدلي والمنهج الميتافيزيقي**، ما بين المعقول في الطبيعة الذي يمكن أن ندرسه ونفهمه ونؤثر عليه، وبين اللامعقول، الذي يتجاوز العقل وحدوده ولا يسمح لنا بالتدخل من شدّة تعاليه، فعادة ما يقوم الميتافيزيقي " بعزل الأضداد بعضها عن بعض، وينظر إليها على أنّها متنافرة بصورة منظمة. أما الجدلي فهو يكتشف بأنه لا يمكن أن يوجد بعضها دون البعض، وأنّ كل حركة وكل تحول إنما يفسّره ما ينشأ بينها من نضال".[2] ففكرة السياسة في تراثنا مثلا ظلّت تحتفظ بنوع من القداسة، من خلال التوصيات الثابتة لطاعة أولى الأمر وتحريم الثورة عليهم، حتى

---

[1] عبد الله العروي، مفهوم العقل، مرجع سابق، ص10.

[2] جورج بوليتزر، مرجع سابق، ص27.

وإن تغيرت الأنظمة من حيث أشكالها، ظلّت محتفظة بالفكرة المطلقة، في حين تخضع السياسة بمفهومها المعاصر إلى منطق الممكن والمتغير والنسبي، فكانت في كل مرحلة عبر تاريخ الغرب، نتيجة لحركة جدلية للسياسة عبر كل التاريخ.

وفي نفس السياق ظلّ مفهوم العقل لدى زعماء الاصلاح كما نحته فلاسفة الاسلام والمتكلمون، يقترب من " (الموقف، المذهب، أو المنهج، الذهنية) ... إلا أن المهم بالنسبة لنا ليس المعنى المحدد الذّي يعطيه اصطلاحا لكلمة عقل أنصار هذا المذهب أو ذاك. المهم هو أن ذلك المعنى، مهما يكن، لا يتطابق أبدا مع ما نعنيه اليوم بنفس الكلمة، مع أن المطابقة هي بالضبط ما يقتضيه كلام دعاة **الإصلاح** وهي أساس كل المفارقات التي أطالوا فيها الكلام. لا مفارقة إلاّ بالافتراض أنّ عقل عبده وعقل النصوص وعقل المعاصرين من المسلمين وغير المسلمين شيء واحد. هذا أمر واضح لا يحتاج إلى زيادة بيان. نحن نقنع بهذه الخلاصة السلبية التي لا تستلزم أن نكون محقّين في كل ما سقناه".[1] ولذا فالنقد الموضوعي لواقع العرب المتأخر تستلزم، تبني الموضوعية على حساب الذّاتية التي ظلّت تسبح في عالم الميتافيزيقا، ومازال " العرب يسبّقون العمل على العقل، الفرع قبل الأصل في حين أنا أقول نراهم لا يفعلون شيئا سوى الكلام".[2] والقطيعة مع منهج التخصص في الكلام ضرورة منهجية ملحة.

2.2.3: تحديث المفاهيم وتطوير أشكال الوعي

أ – المفاهيم بين التأسيس والاستعمال

عندما يصبح التخلف والتأخر ملازما أزليا لأمة ما، فهذا يعني أنّه قد ترسّخ وتحول إلى مكون ثقافي لها، ولم تعد لغتها قادرة على تجديد وعيها، ربما لكثافة المفاهيم النظرية غير

---

[1] عبد الله العروي، مفهوم العقل، ص100.

[2] عبد الله العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2006، ص251.

المطابقة للواقع، ومن الملاحظ أنّ " **مفاهيم الخطاب العربي الحديث والمعاصر** لا تعكس الواقع العربي الرّاهن، ولا تعبّر عنه؛ بل هي مستعارة في الأغلب الأعم، إمّا من الفكر الأوروبي، حيث تدل هناك في أوروبا، على واقع تحقيق، أو في طريق التحقيق، وإمّا من الفكر العربي الإسلامي الوسيطي، حيث كان لها مضمون واقعي خاص، أو يعتقد أنّها كانت بالفعل، وفي كلتا الحالتين، هي توظف من أجل التعبير عن واقع مأمول غير محدّد، واقع معتّم مستنسخ إما من هذه الصورة، أو من تلك الصور النموذجية القائمة في الوعي –الذاكرة العربية، ومن هنا انقطاع الصورة بين الفكر وموضوعه، الشيء الذي يجعل الخطاب المعبّر عنه خطاب تضمين، وليس خطاب مضمون".[1]

كان العروي قد انتبه إلى هذه المسألة وهو يتأمل خطابات زعماء الحركات السياسية في بيئته المحلية، حيث اتجه نحو تشريح وتحليل وضعية بلده (المغرب)، لاتصاله ومعايشته لظروفها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية وحتى العرفية. فقد كشف أنّ دوافعه لنقد الأيديولوجية العربية المعاصرة، تعود إلى ما لاحظه " من تعثّر واضح، على المستويين السياسي والثقافي، في مسيرة المغرب بعد عشر سنوات من استقلاله."[2] فبدل أن يواصل المغاربة حياتهم وفق الأساليب السياسية والاقتصادية والثقافية التي كانت متاحة لحظة الاستقلال، والتي تتمثل في ليبرالية الإدارة الفرنسية، كخلاصة تاريخية لما سبقها من أنظمة، يختارون العودة إلى الخلف وإعادة تجريب ما تمت تجربته؟ والنتيجة بقاء الوضع على حاله، تعثّر وتجمّد. ما دفع العروي إلى التأمل ومحاولة تحليل الظاهرة والوقوف على أسبابها المختلفة، فبأي منهج تحقق له ذلك؟ **ولماذا نقد ودراسة الوضع الثقافي العربي؟**

---

[1] الجابري محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، دار الطليعة، بيروت، 1985، ص57.

[2] المرجع السابق، ص23.

مسألة الواقع في المغرب لا تختلف في ظاهرها عنها في بلد كتونس أو الجزائر فيما بعد، كل هذه البلدان المغاربية تعثّرت بعد استقلالها، وحادت عن طريق الحداثة بتراجعها عن الليبرالية التي كانت نظاما سائدا بالفعل خلال الحقبة الاستعمارية، وتأقلم معه سكان المدن من العرب، وثمة احتمالات عديدة لهذا التراجع، من أهمها **الوضع الثقافي** العام لهذه الشعوب، فقد لا يكفي تكتّل الأنتليجينسيا من أجل الدفاع عن الليبرالية، ضد قائد أو زعيم منتصر همه الوحيد **حشد الرأي العام واستمالته** إليه، وما معنى هذا إذا انتبهنا إلى أن السواد الأعظم من الشعب في هذه البلدان هم من سكان الأرياف والقرى النائية، الذين كان لهم الاستعداد لمعاداة كل ما له علاقة بالمستعمر سياسيا واقتصاديا وثقافيا. تصبح الظاهرة متعددة الأبعاد وعلى قدر كبير من التعقيد، ولفهمها يفترض العروي، " أن نقوم بوصف وتحليل الأوضاع السياسية والاجتماعية. لكن لا شيء يمنع، نظريا على الأقل، من أن نمهّد لذلك التحليل **بدراسة الوضع الثقافي.**"[1] وهذا المنهج هو الذي يختاره في نهاية المطاف.

ودراسة الوضع الثقافي السائد في المجتمع يمرّ عبر **الألفاظ وجهاز المفاهيم** الذي **يتحدد من خلاله الخطاب،** فدراسة القول قبل الفعل من شأنه أن يحدّد بداية للموضوع، فلا " فكر إلا بألفاظ ومفاهيم وعبارات وأمثلة. في هذه الحال ألا يجب أن نبدأ، قبل أن نحكم على إنجازات القادة المغاربة في الحقلين السياسي والثقافي، بدراسة **جهازهم الذهني؟** "[2]

يختار العروي لهذا الغرض شخصية مغربية بارزة، الزعيم علال الفاسي التوّاق إلى معرفة دقيقة وعميقة للفكر الغربي، فيتناول بالتحليل والنقد مسيرته وأطروحته الإصلاحية، حيث كان هاجسه الأول، " فكّ الارتباط بين بعض المفاهيم، وهو ارتباط يعتبره بعض الغربيون بديهيا. إيجابية الغرب، حبّه للعمل، تشبثه بالحرية، لا شيء من ذلك نابع حتميا عن الدين المسيحي الذي يبدو في التاريخ، بالعكس، ملازما باستمرار للاضطهاد

---

[1] عبد الله العروي، المرجع السابق، ص23.

[2] المرجع نفسه، ص23.

والاستغلال."[1] يتمكن علال الفاسي أن يميز بين مسيحية أصيلة وغير محرّفة، وأخرى تتميز بالانحطاط والعبودية والسلبية والوصاية، ثمة مسيحية متوافقة مع الإسلام وأخرى لا تمت إليه بصلة، يقول: "((إن الأفكار التحررية الكونية الشاملة التي ندين بها اليوم تجد جذورها في ثورة الإسلام الأولى، وإن كان الانحراف قد أبعدنا عنها والخرافة غطت عليها)). فكل نمو، كل تطور، كل عمل ونشاط يكون، ولا يمكن أن يكون إلا، موافقا للإسلام الصحيح: ((إن الإسلام لن يعوقنا أبدا من التقدم))."[2] يتوصل إذن بعد مقارنة، إلى التمييز بين إسلام حقيقي وآخر ظاهري، الأول ثابت ومتعال والثاني يتجسد في سلوك الناس. وهنا تكمن المفارقة التي تكشف عن مأزق الازدواجية في أطروحة علال الفاسي، فهو " يدرك مجتمعه الإسلامي من منظور ديني وينقد الغرب من منظور ليبرالي. ينكر في حق الإسلام حتمية تاريخية يؤكدها بصرامة في حق الغرب النصراني. يقرّر بالنسبة للإسلام استمرارية بديهية ينفيها عن المسيحية (...) ينتقد بدون هوادة الغير ويتساهل مع نفسه وثقافته، تماما كما كان يفعل إرنست رينان وأغناطسغولدزيهر كلما تحدثا عن الإسلام."[3] فهذه الازدواجية هي السمة التي باتت تطبع كل العلاقات والارتباطات المباشرة أو غير المباشرة بين فئات عربية وأخرى غربية. ولهذا علاقة وطيدة بالوضع الثقافي السائد في مجتمعاتنا، فعلال الفاسي لا يمثل أدلوجة طبقة اجتماعية معينة في تقدير العروي، بقدر ما يشخّص مرحلة من مراحل مسيرتنا الثقافية وفصلا من فصول تمايزنا الاجتماعي. وهذا ما جعله يخفق في ترجمة أفكاره وأرائه إلى واقع سياسي رغم قدرته الفائقة على تعبئة الجماهير، كما أن سيطرته الروحية المطلقة على الحزب لم تمنع بعض العناصر الليبرالية من التسلل إلى المراكز القيادية، مستغلة

---

[1] المرجع السابق، ص65.

[2] المرجع السابق، ص66.

[3] المرجع نفسه، ص66

انشغاله بالدعاية والتنظير لتتموقع وتعتلي لاحقا دواليب تسيير البلاد، وتدفع بالزعيم المصلح إلى مجرد معارض مكمّم.

إن الإصلاحات والانجازات التي خطط لها وأنجزها هذا الوعي الليبرالي في مجالات تنظيم الإدارة والتسيير والحريات والتعليم لم ترقى إلى تطلعات المجتمع ولم تحقق التقدم المنشود، ذلك لأن هذ الوعي يقول العروي: " هو أكثر حالات الوعي هلهلة وهزالا منجذب باستمرار إلى الظواهر (...) وهذا ما يتجلى بكيفية أوضح في تصرف الأفراد وذوقهم. يرصد علال الفاسي بنباهة هذا التطور فيتكلم عن المسخ وعن ((الأرواح المسكونة التي لا تجعل منا غربيين بل تجعل منا كائنا مستغربا ليس هو ذاته ولا هو الآخر)). وهكذا تكون الهوية قد تفسخت ولم تدرك إلا من خلال الحنين."[1] يتميز التيار الليبرالي في كل البلدان العربية ليس فقط بالازدواجية بل بالتناقض مع الذات ومع الدين ومع التاريخ، حيث تعالت الأصوات الليبرالية تشجع إنكار الرئيس بورقيبة في تونس إي انتماء للشرق العربي، كما دعا لطفي السيد في مصر إلى أمة مصرية ومصطفى الأشرف بالجزائر لاحقا، إلى أمة جزائرية مفصولتين عن عروبتهما. فما يميز أصحاب هذا التيار هو جهلهم لمعنى الشرق والثقافة العربية مما يجعل من موقفهم إيديولوجيا.

يبني العروي فرضيته منذ البداية على منهج المقارنة بين مسألة في حالة بعينها، وحالة شائعة وعامة في الواقع العربي، يرفض الفصل الذي تقيمه النزعة الليبرالية الضيقة بين المشرق والمغرب، فعلال الفاسي امتداد لمحمد عبده بشكل ما، ولو أن الليبراليين في المغرب باهتين مقارنة بأقرانهم المشارقة. فلا إنتاج فكري لهم سوى خطب فجّة ومقابلات إعلامية موجهة للاستهلاك الخارجي، فمن حيث الفعل توصف مرحلتهم فالفارغة؛ "وهذا الفراغ الليبرالي هو الذي عجّل بظهور النزعة الداعية إلى التقنية."[2] إلى إيديولوجيا مغايرة ومختلفة

---

[1] المرجع السابق، ص68.

[2] المرجع السابق، ص69.

عن سابقاتها، تدعوا إلى الملكية الجماعي لوسائل الإنتاج وتنفي فكرة الخصوصية، كل المسائل يمكن حلها بالتقنية، " التأميم، الإصلاح الزراعي، التصنيع، هذه وسائل تقنية مجردة من كل مدلول اجتماعي. كذلك التعبئة الجماهيرية، التوعية الثقافة، الحزب الواحد، الزعيم المطاع، هذه وسائل تقنية هي الأخرى ناتجة حتما عن الأولى، فلا معنى لوضعها محل نقاش بعد أن نكون قد قرّرنا أننا نعيش في هذه الدنيا ولا نستبق الآخرة."[1] هذا وضع عاشه المغرب والجزائر ومصر وكل البلاد العربية، لم يكن يتعلق بفكر شخص أو أشخاص معينين، بل باتجاه عام ساد وسيطر على المجتمع وأثّر في الثقافة، وما زالت تأثيراته مستمرة إلى غاية اليوم؟ وبهذا الشكل فإن حالات الوعي الثلاث: الشيخ، الزعيم السياسي، الداعية إلى التقنية، تهيمن على وعي المغاربة مثلما تهيمن على وعي المشارقة. وهذا ما دفع بالعروي إلى ولوج بوابة النقد الإيديولوجي العربي من بوابة حالة المغرب، رغم أنه لم يجد شخصيات ليبرالية و تقنية يقابل بها لطفي السيد وسلامة موسى، واكتفى بعلال الفاسي في مقابل محمد عبده، كما أن شخصياته الممثلة الإيديولوجية العربية المعاصرة لها إنتاجها الفكري الغزير الذي يحمل دلالة توجهاتها ومناهلها، بينما في حالة المغرب يربط العروي بين الواقع وهذه الأفكار المشرقية، تمهيدا لربط هذه الإيديولوجية بأخرى غربية فاعلة ومسيطرة.

وعن مبرراته يقول العروي: " من الواضح أنني لم أستطع الوقوف عند حدود الوطن المغربي. لم تلبث الدراسة أن شملت مجموع الشعوب الناطقة بالعربية. يلجأ المغاربة إلى إشكالية سبق أن لجأ إليها مفكرون من بلدان عربية أخرى. فلا يمكن الحكم على البعض دون الحكم على الجميع.[2] وهذه الإشكالية الجماعية، تتلخص في مسائل أربعة،" مسألة الذات بمقولات الهوية والأصالة والتراث، ومسألة التاريخ بانجازاته وإخفاقاته، ومسألة المنهج

---

[1] المرجع نفسه، ص70.

[2] المرجع السابق ص23.

الممكن لإدراك الواقع، وأخيرا مسألة التعبير التي تتيح للعرب الاندماج بسلاسة في الجماعة البشرية. " هذه هي المسائل التي تشغل بال العرب منذ ما يناهز مائة سنة."[1]

يرفض العروي الطريقتين (المنهجيتين) المستخدمتين في دراسة المجتمع العربي –على حدّ تعبيره– " كانت الطريقتان غير ملائمتين في رأيي"[2] يقصد المنهج التجريبي والمنهج الظواهري، فالأول يغوص بشكل مجحف في الثقافة محاولا وصف تفاصيلها بدقة ويهمل أبعادها التاريخية، ويؤمن بقدرة التجربة الحسية على إدراك معنى ومغزى الثقافة، وأما المنهج الثاني في تقديره فإنه يعتمد على وصف الثقافة كظاهرة معزولة عن أصلها ومنشأها، " ما يتولد عن الطريقة الأولى شهادة ذاتية، وعن الثانية تحليل خارجي جامد. كلا المنهجين ينفي التاريخ أو يراه من منظور واحد، فيعجز عن رصد الواقع– إما بدافع من الأنانية وأما بدافع من الاستعلاء."[3] كما يرفض المنهج السوسيولوجي أيضا الذي يتناول الثقافة تناولا مجردا كما لو كانت وليدة الطبيعة، بمفهوم العقل الموضوعي أي الفكرة المجسدة في مادة، ومفهوم البنية الذهنية التي من شأنها أن تشكل نسقا اقتصاديا أو اجتماعيا. فكلا المفهومين يرى العروي: " غير صالح لرصد ما يجري في المجتمع العربي الذي يجتاز مرحلة غليان عنيف."[4] ذلك لأننا نحن العرب اليوم نعيش اجتماعيا وثقافيا واقعا غير واقعنا؛ فنحن تحت التأثير المباشر للخارج، **نفكر بمفاهيمه ونستخدم مناهجه** و نعبِّر بأساليبه ونستقي الأمثلة من واقعه. وهذا ما يشير إليه محمد عزيز الحبابي أيضا بالقول: " أصبح اللسان العربي، من كثرة ما أصابه من إبهام لسان استلاب لا يجلّى بدقة كثيرا من المضامين التي يرمي إلى التعبير عنها. **فجلّ المفاهيم لا تعانق واقع العرب** حالياً وكثير منها مستعارة من مجتمعات

---

[1] المرجع نفسه، ص24.

[2] المرجع نفسه، ص27.

[3] المرجع نفسه، ص25.

[4] المرجع نفسه، ص27.

غربية."[1] ويردف العروي بناء على هذه الملاحظة المهمة بالقول: " **إذا لم نبدأ بتحليل دقيق وصارم لكل الأدوات الذهنية التي نستعملها، كيف يمكن أن نستوثق، عندما نتكلم، أننا بالفعل نفصح عما في ضمائرنا؟** قد تبدو لنا شهاداتنا أمينة و تبدو مع ذلك مبهمة، فتحتاج إلى من يحللها من الخارج ويستخرج مغزاها الخفي. من هنا يأتي طابع السذاجة. إننا نقدم شهادات نقول إنها تعكس الواقع في حين أنها رموز لا يقدر على فكّها إلاّ غيرنا."[2] فالمنهج الذي سيتبناه العروي في هذا العمل، يتأسس على رصد الأعمال الفكرية للمصلحين العرب ضمن أنساق، ثم العمل على تحليلها وتأويلها، واستخراج الفكرة الأساسية المهيمنة على كل نسق و التي يعتبرها (أدلوجة) ومن ثمَّ يخضعها للنقد ويختبر مدى تطابقها مع الواقع الفعلي للعرب وللمجتمع البشري.

وخلاصة ذلك يقول العروي: "عندما يبحث البعض عن أرخيولوجيا المفاهيم، على غرار ما فعله ميشال فوكو، يجب الانتباه إلى أن المشروع لا يستقيم فعلا إلاّ إذا كان تواصل محقق في **عملية توليد المفاهيم بعضها عن بعض.** يجوز للدارس الغربي في حقل الاقتصاد أن يرتقي إلى أقوال أرسطو لأن الكلمة (أوكونوميا) مستعملة عند الجميع منذ القدم وإن كان ذلك بمعنى خاص، إذا كانت تعني حسب الاشتقاق تدبير المنزل ولم تحدد بكلمة (بوليتيك)، أي منسوبة إلى الدولة، إلاّ في فترة لاحقة يختلف في تحديدها".[3] مثلا: في حين لم تستعمل كلمة (économe) في المؤلفات الإسلامية إلاّ بعد اتصال العرب بالحضارة الغربية في وقت متأخر، بحيث لم تكن تشير قبل هذا، إلاّ لفن تدبير وإدارة شؤون المنزل بالنسبة للفلاسفة، وما يتعلق بعملية الرزق والكسب والمعاش بالنسبة للفقهاء والمتكلمون " ثم عندما اكتشف عرب النهضة الاقتصاد السياسي، بعد أن تأسس كعلم مستقل، فإنهم ترجموا اسمه

---

[1] محمد عزيز الحبابي، مرجع سابق، ص8.

[2] المرجع نفسه، ص26.

[3] عبد الله العروي، مفهوم العقل، مرجع سابق،ص266.

حرفيا، وقالوا علم الاقتصاد السياسي، بمعنى علم سياسة الاقتصاد، دون إي التفاف إلى الاستعمال السابق الذّي دام ما يقارب من اثني عشر قرنا. هناك إذن **قطيعة لغوية ومفهومية** لا سبيل إلى جحدها، قطيعة تجعل من العبث الكلام عن **جذور علم الاقتصاد** عند العرب".[1]

3.2.3: درس التاريخانية واستيعاب عقل الحداثة

أ- التاريخانية والحدث التاريخي

في ظل وعي العرب بتخلفهم وتأخرهم التاريخي عن العالم المتقدم، سجّل الفكر العربي من خلال مفكريه ومثقفيه محاولات حثيثة لفهم الأسباب التي كرّست هذا الواقع، فكانت الأسئلة على رغم اختلافها وتنوعها من حيث الشكل، تبحث في دواعي التخلف وممكنات التطور وتسعى جاهدة إلى اكتشاف الشفرة التي تسمح للعرب بالارتقاء التاريخي، حيث شهدت ساحة الفكر العربي أكثر من جولة تمثلت في النهضة الأولى والثانية التي اتسمتا بنوع من الجدل العقيم فيما بين مختلف تيارات الفكر النشطة في المشهد الفكري والثقافي العربي، ما نتج عنه كم هائل من المواقف والرؤى التي تنطلق من فكرة أو نزعة أو مذهب، إذ فشلت هذه الاتجاهات في استيعاب الواقع الحقيقي للعالم وأسرار تحقيق التقدم وفي فهم مرحلة الحداثة كخلاصة لذلك، لما وقعت هذه الاتجاهات رهينة للتهافت الأيديولوجي، الذي ما فتئ يشوش على المنهج الأنسب لحالة العرب في تقدير المفكر عبدالله العروي، لحاجتهم الملحة إلى استيعاب المرحلة الليبرالية دون المرور بها كحتمية تاريخية، وبلوغ الحداثة كمرحلة ونظام اجتماعي مثالي. **فماذا يقدم لنا العروي كدرس في خضم جدل التقدم؟ وما ممكنات ولوج العرب لحظة الحداثة؟**

---

[1] المرجع السابق، ص267.

على مشارف الثلث الأخير من القرن العشرين تعرض العرب لنكسة جديدة، خسارة آخر حروبهم القومية التي علقوا عليها كل آمالهم لطي مسلسل الإخفاقات المتوالية على مدار قرون، أمام آخر شوكة استعمارية مدعمة وبقوة من المعسكر الاستعماري الكلاسيكي، حيث شكّل هذا الإخفاق صدمة نفسية عميقة انعكست وبشكل سلبي على كل مفاصل الحياة، ستؤدي بلا محالة إلى تأنيب الضمير العربي والدخول في جولة جديدة من جولات مسائلة الذات، يقول العروي: " لقد تأثر العرب، شأن جميع المراقبين بالشأن السياسي من نكسة عام 1967 بصفة أساسية وبالتالي بجانبها الاجتماعي. و في الحال انصب الجدل على أسباب التأخر الإيديولوجي واشتراطاته بالنسبة للبنية الاجتماعية، وأكثر من ذلك أيضا، بالنسبة للأساس التقني _ الاقتصادي."[1] والأسئلة التي ستطرح هذه المرة لا بد أن تختلف عما سبق، وتتجاوز كل التصورات التي أنتجها الفكر العربي بكل أطيافه، ذلك لأن الظروف والمعطيات التي تنشأ فيها الأحداث الكبرى تتغير باستمرار. فقد شهدت هذه الفترة واقعا جديدا ووضعا أكثر تعقيدا للعلاقات البينية بالطول وبالعرض، وثبت بطلان آخر ما توصلت إليه الجهود الفكرية للنهضة العربية الثانية المتسلحة بالفكر الثوري من اشتراكية وماركسية وقومية، وبكم هائل من النزعات الأيديولوجية المتناقضة والمتصارعة، التي ما فتئت تبرر الهزيمة وفق فكرة تستند إلى الدين تارة وإلى النزعات الفكرية من ماركسية وليبرالية وغيرها في أحيان أخرى، هذا الوضع المتأزم سبق وأن حدث في التاريخ، كتجربة عاشتها بعض مجتمعات أوروبا المتقدمة، والتي تمكنت أن تتجاوز تأخرها التاريخي في ظروف تكاد تكون مشابهة لظروف العرب، بعد أن خاض مثقفيها ومفكريها نفس المخاض الذي تعيشه النخب العربية، بفعل الاعتناق الأيديولوجي لمختلف الأفكار المتهافتة. هذه الملحوظة لم ينتبه إليها

---

[1] عبد الله العروي، أزمة المثقفين العرب: تقليدية أم تاريخانية؟، تر: ذوقان قرقوط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1978، ص95.

رواد الفكر العربي المعاصر على مدار نهضتين، لكن المفكر عبد الله العروي خريج معهد الدراسات السياسية بجامعة السوربون، والحاصل على شهادة الدراسات العليا في التاريخ، بل وأستاذ التاريخ بفرنسا الذي درّس تاريخ أوروبا خلال القرن السادس عشر وما تلاه، كان من الطبيعي جدا أن يكتشف مثيلا لوضعية العرب الحضارية في خضم هذا التاريخ، وهو المسكون بهمّ التخلف والتأخر التاريخي الذي تعانيه أمته. فثمة إشكالية قامت في أثناء القرن التاسع عشر، كان موضوعها التأخر التاريخي للأمة الألمانية مقارنة بجيرانهم الفرنسيين والإنجليز، شغلت المفكرين هناك وأشعلت فتيل الجدل الأيديولوجي. " كانت ألمانيا تسبر من جديد الطريق الذي قطعته فرنسا ومن قبلها انجلترا ولكن بقيادة الفلاسفة وليس بقيادة المحامين وأصحاب الحوانيت العمياء. ولسوف تكون أشكال هذا الفكر متنوعة جدا: تزويق رومنطيقي للعصور الوسطى، تمجيد باللغة الألمانية، تبرير للدولة البروسية... لكن المبادئ نفسها سوف تحكم جميع تلك المواقف."[1] " والتشابه بين تجارب المجتمعات عندما تواجه واقع التأخر يدلنا على أهمية بل نموذجية التجربة الألمانية، التي كانت أول تجربة من نوعها فأعطت منذ البداية تعبيرا فلسفيا، ثقافيا و سياسيا، مطابقا كامل المطابقة للواقع النفساني. كانت ألمانيا تشعر بتأخر بالنسبة لفرنسا وانجلترا، وكان التأخر نسبيا، ينحصر في مسألة التوحيد بالنظر إلى فرنسا والتقدم الصناعي بالنظر إلى انجلترا، وكان المثقفون يشعرون شعورا حادا بذلك التأخر. اجتمعت الشروط وفي أحسن الأحوال لكي تعبر ألمانيا عن كل ردود الفعل الممكنة والمتوقعة في حالة مماثلة لحالتها."[2] فقد شهد الواقع الألماني أثناء هذه الفترة تهافت فكري بين المثقفين، انعكس في احتداد بؤس المثقف الذي تجسد حسب العروي في مأساة كلايست وهلدرلين، من خلال أعمالهم الأدبية خيال هوفمان المخيف، في الرومانسية الكونية، حيث بات المثقف يرى نفسه ضحية المجتمع والمسئول عن إنقاذه أيضا.

---

[1] المرجع السابق، ص 132.

[2] عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مرجع سابق، ص175.

وأيضا في التهوين من مسألة التأخر التاريخي رغم الشعور بهذا التأخر، ثم الإعلاء من قيمة الميادين التي لم يمسها التأخر الملموس، في إشارة إلى الجوانب الروحية والأخلاقية، وأخيرا في رفض صريح وعنيد لنظرية انقسام العالم الإنساني إلى مركز للتاريخ وميدان للا تاريخ ومعارضتها لها بنظرية تقول إن الإنسانية المتأخرة ظاهريا، البائسة، هي التي تحافظ على القيم الجوهرية الإنسانية، وبناء على المواقف المتضمنة في هذه الأطروحات تبلورت مقومات الأيديولوجيا الألمانية.[1] المتمثلة في الصبغة المثالية والنزعة التاريخانية واعتماد المنطق الجدلي، وهذه الخصائص من شأنها أن تتعارض مع أسس الفكر الليبرالي الذي نتج عن فلسفة الأنوار ذات الصبغة المادية والتاريخ كحركة تطور مستقيمة والمنطق الوضعي. وهذا ما جذب انتباه العروي المؤرخ والمفكر، بل وشوّقه لاكتشاف سرّ أمة تمكنت من تدارك تأخرها التاريخي رغم التناقض فيما بين خصائصها وخصائص المستوى الأعلى الذي يقاس عليه التأخر، ذلك لأن التجربة الألمانية ستأخذ بهذا الشكل صفة النموذج البارز في تاريخ الفكر المعاصر، وهذا ما يفسر مدى تأثيرها في كثير من الشعوب، كروسيا ودول العالم الثالث، هذا التأثير الذي يترصده عبد الله العروي لإسقاطه على الواقع العربي ذو الصبغة الإيديولوجية المتعارضة مع خصائص المستوى الأعلى من النموذج الذي يقاس عليه تأخرنا التاريخي، وحده المبرر للدرس الذي يؤسس له العروي من خلال هذا الاستدعاء لحدث تاريخي بارز الغرض منه استعارة أدواته التي مكنته من تدارك التأخر واستيعاب المرحلة الليبرالية عنوان الحداثة الغربية، وهذا ما وجده في ماركس التاريخاني، وهنا نجد" أنفسا أمام نوع من إحياء، من حشر، ماركس التاريخي بتجدد ظروف نشأته."[2] لكن لماذا ماركس وليس غيره؟ يرى العروي أن السابقين والمعاصرين لماركس مثلهم مثل الشيخ والسياسي وداعية التقنية في مشهدنا الثقافي، الذين حافظوا بشكل ما على الإيديولوجية العربية، حتى جاء

---

[1] المرجع السابق، ص175.

[2] المرجع السابق، ص176.

ماركس وارثا وشارحا ومستوعبا للإيديولوجية الألمانية ومتخليا عن إشكاليتها، ورافضا للأجوبة التي أنتجتها، والتي جردها من كل أبعادها القومية والمحلية مضفيا عليها صبغة أكثر دقة وتجريدا، حتى اتسمت بالعالمية إي صلاحيتها ليس فقط للأمة الألمانية بل لكل الشعوب المتخلفة المتقهقرة تاريخيا. هذا ما تتضمنه الفلسفة الماركسية التي تختلف عما هو شائع عن الفلسفة بوصفها على العموم تصور ما للعالم، أي أن المسألة في الفلسفة تتعلق بالجانب النظري، غير أن الفلسفة الماركسية على حد تعبير غرامشي هي المادية الجدلية أو التاريخية المطلقة، وهي أيضا النزعة الإنسانية المطلقة في التاريخ، فمنذ الآن، " لا بد لنا من الإشارة إلى أن الفلسفة عمل بقدر ما هي تصور، إذ إن وحدة النظر والعمل هي المعنى المحوري عند غرامشي في تأويله للماركسية، (...) على أن هذا لا يمنعنا هنا من الإشارة سريعا، إلى توابع هذه الوحدة، في تحديد الفلسفة. فليس الأخذ بفلسفة ما أن نتصور العالم على نحو من الأنحاء، وإنما هو أيضا أن نعمل عملا يجيء مبدئيا مطابقا لتصورنا. لا يمكن الفصل في الفلسفة بين النظر والعمل. وتصور العالم لا ينفصل عن قواعد السلوك المطابقة له إنه أخلاقي وسياسي بقدر ما هو معرفة فيمكن اعتبار النظرية إذن من جهة ما هي باعثة على العمل الفردي أو الجمعي أي من حيث هي في النهاية محدثة لواقع جديد. ونحن نعلم أن ماركس جعل من مقتضيات الفلسفة قلب النظر عملا، أي تحويل ((العقلي)) إلى واقعي."[1] وهذا أمر من شأنه أن يجعل ماركس مطلوب وبإلحاح في الواقع العربي المفارق فيه النظر للعمل، الأمر الذي انتبه إليه العروي بفعل خلفيته التاريخية والسياسية والإيديولوجية أيضا، ذلك لأن الفلسفة الماركسية ولاسيما التاريخانية، هي في نهاية المطاف إتحاد الفلسفة بالتاريخ والصيرورة التاريخية، وممارسة ((السياسة)) كعمل يقابل الفكرة العقلية، التي من شأنها أن تحرك البشر وتصنع التاريخ، إذن الفلسفة هي النظر والسياسة هي

---

[1] جاك تكسيه، غرامشي دراسة ومختارات، تر: ميخائيل ابراهيم مخول، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ط1، 1972، ص8.

العمل، وباتحادهما نصنع ونولد التاريخ، هذه هي اليافطة التي يؤسس لها العروي في درس التاريخانية، الذي يريد أن يصحح به مسار الفكر العربي المعاصر، الذي يتسم ببؤس مثقفيه وتهافت أيديولوجياته. فما يقترحه العروي " لا يتعلق بفلسفة متعالية، ببناء نظري متخيل، قدر ما يتعلق برؤية واقعية متبلورة فعلا في مستوى الممارسة الثقافية لمثقفي العالم الثالث، بمن فيهم مثقفو ومنتجو الأيديولوجية العربية المعاصرة. إن متابعة واقع المثقفين في العالم الثالث ينبئ بتجذر التاريخانية وحتميتها."[1] ذلك لأن المثقفين في العالم الثالث يعيشون التجربة التاريخانية من خلال محاولة النشاط والممارسة وفق معطيات وعيهم وفكرهم، رغم ظروف مجتمعاتهم، التي لا تشجع على الخلق والإبداع، لذا يسعون في الغالب إلى تغيير الواقع من خلال ممارسة النقد، ومحاولة الثورة على الأوضاع السائدة، لذا فالمشكلة التي يسعى العروي إلى معالجتها تكمن في المثقف ومدى استعداده للقيام بثورة ثقافية من خلال خوض حربا إيديولوجية متواصلة، وهذا المثقف الذي يبحث عنه العروي هذه المرة ليس أي مثقف؟ وهذا المثقف الجديد، (التاريخاني)، " المقتنع بفساد أطروحات المثقف السلفي والمثقف الانتقائي، مطالب بمباشرة سجال أيديولوجي حاد يتيح له زعزعة وخلخلة الأيديولوجية السائدة، وخاصة الأيديولوجية المعادية للتاريخي، أي المعادية للنسبية في مجال المعرفة، والإرادية في مجال التاريخ. يلح العروي إذن على ضرورة مباشرة الجدل الأيديولوجي، ويحاول الدفاع عن التاريخانيةl'historicisme."[2] فماذا يعني بها تحديدا؟ التاريخانية عند العروي هي تعلق أو تشبث بالتجربة الماركسية في بعدها العملي، وهي بمثابة منهج فكري يؤدي استخدامه إلى نفي الحتمية التاريخية، ونفي إمكان وجود معرفة مطلقة وبالتالي إمكانية القفز وحرق مراحل التطور من خلال الوعي والإرادة، يقول العروي: " لقد استخدمت عبارة التاريخانية

---

[1] كمال عبد اللطيف، درس العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي، دار الفرابي، بيروت، ط1، 2000، ص36.

[2] المرجع السابق، ص36.

(historicisme) غالبا بمفهوم واسع إلى حد يصبح من الصعب استعماله، إلا أنها هنا تستخدم بمعنى محدود يرتبط بالحركة الفكرية التي تمت في ألمانيا في نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر، في معارضة مفهوم التاريخ الذي دافعت عنه فلسفة الأنوار، تلك التاريخانية المحدودة تاريخيا، يجب أن يجري تحليلها بذاتها دون خلطها مع حركات أخرى، في الإطار العام للنزعة الرومنطيقية والبحث التاريخي الوضعي اللذين انفصلا عنها فيما بعد."[1] فالتاريخانية تعبر على وجه الدقة عن ردّ الفعل (réaction) الذي يريد إنقاذ كل شيء لأن لكل شيء معنى.[2] ورد الفعل الذي يومئ إليه العروي هو نوع من الثورة على النظريات التاريخية التي تقول بتدخل العوامل في حركة ومسار التاريخ، ذلك لأن النزعة التاريخية تعمل دوما على نفي " أي تدخل خارجي في تسبب الأحداث التاريخية، بحيث يكون التاريخ هو سبب وخالق ومبدع كل ما روى ويروى عن الموجودات. إنه الأفق الفلسفي الذي يسمح للعرب عند اختياره وتملكه بالمشاركة في الحاضر الكوني، كما يهيئهم في الوقت نفسه، مثل باقي الإنسانية، للتفكير في المستقبل بصورة مشتركة.[3] إن مشكلة التأخر التاريخي يردها المفكر إلى تراكمات معرفية يتحمل المسؤولية فيها، المثقفون والمفكرون في فلسفة المشهد العربي الإسلامي، الذين يعملون على تكريس حالة ثقافية غير واقعية، لذلك تصبح الثورة على مخلفاتهم الفكرية ضرورة ملحة. يرى عبد الله العروي أنه: " لا يكفي أن نسجل تصريحات المفكر السلفي واختياراته السياسية التي تختلف عند على عبد الرازق وعند السيد قطب، عند العقاد وعند خالد محمد خالد، عند علال الفاسي وعند مالك بن نبي، بل يتعين أن نفحص تأثير المنطق المشترك لدى هؤلاء جميعا على المدى الطويل في خلق

---

[1] عبد الله العروي، أزمة المثقفين العرب، مرجع سابق، ص129.

[2] المرجع نفسه، ص130.

[3] كمال عبد اللطيف، درس العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي، مرجع سلبق، ص36.

ثقافة غير ملائمة لمنظور المجتمع الحديث." [1] ومرجع هذا أن المثقف لا يكاد يميز بين ظاهر وباطن الواقع، فيضفي تصورات غير حقيقية حين يخلط بين الأسباب والنتائج، فلا يكاد يرى الفرق بين الليبرالية الكلاسيكية والإيديولوجية الليبرالية الوافدة. " أي بين الليبرالية الكلاسيكية، ثمرة كفاح الطبقة الوسطى الأوروبية ضد الإقطاع، والإيديولوجية الليبرالية الحالية التي تسخّر الأنظمة البرلمانية في الدول المتخلفة لمصالحها، وتزور الانتخابات وتستغل الحرية الاقتصادية لتركيز الاستثمارات الرأسمالية" [2] فهو يرفض ولا يقر بكون الماركسية قد ورثت المنطق الليبرالي الحديث، وبالتالي فهم المسافة بين الليبرالية كمنهج والليبرالية كسياسة. لأن الخطاب المتداول و المنهج المهيمن في الفكر العربي عطلا إمكانية استيعاب مكاسب العقل الحديث، والمقصود هنا بالخطاب المتداول: خطاب الأصالة، والمنهج المهيمن: المنهج السلفي، إذا لا يسعنا أن نتناول ماهية خطاب الأصالة بالتفصيل، ويكفي الإشارة إلى الطابع العام الذي اتسم به، حين ظل يدور حول ثنائيات مفهوميه متباينة: الأصالة والمعاصرة، التراث والحداثة، الأنا والآخر، الإسلام والمدنية، الدين والعلم، الشورى والديمقراطية..إلخ، وبهذا فإن هذا الخطاب إنما قام ببناء علاقة مرتبكة في مجال المعرفة تتأسس على منطق المفارقة، وهو يحاول الجمع فيما بين بنيتين معرفيتين متناقضتين، وهذا ما ميز خطاب الأصالة الذي يصفه عبد الإله بلقزيز بالقول: " خطاب الأصالة هنا ليس شيء آخر غير خطاب الهزيمة النفسية القاسية أمام الحضارة والتاريخ، ينجح في بناء قلاع وحفر خنادق مع العالم بدل بناء جسور، لكنها قطعيات القلاع التي لا تستطيع الدفاع عن نفسها والذود عن حياضها."[3] ولو أن مفهوم الأصالة في حدّ ذاته غير مستقر حسب العروي، فهو: " يرمز مرة إلى الدين ومرّة إلى الثقافة، يشير مرّة إلى واقع انثروبولوجي ومرة

---

[1] عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مرجع سابق، ص21.

[2] المرجع السابق، ص21.

[3] عبد الإله بلقزيز، في نقد خطاب الأصالة وعوائق التغيير، التسامح (مسقط)، العدد11، 2005، ص85.

إلى اختيار تاريخي"[1]. لكن ما تكاد تتفق بشأنه جلّ البحوث الفلسفية حول الموضوع، هو أن: المقصود بخطاب الأصالة كل خطاب أغفل أو تغافل عن فهم تاريخنا في سياق التاريخ الإنساني العام، والنظر إلى ثقافتنا بوصفها جزء من ثقافة العالم، لقد كرّس هذا الخطاب وشجع على العزلة والانطواء على الذات، من خلال القيمة والجمالية التي يضفيها على عالم الأشياء القديمة مادية كانت أو معنوية على حساب كل جديد، حتى أصبح التكرار سنة حميدة والإبداع بدعة وكل بدعة ضلالة، وفي هذا يكمن سرّ تعثر مشروعاتنا النهضوية وإخفاقها في هضم حركة التاريخ الإنساني. هذا لأنه ثمة " نمط من الثقافة التي تولد أزمة منهج في النظر إلى زماننا التاريخي. أي في طبيعة الإجابة عن الأسئلة: أين نحن من تاريخنا؟ وأين نحن من تاريخ العالم؟ بمعنى آخر أين هي ثقافتنا من ثقافة العالم؟ في الحاضر وليس في الماضي في التاريخ وليس في الذاكرة."[2] وهذا ما يجعل هكذا خطاب بعيدا عن الواقع، علينا أن نسعى إلى الإنعتاق من سلطانه، والخروج بالفكر من سجون الذات إلى فساحة الموضوع، بل أن العروي يدعوا إلى ضرورة إحداث ثورة ثقافية، ذلك لأن فكرنا الذي يعكس " موقع المجتمع العربي في عالم اليوم لن يتجاوز حدود محيطه المسحور إلا بقفزة كوبرنيكية."[3] قد تتوقف فيما يرى على المثقف بالدرجة الأولى، غير أن " سير التاريخ لا يتوقف على المثقف، لكن المثقف مطالب بالخضوع إلى قوانين التاريخ إن أراد أن يكون له وجود وتأثير."[4] بل أنّ دور المثقف يكمن في تجاوز الخطاب المهيمن على الفكر العربي، من خلال الكف عن تناول الموضوع تحت التأثير والتهديد الإيديولوجي، وعليه أن ينتبه إلى التلفيق والتوفيق المستحيل الذي يمارسه من خلال لعبة المفارقات، ثمة قوانين

---

[1] عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مرجع سابق، ص21.

[2] وجيه كوثراني، عندما تكون الثقافة عامل تغيير للنهوض أو عامل جمود للانهيار، التسامح، مسقط، العدد11، 2005، ص37.

[3] عبدالله العروي، المرجع السابق، ص25.

[4] المرجع السابق، ص25.

وحتمية ما لا يمكن أن يغيرها التعنت، فعلم الكلام هو العقلانية العربية التي قامت بالفعل والحداثة هي خلاصة ما وصلت إليه هذه العقلانية في العصر الحديث، وثمة فلسفة إسلامية أيضا تتوسط الفلسفة الإغريقية وفلسفة الأنوار ضمن تاريخ الفلسفة. لكن الاعتقاد بإمكانية بعث علم الكلام أو الفلسفة الإسلامية لتلعب دورا في الواقع، يظل ضربا من الخيال فيما يرصده العروى من خلال لحظة محمد عبده التي تجسد المفارقة الكبرى ضمن مسيرة الفكر العربي، لإخفاقه في إدراك المسافة المعرفية والزمنية بين المحمول التراثي والمكسب الحداثي، أي بين الماضي المتخيل والحاضر المعاش، ذلك لأن العقل العربي يلجأ في الغالب إلى تفسير وتأويل القضايا والمسائل المطروحة بمنهج سلفي يجسد طغيان الذهنية الكلامية التراثية التي ترى أن العقل عقل للنص، بمعنى " أن العقل هو ما يعقل العقل ويحدّه، لا ما يطلقه ويسرحه، وما يعقل العقل، بل يؤسسه كعقل، هو علم المطلق، الذي هو علم مطلق."[1] أي مجموع ما تشكل من تراكم معرفي بوصفه المعقول، ابتداء من النص الديني والحديث المتواتر والحكمة والكشف والخوارق وسرّ الإمام...إلخ. أي انتظام الفكر ضمن ذهنية واحدة تقوم على نوع من اليقين المطلق الذي لا يقبل الشك أو النقد، فكل من الشيخ والسياسي وداعية التقنية قد لجئوا إلى تبرير مواقفهم انطلاقا من فكرة مطلقة، أنه لا حل سوى بالرجوع إلى ضمانة الماضي، أو لا حل دون الإصلاح السياسي، أو أن الحل لابد أن يمر عبد التطور التقني وحده؟ مما جعل هذه التيارات في تقدير العروي، لا فكرا حرا وعقلانيا وإنما إيديولوجية عملت على تكريس نوع من الثقافة ما زالت تعكس تأخرا تاريخيا، بفعل الاجترار التكراري للموضوعات التي تؤدي دائما إلى نتائج محبطة. " فالشيخ هو الذي لا ينفك يرى التناقض بين الشرق والغرب في إطاره التقليدي، أي كنزاع بين النصرانية والإسلام (...) يقرأ الشيخ الآية ويقول: أي داع للتدقيق في شخص العدو؟ إنما هو مجرد آلة لقضاء الله.

[1] عبد الله العروي، مفهوم العقل، مرجع سابق، ص97.

كل مسألة تعرض للمجتمع إلا وتذوب بين يدي الشيخ في علاقات المخلوق بربه. هذا موقف صالح لكل زمان ومكان."[1] بل أن هذا الموقف يصبح منهج للثقافة المهيمنة التي تجعل كل التيارات الفكرية، على اختلاف مواقفها تناقش القضايا من المنظور السلفي الذي سبق وأن حدد مسار النقاش، " ومن هذا المنظور، أصبحت المشكلة الأساسية للثقافة العربية هي الصراع أو التناقض بين ((الحداثة والتقليد))، والمعاصرة والأصالة. وضمن هذا الصراع تعددت المواقف والآراء، واختلطت التحليلات بين من ينكر على الثقافة العربية احتوائها على قيم التقدم والتغيير، ومن يؤكد فيها على عناصر هذا التقدم، وبين من يدعو إلى تجاوزها وإقصائها عن موقعها الاجتماعي المتميز، ومن يطالب بإحيائها وتدعيم مركزها ضمن الجماعة القومية، بين من يرفضها كقاعدة للتقدم، ومن يقبلها كأساس له، ومن يرفضها كلية ويقبلها كلية، ومن يقبل جزءا منها وينكر جزءا آخر."[2] وبين الدعوة والمطالبة والقبول والرفض اتسعت دائرة الجدل بين أطياف الفكر العربي المعاصر " فكانت منذ نهاية القرن الماضي صراعا حادا بين السلفية الإسلامية والعلموية التطورية الاجتماعية. ويكفي أن نذكر في هذه المناسبة بردّ جمال الدين الأفغاني على أحمد خان، وردّ محمد عبده على أنطوان فرح، ثم فيما بعد شكيب أرسلان و محمد كرد على علي أحمد لطفي السيد وشبلي شميل وسلامة موسى وطه حسين وغيرهم."[3] فهذا الجدل ضمن هذا المسار يصبح أدلوجة هادفة، حيث عملت و من دون وعي، على الإبقاء على الفكر العربي سجينا للحظة النص التراثي، تجيب على تساؤلاته وتناقش فرضياته فيما يشبه التجمد في الزمن، وهذه مسألة في تقدير عبد الله العروي لا تحتمل سوى تفسير واحد، وهو أن النخب التي تنتج الثقافة وتعيد إنتاجها، عملت على تكريس التأخر التاريخي وهي تسعي لتدارك هذا التأخر، دون الانتباه إلى

---

[1] عبد الله العروي، الإيديولوجية العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص39.

[2] برهان غليون، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط4، 2006، ص20.

[3] المرجع نفسه، ص21.

مناهجها المستقاة من الأديان والفلسفات الكبرى، وخاصة مناهج البحث التاريخي التي غالبا ما كانت تختلف و تتعارض مع المناهج التي يسير وفقها العالم المعاصر والتي لا تكفي لتكوين وعي بالواقع، إذ يشير في كتابه (أزمة المثقفين العرب) إلى غياب الموضوعية في الرصد العربي للتاريخ، "ففي رؤية المؤرخ العربي الكلاسيكي، يبدو التاريخ لا كسلسلة متوالية وإنما كتجميع تكرارات أو إعادات: بالنسبة للموحد أن الحقبة التي مرّت منذ وفاة الرسول حتى ولادة المهدي لم تكن إلى ذلك الحدّ حقبة انحطاط ولا وجود واحتجاب على حد سواء، حيث لم يحدث أي شيء هام، فالله قد انسحب وفجأة تقلّب عمل الناس في الترّهات"[1] الأمر الذي حال دون وعي العرب وفهمهم لحدث التردي والانتكاس عبر فترات من التاريخ، بل لم ينتبه العقل إلى فترة الانحطاط مثلا إلا لاحقا وعبر الآخر من خلال موجة الإستشراق، حتى أن العروي ينكر تسمية الرواية التاريخية الكلاسيكية على غرار ما يقابلها في الفكر الغربي، إذ " لم يكن ينبغي تسميتها لا ((وقائع Chranique)) ولا ((حوليات)) لأنها مختلفة كثيرا عن الأنواع التي تحمل هذه التسميات في آسيا أو في الغرب المسيحي، بل يجب على العكس إرجاع صفاتها المميزة إليها بتوضيح مضامينها."[2] التي لا تخلو من نزعة الإخلاص لمبدأ ما، أو لشخصية ما، أو لإيديولوجية معينة، وحتى عند تطور التناول التاريخي للحدث على ضوء مظاهر الاحتكاك والتفاعل مع الحضارة الغربية بما تحمله من تصورات ثورية لمسألة التاريخ، يحافظ التطبيق التاريخي العربي على وتيرته الملتصقة بالذات، بدل مجانبة المقتضيات الموضوعية، وهذا ما يتلمسهالعروي في توضيحات قسطنطين زريق الذي يميز أربعة اتجاهات ممثلة في: " التيار التقليداوي قبل كل شيء، الذي بقي، في رأيه، مخلصا للماضي، وهو يعيب عليه أنه يعتبر التاريخ كأنه، أساسا تاريخ الجماعة الإسلامية أي أنه عرقي ويلجأ إلى التفسير بالفعل الإلهي وبأنه لا ينتقد قط شهادات الأجداد العظام(...) التيار

---

[1] عبد الله العروي، أزمة المثقفين العرب: تقليدية أم تاريخانية؟، مرجع سابق، ص27.

[2] المرجع نفسه، ص27.

القومي الذي يحدده سواء في نظرة عربية شاملة أو في إطار إقليمي صرف، ويأخذ عليه د. زريق أنه يغرق في الماضي، وموقفه الرومنطيقي وأنه يخضع التاريخ لفكرة سياسية وأحيانا للسلطة السياسية وحدها وأنه يبالغ في تقدير الماضي القومي على حساب ماضي الإنسانية إذا ما أخذ جملة، و باستخدامه المنهج النقدي فحسب عندما يسير في اتجاه رغباته الجماعية وأنه يرفضه عندما يتناقض معها"[1] أما التيارين الآخرين، تيار مادّي ماركسي وآخر وضعي لم يسمح الوضع المهيمن من استخدامهما وانتشارهما ولو أن هذا الأخير يبقى الأهم في تقدير المؤرخ لكونه يتمثل في الكليات الحديثة، و"في النتيجة يمكن القول أن الوضع الحالي يتميز أساسا بواقع أنه إلى النظرة الكلاسيكية التي تقدّم وصفها أضيف بتشويه أيديولوجي ناجم عن نمو المشاعر القومية وأن الموقفين يدعم أحدهما الآخر لجعل الانتشار البطيء لمناهج البحث التاريخي الوضعية، عسيرا فيما وراء بل وفي داخل الكليات الحديثة"[2] وماذا يمكن لطغيان المشاعر القومية على خلاف ما يقتضيه البحث التاريخي العلمي أن ينتج من وعي، سوى تكريس لوضعية متخيلة لا تمت للواقع بأية صلة، لقد كرس تيار الإخلاص للماضي أهدافه لما جعل الوعي سجين التجربة الإسلامية، لا تفسير إلا بمنطق ما تراه الجماعة، كما حافظ التيار القومي على نبذ الموضوعية وهو يحاول الخروج من أيديولوجيا التقليد ليلج في إيديولوجيا العملية السياسية، أو الدعوة إلى الممارسة الصناعية، فالوعي العربي بهذا الشكل لم يتلقى الحداثة كظاهرة إنسانية مرّت بمراحل في التاريخ، كل مرحلة كانت ضرورية للمرحلة التي تليها، وإنما تلقاها كصورة فوتوغرافية مكتملة تناقش بمنطق عقل المطلق، ضمن الذهنية الكلامية التي تتأسس على المجادلة والتي توجه الوعي بعيدا عما هو علمي وموضوعي. بل أن المثقف في هذه الحالة يظل يمارس تفكيرا لا علاقة له بواقعه، يستمد الأفكار من واقع غيره بفعل الاعتناق الأيديولوجي لمختلف الفلسفات، وهذا ما يجعل

---

[1] عبد الله العروي، المرجع السابق، ص28.

[2] المرجع نفسه، ص28.

وعيه بالتاريخ يكاد يكون منعدما، ولبسيط الفكرة نتصور على سبيل التمثيل، أن لينين يبعث بيننا حيا، فنطلب منه أن يعطينا حلا لمشكلة تأخرنا دون أن نكشف له عن الواقع العالمي الجديد، نعتقد أنه سيرشدنا حتما إلى اعتناقا الشيوعية متحمسا، ذلك لأنه ليس لديه أدنى فكرة بأن التاريخ قد تغير والشيوعية أصبحت في خبر كان، هذا هو حال المثقف العربي، إنه يفكر بأدوات غير مواكبة تماما لصيرورة التاريخ، فالليبرالية مثلا لا يجب النظر إليها بوصفها نظاما خاصا بالغرب، ونتجادل حول سلبياتها وإيجابياتها بل يجب فهمها كمرحلة ضرورية لتطور الإنسانية، وبالتالي من الضروري تعميم قيمها. ودعوة العروي إلى توحيد النظر بالعمل السياسي كما بيّنا، ظلت نظرية هي الأخرى و غامضة في الفكر العربي المعاصر، حتى تغير كل شيء في العالم وفقدت فكرته راهينيتها، وأصبحت تواجه واقعا مختلفا اليوم، فهذه المتغيرات جعلت نبوءة ماركس تسقط في الماء، فمقولة حتمية التطور التاريخي وصولا إلى المجتمع الشيوعي أصبحت خرافة، بل نظرية في مهب الريح، فماذا تعني تاريخانيةالعروي في ظل هذا الواقع الجديد؟

لما تعرض عبد الله العروي للنقد، بفعل دفاعه عن الماركسية والاعتقاد بها، وحول مدى صلاحية منهجه هذا لبلوغ العرب مرحلة الحداثة، قال: "إذا كانت الماركسية قد انهارت في بلاد أوروبا الشرقية، وإذا كانت الدولة القومية المتأثرة بها قد تفسخت في الأقطار التي كانت تتقدم آنذاك مسيرة الشعوب العربية، فبأي نظام استبدلت هذه تلك؟ بنظام يرتكز على الملكية الخاصة، على المبادرة الحرة، على تعميم منطق التنافس في كل الميادين الاجتماعية، أي على تلك المبادئ التي اصطلح الدارسون على نعتها بالليبرالية. قلت وأكدت، قبل أن يحدث أي شيء من هذا، أن هذه المبادئ مهما يكن من الناحية الفلسفية والأخلاقية، مرتبطة ارتباطا عضويا بعملية التحديث، تقدمت هذه العملية أم تأخرت. بل قلت إنها وإن تأخرت، تبقى دائما على رأس جدول الأعمال. قلت إن مجرد اعتبار التاريخ يؤدي إلى استخلاص أن التحديث الاجتماعي والفكري لا يتحقق إلا بتضمنها، أي إدراك مغزاها

العميق، لأنها لا تعدو أن تكون أصل وخلاصة الحداثة."[1] وبهذا الشكل يسعى العروي من جديد إلى تحوير مشروعه ليظل ممكن التطبيق، رغم انهيار الفلسفة التي بني عليها، لما يقول: " إذا كنت قد أخطأت، حسب البعض، في المقولة الأولى (ثبوت الماركسية)، وجب الاعتراف أني أصبت في الثانية (ضرورة استيعاب منطق الليبرالية)."[2] فمضمون (التاريخانية) أو(الماركسية الموضوعية) كما يوضحه العروي، يقوم في نهاية المطاف على ضرورة استيعاب المرحلة الليبرالية وعلى إمكانية استيعابها تحت غطاء الماركسية. وان كانت الماركسية قد خفّ بريقها فهذا لا يعني أن إمكانيات استيعاب الليبرالية قد انحصرت، بل أن مقولة الماركسية الموضوعية هذه منهجية للتعامل مع الأحداث، لا يمكن أن تسقط بسقوط الفلسفة التي نشأت بأحضانها، وهي " ليست موضوعة (proposition) تناقش، بل هي وضعية (situation) تشاهد وتوصف."[3] وبالتالي يظل من الممكن للفكر العربي أن يستوعب مكاسب الحقل الحديث، تلك التي تتعلق بالموضوعية والواقعية والعقلانية، ليس في مجالها النظري ولكن من خلال ممارستها، بعد فهما في سياقها التاريخي ضمن التاريخ الإنساني ككل.

ب. العقل والاستيعاب

عندما تُقَرِّرُ انجاز أي عمل وتفشل، تتجه مباشرة نحو **مراجعة آليات الانجاز**، فلمّا اتّجه العرب نحو التحديث واستنبات الحداثة الغربية لتكون عربية، اعتقدوا أنه يكفي أن تُدْخِلَ إصلاحات على النظم السياسية والاقتصادية، وتشيد بنى تحتية وسكك الحديد والموانئ والمطارات. بينما في الواقع ظلّت مجرد مظاهر تفتقد للمعنى، وظلّت المفارقات قائمة، إلى

---

[1] عبد الله العروي، الأيديولوجية العربية المعاصرة، مرجع سابق ، ص17.

[2] المرجع نفسه، ص17.

[3] أنطوان سيف و آخرون، هكذا تكلم عبد الله العروي، منتدى المعارف، بيروت، ط1، 2015، ص21.

غاية اليوم "حيث يتجاور، في هذا العالم العربي، أطول بناء في العالم، مع أكبر نسبة أميّة في العالم، وتلتقي أغلى جزيرة صناعية بأعلى نسب الفقر."[1] ومازالت عقلية القبيلة تحكم الممارسة السياسية التي عجزت عن استيعاب الديمقراطية، وثمة تردّي في نظم الإدارة والصحة والتعليم، إضافة إلى الإكراهات التي تقلص من هامش الحريّة وتخنق مبادرات الخلق والإبداع. " إنّ هذه المتناقضات قد تذكّر القائمين على منظومة التحديث، أو المفكّرين فيها، من جديد، بضرورة أن يتلازم التحديث المادي في الحضارة العربية مع التحديث الفكري أو المعنوي؛ حتى يتمكن العرب من أن ينهضوا بهذه الأمّة."[2] ولا يمكن إنكار جهود الإصلاح ومحاولة استنساخ التجارب التحديثية التي خاضها العرب، لكن النتائج هي التي دعت إلى ظهور عبد الله العروي ومحمد عابد الجابري ومحمد أركون وغيرهم، الذّين أشهروا سيف النقد في وجه العقل نفسه. ففي " خضّم هذا التاريخ المضطرب، أنجز العرب الارهاصات الأولى لمشروع (النهضة العربية)، بعد أن انتبه بعض حكّامهم إلى مصادر القوة الناشئة الجديدة في العالم، وضرورة الأخذ منها لمواكبة المتغيّرات، ف محمد علي باشا (ت1849) في مصر، وخير الدّين باشا (ت 1890) في تونس، بدءا جملة من الاصلاحات الكبيرة في بلديهما متأثّرين، في ذلك بما عرف، عند المؤرخين، بصدمة الحداثة، التي انطلقت اثر غزو نابليون بونابارت (Napoléon Bonaporte) (ت1821) الشهير لمصر، وبعد اطّلاعهما على المنجزات الغربية، وأساسا الفرنسية، في مجالات الحداثة، وقد طالت إصلاحاتهما المجالات الإدارية، والسياسية والمصرفية، خصوصا".[3] ومع ذلك كانت نسبة الجهل والأمية في ارتفاع، وزادة درجة العداء للقيم والنظم الغربية في العالم العربي، بفعل الخلط في عملية الوعي بالآخر.

---

[1] عبد المنعم شيحة، مرجع سابق، ص12.

[2] المرجع نفسه ص11.

[3] عبد المنعم شيحة، المرجع السابق، ص15.

وفي ظل هذا الصخب المعرفي والخلط والجهل يمارس العروي نقده، في خضّم عملية **تفكيك للعقل الإسلامي** لمّا يتخذ من ابن خلدون نموذجا وهو يتساءل:" لم نستعمل كتاب **المقدمة كخزان لمعارف المسلمين** الذّين عاشوا قبل تأليفه، بل اعتبرنا صاحبه مفكرا مجتهدا يمثل في قضايا عديدة **قمة ما توصل إليه الفكر الإسلامي**، وربما الفكر الإنساني في زمانه. ولكي نتحقق من هذا الأمر كان علينا أن نضع ابن خلدون وفكره ضمن نسق إنساني شامل. لا محيص لنا إذن من مقارنته بغيره. كيف تتم المقارنة؟ قلنا إن صاحب المقدمة حاول وسعه أن يبعد **منطق الكشف** من نطاق معرفة الواقعات حتى يتسنى للإنسان تصور سياسة عقلية تنتظم بها شؤون العمران. **حدّد ابن خلدون**، كسابقيه، **العقل بالمعقول**، ثم حصّن المعقول بسياج سميك سجن (عَقَلَ) فيه اللاّمعقول الذّي يمثل في نظره كل علم صحيح أو مختلط، بيّن أو مشكّل، نافع أو ضار، **يدركه الإنسان عن طريق مغاير لطريق العقل**، بقوة غير تلك القوة الفكرية العادية المشتركة بين جميع أفراد البشر.مادّة المعقول واللاّمعقول واحدة، الفارق بينهما هو المسلك فقط. وما يعنيه ابن خلدون **بالمسلك العقلي**، وأحيانا ينعته بالعلمي كما يفعل عادة الفقهاء،(...) وهذا المسلك المحدد بمحض الممارسة والتدريب، يقلّص ساحة المعارف ويقصرها على التاريخ والاجتماع".[1] فتعود غاية الإنسان هي إخراج إنسانيته من القوة إلى الفعل، باستغلال الاستعداد الكامن في نفسه، أي بممارسة **العقل التجريبي"**.[2] فالعروي **تناول العقل** " كما يتجسد في سلوك الأفراد والجماعات."[3] وبالتالي العقل ليس ثابتا وليس مطلقا ولا متعاليا، العقل مطابقة الاسم للفعل، والنظر للعمل، والعقل " **لا يورث** ولا يكتشف **بل يكتسب بالتجربة** المتجددة. عقل الفرد هو حصيلة تجربة جماعة

[1] عبد الله العروي، مفهوم العقل، ص229.
[2] عبد الله العروي، مفهوم العقل، مرجع سابق، ص230.
[3] المرجع نفسه، ص269.

تتلخص في عقلية. العقل إذن عقول، كل واحد مرتبط بسلوك جماعي. فنجد عند ابن خلدون مطابقة تكاد أن تكون تامّة بين نمذجة العقل ومورفولوجيا المجتمع".[1]

3.3: مناقشة لمشروع العروي وما بعد سؤال العقل

1.3.3. مواقف المعاصرين من فكر العروي

مثل جميع الأفكار التي لاقت شهرة ورواجا في الساحة الفكرية العربية، كان للإسهامات الفكرية وأطروحات عبد الله العروي نصيبا من اهتمامات النخب العربية المثقفة، في مجالات الفلسفة والتاريخ و علم الاجتماع والأدب، ذلك لأن المفكر قد حيّر المهتمين والمنقبين خلف آثاره الفكرية حول خندقه ومرجعياته الفكرية واهتماماته المعرفية، فهو المتفلسف الذي ينفي عن نفسه صفة الفيلسوف، والروائي الذي يقدم نفسه في ثوب المؤرخ، والمفكر المتجول ضمن خطابات التصوف والأدب والتاريخ.

محمد عزيز لحبابي مفكر الشخصانية محسوب على التيار التقليدي، ومن القامات الفكرية المحترمة في الوسط الثقافي المغربي، الأمر الذي جعله يتأمل مبكرا في أولى مؤلفات عبد الله العروي، خاصة " الأيديولوجيا العربية المعاصرة" الصادر سنة 1967 عن دار ماسبيرو بباريس، حيث يعتقد الناقد، أنّ العمل لا يعدو كونه اقتباس لتجربة " الأيديولوجية الألمانية " للمؤلفين ماركس وإنجلز، الصادرة في وقت سابق. وأولى ملاحظاته شككت في مطابقة الاسم للمسمى، فمقولة أيديولوجية عربية تعبير على مفهوم مبهم، لا يعبّر عن أيديولوجيا واحدة يركن إليها الفكر العربي برمته، " فلو أنّ العروي عبّر بـ ((إيديولوجيا ليبرالية)) لسقط كل الإبهام. إذ يكون عنوان الكتاب يعلن بدقة عن مضامينه المنطوق منها والضمنى والمستنتج."[2] فهو يؤسس المفهوم على فرضية الوحدة؛ وحدة الثقافة والفكر الذي

---

[1] المرجع نفسه، ص343.

[2] محمد عزيز الحبابي، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، دار المعارف، القاهرة، د ط، د س ص31.

من المفروض أن يعبران على وحدة قومية وسياسية واقتصادية، لكن هذا أمر مفارق للواقع، إذ يشهد الواقع على العكس تماما، فليس ثمة إلا الاختلاف العميق من جهة، والخلاف المتعصب من جهة ثانية، ملل ونحل وفرق ومذاهب ونزعات، المجتمعات العربية بطبيعتها تميل إلى العصبية، فكيف غابت على العروي، التباينات الفكرية والأيديولوجية الخطيرة التي تجعل اتجاها يناهض اتجاها آخر ضمن خط مشترك بينهما، فضمن الاتجاه الديني يتواصل التطاحن بين السنّة والشيعة منذ 14 قرن؟ كما أنّ الحديث عن العرب وعن أيديولوجيا واحدة يكاد يغفل حقيقة وجود الأكراد والأمازيغ والطوارق وغيرهم كتشكيلات بشرية تختلف عن العرب اختلافا أيديولوجيا واضحا؟ وحتى المسلمون المتخاصمون فيما بينهم يختلفون عن الأقباط وعن الدروز، المسيحيون واليهود العرب.

في تقديرنا؛ عنوان أطروحة العروي بدا ناقصا وليس غير مطابق للواقع كما يرى لحبابي، لأنه فعلا قد كشف العروي من خلال عمله هذا النقاب عن ممارسات فكرية تنطلق ثم تعود أدراجها إلى المتواضع عليه عرفيا وبشكل لا شعوري، وهذا ما يجعل من هذا المرجع الذي يركن إليه الفكر ذا قوة وتأثير كبيرين، وأما صدق هذا التصور كان من المناسب لو صيغ المؤلف بعنوان: ((الأيديولوجيا العربية المعاصرة المهيمنة)). لأنه يمكن الحديث في هذه الحالة عن نزعة فلسفية مهيمنة في مجتمع ما، أو عن اتجاه ديني تذوب فيه باقي الاتجاهات، كما هو واقع في حالة العرب. لكن أن يتحدث العروي عن أيديولوجيا واحدة كأنه يعترف بوجود تيار فكري واحد يمثل كل الأطياف والاتجاهات الفكرية المعبرة عن عديد التباينات التي تتميز بها الشخصية العربية، وهذا ما يرفضه لحبابي من منطلق استحالة توحيد كل ذلك ضمن بوتقة فكرية واحدة، ويضرب مثلا بأنه: " من الفرنسيين من يرفض أن يمثل ديكارت الفكر الفرنسي مفضلا (مونتين)، ومنهم فريق يختار (رابلي). هذا أولا. وثانيا إنّ جميع الفرنسيين، وإن أكّدوا فرنسيتهم لسانا وثقافة وتاريخا مشتركا، لا ينكرون أنّ ببلادهم قوميات. فواحد ينتسب إلى جنس (البروتون) وآخر إلى (الكورسيك)... طبعا، إنّ أحدا منهم

لم يجرأ على رفض الفرنسية كتراث وتاريخ لجميع الفرنسيين، رغم كونهم جميعا يتعصّبون إلى ما يمايز بينهم من مذاهب واتجاهات دينية وفلسفية وسياسية، فمن المستحيل أن توحد بينهم أية فكرولوجيا." [1]

محمد عزيز الحبابي هو واحد من المصنفين من ذوي النزعة التراثية أو دعاة الأصالة، وهناك من ينعته بالرجعي، ليس هذا ما يهمنا تحديدا، ذلك لأن الحبابي جزء من الصخب الفكري العربي، وتمكن من نقد المصنفين في الخانة التي تقابل تصنيفه هو، المفكرين العرب المتغربين على حدّ تعبيره، أو الموالين والمدافعين عن الرؤية الغربية لما يجب أن يكون عليه العرب. فهو يمقت الانفلات الذاتي وتقمص دور الوصي على كل الأمة، وعنده كل فعل إنساني يصبح موضوعا للتأمل الفلسفي، بل "وكل فعل يطالب الفلسفة بأن تنير الأهداف والطرق، وتبتعد به عن الفكر الأسطوري، وتزيل الحجب عن رؤية الواقع كما هو. فكثيرا ما تصاب القدرة على الانتباه بانفلات، ومن وظائف الفيلسوف/ الكاتب/ المثقف أن يعلمنا الوسائل لإثارة الانتباه والتمسّك به. فليس دور النخبة هو الوصاية على الشعب باعتباره قاصراً بل توعيته مجتمعيا وسياسيا؛ إذ السياسة هي التاريخ يصنع حاليا في مجتمع."[2] ففي حالة ناقد الأدلوجة العربية يرى محمد عزيز الحبابي، أن **النزعة الليبرالية** لعبد الله العروي**هي ما يؤطر توجهاته الفكرية**، في إشارة ربما إلى تكوينه الفرنسي، وتعبيره في نقد الإيديولوجية العربية المعاصرة باللغة الفرنسية، مما اضطر إلى ترجمته إلى اللغة العربية ترجمة مشوهة على حسب الاحتجاج الذي يفتتح به العروي إحدى ترجمات الكتاب في الطبعات اللاحقة. فهو من بين أولائك المفكرين العرب الذين يدعون إلى القطيعة مع التراث، ويتحدثون عن الواقع العربي بمنطق الغرب ولغته، يقول الحبابي " إن مجتمعنا يوجه من الخارج، ثقافيا واقتصاديا طبقا لبرامج غربية أغلبها ليبرالي فيعطي طبيعيا أطرا ليبرالية، لا همّ لها إلا نقل

---

[1] محمد عزيز الحبابي، المرجع السابق، ص31.

[2] المرجع نفسه، ص 20.

النموذج الغربي، فلا غرابة أن نجد كثيرا من فكرلوجي* العالم العربي يتحدثون بذهنية الغرب ولغاته، وببراعته في العرض والتعبير، مع حرص على النقل طبق الأصل. إنه وضع يترتب على **استلاب ثقافي وسياسي** يجعل من الأفراد **خصوما** (صريحين أو ضمنيين) **لواقع شعوبهم ولأصالتها وتراثها**. يرمي هذا الاستلاب الفكرلوجي النخبوي، بلا وعي وعن غير قصد إلى استلاب مجموع العرب عوضا عن تحريرهم الذي كان هو المقصد الأول. ويعتبر أولئك الفكرلوجيون ((رجعيا)) كل من يحاول تجديدا مع الحفاظ على الأصالة، ورجعيا، كذلك، من يماري في نموذجية الغرب. فمتى سيعمل الفكرولوجيون العرب **المتغربون** على نقل مراكز القرار من واقع الغرب إلى واقع بلدانهم، خصوصا وقد استقلّت كلها؟"[1]. لكن هل هذا النقل المأمول ممكنا؟ لا يمكن في تقديرنا لعقل يشتغل لعقود وفق قواعد منهجية أصبحت ثابتة، ومن خلال تراكمات معرفية وأيديولوجيا أن يتخلى عن مبادئ أساسية تكوينية، فلأغلب هؤلاء المفكرين نفس العقلية المعرفية التي كانت للمستشرقين. فهم يضعون فرضيات ويخططون وفق نسق من تمثلاتهم الذاتية، ففي نهاية المطاف ثمة إيديولوجية تفصح عن نفسها من خلال كل واحد منا.

وعن مسألة التقليد، تبقى مهمة وضرورية ولكن ليس التقليد بمنهج تتبع النعل للنعل؟ والمسألة على قدر فائق من التعقيد، فليست "الصعوبة في التقليد بحدّ ذاته ولكنها في محاولة تقليد نماذج متحركة داخل منظومات ترمي باستمرار إلى التجاوز الذاتي تبعا لعقلانية تتطور مع الظروف المجتمعية – التاريخية. فعندما يقلد العرب الليبرالية يقلدون، عمليا ما فات. فهم دائما متأخرون عن فترة التطور، بلا موعد مع التاريخ وهو يغامر في لحظات التجاوز. أفلا يكون من اللائق والأفيد أن نترك للغرب فكرولوجيته ونأخذ عنه مناهجه؟ فنتعلم عن الغرب

---

*لا يستعمل محمد عزيز الحبابي مصطلح إيديولوجيا ويفضل أن ينحت مصطلح فكرولوجيا كمرادف له، ولا يبدو أن هدفه تعريب العبارة لأن المصطلح مؤلف من (إديو) و(لوجيا)، وتعريب الجزء دون الكل، إخلال بالمبدأ.

[1]محمد عزيز الحبابي، المرجع نفسه، ص 25.

كيف يراجع دائما مواقفه من تحول الظروف وكيف يقوم في كل فترة من الفترات الحاسمة بنقد العقل وتصحيح علاقته بالواقع، منذ (بيكن) و (ديكارت) و (كانط) إلى مفكّري أواخر القرن العشرين. فحبّذا لو تركزت دعوة المصلحين من رجال الفكر عندنا على نقد متكرر منهجي للعقل العربي الإسلامي."[1] ثم هل هناك إمكانية حقيقية للتقليد؟ لتقليد ماذا؟ وكيف؟

المسألة ليست بالسهولة التي تتبادر إلى الأذهان، فالليبرالية مثلا منهج والماركسية منهج، وكلا المنهجين ينبعان من إيديولوجيتين مختلفتين، فهل يمكن نقل منهج ما ونقله مع إيديولوجيته من بيئته الثقافية الطبيعية، إلى بيئة ثقافية مغايرة؟ مع العروي نعم يمكن بل ضروري أن يضل المنهج لصيقا بأيديولوجيته، بينما الحبابي يعترض على هذا الموقف بالقول: "لا يجيز بعض الكتاب العرب المطالبة بأخذ مناهج الغرب دون فكرلوجياته، لأن بين الأولى والثاني ارتباطا. حقا هناك ارتباط بين الفكرولوجيات والمناهج، إلا أنه نوع من الأعراض التي تتغيّر بتغير ما تنسب إليه. فلا يوجد منهج مطلق مرتب لكل الفكرولوجيات، مثل الترتيب الذي بين النفس والجسد. فما نودّه هو أن نتعلم عن الغرب، لا آراءه عن تاريخه وعن حاضره، ولا مشاريعه، ولكن كيف يتأمل في ماضيه وحاضره، وكيف ينتقدهما ليفهمهما، ويوظفهما، وكيف يخطط للمستقبل. ألا يختلف الأفراد وتختلف الأمم، وتبقى الطرق التي يعبرونها هي نفس الطرق؟"[2]

يتساءل محمد عزيز الحبابي: " هل العرب (المسيحيون والمسلمون والملاحدة واللامبالون) ينتمون جميعا إلى نفس الفكرلوجيا؟[3] ربما كان يدرك العروي مدى التنوع الذي كانت تتسم به الساحة الثقافية العربية، فالعرب ليس المغرب ومصر فقط، بل لبنان وتونس والجزائر أيضا. لكن انتقائه ثلاثة نماذج متناقضة فيما بينها، الشيخ ورجل السياسة وداعية

---

[1] المرجع السابق، ص25.

[2] المرجع السابق، ص26.

[3] المرجع نفسه، ص29.

التقنية، من شأنه أن يشكك في التزاماته الموضوعية، كما يبدو لمحمد. ع. الحبابي الذي لا يقتنع باختيار العروي لثلاثة اتجاهات متضاربة عند كل العرب والمسلمين، فهو " قد تناسى أصحاب البيري، ومن يلبسون الطربوش والعمامة معا وعاري الرأس."[1] تناسى أطياف اجتماعية متنوعة ففي الجزائر مثلا كان عرب المدن مندمجين في الحداثة الغربية، وكان هناك مثقفين يدعون إلى الاندماج الكامل في المجتمع الفرنسي ويؤمنون بالديمقراطية وحقوق الإنسان، ثم هل كان المثقفين الذين اختارهم العروي يمثلون المجتمع العربي؟ يتساءل الحبابي أيضا: " ومن هم العرب الذين تهمهم تلك الفكرولوجيا؟ هل البدو أم الحضر؟ النساء الأميات اللائي يعشن في الخيام، أم الرجال الذين تقتلهم هموم أكواخ الصفيح؟ إجابة العروي على ذلك هي ما اختار له عن قصد، المثقفين وحدهم ليوجه لهم ((إيديولوجيته)). هذا اختيار نخبوي يعاكس ويناقض ما يقتضيه الالتزام." [2] لكن اختيارات العروي لا تتعلق بالإيديولوجيات التي تهم العرب، بل تتعلق بالتيارات البارزة التي حاولت استقراء الواقع والتأثير فيه، وأثرت بشكل ما في المجتمع، وأصبح لها أتباعها ومريديها. والمسألة عند العروي تتعلق بالتمييز ضمن الإيديولوجيا العربية المعاصرة، وهذا لا يعني أن اختياراته تمثيلية لكل العرب، ولا يعني أنها نتيجة لانتقاء عشوائي كما يفصح هو، حيث " يمثل الشيخ والزعيم السياسي وداعية التقنية لحظات ثلاث يمرّ بها تباعا وعي العرب وهو يحاول، منذ نهاية القرن الماضي، إدراك هويته وهوية الغرب."[3]

المشكلة إذن تتمحور حول الوعي؛ وعي العرب لأنفسهم وللغرب، لكن كيف يتم هذا الوعي؟ ما هي وسائله ومناهجه؟ ثمة مشكلة تتمخض عن الترابط بين الأدلوجتين، العربية والغربية فيما يشير العروي، فكل إيديولوجيا عربية تشكل إسقاطا ما لإيديولوجيا غربية معينة،

---

[1] المرجع نفسه، ص29.

[2] المرجع نفسه، ص29.

[3] عبد الله العروي، الإيديولوجية العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص48.

بحيث تصبح الإيديولوجيا العربية إعادة وتكرار لأخرى غربية، تتعلق بظروفها الخاصة، " فنستطيع أن نقول إن محمد عبده يمثل مارتن لوثر، لطفي السيد مونتسكيو، سلامة موسى هربرت سبنسر."[1] فوراء كل مصلح عربي هناك دائما مصلح من الغرب، يلقنه الأسئلة وفي ذات الوقت الإجابة عليها؟ وهذه مفارقة. فالشيخ وعلى إثر تدخله وتحليله للواقع العربي إنما يعيد حدث تدخل مارتن لوثر في الغرب، فالتدخل مستوحى من الغرب دائما، ويتكرر مع الزعيم السياسي وداعية التقنية. فالإيديولوجية العربية بهذا الشكل متمثلة في هذه النماذج المتصلة بنماذج غربية، تصبح كلام له دلالته وفائدته، " منظم متماسك، هدفه إرشاد المصلحين إلى مسالك العمل والانجاز." وبالتالي تستعيد الإيديولوجية " منطق تطور الغرب، أو تطور التاريخ الحديث، ومنه فهي متعالية."[2] وربما أمكن القول أن الأشياء ستبدو لهؤلاء المصلحين تبعا لدعواهم، وليس كما تبدوا في الواقع. فالايدولوجيا في هذه الحالة ستكون ضد الواقع الموضوعي. بينما "الموضوعية ((وضعية تشاهد وتوصف))، يقول العروي. القول يستدعي، قبل الفعل، إعمال الفكر. هذا صحيح إلى حدٍّ بعيد، إذ لا ممارسة بدون نظرية، كما هو معهود في الأدبيات الماركسية. المشاهدة والوصف والتحليل، آليات منهجية وإجرائية تعبِّد الطريق نحو الفهم والوعي، تساعد على تعبئة العمل بموارد العلم، لا الإيديولوجيا. هل معنى هذا أن الإيديولوجيا تعكس مرآة مزيفة، وضعية ليست هي الوضعية، ومن ثمة يحسن الهروب منها لكي يصفو النظر وتتبيّن الرؤية؟ ليس الظن أن هذا هو القصد من قول العروي في نقد الإيديولوجيا. تتوزع النظرية الاقتصادية، منذ نشأتها، بين تيارين مختلفين، بل ومتناقضين حول العديد من المواضيع: تيار أورثوذوكسي، وهو السائد، يؤمن باقتصاد السوق والعرض وبالليبرالية؛ وتيار هيثوروذوسكي، يدعو عكس الأول إلى اقتصاد الطلب، وإلى تدخل الدولة لضبط الأسواق وإعادة التوزيع. أين الإيديولوجيا وأين

---

[1] المرجع نفسه، ص61.

[2] المرجع نفسه، ص252.

الموضوعية؟ من الصعب الحسم بدون السقوط في الإيديولوجيا."[1] فالعولمة هي أيضا وضعية نعيشها ويمكن مشاهدتها ووصفها، وفي ذات الوقت أصبحت إيديولوجية من منطلق أنها تتضمن فكرة تهيمن وتسيطر؟

وثمة اعتراضات أيضا من المعاصرين للعروي حول مفهوم الحداثة الذي أثار" كما صاغه العروي من خلال كتاباته المختلفة اعتراضات كثيرة ومتنوعة، صدر أهمها وأقواها من دعاة "الإسلامية" في المجال الثقافي والسياسي، المؤمنين بإمكانية التقدم باستقلال عن التاريخ الغربي وحتمياته، ومن أقوى الأصوات المعارضة لنظرية العروي وغيره من طلاب الحداثة على منوال الغرب **طه عبد الرحمن**، الذي حاول صوغ ((الحداثة الإسلامية)) بعيدا عن مبدأ التماهي مع الآخر".[2] فبالنسبة لطه عبد الرحمن فالحداثة الغربية سواء عند أول اتصالها أم حاليا كانت دائما مدانة، والفكر الذّي تنشره معادي للمبادئ الأخلاقية والإنسانية. ومع ذلك لاحظنا أنّ طه عبد الرحمن عند طرحه لتصوره " لنظرية (الحداثة الإسلامية)، القائمة على مفهوم مركزي وهو (روح الحداثة)، مقابل (واقع الحداثة)".[3] يكاد يلتقي مع العروي في هذه النقطة، لأن العروي يحث على استيعاب منطق الحداثة ومنهجها، وهذا لا يختلف مع روحها عند طه عبد الرحمن. وبالنسبة لمطلب الانطباق المفاهيمي المطلوب وللإنطباق مع الغرب، يعتقد محمد المصباحي أنّ " مطلب إثبات "عدم مطابقة" معاني المفاهيم الحداثية الخمسة (الدولة، الحرية، الأيديولوجية، التاريخ، العقل) على المجتمعات العربية الحديثة "مطابقة تامة"، أضحى مطلبا شريفا بالنسبة للعروي، خلافا لما ترومه المواقف السلفية التي يسكنها هاجس إثبات المطابقة(المناسبة) بين مفاهيم الحداثة ونظيراتها في التراث لأغراض أيديولوجية لا علاقة لها بمقار المعرفة العلمية والتقدم".[4]

---

[1] نور الدين العوفي، في: هكذا تكلم عبد الله العروي، مندى المعرف، بيروت، ط1، 2015، ص13.
[2] امحمد جبرون، إمكان النهوض الاسلامي، ص ص، 175-176.
[3] المرجع السابق، ص176.
[4] محمد المصباحي، جدلية العقل والمدينة، مرجع سابق، ص292.

2.3.3: الأهمية الفلسفية لأطروحته

أ. نقد العروي إيديولوجيا ضد الإيديولوجية:

بأي معيار يصبح من حقّ العروي نقد الإيديولوجية العربية المعاصرة دون أن يقع هذا النقد هو الآخر، فيما وقعت فيه من قبل المحاولات الإصلاحية النقدية السابقة؟ بمعنى أليست منطلقات العروي هي أيضا إيديولوجية؛ على غرار التيار العقلاني الذي إنما يتأسس على شعارات فكرية وفلسفية تهدف إلى غرس تصورات جديدة محل السائدة، بما في ذلك جبهة العلم والتقنية بوصفها تعبير عن إرادة تيار جديد، بمعنى بوصفها إيديولوجيا من وجهة نظر يورغن هابرماس، الذي يعتقد أن "العقلانية" تأسست كإيديولوجية هي الأخرى للدفاع عن مصالح الطبقة الرأسمالية، لما استخدم " ماكس فيبر مفهوم ((العقلانية)) لكي يحدّد شكل فاعلية الاقتصاد الرأسمالي، وشكل حركة الحق الخاص البرجوازي وشكل السيطرة البيروقراطية. تعني العقلنة بداية اتساع المجالات الاجتماعية التي تخضع لمعايير الحسم العقلاني. يقابل ذلك تصنيع العمل الاجتماعي مع النتيجة التي مؤداها أنّ معايير الفعل ألأداتي لابدّ أن تنفذ إلى مجالات أخرى"[1] ومثل هذا التخطيط المنهجي، والحرص على تكريس نظام معين للحفاظ على مصالح فئات دون أخرى، في ظل المقاومة والمعارضة، يصبح هذا النظام حتى و إن كان مقبولا ومعقولا، كأنه معدٌ لكي يبدو أكثر فاعلية وأكثر استيعابا لأكبر عدد ممكن من المجالات. بل يعمل النظام من خلال قوة في ذاته على هدم و إلغاء ما قبله، فإذا كانت الدعوة إلى الإصلاح محكومة بأطر فكرية لها جذور في التراث، أو مبنية على تصورات مستقاة من تجارب واقعية؛ تمّ الحكم عليها بوصفها أيديولوجيا، لذلك يضع هابرماس العقلنة بوصفها عملية تأسيسية للعلم والتقنية، ذلك لأنها ترتبط " بمأسسة التقدم العلمي والتقني. بالقدر الذي يخترق فيه كل من العلم والتقنية المجالات الممأسسة للمجتمع، وبالتالي تحول المؤسسات ذاتها، تلغي الشرعيات القديمة. الدنيوية ((ونزع السحر))

---

[1] يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإيديولوجية، تر: حسن صقر، منشورات الجمل، كلونيا، ألمانيا، ط1، 2003، ص43.

عن صور العالم الموجهة للفعل، وعن الموروث الثقافي بكليته، كل ذلك إنما هو الجانب الآخر ((لعقلانية)) متنامية للفعل الاجتماعي."[1]. وإذا كانت كل فكرة هادفة هي أيديولوجيا؛ فإنّ فكرة تغليب العقل والعقلانية ونشرهما على نطاق واسع، جاء على حساب تربية وتهذيب المجتمع والتحكم في العامة للحفاظ على النظام باستخدام الأديان، أي أنّ المسألة تتعلق بصراع أيديولوجي، فما يريد أن ينتصر له العروي ليس سوى أيديولوجيا الحداثة ضدّ أيديولوجيا التراث.

يسجّل "الحبابي" ملاحظات مهمّة، على مجمل النشاط الفكري العربي المعاصر، وخاصة لما يتعلق الأمر بنزعة إلغاء **الذات في سبيل الاندماج الكلي في الحداثة** بالقول: " تظهر تلك المناقشة أن كتابات أولئك المفكرين كتابات مشعّة وجميلة، ولكنها (...) بلا أول محدد وبلا نهاية بارزة؛ نورها متفش، ينشر الانشراح بَيْدَ أنه قلّما يحرّض الفكر على التقدم والوعي على التفتّح؛ لأن **إبهام المفاهيم** يُحْدِث فراغا فكريا ويعمّق الحيرة أمام التخلّف. إنّ **أسلوب جل الكتاب العرب المعاصرين**، يعطي فواكه لها رائحة جذّابة إلاّ أنها عديمة الطعم ووحداتها الحرارية ضئيلة، وفائدتها الغذائية هزيلة. كتابات منمقة وجميلة تقدم طيفا بلا لون **لافتقادها الدقة والوضوح."**[2] فغالبا ما يتحدث المفكّر العربي مخاطبا العقل العربي بمفاهيم غير مُستَوَعَبَة، مفاهيم من قبيل، الحريّة، الديمقراطية، الحداثة..إلخ. فهل يمكن أن يفهم المفهوم وهو منفصل تماما عن التجربة؟ بمعنى هل يستقيم مفهوم الديمقراطية لدى المثقف العربي بينما لم يسبق له أن جرّب الديمقراطية؟ والأخطر من غموض المفاهيم كما لاحظ الحبابي هو الاعتقاد بإمكانية التنصل من الذات، وكأنَّ المفكرون الذين خانتهم ظروفهم التكوينية، وقادتهم إلى نفق الاغتراب؛ يحاولون اقتياد الفكر العربي برمته ليلقى نفس مصيرهم؟ فلما يقول لنا العروي بطي الصفحة وإحداث القطيعة مع التراث، كأنه يعود بنا

---

[1] المرجع نفسه، ص44.

[2] محمد عزيز الحبابي، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 10.

إلى الفلسفة المثالية، التي حاولت أن تبني واقع بشكل يتجاوز الواقع؟ وهذا ربما يكون ضربا من الطوباوية، لأنه يتعارض مع الحق في الاختلاف عن الآخر الذي يطالب العروي بالتطابق معه، وإذا افترضنا بموضوعية الطرح من زاوية كونه شرطا لتدارك التأخر التاريخي، فهل يبدو منطقيا إذا فكرنا في تطبيقه عمليا؟ ثم ألى يبدو أن ثمة تناقض في أطروحات العروي، ففي الوقت الذي يدعونا فيه إلى طي صفحة التراث وإحداث قطيعة معه، يحفزنا على أخذ العبر والدروس من التراث الغربي بالرجوع إلى عصر الأنوار؟ أليست تجارب ما قبل النهضة اللأوروبية التي يضعها كشرط، كمرحلة ضرورية نحو ولوج الحداثة، تقع ضمن التراث الفكري الغربي؟

ثمّ هل اطّلع العروي على عقل ما بعد الحداثة؟

لا يمكننا الجزم أنّ العروي لم يكن على إطلاّع بنزعة ما بعد الحداثة التي نشأت لتعترض على النتائج التي أنتجتها الحداثة في واقع الغرب نفسه، من منطلق موقعه كمفكّر منخرط في المنظومة الفكرية الغربية بفعل تكوينه و دراسته في فرنسا وتدريسه بإوروبا وأمريكا، وأصرّ على غرس مبادىء الحداثة في البيئة الفكرية العربية الحساسة من المساس ببناها الأخلاقية، في حين ما بعد الحداثة هي " رفض لكثير، إن لم يكن معظم اليقينيات الثقافية التي بنيت عليها الحياة في الغرب عبر القرنيين الماضيين. وقد وضعت موضع الشك والتساؤل الالتزام الغربي بما يسمى ((التقدم)) الثقافي، (وأنه يجب على الإقتصادات مواصلة النمو، وأن تحافظ نوعية الحياة على التحسن إلى ما لا نهاية، وما إليه)، كما شكّكت في النظم السياسية التي عزّزت هذا المعتقد. وكثيرا ما يحيل أنصار ما بعد الحداثة إلى ((مشروع التنوير)) الذّي يعني الأيديولوجية الإنسانية الليبرالية التي هيمنت على الثقافة الغربية منذ القرن الثامن عشر؛ أيديولوجيات سعت جاهدة لتحقيق تحرّر البشرية من العوز

الاقتصادي والقهر السياسي. ويرى أنصار ما بعد الحداثة أنّ هذا المشروع– ولو أنّه ربما كان جديرا بالثناء وحميدا في وقت من الأوقات – قد تحول بدوره إلى قمع البشرية".[1]

ومؤلفات العروي جميعها تفتقد إلى الاهتمام بهذا الجانب، نعتقد أنّ إخفائه كان مقصودا، مع العلم أنّه قد أشار ولمّح إلى ضرورة الأخذ بمنهج الحداثة دون الحداثة نفسها، وأنّه حين يطالبنا باستيعاب منطق التقدم ربما يدعونا إلى إبداع حداثتنا. فلا يمكن وأنت تؤسس لبناء أن تزرع فيه بذور فنائه، هكذا يفضل العروي أن يلتمس العرب الطريق إلى الحداثة، وبعدها يمكن لجيل آخر من المفكرين التفكير فيما لم يأتي بعد، وهذا من واقعية وموضوعية العروي.

لذلك نعتقد أنّ الفلسفة التي يطرحها، وبهذا الشكل يمكن أن تكون مفيدة للإرتقاء بالمجتمعات العربية وغيرها، إذا ما ترجمت في أرض الواقع وضمن برامج التعليم والتوعية، لكونها ذات بعد تربوي لا تطبيقي.

3.3.3: مآلات سؤال العقل

أ. هل أطروحة العروي مشروع أم مجرّد فلسفة؟

مثل هكذا تساءل من الصعب أن نجيب عليه دون تحديد المعايير التي تجعل الإجابة أو تحديد موقف، مبررا من الناحية الموضوعية. فما معنى مشروع وما معنى فلسفة في سياق الموضوع؟ السؤال يحيلنا مباشرة إلى مقولة المشاريع الفكرية العربية، التي تمّت محاكمتها تاريخيا بالفشل، من منطلق أنّ المفكر؛ أي مفكر عربي كان في الغالب ينطلق من دوافع ما هو كائن نحو تصورات ما يجب أن يكون، فيبدو عند الوهلة الأولى متحمسا لفكرة غالبا ما تتسم بالجدّة والأصالة نسبيا، يسطّر هدفا ويحدّد منهجا ويؤمن بجدواه، ولمّا يشرع

[1] ستوارت سيم، دليل ما بعد الحداثة، تر: وجيه سمعان عبد السميع، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2001، ص07.

في العمل يشعر أنّه بصدد إنجاز وإبداع واقتحام جديد، بمجرد أن يلمس استجابة النقّاد و المتلقون والمتعاطون مع فكره بشكل يوحي إلى نوع من الشغف، تتولد معه الحاجة إلى الإنصات إلى ما لم يفصح عنه المفكر بعد، وتنشأ حالة من الانتظار إلى مآل البدايات، في هذه الحالة يصبح ممكنا الحديث عن مشروع فكري.

ومادام ثمة زمن ممكن أمام أي مشروع فكري، أي مستقبل مفتوح (أمل)، فإنه يضل يحتفظ بهذه الصفة، الأمل هو ما يجعل من الفكرة الناشطة مشروعا، وفقدان الأمل لا يحدث إلاّ من خلال موت المشروع، فالفكرة ظاهرة تحيا كما يحيا أيّ كائن، إنما تُخْتَلَقُ لتحقق هدف، حدث، أو ثورة، وإذا أخفقت فقدت رونقها وجمالها، فتصطّف مثل جميع الأفكار ضمن التراكم الفكري التأملي، الذي استحال بفعل التقادم إلى مجرّد فلسفة.

لقد انطلقت أطروحة العروي من خلال التأسيس لنقد الإيديولوجية ونقد العقل السلفي والتوفيقي في التراث كمشروع طموح، إلاّ أنها انتهت بعد نصف قرن إلى مجرّد فلسفة، بشهادة العروي نفسه من خلال إفصاحه المتشائم حول استحالة تحقيق النقلة الحضارية المأمولة، من خلال تعبيره عن الموقف السلبي للبرجوازية الصغيرة التي تتحكم في الرّاهن العربي. حيث يحكم عليها بأنها أكثر تطرفا وعنفا على حد تعبيره. يقول العروي: " قلنا إن النخبة السياسية المتحكمة في ((**الدولة القومية**)) والنخبة الثقافية القديمة والحديثة، والبيروقراطية المدينية، والجيش، والتقنوقراطية، كل هذه الفئات التي تنتمي كلها إلى البورجوازية الصغيرة، المدنية أو الريفية، لا تعمل على، ولا ترغب في، ولا تهدف إلى، ولا ترى مصلحة لها في، تغليب الفكر العصري على الفكر التقليدي، وإخراجه من حدود المعمل والمكتب والمتجر، إلى الميدان السياسي العام. وكل فئة لها أسباب ودوافع خاصة لموقفها السلبي، على أن السبب الرئيسي يرجع إلى موقف البورجوزية الصغيرة ككل."[1] حيث يرى

[1] عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، ص 217.

العروي أن هذه الملاحظات عامة وهي تشكل الواقع في كل البلاد العربية، بالتالي " فلا مفر من **الاعتراف بأن حظوظ العقلنة الشاملة عندنا ضعيفة** جدا **وربما مستحيلة** إذ النظام مشيد لكي يضمن لذاته الاستمرار على الحالة التي هو عليها."[1] يظهر من هذا التصريح أن العروي متشائم جدا، ويستبعد إمكانية نجاح مساعي العقلانية. والسبب المضمر يتمثل في عجز العمليات السياسية التي يمارسها نظام مغلق، وموقفه سلبي من الفئات المشكلة للبورجوازية الصغيرة، وخاصة فيما يخص دورها في عقلنة المجتمع، فلا الجيش القومي ولا الحزب السياسي ولا الفئة البيروقراطية قادرة على حسم هذه المسألة، وبالتالي فهي تشكل **عائقا داخليا** أمام مساعي التحديث.

ب. المعوقات التي تحول دون تحديث العقل

يرجع العروي **صعوبة التحرّر من التفكير السلفي** إلى الظروف المحيطة بالمجتمع العربي، وخاصة فيما يتعلق بالتجربة أو التعامل العربي مع القضية الفلسطينية وما نتج عنها في الواقع، حيث يتعصب اليهود لدينهم وتراثهم ومع ذلك أثبتوا أنهم يتحكمون جيدا في العلم والتكنولوجيا التي مكنتهم من التفوق على العرب، فهذا الأمر يشكّل في منظور العروي عرقلة **"أصلها خارج المجتمع العربي** وتخلق عقدة في نفسانية المثقف تمنعه من الانقياد للعقلانية التاريخية أو ترغمه بعض الأحيان إلى الرجوع القهقري إلى خط القومية التقليدية. هذه العرقلة لها طبعا، علاقة، بمشكلة العرب الكبرى والمزمنة، مشكلة فلسطين"[2].

يقول العروي: " هذه حقائق لا شك فيها، لكنها تمثل جانبا واحدا من الواقع – إن العمليات المذكورة قامت كلها على أساس رد فعل عنيف لإخفاقات الحكومات القائمة، ولهذا السبب بالذات كانت كلها مرتجلة إلى حد ما (لا من ناحية التاكتيك ولكن من ناحية

---

[1] المرجع نفسه، ص217.

[2] المرجع السابق، ص220.

الاستراتيجية). أي إنها اعتبرت عمليات انتقامية بدون أساس أيديولوجي واسع وعميق. بل يمكن أن نذهب أكثر من ذلك ونقول أن المشكلة الفلسطينية قوت التيار التقليدي أيديولوجيا ثم سياسيا – **فالإصلاحات السياسية والاقتصادية لم توضع في إطار مناقض للفكر التقليدي، بل تساكنت معه وفي بعض الأحيان نفّذت وبرّرت باسمه؛** فحافظت عليه وقوّته في كلتا الحالتين – ثم بعد حين تقوّت الدول المحافظة على أثر استمرار ذلك التيار داخل ((الدول القومية)) العربية. كيف قوّت بالضبط مشكلة فلسطين الفكر التقليدي؟ "[1]

ج: ما مدى موضوعية أطروحته الحداثية؟

مجرّد إسقاط لممارسات نقدية غربية على الواقع العربي، ورغم أنها كنظرية تستخدم آخر ما توصل إليه علم المناهج إلاّ أنها أغفلت، أو أنها لم تفصح عن آليات تطبيق واقعية؛ إضافة إلى **دحضها من قبل عقل ما بعد الحداثة.**

فالإجابة على الشروط التي يضعها العروي ويراها ضرورية، بمعنى أن الحداثة ممكنة من خلال اعتناق قيمها واستيعاب منطقها وباستعمال مفاهيمها، **والاعتناق** صعب جدا وخاصة إذا تعلق الأمر بأمّة متباينة فيما بينها، وحتى الدول التي تحتّل فيها اللغة الفرنسية والقيم الغربية مثلا مكانة مرموقة مثل لبنان وتونس وبدرجة أقل المغرب والجزائر، تجد صعوبة في التحديث؟ بمعنى النقل دائما يترتب عنه نسخة ثانية عن النسخة الأصيلة... وهكذا كلما أخذ العرب أسلوبا أو سلوكا عن الغرب لا يمكن أن يكون مطابقا لأسباب: (ذاتية وزمنية) فالبيئة تجعل النسخة المنقولة ناقصة جرّاء وجود الذّات الفاعلة التي تصبغ على المنقول شيء منها، إضافة إلى أنّ الشيء المنقول وهو يحاول أن يتطابق مع الأصل يستغرق زمن، وهذا الاستغراق سيشكّل فارقا يجعل من الناقل تابعا والمنقول عنه متبوعا،

[1] عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مرجع سابق، ص221.

ولما كان المنقول عنه متحركا نحو الأمام باستمرار، فهو ماضٍ في التقدم، الأمر الذي يجعل الناقل أو المقتبس في وضعية التأخر الدائم مقارنة بمن يتقدم عليه؟ وهذه الوضعية تشكّل للعرب اليوم مشكلة؛ لأن الغرب في هذه الحالة أصبح بالنسبة لهم هاجس، وعائق أيضا أمام الإبداع، فما معنى أن تبدع والأفكار التي تتسلّح بها مقتبسة من ماضي هاجسك؟

د. وهل القطيعة مع التراث أمر ممكن أم متخيّل؟

من منطلق واقعي، عندما نقول العرب فنحن نقصد الجماعة البشرية التي تحتل الجغرافيا العربية حيزا لوجودها الحيوي، والتي تتميز بكونها ناطقة باللغة العربية، وتدين بالإسلام، وتختلف ببشرتها السمراء وبسماتها الفيزيولوجية التي تميزها عن السود أو البيض أو الجنس الأصفر، ولمّا يقول العروي بطي صفحة التراث فهو يقصد المؤثرات الفكرية السابقة التي ما تزال تشتغل في الفكر العربي المعاصر، فهل هذا أمر ممكن؟

إذا كان الإنسان كائن متديّن كما هو شائع فهل يمكن أن نتخيل العرب وهم يتخلّون عن قرآنهم وسنتهم؟ هل يمكن للبوذيين أن يتنصلوا من طقوسهم من أجل تجربة التحديث؟ المعتقد جزء من الإنسان وليس من السهل التجرّد من الجوانب الخفية (الروحية والنفسية) لذلك فتأثير " إيّاك نعبد وإياك نستعين" على عقل المسلم وهو يردّدها خمس مرّات في اليوم أمر مؤكّد، لذلك ستظل فكرة الاستعانة بالله حاضرة في فكر العرب. والقطيعة مع التراث بالشكل الذي يجعل فكرة كهذه تختفي، تتطلب القطيعة مع الطقوس الدينية، وهذا عمليا مستحيل مما يجعل دعوة العروي أمرا متخيلا. بل يمكن أن نستنتج أن العروي يهدف من وراء القطيعة إلى مجتمع علماني خالص لا يمكن.

هـ. مناقشة

ومشروع العروي الفلسفي مهم جدا وموضوعي، ويحمل إمكانية الخروج بالعقل العربي من حالة التخلف، غير أنه يقع في خانة الطوباوية نظرا لإهماله أو تغاضيه عن الواقع المتعدد الأبعاد، حين حصر أسباب تخلف العرب في العوامل الذاتية، وتجاوز العوامل الخارجية القاهرة، متمثلة في سياسات الإكراه التي أصرّ من خلالها الآخر على فتح مزيدا من جبهات الصراع، والتسبب بشكل مباشر في إحداث الهزات والأزمات. ألم يطّلع العروي على تاريخ المكر والخداع والدسائس التي مارستها بريطانيا وفرنسا، وما زالت مستمرّة فيها إلى يومنا هذا، مع المخططات الأمريكية والإسرائيلية لمزيد من التفقير والإذلال؟ ألم ينتبه إلى الحماية التي توفرها هذه القوى لتكريس الأنظمة الديكتاتورية الحاملة للشعارات الديمقراطية، والتي يبدو أنها مكلفة بسجن العقل العربي مدى الحياة من خلال تكريسها نفس الفكر، والحفاظ عليه فما أشبه اليوم بالبارحة كما يقول المثل العربي؟ إذ ما زالت فرنسا تخطط لتقسيم الجزائر وفصلها عن صحرائها، تتعامل معها ومع لبنان وسوريا بمنطق النفوذ، لم تتحرر بعد من فكرة الوصاية. ونفس الأمر مع القوى الكبرى التي تتدخل في جميع الدول الضعيفة في الشؤون الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، بينما لا تتجرأ على فعل ذلك مع دول تملك بعض القوة كالصين وكوريا الشمالية مثلا؟ فكيف يريد العروي من العربي أن يتجاوز ويتغاضى عن النوايا المعلنة ويتنازل عن شخصيته وخصوصيته بدون مقاومة؟ كيف يمكنه أن يصبح آخر في ظل رفض الآخر أن يصبح مثله؟ ثمة نفس المشكلة هنا وهناك، **كل من العربي والغربي يعانيان من عقدة الآخر؟ طرف يتمنع ويرفض الخضوع وطرف يعتقد أنه خلق ليسيطر.**

ألم ينتبه العروي من جهة: إلى أن الآخر المسيطر والمتزعم سعيد بموقعه، وهو يدرك أنه ناله عن جدارة واستحقاق، وليس بمقدور أي آخر انتزاعه منه لسبب موضوعي؛ وهو أنه يمتلك ((**القوة**)) التي تبرّر تقدمه على الجميع. ومن جهة ثانية: إذا كان عالم الحداثة التي

نتطلع إليها، ليس سوى العيش في مجتمع إنساني واحد؛ فإن هذا المجتمع يتكون من طبقات، وسيظل العرب رغم انطباقهم مع الآخر في موقع الطبقة الدنيا المستهلكة التي يعمل المنتجين على كبح محاولاتها التقدمية بكل الوسائل الممكنة، ولا يمكننا التعليق على نزعة جلد الذات ونقد واستبعاد نظرية المؤامرة وأهدافها؟

أمام هذا الوضع ليس أمام العقل العربي من مخرج سوى مسايرة الوضع والتحلي بالواقعية، أي اتّباع سبيل المنفعة كما أشار العروي، فلا مستقبل لضعيف، إذ لابد من السعي لامتلاك (القوة)، المعرفية والاقتصادية والسياسية، عليه أن ينهي جدله البيزنطي النظري ويدعو إلى جدل عملي تكون فيه الغاية بناء إنسان ما بعد التراث، إنسان يطمح إلى صناعة التاريخ لا إعادة مجد تاريخي ضائع، على العقل العربي أن ينسى أسطورة طائر العنقاء الذي لن ينبعث حيا من جديد. **لكن كيف لعقل محجور عليه، أن يمتلك القوة؟**

يمكننا أن نستنتج من هذا أنّ الفكر الإنساني يمتاز بالتدافع، وثمة جدل وفق التصور الهيجلي بين نمط معين من التفكير وأنماط أخرى يترتب عنهم تفكيرا هجينا جديدا، وهذا ما يمكن ملاحظته من الواقع الفكري الجديد الذي يتبلور حاليا في روسيا أو الصين ولدى العرب، لا هو أصيل ولا هو غربي خالص، فقد تمكّنت الصين من تحقيق تطورا ونموا اقتصاديا سريعا ومجارات الغرب في الصناعة والتكنولوجية، وتذليل سبل العيش للإنسان دون تحقيق لشروط ذلك في الفكر الغربي، **كالديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان؟**

ونفس الأمر نلاحظه أيضا في بعض دول الخليج مثل قطر والإمارات العربية المتحدة، التي لا يمكن إخراجهما من دائرة الفكر العربي المعاصر الذي ما يزال يتّسم بالتخلف، ومع ذلك أصبحت تشكّل هذه الدول استثناء، بمظاهر الرقي والتطور إلى درجة أنها أصبحت ملاذا آمنا وبيئة مثالية لأهم الاستثمارات العالمية، وتوصف بأنها متقدمة من منطلق درجة الاندماج في الحضارة العالمية، رغم عدم توفرها على الشروط التي اعتقد رواد الفكر العربي أنها ضرورية لتحقيق التقدم. وأمام هذه الظاهرة (قطر والإمارات) ألي يمكن أن

نستنتج أن مشكلة العرب **(سياسية بالشكل الذي غاب عن كل التخمينات السابقة؟؟)** إذ لا يليق بهم من خلال هذه الزاوية، سوى نظام (الحكم الملكي المتسلح بالمعرفة و بالحكمة)، هل يعني هذا، أنّ الديمقراطية التي لم تنشأ ضمن تجاربهم لا تليق بهم؟

ببساطة، سنلاحظ أنّ كلّ وليس جلّ، المفكرين العرب الذين خاضوا في أسباب التخلف والتقهقر العربي عبر التاريخ، يضعون **المسألة السياسية والصراع على السلطة سببا أولا لكل المشاكل الحاصلة**، وهذه حقيقة ثابتة في التاريخ منذ حادثة السقيفة وما تلاها من انقسامات إلى غاية اليوم، وسنجد في تاريخنا ملوكا يفتقرون إلى الحكمة باعوا واشتروا في شعوبهم، بفعل جهلهم وأنانيتهم، وسنجد انقلابات على النظام الملكي أسّست لثقافة الانقلاب التي أصبحت تخضع للرغبات والأهواء، والتي مازالت مقبولة إلى غاية اليوم.

الخيار المثالي للعرب ظلّ رغم مساعي المفكرين والفاعلين السياسيين وجموع المثقفين حلما قريبا نظريا، ومستحيلا عمليا، كل محاولة لانتصار الديمقراطية وحق التداول على السلطة، تنقلب صدمة كلما ساد الاعتقاد أنها فرجت، ففي الغالب كانت الخيانة تأتي من طرف المستفيدين من العملية الديمقراطية؟ ولا أعتقد أن جيلنا والأجيال التالية سيتحقق لها حكما ديمقراطيا تماما مثل هولندا أو ألمانيا وفرنسا. وسنبحث عن أسباب ذلك لنصف قرن قادم، لنكتشف أننا فشلنا مثلما فشلت مشاريع نقد العقل عن تحقيق أي تقدم على مستوى الواقع، ففي كل دولة عربية تتخذ عملية التظاهر بالديمقراطية، وإدعاء احترام الحريّات وحقوق الإنسان مبرّراتها الخاصة، التي تخدم وتحافظ لها على مصالحها.

فبعد نقد العقل، يتساءل العقل: هل فعلا هناك مخرجا لمآزق التخلّف العربي، ما يزال مفقودا؟ وإذا كان لا يمكن ممارسة ديمقراطية وفق النموذج الديمقراطي الغربي، ولا يمكن العودة إلى النظام الملكي المتسلّح بالحكمة، هل أصبح التخلّف قدراً عربياً؟

خاتمة

تطرقنا من خلال هذا البحث إلى موضوع سؤال العقل في الفكر العربي المعاصر، في حين سؤال العقل ليس مقولة استفهامية تتّخذ من مفهوم العقل ودلالاته في مختلف المراحل والسياقات المعرفية موضوعا للبحث والتقصي فقط، بل هو السعي وراء المعرفة وكل ما يدخل ضمن دائرة الاهتمام والتعامل مع مسألة العقل، سواء كموضوع أو كأداة أو كنزعة أو كتجربة، وفي ذات الوقت هو عملية تحليلية لحالات حضور العقل وغيابه وأشكال تدخله وتغييره لحياة البشرية عبر محطاتها ومراحلها التاريخية. فكل تحول حدث على مستوى الفكر أو العمل، سواء كان تقدما أو تأخرا، يعدّ كفاعلية لنشاط العقل وتجلي له عبر التاريخ. وتوصلنا إلى النتائج التالية:

أنّ العقل كان حاضرا وفاعلا منذ الحالة الطفولية للفكر البشري، أي قبل الحضارات الشرقية القديمة، ذلك لأنّ حالات القلق والدّهشة التي انتابت إنسان تلك الحقب الغابرة في غمرة بحثه عن الإجابات، حتى عند لجوئه إلى التفسير الوثني والأسطوري؛ لابدّ أنّه كان يحوز على قدر معين من النظر العقلي، يتناسب ونسبة **نضج** العقل. فلا يمكن أن نتحدث عن فلسفة الأخلاق مثلا في الحضارة الفرعونية بمقاييس كانط أو دوركايم، فثمة حالة نضج تنتج بالتدرج وبفعل التراكم المعرفي الذّي يستفيد منه المتأخر على حساب المتقدم.

أنّ البحث الفلسفي حول الموضوع والتمييز بين المعقول واللامعقول وفق ما هو متواضع عليه، مدين اللحظة اليونانية، التي تعد لحظة تأسيسية ومنعطف ظهور العقل، حيث شهدت تحرّر الفكر وتحوله من مجال الخرافات والأساطير، إلى تعقّل الطبيعة وتوجيه النظر من السماء إلى الإنسان. في حين تمّ الحجر على العقل وتضييق حدود تعقله في النشاط الفلسفي الذي ارتبط بالديانات السموية، ووضع موضع تعارض وتناقض مع اللاعقل.

بعد جملة من المنعطفات الفكرية، أهمها لحظة ديكارت وكانط، تسيّد العقل وخضع له الجميع، وأدرجت الحرية والمساواة كحقوق كونية ضمن إعلان حقوق الإنسان والمواطن. لقد افتتح مجملا هذه التحولات ما جرت العادة على تسميته عصر الحداثة، ونظرا لإنعكاساتها الايجابية في الواقع ظهرت آثارها الاجتماعية والاقتصادية فأنتجت المفاهيم الجديدة التي اتجهت من محدودية العقلنة إلى شموليتها كافة المجتمع.

رغم الاحتكاك المباشر للعرب بالمنظومة الغربية إلا أنّ هذا العقل الحداثي الذي تحقق في المجتمعات الغربية، ما يزال غائبا ومستعصيا على التحقق في مجتمعاتنا العربية، برغم المحاولات الاصلاحية والتحديثة التي تمّت منذ ما يزيد عن القرن من الزمن.

كان هذا سببا كافيا نحو التوجه إلى تحليل وتفكيك العقل العربي ومسائلته كموضوع بحث، من أجل الوقوف على المعوقات التي تحول دون استعابه للمشروع الحداثي، ولا شكّ أن دوافع إنجاز المشروع الحداثي العربي هو ما يبرّر عمليات النقد الذّاتي ونقد العقل، التي مارسها الجابري وأركون وعبد الله العروي. ،

لعب عبد الله العروي دورا مهما، ضمن ممارسة نقد العقل من خلال الأيديولوجية العربية المعاصرة ومفهوم العقل وغيرها من المؤلفات التي جاءت لتخدم مشروع تحديث العقل العربي، كمشروع فكري نظري، عمل على تفكيك وتحليل وتركيب للعقل العربي الاسلامي، في تجلياته سواء في التراث أو في فكر الإصلاحيين، بهدف تمييز العقل الذّي أدّى إلى الجمود والركود والتخلف، وكشف المفارقات وأسباب قيامه. وما يجب استخدامه من مناهج فلسفية لتجاوز عجزه. وأنّ مساهته قد شكّلت منعطفا فكريا جديدا، فتح الباب أمام موجة نقد العقل عند العرب، ونقد الذات والكشف عن المفارقات التي تحول دون انطباق الفكر مع الواقع.

يبدو أن العروي ينظِّر لقناعة موضوعية، إذ يطمح لأن يصبح العقل العربي نقديا بالفعل، ويكتسب النظرة الإنسانية الكونية، وهكذا فقط يمكنه أن يواكب الحضارة ويستدرك الزمن الضائع، ويتم ما لم ينجز.

كما وصلت الدراسة إلى موضوعية أطروحة العروي حول إدانة العقل التراثي المهيمن على مسار الفكر عند العرب، إلاّ أنّها ترى أيضا أنّ العروي وهو يكشف عن المفارقة بين عقل الاسم وعقل الفعل، يقع في مفارقة؛ من حيث أنّ فكرة القطيعة مع التراث والانطباق مع الغرب، التي يدافع عنها ضمن أطروحته الفكرية، هي أبعد من أن تتحقق في الواقع، لجملة من الشروط التاريخية والمنطقية.

ومشروع العروي الفلسفي مهم جدا وموضوعي، ويحمل إمكانية الخروج بالعقل العربي من حالة التخلف، غير أنه يقع في خانة الطوباوية نظرا لإهماله أو تغاضيه عن الواقع، الذي يصر فيه الآخر على فتح مزيدا من جبهات الصراع، والتسبب بشكل مباشر في إحداث الهزات والأزمات.

أمام هذا الوضع ليس أمام العقل العربي من مخرج سوى مسايرة الوضع والتحلي بالواقعية، فلا مستقبل لضعيف، إذ لابد من السعي لامتلاك (القوة)، المعرفية والاقتصادية والسياسية، عليه أن ينهي جدله البيزنطي النظري ويدعو إلى جدل عملي تكون فيه الغاية بناء إنسان ما بعد التراث، إنسان يطمح إلى صناعة التاريخ لا إعادة مجد تاريخي ضائع، على العقل العربي أن ينسى أسطورة طائر الفينيكس الذي لن ينبعث حيا من جديد بهذه العقلية الانطوائية والمتشبثة بالتاريخ الميت؟

فهرس الموضوعات

الموضوع	صفحة
مقدمة	4-12
1 – الفصل الأول: جينالوجيا سؤال العقل في تاريخ الفلسفة	
1.1: مدخل اصطلاحي	14
1.1.1: مفهوم العقل لغة واصطلاحا	14
2.1.1: مفهوم العقلانية	33
2.1: العقل في الفكر اليوناني	37
1.2.1: العقل ما قبل سقراط	38
2.2.1: العقل في الفلسفة اليونانية	62
3.1: العقل في الفكر الوسيط	69
1.3.1: العقل في الفلسفة الإسلامية	69
2.3.1: العقل في الفلسفة المسيحية واليهودية	74
4.1: العقل في الفلسفة الحديثة والمعاصرة	76
1.4.1: العقل والشك الديكارتي	78
2.4.1: العقل والمنعطف الكانطي	84
3.4.1: العقل و الحداثة	87
2. الفصل الثاني: إشكالية العقل في الفكر العربي المعاصر ومبرراتها الفلسفية	
1.2: الإرهاصات الأولى لنهضة الفكر العربي الحديث	92
1.1.2: صدمة الآخر وقيام سؤال التخلف	93
2.1.2: الإصلاحات وبوادر النهضة العربية	100
2.2: إشكاليات الفكر العربي المعاصر وعلاقتها بالعقل:	111
1.2.2: إشكاليات الفكر العربي المعاصر	111
2.2.2: إشكالية العقل في الفكر العربي المعاصر وأسبابها	120

3.2: نزعة نقد العقل في الفكر العربي المعاصر	126
1.3.2: نقد العقل كمبرر للتأخر الحضاري	131
2.3.2: نقد عقل كمشروع حداثي	133

3- الفصل الثالث: سؤال العقل في أطروحة عبد الله العروي ومساعيه التحديثية	
1.3: الإيديولوجية العربية المعاصرة: مدخل نحو سؤال العقل	136
1.1.3 : فلسفة العروي وخلفيته الفكرية	139
2.1.3 : مبررات نقد الثقافة العربية	155
3.1.3 : أدوات ومفاهيم المسائلة النقدية	167
2.3 : تحديث العقل ولاستيعاب منطق الحداثة	173
1.2.3 : نقد العقل الموروث	174
2.2.3 : تحديث المفاهيم وتطوير أشكال الوعي	183
3.2.3 : درس التاريخانية واستيعاب عقل الحداثة	190
3.3 : مناقشة لمشروع العروي وما بعد سؤال العقل	207
1.3.3 : مواقف المعاصرين من فكر العروي	207
2.3.3 : الأهمية الفلسفية لأطروحته	215
3.3.3 : مآلات سؤال العقل	219
خاتمة	227

قائمة المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم.

المصادر

2. عبد الله العروي، **أزمة المثقفين العرب: تقليدية أم تاريخانية؟**، تر: ذوقان قرقوط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1978.
3. عبد الله العروي، **السنة والإصلاح**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2008.
4. عبدالله العروي، **الايدولوجيا العربية المعاصرة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1995.
5. عبدالله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط5، 2006.
6. عبد الله العروي، **مفهوم العقل**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2001.
7. عبد الله العروي، **من ديوان السياسة**، المركز الثقافي العربي، دط، دس.
8. عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، المركز الثقافي العربي، الدر البيضاء، ط4، 2005.

المراجع:

9. إبراهيم مصطفى إبراهيم، **مفهوم العقل في الفكر الفلسفي**، دار النهضة العربية، بيروت، 1992.
10. أحمد أمين و زكي نجيب محمود، **قصة الفلسفة اليونانية**، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، د ط، د س.
11. أحمد بن على بن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، دار الريان للتراث، 1986.
12. أدونيس علي أحمد سعيد، **مقدمة للشعر العربي**، دار العودة، بيروت، ط3، 1979.
13. إسماعيل ابن كثير، **تفسير القرآن الكريم**، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت،ط1، 2000.
14. الغزالي محمد، **معيار العلم**، دار المعارف، القاهرة، دط، دس.
15. امبارك حامدي، **من إشكاليات العقل والعقلانية في الفكر العربي المعاصر**: برهان غليون وعبد الله العروي أنموذجا، الدار التونسية للكتاب، تونس، 2014.
16. امحمد جبرون، **إمكان النهوض الإسلامي: مراجعة نقدية في المشروع الإصلاحي لعبد الله العروي**، مركز نماء للدراسات والبحوث، بيروت، ط1، 2012.
17. أميرة حلمي مطر، **عن القيم والعقل في الفلسفة والحضارة**، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط1، 2006.
18. اميل برهية، **تاريخ الفلسفة: الفلسفة اليونانية**، تر: جورج طرابيشي، ج1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1982.
19. برتراند راسل، **تاريخ الفلسفة الغربية: الفلسفة الحديثة**، تر:محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1977..
20. برهان غليون، **محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط4، 2006.

21. جاك تكسيه، **غرامشي دراسة ومختارات**، تر: ميخائيل ابراهيم مخول، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ط1، 1972.
22. جان بيير فرنان، **العقل بين الأمس واليوم**، في: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، نصوص فلسفية (التفكير الفلسفي)، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط3، 2008.
23. جعفر آل ياسين، الفرابي: **في حدوده ورسومه**، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1985.
24. جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، **العروة الوثقى**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1983.
25. جنفياف روديس لويس، **ديكارت والعقلانية**، تر: عبده الحلو، منشورات عويدات، بيروت/ باريس، ط4، 1988.
26. جوستاين غاردن، **عالم صوفي**: رواية حول تاريخ الفلسفة، تر: حياة الحويك عطية، دار المنى، ستوكهولم، ص34.
27. جورج طرابيشي، **نظرية العقل**، دار الساقي، بيروت، ط1، 1996.
28. جون راندل، **تكوين العقل الحديث**، تر: جورج طعمة، ج1، دار الثقافة، بيروت، دط، دس.
29. جون كوتنغهام، **العقلانية: فلسفة متجددة**، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط1، 1997.
30. حسين حرب، **الفكر اليوناني قبل أفلاطون**، دار الفرابي، بيروت، ط2، 1984.
31. حسين صعب، **تحديث العقل العربي**، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 1991.
32. جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، **العروة الوثقى**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1983.
33. ديف روبنسون و جودي جروفز، **أقدم لك... الفلسفة**، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2001.
34. راوية عبد المنعم عباس، **الفلسفة الحديثة و النصوص**، دار المعرفة الجامعية مصر، 1987.
35. ريتشارد تارناس، **آلام العقل الغربي**، تر: فاضل جتكر، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث كلمة، أبو ظبي، ط1، 2010.
36. رينيه ديكارت، **مقال عن المنهج**، تر: محمد مصطفى حلمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط3، 1985.
37. زكريا سليمان بيومي، **التيارات السياسية والاجتماعية بين المجددين والمحافظين**: دراسة تاريخية في فكر الشيخ محمد عبده، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983.
38. زروخي الشريف، **العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر**: قراءة في مشروع نصيف نصار، دار ومكتبة عدنان، بغداد، ط1، 2013.
39. زكريا سليمان بيومي، **التيارات السياسية والاجتماعية بين المجددين والمحافظين**: دراسة تاريخية في فكر الشيخ محمد عبده، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983.
40. سعيد مراد، **العقل الفلسفي في الإسلام**، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، 1993.
41. سعيد مراد، **بحوث في الفلسفة والتنوير**، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الهرم، مصر، ط1، 1995.
42. سلامة موسى، **أحلام الفلاسفة**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012، ص13.
43. شكيب أرسلان، **لماذا تأخر المسلمون؟ وتقدم غيرهم؟** دار الوعي للنشر والتوزيع، الجزائر، ط4، 2012.
44. صالح أحمد العلي وآخرون، **مكانة العقل في الفكر العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ط2، 1998.
45. طارق حجّي، **نقد العقل العربي: من عيوب تفكيرنا المعاصر**، دار المعارف، ط2.، دس.
46. عاطف العراقي، **العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر**: قضايا ومذاهب وشخصيات، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998.
47. عباس محمود العقاد، **الإسلام في القرن العشرين**: حاضره ومستقبله، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، دط، دس.
48. عباس محمود العقاد، **المجموعة الكاملة: الإسلاميات 1**، المجلد الخامس، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1974.
49. عبد الأمير الأعسم، **مقاربات فلسفية في تشريح العقل عند العرب**، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط1، 2015.
50. عبد الحليم محمد، **الإسلام والعقل**، دار المعارف، القاهرة، ط2، دس.

51. عبد الرحمان بدوي، **خريف الفكر اليوناني**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط4، 1970.
52. عبد الرحمان بدوي، **ربيع الفكر اليوناني**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط3، د س.
53. عبد الرحمان بدوي، **فلسفة العصور الوسطى**، وكالة المطبوعات الكويت ودار القلم بيروت، ط3، 1979.
54. عبد الرحمان بدوي، **مدخل جديد في الفلسفة**، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1995.
55. عبد الغفار مكاوي، **الحكماء السبعة**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1990.
56. عبد المنعم شيحة، **قراءة في انهيار مشروع الحداثة العربي**، قسم العلوم الإنسانية والفلسفة، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2015، ص12.
57. عبد الوهاب الكيالي، **موسوعة السياسة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، المجلد 4، بيروت، لبنان، ط3، 1990.
58. عزيز العظمة، **التراث بين السلطان والتاريخ**، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1987.
59. عزيز العظمة، **بين الماركسية الموضوعية وسقف التاريخ**، ضمن كتاب: التراث بين السلطان والتاريخ، منشورات دار عيون المقالات، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1987.
60. عصام الدين محمد على، **تاريخ المذاهب الفلسفية**، منشأة المعارف، الإسكندرية، دط، دس.
61. علي حرب، **أوهام النخبة أو نقد المثقف**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2004.
62. علي حرب، **الفكر والحدث:** حوارات ومحاور، دار الكنوز الأدبية، بيروت، 1997، ص34.
63. عمانويل كانط، **نقد العقل المحض**، تر: موسى وهبة، مركز الانماء القومي، دط، دس.
64. فتحي المسكيني، **الهوية والزمان:** تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن، دار الطليعة، بيروت، 2001، ص56.
65. فراس السواح، **مغامرة العقل الأولى: دراسة في الأسطورة سوريا وبلاد الرافدين**، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، د ط، د س.
66. فرانكفورت وآخرون، **ما قبل الفلسفة: الإنسان في مغامراته الفكرية الأولى**، تر: جبرا إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، د ط، د س.
67. فلاديمير ماكسمنكو، **الأنتيلجنسيا المغاربية:** المثقفون أفكار ونزعات، تر: عبد العزيز بوباكير، دار الحكمة ودار النهضة، الجزائر، ط1، 1984
68. فيليب كابان و جان فرانسوا دورتيه، **علم الاجتماع: من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية أعلام وتواريخ وتيارات**، تر: إياس حسن، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2010.
69. قدري حافظ طوقان، **مقام العقل عند العرب**، دار القدس للطباعة والنشر، بيروت، 2002.
70. كسيرر، **اللوغوس والميتوس**، في: محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، التفكير الفلسفي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط3، 2008.
71. كمال عبد اللطيف، **درس العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي**، دار الفرابي، بيروت، ط1، 2000.
72. كرين برينتون، **تشكيل العقل الحديث**، تر: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، عدد82، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أكتوبر، 1984.
73. ماهر عبد القادر محمد، **محاضرات في الفلسفة اليونانية**، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، د ط، 1984.
74. محمد أركون، **الإسلام – أوروبا – الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، تر: هاشم صالح، دار الساقي ، بيروت، ط2، 2001.
75. محمد اسماعيل، **قراءات نقدية في الفكر العربي المعاصر: ودروس في الهرمينيوطيقا التاريخية**، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1998.

76. محمد الشيخ، في: أنطوان سيف وآخرون، **هكذا تكلم عبدالله العروي**، منتدى المعارف، بيروت، ط1، 2015.
77. محمد جواد مغنية، **معالم الفلسفة الإسلامية: نظرات في التصوف والكرامات**، مكتبة الهلال، بيروت، ط3، 1982.
78. محمد جابر الأنصاري، **الفكر العربي وصراع الأضداد**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1999.
79. محمد جابر الأنصاري، **تحولات الفكر والسياسة في المشرق العربي: 1930-1970**، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد35، نوفمبر1980.
80. محمد قطب، **واقعنا المعاصر**، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1997.
81. محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، **الإيديولوجيا**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، 2006.
82. محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، دط، دس.
83. محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط10، 2009.
84. محمد عزيز الحبابي، **مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر**، دار المعارف، القاهرة، د ط، د س.
85. محمد قطب، **واقعنا المعاصر**، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1997.
86. محمد وقيدي، **جرأة الموقف الفلسفي**، أفريقيا الشرق، بيروت، 1999..
87. محمود أمين العالم، **الوعي والوعي الزائف**: في الفكر العربي المعاصر، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط2، 1988.
88. محمود أمين العالم، **مفاهيم وقضايا إشكالية**، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1989.
89. مهدي عامل، **أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازية العربية**، دار الفارابي، بيروت، ط5، 1987.
90. هيغل، **محاضرات في تاريخ الفلسفة**: العقل في التاريخ، تر: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3.
91. هيغل، **محاضرات في تاريخ الفلسفة**: مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها، تر: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1986.
92. وفيق رؤوف، **إشكالية النهوض العربي من التردي إلى التحدي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، دس.
93. ولتر ستيس، **الدين والعقل الحديث**، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1998.
94. ولتر ستيس، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، دس، دط.
95. يحى هويدي، **قصة الفلسفة الغربية**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1993.
96. يورغن هابرماس، **العلم والتقنية كإيديولوجية**، تر: حسن صقر، منشورات الجمل، كلونيا، ألمانيا، ط1، 2003.
97. يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، دط، دس.

المعاجم والموسوعات:

98. جمال الدين محمد ابن منظور الإفريقي، **لسان العرب**، المجلد الحادي عشر، دار صادر، بيروت، ط3، 1994.
99. **المعجم الوسيط**، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، ط4، 2004.
100. أحمد مختار عمر، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، عالم الكتب للنشر و التوزيع والطباعة، القاهرة، ط1، 2008.
101. أنور الجندي، **الموسوعة الإسلامية العربية**:سقوط العلمانية، دار الكتاب اللبناني بيروت، ط$_2$، 1980.
102. **المعجم الفلسفي**، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، دط، 1983.
103. جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج2، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، بيروت، 1982.
104. مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، دار قباء الحديثة، القاهرة، د ط، 2007.
105. الجرجاني: **التعريفات**، دار الشؤون الثقافية العامة، العراق، دط، دس.

106. أندري لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، تر: خليل أحمد خليل، المجلد 3 (R–Z)، منشورات عويدات، بيروت– باريس، ط2، 2001.
107. بدوي عبد الرحمن، **الموسوعة الفلسفية**، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984.
108. ابراهيم مدكور، **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983.
109. روزنتال: ب يودين، **الموسوعة الفلسفية**، تر: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ط1، دس.
110. عبد الرحمان بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984.
111. مجد الدين محمد الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط8، 2005.
112. عبد الوهاب الكيالي، **موسوعة السياسة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، المجلد 4، بيروت، لبنان، ط3، 1990.

المراجع باللغة الأجنبية:

113. André Lalande: vocabulaire technique et critique de la philosophie
114. Laroui, **Esquisses historiques**, Casablanca, 2e édition 2001.
115. Ghalioun burhan , islam et politique la modernité trahie, édition la découverte, paris, 1997, p12.

المجلات العلمية:

116. عبد الإله بلقزيز، **في نقد خطاب الأصالة وعوائق التغيير**، التسامح، مسقط، العدد11، 2005.
117. وجيه كوثراني، **عندما تكون الثقافة عامل تغيير للنهوض أو عامل جمود للانهيار**، التسامح، مسقط، العدد11، 2005.
118. صالح شقير، اخفاق التنوير العربي، مجلة جامعة دمشق، المجلد 30، العدد 1+2، 2014.

الرسائل الجامعية:

119. بوصالحيح حمدان، العقلانية المعاصرة وانتقاداتها: بول فييرابند أنموذجا، **أطروحة دكتوراه** في الفلسفة، إشراف الزاوي عمر، قسم الفلسفة، جامعة وهران، 2014/2013.

120. ميلود شكار، الحداثة وأزمة النخب العربية، كنموذج: زكي نجيب محمود، عبد الله العروي، محمد عابد الجابري، محمد البهي، دراسة تحليلية نقدية، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه، إشراف: عبد الحميد خطاب، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر2، 2005/2004.

121. محمد نور الدين جباب، إشكالية الهوية والمغايرة في الفكر العربي المعاصر، أطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر2، 2005-2006.

المواقع الإليكترونية:

122. محمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مؤسسة الرسالة، سورة 67، الآية10. على الرابط الإليكتروني:(http://quran.ksu.edu.sa/tafseer/qortobi/sura67-aya10.html).اطلع عليه: بتاريخ: 2017/05/06 على الساعة: 18.36.

123. المعاني: لكل رسم معنى، موقع إليكتروني، على الرابط(http://www.almaany.com/quran/89/5/6/#.V4Bef9LJwdU). اطلع عليه بتاريخ: 2018/04/11 على الساعة 19:33د.

124. تفسير الطبري، آيات – القرآن الكريم – **Holy Quran**مشروع المصحف الإلكتروني بجامعة الملك سعود على الرابط الإليكتروني: (http://quran.ksu.edu.sa/tafseer/tabary/sura50-aya37.html) أطلع عليه بتاريخ: 1018/03/14 على الساعة 11:16د.

125. رواه أحمد 13143، الاسلام سؤال وجواب، موقع اليكتروني، على الرابط:(https://islamqa.info/ar/7208)، اطلع عليه بتاريخ: 2018/04/02، على الساعة: 12: 07د.

126. المعاني: لكل رسم معنى، موقع إليكتروني، على الرابط http://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%A7%D8%B5%D8%B7%D9%84%D8%AD اطلع عليه بتاريخ: 2018/05/03 عل الساعة: 23: 58د.

127. غسان فنيانس، نظرية الفارابي في النفس والعقل، المجلة العربية للعلوم الانسانية، عدد35، 1989، منشور على الموقع:

http://pubcouncil.kuniv.edu.kw/ajh/homear.aspx?id=8&Root=yes&authid=813# أطلع عليه بتاريخ: 2019/05/29 على الساعة: 23.05

128. مخبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها، موقع إليكتروني، على الرابط: http://labopheno.com/lms/logos-revu/l-2/course/iman اطلع عليه بتاريخ 2019/06/16 على الساعة: 23.49