

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة - يوسف بن خدة - الجزائر
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم علم الاجتماع

إشكالية السؤال السوسولوجي في الفكر العربي المعاصر
"الواقع العربي بين ماضي الأنا وحاضر الآخر"
-دراسة تحليلية نقدية-
أطروحة الدكتوراه في علم الاجتماع - تخصص
ثقافي-

تحت

أ. د.

من إعداد الطالب
إشراف
يوسف حنطابلي
الهاشمي مقراني

السنة الجامعية: 2007-2008

كلمة شكر وعرّفان

أشكر كل من ساعدني من قريب أو من بعيد سواء من الناحية المعرفية أو المعنوية على إتمام هذا العمل المتواضع وأخص بالذكر الأستاذ الهاشمي مقراني على إشرافه على هذا العمل وتقديمه إياي التوجيهات التي سمحت لي بتدارك الأخطاء والهفوات. فإلى كل هؤلاء أتقدم بشكري وامتناني لهم.

الإهداء

أهدي هذا العمل المتواضع إلى كل من جعل العلم والمعرفة رايته والحقيقة هدفه.

كما أهدي هذه المساهمة إلى كل أقربائي
وأفراد عائلتي، إخوتي وأخواتي، وخاصة إلى
أمي... إلى أمي... وإلى أمي، التي خفي
قلبها انشراحا لكل خطوة خطوتها، كما أهدي
هذا العمل إلى زوجتي وأبنائي؛ بثينة وماريا
وريان.

الفهرس

مقدمة.....	8
الباب الأول: الوضع الإشكالي والبعد النظري.	
الفصل الأول: الإشكالية والافتراض العام.	
أولا: إشكالية السؤال التاريخي للنهضة.....	17
ثانيا: الافتراض العام للإشكالية.....	25
الفصل الثاني: الإطار النظري بين اختيار المنهج وتحديد المفاهيم.	
أولا: المفاهيم النظرية.....	29
ثانيا: المفاهيم الإجرائية.....	32
الفصل الثالث: دواعي النقد الايستمولوجي لعلم الاجتماع في الوطن العربي.	
أولا: أهمية النقد الايستمولوجي.....	43
ثانيا: أبعاد النقد الايستمولوجي.....	52

ثالثا: من نقد العلم إلى نقد الفكر.....
63

الفصل الرابع: إشكالية علم الاجتماع في الوطن العربي بين سؤال التأصيل و سؤال التأسيس.

أولا: الإشكالية المفقودة.....
70

ثانيا: مخاض تأسيس علم الاجتماع من التبعية إلى الاستتباع...
75

ثالثا: شرعية علم الاجتماع في فهم الواقع العربي أمام إشكالية عالمية العلم.....
81

رابعا: البعد الأيديولوجي والقلق النظري.....
86

خامسا: أبعاد أزمة علم الاجتماع في الوطن العربي.....
93

سادسا: حصيلة النقد (سوسيولوجية متأزمة).....104

الباب الثاني: انبثاق السؤال السوسيولوجي وتشكل الوعي الايبستيمي عند العرب وفي الغرب.

الفصل الأول: انبثاق السؤال السوسيولوجي وتشكل الوعي الايبستيمي الخلدوني.

أولا: ابن خلدون و القطيعة مع الفكر الميتاتاريخي.....119

ثانيا: ابن خلدون ماضينا وحاضرنا.....120

ثالثا: نظرية العقل والمعرفة عند ابن خلدون.....129

رابع: التاريخ من فن إلى علم.....147

خامسا: علم العمران مفسرا للإشكالية (الدينية-السياسية والسياسة-الدينية).....154

سادسا: ابن خلدون في عصر النهضة تراث أم منهج؟...159

الفصل الثاني: العالم الغربي من النهضة إلى الثورة (انبثاق السؤال السوسولوجي).

- أولا: سمات وخصائص العصر الوسيط.....166
ثانيا: أوروبا من الإصلاح والنهضة إلى الثورة.....187
ثالثا: علم الاجتماع كخطاب جديد حول التاريخ والمجتمع.211

الباب الثالث: الفكر العربي من خطاب النهضة إلى خطاب نقد النهضة.

الفصل الأول: البعد التاريخي للنهضة.

أولا: النهضة من الإصلاح السياسي إلى الإصلاح الفكري

- والاجتماعي.....228
ثانيا: حركات الإصلاح الديني.....251

الفصل الثاني: خطاب النهضة والتنوير.

- أولا: الرواد الأوائل للإصلاح.....262
ثانيا: الفكر العربي المسيحي باعث اللغة العربية ومترجم الفكر العلمي.....305

ثالثا: الجيل الثاني مرحلة إعادة البناء.....310

رابعا: نشأة الدولة العبرية مؤشرا للإخفاق والنكبة.....329

الفصل الثالث: المرجعيات الناظمة للفكر العربي المعاصر.

أولا: الانتظام السياسي والاجتماعي.....333

ثانيا: الانتظام الفكري والأيدولوجي.....341

ثالثا: لحظات الانتظام العلائقي بين الذات والآخر.....344

الفصل الرابع: نقد النهضة.

أولا: الخطاب النقدي ومبرراته المعرفية.....349

ثانيا: ايبستيمية الفكر النهضوي.....363

ثالثا: أزمة الوعي الايبستيمي.....408

رابعا: نقد حامل الخطاب من الاستقلالية إلى الاستقالة.415

خاتمة.....428

قائمة المراجع.....435

مقدمة

إن هذا العمل يندرج في إطار إشكالية ما فتئت تطرح علي خلال عقدين من الزمن، فهي إن تعبر عن شيء فهي تعبر عن قلق أكثر مما تعبر عن محاولة إيجاد أجوبة لتساؤلات طرحها العديد من المفكرين. فالقلق الذي راودني أردت أن أعبر عنه ويكون كذلك لسان حال الفكر العربي المعاصر الذي يعتبر علم الاجتماع من بين إشكالاته الأساسية. حيث أن وضعية علم الاجتماع في الوطن العربي يجب ألا يقتصر تناولها من قبل المشتغلين بهذا العلم فقط ولكن كذلك يجب أن يكون هم كل مفكر ومثقف على اعتبار أن هذا العلم هو الوسيلة بامتياز لفهم واقعنا المعاصر رغم وجود ميادين علمية تزاحمه الشرعية في دراسة الواقع، كالاقتصاد والعلوم السياسية وعلم النفس الاجتماعي وغيرها من المجالات المعرفية الأخرى، إلا أن علم الاجتماع هو العلم الوحيد الذي رفع شعار الخصوصية باعتبار أن خطابه يجب أن ينطلق من خصوصية الإشكالية التي يطرحها الفكر العربي على نفسه وذلك منذ قرنين من الزمن. **إذا إشكالية علم الاجتماع من هذه الزاوية هي إشكالية الفكر العربي المعاصر بامتياز.**

إن أحداث 1988 التي عرفتها الجزائر خلال تاريخها المعاصر اعتبرناها وكأنها أحداث تخص الجزائر دون غيرها ونحن كنا شباب لم نكن نعرف وقع هذه الأحداث وخلفتها العالمية، حيث سرعان ما توالت، حتى فهمنا أن الأمر يتعلق بتحويلات كبرى مست أرجاء من بقاع العالم، تأثرت بها دولا خاصة تلك التي انتهجت نظاما سياسيا كان قد وعد الناس، ونحن نتكلم عن الوطن العربي والعالم الثالث، بأن استمرار عملية الاستقلال السياسي، مع النظام العالمي المتمثل في الاستعمار، ستأخذ معركة أخرى ستتوج بالاستقلال الاقتصادي والثقافي. ولكن أحداث 1988 أثبتت فشل هذه السياسة، التي حققت عكس ما كانت تحلم به الشعوب فأدخلتنا السياسة التي انتهجتها في تبعية أكثر حتى أصبح حلم التغيير لصيقا بالنموذج الغربي الذي كنا نقاومه وحتى الإطاحة به. وعندما حاولنا أن نتعرف عن الخلفية المعرفية للمشاريع التنموية التي اتبعناها طيلة الحقب الفائتة وجدناها مرتبطة بحركة

فكرية وبمرحلة مزدحمة بالأفكار والتيارات، تلك المرحلة التي سميت بعصر النهضة العربية. وما زادنا اندهاشا وفشلا في نفس الوقت هو الكتابات التي تعلن فشل وإخفاق النهضة التي لم تحقق مبتغاها.

هذا هو الواقع الذي نشأنا فيه وكنا نشعر بخيبة الأمل والضياع والتيه في جو ثقافي وأيديولوجي أفقدنا الصواب ورحنا نبحت، عن أفكار وأجوبة لأسئلتنا، علنا نجد ما يساعدنا على تفسير هذه الأحداث وإيجاد الإطار المعرفي الذي من خلاله نستطيع فهم ما يحيط بنا من فوضى في عالم الأشياء والأفكار. إن العلوم الاجتماعية، التي من المفروض أن تكون تلك الإطار المعرفي الذي يزودنا بالقدر الكافي من الأفكار التي تجعلنا نفهم ما يحيط بنا وبالتالي التفاعل مع الواقع بالقدر ما تمنحنا هذه العلوم من تحاليل نحدد موقفنا من الواقع وتجعلنا نقف موقفا إيجابيا حياله، سرعان ما وجدناها هي الأخرى تتخبط وتعاني أزمة لم يساعدها على مواكبة الأحداث. أزمة مزدوجة؛ أي أزمة هذه العلوم في العالم العربي حيث تتجلى من خلال المناداة بإعادة تأسيسها على أسس غير التي تأسست عليها وإحداث (القطيعة) مع التقليد السوسيولوجي المنقول والموروث، مع الانطلاق من خصوصية الواقع العربي الذي يختلف جوهريا عن الواقع الذي أنتج تلك السوسيولوجية من جهة، وكذلك تلك الأزمة التي بدأت ملامحها تطفو على السطح مع نهاية الستينيات، في أوروبا، تلك الأحداث التي أثبتت فشل العلوم الاجتماعية* وفشل الأطر المعرفية والنظرية على فهم الأحداث التي تختلف في سياقها عن السياق التاريخي الذي أفرز تلك النظريات من جهة أخرى. وعلى حسب تعبير محمد أركون أن الفشل السياسي للأنظمة السياسية في العالم العربي يدل على فشل العلوم الاجتماعية التي لم تستطع تشخيص مشاكل هذه المجتمعات المعقدة¹.

*تحدث هنا عن خطاب أزمة علم الاجتماع في الغرب الذي أفرزته أحداث 68 والتي أظهرت فشل العلوم الاجتماعية كما تطورت وتبلورت منذ القرن الماضي مع الرواد الأوائل. فإذا كانت الأزمة هي حال العلوم الاجتماعية في موضع نشأتها فمن باب أولى أن تكون وضعيتها عندنا أكثر تازما.

¹. العودة إلى كتاب محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني؛ كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، ترجمة هاشم صالح، الطبعة الثانية، دار الطليعة،

قد يكون سبب ذلك أن العلوم الاجتماعية لم تعد تعني أحد أم أنها لا تندرج في الانشغال الثقافي للمجتمع الذي تدرسه. كلها تساؤلات ونقاط استفهام تزداد حدة مع استمرار الأحوال وتكريس الأوضاع التي قد تخدم كل الأطراف سواء المشتغلين بهذا العلم والعاملين أو المتعاملين معه. فالمجتمع قد يهرب من ذاته ولا يريد أن يلتفت إلى واقعه لأنه يزيد أكثر وعيا بأزمته وبالتالي قد يزيده إحباطا. فحال العالم العربي ووضعية علم الاجتماع في الوطن العربي، هي حال ذلك الإنسان الذي لا يريد الالتفات إلى واقعه لأنه متأزم فهو دوما يهرب من الأوضاع التي يعيشها باحثا عن استقرار نفسي في أشياء تزيده أكثر بعدا عن واقعه. إن توفر الجو السياسي الحر يؤدي العاملين في الحقل العلمي وحتى المثقفين إلى محاولة فهم الواقع وتتبع مسيرته الطبيعية التي يفرزها ذلك الجو وهنا تكون جل الدراسات والبحوث والتحليل مطبوعة بالجدية والأصالة هذا ما لاحظناه في نهاية الثمانينيات خاصة بين الفترة ما بين 1988 و1991 حيث أن الجو السياسي وما كان يوفر من غليان على المستوى الثقافي ساعد على تبلور أفكار جادة رغم اختلافها وانحرافها في بعض الأحيان، إلا أنها كانت تتسم بنظرة نقدية كانت قد تفرز لنا تغيرا أساسيا في حقل العلوم الاجتماعية ولكن بمجرد انغلاق الجو السياسي ودخول البلاد في دوامة الصراع حتى انطفأت تلك الشمعة التي كنا ننتظر أنها ستثير البحث العلمي والفكر بصفة عامة لكي يؤسس لنفسه مسارا قد ينتهي به الأمر إلى إفراز نظريات، بحكم ارتباط هذا الفكر بالواقع. ولكن مع الأزمة انفصل هذا الفكر ثانية عن الواقع وعن إشكالاته الأساسية وعاد انحصار علم الاجتماع في الجامعة مكتفيا بالتدريس وأصبح المشتغل بهذا العلم يبحث عن منصب الأستاذ الذي يؤمن له العيش على اعتبار أن علم الاجتماع هو التخصص الذي نادرا ما نجده في قائمة التخصصات المطلوبة في إعلانات التوظيف خارج مجال التعليم وحتى في بطاقة رغبات الطلبة.

إن ما يميز أساسا الإنتاج والتأطير في حقل علم الاجتماع في الوطن العربي هو ظاهرة الاستسهال على حد تعبير د. عبد الباسط عبد المعطي التي كرس استهلاكه وبالتالي فقدان للفكر النقدي الذي يجعل فهم الواقع من أهم انشغاله. وهذا ما نلاحظه من خلال طرق التدريس والمستوى المعرفي للعاملين في حقل علم الاجتماع. إلى حد أنه أصبح علم الاجتماع من الفروع العلمية التي يلجأ إليها الطالب وهو يضمن مسبقا الشهادة وحتى العلامات التي تمنح في إطار التقييم هي من أعلى العلامات في الحقل الأكاديمي وهذا ينطبق على العلوم الاجتماعية بصفة عامة إذا قارنا ذلك بالعلوم الأخرى التي نجد فيه القدر الكافي من الصرامة والجدية.

فما الفائدة من إنتاج علمي وفكري لا ينغرس في الانشغال الثقافي والمعرفي للمجتمع الذي ينتمي إليه الباحث. فما أكثر الأطروحات التي تناقش ويكون يوم المناقشة هو عيد ميلادها و يوم موتها.

فالجامعة الجزائرية تعرف كل سنة تخرج عدد من الطلبة في مستوى الليسانس والماجستير وكذا تقديم أطروحات للمناقشة تكون فيها تلك الأطروحة إن كانت في المستوى المطلوب العمل النهائي الذي ليس بعده عطاء.

إن الملفت للانتباه هو أن الدراسات التي تقام حول العالم العربي وأعني الدراسات في الحقل السوسولوجي بصفة خاصة والعلوم الاجتماعية بصفة عامة غالبا ما تكون دراسات تستقي شرعيتها من الاعتراف الدولي بها وأساسا من خلال مؤسسات الشرعية العلمية على سبيل المثال لا الحصر؛ مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية بباريس، مركز الدراسات العربية المعاصرة في جامعة جورج تاون، هذه المعاهد وغيرها من مؤسسات البحث العلمي، غالبا ما تكون هي مانحة الشرعية المعرفية لأي بحث علمي. وقد يلجأ إليها الباحثون العرب باحثين عن مكان لائق بهم سواء للراحة المادية أو النفسية متذرعين أن العالم العربي لم يعد يوفر الجو الملائم للبحث العلمي عكس هذه المؤسسات. وبالتالي فإن البحوث العربية التي تنطلق من هذه المؤسسات أو تبحث عن تأطير من قبل هذه الأخيرة يجعل الإنتاج العلمي لكل مفكر

وعالم اجتماع متأثرا بالنظرة التي تنطلق منها الذات الغربية في دراسة العالم العربي وبتالي يصبح المفكر العربي المنخرط في هذه المؤسسات يكتب ما يريد أن يقرأه الغربي وهنا يبدأ التشويه للواقع العربي؛ خاصة إذا كان مجمل الباحثين يعتمد في دراساته على مراجع غربية سواء من الناحية المنهجية أو من الناحية المعرفية. ويتجلى ذلك في اختيار المواضيع واستعمالها أساسا لأغراض تدخل في الإستراتيجية العامة التي تتبعها الدول الغربية في محاولة بسط هيمنة النظام العالمي من خلال تعميم قيم الاستهلاك وكذا انخراط العالم العربي في المؤسسات الاقتصادية العالمية مثل منظمة التجارة العالمية صندوق النقد الدولي... الخ. من بين التساؤلات التي كانت تطرح علي دائما هي لماذا لم يفرز عصر النهضة العربية من خلال الفكر العربي نظريات اجتماعية تكون كإطار مؤسس لعلم اجتماع عربي أصيل وكذلك لماذا أدبيات علم الاجتماع لا تحمل في انشغالها إشكالية الفكر العربي المعاصر حيث لم تفرز النهضة فلسفة مساعدة لنشأة الخطاب السوسولوجي.

لعل ما يفسر هذا الوضع هو انفصال الفئة التي تبنت المشروع التنموي عن الفكر النهضوي ذاته. حيث أخذ الواقع يتسارع في اتجاه عكس الذي كان قد يرتسم، إذا ما فُعِّلَ الفكر العملي -لبناء الفكر العلمي- لمفكري النهضة الذين جوبهت أفكارهم بالرفض إلى حد كبير. لعل أغلبهم انتهت حياته في المهجر وفي العزلة. إن أي بحث سواء أكان أكاديميا أم بحثا يدخل في إطار مساهمة معرفية لا يمكن أن يجد مبرره المعرفي إلا في إطار الانشغال الفكري الذي يتحرك فيه الباحث بحكم انتمائه إلى حقل ثقافي مرتبط بمجتمعه وكذا بالمسائل الأساسية المطروحة في المجال الأكاديمي الذي يعمل فيه وفي إطاره.

لقد تطرقت إلى مسألة كثر الحديث عنها وتعددت فيها الآراء والطروحات، لكن ما أتوخاه من خلال هذه المحاولة ليس البحث عن أسباب تخلف العرب والمسلمين أو انحطاطهم وليس كذلك أسباب إخفاق نهضتهم التي كانوا ينشدونها. بل الغرض من هذه المقاربة هو محاولة الربط بطريقة منطقية، ووفق مسالك معرفية

تعتمد المقارنة، للبحث عن مبررات استمرار الخطاب الأزموبي في مجال الفكر والعلم على حد سواء. أي الربط بين الخطاب الذي يحلل وضعية علم الاجتماع في الوطن العربي وكذا الخطاب الذي يحاول أن يبحث عن أسباب تعثر النهضة العربية.

قد يلمس أي ناقد لهذه الأطروحة لمسة أو صبغة فلسفية في طرح القضية السوسيولوجية في العالم العربي. لكن عبثاً أن يعتقد البعض أن العلوم الاجتماعية والإنسانية قد تحررت من الطرح الفلسفي الناقد بل بالعكس كما يقول عبد الكبير الخطيبي* أن الفلسفة ما زالت تقطن العلم بل حتى الميتافيزيقا التي اعتقدنا أننا أحدثنا القطيعة معها. ويذهب عبد الكبير الخطيبي إلى أبعد من ذلك عندما يقول إن الفلسفة هي مكبوت العلم والتقنية الحديثة بله المسكوت عنها، حيث غالباً ما تختار البحوث السوسيولوجية على أساس قابليتها للطرح الأميريقي لتفادي الطرح الفلسفي أو تفادي السقوط في المتواقعية من خلال استعمالها لتقنية الاستمارة والتحليل الكمي، غير أن هذا الاختيار هو في حد ذاته يعكس نظرة وتصور غالباً ما يجد مبرراً له في الطرح الفلسفي وحتى الأيديولوجي .

لا أريد في هذا المقام أن أوضح محدودية البحوث الأميريقية وهذا يدخل في إطار البحث الأبيستيمولوجي الذي يساءل التقنية في حدود جدواها، للاقتراب من الواقع الاجتماعي، الذي هو أعقد من أن نستسهل في بحوثنا ونعتقد أن تقنية التي تحتاج إلى جيش من الباحثين من أجل استعمالها في دراسة ظاهرة اجتماعية، قد تكون ناجعة في بحث فردي يزعم أنه يتوصل إلى نتائج علمية. لقد تمت هيكلت البحث من خلال أقسام حاولت من خلال تسلسلها المنطقي والمنهجي أن أحلل عناصر الإشكالية التي طرحتها والإجابة عن تساؤلاتها. ففي القسم الأول تناولنا الوضع الإشكالي الذي من خلاله تمكنا من حصر عناصر الإشكالية وأهم الأفكار التي تهيكّلها وعلى

* عبد السلام بن عبد العالي، الميتافيزيقا العلم والايديولوجيا، تقديم عبد الكبير الخطيبي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 1981، ص. 5.

أساسها طرحنا الأسئلة التي تقود البحث في محاولة تحليل هذه العناصر.

وعلى ضوء الإشكالية حددنا أهم المفاهيم التي ارتأيناها تتناسب وطبيعة موضوعنا وكان هذا التحديد المفهومي هو الاندراج في خط معرفي يعطي لهذه المفاهيم البعد النظري وبالتالي المقاربة التي ارتأيناها مناسبة لطبيعة الموضوع المدروس.

كما تناولنا في هذا القسم دواعي النقد الايستيولوجي لعلم الاجتماع في الوطن العربي على اعتبار أن النقد المعرفي، حتماً، له مبرراته ودواعيه.

ومن خلال هذا كان لزاماً علينا أن نتناول وضعية علم الاجتماع في الوطن العربي على اعتبار أن السؤال المعرفي (السوسيولوجي) هو من اختصاص علم الاجتماع بامتياز. لهذا فنقد النهضة من هذه الزاوية هو نقد للإطار المعرفي الذي أوكل إليه الجواب عن سؤالها.

القسم الثاني من هذه الدراسة تناولنا من خلاله البعد التاريخي لانبثاق السؤال السوسيولوجي في العالم العربي وفي الغرب وقمنا بتحديد الإشكالية التي انطلق منها في العالمين (العربي والغربي). فإجابة عنه جعلت الفكر العربي والفكر الغربي يقوم به من خلال بلورته لنظرية (سوسيولوجية) كانت بمثابة التأسيس الفعلي لحقل العلوم الاجتماعية بصفة عامة.

القسم الثالث من هذه الدراسة، وهو محورها، كان بمثابة دراسة نقدية تحليلية لخطاب النهضة وكان هذا عملاً يصبو إلى مسائلة ونقد الفكر النهضوي من خلال البحث عن نصيبه في طرح السؤال السوسيولوجي على اعتبار أنه طرح على نفسه سؤاله التاريخي الذي انبثقت عنه تيارات وطروحات عكست وانعكس على الأحداث التاريخية للعالم العربي منذ عصر النهضة وحددت معالمه المعرفية والفكرية.

وكان الانتهاء في هذا الفصل بنقد وضعية المثقف باعتبار أنه حامل الخطاب وحامل ذلك المشروع الذي لم يتحقق إلى غاية الآن وهو النهضة.

من خلال هذا الطرح نعتقد أننا توصلنا إلى حصر عناصر هذا البحث وإيجاد الإطار الذي سوف يعطي للإشكالية بعدها المشروع في

تناول القضية السوسولوجية في العالم العربي، باعتبارها جوهر
القضية المعرفية التي نبحث في فكر النهضة العربية سؤالها،
الغائب والحاضر فيها.

الفصل الرابع إشكالية علم الاجتماع في الوطن العربي بين سؤال التأصيل و سؤال التأسيس

- أولاً: الإشكالية المفقودة.
ثانياً: مخاض تأسيس علم الاجتماع من التبعية إلى
الاستتباع.
ثالثاً: شرعية علم الاجتماع في فهم الواقع العربي
أمام إشكالية عالمية العلم.
رابعاً: البعد الأيديولوجي والقلق النظري.
خامساً: أبعاد أزمة علم الاجتماع في الوطن العربي.
سادساً: حصيلة النقد (سوسيولوجية متأزمة).

"العالمية و(الموضوعية) قد تكون عائقاً لفهم
واقعنا"
"وجود دراسات سوسيولوجية للواقع العربي لا تعني
أننا توصلنا إلى فهم هذا الواقع"

أولاً: الإشكالية المفقودة.

إن الوضعية التاريخية التي نحن بصدد التطرق إليها من خلال وضعية علم الاجتماع في الوطن العربي هي تلك التي ميزت النصف الثاني من القرن العشرين. فعلى العموم يمكن أن نقول إن كل الأقطار العربية عرفت ما يسمى بنشوء الدولة الوطنية وذلك بعد معركة طويلة خاضتها ضد الاستعمار -بتعدد أشكاله- طوال القرن التاسع عشر إلى غاية النصف الأول من القرن العشرين. في هذا الإطار انتقل الخطاب عن الواقع العربي من الخطاب النهضوي الذي نشأ أساساً في القرن التاسع عشر مع الرواد الأوائل للنهضة العربية إلى خطاب العلوم الاجتماعية الذي ستتبناه الدولة الوطنية. ومن هذا المنطلق يمكن أن نقول إن الدول العربية لم تهتم بهذه العلوم على أنها علوم ناقدة ومحللة للإشكالية أو المسألة الاجتماعية، وبالتالي يتم على قاعدتها تبني المشروع الاجتماعي الذي سوف ينطلق من الواقع لكي يتأسس عليه من خلال نظرة علمية له، بل كان المشروع هو عملية إسقاط نماذج اجتماعية على الواقع يأتي علم الاجتماع لكي يبرر هذا الإسقاط. فعلم الاجتماع سوف يعرف نشأة له في كنف هذه الدولة الوطنية وذلك من خلال بعده المؤسساتي والأكاديمي وهنا كانت المسألة السياسية وأساسها الدولة هي مبرر وجود هذا العلم.

لقد أسست الدولة الوطنية **المعنى** الذي كان ينطلق منه علم الاجتماع ووجهت البحث (العلمي) من خلال ظرفية سياسية حسب المشاريع والتوجهات العامة التي كانت تراها استكمالاً للاستقلال السياسي. فكان علم الاجتماع ريفياً أو حضرياً عندما تبنت الدولة الثورة الزراعية وكان صناعها تنظيمياً حيث كانت توجهاتها تتبنى الثورة الصناعية... الخ. **لقد كانت الدولة في حاجة إلى أيديولوجية تحدد ذاتها أكثر من علم يحلل ذاتها؛ انطلاقاً من ذاتية المجتمع الذي تأسست عليه.**

لقد كان علم الاجتماع يدرس الشيء كما أريد له أن يكون وليس كما هو في حد ذاته، فأصبح يدرس ظواهر افتراضية مفروضة وليست عينية تعكس تطور المجتمع في حد ذاته.

إنها محنة هذه العلوم التي انطلقت منذ البداية لخدمة خيارات سياسية مسبقة. وبالتالي لا يمكن فهم أزمته بمعزل عن المتغيرات التي نشأت فيها. وإذا كانت العلوم الاجتماعية وعلم الاجتماع* أساساً هو ذلك الخطاب البديل عن الخطاب النهضوي -وهنا كان علينا أن نبحث عن الخيط الهادي الذي كان سيربط بين علم الاجتماع والفكر النهضوي= في إطار عملية تراكم معرفي بين الفكر والعلم على اعتبار أن العلم هو استجابة للإشكالات التي يطرحها الفكر، فإننا سنجد نوع من القطيعة بينهما في أدبيات الخطاب السوسولوجي الأكاديمي. حيث لا نجد للخطاب النهضوي أي حضور في معاهد العلوم الاجتماعية وخاصة علم الاجتماع. بل سيظهر الخطاب السوسولوجي المرتبط بالخطاب النهضوي خارج الجامعات والمعاهد من خلال الأعمال الحرة التي ظهرت كفكر نقدي غير أكاديمي بالمعنى الصحيح للكلمة أو خارج تخصص هذه العلوم ونحن نرى أن محاولة مالك بن نبي أو حتى مصطفى الأشرف -في حالة الجزائر على الأقل*- كانت هي أول مبادرة في هذا الميدان. زيادة على أنه "لم ينشأ البحث... في الظواهر الاجتماعية** كما تبين من المثال السابق في سياق صيرورة تاريخية مجتمعية سياسية معرفية عامة، كما هو عليه الحال في تاريخ الغرب، بل إنه نشأ في إطار عمليات التغريب التي فرضتها رياح التآورب القوية"¹

* هنا نقول أنه حتى الخطاب النقدي سوف يتبنى خطاب علم الاجتماع لممارسة النقد الحضاري والفكري للعالم العربي، رغم أنه ينطلق من أدبيات الفلسفة والتاريخ على غرار مالك بن نبي، عبد الله العروي، الجابري، ومحمد أركون وهشام شرابي وغيرهم.

** كما لا نستثنى هنا المساهمات التي قام بها المتخصصين في علم الاجتماع من خلال عمل حر لم يكن يندرج في المنطق الأكاديمي، أي دراسة بالمعنى الكلاسيكي. ولعل تحرر علماء الاجتماع من القوالب الأكاديمية قد يساعدهم أكثر على إنتاج خطاب سوسولوجي أكثر أصالة واقتراباً من الواقع الاجتماعي عوض الانقياد للمناهج التي قد تشوه الواقع.*** التقليد السوسولوجي حسب تعبير روبرت نوبت.

¹. كمال عبد اللطيف، «تأصيل العلوم الإنسانية في الفكر العربي المعاصر الشروط المعرفية والتاريخية»، مجلة فكر ونقد، العدد 18،

http://www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n18_02kamal.htm

من خلال الاستعمار وكذا الإرث المعرفي الذي تركه بعد رحيله وكان مسبقاً بحركة من الأكاديميين الذي تتلمذوا في الجامعات الأوروبية بداية من القرن العشرين. فنشأة علم الاجتماع في الوطن العربي عرفت نوع من علاقة قطعية ووصلية في نفس الوقت. قطيعة مع الفكر النهضوي الذي كان عليه أن يستأنف إشكاليته لكي يحولها إلى انشغال علمي تعيد طرحه العلوم الاجتماعية وعلم الاجتماع أساساً وبالتالي يحصل التطور المنطقي في الفكر الذي عبر من خلاله عصر النهضة عن إشكاليته التي لم تكن بدرجة كبيرة من العلمية. ووصلية مع الفكر الغربي الذي كان سائداً سواء من خلال النظريات التي أريد أن تكون أدوات لتحليل الواقع العربي ولم تكن وليدة هذا الواقع، مع استمرار تأثير السوسيولوجية الكولونيالية التي كانت تدرس الواقع العربي من منظور استعماري-

إذا حدث قطع حيث كان من الواجب أن يكون وصل وحدث الوصل حيث كان من الواجب أن يحدث القطع أو الفصل. فعندما يدرس الطالب الغربي علم الاجتماع أو أي علم يعنى بالظواهر ذات العلاقة بالتاريخ والمجتمع في كل أشكالها وتمظهراتها والتي تخص ذاته الجماعية، هو على اطلاع وغالباً ما يتحكم في كل الأدبيات الفلسفية والفكرية التي نتجت عن عصر النهضة والأنوار الأوروبي بصفة عامة؛ فالفرنسي والإيطالي والإنجليزي والألماني... يشعرون كل واحد منهم أنه ينخرط في الإشكال المعرفي الذي أنتجته مجتمعاتهم في خضم عصر النهضة الذي شاركت فيه كل هذه الثقافات بحكم وحدة الإشكال التاريخي والمعرفي وحتى الديني. وبالتالي نجد أن علم الاجتماع، الذي تبلور في القرن التاسع عشر- الذي يعتبر استجابة وإجابة لهذه الإشكالات - قد عبر عن الهم التاريخي لهذه المجتمعات في تجاوز أزمته الثورية والدفع بالأوضاع تحت فكرة التقدم إلى الأمام. بالمقابل لهذا الوضع نجد أن الطالب الجزائري والمصري والتونسي وغيرهم في مجال العلوم الاجتماعية هو منفصلاً عن الفكر الذي أنتج

عصر النهضة العربية حيث لا يجد هذا الطالب في أدبيات علم الاجتماع على غرار الفكر الغربي ما يمكن أن نسميه بسؤال النهضة في تكوينه الأكاديمي. إنه الاستلاب الفكري وغربة هذه العلوم ليس بحكم نظرياتها والتي قد نستفيد منها إذا وعينا رهانات نهضتنا وثقافتنا ولكن من حيث غربة المشتغل بهذه العلوم عن أفكار النهضة العربية عكس ما هو حاصل في الغرب.

إن الدراسات السوسولوجية الأكاديمية في العالم العربي - نحن لا ننكر وجودها- فهي تمثل أرخيلات متناثرة ومشتتة لا وصل بينها أو جسر يربط بعضها البعض، كما أنها تنعدم فيها العلاقة التكاملية التوافقية، فكل مفكر أو عالم اجتماع يسبح لوحده منقطع عن غيره يدور حول نفسه*. فالدراسات الجادة لا تنخرط في عملية جماعية تشكل حقا معرفيا يؤدي إلى تراكم معرفي قد تنبثق عنه نظرية سوسولوجية هي ثمرة هذا الجهد المتكامل في شكل جماعي؛ إنها العملية التي تتأسس عليها المدرسة السوسولوجية سواء وطنية أو جهوية أو إقليمية والتي قد تتحول إلى نظرية تعبر عن إشكالية العالم العربي الذي تربط أجزاءه قواسم مشتركة معرفيا وثقافيا وحتى استراتيجيا تكون أفكار عصر النهضة هي الرابط الفلسفي والمعرفي بين هذه الدراسات.

إنها مقدمة أردت أن أستفتح بها هذا الفصل لكي نعي وضعية علم الاجتماع ونعي الرهانات التي جعلته علما سكولاستيكيا مدرسيا ليست له علاقة بالواقع، حيث لم يستطع إلى حد الآن من مسائلة النظريات السوسولوجية مسائلة تعيد النظر في شرعيتها المعرفية المطلقة كما تم تلقيها باسم العالمية والكونية، والتي جعلتنا في معظم الأحيان نعتقد في اطلاقيتها

* هناك ظاهرة سائدة في جامعاتنا حيث نادرا ما يعتمد الأساتذة على زملائهم في نفس القسم أوفي نفس الجامعة من خلال دراساتهم وبحوثهم. وغالبا ما يكون النقاش بينهم بصيغة الغائب. فكل أستاذ له مصادره وغالبا ما تكون غريبة خارجة عن المؤسسة التي يعمل فيها. إنها وضعية تبدو غريبة والتحدث عنها قد يثير حفيظة البعض إلا أنها ظاهرة تستدعي التنويه إليها وقد تكون سببا في عدم وجود تراكم معرفي خصب يساعد على النهوض بالعلوم الاجتماعية في جامعاتنا.

أكثر من الذي أنتجها. ف "أحيانا تطرح هذه الإشكالية، من منظور مجرد، دفاعه، أن العلم عالمي، فتنقل إلينا بعض الإشكاليات التي ننتجها ولم نسهم فيها، تفرض علينا إشكاليات العلم في المجتمع الصناعي الرأسمالي المتقدم، مع اختلاف الخصائص بين مجتمعهم ومجتمعنا، جذريا وتاريخيا، وبين نشأة وتطور العلوم لديهم ونشأتها وتطورها لدينا،"¹ وباسم هذه الكونية والعالمية نفسها نجد أنفسنا أكثر دراية ومعرفة بالفلسفة الأوروبية وأفكار نهضتها وتياراتها التي تعكس وضعها الاجتماعي والسياسي، من درايتنا بأفكار نهضتنا وفكرنا المعاصر والتي إن اعتمدها كمنطلق معرفي ضروري لاكتساب حسنا التاريخي -والذي هو منبع النظريات والمفاهيم التي ينتجها المشتغلين بالعلوم الاجتماعية والإنسانية- لتمكننا من تجاوز غربتنا عن واقعنا وغربة واقعنا عن أفكارنا. إنه الوضع الذي دفع بالكثير من المشتغلين بعلم الاجتماع إلى نقد الممارسة السوسيولوجية في إطار مشروع يعيد تأسيس هذا العلم أو يعيد تأصيله من خلال مراجعة الممارسة السوسيولوجية. لعلها مراجعة تعطي للبعد الايستمولوجي الأولوية في هذه العملية باعتباره الوسيلة بامتياز لفهم إشكالات العلم في نشأته وتطوره والأزمات التي تنتابه. فمن بين المجالات والاهتمامات المعرفية الايستمولوجية التي يجب أن تدرج في حقل هذا التخصص هو، تعطل نشآت علم ما، أي علم كان، حيث أن كل أدبيات الايستمولوجية تبحث في منطق سير وتطور العلوم والنظريات داخل كل مجال معرفي ولكن السؤال الذي يختص به العالم العربي هو عن أسباب تعطل المعرفة العلمية ذاتها. قبل الخوض بالتحليل في وضعية هذا الطرح ومبرراته المعرفية، أبدأ- وعلى غير العادة في الدراسات الأكاديمية- بذكر أهم المراجع التي اعتمدها لعرض الوضعية المعرفية

¹ عبد الباسط عبد المعطي، «الصراع الإيديولوجي وإشكالية العلوم الاجتماعية في المجتمع العربي»، **إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي**، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، دار التنوير للطباعة والنشر، القاهرة، 1984، ص.181.

والمؤسسية لعلم الاجتماع في الوطن العربي. وحرصى على هذا المنحى هو لتبيان مدى تجذر خطاب المشتغلين بعلم الاجتماع في الوطن العربي ورؤيتهم النقدية حيال هذا الوضع. فعناوين بحوثهم هي الكافية لأخذ صورة عن الوضع الذي يعرفه التقليد والممارسة السوسولوجية زيادة إلى دعوة معظم هؤلاء المشتغلين إلى إعادة تأسيس علم الاجتماع وإحداث القطيعة مع الإطار المعرفي والمؤسسي لهذا العلم (النظريات) وذلك بغية إعادة تأسيسه أو تهيئة الظروف لإعادة تأصيله.

هناك مراجع تدعو إلى تأسيس علم اجتماع عربي وهي إشكالية مركز دراسات الوحدة العربية. وهناك من يتطرق إلى إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي وهو عنوان المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية التي تتبنى النقد والتأصيل. كما هناك مساهمات لفردريك معتوق الذي يتحدث عن المسألية المفقودة لعلم الاجتماع في الوطن العربي، أي أن علم الاجتماع في الوطن العربي يفتقد لمسألة خاص به على غرار الغرب، وهناك محاولة عبد الصمد الديالمي في كتابه القضية السوسولوجية الذي يتطرق إلى التصنيفات التي سادة وأفرزت لنا سوسولوجيات تعاني كل واحدة منها غربتها الخاصة بها.

هناك دراسة نشرت عن دار الفكر تحت عنوان آفاق علم اجتماع عربي معاصر للدكتور أبو بكر باقدر وللدكتور عبد القادر عرابي في إطار سلسلة حوارات لقرن جديد. وهي في شكل مقالتين يدافع كل واحد من المؤلفين عن وجهة نظر مختلفة في تحديد وجهة علم الاجتماع وهويته في إطار الآفاق الجديدة لسير المجتمعات العربية.

كل هذه العناوين توحى بأزمة عميقة تجعل القارئ يشعر بغربة هذه العلوم من خلال البحث عن بديل لها حتى ولو كان هذا المسعى دافعه أيديولوجي أو تحدده أسباب تاريخية. إلا أن عزوف المجتمع عن الاهتمام بهذه العلوم قد يكون مؤشرا

يعزز هذا المنحى الذي لديه حد كبير من الموضوعية والمشروعية.

ثانياً: مخاض تأسيس علم الاجتماع من التبعية إلى الاستتباع.

إذا كانت التبعية الحضارية للغرب سمة المجتمعات المتخلفة أو السائرة نحو النمو فإن مظاهرها سوف تكون عامة على كل المستويات "ولو كان الأمر غير ذلك في دراساتنا الاجتماعية لكان موجبا للاستغراب الشديد... فكيف يمكن لمجتمع هذا حاله أن يكون مبدعا وخلاقا في الدراسات الاجتماعية؟"¹ وإن حصل (إبداعا) فلا يكتسب شرعية معرفية إلا باعتراف الآخر، حتما بعد تمويله ودعمه. لهذا فنحن نرى ذاتنا بأعين الآخر فتصبح معرفتنا بذاتنا مشوهة ومشوهة ولا تكون حصيلة تعاملنا مع واقعنا إلا الاغتراب عنه وبالتالي غربتنا عنه. لذا نجد أنفسنا ونحن نتعاطى هذا العلم وخاصة مؤسساتنا "نعيد إنتاج الفكر الغربي، استسهالا للاستهلاك."² فأي دارس لعلم الاجتماع في الوطن العربي ومنتجع لتاريخه "يلاحظ، بدلائل شتى، أنه نما على هامش المجتمعات العربية... دون أن يرعاه أو يحس به أحد سوى أتباعه ومريديه وذوي المصالح الحيوية فيه"³ وهنا يطرح سؤال "هل ما قدم من خلال العلم يعبر عن مضامين منتج أجنبي أعاد المشتغلون به هذا الإنتاج متأثرين بالمواصفات الغربية لإنتاجه، أم أنهم

¹ جلال أمين، «بعض مظاهر التبعية الفكرية في الدراسات الاجتماعية في العالم الثالث»، إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي، نفس المرجع السابق، ص. 231.

² عبد الباسط عبد المعطي، «في استشراف مستقبل علم الاجتماع في الوطن العربي: بيان في التمرد والالتزام»، نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة، سلسلة كتب المستقبل العربي (7)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ص 359-380، بيروت، 1986، ص. 366.

³ ساري سالم، «الاجتماعيون العرب ودراسة القضايا المجتمعية: ممارسة نقدية»، نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية، سلسلة كتب المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1986، ص. 182.

تأثروا عند إعادة الإنتاج هذه بخصائص ومتطلبات واقعهم الاجتماعي؟"¹ إنه السؤال الذي تجيب عنه مراحل تأسيس هذا العلم.

لقد انقسمت المراحل التي تطور فيها علم الاجتماع في العالم العربي إلى ثلاث مراحل:

هناك **مرحلة التأسيس** ومحاولة إعطاء شرعية لهذا العلم من الناحية الأكاديمية من خلال إيجاد مكان له في الإطار المؤسساتي وكذلك محاولة إثبات علميته ونجاعته في فهم الواقع الاجتماعي وذلك بتبني النظريات الاجتماعية التي تشكل الحقل المعرفي لهذا العلم في هذه المرحلة (1940-1960) "كان جزء كبير من طاقة المنشغلين به ينصرف إلى محاولات لإثبات علميته وموضوعيته وأهميته للمجتمع،"² في هذه المرحلة كان فائض الجهد منصبا لمحاولة إثبات شرعية هذا العلم ومدى قدرته على فهم الواقع الاجتماعي وبالتالي وجوب تدريسه في الجامعات كفرع معرفي يتميز بالعلمية على غرار العلوم الأخرى التي أثبتت علميتها في دراسة الواقع المعرفي الذي يدخل في مجال اختصاصها.

وبعدما استطاع علم الاجتماع أن يفرض نفسه على مستوى المؤسساتي كان عليه أن يعرض المحتوى المعرفي الذي من خلاله يمكن مقارنة الواقع الذي يربد دراسته الشيء الذي حتم على المختصين في علم الاجتماع أن يبحثوا في أدبيات هذا العلم عن النظريات التي من خلالها يتم مقارنة الواقع الاجتماعي ولكن في تلك المرحلة لم يكن العالم العربي قد أنتج ما يمكن تسميته النظريات السوسولوجية لدراسة الواقع العربي غير تلك النظريات التي أنتجها الغرب أو إن صح

1. عبد الباسط عبد المعطي، «في استشراف مستقبل علم الاجتماع في الوطن العربي: بيان في التمرد والالتزام»، مرجع سبق ذكره، ص. 361.

2. سعد الدين إبراهيم، «تأمل الآفاق المستقبلية لعلم الاجتماع في الوطن العربي: من إثبات الوجود إلى تحقيق الوعود»، نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة، سلسلة كتب المستقبل العربي (7)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ص 343-357، بيروت، 1986، ص. 346.

التعبير، أدبيات علم الاجتماع في الغرب من خلال الرواد الأوائل مؤسسي هذا العلم أو ما تطور عن هذه النظريات وما نتج عنه من النظريات المعاصرة في علم الاجتماع. وبالتالي كان كل من اهتم بهذا العلم يتبنى نظرية معينة وذلك حسب ميول إيديولوجي لكل مشتغل بهذا العلم، تغذيه صراعات اجتماعية أفرزتها أحداث مرتبطة أساسا بواقع العالم العربي من خلال مسيرته التاريخية مرورا بمرحلة الاستعمار وكذا المرحلة التي تلت ذلك وما تبعها من نقاشات حول أسباب الانحطاط والطريقة المثلى التي يجب إتباعها للخروج من التبعية وتحقيق الاستقلال والتنمية. ولا ننسى في هذا الإطار أن تأسيس علم الاجتماع على المستوى الأكاديمي خاصة في البلدان التي كانت تحت سيطرة الاستعمار قد استعاد الفكر الأنثروبولوجي الذي بدأ منذ المراحل الأولى للاستعمار والذي يمكن أن نضعه في خانة "الممارسة السوسولوجية المتمثلة في الدراسات والكتابات حول الظواهر الاجتماعية والثقافية... التي جاءت لتهيئة الأجواء والظروف الملائمة للمستعمار".¹ فقد كانت تندرج في إطار الدراسات الكولونيالية والتي كانت غالبا ما تدخل في إطار البحث الأنثروبولوجي وبالتالي كانت مرحلة التأسيس الأكاديمي متأثرة بهذه الخلفية خاصة وأن المرحلة الثانية ستشهد تأطيرا من طرف علماء اجتماع أوروبيين الذين كانوا يشرفون على تخرج الطلبة والأساتذة الذين ستوكل إليهم مهمة تدريس علم الاجتماع في المرحلة اللاحقة.

-المرحلة الثانية 1960-1980 "دخل أساتذة علم الاجتماع في معارك أهلية... إما بالأصالة عن أنفسهم، أو نيابة عن أطراف سوسولوجية متعاركة في مجتمعات أخرى. وساد تلك المرحلة ما يمكن تسميته بمرض البداوة السوسولوجية... لقد أصبحت البداوة أفيون علماء الاجتماع العرب. وفي خضم الانشغال الشديد بهذه الحرب الأهلية وبمشاغل الحياة الأخرى... كان فائض الطاقة والتفكير

¹. جمال معتوق، علم الاجتماع في الجزائر من النشأة إلى يومنا هذا، طبعة على حساب المؤلف، 2006، ص. 74.

والخيال السوسيوولوجي، الذي يمكن أن ينصرف إلى دراسة الواقع العربي وفهمه، قد ضمّر ضمورا شديدا، ومن ثم كان نتاج المعرفة السوسيوولوجية عن هذا الواقع هزيبا للغاية.¹ في هذا الإطار يمكن لأي إنسان أن يأخذ صورة معينة عن ما يمكن أن يكون عليه مآل هذا العلم في الوطن العربي الذي لم يعرف نشأة طبيعية لا من خلال البعد المؤسساتي ولا من خلال النظريات التي تم تبنيتها لدراسة هذا الواقع، حيث اندرجت كل أدبيات هذا العلم في ما يمكن أن نطلق عليه النظرة الينبغينية أي دخل في محاولة البحث عن الحالة المثلى التي يجب أن يكون عليها هذا الواقع لكي يصبح يتلاءم مع النظرية التي تم تبنيتها مسبقا. فعوض أن تكون النظرية هي تعبير عن الواقع من خلال دراسته أوهي ترجمة فكرية من خلال المفاهيم المهيكلة لها للواقع التي تدرسه، أصبحت هذه الأخيرة هي التي تفرض على الواقع من خلال محاولة تغييره لكي يتلاءم مع إطارها المعرفي. وفي إطار هذا الوضع عرف الحقل الأكاديمي صراعات بين أساتذة علم الاجتماع حتى أصبح كل عالم اجتماع يصنف مسبقا حسب ميوله الإيديولوجي كمبشر بواقع يراد تحقيقه لكي يتلاءم بدوره مع النظرية التي تبنّاها، فأصبحت النظرية التي يتبنّاها هي المصباح الوحيد الذي يستعمله لكي يرى الواقع وبالتالي يتجاهل كل الجوانب الأخرى التي لم يغطها هذا المصباح (النظرية) ولا يعتبرها من عناصر الواقع الذي يريد أن يكون هو الحقيقة الوحيدة التي تنطبق عليه هذه النظرية أو تلك. فإن عبرت هذه الوضعية، التي طبعت هذا العلم في المرحلتين الأولى أو الثانية، عن شيء، فهي تعبر عن هزال المعرفة السوسيوولوجية عن الواقع العربي المعاصر. خاصة وأن البعد الأيديولوجي كان حاضرا بقوة في تحديد طبيعة الصراع بين علماء الاجتماع فكانت بديلا للصراع الذي قد يتخذه حقل علم الاجتماع بين النظريات في مصداقية كل نظرية في فهم الواقع الذي تدرسه. عكس ما حصل في الغرب حيث أن "المعارك الفكرية والمعرفية

¹. سعد الدين إبراهيم، **نفس المرجع**، ص ص. 346-347.

(الايستيمولوجية) التي يخوضها أصحاب المدارس السوسولوجية في المجتمعات الأكثر تقدماً لم تقعد الأطراف المتصارعة عن دراسة واقع مجتمعاتهم،¹ فالمعارك التي تحصل عندنا ما هي إلا انعكاساً لانفصال بين النظرية والواقع أو السبب الرئيسي لهذا الانفصال. وهذا كان سمة المراحل الأولى للتأسيس، حيث "الظاهرة الأكثر شيوعاً هي النقل المباشر للنظريات العامة دون إعمال الفكر في مدى انطباقها أو ملاءمتها للمجتمع الذي تنقل إليه، ودون محاولة جدية لإيراد ما يجب إيرادُه على هذه النظريات من تحفظات لدى نقلها من مجتمع لآخر."² لقد طبعت المرحلة الأولى والثانية تبعية لغوية جعلت العالم العربي يعبر عن واقعه بلغة ركيكة مست جوهر اللغة العربية خاصة وأن الترجمات التي كانت تحصل جعلت اللفظ الواحد يأخذ تعابير مختلفة حسب تكوين كل عالم اجتماع، فإذا كان الغرب قد اختلف في التعبير عن الواقع من خلال مفاهيم مختلفة فهذا راجع إلى تنوع التناولات والمقاربات في فهم الواقع ذاته مما أدى إلى اختلاف النظريات، ففي العالم العربي نجد أن اختلاف الكلمات والمفاهيم ناتج عن اختلاف الترجمات مما أدى إلى وجود اختلاف ليس في فهم الواقع ولكن في كيفية ترجمة وإسقاط ذلك المفهوم أو ذاك على الواقع.

-المرحلة الثالثة (1980-2000+) هي مرحلة البحث عن البديل النظري في إطار صياغة علم جديد والتي تمتد من الثمانينيات إلى غاية نهاية التسعينيات وهي مستمرة إلى حد الآن، هذه المرحلة أخذت سمة التبشير بعلم جديد الذي يوكل إليه فهم الواقع العربي انطلاقاً من خصوصية هذا الأخير.

1. نفس المرجع، ص. 349.

2. جلال أمين، مرجع سبق ذكره، ص. 232. وما زاد الوضع تأزماً في البحوث السوسولوجية -في المرحلة الأخيرة- سواء في المذكرات أو في الرسائل هو التصريح بتبني نظرية من النظريات السوسولوجية لاعتمادها كمقاربة نظرية دون أن نجد لها أثراً في بناء الإشكالية أو في صياغة المفاهيم، إنها حالة تعبر حقيقة عن تبعية (جاهلة) جعلنا نستسهل في البحوث والدراسات التي لا تجعل همها الأول والأخير هو فهم الواقع.

كل هذه المسيرة التي طبعت هذا العلم ورغم ما اعترافها من نقص وانحراف وعزوف عن دراسة الواقع العربي لا تجعلنا نغفل أنه هناك من المشتغلين بهذا العلم من تمكن من تقديم دراسة سوسيولوجية لهذا الواقع ولكن تظل هذه الدراسات محدودة وجزئية لا ترقى إلى مستوى التعميم وبالتالي تأخذ صفة النظرية لكي تجلب إليها الأسرة العلمية وبالتالي تؤسس نموذجاً معرفياً حسب تعبير **توماس كون** يلقي اتفاق المشتغلين بهذا العلم.

لقد حدد عبد الباسط عبد المعطي وجود مجموعتين أساسيتين من العوامل أثرتا في نشأة هذا العلم وتطوره. "ترتكز المجموعة الأولى على العوامل الخارجية: الاستعمار والتبعية، والأساليب المختلفة المباشرة وغير المباشرة، الواضحة والموارية التي يستخدمها النظام الرأسمالي العالمي، لصياغة نسق معرفي دولي يرتبط بهذا النظام ويعبر عن مصالحه، ويخدم أغراض حسم الصراع في اتجاه هذه المصالح. وتعنى الثانية بالعوامل الداخلية المرتبطة بالأوضاع الداخلية لبنية المجتمع العربي. وفي مقدمتها انحسار الديمقراطية والوعي الرسمي بمهام علم الاجتماع وتوجهات الطبقات المسيطرة نحوه."¹ لقد تجدرت هذه العوامل مع مرور السنوات حيث باتت العلاقة بين العوامل الداخلية والخارجية هي علاقة طردية فمع التوسع المذهل للنظام العالمي الجديد وتطبيقاته وتجلياته على كل المستويات في الحياة الفردية والجماعية للمجتمع العربي أدى إلى استفحال وتعمق العوامل الداخلية التي تعيق قيام المعرفة السوسيولوجية والتي تتطلب قدراً من حرية التعبير ومنابر مستقلة لنقد الواقع الذي بات في مصلحة القوى الخارجية والداخلية التي تستفيد من الأوضاع القائمة باسم الاستقرار وتهيئة الظروف المواتية للرأسمال الأجنبي.

¹ عبد الباسط عبد المعطي، «في استشراف مستقبل علم الاجتماع في الوطن العربي: بيان في التمرد والالتزام» مرجع سبق ذكره، ص. 362.

"هناك مجموعة ثالثة من العوامل التي أثرت ولا تزال تؤثر في مسيرة العلم ومهامه ونشاطاته. وهي مجموعة ترتبط بخصائص المشتغلين بعلم الاجتماع، الاجتماعية والثقافية بما فيها وعيهم الاجتماعي، ووعيهم بالعلم ودوره"¹ إن تحليل هذه العوامل أدى بـ د. عبد الباسط عبد المعطي إلى رصد أهم ممارسات المشتغلين بعلم الاجتماع لتوصيف ردود فعلهم نحو هذه العوامل والتي تتمثل أساسا في موقفهم من:

- التبعية للنظام الرأسمالي العالمي.
- الأوضاع البنائية خاصة السلطة.
- الموقف من الجماهير.

وهنا يعلق بقوله أن "جميعنا يدرك تأثير التبعية النظرية والمنهجية على الفهم الزائف للواقع العربي، وللإنسان العربي، وفي الوقت نفسه تأثير هذه التبعية على تحجيم فرص الإبداع العلمي. وجميعنا يدرك ما لانحسار الديمقراطية من تأثير على حرية الفكر وحرية البحث، والإقدام على الموضوعات الحساسة والنقدية خاصة تلك التي تكشف خلل توزيع الثروة والسلطة وجور هذا التوزيع."² وأن "علم الاجتماع أضحى طرفا في الصراع بين المسيطرين والمجبرين على الخضوع داخل المجتمعات المسيطرة، وداخل المجتمعات التابعة، واستخدام العلم للمساهمة في إعادة إنتاج التبعية، من خلال تكريس قيم النظام الرأسمالي وفكره، وتزييف الوعي به، وبإمكانات مجتمعات العالم الثالث."³ كما أنه هناك "جماعات الضغط داخل حقل العلم في هذا القطر أو ذاك، تعيد إنتاج علاقات التبعية وعلاقات الاستغلال داخل مؤسسة علم الاجتماع فضلا عن عدم الاتساق الواضح بين المستويات الأيديولوجية والسياسية والعلمية"⁴.

1. نفس المرجع، ص. 364.

2. نفس المرجع، ص. 363.

3. نفس المرجع، ص. 367.

4. نفس المرجع، ص. 372.

هنا لا يمكن تصور نشأة هذا العلم والتبشير به على المستوى المؤسساتي والأكاديمي بحكم تأثير هذه العوامل على حقل الإنتاج العلمي الجماعي وهنا ينحصر الإنتاج على المستوى الفردي المتناثر الذي وإن يتمتع بالجدية والنقدية إلا أنه يظل حبيس بعده الفردي ولا يرقى إلى المستوى العام والتعميم الذي يؤثر في سير هذا العلم وصورته الاجتماعية واندراجه في الحقل الثقافي العام للمجتمع من خلال الوعي بضرورته وأهميته.

ثالثاً: شرعية علم الاجتماع في فهم الواقع العربي أمام إشكالية عالمية العلم.

إن عالمية العلم يجب ألا تبرر عالمية النظريات والمفاهيم التي قد يعاد النظر فيها في إطار الحقل الذي أنتجها، سواء على المستوى الفكري أو على مستوى الواقع، فالتطور الذي يحصل ومع التغير التاريخي والاجتماعي، يعاد النظر، في أغلب الأحيان، في المنطلقات الفكرية الأبيستيمولوجية التي قامت عليها تلك النظريات والتي تتصارع فيما بينها في إطار الشرعية المعرفية التي قد تأخذها كل نظرية في تفسير الواقع الاجتماعي. إنه وهم العالمية الذي كرس التبعية فطالت مخيلتنا الفكرية ورؤيتنا للأشياء. وقد يكون هذا صلب وجوهر إشكالية العلوم الاجتماعية في العالم العربي، فلا يمكن التسليم بعالمية نظرية التي قد يعاد مراجعتها في الإطار الذي أنتجها ونحن قد نتشبت بها أكثر من الذي أنتجها. إنها مظاهر من مظاهر التبعية التي تعانيها مجتمعاتنا في الممارسة السوسيولوجية.

"العلوم الاجتماعية في البلدان العربية تمر بمرحلة دقيقة. يتكلم البعض عن عدم نضج هذه العلوم ويتكلم البعض الآخر عن غياب في التخطيط. وفي الحقيقة إن ما تحتاج إليه علومنا الاجتماعية هو مسألية محددة تنطلق منها وتعود إليها باستمرار عند استخلاص نتائج دراستها. فالبحث في مشروع العلوم الاجتماعية هو البحث في مسألية هذه العلوم. والمقصود بهذا المفهوم الحديث نسبياً (أي المسألية) يمكن

أن نخلصه في أسئلة ثلاثة هي التالية: أين نشأت العلوم الاجتماعية وكيف وصلت إلينا؟ ما هو دورها، حالياً؟ وإلى أين هي ذاهبة في مسيرتها؟ ذلك أن مسألية العلوم الاجتماعية هي التساؤل الفلسفي الذي يقود خطوطها الميدانية¹ فـ "الفكر السوسولوجي العربي في أطواره المختلفة ظل يدور في حلقات متتابعة من الترجمة والاقتباس والمحاكاة دون أن يتجاوز ذلك إلى مرحلة الفكر الذاتي في ضوء خصوصيات الواقع العربي المتميز"² فخصوصية المسألية المرتبطة بالواقع العربي لا تجد ما يبررها إلا الإشكالية التي يختص بها هذا العلم عن العالم الغربي والتي صاغتها الحركة النهضوية في القرن التاسع عشر وبالتالي خصوصية علم الاجتماع في الوطن العربي تجد ما يبررها في خصوصية الإشكالية التي طرحها على نفسه والتي صاغها رواد هذه النهضة وقد تكون هي منبع المسألية المطلوبة.

هناك فكرة أساسية يجب ألا نغفلها وقد تساعدنا على رفع كثيرا من اللبس وهي أن النظريات التي ينتجها العالم الغربي والتي أصبحت من أدبيات علم الاجتماع قد يجعلنا- نتيجة لنقص فينا- إلى استهلاكها دون استيعابها وهناك فرق شاسع بين أن تستهلك شيئا وتستوعب شيئا ففي الحالة الأولى لا تسأل وأنت تستهلكها كيف تم إنتاجها، فأنت في هذه الحالة تستعملها وتطبقها في دراستك لواقعك دون مراعاة خصوصيته ودون القيام بنقد الأسس اليبستيمولوجية التي تقوم عليها.

¹ فريدريك معتوق، «علومنا الاجتماعية والمسألية المفقودة»، مجلة **الفكر العربي**، العددان 37-38، يناير/ مايو، 1985، ص. 258. أنظر كذلك الفصل الذي خصه فريدريك معتوق تحت عنوان العلوم الاجتماعية في البلدان العربية حالياً تحليل نقدي وهو الفصل الثامن من كتابه تحت عنوان، **منهجية العلوم الاجتماعية عند العرب وفي الغرب**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1985.

² مصطفى ناجي، «علم الاجتماع في العالم العربي بين المحلية والدولية»، مجلة **العلوم الاجتماعية**، جامعة الكويت، العدد 2، صيف 1987، ص. 191.

أما حين تستوعب هذه المعرفة فأنت في هذه الحالة سيكون لديك القدرة على إنتاج معرفة تنطلق من خصوصية واقعك بحكم أنك أدركت الكيفية التي يجب اتخاذها لإنتاج معرفة التي تأخذ كهدف لها دراسة الواقع. وهذا دون إغفال شيء وهو وجود الآن بعض "العموميات) التي تجمع بين المجتمعات البشرية، تسمح باستخدام بعض المقولات والأفكار والأدوات التي ظهرت¹ في الحضارة الأوروبية.

مسألة عالمية وخصوصية علم الاجتماع ليست في خطئه أو صحته بل هي "مسألة قيم ومواقف أخلاقية وفلسفية وكأنها (علم) محايد يتجاوز حدود الزمان أو المكان أو الثقافة. ومن ثم فإن الخطر الذي تتعرض له الأمم المستوردة أو التابعة هو خطر مقصور عليها دون غيرها، فإذا تقوم هذه الأمم التابعة باستيراد قيم وميتافيزيقا غريبة عنها باسم العلم إذا بها تتخلى عن قيمها وميتافيزيقا الخاصة، ليس لصالح العلم ولكن لحساب قيم وميتافيزيقا أمم أخرى"². إن هذا الوضع يجعلنا نفتقد لكل محرك روحي وأخلاقي أو قيمى يجعلها تهتم بمساءلة الواقع والذي يكون في أغلب الأحيان محركا بخلفية ميتافيزيقية نابعة من نظرتها للوجود ونظرتها لذاتها في هذا الوجود. لعل هذا ما جعل الغرب ينتج حقل العلوم الاجتماعية والتي كانت ترجمة لهذه النظرة التي لا علاقة لها بالعلم بل هي محرك العلم ذاته ونحن نقبل ذلك العلم باسم العالمية والالتزام الموضوعي والمنهج العلمي وهي مسائل تتسرب من خلالها برمجة تهيئنا مسبقا لتقبل الأفكار التي تتناسب مع نظرة الغرب إلى الوجود. وتجعلنا نقبل إلا الدراسات التي تتطابق مع مفهومهم للعلم المحدد مسبقا بنظرة أفرزها عصر النهضة وفلسفة الأنوار والتي حددت هوية العلم قبل أن يوجد. ف"لم يدرك العاملون في هذا الميدان المعرفي أن تدمير الذات والوعي العربيين بدأهما الاستعمار وجذرتهما المناهج

¹ محمد عزت حجازي، «الأزمة الراهنة لعلم الاجتماع في الوطن العربي»،
نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية
الراهنة، سلسلة كتب المستقبل العربي (7)، مركز دراسات الوحدة
العربية، الطبعة الأولى، ص 13-44، بيروت، 1986، ص. 41.
² جلال أمين، مرجع سبق ذكره، ص. 236-237.

والنظريات المستوردة التي ندرسها. فنحن لا نلمس ذاتنا في ما ندرس، وإنما نلمس ذات غيرنا. وهذا لا ينمي، بالطبع هويتنا الفكرية، بل يطمسها"¹ إنها بصمات ذاتنا التي نفتقدها والتي لا يمكن أن تكون إلا من خلال تجربتنا والتي تختلف عن غيرنا. وهذا يتجلى على المستوى الواقع العيني للممارسة السوسيولوجية؛ فهل وجود علم الاجتماع في جامعات ومعاهد الوطن العربي يجعلنا نجد من الدراسات ما يساعدها على فهم الواقع العربي؟ حيث "نادرا ما يجد طالب المعرفة إنتاجا سوسيولوجيا عربيا يطفئ ظمأه لفهم الواقع العربي المعاصر بصورة منضبطة أو موضوعية أو شاملة أو حتى جزئية"²، فكل الدراسات التي يقام بها في إطار هذا العلم تكون في إطار التحضير لشهادة أو في إطار دراسة أكاديمية بحثية ولكن القلة من الدراسات التي تنطلق من الفضول العلمي في إطار اهتمامات تنطلق من الرغبة أو حتى الضرورة لفهم الواقع العربي. ولعل البعد الخفي في الممارسة السوسيولوجية الذي تسرب إلينا من خلال قيم العلم الغربي، والذي حددته نظرة الغرب إلى الوجود محددة من خلال قيم ومعايير تختلف عن قيمنا، هو الذي يساهم في فتور البحث السوسيولوجي المحكوم بايستيمية غربية غريبة عنا. حفزتهم على البحث ولكنها أقعدتنا عنه.

ويؤكد سعد الدين إبراهيم على هذا المنحى زيادة على فقر الممارسة السوسيولوجية في تقديم دراسة أساسها الواقع العربي ف ".... إن معظم... الكتب المدرسية تتسم بما يأتي: أ- تضخيم الوعود بقدرات علم الاجتماع على فهم الواقع والتعامل الفعال مع المشكلات الاجتماعية. ب- الاعتماد شبه الكامل على مصادر المعرفة الأجنبية المترجمة مباشرة أو من خلال آخرين.

¹ عبد القادر عرابي، عبد الله الهمايي، «إشكالية علم الاجتماع واستخدامه في الجامعات العربية»؛ **المستقبل العربي**، السنة الثالثة عشرة، العدد 141، ص 23-40، بيروت، 1990، ص. 24.

² سعد الدين إبراهيم، **مرجع سبق ذكره**، 346.

ج- التعقيد اللفظي والمعنوي في طرح مفاهيم ومقولات علم الاجتماع، إما للإيحاء بجهيزة فكرية، أو في الأغلب لعدم الفهم والاستيعاب لما يتم نقله من مصادر أجنبية.

د- ندرة ما يرد في هذه الكتب عن الواقع العربي (قطريا أو قوميا)

هـ- سطحية وتجزئية القليل النادر في هذه الكتب عن الواقع العربي، وعدم استناده على قاعدة صلبة من المعلومات التقريرية أو الأمبريقية.¹ هذا الوضع المعرفي جعلنا تابعين غير مبدعين-

إن الضمير السوسولوجي هو ذلك الشعور الذي ينتاب المشتغلين بعلم الاجتماع لكي يقوموا بنقد الممارسة السوسولوجية ومدى ارتباط علمهم بالواقع الاجتماعي العربي وبالتالي حاجة المجتمع العربي لهذا العلم ف"علماء الاجتماع كفتة مهنية متخصصة ليست ضرورية في المجتمع الحديث؛ وبالقطع لم تكن ضرورية في المجتمع التقليدي، ولكن ظهورها في المجتمعات الأكثر تقدما كان مصاحبا لرغبة وليس لضرورة أن تفهم هذه المجتمعات نفسها في مرحلة التغير أو التحول السريع الذي أحدثته الثورات السياسية والاجتماعية والصناعية- وكان استمرار هذه الفئة المهنية مرتبطا باستمرار هذه الرغبة حيث أصبح التغير الاجتماعي السريع جزءا لا يتجزأ من مسيرتها. الرغبة وليس الضرورة لفهم الذات المجتمعية كانت وما تزال - إذن- هي مبرر ظهور علم الاجتماع وعلماء الاجتماع"². كما أن العلوم الاجتماعية في الغرب انطلقت من مسألية خاصة بها حددت لها دورها ومصداقيتها "فالمسألية التي انطلقت منها العلوم الاجتماعية في الغرب واضحة، ففي فرنسا تمحورت حول مصداقية العلوم الاجتماعية الأكاديمية، أما في ألمانيا فقد تمحورت حول مصداقية هذه العلوم في المجال الاقتصادي وفي إنجلترا والولايات المتحدة تمحورت حول المصداقية الاقتصادية والسياسية، أما في الاتحاد السوفيتي والبلدان الاشتراكية فإن

¹. نفس المرجع، ص. 346.

². نفس المرجع، ص. 344.

الفرضية انحصرت في المصادقية السياسية. إن جميع البلدان أدركت ما الذي تريده من العلوم الاجتماعية وطورت من هذه العلوم ما ينسجم مع متطلباتها لذلك نراها متبلورة حاليا فيها"¹. وما زاد من شرعية هذا العلم في الغرب هو أنه قدم نقدا شاملا للواقع الاجتماعي من خلال إنتاج خطابا يدرس الواقع الاجتماعي مستخدما أساليب البحث العلمي على غرار العلوم الطبيعية والفيزيائية. واعتبار الواقع الاجتماعي هو المصدر الوحيد للمعرفة ومرجعيتها. لقد تحددت مسألية علم الاجتماع في الغرب وأخذ على أساسها شرعيته في فهم الواقع وتوجيهه. لكن لحد الآن لم تتحدد عندنا هذه المسألية ونحن نعتقد أنها قضية مفصولة فيها بحكم وعينا بهذا العلم قبل وعينا بالواقع مبرر وجود هذا العلم. لعل الغرب وعي الواقع أولا وأدرك ضرورة وجود علم يدرس هذا الواقع. أما نحن أدركنا هذا العلم ولكن إلى حد الآن لم نعي واقعنا باعتباره منطلقا معرفيا نعتمده في صياغة النظرية التي تسعى إلى فهم هذا الواقع نفسه. ف"غياب النقد المنهجي يعني غياب البحث العلمي في جامعاتنا وحتى صفة العلم لا تصدق على علم الاجتماع طالما لا يستمد نظرياته من الواقع الاجتماعي لاسيما أن قوانين العلوم الإنسانية نسبية ومتغيرة من مجتمع إلى آخر."²

إن عدم وعي الذات المرتبط أساسا بوعي الآخر، الحاضر في أفكارنا وتصوراتنا وطروحائنا، يجعل قيام علم الاجتماع نابغ من الواقع العربي أمرا مستعصيا للغاية. فالعلم هو، أساسا، نتيجة الوعي اليبستيمي بواقع، موضوع المعرفة، الذي هو شرط أساسي لقيام أي علم. إن وعي الذات يقتضي بالضرورة الرجوع إلى التراث الفكري والفلسفي وربط ذلك بالمستجدات الفكرية التي أنتجها العالم العربي منذ عصر النهضة ف"الايكولوجية النظرية... والبنية الحضارية والثقافية

1. فريدريك معنوق، «علومنا الاجتماعية والمسألية المفقودة»، مرجع سبق ذكره، ص. 263.

2. عبد القادر عرابي، عبد الله الهامالي، «إشكالية علم الاجتماع واستخدامه في الجامعات العربية»، مرجع سبق ذكره، ص. 25.

للمجتمع هي التي تساعد على نمو وتطوير المعرفة. فالمفاهيم والنظريات... ليست رموزا بقدر ما هي انعكاس لثقافة المجتمع وبنائه الحضاري.¹ وبالتالي ف"تأصيل الدرس الاجتماعي في البلاد العربية متوقف على استيعاب معارف وتقنيات، واستفاء شروط البحث الأساسي الخاص بعلم اجتماع بما هو كذلك. لكن يبقى أن لكل إنتاج علم اجتماعي اجتماعيته التي كلفت إلى حد ما إنتاجه. فعلى الباحث الاجتماعي العربي أن يتبين باستمرار فيما يقتبسه من معارف ومفاهيم وتقنيات ما يخفي تحت عمومية الموضوعية العلمية خصوصية الخطاب الاجتماعي"² الذي قد يمتحن النظرية التي تدرج تحت غطاء العالمية ليبين محدوديتها المعرفية والاجتماعية في تفسير الظواهر المجتمعية التي لم تدرج في نسقها التفسيري.

رابعا: البعد الأيديولوجي والقلق النظري.

يعتبر الصراع الأيديولوجي، الذي يكون انعكاسا لواقع المجتمع، عملية تزيد من حركية المجتمع وبالتالي يفرز لنا تيارات بقدر ارتباطها بالواقع وقضاياها بقدر ما تكون كعنصر مهم وملهم لانبثاق ديناميكية معرفية يريد كل طرف أن يكون هو الممثل الشرعي لهذا الواقع، على اعتبار أنه ينتج معرفة أكثر مصداقية لفهمه له، وبالتالي الأيديولوجية التي يحملها - حسب تصور كل تيار- هي الأيديولوجية التي تعبر عن الوعي الحقيقي لهذا المجتمع.

إلا أنه إذا كانت هذه الأيديولوجية تعبير عن صراع فكري ليس مرتبطا بالواقع- حيث هي حالة التيارات المتصارعة في حقل علم الاجتماع في الوطن العربي، من خلال نظريات هي نتاج لحقل فكري غير الحقل العربي- يصبح الصراع داخل النسق المفاهيمي لهذا العلم صراعا بالنيابة عن تيارات متصارعة في

¹ نفس المرجع، ص. 30.

² الطاهر و عزيز وآخرون، دراسات مغربية، مهداة إلى المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1987، ص. 101.

حقل هو نتيجة لسياق آخر له خصوصيته وله ما يبرره في وجود هذه التيارات وهذا الصراع. لذا تأخذ الأيديولوجية وجهها خاصا في العالم العربي حيث يتحول علم الاجتماع هو القناة بامتياز الذي تتسرب من خلاله الأيديولوجية إلى ثقافتنا ومعارفنا. وبالتالي القول إن الموضوعية هي التجرد عن الواقع والبعد عن الطرح الأيديولوجي جعلنا ننفصل عن واقعنا وننظر إليه بنظريات ليست نابعة منه بل هي نتاج غيرنا في نظرته إلى واقعه، تلك النظرة التي تحركها خلفيات أيديولوجية نابعة من تاريخ وفلسفة تلك المجتمعات التي أنتجتها وبالتالي فباسم هذه الموضوعية نجد أنفسنا نقبل علم يجعلنا نتخلى عن قيم ومعايير ثقافتنا ولا نضمن أن تتسرب إلى أذهاننا ووعينا بذاتنا وبواقع وجودنا، قيم ومعايير ثقافة غيرنا. "فإذا كان علم الاجتماع الأوروبي قد ولدته الظروف التاريخية الخاصة به وتبنته الفلسفة التي ثارت على الفكر الكنسي وأسسته فكربا وعقليا مما جعله يتبنى لاحقا الكثير من قيمها وأفكارها وأطروحاتها ويحل محلها، فإن علم الاجتماع العربي لم يتكون ويتطور في السياق التاريخي والثقافي والاجتماعي، لأنه لم يعرف التحولات الثقافية والاجتماعية التي ولدت علم الاجتماع الأوروبي¹ أو لم يستأنف الإشكال المعرفي الذي تولد عن النهضة الفكرية للعالم العربي في القرن التاسع عشر. حيث نشأ غربا عن السياق والهمم الفكري للمجتمعات العربية الذي عبرت عنه أفكار النهضة والإصلاح. هذه الوضعية جعلت الدراسات السوسيولوجية ترفع شعار الموضوعية الفارغة من هم تاريخي يحدد مهمة هذا العلم وهويته الاجتماعية. ف "الأزمة الرئيسية... (لعلم الاجتماع في الوطن العربي)،... هي طبيعة الوسائل المفاهيمية التي نستعملها للإمام بأوضاع المجتمع العربي والإنسان العربي.² والتي تحولت مع

1. أبو بكر باقدر، عبد القادر عرابي، آفاق علم اجتماع عربي معاصر، حوارات لقرن جديد، دار الفكر، دمشق، 2006، ص. 118.

2. محمد شقرون، «أزمة علم الاجتماع أم أزمة المجتمع»، نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة، سلسلة كتب المستقبل العربي (7)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى،

الممارسة السوسولوجية إلى أيديولوجية تعيق معرفتنا بواقعنا ولا تسمح بالقضية معها بحجة عالميتها وصلاحتها في دراسة واقع غير الواقع الذي أنتجها.

لقد أصبح "حياد عالم الاجتماع في الوطن العربي يعني التشكيك في قدراته الأكاديمية والنظرية والمنهجية، لأن الحياد يوحي بأنه لا يدري ماذا يدرس فهو يردد: أن الظاهرة الاجتماعية خارجية وموضوعية وعامة... الخ، ولكنه ينسى أنه جزء من هذه الظاهرة، تنعدم الحدود بين الموضوعية والذات ضمن شروط هذه المعرفة المنظمة؛ أي العلم،" ¹ كما يساهم مثل هذا الجو في تسطيح علم الاجتماع في الوطن العربي ويصبح مجرد تكرار مفاهيم ونظريات عتيقة محافظة خشية محاكم التفتيش الأكاديمية والتي تبحث عن أي دليل يشي بخروج صاحبه عن الخط." ² إن هذا الوضع يشعر به كل من يتعاط هذا العلم، فبمجرد تتبع المسيرة المعرفية لهذا العلم من الناحية التاريخية والاجتماعية وتتبع خلفيته الفلسفية جعلنا نشعر أنه لا يتحدث إلينا ولا يعبر عن قضايانا فيكون رد فعلنا الطبيعي والمنطقي هو الخصوصية، التي لم تدرج في جدول أعمال من أنتج هذا العلم، وهنا يحدث لنا الشعور بغربتنا عن نظرياته التي وإن تبينناها ونظرنا من خلالها إلى واقعنا تتحول إلى عين الأيديولوجية ذاتها، التي تفرض علينا باسم الموضوعية، ونسعى في نفس الوقت إلى تجاوزها.

فتصبح وضعية علم الاجتماع وضعية أزموية مثيرة لقلق "بين أن يتحول إلى معرفة تكنولوجية أو فنية أم إلى عقيدة إيديولوجية" ³ وفي كلتا الحالتين نخرج عن المهمة الأساسية للعلم وهي فهم الواقع ورصده بما يتلاءم مع خصوصيته. من خلال هذا نحن نقر أن الخوف على علم الاجتماع لا يكون من

ص 67-81، بيروت، 1986، ص. 67.

¹ حيدر إبراهيم علي، «علم الاجتماع والصراع الأيديولوجي في المجتمع العربي»، نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة، سلسلة كتب المستقبل العربي (7)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ص 107-137، بيروت، 1986، ص. 115.

² نفس المرجع، ص. 123.

³ نفس المرجع، ص. 111.

الصراع الأيديولوجي الذي يفرز داخل المجتمع الذي ينتجه بل الخوف من الأفكار التي تتسرب إليه بالاسم عالمية هذا العلم والتي قد تتحول إلى أفكار بوليسية يعاقب كل من يخرج عن حدودها (الموضوعية) والتي قد تكون هي عين ذاتية الآخر الذي نقل إلينا هذا العلم وبقناعة منا في معظم الأحيان. ف" فكرة الموضوعية أو علم الاجتماع الخالي من القيمة أو الأحكام الأخلاقية بمعناها المجرد، تعتبر بالنسبة للباحثين في العالم الثالث وسيلة مضللة لإبعادهم عن النظر في قضاياهم المجتمعية الحادة من الداخل والتفاعل معها، تحت ستار موضوعية باردة فارغة المحتوى. فقد يدرس الباحث المنتمي إلى مجتمع نام موضوعات مثل التخلف والتنمية والتغير الاجتماعي والامبريالية والتفاوت الطبقي... الخ. ويستعمل الإحصائيات الدقيقة والمناهج الموثوق فيها، وهنا قد يلتقي مع الدارس الذي يلاحظ من الخارج، الأوروبي مثلا، ولكن ليس هذا هو المطلوب من الباحث المعني بتلك القضايا لأنه يصبح مجرد ترف علمي، كما أن أي باحث يمكن أن يقوم بعملية الوصف والملاحظة وتدوين الواقع بهذه الطرق. المطلوب من الباحث في المجتمعات أن يتخذ موقفا وهنا قد يهتم باللاموضوعية رغم استعماله أدوات غير ذاتية. وهذا وجه من وجوه العلموية والتي تقدر الأدوات والتقنيات البحثية، وبالتالي تهتم بشكل المعرفة وتهمل مضمون وغاية المعرفة، وهذه متاهة الكثيرين من باحثي المجتمعات النامية.¹ وقد لاحظنا كيف أن الاتجاه الوظيفي- الذي لا يعترف بالصراع وبالتالي يكرس أكثر الواقع الاجتماعي حيث يرى هذا الاتجاه أن المشاكل وأزمات التي يتعرض لها المجتمع هي راجعة إلى خلل وظيفي في جزئياته المكونة له- بدأ يعرف ظهورا ووضوحا نظريا في عدد من الجامعات من خلال عدد الأساتذة الذين تكونوا في عدد من الجامعات الأنجلوساكسونية وتأثروا بهذا الطرح. فنجد كل الذين عارضوا الطرح الماركسي-الذي ساد في الستينيات والسبعينيات- في دراسة الواقع الاجتماعي، يتبنون هذه النظرية بحكم أنها أقل اصطداما مع

¹. نفس المرجع، ص. 111.

المنطلقات التي تتناسب مع الثقافة المحلية وبالتالي نجد أغلب من تبني هذه النظرية، وليس جلهم، من المتعاطفين اجتماعيا مع الحركات التراثية- ومع بداية "الاختراق" الثقافي الأجنبي- والأمريكي خاصة- للمنطقة العربية عند منتصف القرن العشرين، شاع السير في هذا الاتجاه، وهو اتجاه تطرف في التجريد إلى حد أن أتباعه يتكلمون عن مجتمع لا يوجد في الواقع ولم يوجد في التاريخ، يقدمونه للناس **معطى** غير قابل للمناقشة ولا للتحليل (فاستبعدوا بذلك إمكان رفضه والتمرد عليه والثورة ضده وتجاوزه)...وتصوروا أن الآليات التي تقوم عليها ولا تستقيم بدونها الحياة الاجتماعية هي آليات النظام والتكامل والاستقرار.¹ وما زاد تكريسا لهذا الوضع هو الاتجاه الذي ستأخذه كل الدراسات السوسيولوجية الأكاديمية وخاصة ما نلاحظه من خلال كل المذكرات والأطروحات حيث تتبنى في أغلبها الطرح الوظيفي والبنائي والذي أصبح التقليد السوسيولوجي الأكثر حضورا في كل الأعمال الأكاديمية كون هذا الاتجاه يكرس أكثر المناهج التي تعتمد على تقنية الاستمارة والتي هي التقنية بامتياز في الدراسات الأمبريقية التي انحرفت بعلم الاجتماع عن وظيفته النقدية وهذا باسم الموضوعية والحياد... "فالواقع الاجتماعي الذي يكشف عنه التحليل العلمي الحق ليس هو الوقائع الجزئية والتصرفات ومفردات السلوك الإنساني... وإنما هو الأنساق التي تنظم السلوك والتصرفات والعلاقات."² ولهذا "فإن الجانب الأكبر مما ينشر عن الظاهر الاجتماعية ليس من علم الاجتماع، بل وليس فكرا اجتماعيا وإنما في أحسن الحالات سوسيوجرافيا أو وصف اجتماعي"³ ساهمة تلك التقنيات في تكريس هذا المنحى الذي سطح الدراسات السوسيولوجية وأفرغها من كل محتوى أو روح نقدية.

1. محمد عزت حجازي، مرجع سبق ذكره، ص. 20.

2. نفس المرجع، ص. 28.

3. نفس المرجع، ص. 29.

وما يعبر عن عجز علم الاجتماع في الوطن العربي في صياغة النظرية الاجتماعية واقتضاره على الدراسات الجزئية التجزئية هو عدم ارتباطه بالإشكالات التي طرحها الفكر العربي المعاصر والتي من المفروض أن تمده بالمادة الخام وبالإشكالية التي يجب أن يتحدد من خلالها على غرار علم الاجتماع في الغرب الذي طرح الإشكالات التي طرحها الفكر الغربي من خلال عصر النهضة وعصر التنوير ونجده في أغلب الحالات يحاول الإجابة من خلال الدراسة والبحث عن هذه الإشكالية ومن خلال كل تياراته وهذا ما كان عليه التقليد السوسيولوجي في الغرب رغم التباين الذي عرفته النظريات والمدارس التي قد تختلف منطلقاتها الأبيستيمولوجية، إلا أنها تدخل كلها في إطار نفس الإشكالية. إن علم الاجتماع من خلال الوضعية التي يعرفها الإنتاج المعرفي الذي يقدمه عبر الدراسات لا يكفي أن نقول إنه لا يعكس الواقع بحكم أنه لا ينطلق منه ولكن قد تصبح المعرفة التي ينتجها -والتي تأخذ شكل خطاب يأخذ صيغة أو صبغة علمية في أديباته بحكم أنه يستعمل خطاباً يبدو علمياً تعبر عنه المفاهيم المستعملة - مشوهة لهذا الواقع وفي أغلب الأحيان عائقا لفهمه.

كما أن المشتغلين بهذا العلم لم يجعلوا همهم الوحيد رصد الواقع، بل كانت جل دراساتهم تحكمها رهانات خارج عن الواقع العيني للمجتمع بل ترتبط بالأساس بوضعيتهم الاجتماعية وحراكمهم الاجتماعي الذي يفهم من خلال أصولهم الاجتماعية الجغرافية التي انحدروا منها. ف "الموقف من السلطات الحاكمة وبالذات الموقف من قضيتي توزيع السلطة وقضية توزيع الدخل من المواقف التي تساعد في فهم اتجاهات وتصرفات المشتغلين بالعلم نحو الأوضاع البنائية، فهناك مستويين مستوى المجتمع والأوضاع البنائية العامة ومستوى المؤسسات الرسمية في الجامعات والمراكز البحثية التي يعمل بها المشتغلين بعلم الاجتماع بوصفهم موظفين في هذه المؤسسات. بالنسبة إلى المستوى الأول نلاحظ أن القليلين هم الذين كتبوا في نقد الأوضاع البنائية وانضموا إلى الصيغ التنظيمية الرسمية أو غير الرسمية

المعارضة، أما الكثرة فقد ابتعد بعضها اختياراً عن مناقشة هذه الأوضاع أو انشغل بنقد مراحل تاريخية ولت أو برر ونظر إلى الأوضاع البنائية اختياراً عن مناقشة هذه الأوضاع البنائية المعاصرة. إن تحليل كثير من الأعمال المنشورة في علم الاجتماع في الوطن العربي تساعد في استنتاج وجود مواقف عديدة واتجاهات بعضها كان تكنوقراطياً حتى لا تلحظه السلطة وبعضها عندما اهتم بالكتابة حول الاتجاهات النظرية أو وصف الأوضاع أخذ موقف **الراوي** الذي يكتفي بالسرد، بدعوى الحياد ونقل النقد والقليل منهم هو الذي أخذ موقف **صاحب الرأي** سواء من حيث الموضوعات والقضايا المطروحة أو طرائق التناول وفريق ثالث أخذ موقفاً تلفيقاً سماه توفيقياً، ربما هروباً، وربما لصلاحيته لكل الحقب والمراحل¹. لذلك فالبعد الأيديولوجي يتجلى من خلال الخطاب وتموضع حامل الخطاب أي وضع وتموضع المشتغلين بعلم الاجتماع سياسياً وثقافياً واجتماعياً. إن الشيء الذي قد يفسر عدم انخراط علم الاجتماع في الوطن العربي منذ تأسيسه في الفكر العربي والإشكالات الأساسية التي طرحها منذ عصر النهضة هو كون هذا العلم ومنذ ذلك الوقت كان محكوماً ومتأثراً بتيارات كانت نفسها تنطلق من نظرة تعتبر أن العالم العربي هو عالم متخلف مازال يعاني آثار الانحطاط وكانت هذه النظرة التي كانت جد لصيقة بالنظرة الاستعمارية الاستعمارية الليبرالية تريد أن تشد إليها هذا العالم من خلال المنطلقات التي كانت تراها هي المناسبة له بدعوى تحضيره وتطويره وإن حاولت أن تدرس هذا العالم فكانت أغلبها دراسات أنثروبولوجية تعتبر أن العالم العربي ينتمي إلى المجتمعات البدائية* وهنا يمكن أن نفهم

1. عبد الباسط عبد المعطي، «في استشراف مستقبل علم الاجتماع في الوطن العربي: بيان في التمرد والالتزام»، مرجع سبق ذكره، ص. 369.

* حيث "يعامل المجتمع العربي، في كل شيء وفي كل مكان ومنذ الاستعمار (كطفل) أو مثل ذلك الطفل الذي يجب أن نعلمه السلوك القويم (تقنياً وأخلاقياً)، وقبول المعايير والمتطلبات (التقنية والأخلاقية) وبإيجاز إلى (الوجود) كمجتمع، وكأفراد، حسب قواعد المجتمع المستعمر"

عدم حضور الفكر العربي الذي أعتبر منذ بداياته فكرا سلفيا تقليديا حاملا لرواسب الفكر القروسطي حسب هذه النظرة، أما التيارات المناهضة لهذه النظرة فهي تيارات كانت تنطلق من الفكر الماركسي الذي كان ينتقد الفكر الليبرالي ولكن لم يكن يختلف معه على أن الفكر العربي هو فكرا متخلفا يجب أن يندرج في الطرح الذي يمكن من خلاله أن يقاوم الاستعمار من منطلقات ماركسية.

إذا في جميع الحالات لم يكن الفكر العربي لا من خلال مسأله وإشكالاته محددًا لمسائل وإشكالات علم الاجتماع منذ تأسيسه إلا إذا أعتبر هذا الفكر هو موضوع لهذا العلم يطبق في دراسته له مناهج فكر غريب عنه وقد يكون نقيضه **الفكر الغربي** بكل اتجاهاته. "هذا سيصاحب مزيدا من التبعية والتشويه داخل هذا العلم، ومزيد من اغتراب مخرجاته عن الواقع العربي، ومزيد من التورط في البحوث الأجنبية المغرضة، ومزيد من هامشية الدور المجتمعي..."¹ لهذا العلم.

خامسا: أبعاد أزمة علم الاجتماع في الوطن العربي.

إن السبب الأساسي الذي يجعلنا نربط أزمة علم الاجتماع في الوطن العربي بطبيعة الإشكالية التي طرحها العالم العربي خلال عصر النهضة، هي أنه كل أدبيات علم الاجتماع وكذا كل المشتغلين بوضعية هذا العلم نجدهم وعند تحليلهم لأزمة هذا العلم يفسرونها على أنها أزمة تبعية هذا العلم للأطر النظرية التي أنتجها العالم الغربي وكذا إلى أسباب تتعلق بتخلف العالم العربي عن إنتاج علم ينطلق من خصوصية الواقع الذي يدرسه. وهو نفس الطرح الذي نجده أساسا من خلال تحليل أزمة الفكر العربي المعاصر عبر الحركة النقدية التي جعلت

العودة إلى مقال محمد شقرون، **مرجع سبق ذكره**، ص. 81.
¹ عبد الباسط عبد المعطي، «في استشراف مستقبل علم الاجتماع في الوطن العربي: بيان في التمرد والالتزام»، **مرجع سبق ذكره**، ص. 377.

مشروعها الفلسفي نقد الفكر العربي المعاصر. لذا وما يلفت الانتباه من خلال قراءة مجمل الكتابات التي تتناول وضعية علم الاجتماع هو كونها مصبوغة بصبغة أيديولوجية-سياسية مرتبطة بذلك النقاش الدائر في حقل الفكر العربي، بمعنى أنها تنطلق في معظم الأحيان من هم تغيير الواقع وتطويره على اعتبار أن أزمة هذا العلم هي أزمة المجتمع الذي أنتجه أو أزمة المشتغلين به وبالتالي أزمة الفكر المنتج لهذا العلم. لذلك تكون كل الدعوات التي تسعى إلى تبني علم اجتماع ينطلق من الواقع العربي هي مستوحاة من هم أيديولوجي وثقافي يدخل فيه منطق التاريخ الثقافي والفكري للعالم العربي وبالتالي لا يمكن فهم هذه التصورات بمعزل عن التجربة الفكرية التي خاضها العالم العربي منذ عصر النهضة. لذلك وما يفرق هذه الحالة عن حالة علم الاجتماع في الغرب على العموم، هو أن الغرب يبحث في معظم الأحيان عن أزمة علم الاجتماع في النسق المعرفي لهذا العلم باحثاً عن أزمة هذا العلم في المبادئ الأيستيولوجية التي ينطلق منها هذا العلم للاقترب من الواقع وهنا يلجأ إلى النظريات الموجودة في حقل فلسفة العلوم ونظرية المعرفة وفي الأيستيولوجية لمحاولة تحليل هذه الأزمة. وبالتالي تصبح أزمة علم الاجتماع كأزمة تخص هذا العلم في نسقه المعرفي دون التركيز أساساً على العوامل الأخرى الخارجية وإن كان لها تأثير.

وهنا نجد الفرق بين تحليل يحاول أن يدرس وضعية علم موجود قائم بذاته وحالة أخرى يكون فيها التحليل كعملية للبحث عن هذا العلم لم يتأسس بعد وهنا نخرج عن المنطق الأيستيولوجي وننغرس في الطرح الأيديولوجي. لقد قلنا سابقاً أن مرحلة الثمانينيات كانت مرحلة دخل فيها العالم العربي فترة حاول أن يؤسس علم جديد ويؤصل النظرية السوسيولوجية بطريقة واعية لاستحداث نسق معرفي يتناسب وخصوصية الواقع العربي الذي بدا واقعا يعرف تغيرات جوهرية ومراجعات اقتصادية وسياسية.

لقد عرفت فترة الثمانينات بروز معطيات جديدة كانت أساسا في التحولات التي عرفها العالم العربي وخاصة انتعاش الحركات الإسلامية تأثرا بالثورة الإيرانية وكذلك من خلال فشل المشاريع التنموية التي انتهجتها الدول والسياسات المتتالية للحركات الوطنية التي قادت هذه الشعوب في عملية التحرر ولكن إن حققت هذا التحرر فهي لم تستطع = هذه الحركات التي أصبحت تمثل السلطة السياسية - في تحقيق التنمية المنشودة. وما زاد تعقيدا لهذا الوضع هو انهيار أسعار البترول وتباعد الشعارات التي تبنتها عن الواقع وأصبحت شعارات شعبية فارغة من محتواها والتي لا تعبر عن الواقع الاقتصادي الحقيقي. لقد تأثر حقل علم الاجتماع في الوطن العربي بهذه "المعطيات وأخذ بعض الاجتماعيين يتعامل مع ظروف (الصحة الإسلامية)* بالدعوة الرجوع إلى الماضي أو استلهاهم التاريخ لتأكد هوية إسلامية والكشف عن ريادة ومساهمات المسلمين في علم الاجتماع"¹ وهنا يسرد د. حيدر إبراهيم علي أهم التيارات التي ظهرت استجابة أو تعبيراً عن هذا الوضع محاولة منها تجاوز الأزمة التي لحقت بعلم الاجتماع في الوطن العربي وقد حددها في تيارين أساسيين. أ. تيار العودة إلى التراث الإسلامي.

ب. تيار المشروع الحضاري العربي الجديد. يندرج التيار الأول في خط تأصيل (أسلمة) المعرفة رافعا شعار علم الاجتماع الإسلامي وذلك من خلال العودة إلى الرصيد الفكري الذي تركه العلماء المسلمون وأشهرهم بطبيعة الحال ابن خلدون الذي اعتبر كأول عالم إسلامي درس المجتمعات العربية الإسلامية من منطلقات النص القرآني على اعتبار أنه في كل تحاليله للوقائع، يستشهد بآيات قرآنية وبالتالي حق لهم أن يطلقوا على هذا المنحى في طرح

* غالبا ما نجد في بعض الكتابات أن ما يسمى بالصحة الإسلامية هي تعبيراً عن أزمة النظام العربي الاقتصادي والسياسي وبالتالي بات التعامل مع مسارها هو في صميم متابعة خيط الأزمة التي هي من بين مؤثراتها الأساسية.

¹ حيدر إبراهيم علي، مرجع سبق ذكره، ص. 125.

علم الاجتماع على أنه إسلامي. ومن أشهر هؤلاء؛ نبيل السمالوطي، رشد فكار، علي عبد الرزاق جليبي... الخ. أما التيار الثاني فهو تيار يحاول أن يكون أكثر نقدا حيال الواقع العربي من خلال دراسة مظاهر التبعية والاعترا ب وبالتالي يندرج في إطار تحديد معالم لمشروع حضاري يكون فيه علم الاجتماع كعنصر لفهم وتغيير الواقع العربي ونجد هذا التيار يرفع شعارات متباينة كتحو علم اجتماع عربي أو علم الاجتماع أو مدرسة عربية في علم الاجتماع ويمثل هذا الاتجاه أساسا في الدراسات التي ينشرها مركز دراسات الوحدة العربية ومن أبرز المدافعين عن هذا الطرح نجد؛ محمد عزت حجازي، سعد الدين إبراهيم، عبد الباسط عبد المعطي... الخ. إن هذه الدعوة إن كانت تعبر عن معطيات الواقع العربي الخاص إلا أنها مرتبطة بوضعية علم الاجتماع في الغرب كذلك وهي تعبير عن أزمة هذه العلوم في موطنها الأصلي والتي بدأت تداعياتها منذ الستينيات تؤثر فينا منذ الثمانينيات إلى غاية اليوم. ف"إذا كان التفكير الاجتماعي (السوسولوجي والانثروبولوجي) الأوروبي: (أ) الوظيفي بقائله المتعددة الفروع والبنيات، وأنظمتها التجزئية التكاملية المتوازنة المحافظة؛ (ب) والماركسية بفئاته المتنوعة، وتراكيبه السلفية والعلوية، وطبقاته المتصارعة، واتجاهاته الكلاسيكية، والشبابية واليسارية الجديدة، وتياراته الراديكالية، يمر بأزمة خلال فترة العقدين الأخيرين، فإن الفكر الاجتماعي في الوطن العربي يمر بأزمة الأزمة، لأن المفكرين الاجتماعيين العرب نقلوا أزمة الفكر الاجتماعي الغربي إلى الوطن العربي أزمة أخرى (فكرية) إلى أزوماته (السياسية) المعقدة، إلا أن التفكير الاجتماعي الأوروبي والأمريكي بشقيه الرأسمالي والاشتراكي الشيوعي تنحصر أزمتها الراهنة إلى حد كبير في قصور نظرياته -ولو جزئيا- التي انطلقت أساسا من الواقع الأوروبي-الأمريكي خلال فترة ما قبل الستينيات على مواكبة واقع وأحداث السبعينيات والثمانينيات (إلى حد الآن)، وعدم قدرتها على تقديم تفسيرات مقنعة لكثير من مشكلات

الإنسان المعاصر، بما في ذلك إنسان ما بعد التصنيع¹ إنسان ذو البعد الواحد حسب تعبير ماركوز الذي لا يوجد إلا من خلال تكريس قيم الاستهلاك التي تركزها الشركات الرأسمالية العابرة للقارات والتي تريد أن تركز هذه القيم على كل المعمورة والذي يطلق عليه الآن العولمة والتي ما هي إلا عولمة قيم الاستهلاك والتي تتسرب من خلالها أفكار وقيم الإنسان الغربي الرأسمالي.

لذلك لا يمكن عزل أزمة علم الاجتماع في الوطن العربي عن المتغيرات الدولية والعالمية التي حلت بأوروبا وأمريكا أساسا، والتي اتسمت بمراجعات وحركات نقدية إعادة من جديد طرح المسألة الاجتماعية بطريقة مغايرة عن تلك التي طرحت بها، في بداية القرن التاسع عشر حيث "ما إن حلت أواسط الستينيات حتى بدأت رياح الصراع والتغير تهب بقوة العاصفة فتهد كل شيء في مختلف الاتجاهات، فأصبح العالم يعج بالصدمات الأيديولوجية، وخاصة بين الاتجاهات الوظيفية والاتجاهات الماركسية التي انتعشت خلال هذه الفترة وقوى تأثيرها من ناحية أخرى، والحركات الثورية، وحروب التحرير الوطني في إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية، وخاصة النضال المسلح وتصاعد الكفاح الفلسطيني، وحرب فيتنام، والصراع بين السود والبيض في جنوب إفريقيا وفي مدن الولايات الأمريكية، وحركات الطلاب التي انتشرت وتطورت بسرعة مذهلة بين 1964 و1968 في فرنسا. بالإضافة إلى تطوير وسائل الدمار الجماعي والخوف من اندلاع حرب نووية لا تبقى ولا تذر"² كل هذه الصراعات أثرت في حقل علم الاجتماع في الغرب وأخذ يعيد النظر في مسلماته المعرفية والنظرية مما أدى به إلى الدخول في أزمة سرعان ما بسطت منطلقها حتى أصبح النقاش يدور أساسا حول أزمة علم الاجتماع وأزمة المناهج المستعملة في هذا العلم للاقترب من الواقع ومن ابرز شاهد على هذه الأزمة كتاب La crise de la.

1. أحمد سالم الأحمر، «وضعية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي بين أزمتي الواقع والفكر»، مجلة الوحدة، عدد 50، نوفمبر 1988، ص. 8.

2. نفس المرجع، ص. 14.

sociologie Raymond Boudon, حيث بدأنا نسمع بداية من تلك المرحلة خطابات تتناول أزمة علم الاجتماع في الغرب نتيجة تلك الأحداث التي ذكرناها أنفاً.

"إن الارتباك الذي سببته الأحداث في منتصف وأواخر الستينيات في الفكر الاجتماعي الغربي بشقيه الوظيفي والماركسي انعكست آثاره السلبية على وضعية العلوم الاجتماعية في العالم العربي خلال السبعينيات وبلغت أزمتهما أوجها خلال الثمانينيات التي تازمت فيها أوضاع العالم العربي إلى درجة كبيرة، وازداد عدم قدرة العلوم الاجتماعية على مواجهة هذا الواقع المتأزم. فعلى الرغم من وجود بعض الإسهامات الكيفية الجيدة في مجالي علم الاجتماع والانثروبولوجيا الاجتماعية، إلا أن جهود قليلة، فردية، مبعثرة، لا تربط بينها اتجاه نظري واضح ومنهج مميز. أما أغلبية الكتابات الاجتماعية المنشورة خلال العقدين الأخيرين* فهي في معظمها وصفية، ضيقة المجال، قامت أساساً على محاولة الانتقاء والاستفادة من الأطر النظرية المطروحة في الغرب في تحليل بيانات تتعلق بظواهر اجتماعية محلية أو قطرية في الوطن العربي. وباختصار، هناك علم اجتماع وانثروبولوجيا في العالم العربي ولكن ليس علم اجتماع وانثروبولوجية عربيين. لأن قيام علم اجتماع عربي وانثروبولوجية عربية يتطلب أساساً توفر دراسات عقلية وميدانية مكثفة لقضايا الوطن العربي. ومما أدى إلى مضاعفة أزمة العلوم الاجتماعية في الوطن العربي أنه في غياب الاتجاهات النظرية العربية العامة....نقل بعض الاجتماعيين العرب نفس الصراعات الأيديولوجية الغربية إلى البلاد العربية"¹ وبات علم الاجتماع في الوطن العربي ظلًا لعلم الاجتماع في الغرب يعكس واقع هذا العلم في الغرب بطريقة منكسرة وحاول تطبيقه على الواقع العربي مما أفرز فكراً اجتماعياً هجيناً وغريباً وممتازاً.

* يقصد من ذلك فترة السبعينيات والثمانينيات
¹. نفس المرجع السابق، ص. 15.

إن إلحاح علماء الاجتماع في محاولة صياغة علم اجتماع ينطلق من خصوصية الواقع العربي تحت تسميات مختلفة؛ علم اجتماع عربي، علم اجتماع إسلامي، علم اجتماع قومي،... الخ، قد يجد ما يبرره كون هذا العلم ومنذ نشأته كان جد لصيقا بإشكالية كانت تعبر عن خصوصية اجتماعية وتاريخية مختلفة عنه، الشيء الذي جعل هذا العلم جد متأثرا (من حيث المحتوى) بالسياق الذي ظهر فيه. وهنا لا نتطرق إلى هذا العلم كتقنيات ومناهج وإن كانت هي الأخرى مطبوعة بخصوصية المجتمع الذي تبلورت فيه ولكن ما يهمنا هنا، الأنساق الكبرى الموجودة في هذا العلم وخاصة أن هذه الأخيرة احتوت في تصورها أمورا تجاوزت صلاحية العلم كمحاولة تفسير التاريخ انطلاقا من مسلمات ميتافيزيقية تخمينية على غرار الماركسية والدوركايمية من خلال محاولة تفسير أصل العائلة وطبيعة العلاقات الاجتماعية في المنشأ الأول للإنسانية تأثرا بالنظرية الداروينية التي تتعارض في بعض مسلماتها -والتي لم يتم التأكد منها بصف قطعية- مع التصورات التي تحملها المجتمعات العربية حول نفسها وتاريخها. خاصة وأن نشأة العلوم بصفة عامة وعلم الاجتماع بصفة خاصة، كان نتيجة للصراع الذي كان قائما بين التصورات اللاهوتية الكنسية والتصورات التي بدأت تعرف بروزا وتطورا خاصة مع عصر النهضة وتجسد ذلك في الاكتشافات العلمية التي عبرت عنها الثورة الكوبرنيكية الشيء الذي أدى إلى تغيير نظرة الإنسان للكون والطبيعة والتشكيك في كل المسلمات الدينية التي كانت تبثها الكنيسة مما أدى بديكارت أب الفلسفة الحديثة بمحاولة استبدال المنهج الأرسطي القائم على الحس المشترك بمنهج آخر قائم على المنطق والبرهان العقلي وبالتالي ومن خلال التشكيك في الأفكار الكنسية الدينية بات الفكر الغربي يشكك في كل فكر منبعه الدين فسقط الفكر الغربي من خلال التطور الذي عرفه في التعميم والحكم المطلق على كل فكرة دينية وهنا قد يكون رد فعل الإنسان العربي المسلم وغير المسلم مشروعا، حيث لا يمكنه أن يسلم بهذه الأفكار التحررية على

اعتبار أن الإسلام كحضارة يختلف جوهريا عن الفكر الديني الكنسي الأوروبي، الذي أدرج في تصوراته و تعاليمه أفكاراً أنتجها نسقا فكريا كان محكوما بمنطق معين ولديه تصور حول الظواهر الطبيعية أثبت العلم محدوديتها وقصورها على تفسير الظواهر الطبيعية. فهذا لم يكن حال الفكر الإسلامي، الذي لم يقم في صميم عقيدته وجوب اعتماد نظرة علمية معينة أنتجتها حقبة زمنية معينة على اعتبار أن النشاط العلمي كان في معزل عن الصراع الفكري والبنية المعرفية التي حددت معالم الفكر العربي الإسلامي على حد تعبير د. محمد عابد الجابري. بل العكس فإن الاكتشافات العلمية لم تدخل إلى حد الآن في تعارض صريح مع نص ديني تناول بعض الظواهر الطبيعية في سياق آياته القرآنية.

وأمام هذا الوضع وشيء الذي يثير التمعن ويشير الاستغراب، أن معظم المهتمين بدراسة الواقع العربي لا يجدون ما يشفي غليلهم في فهم الواقع العربي إلا عندما يقرءون لمفكرين غربيين وعلماء اهتموا بدراسة العالم العربي أو أعمال قام بها علماء عرب لاقت الموافقة والتزكية من قبل هيئات أوروبية أكاديمية أعطتها الشرعية العلمية وتكون معظمها أعمالا أنتجت باللغة الأجنبية وبنظرة ذاتها التي اعتمدها الغرب في النظر إلى ذاته وتاريخه.

إن أزمة علم الاجتماع غالبا ما تأخذ أبعادا أخرى، فالأحداث التي تتسارع وتتطور تجعل المشتغلين في حقل هذا العلم عاجزين على مواكبة هذه الأحداث وبالتالي فهم الواقع الجديد الذي أصبحت لا تلاؤمه الأطر النظرية التي أنتجوها أو وراثوها عن الواقع السابق وبالتالي أزمة علم الاجتماع هي أزمة علماء الاجتماع وعدم قدرتهم على فهم الواقع الجديد. لكنهم يتحدثون عن أزمة هذا العلم وكأن العلوم لها منطقتها خارج عن الذين ينتجونها وهذا ما أراد توماس كون الذي ربط النظرية العلمية بالعشيرة العلمية والمشتغلين في حقل العلم. وبالتالي ربط أزمة علم الاجتماع بأزمة المجتمع العربي لا نجد ما يبرره من الناحية الايستمولوجية حيث نشأة العلوم والنظريات العلمية في مجتمعات لم تكن تعرف أحسن حالة

كالتي عرفها ويعرفها العالم العربي اليوم وقد تكون أزمة المجتمع كحافز لنشأة النظريات الاجتماعية التي تسعى إلى محاولة فهم أبعادها وأسبابها وتلك وظيفة العلم. "فالذي يعيننا هو موقف، أو مواقف، الفكر الاجتماعي من هذه الظاهرة التي ستلقي ظلها في ما بعد على ما يعرف الآن تحت عنوان "أزمة العلوم الاجتماعية المعاصرة" إن أية أزمة في هذا المجال هي في صميمها أزمة منهج. وأية أزمة منهجية لا تشكل ذاتيا وفق القوانين الداخلية الخاصة بهذا العلم دون ذلك، وإنما هي تتشكل في خضم الظاهرة أو جملة الظواهر الاجتماعية التي تعالجها. وتشارك القوانين الداخلية للعلم في صياغة الأزمة لا في صناعتها"¹.

الشيء المميز لكلمة أزمة هو أنه حتى نعتها بـ "مفهوم" يطرح بعض الصعوبات، وحتى بعض الاعتراضات، والسبب في ذلك هو وجود تحديدات متعددة بتعدد الزوايا (الفروع) التي ننظر منها إلى هذا المفهوم.

فأصل الكلمة إغريقي وهي تعني قرار «Krisis». إن استعماله الأول في الطب، حافظ على هذا المعنى؛ "فالأزمة هي المرحلة الحاسمة، المنعرج، في تشخيص الداء."² أما علم الاقتصاد فيحددها على أنها "تغيير عنيف للتوازن"³ أما علم السياسية فيستعمل عبارة "أزمة حكومية؛ استقالة حكومة، أزمة نظام، تهديد المؤسسات"⁴ أي أزمة النظام السياسي القائم.

أما علم الاجتماع فيرى في الأزمة "حالة نزاع ذو شدة قوية، إعادة النظر في القيم، إعادة النظر في العلاقات بين الأجيال والمجموعات الاجتماعية."⁵

نحاول التدقيق أكثر في هذه الكلمة مع إدغار موران من خلال هذا المقطع من المقال المذكور سابقا حيث يرى أن "مصطلح

¹. غالي شكري، مرجع سبق ذكره، ص. 85.

². E. Morin, «Pour une théorie de la crise», *Sociologie*, Ed. Fayard, Paris, 1984, p. 140.

³. M. Grawitz, *Lexique des sciences sociales*, quatrième édition. Ed. Dalloz, Paris, 1988, p. 92.

⁴. *Ibid.*, p. 92

⁵. *Ibid.*, p. 92

الأزمة، انتشر في القرن 20 في كل آفاق الوعي الحديث. إذ ليس هناك ميدان أو مجال من مجالات الحياة لم تمسه فكرة الأزمة؛ الرأسمالية، المجتمع، الزوجين، العائلة، القيم، الشباب، العلم، القانون، الحضارة الإنسانية... لكن هذا المفهوم عندما تعمم، كأنه أفرغ من محتواه الأصلي، فكانت Krisis تعني قرار: إنها المرحلة الحاسمة في تطور مسعى غير أكيد Incertain، يسمح بالتشخيص-اليوم الأزمة تعني التردد- إنها المرحلة التي يظهر فيها في نفس الوقت الاضطراب والشكوك.¹

إن الشيء المميز للأزمة حسب إدغار موران هو تحريكها وإفساح الطريق أمام ديناميكية التردد، الشك، الاضطراب، عدم أخذ القرار، كما يضيف أن "...الأزمة تأتي بعدم تحديد نسبي لحتمية مضمونة ظاهريا، وفي هذا الاتجاه تضعف إمكانية التوقع."²

إن هذه الفكرة الأخيرة لها وزنها -حسب رأينا- في علم الاجتماع، إذ أن العودة إلى التاريخ تبيّن لنا مدى الارتباط العضوي بين فكرتي الحتمية والتوقع. ألم يكن هم الرواد المؤسسين هو معرفة القوانين الأساسية التي تحكم سير الظواهر الاجتماعية، وبالتالي توقع حدوثها أم لا، من جهة، ومعرفة القوانين التي تخضع لها الظواهر من جهة أخرى، حيث اعتبرت كمستوى أساسي لمعرفة أو المساهمة في إيجاد الحلول لما كان يطرح على الساحة الاجتماعية. فإيجاد الحلول أو المساهمة في بروزها كانت دافعا قويا في نشأة وصيرورة علم الاجتماع أي كانت هناك علاقة جدلية بين القوانين التي تخضع لها الظاهرة (الاجتماعية) وضرورة توقع حلول للمشكلات (الاجتماعية).

يمكن أن تدرك الأزمة أيضا من خلال مؤشر الحلول التي يجب تقديمها في حالة وجود مشكل حيث يمكن تحديده على أنه التباعد والتناقض بين ما هو موجود **فعليا** وما يجب أن يكون **مثاليا** بصفة أوسع، يمكن إدراك الاضطراب **الأزمة**

¹ . E. Morin, Op. cit., p. 41.

² . Ibid., p. 140.

على أنه حوصلة للأعباء الزائدة Surchage حيث يكون فيها النظام مواجهًا لمشكل يَسْتَعَصِي عليه حله حسب قواعد ومعايير سيره ووجوده العاديين. وهكذا، تظهر الأزمة على أنها غياب للحل.¹

هذه بصفة عامة التحديدات التي أخذناها لحصر مفهوم الأزمة*.

لقد شهد الغرب أزمة علم الاجتماع وتعبير الأزمة "يستخدم بطرق مختلفة فالبعض يعبر عنها في ضوء عجز علم الاجتماع عن الوصول إلى نظرية اجتماعية واحدة متطورة، والبعض الآخر يميل إلى تشخيص الأزمة في ضوء انفصال النظرية الاجتماعية عن الممارسة السياسية. وهناك بعض ثالث لا يزال ينظر إلى الأزمة في ضوء فكرة **الموضوعية** في العلوم الاجتماعية، تلك الفكرة التي وفدت من العلوم الطبيعية وفرضت نفسها فرضًا على تاريخ علم الاجتماع منذ ظهوره إلى الآن"² لقد أوضح بيرنباوم Birnbaum أن "(أزمة) العلم تنشأ نتيجة عاملين: الأول هو عجز النسق الفكري عن ملاحقة التغيرات المتلاحقة حتى تفقد المفاهيم والتصورات قدرتها على تفسير المواقف المختلفة، أما العامل الثاني فهو جمود هذا النسق بسبب ضيق نطاقه وجمود مفاهيمه ومقولاته"³ إذا كان تشخيص بيرنباوم لأزمة علم الاجتماع منطلقًا أساسًا من النظرية الماركسية التي تمثل في حقل علم الاجتماع الغربي النظرية الراديكالية والنقدية على اعتبار أن النموذج الماركسي لم يعد يلاحق التغيرات التي طرأت على المجتمعات الغربية الشيء الذي يفسر ظهور بعض المحاولات التي ظهرت وخاصة مدرسة فرانكفورت وعلى رأسها هربيرت ماركوز، فإنه من جهة أخرى هناك عالم اجتماع

¹. Ibid., p. 143.

* تعريفنا للأزمة مختصرًا جدًا ولم نتطرق إلى المصطلح بصفة مستفيضة، إذ أخذنا التحديد الذي يتوافق مع أهداف دراستنا.

². ? جبهة سلطان العيسى و السيد الحسيني، «علم الاجتماع والواقع العربي؛ دراسة لتصورات علماء الاجتماع العرب»، **المستقبل العربي**، السنة الخامسة، العدد 07، ص 28-51، بيروت، 1982، ص. 28.

³. نفس المرجع، ص. 31.

آخر يعبر عن أزمة علم الاجتماع الذي يمثل التيارات المحافظة التي لا تنطلق من رؤية نقدية للواقع الاجتماعي بل تحاول أن تبحث من خلال تفسير المشاكل الاجتماعية عن الخلل الوظيفي والبنوي الشامل وأبرز هذه التيارات هي الوظيفية والبنوية وأشهر ممثليها بارسونز وقد عبر عن هذا الوضع جولدنر Goudner الذي أراد أن يكشف عن أزمة علم الاجتماع البارنسونزي من خلال كتابه **الأزمة المقبلة لعلم الاجتماع الغربي**. إذا فإن أزمة علم الاجتماع هي معبر عنها في الغرب من خلال كل الاتجاهات الفكرية والنظرية. "ومن الطبيعي أن تنعكس (أزمة) علم الاجتماع الحديث على علماء الاجتماع العرب.... فهم مستهلكون للمعرفة السوسيولوجية... فإذا كان علماء الاجتماع الغربيون قد شهدوا (أزمته) فإن علماء الاجتماع العرب قد واجهوا أزمة مزدوجة: افتقاد النظرية الاجتماعية للتماسك والاتساق، واغترابها عن الواقع العربي من ناحية أخرى"¹. وهنا تقترن أزمة علم الاجتماع بأزمة الفكر على اعتبار أن الأولى هي نتيجة الثانية وبالتالي فهذا يدفع بنا إلى القول، إن أزمة علم اجتماع، يدخل فيها العامل الفكري بطريقتين فمن جهة هناك أزمة علم الاجتماع في الغرب وتفسر على أنها أزمة الفكر الغربي، في عدم مسابرة التطورات التي لحقت بواقعه ومن جهة أخرى هناك أزمة الفكر العربي على عدم مواجهة واقعه وبالتالي تزيد على علم الاجتماع في الوطن العربي أزمة فوق أزمته، فهو يأتي بنظريات ومناهج تعاني هي في حد ذاتها، أزمة، فنحن نستورد مع **العلم** لا برامجه ومناهجه فقط، وإنما أدواته وأزماته أيضا، كانت تنقصنا المسافة الموضوعية بيننا وبين الآخر، أو ما نسميه بالرؤية النقدية... نقصان الرؤية النقدية أولا، ثم انعدام القدرة على اختبار واقعنا الاجتماعي اختبارا صحيحا وصحيحا، هما من ظواهر سقوط النهضة التي كانت أصل الأصول في الإشكالية"² وهذا التصدير لهذا الفكر يعبر في حد ذاته عن أزمة فكرية أي أزمة الكل وفقره لإنتاج نسق

¹. نفس المرجع السابق، ص. 31-32.

². غالي شكري، مرجع سبق ذكره، ص. 90.

معرفي ذاتي خاص به، فهنا علينا أن نتساءل هل هناك حقيقة علم الاجتماع في العالم العربي وهل هذه الأزمة هي عارضة أو تطرح قضايا جوهرية تدخل في صميم التفكير العلمي وقدرة الفكر العربي على إنتاج معرفة علمية ونظرية سوسيولوجية؟

"النتيجة هي أننا في عصر علم الاجتماع -هكذا يقال- نواجه في بلادنا أزمة عميقة على صعيد هذا العلم، أزمة مركبة أكثر عمقا من الأزمة التي يعانيها الغرب. ولعله من المظاهر الصارخة لهذه الأزمة أن الكم الغالب من الكتابات الاجتماعية العربية هو (تتمثل في) المؤلفات المدرسية أو التراجم لرواد الفكر الاجتماعي أو تاريخ النظريات الاجتماعية. والبقية موزعة بين الأبحاث الميدانية المبسترة والاجتهادات النظرية. ولكننا لن نجد في أكثر الظواهر الاجتماعية العربية خطورة وأهمية، مراجع ذات قيمة باقية في علم الاجتماع...وهنا المشكلة، فسوف تتحول هذه المؤلفات بالضرورة إلى مصادر للباحثين العرب الشباب في بلادهم أو في الغرب. وهي ليست مصادر **معلومات** فحسب، وإنما هي منهج وأدوات بحث تنتهي إلى نتائج محددة...ما أبعدها عن النتائج التي يمكن أن يحصل عليها باحث عربي من منظور نقدي واختبار عيني مباشر."¹

فانغراس علم الاجتماع في الحركة الاجتماعية، لن يتأتى إلا من خلال استيعاب هذا العلم لعناصر الإشكالية التي طرحها العالم العربي منذ عصر النهضة، على اعتبار أنها تشمل الانشغال المعرفي الذي، كان وما زال، يطبع الثقافة العربية في علاقتها مع الذات والآخر. إن خصوصية المناهج التي يجب أن تعتمدها العلوم الاجتماعية مرتبطة ارتباطا ايبستيمولوجيا بطبيعة الإشكالية التي يطرحها الفكر في محاولة الاقتراب من الواقع وبالتالي يتحدد المنهج

¹ . غالي شكري، «من الاشكاليات المنهجية في الطريق العربي إلى علم اجتماع المعرفة» **نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة**، سلسلة كتب المستقبل العربي (7)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ص 83-97، بيروت، 1986 ، ص. 91.

بعديا Aposteriori وليس قبليا Apriori وهنا تأتي عملية تأصيل المنهج في العلوم الاجتماعية كعملية بعدية تكون على أساس طبيعة الإشكالية التي ستطرحها هذه العلوم والتي بدورها تحدد طبيعة المنهج الواجب إتباعه لدراسة الواقع العربي. "إذن ليس من باب المبالغة إذا قلنا إن الأزمة التي تعيشها عندنا هذه العلوم هي أزمة انطلاق، وليست أزمة نمو أو ما شابه ذلك. فهي أزمة الافتقار إلى تصور علمي واضح تجمععه علاقة عضوية بالمحيط الطبيعي والتاريخي للمجتمع العربي. إنها أزمة الانسلاخ التام عن الواقع العربي المحلي والتعلق بالمنظومات الأيديولوجية الغربية التي لا تعرف أدنى شيء عن الخصوصيات القومية لهذا الواقع."¹

والهوية المعرفية لعلم الاجتماع في الوطن العربي تجد مرتكزا لها في الثقافة العربية التي تتحدد أساسا في ما أنتجه العالم العربي منذ عصر النهضة إلى غاية اليوم وما تطور منذ تلك المرحلة من إشكالات وطروحات كان أساسا استجابة لعلاقة الفكر العربي المعاصر وما حمله من خلفية تاريخية الموروثة منذ عصوره الأولى مرورا بعصر الانحطاط إلى غاية عصر النهضة. إذا تكمن خصوصية علم الاجتماع في الوطن العربي في انغراس هذا الأخير في محاولة الإجابة عن التساؤلات التي طرحها وما زال يطرحها الفكر العربي على نفسه. فالجهد الذي قامت به أدبيات علم الاجتماع في الوطن العربي اقتصر على التعريب اللغوي لعلم الاجتماع دون التعريب الواقعي.

حيث تم صياغة علم الاجتماع الغربي وترجمته ونسخ الكتب الغربية وتحويلها إلى اللغة العربية وكان استخدام اللغة العربية في تدريس علم الاجتماع يوهم أن هذا العلم مرتبط بواقع العالم العربي حيث سرعان ما بدأ يمس الترجمات في هذا المجال الفتور حتى ظهر أن العالم العربي لم يعد قادرا على ملاحقة النظريات السوسيولوجية التي تنتج في الغرب.

¹ . أحرشواو الغالي، «معوقات التأسيس العلمي للعلوم الإنسانية في الوطن العربي»، **الوحدة**، السنة الخامسة، العدد 50، نوفمبر 1988، ص. 23.

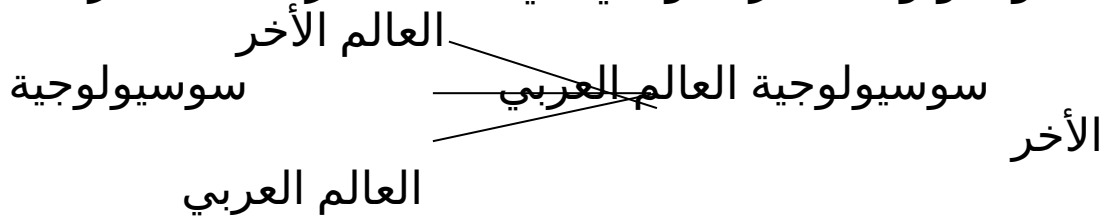
فقد انكب الجهد في الأول على ترجمة كتب الرواد الأوائل ولكن ما نلاحظه في السنوات الأخيرة هو بطء الترجمات في مجال هذا العلم والتراجع عن استخدام اللغة العربية في الخطاب السوسولوجي في الجزائر على الأقل لأن التعريب اللغوي للعلم إن لم يقترن بالتعريب الواقعي فقد يؤدي إلى عكس المهمة المرجوة وبالتالي قد يؤدي هذا التعريب؛ إما إلى التخريب أي تخريب المخيلة المعرفية نتيجة الكلمات المستعملة والتي ليس لها مدلول واقعي وإما يؤدي إلى عين التعريب الذي يتسرب إلينا بلغتنا فيزيف وعينا بواقعا وبلساننا ونحن نتوهم أننا نتكلم بلغة واقعا.

سادسا: حصيلة النقد (سوسولوجية متأزمة).

إن فكر النهضة الذي كان الصياغة الأولى لإشكالية العالم العربي في اتصاله بالغرب لم ينبثق عنه انشغال معرفي في محاولة استعادة عناصر تلك الإشكالية علميا. وبالتالي فإن أزمة العلوم الاجتماعية تجد جذورا لها في فشل النهضة من خلال محاولة التفاعل مع الواقع الاجتماعي تفاعلا إيجابيا الشيء الذي يسمح ببروز علوم اجتماعية تحاول صياغة إشكالية النهضة صياغة علمية وتكون لحظة **الوعي الايبستيمي** بالواقع، وهناك وجها آخر من الأزمة هو كون هذه العلوم، التي أصبحت واقعا أكاديميا ومؤسساتيا، لم تعد طرعا وصياغة لإشكالية النهضة في محاولة استعادها علميا وبالتالي تكون هذه العلوم مندرجة في الطرح المعرفي والفكري الذي صاغته النهضة بكل مستوياته وعناصره وحتى مفاهيمه ف"في بلادنا كان الارتباط بما يسمى دائما **المناهج الحديثة** في الغرب من الإشكاليات الأساسية في تفكيرنا الاجتماعي. كان الارتباط العضوي بالبنية الكولونيالية ثم تطور هذا الارتباط في عصر الامبريالية قد أسهم في الانحراف التاريخي بمعنى التفاعل الحضاري المتكافئ. كان الاتصال بابن خلدون، فضلا عن الاتصال بما سبقه من تراكمات العالم العربي في العصر الوسيط، قد تمزق رأسيا وأفقيا: بهيمنة السلطنة العثمانية أكثر من خمسة قرون، وديناميكية العالم

الغربي في استيعاب العلوم والفلسفة العربية حتى ابن خلدون. لما لم يتقدم الورثة الشرعيون، حصل على شرعية الإرث القادرون (الغرب) على توظيفه واستثماره وتطويره، بحيث تستحيل العودة إليه كما كان، وإنما لا بد من البدء من النقطة التي وصل إليها (أو وصل بها إلينا). هكذا أصبح الاتصال بالغرب حتى في ظل الهيمنة العثمانية (تجربة محمد علي في مصر وخير الدين في تونس) من الضرورات القصوى. ولكن طبيعة الاتصال هي الإشكالية الرابضة في جوف الأزمة التاريخية التي تواجهنا على مدى قرنين. واحتدامها في العلم الاجتماعي الراهن هو جزء من الظواهر العربية الراهنة¹ انطلاقاً من هذا الوضع الإشكالي يصبح علم الاجتماع محل نقد وتحليل لوضعيته ومدى قدرته على فهم واقعه وهنا يقود بنا البحث من مستوى إلى آخر، أي من مستوى الطرح المؤسسي أو النظري العارض، إلى مستوى التحليل اليبستمولوجي المعمق لأزمة هذا العلم، فالتحليل اليبستمولوجي يدفع الباحث إلى تحليل العلم ونقده على ضوء الفكر الذي ينتجه. وهذا هو موضع نقد الفكر النهضوي الذي كان أول تعبير عن العلاقة بين العالم العربي والغرب. لقد تطرق إلى أزمة علم الاجتماع باحثون عدة وذلك لمحاولة تفسير الأزمة وإيجاد حل لها، لكن نحن سوف نقتصر على بعضها استشهاداً وليس حصراً.

في البداية، سوف نعرض التصنيف الذي قدمه الدكتور عبد الصمد الديالمي في كتابه **القضية السوسولوجية** حيث أنه بعدما حدد لنا الوضع الإشكالي الذي تتموقع فيه السوسولوجية العربية والتي هي نتيجة لتأثير ثلاثة عناصر؛



¹. نفس المرجع السابق، ص. 89.

ويقصد بالعالم الآخر دون التمييز بين سوسولوجية الغرب
الرأسمالي وسوسولوجية الغرب الاشتراكي وسوسولوجية
أمريكا اللاتينية.

انطلاقاً من هذه الوضعية يصنف السوسولوجية العربية
مركزاً خاصة على المنطقة المغربية إلى ثلاثة أنماط؛
السوسولوجية السعيدة- السوسولوجية القلقة -
السوسولوجية الفرحة.

أ-السوسولوجية السعيدة: هي تلك السوسولوجية التي لها
موقف تقنوقراطي محض فهي "تلك المجموعة من
الدراسات والأبحاث التي لا تنظر إلى المغرب كاختلاف وإلى
السوسولوجية الغربية كاختزال... ليس للمغرب-الموضوع
خصوصية تجعله يرفض الرضوخ إلى المناهج والمفاهيم
والنظريات الغربية وليس لهذه الأخيرة طابعا جزئيا أو جهويا
يحد من شموليتها." ¹ ويحدد ضمن هذا النمط اتجاهين؛
الاتجاه الأميريقي الذي يعتمد على الأبحاث الميدانية
والتقنية-

-الاتجاه النظري، توحيدية الأبحاث والدراسات الجزئية
الأميريقية-

ب-السوسولوجية القلقة: ويقصد بها تلك المحاولات
السوسولوجية التي تطرح قضايا ايستيمولوجية حول صلاحية
النظريات الغربية في فهم الواقع العربي إذا هناك "حذر
ايستيمولوجي" ² فهذا الموقف هو مراجعة معرفية وشك
نظري حول صلاحية النظرية الغربية فهو يرى كذلك أن
"الكتابة الاجتماعية العربية بشقيها السوسولوجي
والأنثروبولوجي ترى أن العلم، أن العقلانية حكرا عليها. فعدم
الإيمان بالتفوق الغربي بالإضافة إلى الخروج عن
الايستيمي Epistémè الغربية خروج عن العلم وعن
العقلانية." ³

¹ عبد الصمد الديالمي، **القضية السوسولوجية نموذج الوطن
العربي**، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1989، ص. 66.

² **نفس المرجع السابق**، ص. 70.

³ **نفس المرجع**، ص. 70-71.

ج-السوسولوجية الفرحة: فهذه السوسولوجية حسب هذا المحلل هي سوسولوجية ميتاسوسولوجيا وعالم الاجتماع الفرحة ميتافيزيقا فهو يرى أن العلاقة بين الأنا والآخر ليست خارجية فهي علاقة احتواء ومن "ثمة لا داعي لاعتبار الجهاز المعرفي الغربي ملازما للتاريخ الغربي وخير دليل على ذلك هو أنه أصبح الوساطة النظرية الأساسية والتي لا مفر منها بين الباحث اللاغربي والواقع اللاغربي..هل يمكن اليوم أن نتحدث عن بحث أو عن واقع لم يكتسحه الغرب...؟"¹ نستنتج من هذه النماذج أن هذا المحلل وانطلاقا من تموقع السوسولوجيا، ضمن هذه التصنيفات التي حددها، نرى أن السوسولوجية السعيدة تنتج خطابها انطلاقا من علاقة؛

سوسولوجيا العالم العربي

سوسولوجيا العالم الغربي.

إذن، فهي لا تمنع من استيعاب هذا العلم الموجود في الغرب وبالتالي تعتبر أن تعطل هذا العلم في العالم العربي ما هو إلا تعطل زمني لا غير. أما السوسولوجيا القلقة فهي تأخذ بعين الاعتبار العلاقة بين سوسولوجية العالم العربي وربطها بواقع العالم العربي فخصوصيته تجعله يختلف عن الآخر وبالتالي تشك في مصداقية مناهجه ونظرياته. وأخيرا السوسولوجية الفرحة، فهي سوسولوجية تربط الواقع العربي بالواقع الغربي على اعتبار أن هذا الأخير هو عالمي ولا يمكن الانفصام بين الأنا والآخر وبالتالي الجهاز المعرفي الغربي ليس ملازما لتاريخ هذا الأخير فهو مصدر العقلانية باعتبارها الإطار المرجعي العام.

انطلاقا من هذه التصنيفات التي قدمها هذا المحلل، يمكن أن نحدد وضعية علم الاجتماع في الوطن العربي على اعتبار أنها مرحلة البحث عن الذات ومرجعية مشروعة. أما هذه الوضعية التي آل إليها علم الاجتماع ويمكن أن نعمم هذه المقولات التي استعملها عبد الصمد الديالمي على كل أقطار العالم العربي، فهي وضعية متأزمة وتعيد إنتاج أزمته.

¹. نفس المرجع، ص. 73.

لكي نلم أكثر في تشخيص هذه الأزمة وتحليلها ننتقل إلى محلل آخر. ففي محاولته تحليل أزمة علم الاجتماع في الوطن العربي يرى الدكتور محمد عزت حجازي من خلال طرحه الخاص حيث يقول "أن نظرة تحليلية نقدية لواقع العلم تنهي بنا إلى أنه يمر بأزمة، فقد نشأ وتطور، وما زال هزيلا، لا يوفر مقولات نظرية خصبة قادرة على الإحياء بأفكار تعين على النماء والتجدد، ومناهج يمكن أن تقود إلى نتائج صلبة الأساس نافذة الدلالة، وكان، وما زال، منعزلا ومغتربا عن الواقع الاجتماعي الحي"¹ وقبل أن ناقش أزمة هذا العلم طرح مسلمات لمحاولة التعرف عن مسببات وخلفيات هذه الأزمة والتي حددها كما يأتي:

"أ)-الوضع الراهن لعلم الاجتماع في الوطن العربي...هو وليد عدد من الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الموضوعية-

ب)-إن جانبا صغيرا فقط من إنتاج المشتغلين بالعلم، يمكن أن يستثنى من هذه الأزمة.

ج)-إن الحالة الراهنة لعلم الاجتماع ليست لعنة أبدية، إنما يمكن تجاوزها.

د)-تخليص علم الاجتماع في الوطن العربي من أزمته مرتبط إلى حد كبير بأزمة المجتمع."²

انطلاقا من هذه المسلمات يتجه عزت حجازي إلى محاولة تحليل أزمة علم الاجتماع ثم تفسيرها وفي نهاية المطاف يقترح حل لها.

فيما يخص تحليل أزمة علم الاجتماع ومظاهرها، يرى عزت حجازي أن أزمة علم الاجتماع تتمثل في العناصر الآتية:
"أ)-الانحياز الاجتماعي للمشتغلين بعلم الاجتماع في الوطن العربي.

ب)-الآليات الأيديولوجية، فالمشتغلين بعلم الاجتماع ينتمون إلى اتجاهات أيديولوجية تميل إلى مقاومة محاولات

¹ محمد عزت حجازي، مرجع سبق ذكره، ص. 13.

² نفس المرجع، ص. 14.

تغيير الوضع القائم تغييرا جذريا، ومن ثم لا تفيد كثيرا في محاولة تقديم تحليل اجتماعي نافذ.
 ج- هذا العنصر مرتبط بالعنصر الأول والثاني على مستوى أنشطة المشتغلين بهذا العلم سواء على مستوى التدريس أو البحث.

د- هناك هوة واسعة بين ما ينتج في علم الاجتماع وبين السياسة الاجتماعية والفعل الاجتماعي.¹
 هنا يطرح عزت حجازي التساؤل؛
 "ما الذي أدى بعلم الاجتماع في المنطقة العربية إلى ما هو عليه من عجز عن أداء دور مؤثر لدعم حركة التقدم العربي بل ووضعه عائقا على طريقها؟"² وهنا يسرد لنا المحاولات العديدة التي حاولت تفسير الأزمة فهناك من يرجعها حسب رأيه إلى حداثة العلم وهذا يرفضه، ويفسره انطلاقا من اعتبار أيديولوجية، وصنف آخر يربطها حسب رأيه بأزمة الديمقراطية وهناك كذلك صنف آخر، حسب رأيه، يرى أن هذه الأزمة هي امتدادا لأزمة العلوم الاجتماعية في الغرب. ولمحاولة منه إعداد بديل عن هذه التفسيرات يحاول عزت حجازي أن يقدم تحليلا خاصا به بحيث يراه هو المحدد لأزمة علم الاجتماع ويتحدد بعاملين: "أولا، العلاقات الاجتماعية-الاقتصادية المتخلفة (سيطرة شبه الإقطاع والرأسمالية الطفيلية وسيادة روح محافظة على المناخ الثقافي). ثانيا، تبعية الأقطار العربية لاستعمار والقوى الإمبريالية"³ انطلاقا من هذا يقترح عزت الحجازي كيفية تجاوز الأزمة فهو يرى أن تجاوزها يقتضي علم اجتماع نقدي؛
 أ- لا يقبل النظام القائم كمعطى ويدافع عنه بل وجوب تجاوزه.
 ب- يتجه إلى الإسهام في تجاوز الإشكالية عن طريق تحليلها وتفسيرها بأصدق ما في تراثنا وتراث الغير من أفكار ونظريات.

1. نفس المرجع، ص. 15.

2. نفس المرجع، ص. 31.

3. نفس المرجع، ص. 34.

ج- أن يواكب هذا الجهد عمل سياسي لتغيير المواقع وذلك بمنهج تاريخي ومقارن بإبداع مناهج تلاؤم طبيعة مجتمعاتنا. من خلال كل ما قام به عزت حجازي يمكن أن نقيم هذا العمل كمحاولة أدبية ترى القضية على أنها مجرد تحقيق شروط مسبقة تصاغ عن طريق توصيات لحل هذه المشكلة ولكن حسب رأينا فالقضية عميقة جدا وهذا ما أدى بالدكتور فريدريك معتوق إلى نقد هذا الطرح في كتابه **تناقضات علم الاجتماع العربي** فهو يرى أن ما جاء به عزت حجازي عبارة عن تحليل دون أساس، فحسب رأي هذا المحلل فإن علم الاجتماع العربي لم ير النور بعد "فما هو الآن إلا أفكار دون أن تصل إلى مشروع وبالتالي أي تقييم في هذا الإطار ليس له أية أهمية"¹ إلا أن هذا المحلل يذهب إلى أبعد من ذلك في محاولة تحليل الطروحات التي أتت بها عزت حجازي إلا أنه في نهاية المطاف وانطلاقاً من تصوره الخاص فهو يرى أن تقييم وضعية علم الاجتماع ليس لها معنى ما دام لم يتبلور إلى حد الآن معرفة سوسولوجية، فهو يرى أنه "إذا طور الأمريكيون منهجيتهم الوظيفية، والروس منهجيتهم الاقتصادية=السياسية والأوروبيون منهجيتهم المتعددة، فإن العرب لم يحددوا بعد منهجيتهم انطلاقاً من تجربتهم التاريخية والاجتماعية ولم يستطيعوا حتى ملأئمة إحدى المنهجيات التي صاغها الغرب وهذا لعدم ملائمتها مع السياق الموضوعي العربي من جهة واختلافها عن الحقل السوسولوجي"² ويمكن أن نفسر هذا الموقف الذي اتخذته فريدريك معتوق، أنه راجع إلى عوامل تاريخية يرجعها إلى عصر النهضة حيث نشأت الإشكالية التي انطلق منها روادها لم يعطوا للبعد السوسولوجي العربي أهميته لقد كان الفكر الإصلاحي يروي العالم العربي والإسلامي ليس كما كان ولكن كما يجب أن يكون وانطلاقاً من هذا كانت وجهة نظرهم الاجتماعية للواقع مثالية وليست موضوعية وتبعد كل البعد عن المقاربة السوسولوجية وعلى هذا الأساس غاب الفكر النقدي.

¹ . F. Maatouk, Op.Cit., p. 112.

² . Ibid., p. 113.

فلنا أن نستنتج كيف سوف تكون طبيعة فكر التيارات التي انبثقت من الإشكالية التي طرحها رواد هذا العصر. فقد حدد رواد هذا العصر الإشكالية التي كان يعانيها العالم العربي والتي ميزها فرديريك معتوق بانعدام المقاربة النقدية التي تنطلق من الواقع، فهي التي لم تسمح لعلم الاجتماع بالبروز منذ المراحل الأولى للنهضة في بداية هذا القرن وهنا تكمن المشكلة الأساسية التي تحدد لنا أزمة علم الاجتماع في العالم العربي. فانعدام النظرة النقدية جعلت العلوم الاجتماعية تحوم حول الواقع دون أن تنطلق منه ولهذا لم تنطلق "من فرضية ذات معنى لكي تتمتع بمسألية محددة، هذا ما يشعر به جميع الذين يتعاطون هذه العلوم، ولكن الجميع، لا يدركون السبب الحقيقي لهذه الأزمة، فالأزمة التي نعانيها في هذا المجال هي أزمة انطلاقة وليست أزمة نمو"¹ وبالتالي غياب الفكر النقدي هو نتيجة لعدم طرح المسألة الاجتماعية. ويتابع فيقول: "...نحن علماء الاجتماع العرب الحاليين لا نعرف بدقة ما هي أسئلتنا حيال الواقع الاجتماعي العربي، ولم نحددها بعد بوضوح وكذا ما هو علم الاجتماع بالنسبة إلينا."²

نأتي هنا إلى قضية حساسة جدا، فيما يخص المسألة الاجتماعية، التي لا بد من طرحها لكي يكون هناك فكر سوسيولوجي نقدي، فلقد حدد الدكتور الهواري عدي، العوامل الأساسية التي أدت إلى ظهور أو بروز العلوم الاجتماعية في الغرب وهي:

(أ)-دينامكية النقد الاجتماعي
 (ب)- الوعي الايبستيمي

فهو يرى حركة الأفكار التي كانت نتيجة النهضة الأوروبية هي أصل ظهور العلوم الاجتماعية التي حررت العقل والتي دفعت إلى ديناميكية النقد الاجتماعي الشيء الذي أدى إلى تكوين **وعي ايبستيمي** والذي "يدفع الإنسان إلى أن يعي

¹. فرديريك معتوق، « علومنا الاجتماعية والمسألية المفقودة »، مرجع سبق ذكره، ص. 263.

². F. Maatouk, Op.cit., p.118.

استقلاليتها حيال الطبيعة والنظام الإلهي، فالوعي اليبستيمي لا يمكنه أن يعطي تأثيراته ما دام أن المجال الاجتماعي هو محكوم بنموذج معياري قوي... أين الخطاب الأيديولوجي يريد تطبيقه أو الاقتراب منه¹ يمكن أن نقر أن تاريخ العالم العربي في مرحلة النهضة قد حرر أفكارا وتيارات بطريقة أو بأخرى وإشكالية خاصة به لكن لم تؤد هذه الأفكار والتيارات إلى دفع حركة نقدية ولا إلى وعي ييبستيمي يحدث لنا طفرة نوعية على مستوى إنتاج خطاب علمي فنحن نوافق الهوارى عدي في تحليله وحصره لنشأة العلوم الاجتماعية في الغرب في توفر هذه الشروط ولكن ترتيبها هو الذي لا تتفق معه فيه، فهو يرى أن **الوعي اليبستيمي** هو نتيجة حركة نقدية اجتماعية ويتمثل خاصة في وعي الإنسان باستقلاليتها عن النظام الإلهي والطبيعي ولكن أظن أن هذا قد سبق لأوروبا وأن وصلت إليه من قبل وخاصة مع بداية الثورة الكوبرنيكية ونقدها للفكر الوسيط وإعادة النظر في النظرة الأرسطية والبتوليمية للكون فنجد أن أفكار عصر الأنوار هي التي تأثرت بالاكشافات العلمية التي توصل إليها علماء مثل كوبرنيك وغاليليو وبالتالي فالعلوم الاجتماعية كانت متأثرة في عقلانيتها باستلهامها النموذج الفيزيائي وإنما كانت فلسفة الأنوار كعامل من العوامل التي سمحت للعلوم الاجتماعية بصياغة إشكالياتها. إنها حالة الغرب عندما عرف نهضته التي لم يكن لها أن تتحقق وتؤدي إلى نشوء خطاب العلوم الاجتماعية لو لم يتحرر **الوعي اليبستيمي** من كل النماذج المعيارية التي تشكلت في الوعي الأوروبي نتيجة خضوعه للسلطة المعرفية الكنسية.

نخلص إلى القول، إن ضرورة نقد وضعية علم الاجتماع في الوطن العربي، يجب قبل كل شيء دراسة وتحليل التجربة الفكرية للعالم العربي في عصر النهضة وذلك بنقد ما أتت به من طروحات على اعتبار أن الفكر هو الخلفية المعرفية التي تعطي للعلم إمكانية وجوده كإطار لدراسة الواقع الاجتماعي

¹ . L. Addi, «Peut-il exister une sociologie politique en Algérie ? », *Peuples méditerranéens*, n° 54-55, janvier- juin 1991, p. 224.

في محاولة طرح المسألة الاجتماعية وذلك بالإجابة عن الأسئلة التي تطرحها الثقافة على العلم عن طريق الفكر. لعل نشأة علم اجتماع عربي يخضع لشروط ضرورية تسمح بانبثاقه وتشكل وعي بضرورته قد عبر عنه الدكتور عبد الرحمن بوزيدة* حين حدد شروط أساسية تسمح بنشأة علم الاجتماع العربي وبحث عن حيثيات نشأة علم العمران لدى ابن خلدون في القرن الرابع عشر وكانت هذه المحاولة معتمدة أساساً على نظرية بيار بورديو الذي حدد شروطاً لنشأة الفكر السوسيولوجي. وبالتالي يفتح هذه المحاولة عن الشروط الضرورية وغير الكافية لنشأة علم اجتماع عربي. لقد استخلص من خلال قراءته لأعمال بيار بورديو وباسرون في تحديد الشروط الضرورية والأساسية والتي تساعد على نشأة السوسيولوجية (شروط ضرورية وغير كافية).

أ- وهي وجود أزمة اجتماعية.

ب- وجود مثقفين مهمشين.

ج- وجود فلسفة مساعدة.

د- وجود علوم وضعية بقدر كاف من التطور.

كل هذه الشروط تعتبر كعوامل مساعدة ومهياة لنشأة وتأسيس علم الاجتماع والتي استخلصها من خلال قراءته وتحليله للتجربة التاريخية للعالم الغربي منذ عصر النهضة إلى غاية القرن العشرين.

حيث وإن كانت هذه الشروط بمثابة عوامل وشروط ساهمت في نشأة علم الاجتماع فإنها ظلت إلى حد ما كعوامل وشروط لتطور ونشأة النظرية في حقل علم الاجتماع. وبالتالي ظلت طيلة تطور وتشكل الحقل المعرفي لعلم الاجتماع كعوامل فاعلة ومحددة لبروز النظرية السوسيولوجية التي كانت تفرزها الظروف الاجتماعية والفكرية للعالم الغربي. ف" مسار أي علم، في نشأته وتطوره، يتحدد بمجموعة من العوامل، بعضها يشكل بنية العلم ذاته، أي مبادئه وقواعده الملازمة له والمساهمة في

* * Abderrhmane Bouzida, *condition de naissance d'une sociologie arabe*, polycopie non publié, Université d'Alger, 1971.

تطور مفاهيمه ومناهجه ونظرياته، والبعض الآخر يشكل شروطاً وأبعاداً اجتماعية وسياسية وثقافية... تساهم بشكل ما في تحريك والدفع بذلك النسق. وهذا يعني، على مستوى التفسير، وجود مبدئين تفسيريين: مبدأ ينظر إلى العلم من الخارج Externaliste ويعتمد على إطار ما يسمى بـ **سوسولوجيا العلم**، ومبدأ آخر ينظر إلى العلم من الداخل Internaliste ويعتمد على إطار ما يسمى بـ **ايبستيمولوجيا العلم**¹، من هنا تصبح المقاربة التاريخية لنشأة علم الاجتماع في أوروبا من خلال عصر النهضة مفسرة ومبينة شروط تأسيسه ومبررات بروزه.

لماذا نعتبر أن علم الاجتماع هو العلم بامتياز للإجابة عن سؤال النهضة الذي لم يسمح كما قلنا بنشأة هذا الأخير أو لم يهيئ له الظروف لذلك. إن العلوم الاجتماعية ورغم تعدد اختصاصاتها ومقارباتها في تحليل الواقع الاجتماعي إلا أنها لا يمكن أن تمارس نشاطها المعرفي في إطار نظرة شاملة إلا إذا كانت مؤطرة من طرف أسس معرفية تحدد لكل عصر انشغاله ونوعيته وطبيعته إشكالاته.

فما كان ظاهراً مع مطلع القرن التاسع عشر وعندما بدأت تتأسس العلوم الاجتماعية تلوى الأخرى نجد أن مجالين أساسيين كانا لهما التأثير العميق في تحديد الوضع الإشكالي للعالم الغربي، وهذين المجالين هما اللذين سمحا بتطور ونشأة وتأسيس الفكر السوسولوجي في الغرب وكان هذا الأخير كتطور منطقي لنظرتهم للواقع التاريخي.

يتمثل هذين المجالين في الفلسفة والتاريخ فقد حددا إلى حد بعيد نظرة الغرب إلى نفسه ووضع التاريخ الذي كان يمر به وتمثل أوج تطور هذين المجالين في شخص هيجل الذي يعتبر آخر الفلاسفة الكلاسيكيين الذين ينتمون إلى التقليد الفلسفي الغربي والتفكير التاريخ حتى اعتبر من بين ملهمي الفكر السوسولوجي ونشأة النظرية السوسولوجية.

¹ عبد الواحد أولاد الفقيهي، «السيكولوجية العربية بين الواقع والآفاق»، **مجلة الوحدة**، السنة الخامسة، العدد 50، نوفمبر 1988، ص. 31.

يعتبر علم الاجتماع هو العلم الذي تخطت من خلاله أوروبا مرحلة الأنوار مؤسسة لفكر جديد بات أداة رئيسية لتحليل الأوضاع وتحديد طبيعة الإشكال الذي ميز أوروبا في القرن التاسع عشر. على غرار ما جاء به أوغست كونت وسبنسر وتوكفيل وغيرهم من الآباء الأوائل مؤسسي علم الاجتماع. كما أن "ديناميكية النقد الاجتماعي التي كانت نتيجة حركة الأفكار في عصر النهضة، تجد نفسها هي الخلفية أو هي أصل بروز العلوم الاجتماعية، حيث أن عصر الأنوار أسس القاعدة الفلسفية لأنثروبولوجية الإنسان.¹ وبالتالي تجد العلوم الاجتماعية نفسها في مرحلة تأسيسها الأولمهيأة، فلسفيا وتاريخيا، للبروز، مستلهمة إطارها النظري والمنهجي من خلال تحقيق شروط تأسيسها. من هنا قد نستخلص شروط الضرورية وليس الكافية لتأسيس الفكر العلمي حول المجتمع وبالتالي نشأة علم الاجتماع. لذلك واعتمادا على الشروط الأساسية لنشأة علم اجتماع فإن تعثر انبثاق هذا العلم يكمن في طبيعة الفلسفة التي أفرزها العالم العربي من خلال عصر النهضة وكذا طبيعة الفئات المثقفة وتموضعها الاجتماعي والسياسي. فالأزمة مازالت سارية المفعول وهي تتجذر أكثر في واقعنا، وأفقها المستقبلي مازال يؤذن باستمرارها والمجال الفكري للعالم العربي مازال يطرح على نفسه الإشكالية نفسها التي طرحها في عصر النهضة ومازال الخطاب حول المثقف يطرح باستمرار في كل مناسبة حول تحديد دوره التاريخي والاجتماعي.

لعل مقارنة كل هذه المعطيات تمكنا من متابعة خيط الأزمة وتعقيداته وعُقده ولا يكون إلا من خلال تحليل الخطاب وحامل الخطاب لعلنا نستخلص مكن التعطل وأبعاد الإخفاق التاريخي للنهضة الذي هو في نهاية المطاف إخفاقا معرفيا قبل أن يكون اقتصاديا أو سياسيا.

" فعلم الاجتماع الذي استقل، نسبيا، عن الفلسفة، لم يستقل عن الإيديولوجيات والاعتقادات في العلم السياسي المعاصر.

¹ . L. Addi, Op. cit., p.223

واستقلال العرب يستلزم فيما يستلزم، استقلالا ثقافيا وعلميا.¹ ولعل من خلال تتبعنا لمعالم الفكر العربي منذ مرحلة ليست ببعيدة فسوف يكون من الضروري بمكان التوقف عند أعمال أساسية ظهرت عند العرب، كأعمال عبد الله العروبي (المغرب) وفرانز فانون ومحمد أركون ومالك بن نبي (الجزائر) وعبد الوهاب بوحدية والشاذلي القليبي (تونس) مرورا بأعمال المتخصصين الاجتماعيين العرب محمد عابد الجابري برهان غليون أنور عبد المالك هشام شرابي جورج قرم جورج طرابيشي، حسن حنفي... والمجموعة طويلة.

إن إشكالية علم الاجتماع المعاصر لا يمكن أن تخرج عن دائرة الأفكار والطروحات التي يسعى كل واحد من هؤلاء المفكرين أن يحللها كل حسب منطلقاته الفكرية الايبستيمولوجية، على اعتبار أنهم يعملون في حقل معرفي لا يمكن تجاهله لمحاولة تأسيس علم اجتماع عربي أو حتى نظرية عربية تبحث قضايا وموضوعات تخص واقع العالم العربي الإسلامي بعين عربية. صحيح أن طروحاتهم تقترب في منطلقاتها من النظريات الغربية في مجال الفلسفة والاجتماع وتعتمد على المناهج ذاتها التي تعتمد عليها تلك النظريات. إلا أنها إسهامات سوف تفرز، إن لاقت الرواج والتدعيم الأكاديمي، مدرسة عربية قائمة بذاتها قد تؤسس في المستقبل علم اجتماع أو علوم اجتماعية أقرب لانشغالات الثقافة العربية طارحة إشكالاتها الأساسية.

ولكن للأسف لا نجد أثر لهؤلاء المفكرين في المقررات المدرسية ولا الجامعية لتسمح بطلاب العلوم الاجتماعية أن يكون لهم دراية بأهم انشغالات الفكر العربي المعاصر من خلال أبرز مفكريه.

فالقضايا التي حددت الفلسفة الغربية فيما يخص نظرية المعرفة ونظرية العلم كحدث تاريخي يبحث عن الحقيقة، جعلت كل هذه الدراسات تتبع تطور الحقيقة نفسها أو ما كان

¹ خليل أحمد خليل، «تاريخية علم الاجتماع اتجاهات وتطورات»، مجلة الفكر العربي، العدد 19، فيفري 1981، ص. 55.

يعتقد أنه حقيقة وبالتالي كان للايستيمولوجية دور تقصي هذه الحقيقة التي كانت هدف العلم والفلسفة. أما في العالم العربي فيبدو أن مهمة الفلسفة ليس البحث عن تاريخية الحقيقة العلمية ولكن العكس البحث عن تاريخية الخطأ وتعثر مسار الحقيقة كهم معرفي وفلسفي. وبالتالي حق لنا في هذا الإطار أن نؤسس لايستيمولوجية اللاعلم أي شروط تعثر التفكير العلمي وليس شروط تأسيسه.

الباب الأول الوضع الإشكالي والبعد النظري

"تعمل الشعوب قبل أن تعلم أنها تعمل،
وتعيش قبل أن تحلل ذاتها..... ليس في
العالم شعوب تخلفت عن النمو، وإنما فيه
شعوب تخلفت عن تحليل ذاتها" (جاك برك،
العرب والعلوم الاجتماعية في مائة عام)

الفصل الأول

الإشكالية والافتراض العام

أولاً: إشكالية السؤال التاريخي للنهضة
ثانياً: الافتراض العام للإشكالية

أولاً: إشكالية السؤال التاريخي للنهضة
لماذا تأخرنا ولماذا تقدم غيرنا؟ وكيف نستعيد حضارتنا وكيف نقوم بتحديث مجتمعنا العربي والإسلامي ونبجز التقدم ونساهم في الجهد الإنساني لبناء المستقبل؟* إنها الأسئلة المحورية التي طرحها العالم العربي على نفسه منذ عصر النهضة، وكانت لسان حاله في القرن التاسع عشر. لقد وجد العالم العربي والإسلامي نفسه في ذلك القرن على وقع أحداث وتحولات تاريخية (خارجية وداخلية) جعلته يطرح على

* شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم، مكتبة رحاب، الجزائر، 1989. أنظر كذلك، محمد محفوظ، الإسلام والغرب وحوار المستقبل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1998.

نفسه على عكس غيره سؤاله التاريخي- وهو الذي كان مركز الحضارة الإنسانية طيلة قرون من الزمان- لماذا فقد الصدارة وفقد هذا المركز الحضاري الذي كان يحتله طيلة قرون من الزمان من خلال كل ما عرفه من تطور وتمدن تجلى في مختلف المناطق التي اتسعت فيها الحضارة العربية الإسلامية وأفرزت أعلام الفكر والفلسفة والأدب وغيرها من مجالات الحياة، حتى بات كل من يريد أن يستلهم الحداثة والحضارة من مختلف الشعوب كان عليه أن يتعلم من العرب والمسلمين ليتطلع إلى التقدم الحضاري الذي كان ممثله والمعبر عنه العالم العربي والإسلامي.

لقد شعر العالم العربي الإسلامي بالانحطاط والتخلف فجاء عصر النهضة كمحاولة استنهاض واستئناف، وكان ذلك على وقع تحديات تاريخية عبر عنها أعلام الفكر العربي بداية من الحركة الوهابية على يد محمد بن عبد الوهاب والطهطاوي مروراً بالأفغاني ومحمد عبده والكواكبي والبستاني وخير الدين التونسي وغيرهم، حيث حاولوا البحث عن أسباب الانحطاط والتقهقر وإيجاد السبل الكفيلة لإيقاظ العالم العربي من سباته الذي طال عقود من الزمان. فمذ القرن الخامس عشر بدأت تتقلب الأحوال والأحداث ولاحت في الأفق بوادر عصر الانحطاط والتراجع. كما برزت بالتزامن مع ذلك في ساحة أخرى من العالم قوة ناهضة ومناهضة للعالم العربي والإسلامي كانت قد عرفت بوادرها الأولى من خلال ما عرف بالنهضة الأوروبية- لقد تنبأ ابن خلدون في القرن الرابع عشر، رائد الفكر التاريخي والاجتماعي، بأفول الحضارة الإسلامية وهو الذي عاين وعاش سقوط الدويلات تلوى الأخرى في الأندلس والهجوم المغولي على العالم العربي الإسلامي، فحاول تفسير هذا الضعف وتحليل هذه التحولات التي تجلت في التراجع الحضاري للعالم العربي والإسلامي، هذا القلق التاريخي الذي تجلى في المستوى الفكري، أدى به إلى اكتشاف علمه الجديد الذي ستكتشفه أوروبا بحوثات مختلفة تماماً وهي على وقع تطور مضطرد جعلها عكس ابن خلدون تبحث عن تفسير التقدم الذي أرادت أن تدفع به إلى

الأمام بينما كان ابن خلدون يحاول تفسير أسباب السقوط والانحطاط.

إن المتتبع لمسيرة الفكر العربي المعاصر منذ عصر النهضة أي لمدة القرنين الماضيين يجد أن هذا الفكر ومن خلال الكم المعرفي وكذا القضايا التي طرحها، حاول الإجابة عن السؤال التاريخي والإشكال الذي يتمحور حوله، بطرق عديدة تتحدد من خلال التيارات التي عرفها العالم العربي منذ عصر النهضة وكذا الاتجاهات التي أفرزتها تلك المحاولة التي أرادت الإجابة عن هذا السؤال المحوري، **لماذا تأخرنا ولماذا تقدم غيرنا؟**

إن طرح أي سؤال في عالم الفكر، يعني أن طارح ذلك السؤال يندرج ضمن أسئلة تتحدد ضمن إشكالية هي بدورها لها منطلقاتها المعرفية والنظرية.

فهناك علاقة وطيدة بين الجواب وطبيعة السؤال المطروح وكذا الأساليب والمنطلقات المعرفية التي نسعى من خلالها لتحليل ذلك السؤال أو الإشكال الذي تم طرحه؛ فالجواب العلمي لا يمكن تحريكه إلا من خلال سؤال علمي يجعلنا نستنتج المسائل واستثارته وجعله يتحدد وفق طبيعة المسألة التي أخضع إليها. أما إذا كان الجواب غير علمي فالمشكلة تكمن في طبيعة السؤال المطروح وليس في طبيعة الجواب في حد ذاته.

لذا فإن طرح أي تساؤل والطريقة التي يتم من خلالها صياغته تحدد طبيعة الموقف والموقع اليبستيمي للفكر إزاء الواقع موضوع انشغال ذلك الفكر. يرى بعض المفكرين الذين تناولوا تاريخ العلم ونشأته في العصر الحديث، أن التساؤل الميتافيزيقي الذي كان سائدا قبل الثورة العلمية في الغرب حول ماهية الأشياء الذي كان يصاغ من خلال عبارة **لماذا الأشياء** هي كما هي أو لماذا تحدث الأشياء Le pourquoi des choses قد تم استبداله شيئا فشيئا بالسؤال العلمي وهو **كيف تحدث الأشياء** Le comment des choses والذي لا يبحث عن الأسباب الميتافيزيقية التي تجعل الشيء يوجد كما هو عليه ولكن البحث عن ترابط الظواهر والتي تجعل الشيء

يكون كما هو عليه؛ تلك الأسباب التي تحددها معقولة الظاهرة وموضوعيتها.

لقد تأسس الخطاب العلمي حول الواقع الاجتماعي في العالم العربي على يد ابن خلدون وقد استطاع هذا الأخير أن يتتبع المسار التاريخي والاجتماعي للعالم العربي طارحاً **السؤال السوسيولوجي** الذي صاغه من خلال البحث عن كيفية حدوث الظواهر وليس من خلال سؤال **لماذا** تحدث. فلو نقوم بإحصاء بسيط لاستعمال ابن خلدون الأسئلة التي تبدأ بكلمة **كيف** لأحصيناها بالعشرات ولكن عندما نبحث عن الأسئلة التي طرحها في المقدمة والتي تبدأ بكلمة **لماذا** فسنندهش أنها منعدمة كلية في مقدمته.

وهذا قد يكون من بين مؤشرات **الوعي الايبستمي الخلدوني** بالواقع كمعطى موضوعي يتم اقتترابه ومقارنته علمياً من خلال البحث عن الأسباب المباشرة والعلاقة الترابطية بين الظواهر التاريخية والاجتماعية. فالعلم يدرس ما هو موجود طارحاً السؤال حول كيفية سير الأشياء وحدث الظواهر أما الفلسفة أو الفكر غير العلمي، فهو يطرح السؤال حول **لماذا** تحدث الأشياء.

لذلك فنحن نجد في أسئلة الفكر النهضوي صياغتان مختلفتان، تم من خلالهما طرح الأسئلة التاريخية لهذا الفكر؛ فهو يبدأ بسؤال **لماذا** عندما يحاول أن يجد سبب تقدم الآخر وتحديد سبب تأخر الأنا أو الذات العربية، أما عندما يتعلق بالسؤال المرتبط بالمستقبل فهو يبدأ بسؤال يتحدد من خلال كلمة **كيف**. أي أنه يطرح السؤال الذي يبدأ بكلمة **كيف** عندما يريد البحث عن الحلول والسبل التي يجب إتباعها للخروج من المأزق التاريخي. إن الصياغة المعرفية للسؤال، هي التي حددت إشكالية النهضة بعدما حددتها الأسئلة التاريخية التي طرحها الفكر العربي في تلك المرحلة. وهي الإشكالية التي رسمت تضاريس كل الخطاب الفكري العربي بكل تياراته وطروحاته*.

* حددها العروي في أربعة وهي: تعريف الذات من خلال الآخر وهو الغرب، علاقة العرب بماضيهم. (هذا الماضي هو المحرك وهو الذي يحقق للأنا

تلك الإشكالية التي أعطت للفكر العربي خصوصية معينة تجمع كل تياراته في انشغال واحد؛ هذه الإشكالية ستكون بمثابة قلق معرفي انتاب كل المثقفين وبالتالي فإن معظم النقاد الذين أخذوا على عاتقهم نقد الفكر العربي، يرون أن هذا الأخير لم يخرج عن الإطار الميتافيزيقي والميتاواقعي البعيد عن الواقع، على اعتبار أنه كان دائما مغتربا عن واقعه وبعيدا عن الإشكالات الأساسية للواقع، فحاضر الغرب حاضر في كل إشكالاتنا النهضوية وحتى أسئلتنا هي أسئلة يطرحها الغرب علينا كما أن ماضي الأنا مزال حاضرا في فكرنا محددًا ردود أفعالنا وانفعالاتنا، أما حاضر ذاتنا فظل غائبا في وعينا المعرفي حتى ولو كان يعكس أفكارنا إلا أنه لم تنعكس عليه ذاتنا المعرفية لتستلهم منه عناصر إشكالاتها.

فالسؤال النهضوي سؤال إيديولوجي لا يسعى إلى تحليل الواقع بل يسعى إلى استبداله بواقع آخر ينشده ويحلم بتحقيقه.

إذا فيما يكمن الإشكال هل في طريقة الإجابة عن السؤال أم في طريقة طرح السؤال نفسه؟

فالفكر الغربي يطرح على نفسه أسئلة أساسها **كيف** وصلنا وتقدمنا، أما الفكر العربي فهو يطرح على نفسه السؤال **لماذا** تأخرنا وانهزمنا. إنه السؤال غير العلمي الذي تأسس عليه الفكر النهضوي مما جعل كل الإجابات غير علمية وغير واقعية بل هي إجابات خارجة عن الواقع مغتربة عنه.

لقد مر قرنين من الزمن على النهضة وما زلنا إلى غاية اليوم نشعر أننا نردد نفس الطروحات والإشكالات التي طرحها رواد النهضة والتنوير وبالتالي حق لنا أن نقول **إن حاضر العالم العربي على مستوى الفكر هو وليد ظروف تاريخية كانت بدايتها الأولى مع عصر النهضة مطلع القرن التاسع عشر وما يميز هذا الحاضر هو أنه يراوح مكانه منذ ذلك العصر. فالصيرورة التاريخية للعالم**

ثباتها وبعطي الثقة في المستقبل، البحث عن منهجية تمكنهم من التعريف بالذات وتحدد سلوكهم، البحث عن وسيلة تعبير مناسبة. العودة إلى كتاب

عبد الله العروي، *l'idéologie arabe contemporaine*, Ed, Maspero, paris, 1967

العربي لم تجعلنا نتقل إلى المستقبل المنشود الذي هو ممثل لنا في حاضر الآخر ولم نتمكن أن نحافظ على ماضينا الذي يمثل النموذج الذي يظل متمثلاً في وعينا التاريخي ومخيلتنا الاجتماعية. فقد توقف التاريخ منذ عصر النهضة والعالم العربي يراوح مكانه خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الوراء. وبالتالي نقول إن العالم العربي قد طرح على نفسه الأسئلة التاريخية التي كان يراها تعبر عن مازقه التاريخي والاجتماعي وبالتالي كانت هذه الأسئلة المحرك المعرفي الذي جعله يقوم بصياغة إشكاليته التاريخية ويقوم في نفس الوقت بإعطاء الأجوبة التي كان يراها مناسبة لطبيعة السؤال الذي طرحه. لقد تمكن الفكر الغربي مع عصر النهضة الأوروبية من تخطي السؤال الفلسفي بظهور الروح العلمية التي كانت القطيعة مع أدبيات الفكر الميتافيزيقي والفلسفي. هذا التخطي أدى به إلى الانتقال من الفكر الذي يبحث عن جواهر الأشياء إلى البحث عن تجلياتها، مما أدى به إلى **الوعي اليبستيمي** بالواقع، ذلك الوعي الذي لا يتحرك إلا من خلال السؤال السوسولوجي الذي ينبثق عنه الفكر العلمي من خلال البحث عن الأسباب الموضوعية والذاتية للظواهر الاجتماعية والتاريخية، الشيء الذي أدى إلى بروز خطاب علم الاجتماع في الغرب باعتباره الوسيلة بامتياز للإجابة عن أسئلة الواقع الاجتماعي. وقد حدث ذلك فعلاً مع الرواد الأوائل للفكر السوسولوجي الغربي الذين أعلنوا أن علم الاجتماع - وخطاب العلوم الاجتماعية بصفة عامة - هو المعبر الوحيد عن الواقع الاجتماعي والتاريخي.

لكن لم يكن للعالم الغربي أن يطرح على نفسه السؤال السوسولوجي إلا بتوفر عوامل مساعدة كانت قد تأسست في عصر النهضة والتنوير مع ظهور النزعة الإنسانية وفكرة التحرر حيث إن الشيء الذي يجعل الفكر يتتبع الواقع من خلال الدراسة والتفكير - بإنتاجه الخطاب العلمي الذي هو ذلك الموقف الذي يتخذه هذا الفكر حيال الواقع من خلال الوعي اليبستيمي على أنه هو مصدر المعرفة - عندما يكون هذا الواقع

يتميز بالحركية أي أنه يطرح على الفكر إشكالات جديدة تجعل هذا الفكر يحاول متابعته ورصده. من هذا المنطلق يمكن أن نقول إن العالم العربي وهو يبحث عن شروط تأسيس علم الاجتماع والذي يكون عربياً أو إسلامياً وعالم ثالثي أو حتى وطنياً بمعنى المحدود. فهو لا يسعى إلى إعادة تأسيسه من جديد ليكتشف علم الاجتماع جديد. فهذا العلم قد تم الوعي بضرورته ونجاعته في دراسة الواقع الاجتماعي والتاريخي. وهذا سواء من خلال النظرية الخلدونية والتي استطاعت أن تسبق الغرب في هذا الميدان أو من خلال العلوم الاجتماعية الغربية التي تدرس ويتم الإلمام بنظرياتها ومفاهيمها. الإشكال الذي يطرح على بساط البحث الأيستيولوجي في العالم العربي هو البحث عن علم الاجتماع (النظرية) ينطلق من خصوصية هذا العلم طارحاً ومشغلاً ومحللاً لأهم إشكالاته. وإذا حاولنا البحث عن نشأة هذا العلم فيكون من خلال البحث عن شروط تأسيسه كنظرية اجتماعية تتحدد من خلال الشروط المعرفية والتاريخية للفكر العربي.

إن القلق المعرفي ومحاولة البحث عن علم اجتماع عربي والتعبير عن حالة الأزمة التي يعانيها العلم المتداول في الجامعات ومؤسسات البحث، قد تم التعبير عنها في عدة ملتقيات وندوات ومؤتمرات ومحاولات لكتاب والمشتغلين في حقل علم الاجتماع والتي تؤشر لأزمة ومحاولة استبدال الواقع المعرفي لهذا العلم من خلال إعادة تأسيسه وتهيئة الشروط والظروف لذلك.

فقد أتت العنوانين كمؤشر لذلك مثل: نحو علم اجتماع عربي، أزمة علم الاجتماع في الوطن العربي، إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي، علم الاجتماع والمسالية المفقودة¹.... الخ.

¹. راجع في هذا الإطار، ندوة نحو علم اجتماع عربي، التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، تونس، 1985.

كلها عناوين وشعارات تجعل المهتم والمشتغل بهذا العلم يشعر بقلق معرفي سرعان ما يؤدي به إلى الانخراط في إشكالاته ومسائله وبالتالي البحث عن مبرراته وخلفياته. فعلم الاجتماع على اعتبار أنه الوسيلة بامتياز التي يستعملها الفكر لتحليل الإشكالات التي يطرحها على نفسه بات في أزمة منذ أن عرف أول نشأة له في العالم العربي إذ أن كل الدراسات التي أخذت على عاتقها دراسة وضعية هذا العلم أجمعت على أنه مغترب عن واقعه هجر منذ البداية إلى النظريات الاجتماعية الغربية وحتى وجوده في الجامعات العربية ما هو إلا لتدريس هذه النظريات والتحكم في نسقها المفاهيمي حتى أصبح عالم الاجتماع هو ذلك الذي يتحكم في هذه النظريات وليس في رصد الواقع. أما الدراسات الموجودة فإنها لم ترق إلى مستوى التنظير أو ما هي إلا لتأكيد صدق النظرية المعتمدة مسبقاً.

السؤال الأساسي الذي يجب أن يطرح هو كيف تعطل الفكر العربي ولم يبلور النظرية الاجتماعية على غرار الفكر الغربي الذي عرف استمرارية من خلال نشأة النظريات السوسيولوجية مستلهمة أسسها المعرفية من أفكار عصر النهضة والتنوير؟ إن الشيء الأساسي الذي نلاحظه من خلال تطور الأفكار في العالم الغربي هو وجود علاقة وطيدة بين أفكار النهضة الأوروبية سواء من خلال عصر التنوير أو الفلسفة الألمانية وحتى الفكر الإنكليزي، حيث تأخذ هذه العلاقة معنى واضحاً قاعدتها الأساسية الإشكالية التي طرحتها الحركة الفكرية للنهضة ومحاولة علم الاجتماع أساساً الإجابة عن أسئلتها من خلال دراسة الواقع الاجتماعي ومقارنة هذه الأسئلة لدراسة علمية على غرار ما قام به كل من دوركايم وماكس فيبر وكارل ماركس فهناك استمرارية معرفية بين أفكار النهضة والقضايا الأساسية التي طرحها علم الاجتماع بعد تأسيسه.

كما أن للنظريات التي عرفها العالم الغربي بعد تأسيس علم الاجتماع أسس معرفية نجدها عن رواد فلسفة التنوير وذلك

من خلال أهم مفكري عصر التنوير مثل جان جاك روسو وسان سيمون وديدرو وغيرهم.

الشيء الذي لا نجده في العالم العربي وهو أن علم الاجتماع لا يتناول القضايا الأساسية التي طرحها رواد النهضة العربية لا من خلال المنطلقات النظرية ولا من خلال المسائل الأساسية والقضايا التي طرحها رواد النهضة بل نجد في قضايا علم الاجتماع كما طرحت وكما هي مطروحة مسحة سياسية تنطلق من الخيارات السياسية للدولة وتوجيهها أو من خلال رجوع الصدى الحاصل في الغرب بين التيارات المشكلة لمنظومته الفكرية والتي تجد جذورها في النهضة الغربية وليس في النهضة العربية.

وهنا نلمس أساسا الاغتراب المزدوج لعلم الاجتماع حيث أنه زيادة أنه غائب عن القضايا الأساسية التي يطرحها الفكر العربي على نفسه فهو يعيد صياغة قضايا طرحت في سياق زمني ومكاني مختلف عنه وهنا قد يفسر إلى حد ما غياب النظرية في حقل علم الاجتماع في العالم العربي كونه لا يتناول القضايا الحساسة التي يطرحها الفكر العربي على نفسه وبالتالي لم تحصل تلك النقلة المعرفية بين الفكر والعلم أي بين الفكر العربي وعلم الاجتماع الذي كان عليه أن يكون استجابة علمية لقضايا هذا الفكر.

إنها أزمة الوعي الابستمي التي يعرفها العالم العربي متجلية في أزمة مزدوجة أزمة الفكر في عدم ملاحقة واقعه ولحظته التاريخية وأزمة العلم الذي تأسس مغتربا عن إشكالات الفكر العربي منذ عصر النهضة وبالتالي ظل **الوعي الابستمي العربي** عاجزا عن إنتاج نظرية الواقع من خلال طرح السؤال السوسولوجي الذي يعبر عن راهنية الفكر في التعامل مع القضايا التاريخية الجوهرية التي تتبع من سؤال الواقع العيني المباشر.

لقد ظل الصراع الفكري في العالم العربي صراعا إيديولوجيا محضا خارج الواقع، فلم يتحول إلى صراع فكري يتحدد من خلال قواعد الفكر العلمي حيث يكون المرجع الأول والأخير هو الواقع.

وبالتالي يمكن أن نقول إن أزمة الفكر النهضوي ليست في عدم تحقيقه النهضة المنشودة بل أزمته تكمن في عدم تحوله إلى نظام معرفي يساعد على إعطاء القاعدة الایبستيمولوجية لتأسيس النظرية السوسیولوجية.

إن هذا التقرير ينبع أساساً من تساؤل جوهری وهو؛ لماذا لم يتحول فكر النهضة إلى نظرية اجتماعية على غرار ما حصل في الغرب. فإن إشكالية النهضة لا تكمن في جوابها بل في سؤالها. ذلك السؤال الذي لم يضع الفكر العربي في المسلك الصحيح لانبثاق الفكر العلمي الذي يلتحم بالواقع فيتطور بتطور هذا الأخير. فبقاء الإشكال هو نفسه يدل على بقاء الفكر في موضعه الأول طارحاً إشكالاته كما طرحت عليه في اللحظة الأولى. فهو فكر يراوح مكانه يجتر نفسه ويستشكل إشكالاته من خلال العودة إلى أصل الإشكال أو حتى أصل الفكر أو العقل المنتج لذلك الإشكال.

إن الإشكالية الأساسية في العالم العربي من خلال الخطاب الفكري أن هذا الأخير يستعمل كلمات لا تعكس الواقع وأنه يتعامل مع واقع لا يعبر عنه. وقد تحددت تياراته بين من يفكر في حاضره بالتراث وتيار آخر يفكر في حاضره بالآخر، والأحرى أن يفكر الأول في تراثه بحاضره والثاني أن يفكر في الآخر بحاضره. وهنا تبرز لنا أهمية تحيين الفكر العربي المعاصر من خلال جعل الواقع هو محور التفكير وتصبح كل القراءات التي يقوم بها لا تكون إلا على ضوء هذا الواقع الذي يجب إقحامه كمعطى ثالث في علاقة جدلية بين الآخر والتراث.

ثانياً: الافتراض العام للإشكالية

إن هذه الإشكالية تجعلنا نطرح الافتراض العام على اعتبار أزمة علم الاجتماع في الوطن العربي وأزمة الفكر العربي المعاصر وجهين لأزمة واحدة. ألا وهي أزمة الوعي اليبستيمي. فإزمة الوعي اليبستيمي هي نتيجة عدم انخراط علم الاجتماع في الوطن العربي في إشكالات الفكر العربي المعاصر. كما تكمن في عدم تحول الفكر العربي المعاصر إلى قاعدة معرفية لنشأة النظرية السوسيولوجية. إن هذه الافتراض وإن يعبر عن وضعية الفكر العربي المعاصر وعلم الاجتماع في الوطن العربي فهو يطرح في نهاية المطاف قضية أساسية ترتبط بذلك البعد الذي لا يمكن لأي فكر أو علم أن يرقى إلى مستوى الموضوعية بحيث تكون لديه مرجعية يرجع إليها كلما أراد أن يغير منطلقاته ومبادئه، هذا البعد هو **الواقع** - البعد الثالث حسب تعبير حسن حنفي - الذي يعتبر المحور المركزي الذي تنطلق منه الذات العارفة إذا أرادت هذه الأخيرة أن تخرج من مستوى الذاتية إلى مستوى الموضوعية.

إنه ذلك البعد الغائب أو المغيب في ثقافتنا ومن ثمة من فكرنا والذي ينعكس في نهاية المطاف على مستوى معارفنا وإنتاجنا (العلمي والعملي). فإذا غاب هذا البعد فسيغيب الفكر النقدي وبالتالي التفكير العلمي. ولا يدخل هذا البعد كمستوى فاعل في الإنتاج المعرفي إلا إذا حصل التلاقح بين العلم والفكر وهو المخرج الوحيد الذي يمنع من اغتراب العلم (نقصد بالعلم في هذه الحالة هو علم الاجتماع كما مورس في الحقل الأكاديمي العربي والذي كان مغتربا عن الفكر ودون اتصال دائم به من خلال طرح الإشكالات الأساسية التي طرحها الفكر العربي على نفسه منذ عصر النهضة) عن الفكر والعكس صحيح. إذ أنه لا وجود لعلم إلا إذا استمد إشكالاته من الفكر الذي يسبح فيه. فالعلوم الاجتماعية في الغرب لم يكن لها أن تتطور وتصبح انعكاساً نظرياً للواقع الذي نشأت فيه من خلال المفاهيم التي

أنتجتها، إلا عندما أعادت طرح إشكالية الفكر الغربي والتي بدأت أساساً مع عصر الأنوار.
فالفكر العربي الذي لم يخرج بعد من أزمته يمكن تحليله على أنه لم يتحول إلى منظومة إشكالية للعلوم الاجتماعية وعلم الاجتماع خاصة.
إن القضية جد حساسة في محاولة تفسير أزمة علم الاجتماع في الوطن العربي وكذا تفسير أزمة الفكر العربي المعاصر. كون أنه لم يعتمد كليهما على الآخر في بداياته الأولى.
فعلم الاجتماع نشأ في غربته عن الواقع وعن هموم الثقافة التي غرس فيها. أما الفكر العربي فراح يطرح مسائل بعيدة كل البعد عن الإشكالات الحقيقية للواقع.

الفصل الثاني

الإطار النظري بين

اختيار المنهج وتحديد المفاهيم

أولاً: المفاهيم النظرية.
ثانياً: المفاهيم الإجرائية.

غالباً، في الدراسات الأكاديمية، ما يكون لقضية الإطار النظري حضوراً ضرورياً لتحديد مسار البحث والهوية التي قد يأخذها من خلال مفاهيم معينة، تجعلنا نحدد من خلاله النظرية المعتمدة في ذلك البحث. لكن نادراً ما يقوم الباحث بمتابعة مزاجه النظري وميلوه الفكرية لاستنطاقها وإخراجها من اللاوعي الفكري الذي يصاحب الدراسة لكي يكتشف في ذاته، النظرية التي يتبعها أو النظرة والزاوية التي اعتمدها لمقاربة موضوعه. وقد تكون هذه العملية أكثر أصالة من أن يقحم نظرية ومفاهيم -هو أصلاً غير مقتنعا بها- قد تزعزع الصرح المعرفي لتلك الدراسة بذريعة التصريح مسبقاً بالنظرية المتبعة والتي قد تصلح إلا للدكتور يزين بها البحث دون أن تكون هناك ضرورة لذلك. لهذا فمسألة المنهج والنظرية يجب أن تأخذ أبعاداً نفسية معرفية على الباحث أن يعيها

ويستخرجها من ذاته العارفة التي تشكلت عبر تجربته ومساره الفكري. فيستنطق الباحث ذاته، لاستخراج المكبوت النظري الذي ترسب عبر قراءاته ومساره المعرفي والفكري، والذي من الضروري أن تتفتق عنه تصورات ينفرد بها الباحث - وخاصة في الدراسات العليا- وتجعله يأتي بالجديد أو إضافة وتقويم لقديم. لكن هذا لا يتعارض في أن تتقاطع، تصورات وطروحات هذا الباحث، مع وجهات نظرية قائمة، يجد فيها الباحث ما يثري اختياراته ويؤسسها على قواعد أكثر مصداقية، يستقيها من التقليد السائد في البحوث والدراسات.

إن طبيعة الموضوع، الذي نتناوله، حتم علينا سلوك مسارا معرفيا، قادنا إلى مقارنة ارتأينا أنها تخدم أكثر بحثنا وتصورنا لموضوعنا. فنقد الفكر العربي المعاصر بكونه يشكل وحدة كلية ويتحدد من خلال إشكالية واحدة، رغم تعدد التيارات الفاعلة فيه، جعلنا ننحو نقدا بنيويا، كونه تأسس منذ مراحل الأولى على أسس ايبستيمية لم تساعده على ملاحقة واقعه والارتكاز عليه في تحديد خياراته المستقبلية، زيادة أنه كان يقفز عليه لتغييره واستبداله بواقع مأمول غائب عنه.

هذا المنحى يجعلنا نتتبع تلك البنية المعرفية التي لم تسمح لهذا الفكر من إفراز خطاب سوسيولوجي نابع من خصوصية الواقع الذي يتحرك فيه وكان شرط وجوده. فالفرضية التي طرحناها، تجعلنا نتتبع هذا الفكر منذ نشأته، كبنية معرفية تربطها إشكالية لديها خصوصية معينة لم تجعلها تحدث لنفسها نقلة نوعية في طريق تأسيس نظرية للواقع تكون قاعدة لنشأة الفكر السوسيولوجي المأمول تأسيسه. وفي ما يلي نتعرض إلى المفاهيم التي تساعدنا على الفهم الجيد للإشكال المطروح.

أولا: المفاهيم النظرية

1.1. الايبستيمية.

يعتبر المفتاح الرئيسي لهذه المقاربة هو مفهوم **الايبستيمية**. لقد حدد ميشال فوكو الايبستيمية على أنها الإطار الشامل الذي يتحكم في الإنتاج الفكري لفترة معينة، بتعدد الطروحات، التي تبدو مختلفة، لكن هي محكومة بنظام معرفي واحد يجمعها "نظام

داخلي منشئ للمعرفة"¹ أي نظام معرفي منتج للمفاهيم والتصورات. ترجع مهمة هذا الطرح لمجال سماه فوكو بالآركيولوجية وهي التي تبحث عن شروط الإمكان القبلية والتاريخية لإنتاج المعرفة أي تكتشف هذا النظام الثاوي المؤسس للمعارف والأفكار والمفاهيم.

نعتمد، في هذا الإطار، التعريف الذي قدمه لنا ميشال فوكو نفسه في كتابه حفريات المعرفة، حيث يعرف اليبستيمية على أنها "مجموع العلاقات التي بإمكانها أن توحد في فترة معينة بين الممارسات الخطابية التي تفسح المجال أمام أشكال ايبستيمولوجية وعلوم، وأحياناً، منظومات مصاغة صورياً. إنها النمط الذي يتم حسبه الانتقال، داخل تشكيلة خطابية، إلى التنظير اليبستيمولوجي والعلمية والصياغة الصورية، إنها أيضاً نمط توزع تلك العتبات التي يوافق بعضها البعض أو يضاف إليه أو يتعد عنه زمنياً، الروابط الجانبية التي يمكن أن تنشأ بين بعض الأشكال اليبستيمولوجية وبعض العلوم من حيث أن هذه وتلك، تنتسبان لممارسة خطابية متقاربة، لكنها متميزة، ليست اليبستيمية صورة المعرفة أو لونا من المعقولة، باختراجه لأكثر العلوم تبايناً وأشدّها اختلافاً، يبين عن الوحدة العليا للذات والفكر أو العصر، هي مجموع العلاقات التي يمكننا الوقوف عليها في فترة ما بين العلوم

حينما نحلل مستوى انتظاماتها الخطابية"² مثل هذا الطرح يرجعنا إلى متابعة الأفكار والنظم المعرفية "التي أصبحت بفضلها المعارف ممكنة؛ حسب أي فضاء تنظيمي نشأت المعرفة، وعلى أساس أي أوليات تاريخية أمكن لأفكار معينة أن تظهر ولعلوم أن تتأسس ولتجارب معينة أن تنعكس في الفلسفة ولمعقولات أن تتكون، ربما، تتحل وتتلاشى في أمد غير بعيد."³ لذلك فلكل عصر

¹. السيد ولد أباه، **التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو**، الطبعة الثانية، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2004، ص. 124.

². ميشال فوكو، **حفريات المعرفة**، ترجمة سالم يفوت، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1987، ص. 176. Michel Foucault, L'archéologie. 176. du Savoir, Gallimard, paris, 1969, p. 205.

³. عبد الرزاق الدّواي، **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر**، هيدجر، ليفي ستروس، ميشال فوكو، دار الطليعة، بيروت، 2000، ص.

ايبستيمية تحدد نظام وانتظام معارفه بجعلها ممكنة. إنها الرابط المعرفي في فترة زمنية معينة بين مجموع المعارف والتصورات والتي تبدو مختلفة ومتباينة لكنها تخضع لنفس القليات المعرفية التي تكون بمثابة العمق المعرفي والمحدد الايبستيمولوجي لتلك المعارف. إنه النظام الثاوي الخفي الذي ينكشف لدى الباحث عند نحته وحفره لمعارف عصره أي هي الخلفية أو القبلية المعرفية التي توجه هذه المعارف وتحددها مسبقا.

إذا تمكنا من تحديد مفهوم الايبستيمية والتي حددها ميشال فوكو على أساس دراسته للفكر الغربي فعلينا أن نجتهد في استخدام هذا المفهوم وتطبيقه في حالة العالم العربي الذي لم يعرف تلك النقلة النوعية التي عرفتها أوروبا والتي سمحت لها من أن تخطو إلى مستوى إنتاج المعارف الخاصة بالإنسان. فإذا كانت هذه الايبستيمية تحدد لنا شروط الإمكان، ففي حالة العالم العربي يجب أن نبحث عن شروط الإمكان، أي بطرح سؤال جوهري، مفاده، كيف تجلى النظام الفكري للعالم العربي حيث لم يعرف نظاما معرفيا ايبستيميا يسمح له بتخطي التعثر التاريخي الذي وجد نفسه فيه أثناء عصر النهضة؟ أو قد نطرح السؤال بصفة أخرى، كيف انحلت وتلاشت تلك الايبستيمية التي سمحت للعالم العربي من إنتاج ذلك الصرح المعرفي في مرحلة تاريخية معينة عرفت بالحضارة العربية الإسلامية؟

إنها أسئلة محورية تقودنا إلى تتبع تلك المرحلة التي عرفت بعصر النهضة العربية والتي كانت بمثابة لحظة تاريخية وقف فيها العالم العربي من خلال طرح سؤاله التاريخي الشهير لماذا تأخرنا وتقدم غيرنا؟ لعله السؤال **المؤشر** الذي جعلنا نشعر أننا على وقع تلاشي نظام قديم وفي نفس الوقت تشكل نظام معرفي جديد - لم يصل إلى مداها-مازلنا نحظر تبلوراته وتشكلاته إلى غاية اليوم.

2. الوعي الايبستيمي.

هو إدراك الشروط الاجتماعية والمعرفية الراهنة حيث يعي الفكر سؤال الحاضر "إنه التساؤل حول اللحظة الراهنة ودلالاتها والإمكانات التي توفرها للفكر"¹ أي ذلك النظام المعرفي الذي لديه القدرة على التنظيم والتنظير من خلال إنتاج نظام معرفي مولد ومكون للعلوم ذات الصلة المباشرة بالواقع العيني. أي ذلك النظام المعرفي الذي يتمتع براهنية الطرح الفلسفي حسب طرح كانط. والذي يتحول بفضل ذلك **الوعي الابستمي** إلى **سؤال علمي** تتجلى وتنشق عنه العلوم سواء في ما يخص الظاهرة الطبيعية أو الاجتماعية. لقد تأسست الوعي الابستمي الغربي مع كانط الذي أسس من خلال عمله النقدي التقليد الفلسفي الذي سوف تتأسس عليه كل اليبستيمولوجيات الحديثة ويتحدد هذا الوعي في البحث عن شروط إمكانية المعرفة المشروعة وكذا السؤال الحاضر الذي يطرح والوضعية الراهنة والحقل الراهن للتجارب الممكنة؟²

3. أزمة الوعي اليبستيمي.

هي تلك الحالة التي تكون فيها ثقافة ما عاجزة عن إدراك شروط وجودها وإمكاناتها، وبالتالي تظل عاجزة عن طرح الأسئلة، التي تسمح لها من تحليل تلك الشروط التي أوجدتها. فهي تسعى إلى تجاوزها دون الانطلاق منها ويتجلى ذلك من خلال السؤال التاريخي الذي تطرحه تلك الثقافة على نفسها، أو يفرض عليها أن تطرحه، كونها لا تستطيع تجاوز شرطها وحدود إمكاناتها. ويأخذ ذلك السؤال صيغة ميتافيزيقية سرالية لا تفرز لنا معرفة موضوعية ولا حتى ذاتية، بل هي معرفة خارجة الذات والموضوع كون المبادرة التاريخية ليست هي المحك المعرفي، بل العكس التساؤل عن فقدانها هو الذي يحرك السؤال، وبالتالي لا تنتج لنا تلك الثقافة قضايا خاصة بها بل تجتر ما بقي لها في اللاشعور والمكبوت المعرفي لديها. وإذا اعتمدنا الطرح الذي جاء به ميشال فوكو فيمكن أن نقول؛ إن **أزمة الوعي اليبستمي؛ هي عجز النظام المعرفي لفترة زمنية معينة على التنظير**

¹. السيد أولد أباه، نفس المرجع السابق، ص.101.

². العودة إلى نفس المرجع السابق.

الايستيمولوجي من خلال عدم قدرته على طرح سؤال الحاضر والراهن المؤسس للسؤال السوسولوجي. 4.السؤال السوسولوجي.

هو سؤال الواقع والذي ينبع من خلال الوعي الايستيمي؛ ذلك الوعي الذي يجعل الفكر يرجع إلى واقعه الذي أدى إلى وجوده وهو نقيض سؤال الماضي وسؤال الآخر. بل هو السؤال التاريخي الذي ينبع من الحاضر العيني للذات العارفة. فالعالم العربي منذ عصر النهضة وجد نفسه يجيب عن أسئلة يطرحها عليه حاضر الآخر أو ماضي الآنا وبالتالي كانت كل طروحاته مغتربة عن حاضره. وهو ذلك السؤال الذي ينطلق من الواقع لاستنطاقه بوسائل معرفية تبدأ بالسؤال العلمي الذي يفرز لنا نظرية الواقع التي تحاول فهمه وتحليله قبل تغييره أو تطويره. وبالتالي ينبع أساسا، من الوعي الايستيمي بالشروط الاجتماعية والتاريخية التي كانت شرط وجود ذلك الفكر المُسائل والمتسائل. إن التطرق إلى عصر النهضة يكون من حيث أنه عبارة عن نظرة كانت نتيجة لظروف اجتماعية وتاريخية حددت البنية التي انطلق منها روادها في تعاملهم مع واقعهم. وبالتالي فكر النقاد رغم اختلاف منطلقاتهم المعرفية يجمعهم قاسم مشترك في تحديد طبيعة هذه البنية. لذلك فالطرح البنيوي ليس اختيارا ذاتيا اعتباطيا بل هو نتيجة تبني الحركة النقدية المنهج البنيوي في نقدها للفكر النهضوي وللفكر العربي قديمه وحديثه. وهذا نلاحظه على العموم في كل المشاريع النقدية للجيل الأول من النقاد كما أن كل المفكرين اللاحقين انتهجوا هذا المنهج بحكم تأثرهم بالحركة النقدية التي ظهرت في أوروبا والتي تسمى بفلسفة ما بعد الحداثة. هذه البنية التي تجمع هي بدورها كل تيارات الفكر النهضوي في إشكالية واحدة.

ثانيا: المفاهيم الإجرائية-

لعل أول ما يواجه أي باحث في العلوم الاجتماعية بمختلف تخصصاتها والتي تعنى بالظواهر الفكرية والمعرفية والاجتماعية هي قضية المفاهيم، حيث أن الخطاب حول الموضوعات التي تهتم بها هذه العلوم، يستعمل الكلمات المتداولة في الحقل

اللغوي، العلمي والعملي، وبالتالي قد يختلط معنى الكلمات ومحتواها حتى يصبح لكل واحد، الذي يستعمل هذه الكلمات أو المفاهيم، محتوى معين، وفق طرح خاص به والمعنى الذي يراه مناسباً لهذا الطرح أو من خلال الممارسة التي لا يراها إلا من خلال تلك الكلمات أو المفاهيم. وبالتالي كان لزاماً في هذه المجالات أن يتم تحديد المفاهيم وضبطها وإعطائها محتوى يجعلها تأخذ معنى واحد في كل مسار البحث، حتى يتم بناء تحليل متناسق ومتجانس.

ونحن بصدد اهتمامنا بالفكر العربي المعاصر وجدنا أن هناك عبارات يستعملها المهتمين بهذا المجال تأخذ تقريباً نفس المعنى والمحتوى فارتأينا قبل أن نخوض في دراستنا أن نبين الحدود المعرفية لكل عبارة ومستويات استعمالها. هذا لكي يتضح جلياً مفهومنا للفكر العربي المعاصر كمفهوم محوري هو موضع هذه الدراسة وموضوعها.

من بين الكلمات المتداولة في مجال الفكر والتي تتقارب في معانيها واستعمالاتها مع كلمة الفكر وتستعمل في أغلب الأحيان مقترنة بها هناك كلمة أو مفهوم؛ الثقافة، العقل، الوعي؛ فعندما نستعمل عبارة الفكر العربي الذي يتجزأ إلى الفكر الديني والسياسي... الخ. تتداخل في أذهاننا عبارة العقل العربي، الثقافة العربية، الوعي العربي.

وقد تنحدر من هذه العبارات عبارات أخرى مثل العقل العربي الديني أو الأخلاقي أو السياسي، نفس الشيء بالنسبة إلى عبارة الثقافة العربية فهناك الثقافة السياسية والثقافة الدينية والثقافة العلمية وكذلك فيما يخص الوعي هنالك الوعي السياسي، الاجتماعي، الديني... الخ.

قد يكون لهذه العبارات الجزئية معاني تطبيقية لكلمة وعي أو عقل أو ثقافة وبالتالي لا يمكن أن نصل إلى تحديد شافي وكافي لها إلا عندما نرجعها إلى الكلمة الأساسية والتي تتردد في العبارات الجزئية.

أي تحديد معنى العقل والثقافة والوعي حتى يتسنى لنا مقارنتها مع كلمة الفكر، وبالتالي معرفة حدود كل كلمة واستعمالاتها الأكثر شيوعاً في تحديد محتوى، يفرقها عن الأخرى، ومن ثمة نتحدد لنا

الصورة التي تجعلنا نعرف كيف نوظف كلمة فكر ونعني بها محتوى محدد.

1.العقل.

جاء في لسان العرب لابن منظور، أن الرَّجُلَ العَاقِلُ هو الجامع لأمره ورأيه، مأخوذ من عَقَلْتُ البَعِيرَ إِذَا جَمَعْت قوائمه، وقيل: العَاقِلُ الذي يَحْسِب نفسه وَيُرُدُّهَا عن هَوَاهَا، أَخَذَ من قولهم قد اعْتَقِلَ لِسَانُهُ إِذَا حُجِسَ وَمُنِعَ الكَلَامَ، والمَعْقُولُ: ما تَعَقَّلَهُ بقلبك. والمَعْقُولُ: العَقْلُ، يقال: ما لَهُ مَعْقُولٌ أَي عَقْلٌ، وهو أحد المصادر التي جاءت على مفعول كالمَيْسُورِ والمَعْسُورِ. وِعَاقَلَهُ فَعَقَلَهُ يَعْقُلُهُ، بالضم: كان أَعْقَلَ منه. والعَقْلُ: التَّبَيُّتُ فِي الأمور. والعَقْلُ: القَلْبُ، والقَلْبُ العَقْلُ، وَسُمِّي العَقْلُ عَقْلًا لَأنه يَعْقِلُ صاحِبَهُ عن التَّوَرُّطِ فِي المَهَالِكِ أَي يَحْسِبُهُ. كما جاء في قاموس المنجد، العقل بمعنى مركز الفكر والحكم والمخيلة وسواها، مجموع القوى العقلية، ما يكون به التفكير والاستدلال عن غير طريق الحواس.

لكن في القاموس الفرنسي جاءت RAISON المرادفة لكلمة العقل على أنها "القدرة على الحساب وتقديم الحجج المرتبطة بما تم تقديره أو حسابه"¹. وجاء في الموسوعة الفرنسية أن العقل هو "القدرة على المسك بالواقع وإدراكه"² وهنأتني كلمة RAISON في الفرنسية لتأخذ معنا متقاربا لكلمة عقل بالعربية وهي عقل الشيء أي الإمساك بشيء. كما أنها خاصة تفرق الإنسان عن الحيوان الذي يتصرف وفق غريزته بدون تحديد العواقب على أساس الحساب والتقدير. وهنأسمي الإنسان في أدبيات الفلسفة على أنه حيوان عاقل. أيلا يتصرف بطريقة غريزية. أي أنه يحكم على الأشياء وتقدير ما هو خير وشر وأصلح. إلا أنه من خلال أدبيات الفلسفة نجد أن العقل يأتي وهو يحمل معنى المبادئ والأسس التي يسلكها الإنسان لبناء معرفة حول العالم وحول نفسه وبالتالي نجد لمعنى العقل أبعادا ايستيمولوجية حول أسس المعرفة. كما جاء في موسوعة لاند الفلسفية أن العقل هو ملكة تركيب المفاهيم والعبارات والمقترحات،

¹. G.Durozoi, A.Roussel, *Dictionnaire de la Philosophie*, Ed. Nathan, paris, 1997, p.321.

². *Encyclopædia Universalis*, v.,10, 2005.

فهو بهذا المعنى القدرة على الاستدلال والحكم السليم وخصوصية معرفة الطبيعة والواقع من خلال التجربة* . يمكن أن نقول على ضوء ما تقدم أن العقل هو الأسس التي نتخذها للوصول إلى أحسن وجه لبناء الفكر.

2. الفكر.

جاء في لسان العرب لابن منظور أن الفَكْرُ والفِكْرُ هو إعمال الخاطر في الشيء؛ كما جاء في المنجد أن الفكر هو "إعمال العقل في المعلوم للوصول إلى معرفة مجهول كما أن الفكر هو مجمل أفكار ومذاهب جامعة بين أشخاص عديدين" الفكر المعاصر" وهو نشاط ذهني لعمل العقل"¹. وقد عرف الدكتور أحمد زكي بدوي في معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية أن "الفكر هو ظاهرة عقلية تنتج عن عمليات التفكير القائم على الإدراك والتحليل والتعميم..."². كما جاء في معجم الفلسفة أن "الفكر أو التفكير بالمعنى العام هي كل ظواهر الفكر الإنساني... وهذا لكي نفرقها عن الشعور والإحساس كعملية نفسية غير مقصودة وهنا يأتي معنى الفكر... وهو الإدراك، أي القدرة على فهم مادة المعرفة والقيام بالتركيب وهذا مستوى أكثر من التصور والخيال...."³ كما ورد في موسوعة لالاند الفلسفية أن "الفكر هو كل ظواهر العقل"⁴. يمكن أن نقول أن الفكر هو انتقال العقل من القوة إلى الوجود، أي من العقل المكون -مكون للفكر- إلى (العقل المكوّن) حسب لالاند. وبالتالي إذا كان الفكر هو العقل بالفعل يمكن أن نقول إن العقل هو الفكر بالقوة، والذي يعتبر موضوع المعرفة أي كل ما تنتجه ملكة العقل من مفاهيم ومصطلحات وعبارات وقضايا. بالتالي معنى الفكر هو فعل التأمل الواعي والمقصود والذي نلتزم به بطريقة إرادية. فإن فهم معنى

* أنظر أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ترجمة خليل أحمد خليل، المجلد الثالث، منشورات عويدات، بيروت، 2001، ص. 1160-1161.

¹. ? المنجد في اللغة العربية المعاصرة، دار المشرق، 2000.

². ? أحمد زكي بدوي، **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**، مكتبة لبنان، بيروت، 1978، ص. 425.

³. G .Durozoi, A .Roussel, op. cit., p. 289.

⁴. ? أندريه لالاند، **المرجع السابق**، ص. 954.

التفكير هو محاولة معرفة مختلف الظواهر والنشاطات الذهنية التي يمكن أن تترابط فيما بينها والتي تفرز لنا الأفكار وبالتالي يمكن لهذه الأخيرة أن تنفصل عن الفعل الذهني الذي أنتجها لتشكل أنساقا لها محتوى مستقلا يتم تبادلها ونقلها بين الأفراد والجماعات.

إذا يمكن القول إن الفكر هو تلك الظاهرة المعرفية التي لها وجود مستقل ولها خصوصية تراكمية يتم تبادلها بطريقة واعية بين الأفراد والجماعات سواء في مرحلة معينة أو عبر أزمنة متعاقب وهنا يمكن من خلال ذلك تتبع تطور وتحول الفكر وتحديد مستوى الاتصال والانفصال فيه سواء من خلال الأسس التي يبنى عليها "المبادئ العقلية" هذا الفكر أو من خلال المفاهيم التي يستعملها لكي يعبر عن حقيقة معينة أو ظاهرة محددة.

3. الوعي .

جاء في لسان العرب أن الوَعْيُ هو حِفْظ القلب الشيءَ. وَعَى الشيءَ والجديث، يَعِيهِ وَعِيًا وَأُوْعَاهُ: حَفِظَهُ وَفَهَمَهُ وَقَبِلَهُ، فَهُوَ وَاعٍ، وَفُلَانٌ أَوْعَى مِنْ فُلَانٍ أَيْ أَحْفَظُ وَأَفْهَمُ. وفي الحديث: بَصَّرَ اللَّهُ امْرَأً سَمِعَ مَقَالَتِي فَوَعَاها، فَرَبَّ مَبْلَغٍ أَوْعَى مِنْ سَامِعٍ، وَأَدُنُّ وَاعِيَةٌ... وَالْوَعْيُ الحَافِظُ الكَيْسُ الفَقِيه. وفي حديث أبي أمامة: لا يُعَذَّبُ اللَّهُ قَلْبًا وَعَى القُرْآنُ؛ قال ابن الأثير: أي عَقَلَهُ إِيْمَانًا بِهِ وَعَمَلًا.

جاء في القاموس الفلسفي أن "الوعي هو حضور الذات من خلال علاقتها بالعالم الخارجي"¹ وهناك استعمال لعبارة الوعي السياسي والاجتماعي بمعنى أن الإنسان على بينة بما يحيط به من رهانات ومسائل عليه أن يعيها ويستوعبها وبالتالي التفكير لوحده قد يكون التفكير من أجل التفكير دون إدراك الأولويات التي يجب أن يتناولها ويخوض فيها. كما جاء في الموسوعة العالمية أن "الوعي مرتبط كذلك أساسا بالخبرة التاريخية والمعرفة ومناهج التفكير التي تبلورت فيما سبق من التاريخ. يدرك الوعي الواقع بطريقة مثلى، فيضع لنفسه أهدافا ومهام جديدة ويوجه كل النشاط العملي للإنسان، ويشكل النشاط الوعي يؤثر الوعي على النشاط محدد له

¹. Ibid., p.84.

وناظما. وإذ يحقق الناس خططهم الإبداعية فإنهم يغيرون الطبيعة والمجتمع ومن ثم يغيرون أنفسهم"¹. وبالتالي يصبح الوعي هو التفكير الموجه في إطار معين تحدده طبيعة المرحلة التي تتواجد فيها الذات وهي تعي نفسها وتعني كذلك العالم الذي يحيط بها.

4. الثقافة.

إن الثقافة ليس لديها مستويات تتحدد من خلالها بل هي كل ما يتجلى عن حياة الإنسان من خلال احتكاكه بالطبيعة وعلاقته بالآخرين فهي نتاج يتوارثه الأجيال وتحدد انتماء الفرد الذي يتلقاها منذ ولادته سواء اللغة والتقاليد والدين والأعراف والمهارات وحتى الفكر والعلوم والآداب والفنون. فالثقافة العربية هو كل ما أنتجته عبر الأزمنة المتعاقبة من عمران وفكر وعادات وتقاليد... الخ. إن المقاربات المختلفة للثقافة سواء الأنثروبولوجية أو الأيديولوجية أو السوسولوجية تسمح لنا من أن نعي تطور مختلف التعريفات التي انطلقت من هذه المقاربات وموائمتها حسب نوعية الطرح الذي نحن بصدد تحديده، من خلاله، هذا المفهوم. لذا جاءت المقاربة السوسولوجية للثقافة باعتبارها "تحليلا لطبيعة العلاقات والترابطات الموجودة بين أنماط الإنتاج الفكري وسماته العامة من جهة، ومعطيات البنية الاجتماعية بكل أبعادها الاقتصادية والسياسية والبيئية، التاريخية منها والمعاصر من جهة أخرى، وبالتالي دراسة وظائف هذا الإنتاج الفكري وآلياته وتفاعلاته في المجتمعات على مستوياته كافة"² يصبح الفكر جزء من الثقافة وشرطيته المجتمعية وهو تلك الطريقة التي يتم من خلالها إدراك رهانات الحاضر والمستقبل من قبل الذات العارفة سواء أكانت ذات جماعية أم فردية ويأتي العقل لكي ينظم هذه القضايا وفق منطق خاص وأسلوب تفكير معين. ويكون الفكر كتجل من تجليات العقل. وهنا يصبح الفكر الوجه المجرد للواقع الملموس من خلال تمظهرات الثقافة.

¹. Encyclopædia Universalis, , op. cit.

². عبد الغني عواد، **سوسولوجية الثقافة المفاهيم والإشكالات ... من الحداثة إلى العولمة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006، ص.

نأتي هنا إلى إشكالية أساسية وهي؛ كيف تتحدد العلاقة بين الفكر والواقع وما هو المستوى الذي يؤثر على الآخر. يمكن أن نقول إن تاريخ الفلسفة هو تاريخ هذه العلاقة أي تاريخ الذات والموضوع. كمرادفات للفكر والواقع. وكل النظريات الفلسفية هي عبارة عن محاولة لفهم هذه العلاقة وفك رموزها. بعدما حددنا بعض المفاهيم من خلال مدلولاتها اللغوية والمعرفية العامة المتداولة في حقل الفلسفة والعلوم الاجتماعية. نتناول المفهوم العام للفكر العربي المعاصر.

5. ماذا نقصد بالفكر العربي المعاصر إذا؟.

لا شك أن هذا الفكر ومنذ مدة زمنية ليست ببعيدة بات محل نقد ودراسة من قبل عدد من المفكرين والنقاد وخاصة بعد النصف الثاني من القرن العشرين وبالتحديد بداية السبعينيات حتى أصبح كل مفكر مهتم بقضايا العالم العربي الإسلامي لا يمكن له أن يقوم بتحليل واقع هذا العالم إلا ويتخذ من نقد الفكر العربي المعاصر منطلقاً لإشكالاته وطروحاته. كما أننا سوف نحصر تيارات أو وجوه هذا الفكر في كل ما أنتجه العالم العربي من أفكار وعتد، إلى حد ما، بتحقيق نهضة أو إصلاح أو تغيير. فمشروع النهضة، الذي بات محل انتقاد الفكر النقدي، لم يكن سوى مشروع لم يتحقق، أي أخفق في تحقيق الوعود وما الانتكاسات المتتالية والهزائم إلا دليل على ذلك وصولاً بهزيمة 67 وبالتالي فهذا المشروع لم يكتمل حتى يصبح قابلاً للإنجاز أو التبلور في الواقع التاريخي المتحرك، الدليل على ذلك عكوف المفكرين والمثقفين على نقده وتحليله لمحاولة إيجاد بديل له. من خلال تحديدنا الذي قمنا به لكلمة الفكر والمفاهيم التي تتداخل معها كالوعي والعقل والثقافة يمكن أن نقول إن الفكر العربي المعاصر هو مؤشر الإنتاج النظري، للثقافة العربية المعاصرة، الذي اعتمد على أسس ومبادئ عقلية متصلة ببناء المفاهيم والتصورات ذات العلاقة بالوجود التاريخي والمجتمعي للعالم العربي، ويتحدد أساساً من خلال الوعي برهانات العالم العربي والمتعلقة بإشكالات، التحرر والنهضة والتقدم.

فالفكر العربي، من هذا المنظور، هو مستوى معين من الإنتاج الثقافي، تشكل أساسا من خلفية تاريخية واجتماعية (ماضيا وحاضرا) من خلال الوعي برهانات (حاضرة ومستقبلية) تتمحور حول قضايا أساسية تركزت في جوهرها بقضية النهضة والتقدم والتحرر. وهذا يشمل كل أحقاب ومراحل هذا الفكر. من خلال تطوره في العصر الحديث والمعاصر.

هذا التعريف هو محور الإشكالية التي تنطلق منها كل التيارات المشكلة لبنية هذا الفكر، ووحدة تيارات هذا الفكر تتحدد أساسا من خلال **وحدة الإشكالية التي تربط تياراته رغم تعدد الطروحات والاتجاهات**. فطبيعة إشكالية الفكر العربي المعاصر هي التي تحدد انتماء ذلك المفكر أو ذاك. "فوحدة الفكر، في المنظور الذي نتحدث عنه لا تعني وحدة المفكرين الدينية واللغوية.... ولا وحدة الموضوعات التي تناولوها، ولا وحدة الزمان - مكان الذي يؤطر هذا الفكر... وإنما وحدة الإشكالية"¹. إذا ماذا نقصد بالإشكالية، هنا يرى الجابري أن الإشكالية هي "منظومة من العلاقات التي تنسجها، داخل فكر معين، مشاكل عديدة مترابطة لا تتوفر إمكانية حلها منفردة ولا تقبل الحل - من الناحية النظرية - إلا في إطار حل عام يشملها جميعا.... هي النظرية التي لم تتوفر إمكانية صياغتها فهي توتر ونزوع نحو النظرية، أي نحو الاستقرار الفكري"² وإذا كان الفكر العربي المعاصر فكرا إشكاليا يمكن أن نقول إن أزمته أساسا تكمن في عدم تحول إشكاليته إلى نظرية وبالتالي إلى الاستقرار النظري فهو فكر يؤشكل إشكاليته باستمرار، *Il problématisé sa problématique* دون أن ينتقل إلى الجواب العلمي، الذي يستند إلى دراسة الواقع وبالتالي فك الإشكال. فمع استمرار المشاكل نفسها التي تشكل وحدات الإشكالية يظل هذا الفكر فكرا استشكاليا، حيث لا يتطور من خلال حل الإشكالات المطروحة لينتقل إلى إشكالية أخرى تطرح هي الأخرى من خلال مسيرة الواقع التطورية، مما يؤدي إلى تطور المعرفة ذاتها وتلك خاصية التفكير العلمي. فبقاء الإشكالية وبقاء السؤال المحوري

¹ محمد عابد الجابري، **نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، الطبعة السادسة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993، ص. 27.

² نفس المرجع، ص. 27.

هو نفسه، يبين أن الحل لم يتم تحقيقه أو الوصول إليه، أي بقاء أصل الإشكالية نفسها. لذا يتعذر قيام العلم الذي يؤشر لتجاوز الإشكالية.

إن ازدواجية الموقف من الغرب في أدبيات الفكر العربي المعاصر أفرز لنا تيارات لها مواقف متباينة حيال ذلك الواقع الجديد المليء بالتحديات، فهناك الموقف المحافظ والموقف الإصلاحى وهناك المواقف التي كانت ترى ضرورة تغيير الواقع من الأساس الذي بات واقع يكرس الانحطاط والتخلف.

6. مراحل تشكل الفكر العربي المعاصر.

إن غالبية الطروحات التي تهتم بالفكر العربي الحديث، تعتقد أن مرحلة "ما قبل الحرب العالمية الأولى تمثل مرحلة **اليقظة/النهضة/البعث/عصر التنوير العربي**، وإن كانت تختلف على بداية هذه الحقبة التاريخية (يؤرخها فاروق أبو زيد عام 1828 الذي هو تاريخ نشأة الصحافة العربية، ويؤرخها حليم بركات عام 1798 وهو تاريخ الثورة الفرنسية ويطلق عليها تسمية المرحلة التأسيسية، ويؤرخها البعض بظهور الوهابية على يد محمد بن عبد الوهاب (1703-1792) وشقيقتها السنوسية والمهدية، ويؤرخها البعض بتأسيس الجامعة الإسلامية على يد جمال الدين الأفغاني (1838-1897)، ويبدوها العديدون بدخول نابليون إلى مصر 1803م، ويقرنها آخرون بظهور محمد علي باشا في مصر... الخ"¹.

فأي مهتم ومتتبع لنشأة الفكر العربي المعاصر أو حتى أي فكر لأي أمة من الأمم لا يستطيع أن يحدد زمان نشأته بطريقة دقيقة، وإنما بروز فكر معين، يرجع إلى مرحلة معينة تمتد عبر زمن معين، لهذا يمكن أن نقول، إن الفكر العربي المعاصر عرف أول تشكل له مع نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، وأساساً في أول صدمة له مع الغرب انطلاقاً من حملة نابليون على مصر والهجمات الاستعمارية على أقطار العالم العربي والإسلامي في المغرب العربي مع الاستعمار الفرنسي على

¹. محمد أحمد الزعبي، «مدخل منهجي لدراسة الفكر الاجتماعي العربي الحديث»، **المستقبل العربي**، العدد 346، ديسمبر، 2007، ص. 60.

الجزائر وما تبعها من سقوط الدول تلوى الأخرى تحت حماية الاستعمار الفرنسي والانجليزي أساسا. ولكن الاستعمار لم يكن العامل الوحيد الذي أيقظ وعي العالم العربي والإسلامي حيال رهاناته التي واجهها. بل سبق الاصطدام بالغرب كاستعمار، اصطدام من نوع آخر وهو اصطدام بالمدينة الغربية التي كانت قد بدأت أول تشكلها مع عصر النهضة وامتوجة بعصر الأنوار. وبالتالي كان في كنف الدولة العثمانية التي كانت الكيان السياسي الذي يمثل العالم العربي الإسلامي، الإحساس بتطور الغرب المادي والعلمي قبل الاصطدام به ككيان استعماري. ونحن بصدد تحديد مراحل تكوين الفكر العربي المعاصر يمكن أن نقسمه إلى ثلاث مراحل، **المرحلة الأولى** وهي مرحلة التأسيس والتي تمتد تقريبا من منتصف القرن الثامن عشر إلى غاية بداية القرن العشرين، وأساسا مع سقوط الخلافة سنة 1924، وهناك **مرحلة ثانية** تمتد تقريبا من سنة 1924 إلى غاية 1967. إلا أن كل مرحلة يمكن أن تعرف خصوصيات جزئية وخاصة المرحلة الأولى التي يمكن أن تنقسم إلى فترتين، فترة ما قبل الاستعمار وهي قبل حملة نابليون على مصر واستعمار الجزائر والفترة التي تلت ذلك إلى غاية سقوط الخلافة. إلا أن هناك تقسيمات عديدة في هذا الشأن لم نعتمد عليها حتى وإن هي تتقارب إلى حد معين مع هذا التقسيم.

وهناك **مرحلة ثالثة** هي مرحلة تمتد منذ بداية السبعينيات إلى غاية اليوم. هذه المرحلة تتميز بكونها مراجعة للفكر العربي لعصر النهضة وناقدة له وبالتالي هي مرحلة ذات خصوصية تختلف إشكالياتها عن إشكالية النهضة.

لقد كانت هذه المرحلة بمثابة مراجعة معرفية وفلسفية للتجربة الفكرية للعالم العربي منذ عصر النهضة العربية لذا فعرض أهم تصوراتها يكون من خلال استعماله كإطار نظري لتحليل الفكر العربي المعاصر موضوع تحليل الفكر النقدي.

الفصل الثالث

دواعي النقد الايبيستيمولوجي لعلم الاجتماع في الوطن العربي

- أولاً: أهمية النقد الايبيستيمولوجي.
- ثانياً: أبعاد النقد الايبيستيمولوجي.
- ثالثاً: من نقد العلم إلى نقد الفكر.

لعل الانطلاق من تحليل الفكر النهضوي من منظور
سوسيولوجي قد يجعل القارئ يفهم أن المقاربة السوسيولوجية
هي تلك التي تنزل إلى الواقع الملموس وتستنتقه من خلال
تلك الأدوات والتقنيات ومنهجية اعتبرت الوسيلة الوحيدة لا
غيرها لإنتاج خطاب سوسيولوجي علمي.
وهنا قد نطرح سؤال؛ ماذا نفعل بالكتابات والمساهمات الفكرية
التي أنتجت في حقل العلوم الاجتماعية ولم تستعمل هذه
التقنية بل هي مناهضة لها بالأساس، على اعتبار أن هذه
التقنيات تستعدي مسائلها في مدى نجاعتها ومصداقيتها في

جمع المعطيات الموضوعية التي تعكس الحقيقة كما هي بل قد تكون مشوهة لها أو تعطي لنا غير الحقيقة.

فهدف المقاربة السوسولوجية يتحدد في الاقتراب من الواقع ومحاولة فهمه وتحليله موضوعيا. هناك طروحات فلسفية وحتى علمية ترى بأن الفكر و(الواقع) لا يمثلان إذا جمعناهما إلى الواقع بمفهومه الواسع. وكان الدراسة التي تسعى إلى أن تكون علمية هي تلك التي تقطع مع الفكر وتنشغل بمسائل الواقع العيني الملموس، بحكم أن الانشغال بالفكر هو من اختصاص الفلسفة أو حتى الميتافيزيقا وبالتالي التحليل السوسولوجي الذي يطمح للعلمية يجب أن يحدث قطيعة مع الفكر. إلا أن هناك توجهات فكرية وهي عكس هذا الاتجاه ترى بأن الواقع بمفهومه الواسع يمكن أن نقاربه من خلال عدة مسالك والتوسل بعدة مناهج. هناك حتى من يرى أن اللغة قد تكون وسيلة جد فعالة لفهم الواقع بحكم أنها الوسيلة الأكثر حضورا للتعبير عن العالم وتحتوي أسراراً معرفية باكتشافها يمكن أن نلج إلى الفكر والواقع في آن واحد.

فقد يكون الفكر ومن خلاله اللغة والخطاب وسيلة أو نافذة تسمح لنا من رؤية الواقع المعبر عنه.

إذا تبرز هنا أهمية علم الاجتماع المعرفة كعلم يسمح لنا من دراسة شرطية وظرفية الفكرة وفي نفس الوقت، وبحكم أن هذا الواقع له حضوراً في الفكر ومن خلال هذا الأخير، يمكن أن نلج إلى الواقع. وهذا مع التسليم أن الفكر والواقع بالمفهوم الضيق يحددان ذلك الواقع بمفهومه الواسع.

نحن لا ندخل في هذا المقام في تحديد الواقع بالمعنى الضيق لأننا قد ننزلق في بعض الطروحات التي يبدو أنه تجاوزها الزمن السوسولوجي وحتى الفلسفي أي البعد المادي في تحديد جوهر الواقع بالمعنى الضيق سواء في إطار العلاقات الاجتماعية في صورتها الاقتصادية (ماركس) أو صورتها النفسية الغريزية (فرويد) أو في بعدها الاجتماعي المحض (دوركايم).

وحتى بعض الطروحات الفلسفية في إطار نظرية المعرفة التي تفصل بين الفكر أو العقل والواقع الحسي الملموس الذي لا يدرك إلا بالحواس باعتبار أن العقل لا يمارس إلا دور المرأة

العاكسة التي تنعكس عليه العوالم الملموسة عبر مسالك الحواس.

لكن في هذا الإطار نقول أن الواقع هو هذا وذاك إن الواقع هو كل ما وقع في تاريخ الإنسانية وكان من إنتاجها سواء كان ذلك فكرا أو صناعة أو علاقات وغيرها من تجليات تواجد الإنسان في علاقته مع الطبيعة وكذا لا ننسى علاقته مع النص الديني المنزل الذي يعتبر معطى لا يمكن إنكاره في تحديد وجهة الإنسانية من الناحية الحضارية (وهذا ليس مقام بحثنا في هذا الإطار).

أولا: أهمية النقد الايبيستيمولوجي.

يهدف النقد الايبيستيمولوجي أساسا، إذا أخذ على عاتقه نقد الإنتاج العلمي أو تحديد وضعية أي علم، إلى إبراز ومعرفة الأسس الايبيستيمولوجية التي ينطلق منها هذا الأخير وإلى إبراز عوائق تقدمه في مسيرته التطورية.

كما يهدف إلى نقد النظريات السائدة ضمن هذا العلم في محاولتها فهم ميكانزمات الواقع. كل هذا من أجل هدف واحد وهو مدى مصداقية النظرية في إعادة صياغة الواقع المعطى الملموس إلى مفاهيم والعودة إليه بنظرة مستقبلية تنبئية. من خلال هذا نفهم أن أي نقد لعلم ما، ما هو إلا إبراز درجة تطوره أو ركوده وكذلك تحليل الأزمات التي تنتابه.

إن تحليل الوضعية الحالية لعلم الاجتماع في الوطن العربي، مع التسليم بوجودها، تؤدي بنا إلى طرحها في الإطار المؤسسي والوظيفي، على اعتبار أن هذا العلم ومنذ ظهوره، كان مقترنا دائما بالمؤسسات الأكاديمية سواء قبل الاستقلال أو بعده من جهة، وإما تحليله على المستوى النظري، أي القيام بمقاربة نظرية لأهم النظريات السائدة والتي تستعمل في تفسير الواقع أو محاولة تحليله، من جهة أخرى. وهذا من أجل الكشف عن دور هذا العلم من الناحية المؤسسية وبالتالي دوره في الإطار الاجتماعي والسياسي العام وكذلك مدى صلاحية نتائجه في الاقتراب من الواقع ومصداقيته في تفسيره.

إلا أن هذه المقاربة تقترن بطروحات موازية، نجدها عند المشتغلين بهذا العلم، فمعظم المشتغلين به وهم يحاولون تحديد وضعيته وإشكالياته يقرون أن هذا العلم في أزمة، فعناوين بحوثهم ودراساتهم، تكفي لمعرفة هذه الوضعية. وما

إن نحاول الاقتراب من هذه الطروحات ونحاول أن نفهم أبعاد هذه الأزمة، نفاجأ، فزيادة إلى قولهم إن علم الاجتماع في الوطن العربي في أزمة، فهم يحاولون إعادة تأسيسه وتهيئة الظروف اللازمة لميلاد علم اجتماع غير الذي هو موجود، ويبررون ذلك على أن علم الاجتماع الموجود والذي ندرسه مغترباً عن واقعه ولا يعكس خصوصية المجتمعات التي يدرسها. هنا تصعب مهمة الناقد لهذا العلم أو حتى نقد هذه الطروحات الموجودة حول هذا العلم، فهل يحلل العلم الموجود أو ينتظر أن يوجد هذا العلم المرغوب فيه؟ فإذا كانت مهمة العمل الايبستيمولوجي هي دراسة الواقع المعرفي- العلم - فماذا سوف يكون موقف الناقد الايبستيمولوجي أمام هذه الوضعية؟ من هذه الوضعية تبدأ مهمة الناقد الأساسية، فيجب، قبل كل شيء، نقد المعرفة السوسولوجية ليس انطلاقاً من مصادرها أو الخطاب حولها الذي يعتبر تحليل متأزم للأزمة ولكن يجب الانطلاق من مبررات وجودها وشروط إنتاجها، فإذا كانت المعرفة العلمية شكلاً من أشكال التفكير الإنساني أو مستوى من مستويات تطوره، فيمكن القول، إن تعطل هذه المعرفة قد يكون نتيجة تعطل هذا الفكر على إنتاجها وبالتالي يؤدي بنا التحليل الايبستيمولوجي إلى الغوص في المعرفة السوسولوجية أكثر والبحث ليس عن إشكالياتها المنهجية ونقد نظرياتها ولكن البحث، أساساً، عن الشروط **الايبستيمية** لقيامها ومدى وعي الفكر بواقعه لإنتاجها، أي هل ينطلق من الواقع ليعود إليه أو ينطلق منه لكي يرفضه كمصدر للمعرفة؟ وبالتالي يكون هذا الفكر الوعاء المعرفي الذي يهيئ للمعرفة السوسولوجية ظروف وجودها.

تجمع التحاليل التي وردت حول وضعية علم الاجتماع في الوطن العربي على أن هذا العلم في أزمة وتحليلها ما هو إلا تعبير عن رؤية شاملة وكلية لما يسمى علم اجتماع عربي أو محاولة تأسيسه. إلا أن اختلاف وجهات نظر هؤلاء لا يمكن أن تؤسس عليها نظرية متكاملة، علماً أن العالم العربي عرف أنظمة اجتماعية وسياسية مختلفة، فلو نسلم بأن هذا الوطن عرف تاريخ واحد على ممر العصور، إلا أنه في القرون الأخيرة خضع هذا العالم لأنظمة اقتصادية وأشكال هيمنة سياسية مختلفة

فهناك نظام ملكي وآخر جمهوري وآخر ثوري، ومن ثمة محاولة تأسيس نظرية تنطلق من العوامل المجتمعية المحضنة كالعامل السياسي أو الاقتصادي قد تكون نظرة صائبة إلى حد ما ولكن قد تكون مجحفة وغير موضوعية وبالتالي نحن لا نتفق مع عزت حجازي عندما يحاول أن يؤسس نظريته على أساس اجتماعي بقوله، إن أزمة علم الاجتماع هي أزمة المشتغلين به وميولاتهم الطبقية¹، وعلى هذا فقد انتقده فريدريك معتوق في كتابه **تناقضات علم الاجتماع العربي** فالعنوان يعكس نظرة هذا المحلل إلى وضعية هذا العلم حيث يقول "لو ندفع بالتحليل أكثر إلى الأمام يمكن أن نلاحظ كذلك أن علماء الاجتماع المقيمين والعاملين في الدول العربية الاشتراكية لا يختلفون بنويًا عن رفقاءهم المقيمين والعاملين في الدول العربية الأخرى ذات نظام ملكي أو ليبرالي، وبالتالي إشكالية علم الاجتماع في الوطن العربي لا تكمن في هذه المرحلة على مستوى الانتماءات الأيديولوجية.¹ نفهم من هذا الطرح أن البلدان العربية باختلاف أنظمتها السياسية والاقتصادية تعرف نفس الأزمة وبالتالي يمكن انطلاقًا من هذا، أن نحدد إشكالية علم الاجتماع في الظروف الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية، وعلى هذا يدفع بنا البحث إلى محاولة استخراج القاسم المشترك الذي يفضله يمكن أن نعتمده ونخرج بنظرة شاملة، كون أن أي نظرة تجزئية قد تتعثر في محاولة الخروج بنظرة شاملة.

هنا يقود بنا البحث، إلى محاولة معرفة القاسم المشترك الذي يربط كل أقطار العالم العربي بإشكالية واحدة وبالتالي يمكن أن نمارس نقدًا إيستيمولوجيًا على المعرفة السوسولوجية. نعتبر أن القاسم المشترك الذي يربط العالم العربي بأجزائه كلها، قد صيغ في مقولة المفكر شكيب أرسلان التساؤلية والتي عنون بها كتابه **لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم**

* أنظر محمد عزت حجازي، «الأزمة الراهنة لعلم الاجتماع في الوطن العربي»، **نحو علم الاجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية**، سلسلة كتب المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، 1986.

¹. F. Maatouk, *Les contradictions de la sociologie arabe*, Ed. L'Harmattan, Paris, 1992, pp. 114-115.

غيرهم فنستنتج من هذا أن العالم العربي تحدده هوية واحدة وجهين وهي؛
 أ) الهوية العربية الإسلامية-
 ب) عرف هذا العالم وفي معظم أجزائه تحد واحد رغم اختلاف جنسياته ألا وهو الاستعمار.
 فهذين العاملين اللذين يحددان مسار هذه المجتمعات يجعلان هذا الوطن يطرح قضايا وإشكاليات واحدة.
 هذا ما دفع برواد الفكر والنهضة أن طرحوا قضايا هذا الوطن على أنها قضايا تربط أجزاءه بمصير واحد، فنجد جل علماءه ومفكره ينتقلون من قطر إلى قطر ومن بلد إلى آخر لمهمة واحدة وهي بعث الحضارة العربية وتحرير هذا الوطن بكل أجزائه من الهيمنة الاستعمارية-
 فعندما يحاول علم الاجتماع أن يحلل واقع العالم العربي، لا يجد نفسه في فراغ ولكن الفكر الذي يفكر به والواقع الذي يفكر فيه يعبر عن حالة متازمة، فنحن أمام فكر متازم يحلل واقع متازم وبنظريات ينظر إليها على أنها مغتربة ولا تعكس هذا الواقع وبالتالي مهما سبحت المعرفة السوسولوجية في الواقع الذي تدرسه إلا أنها مرهونة بالغوص في أعماق هذا الواقع وطرح القضايا الأساسية التي يطرحها الفكر على واقعه وهنا وجوب العودة إلى اللحظة الايبستيمولوجية، اللحظة المعرفية التاريخية، لحظة **الوعي الايبستيمي** للفكر بواقعه، اللحظة التي تهيئ الظروف الايبستيمولوجية لنشأة المعرفة السوسولوجية تنطلق حقيقة من الواقع العربي وانشغالاته الأساسية.
 بعد كل هذا نفهم أن الحالة الراهنة لعلم الاجتماع تستوجب نقدا ايبستيمولوجيا للنظريات القائمة، وذلك على ضوء الواقع الاجتماعي والفكري الذي تتحرك فيه والذي يعبر عن نفس الانشغالات التي يطرحها العالم العربي على نفسه وبكل أجزائه.
 لقد حدد الدكتور محمد وقيدى مهمة النقد الايبستيمولوجي المنشود في ثلاثة مراحل؛
 "أ) إبراز القيم الايبستيمولوجية التي أدى إلى بروزها إنتاج علمي قائم منذ عقود من السنوات.

ب) التوقف عن مظاهر التعطل والنكوص في الممارسة العلمية في مجال العلوم الإنسانية من أجل معرفة العوائق اليبستيمولوجية التي أدت إلى هذا... وذلك عن طريق الكشف عن لا وعي الممارس العلمي فيها.

ج) أن يتجه النقد اليبستيمولوجي إلى النظرية في العلوم الإنسانية في العالم العربي من أجل البحث في وضعيتها وإبراز مشكلاتها.¹ فهذه المهمة المنشودة التي ينادي بها الدكتور محمد وقيدي، هي مهمة تقع أساساً على عاتق التحليل اليبستيمولوجي لوضعية العلوم الإنسانية والتي يعتبر علم الاجتماع جزءاً منها والمرتبطة كذلك باليقظة اليبستيمولوجية وبدونها "تظل الممارسة العلمية نظرية غير واعية بشروطها ووجودها غير واعية بالقيم اليبستيمولوجية التي تصدر عنها هي ذاتها وغير واعية بالصور المختلفة التي تظهر بها عوائق اليبستيمولوجية ينبغي تجاوزها.² فاليقظة اليبستيمولوجية تدفع العلم إلى مساءلة نفسه ومساءلة الشروط التي تسمح بوجوده ومن بين الشروط الأساسية التي تجعل المعرفة العلمية ممكنة هي أن يكون هناك فكر له قابلية لإنتاجها وواقع معرفي ينطلق منه الفكر ليعود إليه.

لقد سبق وقد اهتم بهذا الموضوع مفكرون وعلماء اجتماع كثيرون في محاولتهم نقد المعرفة السوسيولوجية والخروج بمنهج نقدي يسمح بتفكيك هذه المعرفة ومعرفة خلفياتها النظرية وبالتالي إعادة بنائها بما يتلاءم والواقع الذي تدرسه. فهذه المحاولات أرادت انطلاقة من الوضعية التي آل إليها علم الاجتماع في الوطن العربي، أن تحلل النظريات وتقوم بنقدها على ضوء الواقع الذي تتحرك فيه وذلك بتحديد نسبتها النظرية في تفسير هذا الواقع.

فعلينا الآن أن نقيم هذه المحاولة ونتبع ما تقترحه من أجل القيام بمهمة النقد اليبستيمولوجي.

نتطرق الآن إلى محاولة كل من عبد الكبير الخطيبي وأنور عبد الملك.

¹ محمد وقيدي، «النقد اليبستيمولوجي، ضرورته ومستوياته»، دراسات عربية، العدد 10، أغسطس 1983، ص. 55.

² نفس المرجع السابق، ص. 57.

1. الخطيبي والنقد المزدوج.

لقد حدد الخطيبي مهمة الناقد الايستيمولوجي بعمل نقدي مزدوج حيث يقول: "تتمثل المهمة الأساسية للسوسيولوجية في العالم الثالث في القيام بعمل نقدي مزدوج:
أ - تفكيك المفهومات الناتجة عن المعرفة السوسيولوجية والكتابة السوسيولوجية والتي كانت تتكلم باسم العالم العربي ويغلب عليهما الطابع الغربي وأيديولوجيته المتمركزة على الذات.

ب - في الوقت ذاته نقد المعرفة والكتابة السوسيولوجية اللتين أنجزتهما مختلف مجتمعات العالم العربي حول ذاتها. نقصد إذن حركة مزدوجة منسقة نرى أنها وحدها قادرة على تجاوز مجرد الإعادة والتكرار وتفتح أمام رجال علم الاجتماع إمكانية معرفة علمية أقل استلابا وأكثر تكيفا مع خصوصية الموضوع المطروح.¹ لقد حدد هذا المفكر هذه المهمة على أنها مهمة تقع على معرفتين، على المعرفة السوسيولوجية التي أنتجها الآخر الذي هو الاستعمار عن طريق المفكرين المستشرقين وغيرهم، من جهة، وكذلك ما أنتجه العالم العربي حول نفسه من أفكار ومعارف لمحاولة تحليل وضعيته من جهة أخرى. "فهذه المهمة التي لا يمكننا أن نتصور أن علم الاجتماع في العالم العربي يمكن أن يكون بدونها، قادرا على إنجاز معرفة تجعله كذلك قادرا على الإمساك بموضوعه في خصوصيته أي في حقيقته."²

يقصد الخطيبي بمهمة تفكيك المفاهيم باعتبار " أن هذه المفهومات وقائع تاريخية وتأخذ بنيتها بالنسبة إلى تفكير خاص وأحداث معينة في الزمان والمكان. "³ انطلاقا من هذا، نفهم أن عملية تفكيك المفاهيم ما هي إلا الرجوع إلى الفكر الذي أنتجها والذي كان بدوره محددًا بشروط اجتماعية وتاريخية وكذلك تحليل هذه المفاهيم وتحديد قدرتها على إعادة إنتاج الواقع الذي تعكسه وكذلك مدلولها في الإطار الفكري الذي أنتجها.

¹ عبد الكبير الخطيبي، **النقد المزدوج**، دار العودة، بيروت، 1980، ص. 157.

² محمد وقيدي، **مرجع سبق ذكره**، ص. 59.

³ عبد الكبير الخطيبي، **مرجع سبق ذكره**، ص. 157.

ويتساءل محمد وقيدي عن ماهية هذا النقد، فهو يرى أن هدف هذه المهمة الملقاة على عاتق علم الاجتماع هي "عملية تفكيك المفاهيم... ومعرفتها ضمن تاريخيتها أي بإقصاء صفة الإطلاق عنها... وتكون أيضا... بمساءلة تلك المفاهيم ذاتها عن القدر الذي يمكن أن تفيدنا به في تحليل موضوعها أي المجتمع العربي"¹. فالنقد، يكون، أساسا، بمحاولة تبيان نسبية النظريات الموجودة في علم الاجتماع أي تبيان نسبتها التاريخية والمعرفية. لإعادة بناء علم اجتماع ينطلق من الواقع الذي يتحرك فيه، يجب قبل كل شيء أن يبدأ بنقد هذا العلم في نظرته لهذا الواقع ولا يمكن في نظرنا أن نقوم بذلك إلا إذا قمنا بمقاربة ايستيمولوجية للفكر الذي ينتج هذا العلم، فالإحياء بالقيام بمثل هذا النوع من النقد، الذي لا نخاله إلا نظريا في الأساس، لا يمكن أن يخرج عن دائرة الفكر قبل كل شيء وعن طرح المسألة المعرفية أساسا، فنرى أن جل النقاد الذين يواجهون إشكالات نظرية في إطار العلم الذي يمارسونه إلا ونجدهم قبل ذلك يغوصون أكثر في المعرفة العلمية محاولين معرفة الأسس المعرفية التي تقوم عليها هذه الأخيرة وكيف تتجلى هذه الأخيرة، أساسا، انطلاقا من طبيعة العلاقة التي تربط الفكر بالواقع على اعتبار أن المعرفة العلمية تجليا من تجليات هذه العلاقة.

2. أنور عبد المالك ومهمة إعادة بناء المفاهيم.

نأتي الآن إلى مفكر آخر الذي طرح نفس الإشكال المعرفي، فقد وضح لنا أنور عبد المالك في كتابه **الجدل الاجتماعي** أن الواقع العربي يتمتع بخصوصية تجعله يختلف عن الواقع الغربي وهنا يحدد لنا أنور عبد المالك الحقل أو المجال الذي تنطلق منه إشكاليته. فهو يرى أن العلوم الاجتماعية وبمختلف نظرياتها، هي علوم نشأت في حقل معرفي وثقافي يختلف بخصوصيته عن العالم العربي، فالغرب عندما صاغ هذه النظريات لم يدخل في منظومته الفكرية العالم الآخر أو يمكن أن نقول، إنه اختزل العالم فاعتبر نفسه مركز الكون والحياة واعتبر أن نظرته تعكس نظرة الإنسان إلى العالم، "فعلى جميع هذه الأصعدة لم

¹. محمد وقيدي، مرجع سبق ذكره، ص. 60.

يكن الغرب يتصور أي مجتمع ممكن إلا على صورته². وهنا يطرح أنور عبد المالك مشروعية طرحه، فهو يرى أنه حان الوقت لعملية نقد المفاهيم أو مرحلة التأسيس اليبستيمولوجي، فهذه المرحلة تقتضي عملاً نظرياً نقدياً، ينطلق من فكرة مفادها، أن العالم اللاتيني يختلف بخصوصيته عن العالم الغربي وبالتالي يطرح الوضع المزدوج فيقول في هذا الصدد "إن نقطة انطلاق المسيرة التي نحن بصدد وضع خطوطها الكبرى، هي إثبات عدم ملائمة الجهاز المفاهيمي للعلوم الاجتماعية، الاختلاف بين المجتمعات الغربية، الذين زودوا مواد التحليل من أجل الإعداد المفاهيمي ووضعوا الأنساق النظرية في مختلف التخصصات من جهة وبين المجتمعات غير الغربية (آسيا، إفريقيا، أمريكا اللاتينية) من جهة أخرى"². فهذا الوضع الإشكالي الذي ينطلق منه أنور عبد المالك يعتبر حديث العهد، فيرى أن الوعي بهذا العمل لا يعني أن المشروع الذي هو بصدد تحديد معالمه الكبرى سوف يرى النور بمجرد الوعي بضرورته، ولكن يتطلب هذا جهوداً عظيمة وطويلة النفس، إلا أن هذه المرحلة - للعمل النظري - تعتبر مرحلة انتقالية وبهذا الصدد يقول "قد يظهر ذلك ممكناً في تحديد هذه المرحلة الانتقالية، فهو من غير المؤكد أنه عند تحديد الوضع واستيعابه في أدبيات التفكير السوسيولوجي والنظري سوف تنتقل بصورة آلية إلى النظرة الدقيقة لمسيرة العمل الذي يجب طرحه الآن، فهناك عنصرين يعيقان هذا العمل، مركز أكبر الوسائل العلمية الثقافية في الغرب تحت وطأة النفوذ وقوة دفع النقلة العلمية والتكنولوجية التي تعمق بصفة معتبرة آثار هذا التمرکز من جهة، وكذلك ضعف نسبي لنفس الوسائل في البلدان العالم الثالث من جهة أخرى... فالطرح المزدوج لإثبات عدم التلاؤم والاختلاف، يصب في التقاء هذه العوائق"³.

هنا تظهر لنا صعوبة العمل النقدي، فمن يأخذ على عاتقه نقد هذه النظريات، يجد نفسه أمام وضع يرفضه ولكنه مفروض عليه في نفس الوقت، ذلك أن أنور عبد المالك ينطلق من نظرة موضوعية صارمة، فهو لا يريد القطيعة النهائية مع هذه

¹. نفس المرجع السابق، ص. 70.

². A. Abdelmalek, *La dialectique sociale*, Ed. Le Seuil, Paris, 1970, p. 41.

³. *Ibid.*, p. 42

النظريات ولكن يريد تفكيكها وإعادة بنائها على ضوء الواقع. حيث يوضح الوقيدي، من جهة أخرى هذا العمل، بقوله: "إن النقد الايبستيمولوجي الذي يمارسه الباحث العربي أو الذي ينتمي إلى العالم غير الغربي بصفة عامة، لا يهدف إلى إيجاد انفصام في شخصية العلوم الإنسانية وذلك ببناء علوم إنسانية تخص العالم العربي لها أدواتها المفهومية ووسائلها المنهجية الخاصة، إن ما يهدف إليه النقد الايبستيمولوجي، في نظرنا، هو على العكس من ذلك، رفع انفصام تعانیه العلوم الإنسانية، وهو انفصام مظهره شمولية وهمية لمفاهيمها، من جهة، وعدم قدرتها الإجرائية على تفسير الوقائع الإنسانية المتميزة بالاختلاف في المستوى والنوع من جهة أخرى. إن هدف النقد الايبستيمولوجي هو بناء العلوم الإنسانية، بناءً جديداً، تتفق فيه الصفات العلمية لمفاهيمها مع قدرتها الإجرائية.¹ إن العمل الذي ينادي به أنور عبد المالك، يقتضي جهداً نظرياً نقدياً بناءً، لا يقطع مع النظريات الموجودة، كما لا يسلم بصلاحياتها الحالية في العمل الإجرائي، فيجب أن تكون عملية تصفية وتمحيص لهذه النظريات وهنا يقترح أنور عبد المالك ثلاث مراحل للعمل النظري:

أ- النقد،

ب- الكشف،

ج- إعادة البناء.

المرحلة الأولى: تقتضي تقييم نقدي للجهاز المفاهيمي، وذلك عن طريق التمييز بين الجهاز المفاهيمي العلمي والجهاز المفاهيمي العملي، أي بين المدلول النظري للمفهوم وأبعاده الإجرائية. وتقتضي كذلك هذه المرحلة، الإقرار بالطابع الخصوصي للجهاز المفاهيمي وتوضيح طابعه التجزيئي غير العالمي.

المرحلة الثانية: هي مرحلة الكشف وتنظيم الجهاز المفاهيمي، يستدل هنا أنور عبد المالك، بمقولة هيغل الشهيرة "تحليل أو حل جوزه يعني كسرهما"، هنا يقترح المقاربة التاريخية - النقدية في تحديد محتوى خصوصية المجتمعات المدروسة وكذلك تحديد أو بناء نماذج مختلف التركيبات الاجتماعية والاقتصادية.

¹. محمد وقيدي، مرجع سبق ذكره، ص. 72

المرحلة الثالثة: إعادة بناء الجهاز المفاهيمي، حيث يقول أنور عبد المالك فيما يخص هذه النقطة، التي يعتبرها مهمة جدا، لما لها من أهمية كبرى وخاصة أن المرحلة الأولى والثانية تقتضي عمل نظري ومجهود فكري، يجب أن تستخلصه بعمل - أي بناء الجهاز المفاهيمي- يأخذ بعين الاعتبار الواقع الاجتماعي وخصوصيته، فهنا يرى أنور عبد المالك أن مرحلة إعادة بناء المفاهيم، يجب أن تنطلق من الواقع "ومعطيات العالم الواقعي والوجود الفعلي للمجتمعات المحددة في إطار الزمان والمكان، لتكون إلى حد ما المصدر المؤسس للعالم المفاهيمي الجديد.¹

إن مهمة النقد التي يتبناها أنور عبد المالك تتفق إلى حد ما مع ما اقترحه الخطيبي، فهما يلتقيان "في بحثهما عن النظرية الاجتماعية الموضوعية وعلى نقد التراث الغربي في مجال العلوم الإنسانية وعلى نقد الكتابات السوسيولوجية المعاصرة التي أنجزها العالم العربي حول ذاته"². فانطلاقا مما يحدده هذين العالمين في توجيه النقد الايستيمولوجي، يمكن أن نستخلص أن اللحظة التاريخية للنقد الايستيمولوجي تتوجب نقد المعرفة السوسيولوجية التي أنتجها الغرب لمحاولة معرفة ذاته وكذلك نقد المعرفة السوسيولوجية التي أنتجها العالم اللاغربي من أجل نفس الهدف. إلا أن المعرفة السوسيولوجية كإنتاج معرفي يقوم بدراسة الواقع، لا يمكن نقدها إلا على ضوء الواقع الذي أدى إلى وجودها أو بمعنى آخر معرفة الشروط والظروف التاريخية والاجتماعية والفكرية التي أدت إلى نشأة هذه المعرفة، فعلى اعتبار أن هذه المعرفة عرفت نشأتها في إطار تاريخي واجتماعي وفكري خاص لم يسبق لأي مجتمع أن أنتجها من قبل بهذه الصفة التراكمية، فنجد أنفسنا مضطرين إلى محاولة تحليل هذه الشروط التي أدت إلى نشأتها ومعرفة الخلفية التاريخية والفكرية التي أدت إلى نشأة علم الاجتماع كخطاب علمي حول المجتمعات وطبيعة هذه المعرفة ومصداقية تفسيرها لواقعها الذي كان شرط وجودها. فالعملية النظرية للإنتاج السوسيولوجي ما هي إلا عملية تفسير وتحليل

¹ . A. Abdelmalek, op. cit. , p. 53.

² . محمد وقيدي، مرجع سبق ذكره، ص. 80.

الشروط التي أدت إلى إنتاجه أو ظهوره. وهنا نرى وجوب تحليل هذا الإنتاج من منظور " ايبستيمولوجي-سوسولوجي " فالمقاربة السوسولوجية للمعرفة السوسولوجية (علم الاجتماع المعرفة) ما هي إلا محاولة تحليل الأطر الفكرية والاجتماعية والتاريخية التي أدت إلى نشوء هذه المعرفة من جهة وتحليلها ايبستيمولوجيا لمحاولة الكشف عن المصدقية المعرفية لعلم الاجتماع في تفسير الأوضاع التي أدت إلى بروزه من جهة أخرى. فتحليل أزمة علم الاجتماع حسب رأينا، لا يمكنها أن تخرج عن هذا النطاق وفي حدود التساؤلات التي طرحناها إلا أنه يجب توضيح شيء أساسي فمهمة النقد ايبستيمولوجي التي يقترحها كل من أنور عبد المالك وعبد الكبير الخطيبي، لا يمكنها أن تتحقق إلا بنقد ايبستيمولوجي، معنى ذلك، أن مهمة النقد ايبستيمولوجية يجب أن تتسلح بأدوات ايبستيمولوجية قادرة على تحليل وضعية علم الاجتماع وتحليل أزمته ولا يمكن ذلك إلا بطرح القضية الأساسية التي تطرحها ايبستيمولوجية على الواقع العلمي الذي تدرسه أو الذي تنتقده، ألا وهي طبيعة العلاقة بين الفكر والواقع والميكانيزمات التي تحدد هذه العلاقة والتي بفضلها تفرز لنا معرفة ذات طبيعة علمية.

ثانيا: أبعاد النقد ايبستيمولوجي.

بعد تطرقنا إلى أهمية النقد ايبستيمولوجي لوضعية علم الاجتماع في الوطن العربي، كان لزاما علينا أن نحدد أبعاد هذا النقد وتحديد مهمة الناقد ايبستيمولوجي في تحديد وضعية أي علم أو الكشف عن مظاهر تعطله ونكوصه. إلا أن هذا المجال المعرفي ألا وهو ايبستيمولوجيا يمدنا بنظريات عديدة؛ حقيقة أن هذه النظريات كانت نتيجة تدخل فلسفي لوضعية العلوم الطبيعية وعلى رأسها الفيزياء، إلا أن ايبستيمولوجيين، حاولوا تحديد طبيعة التفكير العلمي والميكانيزمات التي تحكم الاكتشافات العلمية وكذا انتقال العلم من مرحلة نظرية إلى مرحلة أخرى أكثر تطورا. إلا أن هذا التطور العلمي حسب اعتقادنا ليس هدف ايبستيمولوجية في حد ذاتها ولكن ما يجعل العلم موضوعا للنقد المعرفي ايبستيمولوجي هو مدى تأثير التطورات العلمية على النسق الفكري والفلسفي ونظرة

الإنسان إلى الوجود. فنجد مثلا في عصر أين كانت سائدة فيه الفيزياء النيوتونية أفرزت هذه الوضعية للعلم نظرة خاصة للوجود في مقولات الزمان والمكان، فالاكتشاف العلمي الذي توصلت إليه الفيزياء الكلاسيكية أدى بالفلاسفة إلى طرح قضايا فلسفية تنطلق من وضعية هذا العلم وكيفية تفسيره للظواهر التي يدرسها والمنهجية التي يستعملها لكي يكشف عن واقعه. إلا أنه مع التطور الذي حصل في نهاية القرن الماضي وبداية هذا القرن بدأت الطروحات الكلاسيكية للعلم تتلاشى، وذلك بظهور الفيزياء الحديثة، مع اكتشاف قانون النسبية وتحديد طبيعة الضوء وما جاءت به الفيزياء الكوانتية. هذا الاكتشاف العلمي أدى بفلاسفة العلم أو الايبيستيمولوجيين إلى مراجعة الأسس الفلسفية أو الايبيستيمولوجية التي انبثقت عن وضعية علم الفيزياء قبل ظهور الفيزياء الحديثة وهذا ما جعل جل هؤلاء الايبيستيمولوجيين يدخلون في جدال حول طبيعة التفكير العلمي وميكانيزمات أو منطق الاكتشافات العلمية وما دور الذات العارفة في محاولة رصدها للواقع الفيزيائي. فبدأت تبرز على السطح نظريات جديدة تحاول أن تقوم بتحليل العلاقة بين الذات والموضوع على اعتبار أن هذين البعدين هما طرفي العلاقة التي تفرز لنا العلم، فالعلاقة بين الذات والموضوع أصبحت محل تضارب الآراء والطروحات فهناك من يعطي الأولوية للموضوع باعتباره هو المعطى الأنطولوجي الذي لا يدرك إلا بالحواس وما على الذات إلا إعادة إنتاج هذا الموضوع بلغة علمية دون تدخل مسبق للذات. ومنهم من يرى أن موضوع العلم لا يمكن أن نعثر عليه في الواقع بل موضوع العلم هو في نهاية المطاف بناء الذات لهذا الواقع، فلا يمكن أن نتكلم عن موضوع العلم قبل تدخل الذات العارفة وإنما موضوع العلم هو ما تفرزه الذات من معارف انطلاقا من منهج موضوعي يبني الواقع لكي يصبح موضوعا.

1. باشلار ودور الذات في إنتاج العلوم.

من بين النتائج التي توصل إليها باشلار عند انتقاده لفلسفة العلوم السائدة في عصره، "والتي يمكن أن نستخلصها من مناهج المواضع... هي قلب منظور الموضوعية، فالمصدر الأول

للموضوعية ليس هو الموضوع بل المنهج الموضوعي.¹ انطلاقاً من هذا الطرح نرى أن الموضوعية لم تصبح نتيجة تلك العلاقة الآلية والميكانيكية بين الذات والموضوع، بل أصبحت علاقة جدلية أي علاقة تأثير وتأثر فلا يمكن أن نتصور أن الذات العارفة تدخل في تحليل موضوعها دون قبلية فكرية ومنهجية (A priori)، إلا أن الذات العارفة تتجاوز مسبقاتها عند محاولتها بناء موضوعها، فلا يمكن أن نقول إن المسبقات الفكرية هي مطلقة ولا يمكن أن نقول أيضاً إن موضوع المعرفة العلمية يسبق التفكير العلمي. فالظاهرة العلمية لا تتكلم فهي صماء وكلامها لا يمكن أن يكون إلا بلغة يفهمها الإنسان وبالتالي يصبح حوار الإنسان مع الطبيعة حواراً بنائياً يتجاوز الإنسان بفضل كل أفكاره المسبقة باحتكاكه مع الظواهر محل الدراسة "وعلى هذا النحو ندرك بوضوح كيف أن العلم الحديث غير كثيراً من مفهوم **الفرض** إذ لم يعد هذا الأخير مجرد تفسير مؤقت نتظر من التجربة الحسم فيه بل أصبح لصيقاً بالنظرية، إن لم نقل هو النظرية نفسها، فهو ليس معزولاً بل مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بمنظومة معرفية، أو بنية فكرية عامة، كما أن الحسم فيه، غالباً ما يتم من النظرية نفسها أو طرف التجربة تلقى شروط إجراءها من النظرية نفسها"²، وهذه الأخيرة لا يمكن تصورها خارج الإطار الفكري والمعرفي الذي يتحرك فيه العلم. فالعلم إنتاج معرفي وفكري يتأثر بالفكر ويؤثر فيه. أي أن الفكر المنتج له، له حد أدنى من الوعي بواقعه الذي يسمح له بإنتاج هذا العلم ولا يكون هذا الوعي إلا **وعياً ايبستيمياً** يطرح على الفكر أسئلة وانشغالات تجعله يغوص في التفكير العلمي لمحاولة الإجابة عنها. هنا تصبح العلاقة بين الفكر والواقع ليست أية علاقة، فإنتاج خطاب علمي يتطلب وجود علاقة جدلية تفرز لنا حواراً تراكمياً يصل بالفكر إلى إنتاج واكتشاف واقعه، فموضوع العلم ليس هو الواقع الذي ينطلق منه الفكر ولكن هو ما تفرزه تلك العلاقة بين الفكر والواقع هذا الأخير "لم يعد نقطة

¹. محمد وقيدي، نقلاً عن باشلار، **فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار**، دار الطليعة، بيروت، 1980، ص. 193.

². سالم يفوت، **فلسفة العلم المعاصرة ومفهومها للواقع**، دار الطليعة، بيروت، 1986، ص. 80.

بداية أو منطلقا للعلم يشكل موضوعه، بل أصبح هو ما ينتهي إليه العلم. وليس معــــــنى ذلك أن العلم في موقفه من الموضوعات التي يدرسها يتشكك في واقعيتها بل يريد ألا يكتفي بوجودها الأنطولوجي سعيا نحو معرفة الأساس الموضوعي لواقعيتها، فإذا كان للواقع سبق زمني على العلم، فإن هذا لا يعني أن له سبقا منطوقيا عليه. فالواقع لا يوجد بصورة سابقة على العلم، إن العلم هو الذي يعيد خلق الواقع بإعادة تركيبه وبنائه.¹ لذا يجب أن نفرق بين الواقع الذي يسبق العلم والواقع الذي يأتي نتيجة تدخل الفكر لفهم هذا الأخير، فالواقع الأنطولوجي رغم وجوده مستقلا عن الفكر وهذا لا غبار عليه، إلا أن تدخل هذا الفكر وإعادة بناء هذا الواقع هو الذي يخرج من القوة إلى الفعل أي من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل من خلال إعادة إنتاجه على مستوى اللغة العلمية التي هي الواقع المجرد للواقع الملموس، فالواقع العلمي أصبح نتيجة بنائية بتدخل الذات العارفة على الواقع المعطى المحسوس، فموضوع العلم يختلف إذا في طبيعته عن الواقع الذي يأتي ليدرسه هذا الأخير. فالعلاقة ليست علاقة مرئوية بل هي علاقة بنائية.

إلا أن الاستنتاجات التي توصلت إليها الايبستيمولوجيا تطرح فعلا قضية هامة وهامة جدا، فالقول إن العلم هو عملية تدخل الذات العارفة لمحاولة بناء واقعها المعرفي، تجعل هذا العلم كنسق معرفي يدخل ضمن النسق الفكري والثقافي الذي ينتجانه. وبالتالي لا يصبح العلم كعملية جامدة بدون تاريخ أو تطور كما تراه الوضعية الجديدة، بل يصبح مسارا تطوريا وتاريخيا، فإضفاء الطابع التاريخي للعلم يغير من مدلوله وطبيعته وميكانزمات إنتاجه.

هنا سنتطرق إلى أهم النظريات، التي تطرح قضية الاكتشافات العلمية والميكانزمات والآليات التي تتحرك بها المعرفة العلمية. وأول ما سنتطرق إليه هو الفيلسوف غاستون باشلار باعتباره فيلسوفا له طرح خاص وعائش الاكتشافات العلمية المعاصرة في مستهل القرن العشرين.

¹ . نفس المرجع السابق، ص. 80 .

لقد حدد لنا هذا الفيلسوف ميكانزمات تطور المعرفة العلمية انطلاقاً من مفاهيم خاصة به وقد توصل إليها باشلار بحواره مع الفلسفات التي كانت سائدة في عصره، فهو لم يتبن تياراً ايستيمولوجياً بطريقة مباشرة وصريحة، بل دخل في سجال مع التيارات الايستيمولوجية التي كانت سائدة والتي كانت تطرح تفسيراً خاصاً لمنطق المعرفة العلمية ومن أهم التيارات التي حاورها باشلار هي العقلانية المثالية والتجريبية الوضعية، حيث أن كل تيار من هذين التيارين كان يطرح تفسيراً خاصاً لنظرية المعرفة العلمية ليخرج بعد ذلك بتصوير فلسفي عام، إلا أن باشلار عاتب هذه الطروحات باعتبارها تجعل من المعرفة العلمية سندا للخروج بنظرية شاملة وعامة حول التفكير الفلسفي، إلا أنه طرح قضية هامة، حينما أقر أن الايستيمولوجية ليس همها أن تطرح نظرية المعرفة العلمية لكي تؤسس نظرية المعرفة على أساس فلسفي، فطبيعة العلم تجعله يراجع باستمرار منطلقاته ومبادئه وبالتالي استخلاص هذه المبادئ واعتمادها لبناء نظرية فلسفية عامة قد يكون تدخلاً فلسفياً في العلم لبناء نسق فلسفي تكون فيه النتائج العلمية كتبرير لهذا النسق، لكن حينما يصرح باشلار أن المعرفة العلمية هي معرفة نسبية، يرى استحالة بناء نسق فلسفي ونظرية المعرفة انطلاقاً من الاكتشافات العلمية وبالتالي أراد باشلار من خلال نظريته الايستيمولوجية "ولفلسفته أن تكون استجابة لعلم عصرها ولكنه أراد أيضاً أن تكون مجاوزة لفلسفة عصرها."¹ فتجاوز هذه الفلسفة يعبر عن حقيقة المشروع البشلاوي الذي كان همه الوحيد هو دراسة الواقع العلمي، دون الخروج عن منطقه وبالتالي تصبح الايستيمولوجيا كميدان علمي يدرس العلم في حد ذاته **علم العلم**، فمراجعة العلم لنسقه المعرفي ومع تطور الاكتشافات العلمية يؤدي حتماً إلى مراجعة الايستيمولوجيا لمبادئها المعرفية. هذا ما تعجز عنه الأنساق الفلسفية التي تحاول أن تجعل من الاكتشافات العلمية مبرراً لمبادئها، فهي قد تعجز عن مواكبة التطورات العلمية باعتبارها تنطلق من مسبقات فلسفية

¹. محمد وقيدى، **فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار**، مرجع سبق ذكره، ص. 27.

تعتبرها مطلقة وبالتالي تبرز "صعوبة استخدام الأنساق الفلسفية في فهم التفكير العلمي... من تعارض بين خاصية التفكير العلمي وخاصية تلك الأنساق،"¹ فيبرز لنا هنا كذلك الطابع النسبي لفلسفة العلوم، فهي تحاول أن ترصد الاكتشافات العلمية وكذلك رصد تاريخ الفكر في فعاليته التاريخية وليس في ذاته، فمتابعته تكمن أساسا، في محاولة دراسة إفرازات هذه الفعالية ألا وهو العلم، بكونه شكلا من أشكال هذه الفعالية ومن إفرازاتها الأساسية. فدراسة واقع العلم هي بالأساس دراسة فعالية الفكر المنتج لهذا العلم عبر مراحل تطوره. هنا تتجلى لنا أهمية التاريخ باعتباره مجال فعالية الفكر عبر الزمن، ومهمة اليبستيمولوجيا، هي محاولة إبراز القيم المعرفية للعلم وكذلك متابعة أثر هذه المعارف على بنية الفكر. فربط المعرفة العلمية بفعالية الفكر تؤدي بنا إلى طرح البعد الاجتماعي للمعرفة العلمية فأعطاء صبغة البعد التاريخي للمعرفة العلمية. وربطها بفعالية الفكر في مجال التاريخ، يعني أننا ندخل البعد الثقافي والمجتمعي لفهم تطور العلم، فالقيم اليبستيمولوجية "قيم معرفية وثقافية بالنسبة إلى المعرفة العلمية خاصة والمعرفة عامة، ذلك أن القيم الجديدة لا تؤثر في تطور المعرفة العلمية فحسب بل تؤثر أيضا على بنية الفكر الذي ينتج هذه المعرفة."² يحدد لنا هنا د. محمد وقيدي، أحد خصائص العلم التي حاول باشلار إبرازها انطلاقا من الاستنتاجات التي استخلصها من واقع العلم المعاصر وهي الخاصة المجتمعية للعلم المعاصر حيث بين "أن العمل العلمي أصبح عملا جماعيا، ذلك أنه لم يعد هناك في العالم المعاصر مكانا لعمل علمي ينجز بصوت واحد"³ وتبرز لنا هنا الموضوعية المجتمعية كخاصية من خصائص العلم الجديد، فأبراز البعد الاجتماعي للعلم، يعني أن العلم لا يتحدد في إطار منطقته الداخلي فحسب بل تتحكم في عملية تطوره أبعادا خارجية عنه وإن كانت هذه الأبعاد لا تؤثر عليه بصفة مباشرة في تحديد طبيعة النظرية العلمية ومحتواها ولكن هذه الخاصية تعطي

1. نفس المرجع، ص. 57.

2. نفس المرجع، ص. 73.

3. نفس المرجع، ص. 70.

للعلم مدلوله الاجتماعي وبالتالي قد تظهر لنا أهمية هذه
الخاصية في إطار تحديد عوائق تطور هذا العلم في حد ذاته
"فالمجتمع لا يؤثر في تطور العلوم من الناحية المادية إلا بصورة
غير مباشرة فتأثيره يقف عند حدود منح إمكانية التطور ولكنه لا
يعطي مضمون هذا التطور ولا بد لممارسة هذا التأثير من
وسيط معرفي وهذا الوسيط هو الأيديولوجية بصفة عامة، فمن
وظائف الأيديولوجية، وظيفتها المعرفية.¹ لقد اقتصر باشلار
في تحليله لواقع المعرفة العلمية وطبيعة الاكتشافات العلمية
انطلاقاً من استخدام البعد النفسي للمعرفة العلمية وهذا ما
عاتبه عليه الوقيدي فحسب هذا الأخير لم يكن باشلار "تاريخياً
حتى يمكنه أن يحلل المعرفة العلمية في علاقاتها بظروفها
التاريخية المعرفية والمجتمعية والأيديولوجية لكي يكشف عن
كل أنواع العوائق التي تعوق تلك المعرفة عن التطور أو تؤدي
أحياناً إلى توقفها أو نكوصها؛"² أي أن باشلار لم يكن تاريخياً
يعني لم يكن مؤرخاً حتى يتابع ويرصد تاريخ العلم والمعرفة
العلمية في علاقاتها بالظروف الاجتماعية الأخرى وهنا تكمن
محدودية التحليل البشلاري في إطار فهم ميكانزمات تطور أو
تعثر العلم ولكن محدوديته لا تعني تجاوزه ولكن يعني أننا
نستعمل مقولاته في تحليل ما لم يفكر فيه، فاستعمال مفاهيم
باشلار كمفهوم العائق الأيستيولوجي أو القطيعة
الايستيولوجية يسمح لنا بدراسة واقع العلم "ذلك أننا نرى أن
إنتاج العوائق الأيستيولوجية كالقطيعات الأيستيولوجية تنتج
عن علاقات أخرى للمعرفة العلمية هي علاقاتها بالأيديولوجية
وبالظروف المجتمعية التي تنتج فيها هذه المعرفة ولكن هذه
العلاقة تكون أوضح بصدد العلوم الإنسانية"³ وهنا تبرز لنا أهمية
الحوار مع فلسفته في تحديد ما لم يفكر فيه، انطلاقاً من
المبادئ التي فكر بها، فهو وإن درس واقع العلوم الفيزيائية أو
الطبيعية بصفة عامة، فقد أبرز لنا أهمية البعد الفكري
والاجتماعي لإنتاج المعرفة العلمية على اعتبار أن المعرفة
العلمية تعترضها عوائق في عملية تطورها وقد يكون من بين

1. نفس المرجع، ص. 127.

2. نفس المرجع، ص. 129.

3. نفس المرجع، ص. 146.

هذه العوائق البعد الاجتماعي والأيدولوجي. إلا أن المهمة التي تتبناها للنقد الايبستيمولوجي لوضعية علم الاجتماع في الوطن العربي هي محاولة الاستعانة بالنظرية الايبستيمولوجية لمحاولة معرفة ورصد واقع علم الاجتماع في الوطن العربي وقد تطرقنا إلى الطرح الباشلاري لمحاولة استخلاص ما يمكن أن يساعدا على فهم هذه الوضعية ومحاولة نقدها. وقد ظهر لنا جليا، انطلاقا من هذا الطرح الباشلاري، أهمية الفكر كفعالية لإنتاج المعرفة العلمية كمعطى اجتماعي مطبوع بالثقافة التي يتحرك فيها وما للأيدولوجية من وظيفة كوسيط معرفي بين المجتمع والعلم.

لعل من خلال تطرقنا إلى النظرية الباشلارية، قد أبرزنا أهمية العامل الفكري والمجتمعي لتطور العلم أو نشأته فحسب باشلار ومن خلال ما تطرقنا إليه فإن العامل الفكري يدخل كعامل أولي يمنح إمكانية تطور أو نشأة المعرفة العلمية، باعتبار أن هذا الأخير قد يكون في حد ذاته عائقا على قيامها وبالتالي فدور الفكر يكمن أساسا في فعاليته ونجاعته في إنتاج خطاب علمي يتجاوز بفضل عوائقه الايبستيمولوجية. لهذا فقد تطرقنا إلى الطرح الباشلاري، لنبين أهمية العامل الفكري في تطور المعرفة العلمية. ننتقل الآن إلى مفكر آخر والذي اهتم أساسا بالثورات العلمية والأزمات التي تلحق بالنظرية العلمية.

2. توماس كون وأزمة النموذج المعرفي.

إذا كان محور إشكالتنا هو أزمة الخطاب السوسيولوجي في الوطن العربي هو في أزمة وأن أزمته تقتضي -حسب الخطاب السائد- إعادة تأسيسه وتهيئة الظروف لميلاد علم اجتماع عربي، فيمكن أن نقول وباعتمادنا الطرح الكوني، إن أزمة علم الاجتماع هي أزمة النسق المعرفي السائد ضمن الممارسة السوسيولوجية في العالم العربي، والعمل على تهيئة الظروف لميلاد علم اجتماع ينطلق من الواقع العربي، يعني استبدال النسق المعرفي السائد بنسق آخر. إلا أنه وباستعمالنا مفاهيم الطرح الكوني هل يعني أن علم الاجتماع في الوطن العربي يعرف ديناميكية يمكن أن نمارس عليها نقدا ايبستيمولوجيا انطلاقا من المفاهيم الكونية؟ هذا تساؤل يمكن أن نجيب عنه بعد أن نحدد أبعاد النظرية الكونية ونحدد إطارها المعرفي.

لقد حاول توماس كون من خلال كتابه **بنية الثورات العلمية** أن يحلل الكيفية التي تنشأ بها النظريات العلمية والأزمات التي تلحق العلوم. فهو يرى أن أزمة علم معين، ما هي إلا أزمة النسق المعرفي السائد وتكمن أساسا عندما يبدأ بفقدان نجاعته وفعالته في حل الإشكاليات التي تطرأ بين النظرية السائدة وبين بعض النتائج التي توصل إليها بعض العلماء حيث "يتصور كون أن العلم في فترة من الفترات يحقق ارتباطا كليا بين نظرياته المختلفة، بمعنى أن هذه النظريات تؤلف كلا متماسكا، ما يطلق عليه مصطلح **النموذج المعرفي** وفي هذه الفترة يسير العلماء في أبحاثهم العلمية وفق هذا النموذج ويعملون من خلاله، إلا أنه يحدث أثناء سيادة هذا النموذج والتزام العلماء به، أن يأتي أحد العلماء ويضع يديه بطريقة أو بأخرى على اكتشاف علمي هام يخالف به الآراء السائدة في النموذج المعمول به فعلا، فتتغير نظريات العلماء المعمول بها في ظل النموذج السائد لتأخذ مكانها نظريات جديدة انجرت عن الكشف العلمي الجديد. فيبدأ العلم مسيرته مرة أخرى وفق أفكار وآراء جديدة من خلال نموذج جديد مخالفا تماما للنموذج الذي ألفه العلماء سابقا. ويطلق توماس كون على العلم في الفترة التي يسود فيها النموذج القديم **العلم السوي** أما عندما يظهر نموذج جديد الذي ينشأ بعد الكشف العلمي يطلق عليه كون **العلم الثوري** أو **الشاذ** وهو ثوري أو شاذ لأنه خرج عن المتعارف عليه في ضوء النموذج السائد.¹ وبالتالي تعتبر وضعية علم معين حسب توماس كون، كعملية تاريخية تنطلق من وضعية إلى أخرى يعرف بها العلم في المرحلة التي يكون فيها النموذج المعرفي السائد متناسقا ومنسجما مع نتائجه بالمرحلة **السوية** أو مرحلة **العلم العادي** ويحدد كون مضمون العلم العادي على أنه "الأبحاث التي تركز أساسا على نتائج علمية كثيرة مسبقة الإنجاز، هذه الإنجازات التي يعتبرها مجموعة من العلماء كنتائج كافية لإعطاء نقطة انطلاق لأبحاث أخرى."² من هذا التعريف يمكن أن ندرك العناصر الأساسية لهذا

¹. ماهر عبد القادر محمد علي، **نظرية المعرفة العلمية**، دار النهضة العربية، بيروت، 1985، ص. 76-77.

². T. S. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, deuxième édition. Ed. Flammarion, 1983, p. 29.

النموذج وهي نتائج علمية مسبقة تحظى باتفاق مجموعة من العلماء يعتبرونها كافية لانطلاق أبحاث أخرى هذا ما يسميه توماس كون **بالعلم العادي أو السوي** وهنا يحدد (توماس كون) الخصائص التي سمحت بإنشاء هذا العلم وهي أن "الإنجازات كانت كافية البروز مما جعلها تحظى بجلب مجموعة متجانسة من العلماء والمرددين،"¹ والخاصية الأخرى هي أنها تسمح لهؤلاء العلماء "بفتح أفاقا كافية وواسعة لإعطاء هذه المجموعة الجديدة من العلماء كل أنواع الحلول لمشاكلهم."² فالخصائص التي تمتع بها هذا العلم تجعله يعتمد أسس علمية ومعرفية تعتبر كمسبقات تسمح لأي عالم يريد أن يخرط ضمن هذه المجموعة بأن يواصل أبحاثه وفق المقاييس التي حددتها طبيعة هذا العلم. وهناتأتي هذه الخصائص لكي تعطي لنا مفهوما جديدا نعتبره العمود الفقري للطرح الكوني وهو مفهوم **النموذج أو النسق المعرفي Paradigme** والذي يرتبط أساسا بطبيعة العلم العادي وبالتالي مجموعة العلماء الذين يؤسسون أبحاثهم على نفس النسق الفكري أو النموذج المنخرطين فيه ، حيث يجعلهم يسرون وفق نفس القواعد والمقاييس في الممارسة العلمية. لقد عرفنا إلى حد الآن طبيعة هذا العلم الكوني وخصائصه والعناصر التي تجعله مقياسا لأبحاث ومشاريع علمية تعتمد على أساس وتنطلق منه. إذن، حسب هذا المفكر نجاعة علم أو مصداقيته، لا تتمثل في نسقه الداخلي والذاتي ولكن في مدى اتفاق مجموعة علماء حول نسقه المعرفي، يتجلى لنا هنا كيف أن نجاح النسق أو النموذج المعرفي هو في نهاية الأمر تعهده بتحقيق انتصارات. والعلم العادي مهمته هي تحقيق هذا التعهد. إن السؤال الذي يتبادر إلى أذهاننا هو: ما هي البوادر الأولى التي تسبق الثورة العلمية داخل أو خارج النسق المعرفي في إطار العلم العادي؟ يجيب توماس كون هنا "أن الاكتشافات تبدأ مع بداية الوعي بالخلل، أو بمعنى آخر هو الإحساس أن الطبيعة تعاكس وتتناقض مع النتائج المنتظرة في إطار نسق العلم

¹ .Ibid., p. 30.

² .Ibid., p. 30.

العادي.³ فتبدأ مرحلة الأزمة التي تلحق بالعلم العادي، الحالة التي يصل إليها النسق العلمي بالوعي بالخلل، أي أن بعض النتائج التي توصل إليها بعض العلماء خارج إطار النسق المعرفي تتناقض وطبيعة النسق المؤسس للعلم العادي وهذا الخلل يؤدي إلى ظهور أو بروز ظواهر جديدة والتي ستؤدي بدورها إلى تبلور نظرية جديدة تؤسس لنفسها نسقا معرفيا آخر، إلا أن **توماس كون** يعتبر أن الأزمة التي تلحق بالعلم هي الشرط المسبق الأساسي لظهور نظريات جديدة وهنا يبدأ باستعمال مفهوم جديد، ألا وهو مفهوم **الأزمة** وهي وضعية أو حالة يؤول إليها العلم والتي تكون كمؤشر أولي لحدوث ثورات علمية مستقبلية.

يركز هنا، توماس كون، على عنصر أساسي ومهم جدا في مرحلة الأزمة، حيث يرى أن رفض نموذج أو نسق معرفي معين دون إعطاء البديل له، يعتبر كنفى ورفض للعلم في حد ذاته. فالمرحلة الانتقالية التي يمر بها العلم العادي، من نموذج فكري إلى آخر والتي تعبر عن حالة الأزمة، يحددها توماس كون بمرحلة العلم الشاذ أو غير العادي، في هذه المرحلة يحاول النسق المعرفي أن يحافظ على مكانته في جلب العلماء، رغم أن الاكتشافات العلمية الجديدة تحاول أن تسقط عنه هذه المهمة. وبالتالي تدخل مرحلة إعادة البناء والتي تغير بعض التعميمات النظرية الأساسية التي يعتمدها هذا النسق فتحدث الثورة العلمية باستبدال نسق معرفي بنسق آخر، يكتسب شرعية ونجاعة أكثر في تفسير الظواهر الجديدة. وبالتالي تحدث الثورة في التصورات ونظرة الإنسان إلى الكون وهذا ما حدث كمثال عندما حدثت الثورة الكوبرنيكية التي غيرت النسق المعرفي الذي كانت تعتمده النظرة السابقة والتي كانت تستند شرعيتها من الفلسفة الأرسطية وكذلك ما حدث في بداية هذا القرن مع اكتشاف قانون النسبية الذي غير مفهوم الزمان والمكان الذي اعتمدها نيوتن كمقولات مطلقة.

هنا نعود من حيث انطلقنا؛ هل يمكن أن نقول إن علم الاجتماع في الوطن العربي يعرف ديناميكية يمكن أن يمارس عليها نقدا ابيستيمولوجيا يعتمد الطرح الكوني؟ لقد أشرنا في البداية بأننا

³ . Ibid., p. 83.

سوف نجيب عن هذا السؤال، إلا أن العناصر التي توصلنا إليها لم تسمح لنا بأن نغامر في هذه المرحلة من البحث في الإجابة بالنفي أو الإثبات! لماذا؟ لأن الطروحات السائدة في الوطن العربي لم تعطنا العناصر الكافية والشفافية لكي نمارس عليها هذا النقد من جهة وهي تعتمد طرحا مستقبليا تبشيرا من جهة أخرى من خلال إعادة تأسيس علم الاجتماع ومحاولة إعطاء البديل في مناداتهم بعلم اجتماع عربي الذي سينطلق من الواقع العربي وبالتالي يسمح لنفسه بأن يكون ويؤسس نموذجا معرفيا يحظى باتفاق العلماء، إذا، المرحلة الحالية التي يمر بها علم الاجتماع في الوطن العربي، يمكن أن نقول عنها، إنها مرحلة ما قبل العلم أو مرحلة التبشير بالعلم. لذا تصعب مهمة الناقد الايبيستيمولوجي في استعمال هذه النظريات رغم أنها تفيدها بعناصر مهمة جدا، فقد نستعملها في إطار غير إطارها الأصلي، كمفهوم الأزمة أو الثورة العلمية أو مفهوم العلم الشاذ أو غير العادي، إلا أن مع باشلار نلتمس، في تحليله، عناصر أكثر نجاعة منه عند توماس كون، فهو يمدنا بمفهوم العائق الايبيستيمولوجي أو القطيعة الايبيستيمولوجية وكذلك أهمية الفكر في إعطاء سبقا معرفيا لإنتاج العلم ولكن كذلك مع توماس كون نلمس إلى حد ما أهمية البعد الاجتماعي لنشأة النظريات، فهو يرى أن هناك عناصر غير العناصر العلمية المتمثلة في المفاهيم والتقنيات، حيث تؤسس وتكون كنقاط إجماع بين العلماء. وهذا ما أكده توماس كون حينما يقول "إن تعميماتي الكثيرة مرتبطة بالبعد السوسيولوجي والنفسي،"¹ فالطرح السوسيولوجي لدراسة وضعية العلم في إطار الأسرة العلمية يمكن أن يؤدي بنا البحث على إدخال العامل الثقافي والاجتماعي كخاصية أساسية في تحديد طبيعة الأسرة العلمية ومدى تأثير طبيعة تركيبها في تحقيق الاتفاق حول النسق المعرفي أو نموذج العلم العادي. هذا يعني أنه، قبل حصول الاتفاق حول مفاهيم وتقنيات معينة هناك نقاط مشتركة **ميتا علمية** تجعل كل عالم يحس بانتمائه إلى المجموعة أو الأسرة العلمية .

¹ Ibid., p. 26.

إن إضفاء الطابع السوسولوجي على إنتاج المعارف العلمية يؤدي بنا إلى تحليل الفعالية الفكرية والثقافية لإنتاج العلم وبروز الأنساق المعرفية أو النظريات.

إن التطرق إلى العامل الفكري ليس المراد به تحليل المسبقات الفلسفية لإنتاج العلم ولكن فعالية هذا الأخير في إنتاج هذا العلم ومدى وعيه بواقعه، وهذا ما تطرق إليه كون على اعتبار أن الثورات العلمية تحدث عند الوعي بالخلل انطلاقاً من اكتشاف ظواهر علمية تتناقض نتائجها مع النتائج المتوقعة في إطار النسق المعرفي السائد والتفسيرات التي يعطيها هؤلاء العلماء لهذه الأخيرة.

فمشروع العلم الذي يضع نفسه كبديل للنسق الفكري السائد يعمل على إيجاد أو الإجابة عن الأسئلة التي كان يطرحها العلم القديم في لاوعي الممارسة العلمية وذلك في أن يبحث عنها في الثقافة أو الفكر الذي أديا إلى بروزه كنسق معرفي جديد. نختم كلامنا بتطرق موجز إلى دراسة مهمة جدا والتي قام بها كل من **إليا بريغوجين وإيزابيل ستينجر** من خلال كتابهما المهم بعنوان **العقد الجديد** فقد تطرقا من خلال مقدمة هذا الكتاب إلى أهمية العامل الفكري أو الثقافي لإنتاج وبروز النظريات العلمية وخاصة مع المرحلة التي وصلت إليها العلوم الطبيعية، فيصرحان في مستهل هذا الكتاب "لقد منحنا مكانة كبيرة ربما أكثر لبعض الميادين النظرية والتي تعتبر مألوفة، فهذا ليس فقط مشكل مستقبلي، لكن حالة تطبيق طروحاتنا الأساسية، وهي أن المشاكل التي تطبع ثقافة معينة يمكن أن يكون لديها تأثير في محتوى وتطور النظريات العلمية." ¹ أي أن العامل الثقافي قد يكون مستوى يتحدد به مصداقية أية نظرية في أن تجيب عن الأسئلة التي تطرحها أية ثقافة على نفسها وبالتالي تكون هذه الأخيرة كعامل لتبلور هذه النظريات ويصرحون كذلك من خلال كتابهما "إن الطرح الأساسي لهذا الكتاب هو إثبات التفاعل والتداخل القوي بين الأسئلة التي تنتجها الثقافة وتطور مفهوم العلم في إطار هذه الثقافة" ² هذا ما تمدنا به الدراسات الحديثة حول وضعية العلم ومنها تأثير البعد الاجتماعي

¹ . I. Prigogine, I. Stengers, *La Nouvelle Alliance*, Gallimard, Paris, 1979, p. 19.

² .Ibid., p. 24.

والثقافي في إنتاجها. فإذا كان هذا صحيحاً بالنسبة إلى العلوم الطبيعية، فماذا سيكون عليه حال العلوم الاجتماعية التي تعتبر لصيقة بالظروف الاجتماعية والثقافية باعتبارها معبرة ومفسرة لها؟ فإذا كان العامل الثقافي والاجتماعي عاملاً حاسماً في بعض الأحيان في إنتاج أو تحديد مصداقية أية نظرية في تحليل واقعها العلمي فهذا يدعو هذه الأخيرة لتحاول أن تكون استجابة لواقعها وإجابة عن الأسئلة التي يطرحها عليها هذا الواقع عن طريق الثقافة.

إن التطرق إلى العامل السوسولوجي لتطور العلوم ومدى تأثير العامل الثقافي في تحديد مسيرتها التطورية، يؤدي بنا البحث إلى متابعة العامل الفكري كمؤشر للعامل الثقافي لإنتاج العلوم وهذا ما دفع بجل الفلاسفة الأيبستيمولوجيين إلى تحليل نظرية المعرفة انطلاقاً من هذا البعد، فلكني تصل أية ثقافة بمختلف أبعادها إلى إنتاج علم صارم، يجب أن تعتمد الفكر كأساس معرفي أيبستيمولوجي لإنتاج العلم، مهما كانت درجة تطوره. إلا أننا لا نتطرق إلى العامل الفكري فقط من حيث مبادئه المعرفية في إطار نظرية المعرفة ولكن سوف نتطرق إليه كبعد سوسولوجي فعال في إنتاج خطاب علمي صارم وهنا سوف نتطرق إلى أهم النظريات السائدة ضمن مجال سوسولوجية المعرفة من خلال أهم المفكرين والعلماء.

إذا، العامل الفكري هو متغير يحدد درجة تطور ثقافة ما وفي إطاره تتمكن هذه الثقافة من طرح تساؤلات تجعل هذا الفكر يحاول الإجابة عنها، حيث تدفع هذا الفكر إلى رصد الواقع في محاولته إنتاج خطاب علمي، على اعتبار أن إمكانية إنتاج خطاب علمي يفرض أساساً واقعية هذا الفكر ووعيه بواقعه **وعياً ايبستيمياً**.

ثالثاً: من نقد العلم إلى نقد الفكر.

إن اكتساب معرفة علمية موضوعية أو نقدها تحتم على الباحث أن يستلهم نقده أساساً انطلاقاً من المنظومة الفكرية أو الإطار الذي ينتجها ولا يمكن أن يتحقق ذلك إلا بربط هذا الأخير بالواقع الذي يتحرك فيه.

فطرح نظرية المعرفة إن كان يقع أساساً على عاتق الطرح الأيبستيمولوجي الذي يحلل العلم انطلاقاً من مفاهيمه ومنهجيته

لمقاربة الواقع في إطار النسق المعرفي الداخلي فهناك جانب آخر والذي هو مجال اهتمامنا يتوقف على نقد المعرفة العلمية على ضوء العلاقة بين الفكر والواقع كعلاقة جدلية تاريخية أي نقد الفكر كتعبير عن الواقع الذي أدى إلى وجوده. هذا الاستنتاج كما سبق وأن ذكرنا في صفحات سابقة توصل إليه علماء ومفكرون حيث اعتبروا أن العلم ليس عملية معزولة عن الثقافة والفكر الذي ينتجانه. فما هو إلا محاولة الإجابة عن الأسئلة التي تطرحها الثقافة عن طريق الفكر على العلم وكذا الإشكاليات التي تثيرها حركية الواقع المستمرة. هذه الأسئلة، لا نجد لها إلا ضمن الواقع، كمحدد أساسي ومرجع لهذا الفكر، فقد توصل إلى هذا الاستنتاج علماء تخصصوا أساساً في دراسة وضعية العلوم الطبيعية، التي كانت تعتبر أن الحقيقة العلمية هي مجال ميكانيكي يتم اكتشافها انطلاقاً من مبادئ معرفية في إطار نظرية المعرفة، وهي، أن الواقع المعرفي ينعكس بصفة ميكانيكية على الفكر الذي هو كمرآة عاكسة لا دخل له مسبقاً في إنتاج المعرفة العلمية. إلا أن هذا الطرح الكلاسيكي للعلم، بدأ طرحاً متجاوزاً مع تطور العلوم الفيزيائية والبيولوجية وخاصة مع اكتشاف قانون النسبية وإقرار الجانب الاحتمالي لمعرفة الظواهر الميكروفيزيائية، مما أدى إلى إدخال الذات العارفة لا كذات دارسة للظواهر الطبيعية ولكن كذات قد تنتج ظواهر لم تستطع الحواس اكتشافها فأصبحت الذات كعامل فاعل ومحدد لمصادقية النظرية العلمية.

نجد هنا التقاطع بين وجهات نظر مختلفة نجدها عند باشلار وكون وعند علماء وفلاسفة اهتموا بهذا الجانب وأقروا بمبدأ نسبية الاكتشافات العلمية ودور الذات العارفة في إنتاج النظريات العلمية. الشيء الذي فتح المجال أمام مفكرين آخرين إلى نقد الفكر المعبر عن الذات العارفة وكعامل من عوامل تطور أو تعثر العلم ومحدد أساسي في تحليل أي أزمة التي قد تطرأ على أي علم.

إلا أن نقد الفكر يتوجب وضعه في إطاره الاجتماعي والثقافي الذي يسبح فيه، باعتبار أن العوامل الاجتماعية بالمعنى الشامل تحدد حركة الفكر وتتحدد كذلك به. على هذا نحدد موقفنا الذي

انطلقنا منه حيث لا يمكن، وعلى ضوء الاستنتاجات التي توصلنا إليها، أن نقوم بنقد وضعية علم الاجتماع في الوطن العربي إلا إذا تمكنا من نقد الأيديولوجية التي يتحرك ضمنها ولا يكون هذا إلا انطلاقاً من رصد وتتبع الفكر العربي منذ عصر النهضة لا من حيث مقولاته وطروحاته ولكن على ضوء الواقع الذي كان محددًا ومبرر وجوده. فلا يتجلى لنا الخطاب السوسولوجي لأي فكر، إلا إذا كان هناك **وعيا ايستيميا** يتجلى في علاقة ايستيمية بين هذا الفكر والواقع، وشروط إنتاج هذا العلم يحركها **السؤال السوسولوجي** الذي يطرحه الفكر على هذا الواقع.

1. العروي والأدلوجة غير المطابقة للواقع.

يمكن أن ننتع أي فكر غير مطابق لواقعه بمسميات ومصطلحات كثيرة إلا أن المصطلح الأكثر تداولاً هو مفهوم الأيديولوجية أو الوعي الزائف، حيث يقول عبد الله العروي من خلال كتابه مفهوم **الأيديولوجيا** "ليست الأيديولوجية الفكرة المجردة أو العقيدة وإنما هي الفكر غير المطابق للواقع... إن مفهوم الأيديولوجيا يقتضي وضعاً اجتماعياً وتاريخياً خاصاً، يعيش أثناءه الفرد المنتمي إلى جماعة أو طبقة أو مجموعة قومية أو ثقافية، حالة تجعله عاجزاً عن إدراك تعبير صادق تام ومستقيم عن واقع حياته العامة، بما فيها من علاقات سياسية واجتماعية ومن ذكريات جماعية ومن تطلعات إلى المستقبل، أي أن تصور الحاضر والماضي والمستقبل في ذهن الفرد معكوس أو مشتمت أو معكّر غير واضح"¹ لقد تتبع العروي هذا المفهوم من خلال القوالب الفكرية التي يمكن أن يأخذها في الإطار الاجتماعي والتاريخي الذي يكون فيهما الفكر الأيديولوجي كمعطى فكرياً يعكس نظرة خاصة عن الواقع الاجتماعي.

لقد حدد هذا المفكر مفهوم الأيديولوجي من خلال استعمالاته وتطبيقاته في دراسة الفكر العربي، فإذا كانت لهذا المفهوم محتويات نظرية متعددة، إلا أنه حدده كذلك من خلال استعمالته وتطبيقاته في الخطاب العربي المعاصر. إن التدقيق والغوص في المراحل التاريخية التي ظهر فيها هذا المفهوم نجد أن هذا

¹ عبد الله العروي، **مفهوم الأيديولوجيا**، الطبعة الرابعة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1988، ص. 124.

المفكر يحدد له ثلاثة استعمالات أخذها بمعان كثيرة بلورها العروي في النماذج الآتية:

(أ) الأيديولوجية كقناع،

(ب) الأيديولوجية كنظرة إلى الكون،

(ج) الأيديولوجية علم الظواهر.

إن كل معنى من هذه المعاني له محتوى واستعمالا خاصا به، فيقول العروي في هذا الإطار "تستعمل الأدلوجة كقناع في مجال المناظرة السياسية، تخلق تفكيرا وهميا تتضمن تفريرات وأحكاما حول المجتمع، تنبع عن مصلحة وتهدف إلى إنجاز عمل معين وتقود إلى نظرية نسبية فيما يتعلق بالقيم. أما الأدلوجة في معنى رؤية كونية، فإنها تحتوي على مجموعة من المقولات والأحكام حول الكون، تستعمل في اجتماعات الثقافة لإدراك دور من أدوار التاريخ وتقود إلى فكر يحكم على كل ظاهرة إنسانية بالرجوع إلى التاريخ كقصد يتحقق عبر الزمان. تستعمل الأدلوجة في معنى معرفة الظاهرة الآنية والجزئية في مجال نظرية المعرفة ونظرية الكائن، تتضمن أحكاما حول الحق وظيفتها إظهار الكائن للإنسان الذي هو جزء من ذلك الكائن ويقود هذا الاستعمال إلى النظرية الجدلية.¹"

فهذه المضامين التي يعطيها العروي لمفهوم الأيديولوجية نجدها تأخذ مستويات معينة في الفكر. فقد تكون الأيديولوجية كقناع عندما تستعمل في المجال السياسي وتكون كذلك كرؤية كونية عندما نحددها بالظروف التاريخية والاجتماعية التي انبثقت منها. وتأخذ شكل معرفة عندما، تحدد لنا مجال نظرية المعرفة والكائن، أي عندما تريد صياغة نظرية عامة تستوعب نظرية المعرفة ونظرية التاريخ في نفس الوقت.

لقد تناولنا هذا المفهوم حسب تحليل العروي من الناحية النظرية لكن هذا لا يكفي، حيث يقر هذا المفكر إنه يجب أن يحدد هذا المفهوم من خلال استعمالاته الاجتماعية والعملية، فهو يرى أن مفهوم الأيديولوجيا في العالم العربي أخذ معاني كثيرة ويتجسد كل معنى حسب النظام الفكري والوضع الاجتماعي الذي يتحرك فيه كل تيار من التيارات الفكرية

¹. نفس المرجع، ص. 13.

الموجودة في إطار ما أنتجه الفكر العربي منذ عصر النهضة. فهو يأخذ ثلاثة معاني حسب كل تيار فكري وهي كالآتي :
"أ-صورة ذهنية مفارقة... لأصلها الواقعي تبعا لأدوات إدراك غير ملائمة-

ب-نظاما فكريا يحجب الواقع لصعوبة أو استحالة ذلك الواقع.
ج-بنية نظرية مأخوذة من مجتمع آخر توظف كنموذج يقود الممارسة ويتحقق أثناءها.¹ نستنتج مما سبق أن الأيديولوجية في استعمالاتها الثلاثة تنبع من نفس الموقف وهو أن الفكر العربي منذ النهضة وبكل تياراته الفكرية أفرز لنا أيديولوجية مفارقة لواقعها ورافضة له وبالتالي يعجز عن إدراكه وتحليله، فإما أن يلجأ إلى معاني ومعارف سابقة غير ملائمة مع الواقع الآتي وإما أن يلجأ إلى نماذج أخرى مستمدة من مجتمعات أخرى.

2.كارل منهايم والوعي الزائف.

لقد حدد عالم الاجتماع **كارل منهايم** مفهوم الأيديولوجية وربطها بالواقع الاجتماعي الذي ينتجها، فقد حاول هذا المفكر، متأثرا بأفكار ماركس وفير وهيجل ودرويسن، أن يحدد لنا تعريفين لهذا المفهوم، فهناك الأيديولوجية بالمفهوم الخاص وهي "عندما نشك في الأفكار والتصورات التي يتقدم بها الخصم وهذه الأخيرة تعتبر كتشويه واعى إلى حد ما للطبيعة الواقعية لوضع، يكون الاعتراف به غير متوافقا مع مصالحه."² هذا التعريف يأخذ معناه، حسب كارل منهايم، في المناظرات السياسية والصراعات أساسا، أي بين الأطراف المتصارعة في المجتمع.

هناك معنى آخر يأخذه مفهوم الأيديولوجية عند منهايم هو المفهوم الكلي ويتحدد "عندما نتصور أيديولوجية عصر أو جماعة تاريخية -اجتماعية واقعية مثال طبقة اجتماعية-"³ لقد أعطى هذا المفكر أهمية قصوى للمفهوم الكلي الأيديولوجية حيث اعتبره هو الذي يحدد لنا نمط تفكير مجتمع معين في مرحلة معينة من التطور التاريخي وهنا يلفت انتباهنا إلى أهمية علم الاجتماع

¹ . نفس المرجع، ص. 123.

² . Mannheim Karl, *Idéologie et utopie*, Librairie Marcel Rivière et Cie, Paris, 1956,

p.42.

³ .Ibid., p. 42.

المعرفة كمجال متخصص في دراسة الظواهر الفكرية وربطها بشروطها الاجتماعية وهنا يصرح أن مهمة "التاريخ السوسيولوجي للفكر هو تحليل، دون مراعاة الأحكام المسبقة للمدافعين عن الأفكار، كل عوامل الوضع الاجتماعي الموجودة والتي يمكن أن تؤثر في الفكر."¹ فيعتبر أن الوسيلة الوحيدة لدراسة أية أيديولوجية هو توظيف سوسيولوجية المعرفة كمجال يمكن بفضلها دراسة أي إنتاج فكري يربطه بالعوامل السوسيولوجية والتاريخية التي أدت إلى وجوده. هنا تكمن محدودية ونسبية أية فكرة وأية أيديولوجية من خلال ربطها بالنسبية الاجتماعية والتاريخية.

نأتي هنا إلى مفهوم آخر، حدد له هذا المفكر محتوى معين، ألا هو الوعي الزائف والذي يحول دون معرفة الواقع الاجتماعي وإمكانية استيعابه على مستوى الفكر والذي يعتبره كتشويه أيديولوجي. "فالمعرفة تظهر لنا مشوهة أو أيديولوجية، عندما لا تستطيع الأخذ بعين الاعتبار الوقائع الجديدة التي تتطابق مع وضع معين، وهي تحاول أن تتنكر لها عندما تريد أن تفكر فيها بنماذج غير مطابقة معها."² إلا أن ربط الأيديولوجية بالواقع الاجتماعي والتاريخي اللذين يتحدد ضمنهما، ما هو إلا محاولة رصد الواقع وتحديد موقفها منه، لذا يقول منهايم إن "كل فكرة يجب الحكم عليها انطلاقاً من توافقها مع الواقع، فكل الجماعات والطبقات المتصارعة في المجتمع تبحث عن هذا الواقع في أفكارها وأفعالها... ومن البديهي أساساً أن تعدد مفاهيم الواقع هي نتيجة تعدد أنماط الفكر."³ نفهم إذا من هذا الطرح أن تعدد مفاهيم الواقع هو نتيجة تعدد الأفكار والأيديولوجيات على اعتبار أن كل أيديولوجية تحتوي مفهوماً خاصاً عن الواقع.

لقد سبق وقلنا انطلاقاً من التصور الباشلاري لتطور العلوم، إن الأيديولوجيا تعتبر وسيط معرفي لإنتاج العلوم إن هذه الأخيرة قد تؤثر وتتأثر بالإنتاج العلمي، إن الإقرار بأهمية دراسة العامل الفكري المتمثل في أيديولوجية أي عصر، ما هي إلا محاولة الكشف عن مظاهر تعثر أو نكوص العلم أو الأزمات التي تلحق بالعلوم.

¹ Ibid., p. 76.

² Ibid., p. 105.

³ Ibid., p. 109.

بالتالي يؤدي بنا هذا الطرح إلى تساؤل مهم، وهو هل كانت الأيديولوجية العربية منذ عصر النهضة قادرة على إنتاج خطاب علمي سوسيولوجي انطلاقاً من تحليل ظروفها الاجتماعية والتاريخية؟

فإذا قلنا، إن الفكر العربي منذ عصر النهضة هو فكر أيديولوجي، فهذا الأخير وانطلاقاً من الطرح الذي أتى به منهايم، يتحدد ضمن الشروط الاجتماعية التي أدت إلى تبلوره ونشأته، وبالتالي يمكن تتبع مفهومه للواقع الذي هو شرط أساسي لإنتاج معرفة علمية سوسيولوجية وما مدى وعيه به.

إن شرطية الخطاب العلمي الذي يفرزه السؤال السوسيولوجي، هو أن يكون لدى الفكر وعياً ايستيميا بالشروط الاجتماعية التي أنتجته. هذا هو الإقرار الذي نستخلصه من خلال التوظيف المعرفي لكل النظريات والطروحات المعرفية التي تناولت الخطاب العلمي وكذا طبيعة الفكر الذي قد يؤثر على إنتاج هذا الخطاب.

الفصل الثاني العالم الغربي من النهضة إلى الثورة (انبثاق السؤال السوسيولوجي)

أولاً: سمات وخصائص العصر الوسيط.
ثانياً: أوروبا من الإصلاح والنهضة إلى الثورة.
ثالثاً: علم الاجتماع كخطاب جديد حول التاريخ
والمجتمع.

أولاً: سمات وخصائص العصر الوسيط.
إن تناول المسيرة المعرفية للعالم الغربي، وما أدت به في
نهاية المطاف إلى نشأة ما يعرف بالعلوم الاجتماعية، تعتبر
قضية ذات دلالة تاريخية للربط بين ابن خلدون الذي كان
محور فصلنا السابق وبداية النهضة الغربية، منذ القرن

الخامس عشر إلى غاية القرن التاسع عشر، فالناظر إلى التطور التاريخي وتسلسل الأحداث في أوروبا في هذه الفترة يلاحظ نوع من الرابطة المنطقي في سيرها وصيرورتها. فهدفنا ونحن نتعرض للتجربة الفكرية الغربية منذ عصر النهضة وأثرها في نشأة الحقل المعرفي للعلوم الاجتماعية، إنما لتبيان العلاقة المنطقية بين حركة الأفكار وطبيعة إشكالاتها وأثرها في نشأة التفكير الاجتماعي الذي يكون كاستجابة لها ومترجما لانشغالاتها المعرفية من خلال موقفها علميا حيال الواقع الذي أنتجها. فإذا كان الغرض من تناول ابن خلدون هو تبيان العلاقة بين الإشكال السياسي والمعرفي في صياغة **السؤال السوسولوجي** الذي طرحه والعلم الذي أتى به محاولة منه لتحليل إشكالية هذا السؤال، فسوف نبين كيف تمكن الغرب من خلال تجربته المعرفية من أن يعي ضرورة قيام علوم تكون هي الأخرى معبرة ومترجمة لإشكالاته المعرفية والتاريخية طارحا **السؤال السوسولوجي** والذي اعتبر قفزة معرفية وقطعية بينه وبين السؤال الميتافيزيقي والفلسفي الذي كان هو محدد الإشكال المعرفي الأوروبي طيلة العصور الوسطى. وهنا يكون الربط المنطقي ممكنا من خلال تناولنا للفصل المخصص للنهضة العربية في القرن التاسع عشر ونصيب الفكر الاجتماعي فيها، طارحين من خلال ذلك تعثر قيام علم اجتماع كاستجابة وتطور منطقي لحركتها المعرفية وفق ظروفها الاجتماعية والسياسة والثقافية التي طبعتها. على غرار ما حصل في الغرب حيث نشأة العلوم الاجتماعية وهي مدينة في ذلك لعصر النهضة وفلسفة الأنوار وقد تشكل **الوعي الايبستيمي** بالواقع فكان منطلق التفكير العلمي. لا بد لأي دارس للفكر الغربي وتطوره أن يستحضر في ذهنه مسألة مهمة جدا قد تعيد النظر في مسلمات كثيرة أو قضايا مسكوتة عنها في هذا الفكر من خلال تطرقه لنشأة عصر النهضة والعصر الحديث في الغرب. وهنا لا بد وللنزاهة الفكرية أن نقر أنه هناك بعض المفكرين حاولوا أن يتطرقوا إلى هذه المسألة ولو بطريقة محتشمة وغير مؤثرة في

الحقل الثقافي الغربي والأوروبي خاصة. وعلى سبيل المثال نذكر ألكسندر كويري وآلان دوليبيرا وجاك لوغوف... ومؤخرا كتاب مايكل هاملتن مورغن تحت عنوان التاريخ الضائع الذي يقدم للغرب الذي ينتمي إلى ثقافته عينات من الحضارة العربية الإسلامية، ودور علمائها في تحرير العقل والنهضة، سواء تحقق ذلك من خلال المنجز العلمي أو الترجمات التي أنهت القطيعة بين أوروبا الحديثة والأسلاف اليونانيين.

لقد حاول هؤلاء أن يؤسسوا لنظرة جديدة، كل حسب منطلقاته وتخصصه، تعيد النظر وتدرس بطريقة موضوعية المرحلة التي تسمى **العصر الوسيط** والذي لم يكن كذلك كما تصوره الفلاسفة الكلاسيكيون أو أرادوه أن يكون.

إن تناول هذه المسائل والقضايا المسكوتة عنها أو اللامفكر فيها في المخيال الأوروبي تتجلى لنا حقيقتها لأول وهلة عندما نقوم بتحقيب مراحل تطور الفكر الغربي واقتران ذلك مع مراحل مرتبطة بفكر آخر ينتمي إلى مجال حضاري آخر؛ ألا وهو الحضارة العربية الإسلامية.

يعتبر القرن الخامس عشر، قرنا مليئا بتحويلات فكرية وعلمية (وحتى جيوسياسية) قد يكون اقترانها محل تساؤلات واستفسارات شرعية يطرحها أي دارس لمحاولة البحث عن سر اقترانها وترباطها. هذا القرن الذي يمثل بالنسبة إلى أوروبا، قرن بداية البداية، بداية النهضة، ويمثل بالنسبة إلى العالم العربي الإسلامي، قرن بداية النهاية....نهاية حضارة.. وبداية الانحطاط.....

وهنا تأتي الدراسة التاريخية كوسيلة لمعرفة سبب اقتران هذه الأحداث ومبرراتها الداخلية والخارجية.

يقول ألكسندر كويري في كتابه الشهير دراسات في تاريخ الفكر العلمي إن: "المشرق في العصر الوسيط لم يكن إغريقيا بل كان عربيا-باستثناء بيزنطة. حيث كان العرب هم أساتذة ومعلمي الغرب اللاتيني. وأكد: أساتذة ومعلمي وليس كما يروج له ويقال في أغلب الأحيان وسطاء بين العالم الإغريقي والعالم اللاتيني. حيث أنه إذا كانت أولى الترجمات للكتب الفلسفية والعلمية قد تمت من الإغريقية إلى اللاتينية،

فلم تكن مباشرة من الإغريقية ولكن عن طريق العربية. وهذا لم يكن فقط لأنه لم يصبح في العالم الغربي أشخاص يتقنون اللغة الإغريقية، ولكن زيادة على ذلك وأساسا، لأنه لم يعد هناك من يستطيع فهم كتب غاية في الصعوبة مثل كتاب الفيزياء أو الميتافيزيقا لأرسطو أو كتاب المجسطي لبطليموس، وبالتالي بدون مساعدة الفارابي وابن سينا لم يكن بوسع اللاتينيين بلوغ ذلك. وبالتالي لم يكن يكفي معرفة الإغريقية لفهم أرسطو وأفلاطون،- هذه كانت غلطة شائعة عند الفلاسفة الكلاسيكيين* - بل يجب التحكم في الفلسفة كذلك. وبالتالي اللاتينيين لم يعرفوا الكثير. فأتناء العصور القديمة، كانت اللاتينية الوثنية تجهل الفلسفة.¹ إذا كانت الترجمة عن العربية والتأثر بالفلسفة الإسلامية من بين الأسباب أو العوامل التي ساهمت في نشأة الفكر الفلسفي في أوروبا في عصر النهضة فثمة عوامل أخرى كانت محددة في ظهور حركة فكرية وحس تاريخي بضرورة تغيير وجهة العالم الغربي أساسا في القرن الخامس عشر. فقد سقطت الإمبراطورية البيزنطية في الشرق- والتي كانت تمثل واجهة العالم الغربي- على يد العثمانيين في عام 1453م- معلنة عن نهاية حقبة (العصور الوسطى) الشيء الذي أدى إلى زعزعة الدعامة والمكانة الروحية للكنيسة التي لم تستطع مواجهة المد الإسلامي زيادة على ذلك ففي عام 1492م² سقطت الأندلس بسقوط آخر مدينة وهي غرناطة. إنها عوامل تعتبر إلى حد ما خارجية ساهمة وساعدت على بروز وعي أوروبي حضاري بضرورة التغيير والشعور بأن الحضارة العربية التي توقفت عن العطاء، حتى ولو بقيت قوتها العسكرية حاضرة ممثلة في الدولة العثمانية، قد باتت من الضروري البحث عن

* هنا يقصد كل الفلاسفة الكلاسيكيين مثل ديكارت وكانط وهيغل وغيرهم الذين **تنكروا**-وهنا نستعمل هذه العبارة- للفلسفة العربية الإسلامية التي لولاها لما تمكن هؤلاء من ولوج الفكر الفلسفي الذي كان العرب شارحوه.

¹. Koyré Alexandre, *op. cit.*, p. 26.

². Jean-Louis Dumas, *Histoire de la pensée, philosophies et philosophes*, T.2, Renaissance et siècle des lumières, Ed., Tallandier, paris, 1990, p. 16.

بديل لها ليحل محلها، والذي تحقق مع النهضة الأوروبية في العصر الوسيط.

لكن الإشكال الذي حدث وهو أن الغرب في مجمله قد تنكر للعتاء العربي والإسلامي والذي كما قال ألكسندر كويري كان معلم الغرب وأستاذه. الشيء الذي لم يحصل مع العالم العربي الإسلامي الذي اعترف بأخذه وترجمته للفكر الإغريقي بإنصاف وموضوعية. "فبعد أن اشتدَّ عود الأوربيين في القرن الخامس عشر راحوا يحذفون أي تأثير للعرب عليهم وينكرون أن أسلافهم كانوا قد تأثروا بالعرب يوماً ما أو أخذوا عنهم. باختصار راحوا ينكرون الحقيقة التاريخية الساطعة كنور الشمس. وفي حين أنه قبل مائة سنة فقط كانت الإشارة إلى العرب تعتبر فضيلة ومفخرة، أصبحت الآن تُتجاشى وكأنها مسبةٌ ومعرةٌ. فالعرب توقفوا عن الإنتاج، والأوربيين استمروا واشتدَّ عودهم. والقوي لا يعترف بالضعيف، بل ويخجل من إقامة علاقة معه. يقول آلان دو ليبيرا بأن هناك علامة لا تخطئ على نهاية العصور الوسطى في الغرب: ألا وهي حصول القطيعة مع المنطق والفلسفة العربية." ¹ يمكن أن نقول إن كل هوية الغرب الفلسفية وحتى العلمية سوف تؤسس على نبد وإنكار الفكر العربي الإسلامي. * "لقد استمر الأمر على هذا النحو حتى العصور الحديثة. ولم يعد التلميذ الأوروبي يتعلم شيئاً عن العرب أو يعرف أنهم ساهموا في الحضارة الكونية يوماً ما، بل كانوا أساتذة لأجدادهم طيلة القرنين الثاني والثالث عشر. * هكذا حصلت القطيعة بين

¹. هاشم صالح، **مدخل إلى التنوير الأوروبي**، دار الطليعة، بيروت، 2005، ص. 62.

* يمكن العودة في هذا المقام إلى كتاب هيغل؛ محاضرات في تاريخ الفلسفة حيث خصص فصل من هذا الكتاب تناول فيه تاريخ الفلسفة دون التطرق إلى الفلسفة الإسلامية في معرض ذكره للفلسفة المشرقية كالهندية والصينية. إنه حقيقة تنكر صارخ للفكر الفلسفي الإسلامي من شخص يعتبر من أكبر الفلاسفة الموسوعيين في القرن الثامن والتاسع عشر.

* هذا عندما بدأ العالم الأوروبي يتعلم وترجم الكتب العلمية والفلسفية من العربية إلى اللاتينية. وقد دامت قرنين من الزمن أي القرن الثاني والثالث عشر.

العرب والغرب. وهكذا تُسبى الإرث الفلسفي والعلمي للعرب أو طمس طمساً شبه كامل،² والشيء المؤسف حقيقة هو ولوج هذه الأفكار إلى العالم العربي الإسلامي واقتناع البعض بهذه الطروحات، واعتبار، وعلى لسان العرب والمسلمين أنفسهم، أن العالم العربي الإسلامي لم يكن له إسهام في الحضارة الإنسانية. وأن الحضارة الغربية لم تكن لها أي أساس عربي أو إسلامي بل هي مواصلة للتقليد الإغريقي الذي انقطع في العصور الوسطى. "لقد عانى العرب كثيراً من هذه القطيعة عندما استيقظوا في بداية القرن التاسع عشر ورأوا أن ذلك ظلم مجحف بحقهم. فقد شعروا أولاً بأنهم يفيقون من نوم عميق كأهل الكهف، واكتشفوا (وبالدهول الصدمة!) أنهم يعانون من قطيعتين لا قطيعة واحدة: قطيعة مع ماضيهم الكلاسيكي المبدع الذي كانوا قد نسوه منذ أن دخلوا في عصر الانحطاط، وهكذا راحوا يتعرفون من جديد على كبار مفكري التراث عن طريق نشر المخطوطات، وقطيعة مع الحداثة الأوروبية التي كانت قد حققت نجاحات صارخة في كافة المجالات منذ القرن السادس عشر.¹ إنها النهضة الغربية التي سوف يصطدم بها الفكر العربي في العصر الحديث في القرن التاسع عشر والتي سيستلهم منها كل أفكاره سواء من خلال التأثير بها أو كرد فعل لها* معتبراً أن منجزاتها هي كذلك حق شاركت فيها الحضارة الإسلامية ومن واجبها استرجاعه من خلال ملاحقة إنجازاته واستنهاض مبرراته.

بعد هذه المقدمة والتي كانت ضرورية في بيان وتوضيح الاقتران التاريخي للنهضة الغربية مع العالم العربي الإسلامي وتأثيرها به، والتي لولاه لما تحققت للغرب نهضتهم. ونحن العرب يجب أن ننطلق من فكرة مفادها، أن استيعاب

². نفس المرجع، ص. 63.

¹. نفس المرجع السابق، ص. 63.

* لقد خصصنا فصل خاص بهذا الموضوع من خلال معرفة الخلفية التاريخية للنهضة العربية في العصر الحديث التي لم تستطع إفراز فكر سوسيولوجي على غرار النهضة الغربية التي كانت ممهدة لهذا الأخير وهذا هو مدار فكرة هذا الفصل.

الحضارة الغربية نقلا ونقدا ما هو إلا مواصلة عطاءنا الحضاري الذي بدأ منذ أربعة عشر قرنا.

إذا ما هي بذور وعوامل الحركة الفكرية التي عرفت أوروبا ابتداء من القرن 15 والتي تعرف تحت اسم **النهضة**؟ وما هي الأفكار الجديدة التي أتت بها هذه الأخيرة والتي ستساهم فيما بعد في بروز السوسيولوجيا (النظرية الاجتماعية)؟ بصيغة أخرى ما هي مميزات أو خصوصيات هذه الحركة الفكرية (النهضة)، وكيف كان لها أثر على المدى الطويل في نشأة الفكر السوسيولوجي؟

يمكننا تعريف النهضة الأوروبية بأنها "نقلة كيفية بالنسبة إلى الفكر الوسيط السابق"¹، أي هي بمثابة تحول جذري في الفكر الأوروبي من حال إلى حال آخر مغاير في الشكل والمحتوى، وعندما نقول تحول، فنعني الانتقال من ميزة أو وضع أو خصوصية إلى خصوصية أو خصوصيات أخرى، تختلف عن الحالة التي كانت عليها من قبل. إذا، ما هي ميزة أو خصوصية الفكر الوسيط (القرون الوسطى)؟ وهذا لكي نفهم الأشياء والظروف التي ولدت هذه النهضة. لقد حدد برتراند رسل مبرزا أربع حركات كانت موجهة للمنحى الذي أخذته أوروبا طيلة مرحلة نهضتها فيقول في هذا الصدد: "**أولى** هذه الحركات هي النهضة الإيطالية في القرن الخامس عشر والسادس عشر. فعلى الرغم من أن دانتى كان لا يزال متأثرا، بعمق، بطرق التفكير السائدة في العصور الوسطى، فإنه قدم باللغة الشعبية تلك الأداة التي جعلت الكلمة المكتوبة متاحة للإنسان العادي غير الملم باللغة اللاتينية. وبظهور كتاب مثل بوكاشيو Boccaccio وبتراشك Petrarch، حدثت عودة إلى المثل العليا الدنيوية. وقد عاد الاهتمام بثقافة القدماء الدنيوية، وظهر ذلك جليا في جميع الفنون والعلوم، وكان يمثل خروجاً على التراث الكنسي السائد في العصور الوسطى. فبينما كانت الاهتمامات اللاهوتية تسود الجو العام في العصور الوسطى، أصبح مفكرو

¹ سمير أمين، **التمركز الأوروبي، نحو نظرية للثقافة**، موفم للنشر، سلسلة صاد، الجزائر، 1992، ص. 91.

عصر النهضة أكثر اهتماما بالإنسان. ومن هذه الحقيقة استمدت الحركة الثقافية الجديدة اسمها، وهو **الزرعة الإنسانية** Humanisme، التي كانت. **ثاني العوامل الكبرى** الجديدة المؤثرة في هذه الفترة. وبينما أثرت النهضة ككل تأثيرا مباشرا في النظرة العامة إلى الحياة، فإن الحركة الإنسانية اقتصر مجال تأثيرها على المفكرين والباحثين ولم تقترن بالنهضة الإيطالية حركة بعث دائمة للوحدة الوطنية، بل كانت البلاد مقسمة إلى أقاليم صغيرة يشمل كل منها دولة-مدينة، وكانت الفوضى هي السائدة وسيطرت على إيطاليا أسرة هابسبرج التي كان ينتمي إليها ملوك النمسا وأسبانيا، ولم تصبح بلدا ذا سيادة إلا في أواسط القرن التاسع عشر. غير أن حركة النهضة كان لها تأثيرها القوي، وانتقلت تدريجيا نحو الشمال إلى ألمانيا وفرنسا والأراضي الواطئة، فظهر في هذه البلاد باحثون إنسانيون عظام، بعد مرور حوالي قرن على ظهور أسلافهم الإيطاليين وفي ألمانيا كانت الحركة الإنسانية معاصرة للإصلاح الديني الذي أتى به لوثر، وهو **العامل الثالث**، من بين العوامل الكبرى التي أزالت عالم العصور الوسطى. والواقع أن الكنيسة كانت في داخلها تعترف منذ وقت ما بضرورة حدوث شكل من أشكال الإصلاح. كما انتقد المفكرون الإنسانيون الممارسات السيئة التي كانت تتفشى في حكومة الكنيسة، غير أن قبضة الباباوات الطموحين والمتعطشين إلى الذهب كانت أقوى من هؤلاء جميعا. وعندما ظهرت حركة الإصلاح الديني بالفعل عارضتها روما وأدانتها بقسوة. وهكذا فإن حركة الإصلاح، التي كان يمكن أن تستوعب بوصفها حركة جديدة داخل نطاق الكنيسة العامة، اضطرت إلى الانعزال وتطورت بحيث أصبحت تتألف من عدد من الكنائس البروتستانتية القومية. وحين بدأت الكنيسة الكاثوليكية تصلح نفسها أخيرا، كان أوان راب الصدع الديني قد فات. ومنذ ذلك الحين ظلت المسيحية الغربية منقسمة على نفسها. وتدين المذاهب الإصلاحية للحركة الإنسانية بفكرة **كهانة الجميع** Universal Priesthood prêtrise Universel أي أن كل إنسان على اتصال مباشر بالله، وليس المسيح في

حاجة إلى قسس وسطاء. أما التطور الهام **الرابع** فقد نشأ مباشرة عن إحياء الدراسات التجريبية، وهو الإحياء الذي استهلته حركة النقد عند أوكام Occam . وخلال القرنين التاليين حدث تقدم هائل في ميادين علمية متعددة، من أهمها إعادة اكتشاف نظام مركزية الشمس على يد كبرنيكوس وقد طبع الكتاب الذي عرض فيه هذا الكشف عام 1543م. ومنذ القرن السابع عشر، أحرزت العلوم الفيزيائية والرياضية تقدماً سريعاً، واستطاعت عن طريق تطويرها الهائل للتكنولوجيا أن تضمن السيادة للغرب. والواقع أن التراث العلمي، إلى جانب ما يضيفه من مكاسب مادية، هو ذاته من أكبر العوامل المشجعة على الفكر المستقل. وفي كل مكان امتدت إليه الحضارة الغربية، كانت مثلها العليا السياسية تأتي في أعقاب توسعها المادي.¹

من هذا المقطع المطول أردنا أن نبين كيف لخص لنا راسل عوامل تشكل النهضة الغربية منذ القرن الخامس عشر والتي كانت الشروط الممهدة لظهور حركة فكرية كان مؤسسها ديكارت الذي تأسست عليه كل فلسفة الأنوار والتي مهدت للثورة الفرنسية ومن ثمة بروز العلوم الاجتماعية في الغرب. إنها العوامل والأسباب المباشرة التي جعلت أوروبا، من خلال عصر النهضة، تنتقل من مرحلة ما يسمى بالعصور الوسطى إلى العصر الحديث. لقد تخطت أوروبا مرحلة تاريخية سادت عقود من الزمن، مع الأدب والفن الشعبي الذي ظهر في إيطاليا وما أدى إلى ظهور النزعة الإنسانية وكذا الإصلاح الديني وظهور العلوم الطبيعية بزعامة العلوم الفيزيائية والفلكية. هذه القرون التي كانت تعبر بالنسبة إلى العالم العربي الإسلامي عن أوج الازدهار والتقدم والرقى. لقد كان القرن الخامس عشر كما ذكرنا من قبل، هو قرن نهاية بالنسبة إلى العالم العربي وبالتالي بداية الانحطاط أو الانحدار. أما في العالم الغربي الأوروبي فقد كان قرن بداية

¹. برتراند راسل، **حكمة الغرب، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ج.2**، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة كتب عالم المعرفة، الكويت، ديسمبر 1983، ص. (15، 16، 17).

الصعود والتطور. إنه مَثَل القاعدة والشرط التاريخي الذي هيا ظروف نشأة التفكير العلمي فيما يخص الظواهر الاجتماعية والتاريخية. ونحن إذ نتناول، في هذا الفصل، الشروط التاريخية والاجتماعية لنشأة الفكر السوسيولوجي في أوروبا وكيف ساهمت النهضة الغربية في إعطاء القاعدة المعرفية لنشأة الفكر الاجتماعي من خلال تحديد الانشغال ومجال الاهتمام، فالقصد هو مقارنة ذلك بالنهضة العربية التي لم تسمح على غرار النهضة الغربية بنشأة الفكر السوسيولوجي لأسباب سنذكرها من خلال الفصل الخاص بالنهضة العربية* . قبل أن نخوض ونقوم بتحليل سمات النهضة الغربية وما أتت به من تصورات انقلاية فكرية على مستوى الوعي والوجود، دعنا نتطرق إلى خصائص الفكر الوسيط مبرزين من خلال ذلك أهم السمات التي اتسم بها. ونحن، من خلال ذلك، سوف نركز على الجانب الفكري والمعرفي والذي كان يعبر إلى حد ما عن أوضاع اجتماعية واقتصادية وسياسية بات تغييرها متوقفا على تغيير نظرة الإنسان إلى ذاته والكون الذي يحيط به. لقد جاءت أفكار النهضة والتنوير بفكرة، وهي أن الإنسان بعد أن تحرر من الأفكار الدينية الغيبية أصبح **خالق أفعاله** وبالتالي كل ما يصدر عنه من سلوكات وتصورات هي تابعة من إرادته وإنسانيته، تجعله هو محدد علاقته مع غيره (العقد الاجتماعي) ومع ربه بدون وساطة. إن التعرض لخصائص وسمات الفكر الوسيط لهو مجازفة فكرية ومعرفية حقا، حيث يجد الباحث نفسه بين كتابات

* قد يطرح سؤال أو تساؤل لماذا هذا الفصل بالذات؟ وهذا سؤال شرعي، حيث كيف لنا أن نحلل وضعية علم الاجتماع في العالم العربي ومعرفة إشكاليته من خلال التطرق إلى التجربة الغربية؟ هنا نقول إن علم الاجتماع أو العلم الذي يدرس الواقع الاجتماعي ما هو إلا نتاج الإشكال المعرفي وإجابة واستجابة للظروف الاجتماعية التي أوجدته. وبالتالي فإذا كان علم الاجتماع هو كذلك في الغرب منذ عصر النهضة إلى غاية القرن التاسع عشر، حيث ولد هذا العلم من رحم الفكر الفلسفي، فكيف لم يكن حاله كذلك في العالم العربي بداية من عصر النهضة في إطار الفكر النهضوي من خلال التفكير في الواقع الاجتماعي التي لا يمكن تجاوزه إلا بفهمه وتحليله ومعرفة قوانين سيره وصورته؟

كلاسيكية تعطي لهذه الفترة خصوصية ظلامية كاحلة مبرزة خصائص ومغفلة خصائص أخرى، وكتابات معاصرة متأخرة تعيد النظر في التصور الذي ساد قرون حول هذه الفترة التي غشتها التصورات الأيديولوجية العدائية حيال ماضي الأنا الأوروبي وماضي الأخر الإسلامي الذي كان حاضرا في تلك الأنا التي لا تريد أن تعطي للأخر أي حضور في تكوين شخصيتها المعرفية والفلسفية اللاحقة.

وهنا نجد أنفسنا ونحن نحاول أن نبرز خصائص الفكر الوسيط الأوروبي أمام كتابات تناولت هذه الحقبة دون التعرض لتأثير الفلسفة الإسلامية إيجابا أو سلبا أي تفاعلا معها أو رد فعل لها. وهناك كتابات تحاول إبراز مدى حضور ابن سينا والفارابي والغزالي وابن رشد في كتابات وأفكار أعلام الفكر الأوروبي المسيحي الوسيط من خلال كل التيارات الدينية التي عرفت أوروبا وخاصة التيار الذي كان له حضورا قويا في العصور المتأخرة السابقة لعصر النهضة ألا وهو التيار التوماوي نسبة إلى توما الأكويني، والجدير أن يذكر أن الفلسفة الإسلامية أثرت في الفلسفة الوسيطة الأوروبية من خلال الفكر الديني المسيحي الكاثوليكي وأثرت كذلك على الفكر المسيحي البروتستانتي من خلال التيار الرشدي (الرشدية اللاتينية) الذي استلهمت منه الإصلاحية الدينية طروحاتها. زد على ذلك استمرار تأثير الفكر العلمي العربي في المجالات المعرفية المختلفة مثل الطب والبصريات والرياضيات إلى غيرها من العلوم الأخرى نهاية بابن خلدون الذي هو حاضر في كتابات فلاسفة التاريخ الكلاسيكيين من خلال طروحاته واستنتاجاته لكن بتنكر أوروبي صارخ. إذا مجمل القول إن العالم العربي حاضر في أوروبا من خلال أفكارها وتياراتها. لكن همنا من خلال هذا الفصل ليس تبيان مدى تأثير الفكر الإسلامي على أوروبا* فهذا ليس من صميم

* العودة إلى كتاب عباس محمود العقاد، **أثر العرب في الحضارة الغربية**، الطبعة الثانية، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، 2002. وكتاب هاني المبارك وشوقي أبو خليل، **دور الحضارة الإسلامية في نهضة أوروبا**، دار الفكر، دمشق، 1996. وكتاب، Alain De libera, penser au moyen Age, seuil, paris, 1998 و

بحثنا وإنما سنحاول أن نبرز خصائص هذا الفكر ومبررات النهضة التي جاءت على أنقاضه.

1. السمة اللاهوتية للقرون الوسطى.

أهم ميزة اتسم بها الفكر الوسيط هي خضوعه المطلق للتصورات والمعتقدات الدينية. فقد كان **النظام الكنسي**، المتحالف مع **النخب الحاكمة** المتمثلة في الإقطاع والملك، فارضا هيمنته على الحياة الفكرية الوسيطة في أوروبا. كان الهم الأساسي لهذه الهيمنة هو جعل هذا الفكر مطابقا للمعتقدات الدينية. إن مطابقة الفكر الوسيط للفكر الديني جعله يتجه اتجاهين؛ يتمثل الأول، في البحث عن الحقيقة المطلقة*؛ ينبع هذا الاتجاه من التصور الديني الكنسي، الذي كان حريصا جد الحرص على الفصل؛ بل التضاد بين عالمين: عالم الدنيا وعالم الخلاص. أما الاتجاه الثاني، فكان الطابع التشاؤمي الذي اتسم به الفكر الوسيط. هذا التشاؤم كان متأثرا من المكانة الكبيرة التي كانت تعطىها المجتمعات الوسيطة للاعتقاد في السقوط الأصلي وتهديدات اللعنة والجحيم. حيث كان الاعتقاد "بانحطاط أصل الإنسان وفطرته"¹ وعيشه (أي الإنسان) "في مجتمع يحكمه أناس لا إيمان لهم... كل ذلك جعل القرون الوسطى تعيش في كآبة دائمة."² يمكن القول عموما، إن الفكر الوسيط، كان سجين السلطة الكنسية التي كانت تمتلك التفسير الروحي للمجتمع في كليته وجزئياته، بحيث كان على الفكر الخضوع لمعتقدات وقرارات السلطة الكنسية، وعدم الخروج والانحراف عنها؛ أي أنها كانت تعمل على تسيير ومراقبة وعي الجماهير بصفة مطلقة.

.jaque le goff, pour un autre moyen Age, Gallimard, paris, 1977

* البحث عن الإله والخلاص.

¹ غاستون بوتول، **تاريخ السوسيولوجية**، ترجمة محمد حقي، منشورات عويدات، بيروت، 1977، ص. 19-20 .

² نفس المرجع السابق، ص. 32.

لقد لخص هاشم صالح* أهم السمات التي اتسم بها العصر الوسيط في العناصر الآتية:
 -هيمنة العقيدة اللاهوتية المسيحية على العقول وهنا أضيف المسيحية الكنسية الكاثوليكية.
 -كان مركز ثقل الفكر الأوروبي متمركزا ويدور كله حول التفكير الديني المحدد مسبقا من قبل الكنيسة الكاثوليكية.
 -صورة الإنسان المتشائم، الضعيف، الخائف من ارتكاب الخطايا والذنوب في كل لحظة. (مصدر هذه النظرة هو الشعور بالذنب ووجوب التكفير عن الخطيئة الأولى بتنزه الإنسان عن الدنيا واستشعار التشاؤم بعدم الخضوع لملذاتها).

-الزهد في الحياة الدنيا واحتقارها واعتبارها دار عبور إلى الحياة الحقيقية، حياة النعيم والخلود في الدار الأخيرة. وهي الاتصاف بالفقر باعتبار سمة التدين والتقرب إلى صفة اللاهوت بالورع والزهد والتحلي بالصبر وقبول العناء والشقاء.
 -هيمنة العقلية الرمزية أو الخيالية على وعي الناس. هو الابتعاد عن الواقع والتشبث بالمعجزات والخوارق والإيمان بالرمزيات التي لا تدرك بالعقل وهذا ما يعزز العقيدة المسيحية المليئة بالمسلّمات التي تعزز لاعقلانية الاعتقاد الديني الذي لا يستحسنه العقل من خلال وجود اعتقاد أسطوري حيك حول حقيقة المسيح وظروف حياته ومماته.
 لقد عزف الإنسان الأوروبي عن التأمل في الظواهر الكونية وحقيقة الوجود الإنساني مسلما ذلك للعقيدة الدينية التي ارتبطت تفسيراتها بمرجعيات فلسفية كانت نتاج عقلية معينة في إطار ظروف تاريخية وثقافية سرعان ما أدرك العالم الأوربي ضرورة تجاوزها.

لقد جعل الفكر الديني السائد من الظواهر الطبيعية والإنسانية محظورات وممنوعات يعاقب كل من يحاول الاستفسار حولها خارج الإطار المرجعي المحدد من طرف الكنيسة لأنها كانت تعتبر أن أي بحث أو تفكير في هذه الظواهر سيفلت عن سيطرتها، الشيء الذي قد يؤدي إلى

* هاشم صالح، مرجع سبق ذكره. ص. 18-19.

اختراق وتشويه هذه الظواهر وذلك بإمكانية تغييرها، وهذا ما يتنافى مع أهدافها ومبادئها العقائدية، التي تقوم على الاعتقاد بأن كل الموجودات هي من صنع الله وأن الإنسان مستخلف في الأرض (Vicaire) وبالتالي، فعليه عدم تدنيس واختراق ما خلق الله، وذلك بابتعاده عن أي عمل أو تفكير من شأنهما تشويه هذا النظام الإلهي للأشياء (مثل ما حدث لبرينو وكوبرنيك).

لقد عرفت أوروبا خلال القرون الأولى والقرون الوسطى سيادة الإمبراطورية الرومانية الغربية أولاً ثم الإمبراطورية الرومانية الشرقية (بيزنطة) وفي كنف هذا الكيان السياسي وخاصة في البداية استمر الفكر اليوناني من خلال كل تياراته الأفلاطونية والأرسطية (الرواقية والمشائية والأفلاطونية المحدثه)، وهذا كان إلى غاية القرن الثالث أو الرابع. "لكن البروز القوي للمسيحية التي كانت محلية. سرعان ما انتشرت رغم الاضطهاد وأصبحت في القرن الرابع الديانة الرسمية للإمبراطورية الرومانية، حيث كان يجب انتظار هذه المرحلة لمشاهدة الديانة المسيحية تأخذ الشكل البنائي الثيولوجي الدائم"¹ وكان أول من أعطى للمسيحية بعدها العقائدي المبني وفق أسس نسقية هو القديس أوغسطين الذي سيسود فكره طوال الثمانية قرون اللاحقة أي إلى الفترة التي سبقت إلى حد ما القرن التاسع. ينتمي هذا القديس إلى آباء الكنيسة "الذين حاولوا أن يدافعوا عن الدين المسيحي ضد الغارات العنيفة التي شنّها الفلاسفة اليونانيون المعاصرون... وكان بينهم من آمن بالفلسفة اليونانية وبخاصة الأفلاطونية المحدثه، إلى جانب إيمانه بالمسيحية، أو من آمن بالمسيحية من أجل إيمانه بالأفلاطونية المحدثه أو العكس."² لقد كان هم هذا القديس نابعا من إشكالية رئيسية والتي تجد جذورها من الوضعية المعرفية لأوروبا التي ورثتها عن العصر

¹. Gilbert Hottois, *De la Renaissance à la Postmodernité, Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, 3^e éd., De Boeck Université, Bruxelles, 2002, p. 34.

². عبد الرحمن بدوي، *فلسفة العصور الوسطى*، دار القلم، بيروت، 1979، ص. 15.

الهيليني حيث وجدت المسيحية وهي تتأسس نفسها أمام سيادة الفلسفة الإغريقية بكل تياراتها، الشيء الذي انطلق منه القديس أوغسطين، فحاول أن يوفق بين الفكر الفلسفي والفكر الديني من خلال إشكالية أساسها؛ هل من الممكن صياغة فلسفة مسيحية؟ وهل هناك تعارضا نسقيا من خلال الجمع بين الدين والفلسفة؟ إنها الإشكالية التي جعلت الفكر الأوروبي يراوح مكانه من خلال الجمع بين الفكر الفلسفي والفكر الديني بإخضاع الأول للثاني بعد تمسيحه وإضفاء الطابع المقدس عليه.

أ. القديس أوغسطين (354-430م) في الفكر المسيحي.

ولد القديس "أوراليوس أوغسطينوس أشهر آباء الكنيسة اللاتينية في الجزائر في طاجسطا (سوق أهراس حاليا) من أب وثنيا يدعى باتريقيوس وأم نصرانية تدعى مونيكا. درس أولا في مسقط رأسه ثم انتقل إلى مادورا (مداوروش حاليا) ليدرس الخطابة، أولع باللاتينية وبالآدب اللاتيني.¹ لقد كان القديس أوغسطين في بداية عمره في حالة شك وريبة انتقل من المانوية لإيجاد أجوبة عن حقيقة وجود الشر والخير فارتضى في الأخير المسيحية بعد تعمقه في الفكر الأفلاطوني والأفلاطونية المحدثه، فأصبح أسقف في Hippone (عنابة) ويمكن أن نقول إنه في القرون الأولى كان فكر القديس أوغسطين هو السائد متعززا بعدة كتابات تركها والتي بلغت حوالي مائة كتاب وعدد من المواعظ. وبات فكره محل دراسة وتحليل انجرت عنه أوغسطينيات أي تيارات تتخذ من فكره منطلقا معرفيا تأسست عبر الحقب اللاحقة لفترته. فكما قلنا فإن هم القديس أوغسطين كان أساسا محاولة الربط بين العقل والإيمان "فهي القاعدة التركيبية للطرح الأفلاطوني=المسيحي والذي يمثل نموذج اللاهوتية العقلانية التي تؤكد أن الدين والفلسفة يجب أن يتكاملا ولا

¹ جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، 1987، ص. 107.

بتعارضان.¹ وعدم التعارض الذي يطرحه القديس أوغسطين، يكمن من النظرة التي ترى بأن الإيمان سابق العقل حيث لا يمكن لهذا الأخير أن ينطلق من فراغ، فالعقل يبني صرحه المعرفي من خلال مسبقات ينطلق منها ويأتي التفكير الفلسفي انطلاقاً منها -والتي تستمد من العقيدة- لكي يكمل الدين. وهنا يصبح العقل مبین ومفسر وامتداد للإيمان. "إن الفلسفة الوسيطة تسلمت من أوغسطين إرثاً ثلاثياً: مثلاً ثقافياً وتركيبية عقائدية وتوجيهية فلسفياً."² لقد وجد القديس أوغسطين في الفلسفة الأفلاطونية سنداً لنظريته اللاهوتية، أفلاطون الذي صاغ نظريته المعرفية المثالية التي تركز على نظرة، ترى بأن النفس الإنسانية سابقة للوجود وبالتالي فهي تنتمي إلى عالم المثل وكل الأفكار التي يحملها الإنسان ما هي إلا عملية استذكار تحصل عندما تأتي إلى العالم المحسوس الذي يتعارض في جوهره مع عالم المثل. عالم المحسوس المخادع الذي لا يعكس حقيقة الشيء كما هو وهذه الفكرة أوردها أفلاطون في أسطورة الكهف حيث أن الحقيقة لا تدرك من العالم المحسوس بل من عالم المثل، الذي يبدو مع أفلاطون، أكثر واقعية من العالم المحسوس. لقد تطرق القديس أوغسطين إلى عدة مسائل من بينها المشكلة المعرفية والمشكلة الإلهية ومشكلة العالم ومشكلة النفس والمشكلة الأخلاقية والمشكلة السياسية. لقد دارت كل هذه المسائل حول (الله) وكان حلها ينبع من مكانة الله في الوجود فكل الحقائق هي فيض إلهي وهي من تجلياته وأهم هذه المسائل هي المشكلة السياسية حيث عاصر إلى حد ما الاضطرابات التي كانت تعصف بالإمبراطورية الرومانية التي كانت على وشك السقوط. لقد كتب كتابه الشهير **مدينة الله** وفي هذا الكتاب يتناول السلطة التي تستمد منها الدولة شرعيتها وهي من الله مباشرة. وهنا تبرز العلاقة بين الدولة والكنيسة على اعتبار أن الأولى مكتملة

¹. Gilbert Hottois, Op. cit., p.37.

². جونو وبوجوان، **تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسيطة**، ترجمة علي زيعور وعلي مقلد، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، 1993، ص. 37.

للثانية "فالكنيسة تشرف على الدولة من أجل توجيهها إلى الحياة الآخرة والدولة تساعد الكنيسة على تحقيق أغراضها."¹ إنها تبين إلى حد ما الطريقة التي كانت تحصل في تاريخ أوروبا الوسيط. وكيف بدأ التحالف بين الكنيسة والدولة اللتان نشأتا منفصلتين وكان القديس أغسطين من بين منظري هذا التحالف.

لقد طبع القديس أوغسطين من خلال هذا الطرح "الفلسفة الوسيطة" ونستطيع القول أيضا إنه طبع بطابعه ذلك العقيدة المسيحية عينها. فهو قد مَنَّهَجَ المعتقد الإيماني، ونظر بتمذهب، وأخذ في بنية عامة شتى ما هو ديني. وبذلك شكل إيديولوجية، وخط وجهة عمل ومسار، وقدم العقيدة الدينية جميعاوية محكمة البيان. تلك هي الأوغسطينية: إنها مزيج من الأفلاطونية، أو من أفلاطون والكتاب المقدس. فقد جمع صاحبها بين الثقافة اليونانية واللاتينية؛ ومن خلالها رأى النصوص الدينية، وفهمها وفهمها². لقد ظلت الأوغسطينية تطبع الفكر الأوروبي خلال القرن الخامس إلى غاية القرن الثالث عشر. ورغم استمرارها بعد ذلك إلا أنها لم تظل المهيمنة حيث جاء تيار آخر طبع القرون الوسطى المتأخرة والذي كان رائده توما الأكويني الذي كان أرسطيا بالأساس عكس القديس أوغسطين الذي كان أفلاطونيا.

ب. القديس توما الأكويني (1224-1274م) في الفكر السكولاستيكي.

إنه المفكر الذي تعزز به منحى الفكر السكولاستيكي المدرسي والذي هو بدوره تأسس من خلال رواج الفلسفة الإسلامية في أوروبا بواسطة الترجمة والبعثات الطلابية التي كانت تمولها الكنيسة حيث تأثرت بفلسفة ابن سينا والفارابي وخاصة ابن رشد الذي تأسست من خلال التأثر به الرشدية اللاتينية وكان زعيمها القديس توما الأكويني.

¹ عبد الرحمن بدوي، مرجع سبق ذكره، ص. 39.

² جونو وبوجوان، مرجع سبق ذكره، ص. 273.

لم يأت القديس توما الأكويني مباشرة بعد القديس أوغسطين فالمسافة الزمنية التي تفصل بينها بعيدة جدا تسع قرون تقريبا، فجاء القديس توما بعد تغيرات كبيرة وحضور قوي للحضارة الإسلامية التي لم يدركها القديس أوغسطين. لقد سبق توما الأكويني رجال دين وفلاسفة لاهوتيين مهدوا لفكره وتصوره، الذي ساد طيلة القرن الثالث والرابع عشر. إذا كان النسق المعرفي اللاهوتي للقديس أوغسطين مبني على أساس التكامل بين العقل والإيمان بحيث يركز الأول على الثاني ويتعزز الثاني بالأول، فالقديس توما الإكويني يبني نسقه المعرفي اللاهوتي على أساس التوافق وليس التكامل بحيث كل من العقل والإيمان ينطلق من مبادئه ليصلا إلى حقيقة واحدة. فالأول يطرح عدم التعارض على أساس التكامل أو التداخل أما الثاني فيطرح مسألة عدم التعارض على أساس التوافق أو التصاحب.

إنها الإشكالية التي طبعت الفكر القروسطي والذي سادة فيه مناقشات وحوارات ومجادلات بين العقل والإيمان والتي أثارها العلماء المسلمين خاصة مع المتكلمين والفلاسفة وتأثرت بهذه الحوارات الفلسفة اللاهوتية المسيحية من خلال أعلام الفكر العربي الإسلامي، بتأثر جمهرة من علماء الدين المسيحي بالفكر الكلامي الإسلامي. وقد سادة في تلك المرحلة وخاصة مرحلة القديس توما النقاشات السكولاستيكية التي حملت معاني سلبية في العصور اللاحقة على اعتبار أنها نقاشات عقيمة (بيزنطية) - لكن في حقيقة الأمر هي التي استطاعت من خلال تسرب الفكر الأرسطي إليها أن تفصل بين الفكر الفلسفي والفكر الديني على اعتبار أنهما متوافقان رغم اختلاف منهجيهما ومبادئهما. لهذا فـ "إذا كان إهمال العلم والعقل قد سيطر على النصف الأول من القرون الوسطى المسيحية، فإن بذرتها قد أخذت تزرع بدءا من القرن الثاني عشر وتأثير من العرب والإغريق....وقد أدى زرع البذور الفلسفية إلى اندلاع أزمة في الوعي المسيحي بين أولئك المستسلمين لليقينيات اللاهوتية والذين يفسرون كل شيء عن طريق تدخل القدرة الفوقية، وبين أولئك الذين

أصبحوا يتجرؤون على استخدام العقل من أجل الكشف عن الظواهر.¹ وكان هذا بضغط الفلسفة الإسلامية التي انتشرت في أوروبا عن طريق فلاسفة الأندلس وكان من بين أشهر العلماء الذين بدئوا يطرحون ضرورة تأويل النصوص الدينية وفق روح العصر* هو بيبير أيبلاز (1079-1142م) الذي تأثر بالفيلسوف ابن باجه. "لقد أعطت هذه الترجمات دفعة جديدة للعلم وأنعشته بعد أن كان نائما أو راقدا. بل ووصل العلم الأرسطوطاليسي إلى ساحة اللاهوت المسيحي نفسه. ومن المعلوم أن اللاهوت كان يمثل أم العلوم طيلة العصور الوسطى، تماما كالفلسفة في العصور الحديثة، وهو يعني علم الأشياء الإلهية. وراح رجال الدين المسيحيون يتساءلون: هل يمكن تحويل العقيدة المقدسة إلى علم؟ هل يمكن تطبيق المنطق الأرسطوطاليسي عليها من دون أن يؤدي ذلك إلى تشوئها؟"² إنها المسألة التي سيحاول الإجابة عنها القديس توما الإكويني. فقد كان هدفه عقد مصالحة بين العقيدة المسيحية والفلسفة الأرسطية. لقد دار النقاش والحوار السكولاستيكي لحل هذا الإشكال وانتهى إلى تطويع الفلسفة الأرسطية أو إن صح التعبير تمسيحها مما أدى بعد ذلك إلى إضفاء الطابع القدسي عليها. حيث أدرجت كل الاستنتاجات الأرسطية حول تفسير الظواهر الطبيعية وأصبحت لصيقة بالعقيدة المسيحية.

لقد كان هاجس التوفيق بين الفلسفة الأرسطية واللاهوت المسيحي سمة العصر الوسيط وكان أرسطو (ممثلا من قبل الفلسفة الإسلامية) هو ممثل روح الحداثة الفلسفية إن صح التعبير و"تتجلى عبقرية القديس توما الإكويني في قدرته على إحداث انسجام بين الفكر الأرسطي والعقيدة المسيحية. وتكمن الأهمية القصوى للطرح اللاهوتي الفلسفي للقديس توما الإكويني في كونه سيحدد الفكر الغربي، لعدة قرون،

¹. هاشم صالح، مرجع سبق ذكره، ص. 31-32.

* الفلسفة الإسلامية الرشدية التي كانت تمثل روح الحداثة بالمعنى المتداول الآن.

². نفس المرجع، ص. 33.

نظرتة إلى العالم وإلى الوجود الإنساني، (وسيحاول العلم الحديث أن يفرض نفسه ضد هذا الفكر)...هذه النظرة ستتغلب على نظرة القديس أوغسطين بداية من القرن الثالث عشر.¹ لقد أعطى توما الإكويني مكانة محددة للعالم المحسوس عكس القديس أوغسطين الذي تأثر بأفلاطون الذي كان يعتقد أن عالم المثل أكثر واقعية من العالم المحسوس. وبالتالي جاء توما الإكويني وأدرج العالم المحسوس للبرهنة على وجود الله. وهي فكرة التعالي la Transcendance أي الانطلاق من العالم المحسوس لبناء التفكير الديني من خلال مبدأ السببية للوصول إلى المسبب الأول. وترتكز هذه الفكرة على مبدأين؛ الأول وهي فكرة المحرك الأول والتي ترى أن الأشياء لا تتحرك إلا بمحرك وبالتالي الرجوع إلى الوراء في عالم الأسباب يؤدي بنا إلى معرفة المسبب الأول أو مسبب الأسباب، أما الفكرة الثانية تركز على فكرة الانتظام أو النظام الكوني المنسجم الذي يفترض وجود قوة منظمة وأمرة.

أما فيما يتعلق بنظرية المعرفة فنجد عند توما الإكويني حضوراً قوياً لأرسطو الذي يرى بأن مصدر المعرفة لا يكون إلا حسياً وبالتالي وعكس أفلاطون ليس هناك معرفة سابقة للوجود.

هذا مجمل القول حول فكر توما الإكويني الذي سيعرف رواجاً في القرون الوسطى المتأخرة معتمداً على النظرة الأرسطية في الكون والمعرفة.

2. النظرة القروسطية إلى الكون.

لقد انطبعت الحياة الفكرية القروسطية، متمثلة في النظرة الأرسطية والنظرة البتوليمية للكون أو ما يعرف بالكسمولوجيا البتوليمية. لقد وجدت الكنيسة في هاتين النظرتين سنداً ودعماً أساسيين، حيث بنت بنيتها البرهانية (أي الكنيسة) ونسقتها العقائدي عليهما. قد يتبادر إلى أذهاننا

¹. Gilbert Hottois, *Op. cit.*, p. 40.

السؤال الأتي، على ماذا تقوم هاتين النظرتين؟ أو بصيغة أخرى، ماذا نقصد بالنظرة الأرسطية للمعرفة وللكون، من جهة وما المقصود بالكسمولوجيا البتوليمية، من جهة أخرى؟ نحاول أن نتطرق إلى كل واحدة على حدة.

أ. التصور الأرسطي للكون (Astronomie aristotélicien).

ما هي مميزات النظرة الأرسطية للكون؟
 نبدأ أولاً، بالقول إنها سميت (النظرة الأرسطية) نسبة إلى أرسطو. "ففي البداية لم يستقبل أرسطو بصدور رحب بل كان هناك رفض من طرف السلطة الكنسية - التي كانت متربعة على عرش الوعي الاجتماعي ووديعه الحياة الروحية للأفراد- لدراساته (خاصة الفيزيائية منها) وهذا لكونها كانت ترى أن الفكر الأرسطي في بعض عناصره (مثلا خلود وبقاء الكون) غير منسجم ومتعارض مع تعاليم الدين المسيحي المنزل،"¹ لكن هذا لم يمنع من انتشار الفكر الأرسطي، حيث ساهمت في هذا الانتشار خاصة المدارس والجامعات، إلا أن انتشار الفكر الأرسطي لم يكن ممكناً ومتسامحاً معه، إلا بجعله متناسباً ومتوافقاً مع الاعتقاد الديني (الكنسي)، لقد أصبح الفكر الأرسطي الأساس أو القاعدة التي يقوم عليها التعليم القروسطي الأوروبي وذلك بعد تمسيحه (Christianisé).
 نحاول الآن العودة إلى الفكر الأرسطي، في بعض عناصره، التي نعتبرها أكثر تداولا فكريا، وتعليميا في القرون الوسطى، تتعلق هذه العناصر خاصة بالخطوط العريضة للنسق الفيزيائي الأرسطي، لأن، كما قلنا سابقا، لم يتم تبني الفكر الأرسطي بكل العناصر المكونة له، بل كانت ثمة عملية انتقائية، ولهذا كان المرجع الأساسي المعتمد عليه، بل والذي قام عليه كل التصور في القرون الوسطى معتمدا على كتاب أرسطو: الكون والفيزياء. حيث يعرض أرسطو تصوره الكوني أو كسمولوجيته وفيزيائه. على ماذا تقوم هذه الكوسمولوجية وهذه الفيزياء؟

¹. A. Koyré, Op. Cit., pp. 39-40.

-النقطة الأولى التي تقوم عليها هذه الكسمولوجية، هي أن الأرض موجودة في مركز الكون. هذه النظرة هي التي سببني عليها فيما بعد بتوليمني تصوره الجيومركزي، إن هذه الفكرة متأنية، من التصور الأرسطي، على اعتبار أن الكون بمثابة مجال فيزيائي يعطي لكل الأشياء الموجودة فيه، مكانا محددًا، وبالتالي فالأرض توجد في مركز الكون، "فهذا راجع إلى طبيعتها، أي لأنها ثقيلة، لذا يجب أن تكون في مركز الكون."¹

-النقطة الثانية التي ارتكز عليها الفكر الأرسطي، في جانبه الفيزيائي، هي أن الكون عبارة عن مجال فيزيائي ذو طابع سلبي، (Le monde forme un cosmophysique) أي أن الكون لا يشكل وحدة منسجمة (Hiérarchisé)، معنى ذلك أن ثمة اختلاف بين الأرض والسماء، أي أن الأرض والسماء لا يخضعان لنفس القوانين الكونية.

-النقطة الثالثة التي ارتكزت عليها فيزياء أرسطو، متمثلة في الطابع المطلق للخفيف والثقيل، حيث يرى أن وزن الجسم هو خاصية ثابتة ومطلقة مثلًا: (الحطب والحديد).

-النقطة الرابعة التي ارتكز عليها الفكر الأرسطي هي التمييز بين الحركة الطبيعية للأجسام الثقيلة والخفيفة؛ حيث أن الأجسام الثقيلة تسقط بسرعة أكثر مقارنة بالأجسام الخفيفة، (أي أن وزن الجسم هو الذي يحدد سرعته في حالة سقوطه).

-النقطة الخامسة تتمثل في الطابع المتناهي للكون، معنى ذلك أن الكون متكون من بنية متناهية، أي له حدود واضحة المعالم، أي هو مغلق.

-النقطة السادسة التي ارتكز عليها التفكير الأرسطي، تتمثل في البحث عن جواهر الأشياء؛ ما هو الشيء، ثم ما هو الشيء الذي يجعل الشيء على ما هو عليه.

L'Essence: ce que la chose, est ce qui fait que la chose est ce qu'elle est.

¹. Ibid., p. 54.

هذه الجواهر، حسب أرسطو، هي التي تسمح لنا بمعرفة حقائق الأشياء؛ مثلا، نستطيع معرفة سبب سقوط جسم ثقيل على اعتبار أن جوهره (طبيعته) هو الذي يدفعه نحو الأسفل. هذه بصفة مستفيضة جملة من العناصر التي ارتكز عليها الفكر الأرسطي، خاصة في جانبه الفيزيائي، والتي سادت الحياة الفكرية القروسطية، التي كانت تتميز بنظرتها المركزية الدينية (Théocentrisme).

ب. النظرة البتوليمية للكون والنسق الفلكي البتوليمي (Astronomie ptolémaïque).

بالإضافة إلى النسق الأرسطي، هناك نسقا آخر كان سائدا في القرون الوسطى، بل كان هو المسيطر معرفيا طيلة هذه الفترة التاريخية، هذا النسق هو النسق البتوليمي. "كان أرسطو ممثل للمرحلة الهيلينية من الفكر اليوناني في الفلسفة والعلم، سادة أفكاره قرابة عشرين قرنا من الزمن، دون أن يعني أنها لم تتعرض لإضافات وانتقادات وتنقيحات. فبعد حملات (الإسكندر المقدوني) وانتشار الفكر الفلسفي اليوناني بالمشرق، خصوصا الإسكندرية، عرف هذا الفكر انتعاشا جديدا، كما عرفت الأرسطية إضافات وتعديلات وشروحا جديدة، أهمها تلك التي وضعها بطليموس أو بتوليمي قمة علم الفلك القديم. "1 في البداية نسميها هكذا نسبة إلى بتوليمي، يلقبه ابن خلدون بطليموس ويسمى عند مؤلفين عرب آخرين مثل سلامة موسى (بطلامة) وهو رياضي (Mathématicien) وفلكي (Astronome) وجغرافي (Géographe) إغريقي عاش في القرن الثاني ميلادي. يقوم النسق البتوليمي على التصور الجيومركزي للكون (Conception géocentrique)). ما معنى تصور جيومركزي؟ نعني به أن الأرض هي مركز الكون، وأنها لا تتحرك؛ لقد كان يقوم التصور الفلكي القروسطي أساس النسق البتوليمي. حيث أن:

1. سالم يفوت، الفلسفة والعلم في العصر الكلاسيكي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1989، ص. 16.

"Ptolémée n'a pas inventé, il a développé les idées astronomiques de son époque."

لقد حاول بطليموس أن يتجاوز القصور المعرفي الذي اكتنف النظرية الأرسطية التي كانت تبدو عاجزة عن تفسير بعض الظواهر الفلكية من خلال بعض الافتراضات التي طرحتها، خاصة ما تعلق منها بالدوران الأفلاك حول الأرض فقد رأى أرسطو أنها تدور في حلقة دائرية ثابتة ومكتملة، لكن يبدو أن هذا الافتراض قاصراً في تفسير تباعد الأجرام عن الأرض أحيانا وقربها أحيانا أخرى، لذا جاء بطليموس وهو يحتفظ بالنظرة الجيومركزية لينقح هذه النظرة ويضفي عليها بعض التعديلات حتى تتناسب أكثر مع نظرية المعرفة التي تركز على الحس المشترك الذي أسسها أرسطو نفسه. يبدو أن هذا المسعى المعرفي الذي قام به بطليموس "لم يقض ذلك على كل حس نقدي، فرغم أن مفكري العصر الوسيط عاملوا أرسطو وبتليموس كمثلين لحكمة واحدة هي الحكمة القديمة، إلا أنهم أدركوا بعين الناقد مدى الاختلافات القائمة بينهما خصوصا التعارض الواضح بين الأفلاك في نظرية أرسطو الكونية ودوائر الإسناد وأفلاك التدوير التي أضافها بطليموس قصد التغلب على عدم مطابقة الملاحظات الفلكية أحيانا للفلك الأرسطي"¹ لكن هذا كان في إطار نظرة لاهوتية أسستها الكنيسة لكي تنسجم مع عقيدتها.

إذن، إذا أردنا تلخيص البنية الفكرية القروسطية، نقول إنها ارتكزت على سيادة التصورات اللاهوتية، لقد كان الهدف الأسمى لهذه التصورات، هو الأخذ بالإنسان إلى بر النجاة والخلاص، في العالم الآخر، وبالتالي إبعاده عن أي ممارسة أو تفكير من شأنهما تضليله عن الصراط السوي، حيث تجعله يبحث فقط عن الحقيقة المطلقة المتمثلة في الله.

لقد اعتمد الفكر الديني المسيحي في برهنته على تصورين ساقهما من الفكر اليوناني، هما التصور التولييمي للكون والنسق الفيزيائي والكوني الأرسطي، هذا الأخير الذي كان لا بد عليه أن يكيفه مع غاياته، أي قام بعملية انتقائية عليه. لقد

¹ نفس المرجع، ص. 21.

وجد الفكر الديني في النسق البتوليمي والنسق الأرسطي (المنتقى) سندا أساسيا، وذلك-هذا شيء أساسي- لكونهما كانا في توافق وانسجام مع العادات والحس المشترك اللذان تميزت بهما القرون الوسطى. عادات وحس مشترك وتصورات وقناعات ووعي، أقل ما يمكن أن يقال عنها، إنها كانت مؤطرة من قبل السلطة الدينية الكنسية. "هكذا تحولت فلسفة أرسطو إلى عقيدة مقدسة على يد السكولاستيكا بعد أن خُلعت عليها الصبغة المسيحية. وهكذا أصبح أرسطو كاهنا مقدسا لا يجوز لأحد أن ينتقد تعاليمه."¹

هذه بعض جوانب الفكر القروسطي التي ميزت خاصة العالم الغربي (أوروبا). ونتهي هذه النقطة بفقرة **عبد الرحمان بدوي** حتى ترسخ في الأذهان روح القرون الوسطى.

"كلمة **العصور الوسطى** تثير عادة في أذهان الناس، معاني رذيلة...ومن هذه المعاني، أن العقل الإنساني كان مستبعدا، السلطة خارجة عنه، لا يملك حرية التفكير، إلا في داخل النطاق الذي حدده النقل، أعني 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 الاستفادة منها، وإنما تطلب لتحقيق نجات الروح الإنسانية، ونجاتها ليست إلا في الإيمان."² كما يضيف "ومن هذه المعاني الرذيلة، كذلك، أن العقل، قد شغل نفسه بأمور مجردة خيالية لا تفيد الإنسان في حياته الواقعية، بل تبعد به عنها بعدا ضارا، وأنه حمل نفسه أعباء لا قبل له بها ولا جدوى من الانشغال بها، كالبحث في الكليات، أي التصورات الكلية، وفي وحدة العقل الإنساني عند الناس جميعا أو فردانيته، وفي الطبائع الخاصة بالأشياء وفي أمور الدين والآخرة والملائكة وهي أمور كان الأولى تركها للاهوت وعدم انشغال العقل

¹. هاشم صالح، مرجع سبق ذكره، ص. 39.

². عبد الرحمن بدوي، مرجع سبق ذكره، ص. ز.

الفلسفي بها، مما كان سببا في فيض مروع من المناقشات الجوفاء والزائفة.¹ بعد عرضنا لمميزات وخصائص الفكر الوسيط، نعود إلى العنصر الذي أخذناه كنقطة معلم والذي اعتبرناه بداية المسعى الذي يكون سببا في ظهور عوامل فكرية ستساهم فيما بعد بصفة مباشرة في نشأة السوسيولوجيا، هذا العنصر متمثل في النهضة الأوروبية. نحاول فيما يأتي، التطرق إلى هذه النهضة، وإلى السمات الأساسية التي ميزتها، وكيف كان لها أثر في نشأة وبروز السوسيولوجيا؟

ثانياً: أوروبا من الإصلاح والنهضة إلى الثورة.

لقد تشكل العقل الحديث الأوروبي عبر مراحل كانت مليئة بتغيرات وثورات على الماضي والموروث، فكانت المراجعات تلاحق بعضها البعض في إطار عملية تراكمية تطورية حركتها؛ ديناميكية الوصل والقطع مع الماضي الذي لم يعد يعني مرحلة تاريخية مرتبطة بزمن معين ولكن بات الماضي هو كل مرحلة سابقة لمرحلة لاحقة، لهذا لم تنقطع في أوروبا المراجعات الفكرية والثورات الفكرية منذ عصر الإصلاح ثم عصر النهضة مروراً بعصر الأنوار إلى غاية فكر ما بعد الثورة وصولاً إلى فكر الحداثة وفكر ما بعد الحداثة. كل هذه الديناميكية المعرفية والفكرية اختصت بها أوروبا وهي تلك المراجعات المتتالية التي لم تنقطع بداية من القرن الرابع عشر*.

¹ نفس المرجع، ص. ح.

* إن العالم العربي العاجز أمام هذا التطور وجد نفسه حائراً أمام هذه الوضعية حيث كلما يدعو مفكروه إلى تبني فكر معين يستلهمه من حقبة معينة من الفكر الأوروبي إلا ويجد أن نفس هذا الفكر يتجاوز ذلك الفكر إلى فكر آخر قد يكون نقيض الفكر السابق. هي وضعية تكرر تبعية التبعية، مشكلة فكر الاستتباع الذي جعلنا دائماً ندعو إلى تبني الحداثة الأوروبية دون أن نكون نحن من يتجاوز هذه الحداثة التي تبدو أنها أكثر من حداثة بل هي حداثات تراكمات عبر مراحل تاريخية تجلت في مناطق مختلفة من العالم الغربي الأوروبي والأمريكي.

إذا تشكل الفكر الأوروبي من خلال هذا المنطق فجعل عجلة التاريخ تتحرك بطريقة مطردة وسريعة. لهذا فإن من بين مميزات الغرب أنه **أولاً** "عاش أكثر من خمسة قرون، هي عمر العصر الحديث، في ظل سيادة العقل والعلم. حتى أضحي كلاهما قيمة أساسية وسمة مميزة. **ثانياً** إن الإنسان الأوروبي يعاني حقا ولكنه يدرك أنه يعاني، وأخطر ما يتهدد المريض أن ينكر مرضه وراء أوهام وادعاءات. **ثالثاً** إن مفكري الغرب قادرون على رصد عناصر أزمته وتحليلها وبيان تسلسل أحداثها تاريخياً والكشف عن جذور معاناة ومنشأ أوجاع الحياة دون رقيب أو حجر على رأي ودون اتهام بالزندقة أو بالخروج على الموروث. وأنه، **رابعاً**، يواجه بجرأة وحرية، مشكلاته مهما تباينت الآراء أو تعارضت مع آراء أخرى كانت لها قداستها حيناً من الزمان. و... أن تباين الآراء وتناقض الأفكار ليس عيباً أو نقيصة بل دليل خصوبة وثراء.¹ لكن هذه المميزات لم يكن لها أن تطبع عقلية الغرب لو لم يمر بمراحل مخاض النهضة التي سمحت لهذه المميزات أن تتجدر وتترسخ في ثقافته ونظيرته للوجود.

1. تجليات النهضة.

إن الفكرة الأساسية التي جعلت الفكر الغربي يفرز المجال المعرفي الخاص بالعلوم الإنسانية هو فكرة التحرر والتي مفادها أن على الإنسان فك قيود التصور الذي كان خاضعاً للفكر الديني الكنسي ممثلاً في المذهب الكاثوليكي كونه كان محكوماً بقوة غيبية خالقة أفعاله وسلوكه وبالتالي كان عليه الإذعان لها وأي محاولة لفهم هذا الوجود الذي يمثل الإرادة الإلهية كان بمثابة المساس وتشويه خلق الله حيث يجب ألا يتدخل الإنسان بفكره في الإرادة الإلهية. إذا الانقلاب الذي حصل في نظرة الإنسان إلى ذاته ووجوده هو اعتبار أن

¹. كرين برينتون، **تشكيل العقل الحديث**، ترجمة شوقي خليل، مراجعة صدقي حطاب، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أكتوبر، 1984، ص. 11.

الإرادة الإنسانية هي ذاتها وليست خارجة عنها وهنا تجد العلوم الاجتماعية مبرر وجودها بكونها ستدرس هذه الأفعال التي تفرزها الإرادة الإنسانية. عندما نذكر مفهوم الإنسانية ليس مرادف للفرد أو للمجتمع بل الإنسان كبعد وجودي أنطولوجي. الإنسان ليس كموضوع للإرادة السماوية بل كذات فاعلة وعارفة.

إذن من خلال هذه الوضعية بدأ الواقع الاجتماعي يخضع لهذه النظرة الجديدة. فبحكم وجود إرادة إنسانية تخلق أفعالها بنفسها، بدأ هذا الواقع يتحرك في مسار تصاعدي وبدأت القوى الإنسانية تفرز أوضاعا اجتماعية وسياسية واقتصادية جديدة تمخضت عنها تغيرات جوهرية الشيء الذي بدأ يطرح على مستوى الفكر الغربي إشكالات جديدة كانت الإشكالية المحورية تتحدد من خلال فكرة الإنسانية والتي تدور حول فكرة التحرر والتقدم. لقد بدأت حركة النهضة مع الفنون والآداب وتواصلت متعززة مع العلوم الطبيعية (الفلك والفيزياء) لتتوج في نهاية المطاف، بما سمي بفلسفة الأنوار ونحاول التطرق فيما يأتي إلى الميادين التي مستها النهضة. لكن سبقت النهضة حركة تسمى بالإصلاح الديني وهاتين "الحركتين اللتين نطلق عليهما اسم الإصلاح البروتستانتي والنهضة كانتا تقريبا سواء من حيث الإسهام والهدف. استهدفت إحداهما الحرية الدينية بينما استهدفت الأخرى الحرية الفنية، وعملتا معا من أجل الحرية الأخلاقية، وكذلك، بطبيعة الحال، من أجل ما أصبحنا نطلق عليه في القرن التاسع عشر اسم الديمقراطية. لقد استهدفا معا تحرير العامة رجالا ونساء من القيود التي تكاثفت التقاليد والخرافة على فرضها عليهم خلال العصور الوسطى.¹ لهذا لا يمكن تفهم الأفكار الديمقراطية التي تبلورت في الغرب بمعزل عن هذه الخصوصية والتي تختلف عن المسارات التاريخية لشعوب أخرى لها إشكالاتها الخاصة ومسائلها المرتبطة بخصوصية تاريخها وثقافتها.

¹. نفس المرجع، ص. 31.

أ. على المستوى الديني؛ الحركة البروتستانتية

(الاحتجاجية) مارتن لوثر (1483 - 1546م)، جان كالفان (1509-1564م)

إن النزعة الإنسانية التي ظهرت في أوروبا لم تكن ملحدة بل حافظة على العلاقة بين الإنسان والله مع إعطاء الأول الأسبقية والمركزية والمبادرة. وإن كانت كل الأحداث -التي ستعرفها أوروبا بعد عصر النهضة من خلال تطور النزعة الإنسانية وتجذرها- ستؤول وتكون لصالح التيار اللاديني الذي سيعزز ويوطد بالاكتشافات العلمية مع غليلي ونيوتن اللذين أثبتوا عقم التصور الديني للكون وبالتالي سمحوا لمفكري عصر النهضة والأنوار بأن يواجهوا الفكر الديني بسلاح العلم الذي لا يقهر. الشيء الذي لم يكن متوفرا في البداية أي القرن الرابع عشر والخامس عشر وحتى القرن السادس عشر.

لقد عرفت أوروبا حركة موازية للحركة الإنسانية وهي الحركة الإصلاحية الدينية. تزعمها كل من **مارتن لوثر** و**جان كالفن**. "إن الحركة الإصلاحية ستعمل من أجل تحرير الحياة الدينية من وكالة ظاهرة للكنيسة ومن إدعاء هذه الأخيرة أنها المفسرة والمسيرة للإرادة الإلهية."¹ إنها نزعة دينية تحريرية تريد تحرير الإنسان من كل سلطة علائقية بين الإنسان والله. وبالتالي يمكن أن نقول إن الإصلاح الديني كان يسعى إلى المحافظة على العلاقة بين الإنسان وخالقه.

إنها نزعة دينية مسيحية تحاول إصلاح الكنيسة من الداخل ضد المذهب الكاثوليكي. لقد كانت الكنيسة متزعمة الحيات الروحية والفكرية في أوروبا وقد لا حظ الناس طيلة العصور الوسطى تهافت طروحاتها وتناقض آراءها. خاصة أنها كانت تسلك سلوكا لا يتطابق مع ما كانت تدعو إليه من تقشف والابتعاد عن الملذات وعدم التمتع بالحياة. حيث كانت تملك أراضي شاسعة وأموال طائلة وحتى سلوكاتها الأخلاقية لم تكن بتلك النزاهة التي كانت تدعو إليها*. لقد كان شعار

¹. Jean-Louis Dumas, Op. cit., p. 30.

* هنا نشير إلى أن أوراسموس الذي يعد أب الحركة الإنسانية هو ولد غير شرعي لكاهن اتخذ عشيقه له وأنجبت منه ولدا ولم يعترف به. لنا أن

الحركة الدينية الإصلاحية هو الاحتجاج عن تدخل رجال الكنيسة وتنصيب أنفسهم وسطاء بين الإنسان وربه. يقول رسل في هذا الإطار "غير أن هذا المبدأ السليم (مبدأ عدم التدخل) ما كان ليشق طريقه وحده لو لم تكن الكنيسة ذاتها قد لفتت أنظار الناس، بمفاسدها، إلى التباين الشديد بين ما تعظهم به ومسلكتها الفعلي. ففي كثير من الأحيان كان رجال الكنيسة يملكون أراضٍ واسعة. وما كان هذا ليعد في ذاته أمراً مذموماً لو لم يكن من الصعب التوفيق بين تعاليم المسيح وبين السلوك الديني لكهنوته. أما عن مسائل المعتقدات الدينية، فإن (أوكام) كان قد قال من قبل أن المسيحية يمكن أن تسير في طريقها بغير السيطرة الجامحة لأسقف روما. وهكذا فإن جميع عناصر الإصلاح الشامل للحياة الدينية للعالم المسيحي كانت موجودة بالفعل في إطار الكنيسة. ولم يتطور السعي إلى الإصلاح بحيث يصبح انقساماً حاسماً، في النهاية، إلا نتيجة لعوامل سياسية.¹ لذلك فإن مارتن لوثر رأى في صكوك الغفران ممارسة هابطة وشانها من الناحية الأخلاقية وهنا أعلن تضميره من هذه الممارسات والسلوكيات التي لم يستحسنها، الشيء الذي دفع به إلى إعلان القضايا الخمسة والتسعون المشهورة "ولم يكن في ذهنه، حين تحدى السلطة الكنسية العليا في هذه النقطة، أن يقيم مذهبا دينيا جديدا.² وهو في نهاية المطاف الإعلان عن عدم الاعتراف بالسلطة الدينية للبابوية الإيطالية* حيث كانت تعود إليها كل العائدات المالية لصكوك الغفران. زد على ذلك فإن لوثر كتب الإنجيل باللغة الشعبية التي يفهما الناس وزاد الاقتراب من التعاليم الدينية وفهمها دون وساطة الكنيسة التي كانت تبثها باللغة اللاتينية التي لا تفهما إلا هي. "وقد ساعد على أية حال على انتشار

نتصور كيف كان الرهبان الذين يدعوننا النزاهة والتزهد عن الملذات وهم يسلكون عكس ذلك.

¹ برتراند رسل، مرجع سبق ذكره، ص. 33.

² نفس المرجع، ص. 34.

* تأثرت في تلك المرحلة بتزعزع سلطتها ورهبتها عندما فشلت الكنيسة في صد الهجوم الإسلامي من خلال سقوط القسطنطينية.

كلمات الإنجيل على أوسع نطاق بين الناس، وأصبح في استطاعة أي شخص قادر على القراءة أن يدرك الآن وجود تباين شاسع بين تعاليم المسيح والنظام الاجتماعي القائم. وكان هذا العامل بالذات، مضافاً إليه النظرة البروتستانتية الجديدة إلى الإنجيل على أنه السلطة الوحيدة.¹ لم يكن من الأمر الهين والسهّل قمع هذه الحركة إذ انتشرت بين أوساط الشعب والعامّة أدت في نهاية المطاف إلى الاعتراف بها كعقيدة يحق لمعتنقيها أن يمارسوها وكان ذلك في 1532م حيث اضطر الإمبراطور كارها إلى عقد اتفاقية الصلح الديني في نورنبرج. لقد انتشرت هذه الفكرة وعرفت أتباعاً في عدة أقطار من أوروبا وخاصة في هولندا وسويسرا وفرنسا. وكان أشهر من تأثر بها جان كالفن "والكلفينية مذهب ذو نزعة أوغسطينية. ومن ثم فهي أشد صرامة وتصلباً من اللوثرية التبشيرية. وتتغلغل فيها بقوة المثل العليا التطهيرية (البيوريتانية)، كما تذهب إلى أن الخلاص مسألة مقدرة مقدماً. ولقد كانت تلك إحدى السمات الأقل جاذبية للاهوت المسيحي، وقد أحسنت الكنيسة الرومانية صنعا بتبرئتها من هذه الفكرة. غير أن الفكرة لا تؤدي عملياً إلى تلك الأضرار التي ربما بدت لها لأول وهلة، ما دام لدى كل شخص الحرية في أن يعتبر نفسه واحداً من المصطفين المختارين.² لقد وعت الكنيسة بعد مطاحنات ونزاعات دينية أن المد البروتستنتي لا يمكن صدّه خاصة أنه لاقى التعاطف والانجذاب لدى الطبقة الشعبية وخاصة عندما اعتنقته الطبقة البرجوازية الصاعدة التي ظهرت في الأوساط الدينية البروتستنتية. وبعد حروب دينية طالت سنوات أفرزت الساحة الفكرية والثقافية لأوروبا تلك النزعة التسامحية والتي بدأت شيئاً فشيئاً إلى تبني الحرية العقائدية الفردية وهذا ما أدى إلى زعزعت البعد الاجتماعي للدين كنظام يسير الحياة العامة سياسياً واجتماعياً وتربوياً، بحكم أن أوروبا ستعرف عدة مذاهب دينية وفكرية وفلسفية فالأولى

¹. نفس المرجع، ص. 34.

². نفس المرجع، ص. 35.

ترك العقيدة اجتماعيا وحصرها فرديا. لقد أدرك الإنسان الأوروبي مع ظهور النزعة الإنسانية وحركة الإصلاح الديني، "أن الحقيقة أكبر من حصرها بين دفتي كتاب. وعرف أن ثمة حقيقة أعمق وأشمل من المسيحية في ذاتها، يحتاج الإنسان إلى استكشافها وإلى بذل الجهد في تفصيلها، وأن الحقيقة التي يهتدي إليها نسبية دائما. وأدرك الأوروبي كذلك أن ما قدمه السلف منذ الإغريق عظيم ومبدع ورائع، ولكن بالإمكان أن نحاكيهم روعة وإبداعا. وأدرك ثالثا أن النعيم ليس في السماء وحدها بل على الأرض أيضا حيث يمكن بلوغ الكمال والتقدم باطراد في هذه السبيل بفضل العقل المستنير بعد أن ظل مقهورا حتى أصابه الضمور بسبب خضوعه زمنا طويلا لقمع المسيحية التقليدية وسلطان أهل التفسير."¹

ب. ظهور النزعة الإنسانية.

يمكننا القول إن أهم سمة ميزت الثورة الفكرية، التي يطلق عليها، اسم **النهضة** هي التخلي عن هيمنة الاهتمام الغيبي والتحرر من القيود العقائدية الدينية التي كانت تثقل كاهل الفكر الوسيط، أي أن الثورة أحدثت تحولا جذريا في الفكر، إذ أنها أحدثت تغيرا في "مركز ثقل الاهتمامات الفكرية،"² نتيجة بداية التخلي (الذي لا بد أن نشير إليه أنه كان تدريجيا، وليس دفعة واحدة) عن هيمنة الأفكار الدينية المطلقة. إن هذا التخلي كان هو الآخر، نتيجة لبروز بعض السمات المرافقة له، والتي تمثلت فيما يسمى بالنزعة الإنسانية (l'Humanisme)^{*}

¹. كرين برينتون، **مرجع سبق ذكره**، ص. 8-9.

². سمير أمين، **مرجع سبق ذكره**، ص. 92.

* وهذا المصطلح يختلف بطبيعة الحال عما نعنيه حين نتحدث عن الشعور الإنساني بمعنى التعاطف مع الآخرين خاصة حينما يكونون في محنة ما. فالشعور الإنساني يعبر عن موقف أخلاقي فردي بينما النزعة الإنسانية تعبير عن موقف ورؤية للحياة الإنسانية والوجود الإنساني ككل. العودة إلى نور مغيث، حسنين كشك، منى طلبية، علي مبروك، **النزعة الإنسانية في الفكر العربي، دراسة في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط**، تحرير عاطف أحمد، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، 1999.

حيث، أصبح الإنسان محل اهتمام الفكر الجديد الذي " عارض سلطة الكنيسة القوية في ظل الإقطاع، بمبدأ حرية تفتح الشخصية الإنسانية، وأخلاق القرون الوسطى التقشفية والزهدية بالتأكيد بحق التنعم بملذات الدنيا وإشباع مختلف الحاجات والأهواء." ¹ إن النزعة الإنسانية أشادت "بالإنسان الحر الذي يبني مصيره بيديه." ² من هذا المنطلق أصبح الإنسان مسؤولاً عن كل فعل يصدر عنه وعن مصيره في الدنيا، بعدما كان قدراً محتوماً لا يملك لهذا الإنسان إلا الإذعان والاستسلام له. إن النتيجة التي صاحبت بداية التخلي عن الأفكار الدينية قد تمثلت في الفصل بين العالم الديني والعالم الأخرى، أي أن التصورات الجديدة كانت **لائكية** في منطلقها. عنصر آخر ترتب عن هذا الفصل، والذي جعل النهضة تتميز بميزة أخرى اتسمت بها وهو الطابع التفاؤلي، وهذا ما جعلها تنمي الذوق الجمالي والفضول الفكري. "إن المجتمع المنتظم الذي ساد القرون الوسطى، سمح للقوى التي خلفته بأن تنمو إلى أن تجاوز نموها بصورة طبيعية ذلك الإطار الثابت الضيق الذي كانت تعمل ضمنه. ثم ما إن تراكم تدريجياً من فائض الإنتاج الاقتصادي، وما تجمع من أنواع السلع الكثيرة، ونمو سكان المدن، وازدياد الرغبة في المعرفة، جميع هذه الأمور دفعت بالناس لأن يزدادوا اهتماماً بأنفسهم وبمحيطهم. فاتجهوا بشوق صوب آداب الإغريق وروما. التي كشفت لهم عن أناس كانوا يهتمون بمثل ما يهتمون هم به. وهذا بدوره دفعهم تدريجياً لأن يدرسوا العلم الواقعي الذي كانوا يعيشون فيه." ³ لقد كانت الحركة الإنسانية التي ظهرت في أوروبا سلفية في المنطلق وما نقصد بسلفية هنا هو الرجوع إلى النصوص الأصلية للفلسفة الإغريقية واللاتينية. حيث ما يميز أوروبا طوال القرون الوسطى هو إدخال التفسيرات والتأويلات على النصوص

¹ ف. فولغين، **فلسفة الأنوار**، دار الطليعة، بيروت، 1981، ص. 7.

² **نفس المرجع**، ص. 7.

³ جون هرمان راندال، **تكوين العقل الحديث**، ترجمة جورج طعمه، الجزء 01، دار الثقافة، بيروت، 1955، ص. 170-171.

الفلسفية بجعلها مطابقة للنص الديني. وهذا ما جعل أوروبا تكتشف مع الفلسفة الإسلامية (ابن رشد) أفلاطون وأرسطو يختلفان عن أفلاطون وأرسطو (الأفلاطونية المحدثة) الذين عرفوهم في ثقافتهم وفكرهم الديني. وهنا كان الرجوع إلى الفلسفة من خلال مصادرها هو الكفيل بتنقيتها من التأويلات الدينية المسيحية والتعرف عليها في ذاتها من ذاتها. زد على ذلك فقد كانت النزعة الإنسانية من هذا المنطلق بمثابة الاعتراف بالفكر الإنساني ما قبل الديني. أي الفلسفة الإغريقية هي فلسفة إنسانية محضة وبالتالي هي تعبير عن الفكر الإنساني غير المتأثر بالفكر الديني المسيحي. وبالتالي كان "هدفها تحقيق المثل الأعلى للكمال الإنساني في كافة المجالات: أخلاقية وفنية وجمالية وأسلوبية واجتماعية وسياسية."¹ لقد كانت النزعة الإنسانية كمؤشر لبداية نشأة الفكر الغربي غير المتأثر بالفكر الديني المسيحي وإن كان في ذلك الوقت لم يحدث القطيعة النهائية والتي ستحدث بعد قرنين. لقد جسد هذه النزعة شخصا اعتبر من بين المفكرين الذين لخصوا عصر النهضة هو ديديه إيراسموس ولد في روتردام (1466 أو 1469 وتوفي في 1536م).

لقد شعر هذا الراهب المتمرد أن القرن السادس عشر هو القرن الذهبي للنزعة الإنسانية. لقد أدرك أصحاب هذه النزعة قيمة الإرث الإغريقي ف"كانوا يريدون القفز على كل العصور الوسطى من أجل التواصل مع الحضارة اليونانية العظيمة التي أنجبت كل تلك الشخصيات المهمة من أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو وجالينوس وفيثاغورس وهوميروس وغيرهم كثيرين. كانوا يستلهمون النموذج الإغريقي بكل شخصياته ويقلدونه ويحاكونه وأصبح سقراط مقدسا مثل المسيح."² لقد أدرك الغرب أساسا أن فكر أرسطو وأفلاطون وغيرهم من الفلاسفة يمكن فهمهم وإبراز فكرهم بطريقة مستقلة عن الفكر الديني. وذلك عندما اكتشفوا الفلسفة الإغريقية وهي تنبع من مجال ديني غير المجال المسيحي

¹. هاشم صالح، مرجع سبق ذكره، ص. 75.

². نفس المرجع، ص. 76.

وبالتالي ليس هناك ارتباطاً عضويًا ومتلازمًا بين الفلسفة الإغريقية والفكر المسيحي. هنا بدأت تظهر طروحات تحاول الرجوع إلى هذه الفلسفة دون تجلياتها الدينية. هذا لا يعني أن الفكر الإنساني كان ملحدًا أو لادينيًا في البداية بل كان محاولة لإبراز الجانب الإنساني للفكر على اعتبار أن الفلسفة الإغريقية هي الموروث الإنساني الأكثر بروزًا والأكثر عطاءً في تاريخ أوروبا القديم ما قبل المسيحي. لقد سمح ذلك بإعادة اكتشاف أوروبا نفسها وذلك باستعادة تاريخها القديم واعتبرت أن المرحلة السابقة هي مرحلة السبات والنوم والظلام أما المرحلة اللاحقة فهي مرحلة إعادة البعث Renaissance أي ولادة من جديد بعد الولادة الأولى مع العصر الإغريقي والعهد الروماني الأول.

ج. على المستوى الفني والأدبي.

بادئ ذي بدء، لا بد من الإشارة إلى أن فن القرون الوسطى لم يخطف تمامًا، بل واصل إنتاج أعمال فنية ما زالت تزخر بها أوروبا إلى الآن (كنائس، حصون... الخ.) لكن الشيء الجديد هو التغير الذي مس الذوق (Goût Le) هذا ما أدى إلى تحول عميق في كل الميادين الفنية (الهندسة المعمارية، النحت، الرسم، الموسيقى... الخ.) لقد انطلقت النهضة الفنية من إيطاليا لتمس شيئًا فشيئًا بلدان أوروبا أخرى. يمكن اعتبار النهضة الفنية على أنها: -تطور أسلوب جديد في الرسم يتميز بطبيعته خاصة في تصوير المناظر الطبيعية وبالابتكارات مثل الرسم بالزيت. - امتلاك قوة نفسية غير مسبوقة للتأكيد على إنسانية الرجال والنساء وإبرازها في الأعمال الفنية.¹ تظهر أهمية النهضة الفنية خاصة في إتباعها مبدأ التجريب والذي سببناه ويقوم عليه العلم الفيزيائي، وهو مدين للنهضة الفنية، إذ يقول فيبر في هذا الشأن: "...ولكن النهضة هي

¹. أنور مغيث، حسنين كشك، منى طلبة، علي مبروك، النزعة الإنسانية في الفكر العربي، مرجع سبق ذكره، ص. 13.

التي رفعت مبدأ التجريب إلى مستوى معين. حيث السباقون في هذا الميدان -أي استعمال التجريب- هم أكبر المجددين في ميدان الفن ليوناردو دوفانتشي (Léonard de Vinci) وأمثاله، ولكن خاصة وبصفة مميزة في ميدان الموسيقى، أي مع مجربو المعزف القيثاري (Clavecins) في القرن 16م، من هنا مر التجريب إلى العلوم الطبيعية خاصة، تحت تأثير غليلي وإلى النظرية مع بيكون، تم تبنتها مختلف العلوم الدقيقة في جامعات القارة، في البداية وخاصة في إيطاليا وهولندا.¹ زد على ذلك -ومن بين مميزات عصر النهضة= المسيرة الرياضية التي اتسمت بها العلوم الطبيعية التي أصبحت تعتمد على الرياضيات والهندسة في صياغة حقائقها العلمية. المنطق الرياضي الذي سوف يلتقي مع الفن، في تأكيد الجانب الشكلي للتعبير عن الحقائق. وهذا ما كان متحققا مع ليوناردو دوفانتشي. إنها النظرة الفنية التي سوف تسود التجريد العلمي وهي "طريقة جديدة في كلتا الحالتين في طرح مشكلة الشكل وحساسة جديدة للبعد الشكلي....الحس الشكلي الدقيق."² لقد امتزج العلم بالفن في شخص ليوناردو دوفانتشي. حيث "نظرية الفن ونظرية الفيزياء الصارمة يتصديان للنظرة الأسطورية السحرية إلى الطبيعة....وبالتالي اقتران الرياضيات ونظرية الفن يضعان مفكري النهضة في الطريق الذي يؤدي إلى المفهوم الحديثة للطبيعة."³ إن تغير نظرة الإنسان الأوروبي إلى الكون ذلك الكون الذي لم يكن مفهوما بحكم انتمائه إلى عالم الأرواح والميتافيزيقي المغلق، فأصبح بفضل الاكتشافات العلمية قابلا للإدراك وبالتالي فتحت هذه النظرة أعين الأوروبي وأعادت تموقعه في الطبيعة التي أصبحت محل تحرك الإنسان ومحددة وجوده. فكان عليه أن يعبر بطريقة فنية ما عبر عنها بطريقة علمية على أنه هو السيد وهو مركز الاهتمام وبالتالي تصبح الطبيعة كائن في خدمة الإنسان يحورها ويشكلها كيف يشاء، الشيء الذي تحقق مع العلم وتعزز مع التقانة.

¹ Max Weber, *Le Savant et le politique*, Ed., ENAG, Alger, 1991, p. 24.

² Jean-Louis Dumas, *op. cit.*, p. 26.

³ *Ibid.*, p. 27.

هذه التقنية هي في نهاية المطاف تطبيقات فنية للنتائج العلمية. فتجسد ذلك في الهندسة المعمارية وغيرها من مجالات الحياة حيث بدأت تدخل الألوان في مختلف الفنون بعدما كانت الألوان الداكنة هي الأكثر حضوراً، راسمة لوحة الفن القروسطي في البيت والكنيسة والمدرسة، أما النهضة فقد بدا معها الفن يأخذ شكلاً آخرًا ولونا متفتحاً على ألوان الطبيعة إنها النزعة التفاؤلية الحياتية والتي تعززت مع النزعة الإنسانية. كما أن الحركة الأدبية هي بدورها ساهمت في إقبال الناس على قراءة الكتب التي تنشر باللغات المحلية، وبكونها كذلك، فقد كانت أقرب إلى انشغالاته عكس الكتب التي كانت تنشر باللغة اللاتينية التي كان يغلب عليها الطابع المدرسي والديني المحض "والواقع أن هذا الإحياء الأدبي قد سبق الحركة الإنسانية التي بعثت فيها معرفة المصادر الكلاسيكية من جديد. ولقد كانت المؤلفات الجديدة تستخدم لغات الشعوب أداة للتوصيل، وبذلك أصبح الإقبال عليها أوسع بكثير من الإقبال على كتابات أهل العلم، الذين احتفظوا باللاتينية بوصفها وسيلتهم للتعبير."¹ فتحرر الناس شيئاً فشيئاً من نظرة العصور الوسطى التي أحجبت الناس عن الاهتمام بالأمور الدنيوية والتي وجدوها في الماضي ما قبل المسيحي الذي طغت عليه النظرة الرومانتيكية أي النظرة التي ترجع بالفكر الإنساني إلى حالته الأولى ما قبل الدينية الشيء الذي جعل الفكر الغربي ينظر إلى العصور الأولى بنوع من المثالية.

د. على المستوى العلمي؛

د.1. الثورة الكوبرنيكية والتصوير الجديد للكون.

نسُميها هكذا نظراً إلى التصورات (الجريئة) التي أتى بها كوبرنيك (فلكي بولوني 1473-1543م). "هذه التصورات حطمت الصورة التقليدية للعالم وذلك بصياغتها مجموعة من الفرضيات التي تتأكد بانسجامها مع الملاحظات الفلكية على أنها غير متوافقة مع الافتراضات الكوسمولوجية والتي كان

¹. برتراند راسل، مرجع سبق ذكره، ص. 21.

طابعها الشامل يدعم ويعبر بالتناوب التصور الأرسطي للحركة.¹ إذن ما هي هذه التصورات التي أدت إلى تحطيم التصور التقليدي (السائد في القرون الوسطى)؟ كل هذه التصورات تجد مركز ثقلها في النموذج الهليومركزي (Paradigme Héliocentrique). معنى هذا أن الثورة الكوبرنيكية هي الانتقال من التصور أو النسق البتوليمي الجيومركزي إلى النسق الهليومركزي للكون وبموجب هذا النسق الجديد **تطرد** الأرض من مركز الكون لتحل محلها الشمس، وبالتالي تصبح الأرض هي التي تدور حول الشمس وليس العكس، " هذا النسق الفلكي الكوبرنيكي، لا يأتي فقط بتعديل جديد بل بتصور جديد للعالم وشعور جديد للوجود: نقل الشمس إلى مركز الكون يعبر عن نهضة ميتافيزيقية للضوء كما يرفع الأرض إلى مصاف الكواكب.² وهذا ما أدى إلى قطيعة مع بين البيدهيات الحسية والحس المشترك حيث جعل الأرض هي التي تدور حول الشمس يعزز الحس العلمي ويقطع مع التجربة اليومية التي تنطلق من الحس المشترك. إن الثورة الكوبرنيكية تتجلى في كون "الاستدلال الكوبرنيكي، يبدي تغيير واقع وعلاقة ميتافيزيقية بواقع وعلاقة فيزيائية، تغيير بنية كونية بقوة فيزيائية."³ وأهم نتيجة للثورة الكوبرنيكية هي: "إن لم تكن الأرض المركز الحقيقي للكون فإن التمييز الأساسي عند أرسطو بين الأجسام الثقيلة والأجسام الخفيفة في معناها المطلق ينهار، إذ من المستحيل اعتبار المكان الطبيعي لعنصر الأرض على أنه الأسفل المطلق."⁴

لا نريد أن نتطرق إلى كل عناصر الثورة الكوبرنيكية (هذا ليس هدف دراستنا)، بل نكتفي بما ذكرناه في أهم سمة ميزت الثورة الهليومركزية).- نشير إلى أنه مع كوبرنيك يبدأ المسعى نحو تحرير العلم الطبيعي؛ "الفعل الثوري الذي يفضلته يعلن

¹? J. T. Desanti, *Histoire de la philosophie, tome 1 : de Galilée à J.J. Rousseau*, collection sous la direction de F. Châtelet, Ed. Marabout, Bruxelles, 1979, p. 64.

².A. Koyré, *op. cit.*, p. 12.

³?*Ibid.*, p.55.

⁴?J. T. Desanti, *Op. Cit.*, p. 64.

علم الطبيعة تحرره، كان بنشر العمل الخالد، هذا العمل -ولو
 يمكننا القول إنه كان بصفة محتشمة وعلى فراش الموت
 فقط -الذي تحدى به السلطة الكنسية، فيما يتعلق بتفسير
 الظواهر الطبيعية. من هذا الفعل يبدأ تاريخ تحرر علم الطبيعة
 من اللاهوت.¹

الشيء الأساسي الذي يمكن أن نستنتج من هذه الفقرة،
 بالإضافة إلى دور كوبرنيك في تحرر العلم الطبيعي، هو أن
 رغم أفكاره الجريئة، إلا أنه لم يجابه مباشرة السلطة
 الكنسية. (إذ أنه تلقى نسخة من كتابه *Traité sur les révolutions
 des mondes célestes* الذي عرض فيه نسقه الهليومركزي، يوم
 وفاته في 24 ماي 1543م. فضل كوبرنيك يتمثل في أنه
 سيفتح الطريق للذين سيأتون بعده، وذلك بتخطيه العوائق
 الايستيمولوجية، التي كانت تعيق أي تصور علمي للكون
 (رغم أن التخطي هذا كما أشرنا أعلاه لم يكن ليدخله في
 صراع مع السلطة الكنسية). على هذا الدرب سيسير كل من
 كبلر ثم غاليلي. إذا ما هي الأشياء الجديدة التي سيأتي بها كل
 منهما؟

لقد تعزز هذا الطرح من خلال الأفكار التي أتى بها جيوردانو
 برينو (1548-1600) Giordano Bruno حيث ناهض عدة طروحات
 التي كانت تبثها الكنيسة إلى حد أنه شكك في ألوهية المسيح
 الشيء الذي أدى إلى تعذيبه والحكم عليه بالموت في 1600
 من خلال إحراقه حيا في روما. مع برونو "نحضر لتحطم البنى
 الكسمولوجية الكونية وتأكيد اللاتناهي الإيجابي للكون حيث لا
 الشمس ولا الأرض يقعان في مركزه. حيث في فضاء لا
 متناهي ليس هناك مكان أفضل من مكان.² لقد أقر هذا
 الفلكي فكرة لا تنتهي الكون وربطها بفكرة الحلولية حيث
 يصبح الله والكون حقيقة واحدة يمثل كل واحد الآخر. لقد
 أعطى هذا المفكر للفكر العلمي روحا بجعلها متفتحة
 ومتحررة من الأفكار الدينية الكنسية التي لا ترى الحقيقة
 خارجة عن منطقتها وتصورها.

¹.Karl Marx, Frederik Engels, *Œuvres Choisies en trois volumes, tome 3, Ed., du
 Progrès, Moscou, 1978, p. 41.*

². G. Hottois, *Op. Cit.*, p. 48.

د.2. كبلر وعمومية القوانين.

مع كبلر، فلكي ألماني (1571-1630م) نحضر إلى تصور جذري جديد للكون؛ الشيء الجذري الجديد في تصور كبلر للكون، هو فكرة أن هذا الأخير يخضع بكل أجزائه لنفس القوانين، هذه القوانين هي ذات طبيعة رياضية محضة. إلا أن كبلر لم يستطع اكتشاف كل القوانين التي يخضع لها الكون (السما والارض). استطاع اكتشاف القوانين الحقيقية لحركة الكواكب، لكنه لم يستطع صياغة القوانين الحقيقية للحركة بصفة عامة. وبقي في هذه النقطة (حركة الأجسام) أرسطيا، إذ " أنه كان يعتقد أن حركة جسم وبقائه متحركا يستلزم وجود محرك."¹ لكن هذا لا ينقص من شأنه الذي يعتبر مؤسس علم الفلك الحديث، كما يتميز دوره في تاريخ الفكر العلمي بإعلانه أن حركة الكواكب تخضع لقوانين رياضية.

د.3. غليلي والنظرة الهندسية للكون.

بالإضافة إلى كوبرنيك وكبلر، لدينا (غليلي) (1564-1942م) حيث يمكن اعتباره مؤسس الفيزياء الكلاسيكية، حيث يعتبره لوي التوسير "مكتشف وفتح قارة الفيزياء."² هذا يدفعنا إلى طرح السؤال الأتي، هل وجدت الفيزياء قبل غليلي، ثم ما هو الطابع أو الخصوصية المعرفية التي جاء بها غليلي؟ قلنا سابقا إن التصور الفيزيائي للكون قبل غليلي كان مرتكزا على الكوسمولوجية الأرسطوطيلية، هذه "الكوسمولوجية الأرسطوية كانت في اتفاق تام مع الحس المشترك، ومع درجة تنظيم الحقل العملية والتقنية، على عكس غليلي الذي يفصل مع الحس المشترك. إذا كانت الأرض تتحرك، فلماذا لا تنتقل السحب والعصافير في نفس الاتجاه؟ ولماذا تصل قنابل المدافع إلى أهدافه؟..."³

¹. A. Koyré, *Op. Cit.*, p. 57.

². L. Althusser, *Lénine et la philosophie suivi de Marx et Lénine devant Hegel*, Ed. Maspero, Paris, 1972, p. 53.

³. J. T. Desanti, *Op. Cit.*, p. 78.

لقد كان يرى غليلي أن كل التصورات المرتكز عليها آنذاك تتطلب الوقوف عندها ومسائلتها، وهذا ما فعله. إن النتيجة المتوصل إليها هي نتيجة موفقة، وهي البقطة الايستيمولوجية؛ ويمكن تلخيصها فيما يأتي:

"- تحطيم الكون (Cosmos) وبالتالي غياب من العلم كل الاعتبارات المبنية على هذه الفكرة؟

-إضفاء طابع هندسي على المجال (géométrisation de l'espace) أي تعويض المجال الكوني المنسجم والمجرد للهندسة الإقليدية بالمجال المتمايز كيفيا والواقعي الذي هو مجال الفيزياء الغاليلية"¹.

نخلص القول إن الحركة التي عرفتها أوروبا منذ القرن الخامس عشر مع كوبرنيك وكبلر وغاليلي كانت أساسا بمثابة محاولة للقيام بقطيعة ايستيمولوجية مع التصور الأرسطي وكان هذا خاصة في مجال العلوم الفيزيائية وذلك باكتشاف القوانين التي تحكمها. لذا سنشهد انطلاقا من هذه الحركة الفكرية مراجعة عامة للفكر الأرسطي على مستوى كل المجالات التي تغلغل فيها هذا الفكر ومنها المجال الفلسفي خاصة، وهذا مع بروز أهم فلاسفة العصر الكلاسيكي أب الفلسفة الحديثة **رونيه ديكارت**، حيث مهدت له هذه الحركة الطريق للقيام بنقد شامل للأسس المعرفية والمنطقية للفلسفة الأرسطية وذلك ببناء نسقا فلسفيا يكون ترجمة (فلسفية) للاكتشافات العلمية التي عاصرها. والمتمثلة في النظرة الجديدة للكون التي توصل إليها العلماء الذين سلف ذكرهم.

لقد تغيرت التصورات القروسطية فيما يخص النظرة إلى الكون والطبيعة واستبدلت بتصورات جديدة. ولو نستطيع تلخيصها بكلمات لأمكننا القول، إن العالم كان يدرك من خلال الروح ومدى انسجامها مع القوانين الإلهية، معبرا عن هذا التصور، من خلال لغة صورية منطقية تستعمل العبارات العامة في اللغة العادية من خلال تراكيب اصطلاحية تعتمد على الحس المشترك في صياغتها..

¹.A. Koyré, Op. Cit., p. 170.

لقد أصبح الكون مع النظرة الجديدة انعكاسا للعقل مستعملا التجربة القائمة على المعرفة الحسية الاستقرائية مستخدما لغة الرياضيات والحساب والهندسة والتي أساسها التجربة العلمية. لهذا تعتبر ثورة على النظرة القديمة التي كان يبدو أن العالم الخارجي هو انعكاسا للروح والعالم الميتافيزيقي- لقد تعزز هذا المنحى مع فرنسيس بيكون (-1561 Francis Bacon 1626) مؤسس المنهج العلمي الذي عرف بكتابه الشهير **الأرغانون الجديد** «Novum Organum» والذي يتلخص في بعض الخطوط العريضة معارضا التصور القديم الذي كان سائدا في العصور الوسطى من خلال نظرتها إلى الكون وطريقة مقارنته. لعل هذا المنهج هو الذي سيكون المثل الأعلى لكل العلوم التي ستأسس طيلة القرن الثامن عشر والتاسع عشر وأهمها علم الاجتماع. إن الأرغانون الجديد يدعو إلى:

- ممارسة الاستقراء بمعناه العصري، أي استخراج بطريقة تدريجية الخصوصيات والاختلافات الواقعية بفضل المشاهدة والمقارنة المتكررة للملاحظات.
- ممارسة التجربة بمعناها التجريبي (أي إتباع المنهج التجريبي) أي التفاعل الفعال مع الطبيعة لاستثارتها **لتبوح بأسرارها**؛ أي عدم الاقتصار على الملاحظة السلبية؛ بل استعمال وسائل وتقنيات.
- التحقق والفرز والتأكد والتصحيح بلا ملل وتعب، من أجل التفريق بين الأسباب الفاعلة والمؤثرة الحقيقية والعوامل الهامشية والظروف الطارئة لظاهرة معينة¹.

إنها المبادئ المعرفية التي قام عليها العلم الحديث الذي يعتمد على التجربة والملاحظة والمقارنة معطيا الأولوية للمنهج الاستقرائي الذي ينطلق من الخصوصية إلى العمومية. ومع هذا التصور الجديد أصبح للعلم الحديث هدفا أساسيا وهو الطابع التقني والعملي والفعلي والقدرة على التحكم في الطبيعة للكشف عن أسرارها ليحل الإنسان محل القوى الخفية بعدما كانت هذه القوى هي التي تتحكم فيها. لكن ما

¹ G. Hottois, Op. Cit., p. 55.

كان لهذا التوجه الجديد للعلم أن يلقي الرواج لو لم يتعزز بنظرة فلسفية تكون كترجمة فكرية لهذا المنحى الجديد والذي اقتضى دعامة فلسفية تؤسس له وترسخه في جميع مجالات الحياة وكانت هذه الفلسفة ممثلة في شخص ديكارت أب الفلسفة الغربية الحديثة.

2. النهضة على المستوى الفلسفي.

أ. ديكارت ونقد الفلسفة الأرسطية.

لقد حاول ديكارت (1596-1650م) إرساء مشروع فلسفي جديد يهدف من خلاله "إحداث قطيعة معرفية مع التراث الأرسطي، وذلك في مستويين اثنين:-
المستوى المنهجي: نقد المنطق الأرسطي وإظهار مجال العقم فيه والإقرار بأن بنيته لم تعد تسير معطيات العصر الحديث الذي هو عصر الاكتشافات العلمية في شتى المجالات.

المستوى الفلسفي: نقد الفلسفة الأرسطية من خلال نقد الفلسفة اللاهوتية الوسيطية وخاصة فلسفة القديس توما الإكويني، وذلك بتحرير قدرات العقل الإبداعية وجعله المبدأ الأول والأساس في هذا الوجود...¹ لم يدخل ديكارت في مواجهة مباشرة مع الفكر اللاهوتي، فمثلا في القسم السادس من مؤلفه: **مقالة الطريقة** (Discours de la méthode) الذي خصصه لذكر الأسباب التي دفعته إلى نشر آرائه المحتواة في هذا الكتاب، يظهر تحاشيه لحساسية الكنيسة حيث يقول: إن هذا العمل قد انتهى منه منذ سنوات عديدة (03). ولكنه لم ينشره، لأنه مرتبط بقضية غاليلي ومحاكمة النظام التفتيشي له والذي نصبتة السلطة الدينية. كما يعترف ديكارت بامتثاله لأمر رجال الدين والخضوع لسلطانهم، وهذا الامتثال لم يكن سبب في عدم الأخذ بأفكار غاليلي حسب ديكارت، بل لم يجد، في المبرر -أي الأخذ به- ما يقنع به عقليا.

¹ رنيه ديكارت، **مقالة الطريقة**، ترجمة جميل صليبا، موفم للنشر، الجزائر، 1991، ص. x.

حتى نكون أوفياء لموقف ديكارت من السلطة الدينية، نحاول أن نلخص ما قلناه في هذا الصدد بمقطع استهل به ديكارت فصله السادس من **مقالة الطريقة**: "مضت الآن ثلاثة أعوام منذ وصلت إلى نهاية الرسالة التي تضمنت هذه الأشياء، وأخذت في مراجعتها لأضعها بين يدي الطباع، فإذا بي أعلم أن أشخاصا، لا يسعني إلا امتثال أمرهم، ولهم على أعمالهم سلطان لا يقل عما لعقلي من سلطان على أفكارهم، قد استنكروا رأيا في علم الطبيعة نشره بعضهم قبل ذلك بقليل، وهو رأي لا أريد أن أقول إنني أخذت به، ولكنني أقول إنني لم ألاحظ فيه، قبل استنكارهم إياه، ما يوهم بأنه مضر بالدين أو بالدولة، ولا ما يمنعي بالتالي من كتابته لو أن العقل أقنعني به. وهذا ما جعلني أخشى أن يكون في آرائي ما خدعت به رغم ما كان لي من بالغ العناية بأن لا أدخل في اعتقادي آراء جديدة لم تقم عليها البراهين اليقينية، وألا أكتب عنها أبدا ما يمكن أن يعود بالضرر على أي إنسان. وهذا كان كافيا لحملي على تغيير ما عزمت عليه من نشر هذه الآراء."¹ عدم مجابهة ديكارت للفكر اللاهوتي، تجلت أيضا في تخصيص هذا الأخير جزء من فكره -فلسفته- لإثبات وجود الله-حيث نجده في مؤلفه تأملات في الفلسفة الأولى (Méditations sur la philosophie première) الذي نشر عام 1641 باللاتينية وترجم إلى الفرنسية سنة 1647، فهو يجادل في هذا الكتاب البرهنة على وجود الله من خلال تخصيص فصلين كاملين وهما الفصل الثالث، الذي عنوانه "الله وأنه موجود" والفصل الخامس الذي عنوانه "في ماهية الأشياء المادية والعودة إلى الله ووجوده".

بالإضافة إلى هذا المؤلف، فإن ديكارت ألف كتابا آخر عنوانه **مبادئ الفلسفة** نشر في أمستردام سنة 1644. كان هذا الكتاب موجها لرجال اللاهوت، الذين كانوا ما يزالون يسيطرون على التعليم. لقد كان يهدف، من خلاله، أن يحل محل المنطق الأرسطي السائد، في أماكن التعليم، منهجا آخر أساسه فلسفته المبنية على البرهان العقلي.

¹ نفس المرجع السابق، ص. 81.

بالإضافة إلى هذين الكتابين، لابد من إضافة ما كتبه ديكارت في كتابه **مقالة الطريقة** في القسم الرابع منه، حيث يصيغ فيه الحجج حول إثبات وجود الله، هذه الحجج قائمة على الاستدلال والبرهان العقلي المحض. أي يحاول ديكارت في هذا الفصل أن يبين أن الله موجود ويمكننا الوصول إلى ذلك بواسطة العقل، أي أنه يستعمل، في هذا الفصل، كل فلسفته المبنية على العقل والبرهان العقلي لإثبات وجود الله. يمكننا القول إذن، إن أهم محاولة جاءت بعد النهضة لتحافظ على العلاقة، فلسفة-وجود الله، (حتى لا نقول الفكر اللاهوتي بكل مظاهره) كانت مع ديكارت.

هذا الحفاظ اتخذ طريقا ذو اتجاهين: يتمثل الأول، في عدم الارتكاز على المنطق والمنهج الأرسطي للبرهنة على وجود الله. أما الثاني، فتمثل في صياغة، لإثبات وجود الله، منهج استدلالى برهاني قوامه وأساسه العقل. حدث كل هذا في القرن السابع عشر (17)، ويمكن القول إن العلاقة **فلسفة-دين**، بقيت شبه سامية إلى غاية القرن (18)، حيث ستتغير حدود هذه العلاقة وتصبح ميزتها الأساسية النزاع والصراع. يمكن أن نختم هذه النقطة بالإشارة إلى أن أهم مكسب يحققه الفكر (الفلسفي) كان في القرن السابع عشر (17)، والفضل في ذلك يعود إلى ديكارت، حيث دافع عن التفكير العقلاني والإكبار من شأنه والاعتماد عليه كوسيلة للاستدلال والبرهنة.

إن ديكارت هو مؤسس الفلسفة الكلاسيكية والتي كانت حقيقة ترجمة فلسفية للاكتشافات العلمية التي ميزت عصر النهضة وكان روادها الأوائل كوبرنيك وكيلر وغاليلي.

ب. الموقف النقدي لفلسفة الأنوار.

يمكن تحديد فلسفة الأنوار كرونولوجيا (زمانيا) ومكانيا (مجاليا) أما في الزمان فيمكن القول، إنها ميزت القرن 18، أما في المجال، فكانت خاصة في فرنسا. "كلمتان تسمح لنا بتحديد بسهولة القرن الثامن عشر في تاريخ الثقافة (الغربية)؛ هذا القرن كان قرن الفلاسفة والأنوار... لقد حقق الفلاسفة الفرنسيون تحررا يليق بتسميته عصر الأنوار...

ونقصد بهذه الفلسفة موقفاً والأنوار محتوى أفكار.¹ كيف يتجلى موقف ومحتوى فلسفة الأنوار؟ نحاول أن نبدأ بمحتواها ثم بموقفها. رغم أن هذين العنصرين في الواقع، متكاملين فيما بينهما.

أهم فكرة تدور عليها فلسفة الأنوار هي فكرة التحرر *La théorie ou l'idée d'émancipation* هذا التحرر، يعني في البداية، أن واقعا جديدا بدأ يتجلى في وعي الناس الذين بدعوا في تحديده ومراقبته بطرق مختلفة. إن التحرر هو الاعتراف بوجود علاقات موضوعية وإنشاء مجتمع أساسه ليس نسق طبيعي أعمى وليس نظام مثالي فوقي، بل مؤسسة كونت نفسها بنفسها. المجتمع هو واقع يعطي لنفسه القوانين التي يخضع لها، هذه هي المشكلة التي تطرح لحظة التحرر. "إن المجتمع المتحرر ليس واقعا خلق بإرادة فوقية وليس عالم خاضع لشرعية طبيعية..."². التحرر يعني أن المجتمع يخضع لقوانين، لا بد من اكتشافها. هذا التصور يرتكز في طرحه على النموذج الفيزيائي النيوتوني، الذي جعل الملاحظة والتجربة وخاصة القانون، البناء الذي تقوم عليه دراسة الظواهر الفيزيائية. "إن فلسفة القرن الثامن عشر تستند في كل أنحاء على نموذج Paradigme منهج الفيزياء النيوتونية..."³ أما النقطة الثانية - أي محتوى هذه الفلسفة - فتتمثل في وحدة الظواهر الطبيعية والتاريخية أي الإنسانية، معنى ذلك "أن فلسفة الأنوار تعتبر من البداية، أن مسائل الطبيعة ومسائل التاريخ يشكلان وحدة، لا يمكن أن يفصل بينهما تعسفيا، من أجل التطرق إلى أجزاءها (الوحدة) كل واحدة على حدة، إن فلسفة الأنوار تريد التطرق إلى هذه مسائل كل واحدة منها بنفس الوسائل الذهنية المطبقة على الطبيعة والتاريخ، نفس الوسائل الذهنية

¹?R. Desne, «La Philosophie française du XVIII siècle», *La philosophie de Galilée à J.J. Rousseau*, op. cit., pp. 240-247.

²?F. Jonas, *Histoire de la sociologie*, Larousse, Paris, 1991, p. 12

³? E. Cassirer, *La Philosophie des lumières*, Fayard, Paris, 1966, p. 46.

(Outillage intellectuel) نفس نوع الإشكالية ونفس الطريقة العامة للعقل،⁴ أي أن الظواهر الطبيعية والظواهر التاريخية يرتكز تفسيرهما على نفس الإجراءات الذهنية أي لا بد أن يخضع كل منهما لنفس الاستدلال العقلي. لقد كانت هذه الفلسفة حقيقة ترجمة فكرية للتطور الذي حصل في مجال العلوم الطبيعية. فكسر النظرة القدسية للظواهر الطبيعية جعل الفكر الأوروبي يرى إمكانية رفع الطابع القدسي عن الظواهر الاجتماعية وبالتالي تصبح الحياة الاجتماعية هي مؤسسة إنسانية يمكن أن تخضع لإرادة الإنسان عندما يكتشف قوانينها وميكانزمات سيرها وصيرورتها. مما جعل الفكر الأوروبي يمارس صلاحيته المعرفية في نقد الأوضاع الاجتماعية وإعمال العقل في فهمها وتفسيرها ومن ثمة تغيير مسارها. هذا ما يمكن قوله عموماً عن محتوى فلسفة الأنوار التي تميزت أكثر بمواقفها التي حددت في الواقع محتوى هذه الأفكار. هذه المواقف التي يمكن صياغتها في ثلاثة عناصر؛

-الموقف العقلاني: رغم أن فلسفة الأنوار مدينة في هذا الموقف لموقف ديكارت، إلا أنها لا تأخذ أساسه المثالي والميتافيزيقي، بل عقلانيتها أمبريقية وتجريبية، وهي مدينة في عقلانيتها هذه للوك ولنيوتن أكثر منها لديكارت.

-الموقف النقدي: ربما يكون هذا الموقف أبرز ميزة تتسم بها فلسفة الأنوار، المسمى هذا القرن (18) بقرن النقد، (siècle de la critique) هذا النقد الذي كان موجهاً خاصة اتجاه الكنيسة؛ وتذكر هنا عبارة فولتير *écrasé l'infâme*. لكن هذا النقد مس أيضاً الجوانب الأخرى من الحياة الاجتماعية.

(D'après Kant : c'était l'attitude critique antireligieuse la plus spectaculaire)

-الموقف العملي: وهو الهدف الذي كانت تصبو إليه هذه الفلسفة، إذ كانت ترى ضرورة توسيع مجال الاستقلالية، لا للأفكار فحسب، بل حتى للأفعال، أي من هذا الموقف العملي كانت تهدف إلى تغيير الوضع القائم. وفعلاً استطاعت تحقيق ذلك مع الثورة الفرنسية.

⁴? Ibid., p. 209.

وفي هذه الحركة الواسعة للأفكار "اثان يستحقان تنويها خاصا. أولهما دالمبير 1717-1783 D'Alembert الذي ربما جاء أكبر قدر من شهرته نتيجة لكونه عالما رياضيا، وهناك مبدأ أساسي في الميكانيكا النظرية يطلق عليه اسمه. ولكنه كان في الواقع ذا اهتمامات فلسفية وأدبية واسعة. ومن بين إسهاماته كتابته لمقدمة الموسوعة. أما الرجل الذي كان يحمل على أكتافه العبء الأكبر في القيام بمسؤوليات تحريرها فهو ديدرو 1713-1784 Diderot، الذي كتب في موضوعات متعددة، وكان يرفض كل الأشكال التقليدية للعقيدة.¹ لقد كانت تعتبر الموسوعة التي أسسها هؤلاء العلماء بمثابة دستور فلسفة الأنوار وكانت الأفكار التي تم تناولها بمثابة أعمال العقل في جميع مناحي الحياة فأقحم في كل مظاهرها ومارس نقدا عليها.

ج. الفلسفة الكانطية.

نصل فيما يلي إلى محطة أخرى فيما يخص النهضة الفلسفية، حيث نعتقد أنها ساهمت في تشكيل وتكوين شروط معرفية ساعدة في بروز العلم الاجتماعي، هذه المحطة هي الفلسفة الكانطية.

كانط (1724-1804) مؤسس الفلسفة المثالية الكلاسيكية الألمانية هذه الفلسفة التي يمكن اختصارها في كلمتين: العقلانية والنقدية.

بنى كانط كل نسقه المعرفي على النقد العقلي، حيث يرى أن المعرفة الحقيقية هي التي لا تترك أي مجال مهما كانت طبيعته دون إخضاعه للنقد العقلي.

كان كانط متأثرا في هذا الطرح بفلسفة الأنوار حيث كان يعتبر أن المرحلة التي جاءت فيها هذه الفلسفة هي مرحلة النقد. يعتبر كانط أن غاية النقد "الاعتراف بالسيادة العملية للعقل"² وإن هذا الاعتراف "سيؤدي إلى تحرير الإنسان، أي أنه

¹ . برتراند راسل، مرجع سبق ذكره، ص. 112.

² . J. T. Desanti, *Histoire de la philosophie, tome 3 : de Kant à Husserl*, collection sous la direction de F. Châtelet, Ed. Marabout, Bruxelles, 1979, p. 64.

سيجد مكانه في العالم الذي سيصبح له معنى هو الآخر.¹ إذا أردنا تلخيص فكر كانط نقول إنه كان يرى أن تحرر الإنسان يصبح ممكنا وذلك عندما يدرك ويقبل النقد الذي يمارسه هذا العقل على الوجود.

إن الشيء الأساسي الذي يمكن أن نقره في تاريخ الفلسفة الغربية منذ عصر النهضة هو اقتتران الذي حصل منذ ذلك العصر بين الاكتشافات العلمية التي بدأت مع كوبونيك وغاليلي والفكر الفلسفي الذي بدأ يطرح على نفسه على ضوء تلك الاكتشافات أسئلة وقضايا ترتبط أساسا بنظرية المعرفة وعلاقة الفكر بالواقع والمستويات العقلية التي تسمح للفكر بأن يدرك الواقع أي الظواهر التي تحيط بالإنسان وبالتالي تأسست في تاريخ الفلسفة الغربية ايبستيمية تتميز بخصوصية جعلتها تقيم قطيعة مع التقليد التاريخي للفلسفة. وما عزز هذا المنحى هو نشوء التقليد النقدي في مجال القضايا الاجتماعية وكانت أهم محطاته فلسفة الأنوار والفلسفة الكانطية. "وهكذا ربطت فلسفات التاريخ، التي عرفت رواجاً واسعاً في أوروبا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، بين **العقل والواقع**، فأعطت للتاريخ عقلاً ومنحت للعقل تاريخاً، فربطت بين **المستقبل** الذي هو مجال العقل، مجال الممكن الذي لم يتحقق، وبين **الماضي** الذي هو مجال التاريخ، مجال الممكن الذي تحقق، فدمجت **المستقبل الماضي والمستقبل الآتي** في صيرورة واحدة تبلغ قممها وكمال سيرها في الحاضر (الأوروبي) الذي أصبح ينظر إليه لا على أنه مجرد التقاء الماضي بالمستقبل، بل على أنه نقطة اندماج حاصل **الممكنات التي تحققت** و**مشرور الممكنات** التي يجب أن تتحقق. وعلى هذا الأساس بات الاهتمام بالواقع هو رهان الفكر الذي يجب أن يهتم بالحاضر-الواقع على اعتبار هو مرجعية التلاقي بين الماضي والمستقبل وهنا يكون الواقع هو مرجع الأفكار ومرجعيتها. فأصبح مبرر قيام العلوم الاجتماعية ما هو إلا تكريسا لهذا المنحى الفلسفي الذي تلتقي حوله كل النظريات

¹. Ibid., p. 14.

بكل توجهاتها.¹ فبروز البحوث الايبيستيمولوجية في الغرب، لدليل على وجود واقع علمي يستدعي الدراسة والتحليل وبالتالي يصبح العلم ظاهرة معرفية ينتجها الإطار المعرفي والفكري الذي يعتبر الواقع -وهو موضوع العلم- المصدر الوحيد للمعرفة. وزيادة على ذلك يكون هذا الواقع مرجع التغيير، فلا يمكن تصور ضرورة القيام بدراسة الواقع إذا اعتبرنا مسبقا أن هذا الواقع هو مرفوض يجب استبداله بواقع آخر مأمول*.

إن المبادئ الأساسية التي يمكن أن نستقيها من فلسفة الأنوار وكذا من نظرية المعرفة التي أسسها كانط هي أنه لا مرجع للفكر الإنساني إلا الواقع وبالتالي فإن الإرهاصات الأساسية التي جاءت بها فلسفة عصر الأنوار والأفكار التي أعقبتها خاصة مع كونت، هي أنه يجب اتخاذ حيال الواقع موقفا علميا لا ينطلق مما يجب أن يكون عليه هذا الواقع ولكن كما هو عليه هذا الأخير، وهذا الأساس الذي انطلق منه الفكر العلمي. وبات الفكر العلمي هو النظرة النقدية الوحيدة لتخطي الواقع القديم من خلال الكشف عن ميكانزمات سيره وصيرورته-

لقد تمكن كانط من "أن يرى **التقدم** يسير أمامه على رجليه، مسرعا الخطى، بفضل ما تحقق في أوروبا آنذاك من تقدم هائل على صعيد العلم وتطبيقاته. (خاصة علم نيوتن الذي كان الأساس الذي أرسى عليه كانط فلسفته). ليس هذا وحسب، بل إن التقدم السياسي الاجتماعي كان مشهدا يمشي على رجليه في فرنسا عصر الأنوار والثورة، تماما كما أن التقدم الصناعي كان يسابق نفسه في إنجلترا. لقد كانت أوروبا آنذاك تعيش **التقدم** في مختلف مكوناتها وعلو مستوى أفاق مستقبلها. كانت ألمانيا آنذاك في مؤخر القافلة

1. أنظر محمد عابد الجابري، «الماضي والمستقبل... أيهما يحكم الآخر؟» (1)، مجلة **فكر ونقد**، العدد 51،

http://www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n51_02.htm

* هذا ما حصل في العالم العربي الذي اعتبر أن الواقع الذي ورثه عن عصر الانحطاط والذي انتهى به الأمر إلى الرضوخ للاستعمار لا يمكن تجاوزه والخروج منه إلا باستبداله بواقع آخر.

وكان فلاسفتها أكثر وعياً لحقيقة التغيير الذي كان يحصل لدى جيرانها في فرنسا وإنجلترا فأرأوا فيه **التقدم** بعينه، فعاشوا على صعيد الحلم ما كان يعيشه هذان البلدان على صعيد الواقع، حسب تعبير ماركس. لقد عاشوا **التقدم** على صعيد الوعي الحالم. ولما لم يتبينوه في حاضر بلدهم بحثوا عنه في تاريخ أوروبا ككل، لا بل في التاريخ العام كله الذي أصبح منذئذ خاضعا للمركزية الأوروبية.¹ يمكن أن نقول إن كانط هو المؤسس الحقيقي للعقل الجديد الذي بدأ يعرف سماته الأساسية مع فلسفة التنوير فإذا كانت هذه الأخيرة بمثابة مجال فكري وثقافي فإن كانط هو الذي أسس لها مجالها المعرفي والايستيمولوجي. إن جذور **السؤال**

السوسيولوجي الذي طرحه أوروبا منذ بداية تأسيس علم الاجتماع يعود إلى "كانط الذي طرح لأول مرة سؤال الحاضر أي سؤال اللحظة الراهنة "ماذا يجري اليوم؟ ما هي اللحظة الحالية التي نعيشها اليوم"² يتعلق الأمر هنا بالسؤال التاريخي الذي كان مسائلة فلسفية للواقع الراهن والذي انبثق عنه **السؤال السوسيولوجي** في الغرب اعتمادا على طرح ايستيمولوجي أنطولوجي تأسست من خلاله الايستيمية الغربية.

كل هذا كان تأسيسا فلسفيا لعصر النهضة في أوروبا التي كانت مرحلة تاريخية شاركت فيها كل أقطار أوروبا؛ ففي إيطاليا كانت نهضة فنية وفي ألمانيا كانت نهضة دينية وفلسفية وفي إنجلترا كانت نهضة اقتصادية وفي اسبانيا والبرتغال كانت نهضة عسكرية استكشافية وفي فرنسا كانت نهضة سياسية، كتتويج لكل هذه الحركة من خلال الثورة الفرنسية التي تجلت في الأفكار الجديدة، متجسدة في الحكم الجمهوري. هكذا نكون قد ألقينا نظرة أحطنا من خلالها بما نعتقد أنه أهم المحطات التي مرت بها ما سميناهم بالنهضة

¹ أنظر محمد عابد الجابري، «الماضي والمستقبل... أيهما يحكم الآخر؟ (2)»، مجلة **فكر ونقد**، العدد 52،

..http://www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n52_01.htm

² السيد ولد أباه، **مرجع سبق ذكره**، ص. 101.

الأوروبية وبهذا نكون قد ألممنا بأبرز المراحل التي مرت بها المعرفة منذ عصر النهضة، دون أن يكون تطرقنا مستفيضا. نعود إلى النقطة التي انطلقنا منها وهي الشروط المعرفية التي ساهمت في بروز السوسولوجيا، نطرح السؤال الآتي: ما هي الشروط المعرفية التي حددت بروز السوسولوجية؟ ما علاقة كل هذا العرض بنشأتها؟ حتى لا نطيل كثيرا في هذه النقطة نقول: إن كل التطور الذي حصل في الجوانب المعرفية منذ عصر النهضة إلى غاية القرن التاسع عشر، تاريخ ميلاد السوسولوجيا، أدى إلى بروز وتكون العوامل الأساسية التي ستكون بمثابة شروط تأسيسية للسوسولوجيا، هذه العوامل والشروط التي هي في الواقع مرتبطة ومتكاملة فيما بينها حيث يمكن بلورتها في النقاط الآتية:

1. **المجتمع وتاريخه يخضعان لحتمية موضوعية.**
 2. **هذه الحتمية لا توجد خارج المجتمع وهي متجلية عبر التاريخ.**
 3. **العقل البشري قادر على اكتشاف هذه الحتمية.**
 4. **بروز ديناميكية للنقد العقلي العام، (L'émergence d'une dynamique de la critique publique de la (raison**
 5. **هذا يؤدي إلى نزع الطابع القدسي عن الظواهر الموجودة في المجتمع، (Désacralisation du (social جعلها- هذه الظواهر المجتمعية- مجالا للتفكير والنقاش العام.**
 6. **تكون وعي ايبستيمي (La formation d'une conscience épistémique) وهذا العنصر مرتبط بالعنصر السابق أي؛**
- إدراك الإنسان أنه يمكن أن يكون موضوعا للدراسة العلمية وبالتالي الظواهر التي تنتج

**عن حياته المشتركة، يمكنها أن تكون
موضوعاً للعلم.**

**-لا سبيل إلى تغيير الواقع الاجتماعي إلا
بفهمه وتحليله.**

**هذه بصفة عامة الشروط المعرفية الأساسية التي
سيجدها علم الاجتماع والتي تشكل الأرضية
المعرفية التي سيقوم عليها هذا العلم.***

**ثالثاً: علم الاجتماع كخطاب جديد حول التاريخ
والمجتمع.**

لقد عرفت أوروبا ثورة في أواخر القرن الثامن عشر 1789م
والتي اعتبرت القطيعة النهائية مع النظام القديم. إذا كانت
الثورة الصناعية، بمثابة عامل اقتصادي - اجتماعي غير طبيعة
العلاقات الاجتماعية، فإن الثورة الفرنسية هي العامل الوحيد
الذي سمح بالفصل مع النظام القديم على المستوى،
الاجتماعي-السياسي، أي مع المؤسسات التي كانت لها
الوزن الثقيل على المجتمع القديم والتي كانت تعيق التقدم،
أي بتعبير آخر وجدت الطبقة البرجوازية هذا النظام القديم
بتصنيفاته الطبقية المطلقة العائق الرئيسي في صعودها
المتزايد لتحقيق مشروعها الاجتماعي الذي صاغته بمعالمه
الرئيسية، فلسفة التنوير أو الأنوار.
إذا كانت الثورة الصناعية ثورة اقتصادية، فإن الثورة
الفرنسية هي ثورة سياسية إيديولوجية. لهذا فإن كل
التيارات التي ستنبثق عن هذه الثورة سوف يكون لها الدور

* إن هذا العنصر الأخير يعتبر كفكرة هامة فيما يخص هذا البحث وذلك في
تحديد وضعية علم الاجتماع في الوطن العربي على اعتبار أنه لم يصل
العالم العربي، على المستوى الفكري، إلى لحظة الوعي الايستيمي لتكون
له إمكانية إنتاج خطاب سوسيولوجي، على اعتبار أنه لم يؤسس أو لم
يتأسس فكر يأخذ الواقع العربي العيني والموضوعي مصدر للمعرفة
ولنظرية المعرفة التي يكون على أساسها وانطلاقاً منها الفكر العربي قادراً
على إنتاج خطاب علمي واقعي.

الفعال في تحديد وجهة ومضمون هذا العلم الجديد في صياغة نظرياته- حيث تمت صياغة كل النظريات لمؤسسي هذا العلم انطلاقاً من موقف كل واحد من هذه الثورة.

يمكن إذن اعتبار هذه الثورة، على أنها الترجمة الفعلية لتلك الحركة التي عرفت فرنسا في القرن السابع عشر والتي وجهت انتقاداتها للنظام السائد وحاولت بناء نظام جديد يستجيب لطموح الطبقة الصاعدة. لكن في هذا العرض، لا تهتمنا الأحداث التاريخية التي أدت إلى هذه الثورة وكذلك الفاعلين الأساسيين لهذه الثورة وتسلسل أحداثها- ما يهمنا هو الشيء الجديد الذي أتت به هذه الثورة على مستوى العلاقات الاجتماعية والسياسية، أي كيف كان دورها في تحديد وجهة هذا المجتمع الجديد؟ لقد عرفت الثورة الفرنسية بروز ثلاثة تيارات إيديولوجية مهمة كان كل واحد منها رؤية خاصة للأحداث وتصور خاص لتقييم طبيعة التطور الحاصل وتتمثل هذه التيارات في:

أ. التيار الراديكالي،

ب. التيار الليبرالي،

ج. التيار المحافظ.

كل هذه التيارات هي نتيجة مباشرة لهذه الثورة. كما كان لها الدور الفعال في تحديد طبيعة الخطاب السوسيولوجي. فبينما نجد الأول يركز على إبراز دور الدولة وتعميم سلطتها المركزية، كان يركز الثاني على إعطاء الفرد الحرية التامة، سواء من حيث الملكية الاقتصادية أو من حيث الحرية العقائدية والسياسية والتعبير الحر عن آرائه. أما التيار الثالث، فهو التيار الذي كان يرى في الثورة كعامل مخرب للوضع الذي كان سائداً، حيث يعتبر الوضع السابق هو النظام الأمثل في تسيير حياة المجتمع الذي يبنى على العلاقات العائلية والامتثال للسلطة الكنسية بجانبها الروحي والسلطة الملكية بجانبها السياسي.

ماذا أفرزت إذا هذه الثورة على مستوى العلاقات الاجتماعية والسياسية؟ يحدد Robert Nisbet في أن الثورة الفرنسية سمحت:

- بإعلانها عن حقوق الإنسان والحقوق المدنية والموطنة
 "بتأكيد مبدأ السلطة للشعب... يعني هذا أن كل فرد مدعو -
 شخصياً أو عن طريق مندوب - إلى تشكيلها"¹ وهنا نجد بداية
 الإعلان عن الحقوق السياسية للمواطنين في حق التصويت
 وفي التمثيل السياسي.

- كذلك أعلنت الثورة الفرنسية عن القانون المدني للأسرة أو
 نظام الأسرة حيث:

- قانون 1792 يجعل الزواج عقد مدني ويجعل الطلاق ممكن
 في حالات عديدة .

- السلطة الأبوية تحد من صلاحياتها، أي أن سلطته تنتهي مع
 بلوغ الطفل سن الرشد المحددة في السن الواحد والعشرين
 سنة وذلك عام 1793.

- تغيير نظام المواريث، حيث أصبح الأب مرغماً على إعطاء
 لجميع أفراد عائلته نفس المقدار من الأموال أو العقار وتحديد
 صلاحية الوصاية أي مرغماً على تقسيم الميراث بصفة
 متساوية.

- من أجل التأكيد على الفصل بين سلطة العائلة والفرد، تنزع
 الدولة من العائلة مراقبة التعليم (تحت مراقبة الكنيسة)
 وترفع شعار ديمقراطية التعليم.

- الثورة الفرنسية تغير بصفة راديكالية وضعية الكنيسة
 وانطلاقاً من هذا تتجلى العلاقة بين فلسفة الأنوار والثورة
 الفرنسية وهذا خاصة مع روسو.

- الدولة ليست موجودة من أجل الكنيسة ولكن الكنيسة هي
 الموجودة من أجل الدولة... بحيث أن الأساقفة والكهنة
 يوظفون عن طريق الانتخاب كأي وظيفة عادية.

- الضربة القاضية التي سوف توجهها الدولة للكنيسة هي
 مصادرة أملاكها وأموالها .

هذه هي الآثار التي ألحقتها الثورة الفرنسية على مستوى
 العلاقات الاجتماعية وكذلك على مستوى وضعية المؤسسات
 السياسية والدينية وأساسها مؤسسة الأسرة أي (النظام
 الأبوي الذي كانت تستمد منه السلطة السياسية شرعيتها)،

¹ R. Nisbet, *La tradition sociologique*, Ed. P. U. F., Paris, 1984, p. 55.

التي هي الخاسر الوحيد في هذه المعركة كقاعدة أساسية للبناء الاجتماعي-السياسي. لقد انهار النظام القديم التقليدي القائم على القرابة والحنين إلى الأرض والمتميز بسيادة السلطة الكنسية وبفروق طبقية فاضحة "لقد انهار التحالف الهش أو على الأقل الذي كان موجودا في العصور الوسطى بين السلطة والثروة والمكانة أي بين المكونات الثلاثة لهذا النظام المفكك من طرف الثورة، وبات مهزوزا من جراء التصنيع وصعود القوى الديمقراطية، لقد اختفى هذا التحالف بمكوناته الثلاثة فأصبحت هذه الأخيرة تبحث طوال القرن التاسع عشر عن تشكيل تضامن جديد أكثر تأهيل للبقاء."¹ بعد هذا العرض للشروط الموضوعية أي الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي أدت إلى ميلاد مجتمع جديد وبالتالي إلى إنتاج خطاب جديد المتمثل في علم الاجتماع، يمكن أن نقر أن هذا الأخير "نشأ عن أزمة مزدوجة : الأزمة السياسية-الاجتماعية الناتجة عن الثورة الفرنسية والأزمة الاقتصادية - الاجتماعية الناتجة عن التصنيع الهائل وتطور الرأسمالية."² لقد نشأ خطاب علم الاجتماع في خضم هذه التطورات الاجتماعية، طارحا أسئلة حول وضعية المجتمعات الأوروبية ضمن الأوضاع الجديدة التي نتجت من جراء الثورتين وكذلك طبيعة هذا المجتمع الجديد ونوعية التحديات المطروحة. لكن بروز هذا الخطاب كان بخلفية فلسفية ومعرفية كانت قد تأسست في عصر النهضة، جعلته يتخطى المرحلة التاريخية بإيجابية معرفية توجت بنشأة النظرية السوسيولوجية أو الاجتماعية.

1. هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية.

يعرض هربرت ماركيز في كتابه العقل والثورة، النظرية الهيجلية وكيف كانت عاملا من عوامل نشأة الفكر الاجتماعي بله النظرية الاجتماعية، حيث انتقل الفكر الأوروبي والألماني بالتحديد بفضل الطرح الهيجلي من التفسير الميتافيزيقي

¹ Ibid., p. 37.

² G. Lapassad et R. Lourau, *Clefs pour la sociologie*, Ed. Seghers, Paris, 1971, p. 36.

إلى التفسير الجدلي الذي يضيف على التاريخ المعقولة وينشأ في نفس الوقت نظرية تاريخية للعقل. ومن خلال هذه الوضعية أساساً "ختم مذهب هيغل عصراً كاملاً في تاريخ الفلسفة الحديثة، هو العصر الذي بدأ بديكارت وتجسدت فيه الأفكار الأساسية للمجتمع الحديث. ولقد كان هيغل آخر من فسر العالم على أنه عقل، وأخضع الطبيعة والتاريخ معاً لمعايير الفكر والحرية. وقد اعترف في الوقت ذاته بالنظام الاجتماعي والسياسي الذي توصل إليه الناس بالفعل، بوصفه الأساس الذي يتعين تحقيق العقل عليه. وأدى مذهبه إلى وضع الفلسفة على حافة الطريق المؤدي إلى سلبها أو إنكارها، ومن ثم فقد كان هو حلقة الوصل الوحيدة بين الشكل القديم والجديد للنظرية النقدية، بين الفلسفة والنظرية الاجتماعية"¹ لقد سمحت الفلسفة الهيجلية بانفتاح الفكر (السوسيولوجي) إن صح التعبير وبات طرح المسألة الاجتماعية من خلال **السؤال السوسيولوجي** المنزلة الغاية التي وصلت إليها النهضة الغربية، فأصبح الواقع مع التطور المطرد لجميع مستوياته هو هم الفكر والمعرفة وكان العقل من خلال مقولاته التي تأسست مع ديكارت محك النظر في الواقع عن طريق إضفاء المعقولة على هذا الأخير وكذا جعل الواقع له قابلية لتجسيد المبادئ العقلية في جميع مناحي الحياة. وعلى هذا الأساس "كان رواد الفكر في هذه المرحلة، بصفة مباشرة أو غير مباشرة أحياناً، هم رواد التغيرات المجتمعية والسياسية."² لقد استطاع الفكر الأوروبي أن يعيد النظر في الواقع ويعيد تأسيسه من خلال إقامة العلوم العملية بنائها على قواعد علمية تتبع تطور المجتمع من خلال بعده التاريخي والاجتماعي. فمعقولة الواقع تتطلب أولاً وقبل كل شيء معرفته وتفسيره وإمكانية تغييره. وهذا كذلك لا يتحقق إلا بإعطاء العقل الحرية

¹ هيربرت ماركيزوز، العقل والثورة، هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكتاب، مصر، 1970، ص. 249.

² محمد وقيدى، بناء النظرية الفلسفية، دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة، مرجع سبق ذكره، ص. 11.

الكاملة في ممارسة النقد ورفض كل القيم والمعايير الفوقية المفروضة على الواقع وعلى العقل على حد سواء. وهذه النتيجة التي أعلننا عليها في مستهل هذا الفصل وهي بداية شعور الإنسان الغربي أنه هو خالق أفعاله وله المبادرة في تغيير واقعه وشروط حياته لكي يضيف عليها المعقولة ولكي تتماشى مع مصلحته العليا التي كانت قد تأسست مع النزعة الإنسانية التي نادت بتحرر الإنسان من خلال تحرر العلاقات الاجتماعية من كل علائقية ميتافيزيقية أو ميتاواقعية إن صح التعبير.

لكن الإعلان عن سيطرة العقل وأسبقيته لا تعني استقلاله عن متغيرات الواقع الذي بات في تقدم وتطور مطرد. ففكرة التقدم التي أسستها الفلسفة الأوربية وبعد ذلك الفكر الاجتماعي أضفت على العقل الطابع التاريخي وجعلته يتأسس ويعاد تأسيسه من خلال متغيرات الواقع والتطور العلمي الذي اعتبر ضالة الفلسفة آن ذاك.

إذا أصبح ممكنا من خلال هذه الفلسفة تناول الواقع كمتغير محدد للتطور الاجتماعي والتاريخي وبات الانتقال من الخطاب الفلسفي إلى الخطاب العلمي فيما يخص الظواهر الاجتماعية ممكنا على اعتبار أن الواقع الموضوعي طرف في المعادلة المعرفية وخرج من السياج الذي بني حوله طيلة قرون من الزمن. وعلى هذا الأساس سمح الفكر الهيجلي بأن يتحول الخطاب الفلسفي حول الواقع الاجتماعي من خطاب فلسفي إلى خطاب (علمي).

لعل هيجل هو آخر الفلاسفة الذين أقروا التطور الذي حصل في أوروبا تحت فكرة التقدم، حيث وعى الفكر الأوروبي ذاته من خلال المنجزات العلمية والتكنولوجية التي حققها، فاعتقد هيجل أن هذا الواقع هو غاية تطابق العقل مع التاريخ فأقر النظام وأضفى عليه الطابع العقلي واعتبر أن ما تحقق هو بفضل العقل ذاته الذي أبهر كل الفلاسفة والمفكرين من خلال ما أنجزه من اكتشافات وتطور مادي.

2. مؤسسي علم الاجتماع ومفكري التاريخ، أوغست كونت علم الاجتماع خطاب لتجاوز الأزمة.

إذن يمكن أن نقول إن تحرر الإنسان من القوى الغيبية التي كانت تقيد سلوكه أفرزت واقعا جديدا بدأ يأخذ أولى ملامحه مع عصر النهضة مرورا بعصر التنوير إلى غاية الثورة الصناعية والثورة الفرنسية التي كانت نتيجة الفعل الإنساني، الذي أصبح يبادر في التغيير. وتتويج لهذه التغيرات التي عرفتھا المجمعات الأوروبية في جميع الأصعدة، وبعد بروز الرواد الأوائل في مسيرة تأسيس علم الاجتماع، نجد هؤلاء الرواد يرجعون كل حسب طرحه الخاص إلى الخلفية التاريخية التي أدت إلى وصول المجتمعات الأوروبية إلى تلك الحالة، خاصة في القرن التاسع عشر، طارحين من خلال ذلك سؤال جوهريا مفاده: **كيف تطورنا ووصلنا إلى هذه الحالة؟ وما هي الأسباب التاريخية التي جعلت المجتمعات الغربية تتقدم بطريقة لم تعهدها هذه المجتمعات من قبل ولا المجتمعات الأخرى المعاصرة لها؟** وهنا نجد كل عالم اجتماع يريد الجواب على هذا السؤال من خلال نظرية، تعبر عن انشغاله وطروحاته. إلا أن علم الاجتماع الذي تأسس وصاغ أهم الاتجاهات النظرية التي سيعرفها التقليد السوسيولوجي فيما بعد سرعان ما وقع في إشكالية جوهرية حددت لنا أهم الاتجاهات السوسيولوجية والتي تبلورت أساسا في اتجاهين أساسيين: اتجاه الفردانية واتجاه الجماعةية *tendance holiste et la tendance individualiste* حيث أن الفكر الغربي عندما أقر أن الواقع الجديد الذي نتج عن النهضة قد تحرر من القوى الغيبية التي كانت تفرض عليه أفعاله وأفكاره وجعل الإنسان هو مركز اهتمام الفكر الجديد على اعتبار أن الإنسان مع النظرة الجديدة يصبح هو خالق أفعاله. سرعان ما سقط الفكر الاجتماعي والسوسيولوجي في إشكال ألا وهو؛ هل **الإنسان الفرد هو الذي يخلق أفعاله أم الإنسان الجماعة؟** وبالتالي بدأت الإشكالية تتبلور بشكل جديد حول الطريقة التي يجب اعتمادها لتفسير الظواهر الإنسانية والاجتماعية بصفة خاصة هل أسبابها ذاتية أساسها الفرد أم

أسبابها موضوعية أساسها الجماعة، في الحالة الأولى كان السعي أساساً لفهم الظواهر أما في الحالة الأخرى فقد تم بحث عن تفسيرها. وفهم الظواهر الاجتماعية تبنته المدرسة الألمانية المثالية التي كانت فلسفة مفارقة في الأصل ومثالية فتطور الفكر الاجتماعي أدى بها إلى مقارنة الواقع الاجتماعي ومحاولة النزول في السلم التجريدي (مبدأ الاستنباط) وزعماء هذه الفلسفة هم كانت وهيغل إلى غاية ماكس فيبر، أما تفسير الظواهر الاجتماعية نجده عند الفكر الفرنسي المحايث الوضعي الذي انتهج في تطور فكره الاجتماعي منطق المبادأة وما أسماه الصعود في السلم التجريدي (مبدأ الاستقراء) وهي الفلسفة الوضعية التي كان زعمائها سان سيمون ومنتسكيو إلى غاية كونت ودوركايم أساساً. إن الشيء الذي يميز العلوم الاجتماعية عن سائر العلوم الأخرى هو كون كل المسائل التي تطرحها العلوم الإنسانية وكذا النظريات والقوانين التي تنجر عن تحليل واقعها- موضوع دراستها- تكون ملحقة أساساً ودائماً بالعالم الذي صاغها وكأنها لا تنفصل عنه كونها وجهة نظر لا يمكن فصلها عن العالم التي طرحها أما في العلوم الطبيعية والفيزيائية فنجد مسائلها تنفصل عن الذي يطرحها والنظرية التي يحصل حولها اتفاق رغم أنها صياغة لعالم معين إلا أنها تنفصل عنه وتصبح مسلمة يعمل بها إلى حين أن يأتي عالم آخر يدحضها أو ينفىها ليطرح نظرية أخرى يكون ههما الأساس أن تكون هي المرجع التي يبنى عليها النموذج العلمي التي سيسير عليه العلم لاحقاً.

إن المجتمع الغربي يعيش النظرية على المستوى الواقع قبل أن يعيشها على مستوى الفكر المجرد وما اختلاف النظريات الاجتماعية إلا اختلاف في فهم هذا الواقع بتعدديه ومستوياته والرؤى المختلفة التي تعتقد أن جانب من هذا الواقع هو المسئول عن وجود المستويات الأخرى وهو الذي يحددها في نهاية المطاف.

إن علاقة الواقع الاجتماعي والفكري بظهور علم الاجتماع يدفعنا للتطرق إلى المفكر الذي يعتبر حلقة وهمزة وصل بين

الفكر الاجتماعي الذي بدأ مع فلسفة الأنوار وعلى رأسها روسو، والإعلان عن علم الاجتماع مع أوغست كونت، حيث تتجلى لنا معالم العلم الجديد (علم الاجتماع) في شخص يعتبر هو الحلقة الأساسية والمعبر المباشر عن المرحلة التي مرت بها فرنسا خلال ثورتها والذي يعتبر الرجل **مفترق الطرق** في تحديد التيارات التي ذكرناها والتي كانت النتيجة المباشرة للثورة الفرنسية، هذا المفكر هو سان سيمون، فلكونه مخضرم، أي عاش قبل الثورة وخلالها وبعدها، كان حقيقة المعبر عن طبيعة التحديات التي واجهت المجتمع الفرنسي مع مطلع القرن التاسع عشر، حيث وإن لا نعتبره من مؤسسي علم الاجتماع، لكن نجد في بعض تصريحاته تلك المحاولة التي يريد بها جعل علم الإنسان يأخذ الصفة العلمية بإقتدائه بنموذج العلوم الطبيعية في دراسة موضوعه فكان همه الوحيد هو "إعادة تنظيم المجتمعات الأوروبية وإعطائها قاعدة تعتمد على العلم والتصنيع."¹ هذا هو الهدف الذي كان يرمي إليه، إذ كان يرى ضرورة تبني علوم الإنسان النموذج العلمي على غرار العلوم الطبيعية أو على غرار المجالات المعرفية الأخرى التي حققت هذه الدرجة من الوضعية فحسب رأيه يجب "إعطاء الروح المستوحاة من العلوم الفلكية والعلوم الفيزيائية-الكيميائية للإنسان والمجتمعات."² هذا هو النموذج العلمي الذي سوف تأخذه علوم الإنسان لكي تتصف بالعلمية والذي كان سائدا في العلوم الأخرى. حيث يتجلى لنا هنا بصفة واضحة تأثير العامل الفكري أي نسق العلوم الفيزيائية (النموذج النيوتوني) في العلوم الإنسانية والذي كان يمثل انبهار العصر على الإطلاق، في أن يتصف أي علم بالصفة العلمية ويرقى إلى مصاف العلوم الطبيعية أما على مستوى طرح هذا العلم، فيمكننا أن نلاحظ أنه يجسد لنا التغيرات التي حصلت في أوروبا من جراء الثورتين اللتين ذكرناهما، على اعتبار أن طرح المسألة الاجتماعية يكون انطلاقا من طرح هذا العلم كموضوع له مجال خاص للدراسة؛

¹ . Durkheim Emile, *Le Socialisme*, Ed. P. U. F., 1971, pp. 114-115.

² . *Ibid.* , p. 124

وهو إيجاد قوانين تطور المجتمع، وهذا من أجل هدف واحد، ألا وهو تحديد كيف وصلت المجتمعات الأوروبية إلى هذا التطور والتقدم.

هكذا تتصور نشأة علم الاجتماع انطلاقاً من الشروط الاجتماعية والمعرفية التي أدت إلى قيامه كعلم مستقل وكخطاب جديد يعكس ميلاد مجتمع جديد نتيجة الثورات التي عرقتها أوروبا خلال مرحلة نهضتها ابتداءً من النهضة الفكرية بزعامة العلوم الفيزيائية التي تحققت بفضلها تلك القطيعة اليبستمولوجية على مستوى الفكر الذي كان سائداً حول تفسير الظواهر الطبيعية وأدت إلى إنشاء الفيزياء النيوتينية والتي أصبحت نموذجاً يقتدى به.

إن الوعي المعرفي بضرورة وجود علم جديد يختص بدراسة الظواهر المجتمعية، على غرار ما هو موجود في العلوم الطبيعية، يتم الإجماع حوله، على أنه برز مع أوغست كونت (1798-1857). يمكن تفسير تأخر بروز هذا الوعي المعرفي حسب، أوغست كونت، بأسباب ستكون بمثابة شروط ايبستمولوجية مؤسسة لهذا العلم الناشئ- الفيزياء الاجتماعية- في البداية ليستقر على تسمية سوسولوجيا (علم الاجتماع). ولهذا "فإن العلم الذي يدرس ظواهر المجتمع، لا يمكن أن يقوم قبل قيام العلوم الأخرى،"¹ ويرجع ذلك، "إلى تعقد الظواهر المجتمعية، من جهة، وتوقف معرفة قوانينها على معرفة القوانين التي تخص الظواهر الفيزيائية والكيميائية والبيولوجية من جهة أخرى."² كما يجب أيضاً إضافة شرط آخر، شكل ركيزة أساسية اعتمد عليها أوغست كونت لتبرير ضرورة نشأة علم الاجتماع في تلك المرحلة وهو ما يسميه بالوضعية (Positivisme) التي تجعل من ضرورة ملاحظة الظواهر موضوع الدراسة، المحرك الأساسي والرئيسي لإضفاء طابعا علميا على مسعى البحث.

¹ . محمد وقيدي، **العلوم الإنسانية والأيدولوجية**، مرجع سبق ذكره، ص. 16.

² . نفس المرجع السابق، ص. 16.

هل الوعي الايبستيمي الكونتي (نسبة إلى كونت) بضرورة وجود علم جديد يدرس الظواهر الاجتماعية كان كافيا وحده لإقرار هذا العلم؟ بصيغة أخرى، هل أنتج كونت نسقه المعرفي بمعزل عن أي مؤثرات خارجية، لا بد من تحديد معالمها وخصوصيتها المرحلية؟

ننتقل في إجابتنا عن هذه الأسئلة، مما يمكن اعتباره بديهية أساسية، ليس فقط على مستوى علم الاجتماع، بل على مستوى كل العلوم الإنسانية، والتي تجعل من السياق التاريخي بمكوناته وبنائه الفوقية والتحتية عنصرا مؤثرا في توجيه سير وضرورة الإنتاج المعرفي. في هذا السياق يمكن القول؛ إن الظروف الاجتماعية التي سادت في المرحلة التي أعلن فيها كونت عن ميلاد العلم الجديد كانت بمثابة محدد ومحرض أساسي ومتغير ثقيل، أثرت بصفة مباشرة في هذه النشأة. كيف كان ذلك؟ "إنه يؤكد... إدراكه الشروط المجتمعية والمعرفية التي تحتم قيام العلم الجديد،"¹ هذا الإدراك يأتي من الحالة الاجتماعية بمعناها الواسع التي أصبح يتميز بها المجتمع الذي عاصره كونت. إذ أن الشيء الذي لاحظته كونت وأراد أن يكون واحدا من العناصر الأساسية التي سيبنى عليها نظام برهنته لقيام العلم الجديد، هو حالة الأزمة الاجتماعية المميزة للمجتمع الفرنسي في نهاية القرن 18، ولو أنها في الواقع أزمة كل المجتمع الأوروبي في إعادة تهيكله من خلال إعادة النظر فيما يمكن تسميته بالنظام القديم.

إن السياق التاريخي الذي عايشه كونت يتميز بنوع من الفوضى، "فهناك لا شك تغير ثوري في المجتمع، ولكنه يتميز في عهد كونت بنوع من الأزمة الثورية. لقد سادت الفوضى العقلية الأذهان، وهي في نظر كونت مصدر للفوضى الأخلاقية أولا ثم للفوضى السياسية بعد ذلك."² هذا الواقع المتأزم للمجتمع، يفرض حسب كونت، ضرورة إيجاد حلول له تعمل على رفع هذه الأشكال المختلفة للفوضى في المجتمع. كيف

¹. نفس المرجع، ص. 17.

². نفس المرجع، ص. 17.

يكون ذلك؟ يكون عن طريق تحريك آلية المعرفة العلمية في المجتمع "فرغ الفوضى السياسية وإعادة النظام إلى المجتمع، يقتضي إزالة الفوضى الأخلاقية، وهو الأمر الذي يتطلب النظر في الفوضى العقلية بإقامة المعرفة العلمية بالحياة العملية للمجتمع."¹

لذا فإن كونت ينطلق من حالة الأزمة -التي يمكن تحديدها ببساطة على أنها تباعد بين ما هو مرجو، وما هو موجود حقيقة - والتي طبعت المجتمع الفرنسي، بعد ثورة 1789، هذه الأزمة التي لا يمكن التأثير فيها واحتوائها حسبه إلا عن طريق معرفة آليات وميكانيزمات سيرها والمنطق الذي يدير حركتها وحركيتها؛ هذه المهمة توكل حسبه إلى العلم الجديد **السوسولوجيا**. "يمكن القول أن تغييرا متزامنا تم على صعيدين. مانحا الشرعية لنظام اجتماعي وسياسي جديد من جهة ولنظام نظري من جهة أخرى وقد نتج عن هذا إخضاع المادة الإنسانية للخطاب العقلاني وقد تطورت فيما بعد العلوم الجديدة وتشعبت مع تشعب القضايا التي تخصصت بها، إن في السوسولوجيا أو في علم النفس أو في الاقتصاد السياسي... الخ. ونمت داخلها نظريات ومدارس عدة بعد أن أصبحت مكسبا حضاريا لأوروبا الغربية لا مجال في التشكيك في شرعيته رغم الصراعات التي واجهتها.... فالمجتمع البورجوازي الجديد قبل أن يكون موضوعا لعلم جديد يسمى العلم الاجتماعي هكذا على صعيد المعرفة أصبح في حوزة أوروبا نظرية في المعرفة **ايبستيميا** جديدة."²

لقد كانت وثبة تاريخية أفرزت الخطاب العلمي السوسولوجي في الغرب وجعلت النظريات الاجتماعية تتأسس الواحدة تلوى الأخرى مستلهمة **سؤالها المعرفي ووعياها الايبستيمي** من عصر النهضة والأنوار حيث تبلور **السؤال السوسولوجي** وكان الفكر السوسولوجي المنزلة الغاية التي توصلت إليها النهضة الغربية وأنبثقت عن

1. نفس المرجع، ص. 17.

2. علي الكنز، **حول الأزمة: 5 دراسات حول الجزائر والعالم العربي**، دار بوشان للنشر، الجزائر، 1990، ص. 144-145.

هذا الفكر كل المفاهيم والنظريات التي عكست وانعكست على التطور والتقدم الذي حصل على وقع الثورة الصناعية والثورة الفرنسية، معلنا من خلال ذلك بداية عصر جديد سمي بعصر الحداثة الأوروبية والذي يكون هو البعد المؤثر والفاعل في صياغة العالم العربي والإسلامي لإشكاليته التي طرحت عليه في القرن التاسع عشر.

الباب الثاني
انبثاق السؤال
السوسيولوجي وتشكل
الوعي الايبستيمي عند
العرب وفي الغرب

الفصل الأول

انبثاق السؤال

السوسيولوجي وتشكل الوعي الايبستيمي الخلدوني

أولاً: ابن خلدون و القطيعة مع الفكر الميتاتاريخي.

ثانياً: ابن خلدون ماضينا وحاضرنا.

ثالثاً: نظرية العقل والمعرفة عند ابن خلدون.

رابعاً: التاريخ من فن إلى علم.

خامساً: علم العمران مفسراً للإشكالية (الدينية-السياسية والسياسة-الدينية).

سادساً: ابن خلدون في عصر النهضة تراث أم منهج؟-

أولاً: ابن خلدون و القطيعة مع الفكر الميتاتاريخي.

نحاول من خلال هذا الفصل، البحث عن مبررات نشأة علم العمران عند ابن خلدون، من خلال تطور الفلسفة العربية الإسلامية التي سبقت عصره، باعتباره معبراً عن أوج تطورها وكذا من خلال تطور المعرفة اللاحقة التي تلت مرحلته مع

عصر النهضة والأنوار إلى غاية الإعلان عن نشأة علم الاجتماع في الغرب. وهنا نجد العالم العربي، ومن خلال العاملين في حقل العلوم الاجتماعية، يبحث عن جذور هذا العلم في تجربته التاريخية في بعدها الفكري، جاعلا لابن خلدون، السبق المعرفي في اكتشاف هذا العلم؛ من خلال الإجابة عن سؤال أساسي، "كيف يمكن تأسيس علم اجتماع عربي حديث، ينطلق من الواقع العربي مستفيدا من التراث الفكري للأمم العربية ويطور ما بدأه ابن خلدون، ويعكس تاريخ هذه الأمة وثقافتها وحضارتها، ويجسد طموحاتها، علم يتحسس مشاكلها ويحاول تقديم تفسير مناسب لها، ويهتم بدراسة قضاياها وصراعاتها ونضالها من أجل إثبات وجودها وتحقيق وحدتها وتقوية صفوفها في وجه أعدائها؟"¹. إنه السؤال المحوري الذي يدفع كل المشتغلين في حقل علم الاجتماع إلى البحث عن بديل لهذا العلم الذي ورثه العالم العربي عن الغرب منذ الحقبة الاستعمارية، محاولا إيجاد البديل النظري له من خلال إطار معرفي يتناسب مع طبيعة وخصوصية الواقع العربي ومُسْتَلَهَمًا من ماضي تجربته الفكرية. وهذا رغم بقاء السلطة المعرفية الغربية حاضرة في أذهانها وانشغالاتنا وكيفية طرح إشكالاتنا. إلا أن تناول ابن خلدون من قبل الباحثين عرف مقاربات مختلفة، فهناك من اهتم بمحتوى النظرية الخلدونية، سواء بجانبها السياسي أو الاقتصادي أو التاريخي أو حتى الديني والفلسفي، على اعتبار أنها حصيلة الفكر والثقافة العربية الإسلامية والتي قد نستفيد منها ما يمكن أن يحل إشكالاتنا وقضايانا التي نعانيها أو نحاول حلها بطريقة أو بأخرى. وهناك القلة من الدراسات التي تهتم بابن خلدون ك لحظة من تاريخ الفكر العربي الإسلامي، تريد أن تحل إشكالية هذا الفكر الذي وصل إلى أوج تهافته وتناقضاته سواء نتيجة لخلفية اجتماعية أو سياسية أو دينية، حيث جعلت المهتم بهذه القضايا في تراثنا الفكري يحتار في تفسيرها وحل إشكالاتها واستشكالاتها. فجاء ابن خلدون ك لحظة

¹. سالم الأحمر أحمد «وضعية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي بين أزمتي الواقع و الفكر»، مرجع سبق ذكره، ص.16.

معرفية، اقترح من خلال منظوره وطرحه الخاص به، وبطريقة غير مسبقة في تحليل وتفسير هذه الإشكالية، فكان مجال التاريخ هو نقطة انطلاقه ولكن ليس التاريخ كما كان يتم تداوله وتناقله عبر المؤرخين وهواة هذا الفن ولكن التاريخ بعد تثويره وإحداث القطيعة المعرفية مع الأسس التي كانت تحكمه وتحكم منهجيته. هذا هو مدار فصلنا حول المساهمة الخلدونية والتي نريد من خلالها التعرف على الخلفية التي أدت بهذا العالم إلى طرح علمه الجديد علم العمران، الذي يعتبر استجابة وإجابة منطقية وتاريخية لإشكالية باتت عويصة على من سبقوه لفهم منطق سير وضرورة الدول المتعاقبة في الحضارة العربية الإسلامية. إنه **السؤال السوسولوجي** الذي تمكن من خلاله ابن خلدون أن يعي الواقع التاريخي وعيا يقتضي فهم منطقته وسيره وضرورته. لذلك كان هذا السؤال بمثابة تثوير معرفي تمكن، من خلال محاولة الإجابة عنه، من استحداث علم جديد لا يبحث عن أحسن طريقة للتعايش الاجتماعي، بل البحث عن أحسن طريقة لفهم التعايش الاجتماعي، المتحقق في التاريخ والمتجلي عبر حركته وضرورته أخذا صورة العمران البشري والاجتماع الإنساني.

ثانياً: ابن خلدون ماضينا وحاضرنا.

قد تكون دراسة ابن خلدون ومحاولة جعله معاصراً لنا، شيئاً مشروعاً حيث "انشغلنا طويلاً بإثبات أسبقية ابن خلدون على علماء الغرب وفلاسفته، أو بإثبات موسوعية ابن خلدون التي تشمل اهتمامه بكل ما اطلع علينا به العصر الحديث في الغرب من فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع السياسي وعلم اجتماع المعرفة إلى بقية الفروع وفروع الفروع،..... لقد كان أقصى ما توصلت إليه المكتبة العربية الخلدونية المعاصرة هو نسبة كل تيار عربي إلى جذر خلدوني، فهو المادي وهو المثالي وهو الجدلي"¹ هذا كون جل التيارات العاملة في حقل

¹ غالي شكري، «من الإشكالية المنهجية في الطريق العربي إلى علم اجتماع المعرفة»، مرجع سبق ذكره، ص. 94-95.

المعرفي السوسولوجي يستمدون الآليات المفاهيمية من الغرب في دراسة ابن خلدون "ومن هنا ذلك الخطأ المنهجي الذي انساق إلى الوقوع فيه، رغم التحذير منه، غير قليل من المعجبين بابن خلدون، ونعني به النظر بعين الحاضر، وانطلاقاً من الفكر المعاصر، إلى ما ورد في المقدمة من آراء ونظريات في الشؤون الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. هذا في حين أن الفكر الاجتماعي مرتبط دوماً بالعصر الذي ظهر فيه، وبمشاغل أهله، وإنه بالتالي يفقد هويته الحقيقية، ودلالته الصحيحة، إذا ما حاولنا فهمه على ضوء معطيات عصر آخر، يختلف اختلافاً واسعاً عن ذلك العصر، كالاختلاف الهائل الملموس في كافة الميادين بين (القرون الوسطى) والعصر الحديث والمعاصر"¹. وبالتالي الشيء الذي يلفت الانتباه في أدبيات علم الاجتماع في الوطن العربي* وقد يكون مبالغاً فيه- هو إدراج ابن خلدون وإقحامه في كل النظريات التي عرفها حقل علم الاجتماع في الغرب لاحقاً أو إقحامهم فيه، على اعتبار أنه كان سابقاً أو سابقاً في تحديد مفهوم الضمير الجمعي الذي جاء به دوركايم من خلال مفهوم العصبية وكذا اعتباره سابقاً لماركس في تحديد مفهوم نمط الإنتاج من خلال مفهوم نحلة المعاش، لقد نسي هؤلاء المهتمين أو الممتهين* في حقل علم الاجتماع أن كل مفهوم له مدلوله المعرفي والنظري لا يمكن أن يفصله عنهما وبالتالي إذا كانت كل من نظرية دوركايم ونظرية ماركس تتعارضان في

¹ محمد عابد الجابري، **فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة السابعة، بيروت، 2001، ص. 09.

* يمكن أن نأخذ كمثال عل ذلك ما كتبه ساطع الحصري من خلال كتابه: **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**، مكتبة الخانجي، مصر، 1961. وهو الكتاب الذي يبحث من خلال المفاضلة بين فكر ابن خلدون وفكر فيكو ومنتسكيو وأوغست كونت، على اعتبار أنه كان سابقاً وأفضل منهم في طرح القضايا التي طرحوها لاحقاً أي بعده.

* نقصد بذلك الذين يعتقدون أن عالم الاجتماع هو الذي لديه إطلاع بالنظريات السوسولوجية والتحكم فيها، رغم أن عالم الاجتماع هو الذي ينكب على دراسة الواقع من خلال إنتاج جهاز مفاهيمي يتلاءم مع خصوصية هذا الواقع.

نسقهما المعرفي إلى حد التناقض، فمن العبث الفكري أن نحاول تحميل ابن خلدون نظريات متناقضة حتى تصبح نظريته حمالة تناقضات، بجعله مطابقاً للفكر الغربي بكل نظرياته، "هكذا يؤدي الانسياق وراء الأحكام العامة التي تبحث عن المفاضلة إلى أن ينسب إلى ابن خلدون بذور المذاهب الاجتماعية اللاحقة كلها، وهذا مع ما بين المذاهب من تناقضات وانتقادات"¹ زيادة على أنه "لا ينفع ابن خلدون إذا كان الهدف هو الوصول بصفة نهائية إلى أرضية التجربة السوسولوجية للغرب، على غرار ما فعله المستشرقون الذين اكتشفوا ابن خلدون، فلا يؤدي ذلك إلى اكتشاف شيء جديد، فالتجديد يقتضي بالأحرى إلى أن نستمد من ابن خلدون مفاهيم قابلة لإعادة الطرح، وكذلك مفاتيح تصلح لتحليل المجتمعات العربية المعاصرة، التي تجد نفسها بين البنى القبلية والعشائرية و البنى الحديثة"² وهذا ما قد يجعل ابن خلدون أكثر فعالية في فهم واقعنا المعاصر. إن حرص الدارس لابن خلدون على تناوله من حيث أصالته وخصوصيته لا يجعلنا نعتبر فكره "ميتاً مقطوع الصلة باهتماماتنا ومشاغلتنا الراهنة. إن فكر ابن خلدون فكر فلسفي، والفكر الفلسفي الأصيل يتجاوز عصره بمقدار ما هو نتاج هذا العصر نفسه"³. إنها أصالة الفكر الخلدوني وحسه التاريخي الذي استشف الأحداث حتى أصبح يتحدث لعصره ولغير عصره "بل لعلنا لا نبالغ إذا قلنا إن المقدمة تكاد تكون المؤلف العربي (والغربي) الوحيد الذي نحس عند مطالعته بأنه يتحدث فعلاً إلينا، وبأنه فعلاً منا وإلينا، وبالتالي نشعر بأنه أكثر معاصرة منا لأنفسنا وواقعنا."⁴

¹. محمد وقيدي، **بناء النظرية الفلسفية، دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة**، دار الطليعة، بيروت، 1990، ص. 56.

². F. Maatouk, Op. Cit. , p.118.

³. محمد عابد الجابري، **فكر ابن خلدون، العصبية والدولة**، مرجع سبق ذكره، ص. 10.

⁴. محمد عابد الجابري، **نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، مرجع سبق ذكره، ص. 321.

وأما ما يتداول في الحقل السوسولوجي الغربي خاصة، من مفاهيم ونظريات، فمن واجبنا نقدها لقراءة واقعنا قبل إقحامها فيه، لأننا عندما نقرأ هذه النظريات لا نجدتها تتحدث إلينا ولا تتحدث بلغتنا وكأنها لا تقول ما نريد أن نقول، فخصوصية المقدمة، عند قراءتها، أنها تشعرنا "بأننا نقرأ فعلاً ما لم نكتبه بعد، ونسمع فعلاً ما لم نقله بعد. إننا نكتشف فيها ما هو بمثابة الهولocaust الحضاري بالنسبة إلى وجودنا الحاضر،"¹ تلك الهوة التي تحدثها غربة العلوم الاجتماعية عن واقعنا والتي بكونها تنتمي إلى سياقات معرفية مختلفة عن خصوصيتنا، تجعلنا نتفاعل مع ابن خلدون أكثر من تفاعلنا معها رغم الهوة التاريخية بيننا وبينه ورغم معاصرة تلك النظريات لنا.

هناك من يحترس في إدخال وإقحام ابن خلدون واعتباره مفكراً عصبياً، وهو الذي كتب المقدمة قبل خمسة قرون، بجعله "هيوماً قبل هيوماً، وكوتنيا قبل كونت وماركسيا قبل ماركس وجيمس قبل جيمس... الخ،... لكن هذا الاحتراز نفسه أو ليس فيه شيء من الغلو؟ ما المانع، منهجياً، أن نتعامل مع ابن خلدون كما يتعامل الإيطاليون مع ماركس وفرنسيون مع مونتسكيو والأوروبيون جميعاً مع أرسطو؟"² على اعتبار أنه يمثل لحظة معرفية تنبأ من خلالها إلى ضرورة الاهتمام بجوانب معرفية لم ينتبه إليها العلماء والفلاسفة الذين سبقوه ونحن في القرن العشرين أدركنا أن ابن خلدون كان بصدد اكتشاف علم-وقد صرح بنفسه عن ذلك- نعتقد جازمين أنه ذلك العلم الذي مكن الغرب بتخطي الفكر القديم الذي كان يهتم بالأمر الغيبية وإرجاع الحياة المادية في تفسيرها إليها. فإذا بقى نظريات الفلاسفة الغربيين من مونتسكيو وسان سيمون فعالة في الحقل الفكري للثقافة الغربية وظلت تكتسب الشرعية المعرفية لعقود من الزمن، ليس من الشرعي أن نعتبر ابن خلدون كذلك رائداً لفكر لم

¹ نفس المرجع، ص. 321.

² عبد الله العروي، مفهوم العقل، الطبعة الثالثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1997، ص. 171.

نصل إلى حد الآن، للارتقاء إلى شروطه المعرفية، حتى أعتبر ابن خلدون هو أكثر معاصرة لنا لعصرنا ونحن مازلنا نبحث عن شروط تأسيس علم اجتماع عربي ولم نوفق إلى ذلك؟ لكن هناك بالمقابل من يعتبر ابن خلدون، وبحجة عدم قراءته من هذا المنظار، إنه كان مجرد ناقل ومقلد لا غير "فبدلاً كل دارس يطلعنا على أصول النظرية الخلدونية عند كتاب سابقين، صغار وكبار، معروفين وغير معروفين. هذا يدعي أن ابن خلدون نقل عن الغزالي وذاك عن قدامة بن جعفر... وكانما غرض الجميع أن يضعوه في مستوى السيوطي وأن يجعلوا من المقدمة موسوعة للمعارف التقليدية." ¹ كل هذا يدل أن تواجد ابن خلدون وتموقعه في فكرنا المعاصر حيث كان فيه العالم العربي في فترة الدفاع والهجوم على كل الطروحات الاستشراقية والتي تقلل من شأن النظرية الخلدونية حيث "أن قراءة ابن خلدون وإعادة قراءته من قبل المثقفين العرب قد تحققتا في سياق سياسي محدد هو سياق تصفية الاستعمار في العالم العربي وفي مناخ ثقافي حماسي" ² وما حصل من أفعال وردود أفعال، حيال التيارات، بين التي بالغت في اعتبار ابن خلدون متجاوزاً عصره وسابق لعصر الفكر الغربي و بين من ترى أنه مجرد ناقل وناقد لا غير. ومجمل القول فإن القراءات التي تناولت ابن خلدون تنقسم، إلى حد ما، بين قراءة أوروبية وقراءة عربية. فالقراءة الأولى هي قراءة كولونيالية عنصرية أيديولوجية، إما أنها تعتمد على ابن خلدون لمعرفة طبيعة الحياة الاجتماعية للسكان الذين يراد استعمارهم وإما تسعى إلى استخراج بعض الطروحات الخلدونية واعتبارها تتطابق مع الفكر الأوروبي (النظرية الداروينية) وإما تسعى إلى مقارنة ابن خلدون وتخضعه في معيار المقاسات الأوروبية. وقد نستثني

¹ نفس المرجع، ص. 172.

² عبد القادر جغلول، **الإشكالية التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون**، الطبعة الثالثة، دار الحداثة، لبنان، 1986، ص. 13.

منها بعض المحاولات الموضوعية كمحاولة جورج لابيكا* من خلال كتابه السياسة والدين عند ابن خلدون. أما القراءة العربية فهي قراءة إما دفاعية تسعى إلى إبراز أسبقية ابن خلدون على المفكرين الغرب وتعتبره مؤسس علم الاجتماع العربي أو الإسلامي أو العالم ثلثي* حيث تسعى كلها إلى جعل ابن خلدون محاورا ومعاصرا لنا يخدم أهدافنا المعرفية وانشغالاتنا الفكرية. ونحضر في هذا الإطار إلى استخدام النظرية الخلدونية وجعلها مطابقة لطبيعة الفكر والمنحى المعرفي الذي يريد كل تيار أن يرسمه لنفسه. كما أننا نستثني بعض الأعمال التي ترى ابن خلدون عالم دين لا غير. أو أنه لم يكن ذا أهمية في إطار ما اعتقد أنه سابق لعصره. هنا نقول لا يجب الإفراط ولا التفريط في قراءتنا لابن خلدون. بل يجب تبني قراءة واعية لابن خلدون، تعتمد، أساسا، على تحليل ينطلق من الانشغال المعرفي على ضوء تطور الفكر العربي الإسلامي وعلى ضوء الإشكالات التي حاول ابن خلدون أن يحلها ويحللها انطلاقا من منطقها الخاص ومنطق المجال التداولي العربي الإسلامي الذي كان يعمل ويطرح من خلاله إشكالاته الفكرية والمعرفية وكذلك من خلال ما وصل إليه العالم العربي من إشكالات معرفية وبالتالي حضارية، كان لابن خلدون السبق المعرفي في تحليلها وتجاوزها. نسعى الآن جاهدين إلى إعادة تأسيس ذلك الفكر العلمي الذي يسمح لنا بتدارك معرفي لواقعنا الذي نعجز إلى حد الآن عن الإمساك به. هنا نكمن أهمية ابن خلدون في عملنا هذا، وهو بيان كيفية تخطي التعطل المعرفي الذي وجد نفسه فيه واستطاع تجاوزه ونحن إلى حد الآن لم نصل إلى تجاوزه مازقنا المعرفي الذي نجد أنفسنا فيه. فنحن سوف نقوم، في هذا الإطار، بقراءة ابن خلدون على ضوء المعرفة التي سبقت وتلت عصره* وبالتالي نقوم

* Georges Labica, *Politique et Religion chez Ibn Khaldoun*, Essai sur L'idéologie musulmane, Ed., Sned, Alger, 1968.

* العودة إلى مقال أحمد الزغبى، مرجع سبق ذكره.
* هنا نقصد بالأفكار التي سادت قبل عصر ابن خلدون وكذا الأفكار التي تجلت في عصر النهضة الأوروبية وحتى في عصر النهضة العربية الإسلامية

بقراءته على ضوء ماضيه وحاضره ومستقبله، ونجعله يقول ما لم يقل أو ما لم يستطع قوله. وهنا يقول محمد عابد الجابري الذي تبنى هذه المقاربة في قراءته للتراث أن "التراث ليس إنتاجاً تاريخياً وحسب، إنتاجاً صنعه التاريخ والمجتمع، بل هو أيضاً عطاء ذاتي إنساني لشخصيات دخلت التاريخ لأنها استطاعت أن تتحرر، ولو نسبياً، من قيود المجتمع والتاريخ... إن رقابة المجتمع المعنوية والمادية تمنع بعض العطاءات الذاتية التي تحمل تطلعات واستشرافات حرة (متمردة) من الإفصاح عن نفسها، إفصاحاً مباشراً كاملاً، فتظل تتحرك وتتدافع وراء قوالب الفكر وطرق التعبير، ذلك ما يشكل ما (وراء اللغة والمنطق) والذي لا بد للوصول إليه من اختراق حدود اللغة والمنطق"¹ نجد مع الجابري في هذا المقطع محاولة لاختراق التاريخ والنسبية التاريخية للأعمال التي وصلت إلينا بجعلها أعمالاً تتحدث إلينا و"بجعل الذات القارئة تعانق الذات المقروءة فتعيش معها إشكالاتها ومشاعلها وتحاول أن تطل على استشرافاتها"² وتجعلها تعي عصرها وغير عصرها. وقد قام الجابري في هذا الطرح باقتراح منهجية أطلق عليها **الحدس الاستشراقي** فهي عملية تقوم بها الذات القارئة لدفع الذات المقروءة إلى أقصى حد في التعبير، واستخلاص النتائج- التي آل إليها الفكر- على ضوء المقدمات التي كانت متاحة لديها، في إطار الحركة التاريخية التي كانت تنخرط فيها الذات المقروءة، ذلك الفكر الذي كانت تتطلع إليه للحاق به بتجاوز الفكر الذي كانت تفكر فيه وبه، ولكن لم يكن لديها الوسائل لذلك. "هنا تقرأ المقدمات بنتائجها والماضي بمستقبله، وما كان (بما سيكون)، فيندمج الموضوعي مع الأيديولوجي، ويتحول (المستقبل-الماضي) الذي كانت الذات المقروءة تتطلع إليه إلى (المستقبل-الآتي) الذي تجري الذات القارئة

القرن الثامن والتاسع عشر وقد خصصنا فصل في هذا الإطار.
¹ محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**، مرجع سبق ذكره، ص.25.

² **نفس المرجع**، ص.25.

وراءه... فيصبح المقروء المعاصر لنفسه، معاصرا لقراره¹. هنا نعود ونقول إن كل القراءات التي تناولت ابن خلدون قامت بطريقة أو بأخرى باستنطاق ابن خلدون وتتحوا هذا المنحى، من خلال رؤية مبنية مسبقا تبحث في ابن خلدون ما تشكل لديها من قناعات فكرية جاهزة منقولة أو موروثه. ولكن كانت في بعض الأحيان قراءات لا تراعي البعد التاريخي للانفعال المعرفي الحقيقي لابن خلدون، في إطار الثقافة التي كان ينتمي إليها ومآلات الفكر العربي الإسلامي بعده على ضوء الأحداث التي تلت عصره.

وهنا يعترض بعض النقاد على استعمال وتناول التراث والنصوص التراثية لأغراض غير علمية تخرج هذه النصوص من منطقتها العام الذي أنتجت من أجله حيث تصبح هذه النصوص تخدم مشاريع عقلانية وسياسية وأيديولوجية تفقدها البعد المعرفي والعلمي والعملي، فيصبح النص هو مجرد مبرر فكري لإثبات أو نفي بعض الخصائص والسمات التي تجد فيها الذات القارئة مدفوعة لأسباب أيديولوجية أن تستعملها في إطار تضارب الأفكار والطروحات. وهنا يستعمل الغزالي مثلا ضد لابن رشد أو العكس، ولكن ليس في إرجاعهما إلى سياقهما وشروط إنتاجهما لنصوصهما ولكن خدمة لأغراض عقلانية وسياسية مسبقة تجد الذات القارئة مشروطة فيها، فتخرج الذات المقروءة عن سياقها الذي أنتجت من خلاله نصها لتفحهما في سياقها التاريخي (الذات القارئة).

لقد تطرق إلى هذه الإشكالية الدكتور طه عبد الرحمن في كتابه **تجديد المنهج في تقويم التراث** حيث يبين حدود استعمال النص التراثي في إطار العقلانية المفرطة في التجريد والتي تسعى إلى جعل النص التراثي موضوع الدراسة موافق لاتجاهات عقلانية معينة وبالتالي تسعى إلى تقطيع التراث "بدعوى أن بعضه أوفى بأغراض الاختيار العقلاني"² وهنا يعترض على هذا الاتجاه المفرط في التجريد حيث يعتبر

¹ نفس المرجع، ص. 25.

² طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2005، ص. 25.

أن كل الإنتاج التراثي هو ذو طابع عقلائي عملي وليس تجريدي حيث لا يمكن أن نفرق بين الجانب العلمي والعملية في تقييمنا للتراث اعتباراً أن الحقيقة العملية ذات صلة وطيدة بالحقيقة العلمية، فليس هناك تجريد إلا بما يمكن أن يحققه من منفعة عملية يؤول إليها. وزيادة على المنحى العقلائي المجرد الذي تنحوه الدراسات التراثية النقدية، فهي تستعمله في إطار سياسي يخدم مصالح ونزوات الذات القارئة. يقول في هذا الإطار "يستند (الاتجاه الفكراني)* في تقويم التراث على مبدأ (التسييس)؛ والمقصود بـ(التسييس) هنا أفراد الجانب السياسي بالقدرة على الوفاء بشروط النهضة الثقافية والحضارية، فتكون قيمة النص التراثي المقروء، بواسطة هذا المبدأ، منحصرة فيما يحمله هذا النص في سياقه الاجتماعي من دلالات على التدافع من أجل ممارسة السلطة وعلى التنازع من أجل الحصول على مراكز القوة. بمعنى أن تقويم هذا النص يكون موجهاً أساساً بهموم نضالية صريحة ومشاعل سياسية ظاهرة، مثل التحرر والتقدم والتوحد والتطور بل و(الثوير) وغيره"¹ إن تسييس التراث وإقحامه في مضامين أيديولوجية أنية هي التي جعلته يفقد خصوصيته وأصالته حيث أصبحنا نعت رموزه بمسميات لم يكن لرواده عهد بها، فهم كانوا يحملون هم ثقافتهم وليس هم ثقافتنا وبالتالي حاولوا أن يعملوا في فك ارتباط إشكالية غير الإشكالية التي نحن بصددها أشكالها أو استشكالها. يقترح الدكتور طه عبد الرحمن مبدأ آخر يجب أن يتخذه القارئ للتراث لكي ينهض به ويوظفه توظيفاً علمياً وعملياً. وهو مبدأ التأسيس أي "إيلاء الجانب الأخلاقي والمعنوي والروحي وظيفية رئيسية في النهوض بالفكر، فتكون قيمة النص المقروءة من جهة التأسيس كأمينة في الفوائد العملية والآثار المعنوية التي يولدها عند القارئ أكثر مما تكمن في

* يقصد هنا الاتجاه الأيديولوجي؛ فبريد تعريب كلمة الأيديولوجية على غرار العقلانية التي كانت كتعريب لكلمة rationalisme وبالتالي تصبح كلمة الفكرانية أقرب من حيث تعريب الكلمة إلى كلمة idéologie بالفرنسية.

¹. نفس المرجع، ص. 26.

الجوانب التسييسية كما يعتقد (الفكرانيون)¹، أي لازمانية أو لانسبية الفكر التراثي هي بالأساس قيم إنسانية تخدم قيمة معرفية من معاني وقيم هي بالأساس قيم إنسانية تخدم قيمة معرفية هي ثابتة كقيمة، رغم التغيرات التي تحدثها الإشكالات التي تطرأ على كل عصر، وبالتالي قيمة أي فكر وأي مفكر تكمن في قيمة الاهتمام المعرفي الذي أدى به إلى إنتاج ذلك الفكر أو كتابة ذلك النص. هذا ما يجعلنا نهتم بآبن خلدون كمفكر يخدم اهتماماتنا الفكرية على اعتبار أنه كان يشتغل في حقل معرفي هو الذي نرى أنفسنا ننتمي إليه ويعبر عن قيمة عملية إنسانية تتجاوز حدود الزمان والمكان.

إن كل العلوم التي أنتجتها التجربة الفكرية للعالم العربي الإسلامي من خلال كل أوجهها؛ اللغوية الفقهية والكلامية والفلسفية، كانت تدور أساساً في فلك النص الديني أو المدونة الإسلامية إنها حقيقة لا يجحدها جاحد حتى أنه كانت بعض العلوم التي تبدو لنا مستقلة عن النص كان الغرض منها أساساً خدمة النص الديني من خلال فهمه وشرحه لإنزاله على الواقع المتغير ومثالنا على ذلك "العلوم العقلية الرياضية والطبيعية الخالصة التي تبدو في الظاهر أبنية معرفية وهي في الأصل علوم عملية. فالحساب إنما نشأ لضبط الموارث، والهندسة لبناء المساجد والفلك لمعرفة مواقيت الصلوات والحج والاهتداء بالنجوم في الأسفار..."². ثم تشعبت هذه العلوم فيما بعد لتدخل مجالات رغم بعدها في ظاهرها عن النص الديني إلا أنها ترتبط به بطريقة غير مباشرة بحكم أنها تصبح علوماً عملية وآلة لعلوم أخرى هي مطلوبة لغيرها وليس لذاتها، تخدم هي كذلك النص الديني للفهم والتفسير والتأويل "فتكون بذلك العلوم التي نقلها إلينا التراث معارف لم تنقطع، في كل أطوارها التي تقلبت فيها وفي كل المظاهر التي تشكلت بها، عن خدمة مبدأ الحقيقة الإسلامية، وإن

¹. نفس المرجع، ص. 27.

². أبو يعرب المرزوقي، حسن حنفي، **النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الحاضر**، سلسلة حوارات لقرن جديد، دار الفكر، دمشق، 2003، ص. 181.

تفاوتت هذه الخدمة فيما بينها؛ فإذا كان بعض هذه العلوم يجتهد فيها اجتهادا بمقتضى اختصاصه بالنظر في الشريعة أو العقيدة، فإن بعضها كان يطلبها من غير أن يكون له تعلق بهذا الاختصاص، وكان البعض الآخر يعمل على الدخول في هذه الخدمة بموجب تأثير القيم العامة لمجال التداول الإسلامي العربي¹ بحكم الجانب العملي الذي اتصفت به وتضمنت من خلاله هذه النصوص.

نصل الآن إلى مفهوم جوهرى ومهم جدا قد يساعدنا إلى معرفة أول مبرر أدى بابن خلدون من إنتاج علمه الجديد على اعتبار أن هذا العلم لا يخرج من دائرة الانشغال المعرفي الذي اختصت به العلوم الأخرى سواء علم الكلام أو الفلسفة والعلوم الطبيعية حتى، ألا وهو **المجال التداولي العربي الإسلامي**، "صحيح أن إشكالية ابن خلدون هي إشكالية (تاريخية) أساسا، تطرح نفسها على مستوى فلسفة التاريخ (التأملية) وفلسفة التاريخ النقدية ولكنها في ذات الوقت تتحرك داخل منظومة فكرية عامة لها **إشكاليته الخاصة**، نعني بذلك الفكر العربي الإسلامي وإشكاليته النظرية"² إن الإشكالية التي يختص بها هذا المجال تجمع كل تياراته ومذاهبه ونظرياته وتحورهم حول مدار واحد ومسألة واحدة رغم تعدد الآراء والطروحات والمفاهيم. فعلم العمران البشري والاجتماع الإنساني ما هو إلا مرحلة متطورة خادمة لإشكالية هذا المجال ولو أنها ناقدة لبعض علومه ومناهجه ومنحاه.

ثالثا: نظرية العقل والمعرفة عند ابن خلدون.

نحن نعلم أن نشأة العلوم الاجتماعية في الغرب جاءت نتيجة لمسيرة تطويرية وتويجا لعملية تاريخية كانت بداياتها الأولى في عصر النهضة مرورا بفلاسفة التنوير إلى غاية الثورات

¹ نفس المرجع، ص.85.

² محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، الطبعة السادسة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1993، ص. 262.

المختلفة التي عرفتها أوروبا في القرن الثامن عشر، الشيء الذي أدى إلى بروز مجتمع جديد أدى بدوره إلى تغيير الخطاب الفكري الذي كان سائدا والذي لم يعد متوافقا مع طبيعة التطور الذي حصل في ذلك الوقت. إذا يمكن أن نقول إن نشأة العلوم الاجتماعية كانت نتيجة لتلك القطيعة التي حدثت وتخطت إلى مرحلة جديدة كانت على حساب مرحلة سابقة لها قطعت مع التصورات القديمة والفكر القروسطي الذي كانت له خصائص معينة أعاققت تطور الفكر الغربي وبالتالي كانت القطيعة معه ضرورية لتأسيس فكر جديد على حساب الفكر القديم.

هكذا كانت حالة الفكر الغربي والأوروبي وطبيعة الصيرورة المعرفية التي أدت إلى نشأة خطاب العلوم الاجتماعية وعلم الاجتماع بصفة خاصة. وهنا يتبادر إلى أذهاننا سؤال؛ هل عرفت نشأة علم العمران البشري والاجتماع الإنساني، في الفكر العربي، وعلمنة التاريخ نفس المسيرة التي تميزت بها في الغرب، أي هل علم العمران كان قطيعة مع الفكر السابق بنفس الشكل الذي عرفه في الغرب مع علم الاجتماع؟ للإجابة عن هذا السؤال نطرح سؤالا على ابن خلدون ونعرف من أي مجال معرفي أسس علمه الجديد وكيف كان موقفه من المجالات المعرفية التي عاصرها. هل سَيَّئِزُ المجال المعرفي المشكل لمختلف العلوم السائدة أم سيقوم بإصلاحه ونقده أم باستبداله بمجال آخر؟ لقد اشتغل ابن خلدون "أساسا بالمعرفة العربية الإسلامية وهي في حالة امتلاء وانسداد واقعين. وهذه الحالة أضحت في عهده قابلة للملاحظة، وتمس الميادين المعرفية برمتها، النقلية والعقلية. ولا أدل على هذا من توصيفها بكلمات مثل الكساد والانتقاص والقصور وانقطاع سند العلم،¹ لذلك جاء إحصاؤه لعلوم عصره من موقف نقدي يحاول من خلاله أن يبني معرفة جديدة تحرك الفكر وتزرع فيه روح الإبداع بعدما انتكس وانطوى في التقليد واقتصر على الاجترار.

¹ سالم حميش، **الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ**، دار الطليعة، بيروت، 1998، ص.17.

لا يختلف اثنين أن ابن خلدون انطلق من المجال التاريخي لكي يصل إلى استنباط علمه الجديد حيث حاول أن يؤسس منهجية أو آلية جديدة لتمحيص الأخبار التاريخية وبيان محدودية المنهج الذي كان سائدا في التقليد التاريخي عند سابقه، حيث "تطرح مقدمة ابن خلدون مشكلا عميقا؛ كيف نضع من التاريخ علما؟ كيف نكتسب رؤية جديدة عن حوادث الماضي، رؤية علمية مبنية على التسليم بأن حوادث التاريخ خاضعة في سيرها وتفاعلها لقوانين معينة واضحة ثابتة؟ وبعبارة أخرى كيف نضفي المعقولية على الظواهر والأحداث التاريخية، ظواهر الحياة البشرية الاجتماعية منها والاقتصادية والسياسية والثقافية؟"¹ إلا أنه قبل أن نخوض ونبين خصوصية النقد الذي يوجهه ابن خلدون للتقليد التاريخي وموقفه من المنهج الذي كان يتبع في سرد الوقائع التاريخية دعنا نقرب من ابن خلدون لكي يوضح لنا موقفه من مختلف العلوم التي سوف ينتمي إليها علم التاريخ وعلم العمران والتي كانت تشكل هذا الفكر وتستشكل الأحداث التاريخية والمدونة الإسلامية أي النص الديني.

1. مسالك المعرفة الإنسانية.

إن نظرية العلم عند ابن خلدون ومن خلال التصنيف الذي ورد في المقدمة لا يمكن أن نفهمه دون الخوض، قبل كل شيء، أساسا في معرفة مسالك المعرفة الإنسانية ومجالاتها عند ابن خلدون. أي العوالم التي تقع عليها المعرفة الإنسانية؟ يجب هنا التنبيه إلى قضية مهمة جدا، كون ابن خلدون ينتمي إلى حقل ومجال معرفي لا يقتصر في معارفه على المعرفة الحسية، زيادة على ذلك فالمعرفة الحسية ليست بأكثر مصداقية من المعارف الأخرى وأساسا المعرفة الغيبية كما لا يمكن أن ننكر أن ابن خلدون زيادة إلى كونه عالم تاريخ وعالم ملما بالعلوم النقلية والعقلية فهو كذلك من مَنْ يُحَسَّبُ على التوجه الصوفي وهذا التوجه لديه نسق معرفي متجه أساسا إلى الاتصال بالعالم غير الحسي من خلال الكشف عن طريق الرياضة الروحية.

¹. محمد عابد الجابري، مرجع سبق ذكره، ص. 266.

إذا لا يمكن أن نتصور أن ابن خلدون يبني كل نسقه المعرفي والمتعلق بنظرية المعرفة وهو يعتمد إلا على المعارف التي لها علاقة فقط بعالم الشهادة إن صح التعبير. وهنا تكمن عبقرية وموضوعية ابن خلدون الذي يعرف كيف يفرق هذه المجالات بعضها عن البعض ويحدد المسلك المعرفي أو الأداة المعرفية المناسبة، لكل مجال معرفي، للوصول إليه. وهنا مكمن النقد الذي يعتمده وهو كيف تتداخل هذه المعارف من خلال تداخل الأدوات والمسالك لبلوغ معرفة ما، حيث لا تتناسب معها هذه المسالك، وتصبح أزمة الفكر تكمن في عدم التفريق بين ما هو عقلي وحسي ونقلي وغيبى من خلال مسلكيات متداخلة ومتعارضة وصلت إلى حد التدامغ بين الفلسفة والدين.

وقبل أن يعطي ابن خلدون مضامين المعارف يطرح لنا المسالك التي تتخذها المعرفة الإنسانية للوصول إلى معارفها.

"ينطلق ابن خلدون... من التمييز بين عوالم ثلاثة: عالم العناصر وعالم التكوين وعالم الحوادث."¹ من أين للإنسان أن يتصل بهذه العوالم وما هي الوسيلة التي تسمح له بأن يقوم بذلك؟ يحدد لنا ابن خلدون في هذا الإطار ثلاث مسالك لبلوغ ذلك من خلال باب خصه لأصناف النفوس حيث يقسمها إلى ثلاثة أصناف؛

الصنف الأول هو "صنف عاجز بالطبع عن الوصول فينقطع بالحركة إلى الجهة السفلى نحو المدارك الحسية والخيالية، وتركيب المعاني من الحافظة والواهمة على قوانين محصورة، وترتيب خاص يستفيدون به العلوم التصورية والتصديقية التي للفكر في البدن وكلها خيالي منحصر نطاقه إذ هو من جهة مبدأه ينتهي إلى الأوليات ولا يتجاوزها، وإن فسد فسد ما بعدها. وهذا هو في الأغلب نطاق الإدراك البشري في الجسماني وإليه تنتهي مدارك العلماء وفيه ترسخ أقدامهم"² هذا الصنف من النفوس، ترتبط معارفه أساسا بالعالم الحسي فهو مرتبط به لا يتعداه، فهي معرفة مسلكها

¹ عبد الله العروي، مرجع سبق ذكره، ص. 183.

حسي تقوم على التجربة والخبرة اليومية. إن هذا الصنف ميال بطبعه إلى هذا العالم ولا ينسلخ عنه فهو محدود به لا ينفك عنه. ويبنى كل معانيه من خلال تجربتها عن هذا العالم وهو "ينصرف بقواه المدركة إلى الجهة السفلى نحو المدارك الحسية وانتزاع المعاني المجردة منها، بحيث ينتهي إدراكه في الأوليات التي تؤسس المعرفة العقلية ولا يتجاوزها وبالتالي لا يحصل له إلا تلك المعرفة المحدودة بحدود الحس والتجربة." ¹ إن هذا العالم هو عالم الحوادث.

الصنف الثاني هو صنف "متوجه بتلك الحركة الفكرية نحو العقل الروحاني والإدراك الذي لا يفتقر إلى الآلات البدنية بما جعل فيه من الاستعداد لذلك فيتسع نطاق إدراكه عن الأوليات التي هي نطاق الإدراك الأول البشري ويسرح في فضاء المشاهدات الباطنية وهي وجدان كلها نطاق من مبدأها ولا من منتهاها وهذه مدارك العلماء الأولياء أهل العلوم الدينية والمعارف الربانية وهي الحاصلة بعد الموت لأهل السعادة في البرزخ." ² هذا الصنف له خاصية الانقطاع عن عالم الشهادة والحس والتجربة ويدخل في عالم المشاهدات الباطنية والكشف الرباني فيرتفع حجاب الحس ويرى صاحبه ما لا يراه بحواسه ولا يحصل ذلك إلا عن طريق الرياضة الروحية ومجاهدة النفس لكي تتحرر من قيد الحس والإدراك الجسماني. وهي نفس الولي الذي يستطيع أن يمكث طويلاً في ذلك العالم غير المرئي الذي لا نلمحه عادة إلا من حين إلى حين ولمدة قصيرة عن طريق الرؤيا. وذلك العالم الذي يطله عليه الولي هو عالم التكوين." ³

الصنف الثالث هو "صنف مفطور على الانسلاخ من البشرية جملة جسمانياتها وروحانياتها إلى الملائكة من الأفق الأعلى ليصير في لمحة من اللمحات ملكاً بالفعل ويحصل له شهود الملائكة في أفقهم وسماع الكلام النفساني والخطاب

² ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، ص. 139.

¹ محمد عابد الجابري، مرجع سبق ذكره، ص. 268.

² ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص. 139.

³ عبد الله العروي، مرجع سبق ذكره، ص. 183.

الإلهي في تلك اللوحة وهؤلاء الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم جعل الله لهم الانسلاخ من البشرية في تلك اللوحة وهي حالة الوحي، فطرة فطرهم الله عليها وجبلة صورهم فيها ونزهمهم عن موانع البدن وعوائقه ما داموا ملابسين لها بالبشرية، بما ركب في غرائزهم من القصد والاستقامة التي يحاذون بها تلك الوجهة وركز في طبائعهم رغبة في العبادة تكشف بتلك الوجهة وتسيغ نحوها، فهم يتوجهون إلى ذلك الأفق بذلك النوع من الانسلاخ متى شاءوا بتلك الفطرة التي فطروا عليها لا باكتساب ولا صناعة. فلذا توجهوا وانسلخوا عن بشريتهم و تلقوا في ذلك الملام الأعلی ما يتلقونه، وعاجوا به على المدارك البشرية منزلاً في قواها لحكمة التبليغ للعباد فتارةً يسمع أحدهم دويًا كأنه رمز من الكلام يأخذ منه المعنى الذي ألقى إليه فلا ينقضي الدوي إلا وقد وعاه وفهمه، وتارةً يتمثل له الملك الذي يلقي إليه رجلاً فيكلمه ويعي ما يقوله والتلقي من الملك والرجوع إلى المدارك البشرية وفهمه ما ألقى عليه كله كأنه في لحظة واحدة يل أقرب من لمح البصر لأنه ليس في زمان بل كلما تقع جميعاً فيظهر كأنها سريعة ولذلك سميت وحيًا لأن الوحي في اللغة الإسراع واعلم أن الأولى وهي حالة الدوي هي رتب الأنبياء غير المرسلين على ما حققوه والثانية وهي حالة تمثيل الملك رجلاً يخاطب هي رتبة الأنبياء المرسلين ولذلك كانت أكمل من الأولى.¹ وهذه النفوس تختلف عن النفوس السابقة الذكر "بكونها تستطيع بفطرتها أن تنسلخ بالمرة عن الإنسانية وتمكث في العالم المحجوب عنا مكوثاً أطول وتدركه إدراكاً أتم. فتذهب من عالم التكوين إلى عالم العناصر"². يتضح لنا جلياً من خلال هذا التصنيف مكمّن ومسلّك المعرف بصفة عامة. والتي تحصل لأصناف مختلفة من البشر سواء العلماء أو الأولياء أو الأنبياء. يتضح لنا من خلال هذا التصنيف أن العلم كصناعة وكمنتوج، معرفي وتاريخي، والذي تتكون موضوعاته من العالم الحسي هو من إنتاج الصنف الأول، الذي لا يتعدى الجانب المباشر من

¹. ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص. 139-140.

². عبد الله العروي، مرجع سبق ذكره، ص. 183.

هذا العالم ولا يتعدى في معارفه إلى القضايا الغيبية والميتافيزيقية. لكن ما يجب التنبيه إليه في معرض هذا التصنيف كونه نموذج معياري يقيس به ابن خلدون صحة المعارف وكذلك صحة المسالك التي تتبع في تحصيلها. بمعنى إذا كان هناك خلل ما في مجال معرفي معين فيمكن أساساً في استعمال مسلك لا يصلح لذلك المجال وستتضح هذه الفكرة من خلال العناصر التي سوف نتطرق إليها لاحقاً.

2. موضوعات المعرفة الإنسانية.

إذا من خلال هذا نستخلص مع ابن خلدون إلى تحديد مجالين من المعرفة. فهناك المعارف الحسية والعقلية وهذه من اختصاص العلماء وهناك المعارف اللدنية وهي من اختصاص الأولياء والأنبياء فصنف الأولياء يصلون إلى المعرفة اللدنية من خلال الرياضة والمجاهدة والأنبياء يصلون إليها من خلال الفطرة وبدون اكتساب فهم مجبولون عليها. نحن لا ندخل، في التفصيل حول طبيعة المعارف اللدنية بحيث لا يمكن أن نتصور أن علم العمران وعلم التاريخ سيستعملان في مسلكهما المعرفي جانب المجاهدة أو الوحي، فمواضعهما ليست لدنية بل هي معارف حسية تجريبية. فهذه العلوم حتماً ستنتهي إلى مجال العلوم التي تتخذ مسلكاً يعتمد على الحس والعقل.

إذا سوف نهتم من خلال تحديد ابن خلدون لمسالك العلوم وموضوعاتها، تلك العلوم التي مصدرها الحس والتجربة والتي تتخذ من العقل وسيلة لإدراكها. يميز ابن خلدون في المعارف الحسية والتجريبية ثلاثة مراحل يتخذها الفكر في تعقل موضوعاته، حيث يكون فيها العقل كآلة وقوة ذهنية تختلف مراتبه باختلاف مراتب الموضوعات التي يتناولها. "هذا العقل الذي هو آلة أو قوة ذهنية يحل في الإنسان بعد أن لم يكن. يبدأ كقوة تمييزية ثم يتحول إلى عقل تجريبي وأخيراً إلى عقل نظري"¹ هذه مراحل تدرج العقل في تناول المواضيع الحسية والتجريبية وتكون مراتبه حسب

¹. نفس المرجع، ص. 186.

مراتب الموضوعات التي يتناولها، "فإن كانت عبارة فقط عن تصورات فهي من عمل العقل التمييزي وهو أدنى مرتبة، وإن كانت تفيد الترتيب بين الحوادث والعلاقات فهي من عمل العقل التجريبي الذي يحتل المرتبة الثانية. أما إن كانت قائمة على تصورات وتصديقات تنتظم انتظاماً خاصاً وتهدف إلى تصور الوجود على ما هو عليه بأجناسه وفصوله وأسبابه وعقله، فهي من إنتاج العقل النظري وهو أعلى مرتبة من مراتب الفكر البشري."¹

بعد العرض الذي يقوم به ابن خلدون حول مسالك المعرفة الإنسانية وموضوعاتها ومراتب الفكر الإنساني في تناول المواضيع الحسية والتجريبية وما يطرأ عنها من علوم، يتطرق إلى تصنيف هذه العلوم التي تكون كإنتاج لعمل هذه المسالك في هذه المواضيع من خلال مراتب الفكر الإنساني. كما يقوم بعرض الإشكالية المعرفية التي اتسمت بها هذه العلوم في إقحام مسالك لا تناسبها. ومن خلال قراءة للفصل الذي يرد فيه ابن خلدون تصنيف العلوم نلاحظ أنه يناقش قضية جوهرية ذات أهمية بالغة وهي دور العقل في العلوم النقلية والعقلية الذي هو آلة المدارك الحسية والتجريبية وكذلك دور النفس التي تسلك المسلك اللدني في العلوم النقلية والعقلية والتي هي مسلك المواضيع الغيبية.

إذا ما هي العلوم التي يعتبرها ابن خلدون الواقعة في العمران والتي تهتم بعالم الحوادث في مواضعها ومن اختصاص العلماء "الحاملون للعلوم وبالضبط (البشرية)، المخالفة لعلوم الملائكة حيث يتحد العقل والعقل والعقول، العلوم البشرية... المتعلقة بعلم البشر عالم الحوادث والوقائع والمكتسبة من مسلك بشري"²؟. يقول ابن خلدون في هذا الصدد "اعلم أن العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها في الأمصار تحصيلًا وتعليمًا هي على صنفين: صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره، وصنف نقلي يأخذه عن وضعه. والأول هي العلوم الحكمية الفلسفية وهي التي يمكن أن يقف

¹ محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**، مرجع سبق ذكره، ص. 269.

² عبد الله العروي، **مرجع سبق ذكره**، ص. 185.

عليها الإنسان بطبيعة فكره ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها حتى يقفه نظره ويحثه على الصواب من الخطأ فيها من حيث هو إنسان ذو فكر. والثاني هي العلوم النقلية الوضعية وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي. ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول لأن الجزئيات الحادثة المتعاقبة لا تندرج تحت النقل الكلي بمجرد وضعه فتحتاج إلى الإلحاق بوجه قياسي. إلا أن هذا القياس يتفرع عن الخبر بثبوت الحكم في الأصل وهو نقلي فرجع هذا القياس إلى النقل لتفرعه عنه.¹ إن العلوم التي يتكلم عنها ابن خلدون (النقلية والعقلية) هي حادثة في العمران فهي إنتاج معرفي اقتضته حالة المجتمع العربي الإسلامي خلال مراحل تطوره وبالتالي فهو من إنتاج المجتمع حسب الطور الحضاري الذي يكون فيه. "إن حديث ابن خلدون عن هذه العلوم كلها هو تناول المؤرخ للعلوم بالمعنى الدقيق والحديث للكلمة. فبعد أن يعين موضوع العلم ويشير إلى أهم مسائله، يستعرض مراحل تطوره ويذكر أبرز علمائه وأهم الكتب المصنفة فيه ملتزماً الموضوعية والحياد والأعم والأغلب. ولكن ابن خلدون لا يقتصر على التاريخ لعلوم عصره، بل يخص بعضها منها بنقد ايبستيمولوجي يتناول مبادئ هذه العلوم وفروضها وحصيلتها الموضوعية، وبالتالي إمكانية أو عدم إمكانية قيامها كعلوم تقدم معارف يقينية"². وهذا النقد لا نحسبه إلا نقداً يسمح لعلمه الجديد أن يندمج فيه محققاً الانسجام والتكامل في نسق العلوم التي يرى ابن خلدون صحتها ومشروعيتها، يكون للعقل الدور الإيجابي والفعال في تحصيلها وفي مجال هو من اختصاصه تاركاً للمسالك المعرفية الأخرى المجالات التي هي من اختصاصها وليست من اختصاص العقل فيها ولا هي من اختصاص المجالات التي هي ملك للعقل فيها. وفي هذا الإطار يجعل ابن خلدون نفسه بحكم إنسانية هذه العلوم (النقلية والعقلية) - أي من وضع الإنسان - مشروعية نقدها وتثريتها.

¹ عبد الرحمن ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص. 527.

² محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مرجع سبق ذكره، ص. 271.

فـ " غير مجد إذن الكلام على نظرية خلدونية في المعرفة دون التنبيه إلى أنها في الأساس تاريخية واجتماعية"¹.
 قبل أن نتناول العلوم الحكمية والفلسفية والتي من المفروض أن ينتمي إليها علم العمران البشري والاجتماع الإنساني وهو ذلك العلم الذي يُستخدم فيه العقل ويكون المسلك بامتياز لحصول المعرفة الاجتماعية والتاريخية، دعنا نتطرق إلى العلوم النقلية التي يتناولها ابن خلدون وبيان دور العقل فيها والإشكالية المعرفية التي وقعت فيها.
 نجد ابن خلدون من خلال عرض تصنيف مجالات العلوم النقلية الوضعية وما تتضمنه، يصنفها كالآتي :
 -علوم القرآن من التفسير والقراءات
 -علوم الحديث والمصطلح والجرح والتعديل
 -علم الفقه وأصوله وما يتبعه من الفرائض
 -علم الكلام
 -علم التصوف
 -علم تعبير الرؤيا
 إن دور العقل في هذه العلوم النقلية الوضعية، والتي تشغل بالنص الديني ومصدرها حسي خبري أي سمعي، يكون في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول عن طريق آلية القياس. فقد يتلقاها الإنسان بالخبر والسمع سواء القرآن أو السنة واشتغال الفكر بهذه المصادر الخبرية ينتج لنا علوم وضعية هي واقعة في العمران لم تكن متداولة في الصدر الأول مثل علوم القرآن من التفسير والقراءات، علوم الحديث والمصطلح والجرح والتعديل، علم الفقه وأصوله وما يتبعه من الفرائض. أما علم التصوف رغم كونه علما نقليا، فلا تدخل للعقل فيه بل هو من اختصاص النفس عن طريق الكشف أي هو علم لدني ذو مواضيع غيبية وليس من عالم الحس والتجربة في شيء. أما علم تعبير الرؤيا فلا يخرج عن نطاق الشرع والنص في تفسير وتعبير الرؤيا وما حصل في هذين العلمين. ما هو إلا زيغ وانحراف، فالتصوف هو حال تدركه النفس من خلال اتصالها بعالم ليس من عالمنا بشيء والتعبير

¹ . عبه الله العروي، مرجع سبق ذكره، ص.189.

عنه هو بمثابة شطح يخرج قائله عن الصواب حيث عبر بلغة لا يمكن أن يحتوي نسقها ولا مفرداتها ما يمكن أن يعبر عن هذه العوالم.

إلا أن ابن خلدون يستشكل على صنف من هذه العلوم على أن الفكر بالغ في استخدام العقل في البحث فيها حيث تجاوز العقل صلاحيته فيها والتي لا تكون إلا بإلحاق الفرع بالأصل. وهذه العلوم التي استعمل فيها العقل متجاوزا الخط المرسوم له فيها هي علم الكلام.

أ. دور العقل في العلوم النقلية (علم الكلام نموذجاً).

يعرف ابن خلدون علم الكلام على أنه "علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة. وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد."¹ وبعدها يعرض ابن خلدون هذا العلم يتطرق إلى مسائله ومنطقاته وكيفية عمله ودور العقل فيه وكذلك وظيفة هذا العلم في الحجاج عن العقيدة الإسلامية والدفاع عنها بعدما ظهر في الملة من يريد التشكيك فيها مستخدماً البراهين العقلية والمنطقية. ولهذا قام جمهرة من العلماء والمتكلمين من خلال استعمال نفس المنطقات المنطقية والعقلية للدفاع عن العقيدة الإسلامية وبيان معقوليتها. واضح أن ابن خلدون من خلال بيان دور العقل في العلوم العقلية يجعله يقتصر أساساً في إلحاق الفروع بالأصول من خلال القياس، فدور العقل ليس إبداعي من حيث المواضيع ولا حتى من حيث النتائج بل وظيفته هي ربط الفرع بالأصل لا غير. إذا ما هو الإشكال الذي يطرحه ابن خلدون في تحديد دور العقل الذي سارت عليه العلوم الكلامية؟

يقول فيما يخص حدوث علم الكلام وكيف أصبح علماً وضعياً واقع في العمران والذي يشتغل أساساً في النصوص النقلية

¹. عبد الرحمن ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص. 557.

التي جاءت بالعقيدة الإسلامية إن "أمهات العقائد الإيمانية معللة بأدلتها العقلية وأدلتها من الكتاب والسنة كثيرة. وعن تلك الأدلة أخذها السلف وأرشد إليها العلماء وحققها الأئمة إلا أنه عرض بعد ذلك خلاف في تفاصيل هذه العقائد أكثر مثارها من الآي المتشابهة فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل وزيادة إلى النقل فحدث بذلك علم الكلام.¹ هذا الحدوث حصل عندما استشكلت على المسلمين علوم النظر وتشعبت مسائلها حتى لم يعد يقتصر إلا على النص الديني في البرهنة على العقيدة فكان علم الكلام. لكن الشيء الذي حدث هو تشعب مواضع هذا العلم ومسائله فبعدما كان علما تكميليا للعقيدة أصبح علما قائما بذاته يختلق مواضع ومسائل لم يعهدها من قبل الجيل الأول، وخاصة ما تعلق بالذات الإلهية وأفعالها. وما ترتب عن ذلك من تشبيه وتنزيه وتجسيم... والخوض في قضايا أفعال البشر في الجبر والاختيار وغير ذلك من الأمور، حتى انحرف عن مهمته الأولى التي أوجد من أجلها. وفي هذا الإطار يبين ابن خلدون أن علم الكلام وهو علما نقليا أساسا، اختلطت مسائله من خلال الاستعمال المفرط للعقل مع مسائل الفلسفة حتى أصبح الإنسان لا يفرق بينه وبين الفلسفة. يقول ابن خلدون "اعلم أن المتكلمين لما كانوا يستدلون في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود البارئ وصفاته وهو نوع استدلالهم غالبا. والجسم الطبيعي الذي ينظر فيه الفيلسوف في الطبيعيات وهو بعض من هذه الكائنات. إلا أن نظره فيها مخالف لنظر المتكلم وهو ينظر في الجسم من حيث يتحرك ويسكن والمتكلم ينظر فيه من حيث يدل على الفاعل. وكذا نظر الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته ونظر المتكلم في الوجود من حيث إنه يدل على الموجد. وبالجملة فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية فترفع البدع وتزول الشكوك والشبهه عن تلك العقائد وإذا تأملت حال الفن في

¹. نفس المرجع، ص. 563.

حدوثه وكيف تدرج كلام الناس فيه صدرا بعد صدر وكلهم يفرض العقائد صحيحة ويستنهض الحجج والأدلة، علمت حينئذ ما قررناه لك في موضوع الفن وأنه لا يعدوه. ولقد اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخرين والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين من الآخر.¹ إن الإفراط في استعمال العقل في العلوم النقلية أدى إلى اختلاط العلوم العقلية بالعلوم النقلية وبالتالي تم إقحام العقل من خلال مسائل المنطق في العقائد، ففسدت العقيدة بفساد العلم الذي يشتغل بها حيث ليست من صلاحيته الخوض فيها. "لقد تبين أن هناك حدودا يجب ألا يتعداها العقل في العلوم النقلية، ذلك لأن علم الكلام وهو أكثر العلوم النقلية اعتمادا على العقل قد انحرف عن مهمته عندما استرسل مع العقل في الرد على مهاجمي العقيدة الإسلامية."² إنه الإعلان عن محدودية العقل وانتهاء دوره في حدود الدفاع عن العقيدة لا غير. وقد بين ابن خلدون أن علم الكلام كما صار إلى عهده لم يعد ذو أهمية بل تركه أولى ويكون تناوله مقتصرًا على الدارسين وأهل العلم فقط. "إن علم الكلام هو علم المحاماة. إن ما يبرر وجود المحامي هو وجود قضية يدافع عنها. فإذا افتقد المحامي قضيته افتقد مبرر وجوده."³ لقد تطرقنا إلى دور العقل في علم الكلام على اعتبار أنه العلم الوحيد الأكثر استعمالًا للعقل في إطار العلوم النقلية الوضعية فهو النموذج الذي يمكن من خلاله معرفة دور العقل في هذه العلوم وأقصى ما يقوم به من خلال احترام الحدود المرسومة له وهو إلحاق الفرع بالأصل. وما حصل في تاريخ هذا العلم ما هو إلا انحرفًا عن جادة الصواب ثبت مع الزمان بطلان منتحليه. أما العلوم النقلية الأخرى فليس للعقل دور فيها بل تحصل بالسمع والتواتر وأما مسائلها الغيبية فهي تدرك مواضعها بالمجاهدة والفعل النفسي مع التسليم بها مسبقًا. وإن كانت لها مسائل فليس لها أن تخرج عن النص الديني،

¹ نفس المرجع، ص. 566-567.

² محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مرجع سبق ذكره، ص. 275.

³ نفس المرجع، ص. 276.

وإلا زاغت وانحرفت وأخرجت منتحلها عن الملة. فهي علوم مضبوطة شرعا ليس للعقل فيها نصيب إلا في حدودها هي. إذا أين يكمن دور العقل حسب ابن خلدون، حيث يكون طليق حرا يطرح إشكالاته واستشكالاته بدون قيد ولا حدود.

ب. دور العقل في العلوم العقلية (الفلسفة نموذجاً).

قبل أن نتطرق إلى دور العقل في العلوم العقلية دعنا نتطرق مع ابن خلدون إلى أصنافها وفروعها وما تحويه من معارف. يعرف ابن خلدون العلوم العقلية على أنها "طبيعية للإنسان من حيث إنه ذو فكر، فهي غير مختصة بملة بل يوجه النظر فيها إلى أهل الملل كلهم ويستوون في مداركها ومباحثها. وهي موجودة في النوع الإنساني منذ كان عمران الخليفة. وتسمى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة.¹ يبدو من خلال هذا التعريف أن العلوم العقلية تعمل على موضوع تشترك فيه كل الثقافات والأمم فزيادة إلى أنها علومها وضعية فهي تدرس موضوعات يشترك فيها كل الفكر الإنساني باختلاف الدين والتقاليد والأعراف. ومن خلال تصنيف هذه العلوم نلاحظ أن المواضيع التي تهتم بها هذه العلوم كانت محل انشغال الثقافات التي سبقت الإسلام والحضارة الإسلامية الشيء الذي يفرق العلوم النقلية التي هي علوم إسلامية محضة بكونها علوم هي من اختصاص وإنتاج وإبداع و(وضع) الفكر الإسلامي العربي.

إذا ما هي هذه العلوم العقلية؟
من خلال عرض تصنيف مجالات العلوم العقلية وما تتضمنه، نجد ابن خلدون يصنفها كالآتي:

- العلوم العددية
- العلوم الهندسية
- علم الهيئة
- علم المنطق
- الطبيعات

¹. عبد الرحمن ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص. 601.

- علم الطب
- الفلاحة
- علم الإلهيات
- علوم السحر والطلسمات
- علم أسرار الحروف
- علم الكيمياء

يلخص ابن خلدون كل هذه العلوم من خلال تحديد مواضعها ومجالاتها في العبارة الآتية:

"الأول علم المنطق وهو علم يعصم الذهن عن الخطأ في اقتناص المطالب المجهولة من الأمور الحاصلة المعلومة وفائدته تمييز الخطأ من الصواب. فيما يلتمسه الناظر في الموجودات وعوارضها ليقف على تحقيق الحق في الكائنات نفيًا وثبوتًا بمنتهى فكره. ثم النظر بعد ذلك عندهم إما في المحسوسات من الأجسام العنصرية والمكونة عنها من المعدن والنبات والحيوان والأجسام الفلكية والحركات الطبيعية. والنفس التي تنبعث عنها الحركات وغير ذلك. ويسمى هذا الفن بالعلم الطبيعي وهو العلم الثاني منها. وإما أن يكون النظر في الأمور التي وراء الطبيعة من الروحانيات ويسمونه العلم الإلهي وهو الثالث منها. والعلم الرابع وهو الناظر في المقادير ويشتمل على أربعة علوم وتسمى التعاليم. أولها: علم الهندسة وهو النظر في المقادير على الإطلاق. إما المنفصلة من حيث كونها معدودة أو المتصلة وهي إما ذو بعد واحد وهو الخط أو ذو بعدين. وفي السطح، أو ذو أبعاد ثلاثة وهو الجسم التعليمي. ينظر في هذه المقادير وما يعرض لها إما من حيث ذاتها أو من حيث نسبة بعضها إلى بعض. وثانيها علم الأرتماطيقى وهو معرفة ما يعرض لكم المنفصل الذي هو العدد ويؤخذ له من الخواص والعوارض اللاحقة. وثالثها علم الموسيقى وهو معرفة نسب الأصوات والنغم بعضها من بعض وتقديرها بالعدد وثمرته معرفة تلاحين الغناء. ورابعها علم الهيئة وهو تعيين الأشكال للأفلاك وحصر أوضاعها وتعددتها لكل كوكب من السيارة والثابتة والقيام على معرفة ذلك من قبل الحركات السماوية المشاهدة الموجودة

لكل واحد منها ومن رجوعها واستقامتها وإقبالها وإدبارها. فهذه أصول العلوم الفلسفية وهي سبعة: المنطق وهو المقدم منها وبعده التعاليم. فالأرتماطيقي أولاً ثم الهندسة ثم الهيئة ثم الموسيقى ثم الطبيعيات ثم الإلهيات ولكل واحد منها فروع تتفرع عنه. فمن فروع الطبيعيات الطب ومن فروع علم العدد علم الحساب والفرائض والمعاملات ومن فروع الهيئة الأزياج وهي قوانين لحساب حركات الكواكب وتعديلها للوقوف على مواضعها متى قصد ذلك ومن فروعها النظر في النجوم على الأحكام النجومية ونحن نتكلم عليها واحداً بعد واحد إلى آخرها"¹. إنها النظرة الايستيمولوجية التي تنطلق من نظرية العلم في تحديد مجالات العلوم واختصاصاتها وحدودها وعلاقة فيما بينها.

وقد نحى ابن خلدون في مجمل قوله عن العلوم العقلية منحى تاريخي ومعرفي ونقدي حيث يبين أولاً تاريخ كل علم في الخليقة ويحدد موضوعه وأهم العلماء الذين برعوا فيه ثم ينتقل في المرحلة الثانية لنقده وتبيان حدوده والشيء المهم في كل هذا يحدد دور العقل في هذا العلم الذي هو من اختصاصه وزيادة على ذلك يتعرض ابن خلدون إلى المسالك التي استخدمت في اكتساب هذه العلوم والتي قد تبدو علوماً عقلية ولكن هي علوم مقحمة في تصنيف العلوم العقلية حيث جعلت العقل يبحث في مواضيع هي ليست من اختصاصه ولا من صلاحيته العمل واشتغال فيها، خصوصاً العلوم الإلهية التي هي من اختصاص النفس في إدراكها من خلال محدودية العقل في إدراكها، فهي ليست مواضيع حسية، حيث لا يقع عليها البصر والسمع واللمس، بل هي علوم تدخل إما في إطار العلوم النقلية الوضعية من خلال السماع أي النص وإما هي علوم روحانية يدركها الأولياء بالكسب والمجاهدة أو الأنبياء بالفطرة. وأما السحر والتنجيم، التي يزعم علماءها أنهم يدركون عالم العناصر وهو عالم ليس من اختصاص العقل كما أسلفنا وذكرنا ذلك سابقاً.

¹. عبد الرحمن ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص. 601-602.

وقد تطرق ابن خلدون في مجمل رأيه إلى حدود الفلسفة والمنطق من خلال فصل أفرد فيه نقده إليها في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها*، حيث حاول أن يقوم بإخراج اللامعقول فيها إما بإرجاع موضوع صنف من أصنافها إلى العلوم النقلية وإما باستحالة قيامه أصلاً. لم يكن ابن خلدون أول من قام بنقد الفلسفة فقد سبقه إلى ذلك عدد من المفكرين والعلماء وحتى الفقهاء، وأشهرهم الغزالي في كتابه **تهافت الفلاسفة** وكذا الشهرستاني في كتابه **مصارعة الفلاسفة**، حيث قاموا بنقد الفلسفة من خلال كتب ابن سينا والفارابي وغيرهم فهو نقد نصي داخلي من خلال إبطال أطروحاتها، خاصة وأن هؤلاء قاموا بنقد هذه الفلسفة وهم يستعملون في نفس الوقت نفس الأسس التي قامت عليها وهو المنطق. يختلف نقد ابن خلدون عن هؤلاء كونه يقوم بنقد هذا الجانب المعرفي من خلال أسس معرفية وضعية يبين استحالة قيام العقل في تناول مسائلها هو نقد خارجي "جديد وأصيل موقف يقوم على مناقشة الأسس الایستيمولوجية التي بنيت عليها... إن ابن خلدون لا يرفض الفلسفة رفضاً فقهياً متزمناً ولا يعاندها باتخاذ موقف - فلسفي أو كلامي- مضاد لبعض قضاياها، بل يحاول نسف قاعدتها الایستيمولوجية جملة وذلك بإظهار بطلان القضايا الأولية الأساسية للتفكير الفلسفي (الميتافيزيقي)"¹. لقد

* في الحقيقة لم افهم إلى حد الآن بعض المفكرين الذين يعتقدون أن ابن خلدون هو بمثابة ذلك العالم الذي استطاع أن يبين محدودية الفلسفة ولا معقوليتها وفسادها من خلال تأسيسه لذلك العلم الذي سيرجع للعقل الدور الفعال في تحليل المواضيع التاريخية ونزع من صلاحيته الاهتمام بالقضايا الميتافيزيقية، وهم في نفس الوقت ينتقدون الغزالي ونقده للفلسفة الذي بين تهافتها وبيّنون أن مهاجمة الغزالي للفلسفة كانت نكية وخسارة للفكر الفلسفي أي للعقل حسب ادعاءهم. لكن ما نقوله هو تناسق مشروع الغزالي ومشروع ابن خلدون حيث تمكن الأول من نقد الفلسفة والثاني بإعطاء البديل. هذا ما حصل في الغرب حيث تأسست العلوم الاجتماعية نقداً للفلسفة والتفكير الميتافيزيقي وقد كتب أبرزهم ماركس كتابه الشهير بؤس الفلسفة، وغيره من العلماء والمفكرين الذين انتقدوا الفلسفة على غرار كونت ودوركايم... الخ.

¹. محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**، مرجع سبق ذكره، ص. 282.

اعتبر ابن خلدون من خلال نقده للفلسفة أن العقل لا مجال له إلا عالم المحسوس فالعلوم العقلية هي علوم تسلك في بناء مواضعها الحسية، مسلكا عقلانيا يرتكز على العقل التجريبي ودون استعمال هذا العقل أو استحالة قيام معرفة على أساسه فهي بالأساس مستحيلة أو ليست من اختصاصه. لقد ناقش هذا من خلال نقده للإلهية والطبيعات والمنطقيات على غرار ما قام به الغزالي، ولكن كان عمل ابن خلدون في هذا النقد وهو يستحضر ذلك العلم الذي استنبطه والعلم الذي جدد في منهجه على اعتبار أن انتماء العلم الجديد والعلم المجدد لا يمكنهما الاندماج في نسق العلوم العقلية إلا من خلال عقلنتها أي بيان دور العقل فيها واستحالة قيامها دونه. "إن ابن خلدون يطرح قضية ايستيمولوجية هامة، طرحا قريبا من الطرح العلمي المعاصر، قضية المطابقة بين ما في الفكر وما في الواقع، بين التصورات المجردة التي يشيدها العقل بالحدود والأقيسة وبين الواقع المشخص الغني والمتنوع. إن ابن خلدون لا ينفي إمكانية حصول المطابقة، بل يناقش وهذا هو المهم إمكانية إثباتها... ومعنى ذلك أن القوانين الكلية العامة التي يبينها العقل بواسطة التجريد لا يمكن اعتبارها صحيحة، بمعنى مطابقة للواقع، إلا بعد إخضاعها للواقع نفسه، وتأكيدا بواسطته"¹.

لقد قام ابن خلدون وهو يشعر بأنه مقبل على عمل تاريخي هو بمثابة مراجعة للأسس التي قامت عليها المعرفة الإنسانية، بنقد كل معارف عصره وعلومه ودور العقل الذي يعتبر فعل الإنسان في فهم الطبيعة والنص والتاريخ. لقد بين أن هذا العقل لا يمكنه إنتاج معرفة ولا بناء براهين منطقية من خلال تعامله مع الموضوعات الميتافيزيقية، فبين استحالة قيام معرفة غيبية مبنية على العقل وبالتالي أرجعها إلى مسلك آخر وهو النفس، ثم بين محدودية هذا العقل في فهم النص الديني والذي قد يخرج عن جادة الصواب إذا تمادى في تعامله مع هذا النص ويخرج عن المهمة التي أوكلت إليه وكان علم الكلام مثاله على ذلك. وقد بين كذلك ابن خلدون أن

¹. نفس المرجع، ص. 284.

العلوم العقلية التي تدعي استعمال العقل في دراسة مواضعها هي علوم أقحمت العقل في مجال ليس من اختصاصه وبالتالي بين استحالة قيام هذه العلوم على العقل وكانت الإلهيات خير مثال على ذلك. لقد سبق وذكرنا أن ابن خلدون كان ينتمي إلى حقل معرفي وهو المجال التداولي العربي الإسلامي حيث كانت تدور كل إشكاليته على الانشغال المعرفي ومركزه المدونة الإسلامية والتي أصبحت إلى عهد ابن خلدون موضوعاً للفكر الإسلامي حيث لا تفهم إلا من خلاله. سواء من خلال العلوم النقلية أو العقلية والتي آلت إلى غاية عصر ابن خلدون إلى أفق محدود تضاربت حولها المدارس الفقهية والكلامية والفلسفية حيث بات من الواجب فهمها وبيان خلفيتها المعرفية وأساسا، التاريخية والاجتماعية منها.

هنا ننتقل من نقد العلوم التي تؤسس هذا المجال إلى قضية استشكالية أخرى وهي دعوى النقد الذي يوجهه ابن خلدون لهذا المجال نفسه كوضعية معرفية اتسم بها الفكر العربي باعتبار هذا الأخير محكوم بمنطق لم يستطع أن يخرج منه ومشدود به، الشيء الذي أدى به إلى الخروج عن جادت الطرح الموضوعي باعتماده منهاجاً ميتاتاريخياً وميتاواقعياً تتحكم فيه القيم المثالية المطلقة وسريالية. جعلت من التأويل الذي يحصل لفهم الأحداث التاريخية والمدونة الإسلامية بحكم المناهج التي تستعمل ثابت مطلق. إذا ما هي الأبعاد المعرفية والفلسفية التي جعلت من هذا الفهم يأخذ الطابع الاطلاقي وبالتالي جاء ابن خلدون لكي يصحح ويصلح هذه الفلسفة لكي تخرج من طابعها المثالي لكي تعترف بمحدوديتها التاريخية والاجتماعية، فيصبح فهم الإنسان للواقع التاريخي وللشريعة يأخذ الطابع النسبي يوكل لعلم التاريخ وعلم العمران البشري والاجتماع الإنساني تبيين حدوده وأبعاده.

حيث لا يمكن فهم ما حصل إلا بإدراج التاريخ بعد علمته ضمن هذه العلوم، ولا يكتسب هذا الأخير سمته العلمية إلا حين يصير تاريخاً إنسانياً بعدما أصبح الإنسان هو الوحيد المبادرة في تغييره، حيث

يتجلى فعل الإنسان في التاريخ ناظرا ومتفاعلا مع النص الديني وناظرا ومتفاعلا مع الطبيعة في إطار عملية اجتماعية تفرز لنا العمران البشري والاجتماع الإنساني. إنه ذلك العلم العقلي الذي سيدرج ضمن العلوم العقلية بعد إصلاحها.

لقد كانت فلسفة ابن خلدون الاجتماعية المنزلة الغاية التي وصلت إليها الثقافة العربية الإسلامية وهي تدرك أن الإشكال المعرفي الذي كانت قد وقعت فيه هو أساسا النظرة الميتافيزيقية للتاريخ زيادة إلى إطلاقية فهم النص الديني الذي لم يكن يفهم من خلال تجلياته الاجتماعية والتاريخية بل من خلال مجال معرفي هو بدوره يعاني الإطلاقية. إنها منزلة الكلي ومنطقها حسب تعبير الدكتور أبو يعرب المرزوقي، وهذا هو مكمّن الإصلاح الذي قام به ابن خلدون من خلال إضفاء البعد النسبي للفكر الإنساني (الاسمي) بإدخال منطق التاريخ في فهمه ونقده. لقد بين المرزوقي كيف كان الفكر العربي الإسلامي وهو يعاني المصارعة والتهافت من خلال حدي العلاقة التي كانت موجودة بين النص الديني والنص الفلسفي، حيث كان العمل على فهم الفلسفة للنص الديني وما تولد عن ذلك من تحديد الأولى للثانية والسيادة عليها سواء من خلال فلسفة ابن سينا أو الفارابي وغيرهم من الفلاسفة الذين أرادوا إقحام مواضيع العقيدة الإسلامية أو علم الكلام في الفلسفة، أو من فهم الدين للنص الفلسفي من خلال سيادة الأول على الثاني وهذا كان حال المتكلمين وخاصة المعتزلة الذين أرادوا إقحام المواضيع الفلسفية في العقيدة الإسلامية "وتنتسب خيوط هذه الحركية إلى عاملين بنيويين حكما استعمال المدونتين المرجع اللتين استند إليهما الفكر العربي،...مدونة الأفلاطونية المحدثه الهلنستية (الفلسفة والعلوم والتوايع السحرية والتنجيمية والسيميائية) ومدونة الإسلام (القرآن والسنة وتوابعها في الممارسة والتصوير) بوصفهما الرصيد الفكري المرجع الذي وقع التعامل معه وبه النشاط النظري والعملي في النظر والعمل،...الفعلين اللذين لا يخلو منهما مجتمع، سدا للحاجات

النظرية والعملية، خلال وجوده التاريخي. فكانا المرجع البداية، ومعين التأويل لكل ما عداهما، تحديدا للحلول الموجودة فيهما أو في غيرهما المضاف إليهما، كما هو الشأن في الحضارات ذات السند المرجعي المعلوم، إذ لا وجود لتعامل مباشر مع الموجودات في ذاتها"¹. وهذا ما أدى إلى اصطدامات عنيفة بين الفلسفة والدين، اصطدامات متخارجه ومتداخلة، أدت في نهاية المطاف إلى فلسفة ابن رشد الذي أراد أن يفصل بين الدين والفلسفة وبيان حدود كل منهما في مسأله ومواضيعه ومسالكه. ولكن ظل ابن رشد محبوس على غرار سابقه في منطق ميتاتاريخي لا يريد الخروج بمنهج يتجاوز من خلاله مناهج الفلسفة بل باتت فلسفة ابن رشد كفلسفة سلفية ترجع إلى النصوص الأولى لأرسطو وأفلاطون، يناقش المسائل من الداخل وفي حدود مناهج الفلسفة. زد على ذلك فقد أرادت محاولة ابن تيمية كذلك أن تقوم بإصلاح ما طرأ على العلوم النقلية الوضعية من تقديس وإطلاقية بالرجوع إلى المنابع الأولى التي باتت محبوسة في فهمها بأطر معرفية كلامية وصوفية أثبتت تهافتها زد على ذلك فقد تضمن بها النص الديني وخاصة القضايا العقائدية. لقد عرف الفكر العربي الإسلامي مصارعة بين فرقه ونحله وممله أدت إلى محاولة فهمها وتحليلها من منطق نص جدالي فكانت محاولة البغدادي والشهرستاني وابن حزم والأشعري* لتحليل الفرق بين هذه الفرق والنحل والملل إلا أن ذلك كذلك بات من التحاليل العقيمة التي لا تزيد في فهم القضايا إلا تعقيدا.

لقد كان الإصلاح بمثابة المنزلة الغاية التي بلغت وانتهى إليها الفكر العربي الإسلامي، حيث كان من الضروري القيام بإصلاح ما فسد فيه وذلك بإعادة تحديد دور العقل فيه

¹ أبو يعرب المرزوقي، **إصلاح العقل في الفلسفة العربية، من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون**، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996، ص. 18.
* نذكر هنا كتاب الفرق بين الفرق للبغدادي وكتاب الملل والنحل للشهرستاني وكتاب مقالات الإسلاميين للأشعري وكتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم الأندلسي.

وإرجاعه إلى المواضيع التي هي من اختصاصه حيث تتجلى من خلال ذلك فعاليته التاريخية والمعرفية وهنا يصبح من الممكن نقد هذه المعارف باعتبارها معارف هي من إنتاج الفكر الإنساني في التعامل مع النص والطبيعة والتاريخ، حيث "استوعب الفكر العربي (الفلسفة) واستنفذ جميع إمكاناتها في استعمالها لفهم مدونة الإسلام، بما هي مرجع النظر والعمل عنده، وفي سعيه إلى فهمها أي (الفلسفة) بما هي مرجع ثان للنظر والعمل بواسطة مدونة الإسلام"¹ فتضمن النص الديني بها وتضمنت به. لقد كان الانشغال الديني والفلسفي ينفي كل تاريخية للفعل الإنساني من خلال فهم الطبيعة والنص والتاريخ. إنه منطق التنزيل الذي بات يحكم الفكر العربي الإسلامي المنطق الميتاتاريخي والميتافيزيقي. تنزيل النص الفلسفي والديني على الواقع الذي لم يكن ينظر إليه من خلال نسبيته التاريخية بل من خلال إطلاقه الأنطولوجية أو المثالية.

رابع: التاريخ من فن إلى علم.

كل الدراسات التي تناولت ابن خلدون ترى بأن ما جاء به من خلال كتابه **المقدمة** هو عبارة عن قطعة منهجية مع التراث التاريخي الذي كان سائدا إلى غاية عصره، حيث استطاع صياغة أسس معرفية ومنهجية كانت كقاعدة لعملية نقد التقليد التاريخي الذي عرفه العالم العربي والإسلامي من خلال أبرز المؤرخين؛ كابن الأثير وابن كثير والواقدي والمسعودي إلى غيرهم من المؤرخين الذين قاموا بعملية التأريخ للحضارة العربية الإسلامية ولكن لم يقتصر عمل ابن خلدون على هذا المستوى ولكن كان عمله كعملية تثوير معرفية للانشغال المعرفي الذي ساد إلى غاية عصره حيث حوّل الانشغال المعرفي من القضايا الميتافيزيقية والغيبية إلى القضايا الحياتية الاجتماعية* وهنا تكمن أهمية الفكر

¹ نفس المرجع، ص. 14.

* هذا لا يعني أننا نحكي التجربة الإسلامية مع التجربة الغربية، فابن خلدون صار معه الفكر الاجتماعي ممثلا في علم العمران كانشغال يخدم المجال

الخلدوني الذي استطاع أن يحول إشكالية الفكر العربي الإسلامي من إشكالية تلحق الواقع بالفكرة -وهذه الفكرة تتخذ تجلياتها من خلال منهج كل العلوم التي تنطلق من المقولات المطلقة والكلية- إلى إشكالية تلحق الفكرة بالواقع. فالتاريخ لا يكتب سمته العلمية إلا حينما يصير تاريخاً إنسانياً.

لقد كان التاريخ هو المجال المعرفي الذي انطلق منه ابن خلدون لعرض مشروعه المعرفي فبعدما يعرض علوم عصره نجده يطرح أهمية التاريخ وعلم العمران لكن لم نتطرق إلى التاريخ من خلال عرض تصنيفه لعلوم عصره، فعدم ذكر التاريخ وعلم العمران في إطار العلوم النقلية والعقلية هو بحكم أنهما من جهة لم يكونا علوم آلة بالنسبة إلى النص الديني في إطار الحقل المعرفي الإسلامي ومن جهة أخرى لكونهما متجاوزان للعلوم العقلية (الفلسفة والكلام والتصوف) التي تحولت إلى علوم عقيمة كونها تحولت من فهم مضامين النص أي خادمة له من ناحية المنهج الذي تستعمله لفهم النص الديني إلى علوم ممثلة للنص نفسه. وبالتالي طبع النص باستشكالاتها وخصوصيتها الميتافيزيقية المطلقة زيادة على اطلاقية النص الذي تشتغل فيه. فَتَصْمَرَ بها النص الديني وطبعت عليه أسسها الايبستيمولوجية حتى بات لا يفهم إلا بها. وهنا يكمن النقد الذي وجهه للفلسفة وعلم الكلام والتصوف التي انحرفت عن المهمة التي أوكلت إليها. وهنا ندخل إلى تأسيس عقل جديد لا يعتمد على العلوم النقلية في منهجه بكونها علوم موضوعة ووقفية، ولا كذا على العلوم العقلية التي كان يتداولها الحقل المعرفي العربي الإسلامي والتي وصلت إلى أوج تهافتها، بل عقل يتخذ من الواقع العيني منطلقاً لمعارفه وأساسه الايبستيمولوجية. (نشأة العلوم الإنسانية بالتعبير العصري أي مبرر السؤال

التداولي للفكر العربي الإسلامي من خلال البحث عن إشكالات الفكر العربي الإسلامي ليس من خلال مصادره النصية و فقط ولكن من خلال تجليات هذه المصادر في الواقع. وهذا ما سيخدم أكثر النص الديني على اعتبار أن الأبعاد التاريخية تؤثر في فهمه وتأويله.

السوسيولوجي). إن التاريخ يكتسي حسب ابن خلدون أهمية قصوى كمجال يساعدنا للاقترب من الحدث التاريخي خادما في مجمله لحقيقة يجب أن توكل له. وهنا يقول ابن خلدون نفسه "اعلم أن فن التاريخ فن عزيز المذهب جم الفوائد شريف الغاية إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم والأنبياء في سيرهم والملوك في دولهم وسياستهم حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا."¹ إنه الإعلان عن قيمة التاريخ، فيأتي علم العمران كإضافة وتثوير لهذا الفن (أي بعد علمته) كآلة خادمة لهذا المجال المعرفي، فهو "علم يكون للتاريخ بمثابة المنطق للفلسفة وأصول الفقه للشريعة"،² وتعتبر أهمية هذا العلم بكونه آلة لغيره، تكون أساسا "متى جمع بين أن يكون وسيلة إلى غيره وأن يكون قائما بالمبادئ والمقاصد الأصلية للتراث،"³ الذي كانت تدور كل معارفه حول المدونة الإسلامية. فتكون قيمة علم العمران البشري والاجتماع الإنساني (العلم- المنهج) لدى ابن خلدون هي أساسا قيمة تلحق الجانب العملي والعلم المرتبط به (التاريخ) بالجانب النظري والعلم المرتبط به (العلوم النقلية) في إطار خدمة الانشغال المعرفي وهو المدونة الإسلامية، بغية تفسير التطور الذي يحصل في فهم هذه الأخير لاعتبارات موضوعية تاريخية مرتبطة بالعمران والاجتماع. إن النقد المنهجي الذي قام به ابن خلدون لعلم التاريخ والتقليد التاريخي أدى به في نهاية المطاف إلى تثوير منهجي للاهتمامات التاريخية التي كان أساسها المنهج السائد في العلوم النقلية وكل العلوم التي تدور في فلكها، وبالتالي إرجاع العلوم النقلية الوضعية إلى مصدرها النصي والعلوم العقلية إلى التجربة. وكان هدفه أساسا تغيير منهج التاريخ المستمد من العلوم النقلية الوضعية وإحاقه بالعلوم العقلية بعد نقدها. وهذا لم يكن اعتباطا من ابن خلدون بل كان أساسا لكي يضيف الطابع التاريخي لأفعال

¹ عبد الرحمن ابن خلدون ، مرجع سبق ذكره، 1984 ، ص.37.

² محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مرجع سبق ذكره، ص. 265.

³ طه عبد الرحمن، مرجع سبق ذكره، ص.85.

البشر ومحاولة البحث عن قوانين التغيير فيها، واعتبار أن التأويل الذي يحصل والذي حصل للنص الديني هو ذو طابع تاريخاني (تطور العمران) على اعتبار أن تطور المعرفة الدينية يخضع أساساً للبعد التاريخي* .

إلا أن فن التاريخ لم يرتق، نتيجة للمنهجية والطريقة التي كان يسلكها، إلى مصاف العلوم العقلية التي كان يشتغل بها المجال التداولي العربي الإسلامي، وهذا كونه كان يحتل مكانة في الحقل الثقافي العربي الإسلامي لم تجعله يعد من هذه العلوم بل هو فن كغيره من الفنون يستوي في تعاطيه العالم والجاهل والخاص والعام وهنا يعطي لنا ابن خلدون خصوصية هذا الفن الذي كان "من الفنون التي تتداوله الأمم والأجيال وتشد إليه الركائب والرحال وتسموا إلى معرفته السوق والأغفال وتتنافس فيه الملوك والأقيال وتتساوى في فهمه العلماء والجهال إذ هو في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأول تنمو فيها الأقوال وتضرب فيها الأمثال وتطرف بها الأنديّة إذا غصها الاحتفال وتؤدي لنا شأن الخليفة كيف تقلبت بها الأحوال واتسع للدول فيها النطاق والمجال وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال وحن منهم الزوال،"¹ إلا أن ابن خلدون يعقب على هذا المنحى الذي كان عليه فن التاريخ وكأنه درب من اللهو والتمتع بالقصص والروايات الشيء الذي لم يجعله يرتقي إلى مصاف العلوم العقلية رغم أهميته وصعوبة موضوعه، حيث يبدو في ظاهره أنه لا يزيد عن الإخبار والرواية أو حتى الحكاية بالمعنى البسيط للكلمة فيقول متابعا لخصوصية التي يجب أن يكون عليها هذا الفن، فيقول: "وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن

* إن إدخال البعد التاريخي في فهم النص الديني من خلال التفسير والتأويل هو نابع من اعتقاد أن الإسلام هو رسالة عظيمة وخالدة فمن دواعي التقصير إذا قلنا أنه بإمكان أن تقتصر على جيل أو مرحلة تاريخية معينة في فهمه وتفسيره كلية. وهنا على قول ماثور مفاده أن القرآن يفسره التاريخ.¹ عبد الرحمن ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص. 30.

يعد في علومها وخليق.² من خلال عرض قول ابن خلدون نستشف من كلامه أنه يريد أن يرتقي بهذا الفن من كونه فناً غيره من الفنون إلى مصاف العلوم التي كان يتداولها الحقل المعرفي وذلك بالنهوض به من خلال تغيير أساسه الايستمولوجي والطريقة في تناول موضوعاته. "فتأتي مقدمة ابن خلدون كمقدمة لم تكن فقط (لتأسيس) وجهة نظر أو بيان منهج بل كانت أكثر من ذلك مقدمة لتأسيس علم جديد يتم بواسطته رفع التاريخ من مستوى الفن إلى مستوى العلم،"² لكن هذا العمل لم يكن قضية منهجية بحتة بل يحتاج إلى مراجعة كاملة للرصيد المعرفي الذي يتحرك فيه الفكر الخلدوني.

إنه العلم الذي يأتي سنداً للمجال المعرفي العربي الإسلامي في فهم المدونة الإسلامية. حيث أصبح الإسلام من خلال تجلياته الإنسانية موضوع للمعرفة الإنسانية التي تتطور معارفها من خلال تطور فهم الإنسانية لهذه المدونة في إطار التجربة التاريخية الإنسانية.

إن الإصلاح الذي قام به ابن خلدون للعلوم النقلية والعقلية مكنه بعد ذلك من إدراج التاريخ وعلم العمران في نسق هذه العلوم حيث يصبح المجال المعرفي للعلوم في كليتها متجانساً ومتكاملاً يرسم حدود العقل فيها من خلال إخراج اللامعقول منها وإدراجه في العلوم النقلية أو العلوم الكشافية، فإذا انتسب علم التاريخ وعلم العمران إلى نسق العلوم العقلية فهذا كون كل هذه العلوم تتعامل مع مواضيعها بنفس المسلك المعرفي كونها معارف لا تدرك إلا بالعقل، العقل التجريبي الذي هو أساس العلوم العقلية بعد إصلاحها. إن النهوض بالمعرفة التاريخية هي حقيقة عملية صعبة فهي محاولة تريد إعادة تأسيس وتنظيم الحقل المعرفي العربي الإسلامي. لقد تطرق ابن خلدون إلى تصنيف العلوم وصنفها إلى علوم نقلية وعقلية وفي معرض عرضه لهذه العلوم كان ينتقدها ويحللها ويستخرج استشكالاتها. وهنا قد تتبادر إلى

¹ نفس المرجع، ص. 30.

² محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مرجع سبق ذكره، ص. 264.

أذهانتنا مسألة مهمة جدا وهي عدم ذكر ابن خلدون للتاريخ في معرض تصنيفه للعلوم. إن الجواب عن هذا التساؤل أو حتى الدهشة التي انتابت النقاد والمفكرين الذين تعرضوا للفكر الخلدوني، يقتضي فهم ابن خلدون وولوج فكره ومشروعه. ما يلاحظ من خلال تصنيفه للعلوم يجد القارئ يشعر وكأن ابن خلدون لا يثمد هذا التصنيف باعتباره التصنيف الذي يرتضيه من خلال مشروعه، ولكن يناول التصنيف المتداول في التقليد الفلسفي والفكري الذي سبقه، حيث كان الفلاسفة يصنفون العلوم إلى نقلية وعقلية. ولا نجد للتاريخ في التصنيف التي وردت أية مكانة. لقد قام ابن خلدون بنقد علوم عصره وقدم لنا التصنيف المتداول، فلو كان التصنيف الذي ورد في المقدمة هو التصنيف الذي يراه ابن خلدون التصنيف الذي ينسجم مع مشروعه لما قام بنقد العلوم التي وردت في معرض هذا التصنيف. حيث كان يبين موضوع العلم وتاريخه وأعلامه ثم يبين حدوده ويقوم بنقده وتحليل إشكالاته. إنها نظرة المؤرخ للعلوم عندما يطبق مبادئ علمه الجديد عليها في فهمها وتحليلها. إنه المشروع الخلدوني الذي لم يستطع الإفصاح عنه مباشرة حيث يأتي التاريخ وعلم العمران كمشروع لإصلاح العقل العربي الإسلامي في تعامله مع ذاته في فهم ما طرأ وحصل من إشكالات وأزمات والتي بدأت تعطي صورة تشاؤمية في العصر الذي عاش فيه ابن خلدون، إنها مرحلة الانحطاط التي سوف يعرفها العالم العربي الإسلامي، حيث تقتضي نظرة تاريخية موضوعية لكل ما حصل وما أنتج من معارف وعلوم وثقافة وكذلك فهم الأحداث التي تعاقبت واستشكلت على المؤرخين والعلماء والفلاسفة. عندما يقدم لنا ابن خلدون التاريخ كما وصل إليه فهو يتعرض إليه على أنه كان يدرج ضمن الفنون الذي يتداولها العقل الثقافي العربي الإسلامي، لكنه يشدد على عدم اعتباره فنا بل علما من العلوم، لكن أية علوم؟ هنا يفصل ابن خلدون من خلال نقده للمؤرخين الذين سبقوه في هذا الميدان، حيث طبقوا في العملية التاريخية منهجا نقليا يعتمد على الإسناد كون هذا الفن كان مقترنا في بداياته الأولى بالعلوم النقلية

فانتقلت إليه المنهجية التي كانت تطبق في هذه العلوم، وخاصة أن معرفة فترة الرسول (ص) وسيرته كانت من بين الاهتمام الذي دفع بالمؤرخين إلى الاهتمام بأحداث الماضي وكان منهج الإسناد هو الوسيلة لمعرفة ذلك عن طريق الرواية. لكن إن صلح هذا المنهج في معرفة أحداث فترة النبوة وما كان يقتضي ذلك من الشعور بالمسؤولية الدينية والعقائدية وما كان يمثله التحدث عن أفعال الرسول (ص) من قدسية وعدم الكذب على الرسول ونقل ما صح عنه وثبت، فإن حال الأحداث الأخرى لا يمكن أن تعرف القدسية والتنزيه كما يحصل عندما يكون الحديث عن الرسول (ص) وخاصة أن التطرق إلى الأحداث التاريخية الأخرى فيه من الميول والموالات والتعصب حتى يصبح كل فريق يروي من الروايات ما تتناسب مع قناعاته الدينية والأيدولوجية. لقد انحرف التقليد التاريخي عندما طبق منهج الإسناد الذي وإن صلح في رواية السيرة لا يصلح في التطرق للأحداث الأخرى اللاحقة وحتى السابقة لفترة الرسول (ص). "ومهما يكن من أمر، فإن ابن خلدون يبدي تجاهه متقدميه انتقادات وبيّن أسباب الأخطاء، وهي أسباب سبعة تتمثل في التعصب للأراء والمذاهب، والثقة بالناقلين، والجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع، وتوهم الصدق، والتقرب لأصحاب المراتب والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك، والذهول عن المقاصد، والجهل بطبائع الأحوال في المران. فأسباب هذه الأخطاء تقتصر في الحقيقة على إشكالية ذات مصاريع ثلاثة هي: التصورات الجماعية للأمور ونزاهة الباحث ومستوى المعرفة.¹ إنها حقيقة نظرة نقدية وتاريخية علمية للمعرفة التاريخية "حيث يعطي ابن خلدون لمفهوم التقليد في مجال علم التاريخ معنى يتفق مع تصوره لهذا العلم. فنقد التقليد هنا يعني رفض كل خبر تاريخي لا تسنده قوائين العمران. فعلى العقل أن يسترد كل حقه في النقد... فأمام التراكم الهائل للمكتوب التاريخي والاستنساخ الآلي لكل ما قاله القدامى

¹ عبد الغني مغربي، **الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون**، ترجمة محمد الشريف بن دالي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986، ص. 64.

تكون مهمة العقل الأولى هي النقد، ويكون الهدف هو الإفلات من التقليد،¹ وهذا في الحقيقة جوهر كل مشروع ابن خلدون المعرفي حيث أراد أن يؤسس نظرية جديدة للمعرفة أساسها العقل التاريخي الذي يتجلى في التاريخ وهو مشروط بعوامل اجتماعية وسياسية وثقافية (عوامل عمرانية) له الحق في نقدها ما دام هو الذي أنتجها.

نختم هنا بنقطة مهمة جدا وهي الدعوة التي ترى في ابن خلدون كمؤسس للفكر العلماني من خلال الفصل مع الفكر الغيبي الميتافيزيقي.* فبعدهما قمنا بتحليل وجهة نظر ابن خلدون حول نسق العلوم التي صارت إلى غاية عصره، لم نحس أنه كان بصدد الفصل وإقامة القطيعة مع العلوم النقلية، كونها علوم إنسانية قد يكون لها دور فعال في بلورت النسق المعرفي للفكر العربي الإسلامي، ولا كذلك مع العلوم الكشفية التي تتجه إلى الأمور الغيبية، بل نجد في مقدمة ابن خلدون مسحة دينية نزيهة تنطلق من قنوات دينية حددها له المجال التداولي العربي الإسلامي في إصلاح العقل العربي الإسلامي، حتى ينهض هذا الأخير من خلال كل رصيده المعرفي بعد فهمه وتحليله وتنقية الشوائب التي تعلقته به وترسبت عليه. إنها رؤية المصلح الاجتماعي الذي لاحظ ما آلت إليه الأوضاع من تناقضات وصراعات كان من الواجب إصلاح الفكر وإزالة الفوضى المعرفية بإقامة المعرفة العلمية للحياة العملية تلك الحياة التي تتجلى فيها الإرادة الإنسانية على اعتبار أن تاريخ الإنسانية أصبح تاريخا إنسانيا محضا وتاريخ الدين أصبح تاريخا إنسانيا من خلال تعامل الإنسان مع الطبيعة والنص الديني في إطار تجربته الإنسانية (العمرانية) في بلوغ الاكتمال نحو فهمها أحسن فهم وذلك لبلوغ السعادة التي كانت تشغلت الفلاسفة والعلماء وحتى كل الأديان، إنه

¹ علي أومليل، الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون، الطبعة الرابعة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2005، ص. 81.
* سنتناول في فصل لاحق مبررات نشأة علم الاجتماع في الغرب مقارنين ذلك مع مبرراتها عند ابن خلدون، حيث تختلف الإشكالية، وبالتالي لا يكمن مقارنة النشاطين باختلاف مبررات قيام العلمين في نسقين حضاريين مختلفين.

قلق الإنسان وتوتره بين ما يريد تحقيقه من أفعال وسلوكات يبلغ بها الاكتمال من خلال العيش الجماعي والاجتماعي وبين ما تريده كل الأديان السماوية له، في تحقيق تلك الغاية.

خامسا: علم العمران مفسرا للإشكالية (الدينية-السياسية والسياسة-الدينية).

نحضر مع ابن خلدون إلى تغير جوهري، فمن خلاله لم يعد التاريخ سلسلة من الأحداث بل أصبح يفسر العلاقة السببية بين الأحداث. فقد كانت الأحداث هي التي تفسر التاريخ، ومع ابن خلدون يصبح التاريخ هو الذي يفسر الأحداث. أي بعدما كانت تفسير أصبحت تفسر. كيف ذلك؟ هذا هو مبرر علم العمران حيث من خلاله يتم تفسير الحدث التاريخي من خلال معرفة منطق سيره وصورته. ليس ثمة من شك في أن الرجوع إلى الماضي إنما يكون حصرا بدافع من الحاضر. فالماضي لا يكتب ولا تعاد كتابته باستمرار إلا تحت ضغط حاجة الحاضر وبالتالي بمنطق الحاضر. وبالتالي يعاد بناء التاريخ من خلال الإطار المعرفي الذي يؤسس لنظرة جديد (علم العمران) تكون أساسا بدافع من الحاضر. بصفة عامة يمكن أن نقول إن الفرق بين ابن خلدون والتقليد التاريخي السابق له هو أن السابقين كانوا يكتبون التاريخ بدون الوعي بالتاريخ أما مع ابن خلدون فقد أصبح الفعل التاريخي مقترن بالفعل التاريخي الواعي.

لقد نشأ التقليد التاريخي عند العرب من خلال تناول الأحداث التاريخية وهو مرتبط أساسا بعاملين أساسيين الأول هو تدوين مرحلة النبوة بما عرف بالسيرة النبوية وكل ما ترتب عنها من مجالات وتفرعات مثل رواية الحديث وغير ذلك والثاني ارتبط بقضية السلطة السياسية. فأما العامل الأول "فنشأ التاريخ مرتبطا بالرواية عن حياة النبي وصحابته وعن المغازي والأحداث التي حدثت في وقتهم، وهذا بالنظر إلى الأهمية القصوى لهذه الفترة في تاريخ الأمة، كما أن رواية الحديث قد اقتضت البحث في السير والأنساب من أجل

التأكد من ثقة الشخصيات التي يسند إليها رواية الحديث.¹ هذا الفعل المعرفي لم يكن مقترنا أساسا بالمجال التاريخي كفن أو كعلم بل كان فعلا مرتبطا بعلم الحديث وعلم الجرح والتعديل وسرد السيرة النبوية التي لم يكن الاهتمام بها لغرض التأريخ بل لحفظ التقليد المحمدي لكي يكون مرجعا يرجع إليه في فهم السيرة ومعرفة أسباب النزول لاستنباط الأحكام. أما العامل الثاني فكان مرتبطا أساسا "بالنزاع الذي قام حول السلطة السياسية حيث جعل العودة إلى الماضي من أجل التعرف على الأنساب وبيان المكانة التي يمكن أن يحتلها ضمن مجموع الأمة كل عنصر من العناصر المكونة له.² إن هذين العاملين مرتبطان ارتباطا وثيقا بالإشكال الذي واجهه العالم العربي والذي ارتبط هو ارتباطا وثيقا بمسألة شرعية السلطة السياسية التي بات طرحها بشدة على وقع الأحداث التي تلت وفاة الرسول (ص). حيث أثرت مسائل تجاوزت قضية الشرعية السياسية إلى مسائل تفرعت عن هذه الإشكالية وهي السند الذي يجب اعتماده لاكتساب الشرعية الدينية والسياسية مؤسسة على النص الديني وخاصة الأحاديث التي كان يقولها والأفعال التي كان يقوم بها ولها علاقة بمن سيخلفه بعد وفاته. كما أن كل التقليد الفكري وحتى الفلسفي للحضارة الإسلامية تعلق بالمشاكل السياسية التي ارتبطت بالتساؤلات الجوهرية منحدرة عن هذا الإشكال.

كما يمكن تلخيص كل التقليد الفكري للحضارة العربية الإسلامية -ومن خلاله يمكن أن نقرأ الإشكال الرئيسي لهذا الفكر- من خلال محطة الفتنة الكبرى ومسألة الإمامة والخلافة التي طرحت بين أنصار علي ابن أبي طالب رضي الله عنه وجيش معاوية والتي أفرزت فرقة الخوارج التي خرجت على علي ابن أبي طالب بعدما لم ترض بالحكم الذي حصل بين الجيشين، وحتى المرحلة التي تلت معاوية وهي

¹. محمد وقيدي، **العلوم الإنسانية والإيدولوجية**، دار الطليعة، بيروت، 1983، ص. 11.

². **نفس المرجع**، ص. 11.

كيفية تعيين يزيد ابن معاوية حيث انتهج فيها معاوية طريقة لم يعهدها الإسلام من قبل وهي ابن الخليفة يصبح خليفة، الشيء الذي أدى إلى انقلاب الخلافة إلى ملك أي انقلاب العلاقة بين العصبية والدين، فالدولة التي كان تؤسس على أساس ديني-عصبي أصبحت دولة ذات أساس عصبي-ديني. لقد أدت الأحداث التي تلت تولي يزيد الملك إلى نشوء اضطرابات أدت إلى محاولة الخروج التي قادها الحسين بن علي رضي الله عنه وأدت في نهاية المطاف إلى واقعة كربلاء التي سترسم بتداعياتها كل الصرح الفكري الشيعي المعادي للأمويين والذي سيفرز لنا قضية تاريخية ذات أبعاد دينية كونت للفكر الشيعي أهم طروحاته. كما كانت هناك محاولات سياسية موازية لسلطة الأمويين أدت إلى تفرد أهل الحجاز وخروجهم عن سيطرة الأمويين بقيادة عبد الله بن الزبير والتي انتهت في عهد مروان بن الحكم إلى قتل عبد الله بن الزبير وإعادة ضم الحجاز إلى سلطة الأمويين. إنها اللحظة التاريخية التي ستؤسس للفكر السياسي العربي الإسلامي إشكالاته والتي تنحدر عنها المسائل العقائدية الأخرى وبالتالي مجال المفكر وغير المفكر فيه. فالمسألة السياسية على اعتبار هي أول مشكل واجهه العالم العربي والإسلامي لم يتم تحديد إشكالياتها بطريقة علمية من قبل المؤرخين حيث كان اعتمادهم على المقاربات النصية ومن زاوية مذهبية سياسية.

فقضيتي الشرعية السياسية ومحورها الدولة والشرعية الدينية ومحورها الإمامة في تحقيق الغاية الكبرى وهي الخلافة، كانت أساسا في من يحق له أن يكون خليفة الرسول (ص) للتحكم في الدولة التي بناها الرسول (ص) وهو يمثل الشرعية السياسية وكذلك إمامة المسلمين أساس الشرعية الدينية التي مصدرها إلهي في حالة الرسول (ص) على اعتبار أن الشرعية السياسية كانت في مرحلة النبوة تابعة للشرعية الدينية كون الإسلام جاء "ليؤسس الاجتماع

الديني للمسلمين في صورة اجتماعي سياسي بات ممرا إجباريا للاجتماع الديني كي يعيد إنتاج نفسه"¹.

وهنا تبرز لنا قضية الخلاف الذي حصل بين المسلمين في تعيين الخليفة والذي أدى فيما بعد إلى إشكالية انفجرت مع الفتنة الكبرى ومعركة الجمل ومعركة صفين وهنا القضية ليست اختلافية بين المسلمين يمكن أن نعتبرها مرتبطة بفهم مختلف للنص الديني بل هي قضية خلافية أسست لكل التيارات اللاحقة للساحة السياسية والفكرية والفلسفية فهي منبع الخلاف والإشكال بين جماعة المسلمين استعصى فهمها على المؤرخين بكونهم كانوا يفتقدون للآلية المعرفية المناط بها تفسير ذلك ولهذا الغرض جاءت كل نظرية ابن خلدون مركزة على مفهوم الدولة الأساس الاجتماعي والديني لاكتساب الشرعية السياسية وبالتالي الهيمنة على السلطة السياسية. لقد كان مفهوم العصبية هو المفهوم الذي مكن لابن خلدون من تفسير الإشكال السياسي الذي حصل وبالتالي يصبح تفسير الخلاف بين المسلمين أمرا ممكنا اعتمادا على علم العمران والتاريخ، الذي يبين لنا كيف تنشأ الدول وتتطور وتحصل فيها الغلبة بالوازع الديني ثم بالعصبية ثم تأتي مرحلة يصبح الملك مطلوب لذاته فتضعف العصبية وبزول الملك بزوالها بعد حين. يقول ابن خلدون في الفصل الذي خص به تفسير الخلاف الذي جرى بين المسلمين في الصدر الأول تحت عنوان، في انقلاب الخلافة إلى ملك، حيث يبدأ هذا الفصل قائلا، "اعلم أن الملك غاية طبيعية للعصبية ليس وقوعه عنها باختيار إنما هو بضرورة الوجود وترتيبه... وكل أمر يحل عليه الجمهور فلا بد فيه من العصبية إذ المطالبة لا تتم إلا بها..."². وقد تطرق ابن الأزرقي إلى حالات ثلاثة تنتقل من خلالها الخلافة إلى ملك حيث يقول: " فللخلافة والملك في الدولة الإسلامية مقامات ثلاثة:

¹ عبد الإله بلقزيز، **تكوين المجال السياسي الإسلامي، النبوة والسياسة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005، ص. 41.

² عبد الرحمن ابن خلدون، **مرجع سبق ذكره**، ص. 256.

المقام الأول؛ عند وجود الخلافة بدون الملك: وذلك حين البراءة منه، والتتكب على طريقه في أول الأمر استغناء عنه بوازع الدين لما كانوا عليه من إثارة الحق أولاً، وعضاضة البداوة المعينة عليه ثانياً.

المقام الثاني؛ عند اختلاطهما، وامتزاج الدولة بهما: وذلك عند تدرج البداوة إلى نهايتها، تجيء طبيعة الملك لمقتضى العصبية، وحصول التغلب ثم انفراده بالمجد، مع تحري مذاهب الدين والجري على نهج الحق، إذ التغيير لم يظهر أي في الوازع الديني فقط،

المقام الثالث؛ وهو الانقلاب الكلي إلى الملك البحت؛ وذلك عند زهاب معاني الخلافة ما عدا اسمها، وجريان طبيعة التغلب إلى غايتها في استعمال أغراضها من القهر والتحكم في الشهوات والملاذم¹. إنه الخطاب الذي بدأ يعرف تأسيس له مع نظرية ابن خلدون وابن الأزرقي، لقد استطاع هؤلاء من تحليل الأحداث التاريخية وأساسها تحليل الدولة وتطورها

عبر مراحلها العمرانية، لقد حصلت تلك الوثبة الايستيمولوجية أو القفزة المعرفية على حساب التفاسير النصية التقليدية والتي لا تعطي لطبيعة التطور التاريخي أية مساحة في إظهار التغيير الذي حصل. وبالتالي تكون كل التفاسير هي تفاسير ميتاتاريخية نافية للبعد الإنساني، لا تعطي للإنسان أية فعالية في فهمها، فتكون كل المحاولات التي كانت تريد تسديد وتقويم الانحراف الذي حصل هي محاولات تعيد إنتاج وانتهاج نفس الطرق القديمة وبالتالي يدخل التاريخ في دورة (عجلية) يتكرر نفس السيناريو بتغيير الفاعلين شكلياً. لكن عندما يكون الإنسان هو الفاعل في التاريخ، يدخل إلى الخشبة ليس لإعادة إنتاج الماضي بل لاستحداث ميكانزمات وقوانين تقلب منطق التاريخ حتى يصبح الماضي نفسه من إنتاج الحاضر، من خلال إعادة تفسيره وتحليله بالمنطق الجديد أي بالعلم الذي سيؤسس

¹. ابن الأزرقي، أبو عبد الله محمد بن علي، **بدائع السلك في طبائع الملك**، طبعة الكترونية، ص.6.

فكر جديد ويدخل الإنسان إلى خشبة التاريخ ناظرا وفاعلا وليس متفاعلا فقط.

إذا كانت النظرية السياسية، في بداية عهدها، مقترنة بالبعد الديني والتحليل النصي، فهذا راجع إلى كونها كانت مرتبطة بالأسس المعرفية التي بنيت عليها العلوم النقلية حيث لم يكن ممكنا التحدث عن الشرعية السياسية خارج الإطار المعرفي الديني النصي فهي ارتبطت في أولها بالدعوة والرسالة، فكان قيامها مرتبطا أساسا باستمرار الدولة التي نشأة تعبيراً عن الأمة التي أخرجت، في تحقيق الخلافة العامة الكبرى وهي خلافة الله فوق الأرض وكذا الخلافة الصغرى وهي خلافة الرسول (ص)، فقيامها هو من قيام الدين الذي يكون هو الجامع في تحقيق الخلافة الكبرى والصغرى مع القيام بأمر المسلمين ورعاية مصالحهم. لقد كان التحليل النصي ممكنا في فهم ما جرى من اختلاف وخلاف حول الطريقة المثلى لتحقيق هذا الأمر. ولكن عندما أصبحت الدولة والملك هي المطلب ونهاية العمل السياسي بات من الواجب إدخال أبعاد أخرى في التحليل والتفسير، باعتبار أن الذي حصل من تعاقب الدول والأمم وزوالها أمرا يثير الانتباه. فلم يعد التفسير النصي قادرا على فهم ذلك التطور والتغير الذي كان يعمل على إصدار الأحكام ومحاولة معرفة الباطل والصحيح والصالح فيما حصل. هذا ما انحصر فيه المنطق النصي الذي لا يحاول فهم السلوك والأفعال بل يحاول الحكم عليها بين الباطل والصحيح. إن التحليل العلمي يتجرد من كل تفسير قيمي لأفعال البشر بل أكثر من ذلك يحاول فهمها وبيان منطق سيرها وتجلياتها. حتى يستطيع الإنسان تقويمها وتسديدها. لقد تأسس إذا علم العمران وتأسست معه نظرة جديدة للتاريخ. التاريخ الذي ستتجلى فيه إرادة الإنسان من خلال تطور أحواله ومعاشه وعلومه وصناعاته. بدأ ابن خلدون إذا مسيرة معرفية وانطلقت لغة التحليل العلمي للحياة العملية وأصبح تفسير الظواهر الاجتماعية والعمرانية أمرا ممكنا من خلال منهج يقوم على العقل التجريبي ذلك العقل الذي هو الوحيد القادر على

تقصي الأحداث وتحليلها وهو المسلك الوحيد الذي له شرعية التحدث عنها. سيؤدي تأسيس علم العمران إلى اكتشاف قوانين تطور الدولة التي تعذر على من سبق ابن خلدون تفسيرها، منذ بداية الخلافة وانقلابها إلى ملك ومع تقلبات الدول في الأمصار والمدن وزوالها وظهور دول أخرى. وكذلك معرفة طبيعة العمران البدوي والحضري واختلافه باختلاف نحلة المعاش، كما تطرق ابن خلدون إلى أسباب زوال الملك وخراب العمران كعملية هي منتهى سلوك البشر وأفعالهم. لقد كان ابن خلدون حقيقة مؤسساً لعلم جديد -طارحا **(السؤال السوسولوجي)** - لا داعي إلى اعتباره هو نفس العلم الذي ستؤسسسه الحركة الفكرية في الغرب مع حلول القرن التاسع عشر. لقد تحرك ابن خلدون في مجال معرفي ثقافي وحدد إشكاليته ووجد ما يمكن أن يكون الجانب المعرفي الذي يمكن من خلاله أن ينهض العالم العربي والإسلامي لكي يسدد ويقوم الانحراف الذي أخذ مسيرته ومنطقه بعد ابن خلدون، حيث كان مسار الانحطاط قد ارتسم في العالم العربي، وبات من غير الممكن تقويمه، حتى استفاق العالم العربي بعد قرون على وقع الاستعمار والذي هز وعيه ووجدانه فاستجاب لذلك بنهضة نعيش إلى حد الآن تداعياتها وإشكالياتها.

سادساً: ابن خلدون في عصر النهضة تراث أم منهج؟

ما يلفت الانتباه من خلال محاورة رواد النهضة والإصلاح لابن خلدون أنهم يناقشونه في الأفكار والطروحات التي وصل إليها دون أن يؤسسوا من خلال ذلك مقالة في المنهج والتي لولاها لما توصل ابن خلدون إلى صياغة نظريته. فهم يحاورونه في النتيجة وليس في المقدمات التي من خلالها قام ببناء نظام برهنته. لقد أدرك مفكرو عصر النهضة الهوة الفاصلة بينهم وبين الغرب وكانت أهم فكرة عبرت عن هذا

التباين الحضاري هي فكرة **التقدم*** وبالتالي الشعور بهذا التباين لم يكن من خلال مسلك فلسفي وفكري على غرار ما وصل إليه فلاسفة التنوير الذين كانوا يحملون في تصوراتهم معاني ومضامين لفكرة التقدم تختلف جوهريا عن الفكرة التي حملتها أفكارهم (رواد النهضة) لنفس المفهوم. لقد تبين لهم أن التقدم هو ضرورة وجودية للحاق بالركب الحضاري وتجاوز التعطل التاريخي الذي وجدوا أنفسهم فيه، باعتبار أن التقدم والتحضر هو سنة تاريخية تجري على المجتمعات والأمم من خلال تقلبها عبر التاريخ. كان هذا هو المصدر الأول الذي وعى من خلاله العرب فكرة التقدم. والمصدر الثاني والأساسي وهو معرفي بالأساس فقد كان من خلال قراءتهم لابن خلدون. لقد أكد على هذه الفكرة فهمي جدعان حين يقول " أن مفهوم التقدم عند مفكري النهضة العرب لم ينتقل إليهم ابتداء من فلاسفة عصر التنوير الأوروبيين من أمثال فولتير وكوندورسيه ومنتسكيو وغيرهم، وإنما جاءهم من مصدرين أساسيين لم تكن أفكار التنويريين إلا رافدا تاليا لهما. أما المصدر الأول فهو وعيهم للهوة التي باتت تفصل عالم العرب والشرق والإسلام عن عالم الغرب الذي لاحظوا أنه يحث الخطى بثبات واطراد في طريق الرقي والتقدم والتمدن. وأما المصدر الثاني فهو قراءتهم لمقدمة ابن خلدون التي تحتل فيها مشكلة أفول العمران، أي التقهقر الحضاري، المرتبة الأولى. وبين قراءتهم لابن خلدون ووعيهم لحالة التدني أو التقهقر لم يكن بد من أن تجد آراء فلاسفة التنوير بعض رجوع والصدى.¹ لذلك فلم يكن هذا الإدراك من خلال حركة الواقع الذي تحددت من خلاله أفكار النهضة وكانت استجابة له على غرار ما حصل في الغرب حيث أن فكرة التقدم أخذت تتجلى في الواقع كشيء متحقق كان على العقل رصدتها ومتابعتها وفهمها لاستنتاج القوانين التي تحكمها

* سنأتي في فصل لاحق لتبيان هذه الفكرة كما وعها الفكر الغربي في القرن التاسع عشر أساسا.

¹ فهمي جدعان، **الماضي في الحاضر، دراسة في تشكيلات ومسالك التجربة الفكرية العربية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، دار الفارس للنشر والتوزيع، الأردن، 1997، ص.471.

زيادة على اعتبار أن التقدم هو منتهى ومآل الإنسانية التي كانت الحضارة الأوروبية في -اعتقادها- تمثله. لقد رجع مفكري النهضة إلى ابن خلدون لفهم فكرة التقدم والتي كما قلنا تختلف جوهريا عن معناها في الغرب. لذلك بدأ التعامل مع ابن خلدون كمرجع معرفي لكي يجيب عن واقع غير الواقع الذي تحددت من خلاله نظريته. هذا التعامل جعل مفكري النهضة يدخلون في علاقة مع ابن خلدون تحاول قراءته وفي نفس الوقت القراءة به. أي أنها كانت تقرأ ابن خلدون لاستعماله لقراءة الواقع دون الانطلاق منه لاستلهاهم حسه العلمي الذي يؤدي إلى استحداث نظرية كاملة ومتكاملة، لا تحدث قطيعة معه ولكن تحدث تجاوزا له من خلال الانطلاق منه كقاعدة معرفية مؤسسة لهذا التجاوز.

وعند قراءة الطهطاوي وخير الدين التونسي والكواكبي وحتى محمد عبده نجد في كتاباتهم حضور لابن خلدون من خلال محاولتهم التي كانت تسعى إلى استحضاره في واقعهم ومحاولة قراءة هذا الواقع بمنظار خلدوني مقارنين ذلك بما وصل إليهم من الفكر الغربي من نظريات وفلسفات. لقد كانت حواراتهم مع ابن خلدون حوارات سجالية لا ترجع إلى الواقع العيني ولكن ترجع إلى واقع غير واقعهم ألا وهو واقع الآخر الذي كان يمثل بالنسبة إليهم مصدر إشكاليتهم وسؤالهم.

لعل الطهطاوي وخير الدين التونسي يمثلان النموذجين الذين من خلالهما يمكن أن نؤشر لهذا التعامل مع ابن خلدون. فنحن نعرف أنهما يمثلان ومن خلال كتاباتهما طبيعة العلاقة بين الفكر العربي والفكر الغربي وحلقة اتصال مهمة بين الفكرين. فكلاهما تأثر بفلاسفة التنوير البارزين ونجد في نفس الوقت حضورا لابن خلدون في كتاباتهما.

لقد لاحظنا التقدم في أوروبا وهو متحقق وحاولا أن يعرفا ماهيته وأسبابه وهنا أخذنا بطريقة جزئية ما توصل إليه ابن خلدون لمقارنته مع ما هو موجود في واقع غير واقعهم -واقع الغرب.

والملفت للانتباه في هذا المسعى هو الفارق الموجود بين ابن خلدون والفكر العربي في عصر النهضة رغم ما يبدو من تشابه في الشكل التعبيري عن أسباب الانحطاط الذي عرفه العالم العربي في القرن التاسع عشر. حيث ما كان يوجه الفكر الخلدوني في تفسير نشأة الدول وزوالها هو السؤال العلمي **السؤال السوسولوجي** الذي يسعى إلى معرفة الأسباب الموضوعية والتاريخية التي تحدد مسار الأمم والملوك. لقد توصل ابن خلدون إلى فهم التاريخ والمجتمع من خلال خطاب علمي تأسس من خلاله علم جديد وثور علم قديم. وهذا العمل الذي قام به ابن خلدون أعاد طرحه رواد الفكر الأوروبي خاصة بعد الثورة الفرنسية والذي أفرز لنا حقل العلوم الاجتماعية في الغرب.

إنهم كانوا يحاورون ابن خلدون كما يحاورون الغزالي أو ابن تيمية أو ابن كثير أو الطبري، لكن القضية هي أعمق من ذلك فمحاورة ابن خلدون لا تكون إلا من خلال خطاب علمي يعيد ويستعيد الحس العلمي الذي اعتمده ابن خلدون وبالتالي من المستحيل قراءة ابن خلدون من زاوية أدبية شعرية أو حتى فقهية ومن موقع الضعف والهوان، حيث يجعل الذات المخاطبة تبحث عن الحلول والعلاج دون **الوعي** **الايستيمي** بواقعها أي بالأسباب المحايثة لمآل الواقع الذي تحدث من خلاله.

وقد طرح ابن خلدون السؤال العلمي الذي بحث عن **كيف** يحصل التطور والانحطاط، أما الفكر النهضوي فقد تحرك وفق السؤال الميتافيزيقي الذي يطرح سؤال **لماذا** تحدث الأشياء وتحصل أي لماذا حدث الانحطاط. الفرق بين السؤالين يكمن في الوضعية التي يوجد فيها طارح السؤال، فابن خلدون عندما طرح سؤال كيف تنشأ الدول وتتطور لم يكن في صلب اهتمامه هو إعادة بعث الحضارة العربية الإسلامية بكليتها واستنهاض شعوبها برمتها وإنما حاول أن يكتشف المنطق التاريخي الذي جعل الدول التي تعاقبت على تمثيل هذه الحضارة من البروز والتطور والاستيلاء على الدول السابقة التي هي كانت بدورها السائدة في كنف هذه

الحضارة ذاتها. حاول ابن خلدون إذا أن يكتشف القانون الذي جعلها كذلك. وبالتالي يسمح له في هذا الإطار من إيجاد ما يحقق ذلك، وهو الذي كان ينتقل من مكان إلى آخر باحثاً عن عصبية يحقق من خلالها مشروعه السياسي لأن الحضارة العربية كانت قائمة رغم أنها بدأت تضعف مقارنة بالقرون السابقة. وقد بقي القانون ساري المفعول لمدة ما يزيد عن ثلاث قرون بعد ابن خلدون مع الدولة العثمانية.

إلا أن إشكاليته لم تكن بهذا العمق التاريخي الذي وجد فيه العرب أثناء عصر النهضة حيث كان السؤال محركاً ومبرراً من خلال إيجاد حلول وميكانزمات لإعادة واستعادة الحضارة العربية بعدما أفتكت منها المبادرة التاريخية. وبالتالي لم يكن هم روادها في اكتشاف ميكانزمات هي متحققة في الواقع التاريخي العيني ولكن كان البحث من أجل استحداثها وتحققها. إذا محاورة ابن خلدون من قبل رواد النهضة كانت محاورة تراثية وليست منهجية أي لم تستحضر البعد التاريخي العيني في مناقشة ابن خلدون ولم يكن الواقع هو مرجعية معرفية في نقده أو تأسيسه. لأن الواقع لم يكن يتطلب تحليل بل كان يتطلب تبديل.

لقد كان محور الانشغال الخلدوني ليس مسألة الحضارة كما وعها العرب في عصر النهضة بل كان انشغاله مسألة نشأة دول وزوالها في قلب نفس الحضارة وهنا حدث لبس لدى رواد النهضة الذين كانوا يستحضرون ابن خلدون وكأنه يتكلم عن الحضارة العربية الإسلامية في كليتها خاصة وأن في عصره لم يتشكل بعد ذلك الآخر الذي كان محددًا للوعي العربي الحضاري في عصر النهضة ألا وهو الغرب.

لذلك ودون الخوض في طروحات مفكري النهضة في تقاطعهم مع ابن خلدون والفكر الغربي. نستطيع من خلال فكرة التقدم كمؤشر للهاجس التاريخي الذي شغلهم أن نلمس حضور ابن خلدون وكيف أن الواقع العيني للذات العارفة لم يكن أداة الحوار ومرجعه وإنما المرجعية الایستيمولوجية المعرفية للغرب هي التي كانت تحدد مسار الطرح وطبيعته. زد على ذلك فإن الواقع العيني لم يكن محل

تحليل بقدر كان محل محاولة تجاوزه بأفكار ليست تابعة من تحليله بل كانت تابعة من رفضه.

يختم أبو يعرب المرزوقي كتابه إصلاح العقل في الفلسفة العربية حيث يرى بأن الفكر العربي في عصر النهضة استثمر بطريقة متسارعة (ناقداً أو مؤيداً) النتائج العملية التي توصل إليها ابن خلدون من خلال دراسته للتاريخ دون استلهاً أسسه النظرية أي الثورة الأبيستيمولوجية التي تحققت على يديه وسمحت من خلاله من استئناف الفكر العربي نشاطه المعرفي الذي "ناسب الظرف الإنساني في العالم الذي كان على أبواب انقلاية نوعية في تلك المجالات نفسها، بحيث لم يشعر الفكر العربي بأي فارق نوعي." ¹ فالاستئناف كان بإيعاز من الآخر ليس كفكر ولكن كواقع اتخذ شكل التفوق والتقدم. نحن نقول إن هذا التناسب جعل الفكر العربي يأخذ النتيجة دون أن يبينها، فتقهقر الفكر العربي إلى الوراء إلى ما قبل الفكر الخلدوني الذي جاء هذا الأخير للقطع معه وهو الفكر المتأريخي الخارج عن الواقع وهي الوضعية الفلسفية التي وجد فيها العالم العربي حيث رجع إلى نفس الإشكالية الفلسفية التي جاء ابن خلدون لتجاوزها. وهي إشكالية المنزلة التي يشغلها الكلي، فالفكر العربي المعاصر وجد نفسه في نفس تلك الوضعية الفلسفية.

وتتحدد هذه الإشكالية في وضعيتين معرفيتين سواء المحايثة في تاريخنا الماضي عصر النبوة والسلف الصالح ومفارقة لواقعنا، أو المقارئة لنا ومحايتها في واقع آخر هو حاضر الآخر. إنها سلطة النموذج أو المرجع على الواقع دون استحضار البعد التاريخي لهذا النموذج أو ذلك. ولا يكون إلا من خلال الوعي بالتاريخ كبعد معرفي لتحقيقه.

إنها الإشكالية التي أعادة الفكر العربي إلى نقطة الصفر نقطة التفكير العلمي وشروطه من خلال الفكر الذي يؤطره الذي عليه تجاوز هذه الإشكالية وبدونها لا تحصل النقلة

¹ . أبو يعرب المرزوقي، **إصلاح العقل في الفلسفة العربية**، مرجع سبق ذكره، ص. 387.

الكيفية والنوعية على غرار ما حصل في الغرب مع عصر النهضة والأنوار وانتهاء بالثورة.

الباب الثالث الفكر العربي من خطاب النهضة إلى خطاب نقد النهضة

Chaque période historique, chaque moment de l'évolution en est à»

« récrire l'histoire et à rechercher, à nouveau, ses ancêtres

Alexandre Koyré

"إذا أردت أن تفهم الحاضر فارجع إلى الماضي،
ولكن إذا أردت أن تفهم الماضي، فانطلق من
الحاضر"

الفصل الأول

البعد التاريخي للنهضة

أولاً: النهضة من الإصلاح السياسي إلى الإصلاح
الفكري والاجتماعي.
ثانياً: حركات الإصلاح الديني.

إن الشروط الممهدة لنشأة الفكر العربي المعاصر هي تلك التي بدأ يتشكل فيها لدى الوعي العربي الإسلامي، في القرن الثامن والتاسع عشر، ضرورة القيام بإصلاح الأوضاع السياسية والعسكرية أساساً، ففي تلك المرحلة شعر، سلاطين الدولة العثمانية المتأخرين، بضرورة الإصلاح وذلك بمحاولة التطلع إلى ما وصلت إليه الدول الأوروبية، وخاصة فرنسا، من تطور على مستوى تنظيم الجيش وكذا أساليب التعليم التقني والعلمي. زد على ذلك وفي كنف السيطرة العثمانية على العالم العربي الإسلامي، ظهرت قوى (فكرية-سياسية) حاولت القيام بإصلاح من الداخل، كانت تنطلق من فكرة الإصلاح الديني مثل؛ (الحركة الوهابية في الحجاز، والسنوسية في الجزائر ثم ليبيا لاحقاً، والمهدية في السودان)، وكان هذا لما لحق -حسب رؤية هذه الحركات- من انحراف على مستوى العقيدة والسلوك في الواقع، الشيء الذي أفرز ممارسات وطقوس خارجة عن التعاليم

الإسلامية الأولى. هذا وقد بدأت تطفو على السطح بعض الخصوصيات الدينية (المسيحية) والعرقية (التيارات القومية) وحتى المذهبية (المارونية والعلوية) وخاصة في مصر والهلال الخصيب (لبنان، سورية، فلسطين) والتي باتت تفاوض وجودها ليس كتيارات فكرية فحسب، بل ككيانات دينية أو مذهبية وسياسية-طائفية، تزامم، في طرحها، التيارات السائدة وهذا حسب خصوصية كل منطقة من أرباع العالم العربي الإسلامي.

كل هذه الظروف كانت كعوامل ممهدة لنشأة الفكر العربي المعاصر بثنتى طروحاته وتياراته، رغم أن الطرح الذي كان أكثر بروزاً، هو الطرح الإصلاحى الإسلامى والذي حاول هو كذلك أن يستلهم ويستوعب بعض الأفكار الغربية الحديثة التي كانت تبرز كمرجعية للمدنية والتحضّر.

هناك نقطة أساسية يجب التنبيه إليها، وهي أن جل المهتمين بالفكر العربي المعاصر في تناولهم لتاريخه، نجدهم يربطون هذا الفكر بالقضايا السياسية للعالم العربي على اعتبار أن الفكر العربي المعاصر هو الوجه الفلسفى للانفعال السياسى للعالم العربي وبالتالى لا يمكن فى أية حال من الأحوال الفصل بين الطروحات الفكرية والمواقف السياسية-التي كانت تعبر عن الأحداث السياسية- لأى مفكر وأى تيار من تيارات الفكر العربي المعاصر.

وهنا تبرز لنا طبيعة المواقف التي كانت حيال الواقع من خلال كل المفكرين سواء الموقف المحافظ أو الإصلاحى أو الثورى. ونحن نتتبع تطور الفكر العربي المعاصر نعتقد جازمين أن وراء كل فكرة سياسية انتهجها العالم العربي فى العصر الحديث إلا ولها أساساً فكرياً صاغها أحد رواد نهضته سواء السابقين أم اللاحقين. كما أن هناك نقطة مهمة أخرى وهي أننا سوف نحاول من خلال هذا الفصل القيام بمسح سردي لأهم وجوه الفكر العربي المعاصر دون نقد ولا تحليل بل سنعرض الأفكار كما تم تأريخها. كما أننا سنأخذ من مسيرة أية حركة أو السيرة الذاتية لأى مفكر ذريعة للتعرف عن الواقع الذى عاصره والأحداث التي عاصرها والموقف الذى

اتخذه حيال الواقع الذي كان يتحرك فيه، وبالتالي طبيعة الفكر الذي سيتبناه للتعبير عن هذا الواقع. وهذا قد يساعدنا هذا الطرح الإقرار بأن الإشكالية التي شغلت هؤلاء المفكرين هي نفسها التي تشغلنا اليوم، رغم تغير طريقة طرحها وتغير المعطيات التاريخية وشروطها. وخاصة من خلال الموقف من الواقع والأفكار التي يراد تطبيقها عليه لتغييره. وسوف يأتي فصل آخر نحاول من خلاله القيام بالتحليل النقدي وتحديد التيارات الفاعلة في هذا الفكر والناظمة له في حدودها المعرفية.

نتقدم شيئاً فشيئاً لكي نحدد من خلال ما سبق مضمون الفكر العربي المعاصر، بالتطرق إلى مفاهيم أو العبارات التي باتت الأكثر تداولاً في أدبيات الفكر الفلسفي والسياسي والاجتماعي للفكر العربي المعاصر. حيث أصبحت معاني هذه الكلمات تؤول إلى الصفر لكثرة استعمالها وكذا للمعنى الذي تأخذه حسب كل تيار وكل اتجاه.

وهي الكلمات التي تتداخل معانيها مثل **المحافظة والإصلاح والثورة**، كل هذه الكلمات ترمز في محتواها إلى العلاقة التي يمكن أن تكون بين الفكر والواقع. ففي عالم التيارات الفكرية والمذاهب السياسية نجد تصنيف كل التيارات حسب هذه الكلمات، فهناك التيارات الثورية والإصلاحية كما هناك التيارات المحافظة. وكل هذه التصنيفات مرتبطة أساساً بطبيعة الموقف الذي يتخذه كل تيار حيال الواقع والذي سيحدد تصور كل تيار لهذا الواقع وكيف يمثله في وعيه وفكره.

نأتي الآن إلى تبيين وجه الفارق بين هذه المفاهيم دون أن نرجعها إلى تيار معين ولا إلى نعت، انطلاقاً من مثال معين، هذا التيار أو ذاك بالمحافظ أو الثورية أو الإصلاحية. **النزعة أو المحافظة (conservatisme):** هو "اتجاه إيديولوجي في الآراء السياسية والاجتماعية، يرى إبقاء الأمور على ما هي عليه واحترام التدابير الاجتماعية والسياسية القائمة... ولذلك يقاوم المحافظون التغيير الاجتماعي..."¹ إلا

¹. أحمد زكي بدوي، مرجع سبق ذكره، ص.81.

أن هذا التعريف كان مقرونا دائما بتيارات معينة والتي كانت تقترب بالمحافظة على التقاليد والأعراف. لكن من منطلق موضوعي ومن نظرة تاريخية ديناميكية يمكن أن نقول إن التيار المحافظ، هو كل تيار في مرحلة تاريخية معينة يسعى إلى المحافظة على الوضع القائم بغض النظر عن المحتوى الفكري المسبق الذي قد يضعه في خانة التيارات الثورية أو الإصلاحية. بمعنى أن التيارات المحافظة قد تتحول في مرحلة تاريخية معينة إلى تيارات إصلاحية أو تيارات ثورية والعكس صحيح، دون أن تغير من محتوى أفكارها، بمعنى أن الموقف من الواقع والوضع القائم هو الذي يحدد طبيعة كل تيار، هل هو تيار محافظ أم لا.

النزعة الإصلاحية (réformisme): وهي نزعة تسعى إلى "تحسين أحد الأنماط الاجتماعية مع التأكيد على الوظيفة لا على البنيان، وتهدف حركة الإصلاح إلى إزالة المساوئ وعدم التوافق بدون محاولة تغيير الأوضاع الأساسية للمجتمع نفسه.¹ فنقول إن النزعة الإصلاحية هي نزعة تسعى إلى التغيير دون الثوبير، مع الإبقاء على الوضع القائم؛ أي المحافظة على البنيان العام ومحاولة إحداث تغييرات وظيفية على عناصر هذا البنيان، وبالتالي حق لنا أن نقول إن النزعة الإصلاحية هي طرح يسعى إلى تغيير بعض أجزاء الكل دون إعادة النظر في النظام العام للأفكار والأشياء.

النزعة الثورية (révolutionnisme): يستخدم تعبير الثورة والاتجاه الثوري للدلالة على "الحركة التي تؤدي إلى تغيير جذري في المجتمع كالتغيرات الصناعية والثقافية والعلمية وغيرها التي تتم فجأة وبعنف ولكنها تستغرق فترة زمنية نسبية لكي تعيد الاستقرار للوضع"². ولو نحاول أن نلخص كلمة الثورة في عالم الفكر والسياسة يمكن أن نقول إن النزعة الثورية هي نزعة تحاول أن تعيد النظر في نظام الأفكار والأشياء من خلال إعادة النظر في الأسس التي يقوم عليها هذا النظام.

¹. نفس المرجع، ص. 350.

². نفس المرجع، ص. 359.

هذه المفاهيم التي تناولناها وحددنا معالمها ومحتواها، تسمح لنا من خلال قراءة نقدية لواقع التيارات الفكرية للفكر العربي المعاصر في تطورها عبر التاريخ، أن نحدد ونصنف هذه التيارات من خلال موقفها من الواقع وليس من خلال محتوى أفكارها. ولعل التصنيف الفكري البحت هو الذي جعل عالم الفكر لا يتتبع سير وضرورة الأفكار من خلال تعاملها مع الواقع، الشيء الذي يجعل التصنيف التقليدي يتسم بالإطلاقية والتحجر دون مراعاة المتغيرات والتغير في المواقع والمواقف.

أولاً: النهضة من الإصلاح السياسي إلى الإصلاح الفكري والاجتماعي.

كما قلنا إن الاحتكاك بأوروبا كان أول عامل من العوامل التي ساهمت في بلورة الشروط الممهدة لنشأة الفكر العربي المعاصر، إلا أنه إذا كانت حملة نابليون العامل الحاسم، إلا أن البوادر الأولى والممهدة لهذا الفكر قد تبلورت، أساساً، في إطار الإمبراطورية العثمانية مع مجيء سلاطين الدولة المتأخرين الذين أحسوا بضرورة الإصلاح. فلا يخفى على أحد أن العلاقة بأوروبا هي أساساً نتيجة تواجد الدولة العثمانية في أوروبا التي كانت متصلة جغرافياً بها كما لا ننسى أهمية الأسطول الجزائري الذي استطاع أن يفرض نفسه طيلة ثلاثة قرون (القرن السادس إلى غاية القرن الثامن) أو أكثر على حوض الأبيض المتوسط والذي يعبر حقيقة عن المجال الجغرافي والاستراتيجي الذي كانت تتحدد من خلاله علاقة المشرق بالمغرب، سواء قبل سقوط الأندلس أو بعد ذلك. حينها كانت القوة الإسبانية، بعد حروب الاسترداد، تحاول أن تسيطر على الجهة الجنوبية من البحر الأبيض المتوسط، أي شمال إفريقيا، وقد استطاعت إلى حد ما ولو لفترة قليلة من تحقيق أهدافها ولكن مع تصاعد شوكة العثمانيين وبروز أسطول بحري بزعامة خير الدين وبابا عروج، بدأت القوة الصاعدة من استرجاع الأراضي التي استولى عليها الأسبان، الشيء الذي انتهى بسيطرة شبه كاملة من قبل الدولة

العثمانية والأسطول الجزائري خصوصا على بحر الأبيض المتوسط والذي أفرز علاقات دولية مرتبطة أساسا بهذا المعطى. إذا العلاقة بأوروبا لم تكن وليدة الاستعمار ولا حملة نابليون على مصر أو استعمار الجزائر بل أوروبا كانت دائما حاضرة في تصورنا وتموقعنا. الشيء الذي حصل وهي أن طبيعة العلاقة تغيرت من قوة مزاحمة وتمثل الند، إلى قوة مسيطرة، وهذه السيطرة كان ينظر إليها على أنها سيطرة تعبر عن تفوق عسكري يمكن اكتسابه، ولكن مع مرور الزمن أدرك العالم العربي الإسلامي أن القضية هي أعمق من ذلك بل هي تعبير عن نشأة حضارة تتفوقها في كل المجالات وبالتالي بدأ الانبهار بالغرب باعتباره مصدر التمدن والتقدم.

1. البوادر الأولى للإصلاح.

أ. قبل حملة نابليون على مصر.

من بين التحديات التي واجهت السلطنة العثمانية، تلك الحركة التي نشأت في قلب الجزيرة العربية "فعلى حدود الإمبراطورية وفي قلب الجزيرة العربية نشأة حركة إصلاحية، استلهمت تفكيرها من المذهب الحنبلي، فأعلن صاحبها محمد بن عبد الوهاب* (1703-1787) أن الإسلام ليس مجرد أقوال أو ترديدات لأقوال.¹ فقد حاول هذا الأخير القيام بحركة إصلاحية تستلهم مبادئها من جوهر العقيدة الإسلامية، حيث أنه انطلق من وضعية أين كانت فيها الممارسات الدينية لا تمت بصلة، حسب رأيه، إلى ما كان عليه السلف الصالح، من صحابة الرسول (ص) وعهد الخلفاء الراشدين. وقد سار محمد بن عبد الوهاب على النهج الذي رسمه من قبله أحمد بن تيمية "عن طريق عائلته التي كان أعضاؤها من علماء الحنابلة، بفضل دروسه في المدينة وغيرها، إلا أنه فسر الإسلام تفسيرا لم يكن لمعلمه عهد به، إذ لم تقتصر تعاليمه، في ظروف زمانه على الدعوة إلى التوبة، بل غدت تحديا

* سوف نخصص لفكر محمد عبد الوهاب جانب من بحثنا لتعريف بفكره الذي أثر بشكل كبير في الحركات الإصلاحية التي ظهرت لاحقا.

¹. ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939**، دار النهار للنشر س.م.ل، بيروت، 1968، 54-55.

للقوى الاجتماعية السائدة؛ تحديا للقوة المتجددة لدى القبائل العربية التي كانت ما تزال تعيش على جهل بالدين والشريعة، وتحديا للسلطة العثمانية التي كانت تدعم السنة الإسلامية، لا كما كان يفهمها السلف بل كما كانت قد تطورت إليه خلال العصور... وغدا تحديه للعقيدة تحديا للسلطة أيضا، فقد تحالف مع أسرة حاكمة صغيرة في أواسط الجزيرة، أي أسرة ابن سعود... وفي أواخر القرن الثامن عشر كان الوهابيون قد سيطروا على أواسط الجزيرة والخليج الفارسي ثم ما لبثوا أن دمروا كربلاء في أطراف العراق واحتلوا الحجاز وأخذوا يهددون دمشق...¹ فكانت هذه الحركة المناهضة، أثرا كبيرا على كيان الإمبراطورية العثمانية وذلك بتحد مزدوج كان الأول على المستوى العقائدي والثقافي في فهم الإسلام وتعاليمه وإحلال المؤسسات الدينية التقليدية بمؤسسات أخرى تعتمد أساسا على فهم للشريعة الإسلامية كما فهمها رائدها محمد بن عبد الوهاب، الشيء الذي أدى إلى تسمية هذه الحركة بالدعوة الوهابية والتحد الثاني كان على المستوى السياسي بتحالفه مع قبائل الجزيرة العربية وعلى رأسها قبيلة ابن سعود، حيث عملت على ضم كل القبائل الأخرى إليها، وتبنت الاستقلال عن الإمبراطورية العثمانية من خلال مطامحها التوسعية. هناك نقطة أساسية يجب تأكيدها وهي خصوصية الحركة الوهابية بالنسبة إلى الحركات الإصلاحية الأخرى مثل السنوسية والمهدية حيث أخذت عملية الإصلاح للحركة الوهابية بعدا دينيا سياسيا انفصاليا وتوسعيا وذلك من خلال مناهضة الدولة العثمانية وعدم الاعتراف بشرعيتها السياسية، وهذه الخصوصية هي التي ستؤثر لاحقا على المشهد السياسي العربي حيث اعتبرت هذه الحركة كحركة إصلاحية نموذجية لكل عملية استقلال سياسي تقوم به أية حركة في العالم العربي وهذا ما زاد من سمعة هذه الحركة التي باتت النموذج المثالي في الإصلاح. وبالتالي ما يفرقها عن الحركات الإصلاحية الأخرى؛ مثل السنوسية التي لم تكن مناهضة للخلافة العثمانية بل اعتبرت نفسها موالية لها، الشيء الذي

¹. نفس المرجع، ص. 55-56.

لم يسمح لها بالبروز على الساحة الفكرية والسياسية للعالم العربي لاحقاً. إذا القضية ليست في محتوى الأفكار بل في الموقف من الواقع. الدليل على ذلك فبعدما كانت الحركة الوهابية نموذجاً للإصلاح أصبحت الآن تنعت بالتحجر والتخلف دون أن يتغير نموذجها المعرفي الذي أسسه محمد بن عبد الوهاب.

هذا على مستوى الوضع الداخلي أما على المستوى الخارجي فقد "تكونت ما وراء حدود الإسلام حركة كان لا بد أن يكون لها تأثيراً أشد على الإمبراطورية، هي الثورة العلمية في أوروبا الغربية، وما انبثقت عنها من قوة عسكرية واقتصادية".¹ فكان هذا التحدي الذي واجهته المتمثل في الحركة الوهابية على المستوى الداخلي وتدايها السياسية وطموحاتها التوسعية من جهة، وصعود القوى الأوروبية التي كانت تطمح إلى الاستيلاء على أطراف العالم العربي الإسلامي الذي كان مركزه عاصمة الدولة العثمانية وخاصة مصر والهند الخصب، -بعدما تمكنت السيطرة الغربية المتمثلة في فرنسا من الاستيلاء على الجزائر (لاحقاً 1830)- من جهة أخرى، عاملان حاسمان في بروز فكرة الإصلاح، الشيء الذي دفع سلاطين الدولة العثمانية إلى التفكير في تغيير أساليب الحكم وطرق التنظيم العسكري والإداري، دون المساس بالطبع بالمؤسسة الأساسية وهي النظام السلطوي الأوتوقراطي. في هذا المقام سوف لا نطيل في سرد الأحداث التاريخية المفصلة التي عملت على بروز هذه الفكرة إذ ليس هذا مقامها حيث يدخل هذا في إطار العمل التاريخي، بل نقتصر على أهم المبادرات التي انصبت فيها الجهود التي كانت ترمي إلى الإصلاح، والتي كانت العوامل والبوادر الأولى في تكوين الفكر العربي الحديث.

لقد أخذ الإصلاح ضمن الإمبراطورية العثمانية بوادره الأولى في المجال العسكري والتنظيم الإداري، فقد تعاقب على هذه الإمبراطورية وخاصة في المراحل اللاحقة "بعض السلاطين الأتراك الذين حكموا الدولة العثمانية في أواخر القرن الثامن

¹. نفس المرجع، ص. 56-57.

عشر وأوائل القرن التاسع عشر، عنوا بإصلاح أحوال الدولة، وكان الجيش نقطة انطلاقهم في محاولتهم الإصلاحية، ومن ثم فقد أنشئت في عاصمة السلطنة مدارس عسكرية عالية ومدارس طبية عالية.¹ حيث تخرج من هذه المدارس عدداً من الأتراك والعرب الذين كانوا يأتون من المناطق التي كانت تحت الحكم العثماني. ومن بين المؤشرات التي يمكن أن تعطينا دلائل بإحساس سلاطين الدولة العثمانية بالضعف والتقهر هو الاهتمام بابن خلدون* الذي ترجم كتابه **المقدمة** إلى اللغة التركية في القرن الثامن عشر، حيث استطاع ابن خلدون أن يحلل بطريقة علمية أسباب انحطاط الدول والعوارض التي تلحقها من ضعف في ملك وخراب في العمران. لكن يبدو أن الاهتمام بابن خلدون لم يؤسس فكراً يحلل أسباب العلة، حيث سرعان ما انصرف اهتمام الدولة العثمانية إلى البحث عن الدواء دون تشخيص الداء. "ففي عهد باكر، أي منذ 1720م عاد من فرنسا مبعوث خاص بتقرير مشيع بالإعجاب بها، وحاولت الحكومة العثمانية مراراً، ابتداءً من ثلاثينيات القرن الثامن عشر، إنشاء جيش على أسس أوروبية. وفي حقبة السنوات العشر تلك، طلب السلطان من (مرتد)* فرنسي، اسمه دي بونفال، أن يفتح مدرسة للهندسة العسكرية، فلم تعمر طويلاً بسبب مقاومة الانكشارية لها. إلا أنه أنشأ بعد جيل، أي في سبعينيات ذلك القرن مدرسة الرياضيات لضباط البحرية، كان أول أستاذ فيها جزائري يعرف لغات أوروبا.² كانت هذه المبادرة التي تبناها سلاطين الدولة العثمانية، عملية مفروضة، نظراً إلى الوضع الذي كان سائداً آنذاك وخاصة مع صعود أطماع أوروبا وتكالبها على العالم الإسلامي وكذلك الحاجة إلى بناء نظام عسكري يمكنها،

¹ نقولاً زيادة، «الفكر العربي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر»،

الفكر العربي في مائة عام، الجامعة الأمريكية في بيروت، هيئة

الدراسات العربية، بيروت الجامعة، 1967، ص. 4.

* العودة إلى الفصل الخاص بابن خلدون وأسباب عزوف الفكر العربي عن دراسته وعدم وجود استمرارية حقيقية لفكره.

* بمعنى أنه اعتنق الإسلام.

² ألبرت حوراني، مرجع سبق ذكره، ص. 61.

بفضله، قمع أية محاولة داخلية تطمح إلى الاستقلال (الحركة الوهابية) وبالتالي الانفلات من الهيمنة العثمانية، وهذا ما لم يكن ممكنا مع التنظيم التقليدي للجيش الذي كان يمثله الجيش الإنكشاري المتحالف أساسا مع الطبقة المثقفة التقليدية المحافظة والتي كانت أساسا متمركزة في المناطق البدوية.

إن أول محاولة إصلاح عرفتها الدولة العثمانية كانت في عهد السلطان سليم الثالث (1788-1807م) وقد كانت أول مؤشرات هذا الإصلاح عندما حاول هذا الأخير إصلاح الجيش والقيام بتغييرات جوهرية في تنظيمه والذي كان بالأساس جيشا تقليديا "غير أن محاولته إنشاء جيش مثالي جديد أثارت عليه نقمة الإنكشارية الذين ما شعروا بمركزهم مهددا حتى هبوا نائرين، يؤبدهم العلماء والجماهير." ¹ خاصة وأن تولى سليم الثالث مقاليد الحكم كانت في مرحلة عرفت فيها الدولة العثمانية عدة هزائم خاصة مع روسية التي كانت تسترجع الأراضي التي كانت تحت سيطرة العثمانيين. وخاصة بلاد القرم "ففي حرب (1768-1774) أنزلت البواخر الروسية جيوشا في اليونان وفي بيروت، بينما توغلت الجيوش الروسية في البلقان والقوقاز. وفي نهاية الحرب، فرض على السلطان* التخلي عن قرم التي كانت إذ ذاك منطقة إسلامية في معظمها، فكانت أول مقاطعة إسلامية تنسلخ عن الإمبراطورية." ² وبالتالي فقد ورث السلطان سليم الثالث أوضاعا صعبة جدا "فبدأ بإصلاح الجيش على نطاق واسع، وفتح مدارس كان معظم أساتذتها من الفرنسيين، باستثناء السنوات التي تلت غزو مصر،" ³ لذلك فقد "كان السلطان سليم الثالث حريص على استعادة القرم وتحقيق النصر على أعدائه، ورأى البدء بإعادة بناء الجيش وأصدر أوامره للصدر الأعظم باتخاذ اللازم نحو تطوير الجيش

¹ نفس المرجع، ص.61.

* كان ذلك في مرحلة حكم السلطان عبد الحميد الأول (1187-1203هـ/ 1773-1788م).

² نفس المرجع، ص.57.

³ نفس المرجع، ص.61.

ومتابعة الجهود في سبيل الإصلاح"¹ إلا أن الهزائم المتتالية التي منية بها الدولة العثمانية مع روسيا* وفقدانها لمناطق عدة التي كانت تحت سيطرتها، أدى بها إلى التنازل عن التوسع لصالح القوى الأوروبية الصاعدة وخاصة فرنسا وإبرام الصلح والمعاهدات " وكان وضع الدولة العثمانية بسبب الأحداث التي تعرضت لها أثر على قوتها وعلى سير حملاتها نحو أوروبا وجعلتها في موقف لا يمانع من الموافقة على أي أمر يؤدي إلى السلام وبأي شروط، وكانت تلك الأحداث مساعدة في مهمة الوسطاء، فتوصلوا بعد مفاوضات مع كل من روسيا والدولة العثمانية، إلى عقد معاهدة سلام بينها في مدينة ياش وذلك بتاريخ 15 جمادى الأولى عام 1206هـ، الموافق التاسع من شهر يناير عام 1792م.² وهكذا "خطت الدول الأوروبية خطوات ساهمت في القضاء على الكيان العثماني في أوروبا وكأنها بذلك تحقق المشروعات الكثيرة التي نادى بها الساسة والمفكرون الأوروبيون ضد الدولة العثمانية منذ قرون طويلة، وكانت القوى الصليبية والقوى الاستعمارية والقوى اليهودية، تعمل في مثابرة وتنظيم نحو الهدف المنشود وكأنها: (شركة عالمية يتبادل فيها المؤسسون الأوروبيون النظرات الشذراء، وقد يختلفون معاً ولكنهم متفقون على آل عثمان، وكل منهم متحفز للنهش والقضاء والابتلاع."³ بعد هذه المعاهدة انصرف سليم الثالث للإصلاحات الداخلية، فبدأ بتنظيم الجيش للتخلص من الانكشارية الذين أصبحوا سبب كل فتنة واتجه نحو تقليد

¹ محمد علي الصلابي، **الدولة العثمانية عوامل النهوض وأسباب السقوط**، دار المعرفة، بيروت، 2005، ص. 553.

* يقول أحمد أمين في كتابه زعماء الإصلاح معلقاً على هذا الوضع ما يلي: كان لروسيا... أثر كبير في سياسة الشرق ومناهضتها للسياسة الانجليزية في آسيا وتقطيع أوصالها، ومع هذا التنافس والمخاصمة على الشرق بين إنجلترا وروسيا فإن كثيراً من السياسيين يرون أن هذه المنافسة أفادت إنجلترا وفرنسا وإيطاليا أكثر مما أفادت روسيا، فلولا ضغط الروس على الدولة العثمانية ما سهل على فرنسا الاستيلاء على الجزائر وتونس، ولا على إيطاليا الاستيلاء على طرابلس، ولا على إنجلترا الاستيلاء على مصر.

² نفس المرجع، ص. 557.

³ نفس المرجع، 558-559.

أوروبا التي تجاوزتهم كثيراً فأهتم بصناعة السفن والأسلحة خاصة المدافع على الطريقة الفرنسية، وشهد عهده بدايات التعليم العسكري الغربي. "ونظراً لإقدام السلطان سليم على الإصلاحات وإنشاء فرقة النظام الجديد، فقد ثار الجنود الانكشارية وساندتهم الأعيان ضد النظام الجديد، ورغم أن السلطان أصدر أمراً بإلغاء النظام العسكري الجديد، إلا أن الثوار قرروا عزل الخليفة وخلعه من الحكم وتولى بعده ابن عمه مصطفى الرابع الحكم مرشح المحافظين، الذي أصبح دمية في أيدي من عينوه على السلطنة ثم صدرت مراسيم سلطانية ألغت النظام الجديد وكل المدارس والمؤسسات والإصلاحات المرتبطة به، ورغم ذلك فقد حدثت مشاكل في عهده أدت إلى الإطاحة به.¹ وقد توازت مع هذه المحاولة لسليم الثالث أحداث هامة كانت أهمها الثورة الفرنسية 1789 وما أعقبها من صدى على مستوى كل أرجاء أوروبا حيث راقبها الأتراك عن كثب. ففي تلك المرحلة عرفت مصر حملة نابليون 1798 والتي استمرت سنوات، إنها ساعة "الاتصال المباشر بين فئة من أهل العلم في مصر كالشيخ العطار وعبد الرحمن الجبرتي وغيرهما وبين نفر من العلماء الذين حملهم نابليون معه، والذين عهد إليهم إنشاء المجمع الفرنسي وتنظيمه."² إن حملة نابليون على مصر كانت حقيقة أول اتصال على المستوى الفكري من خلال اصطحاب نابليون عدد كبير من العلماء بلغ عددهم 122 عالماً، حاملين معهم أفكار عصر التنوير الفرنسي مثل أفكار روسو وفولتير ومونتسكيو أبرز مفكري الثورة الفرنسية. وهنا تبرز أبعاد هذه الحملة التي تخطت البعد العسكري المحض إلى البعد الاقتصادي والفكري وحتى الديني.

ب. الحملة الفرنسية على مصر (1798-1801م).
لا يشك أحد أن حملة نابليون أعقبها مرحلة التحسس والترقب على مصر من خلال الرحالة والجواسيس "الذين

¹ نفس المرجع، 559-560.

² نقولا زيادة، «الفكر العربي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر»،

مرجع سبق ذكره، ص.5.

أكثرها من رحلاتهم خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، وكانوا على صلة بالعناصر القبطية المسيحية واليهودية وبعض عناصر المماليك في مصر، ودرسوا كافة الجوانب السياسية والاقتصادية والفكرية والعسكرية، بأدق التفاصيل ومما يدلنا على ذلك حرصهم الشديد في ترويح أفكارهم فترة بقاء الحملة.¹ إنها الحملة التي أسالت مدادا من الحبر سواء من جهة العرب والمسلمين أو من جهة المفكرين الغربيين، فقد اختلفت الطروحات حول أبعاد هذه الحملة التي كانت فعلا الاصطدام المباشر بأوروبا، أوروبا التي كانت تمثل بالنسبة للعالم العربي الإسلامي دار كفر وحرب وها هي تظهر بوجه آخر - وخاصة مع المراحل اللاحقة - مصدر للمدنية والتحضر، حقيقة واجهها العالم العربي والإسلامي وقاومها ولكن كما يقول ابن خلدون المغلوب مولع دائما بتقليد الغالب. إنها صدمة القوة العسكرية ولكن كذلك صدمة العقل بالعقل الذي كان وراء قوة أوروبا العسكرية، وهذا الاحتكاك "سوف يرسم بنتائج السياسة والنفسية، أشكال العلاقة الممكنة مع أوروبا في المستقبل، وسيظل الفكر العربي رهن محبس تلك الأطر والأشكال العامة، على امتداد تاريخه الحديث، على الرغم من ما طرأ عليه من متغيرات خلال القرن التاسع عشر والعشرين."² تعتبر حملة نابليون حدثا تاريخيا مهما فقد جعل العالم العربي يحس ويشعر بضعفه وانحطاطه. سوف لا نخوض في الأحداث التي تعاقبت في خضم هذه الحملة سواء من خلال، ما حدث من مقاومة وتحالفات داخلية بين الشعب المصري، بين مؤيد للحملة المتحالف مع فرنسا، وخاصة بعض الأقليات المسيحية التي "أسرفت... في تأييد الفرنسيين إسرافا وصل إلى حد تكوين فرقة عسكرية من أبناء هذه الطوائف... قام الضباط والجنود الفرنسيون بتدريبهم على النظم العسكرية الأوروبية وتزويدهم

¹ محمد علي الصلابي، مرجع سبق ذكره، ص. 543.

² رضوان السيد، عبد الإله بلقزيز، أزمة الفكر السياسي العربي، دار الفكر، دمشق، 2002، ص. 53.

بالأسلحة الحديثة.¹ أو من خلال معارضا لها بتنظيم جيوب لمقاومة الجيش الفرنسي بقيادة علماء الأزهر، أو الأهداف الإستراتيجية لهذه الحملة من خلال تنافس فرنسا مع انكلترا للسيطرة على مصر، حيث يمكن تفسير تراجع الفرنسيين في هذه الحملة، رغم ما كان من أثر للمقاومة على صدها، في وجود انكلترا كقوة مزاحمة لفرنسا وقد أدى توازن القوى بين الدولتين إلى فك الارتباط ولو مؤقتا عن مصر التي تخلصت من الفرنسيين ولو كان ذلك مؤقتا حيث سوف يأتي بعد حكم محمد علي لمصر الانتداب (الاستعمار) الانكليزي. "كان الهجوم الفرنسي على مصر يعتبر أول هجوم صليبي على ولاية عربية من ولايات الدولة العثمانية في التاريخ الحديث، وعلى الفور أعلن السلطان سليم الثالث الجهاد على الفرنسيين الصليبيين 1798م واستجاب لدعوته المسلمون في الحجاز، والشام، وشمال أفريقي.² إنها حقيقة مقاومة تعبر عن شعور عربي إسلامي من خلال مشاركة كل شعوب العالم العربي* في هذه المقاومة واعتبارها غزوة صليبية تستهدف الدين والخلافة، فرغم الاختلافات الداخلية بين السلطنة العثمانية والمناطق التي كانت تحكمها، إلا أن أية غزوة ترجئ الخلاف وتعيد الوحدة رغم هشاشتها في ذلك الوقت. "لقد تضافرت عوامل عدة أرغمت المحتلين الفرنسيين في النهاية على الخروج من مصر، منها تحطم أسطولهم في معركة أبي القير البحرية، وسيطرة الانجليز البحرية في البحر المتوسط، وتشديدهم الحصار على الشواطئ المصرية، مما أعجز الحكومة الفرنسية عن إرسال النجديات إلى فرنسا والإمدادات في مصر، وانضمام الدولة العثمانية إلى أعداء فرنسا، والانقسام الذي حدث في صفوف الحملة وبدأت بوادره منذ بدأ جيش بونابرت زحفه الشاق من الإسكندرية إلى القاهرة، ثم استفحل أمره بعد رحيل بونابرت

1. محمد علي الصلابي، مرجع سبق ذكره، ص. 517.

2. نفس المرجع، ص. 547-548.

*إنها تبرز حقيقة، مدى وعي العالم العربي رغم تمزقه عبر التاريخ، بمصير واحد وموحد، من خلال ردود أفعاله حيال أي تحد تمس كيانه وهويته.

وخصوصاً عقب مصرع كليبر* وإبان قيادة مينو للحملة، وجهاد الشعب المصري المسلم ضد الاحتلال الفرنسي الصليبي، ذلك الجهاد الذي تمثل في ثورتي القاهرة الأولى والثانية، وفي العمليات الجهادية التي اشتعلت في الدلتا، وفي المقاومة التي اشتدت في الصعيد. ودون أدنى شك كان لجهاد مسلمي مصر للحكم الفرنسي، بالغ الأثر في زعزعة أركانه، وفي عجز الفرنسيين عن بلوغ غايتهم وتنفيذ أهدافهم وانهيار آمالهم في تشييد تلك المستعمرة الجميلة التي كانوا يحلمون باتخاذها نواة لإمبراطوريتهم الاستعمارية الجديدة في مصر.¹ لقد كان لهذه الحملة أثرا كبيرا في الواقع الاجتماعي والنفسي للمصريين وحتى للعالم العربي "وأحس المسلمون بالهزيمة الحقيقية وهي هزيمة الحرب، فقد وضع نابليون في فترة إقامته في مصر قانوناً جديداً يحكم به المسلمون غير شريعة الله*، قانوناً مستمداً من التشريع الفرنسي، وحصر التشريع الإسلامي في أمور الأحوال الشخصية، من زواج وطلاق وميراث، وكانت تلك هي المرة الأولى في تاريخ المسلمين، التي يحكمهم فيها قانون غير القانون الإسلامي، يضعه وينفذه قوم غير مسلمون، لقد كان الصليبيون يدخلون الأراضي الإسلامية أحياناً، ويبقون في بعض الأحيان سنوات، بل وصل بهم الأمر، قبيل صلاح الدين، أن يقيموا لهم دويلات على شاطئ البحر الأبيض بلاد الشام، ولكنهم لم يجرؤوا قط في أية مرة أن يضعوا قانوناً من عندهم يحكمون به المسلمين." ² إذا يمكن أن نخلص القول، إن حملة نابليون كانت حقيقة منعرجاً تاريخياً في تاريخ العرب الحديث فكانت الصدمة قوية وسوف تليها صدمة أعنف وأكثر جذرية وهي احتلال الجزائر التي سوف تفشل في صد الهجمة الفرنسية رغم المقاومات المتتالية. وهنا يبدأ حقيقة تاريخ العالم العربي من خلال الصدمة مع الاستعمار والذي ترجمته صدمة الحداثة.

*هو القائد الذي تركه نابليون في مصر بعد رحيله منها.

¹ نفس المرجع، ص. 558-559.

* أي الشريعة الإسلامية

² نفس المرجع، ص. 560.

وهذا ما دفع لاحقاً بالإحساس أكثر بضرورة الإصلاح وكان يتجذر أساساً في إطار الدولة العثمانية وخاصة مع مجيء السلطان محمد الثاني. وهنا نختم هذه النقطة ونرد ما قاله محمد عابد الجابري في مقالة تحت عنوان "حملة نابليون على مصر... وما تبقى من الرشدية! وذلك من خلال تعليقه على حملة نابليون وكيف أن أوروبا باتت الوسيلة التي مكنت العالم العربي من اكتشاف نفسه وتاريخه الفلسفي الذي كانت أوروبا قد تأثرت به وحققت بتأثير منه نهضتها الفكرية والعلمية يقول الجابري "لم يكن حضور ابن رشد يمثل في أوروبا سوى نوع من المستقبل الماضي الذي غادر حاضره. ومع ذلك فإن ذلك الحاضر، الذي استقر على الجمود والتقليد قروناً، سرعان ما اكتشف مستقبله الآتي تحت صدمة ما يعرف بحملة نابليون على مصر، حملة فريدة من نوعها: تضم العلم والعلماء وتبشير بالحرية والتقدم، كما تضم السلاح والعسكر وتدشن لمرحلة من الاستعمار لم يشهد التاريخ لها مثيلاً. لقد ملأت هذه الحملة، العلمية العسكرية الاستعمارية، نفوس المصريين ومعظم العرب بنوع من التناقض الوجداني إزاء أوروبا. فريق رأى حقيقتها في علمها وحضارتها، وفريق رأى جوهرها في الاحتلال والاستعمار. وبينما وقف الفريق الأول مندهشاً، يتلمس أسباب التقدم والنهضة، هب الفريق الثاني للدفاع عن الوطن والهوية والتراث. وفي الوقت نفسه كان علماء الحملة يعملون في صمت، بما أحضروه معهم من منتجات العلم الحديث، على زعزعة الجمود الذي ران على البصائر والأبصار لمدى قرون. ولم يمر وقت طويل حتى أخذت البعثات العلمية تتوافد على أوروبا لتعاین عن قرب ما حدث! وشيئاً فشيئاً بدأ المثقفون العرب الجدد يكتشفون ابن رشد والفارابي وابن سينا والغزالي وابن الهيثم والعلماء الآخرين من خلال ما كتبه المستشرقون وغيرهم، فكان ذلك نوعاً من الاكتشاف للذات جديد، التقى فيه حلم المستقبل الماضي مع حلم المستقبل الآتي، فلم يتردد كثيرون منهم من الصدع بما وراء حلمهم هذا صارخين: لقد سبقنا أوروبا في كذا... وكذا... وبالتالي فما تحقق في الماضي يمكن تحقيقه

في المستقبل! يا له من حلم عميق!"¹. هكذا عبر العالم العربي عن الصدمة الأولى التي كانت بمثابة التحدي العسكري الذي يخفي تفوقا علميا وحضاريا وهنا تبدأ فصول العلاقة بين العالم العربي الإسلامي والغرب من خلال مسلسل تترابط حلقته عبر تاريخ سيدوم قرنين من الزمن أو أكثر، دون أن تتحدد معالم الإشكالية وإمكانية حلها.

ج. السلطان محمود الثاني والإصلاح العسكري (التنظيمات).

لقد تم خلع السلطان سليم الثالث وحل العرش خلفه السلطان محمود الثاني: فترة الحياة (1785-1839) فترة الحكم (1808-1839). كان همه الوحيد هو الإطاحة بالجيش الإنكشاري لبناء جيش عصري. إن ما يميز مرحلة السلطان محمود الثاني هو بداية بروز التظاهرات الغربية في الحياة العامة للمجتمع، حيث ومن خلال مبادرة قام بها هذا السلطان "ارتسمت خطى الحضارة الغربية، فأستبدل الطربوش الرومي بالعمامة، وتزيا بالنزي الأوروبي، وأمر أن يكون هو الزي الرسمي لكل موظفي الدولة العسكريين منهم والمدنيين، وأسس وساماً دعاه وسام الافتخار فكان أول من فعل ذلك من سلاطين آل عثمان. وما قام به السلطان محمود من استبدال العمامة بالطربوش وفرض اللباس الأوروبي على كافة المجموعات العسكرية يدل على شعوره العميق بالهزيمة النفسية،"² التي تلت الهزائم العسكرية. من بين العوامل التي ساهمت في عملية الإصلاح التي تبناها محمود الثاني هي "نشوء فريق من دعاة الإصلاح ظهرُوا تدريجياً وكانوا مطلعين إطلاعاً واسعاً على العالم الحديث ومقتنعين بأن الإمبراطورية إما أن تنتمي إلى ذلك العالم أو تفنى."³

¹ محمد عابد الجابري، «حملة نابليون على مصر... وما تبقى من الرشدية»، مجلة فكر ونقد،

<http://www.aljabriabed.net/culturearabe11.htm>

² محمد علي الصلابي، مرجع سبق ذكره، ص. 567.

³ ألبرت حوراني، مرجع سبق ذكره، ص. 62.

العامل الثاني الذي مكن محمود الثاني من مقاومة الإنكشارية فهو "تلك القوة الجديدة التي ظهرت في سنة 1821 على مسرح الحياة العثمانية والتي كان من شأنها أن تلعب دورا في تاريخ الإمبراطورية اللاحق، لا يقل أهمية عن دور فكرة **الإصلاح العربي** التي لم تكن القوة إلا تعبيرا عنها، فقد ثار اليونان في روسيا واليونان، وكانت ثورتهم من جهة محاولة لقلب الميزان الديني بل السياسي أيضا، في شرقي البحر الأبيض المتوسط وإحلال السيطرة الأرثوذكسية اليونانية محل السيطرة الإسلامية التركية، لكنها أيضا من جهة أخرى ثورة قومية تستمد وحيها لا من بيزنطة بل من ذكريات اليونان القديمة وتستهدف إنشاء دولة حرة في وطن الهيلينيين القديم وقد عجز الجيش عن قمع الثورة، فانتهدت بعد التدخل الأوروبي بالاعتراف باستقلال اليونان فكان ذلك حدثا حاسما في تاريخ الإمبراطورية... إذ أخذت الشعوب المسيحية الأخرى من ذلك الحين تفكر أكثر فأكثر بالثورة القومية وباجتذاب قوة أوروبا الليبرالية... أما الذين كانوا يرغبون في استمرار الإمبراطورية فقد قويت لديهم فكرة الإصلاح على اعتبار أنه لا يمكن كسب ولاء الشعوب المحكومة وتأييد أوروبا الغربية إلا بالإصلاح. وفي 1826 أحس السلطان محمود في نفسه القوة الكافية للإقدام على خطوة الإصلاح الأولى التي كان لا بد منها فحل فرق الإنكشارية وأبادها دون أن يرتفع صوت واحد للدفاع عنها، من المحافظين المتدينين، حيث عجزها عن قمع الثورة اليونانية كان انتزع سيطرتها من مخيلة الشعب.¹ فالغاء الجيش الإنكشاري كان نتيجة كذلك إلى فساد طبيعة الإنكشاريين حيث "تغيرت أخلاقهم، وتبدلت مهمتهم وأصبحوا مصدراً لبلاء الدولة والشعوب التابعة لها، وصاروا يتدخلون في شؤون الدولة وتعلقت أفئدتهم بشهوة السلطة وانغمسوا في الملذات والمحرمات وشق عليهم أن ينفروا في برودة الشتاء وفرضوا العطايا السلطانية ومالوا إلى النهب والسلب حين غزو البلاد وتركوا الغاية التي من أجلها وجدوا وغرقوا في شرب الخمر وأصبحت الهزائم تأتي من قبلهم بسبب تركهم

¹ نفس المرجع، ص. 63-66.

للشريعة والعقيدة والمبادئ وبعدهم عن أسباب النصر الحقيقية.¹

لعل الإقدام على حل الانكشارية كان مهما جدا في عملية الإصلاح التي تبناها سلاطين الدولة العثمانية، إلا أن ذلك لم يكن إلا عمليات مبعثرة شملت قطاعات جزئية، فلم تتعرض إلى القضية الجوهرية وهي حقوق المواطنة والرعايا وذلك إلى حين مجيء السلطان عبد المجيد الأول سنة 1839 الذي تجاوز الجانب العسكري للإصلاح ومظاهر الحياة العامة، فحاول أن يدخل على النظام السياسي والإداري والعسكري تعديلات كان يعتبرها أساسية، فقد نشأت أنواع من الإصلاح في ذلك الوقت "متسلسلة تسمى في عرف الأتراك (التنظيمات الخيرية) ويريدون بها الإصلاحات التي يراد بها إنقاذ الدولة العثمانية من ضعفها وعلاج مشاكلها في الداخل والخارج."² لقد كان أول تجسيد لهذا المنحى، من خلال إصدار أول بيان عام للمبادئ والذي عرف بقرار **جلهانة** ومن بين المبادئ التي ضمنها هذا البيان:

- إحلال مؤسسات جديدة مكان المؤسسات التقليدية تكون فيها ضمانات تؤمن للرعايا تأميننا تاما "الحياة والشرف والرزق".

- نظام قانوني لتحديد الضرائب وجبايتها.

- نظام قانوني للتجنيد ومدة الخدمة.

إن المبادئ التي أعلنها السلطان عبد المجيد وإن كانت في مجملها تسعى إلى التغيير ومحاولة إعطاء صبغة قانونية على القرارات التي تصدر عنه إلا أنها مبادرة فردية قام بها لتوطيد حكمه.

لعل الإقرار بهذه المبادئ تبرز لنا لأول مرة فكرة الدستور-ولو أنها لم تحمل هذه العبارة- والتي سيتبناه بعد ذلك رائد ورواد الإصلاح في تركيا مدحت باشا الذي سيتبنى فكرة الدستور

¹ محمد علي الصلابي، مرجع سبق ذكره، ص. 565.

² أحمد أمين، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، موفم للنشر، الجزائر، 1990، ص. 43.

بمحاولة إحلال نظام دستوري برلماني يحد من سلطة السلطان.

سوف نلاحظ من خلال تعرضنا إلى زعماء النهضة والإصلاح، كيف تجلت علاقة السلطان عبد الحميد مع هؤلاء المصلحين وخاصة جمال الدين الأفغاني ومدحت باشا وحتى خير الدين التونسي.

بعد الإقرار بهذه المبادئ كمؤشر لطبيعة التحدي الذي واجهته الإمبراطورية العثمانية في تحديث مؤسساتها السياسية والعسكرية إلا أن "القضية التي بقيت بالواقع قضية الإمبراطورية طيلة القرن الأخير من وجودها هي ما يأتي: كيف يمكنها أن تدخل جسم الدولة السياسي تلك الإصلاحات في المؤسسات وفي الخلفية السياسية، التي تشكل مصادر القوة في العالم الحديث، على أنه كان في الإمبراطورية ولايات بعيدة تتمتع بالحكم الذاتي وذات شعوب متجانسة... من هذه الولايات مصر، التي كانت أفكار الثورة الفرنسية قد أتتها متجسدة في جيش أوروبا،¹ زيادة على كون الدولة العثمانية ترعى أجناس من طوائف ومذاهب وأديان مختلفة قد يكون تبني الدستور بالمحافظة على هذه التركيبة أمراً صعب المنال والتحقيق.

2. ولاية محمد علي على مصر.

أصبح والياً على مصر ابتداءً من 18 يونيو سنة 1805م. لعل أبرز المصلحين* الذين حكموا مصر خلال القرن التاسع عشر وعنوا بفكرة الإصلاح هو محمد علي الذي تأثر بفكرة الإصلاح التي تبناها سلاطين الدولة العثمانية وخاصة سليم الثالث "فقد بدأ عهد سليم الثالث ومحمد علي في العشرين من عمره وهو الذي أرسله على رأس رجال حول ثلاثمائة، ليشارك في الحملة التي جردت لإخراج الفرنسيين من

¹. ألبرت حوراني، مرجع سبق ذكره، ص. 69.

* نحن عندما نستخدم كلمة إصلاح لا نقصد المعنى القيمي الذي يوحى بالصالح بل نحن نستعملها بالمعنى الذي حددناه في بداية الفصل.

مصر،¹ وكانت كذلك من المهام الموكلة إليه، قمع الحركة الوهابية التي ما انفكت تتسع في الحجاز والعراق. فتولى محمد علي حكم مصر متأثراً بفكرة الإصلاح التي بادر بها سليم الثالث أبو الإصلاح الحقيقي وكذلك متأثراً بالثورة الفرنسية متجسدة في حملة نابليون والتي جلبت معها جمهرة من العلماء وكان من بينهم مهندسين وعلماء ينتمون إلى الفكر السانسيموني حيث راجت أفكاره في أرجاء العالم وكانت تعتمد أفكاره وتصوراتَه على فكرة التصنيع. يقول رثيف خوري لقد "هَزَّ الفتح* النابوليوني جو الجمود الذي كان مخيماً على مصر، فنهضت أيام علي الكبير نهضة سياسية، عسكرية، صناعية، ثقافية. وأخذت من عهد نابليون تتجه الميول الثقافية المصرية إلى الارتشاف من ينابيع فرنسية، حتى كان زمن محمد علي، فقوي الترابط الثقافي بين البلدين وعزز التفاهم السياسي. وأنفذ محمد علي باشا البعوث العلمية، فكانت من أسباب الاطلاع على فرنسا الثائرة والمبادئ التحررية التي حركت شعبها إلى الانتفاضات جبارة، ثم كانت في مصر تلك القافلة من الأدباء والمفكرين من رفاة رافع الطهطاوي إلى طه حسين إلى اليوم.

"ومهما قيل في شخص محمد علي ومهما قيل عن عصره،" فإن محمد علي والي مصر وحاكمها في النصف الأول من القرن التاسع عشر، هو الذي أدخل مصر والبلاد العربية في العصور الحديثة. أنشأ دولة وحكومة ثابتة وطيدة مستقلة شملت في بعض الحالات معظم البلاد العربية، وهو الذي أنبت ثقافة جديدة وفكراً جديداً. لقد أنشأ من العدم، أو

1. محمد يوسف نجم، «العوامل الفعالة في تكوين الفكر العربي الحديث»،

الفكر العربي في مائة عام، مرجع سبق ذكره، ص. 25.

* نحن لا نتفق مع رثيف خوري في استعماله لكلمة فتح باعتبار أن الحملة كانت لها وجه آخر غير الذي ذكره في كتابه المذكور أسفله وهي التقتيل والتتكيل والتدنييس مع استعمال أسلوب النفاق في التعامل مع الشعب المصري وقد تفتن الشعب المصري لذلك وقام بانتفاضة الأزهر.

2. رثيف خوري، **الفكر العربي الحديث، أثر الثورة الفرنسية في توجيه السياسي والاجتماعي**، الطبعة الثانية، دار المكشوف، بيروت، 1973، ص. 75-76.

ما يشبه العدم، جيشاً ضخماً حديث العدة والإعداد وبنى أسطولا قويا واجه الدول الكبرى وحقق انتصارات باهرة. وهو الذي أصلح الإدارة والاقتصاد فضاغف الأراضي المزروعة مرتين ونيف، وهو الذي شيد المستشفيات حيث كانت الأمراض تفتك بالأهلين وشق الطرق وأقام الجسور حيث كانت مياه النيل تذهب هدرا دون أن تنتفع منها الأراضي، وأسس البعثات وأقام المصانع والمباني العامة.¹ لقد مس مشروعه التحديثي نظام التعليم والصناعة والهندسة المعمارية وبناء الجسور والمصانع والطرق وبدأ يستجلب المدرسين من تركيا الذين تأثروا أساسا بالفكر الأوروبي وهذا ما دفع بالسلطان محمد علي إلى إرسال البعثات الطلابية إلى فرنسا وكذلك الاستعانة بالموظفين الإنجليز والفرنسيين والإيطاليين والألمان. فكانت دعائم جديدة للنهوض بمصر الحديثة على النحو الآتي:

-الجيش: قام محمد علي بتشكيل جيش حديث جنوده من المصريين للدفاع عن بلادهم ولكي يحصل على المال لتجهيز الجيش والأسطول شدد من سيطرته على تجارة الواردات والصادرات وأسس نظام الاحتكار، وبذلك استطاع محمد علي تثبيت أركان حكمه، وأنشئت أول مدرسة حربية للمشاة سنة 1820م. وفي سنة 1823م كان التشكيل الأول للجيش المصري وكان مكونا من ست كتائب ثم ارتفع عدد هذه الكتائب فيما بعد، وأصبح الجيش المصري يواكب أحدث النظم العسكرية في العالم في ذلك الوقت، وقد ساعده هذا الجيش في تنفيذ سياسته الطموحة في تكوين إمبراطورية واسعة في البلاد التي تتكلم اللغة العربية وتتألف من مصر والسودان والشام والعراق وشبه جزيرة العرب لتكون ضمانا قويا للمحافظة سلامة المنطقة من الأطماع الأوروبية وخطر التقسيم .

¹. معن زيادة، معالم على طريق تحديث الفكر العربي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1987، ص. 135.

-التعليم: قام محمد علي أيضا بوضع أولي للبنات التعليم الحديث في مصر على الرغم مما لاقاه من صعوبات باللغة، ومن هنا أنشأ نظام التعليم الحديث في مراحل الابتدائية والتجهيزية والخصوصية كما نشر المدارس المختلفة لتعليم أبناء الشعب المصري ومنها المدارس الحربية ومدارس الموسيقى العسكرية وغيرها، أيضا كان هناك العديد من المدارس الأخرى مثل مدرسة الألسن ومدرسة الولادة ومدرسة الطب أو مدرسة القصر العيني ومدرسة الطب البيطري ومدرسة الزراعة وغيرهم من المدارس، كما عمد إلى إيفاد البعثات التعليمية إلى الخارج لعجز الأزهر على توفير موظفين أكفاء في التجارة والصناعة والزراعة .

-الصناعة والزراعة: اهتم أيضا بالصناعة التي تطورت تطورا كبيرا في عهده والتي أصبحت ثاني عماد للدولة بعد التعليم بكافة أشكالها وبخاصة الحربية لمواكبة الأنظمة التي كانت موجودة بأوروبا وحتى لا تعتمد مصر على جلب كافة احتياجاتها من الخارج، وهكذا تم إنشاء العديد من المصانع وكان أول مصنع حكومي بمصر هو مصنع الخرنفش للنسيج وكان ذلك في سنة 1816م، ثم بدأت تتوالى المصانع سواء الحربية أو غيرها الأمر الذي أدى بمحمد علي إلى إتباع سياسة خاصة للنهوض بهذه المصانع بدأها أولا باستخدام الخبراء والصناع المهرة من الدول الأوروبية لتخريج كوادر مصرية من رؤساء وعمال وصناع وفنيين وإحلالهم محل الأجانب بالتدريج. كذلك أولى محمد علي الزراعة اهتماماً كبيراً، فأقام مشروعات كبرى لتنظيم الري والمياه كالقناطر الخيرية وترعة المحمودية التي أمدت الإسكندرية بمياه النيل.. وأدخل المحاصيل النقدية إلى مصر خاصة محصول القطن، وكذلك بعض المنتجات الأخرى المستخدمة في الصناعة .

-العمارة: اهتم بالنهوض بمصر في كافة المجالات الأخرى وبخاصة في العمارة التي تميزت بطرز جديدة وافدة على مصر كان أغلبها أوروبي نظرا لاستقدام محمد علي للعديد من المهندسين والعمال الأجانب لبناء العديد من العمائر سواء الدينية أو المدنية أو الحربية.

تميز عصر محمد علي باشا بالنهضة في التنظيم والهندسة في العمارة ممثلة في أنه أصبح يوجد لائحة للتنظيم حيث فتحت الحارات والدروب وسهل المرور بها، وأصبح الناس بمصر يتبعون في مبانيهم الطرز المعمارية الحديثة . كل هذا كان من البوادر الأولى لتبلور فكرة الإصلاح الأساسية، إلا أنه إلى غاية ذلك الحين، لم تطرح على العالم العربي تساؤلات من شأنها تعبر عن مظاهر الانحطاط والضعف، بل كان يعتبر أن الإصلاح الذي تبنته الدولة العثمانية وخاصة مشروع محمد علي التحديثي هو كفيل باستعادة القوة والعزة، إلا أنه مع مرور الزمن بدأ الإحساس بمظاهر الضعف والتأخر والاضمحلال وكان أساسا مع فشل محاولة محمد علي وصعود القوة الأوروبية وتكالبها على العالم العربي الإسلامي وبالتالي بدت فكرة الإصلاح السياسي والعسكري فكرة لا تعبر عن الإشكال الحقيقي ألا وهو بعث الحضارة الإسلامية واستعادة عهدها الذهبي. هنا بدأت تلوح في الأفق تساؤلات تطرح في الصميم فكرة النهضة، وطبيعة القاعدة الأساسية لمشروع الإصلاح وأبعادها الرئيسية. وإمكانية تبني تعاليم أوروبا الحديثة دون أن تتناقض مع تعاليم الدين الإسلامي.

3. بوادر النهضة الأولى؛ الفكرية والاجتماعية.

إن تقسيم عصر النهضة الأول إلى فترتين رغم وجود إشكالية واحدة، الأولى هي مرحلة الاستمرار للموضوعات القديمة "التي كانت سائدة سابقا، كموضوعات التصوف (الناقلي) وأصول الفقه (محمد بن عبد الوهاب) والمنطق (البيجوي)"¹... والمرحلة الثانية حيث مرحلة بدأت تعرف نوعا من التجديد على ضوء ما تم استلهامه من الثقافة الغربية وذلك من خلال "قراءة جديدة للنص الإسلامي متوافقة مع المفاهيم الغربية الحديثة (الطهطاوي، التونسي،

¹ سميح دغيم، موسوعة مصطلحات الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر، الجزء الأول، 1700-1890، مكتبة لبنان ناشرون، 2002. ص. XIX.

البستاني).² ويؤشر لهذا الانتقال استعمال الكلمات والمفاهيم التي تنتمي إلى علوم الأولين المرتبطة بأصول العقيد والفقهاء وبروز مصطلحات ومفاهيم جديدة استعملها الرواد الأوائل تنتمي إلى حقل الثقافة الغربية والعلوم الحديثة مثل؛ الحرية، القانون، الأحوال الشخصية، الاجتماع المدني، الانتخاب، وغيرها من الكلمات التي بدأ تدخل في قاموس الثقافة العربي في ذلك العصر. إنها إشكالية عصر النهضة من خلال الاتصال بالغرب.

لقد عبر عن هذا الإشكال مفكرون وأدباء ومصلحون كان رائدهم الأول أبو النهضة العربية رفعت بدوي رافع الطهطاوي (1801-1873).

لقد كان الطهطاوي أول مفكر أحس بضرورة التغيير والإصلاح وذلك بصياغة أهم الإشكالات والانشغالات التي كان يطرحها العالم الإسلامي في ذلك الحين وبالتالي حق لنا أن نقول إنه هو من أهم مفكري النهضة وأب الإصلاح الفكري والاجتماعي، إلا أن مع استمرار الوضع المتأزم والإحساس أكثر بالانحطاط والهوان والنكوص، ظهرت في الأفق حركة فكرية رائدة، وكان روادها الذين ظهوروا أساساً في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، (محمد عبده وجمال الدين الأفغاني)، كان همهم الوحيد هو إعادة بعث الحضارة الإسلامية معتمدة على فكرة العودة إلى منابع الفكر الإسلامي وتصحيح العقيدة الإسلامية تماشياً مع روح العصر، وذلك لتلتحق بالركب ومحاولة رص الصفوف لحماية الخلافة من الأطماع الاستعمارية، وذلك بتبني فكرة الإصلاح ليس كعملية عرضية، بل كعملية تصب أساساً في التغيير انطلاقاً من الجوهر وذلك بصياغة فكر نهضوي يكون نبراساً ومعلماً لمشروع نهضوي يغير مجرى التاريخ ويسلك طريق غير الذي ستؤول إليه الحالة التي كانت عليها الأوضاع في ذلك الوقت. إذا كان من واجبنا رصد أهم العوامل التي ساهمت في تكوين فكرة الإصلاح وتنامي الشعور بتغيير الأوضاع، لحق لنا أن نقول إنها كانت أساساً على المستوى العسكري والإداري،

². نفس المرجع، ص. XIX.

فقد اضطر سلاطين الأتراك لكي يقوموا بتحديث الجيش إلى إرسال البعثات إلى أوروبا لتعلم أحدث تقنيات الحرب ومن ثمة انتشار مدارس عسكرية بإصلاح النظام التربوي، إلا أن مع مرور الزمن وخاصة مع مجيء محمد علي حاكماً على مصر أحس أن السبيل الوحيد لتحديث المجتمع يكون بالأساس في إنشاء طبقة مثقفة تؤطر العملية التحديثية وتعمل على توعية الشعب، وبالتالي يمكن أن نقول إن النهضة العربية كانت في بدايتها مقترنة بعملية الإصلاح المؤسساتي التي تبنتها السلطة السياسية، إلا أن مع مرور الزمن بدأ الإحساس يتبلور في أوساط المثقفين الذين تأثروا بطريقة مباشرة أو غير مباشرة بالمبادئ التي كانت سائدة في أوروبا ومظاهر التقدم التي ما فتئت تأخذ مساراً مطرداً في قلب المجتمعات الأوروبية. "وهنا كان لا بد من الكشف عن ظرفية التدخل الأجنبي وعن التغلغل الأوروبي الوافد إلى الشرق عبر العديد من الطرق والوسائل (اتصالات الأمير فخر الدين بأمرأء الغرب وخصوصاً أمرأء توسكانة-الحملة الفرنسية على مصر- تغلغل الاختراق الاقتصادي والسياسي والثقافي الإرساليات للولايات العثمانية مما ولد مواجهة مباشرة بين الوافد بمنظومته الأوروبية مع الثقافة العربية الإسلامية وما ولد الصدام من ناحية والقبول من ناحية أخرى من نتائج اجتماعية وفكرية نفسية على المثقف العربي أضف إلى ذلك انتقال المثقف العربي (تجربة الطهطاوي) إلى أوروبا بالذات والاحتكاك المباشر بمنظومتها المتحققة* في ممارسات ومؤسسات"¹ إلا أنه وعلى العموم يمكن أن نقول إن كل

* هنا يجب أن ننبه إلى شيء مهم جداً، وهو أن العالم الغربي من خلال مفكره وعلمائه واجه العالم العربي بمفاهيم وأفكار كانت متحققة في الواقع وتعتبر حقيقة عن شيء موجود بالفعل أما العالم العربي فقد واجه تلك الأفكار بأفكار لم تكن متحققة بالفعل بل هي موجودة في عالم المثل في التصورات النصية وإن وجدت فهي في حكم الماضي، وهنا مكمن الإشكال، فالانبهار بالغرب كان بأفكار وواقع معبر عن هذه الأفكار، أما العالم العربي كان يعيش على وقع أفكار لم تكن متحققة بل هي مشروع للتحقق.

¹ سميح الدغيم، مرجع سبق ذكره، ص. XVI-XVII.

المفكرين الذين ظهوروا في تلك المرحلة عنوا في مجملهم بإصلاح الأوضاع وتغييرها في إطار الخلافة وانطلاقاً من المبادئ الإسلامية وروح الشريعة، وإن كانت هناك فروقات فيما بينهم فلم تكن إلا عرضية.

إلا أن هناك حركة موازية تبنت طروحات مغايرة وغير التي كانت متداولة والمهيمنة في إطار الخلافة العثمانية، فإن كانت مصر رائدة الفكر الإسلامي ومهد النهضة العربية في مرحلة حكم محمد علي، فهناك مناطق أخرى تجلت فيها أفكار معاكسة لم تكن لها نفس الطموحات التي كانت تسعى إليها النهضة الإسلامية الإصلاحية، وكانت أساساً في منطقة الهلال الخصيب أي في سوريا ولبنان.

فقد نشأت في تلك المنطقة حركة فكرية تبنت أفكار تعكس وضعيتها وتنطلق من مبادئ قناعتها الدينية.

لقد سبق وقلنا إن الإمبراطورية العثمانية عرفت في كيانها تقلبات سياسية انعكست على المستوى الاجتماعي والديني، الشيء الذي أدى إلى محاولات التمرد والانقلاب على الهيمنة العثمانية، كانت أولها الحركة الوهابية في الحجاز وكذلك استقلال اليونان، لقد عملت هذه الأحداث على تنامي الشعور القومي والديني، وسمح ذلك بظهور إمكانية الانفصال عن الإمبراطورية العثمانية، وقد أخذ هذا المنحنى أشكالاً وطروحات عديدة، ومن بين المناطق التي كانت مؤهلة أساساً لذلك، تلك المناطق التي تعد فيها الطوائف الدينية أكثر حضوراً وتواجداً، وخاصة الطوائف الدينية المسيحية التي كانت متمركزة في سوريا ولبنان والتي تأثرت كذلك أساساً بالإرساليات المسيحية التبشيرية والحركات الإصلاحية البروتستانتية التي نبعت من الإصلاح المسيحي الذي أخذ مسيرته منذ القرن الخامس عشر.

حيث نبعت هذه الطبقة المسيحية من عوامل عديدة إلا أن "العامل الذي كون اليقظة المسيحية هو التعليم، إذ المسيحيون كانوا أول من استقبل التعليم الحديث، لأن المدارس الإرسالية التي أقامها الفرنسيون والإنكليز والأمريكيون والروس، فتحت أبوابها على المجتمعات

المسيحية في سوريا بالدرجة الأولى.¹ إلا أن هذه الإرساليات كانت أساساً حاملة معها الأسلوب الحديث في التعليم وجلبت معها كذلك طبقة من المثقفين الذين كانوا منشغلين بالعلوم الغربية، فقد أدخلوا العناصر الأولية للتفكير العلمي، فارتبطت الطبقة المتعلمة من المسيحيين بثلاث موارد تعليمية أعطت الحركة الفكرية المسيحية طبيعتها المتميزة وهي: التمرس الكامل بالأدب، إجادة اللغات الأوروبية، الإلمام بالمعرفة العلمية الحديثة،² وبالتالي عنيت هذه الطبقة المثقفة بالبحث عن مكانتها ضمن الإمبراطورية العثمانية، ومحاولة صياغة فكر تواجه به ظروفها الاجتماعية والسياسية على اعتبار أن موقعها كان ضمن العالم العربي الإسلامي، الشيء الذي دفع بها إلى صياغة فكر يعتمد على اللغة العربية وكذلك الاعتماد على العلوم الطبيعية والفلسفية، لكي تكون لها مكانة خاصة في المجتمع دون أن تتخذ بعد ديني سياسي، وبالتالي عمدت الحركات السياسية التي انبثقت من طروحات هذه الفئة المثقفة على الاهتمام بالفكر القومي وكذلك الطرح العلماني، وهذا لكي يكون لها فعالية سياسية ودورا إيجابيا عكس الدور الذي كانت تلعبه في السابق ضمن الإمبراطورية العثمانية ومن خلال التاريخ الإسلامي وذلك كونها كانت تعتبر كأقليات دينية لها حق الوجود الاجتماعي والديني، فالفكر الذي تبنته هذه الفئة سوف يسمح لها الدخول في المجال السياسي على اعتبارات لغوية وقومية، وبطرح علماني يزيح كل الفروقات الدينية في مجال المنافسة السياسية، وهذا كان أساسا بالتوازي مع تلاشي الإمبراطورية العثمانية التي ما فتئت الشعوب التي كانت تحت سيطرتها تنادي بالاستقلال ومعارضة العنصر التركي على أساس أنه ليس لوحده الشرعية في تمثيل المسلمين، وخاصة العرب الذين أحسوا بضرورة تبني هذه الفكرة مع ظهور الفكر القومي في أوروبا.

¹ هشام شرابي، **المثقفون العرب والغرب: عصر النهضة 1875-** 1914، دار النهار للنشر س.م.ل، بيروت، 1977، ص.64-65.
² نفس المرجع، ص.65.

لقد تمخضت في إطار الإمبراطورية تحولات عديدة، كانت كحلقات أساسية نبعت من خلالها حركات إصلاحية، ثورية في بعض الأحيان، كانت تحاول طرح الإشكال السياسي الأساسي الذي كانت تعانيه الوضعية المتأزمة التي آل إليها العالم العربي الإسلامي.

إلى هنا يمكن أن نحدد أهم العوامل التي ساهمت في ظهور الأفكار الجديدة والشعور بضرورة التغيير.

- فكرة الإصلاح التي تبناها السلاطين الأتراك من سليم الثالث إلى غاية محاولة محمد علي التحديثية.

- بروز طبقة من المثقفين المسيحيين في الهلال الخصيب نتيجة البعثات الإرسالية وفتح المدارس الحديثة، مشبعة بالثقافة العربية والعلوم الحديثة وأبرزهم بطرس البستاني.

- ظهور طبقة من المثقفين المسلمين خاصة في تركيا ومصر كانت أساسا نتيجة البعثات الطلابية التي أرسلها سلاطين الأتراك في تركيا ومصر وأبرزهم الطهطاوي.

إن تلاقي هذه العوامل يوضح لنا طبيعة التيارات التي سوف تفرزها الوضعية التي آل إليها الوضع في إطار الإمبراطورية العثمانية.

فهناك طبقة من المثقفين الذين اعتمدوا الطرح الإسلامي الإصلاحي والذين انصب طرهم على البعد الإصلاحي الفكري والديني من جهة، وهناك الطبقة العلمانية المسيحية التي تشبعت بالثقافة الغربية، حيث أقبلوا عليها معتمدين الطرح التقدمي والقومي، من جهة أخرى.

لقد حدد محمد يوسف نجم العوامل الفعالة في تكوين الفكر العربي الحديث¹، والتي يمكن اختصارها فيما يلي:

- التعليم من خلال انتشار المدارس والمعاهد.

- الرحلات والبعثات وخاصة التي كانت تتوجه إلى فرنسا وإنجلترا.

¹. أنظر محمد يوسف نجم، «العوامل الفعالة في تكوين الفكر العربي الحديث»، **الفكر العربي في مائة عام**، مرجع سبق ذكره، ص. 23-

-وسائل نقل العلم والفكر؛ كالمطبعة وخزائن الكتب والترجمة والصحافة والجمعيات والمجمعات. إن محاولة إبراز هذه العوامل يوضح لنا القاعدة الأساسية التي انطلق منها الفكر النهضوي بكل تياراته وكذلك أهمية المبادرة التي اتخذها سلاطين الدولة العثمانية على اعتبار أنه كان لها الدور الديناميكي في الحركة الفكرية التي انطلقت في القرن التاسع عشر إلى غاية بداية القرن العشرين. ونحن إذ نركز على المرحلة الأولى، فهذا انطلاقاً من أن كل التيارات والطروحات التي سيعرفها العالم العربي خلال المراحل اللاحقة ما هي إلا استمرارية أو تعبير عن نفس الإشكال الذي انطلق على أساسه منذ البداية، إلا أننا نعتبر الفكر العربي ورغم وجود تلك الفئة المثقفة من المسيحيين لم يخرج عن الإشكال الأساسي الذي طرحه وما يزال يطرحه إلى غاية الآن وهو "ما هو المجتمع الفاضل؟ وما هي القاعدة التي يجب أن تهيمن على عملية الإصلاح؟ وهل من الممكن استنباط هذه القاعدة من مبادئ الشريعة الإسلامية؟ أم أنه من الضروري الالتحاق بتعاليم أوروبا الحديثة وسلوكها؟ فهل هناك في الواقع تناقض بين الاثنين؟"¹ إن تبني هذه الطروحات يبرز لنا الاتجاهات الفاعلة في الفكر العربي، فمنها من يعتمد الطرح الإصلاحي انطلاقاً من الشريعة الإسلامية لصياغة فكر نهضوي يعيد مجد الحضارة الإسلامية مع الأخذ بأسباب التقدم السائدة في الحضارة العربية باعتماد العلوم الحديثة، وهناك من يعتمد على الطرح الحدائثي دون التنكر للبعد الحضاري الإسلامي كبعد ثقافي وثنائوي. دعنا الآن نحدد أهم التيارات والأعلام المؤسسة للفكر العربي المعاصر. مجمل القول من خلال ما تم التطرق إليه في محاولة تتبع البدايات الأولى للفكر العربي المعاصر، وهو، إن العالم العربي الإسلامي عرف نهضته الحديثة من خلال تأثير بعوامل مباشرة وغير مباشرة وهذا حسب الظرف الزماني والمكاني لكل منطقة عرفت حركة فكرية تتخرط في إشكالاتها في هذا الفكر وتنتمي إليه. إن تناول أقطاب وزعماء الإصلاح في

¹. ألبرت حوراني، مرجع سبق ذكره، ص.90.

الوطن العربي يعتبر حقيقة مدخلا منهجيا لدراسة الفكر الاجتماعي العربي الحديث على اعتبار أن آراء وطروحات هؤلاء المفكرين والمصلحين هي حقيقة الأفكار التي كانت تعبر بصدق عن الواقع العربي والإسلامي التي عاصرها كل مفكر ومصلح وهذا دون أن نعتقد مسبقا بأن هذه الآراء بمثابة تحليل موضوعي أو علمي للواقع الاجتماعي بل يمكن الجزم أنها على الأقل كانت تعكس الواقع ومعبر عنه وكذلك انعكاسا لظروفها وشروطها الاجتماعية. فهي أفكار ظلت تراوح مكانها وتتخبط في زمانها لعلها تخرج بتحليل موضوعي للواقع الذي كانت جزء منه، فالنزوع نحو الإصلاح والتغيير- مع تسارع الأحداث- كان من بين أولوياتها القصوى ما صرفها عن تحليل الواقع.

ثانيا: حركات الإصلاح الديني.

لقد نشأت الحركات الدينية وهي تشعر بالمفارقة بين واقع الإسلام المتدهور المثقل بالرواسب التاريخية في الممارسات والعقائد وخاصة على مستوى الحياة العامة، وبين النفور من الثقافة الغربية التي بدأت تتسلل في المجتمعات العربية الإسلامية من خلال الاستعمار الأجنبي على أراضيها، فبادرت إلى الإحياء والتجديد. لقد "كانت ردود الفعل الأولى للمفكرين العرب، على مظاهر الضعف والفساد والانحلال التي أصابت مجتمعهم، ردودا دينية. وكانت أقوى الحركات الفكرية عندهم وأكثرها أصالة هي الحركات الدينية." ¹ كانت هذه الحركات، حقيقة، موردا روحيا استلهم العالم العربي والإسلامي منها الشعور بضرورة الجهاد ضد الاستعمار وخاصة منها الحركة السنوسية التي لم تدخل في صراع مع الدولة العثمانية، فكانت حقيقة حركة الدفاع لصد الهجوم الغربي بغية المحافظة على دولة الخلافة الرمزية. لقد انقسمت حركات الإصلاح الديني إلى ثلاث تيارات "التيار الفقهي والتيار

¹ علي محافظة، **الاتجاهات الفكرية عند العرب، في عصر النهضة 1798-1914، الاتجاهات الدينية السياسية والاجتماعية والعلمية،** الطبعة الخامسة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1987، ص.

الصوفي والتيار الإصلاحية.² إلا أن التيار الأخير كان أكثر
عصرية من التيارين الأولين سواء من حيث الخطاب أو من
خلال العمل السياسي.

1. محمد بن عبد الوهاب أب الإصلاح الديني الفقهي والعقائدي (1703-1791م).

لقد جاء محمد عبد الوهاب والعالم الإسلامي قد خطى قرونا
كاملة، تقلب فيها عبر التاريخ من حالة إلى حالة، عرف فيها
حالة الازدهار والقوة كما عرف مراحل الدعة والسكون
والاقتصار على ما تحقق من إنجازات. ثم ما لبث، حتى بدأ
يفتر ويضعف وكانت من بين مؤشرات هذا الضعف هو سقوط
بغداد على يد التتار ثم تلاها سقوط الأندلس مع حروب
الاسترداد. إنها حقيقة مؤشرات ضعف العالم العربي
والإسلامي الذي بدأت كل القوى المجاورة له تبحث على
الاستيلاء عليه وشن حروب من شأنها تضعف شوكته، لكن لم
يكن هذا الأمر باليسير مع بداية ظهور قوة استطاعت أن تكبح
هذا الهجوم وتتصدى لكل المحاولات التي تهدف إلى تقويض
العالم العربي والإسلامي. فكانت الدرع الواقي الذي مكن
العالم العربي والإسلامي من تأخير السقوط وبالتالي
الاستعمار الذي واجهه في القرون المتأخرة. قد يقال أن
الدولة العثمانية لم تكن بالدولة المرغوبة والمحبذة لدى
أقطار العالم العربي وخاصة ما عرفت من تسلط وقهر
واستبداد، لكن هذه حال الدول عندما تضعف، فتلجأ إلى
أساليب القهر والتسلط عليها تحافظ على كيانها من الداخل
والخارج وهذا بغض النظر عن جنسية الدولة. فكل شعب
عرف نفس حالة العالم العربي والإسلامي إلا ودخل في
مرحلة القهر والخضوع على غرار العالم الغربي الذي لم يكن
مستثنى من هذه القاعدة وهنا ما جعله يثور على السلطان،
هذا ما عرفت فرنسا (الثورة الفرنسية) وأمريكا (الثورة
الأمريكية) وبالتالي كان العالم العربي من بين الأقطار التي

² نعيم اليافي، حركات الإصلاح الديني في عصر النهضة، مركز
الإيماء الحضاري، حلب، 2000، ص. 19.

همت على تغيير أوضاعها. لقد جاءت الدعوة الوهابية وهدفها هو إصلاح حال الأمة الإسلامية من خلال رؤية خاصة انطبعت أساساً بخطاب ديني عقدي تحول فيما بعد إلى دعوة سياسية سعيًا منه لتحقيق التغيير بالسلطان ما لم يستطع تغييره بالقرآن. وهذا مبرر تحالف محمد بن عبد الوهاب مع الأسرة السعودية لتحقيق دعوته وبلوغها إلى مستوى الدولة.

-التوحيد في العقيدة: أول ما قام بملاحظته محمد بن عبد الوهاب هو ظاهرة الشرك التي كانت حسب رأيه سمت الممارسة العقدية والتي أثرت على الممارسة السلوكية ولهذا جاءت أفكاره مبنية على مبدأ التوحيد وقد رأى ولاحظ عند تنقلاته الكثيرة من الحجاز إلى جل البلاد الإسلامية أن حال المسلمين وعقيدتهم دخلت عليهما كثيرا من مظاهر الفساد. فقد عدل المسلمين عن التوحيد المطلق الخالص "فهذه الأولياء يحج إليها وتقدم إليها النذور ويعتقد أنها قادرة على النفع والضرر، وهذه الأضرحة لا عداد لها تقام في جميع أقطارها، يشد إليها رحالهم ويتمسحون بها ويتذللون لها ويطلبون منها جلب الخير لهم ودفع الشر عنهم- ففي كل بلدة ولي وأولياء وفي كل بلدة ضريح وأضرحة، تشرك مع الله تعالى في تصريف الأمور ودفع الأذى وجلب الخير".¹ إنها مظاهر التخلف التي تجلت في الممارسة والعقيدة، إنه الشرك العقدي الذي يؤدي إلى انحراف السلوك وبالتالي التوسل بغير الله وهذا ما يؤدي إلى الشرك في التشريع في معرفة الحلال والحرام.

-التوحيد في التشريع الرجوع إلى المصدر الأول

وفتح باب الاجتهاد: هنا يأتي محمد بن عبد الوهاب إلى النتيجة الثانية لإرساء التوحيد وهو التوحيد التشريعي وبالتالي لا مشرع إلا الله من خلال النصوص الدينية. وما طرأ على فهم النص الديني من تفسيرات وتأويلات ما هي إلا اجتهادات يمكن ردها وعرضها على المصدر الأول وهو القرآن والسنة "فكلام المتكلمين في العقائد، وكلام الفقهاء في التحليل والتحريم، ليس حجة علينا، إنما إمامنا الكتاب والسنة، وكل مستوف

¹. أحمد أمين، مرجع سبق ذكره، ص. 12.

أدوات الاجتهاد له الحق أن يجتهد، بل عليه أن يفعل ذلك ويستخرج من الأحكام - على حسب فهمه لنصوص الكتاب وما صح من السنة - ما يؤدي إليه اجتهاده. وإقبال باب الاجتهاد كان نكبة على المسلمين إذ أضع شخصيتهم وقوتهم على الفهم والحكم، وجعلهم جامدين مقلدين يبحثون وراء جملة في كتاب أو فتوى من مقلد مثلهم، حتى انحط شأنهم وتفرقوا أحزابا يلعن بعضهم بعضا، ولا منجاة من هذا الشر إلا بإبطال هذا كله والرجوع إلى الدين في أصوله والاستقاء من منبعه الأول.¹ وهذا ما كان ينادي به ابن تيمية الشيخ غير المباشر لمحمد بن عبد الوهاب، الذي سيسر على درب شيخه الذي كان يرى ويرد ضعف المسلمين - الذين كانوا في عصر معلمه موضوع هجمة شرسة من قبل التتار الذين غزو البلاد ولم يستطع المسلمون صداهم - لفساد عقيدتهم وسلوكهم وركونهم وعودهم عن الجهاد وانغلاقهم في التقليد والجمود. وقد كانت من بين ملاحظات محمد بن عبد الوهاب هو أن العالم العربي يجب أن يأخذ زمام المبادرة لإعادة الخلافة إلى العرب وكان أول ما نادى بذلك. حيث "أدرك محمد بن عبد الوهاب ضعف الدولة العثمانية وساءه عجزها عن حماية الجزائر من طغيان الاستعمار الفرنسي وحرصها على حكم العالم العربي واضطهاد أهله وإضعاف شخصيتهم ومن أجل ذلك طالب برد الخلافة الإسلامية إلى العرب وكان رائد هذه الفكرة التي اعتنقها بعده الكثيرون وفي مقدمته عبد الرحمن الكواكبي.² لعلها تلك الفكرة التي حركة أفعال محمد بن عبد الوهاب الذي لم يقتصر على ملاحظة الشرك وتقيحه ولكن باشر بمحاربه بالفعل.

- محاربة البدعة العقديّة والسلوكية: لقد كانت دعوة محمد بن عبد الوهاب دعوة قولية ودعوة فعلية، لإصلاح ما اعتبره فاسد في أحوال المسلمين وبالتالي باشر في محاربة ذلك بتنقية العقيدة من سلوك الشرك والتوسل بغير الله.

¹ نفس المرجع، ص. 14.

² توفيق الطويل، «الفكر الديني في العلم العربي، إبان المائة عام الأخيرة»، الفكر العربي في مائة عام، مرجع سبق ذكره، ص. 277.

"فحارب زيارة أضرحة الأولياء وإقامة المواليد وممارسة الأذكار التي تحفل بالغناء والرقص، واتخاذ الرقى والتمايم للوقاية وحرمة الترف والتأنق في الملبس والمأكل وندد بشرب الخمر والقهوة وغيرها من عوامل الفساد وأسباب الترف، وعد العرافة والكهانة والتطهير والتنجيم، من الشيطان وأنكر على الصوفية تأويلاتهم ورفض التسليم بما ادعوه من الكرامات.¹ لهذا فقد هدم الوهابيون في ما بعد الأضرحة والقبب في النجف كما خربوا قبة الإمام الحسين ابن علي بكر بلاء عندما توسعت دعوتهم إلى بلاد العراق كما هدموا بالمدينة قبر الرسول (ص). إنها حركة جاءت لتزيل كل ما طرأ من تغيير على فكر المسلمين وعقيدتهم من تغير لم يعهد به الصدر الأول للإسلام.

-تلاقي البعد الديني بالبعد السياسي: إن تحالف الدعوة الوهابية مع قبيلة آل سعود ومحاولة إنشاء دولة تقوم على عقيدة التوحيد لعلها محاولة تبين مدى قناعة محمد بن عبد الوهاب بأن الإصلاح الحقيقي لا يكون إلا من خلال سيف السلطان.

إذ كانت حال المسلمين في الجزيرة العربية، حالة يشوبها الشرك والجهل في مستوى السلوك والعقيدة بل كانت حالتهم الاجتماعية أو السياسية أدهى وأمر من ذلك. كانوا عبارة عن قبائل متفرقة متخاصمة ومتنازعة كل "قبيلة تسكن موضعاً يرأسها أمير منها. هذا أمير في الأحساء وهذا أمير في العسير وهؤلاء أمراء في نجد ولا علاقة بين الأمير والأمير إلا علاقة الخصومة غالباً. ثم تتوزعها الخصومة بين البدو والحضر، فمن قدر البدو على خطف شيء من الحضر فعل ومن قدر من الحضر على التنكيل بالبدو فعل، والطرق غير مأمونة والسلب والنهب على أشدها وسلطة الخلافة في الأستانة تكاد تكون سلطة اسمية ومظهرها تعيين الأشراف في مكة وإمدادها ببعض الجنود وكفى.² إنها الفوضى التي عمت أرجاء الحجاز، فكانت دعوة محمد بن عبد الوهاب

¹. ? نفس المرجع، ص. 276.

². أحمد أمين، مرجع سبق ذكره، ص. 21.

كدعوة للم شتات القبائل حول فكرة واحدة وذلك من خلال تحالفه مع قبيلة آل سعود التي رحل إليها بعدما اضطهد في موطنه الأول **العيننة**، فعرض "دعوته على بن سعود فقبلها وتعاهدا على الدفاع عن الدين الصحيح ومحاربة البدع ونشر الدعوة في جميع جزيرة العرب باللسان عند من يقبلها وبالسيف عند من لم يقبلها. وإذ ذاك دخلت الدعوة في دور خطير وهو اجتماع السيف باللسان وزاد الأمر خطورة نجاح الدعوة شيئاً فشيئاً ودخول الناس أفواجا فيها وإخضاع بعض الأمراء بالقوة لحكمها وكلما دخلوا بلدة أزالوا البدع وأقاموا تعاليمهم حتى هددت الحركة كل جزيرة العرب.¹ إنها أول فكرة إصلاحية في العصر الحديث استطاعت أن تنقل الطرح الديني المحض إلى التجسيد الفعلي من خلال البعد السياسي والذي تحقق بالفعل من خلال نشأة الدولة السعودية الحديثة القائمة على الفكر الوهابي. و"لم تقتصر الدعوة الوهابية على الحجاز بل تعدتها إلى غيرها من كثير من الأقطار الإسلامية وكان موسم الحج ميدانا صالحا وفرصة سانحة لعرض الدعوة على أكابر الحجاج واستمالتهم على قبولها. فإذا عادوا إلى بلادهم دعوا إليها."² هكذا فقد تأثر بهذه الحركة الإمام السنوسي الذي قدم إلى الحجاز حاجا وسمع بهذه الدعوة فعاد إلى الجزائر ليؤسس لحركة كان لها دور في نشأة دولة أخرى في العالم العربي بعدما رحل الإمام السنوسي إلى ليبيا.

2. الحركة السنوسية نسبة إلى محمد بن علي بن السنوسي (1787-1859م).

ولد السنوسي زعيم الحركة السنوسية في مستغانم بالجزائر ودرس في القرويين في فاس ثم انتقل إلى القاهرة حيث نال شرفا عظيما بين أهلها، وبعد مدة انتقل إلى الحجاز "فالتقى

¹. نفس المرجع، ص. 22.

². نفس المرجع، ص. 25.

هناك بمجموع من المسلمين وزاد اقتناعه بأن العالم الإسلامي والمجتمع الإسلامي بحاجة إلى الإصلاح وكان رأيه يتخلص في أن سبيل الإصلاح هو أن يصلح الفرد المسلم وعندها تنهض الجماعة.¹

وعند عودته إلى الجزائر تعذر عليه دخولها نتيجة الاستعمار الفرنسي فاستقر في برقة وأنشأ الزاوية البيضاء في الجبل الأخضر، عام 1843م. فكانت أولى الزوايا التي أنشأها في ليبيا.

الحركة السنوسية هي عبارة عن جمعية مذهبية وطريقة صوفية وسياسية واجتماعية، وما يميزها من الناحية السياسية أنه ليس لها أغراض تمردية على الدولة. لقد عرفت نشأة يمكن أن نقول إنها بتأثر من الحركة الوهابية وخاصة من حيث الطرح العقدي، كما يمكن أن نقول إن الوضع الذي جاءت فيه الحركة السنوسية، يتسم تقريبا بنفس الخصوصية مع مثيله في الحجاز، حيث كانت تسود المغرب العربي حالة الانحطاط والجهل والشرك والدروشة والبدع والممارسات غير المقبولة من الناحية الدينية الشرعية وأساسا الطرق الصوفية التي غالت في سلوكيتها التصوفية التي هي أقرب من الزندقة منها إلى الحالات النفسية التي تعتبر من تجليات الفيض الروحي والأخلاقي على السلوك. لقد جاءت هذه الحركة والعالم العربي يعيش مرحلة التكالب الاستعماري عليه، خاصة على شمال افريقية، فكان لزاما على هذه الحركة أن تسلك مسارا مغايرا للحركة الوهابية التي كانت ترى في السلطة العثمانية عدوا لها يجب محاربتها خاصة وأنه أوكلت لمحمد علي والي مصر محاربتها وصد حركتها التوسعية التي باتت تهدد الشام ومصر وبالتالي كيان الدولة العثمانية. فمع الحركة السنوسية، الوضع يختلف، حيث رأى زعيمها أن الالتفاف حول مركز الخلافة العثمانية هو ضامنا لبقاء كيان الأمة واستمرارها وضامنا لصد الهجوم الاستعماري عليها. لكن من ناحية الطرح الفكري يمكن أن نقول إن السنوسية هي استمرار الطرح

¹. نقولا زيادة، **أعلام العرب المحدثون، من القرنين الثامن عشر والتاسع عشر**، در الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص.34.

الوهابي من خلال متغيرات حددتها طبيعة وضع المغرب العربي وكذلك طبيعة الولاء السياسي. لهذا فقد "نشأت السنوسية في قلب الصحراء كما نشأت الوهابية من قبل، كلتاهما نبتت في جو يسوده التخلف وتفشيت فيه البدع ويتقاعد الناس عن السعي والعمل ويقتنعون بالتشفع والتوسل إلى الأولياء وكانت الدعوتان على اتفاق في مقاومة هذا الفساد بالعودة على الإسلام في بساطته الأولى قبل أن تتلفه البدع وتفسده الخرافات والأوهام.¹ إن الحركة السنوسية بطابعها السياسي المسالم فيما يخص الموقف من ولي الأمر، جعلها تنصرف إلى الأمور الاجتماعية والثقافية، كما استطاعت أن تتغلغل في الأوساط الاجتماعية من خلال التأطير الديني فتوسعت عبر نشوء زوايا في كل أقطار شمال إفريقيا، فكانت الزوايا عبارة عن دور للعبادة والتعليم الديني وتحولت فيما بعد وتوسعت حتى أصبحت تضم التعليم الديني في كل مجالات العلوم. الشيء الملاحظ وهو أن الحركة السنوسية رغم إنها دعوة مسالمة إلا أنها "استعانت بالعقيدة الدينية في إثارة المشاعر في وجه السيطرة الأجنبية، فأخذت تنبه أتباعها إلى معاني الإيمان والكفر وتنفرهم من ولاية غير المسلم من الحكام وتوجب على كل فرد من أتباعها أن يتهيأ لمجابهة الطوارئ والتصدي للقتال والجهاد وإطاعة الأمر في مقاتلة العدوان الأوروبي المسيحي."² لذلك كانت للزوايا التابعة لهذه الحركة الدور الإيجابي في التصدي للاستعمار الفرنسي للجزائر وحتى زعيم المقاومة الليبية عمر المختار يعد من أبناء هذه الحركة، وقد هم بمقاومة الاستعمار الإيطالي فكانت الحركة السنوسية والزوايا التابعة لها كمصدر لشد الهمم ومورد روعي لمقاومة الاستعمار. أهم مبادئ الحركة يذكرها محمد البهي في كتابه الفكر الإسلامي في تطوره والتي حددها في ستة؛ -"وجوب الرجوع إلى القرآن والسنة.

¹ توفيق الطويل، «الفكر الديني في العلم العربي، إبان المائة عام الأخيرة»، الفكر العربي في مائة عام، مرجع سبق ذكره، ص. 270.

² نفس المرجع، ص. 272.

- بيان أن دلالة الكتاب والسنة واحدة.
 - وجوب إتباعها وتقديمها على رأي كل مجتهد.
 - رأيه في العمل بالحديث، وفي رأي الفقهاء والمحدثين والأصوليين.
 - القول بالاجتهاد ورده على ذلك الزعم القائل: أن الاجتهاد قد انقطع بالإجماع.
 - نعيه على الاجتهاد.¹
- يمكن أن نختم هذا العنصر الخاص بالحركة السنوسية ونقول إنه إذا كانت الحركة الوهابية اتخذت أساساً منها سياسياً لنشر دعوتها ومقاومة التواجد العثماني، فالحركة السنوسية اتخذت منها اجتماعياً مسالماً حيال الدولة العثمانية ولكن الشيء الذي يجمعهما هو التصور التقليدي للإصلاح القائم على المفاهيم التقليدية، سواء من خلال التعبير عن واقع الإسلام أو من خلال التنظيم الديني.

3. الحركة المهدية نسبة إلى محمد أحمد عبد الله الذي لقب نفسه بالمهدي (1844-1885م).

إن خصوصية الحركة المهدية ليست أساساً في الفكر الذي جاءت به وقد تشابهت إلى حد ما مع الحركة الوهابية، لكن خصوصيتها هي بعدها السياسي الديني حيث ارتبطت هذه الحركة بمقولة المهدي المنتظر فادعى مؤسسها، أنه هو المهدي المنتظر الذي سيأتي ليملاً الأرض عدلاً بعد ما ملئت جوراً. وكان هدفه الأساسي هو مقاومة الاستعمار الإنجليزي من خلال مقولات دينية صرفة؛ أي المبايعة والطاعة والولاء الديني. "ومن الناحية الاجتماعية والسياسية تعتبر المهدية مظهر من مظاهر المعارضة للنظم القائمة، تشتد كلما اشتد الظلم والاضطهاد، وكانت دائماً شعار المضطهدين والمغلوبين على أمرهم."² لقد أحس المصريون بخطر هذه الدعوة والذين كانوا تحت الانتداب الإنجليزي، وبإيعاز من هؤلاء

¹ محمد البهي، **الفكر الإسلامي في تطوره**، الطبعة الثانية، دار التضامن للطباعة، القاهرة، 1981، ص. 93.

² جمال المرزوقي، **دراسة نقدية في الفكر الإسلامي المعاصر**، دار الآفاق العربية، القاهرة، 2001، ص. 67.

أرسلوا الجيوش لوقف زحف الحركة المهدية، إلا أنها كانت محاولات فاشلة بل زادت في بداية الأمر الحركة قوة وانتصارا ولقد كانت لانتصارات المهدي أصداء واسعة في العالم الإسلامي الذي كان يتوق إلى من يأخذ بيده من جور الحكام. وقدم على المهدي أفراد ووفود من مسلمي الهند ومراكش وتونس والحجاز يهنئونه على انتصاراته. لقد وصل المهدي إلى الخرطوم وأقام بها نظاما على شكل خلافة. لكنها لم تدم كثيرا فسرعان ما دخل في صراع مع الدولة العثمانية، مركز الخلافة، حيث كان ينادي، بحكم منطق دعوته، إلى نقلها إلى مكة وهذا ما أثار حفيظة السلطان عبد الحميد. ومن بين سلبات الحركة المهدية عدم بلورة منهج الحركة، زيادة على بساطة دعوته واقتصرها على الطرح الديني الصوفي الذي لم يكن يتمتع برؤية عقلانية وتحليل لطبيعة التحديات التي لم تعد تقتصر على رفع دعوة دينية حتى تنشأ دولة على غرار التقليد السياسي الذي عهده العالم العربي الإسلامي منذ الدولة العباسية إلى غيرها من الدويلات التي كانت منشؤها من خلال دعوة أساسها ديني والدولة المرابطية خير دليل على ذلك. "وحيث أنه **المهدي المنتظر**... فقد أعلن محمد أحمد، مهدي السودان، إيقاف العمل بالمذاهب... وإذابة جميع الطرق الصوفية، بكل طوائفها، في طريقته وأصبح هو المرجع... ووضع حظرا شديدا على النشاط الفكري ومن تداول الكتب إلا ما يجيز،"¹ لذا تلخصت دعوة الحركة المهدية في ثلاثة دعائم.

- **الدعامة الأولى:** فهم الإسلام ببسر وسهولة من خلال الكتاب والسنة، فلا حاجة للوسائط بينهما وبين العباد. فالإسلام دين الفطرة يفهمه المسلم دون عناء أو مشقة. ولذلك فإن خوض الناس في الخلافات والجزئيات، طمس معاني العقيدة السليمة وصفاءها في نفوس المسلمين وباعد بينهم وبين الكتاب والسنة. ولأجل هذا بادر المهدي بإبطال العمل بالمذاهب الأربعة وإبطال الطرق الصوفية بحجة أن المذاهب والطرق مسئولة عن حجب الحق والنور عن الناس،

¹. نفس المرجع، ص. 78.

فينبغي أن يستقي الناس من الكتاب والسنة مباشرة دون واسطة.

- الدعامة الثانية: إن روح الدين الإسلامي وحياته إنما هو في التطبيق لا في النظرية، فهو دين جاء ليحكم الواقع ويحدد اتجاهه، وهو يتدخل في كل صغيرة وكبيرة من شئون الحياة. فهو دين شامل لكل مناحي الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وتبعاً لذلك فلا بد من الامتثال لأوامر الشرع واجتناب نواهيه.

- الدعامة الثالثة: ادعاء المهديّة- فقد قامت الحركة المهديّة منذ ابتدائها على اعتقاد أن محمد أحمد هو المهدي المنتظر¹.

خلاصة القول فيما يتعلق بالحركات الإصلاحية الدينية، فإن الوهابية والسنوسية والمهديّة، تعتبر في طرحها أقرب إلى حركات الإصلاح الديني التقليدي بالمعنى الذي ساد في (العصور الوسطى)، أو ربما كانت آخر توجه للإصلاح الديني **المحض** في الفضاء الإسلامي. وهذا ما نلاحظه من خلال المفاهيم والمصطلحات التي تستعملها هذه الحركات للتعبير عن إشكالاتها والتي تنتمي أساساً إلى الحقل المفاهيمي التقليدي- والشيء الذي نلاحظه من خلال الاقتراب إلى طروحات الحركات الإصلاحية الدينية والتي قد تكون أقرب الحركات الفكرية (محافضة)، حيث لا نجد من خلالها ما يوحي بأنها تسعى إلى المحافظة على الوضع القائم بل هي تبحث عن تغييره من الداخل من خلال إصلاحه وتجديد أساسه الديني وبالتالي يمكن أن نقول إن هذه الحركات هي حركات إصلاحية تقليدية بحيث تبحث عن الإصلاح من خلال أدوات وميكانزمات الفكر الإسلامي التقليدي، ذلك الفكر الذي يرى أنه في رأس كل مائة سنة يأتي ليجدد دين هذه الأمة، فأخذ معنى التجديد مساراً تقليدياً وبمفاهيم تراثية. فرغم تعدد طروحاتها حيث الوهابية هي حركة سلفية والسنوسية

¹. عجيل النشمي، «المهدي يؤسس الحركة ويبدأ الثورة»،
http://www.fustat.com/C_hist/tarteeb26.shtml

والمهدية هي حركتين صوفيتين. إلا أنها كلها تدعي التجديد والإصلاح رغم ما يظهر من تناقض في الأساس الأصولي والفقهي. فرغم ما تعرفه هذه الحركات من تقلبات وتغيرات في مسيرتها ووسائل الإصلاح أو التغيير التي تستعملها، فهي تربي في مجمل طرحها، أن الخلاص يكمن بالعودة إلى منابع الأصول والمبادئ الأولى كما تجلت في عهده الأول. سوف نلاحظ من خلال تتبعنا للفكر العربي المعاصر أنه لا يوجد أو لم تبرز على ساحته الفكرية أية حركة أو أي تيار يمكن أن نعتة بتيار محافظ وهذا حسب المفهوم الذي حددناه في مقدمة هذا الفصل. هذا عكس ما حصل في الغرب حيث نجد الثورة الفرنسية تفرز أفكارا وتيارات محافظة تسعى بالعودة إلى الوضع الفرنسي والأوروبي إلى حاله القديم بكل أبعاده وتجلياته لعلها بهذا تركز على فكرة مفادها أن الوضع القديم أو النظام القديم هو ذلك النظام الذي يجسد الإرادة الإلهية وبالتالي فهو يتميز بالإطلاقية واللازمانية.

الفصل الثاني

خطاب النهضة والتنوير

أولاً: الرواد الأوائل للإصلاح.

ثانياً: الفكر العربي المسيحي باعث اللغة العربية
ومترجم الفكر العلمي.

ثالثاً: الجيل الثاني مرحلة إعادة البناء.

رابعاً: نشأة الدولة العبرية مؤشر الإخفاق والنكبة.

أولاً: الرواد الأوائل للإصلاح.

1. رفعة رافع الطهطاوي، أب النهضة العربية (1801-1873م).

ولد الطهطاوي في السنة التي انتهت فيها الحملة الفرنسية على مصر، وقد توافقت مرحلة نشأته بتحويلات كبيرة في مصر وأساساً ولاية محمد علي على مصر والاستقلال عن السلطنة العثمانية. كما أن مباشرة هذا الأخير في إصلاحات حتمت استقدام عددا من العلماء من أوروبا وخاصة فرنسا وبعث إليها كذلك عددا من الطلاب للدراسة فيها، فقد أرسله محمد علي في بعثة من الطلاب إلى فرنسا لغرض التأطير الديني وقد تأثر هذا الأخير بمظاهر الحياة في أوروبا وأخذ يتعلم اللغة الفرنسية "وطالع كتب في التاريخ القديم والفلسفة الإغريقية والميثولوجية والجغرافيا والرياضيات والمنطق كما قرأ سيرة نابليون وبعض الشعر الفرنسي بما في ذلك راسين ورسائل اللورد شسترفيلد إلى ابنه، وكان أهم من هذا كله أنه تعرف إلى شيء من الفكر الفرنسي في القرن الثامن باطلاعه على فولتير وكوندياك والعقد الاجتماعي لروسو وأهم مؤلفات مونتسكيو،¹ الشيء الذي دفع به إلى الكتابة معبرا من خلالها عن تأثره بالحضارة الأوروبية وبالفكر الفرنسي خاصة ومظاهر التقدم التي بدأت تتجلى في المجتمع الأوروبي وقد تجلى ذلك في كتابه الشهير "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" واشتهر هذا الكتاب شهرة

¹. ألبرت حوراني، مرجع سبق ذكره، ص.92.

واسعة وترجم إلى لغات عديدة وهو ينطوي على ملاحظات تعبر حقيقة عن إعجابه بفرنسا وتأثره العميق بالحضارة والفكر الأوروبيين- إلا أن هذا الإعجاب لم يخرج عن تعاليم دينه وفكره الإسلامي، بل دفع به هذا إلى صياغة أفكار جديدة تصب في الإصلاح والنهضة وكان بالعناية التي أولاها للتربية والتعليم وكذلك أفكار عن النظام السياسي المثالي دون المساس بمصداقية وشرعية الخلافة العثمانية-.

إن "الفكرة السياسية المركزية في تخليص الإبريز أنها من غير أدنى شك فكرة الحرية. وقد كان من السهل ترجمة liberty الفرنسية بالعربية **حرية** ولكن إيصال محتوى الكلمة الفرنسية إلى القارئ بالعربية كان أصعب وأصعب، لأن كلمة **حرية** في العربية كانت لا تعني بذاتها ما تعنيه liberty بالفرنسية، كما أن **الحرية** في مصطلح ما قبل عصر الطهطاوي لم تكن تحوي على الأخص الشحنة المتفجرة للكلمة الفرنسية بل إنك لتستطيع أن تقول في اطمئنان إن النظرية السياسية الإسلامية، وخاصة فيما استقرت عليه عند مفكري الدولة العثمانية، لم تترك مكانا لمفهوم **الحرية**، أما الكلمة ذاتها فلم تكن تعني أكثر من الضد القانوني لوضع العبودية أي **الرق**." ¹ لهذا ارتأى الطهطاوي أن يستعمل كلمتي العدل والإنصاف، عليهما الكلمتان الأكثر تأثير، كما تحمل شحنة أكثر إثارة للمشاعر الناس التي عانت الاستبداد والقهر.

لقد عبر الطهطاوي وتجلت في أفكاره نقطة الاصطدام مع الفكر الغربي، حيث قدم من خلال كتابه "المجتمع الباريسي للمصريين، في مؤسساته وفي أخلاقه وفي آدابه وثقافته= تحت عهد الإصلاح- غير أن المبادئ الثلاثة الشهيرة (حرية- عدالة=إخاء) والعمل الشعبي في عام 1830 في أثر مبادئ حقوق الإنسان والمواطن كل لها القسم الأعظم من الكتاب... صحيح أن المؤرخ الجبرتي... تحدث عن أخلاق

¹ عزت قرني، **العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة**، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1980، ص.31.

وتقاليد الفرنسيين وقدم بعض المؤشرات عن الأفكار التي تحرك هيئة الحملة، غير أن المشروع الطهطاوي مختلف تماما، لقد قصد إلى الدفاع عن أفكار الثورة 1789 وإلى أن يبين بوجه خاص، إنها لا تتناقض مع الإسلام في عقائده وتقاليده وفي الوقت الذي كان فيه كتاب (مناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية) في عام 1896 توضح أفكار الحرية والعدالة، كان يمهد ويحدد فكرة الوطن ويقدم تحليلات اقتصادية واجتماعية...¹ حث الطهطاوي العلماء على تفسير الشريعة وفق حاجات العصر على العناية بالعلوم العقلية والطبيعية وضرورة التصالح معها دون أن يحسوا أنها تتناقض مع روح العقيدة الإسلامية، ومنها يعطي للعلماء دورهم الاجتماعي ووجوب الحاكم استشارتهم في تسيير أحوال الرعية ومن هنا يقر أن الحاكم والمحكومين تربطهم علاقة تبنى على ارتباطا وثيقا يتحدد بالواجبات والحقوق أي حق المحكوم على الحاكم رعاية مصالحه وحمايته، وواجب المحكوم على الحاكم طاعته.

ويولي كذلك عناية كبيرة بالتربية كوسيلة لتكوين الشخصية وذلك بتزويد الأطفال المعارف والأخلاق الفاضلة والمعاني التي تسمح للفرد بأن يشعر بانتمائه إلى وطنه وأمته "تنطوي كتابات الطهطاوي على أفكار جديدة أصبحت مألوفة فيما بعد في الفكر العربي والإسلامي... وقد أصبحت جميع هذه الأفكار من المسلمات لدى المفكرين اللاحقين."² يمكن تلخيص أفكار الطهطاوي وما كان يدعو إليه في عناصر أساسية لخصها الصغير بن عمار* من خلال تقديمه لكتاب الطهطاوي (تلخيص الإبريز في تلخيص باريز) حيث تركز كل أفكار الطهطاوي على محاور أساسية رئيسية وعلى مبادئ وهي في ما يأتي:

¹. أنور عبد المالك، **الفكر العربي في معركة النهضة**، ترجمة وإعداد بدر الدين عرودكي، الطبعة الثالثة، دار الآداب، 1971، ص. 86-87.

². **نفس المرجع**، ص. 108.

* رفعة رافع الطهطاوي، **تلخيص الإبريز في تلخيص باريز**، تقديم الصغير بن عمار، موفم للنشر، الجزائر، 1991.

-تنبيه المواطن العربي للتحويلات التي تحدث في المجتمعات الأخرى وذلك من خلال الأفكار السياسية التي تناقش مختلف أوجه الحياة السياسية إلى العلاقات الموجودة بين الحاكم والمحكوم.

- ترجمة الأفكار السياسية الجديدة التي تناقش حياة المجتمعات البشرية والتعرف على النظم السياسية وعلى العلاقات التي توجد بين الحاكم والمحكوم. مفهوم السلطة في مختلف أوجهها.

-فتح المدارس والمعاهد أمام أفراد الشعب وفتح مختلف الفروع والتخصصات... لأنها السبيل إلى تكوين طليعة من المثقفين المتسلحين بالعلم واللغات الأجنبية تمكنهم من الاطلاع على مختلف الثقافات وهضمها ومناقشتها. إن العناية بالإصلاح السياسي والإصلاح التربوي بإقامة نظام يحكمه القانون قائم على إرادة الشعب وإقامة منظومة تربوية تتطلع للعلم والفكر وتعلم اللغات. لقد تجلت في فكر الطهطاوي معاني ومغازي الفكر الأوروبي ومبادئ الثورة الفرنسية التي عاين أثارها وتداعياتها عندما رحل إليها وهكذا نستطيع أن نقول إن رفاة رافع الطهطاوي، مع رجال البعثة الذين أنفذهم محمد علي باشا الكبير إلى فرنسا، كانوا من أعظم المجاري التي تسربت خلالها على الشرق آثار من مبادئ الثورة الفرنسية وكبار مفكرها،¹ الذين تأثر بهم الطهطاوي وقرأ كتبهم وحاول تعريب أفكارهم من خلال استلهام مبادئها وأقلمتها مع الفكر الإسلامي الذي تكون فيه.

2. خير الدين التونسي.. و"أقوم المسالك" 1810-1878م.

يمثل القرن التاسع عشر منعطفًا خطيرًا في التاريخ العربي الإسلامي؛ فدولة الخلافة العثمانية قد دبَّ في أوصالها التعب، وحل بها الوهن. وفي وسط هذه الأجواء الحالكة تداعت صيحات المصلحين للخروج من هذا النفق المظلم، ومحاولة اللحاق بالركب الحضاري الذي كان يلوح في أفق الواقع الأوروبي. وكانت تركيا ومصر وتونس ملتقى تلك

¹. رثيف خوري، مرجع سبق ذكره، ص. 97-98.

المحاولات والجهود، التي دعت إلى اليقظة وإصلاح التعليم، والمطالبة لإقامة النظام الدستوري ومقاومة الاستبداد. وكانت قد أقيمت في مصر تجربة إصلاحية قام بها **محمد علي** كما ذكرنا، غير أن معاهدة لندن في سنة 1840م وأدّتها، لكن آثار تلك الحركة الإصلاحية دفعت بمصر خطوات قليلة إلى الإمام، بفضل بعض مفكريها ومصلحيها مثل: علي مبارك، ورفاعة رافع الطهطاوي ومحمد عبده، وشهدت تونس في هذه الفترة نهضة مماثلة، في عهد الباي أحمد (1837-1859م)، حيث كان معجبًا بمحمد علي ومتأثرًا به؛ فبدأ بإصلاح الجيش وبنائه على النمط الفرنسي مثلما فعل، وسار خلفاؤه من بعده على هذا النهج، وكان لخير الدين التونسي يد في حركة الإصلاح التي شهدتها البلاد. لقد نشأ خير الدين التونسي في الأستانا وهو عبدا مملوكا*، تربى في بيت تحسين باي نقيب الأشراف في إستانبول، ثم بيع في سنة 1839م إلى أحمد باي تونس، فانتقل إليها، وتلقى في قصر الباي تعليماً دينياً وعسكرياً، وأتقن عدداً من اللغات؛ كالتركية والفارسية والإنجليزية والفرنسية، ثم انتظم في سلك جند الخيالة، وترقى بسرعة بفضل مواهبه وقدراته، وقد مكّنه ذلك من الاتصال بالبعثة الفرنسية التي استقدمها الباي حاكم تونس لمساعدته في تنظيم جيشه وتطويره، وتوثيق صلته بأساتذة مدرسة باردو الفرنسية وتلاميذها، وكانت المدرسة قد أنشئت سنة 1840م ورعت أول تجربة تونسية لتحديث التعليم، وترجمة الكتب الأجنبية إلى العربية. سافر خير الدين التونسي إلى باريس سنة 1853م بتكليف من أحمد الباي لمقابلة ملتزم الضرائب السابق محمود بن

* لقد عهد العالم العربي والإسلامي أن يرفع صوت الإصلاح رجال ذو نسب ومكانة اجتماعية، وذوي انتماءات محترمة في المجتمع، لكن مع خير الدين التونسي يكون الحال غير ذلك وكان لسان حاله يقول إن هم العالم العربي والإسلامي يحمله العام والخاص. ولا يمكن أن ندعي أن الإصلاح هو ميل لطبقة معينة حملت في وعيها مشروع النهضة، وبالتالي نظرية التفسير الطبقي لمقاربة الحركة الإصلاحية قد تكون مجحفة إذا فسرت بها حالة العالم العربي، الذي كانت تذوب فيه كل الفروق الاجتماعية عندما يتعلق الأمر برفع همة الأمة واستنهاضها.

عياد الذي اختلس أموال الدولة، وقَرَّ بها إلى فرنسا، وحصل على الجنسية الفرنسية، وقد طالت إقامته هناك حتى بلغت أربع سنوات نجح في أثنائها في استعادة 24 مليون فرنك وردها إلى خزانة الدولة، ثم رجع إلى تونس حين عُيِّن في 1857م وزيرًا للبحر لـ محمد الباي الذي خلف ابن عمه الباي السابق بعد وفاته في 31 من مايو 1855م. وكان خير الدين محبًا للإصلاح مناصرًا له؛ فأيد محمد الباي حين أصدر عهد الأمان الذي ضمن لجميع سكان تونس المساواة في الحقوق، ووقف إلى جانب الصادق باي الذي خلف أخاه محمد الباي حين أصدر الدستور في 29 يناير 1861م وأنشئ بمقتضاه مجلس استشاري مكوّن من ستين عضوًا، سُمي المجلس الأكبر، وعُيِّن خير الدين رئيسًا له.

"لعب خير الدين التونسي دورا بارزا في وضع قوانين هذا المجلس فأسندت إليه رئاسته، بالإضافة إلى حقيبة وزارة الحربية. أراد الوالي ووزيره الأكبر مصطفى خزندار أن يكون المجلس العوبة في أيديهم لكن خير الدين وقف لهما بالمرصاد، محاولا جعله قاعدة ديمقراطية، على النمط الغربي، لحكم البلاد. وزاد في الأمر تعقيدا أن رجال الدين وجدوا في أحكام الدستور ما يقلص من نفوذهم، مدعين أن بعض من الأحكام مخالفا لمبادئ الشريعة. وعلى الرغم من الانجازات الكثيرة التي حققها هذا المجلس في ميدان التشريع، إلا أن تراكم الخصومات بشأنه بين خير الدين من جهة والباي مصطفى خزندار من جهة ثانية، جعل خير الدين يقدم استقالته سنة 1862م، ويعتكف بعيدا عن شؤون السياسة.¹ لقد أراد من خلال هذا المجلس أن يكون وسيلة لمراقبة الحاكم بطريقة دستورية تحد من سلطته وانفراده بالحكم، إلا أنه لم يفلح في تحقيق ذلك فاعتكف وكانت مدة هذه العزلة والانعزال مناسبة للكتابة، كما كانت له فرص التنقل عبر عواصم أوروبية عديدة شاهد من خلالها مختلف

¹ محمد كامل ظاهر، الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر، دار البيروني، بيروت، 1994، ص.

التطبيقات الممكنة للنظام الدستوري فدّون كل هذه الملاحظات في كتابه أقوم المسالك. لقد عرفت تونس في هذه المدة مشاكل عديدة وكانت أهمها الوضعية المالية التي تسبب في تراكمها وتفاقمها الوزير خزندار. هنا يعود خير الدين التونسي إلى الحياة السياسية مرة أخرى حيث يعين رئيسا للفرع التنفيذي للجنة التي أنشأت لإدارة الواردات. ثم عين بعدها وزيرا للداخلية والمالية والخارجية. وفي 1873م أصبح رئيسا للوزراء " واحتفظ بهذا المركز لمدة أربع سنوات مستخدما إياه لإجراء إصلاحات عدة: تحسين الأساليب الإجرائية في الإدارة وإعادة تنظيم الأوقاف والقواعد الإجرائية في المحاكم الشرعية، وتحسين المدن وإصلاح التعليم في جامعة الزيتونة، وتعزيز مطبعة الحكومة وتوسيعها، وإنشاء مكتبة وطنية، وتأسيس **مدرسة الصادقية** الحديثة لتعليم اللغات التركية والفرنسية والاطالية والعلوم الحديثة، فضلا عن اللغة العربية وعلوم الدين.¹ لقد حاول خير الدين التونسي أن ينتهج سياسة لا تغضب الأطراف الأوروبية المتصارعة والطامحة إلى الاستيلاء على تونس من خلال كسب كل المشاريع التي تنوي انجازها. لكن كانت سياسة خطيرة لا يمكن أن تنتهجها دولة ضعيفة مثل تونس. زيادة إلى شعور هذه الدول أن خير الدين التونسي كان ينوي لاستعادة تونس إلى السلطنة العثمانية وتجديد الولاء لها عليه يكسب بعض أسباب القوة التي تحميه من مطامع الأوروبيين- لكن هل يستنجد الغريق بالغريق؟. فمال الوضعيتين كان متشابه وهو الضعف والهوان والانحطاط. لقد انتهت حياة خير الدين التونسي السياسية بتونس متوجها إلى المكان الذي قدم منه وكله أسف وإحباط وخيبة في عدم تحقيق حلمه.

لقد دعاه السلطان عبد الحميد إلى القسطنطينية وقد أعجب به وبفطنته وولائه له فعينه صدرا أعظم وقد قرأ السلطان كتاب خير الدين التونسي وتأثر ببعض ما ورد فيه ولا يخفى على أحد أن السلطان عبد الحميد كان ذكيا ومتمرسا في

¹. ألبرت حوراني، مرجع سبق ذكره، ص. 111.

السياسة زد على ذلك أن هذا السلطان هو من بين السلاطين الأكثر احتكاكا بالمصلحين وقد كانت له عدة أحداث معهم وخاصة مدحت باشا وجمال الدين الأفغاني رغم أن خير الدين التونسي هو سابق للأفغاني في العلاقة مع السلطان عبد الحميد، لكن يمكن أن نقول إن هذا السلطان هو أبرز السلاطين للدولة العثمانية في مرحلتها المتأخرة. ويحسب له التاريخ أنه رفض التنازل عن فلسطين رغم العروض المغربية التي تقدمت بها القوى الأوروبية لاستمالاته والتأثير عليه.

لقد كانت الأستانة آخر محطة لخير الدين التونسي وقد حاول هناك أن يطبق بعض أفكاره الإصلاحية بحكم المنصب الذي تقلده ولكن سرعان ما دخل في صراعات واصطدامات مع السلطان وحاشيته. حقيقة كان السلطان عبد الحميد معجبا بخير الدين التونسي إلا أن المصالح والشعور بفقدان النفوذ من خلال تطبيق الإصلاحات جعله يخفي أكثر مما يظهر. فقد تظاهر بالإصلاح إلا أنه لم يرقه أن يباشر فيها وقد تعود إليه بالسلب خاصة وأنه كان في حاشية السلطان طبقة من الساسة ورجال الدين المحافظين لم يستحسنوا ما أراد خير الدين أن يطبقه. لذلك سرعان ما تخلص السلطان عبد الحميد من خير الدين التونسي فعزله عن منصبه في سنة 1879م فكانت نهايته أشبه ما تكون بنهاية جمال الدين الأفغاني في حياة شبه عزلة حتى توفي سنة 1899م. "ماذا كان قصد خير الدين حين كتب كتابه؟ وعلى أي اعتبار كتبه؟ ولنضع السؤال على صيغة أخرى: إذا كان رفاة الطهطاوي رجل تربية واجتماع، والأفغاني رجل إصلاح ديني أساسا للإصلاح السياسي، وأديب اسحق مفكر المجتمع الجديد القائم على الحرية، وعبد الله النديم عقل الوطنية وضمير الشعب، ومحمد عبده المتكلم العصري ورجل الدين المتنور، والكواكبي مفكر سياسي عدو الاستبداد، وقاسم أمين رسول العلمانية الأولى، ولطفي السيد صحفي الدعوة إلى الحرية، فمن هو خير الدين التونسي صاحب **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** ومقدمته على

الأخص؟ هل هو رجل الفكر على إطلاقه؟ هل هو رجل الفكر السياسي؟ وهل هو رجل الفكر السياسي من زاوية المفكر أم من زاوية رجل العمل؟ ورجل العمل الذي يضع في اعتباره الأول الدولة أم الأمة؟¹ لعلها مقارنة تسمح بإعطاء خير الدين التونسي الوضعية التي من خلالها نفهم ما جاء به على ضوء ما سبقه وما لحقه من مفكرين ومصالحين.

لقد كتب خير الدين التونسي كتاب **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** وهو يحاول أن ينحو منحى ابن خلدون، إلا أنه رغم القواسم المشتركة بينهما حيث نشأ وتعلم الاثنان في تونس زيادة إلى ممارسة كل واحد منهما السياسة من خلال تقلد مناصب سياسية وكذلك نجد كل واحد منهما وهو يكتب كتابه نجده يقوم بذلك في وضعية العزلة عن السياسة وذلك بعد فشل في تحقيق أهداف كانا يطمحان إليها.

إلا أن خير الدين التونسي وعكس ابن خلدون يكتب كتابه وهو يتتبع ويدرس مجتمعات غير المجتمعات العربية الإسلامية وأساسا المجتمعات الغربية الأوربية فقد تواجد خير الدين التونسي في فرنسا ورأى عن كثب واقع العالم الغربي وهو يتطور ويتقدم ويتجلى ذلك عبر مؤسسات سياسية واجتماعية كانت ثمرة هذا التقدم والتطور الهائل. وكاننا في هذه النقطة بالذات نجده يتشابه إلى حد ما مع الطهطاوي الذي تواجد هو بدوره في أوروبا ورأى ولاحظ المجتمع الباريزي في تطوره وتقدم مدنيته وكلاهما سوف يرجع إلى بلده وهو يحمل هم تطوير مجتمعه من الناحية السياسية والاقتصادية والاجتماعية، إلا أن الطهطاوي اكتفى في رؤيته بتطوير المجتمع المصري مؤطرا ومدعما من طرف مشروع محمد علي الذي كان يريد بناء دولة مصرية حديثة على النمط الأوروبي وبذلك يمكن أن نقول إن الطهطاوي هو رائد القومية المصرية في هذا المجال. إلا أن خير الدين التونسي

¹. عزت قرني، مرجع سبق ذكره، ص. 98.

لم يكن يرى ذلك بل اعتبر أن دولة الخلافة والسلطنة العثمانية هي الكيان السياسي الوحيد الذي يجب أن يمثل المسلمين وكل الولاة عليهم تقديم الولاء لسلطة الخليفة. وهنا يلتقي إلى حد ما مع رؤية جمال الدين الأفغاني، الذي أراد أن ينشأ الجامعة الإسلامية لتوحيد كيان المسلمين لمواجهة الاستعمار الغربي. إذا بعد هذه المقارنة نحاول أن نبين أهم الأفكار التي أتى بها خير الدين التونسي من خلال كتابه السالف الذكر. فهو "يدعو إلى اقتباس التجربة الأوروبية بطريقة تعيد إلى الأذهان ما كتبه رفاة في تخلص الإبريز ومناهج الألباب، يهتم اهتماما خاصا بمحاولة إقناع معاصريه من المثقفين والقراء في القرن التاسع عشر بضرورة الإصلاح والتغيير، وضرورة الإفادة من تجربة أوروبا، واستعارة مصادر قوتها ولاسيما العلم والمعرفة، خاصة وأن معاصريه كانوا في غالبيتهم الساحقة من المحافظين الذين كانوا يجدون في التغيير خطرا على الأوضاع القائمة بما فيها مصالحهم الخاصة." ¹ يعتبر خير الدين التونسي أن "ماضي الأمة الإسلامية معروف بعظمتها، وحاضرها موصوف بالوهن والانحطاط، ومستقبلها مرهون بنوعية العلاج الشافي لذلك الوهن والهدف من كتاب **أقوم المسالك** هو تقديم مثل هذا العلاج." ² هذه الوضعية حملت خير الدين التونسي إلى وضع كتابه لبلوغ مقصدين "الأول، حمل أصحاب الغيرة والهمم من رجال الدين والدنيا على السعي في سبيل كل ما يؤول إلى خير الأمة الإسلامية وهو مدنيتهاء من توسيع لحدود المعرفة وتمهيد للسبيل المؤدية إلى الازدهار، مما لا يتم إلا من بفضل حكم صالح. والثاني، إقناع العدد الغفير من المسلمين الذين غرس في أذهانهم النفور من كل ما يصدر عن غير المسلمين من أعمال ومؤسسات، بضرورة انفتاحهم إلى ما هو صالح ومنسجم مع الدين الإسلامي من عادات إتباع الديانات

¹. معن زيادة، مرجع سبق ذكره، ص. 196-197.

². نفس المرجع، ص. 89.

الأخرى.¹ لقد حاول خير الدين التونسي من خلال هذا العمل أن يظهر أسباب قوة الغرب وتمدنه من خلال إظهار مكمّن تفوقه وتحضره والذي كان يتجلى حسب خير الدين التونسي بوجود دولة قوية بمؤسساتها حيث لا تزول بزوال الرجال. وهنا يرى بأن ليس هناك من ضامن لاستمرار العدل والمساواة بين أفراد المجتمع إلا بوجود هذه الدولة. ف"ما الذي يضمن ممارسة السلطة بعدل، عندما تكون في يد حاكم أوتوقراطي؟ إن العدل، في نظره، هو الأساس السليم الوحيد للدولة، وما ضمانته الوحيدة، في الظروف العادية، سوى تقييد سلطة الحاكم."² إن فكرة العدل الذي يطرحها خير الدين التونسي والمساواة كانت الطريقة أو الوسيلة التي سوف تكون مبرر الدعوة إلى سلك مسالك أوروبا وتتبع مكامن قوتها "ولأنه وزير يفكر في واقعه، فإنه يبدأ من الوقائع، والواقع الكبير في عصره هو الواقع المحيط بالدولة العثمانية من كل ناحية وبكل شكل: ذلك هو أوروبا. ومن هنا فإن الفكرة الدافعة له إلى كتابة كل ما كتب هي: ينبغي أن نقلد أوروبا في كل ما نستطيع، أو قل أنها هذه: أوروبا هي الخطر المحيق، وكما يقول بكلماته القوية هي **السيّل التدفق والتيار التابع** الذي يوشك أن يغرق كل ما حوله، فكيف النجاة منه؟ لن يكون ذلك إلا بأن تحذوا الممالك المجاورة حذوه وتجري مجراه في التنظيمات الدنيوية فيمكن نجاتهم من الغرق بعبارة أخرى: أوروبا قوية، وللووقوف في وجهها لابد من اصطناع وسائل قوتها، وفي أصل هذه القوة وتلك الوسائل تقوم نظمها السياسية المؤسسة على دعامتي العدل والحرية."³ يبدأ المشكل من هذا المنطلق حيث يصبح مطروحا من خلال الطرق التي يجب إتباعها والمسلك الأقوم لإتباعها وحذو حذوها.

¹. ألبرت حوراني، مرجع سبق ذكره، ص. 114.

². نفس المرجع، ص. 115.

³. عزت قرني، مرجع سبق ذكره، ص. 99.

3. السيد أحمد خان لسان حال المسلمين في الهند 1817-1898م.

إن الظروف الاجتماعية حقا محددًا وشارطة للفكر والثقافة فلا يمكن فهم الأفكار والطروحات إلا حينما نرجعها إلى أصلها وظروفها وسياقها الاجتماعي والتاريخي، تلك هي الأبعاد التي تجعلنا نفهم الحركة الإصلاحية التي قادها السيد أحمد خان. حيث لا تفهم المقدمات إلا بالنتائج ونتيجة عمله أدت إلى قيام الدولة الباكستانية التي انفصلت عن الهند ليس لاعتبارات سوى كون هذه الدولة الباكستانية تحمل خصوصية لم تستطع أن تواصل وجودها في ظل المجتمع الهندي حيث سرعان ما شعر المسلمون أنهم يتمتعون بخصوصية تعطيهم الحق بإنشاء دولة تعكس وجودهم وخصوصيتهم. إنها ثمرة جهود وإرهاصات كان رائدها السيد أحمد خان. فمهما قيل عن نظرته للدين وشذوذ أفكاره فيما يخص تفسير القرآن. وقد عارضه في ذلك السيد جمال الدين الأفغاني، إلا أننا لا يمكن أن ننكر على هذا المصلح ما قام به من إصلاحات وتغييرات قطف ثمارها الجيل الذي جاء بعده.

إن الظروف التي ظهر فيها هذا المصلح هي نفسها التي عاصرها محمد عبده وجمال الدين الأفغاني وغيرهم من المصلحين، حيث كان الموقف من الاستعمار هو عامل وقاسم مشترك بينهم زد على ذلك فكلهم باشر بالإصلاح من خلال الإدراك بأن الاستعمار هو نتيجة الضعف والهوان من جهة وموروث ثقافي وفكري مرتبط بفهم خاطئ للدين والحياة من جهة أخرى، وهنا نجد أحمد خان يحدد موقفا من هذه القضايا وهو ترجمة للأوضاع التي عاصرها وكان فاعلا فيها. اشتعلت الثورة الكبرى في الهند سنة 1857م ضد الاحتلال البريطاني، وكانت ثورة عارمة تحمل مسئوليتها المسلمون في الهند، ونصب الثوار بهادر شاه آخر ملوك دولة المغول زعيما للثورة التي اشتعلت في كثير من أنحاء الهند تطلب الخلاص من الاحتلال الغاشم، وتسعى إلى التحرر من قبضته العاتية.

لم يكتب لهذه الثورة النجاح، ولم تحقق ما كانت تصبو إليه، وانتهى الأمر بسقوط الحكم الإسلامي في الهند بعد نفي آخر زعيم لدولة المغول الهندية، وتكشفت الأمور على حقيقتها، فالمسلمون ضعاف متفرقون، يحتاجون إلى نهضة وإصلاح قبل مواجهة قوات الاحتلال، وأحوالهم المتردية وتخلفهم في ميادين الحياة لا يصنع نصرا ولا يحقق أملا. هنا يأتي دور المصلحين، وكان منهم السيد أحمد خان الذي تزعم حركة الإصلاح الاجتماعي والثقافي في الهند، فأمن أن العلم وتهذيب النفوس والأخلاق هما طريقا التحرر والاستقلال، وأخذ على عاتقه النهوض بالمسلمين عبر هذا الباب، وهو في ذلك أشبه بالإمام محمد عبده، فالإصلاح عندهما إصلاح بالثقيف والتهذيب، والاستعانة بالسلطة في تحقيق هذا الغرض، والتعاون معها لإنجاز ما يُطمح إليه، وعدم التعجل في الاصطدام بها.

هذه الرؤية في الإصلاح جلبت اتهامات لمن رامها، ودار حولها جدل ونقاش لا يزال صداه يتردد حتى الآن، لكنها على أية حال أنارت عقولا، وقدمت رجالات، وأحدثت حركة في الفكر، ونهضة في العلم والثقافة.

ولد السيد أحمد خان في مدينة دلهي الهندية بن محمد متقي خان في 17 من أكتوبر 1817م، ينتمي أصله إلى عائلة شريفة، عمل أجداده في خدمة الدولة المغولية، وتولوا في كنفها مناصب مدنية وعسكرية. وبدأ السيد أحمد خان تعليمه بتعلم مبادئ القراءة والكتابة، وحفظ القرآن الكريم، ثم درس اللغتين الفارسية والعربية، وتعلم الرياضيات ثم تزوج وهو في الثامنة عشرة من عمره. وفي سنة 1838م توفي والده، فاضطر إلى العمل بعد أن زادت عليه أعباء الحياة، فالتحق بإحدى الوظائف الحكومية نائب كاتب في النيابة بمدينة أجا، ثم مكنته ثقافته الواسعة من اجتياز اختبار للعمل في سلك المحاماة. لقد ألف أحمد خان كتب حول ملوك المغول ودولهم كما كتب كذلك رسالة عنوانها **جلاء القلوب بذكر المحبوب النبي صلى الله عليه وسلم**.

لقد سافر إلى مدينة دلهي سنة 1846م بعد أن تنقل للعمل في عدة مدن هندية عكف على دراسة العلوم العربية والإسلامية، كما عاون أخاه الأكبر السيد محمد خان في إدارة جريدة **سيد الأخبار**، ونشر في سنة 1847م كتابه **آثار الصناديد** وهو موسوعة شاملة لمدينة دلهي وأمرائها وملوكها. وبعد أن مكث في دلهي عشر سنوات انتقل إلى مدينة **بحنور** سنة 1855م للعمل في وظيفة وكيل نيابة. لقد اتصل عمل أحمد خان بدواليب الدولة والحكم، الشيء الذي جعله يتخذ موقفا معارضا حيال الثورة التي اندلعت. فكان يرى أنها ستفقد المسلمين مكائهم بين الهندوك كما أنهم سيكونون محل قمع من طرف الانجليز. فهو ارتأى ألا يصطدم مع هؤلاء. وهذا ما حصل حيث سلب الانجليز جام غضبهم على المسلمين. وهنا نجده يتصالح مع الانجليز على بقي شرهم وبيباشر إصلاحه في هدوء وسلم. ولم يجد السيد أحمد خان بدا من مد جسور التفاهم والتعاون مع الإنجليز بعد أن تسارعت الطوائف المختلفة للهند في التقرب إلى الإنجليز الذين أحكموا قبضتهم على البلاد، وكان أحمد خان يهدف من سعيه إلى وقف الأضرار التي لحقت بالمسلمين من تعذيب وظلم، وإنهاء حالة العداوة بين الطرفين، وألف في هذا الشأن رسالة باللغة الأردية بعنوان **أسباب الثورة الهندية**، برأ فيها المسلمين من التهم التي نسبت إليهم. لقد ارتسمت نظرة أحمد خان للإصلاح بالبعد التعليمي والتربوي فقد انتشر الفقر والجهل بين المسلمين ورأى أن الدين لا يمكن أن يفهم من خلال عقلية جاهلة ومغلقة. ولا كذلك فهم المدنية الغربية بعقل غير متفتح عليها. وهو يلاحظ أن في كل بلد أو إقليم ملاً وهذا الملا أو العالم الديني يتسلط على عقول أهله، فإذا فتح المبشرون مدارس حرّم هؤلاء العلماء على المسلمين أن يرسلوا أبناءهم إليها، لا يفتحون هم مدارس ممثلها، بل إذا فتحت الحكومة مدارس فكذلك يحرمونها على أبناء المسلمين، والهندوس يرسلون أبناءهم إلى هذه وتلك فيثقفون ويصلحون للحياة ويشغلون المناصب الحكومية والمسلمون بمعزل عن الوظائف لأنهم في

مدارسهم الدينية البدائية بمعزل عن الحياة.¹ إنه الشعور بضرورة التعليم والتربية والثقيف، فكان هذا الشعور بمثابة نقطة تحول كبيرة لواقع المسلمين في الهند. وأول ما بدأ به هو إنشاء جمعية أدبية علمية في عليكرة، كان الغرض منها هو جمع الكتب وترجمتها ونشر العلوم وتعلم اللغات. لقد لاقى هذه الحركة نوع من الرفض في أوساط الطبقة المحافظة التي كان ترى في ذلك إفسادا للعقول والدين.

بعد ذلك سافر أحمد خان إلى إنجلترا مع ابنه واحتك هناك بالأوساط العلمية والفكرية وكان من أبرزهم توماس كارليل حيث كان لأحمد خان التأثير الكبير على هذا المفكر عندما كتب كتابه الشهير **الأبطال** وذكر في فصل خصه للرسول محمد (ص).

لقد احتك بالمدينة الغربية ولا حظ عن كثب أخلاق الانجليز ومستواهم الفكري والثقافي حيث ينعدم الجهل هناك عند أبسط فئة اجتماعية.

لقد رأى أحمد خان أن اللغة هي سبب نهوض الأمة عندما تعتني بها. فلا سبيل حسب، رآه، إلى النهوض، إلا عندما ترتقي اللغة العامية إلا اللغة العلمية ولا سبيل إلى انتشار العلم والمعرفة إلا عندما يكتب العلماء إلى العامة وتصبح لغتهم العلمية عملية، وهنا حسب رآه تتوحد اللغة بين كل فئات المجتمع وهذا ما حصل في الغرب. الشيء الذي جعله يطور اللغة الأردنية ويولي العناية الكاملة بها وبأدبها. كما دأب أحمد خان إلى دراسة المناهج التربوية في إنجلترا في المدارس والجامعات والمعاهد.

لقد عاد أحمد خان إلى الهند حاملا معه مشروع الإصلاح، وكانت أول إنجازاته إنشاء جامعة عليكرة.

جعل من بين أهدافها.

- أن يتعلم المسلمين الثقافة الغربية والشرقية في غير تعصب.

¹. أحمد أمين، مرجع سبق ذكره، ص. 160-161.

- أن يعنى فيها بحياة الطلبة الاجتماعية، فيجدوا فيها سكناً يقيمهم شرور المدن ومفاسده.
- أن يعنى في نظام الكلية بترقية العقل وتربية البدن وتهذيب الخلق معاً.

لقد عرفت هذه الجامعة إقبالا واسعا من طرف الطلبة من جميع مشاربهم. وانتشر خريجوها في كل الأقطار. ويجدر بالذكر أن كلية عليكرة تطورت وصارت جامعة مرموقة سنة 1920م وتخرج فيها عدد من رموز الثقافة والفكر والسياسة من المسلمين، في مقدمتهم الدكتور زاكر حسين الذي تولى رئاسة جمهورية الهند، و**الشاعر الفيلسوف محمد إقبال**.

لقد تعززت هذه الجامعة التي كانت تعنى بالجانب الثقيفي بمجلة التي أنشأها أحمد خان والتي جعلها لمعالجة المشاكل الاجتماعية وتهذيب الأخلاق وكانت تحت هذا العنوان **تهذيب الأخلاق** لقد تطرق من خلال هذه المجلة إلى عدة مواضيع ومنها مواضيع تخص تفسير الدين "عزا تخلف المسلمين إلى نفورهم من العلوم الحديثة، وتجنبهم الأمم الأخرى، ورفع راية الملائمة بين تعاليم الإسلام وقوانين العلم والطبيعة، مطالبا باختيار أسس العقيدة في ضوء الفكر الغربي الحديث بحسبانه الفكر المعاصر."¹ وقد شذ أحمد خان في رأيه حيث ثار عليه العلماء الشيء الذي كاد أن يؤدي بحياته إلى الخطر. وقد تم توقيفها لما صدر فيها من آراء لم يستحسنها العلماء في ذلك الوقت وهذا لم يكن موقف المحافظين بل حتى من كانوا من الإصلاحيين، فقد رفضوا بعض تفسيراته للدين وكان جمال الدين الأفغاني من بين هؤلاء وحتى السيد أمير علي الذي اختلف مع أحمد خان في منهجه غير السياسي. "بدأ أحمد خان من فكرة التكوين الوطني للجماعة متعددة الأديان، بين الإسلام والهندوكية والنصرانية. ثم فرع من هذه المقدمة الدعوة إلى حصر الدين في العقيدة، بحسبان أن

¹. طارق البشري، **ماهية المعاصرة**، دار الشروق، القاهرة، 1996، ص. 27-28.

ذلك يقوم به الشعور بالوطنية.² لقد رأى أحمد خان أن العمل يجب أن يتجه إلى التعليم وفقط دون الدخول في المعترك السياسي الذي يثير النزعات الطائفية والدينية وقد رأى أن الهند يجب أن يجتمع فيها كل الطوائف تحت لواء الولاء للوطن. رغم ذلك لم يمنعه من الاهتمام بطائفته المسلمة من خلال عقد الجمعيات والمؤتمرات لدراسة أحوال المسلمين الاجتماعية والفكرية. وقد ترأس المؤتمر الإسلامي لمدة خمس سنوات قبل وفاته.

أدرك السيد أحمد خان منذ وقت مبكر خطورة حزب المؤتمر القومي الهندي الذي كان يعمل من قبل لصالح المسلمين والهندوس، وكان أحمد خان من مؤيديه منذ إنشائه، لكن سرعان ما تكشفت أهداف هذا الحزب، بعد أن عارض أكثر الهندوس بالمنطقة الشمالية الغربية إبقاء اللغة الأردية في المدارس والمحاكم، وعلى أساس هذا حث أحمد خان المسلمين على عدم الاشتراك في حزب المؤتمر، وقام بتأسيس المؤتمر التعليمي الإسلامي الذي انبثق عنه فيما بعد حزب الرابطة الإسلامية الذي أخذ على عاتقه قيام دولة خاصة للمسلمين، وهو الأمر الذي تحقق سنة 1947م **بقيام** **دولة** باكستان. حقيقة لم يكن أحمد خان وهو يعمل في إصلاح أحوال المسلمين على تحضير لقيام الدولة الباكستانية ولا ندى من أجل قيامها. ولكن العمل الذي قام به من خلال إيقاظ همّة المسلمين وتعليمهم وتكوينهم وبعث في روحهم الشعور بالانتماء إلى فضاء ثقافي وحضاري عربي إسلامي أدى فيما بعد إلى نشوء وعي قومي ديني توج بقيام هذه الدولة التي كانت ثمرة من ثمرات الإصلاح الذي قام به هذا المصلح الاجتماعي. وسيظهر السيد أمير علي بعد ذلك ليتوج الجهود بمنظور آخر وهو العمل السياسي المباشر. فكان متأثراً بفكرة جمال الدين الأفغاني، عكس أحمد خان الذي يشبه كثير الفكر العبدوي.

². نفس المرجع، ص. 28.

4. السيد أمير علي قلم النهضة في الهند 1849 - 1928م.

لقد كان هذا المصلح ميالا للعمل السياسي فطالما اختلف مع أحمد خان حول أهمية الجانب السياسي في الإصلاح. فقد عاين الأمير علي وضع المسلمين فارتأى أن التعليم والتربية لا يكفیان لوحدهما لتحسين وضع المسلمين، حيث يجب عليهم وضع وسيلة للدفاع عن حقوقهم السياسية فالهندوكيين يتحكمون في الحياة العامة وهم متحالفون مع الانجليز. لهذا "فالسيد أمير علي يؤسس سنة 1878م الجمعية الوطنية الإسلامية للدفاع عن حقوق المسلمين وتحديد الوضع السياسي لهم."¹ وقد حاول السيد أمير علي أن يقنع السيد أحمد خان للانضمام إلى هذه الجمعية ولكنه أبى، غير أن الأحداث المتسارعة، أثبتت صحة رأي أمير علي. لقد تميز أمير علي بثقافة واسعة وإطلاع بالفكر الغربي وخاصة الانجليزي، حيث زيادة أنه كان يجيد العربية والفارسية فقد أجاد اللغة الانجليزية. وقد استخدم أسلوبه الممتاز في اللغة الانجليزية في النشر والكتابة عن الإسلام. وكان من أشهر كتبه كتاب **روح الإسلام** الذي ورد فيه الحديث عن السيرة النبوية ورحلة الحضارة الإسلامية، حيث استعمل فيه أسلوب أدبي شيق غير ممل، تفادى فيه السرد التاريخي المسطح بل يقف عند كل حادثة ويعلق عليها مستخرجا العبر والحكم.

لقد تمكن بهذا من تصحيح رؤية بعض المثقفين عن الإسلام وكأنه كان تكملة لما قام به أحمد خان عندما أثار على كتاب انجليز وتصحيح رؤيتهم عن الإسلام. كما كتب عن تاريخ العرب من خلال وصف حالتهم الاجتماعية في أسلوب جذاب. كما نشر كتبا عن الدعوة الإسلامية وكانت متوجهة إلى القراء الانجليز مصححا الرؤية التي شكلتها لهم كتب المستشرقين. لقد كان عمله العلمي في التأليف ميزت إقامته في انجلترا ولكن عندما عاد إلى موطنه بدأ مشروعه الإصلاحية والعملية

¹. أحمد أمين، مرجع سبق ذكره، ص. 179.

ينشئ الجمعيات ويتحرك في الأوساط الشعبية يسالم الهندوكيين والإنجليز ما سالموه. ما يميز السيد أمير علي هو ميله إلى الخلافة العثمانية فهو يرى فيها الذات السياسية التي تحفظ للمسلمين وجودهم فهي رمز هذا الوجود. وقد كانت له مواقف وخطب وكتب في مناصرة الدولة العثمانية والحث على بقائها. لقد كان هذا المصلح معنياً بإصلاح نظام الأوقاف الذي يجب أن يصلح فيه نظامه المصرفي. فهو كان يرى أن "بالأوقاف وخيراتها انتشرت العلوم وتقدمت المعارف وأدت وظيفة نافعة في جميع الأقطار الإسلامية، وكان لها نفع عظيم في البلاد الهندية." ¹ كما كان له اعتناء بوضع المرأة المسلمة في الهند فالارتقاء في سلم المدنية حسب رأيه لا يكون إلا بالجنسين معاً. وحث مسلمي الهند على تعليم بناتهم. لقد أخلص هذا الأخير في حياته لفكرته وأمن بها وعمل من أجلها وكما قلنا في ختام حديثنا عن أحمد خان فالأمير علي كان حلقة من حلقات تلك العملية التوعوية والتي انتهت في الأخير بقيام الدولة الباكستانية في 1947م. فالتاريخ له منطقه الخاص ولكن له كذلك رجاله الذين يحركون هذا المنطق. فهو يتجلى وهو منطبع بالأشخاص الذين يصنعونه. فمن قبل العبودية حكم عليه بالعبودية ومن نهض واستنهض نهض معه التاريخ.

5. مدحت باشا أب الإصلاح في تركيا (1822-1883م).

قبل تناول محتوى فكر هذا المصلح الذي ينتمي إلى الحركة الإصلاحية النهضوية، لا بد قبل كل شيء من تناول الظروف التي عاصرها هذا المصلح الاجتماعي والسياسي من خلال السياق الاجتماعي والجغرافي الذي ينتمي إليه، فقد نشأ في تركيا خلال القرن الثامن عشر، التي كانت مركز السلطنة العثمانية والتي كانت تشمل تقريباً كل العالم العربي

¹. نفس المرجع، ص. 184.

والإسلامي والتي كما رأينا كانت متاخمة ومجاورة لأوروبا فتأثرت، بحكم هذا الموقع، بكل التيارات والحركات التي عرفتها أوروبا أثناء هذه المرحلة. وبالتالي، كما سبق وذكرنا، كانت أولى محاولات الإصلاح في العالم العربي الإسلامي في قلب السلطة العثمانية مع السلاطين المتأخرين الذين كانت تتبلور قناعاتهم بضرورة الإصلاح بدافع ملاحقة العصر واستقدام التقنية والعلوم التي بدأت تتطور في الغرب. لكنها كانت إصلاحات عقيمة لا تؤدي إلى النتيجة المعلن عنها فسرعان ما يسقط السلطان اللاحق فيما سقط فيه السلطان السابق من انحرافات وتجاوزات على اعتبار أن حالة السلطنة كانت في خط منحنى السقوط، فلا ينفع الإصلاح إذا كان البنيان مهدداً في الأساس بالانهيار. والدليل على عقم هذه الإصلاحات بروز مدحت باشا هذا المصلح الاجتماعي والسياسي.

إذا فكرة الإصلاح كانت حاضرة ومقتنعة بها، حيث تبناها كل سلاطين الدولة العثمانية المتأخرين، لكن الإشكال كان في طرح هذه الفكرة بطريقة عميقة وجريئة، الشيء الذي لا يتأتى إلا من مفكر أو مصلح يتبناها بكل أبعادها ومستوياتها. إن الغرب كان حاضراً بقوة في أذهان وتصورات كل المفكرين وكان من بينهم مدحت باشا الذي رأى، أساساً، أن الإصلاح لا يكون إلا بتبني ذلك النموذج المتمثل في النظام السياسي والاجتماعي للمدنية الغربية الأوروبية. لقد عاصر هذا المصلح ولاية عدة سلاطين منهم أساساً **عبد العزيز الأول** (1830-1876، 1876-1861)، **مراد الخامس** (1840-1904)، **عبد الحميد الثاني** (1842-1918، 1876-1909). وكانت مرحلة عبد العزيز الأول مرحلة حاسمة في مشواره الإصلاحية.

لقد كانت حال الرعية الذين كانوا تحت ظل السيطرة العثمانية في وضعية لم تكن بالحسنة، وإن تحدثنا عن الرعية فنقصد بها المسلمين وغير المسلمين، سواء في تركيا أو العالم العربي الذي تتواجد فيه الطوائف غير المسلمة وخاصة في الهلال الخصيب. فالظلم يقع على المسلمين وغير المسلمين، ولاة

مستبدون، لا عدل ولا قانون يحكم الناس، لا إدارة ولا مالية صالحة، الجيش يتلقى الهزائم تلوى الأخرى، لقد جاء السلطان عبد العزيز الأول ناقما على هذه الوضعية التي كثر فيها الاستبداد والتترف فوعد بالإصلاح على غرار سابقيه و"انتقد أخاه عبد المجيد في تصرفاته وفي إسرافه في شهواته وفي تبيذيره للمال وعدم نظره إلى شؤون الدولة كما ينظر إلى نفسه فأعلن أنه أت لإصلاح المفاسد والأخذ بيد الشعب... لكن سرعان ما تبددت هذه الوعود وخطا في سبيل البذخ والتترف والنعيم والإسراف أضعاف ما كان ينتقده من أخيه.¹ فكما قلنا سابقا فالإصلاح الذي تبناه السلاطين رغم جديته نظريا ولكن هو بدافع يكون في أوله على أساس إصلاح ما أفسده السابق ولكن الدعة والسكون التي يركنون إليها سرعان ما تؤدي بهم إلى ارتكاب نفس الأخطاء التي وقع فيها السلطان السالف.

لقد ارتكب هذا السلطان خطأين اثنين:

الخطأ الأول: هو تفضيله للرعايا المسلمين ووعدهم بالتعليم وتقلد المناصب على اعتبار أن المسحيين كانوا أكثر حظا لما كانوا موضوع اهتمام من قبل الجمعيات الدينية والتعليمية الأوروبية وغالبا ما كانت وضعية الأقليات غير المسلمة ذريعة للتدخل الأجنبي بدعوى حمايتها فكان هذا المنحى ما عزز هذا التدخل.

الخطأ الثاني: هو الوقوع في الدين، لكثرة مصاريف الدولة حول تأمين كيانها بتقوية جيشها ولكن ما كان حاصلها هو ترف وبناء القصور.

لقد نشأ مدحت باشا في هذه الظروف وقد قوية فكرته بضرورة الإصلاح، فتلقى العلوم الدينية، حفظ القرآن تعلم اللغة العربية والفارسية والفلسفة وغيرها من العلوم. لكن كان يعتبر دائما أن هذه الثقافة هي ثقافة تقليدية، فارتأى أن يوسع من دائرة معارفه وثقافته حيث تخلله شعور بنقص ثقافي، فلا علوم ولا رياضيات ولا لغة أوروبية، فبادر إلى تعلم هذه العلوم مع اللغة الفرنسية التي شرع في دراستها. "شيء

¹. أحمد أمين، مرجع سبق ذكره، ص. 36.

آخر أفاده فائدة كبرى في ثقافته العملية وهو سياحته في أوروبا لدرس النظم السياسية والاجتماعية التي أصلحت من شأنها وعالجت أمثال المفاسد التي تعانيها تركيا.¹ فقد زار باريس وفيينا وبلجيكا ولندن فتعلم من خلال هذه الزيارة "كيف تنظم الدول ماليتها وكيف تسوس أموالها وما نظام الحكم فيها وما علاقة شعوبها بملوكها وما أهم وسائل العمران عندهم."² إنها لحظة الاتصال والاحتكاك والتأثر. من هنا تبدأ مسيرة هذا المصلح. لقد سمحت له فرصة التنقل من ولاية إلى أخرى التعرف عن قرب على وضعية العالم الإسلامي فكان أبوه قاضيا ينتقل لممارسة القضاء متى دعي إلى ذلك. زيادة على توليه بعض المناصب حيث عين واليا في الصرب وبلغاريا وبالتالي أتاحت له الفرصة لتطبيق بعض أفكاره الإصلاحية. "حيث بث المدارس في أنحاء الولاية وأنشأ المستشفيات وأصلح من الطرق نحو ألفي ميل وبنى نحو 1400 جسر... وأهم ما تمتاز به إدارته عدم تفرقه في سياسته وإدارته وعدله بين المسلم ومسيحي."³ لقد رأى مدحت باشا أن الإصلاح لا يكون إلا من خلال طرح قضية السلطة المطلقة للحاكم والحد من نفوذه وهيمنته وتفردده في اتخاذ القرار وإقرار العدل بين الناس. فرواج فكرة الإصلاح وتعدد الآراء حول كيفية طرحها ومآلات المحاولات التي سبقتها باءت بالفشل أولم تحقق الوعود التي جاءت لتحقيقها "وفي هذا الوسط الشائك جدا حاول مدحت باشا أن يضع إصلاحه، فرأى أن الإصلاح الذي يجب أن يسود المملكة العثمانية هو الحكم الديمقراطي على نمط ما رأى في إنكلترا وفرنسا، ومظهر هذا الحكم هو الدستور وإنشاء المجالس النيابية وتمثيل كل عنصر من عناصر الدولة وكل قطر من أقطارها في هذه المجالس... وبعبارة أخرى أن تحكم الأمة نفسها بنفسها لا يحكمها السلطان بإرادته ونوزعه والمقربين.

¹ نفس المرجع، ص. 40.

² نفس المرجع، ص. 41.

³ نفس المرجع، ص. 42.

إليه الذين يخدمون أغراضهم ومصالحهم.¹ إنها فكرة الدستور على غرار ما تعرفه الدول الأوروبية التي استطاعت إحداث القطيعة مع النظام الأوتوقراطي الأحادي الذي يستمد شرعيته من أسس تقليدية دينية مجسدة في شخص له السلطة الكاملة والمطلقة. "بهذا الدستور يصبح الحكام في كل ولاية مسئولون أمام البرلمان وبعبارة أخرى أمام الأمة فيفتح الحاكم عينيه ويحد من شهوته ويتحرى العدل وإلا طار من منصبه."² لقد رأى مدحت باشا أن الدستور هو ضامن لتحقيق العدالة والحد من سلطة الحاكم فلا خلاص للدولة العثمانية إلا بتتبع التطور الحاصل في الغرب واختيار النموذج الأفضل والعمل على تحديد الشروط اللازمة لتحقيقه "فلا حياة للدولة العثمانية إلا بدراسة النظم الديمقراطية في الأمم الأوروبية واختيار أنسبها مما يتفق وحالة الدولة وظروفها ومركزها ثم سن تشريع لها ثم إحاطته بسياج من القوة حتى لا تتلاعب به أيدي العابثين المفسدين."³ إن الأفكار التي جاء بها هذا المصلح لم تكن محل استحسان ولا قبول من طرف سرايا السلطان، فقد ووجهت بالرفض تارة وبالقبول على مضض تارة أخرى، مع تحرشات لإبطالها وإفشالها. فلم تر السلطة هذا الإصلاح إلا بكونه سيزعزع ويعيد النظر في نظام الأشياء والأفكار، فبعد محاولات مريرة وشاقة باءت كلها بالفشل أبعده مدحت باشا وكل المناصرين لمشروعه من سلطة القرار السياسي حيث تقلد مناصب وكانت له وضعيات مختلفة سواء في عهد السلطان عبد العزيز أو السلطان عبد الحميد حيث كلما يشعر السلطان أن الإصلاحات ستكون في غير مصلحته سرعان ما ينقلب الوضع على مدحت باشا إلى أن انتهى به الأمر أن سجن ونفي. لقد حاول مدحت باشا من خلال فكرة الإصلاح أن يتبنى الطريق السياسي والاجتماعي، فهو ينتمي إلى جيل من المصلحين- وكان من أبرزهم- الذين "شعروا بانتمائهم إلى مجتمع عثماني يضم أيضا فئات غير تركية وغير

¹ نفس المرجع، ص. 44.

² نفس المرجع، ص. 45.

³ نفس المرجع، ص. 46.

مسلمة وودوا أن تلج الإمبراطورية باب العالم الحديث، إلا أنهم كانوا يتحسسون أيضا بالوطن الإسلامي المتأصلة جذورهم فيه ويقدرّون خلقية الإسلام قدرا جما فحاولوا بمفاهيم إسلامية تبرير تبني المؤسسات الغربية معتبرين ذلك التبني عودة إلى روح الإسلام الحقيقية لا إدخال شيء جديد.¹ فمنطلقه لم يكن بدواعي الخروج بالمجتمع العثماني عن أصله الإسلامي بل تبني المؤسسات الديمقراطية الغربية هو عين تحقيق مقاصد الدين الإسلامي الذي كان ينبني في الأساس على نظام الشورى.

6. جمال الدين الأفغاني فيلسوف الإصلاح وموقف الشرق 1839-1897م.

إن تنقل، هذا المصلح الغني عن التعريف، من قطر إلى قطر ومن بلد عربي إلى بلد غير عربي ومن بلد سني إلى بلد شيعي، يبين أن الإشكال هو واحد، يجمع العالم العربي والإسلامي تحت سقف واحد وتحت أزمة واحدة. هو ذلك المفكر وموقد الشرق الذي تجسدت من خلال عمله القواسم المشتركة لحضارة تضم عدة ثقافات وأجناس وأعراق ومذاهب. ينتمي الأفغاني إلى عائلة شريفة النسب²، تعلم العلوم الكلاسيكية الدينية زيادة على الفلسفة والتصوف واللغة العربية وطبعا زيادة على لغته الأصلية. كما تعلم اللغة الفرنسية حيث طالع بها الكتب وترجم منها كذلك. جاب أقطار العالم العربي والإسلامي شرقه وغربه. لقد كان يتمتع بقوة التجريد والتفكير والتعبير، تحكم في فنون الجدل واللسان وصناعة الحجة.

لقد أقام في بلدان عديدة مثل مصر وفارس والهند والحجاز والأستانة وروسيا وباريس. ويعرض في كل قطر أفكاره وآرائه، لكن كانت تواجه بالرفض والنفي.

¹. ألبرت حوراني، مرجع سبق ذكره، ص. 90.

². راجع في هذا الإطار البحث الذي قام به محمد عمارة، جمال الدين الأفغاني موقف الشرق وفيلسوف الإسلام، الطبعة الثانية، دار الشروق، القاهرة، 1988. حول حقيقة نسب الأفغاني الجغرافي والعرقى والمذهبي.

وكانت إقامته في مصر أكثر تحديدا لفكره، فقد التقى فيها بالعلماء والأدباء وكان أشهرهم محمد عبده. لقد انخرط جمال الدين الأفغاني بحكم انتمائه العائلي ومكانته الاجتماعية في القضايا السياسية لبلاده، حيث كانت له ولاءات وتحالفات مع شخصيات داخل السلطة في أفغانستان حيث وقعت بلاده في منازعات سياسية حول من يتولى الحكم وأدى هذا به إلى الاحتكاك بهذا العالم المليء بالتدخلات والتحرشات. توجه جمال الدين الأفغاني إلى مصر وكانت هذه الأخيرة في وضعية لا تحسد عليها. لقد كانت موضوع تدخل خارجي مباشر في تسيير إدارتها ومالياتها فقد غرقت في الديون فلم تستطع أن تتحكم في ذلك، مما فرض عليها مراقبة مالية صارمة فكانت بعثة cave سنة 1875م والتي أسس بموجبها "صندوق الدين سنة 1876م يتسلم المبالغ المخصصة للديون من المصالح المحلية، فكانت حكومة أجنبية داخل الحكومة المصرية."¹ لقد ترتب عن ذلك تدخل في المجالات الاقتصادية، وحق لنا أن نقول إنه الاستعمار بعينه الذي سيعاينه الأفغاني ويعاني منه طيلة حياته ويكون حقيقة المفكر الذي سيعبر عن حالة العالم العربي والإسلامي وهو يخضع شيئا فشيئا لسلطة هذا الاستعمار. لقد كانت هذه الوضعية كدافع لجمال الدين الأفغاني من أن يباشر حركته وينشغل بشؤون الحياة السياسية. لقد كانت دروسه العلمية والعملية في مصر، عاملا من عوامل الاحتكاك بالطبقة المثقفة المصرية وبالتالي علاقة التأثير والتأثير في تلك البيئة الجديدة. لقد ساعدته ثقافته الفلسفية وحسن الإطلاع والتحكم فيها، من أن يكون محل انبهار من قبل هذه الطبقة من أمثال محمد عبده والشيخ عبد الكريم سليمان وإبراهيم اللقاني والشيخ سعد زغلول والشيخ إبراهيم الهلباوي. لقد كانت له نشاطات علمية من خلال دروسه في الفلسفة والمنطق في مدرسة نظامية ومنظمة، عرف من خلالها، براعة في التدريس وتناول المواضيع. كانت هذه الدروس بمثابة تكوين العقول والأفكار. كما كانت له دروس غير

¹. أحمد أمين، مرجع سبق ذكره، ص. 80.

نظامية من خلال النشاط الشعبي الثقافي والأدبي "فخرج للناس بأدب جديد ينظر للشعب أكثر مما ينظر على الحاكم وينشد الحرية ويخلع العبودية ويفيض في حقوق الناس وواجبات الحاكم ويجعل من الأديب مشرفا على الأمراء لا سائلا يمد يده للأغنياء وهذه نعمة لم يعرفه المسلمون عهد الاستبداد.¹ إن نشاطه هذا أدى به إلى الاحتكاك بالفئات العريضة من المجتمع المصري، فحال من يفعل ذلك إلا أن ينقلب إلى محرك لوعي الجماهير والتأثير فيها وولوج من ثمة باب السياسة. لعل ثورة عرابي من بين ثمرات هذا العمل رغم فشلها. لقد انقلب المفكر من معلم نخبة إلى مؤثر في أمة.

كما كانت له نشاطات في جمعيات كثيرة وكانت أهمها المحفل الماسوني الذي سرعان ما ثار عليه، حيث لم يكن يرتقي إلى طموحات جمال الدين الأفغاني في أن يكون هذا المحفل فاعلا في الحياة السياسية. ناصحا ومؤثرا. وهذا ما أدى به إلى إنشاء محفل خاص به انخرط فيه أعضاء من مختلف الفئات، فأسس علي أن يكون مهتما بالقضايا العامة السياسة والاجتماعية. لقد أراد جمال الدين الأفغاني من خلال تواجده في مصر "في درسه النظامي توسيع عقول الطلبة، وتفتيح آفاق جديدة في فهم العلم وتعليم الحرية في البحث، وإيجاد شخصيات من الطلبة تبحث وتنقد وتحكم، خالفت النص أو وافقته، خالفت المعروف المألوف أو وافقته. ويريد في درسه العام أن يتحرر الشعب من العبودية للحكام، ويفهموا موقفهم من الحاكم، وموقف الحاكم منهم."² لقد كانت محاولة، إلا أنها لم تحقق الهدف المنشود، فسرعان ما نفي من مصر سنة 1871م إلى الهند بعد تحرشات واتهامات، فقد كتب في الهند كتابه (رسالة الرد على الدهريين) ردا على التيارات الإلحادية والدهرية والطبيعية. وكانت مرحلة ما بعد مصر مليئة بالتنقلات، إلى أن استقر به الرحيل ولو مؤقتا في فرنسا حيث التحق به محمد عبده -الذي قنط من التغيير الذي

¹. نفس المرجع، ص. 86.

². نفس المرجع، ص. 95.

كان ينشده، بعد فشل الثورة العرابية وتدخل الانجليز-
وأسس مع بعض جريدة العروة الوثقى ضمت أعضاء نجباء
والمقتنعين بالعمل الإسلامي مع التعهد المسبق بذلك. لقد
كان الغرض من هذه الجريدة:
"-بيان الواجبات على الشرقيين التي كان التفريط فيها موجبا
للسقوط والضعف، وتوضيح الطرق التي يجب سلوكها لتدارك
ما فات.
-إشراب النفوس عقيدة الأمل في النجاح وإزالة ما حل بها
من اليأس.
-دعوتهم إلى التمسك بالأصول التي كان عليها آباؤهم
وأسلافهم، وهي ما تمسكت به الدول الأجنبية العزيزة
الجانب.
-الدفاع عما يرمى به الشرقيون عموما والمسلمون خصوصا،
من التهم وإبطال زعم الزاعمين أن المسلمين لا يتقدمون في
المدنية ما داموا متمسكين بأصول دينهم.
-إخبار الشرقيين بما يهم من حوادث السياسة العامة
والخاصة.
-تقوية الصلات بين الأمم الإسلامية وتمكين الألفة بين
أفرادها، وتأمين المنافع المشتركة بينها، ومناصرة السياسة
الخارجية التي لا تميل إلى الحيف والإجحاف بحقوق
الشرقيين."¹

تلك هي المبادئ التي أعلنت عنها الجريدة في عددها الأول
الذي صدر في 1884م. لقد أراد جمال الدين الأفغاني أن
يصلح حال الأمة من الناحية الفكرية والاجتماعية والسياسية
وقد حاول من خلال هذه الجريدة أن يبين خطر الاستعمار
وضرورة مناهضته رغم أنه كان يرى أن الحالة التي آلت إليها
الأمة في انحطاطها وضعفها واستكانتها هو نتيجة فساد
عقيدتها وتصورها وتغلغل عقيدة الجبر في وعيها وسلوكها.
لقد سمحت له الإقامة في فرنسا بالاحتكاك بعدد من
المفكرين وكان أشهرهم أرنست رينان الذي كان جد مهتما
بالعالم المشرقي وقد ألقى هذا الأخير محاضرة كانت تعبر

¹. نفس المرجع، ص. 105.

حقيقة عن لحظة الصدام الذي سيعرفه العالم الشرقي بالعالم الغربي وكانت تدور أساساً حول طبيعة الإسلام وعلاقته بالعلم وأن الحضارة العربية الإسلامية لم تكن ذي أهمية من الناحية التاريخية وبالتالي لم يكن لها إسهام في التراكم الفكري بل كانت ناقلة لا غير. وقد رد عليه الأفغاني بكل قوة مبيناً أن حالة العالم الغربي لم تكن على مثل ما كانت عليه حالة العالم العربي والإسلامي، الذي ساهم في تطور الحضارة الإنسانية. لقد غير رينان بعض من أفكاره وتصوراتهِ حين رد عليه الأفغاني، لكن لم تتغير نظرتهُ إلى المسلمين، فكانت حالهم غير حسنة حتى تجعل أعدائها ينظرون إليها بغير الصورة التي كانوا عليها. وما أشبه اليوم بالبارحة. إن الغرب كان يصارع العالم الإسلامي بواقع متحضر ومتحقق والعالم العربي بواقع فائت وغابر تحقق في الماضي وبفكرة (الإسلام) ليست متحققة. إنها مفارقة تاريخية لا تزال نقارعها ونعانيها.

كما سمحت له الإقامة بباريس في الدخول مع الانجليز في مفاوضات حول مصير السودان ومصر. لقد انتهت مرحلة باريس بعدما انتهت جريدة العروة الوثقى من الصدور، فحوصرت ولم تصل إلى قرائها، خاصة في مصر، مما أدى بأصحابها إلى توقيفها، فأحجبت. لقد كانت هذه الجريدة بمثابة محرك الهمم وموقف الضمائر، "فقد أحييت روح كثير من المتنورين في العالم الشرقي، وأيقظتهم من سباتهم، وبصرتهم بسوء حالهم مع الاحتلال، وعلمتهم كيف يكتبون ويخطبون ويدعون إلى الشعور بالقومية الذي سمي بعد الاستقلال، فإن قلنا إنها كانت أول شرارة في الشرق لإيهاب الشعور بالكراهية للحكم الأجنبي لم نبعد، فقد كتبت في الجامعة الإسلامية والرابطة الشرقية والمسألة المصرية والسودانية والهندية، وعالجتها كلها في حماسة وتهيج بالغبن، ونظرت إلى كل ذلك في ضوء السياسة الدولية العامة، والتفتت إلى الشعوب تحركها وتثير شعورها، والحكومات المختلفة تبين لها أضرارها من احتلال الشرق..."¹ إن مرحلة

¹. نفس المرجع، ص. 120.

مصر وباريس يمكن أن تعتبرهما المرحلتين الأساسيين من الناحية الفكرية حيث صاغ جمال الدين الأفغاني كل تصوراته من خلال احتكاكه بالطبقة المثقفة المصرية وتأثيره فيها كما أن مرحلة باريس كانت مرحلة الكتابة وتحليل أوضاع العالم العربي الإسلامي وإظهار الوضع الذي آل إليه مع التركيز أن الإسلام ليس مسئولاً كدين على هذه الوضعية بل هو دين يدعو إلى الحرية والأخذ بالأسباب وعدم الخضوع للجبرية التي تقعد الهم وتثبط العزائم.

بعد باريس نجد أن هناك محطتين أساسيتين أراد جمال الدين الأفغاني أن يجسد من خلالها أفكاره وكانت المحطة الأولى بطهران والأخرى والأخيرة في الأستانة.

لقد أقام جمال الدين بروسيا بعد مرحلة فرنسا حوالي ثلاث سنوات فتابع أحوال المسلمين هناك وحاول أن يتوسط لهم لإصلاح أوضاعهم ونشر التعليم الديني بينهم فكان له ذلك. كما قام في روسيا بممارسة السياسة محرصاً الروس ضد سياسة إنجلترا فكتب في الجرائد والمجلات سعيًا منه لكي تلعب روسيا دوراً في سياسة الشرق.

وبعد مرحلة روسيا اتجه إلى فارس فتميزت مرحلة تواجده في عهد الشاه ناصر الدين بنشاط سياسي وإصلاحي كبير، حاول من خلاله أن يعطي لأفكاره ومبادئه البعد التطبيقي وقد استحسن ذلك الشاه وأيده في ذلك فعمل على إصلاح أحوال الدولة والإدارة وأقام المجالس النيابية، لكن كانت حاله كحال مدحت باشا في تركيا، فما إن أحس الشاه أن الأمر سيكون في غير صالح حكمه وسلطانه وهذا بعد تحرشات ووساوس مارسها الصدر الأعظم بجعل الشاه يحس أن الأمر سيقرب عليه وتنفلت الأمور من بين يديه، فثار وانقلب الأمر على

جمال الدين الأفغاني فما إن أحس ذلك حتى تبذلت به الأحوال. فبعدما كان رجل قرار أصبح رجل معارضة لإتمام الإصلاح لكن هذا لم يكن ليرضي الشاه وبعد أحداث مريرة أخرج الأفغاني من فارس وهو يتحسر ناقماً من الشاه الذي انقلب عليه وتوعده أنه سينتقم منه بتأليب الناس عليه وهذا ما فعله بعد توجهه إلى لندن حيث قام بانتقاد الشاه وبيان

فساد ملكه وإدارته. كانت مرحلة روسيا وفارس من المراحل التي حاول أن يمارس فيها السياسة بمعنى التطبيق للكلمة وذلك بغية إصلاح أحوال المسلمين في روسيا أو إصلاح الدولة في فارس لكن مرحلة الأستانة هي مرحلة حاول من خلالها جمال الدين الأفغاني أن يصلح أحوال العالم الإسلامي، فتركيا هي عاصمة الخلافة وإصلاحها سينجر عنه إصلاح كل الأقطار العربية الإسلامية التي مازالت إلى ذلك الحين تحت سيطرة العثمانيين، حيث دعاه السلطان عبد الحميد للالتحاق به واتفقا على إنشاء **الجامعة الإسلامية**¹ وعرض عليه أن يتولى منصب شيخ الإسلام لكنه أبى ذلك إلى حين يتم إصلاح أحوال الدولة من الأساس. تظاهر السلطان باستحسانه لآراء جمال الدين الأفغاني، لكنه لم يكن جديا في ذلك، زيادة على ذلك فقد وجد جمال الدين في الأستانة خصما جديدا وكان من أعيان والمقربين اسمه أبو الهدى الصيادي، وكان ينتمي إلى مجموعة العلماء المحافظين من أتباع الطريقة الرافعية، فأفسد عليه إقامته في الأستانة وبينه وبين السلطان عبد الحميد. إنه الحسد وروح المحافظة على الأوضاع. "ففي هذه الفترة كانت تظهر من أحاديثه آثار الأسف والحزن، إذ يعرض ماضيه فيرى ما كان منه من جهاد طويل في تحريك الشعوب الإسلامية ثم لم ينبض لها عرق، وفي رجال عقد عليهم الأمل ثم غدروا، وفي شاه خان، وفي جريدة عطلت، وفي سلطان لا أمل فيه وفي بيئة خانقة."² كانت حياة قضاها في الطرد والنفي والكفاح والتعب والشقاء عله يجد من ينصت ويقنع ويعمل. لكن الحكام حالهم كذلك يتظاهرون بالإصلاح والتغيير عليهم يجدون ما يقنعون به المحكومين ويزرع فيهم الأمل لكي يأملوا ويطمعوا فيسكتوا ولا يثوروا ولكن ما إن تبرد فيهم روح التغيير ويقنعوا بما حققوا إلا ويعود السلطان إلى حاله الأولى. تلك كانت أحوال الدول والحكام في ذلك الوقت يتظاهرون

¹ الرجوع على كتاب، محمد عمارة، **جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام**، في قضية الجامعة الإسلامية وموقف جمال الدين الأفغاني منها ورؤيته المستقبلية في إنشائها. ص. 115-156.
² **نفس المرجع**، ص. 129-130.

بالإصلاح ويندفعون إليه ويقربون المصلحين إليهم ويظهروا النية في ذلك. ولكن الإصلاح الذي يقوي سلطانهم ويزيد توطيداً لملكهم ليس ما كان يصبوا إليه المصلحين بل هو الإصلاح الذي يعيد توزيع السلطات ويقيم دولة عصرية على أسس شرعية تقطع مع الشرعية التقليدية المحافظة. إنها الشرعية الشعبية البرلمانية.

لقد لخص أحمد أمين فكر جمال الدين الأفغاني في عنصرين اثنين:

"- بث الروح في الشرق حتى ينهض بثقافته وعلمه وتربيته وصفاء دينه، وتنقية عقيدته من الخرافات، وأخلاقه مما تراكم عليها واستعادة عزته ومكانته.

- مناهضة الاحتلال الأجنبي حتى تعود الأقطار الشرقية إلى استقلالها مرتبطة بروابط على نحو ما، لتتقي الأخطار المحدقة بها."¹

لقد كان جمال الدين رجل مفترق الطرق فقد كان يولي عناية كبيرة لإصلاح العقول والنفوس وهذا ما دأب إليه وارتضاه منهجاً؛ مثل الشيخ محمد عبده.

وكان ينادي كذلك بإصلاح الحكومات والدول وهذا ما سار عليه أحمد عرابي وسعد زغلول.

وقف الأفغاني الشطر الأكبر من حياته على الدفاع عن البلدان الإسلامية المهددة بخطر التوسع الأوروبي، إلا أن تفكيره لم يقتصر على السياسة. فالقضية الأساسية لديه، القضية التي قولبت تفكيره، لم تكن التساؤل عن كيفية جعل البلدان الإسلامية قوية وناجحة بقدر ما كانت التساؤل عن كيفية إقناع المسلمين بأن عليهم أن يفهموا دينهم الفهم الصحيح، وأن يعيشوا وفقاً لتعاليمه.² حقيقة لقد عاش الأفغاني فترة هب الاستعمار إلى احتلال العالم العربي الإسلامي لكن القضية الأكثر إلحاحاً والتي كانت تشغله، هي إصلاح أحوال المسلمين وذلك بإصلاح نظرهم إلى دينهم وإعادة بعث مجدهم وعزهم وإصلاح حكمهم وإدارته، الضامن

¹. نفس المرجع، ص. 136.

². ألبرت حوراني، مرجع سبق ذكره، ص. 142.

الوحيد لبقاء سيادتهم وصددهم لأعدائهم وما أشبه البارحة باليوم.

7. عبد الله النديم خطيب الثورة العراقية ورائد الصحافة الإصلاحية 1845-1896م.

إذا حق لنا أن نعطي لهذا الأديب والمصلح الاجتماعي والسياسي عنوانا يعرف من خلاله يمكن أن نقول إنه رائد الصحافة الإصلاحية في مصر بحيث كثف كل جهوده على نشر الوعي القومي والفكري من خلال الإعلام المقروء وهذه الوسيلة يمكن أن نعتبرها من بين الوسائل الأكثر تأثيرا على العامة وحتى الخاصة حتى تنزل الأفكار إلى الواقع يلتقطها الناس ويقتنعون بها. نشأ عبد الله النديم في أسرة ميسورة الحال تفتت من عمل يدها في وسط اجتماعي متواضع تعتمد على الحرف اليدوية فقد كان أبوه نجارا ثم عمل خبازا. تعلم وتلقى دراسته في الكتّاب كأبي طفل لكي يتعلم الكتابة والقراءة وغلبا ما يلتحق الأطفال بأبائهم لمساعدتهم في العمل ليتوارث الطفل صنعة أبيه. لكن عبد الله النديم برع في الكتّاب وحاول مواصلة دراسته في الأزهر لكن لم تسمح له الظروف المادية لتحقيق ذلك. فلجأ إلى مسجد في الإسكندرية تلقى فيه الدروس بنفس الطريقة التي يجري العمل بها في الأزهر. لكن أسلوب ذلك التعليم لم يستحسنه عبد الله النديم، فلجأ إلى نوادي الشعر والأدب أين تسود فيها الحرية، حيث يمارس كهواية بدون درس منظما. لقد احتك بشعراء وأدباء تلك النوادي فبدأ يقلد ويحاكي أديبهم وقد برع في ذلك.

لقد كان عبد الله النديم شعبيا ترعرع وهو يدرك واقع الطبقات المحرومة حيث يسمع وينصت لمشاكلهم ومعاناتهم. لكن الوجهة التي سلكها لم تعجب أبيه الذي كان ينتظر من ابنه أن يتكون في مجال الدين لا أن يزاول مجالس الشعراء والأدباء التي هي مجالس لغو ومجون. وهذا ما أدى بعبد الله النديم البحث عن طريقة يكسب بها عيشه فتعلم لغة التلغراف.

لقد انتقل عبد الله النديم إلى القاهرة واشتغل في مكتب قصر العالي. واتصل بمجالس الشعر والأدب في القاهرة واحتك بمجلس سامي البارودي الأدبي وعددا من مشاهير الأدباء في ذلك الوقت. تعلم من خلالهم الأدب والشعر وأتقن اللغة وأسرارها الأدبية. لقد حدثت لعبد الله النديم حادثة في القصر العالي مما أدى ذلك إلى طرده وفصله عن عمله ثم عمل معلما في أحد بيوت عمدة من عمد الدقهلية، ولكن سرعان ما اختلف معه فطرده من منزله فهجاه عبد الله النديم مما جعله يشعر أنه يحسن القول والتكلم. اتصل بأحد أعيان المنصورة وفتح له دكانا للمناديل حيث جعله عبد الله النديم مجمعا يجتمع فيه أصحابه الأدباء يتبادلون الحديث والأدب والشعر. لقد تحول المتجر إلى نادي الأدب حيث لا مناديل تباع بل شعر وأدب يذاع. فأغلق المتجر. رحل إلى طنطا واحتك ببعض البيوت هناك التي هي بدورها كانت دور علم وأدب وشعر.

لقد ذاع صيت النديم وهو يناظر الأدباء وهوواة الأدب، الذين كانوا يسمون بالأدبائية. عاد عبد الله النديم إلى الإسكندرية مسقط رأسه، بعد خبرة وحياة مليئة بالمغامرات. لقد كانت مرحلة من حياته قضاهها وهو يجول ويصول في مجالس الشعر والأدب حياة لا تبالي بما يجري ويحدث من أحداث وقضايا. لقد ترك مجالس الشعر والأدب وها هو يعود إلى مسقط رأسه يرى واقع آخر. ترك فيه مجالس الأدب والشعر فوجد فيها مجالس السياسة يعرض فيه حال البلاد والعباد. يتحول الشعر من كلام اللهو إلى كلام في أحوال الناس، يعبر به عن ما يعانونه من ظروف الحياة والمعاش.

اتصل بجمعية سرية تسمى **مصر الفتاة** متأثرة بفكر الأفغاني وتوجيهاته. لقد عملت هذه الجمعية على التعبير عن واقع البلاد من خلال النقد السياسي وكان عبد الله النديم مكونا تكويننا يجعله يسخر أدبه في التعبير عن حالة البلاد بأسلوب جيد متمكن.

تحولت الجمعية من جمعية سرية إلى جمعية تعمل في العلن تحت شعار جمعية خيرية. تنشئ المدارس متبعة نمط مغايرا عن النمط السائد، تبت من خلاله روح الوطن وشعار القومية. لقد كان عبد الله النديم مديرا للمدرسة أنشئت فأقبل عليها الناس وكانت في أواخر حكم الخديوي إسماعيل- لم يدم عبد الله النديم طويلا على رأس هذه المدرسة حيث فصل عن إدارتها بعدما ظهر فسادا في الجمعية. فاتجه نحو الصحافة فأنشأ صحيفة تحت اسم **التنكيت والتبكي** فظهر عددها الأول في "06 يونيو 1881م ودعا فيه الكتاب أن يوافقوه بمقلاتهم ونتاج قرائحهم على النهج الذي رسمه: كونوا معي في المشرب الذي التزمته، والمذهب الذي انتحلته، أفكار تخيلية وفوائد تاريخية وأمثال أدبية وتبكي ينادي بقبح الجهالة وذم الخرافات لتتعاون بهذه الخدمة على محو ما صرنا به مثلة في الوجود من ركوب متن الغواية وإتباع الهوى اللذين أضلانا سواء السبيل.¹ لقد اتبع خطأ افتتاحيا لصحيفته تنكيتا وتبكيئا لأكبر المصائب التي كان يعانيها الواقع المصري آنذاك.

لقد عرفت مصر أحداث كثيرة وكانت أشهرها، ثورة عرابي التي ترتبت عنها نتائج غيرت مسيرة الرجل الذي كان من أشد مناصريها ومؤيديها ومحركيها. إنها الأحداث التي كانت نتيجة لدخول مصر في متاعب مالية أدت إلى إفلاسها وسمحت هذه الوضعية بالتدخل الأجنبي بحجة مراقبة المالية. لكن هي ذريعة الاستعمار الذي لا تفوته فرصة مثل هذه، لكن لكل استعمار مقاومة تريد صده وإيقافه. لقد حدثت مشاكل سياسية وقلقل بين مسئولين كبار أدت إلى العزل والنفي والطرده كان ضحيتها عبد الله النديم. كانت أحداث هذه الثورة بعد حالة من السخط بعد استمرار السياسة التي اتبعها رياض باشا بعد وزارة شريف الذي كان حكمه يوعد بحياة سياسية نيابية وبجو من حرية الرأي والفكر. كان ورائها جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده. تلك الوضعية التي كانت من محاسن شريف باشا، لم ترق الانجليز والمصالح الاستعمارية-

¹. أحمد أمين، مرجع سبق ذكره، ص. 275.

وبإيعاز من هذه الأخيرة ومن خلال التأثير على الخديوي توفيق وبحجة سوء الأحوال استقال شريف باشا تحت الضغط وتسلم رياض باشا الحكومة منتهاجا سياسة لم ترض الطبقة السياسية وحتى العسكرية التي كان عرابي منها. فاندلعت الثورة على اثر ذلك لكن فشلت في الأخير بعد تدخل الانجليز مباشرة. لقد كان عبد الله النديم من بين مؤيديها ومحركيها باتخاذ جريدة **الطائف** منبرا ينتقد من خلالها سياسة الخديوي وبجراحة بالغة. لقد كانت تلك الجريدة لسان حال الثورة لكن وقفت وتوبع صاحبها.

لقد كانت وضعية عبد الله النديم صعبة جدا بعد هذه الأحداث ينتقل هاربا من جهة إلى أخرى مطاردا من قبل الحكومة للقبض عليه إلى أن سقط في يدها بعد وشاية. زج به في السجن لكن بعد وساطة وذلك بعد موت الخديوي توفيق وتولي الحكم الخديوي عباس تم نفيه إلى يافا في فلسطين وبعد مدة سمح له بالعودة إلى مصر. مرحلة أخرى ترتسم في حياة عبد الله النديم بعد الثورة العرابية، حيث تم بسط سيطرة الإنجليز على مصر وها هي ظروف جديدة حتمت عليه التأقلم معها.

أنشأ على إثرها جريدة **الأستاذ** اتبع فيها نفس خط الجريدة الأولى التنكيت والتبكيك؛ يعرض فيها حال مصر الاجتماعية والسياسية بطريقة أدبية وبأسلوب يصور حال مصر وقد تغلغل فيها الاستعمار وطال العقول والأفكار وتجلى في السلوك في اللباس والكلام.... إنه واقع جديد حقا. لقد انطلق من هذا الوضع ليتهجم على الانجليز منتقدا سياستهم في الهند ومصر وأخذ ينتقد من يناصرهم وحتى من لا يبالي في انتقادهم، مثل مؤسسة الأزهر التي كانت قابعة في أسلوبها الذي لم يتطور، مقتصرة على الفكر التقليدي الديني. فلاحظ تقصيرها في زرع روح القومية والمقاومة... لعلها من بين الأمور التي جلبت له متاعب أخرى بحجة أنه يزرع روح الفتنة وتهيئة الظروف لثورة ثانية. مما أدى إلى نفيه من مصر. اختار في البداية يافا موطن نفيه الأول ولكن لم يلبث طويلا وانتهى

به الأمر في الأستانة في حضرة السلطان عبد الحميد حيث الأفغاني انتهى به الأمر... طبعاً في السجن الحريري.

يمكن تلخيص آراء عبد الله النديم من خلال ثلاث نقاط دعا إليها:

أولاً: لقد دعا النديم إلى جلاء الإنجليز، والسعي للحصول على الاستقلال غير المشروط، وكانت الصحف الوطنية في عهده، بعضها يطالب بتأييد الاحتلال، والبعض يدعو إلى تأييد الخلافة العثمانية والالتفاف حول رايته. أما هو وبعد عودته من منفاه الطويل... جاهر على صفحات مجلة الأستاذ لأول مرة في تاريخ مصر بأن مصر للمصريين-

ثانياً: إصلاح الإدارة الحكومية حيث دعا إلى إصلاحها وتمصيرها.

ثالثاً: التربية السياسية الديمقراطية؛ حيث شرح في مجلة التنكيت والتبكيث الأسس التي يقام عليها النظام النيابي وفوائده، وكيفية الانتخاب السليم والصفات الواجب توفرها في من يرشح نفسه للتمثيل النيابي عن مواطنيه؛ وهذا كان من خلال.

- نقد الحكام والكبراء فيما يصدر منهم من أعمال دون إحكام رأي وإعمال فكر مهما كانت دوافعهم إليها وطنية وخيرة.

- تنفيذ المشروعات الإصلاحية في الدولة، وسياستها العليا الذي ينبغي أن يكون عن طريق المجالس النيابية -شرح أسباب نجاح التمثيل النيابي في الغرب من خلال عرض الديناميكية السياسية من تمثيل وتنفيذ وتصحيح من خلال تبادل الرأي والنقد*.

إن جرأت الطرح والإقدام والحرص على الإصلاح التي تمتع بها عبد الله النديم قد لا تكفي وحدها لمواجهة الواقع الذي كان يعبر عنه بطريقة كانت بلاغية ولكنها كانت أدبية. إن سؤال الواقع لا يواجه بجواب أدبي ولكن بتحليل علمي يستشكل

* العودة إلى كتاب، نجيب توفيق، عبد الله النديم خطيب الثورة العرابية، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1963، صص. (213-214-215).

الواقع من خلال طرح علمي لتحديد أسباب الفشل والانحطاط والتأزم السياسي الذي عرفه العالم العربي ومصر خاصة. يبدو أن العالم العربي لم يخرج إلى غاية اليوم من تلك النظرة الأدبية ولعلها اتسمت من خلال فكر عبد الله النديم إنها عقلية التنكيت والتبكيك وإن كانت تعبر عن تلك المرحلة لكن استمرارها يعبر عن عدم تخطي تلك المرحلة.

8. عبد الرحمن الكواكبي ومصارعة الاستبداد 1854-1902م.

لو أردنا أن نلقب هذا المصلح ونعطيه عنوانا يعكس شخصيته الفكرية يمكن أن نقول إنه رائد الفكر السياسي العربي في العصر الحديث إنه صاحب كتاب طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، فلا يمكن أن نذكر هذا المصلح دون أن يكون هذا الكتاب عنوانا لفكره وتشخيصه للوضع التي كان يعانيها ومازال يعانيها العالم العربي إلى غاية اليوم، إنها الإشكالية السياسية التي لم تحل منذ معركة صفين ومنذ الفتنة الكبرى والتي طرحت على بساط الفكر العربي محددة أهم إشكالاته وانشغالاته. لقد سبق وأن تطرق إلى هذه الإشكالية رائد الفكر الاجتماعي والتاريخي عبد الرحمن ابن خلدون ولكن كان تحليل هذا الأخير وفي تلك المرحلة خارج عن المؤثرات الخارجية التي سيعرفها العالم العربي بعد ذلك وهي مرحلة دخوله في استبداد مزدوج ألا وهو الاستبداد الداخلي والخارجي (الاستعمار). إذا عبد الرحمن الكواكبي هو ذلك الرجل الذي جاء لكي يشخص المرض ويبرز أعراضه التي استفحلت وتنامت إلى حين كتابته لكتابه المشهور. "لقد جسد لنا الكواكبي ظاهرة تستحق التأمل في الفكر العربي الحديث، إنها ظاهرة انسجام القول النظري بالمواجهة العملية، فقد بدت لنا حياته مرآة لأفكاره، إذ جسد صورة المثقف النموذجي، الذي يقرن القول بالفعل، فيبدو لنا خطابه النظري في مقاومة الاستبداد وإصلاح الأمة نتيجة جهاد حقيقي في مواجهة الظلم بالنفس والقلم والمال." ¹ إنه المثقف

¹. ماجد حمودة، عبد الرحمن الكواكبي، فارس النهضة والأدب، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001، ص. 17.

السياسي العامل الذي "عكس عصره بكل ما يعج به من تناقضات، فجاءت آراؤه السياسية معبرة عن مثقف إسلامي قومي عربي وليبرالي،... جمعت أفكار الكواكبي بصورة ما، كل مفاهيم النهضة العربية السياسية." ¹ ولد الكواكبي في حلب لأسرة عربية، تمتد جذورها إلى الإمام علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه) من جهة الوالدين. توفيت والدته عفيفة آل النقيب وعمره ست سنوات، فكفلته خالته صفية واصطحبته إلى بيتها في أنطاكية، حيث بقي هناك ثلاث سنوات، عاد بعدها إلى حلب، ليتعلم فيها على يد الشيخ طاهر الكلزي. وبعد أن تعلم القراءة والكتابة، وأتم قراءة القرآن وحفظه، عاد إلى خالته، كي ترعى تنمية علومه، فاستعانت بقريبها نجيب النقيب (أصبح فيما بعد أستاذا للخديوي عباس الذي كان على عرش مصر حين لجأ إليها الكواكبي). وحين أتمّ تعليمه هناك، عاد إلى حلب ليتابعه بالعربية والفارسية، بعد أن أتقن التركية في أنطاكية، فدرس الشريعة والأدب وعلوم الطبيعة والرياضة في المدرسة الكواكبية، التي كانت تتبع مناهج الأزهر في الدراسة، وكان يشرف عليها ويدرس فيها والده مع نفر من كبار العلماء، لم يكتف الكواكبي بالمعلومات المدرسية، فقد اتسعت أفاقه أيضا بالاطلاع على كنوز المكتبة الكواكبية التي تحتوي مخطوطات قديمة وحديثة، ومطبوعات أول عهد الطباعة، فاستطاع أن يطلع على علوم السياسة والمجتمع والتاريخ والفلسفة... الخ. لاشك أن هذه الثقافة المنفتحة التي تمتع بها الكواكبي بالإضافة إلى التربية الإسلامية منحتة شخصية متميزة. وهنا نرد ما قاله محمد عمارة حول سر تعدد تواريخ مولد الكواكبي حيث يقول: "وعلى الرغم من قرب العصر الذي ولد فيه الكواكبي منا، ومن معايشتنا لابنه الدكتور أسعد الكواكبي ولأحفاده، الذين يؤكدون أن ميلاده إنما كان في هذا التاريخ إلا أننا نجد من يجعل تاريخ ميلاده هو سنة 1848م، ومن يجعله سنة 1853م ولعل في التفسير الذي يقدمه لنا ولده عن

¹. أحمد برقانوي، **محاولة في قراءة عصر النهضة**، الطبعة الثانية، دار الأهالي، دمشق، 1999، ص. 109.

السر في وجود الأوراق الرسمية التي تحكى أن تاريخ ميلاد والده إنما كان سنة 1848م، ما يكشف لنا هذا العماء والاختلاف، فلقد اضطر الكواكبي إلى تغيير من تاريخ ميلاده، فيضيف إلى سنه الحقيقي ست سنوات، وذلك حتى يتمكن من ترشيح نفسه للانتخابات في حلب أثناء نضاله ضد سلطة العثمانيين. أما الحديث عن ميلاده في سنة 1853م فلعله خطأ محض من بعض الدارسين.¹ لقد نشأ عبد الرحمن الكواكبي كغيره من المصلحين والمفكرين في جو ووضعية عرف بها العالم العربي وهي الانحطاط ودخوله تحت سيطرة الاستعمار الأوروبي وفي ظل تحولات كبرى كانت كنقطة مفترق الطرق لكل التيارات الفكرية والسياسة والاجتماعية. بدأ حياته بالكتابة إلى الصحافة، وقد أحس أن العمل في صحيفة رسمية يعرقل طموحه في تنوير العامة وتزويدها بالأخبار الصحيحة، لذلك رأى أن ينشئ صحيفة خاصة لاعتقاده أنه يستطيع الكتابة فيها بحرية أكبر من الصحيفة الرسمية للدولة، فأصدر صحيفة **الشهباء** عام 1877م لم تستمر هذه الصحيفة طويلاً، عطلت ثلاث مرات قبل أن تغلق بشكل نهائي بعد صدور العدد السادس عشر، إذ لم تستطع السلطة تحمل جراته في النقد، تابع عمله الصحفي فأصدر عام 1879م باسم صديق آخر جريدة **الاعتدال** سار فيها على نهج الشهباء فعطلتها السلطة، فتابع الكتابة في صحف عربية تصدر في بلدان عربية وغربية **النحلة** بنسختها العربية والإنكليزية، **والجنان** و**ثمرات الفنون** و**الجوائب** و**القاهرة** و**المؤيد**، بعد أن تعطلت صحيفته، انكبَّ على دراسة الحقوق حتى برع فيها، وعيّن عضواً في لجنتي المالية والمعارف العمومية، والأشغال العامة (النافعة) ثم عضواً فخرياً في لجنة امتحان المحامين، وفي سنة 1886 صار مأموراً للإجراء. وبعد أن أحس أن السلطة تقف في وجه طموحاته، وتعرقل مشاريعه، بل وصل الأمر بها إلى عزله وقطع رزقه، لذلك انصرف إلى العمل بعيداً عنها، فاتخذ مكتبا للمحاماة في حي (الفرافرة)

¹ محمد عمارة، عبد الرحمن الكواكبي، شهيد الحرية ومجدد الإسلام، دار الشروق، مصر، 1988، ص. 18-19.

قريبا من بيته يستقبل فيه المظلومين من سائر الفئات وسائر أنواع الظلم، فيسعى إلى تحصيل حقوقهم ورفع تظلماتهم بكتابة الشكاوي وإرشادهم إلى طرق الاحتجاج القانوني، وقد كان يؤدي عمله، في معظم الأحيان، دون أي مقابل مادي، حتى اشتهر بلقب (أبي الضعفاء). لقد شغل مناصب عامة كثيرة، دون أن تفلح الدولة في جعله تابعا لها، أو تغيير منهجه في نصرة الحق وخدمة المصالح العامة، لذلك سيواجه المتاعب في كل أعماله*.

-أم القرى وتوحيد العرب

يطرح الكواكبي من خلال هذا الكتاب الإشكالية الأساسية التي يعانيتها العالم الإسلامي والعربي وذلك بطريقة جد طريفة وعبقرية أدبية منقطعة النظير حيث يتصور أن مؤتمرا أقيم في مكة المكرمة بحضور وفود ومندوبين من جميع أقطار العالم الإسلامي يكون موضوعه تحديد مكمن الداء الذي يعانیه العالم العربي وطبيعة الدواء الذي يناسبه. إشكالية العالم العربي الإسلامي هي هم كل مسلم رغم تعدد الأوطان واللغات؛ في أم قرى نحضر حقيقة لصورة رسمها الكواكبي وهي ما يجمع العالم العربي مشرقه ومغربه بانشغال واحد زيادة على أن القضية هي أبعد مما نتصور وهي مشاركة الانجليزي المسلم في هذه الإشكالية وهنا تكمن عبقرية واستشرافية فكر هذا المصلح. فلم يقتصر طرحه جغرافيا في طرح مسألة انحطاط وتأخر المسلمين بل تعدى إلى كل من يهمله أمر هذا الدين كواقع حياتي هو أساسا في الرقعة الجغرافية التي تسمى العالم العربي الإسلامي. لقد لخص محمد عمارة أهم الأفكار التي وردت في كتاب الكواكبي أم القرى والتي ورد فيه تشخيص محكم ومستفيض لحالة العالم العربي ومكمن الداء الذي كان يعانیه. وهي "القضايا الكبرى التي تحدث عنها الكواكبي كعوامل فتور للعرب والمسلمين وكمعوقات للتطور من قبل

* أنظر في هذا الموضوع كتاب حفيد الكواكبي القاضي سعد زغلول الكواكبي، تحت عنوان، **عبد الرحمن الكواكبي: سيرة ذاتية**، دار بيسان، بيروت، 1998.

المستبدين... نجد الكثير من الأسباب والعلل التي يسوقها على السنة المندوبين، الذين حضروا مؤتمر أم القرى وفي خلال محاوراته في الاجتماعات، الأسباب والعلل التي يراها تلعب، بشكل أو بآخر دورا في بقاء الفتور في الأمة وتحول بينها وبين النهوض والانطلاق،¹ فأسباب انحطاط العرب والمسلمين وفتورهم تكمن في:

- عقيدة الجبر والزهد المفضية إلى التصوف.
- انعدام التنظيمات وفقدان الاجتماعات والمفاوضات التي تتيح فرص اللقاء والتشاور وتحديد سبل العمل المشترك.
- الإغراق في الشهوات الحسية وكثرة النسل التي تنعدم فيها الأحاسيس الفنية والذوقية.
- اختلال التوازن بين الدنيا والآخرة حيث غالبا ما تكون الأولى على حساب الثانية فينقطع الإنسان عن العمل والتطلع لحياة أفضل.²

يؤكد الكواكبي، مسألة تناولناها في الصفحات السابقة وهي أن كل المفكرين والمصلحين الذين ظهرُوا في عصر النهضة كانوا يطرحون إشكالية العالم العربي الإسلامي كإشكالية وحيدة وموحدة، رغم تعدد الطروحات والمنطلقات والدليل على ذلك هو تنقل جل هؤلاء من قطر إلى قطر ومن بلد إلى آخر يبحثون عن من يحققون من خلاله مشروعاتهم الذي اقتنعوا به على غرار جمال الدين الأفغاني ومدحت باشا وخير الدين التونسي وغيرهم كثير. إذا كان الكواكبي من صنف هؤلاء المفكرين الذين اقتنعوا بهذه الفكرة وجسدها في كتابه أم القرى ولعل هذا الكتاب يعيد النظر في الطروحات التي كانت ترى بأنه هو أب القومية العربية بمعارضته الدولة العثمانية التركية. إنما القضية تكمن حسب اعتقادنا هو المناداة بافتكاح زمام المبادرة التاريخية بعدما ضيعها الأتراك باستبدادهم وجورهم.

¹ محمد عمارة، **عبد الرحمن الكواكبي شهيد الحرية ومجدد الإسلام**، 1988، مرجع سبق ذكره، ص. 149.

² العودة إلى المصدر السابق في تفصيل ما جاء في كتاب **أم القرى** وأهم التعليقات التي أوردها محمد عمارة حول أسباب فتور العرب والمسلمين حسب الكواكبي.

-طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد.

أصدر الكواكبي كتاب **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد** بعد ثلاثة أعوام من تأليف **أم القرى** الذي يعد تكملة لكتابه الأول، وهو عبارة عن مجموعة من المقالات في نقد الحكم الاستبدادي كان قد نشرها في الصحف المصرية ثم جمعها فيه.¹ لقد "حاول أن يبحث في احد أبرز أسباب تخلف المسلمين (**الاستبداد**) بعد أن تحدث عنه في كتاب **أم القرى** حديثا سريع، ورأى أنه يستحق وقفة متأملة تبحث في أصل الداء وتقترح الدواء، وبذلك يمكننا القول إنه قدّم في هذا الكتاب خلاصة تجاربه الفكرية، بكل ما تعنيه من معاناة يومية للظلم الذي وقع عليه وعلى قومه العرب، كما نتج عن جهد معرفي دام ثلاثين عاما قضاها مجاهدا الظلم ومنقبا عن أسباب تخلف المسلمين، متأملا معالم هذه الأسباب، وباحثا عن الدواء الشافي الذي ينهض بأمته.² تتلخص أهم طروحات هذا الكتاب في الملاحظات التالية:

"مشكلة التخلف التي يعاني منها العالم العربي الإسلامي ذات جذور وأسباب داخلية.

-الشمولية في تناول موضوع الاستبداد بتتبع مظاهره وتوضيح تغلغه في جميع المجالات الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية حتى يقضي على المجتمع وينتهي معه وتحليله للموضوع تحليلا نفسيا اجتماعيا مدعوما بالشواهد والأدلة التاريخية.

-الاستفادة من جميع التجارب الإنسانية في معالجتها للاستبداد.

-فضح دور المال والدين المحرف في حماية الاستبداد.
-التنبيه لخطورة الجيش على الأمة الذي يتحول إلى أداة قهر واستبداد.

-إيمانه بالعلم والعلماء كأداة للقيام بالإصلاح.³

1. عبد الرحمن الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، تقديم محمد خالد، موفم للنشر، الجزائر، 1991، ص. XIII.

2. ماجد حمودة، **مرجع يبق ذكره**، ص. 51.

3. عبد الرحمن الكواكبي، **مرجع سبق ذكره**، ص. XIII-XIV.

رغم فطنة الرجل وقوته على التعبير وطرح القضايا الحساسة التي استشكلت على الفكر العربي في عصره إلا أنها كانت معالجة أدبية مشحونة بعاطفة ونظرة قيمة لما يجب أن يكون عليه العالم العربي. صحيح إنه شخص المرض وحاول معالجته واستقصاء أسبابه. لكن القارئ لكتب الكواكبي لا يمكنه إلا أن يلاحظ الأسلوب الأدبي الذي طبعت كتاباته ويمكننا القول إن الأسلوب الأدبي كان حقيقة الأسلوب الطاعني في كل كتابات رواد النهضة العربية. هذا بالإضافة إلى الأسلوب الوعظي والإرشادي الذي سلكه رواد الفكر الديني. ربما هذا يعد من بين إشكالات الفكر النهضوي الذي لم يخرج عن مسبقاته الفكرية والمعرفية وبنيتة الفلسفية التي كما يقول الجابري تعتمد على مبدأ قياس الغائب على الشاهد، الغائب المستقبل كما ينشده كل اتجاه، والشاهد هو النموذج الحاضر ليس في الواقع العيني بل في الماضي أو عند الآخر، الشيء الذي يؤثر على نوعية الخطاب الموجه إلى الواقع وذلك بخلوه عن النظرة النقدية العلمية فتطغى اللغة الأدبية.

9. محمد عبده* المعلم الثاني ورائد الفكر الإصلاحي 1849-1905م.

إن تناول محمد عبده لا يكون كباقي المصلحين والمفكرين الذين ظهروا في عصر النهضة بل يكون بطريقة تعكس وضعه التاريخي وفكره الذي كان استجابة لتلك الأوضاع. لقد ظلت حوارات هذا المصلح ومناقشاته مع خصومه الفكريين حاضرين في الحقل الثقافي العربي الإسلامي خاصة قضية

* لقد اعتمدنا لعرض سيرة محمد عبده ولأهم أفكاره وطروحاته على بعض الكتب وأهمها؛ أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مرجع سبق ذكره؛ عباس محمود العقاد، عبقرى الإصلاح والتعليم؛ الأستاذ محمد عبده، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1962؛ عثمان أمين، رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1955؛ وهو الكتاب الذي أعاد طبعه المجلس الأعلى للثقافة بمصر سنة 1996 وهي الطبعة المعتمدة في هذا العرض.

الإسلام والمدنية وعلاقته بالمسيحية وكذا مكانة العقل في الفكر الإسلامي وعلاقته بالتفكير العلمي. قبل أن نخوض في فكر هذا المصلح يمكن مبدئياً أن نقسم فكره إلى قسمين رئيسيين: القسم الأول وهو ما قبل الثورة العراقية والقسم الثاني هو بعد الثورة العراقية.

لكن قبل التطرق إلى القسمين بنوع من التفصيل دعنا نتطرق إلى أهم مراحل حياته من خلال تكوينه وتأثره ببعض الشخصيات التي حددت معالم فكره وطرحه وتصوره.

-النشأة والتكوين-

ولد الإمام محمد عبده في عام 1849م لأب تركماني الأصل، وأم مصرية ونشأ في قرية صغيرة من ريف مصر هي قرية "محلة نصر" بمحافظة البحيرة. أرسله أبوه - كسائر أبناء قريته = إلى الكُتَّاب، حيث تلقى دروسه الأولى على يد شيخ القرية، وعندما شبَّ الابن أرسله أبوه إلى الجامع الأحمدي - جامع السيد البدوي - بطنطا، لقربه من بلدته؛ ليجود القرآن بعد أن حفظه، ويدرس شيئاً من علوم الفقه واللغة العربية. وكان محمد عبده في نحو الخامسة عشرة من عمره، وقد استمر يتردد على الجامع الأحمدي قريباً من العام ونصف العام، إلا أنه لم يستطع أن يتجاوب مع المقررات الدراسية أو نظم الدراسة العقيمة التي كانت تعتمد على المتون والشروح التي تخلو من التقنين البسيط للعلوم، وتفتقد الوضوح في العرض، فقرر أن يترك الدراسة ويتجه إلى الزراعة. ولكن أباه أصر على تعليمه، فلما وجد من أبيه العزم على ما أراد وعدم التحول عما رسمه له، هرب إلى بلدة قريبة فيها بعض أحوال أبيه. وهناك التقى بالشيخ الصوفي درويش خضر - خال أبيه = الذي كان له أكبر الأثر في تغيير مجرى حياته. وكان الشيخ درويش متأثراً بتعاليم السنوسية التي وإن كانت لها صبغة صوفية إلا أنها تتفق مع [الوهابية](#) في الدعوة إلى الرجوع إلى الإسلام الخالص في بساطته الأولى، وتنقيته مما شابهه من بدع وخرافات. واستطاع الشيخ درويش أن يعيد الثقة إلى محمد عبده، بعد أن شرح له بأسلوب لطيف ما استعصى عليه من تلك المتون المغلقة، فأزال

طلاسم وتعقيدات تلك المتون القديمة، وقرّبها إلى عقله بسهولة ويسر. وعاد محمد عبده إلى الجامع الأحمدي، وقد أصبح أكثر ثقة بنفسه، وأكثر فهماً للدروس التي يتلقاها هناك، بل لقد صار محمد عبده شيخاً ومعلماً لزملائه يشرح لهم ما غمض عليهم قبل موعد شرح الأستاذ. وهكذا تهيأ له أن يسير بخطى ثابتة على طريق العلم والمعرفة بعد أن عادت إليه ثقته بنفسه. تلك هي مسيرة العلماء الذين ينحدرون من أصل معرفي يحدد لهم مرجعيتهم الفكرية ينتسبون إليها فكما ينتسب الإنسان إلى عائلته التي تجعله ينتمي إلى سلالة وشجرة عرقية معينة فكذلك للعلم شجرته وبالتالي كل حامل علم هو في نهاية المطاف له مشربه ومنبع علمه يحدد له انتمائه المعرفي والفكري. فكذلك محمد عبده الذي اتصل بالعديد من العلماء والمصلحين والمفكرين ولعل أبرز هؤلاء جمال الدين الأفغاني معلمه وصديقه.

انتقل محمد عبده من الجامع الأحمدي إلى [الجامع الأزهر](#) عام 1865م، وقد كان الأزهر غاية كل متعلم وهدف كل دارس، فدرس الفقه والحديث والتفسير واللغة والنحو والبلاغة، وغير ذلك من العلوم الشرعية واللغوية.

وكانت الدراسة في الأزهر- في ذلك الوقت- لا تخرج عن هذه العلوم في شيء، فلا تاريخ ولا جغرافيا ولا طبيعة ولا كيمياء ولا رياضيات وغير ذلك من العلوم التي كانت توصف- آنذاك- بعلوم أهل الدنيا.

ولذلك فَقَدَ شَابَ الدراسة في الأزهر- في ذلك الوقت- كثير من التخلف والجمود، وتوقفت العلوم عند ظواهر الأشياء دون النفاذ إلى الجوهر، ومن ثم كانت الدراسة تنصبّ على المتون والحواشي والشروح بالدرجة الأولى.

"لكن الحدث الذي طبع بقوة لا مثيل لها حياة محمد عبده وفكره دون شك، لقاؤه مع السيد جمال الدين الأفغاني. وكان قد بدأ يتلقى عليه بعض العلوم الرياضية والحكمية والكلامية منذ بداية عام 1870."¹ لقد كان جمال الدين الأفغاني شعلة

¹ محمد عبده، **الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية**، تقديم برهان غليون، موفم للنشر، الجزائر، 1990، ص. IX.

أشعلت في نفوس المسلمين روح النقد الاجتماعي من خلال نظرة فلسفية نقدية تحرض على الثورة ورفض الاستبداد. فعند ذكر جمال الدين الأفغاني ندرك أنه "باعث النهضة الإسلامية... حفز المواهب، وجمع الأنصار حيثما حل وارتحل، ومحمد عبده من أولئك الأنصار، فقد تفتح وعيه على حقائق العصر عندما احتك بهذا المعلم الذي ما كان له نظير، وأدرك الدور الذي يضطلع به العلم في الحياة العصرية، وأقنع نفسه بضرورة أن يعمل الإسلام على التعجيل بإعادة الاعتبار للأمور العلمية وللفضائل المنسية التي تركز على مبدأ حرية الرأي."¹

-سيرته وأهم أفكاره

لعل ما يلفت الانتباه في سيرة الشيخ الملقب بمفتي الديار المصرية والإمام الأكبر وقاضي مصر أن سيرته ما عدا مرحلة النشأة والتكوين تنقسم إلى قسمين أساسيين أولاً مرحلة ما قبل الثورة العراقية وما تبعها من نفي وطرد فالالتحاق بجمال الدين الأفغاني في باريس وكذا سفره إلى أقطار مختلفة من أوروبا خاصة إنجلترا، ثم هناك مرحلة ما بعد المنفى حين عاد إلى مصر وتعيينه قاضياً فيها ومكلفاً بمهام إصلاحية عديدة. هذا هو التقسيم الذي ارتأيناه يعكس الفترات الحاسمة من الحياة النظرية والعملية لبيوغرافيا الإمام. لقد وجد محمد عبده نفسه في مرحلة تاريخية تميز بها العالم العربي والإسلامي في القرن التاسع عشر وهو يعاني جور الحكماء وتحجر العلماء وترصد الأعداء.

كانت مصر وهي مركز العالم العربي والإسلامي قبلة العلماء وال مثقفين لما تميزت به من خصائص أهلها أن تكون كذلك. فقد عرفت حملة نابليون وما كان لها اثر في تحريك الشعور بالضعف والهوان وقد تبعتها تجربة محمد علي التي أتت بتغييرات مست مناحي كثيرة من الحياة الاجتماعية والفكرية وحتى وإن كانت محاولة انتهت بالفشل لاستنهاض العالم

¹ محمد عبده، رسالة التوحيد، تقديم رضا مالك، موفم للنشر، الجزائر، VII-VIII, 1989.

العربي إلا أنها أتت ببعض التغييرات عرفت مصر تجلياتها في المرحلة التي عاصرها محمد عبده.

لقد راجت أفكار التغيير والإصلاح في ذلك الوقت ووجد محمد عبده نفسه بين تيارين يتنازعان حركة الإصلاح:

الأول: يمثله فريق الإصلاح السياسي والتربوي الذي يكون من خلال نشر التعليم الصحيح بين أفراد الشعب، والتدرج في الحكم النيابي، وكان سعد زغلول ممن يمثلون هذا التيار. والثاني: يدعو إلى الحرية الشخصية والسياسية تأسياً بدول أوروبا، وكانت نواته جماعة من المثقفين الذين تعلموا في أوروبا، وتأثروا بجو الحرية فيها، وأعجبوا بنظمها وكان الأب الروحي لهذا التيار هو الطهطاوي الذي يرجع إليه تأسيس التيار الليبرالي في مصر وكان ممثل هذا التيار في عهد محمد عبده أديب إسحاق.

ورغم تعاطف محمد عبده مع التيار الإصلاحي إلا أن حدثاً مهماً جعل محمد عبده يغير من مواقفه حيث اندلعت الثورة العراقية بقيادة عرابي وعندما اشتغلت الثورة 1882م التف حولها كثير من الوطنيين، وانضم إليهم الكثير من الأعيان وعلماء الأزهر، واجتمعت حولها جموع الشعب وطوائفه المختلفة، وامتزجت مطالب جنود الجيش بمطالب جموع الشعب والأعيان والعلماء، وانطلقت الصحف تشعل لهيب الثورة، وتثير الجموع، وكان **عبد الله النديم** من أكثر الخطباء تحريضاً على الثورة.

وبالرغم من أن محمد عبده لم يكن من المتحمسين للتغيير الثوري السريع فإنه انضم إلى المؤيدين للثورة، وأصبح واحداً من قادتها وزعمائها، لكن عندما فشلت الثورة تم القبض عليه، وأودع السجن ثلاثة أشهر، ثم حُكم عليه بالنفي لمدة ثلاث سنوات. لعل المرحلة السابقة للثورة العراقية هي مرحلة التكوين والاحتكاك بشخصيات مختلفة ولعل أبرز هذه الشخصيات كما قلنا هو جمال الدين الأفغاني الذي جاء إلى مصر وأوقد فيها نار التغيير والإصلاح واستنهض العقول والقلوب حيث تأثر به محمد عبده سواء من الناحية الفكرية

أو طريقة النظرة إلى الواقع السياسي والاجتماعي للعالم العربي.

لقد ذكرنا عند تعرضنا لأفكار جمال الدين الأفغاني أنه كان من بين أنصار الطرح السياسي الشيء الذي جعله من بين الأسباب التي دفعت باندلاع الثورة العراقية والتي كان كما سلف ذكره عبد الله النديم من بين المحرضين عليها والذي كان من بين تلامذة جمال الدين الأفغاني. ومع ضغط الأحداث جعل محمد عبده يقتنع بالثورة العراقية لكن بعد فشلها بدأ يغير شيئاً فشيئاً من مواقفه خاصة بعد عودته من المنفى. حيث تبنى الطرح التربوي التدريجي. سوف نركز في ما يلي على أهم أفكار محمد عبده والتي صاغها بعد الرجوع إلى مصر وهي الأفكار ذاتها التي سادة العالم العربي المعاصر في طريقة الإصلاح والتغيير. **-مذهبه في الإصلاح.**

لم يكن محمد عبده صاحب نظرية اجتماعية بل كان صاحب نظرية إصلاحية أو مشروع إصلاحية، حيث كانت فكرة الإصلاح في المرحلة التي وجد نفسه فيها مطروحة بقوة، فاختلفت الآراء والتصورات بين عدة تيارات استقطبتها تيارين أساسيين: تيار العلماء المحافظين الذين كانوا يعارضون كل تجديد أو تأثير خارجي وهناك تيار آخر من المثقفين الذين تأثروا بالفكر الغربي والفلسفة الحديثة من خلال المناذاة بالأخذ بالعلوم الطبيعية وإعمال العقل في الحياة المدنية. "لقد رفض محمد عبده كغيره من الإصلاحيين الخضوع لهذا الاختيار المطلق بين الدين والعلم. ورأى أن معنى الموقف الأول هو إهمال الاستفادة من ثمرات العلم والتقدم والحضارة، كما أن معنى الموقف الثاني إهمال الحاجة إلى تجديد الدين وإخراجه من الجمود الذي وصل إليه. وهكذا جاء مذهب محاولة للتأليف بين حاجات الإصلاح العلمي وضرورات التجديد الديني." ¹ لقد حاول أن يعطي للعقل في هذه العملية الدور الفعال في فهم الدين والعالم من خلال إعماله وتفعيله ويكون أداة انسجام بين العلم والدين. "لذلك

¹ محمد عبده، **الإسلام والنصرانية**، مرجع سبق ذكره، XI.

أصبح تخليص الدين من التشويهات التي طرأت عليه وعارضت بينه وبين العلم المحور الأساسي للجهد الإصلاحي الذي أصبح ميدانه الأول للتربية العقلية أو تحرير الوعي.¹ لقد حدد محمد عبده برنامجه الإصلاحي وفق ثلاثة مهام أساسية؛

- إثبات الجوهر العقلاني للإسلام ضد التقليديين والخصوم المحدثين معا.

- بناء علم العقيدة على أسس عصرية، أي تتفق مع معطيات العصر.

- إصلاح التعليم كي يتاح لهذا التصور العقلاني أن ينتشر على أوسع نطاق.

لقد ألف محمد عبده في هذا الإطار كتابين أساسيين حاول من خلالهما أن يعطي من جهة البعد العقلاني والعلمي للدين الإسلامي ومحاولة الموائمة بين العقيدة الإسلامية ومتطلبات الفكر العلمي الحديث وجاء هذين الكتابين **رسالة التوحيد والإسلام والنصرانية بين الإسلام والمدنية** كمحاولة الدفاع والتوفيق وتقليص الشعور بالتباعد أو الوعي المفارق بين الفكر الإسلامي والعلم الحديث. حيث تجلت كما قلنا في تيارين أساسيين تبلورا في الاتجاه المحافظ والاتجاه العلماني. لعل هذا الموقف التوفيقى المدافع يظل إلى حد الآن سائدا في عالمنا المعاصر والذي لم يسمح لنا من الانطلاقة الفعلية في صياغة النظرية الاجتماعية التي لا تبحث في الموائمة بين الأفكار بقدر ما تحاول إنتاج أفكار ترتبط براهنية الفكر ومتطلبات الواقع التاريخي.

إن الكتابة في أمور العقيدة والفقہ ومحاولة البحث عن الروح العلمية في الدين الإسلامي لم يكن الاهتمام الوحيد الذي شغل هذا المفكر بل "في الواقع أن الشيخ محمد عبده أتجه إلى دراسة المجتمع الإنساني منذ عهد مبكر. ففي سنة 1878 ألقى في **مدرسة دار العلوم** عن مقدمة ابن خلدون دروسا كانت فيما يبدو تستوقف النظر لجدة منهجها وطرافة موضوعاتها وأكبر الظن أن الدروس كانت أساسا لكتاب ألفه

¹. نفس المرجع، ص. XIII.

الشيخ، فيما يروي رشيد رضا عن **فلسفة الاجتماع والتاريخ** ولكن أصول الكتاب ضاعت عقب حوادث سبتمبر 1879.¹ لقد قرأ لكونت وسبنسر وغيرهم من فلاسفة التاريخ حيث عارض الفلسفة المادية التي تأسست عليها أوروبا وأخذت ترسم ملامح الفكر الغربي منذ النهضة "وقد لمس الأستاذ الإمام آثار هذه الفلسفة المادية في حضارة الغرب فأشفق من عواقبها على بني الإنسان وزادته اعتقاداً بضرورة الدين لصالح النفوس البشرية وهداية الأمم في حياتها الاجتماعية. وأكد له هذه الضرورة مناقشته للفيلسوف الانجليزي هربرت سبنسر سنة 1903م إذ قال له الفيلسوف الانجليزي: أن الانجليز يرجعون القهقري فهم الآن دون ما كانوا عليه منذ عشرين سنة. فسأله الإمام: وفيم هذه القهقري؟ قال سبنسر: إنهم يرجعون القهقري في الأخلاق والفضيلة، وسببه تقدم الأفكار المادية التي أفسدت أخلاق اللاتين من قبلنا، ثم سرت إلينا عدواها. فهي تفسد أخلاق قومنا وهكذا سائر شعوب أوروبا. ثم قال: إنه لا أمل له في صد هذا التيار؛ لأنه لا بد أن يأخذ مده إلى غاية حده في أوروبا إن الحق عند أهل أوروبا الآن للقوة.² لعل هذا النقاش يوضح إلى حد بعيد الصدام الذي حصل بين حضارتين الأولى تتطلع إلى الحياة المادية تاركة إرثها الأخلاقي في ماضيها وهي تؤسس لفلسفة مادية يصبح الواقع التاريخي في مآلاته وغاياته هو مرجع الأفكار والتصورات وبين حضارة تاركة إرثها المادي الحضاري وهي تؤسس لفلسفة أخلاقية تقوم على رفض الواقع الراهن بحكم انحطاطه وتخلفه وهي تبحث عن مخرج في ماضيها الغابر أو في حاضر الآخر الذي يفرض عليها سلوك مسالك معرفية تراها تتناقض مع دينها وثقافتها وحضارتها.

1. عثمان أمين، **رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1955، ص. 129.

2. عباس محمود العقاد، **عبقري الإصلاح والتعليم: الأستاذ محمد عبده**، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ص. 262.

لقد انتهج محمد عبده أسلوباً إصلاحياً يقوم على التربية والتعليم يدور كله حول المسألة الأخلاقية ودعنا نقول مع عثمان أمين "إن كل إصلاح خطر بباله إنما مداره دواع وأسباب أخلاقية."¹ لقد أسس محمد عبده عدة مدارس إصلاحية شملت جوانب عدة أفرزت أعلامها ومنظريها فهناك المدرسة الاجتماعية التي جاءت بقاسم أمين والمدرسة السياسية لسعد زغلول كما تأسس بتأثيراته المدرسة الدينية كان من أقطابها الأحمدي الطواهري ومحمد مصطفى المراغي ومصطفى عبد الرازق الذي أخذ منحى فلسفياً فيما بعد ذلك. لكن لم تتوقف تأثيرات الفكر الإصلاحي لمحمد عبده عند حدود مصر بل اتسعت رقعة التأثير خارج مصر وشملت كل أقطار العالم العربي الإسلامي ولعل أشهر المصلحين والمفكرين الذي تأثروا بمحمد عبده هو رشيد رضا كما هناك علماء ومفكرين من المغرب العربي ومن الشام ومن الهند حيث زار محمد عبده عدة مناطق من العالم العربي وترك بصمته الإصلاحية في كل بلد يرحل إليه. إنه حقيقة رائد ومؤسس المدرسة الإصلاحية وأبرز مفكري النهضة الذي يمكن أن نقول عنه إنه مفكر مفترق الطرق فلا نجد مفكر ولا مثقف إلا وقد تأثر به من قريب أو من بعيد وحتى من الطوائف المسيحية من تتلمذ عليه وأخذ أساسه الفكري والمعرفي.

ثانياً: الفكر العربي المسيحي باعث اللغة العربية ومترجم الفكر العلمي.

إن نهضة العالم العربي والإسلامي تجد مؤشراتهما من خلال فئة المصلحين والعلماء والمفكرين الذين ظهوروا خلال القرن التاسع عشر، حيث تمكنا أن نلاحظ القاسم المشترك بين هؤلاء والذي يحدد إشكالية كل مصلح. يمكن اختصار انشغالهم المشترك من خلال التساؤل الآتي؛ كيف وما هي الطرق والوسائل التي تسمح للعالم العربي والإسلامي من استعادة قوته ومجده. أما الفئة من المصلحين والمفكرين المسيحيين

¹. عثمان أمين، مرجع سبق ذكره، ص. 147.

العرب فقد كان انشغالهم غير ذلك فحتى ولو أنهم تحركوا وهم مشدودون بثقافة عربية وإسلامية إلا أن القاسم المشترك بينهم كان من خلال التساؤل الآتي؛ كيف يمكن استعادة وكسب حقوقهم السياسية في ظل تلك التغيرات والتحديات التي كانت تواجه العالم العربي في تلك المرحلة؟ فالانشغالين مختلفين إلا أن القاسم المشترك بين فكر المصلحين العرب المسلمين والعرب المسحيين هو اللغة العربية والموروث الثقافي العربي الإسلامي. فأعلام الفكر والثقافة في الحضارة العربية الإسلامية حاضرون في وعي الفئتين على السواء. حتى أننا نلاحظ في القواميس التي أنشأت في القرن التاسع عشر والقرن العشرين والتي كانت من وضع الفئة المسيحية نجدها تستشهد بالآيات والأحاديث للبحث عن معاني الكلمات والعبارات. وهنا نستحضر قول أحد أعلام الفكر والثقافة في الفكر العربي المعاصر جورج قرم حيث سئل عن هويته فقال أنا مسيحي وثقافتني عربية إسلامية.

إذا هذا الرابط الحضاري جعل الفكر العربي المعاصر تتداخل وتتمفصل طروحاته وإشكالاته بين هاتين الفئتين، حتى أننا نجد في مراحل لاحقة أحزابا تضم الفئتين في مشروع سياسي واحد.

هناك ملاحظة يجب أن نتطرق إليها متعلقة ببعد ذاتي مرتبط بمغزى هؤلاء المفكرين في تناول قضايا السياسية والاجتماعية والتي ترابطت وتداخلت مع قضايا طرحها رواد الفكر العربي المعاصر. وهنا نلفت انتباه بعض المهتمين بتاريخ العالم العربي أنه حصلت بعض التحالفات والمواالات بين فئة المسيحيين وقوى خارجية سواء فرنسية أو انجليزية وقد لوحظ ذلك-وقد ذكرنا ذلك في السياق الذي تناولنا فيه حملة نابليون على مصر-من خلال عملية التوغل الاستعماري في الأقطار العربية الإسلامية. نحن نستثني هؤلاء ونعتقد أن غالبية المثقفين المسحيين كانت تحركهم عاطفة دينية بالمحافظة على الانتماء الحضاري العربي الإسلامي حتى أن هناك من دعا إلى المحافظة على كيان الخلافة العثمانية

ودافع عنها. لقد حتمت عليهم وضعيتهم الدينية والاجتماعية وموقعهم ضمن السلطة السياسية إلى تبني إطار فكري خاص، حيث اتسم إنتاجهم الفكري بنوع من الطرح العقلاني في محاولة استيعاب العلوم الحديثة وتكييفها مع اللغة العربية التي كانت تمثل الرابطة الوحيدة التي تمكنهم من الإحساس بانتمائهم إلى الثقافة العربية وبالتالي كانت الوسيلة الوحيدة لمحاولة الاندماج السياسي، والتي سمحت لهم بأن يكونوا "مفسرين للغرب ومبشرين بقيمه،"¹ وبالتالي اتسم توجههم الفكري بالطابع العلماني التغريبي، وحق لنا أن نقول إنها كانت من بين الطلائع الأساسية والقيادية للقومية العربية ذات الطرح العلماني. لقد كانت منطقة حلب من بين المناطق الأكثر خصوبة في تشكيل فئة المتنورين العرب المسيحيين، فهم الذين كان لهم الدور الفعال في تحريك العاطفة الطائفية لدى فئة المسيحيين العرب في مصر وعلى رئسهم سلامة موسى الذي تأثر بهم عندما هاجر هؤلاء إلى مصر باحثين عن استقرار اجتماعي وفارين من الظلم الذي كانت تمارس عليهم السلطات في سوريا الخاضعة للحكم العثماني. فمصر كانت من هذا الجانب أكثر استقلالية "لقد ساهم المنورون في حلب على نحو مباشر في صياغة الإيديولوجية التنويرية العربية وبلورة مفاهيمها: المدنية، التقدم الاجتماعي والعلمي، الحق الطبيعي، العقد الاجتماعي، الرابطة القومية، حقوق الإنسان والمواطن، مبادئ الإخاء والحرية والمساواة... الخ. كما بذل هؤلاء جهوداً لتجديد اللغة العربية وإحيائها وبرهنوا على قدرة هذه اللغة على استيعاب الأفكار العلمية التنويرية الجديدة وهضمها."² إن ولوج هذه الفئة لفكرة الإصلاح، من

¹. شرايبي هشام، **المثقفون العرب والغرب**، مرجع سبق ذكره، ص. 30. العودة إلى كتاب رثيف خوري، الفكر العربي الحديث، الذي يورد بعض النصوص التي اختارها لبعض المفكرين والأدباء من الطائفة المسيحية مبرزا درجة تأثر هؤلاء بقيم الثورة الفرنسية وبالثقافة العلمية التي استلهمتها من بعض العلماء الغرب الذين جاءوا مبشرين بالعلم الجديد كأسلوب للتفكير ونظرة للحياة والوجود.

². جمال باروت، **حركة التنوير العربية في القرن التاسع عشر**، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1994، ص. 53.

خلال اللغة العربية، لأنها أدركت أن تبني الإصلاح من خلال الدعوة إلى إصلاح المؤسسات الدينية الإسلامية ليس من صلاحيتها وحتى أنها قد تتهم من هذه الزاوية بعدائها للإسلام وهي تدعوا إلى إصلاح ليس من صلاحيتها كفتة مسيحية. زيادة أن المسيحية كدين قد تم طرحه على بساط الثقافة الغربية وتم تثويره وحقق هذا التثوير انجازات على مستوى الفكر والعلم أدى إلى حدوث نهضة وثورة وبالتالي كان عليها، وهي محظوظة، أن تتبنى هذه الإصلاحات وتدخلها في تركيبها الدينية من خلال تبني الفكر العلمي والثقافة الغربية كما وصلت إليها في القرن التاسع عشر. إن الوسيلة الوحيدة التي ارتأتها هذه الفئة لتبني الإصلاح هي اللغة العربية وبعد ذلك فكرة العلمانية التي لم تكن أبدا فكرة يراد بها شيء عدائيا للإسلام بل هي قضية مرتبطة بالفكر المسيحي الذي تم إصلاحه أو تثويره.

من أعلام الفكر المسيحي وأبرزهم نذكر بعض من هم أكثر حضورا وتأثيرا في العمل الفكر والسياسي غير المباشر. وخاصة في القرن التاسع عشر، نجد؛ **بطرس البستاني (1819-1883م)**، **أحمد فارس الشدياق (1801-1881م)**، **شبلي شميل (1853-1917م)**، **فرح أنطون (1874-1922م)**. وهناك آخرون برعوا في الأدب والفكر مثل **جرجي زيدان (1861-1914م)** و**فرنسيس فتح الله مراش (1836-1873م)** و**أديب إسحاق (1856-1885م)** وغيرهم من طلائع المسيحيين العرب الذين ظهوروا أساسا في الهلال الخصيب لبنان وسوريا بالخصوص.

يمكن أن نلخص كل الفكر والطرح الذي جاءت به هذه الفئة من المفكرين وهم يركزون على اللغة العربية والعلم الحديث هو محاولة استعادة المكانة السياسية والاجتماعية لوجودهم كفتة وطائفة وكذا العمل في الحقل الثقافي العربي من خلال الترويج للفكر الغربي عن طريق تحديث اللغة العربية وجعلها مواكبة للعصر. ومن بين القنوات التي اختارتها هذه الفئة من المفكرين وكانت الوسيلة بالامتياز هي مجال الصحافة

والنشر. فرغم أن هذه الفئة لم تدخل النشاط السياسي من بابه الرسمي إلا أنها كانت حاضرة بطريقة مباشرة في الحقل السياسي للفترة التي ظهرت فيها. خاصة وقد ارتفعت أصوات الإصلاح السياسي والفكري لدى الفئة المسلمة والتي هي بدورها التقت في كثير من الطروحات التي أتت بها الفئة المسيحية وخاصة المفكرين العرب المسلمين الذي تعلموا في أوروبا وتأثروا بالأفكار الحديثة في السياسة والفكر وأساساً فكرة القومية العربية التي كانت نقطة مشتركة بين المسلمين والمسيحيين. لكن هذا لم يمنع من حدوث بعض الاصطدامات بين هؤلاء المفكرين من الفئتين ولعل أبرزها المحاورات التي دارت بين محمد عبده وفرح أنطون. لعل ما يميز عمل هذه الفئة هو النشاط في مجال الإعلام في الصحف والمجلات "ففي السبعينيات من القرن التاسع عشر أخذ يظهر بالعربية نوعان من الصحف: الصحف السياسية المستقلة التي تنشر أخبار السياسات العالمية وتعتبر عن الآراء السياسية؛ والمجلات التي كانت تتوخى عرضاً مزدوجاً، هو إطلاع الفكر العربي على أفكار أوروبا وأميركا واختراعاتها وعلى كيفية التعبير عنها باللغة العربية." ¹ لقد كان العدد الأكبر من الذين يكتبون في هذه الصحف والمجلات هم من الفئة المسيحية التي تكونت في الغرب وتأثرت بالفكر الغربي وبالتالي زودت القراء العرب من كل الفئات بمادة للمطالعة باللغة العربية. فتحت للجمهور العربي آفاقاً معرفية لم يكن له أن يلجها لولا نقلها إلى اللغة العربية. وكانت من أبرز هذه المجالات مجلة **الجنان** التي أصدرها بطرس البستاني والتي دامت قرابة ستة عشرة سنة من 1870 إلى غاية 1886. و**نغير سورية** حيث كانت صحفاً سياسية، وتجارية وأدبية أسبوعية أو يومية. ومن آثار البستاني **دائرة المعارف** التي عرفها بقوله إنها قاموس عام لكل فن ومطلب. وقد صدر منها في حياته ستة أجزاء، وصدر منها بعد وفاته خمسة أجزاء. واشتغل فيها أبناؤه وبخاصة سليم ونسيبه سليمان البستاني. وتوقف العمل قبل أن يكمل المشروع وتعد هذه الموسوعة

¹. ألبرت حوراني، مرجع سبق ذكره، ص. 293.

فعلاً أول موسوعة وطنية قائمة على المنهج الحديث في التأليف. أما الأثر الثاني له فهو معجم **محيط المحيط** وهو أول قاموس عصري في اللغة العربية طبعه في مجلدين كبيرين في بيروت عام 1870 ورفعه إلى السلطان العثماني، فنال عليه الوسام المجيدي الثالث ولا يزال هذا المعجم أحد أهم المعاجم العربية الحديثة، يحتاج إليه كل عالم لغة وطالب بحث، رغم مرور أكثر من مائة عام على تأليفه وذلك لأنه رتبته على حروف المعجم باعتبار الحرف الأول من الثلاثي المجرد وجمع فيه كثيراً من مصطلحات العلوم والفنون سواء منها القاموسية أم المعبّرة وشرح أصول بعض الألفاظ الأجنبية وجمع كثيراً من الألفاظ العامية الحية وفسرها واعتمد المعاجم القديمة الموثوقة واستخدم العبارة السهلة البسيطة. وهناك مجلتان لعبتا دوراً مهماً في نشر الوعي العلمي والثقافة العلمية وهي مجلة **المقتطف والهلل** ومن أبرز المثقفين الذين عملوا على نشر هاتين المجلتين نجد **يعقوب صروف و فارس النمر**. وهناك مؤسسة لعبت دوراً مهماً في إعطاء العلوم الاجتماعية دوراً مهماً في تركيبة الثقافة الأدبية لتخرجها من التصورات الشعرية الرومانسية لكي ترتبط بالثقافة الإنسانية ألا وهي مؤسسة **الهلل** التي أسسها **جورجي زيدان** (1871-1914م). لقد اهتمت هذه المؤسسة بعلم الاجتماع وعلم النفس والسياسة العالمية والجغرافية والتاريخ وأثار العرب. لكن بقيت هذه المجلات والصحف في هامش الانشغال السياسي ولم تتطرق إلى القضية الجوهرية التي كانت تعاني منها تلك الفئة. زيادة على أن بعض ما ورد فيها من أفكار وطروحات لم تلق القبول من طرف الفئة المسيحية المحافظة نفسها التي كانت تنتمي إليها هذه الفئة. لأنها كانت تنشر عقائد وتصورات جديدة ليست نابعة من البيئة الثقافية العربية (المسيحية). إذا لم تعط هذه الفئة تصوراً واضحاً لنظرتها ورؤيتها لأوضاع الاجتماعية والسياسية في ذلك الوقت. إنما سيظهر من بينهم من حاول التصريح بطريقة واضحة عن هذا الانشغال وقد ذكرنا في مستهل هذا العنصر بعض من الفئة المسيحية من

تحددت معالم فكرهم من خلال نظرتهم للواقع الاجتماعي العام للعالم العربي الذي كانوا ينتمون إليه. لقد انتهينا من رواد النهضة والإصلاح وقد ركزنا على هؤلاء بكونهم هم الذين صاغوا من خلال تجربتهم أهم الانشغال المعرفي والفكري للعالم العربي أثناء نهضته وكل المثقفين الذين أتوا بعدهم، هم في نهاية المطاف تطبيق لطروحات هؤلاء، لذلك سنركز في الجزء الثاني من رواد الفكر العربي في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى وسقوط الدولة العثمانية على بعض النماذج، نراهم استقطبوا أهم الطروحات المعرفية التي جاء بها الرواد الأوائل مؤسسي الفكر العربي الحديث. ولقد اتجهنا إلى عرض سيرهم الذاتية والظروف التي نشئوا فيها من خلال أهم الأحداث التي عاصروها عن قصد، لتكون وسيلة منهجية لعرض ظروف نشأة الفكر النهضوي باعتبار أن السيرة الذاتية لأعلامه هي الوسيلة بامتياز لتناول البعد التاريخي الذي جاءت لتعبر عنه هذه الحركة كاستجابة لتحدياته وتعبيراً لرهاناته وإجابة لإشكالاته. رغم أن تناول القضايا الفكرية يكون بمثابة نافذة يطل من خلاله الباحث على الواقع المعاش بالاعتبار أن الفكر هو ترجمة لهذا الواقع ذاته، أو هو الوجه الآخر لهذا الأخير في مفهومه العام.

ثالثاً: الجيل الثاني مرحلة إعادة البناء.

يمكن أن نحدد المرحلة التي نتناولها الآن تاريخياً وهي ما بعد الحرب العالمية الأولى إلى غاية الستينات، ولو أنه في هذه المرحلة يظهر مجموعة من المفكرين تجمعهم أولاً إشكالية الاستعمار الذي تجذر في هذه المرحلة وكذا البعد الفكري ووسائل مواجهته وكذا من خلال البعد السياسي في صياغة طبيعة النظام الذي يراد إقامته بعد التحرر. لذلك ففي هذه المرحلة التاريخية ستتحول الأفكار إلى مشاريع سياسية واجتماعية وفي هذه المرحلة بالذات ستتلور أهم المفاهيم والطروحات التي ستحدد إلى حد بعيد المشهد الفكري والسياسي للعالم العربي في السبعينيات

والثمانينيات. بحكم أن هذه المرحلة ستمتد من بداية الثلاثينيات إلى غاية الستينيات. ففي هذه المرحلة بدأت تطرح حقيقة وفعلا المسألة الاستعمارية ومسألة التحرر بحكم أن العمل السياسي سيتحول من عمل المقاومة بالمعنى التقليدي التي ظهرت في القرن التاسع عشر ليتحول العمل إلى مستوى النضال والمطالبة بالتحرر خاصة بعد الحرب العالمية الأولى التي اقتسم فيها العالم العربي بين الدول الاستعمارية وهنا ظهر جمهرة المفكرين أطلقنا عليهم بنموذج المثقف المناضل والمطالب.

إن التفاعل الذي حصل بين الرواد الأوائل للنهضة من خلال طروحاتهم وتصوراتهم للوضعية التي وجدوا فيها وهذا دون أن نستثني الفئة المسيحية التي استطاعت من خلال خطابها العلماني وتحكمها في اللغة العربية من أن تقحم نفسها في تحديد المال الذي كان سيؤول إليه العالم العربي، حيث تلاشت السلطنة العثمانية ولم يبق إلا شكلها ومركزها في اسطنبول، ومع توغل الاستعمار الغربي في كل أقطار العالم العربية برزت على السطح نظرتين أساسيتين وانتهى الصراع بين "فكرة الجامعة الإسلامية وفكرة الوحدة القومية لصالح هذه الأخيرة."¹ لقد تمكن الطرح الليبرالي في البداية من السيطرة على الساحة الفكرية لكن بالمقابل لهذه الوضعية في المشرق وجد المغرب نفسه مضطرا للتبني الفكر الإصلاحى الدينى الذى كان وسيلة فعالة للمحافظة على هويته الحضارية التي أرادت فرنسا طمسها فكان عبد الحميد ابن باديس أبرز المصلحين الذين أرادوا مواجهة الاستعمار برفع شعار العروبة والإسلام كقاعدة للشخصية الجزائرية. لكن فكرة الجامعة الإسلامية لم تنتهي بل كانت هناك محاولات عديدة لتحقيقها خاصة بعد سقوط الخلافة العثمانية مع الثورة الكمالية² في 1924م فكانت محاولات لنقل مركز

¹ حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر، بحث استطلاعي اجتماعي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1984، ص. 418.

² العودة إلى كتاب وجيه كوثراني، **الدولة والخلافة إبان الثورة الكمالية في تركيا**، دار الطليعة، بيروت، 1996، حول حثيات إلغاء الخلافة من قبل مصطفى كامل أتاتورك فقد جاء الإلغاء بعدما أزيحت

الخلافة إلى السعودية كما تحرك بعض علماء الأزهر لنقلها إلى مصر. لكن يبدو أن الفكرة كانت بعيدة المنال، خاصة¹ وأن الطرح الليبرالي بدأ أكثر حضوراً وقوة مع مجيء عدد من المفكرين والأدباء والمثقفين الذين أصروا على الطرح الليبرالي وكان أشهر هؤلاء طه حسين علي عبد الرازق ولطفي السيد وعباس محمد العقاد وبالمقابل لهذا الاتجاه ارتفعت أصوات بعض المفكرين التقدميين ذوي النزعة الاشتراكية كان أشهرهم سلامة موسى.

إلا أن أكبر حدث عرفته هذه المرحلة والذي رسم بتداعياته ملامح الفكر العربي طيلة عقود من الزمن هو سقوط الخلافة العثمانية الذي أثار عدة نقاشات وطروحات عبر عنها أبرز مفكري تلك المرحلة ألا وهو رشيد رضا وعلي عبد الرازق. لعل المشكل السياسي هو السمة الأساسية التي طبعت هذه المرحلة باعتبار أن شكل المؤسسة السياسية يؤثر بطريقة مباشرة في المشروع الاجتماعي الذي كان يعيش مخاضاً فكرياً بين دعاة الجامعة الإسلامية ودعاة المجتمع القومي بشقه الليبرالي والتقدمي.

لهذا سوف نقتصر في هذه النقطة على أبرز هؤلاء من الاتجاهات الثلاثة.

وهم: محمد رشيد رضا وسلامة موسى وطه حسين. رغم أن الواقع كان متارجحاً بين التيار الليبرالي والتيار التقدمي، فبين الحرب العلمية الأولى والثانية كان التيار الليبرالي هو متزعماً الساحة الفكرية والسياسية أما بعد الحرب العالمية الثانية

الخلافة من الحكم فبقيت رمزية مع تنبيه للعلمانية التي تفصل الدين عن الدولة خاصة وأنه لم يكن الإلغاء فوراً مع الثورة الكمالية بل كان وفق مراحل حتى لا يصدم الشعور الشعبي. فبين قرار إلغاء السلطنة وفصلها عن الخلافة (4 نوفمبر 1922) وبين قرار إلغاء الخلافة (13 مارس 1924) اتخذ مصطفى كمال عدة خطوات تمهيدية، كان أهمها وثيقة غير موقعة ولكنها رسمية أعدتها مجموعة من العلماء بتوجيه أحد أعضاء البرلمان وهدفت إلى تهيئة الرأي العام في تركيا والخارج لفصل الخلافة عن الدولة تمهيداً لإلغائها" **المرجع السابق**، ص. 9.

¹. انظر كتاب أحمد أمين، **يوم الإسلام**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1952.

وإخفاق العرب في التصدي ضد إقامة الدولة العبرية ظهر التيار التقدمي كحامل للمشروع القومي خاصة مع تصاعد وطأت الاستعمار في تلك المرحلة مما جعله أكثر حضوراً في طرح المسألة الاستعمارية والمسألة الاجتماعية في نفس الوقت. لقد "نشأ بين الحريين خطاب نهضوي عربي جديد بعد انفراط عقد الأول في عشرينيات القرن العشرين، كانت محاكمة طه حسين **والشعر الجاهلي** ومهاجمة علي عبد الرازق **الإسلام وأصول الحكم** من طرف مؤسسة الأزهر، وانقلاب السيد رشيد رضا على الفكرة الإصلاحية في **الخلافة والإمامة العظمى**... علامات، لا يخطئها مراقب، على طريق انهيار اللحظة الفكرية النهضوية الأولى التي بدأت قبل ذلك التاريخ بقرن تقريباً،"¹ فاتسم العصر الذي تواجد فيه هؤلاء بنوع من الفوضى الفكرية والسياسية والتي كانت نتيجة تفكك الدولة العثمانية وبروز القوميات المختلفة ولم تصبح المرجعية الإسلامية، التي ظلت السائدة طوال قرون التي سيطرت فيها الحضارة العربية الإسلامية، هي منطلق الإصلاح وهنا سمح لكثير من المفكرين غير المسلمين من ولوج عالم السياسة والعمل النضالي من بابه الواسع حيث برزت بطريقة واضحة فكرة المواطنة والدولة القطرية التي تفاوض استقلالها مع المستعمر بطريقة انفرادية وفق مرجعية عرقية-جهوية- جغرافية دون النظر في بعدها العام الذي يشمل الفضاء العربي الإسلامي.

وهنا كانت بعض المحاولات للحفاظ على هذا الفضاء لكن رياح التغيير والتأورب كانت لصالح الدولة الوطنية القطرية حيث "بدأت التجزئة... مع الغزو الاستعماري العسكري باقتطاع الجزائر وتونس والمغرب وعدن، ثم توجت بنهاية الحرب العالمية الأولى من خلال اتفاقية سايكس-بيكو وأكملت بالدول التي قامت مع خروج الاحتلال الإنجليزي المباشر لها مثل بعض دول الخليج."² إنها الحالة التي وجد فيها العالم العربي نفسه وطبعت تاريخه المعاصر طيلة القرن العشرين

¹. رضوان السيد، عبد الإله بلقزيز، **أزمة الفكر السياسي العربي**، مرجع سبق ذكره، ص.73.

وما زال حلم الوحدة يراود المفكرين والمثقفين، كل حسب مرجعية أيديولوجية معينة، فهناك من يرفع راية القومية ومنهم من يرفع فكرة عودة الخلافة وهناك من ينادي بالدولة الأمة على غرار ما حصل في أوروبا مع نشوء القوميات العرقية واللغوية.

كل هذا الوضع دفع بمفكري تلك اللحظة من طرح انشغالهم ويكون لسان حال العالم العربي في تلك المرحلة باختلاف توجهاتهم وطروحاتهم.

1. رشيد رضا وإشكالية الخلافة (1865-1935م).

كان الشيخ رشيد رضا أكبر تلامذة الأستاذ الإمام محمد عبده، وخليفته من بعده، حمل راية الإصلاح والتجديد، وكان رشيد رضا متعدد الجوانب والمواهب، فكان مفكرًا، وصحفيًا نابهاً، ينشئ **مجلة المنار** ذات الأثر العميق في الفكر الإسلامي، وكاتبًا بليغًا في كثير من الصحف، ومفسرًا، ومحدثًا متقنًا في طليعة محدثي العصر، وأديبًا لغويًا، وخطيبًا، وسياسيًا يشغل بقضايا العالم العربي والإسلامي، ومربيًا ومعلمًا يروم الإصلاح وينادي بالتقدم. و خلاصة القول؛ إنه كان واحدًا من رواد الإصلاح الإسلامي الذين بزغوا في مطلع القرن الرابع عشر الهجري في العالم العربي، وعملوا على نهوضه.

ولد في 23 سبتمبر 1865م، في قرية **العلمون** وهي قرية تقع على شاطئ البحر المتوسط من جبل لبنان. اتخذ الشيخ رشيد رضا من قريته الصغيرة ميدانًا لدعوته الإصلاحية بعد أن تزود بالعلم وتسلح بالمعرفة، فكان يلقي الدروس والخطب في المسجد بطريقة سهلة بعيدة عن السجع الذي كان يشيع في الخطب المنبرية آنذاك، ويختار آيات من القرآن يحسن عرضها على جمهوره، ويبسط لهم مسائل الفقه، ويحارب البدع التي كانت شائعة بين أهل قريته. ولم يكتف الشيخ رضا بمن يحضر دروسه في المسجد، فذهب هو إلى الناس في تجمعاتهم في المقاهي التي اعتادوا على الجلوس فيها

² منير شفيق، **التجزئة والدولة القطرية**، دار الشروق، القاهرة، 2001، ص. 28.

لشرب القهوة والنارجيلة، ولم يخجل من جلوسه معهم
يعظهم ويحثهم على الصلاة، وقد أثمرت هذه السياسة
المبتكرة، فأقبل كثير منهم على أداء الفروض والالتزام
بالشرع والتوبة والإقبال على الله، وبعث إلى نساء القرية
من دعاهن إلى درس خاص بهن، وجعل مقر التدريس في
دار الأسرة، وألقى عليهن دروسًا في الطهارة والعبادات
والأخلاق، وشيئًا من العقائد في أسلوب سهل يسير.
في الفترة التي كان يتلقى فيها رشيد رضا دروسه في
طرابلس كان الشيخ محمد عبده قد نزل بيروت للإقامة
بها، وكان محكومًا عليه بالنفي بتهمة الاشتراك في الثورة
العراقية، وقام بالتدريس في المدرسة السلطانية ببيروت،
وإلقاء دروسه التي جذبت طلبة العلم بأفكاره الجديدة
ولمحاته الذكية، وكان الشيخ محمد عبده قد أعرض عن
السياسة، ورأى في التربية والتعليم سبيل الإصلاح وطريق
الرقى، فركز جهده في هذا الميدان. وعلى الرغم من
طول المدة التي مكثها الشيخ محمد عبده في بيروت فإن
الظروف لم تسمح لرشيد رضا بالانتقال إلى المدرسة
السلطانية والاتصال بالأستاذ الإمام مباشرة، والتلمذة على
يديه، وكان التلميذ النابه شديد الإعجاب بشيخه، حريصًا
على اقتفاء أثره في طريق الإصلاح، غير أن الفرصة
سنت له على استحياء، فالتقى بالأستاذ الإمام مرتين في
طرابلس حين جاء إلى زيارتها؛ تلبية لدعوة كبار رجالها،
وتوثقت الصلة بين الرجلين، وازداد تعلق رشيد رضا
بأستاذه، وقوي إيمانه به وبقدرته على أنه خير من يخلف
جمال الدين الأفغاني في ميدان الإصلاح وإيقاظ الشرق
من سباته. وحاول رشيد رضا الاتصال بجمال الدين
الأفغاني والالتقاء به، لكن جهوده توقفت عند حدود تبادل
الرسائل وإبداء الإعجاب.

كانت مصر هي البلد الذي استطاع أن يحتك فيها بمحمد
عبده وقد اقتنع بأن فكرة الإصلاح يجب أن تكون بالتعليم
والتربية ونشر الوعي بين الناس من خلال الصحف
والمجلات.

"لم تنطلق دعوة رشيد رضا في التجديد، في بادئ الأمر من دوافع سياسية فقد رأى أن إصلاح حال الأمة يأتي أولاً بخطة إصلاحية تعليمية دينياً واجتماعياً، ذلك أن الإصلاح الحقيقي مستحيل من دون دمج الإصلاح الديني في الإصلاح الاجتماعي... ولكن هذا الموقف الذي بدأ به رشيد رضا لم يستمر طويلاً، ففي أعقاب وفاة الإمام، عاد إلى الحقل السياسي بأوضح ما يكون، فهو يرى أن الإصلاح لن يتم على الوجه الأكمل، دون أن تتوفر له ثلاثة شروط تتصل بطبيعة الحكم، وباستعداد الأمة، وبطريقة الإصلاح نفسه.¹ حيث ما فتأت تتقلب الأحداث وتتغير معطيات الواقع العربي الإسلامي حتى بدأ فكر محمد رشيد رضا يعرف نوع من الانقلاب الفكري والتغير في عناصر الانشغال الفكري والسياسي.

لقد سقطت الخلافة أو بالأحرى السلطة العثمانية التي كانت الواجهة السياسية للعالم العربي والإسلامي رغم مساوئها والمآخذ التي كانت تلحق بها من جور والاستبداد حيث نجد حتى رشيد رضا يعتبرها سلطة فقدت مبررات شرعيتها ومشروعيتها التاريخية والعقادية.

"يمثل كتاب **الخلافة أو الإمامة العظمى** للسيد رشيد رضا البداية الرسمية لتاريخ الفكر السياسي المعاصر، فكر ما بعد الإصلاحية النهضوية، أو ما بات يعرف لدى مؤرخي الفكر باسم الصحوة الإسلامية، لم تكن موضوعات الكتاب هي ذاتها التي سيتداولها الخطاب الصحوي بدءاً من ثلاثينات هذا القرن، لكنها أسست بكل تأكيد لذلك الخطاب على مستوى إزاحة موضوعات الدولة الحديثة التي كانت الإصلاحية قد كرسنها والاستعاضة عنها بفكرة الخلافة ذات الجذور الإسلامية، ثم على صعيد استدعاء منظومة مفاهيم السياسة الشرعية مجدداً واعتمادها مرجعية وحيدة للتفكير

¹ صلاح زكي محمد، **أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث**، مركز الحضارة العربية، القاهرة، 2000، ص. 70.

في السياسة والسياسي.¹ وهنا تسترجع مقولات الموردي وابن تيمية وغيرهم من العلماء الأقدمين، الذين عنوا بالفكر السياسي وشروط الخلافة في إقامة الشرع وسياسة المسلمين في شئون الدين والدنيا.

إن بصمت رشيد رضا في الفكر السياسي والانفعال المعرفي تركت آثارها كل ما حدث طيلت القرن العشرين لقد كان رشيد رضا هو من اقترح على شكيب أرسلان بأن يبين لقراء المنار أسباب ما صار إليه المسلمون من الضعف والانحطاط وأن يبين أسباب تطور أوروبا والعالم الغربي وهذا يظهر جليا عند تقديمه لكتاب² شكيب أرسلان المشهور تحت عنوان لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟ لقد كان رشيد رضا حاضرا في هذا الكتاب وفي الإجابة عن السؤال الذي طرحه شكيب أرسلان. لذا فإن الربط المنطقي بين هذا الكتاب وكتاب رشيد رضا **الخلافة** يمكن أن نستنتج عدة مسائل مرتبطة بإشكالية هذا المفكر فيما يخص نظرته إلى قضية النهضة التي طرحته عليه.

ونجدها في كتابه الشهير الذي يعيد إنتاج المفاهيم الإسلامية حول الراعي والرعية والأحكام السلطانية وغيرها من كتب الدواوين التي صبغت الفكر الإسلامي السياسي التقليدي. وهي إجابة عن سؤال النهضة الذي صاغه شكيب أرسلان.

لقد أدى سقوط الخلافة إلى مراجعة معرفية وفكرية للنسق المفاهيمي الذي تأسس مع عصر النهضة لدى الإصلاحيين الأوائل وبالتالي أدى إلى محاولة إعادة بناء الإطار السياسي لدى رشيد رضا من استرجاع المفاهيم التقليدية للنظام الحكم والسياسة الذي تأسس مع العصر الأول. هذه الوضعية التي لم تجد النخبة الأولى نفسها فيه في مطلع عصر النهضة. لهذا فالمقاربة التاريخية والسوسيولوجية هي الكفيلة بفهم منطق هذا المفكر المصلح.

¹ رضوان السيد، عبد الإله بلقزيز، مرجع سبق ذكره، ص. 68-69.

² العودة إلى تقديم محمد رشيد رضا لكتاب شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟، مكتبة رحاب، الجزائر، 1989.

فالظروف التي لحقت بالعالم الإسلامي من تشتته وتجزئته جعلت كل من يهمله أمر المسلمين التفكير في محاولة إعادة لم الشمل تحت راية موحدة وموجهة. فكانت الجامعة الإسلامية التي نادى بها جمال الدين الأفغاني وحاول تكريسها رشيد رضا هي الإطار السياسي والشكل التنظيمي الذي يراد من خلاله استرجاع منصب الخليفة وذلك احتكاماً على الأسس والمبادئ التي رسمها العلماء الأولون والمتأخرين وما تقرر في التقليد الفقهي لدى علماء السنة، مع الفارق الجزئي فيما بينها، في تحديد منصب الخليفة وشروط قيامها واختياره ومن توكل له الصلاحية لذلك.

إنه التنظير الذي قام به محمد رشيد رضا لمنصب الخليفة الذي يقطع مع ما تأسس في الفكر الإصلاحيين الأوليين الذين كانوا ينادون بفكرة المواطنة والتمثيل البرلماني إلى غيرها من أساليب العصرية التي عرفها هؤلاء من خلال احتكاكهم بالتجربة الغربية الأوروبية.

وهنا دخل محمد رشيد رضا في صدام مع من حمل فكرة الدولة الوطنية القطرية والتي ستبني دولتها بنفسها وفق معايير المدنية الحديثة وكان في مواجهة هذا الطرح دعاة الدولة القومية التي كان يدافع عنها التيار القومي الليبرالي والتقدمي. "كتب رشيد رضا في غضون عام 1922 سلسلة من المباحث في مسألة الخلافة في مجلة المنار، عاد فجمعها في كتاب **الخلافة والإمامة العظمى**. وكانت الظروف التي كتبت فيها تدفع الفقيه إلى استعادة النص الفقهي الذي يرى في الخلافة الراشدية **نموذجاً** للخلافة الصحيحة والتي هي ليست **سلطنة** أو **إمارة استيلاء** كما أضحت نيابتها في نظرية الماوردي، أو **عصبية متغلبة** كما أضحت في نظرية ابن خلدون. وهو إذ يرى في الأحداث التي تعصف بالعالم الإسلامي، وفي أحداث تركيا، مناسبة

للتذكير بشروط الإمامة* وبصفات أهل الحل والعقد المشروطة لاختيار الخليفة، وبشروط البيعة وواجبها.¹ لقد تناول من خلال هذا الكتاب أهم مسائل الفكر السياسي وهي الدولة أو شكلها والتي يجب أن تنشأ على قواعد اضطرارية تصدر عن أهل الحل والعقد وأخرى خلافة بالتغلب يكون فيها السلطان مكتسباً بالقوة والغلبة وهي صفة الخلافة العثمانية التي يجوز إزالتها شريطة أن تقوم محلها الخلافة الاضطرارية والتي ستؤطر الجامعة الإسلامية التي توحد المسلمين في مواجهة الاستعمار. إلا أن تحقيق الغاية التي كان يصبو إليها رشيد رضا كانت متعذرة التحقق بكون أن الشعوب الإسلامية فقدت الفعالية السياسية وأصبحت غير قادرة على استنهاض نفسها لتحمل عبء العمل السياسي وفق الشروط التي رسمها رشيد رضا في كتابه السالف الذكر.

2. سلامة موسى* رائد الفكر التقدمي (1887-1958).

إن الداعية الإسلامي الذي كان يدعو إلى مشروع اجتماعي مرغوب فيه لم يكن وحده في الساحة الفكرية في استعمال الأسلوب الدعوي الموسوي لتحقيق مشروعه بل كان من التيارات الأخرى من استعمل نفس الأسلوب

* نلاحظ هنا بين نظرة رشيد رضا وابن خلدون حيث الأول يسعى على تحقيق واقع مأمول ويضع الشروط لذلك أما ابن خلدون فهو يصف ويحلل واقع متحقق. إنه الفرق بين النظرة العلمية والنظرة الينبغينية التي طبعت الفكر العربي منذ عصر النهضة.

¹ وجيه كوثراني، مرجع سبق ذكره، ص.13.

* هناك عدة مؤلفين تعرضوا لأفكار سلامة موسى بالدراسة والنقد باعتباره صوتاً ظل مسكوت عنه في الثقافة العربية لجرأة موقفه من الدين واللغة العربية وبعض أفكاره التي اعتبرت العلمية. من بين الكتب التي يمكن أن يرجع إليها لتعمق أكثر في أفكار سلامة موسى نذكر كمال عبد اللطيف، **سلامة موسى وإشكالية النهضة**، دار الفارابي، بيروت، 1980. وكتاب محمود الشرقاوي، **سلامة موسى المفكر والإنسان**، دار العلم للملايين، بيروت، 1965.

ونفس الطريقة لتبليغ أو لترويج مشروعه الاجتماعي وقد كان سلامة موسى داعية من نوع آخر يختلف عن داعية الإسلام والخلافة حيث كان يدعو إلى تبني المشروع التنويري الغربي واستلهاهم روح الحضارة الغربية والقطيعة مع (القديم) لذا لا نلاحظ من خلال تطرقنا إلى سلامة موسى فرق في التعامل مع الواقع إذا قورن برشيد رضا. عاشت المنطقة العربية منذ منتصف القرن التاسع عشر الميلادي حالة من عدم الاستقرار الفكري والسياسي والاجتماعي، حيث كانت المجتمعات العربية تحت وطأة الاستعمار الغربي، بينما كانت الدولة العثمانية في حالة إعياء وضعف شديدين. وكانت قضية التحرر من الاستعمار والنهضة الشاملة من أهم الإشكالات التي واجهها المجتمع ومثقفو تلك الفترة، فتعددت في ذلك المشاريع والتوجهات. وكان للمسيحيين العرب في تلك الفترة دورا ملموسا، خاصة الشوام ممن رفعوا العقلانية والعلمانية كمحاولة للتخلص من الحكم العثماني الذي شهد في أواخر عهده حالة من التدهور الكبير، خاصة في مجال الحريات. وقد انتقل بعض هؤلاء المسيحيين إلى مصر، وأتاح لهم الاستعمار البريطاني سبل التعبير عن أفكارهم، من خلال المؤسسات الصحفية والكتابات، وهو ما أدى إلى ذبوع وانتشار تلك الأفكار، وتأثر بهذه الأفكار عدد من المصريين مسلمين ومسيحيين. ومن أهم ما شهدته الساحة في تلك الفترة دعوات للعلمانية التي لها نظرة معينة في دور الدين في الحياة خاصة ببعدها الاجتماعي، ودعوات إلى إحياء القوميات والانتماءات، ودعوات لتخلي مصر عن رابطتها الشرقية وتوجهها كليا صوب الغرب وهذا ما كان يدعو إليه طه حسين في المرحلة الأولى وسلامة موسى طيلة حياته الفكرية.

ولد سلامة موسى سنة 1887م في قرية قرب مدينة الزقازيق بمصر، لأب قبطي يعمل موظفا بالحكومة، وسرعان ما توفى بعد عامين من مولد ابنه. والتحق الابن بمدرسة قبطية، ثم التحق بالمدرسة الابتدائية بالزقازيق

حتى حصوله على الشهادة الابتدائية. انتقل بعد ذلك إلى القاهرة حيث التحق بالمدرسة التوفيقية ثم المدرسة الخديوية حتى حصل على شهادة البكالوريا سنة 1903م. بدأت في عام 1906م ملامح جديدة في شخصيته حيث سافر إلى فرنسا وقضى بها عاما اختلط فيه بأوساط المثقفين الفرنسيين، وتعرف على جريدة **الأومانيته** التي كان يصدرها الحزب الاشتراكي الفرنسي، فأثار إعجابه الاهتمام الغربي بدراسة **علوم المصريين** الخاص بالحضارة الفرعونية.

عاد سلامة بعد ذلك إلى مصر وقضى بها عدة أشهر، ثم عاد مرة أخرى إلى فرنسا وقضى بها سنتين، وكانت سنواته تلك في فرنسا سنوات صدمة؛ إذ واجه الحضارة والأفكار الغربية في هذه السن الباكرة مواجهة كاملة خلقت عنده إعجابا كلياً بالغرب، سواء على المستوى الحضاري أو الفكري أو الاجتماعي، وقرأ سلامة خلال هاتين السنتين كتابات الاشتراكيين الفرنسيين، وتأثر بكبار المفكرين الفرنسيين خاصة فولتير وفيلسوف الثورة الفرنسية، كما قرأ كتب كارل ماركس. وبعد سنواته تلك في باريس عاد إلى القاهرة وأصدر كتابه مقدمة السوبر مان سنة 1910م وكان كتابا يعبر عن حالة الانبهار بالحضارة الغربية، وتضمن بدايات لأفكاره التي تطورت بعد ذلك والتي ركزت على ضرورة الانتماء الكامل للغرب.

ويبدو أن الأوضاع التي كانت تعيشها مصر في ظل الاحتلال البريطاني وحالة البؤس التي كانت منتشرة بين الكثير من المصريين انعكست عليه، وجعلته يربط ذلك بالقيم الدينية والتقاليد الموجودة في المجتمع، ورأى أن العادات والتقاليد والغيبيات هي التي خدرت الشعوب وجعلتها أكثر قبولا للتخلف والانحطاط.

انتقل إلى إنجلترا لدراسة الحقوق وقضى بها أربع سنوات، لكنه انصرف إلى القراءة بدلا من الدراسة، وانضم إلى جمعية العقليين، والجمعية الفابية والتقى فيها

بالفيلسوف الإنجليزي برنارد شو وتأثر به، كما التقى بتشارلز داروين وتأثر بنظريته في التطور التي أثارت حولها الكثير من الجدل والنقاش. وبعد أن عاد إلى مصر، أصدر أول كتاب عن الاشتراكية في العالم العربي سنة 1912م، كما أصدر هو وشبلي شميل صحيفة أسبوعية اسمها **المستقبل** سنة 1914م لكن أغلقت بعد ستة عشر عدداً، وساهم هو والمؤرخ محمد عبد الله عنان في تأسيس الحزب الاشتراكي المصري سنة 1921م.

وفي سنة 1930م أسس المجمع المصري للثقافة العلمية، وأصدر مجلة أسماها **المجلة الجديدة** وكان يهدف من خلالها إلى تغليب الاتجاهات العلمية على الثقافة العربية¹.
-**شرطية البعد الفكري.**

ساهمت عدة عوامل في شروط تبلور فكر سلامة موسى، منها تأثره ببعض الأفكار التي تبناها بعض المسيحيين خاصة الشوام والتي عبرت عن رفض الدين والانبهار بالنموذج الغربي، ومن أمثال هؤلاء يعقوب صروف وفارس نمر وشبلي شميل.

وكان تأثر سلامة موسى الأكبر بشبلي شميل المتوفى 1917م، وكان شميل أستاذاً في الجامعة الأمريكية، ويعد من أوائل ممثلي الاتجاه المادي في العالم العربي، وكان يرى أن العلم هو الدين الجديد للبشرية، كما كان من أوائل الاشتراكيين العرب، ومن أوائل من دعوا إلى النظرية الداروينية المادية.

كما تأثر سلامة موسى بـ"فرح أنطوان" المتوفى 1922م صاحب مجلة **الجامعة** وهو ممن تأثروا كاملاً بالحضارة الغربية وأفكارها، ويعد أول من كتب بالعربية عن الفلسفة البوذية والكونفوشيوسية وبعض أفكار الفلاسفة الأوربيين. وكان لنظرية دارون أثر كبير أيضاً في فكر سلامة. طرح تشارلز داروين نظريته في كتابه أصل الأنواع وأصل

¹. العودة إلى مقال «مصطفى عاشور، سلامة موسى...في الميزان»،
<http://www.islamonline.net/arabic/history/1422/01/article40.shtml>

الإنسان، ورأى أن الأنواع كلها تنحدر من أصل واحد من خلال قانوني: البقاء للأصلح، والتنازع من أجل البقاء. وساهمت هذه النظرية في تطور الفكر المادي في أوروبا؛ لأنها استطاعت أن تقدم تفسيرات مادية لأصل الأنواع. كما تأثر سلامة بمجموعة بالأفكار التي كانت سائدة في أوروبا في ذلك الوقت وأبرز الأفكار الاشتراكية خاصة الجمعية الفابية البريطانية، التي أسسها سيدني ويب سنة 1884م، وكان من أبرز أعضائها الفيلسوف برنارد شو وكانت تدعو إلى تحقيق الاشتراكية بالتدرج دون عنف أو ثورة، وتحولت فيما بعد إلى حزب العمال البريطاني. وكذلك الأمر بالنسبة لأفكار كارل ماركس وفرويد. كما أنه تأثر بأفكار **أحمد لطفي السيد** المتوفى 1963م التي دعا فيها إلى تحديد مفهوم جديد للشخصية المصرية يستند إلى أساس يختلف عن الرابطة الشرقية والدينية، ويربط بين الجنسية والمنفعة، وكان أهم ما طرحه في هذا الشأن الدعوة إلى الفرعونية كأساس لانتماء المصريين، ودعا إلى اللغة العامية بدلا من اللغة العربية الفصحى وذلك لإنهاء الازدواج في اللغة عند المصريين¹.

-العلاقة مع الغرب والمقابلة مع الشرق.

لقد ناد بضرورة التخلص من الرابطة الشرقية والتحرر من كل قيود الدين والتراث، والأخذ بالحضارة الغربية بكل جوانبها، وترك كل ما هو شرقي دينيا وسياسيا واجتماعيا، وأن "المعاصرة الحقبة للشعب العربي تقتضي القطيعة مع الماضي وتراثه وتبني مبادئ وقيم الحضارة الغربية فكان بذلك أول مثقف عربي معاصر يعلن صراحة ضرورة القطيعة المطلقة مع التراث العربي والإسلامي."² ورسالة المثقف -في هذه الحالة من وجهة نظره- أن يوجه قراءه نحو الغرب لأن العلاقة مع الشرق سخافة والعلاقة بالدين وقاحة، ومن ثم فالنهضة لن تتحقق إلا بالاتجاه الكامل لأوروبا، وغرس قيم وعادات الرجل الأوربي في مجتمعاتنا.

¹ نفس المرجع.

² كامل ظاهر، مرجع سبق ذكره، ص. 285.

وبالتالي فإن النهضة وجهتها نحو الغرب وليس نحو الشرق. "وعندما يتساءل عن ماهية النهضة كما تساءل المثقفون العرب المعاصرون له، فإن جوابه يستند فقط على تاريخ ومبادئ وقيم النهضة الأوروبية باعتبار أن نموذج النهضة العربية الذي يتصوره، لا يخرج عن نطاق النهضة كما تحققت في الغرب. فالغرب عنده هو مركز العالم ومنجزاته الحاضرة تجعله قدرا عالميا لا مفر منه لأحد،"¹ فهو يرى أننا في العالم العربي أمام نهضة، يجب "أن نفهم معاني النهضة ويجب أيضا ألا نقف منها موقف المتفرجين، إذ علينا أن نعمل فيها ونعاونها ونعيش اتجاهها."²

- المسألة الاجتماعية.

اتخذ سلامة موسى موقفا مناهضا للدين، معتبرا إياه السبب الرئيسي في معاناة الشرق، بل رأى أن الخلاص من الاستعمار والطبقية لا يتأتى إلا من خلال التخلص من العبودية للخالق، والنهضة لا تتحقق إلا في إطار رفض الدين. ولذا فإن حل المسألة الاجتماعية لن يتأتى إلا بخلع الطبقات المطحونة لثوب الدين عن نفسها مرة واحدة. ويبدو أن هذا الموقف المسبق من الدين ومن كل ما هو شرقي كان له الأثر البالغ في اقتناعه الكامل بنظرية التطور لداروين، معتبرا إياها مبدأ علميا وأخلاقيا يفسر ظهور الدين، ولذا اعتبر الدين خاضعا للتطور، ومن ثم فمصدر الدين بشري وليس إلهي.

- المسألة اللغوية.

اتخذ سلامة موسى موقفا سلبيا من الأدب والتراث العربي، فقد نقد الأدب المصري في تقليده الأدب العربي، وطالب أدباء مصر بالتعلم من أدباء أوروبا التقدميين، مع الإقلال من الصنعة في الأدب، وتضمين الأدب الموضوعات الاجتماعية، وأصدر مجلته المجلة الجديدة بهدف تغليب الاتجاهات العلمية على الثقافة العربية.

¹. نفس المرجع، ص. 285.

². سلامة موسى، ما هي النهضة، موفم للنشر، الجزائر، 1990، ص. 3.

نظرا إلى أن المنهج الفكري لسلامة موسى كان مناهضا لفكرة الدين، معتبرا إياه السبب في تخلف الشرق ورضوخه للاستبداد، فقد استتبع ذلك أن يتخذ موقفا مناهضا للغة العربية، حيث دعا إلى العامية بدلا من الفصحى وتوحيد لغة الكلام ولغة الكتابة، ودعا لكتابة اللغة العربية بالحرف اللاتيني لأن ذلك -كما يرى- وثبة نحو المستقبل مثلما فعل مصطفى كمال أتاتورك في تركيا، ففي كتابه البلاغة العصرية واللغة العربية طالب بأن تكون اللغة متطورة متمدينة تتسع للعلوم والفنون التي لم يعرفها العرب.

كما رأى أن اللغة العربية لا تخدم الأدب المصري ولا تنهض به، كما أنها تبخر الوطنية المصرية وتجعلها تذوب في وعاء القومية العربية؛ لأن من يتعمق في اللغة العربية الفصحى لا بد أن يشرب روح العرب وأبطالهم بدلا من أن يشرب الروح المصرية وأبطالها؛ ومن ثم فقد اقترنت الدعوة للعامية بالنزعة إلى الوطنية المصرية أو الفرعونية. ويلاحظ أن تلك الفترة التي ظهرت فيها أفكار سلامة الداعية إلى نبذ اللغة العربية كانت فترة تشهد هجوما كبيرا على اللغة، قاده عدد من المستشرقين مثل الإنجليزي وليم ويلكوكس الذي اعتبر اللغة الفصحى هي المصدر الأساسي لتخلف المصريين وأن دراستها مضيعة للوقت، وأن موتها محقق كما ماتت اللغة اللاتينية.

لقد كان سلامة موسى رائد الفكر الليبرالي الذي بشر بالغرب وداعية لتبني العلوم السائدة في الغرب باعتبارها هي الدين الجديد الذي سوف تؤمن به البشرية وعلى مصر إلا أن تدخل في هذا المسار حتى تتحقق لها نهضتها التي ستلحقها بأصلها وهو الغرب "فقد كان يروم في مختلف أعماله إشاعة رؤية جديدة للعالم وللمجتمع وللإنسان، ولهذا حرص على تنويع إسهامه الإصلاحية، عاملا على تقديم المعرفة المعاصرة في الفلسفة والعلم وفي مجالات العلوم الإنسانية، ومبرزاً دور هذه المكاسب في تغيير الذهنات ومناهضة أليات التقليد المهيمنة على الأذهان والسلوكيات

في المجتمعات العربية.¹ لكن هذه الأفكار صدرت عن قبطي غير مسلم وبالتالي لم يتلقفها جمهور المثقفين في ذلك العصر خاصة أن الدعوة إلى الاشتراكية التي تبناه سلامة موسى، لم تجعل مصر تشعر بضرورتها في تلك المرحلة التي كانت قضية الاستعمار والاستبداد هي القضايا التي تهتم مصير مصر أكثر من القضايا الأخرى. لكن هناك مفكر آخر سوف يكون له الميزة والخصوصية بأن تكون أفكاره أكثر قابلية للانتشار ألا وهو طه حسين.

3. طه حسين الليبرالية للاتحاق بالغرب (1889-1973).

ولد طه حسين عام 1889، وعاش طفولته الباكورة في إحدى قرى الريف المصري. ثم انتقل إلى الأزهر للدراسة، ولم يوفق فيه، فتحول إلى الجامعة المصرية، وحصل منها على الشهادة الجامعية، ثم دفعه طموحه لإتمام دراساته العليا في باريس، وبالرغم من اعتراضات مجلس البعثات الكثيرة، إلا أنه أعاد تقديم طلبه ثلاث مرات، ونجح في نهاية المطاف في الحصول على شهادة الدكتوراه في باريس. بعد عودته لمصر، أنتج أعمالاً كثيرة قيمة منها على هامش السيرة، والأيام، ومستقبل الثقافة في مصر، وغيرها. وهو يعتبر بحق عميد الأدب العربي نظراً إلى تأثيره الواضح على الثقافة المصرية والعربية.

وقد نشر الجزء الأول من الأيام في مقالات متتالية في أعداد الهلال عام 1926، وهو يُعد من نتاج ذات المرحلة التي كتب خلالها: في الشعر الجاهلي. وتميزت هذه الفترة من حياة الأديب الكبير، بسخطه الواضح على تقاليد مجتمعه وعاداته الشائعة في كتاباته. ومن المؤكد أن لهذه المرارة دوافعها: فطه حسين فقد البصر صغيراً بسبب جهل أسرته بأسس

¹.? كمال عبد اللطيف، «تيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي»، **حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي**، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمتها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005، ص. 192.

الرعاية الصحية. وهي خسارة فاحشة لا يمكن تعويضها. وقد رفض المجتمع المصري المحافظ الكثير من آرائه في موضوعات مختلفة حين رجوعه من فرنسا كذلك. لهذه الأسباب وغيرها، يعتبر الأيام سيرة ذاتية تعبر عن سخط كاتبها بواقعه الاجتماعي، خاصة بعد أن عرف الحياة في مجتمع غربي متطور، إذ ترسم صورة حزينة لمساعيه للدراسة في الأزهر، موضحةً اعتراضاته على نظام التعليم الشائع فيه آنذاك.

ينتمي طه حسين إلى ذلك الصنف من المفكرين والأدباء الذين عايشوا الحضارة الغربية وتكونوا في جامعاتها رغم أنهم كانوا ينطلقون من قناعات وتصورات تعطي لبلدهم الحق في الاستقلال السياسي عنها مع الانتماء إلى قيمها لذا فقد اتصفت تصوراتهم بنوع من الازدواجية في التعامل فمن جهة يساهمون في الاستقلال السياسي عن الغرب ومن جهة أخرى يدعون إلى تتبع آثاره وأفكاره. "فكانوا يقولون إن مصر لا تستطيع أن تصبح أمة غربية بكل معنى الكلمة، فتنشئ لها نظاما سياسيا ديمقراطيا ليبراليا، وتتبنى عن طيب خاطر قيم الحضارة الغربية، إلا إذا كانت مستقلة."¹ فقيمة الحضارة الأوروبية بالنسبة إلى هؤلاء ليست في علاقتها مع العرب ولكن في القيمة التي كانت تعطيها لنفسها والفلسفة التي كانت تنظم وفقها مجتمعها.

ومنها الفكر القومي، وحكم الشعب، فصل الدين عن السياسية، والنظام التداولي المتمثل في المجالس النيابية والبرلمانية وما كانت تمنحه من حرية فردية وجماعية والتي كانت تتجلى في الجمعيات والمنظمات وحرية النشر على غيرها من المميزات التي ظهرت بها أوروبا في القرن التاسع عشر والقرن العشرين. هذه هي الأفكار الليبرالية التي تبناها طه حسين وكانت تستلهم طروحاته كلها. سواء في عمله الأدبي أو في عمله السياسي .

لكن لا يفوتنا المقام أن نركز على قضية جد حساسة في فكر طه حسين وهي أنه لم يكن داعية للفكر الغربي على أساس

¹? ألبرت حوراني، مرجع سبق ذكره، 376.

جهل بالثقافة العربية الإسلامية بل كان هو ومن عاصروه من المفكرين مثل عباس محمود العقاد وأحمد أمين وتوفيق الحكيم من المفكرين من تزلعوا في الثقافة التقليدية. فهم رجال أدب وفكر وتكوين ديني في معظم الأحيان حال طه حسين.

لقد حدد هذا المفكر لعقود طويلة ملامح الفكر العربي خاصة في تلك المرحلة التي ساد فيها التيار القومي الليبرالي قبل نكبة 1948 قيام الدولة العبرية وانقلاب جمال عبد الناصر على حكم الفاروق فقد كان الإعلان عن نهاية مرحلة طويلة لسيادة التيار الليبرالي.

يقول عبد الرزاق عيد وهو يصف شخصية طه حسين إن "هذه الشخصية الإشكالية تتكثف فيها كل خيوط نسيج رواية حياتنا، بكل تناقضاتها، وسجلاتها، وصراعاتها، تشددتها الصارم وواقعيتها المرنة، انشدادها المنبهر نحو الغرب واستكناه فكره وثقافته وأدبه، وتشددتها الأصولي الصارم في مراعاة القواعد الكلاسيكية للثقافة العربية بنحوها وصرفها وقواعدها البيانية والبلاغية وتقاليدها الفكرية والثقافية، حتى تبدو هذه الشخصية مفعمة بتناقضاتها ومازقها وتآزماتها في صلتها بالشك واليقين معا، وتكاد هذه الشخصية أن تكون مرآة عصرها بكل أهوائه وجموحاته."¹ لقد تعرض طه حسين إلى أزمتين في حياته؛

وقعت الأولى في سنة 1926 عندما نشر كتابه في الشعر الجاهلي الذي طبق فيه أساليب البحث العلمي والنقد الأدبي المعاصر والذي حاول من خلاله أن يبين أن ما عرف بالشعر الجاهلي ما هو إلا شعرا قد نظم في عصر التدوين وبالتالي يشك أن يكون قد نظم فعلا قبل الإسلام. لعل هذه الأزمة هي أول مواجهة منهجية بين العالم العربي (الموضوع) والعالم الغربي (الذات)، فلقد بات هذا المنحى هو محدد سلوكنا

¹ عبد الرزاق عيد، **طه حسن العقل والدين**، مركز الإنماء الحضاري، حلب، 1995، ص. 7.

العودة للتعمق في فكر طه حسين إلى كتاب، ماجد السمراي، **الثقافة والحرية في فكر طه حسين**، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، 1996.

الفكري طيلة عقود من الزمان وتأسس على هذا التصور الدراسات والتحليل التي تتوسل بالمناهج الغربية لتقويم التراث العربي الإسلامي مع ظهور عدد من المفكرين والأكاديميين الذي نحو هذا المنحى المنهجي في التعاطي مع الفكر والثقافة العربية الإسلامية وهذا ما دفع أحد المفكرين المعاصرين من اعتبار كتاب في الشعر الجاهلي بمثابة مقالة في المنهج حيث يقول: "إن كتاب في الشعر الجاهلي هو مقال في المنهج أسس ويؤسس ويواصل تأسيسه لمرحلة فكرية نقدية جديدة في تاريخنا الثقافي العربي المعاصر."¹ وكان طه حسين من هذا الجانب مؤسس لمرحلة تاريخية في النقد سوف تستوحي مجموعة من المفكرين موقفه من التراث ومن الشعر الجاهلي في دراسة النصوص التراثية. لقد اعتبر هذا الكتاب بمثابة نقدا أدبيا منهجيا لثقافة تتميز بعدها الأدبي فكان لزاما أن يكون النقد والشك المنهجي منصبا على الأدب هذا إذا قابلناه بذلك النقد الذي قام به ديكارت للثقافة الغربية والذي نحى فيه نقدا منهجيا لثقافة كانت تركز على فكرة فلسفية.

فالأولى مقالة في الطريقة لتناول الشعر وديكارت مقالة في الطريقة لتناول الفلسفة أو المقولات العقلية التي كان يرتكز عليها الفكر الأرسطي.

هناك أزمة أخرى لحقت بطه حسين عندما أقالته حكومة صدقي باشا من منصبه كعميد لكلية الآداب في القاهرة حيث كان يوالي حزب الوفد. لكن سرعان ما كانت مواقفه بمثابة تأييد أكسبه مصداقية أكثر بالنسبة إلى الحكومة الوفدية اللاحقة.

زيادة إلى كتابه في الشعر الجاهلي هناك كتاب آخر يعتبر حقيقة رؤية اجتماعية وسياسية كان تحت عنوان مستقبل الثقافة في مصر 1938.

¹ العودة إلى كتاب، محمود أمين العالم، **مواقف نقدية من التراث**، دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1997، 330.

إنها مرحلة بعد الاستقلال التي جعلت طه حسين يتصور من خلالها مستقبل مصر الثقافي وذلك بصياغة المحاور الكبرى التي سوف تندرج عليها وتفتح على أساسها مصر عهدها الجديد.

-الاهتمام بنوعية الحياة الوطنية.

-تبني العلم كأسلوب في الحياة الفكرية بإخضاع كل شيء للتفكير العلمي.

-تبني فضائل المدنية الغربية من خلال الدخول في منطلق الحضارة الإنسانية وتبني الديمقراطية.

إن هذا الطرح جعل طه حسين يدعوا بصراحة أن تكون مصر جزءاً من أوروبا.

وأن تبني كل محاسنها ومساوئها وهذا التبني "لم يكن بإنشاء مدينة مصرية تضاهاى مدينة أوروبا، بل باستيعاب مدينة أوروبا ذاتها، وباقتناع المصريين بأن لا فرق بينهم وبين الأوربيين."¹ ويتسنى للمصريين أن يبلغوا ذلك عندما يدرسون تاريخهم ويكتشفون أن مصر كانت دائماً تابعة للحضارة الغربية أو هي جزء منها. حيث كان يرفض التقسيم الذي كانت توضع فيه مصر بين الشرق والغرب باعتبار أن ذلك لا يعينها. فالجغرافية الأساسية التي تقسم بها الشعوب هي جغرافيا الروح والعقل وليس جغرافيا الطبيعة.

فرغم قبول طه حسين بهذا التقسيم كما قلنا فهو "يعتقد جازماً أن مصر تنتمي إلى الغرب ولا إلى الشرق... إذ في العالم مدينتين تختلف الواحدة منهما عن الأخرى اختلافاً جوهرياً: الأولى منحدره من فلسفة الإغريق وفنهم وشرائع روما وتنظيمها السياسي، وقيم المسيحية الخلقية، والثانية منحدره من الهند. أما مصر فهي من الأولى لا من الثانية."² لماذا إذا اعتبرت مصر شرقية وليست غربية؟

يقول في هذا الصدد لأن هناك مصلحة سياسية واقتصادية لكنها عابرة وسطحية. ثانياً لوجود الرابطة الدينية لكن هذه الرابطة ليست بالأساس رابطة اجتماعية وسياسية.

¹. ألبرت حوراني، مرجع سبق ذكره، ص. 393.

². نفس المرجع، ص. 394.

لكن لماذا تخلفت حسب طه حسين مصر عن الركب الحضاري الغربي بما فيها دول البحر الأبيض المتوسط عن الالتحاق بالمدينة الغربية. كان جواب "وهو أن السيطرة العثمانية هي التي أنزلت الخراب بالمدينة." ¹ لكن قضية نهضة مصر هي قضية زمنية لا غير حيث تأخرت عن أوروبا بقرنين وهي سرعان ما ستحقق بدورها نهضتها على غرار الغرب ويعتبر أن تجربة محمد علي هي تجربة الاستئناف التي باشرها هذا الأخير في طريق المدينة والحضارة.

لعل الغرب الذي فصل الدين عن المدينة وحقق ما وصل إليه. جعل طه حسين يعتبر أن هذه المدينة ليست ذات أبعاد دينية وبالتالي استلهاها وتبنيها لا تطرح مسألة الدين ودوره في هذه المدينة. لكن لا يتأتى ذلك إلا بأن يفصل المصريين الدين عن السياسية وتصبح قضية الغرب هي قضية مدينة وليست صراعا دينيا مع العرب. إن الرهان الأساسي الذي جعل طه حسين المحدد لهذا الالتحاق هو تقوية الشعور الوطني الذي يوحد كل المواطنين باختلاف دينهم في مدينة واحدة. لقد عني طه حسين عناية خاصة بالتربية وهي الوسيلة بامتياز لتشكيل مجموعة وطنية لها شعور وطني. لذا رسم مشروع إصلاح تربوي يهدف أساسا إلى تكوين عصري ينطلق من العلوم العصرية ومن لغة عربية تخضع إلى أساليب التلقين العصري على غرار اللغات الأجنبية التي على المصريين أن يتعلموها ويتقنونها.

مع طه حسين يمكن أن نقول إننا قدما وعرضنا أهم وجوه الفكر والثقافة الذين ظهوروا في العصر الحديث وقد استقطبوا أهم الطروحات والمفاهيم التي ظهرت في العالم العربي طيلة عصر النهضة. وقد امتحن هؤلاء المفكرون من خلال انتظامهم في تيارات وطروحات فكرية رسمت المشهد الثقافي والسياسي للعالم العربي منذ قرنين من الزمن. لكن ستحدث وقائع وأحداث تاريخية جعلت العالم العربي يراجع نفسه ويراجع تلك الأفكار التي أعتبرت نفسها مراجعة لعصر

¹. نفس المرجع، ص. 395.

الانحطاط، الذي لم تكن النهضة مرحلة القطيعة معه بل كانت حلم التجاوز الذي لم يتحقق.
 لعل ملاحظة يجب التنبيه إليها قبل متابعة فصول الفكر العربي المعاصر والذي بدأت تتعثر محاولاته التنويرية والنهضوية في تحقيق التقدم والاستقلال التاريخي عن الذات الغربية وقد حددتها الإخفاقات والنكبات تتعلق هذه الملاحظة بالمنحى الخاص والمنحى العام.
 وأقصد بالمنحى الخاص هو سيرة المفكرين والمصلحين، التي تبدو أن محاولاتهم حققت انتصارات وأنجزت إلى حد بعيد ما كانت تطمح إليه ولعل هذه الشخصيات التي درسناها تجعلنا نشعر أن هذه الشخصيات آمنت بما كانت تنادي به في العمل والنظر وعملت قصارى جهدها لتحقيق أهدافها ومطامحها وهذا ينطبق على كل مفكر ومصلح ومثقف طبعت ببصماته الفكر والثقافة طيلة الفترة التي شملها عصر النهضة.
 لكن مقارنة هذا العمل الفكري من خلال انتظامه في تيارات فكرية وأيديولوجية يجعلنا نلاحظ عكس ما لاحظناه في الاتجاه الخاص ألا وهو التهافت والتناقض والعجز عن الإمساك بالواقع الذي ترجمته حالات الإخفاق والنكسة والهزيمة وهذا قد طبع طيلة تجربتنا السياسة فيما كنا ننشده وننادي به أثناء النهضة التي ما قامت إلا لتحريك المبادرة التاريخية للعالم العربي والالتحاق بالغرب الذي أصبح يمثل بالنسبة إلينا الغريم والند لتمثيل الحضارة الإنسانية.

رابع: نشأة الدولة العبرية مؤشر الإخفاق والنكبة.

لو كان يلام على دعاة الجامعة الإسلامية كونهم أرادوا إحياء فكرة الخلافة الإسلامية التي اعتبرت من قبل المعارضين لها أنها تستعيد نموذجاً تقليدياً عتيقاً لا يناسب روح العصر، فإن الأحداث التي تلت المرحلة الثانية - بعد الحرب العلمية الثانية = التي جاءت بفكرة الجامعة العربية بينت عقم هذه الأخيرة، والتي اعتبرت مخرجا لتجاوز التجزئة وتريد تحقيق ما كانت تعنيه على الجامعة الإسلامية. سواء من حيث الشكل أو من

حيث المحتوى. فكانت الإطار العام الذي انبنت عليه الخيارات السياسية والاستراتيجيات التنموية. فقد تشكلت الدولة الوطنية في العالم العربي وفق مبادئ وأسس حددتها المجموعة الوطنية وفق مبدأ مناهضة الاستعمار بتبني الفكر القومي بشقيه الليبرالي والتقدمي الذي أفرز لنا وضعاً متازماً لا يختلف اثنان في وصفه بأنه يعرف أزمة منذ نشوء الدولة الوطنية وخاصة الهزائم المتتالية التي منيت بها المجموعة العربية منذ 1948 قيام الدولة العبرية إلى غاية (حروب الخليج) لكن "ليس معقولاً أن يكون هذا التابع للآزمات والنكبات والدوران في الحلقات السياسية المفرغة ناجماً فقط عن خطأ هذا الزعيم السياسي أو ذلك، وهذه الحكومة أو تلك، وهذا الحزب والحركة أو غيرها... كما لا يعقل أن تكون هذه المسلكية الأساسية برمتها مجرد انعكاس لحالات تأمرية مستمرة ضد العرب بهذا الشكل، أو نتيجة لمحاولات حفنة من العناصر المعادية أو الشريرة في الداخل أو الخارج.¹ لقد انحبست تجربتنا السياسية في العمل التعبوي "فكان مفهوم العمل السياسي عندنا قد تجمد في المستوى الحماسة الوطنية والمواجهة النضالية والتمرد والرفض... أما السياسة العملية اليومية المعاشة كممارسة دائمة وكتعامل متبادل وأخذ وعطاء وتوافق في إطار الممكن والمفاضلة بين خياراته، فإنه من النادر أن نجد في السلوك السياسي العربي السائد،² الذي لا يمكن أن يرتقي إلى مستوى العمل السياسي المثمر إلا إذا تغيرت نظرتنا إلى الواقع الاجتماعي العام المحدد الأساسي للسلوك السياسي؛ وهنا يرى محمد جابر الأنصاري: أن "القصور العربي الأساسي الكامن والمتمثل في نوعية علاقات وآليات السلوك الجمعي والتعاطي والتعامل الجمعي العربي الموروث والراهن، وهي علاقات وآليات متأتية عن نوعية التركيبة المجتمعية العربية العامة ونسيجها وإفرازاتها وترسباتها السائدة والمؤثرة بقوة منذ قرون عديدة،"³ فجعلت العالم العربي يعيش أزمة تبدو أن

¹ محمد جابر الأنصاري، **التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجية الإسلام**، الطبعة الثانية، دار الشروق، القاهرة، 1999، ص. 19.

² **نفس المرجع**، ص. 21.

³ **نفس المرجع**، ص. 22.

آثارها سياسية ولكن تتجاوزها إلى مستوى الأزمة المعرفية وهي الخلفية الفكرية للبعد السياسي الذي كان دائما المستوى الذي تحدد به الإخفاقات والأزمات والنكبات.

الفصل الثالث **المرجعيات الناظمة للفكر** **العربي المعاصر**

أولا: الانتظام السياسي والاجتماعي
ثانيا: الانتظام الفكري والأيدولوجي
ثالثا: لحظات الانتظام العلائقي بين الذات
والآخر

لقد انتظم الفكر العربي المعاصر وفق فئات وتيارات ارتبطت فيما بينها من خلال مصالح سياسية وأيديولوجية أملت لها ظروف الصراع مع الوافد والموروث وفق ثنائية الأنا والآخر ووفق معطيات سياسية ظرفية جعلت بعض التيارات تنتظم وفق مسارات ومساقات أملت لها عليها ظروف تاريخية حولتها من تيارات محافظة إلى ثورية والأخرى من إصلاحية إلى محافظة ومن تيارات تحولت من ثورية إلى محافظة. وهذا يبدو خصوصية عربية جعلت أفكار النهضة وفلسفتها تراوح مكانها بين هذه المواقف ودون أن تؤسس لنفسها فكرا علميا يدرس الواقع ويحلله ودون أن تتخذ موقفا مسبقا حياله.

لقد تطرقنا في الفصل السابق إلى بعض وجوه الفكر العربي الإسلامي منذ عصر النهضة دون تصنيف ودون إدراجهم مسبقا في تيار أو في فئة معينة. فهذا كان بقصد عرض الأفكار والسير الذاتية لكل مفكر والتي كما قلنا كانت طريقة لعرض الظروف التاريخية والاجتماعية التي أدت به إلى البروز ومن جهة أخرى هي طريقة لعرض الظرفية التاريخية لكل مرحلة ظهر فيها هؤلاء المفكرين النهضويين. والآن سوف نقوم بعرض التيارات الفكرية والعلماء والمصلحين وكيف كان تعاملهم مع الواقع الذي أدى إلى بروزهم كفئة معينة دون الأخرى.

ولقد انتظمت هذه التيارات وفق فئات اجتماعية كانت هي منابع لهذه التيارات التي تعتبر روافد الفكر العربي المعاصر وذلك استجابة للتحدي الذي واجهته على المستوى السياسي والفكري، حيث حتم على المفكرين والعلماء والمثقفين الممثلين لهذه التيارات التعبير عن تلك المرحلة وذلك بصياغة فكر يعكس وضع كل تيار فكري وينطلق من إشكالية تتضمنها مفاهيم تعتبرها أساسية لصياغة فكر يتلاءم ومصالحها

وطموحاتها وقاعدتها الاجتماعية والثقافية والدينية. إن تبني هذا التصنيف الهدف منه أساساً تبيان حقيقة الانشغال الفكري الذي طرح آنذاك، نظراً إلى أنه يعكس وضعية الفئات الاجتماعية التي كانت سائدة آنذاك، باعتبار أن كل تيار يعكس فئة اجتماعية معينة وانشغال سياسي واضح.

إن ظهور تيارات فكرية وانتظامها معرفياً وفكرياً جعل هذا الفكر يتشكل وفق أهداف إيديولوجية وسياسية شكلت بدورها المشهد الثقافي والسياسي للعالم العربي منذ قرنين من الزمن. لهذا بات تشريح هذا الفكر من بين المهام التي تسمح لنا بالكشف عن التعطل السياسي والثقافي بحكم أن ما عرفه العالم العربي من أزمات ونكبات ما هي إلا تجليات هذا الفكر على مستوى الواقع الذي رسم بتضاريسه المشهد العام للعالم العربي منذ عصر النهضة.

فقد واجه العالم العربي من خلال تاريخه وخاصة في المراحل الأولى مهمات كثيرة حتمت عليه التفكير في إعادة تشكيل نفسه وفق ما تتطلبه كل مرحلة إلا أن المرحلة الأولى أسست لهذا الفكر أهم الطروحات والإشكالات التي سار عليها وأهم الأسئلة التي طرحها، وهذا خاصة لمحاولة الاستقلال عن الخلافة العثمانية ومن الغزو الاستعماري. فمن جهة حاول أن يعيد تشكيل خريطته السياسية من خلال محاولة التحرر من الهيمنة العثمانية والبحث عن المشروع السياسي الأنجع وكذلك حاول صياغة ثقافة جديدة جراء اصطدامه بالعالم الغربي. وبالتالي فإن وضع المواجهة مع الغرب ومحاولة التحرر من الهيمنة العثمانية شكلتا الإطار الأساسي الذي نشأ وتبلور من خلالهما الفكر العربي الحديث، وبالتالي فإن الفئات الفكرية الاجتماعية التي انبثقت عن هذه الأوضاع أعادت ترتيب نفسها في تيارات فكرية سياسية تتماشى ومطامحها السياسية ومصالحها الاجتماعية، فنجد هنا اتفاق في الطروحات السياسية رغم وجود فروقات دينية واجتماعية.

وفي إطار هذه الفروقات التي نلاحظها من خلال تشكل أهم أقطاب الفكر العربي فإننا سوف نلاحظ كيف بدأت تتبلور أهم

التيارات والبدائل السياسية للوضع القائم وذلك في تحديد المشروع الاجتماعي الذي ارتأته للخروج من الوضع المتأزم والانحطاط الذي كان يعانيه العالم العربي في تلك المرحلة.

أولاً: الانتظام السياسي والاجتماعي.

يمكن تقسيم الفكر العربي إلى تيارين أساسيين :
التيار الأصلي الإسلامي. الذي يعطي أهمية كبرى ومركزية للفكرة الدينية وللثقافة الإسلامية في صياغة مشروعه الاجتماعي وهذا الفكر يمثله العلماء وزعماء الإصلاح.

التيار الحدائي العلماني. والذي يعطي أهمية أساساً للفكر المعاصر المتمثل في الأفكار الغربية الجديدة. ينقسم هذا التيار إلى طرحين: فهناك من يتبنى الطرح القومي الليبرالي وهناك من يتبنى الطرح القومي الاشتراكي. نلاحظ في هذا التيار تداخل الفئتين اللتين ذكرناهما في العنصر الأول، حيث نجد في هذا التيار من الفئة المسلمة العلمانية والفئة المسيحية المستغربة في تبني الطرح الليبرالي. وهناك كذلك من الفئتين من يتبنى الطرح القومي الاشتراكي، فنحن أمام اتفاق سياسي فكري أمام تباين الأصول الدينية والاجتماعية لكل فئة.

1. التيار الأصلي الإسلامي.

يتكون هذا التيار من فئة العلماء وكانت هذه الفئة تتمتع بمركز خاص فقد "شكلوا كفئة اجتماعية إلى جانب الجيش وموظفي الدولة واحداً من أكثر التنظيمات الهرمية في المجتمع... مثلوا قوة النظام والاستقرار وكانوا أشد مؤيدي الوضع الراهن ولعبت الفئات العليا منهم دوراً مهماً في الحكم،" ¹ إلا أنه وقع ضمن هذه الفئة انفصال وذلك بمرور اتجاه ضمن هذه الفئة والذين عرفوا بالإصلاحيين وعلى رأسهم الأفغاني وعبد، فقد عملت هذه الفئة وانطلاقاً من المبادئ التي تعتمدها فئة العلماء المحافظين على "صياغة رد عقلائي للتحدي الفكري

¹. هشام شرابي، مرجع سبق ذكره، ص.25.

والسياسي الآتي من الغرب، وحاولوا في معرض الوصول إلى ذلك، تجاوز كل المحافظين ورسميتهم والتكيف مع الحضارة الحديثة، أما المحافظون فكانوا يرون أن ذلك لا يمكنه أن يتم دون الخضوع للغرب.¹ حاول هذا التيار الإبقاء على فكرة الخلافة الإسلامية لمواجهة الغزو الأوروبي واعتبر أنها مصدر الشرعية السياسية والدينية. إلا أنه كان منقسماً إلى فئتين، فهناك فئة العلماء المحافظين، الذين كانوا موالين للسلطة العثمانية ويعملون تحت تصرفها وبالتالي عارضوا كل تجديد سياسي أو فكري من شأنه زعزعت الاستقرار. أما الفئة الأخرى، تضم زعماء الإصلاح، فقد "قالوا بإحياء الإسلام والعودة إلى عهده الأول، وتوحد الدول الإسلامية ومواجهة الاجتياح الحضاري الأوروبي. وقد شكل الماضي لبعضهم النموذج الأفضل للمستقبل فبشروا بالإنقاذ عن طريق الجامعة الإسلامية... لقد اختلف هؤلاء مع علماء الدين فدعوا للإصلاح."² وقد اشتهر من بين هذا التيار الأفغاني الذي "نادى من ناحية باقتباس أفكار ومؤسسات ليبرالية شملت العلوم الأوروبية الحديثة، والحكم الدستوري وإقامة الدولة على أساس العقل وتضامن الطوائف في وحدة المجتمع القومي والتمسك بالسعي لا بالقدرية... ونادى بأن دواء ضعف البلدان الإسلامية إنما يكون بالعودة إلى القرآن والإسلام الصحيح، بناء الدولة على أساس ديني..."³ حيث أكد أن باعتماد المجتمع في صياغته لمشروعه الاجتماعي على الدين يكون أفضل وأسعد المجتمعات و"محاولة فهم الدين فهما عقلانياً وتأصيل ذلك الفهم في التيارات العقلانية في التراث القديم."⁴ كما أنه تبنى فكرة الجامعة الإسلامية كحل سياسي وبديل للسلطنة العثمانية في تمثيل نظام الخلافة، وهي "الوسيلة الممهدة لامتلاك القوة السياسية اللازمة

¹ نفس المرجع، ص. 27.

² حليم بركات، مرجع سبق ذكره، ص. 400.

³ نفس المرجع، ص. 402.

⁴ حسن حنفي، «المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر»، **حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر**، مرجع سبق ذكره، ص. 26.

للاستمرار في الوجود.¹ وقد سار على هذا النحو كل تلامذته من محمد عبده ورشيد رضا إلى غيرهم باعتبار أن البعد الديني والعودة إلى الأصول هما أنجع الحلول للوضع المتأزم. ولقد كانت هناك مناقشات حادة بين هذا التيار والتيارات الأخرى فنجد مثلا محمد عبده الذي يعتبر تلميذ الأفغاني، حيث اعتمد على المقولات التي تعبر عن انحطاط الوضع العربي الإسلامي في تشخيص المرض و"توصل إلى ضرورة الرجوع إلى ينبع الدين الأولى وإحياء الدين الصحيح واقتباس العلوم الأوروبية دون التخلي عن الإسلام، وقد جرى نقاش حاد بينه وبين فرح أنطون حول موضوع التوفيق بين الدين والفكر الحديث، فقال بالعقل والوحي معا مناقضا فرح أنطون في كتابه عن ابن رشد، حيث قال أن الدين قضي على الروح الفلسفية"². إلا أن هذا التيار نجده يتجذر أكثر فأكثر في طروحاته وخاصة مع سقوط الخلافة حيث اعتبرت كصدمة سياسية وعقائدية باعتبار أن الخلافة تمثل عند هذا التيار دعامة أساسية في تحقيق المجتمع الإسلامي والسهر على تطبيق الشريعة الإسلامية. ومن أشهر ممثلي هذا التيار في هذه المرحلة نجد محمد رشيد رضا الذي اعتبر أن الحل الوحيد والأوحد للخروج من الانحطاط والتخلف هو الرجوع إلى ينبع الفكر الإسلامي، وإلى سيرة السلف، إسلام الجيل الأول. ويمكن أن نعتبره أنه المؤسس الروحي للحركة الإسلامية الحديثة على اعتبار أن سقوط الخلافة كان حدثا تاريخيا عرف فيه هذا التيار منعرجا أساسيا في طروحاته، حيث ظهرت أكبر حركة مطالبة سياسية إسلامية وهي جماعة الإخوان المسلمين بقيادة حسن البنا.

هذه نماذج من فكر التيار الأصلي الإصلاح، والمتمثل أساسا في الشخصيات التي ذكرناها، فهو يعتبر كتيار من أهم التيارات التي أسست للفكر العربي الحديث مقولاته

¹ كمال عبد اللطيف، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، 1992، ص. 20.

² حليم بركات، مرجع سبق ذكره، ص. 403. العودة إلى كتاب كامل ظاهر، الصراع بين التيار الديني والعلماني، مرجع سبق ذكره، ص. 171.

وطروحاته، وحددت الوجهة التي سار عليها في القرن الحالي سواء من الناحية السياسية أو الاجتماعية أو الفكرية.

2. التيار الحدائي العلماني.

تشكل هذا التيار من فئتين أساسيتين.

أ. الفئة المسيحية المستغربة.

وهي الفئة التي ظهرت في وسط الطوائف المسيحية التي كانت متمركزة أساسا في الهلال الخصيب (سوريا، لبنان) حيث "شكل المثقفون المسيحيون طبقة اجتماعية غير ثابتة وغير مرتبطة بغيرها. إنما حريتهم وكذلك موقفهم العقلي، كانا كلاهما خاضعين لتأثير الظروف التي نموا وعملوا في ظلها، فهم بسبب نمط معيشتهم المحفوف بالمخاطر، اتجهوا نحو وضع أهمية قصوى لقيم البقاء والفضائل المرتبطة به، عمل القليلون من المسيحيون في الإدارة العثمانية العامة أو سافروا إلى مصر، في حين، اتجه آخرون ناحية العمل الحر، أو الصحافة أو هاجروا إلى العالم الجديد، وتحول بعض الموارد والأورثدوكس إلى المذهب البروتستاني، إما بدوافع انتهازية وإما بفعل حقيقي، وعملوا في الإرساليات البروتستانتية كمدرسين مترجمين وإداريين.¹ لهذا حتمت عليهم وضعيتهم الدينية والاجتماعية وموقعهم ضمن السلطة السياسية إلى تبني إطارا فكريا خاصا، حيث اتسم إنتاجهم الفكري بنوع من الطرح العقلاني في محاولة استيعاب العلوم الحديثة وتكييفها مع اللغة العربية التي كانت تمثل الرابطة الوحيدة التي تمكنهم من الإحساس بانتمائهم إلى الثقافة العربية وبالتالي كانت الوسيلة الوحيدة لمحاولة الاندماج السياسي، والتي سمحت لهم بأن يكونوا مترجمين لقيم الغرب ومبادئه. وبالتالي اتسم توجههم الفكري بالطابع العلماني التغريبي، وحق لنا أن نقول إنها كانت من بين الطلائع الأساسية والقيادية للقومية العربية ذات الطرح العلماني.

ب. الفئة المسلمة العلمانية.

¹ هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، مرجع سبق ذكره، ص.

تتسم هذه الفئة، بعدم الاستقرار الفكري وهي تحمل في طياتها سمات الفكر الإسلامي الإصلاحى من جهة وسمات الفكر المسيحي التغريبي من جهة أخرى. لهذا نجد بعض التباين داخل تشكيلة هذه الفئة وبالتالي تتأرجح بين الفئتين السالفتين الذكر. لهذا حق لنا القول إن هذه الفئة تعتبر كجماعة لها موقف وسط بين فئة العلماء وفئة المسيحيين المستغربين. فنجدها عبر كل مراحل التاريخ العربي اللاحق، هي التي تمثل الطلائع الأساسية وهي التي كانت تحمل أساسا، ورغم التناقض الذي كان موجود بين ثناياها، المشروع الاجتماعي الذي كان يسير عليه السياسي، بتعدد الأوضاع والمواقف السياسية. إن هذه الفئة "اكتسبت صفة خاصة بفضل خلفيتهم الاجتماعية وتعليمهم، وسواء أكانوا من مصر أم من الهلال الخصيب، فإنهم انتسبوا إلى فئات اجتماعية متصلة ومتأصلة في المدن."¹

وهذا الموقع الذي احتلته سمح لها أن تكون أساسا وليدة التعليم النظامي وخاصة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، حيث انتشر آنذاك التعليم بأساليبه الحديثة، وبالتالي كانت ثمرة الإصلاحات التي تبناها السلطان محمد علي، فإنها تأثرت كذلك بالحلقات الفكرية التي كان ينشطها كل من جمال الدين الأفغاني وخاصة محمد عبده في المراحل اللاحقة وبالتالي نجد جل مفكري هذه الفئة من تلامذة هذا الأخير. ومن هنا يتضح لنا "أن المسلم العلماني لا يمكنه أن يكون علمانيا بالقدر الذي كان المسيحي المستغرب، فمع كونه لم يسمح بطغيان النظرة الدينية على أسلوبه في مقارنة الأمور، فإنه لم يكن مستعدا لولوج باب النقد الديني الجدي، فتوقفت ميوله العلمانية حيث أصبح غير راغب في التصدي للإصلاح الاجتماعي والسياسي بعيدا عن الاختيارات الدينية."² وانطلاقا من هذا التذبذب الفكري الذي صاحب مواقف هذه الفئة فقد "أفضى هذا الموقف إلى وجود تباينات مهمة في

¹. نفس المرجع، ص.32.

². نفس المرجع، ص.33.

الموقف السياسي لهذا الجيل من المسلمين العلمانيين. أحس البعض أن الحل الوحيد للأزمة الاجتماعية هو الالتفاف حول الخلافة العثمانية ودعم الوحدة الإسلامية، بينما ألح الآخرون على أن الطريقة الوحيدة هي في القضاء على الطغيان العثماني واستعادة الخلافة للعرب. ورأى فريق ثالث أن الحل الأفضل هو التآليف بين المصالح العربية والوحدة العثمانية، أي استقلال ذاتي في إطار من اللامركزية.¹ إن تحليل مواقف هذه الفئة ومعاينة تركيبها السياسية والاجتماعية، يتجلى لنا كيف كانت لها المهمة الصاعدة في توجيه الفكر السياسي والثقافي للعالم العربي، خلال القرن الحالي وبالتالي نجد مواقفهم تتباين بتباين الأوضاع والظروف الطارئة التي مر بها العالم العربي من خلال تاريخه المعاصر. انتظمت هاتين الفئتين إلى تيارين أساسيين نجد في كل تيار من الفئتين السالفة الذكر.

أ. الاتجاه القومي الليبرالي.

كما قلنا سلفاً، لقد كان هذا الاتجاه خليطاً من المثقفين، فقد حمل أهم طروحاته مثقفون ينتمون إلى الفئة المسيحية المستغربة والفئة المسلمة العلمانية وكان ذلك انطلاقة من اعتبارات سياسية واجتماعية، حيث نشأ في إطار المجابهة التي كانت بين الفئة العلمانية والفئة الإسلامية الإصلاحية، فهو "يشدد على القومية كبديل للخلافة، والعلمانية كبديل للسلطة الدينية والعقلانية كبديل للإيمان المطلق، والتحرر الاجتماعي كبديل للنزوع التقليدي،"² وكان من رواد هذا الاتجاه ناصف اليازجي وأحمد فارس الشدياق وبطرس البستاني وإبراهيم اليازجي وسليم البستاني ويعقوب صروف وجرجي زيدان وقاسم أمين وصدقي الرهاوي ورفيق العظم وأحمد لطفي السيد وأشهرهم طه حسين الذي كان بفكره وأدبه من أشد المدافعين على المنحى الليبرالي والقومي في تحديد مصير الشعوب العربية.

¹. نفس المرجع، ص.34.

². حلیم برکات، مرجع سبق ذكره، ص.404.

فتبنى هذا التيار الطروحات القومية والعلمانية لبناء دولة قائمة على أساس الوحدة معتمدة اللغة والإقليم وكذلك على أساس الفكر العقلاني والحقوق المدنية فقد وضع أصحاب هذا التيار "أمالا كبرى على التقاليد الأوروبية الليبرالية، وتبنوا بعضها في إطلاق حركة التحديث في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية."¹ ففي المجال الاجتماعي اهتموا بقضية المرأة وذلك بالتححر من التقاليد وإصلاح أوضاعها كما كانت لهم طروحات خاصة بضرورة استيعاب الحضارة الغربية في كل المجالات وأساسا بإقامة الدولة- الأمة واعتماد العلمانية كأساس لصياغة القوانين والشرائع وتبني اقتصاد ليبرالي يكون قاعدة الانطلاقة التنموية في عملية التحديث.

ب. الاتجاه القومي الاشتراكي.

يمكن اعتبار هذا التيار على أنه من أهم هذه التيارات التي كانت القاعدة الفكرية للحركات السياسية التحررية التي عرفها العالم العربي في محاولته الاستقلال من الهيمنة الاستعمارية في إطار الدولة الوطنية باعتبار أنه كان حاملا لطروحات فكرية تعتمد على الفكر الاشتراكي الذي كان الفكر البديل عن الرأسمالية التي كان يمثلها الاستعمار الغربي. وإن هو "يتفق مع الفكر الليبرالي في هذه المرحلة التأسيسية بالتوجه القومي والعلماني والعقلاني والتحرري ولكنه يذهب إلى أبعد منه باتجاه الاشتراكية ويتمثل هذا الفكر التقدمي في هذه المرحلة أكثر ما يتمثل بكتابات شبلي الشميل وفرح أنطون وسلامة وموسى وغيرهم ممن مثلوا يسار العصر والثقافة المضادة للثقافة السائدة وتفرعاتها."² وبالتالي اعتبر من أهم التيارات التي واجهت بشدة الفكرة الإصلاحية الإسلامية باعتبار أنها كانت موالية للقوى المحافظة وذلك بدفاعها عن دولة الخلافة وبعتمادها على فكر ديني سلفي يعزز وجود هذه القوى المحافظة، فقد عارضوا فكرة دولة الخلافة وأية فكرة تدعو إلى إقامة نظام سياسي يقوم

¹. نفس المرجع، ص.405.

². نفس المرجع، ص.407.

على أسس دينية، وواجهت هذه الفكرة بفكرة القومية العربية واعتماد العقل في صياغة الشرائع وفكرة المساواة بين المواطنين بغض النظر عن الفروقات المذهبية والعقائدية والانتماءات الطبقية وضرورة الفصل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية، حيث رأى فرح أنطوان، الذي يعتبر من أبرز مفكري هذا التيار، أن "المجتمع في حالة صراع وتصادم فالكبير يأكل الصغير والقوي يلتهم الضعيف، ومبادئ القوة والدهاء تحكم مصير الأفراد والجماعات لا المبادئ المثالية المطلقة، ويتم تجاوز هذا الواقع وقيام مجتمع إنساني جديد عن طريق الاشتراكية والعلم والتحول الجذري الشامل الذي يكون به القضاء على الفقر والظلم والجهل والتحرر من الظلم الإنساني والتفاوت الاقتصادي وعن طريق تأسيس دولة علمانية تشترك فيها جميع الطوائف على قدم المساواة التامة، وفي نظره أن هذه الدولة يجب أن تقوم على الحرية والمساواة وتتوفر السعادة، والقوة الوطنية والسلم بين الأمم،"¹ وذلك باعتماد نظام سياسي علماني قومي يقوم على مبادئ الاشتراكية كأساس لنظام اجتماعي تتحقق فيه العدالة الاجتماعية ويوفر لكل مواطن الحق في الوجود المادي والفكري والسياسي مهما كانت الانتماءات الطائفية أو الدينية. وقد برز من بين من تبني هذا الطرح بشدة سلامة موسى الذي كان يدعو إلى قومية عرقية ولغوية تفصل مصر من أصولها الشرقية تؤسس لنفسها فكراً غربياً يجعلها تستعيد أصولها الغربية التي فقدتها من قرون.

ونلاحظ أن هذا التيار مثله مثل التيار الليبرالي يضم في ثناياه مفكرين ومثقفين ينتمون إلى الفئة المسيحية المستغربة والفئة المسلمة العلمانية، وبالتالي فمثله مثل التيار الليبرالي يتمتع بتنوع في الأفكار فرغم الاتفاق الحاصل على مستوى الطروحات السياسية في هذه المرحلة إلا أننا سنشهد في المراحل اللاحقة تناقضات وصراعات داخل أقطاب هذين التيارين وذلك بسبب

¹. نفس المرجع، ص. 414.

الظروف الطارئة التي حتمت على كل مفكر أن يتخذ موقفا صريحا حيال الأوضاع أو الأحداث. لقد سار العالم العربي خلال القرن العشرين ضمن هذه الثنائية وطرح ضمنها ومن خلالها أهم إشكالاته وفقا لتعابير ومضامين ومفاهيم كانت تملئها ظروف كل مرحلة.

ثانيا: الانتظام الفكري والأيدولوجي.

إن تصنيف الفكر العربي ضمن التيارات السالفة الذكر يتضح لنا كيف أن التوجه العام أخذ يتأقرب ضمن ازدواجية في المواقف فهناك الموقف الحدائي (المسيحي التغريبي، العلماني الإسلامي*) والموقف الأصالي موقف العلماء (المحافظ والإصلاحي).

لكن ظلت هذه التصنيفات مرتبطة بموقف التيارات من الدين ومن العلم الحديث وكانت أكثر ارتباطا بالبعد الفتوي للمفكرين وانتماءاتهم السياسية والاجتماعية والذين يشكلون هذه التيارات. لكن ظلت هذه التصنيفات رغم كلاسيكيتها هي التصنيفات الأكثر استعمالا في الفترة التي ظهرت فيها. لكن هناك تصنيفات أخرى وردت عند جملة من المفكرين والنقاد حاولوا أن يكتشفوا أو يستنبطوا طريقة انتظام الفكر العربي منذ عصر النهضة في إطار تيارات حددت معالم هذا الفكر النظرية والعملية، ليس انطلاقا من البعد السياسي أو الاجتماعي ولكن من خلال معالم أخرى هي حقيقة اجتهادات تحتاج الدراسة المعمقة ولكن هي كذلك تجاوزا للتصنيف التقليدي ولعل تأثير المدارس النقدية الجديدة كان له حضورا قويا في استلهاهم هذه التصنيفات حتى تخرج من القوالب الإقصائية من خلال ثنائية الدين والعلم أو العقلانية واللاعقلانية

* لا نقصد هنا الإسلامي بمعنى التوجه الفكري ولكن نقصد منه الأصل الديني لنفرقه عن الأصل المسيحي.

وحتى من خلال المواقف من الواقع الذي قد تشترك فيه تيارات دينية وغير دينية من خلال الإصلاح أو الثورة أو المحافظة.

هناك تصنيف حسن حنفي الذي يصنف الفكر العربي المعاصر منذ عصر النهضة إلى غاية منتصف القرن العشرين إلى ثلاثة أصناف:-

-العقلانية الإصلاحية-

-العقلانية الليبرالية-

-العقلانية العلمية.

1. العقلانية الإصلاحية.

هي الحركة الفكرية الإصلاحية التي انطلقت منذ محمد ابن عبد الوهاب كحركة إصلاحية نقلية اعتمدت الإصلاح العقائدي وتطورت هذه الحركة مع الكواكبي ومحمد عبده وجمال الدين الأفغاني ورشيد رضا وانتهت حسب حسن حنفي مع التخلي عن البعد العقلاني لتصب في الذوق الصوفي مع طه عبد الرحمن. مروراً بجمهرة من المفكرين الذين ظهروا في ساحة الفكر الإصلاحي والذين كانوا ينتمون إلى هذا الخط منهم محمد قاسم (1913-1973) وعثمان أمين (1908-1978) وتوفيق الطويل (1905-1991) إلى غيرهم من المفكرين الذين يمثلون هذا الاتجاه الذي يدور حول طرح واحد مع وجود بعض الفوارق في درجة إعطاء العقل مكانة في طرحهم النظري والفكري إلا أنهم يحاولون "فهم الدين فهما عقلانياً وتأصيل ذلك الفهم في التيارات العقلانية في التراث القديم،"¹ من خلال فتح باب الاجتهاد الفقهي والسياسي. إن العقلانية حسب هذا التيار ليست تلك التي ظهرت في الغرب من خلال مبادئ الروح النقدية التي تأسست على نقد الدين والسلطة الدينية وتأسيس مبدأ

¹ حسن حنفي، «المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر»، **حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر**، مرجع سبق ذكره، ص.26.

العلمانية على ضوء فصل الدين عن الحياة العملية. بل العقلانية هي ذلك الفهم للدين الذي لا يتعارض صحيح المنقول مع صريح المعقول. مع عدم الخضوع للتقليد الذي طال الفكر الإسلامي وأدى بانحرافه إلى الخرافة والطرقية وإلى غيرها من تجليات انحراف العقل التي طبعت عصر الانحطاط والتقهقر.

2. العقلانية الليبرالية.

هذه الحركة الفكرية "استقت مصادرها من فلسفة التنوير،"¹ حيث حاولت أن تستلهم وتشتغل على التراث الوافد من الغرب واستحضاره في الواقع العربي الإسلامي ومحاولة توطينه في البيئة العربية الإسلامية مع عدم رفض الموروث الثقافي العربي أو إزاحته بل محاولة قراءته على ضوء المعارف والمناهج الجديدة التي طرأت في الغرب. ويحدد حسن حنفي ضمن هذا التيار كل من الطهطاوي وخير الدين التونسي وطه حسين بكونهن اختاروا الطرح الليبرالي* واستقوا كل مفاهيمهم من فلاسفة التنوير الأوروبي في تحديد رؤيتهم للواقع العربي الإسلامي. كما أن هذه الفئة من العلماء لا ترى تعارضا بين الشريعة الإسلامية وما وصل إليه الغرب في عملية تحرير العقل من سلطة التقليد والاجترار. خاصة في مجال التنظيم الاجتماعي والسياسي والتربوي التي كانت من بين المجالات التي ركزت عليها هذه الفئة.

3. العقلانية العلمية.

"والتي ارتبطت بالعلم الطبيعي في الغرب الحديث،"² فتشكلت هذه الفئة من خلال مجموعة من المفكرين وكان أبرزهم فرح أنطوان الذي عاصر محمد عبده. لقد تأصلت هذه

¹. نفس المرجع، ص. 43.

* ليس المقصود بالليبرالي هنا البعد الاقتصادي ولكن الليبرالية في هذا الطرح هو البعد الفكري الذي ينطلق من العقل التنويري التحرري في استحداث حياة سياسية ديمقراطية تعتمد على فكرة تحرير الإبداع والفكر وتحرر المرأة إلى غيرها من الموضوعات المتداولة.

². نفس المرجع، ص. 50.

الفئة من خلال استرجاع والاعتماد على أقطاب الفكر العقلي في الفلسفة العربي الإسلامية مثل ابن رشد عن فرح أنطوان ومحاولة نقد الجانب اللامعقول في الثقافة العربية الإسلامية. من بين من سار على هذا الدرب نجد نيقولا حداد ويعقوب صروف وسلامة موسى وغيرهم من المفكرين الذي حاولوا قراءة الفكر العربي الإسلامي على ضوء العلم الحديث. سواء من الفئة المسيحية أو الإسلامية اللذين كانوا يعتبرون أنفسهم أنهم نتاج نفس الثقافة ويتكلمون انطلاقاً من نفس المبادئ ألا وهو العلم الحديث. وهنا نجدهم يروجون للدارونية وللفرودية وللماركسية والتي كانت تعبر عن العلم الحديث من خلال نظرتها للتاريخ والطبيعة مستلهمة منهجها من العلوم لطبيعية والفيزيائية.

هذا هو التصنيف الذي جاء به حسن حنفي الذي يعتبر أن كل هذه التيارات رأت في العقل دوراً معيناً في عملية النهضة واختلفت في المكانة ودرجة عمله في هذه العملية. "حيث تعم العقلانية قضايا الثقافة والمنهج والتراث، ومناهج القراءة والتأويل بين الثقافتين العربية والغربية وإشكالية الهوية والعلمية والشرق والغرب."¹ وبالتالي فكر كل تيار يرى دوراً للعقل في المشروع الحضاري العربي. لكن عن أي عقلانية يتحدث كل تيار إذا كانت في نهاية المطاف سوف تفرز لنا فكراً يقفز على الواقع ولا ينطلق منه في صياغة أسس عقلانيته. عن أي عقلانية نتحدث إذا كانت في نهاية المطاف هي محاولة استحضرها على الواقع دون استنباطها من الواقع؟. يجب حسن حنفي عن هذا السؤال منتقداً العقلانيات على أنها عقلانيات مفارقة لأصلها الواقعي ولتجاوزها هو "كيف يمكن التحول من العقل كاسم إلى العقل كفعل، ومن العقل النظري إلى العقل العملي وإيجاد قطيعة بينهما، قطيعة بنيوية، وليست فقط قطيعة تاريخية وجغرافية، حتى نتخلص من العقل الفقهي الكلامي العقائدي ومن الموروث اللاعقلي

¹. نفس المرجع، ص. 53.

في العقل ونضع العقل مع نفسه وليس مع غيره في العقل والنقل.²

ثالثاً: لحظات الانتظام العلائقي بين الذات والآخر.

تطرقنا إلى أشكال الانتظام المعرفية والفكرية والاجتماعية والتي جعلت المفكرين ينتظمون وفق تيارات وأطروحات أيديولوجية معينة ووفق مرجعية خاصة بكل تيار، نتطرق الآن إلى الانتظام وفق مقياس ومحدد آخر وهو خصوصية كل لحظة من تطور هذا الفكر منذ عصر النهضة وكذا طبيعة المواقف التي قد تجمع تيارات متناقضة في بوثقة واحدة. هناك تقسيم آخر انتظم من خلاله الفكر العربي المعاصر وحدد عناصره المعرفية والفكرية. وهو التقسيم الذي يتبناه كمال عبد اللطيف في تحديد مسار العقلانية في الفكر العربي المعاصر.

لقد تبلور هذا الفكر حسب هذا الباحث من خلال شعور حددته لحظات الاتصال بالغرب والوعي الذي تملكه في عملية الاتصال.

يقسم هذه اللحظات إلى اثنين إلى غاية التحقيب الزمني الذي تبيناه أي إلى غاية منتصف القرن العشرين. يقسم العقلانية العربية إلى لحظتين - لحظة عقلانية ووعي الفارق. - لحظة عقلانية المقايسة والتماثل.

1. لحظة ووعي الفارق.

لقد تشكلت هذه اللحظة على امتداد ثلاثة الأرباع الأخيرة من القرن التاسع عشر، إنها المرحلة التي تبدأ مع الطهطاوي وتنتهي إلى حدود محمد عبده، أي بداية القرن العشرين. إنها لحظة الشعور بالفارق الحضاري بين عالمين مختلفين كان العالم العربي قد أدرك بفعل الاصطدام الحضاري مع الغرب ذلك البون الشاسع وفرق الحضاري بينه وبين الغرب الذي

² نفس المرجع، ص. 54.

أصبح يشكل بالنسبة إليه تحد عسكري يجب مقاومته وتحد حضاري يجب الالتحاق به. وقد كان هذا الشعور بمثابة حيرة جعلته يدرك حجم المفارقة عندما شرع في عملية الإصلاح. وهذا الوعي كان من خلال تلك العلاقة التي رسمها العالم العربي بين ذاته والآخر وأصبح اكتشاف الذات واكتشاف الآخر يدخل في عملية إدراك الفارق الحضاري بين العالمين وهنا يقول كمال عبد اللطيف أنه في خضم هذه اللحظة التاريخية "لم يعد بإمكاننا... أن نفكر في ذاتنا وذواتنا دون النظر في الآخر، والاستعانة به في فهم ما يجري داخل عوالمنا وداخل العالم، فتأخرنا التاريخي القائم يقرأ في مرآة تقدم الآخر، وتقدم الآخر والآخرين لا يمكن فصله عن واقع أحوالنا سلبيًا وإيجابيًا، إضافة إلى ذلك نلاحظ أن الهيمنة الاستعمارية على العالم العربي ستؤدي إلى تعميق درجة الرجة الحاصلة في تاريخنا،"¹ وتعمق الشعور بالفارق الحاصل بين الذات والآخر.

2. لحظة عقلانية المقايسة والتماثل.

هذه اللحظة سوف تعقب اللحظة الأولى وتنتهي إلى حدود الستينيات من القرن العشرين. وقد اتسمت بها أقطار معينة من العالم العربي وكانت مصر هي مسرح هذه اللحظة باعتبارها موطن النهضة الأولى والتي انطلقت منها الشرارة الأولى في العلاقة مع الغرب مع حملة نابليون وخاصة بعد تولي محمد علي حكم مصر، حيث حاول القيام بعملية التحديثية التي أفرزت جمهرة من العلماء اقتنعوا بهذه العملية ورأوا أنه بإمكان العالم العربي أن يطبق مبادئ الحداثة الأوروبية واستلهاها. ورغم أن المواقف كانت متباينة ومتناقضة في بعض الأحيان إلا أنه كان منطقتها العام "يعني أساساً نوعاً من الاعتراف بإمكانية المساهمة في بناء كونية مكاسب التاريخ الأوروبي المعاصر في مجال المعرفة والعلم والسياسة، ولا يحصل ذلك إلا بوعي التماثل ووعي إمكانية

¹ كمال عبد اللطيف، «تيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي»،
حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي، مرجع سبق ذكره، ص.
 187.

القياس رغم وجود الفارق... فعندما تنشأ الفروق بأفعال التاريخ يمكن أن يحصل نفيها وتجاوزها بالمنطق نفسه والآليات نفسها. وهذه هي روح المبدأ الكامن في عقلانية المقايسة.¹ وقد كان من رواد هذه اللحظة كل من فرح أنطون ولطفي السيد وعلي عبد الرازق وسلامة موسى وطه حسين.

هذه هي الأطر الاجتماعية والفكرية التي انتظم من خلالها الفكر العربي وبلورت أهم طروحاته ومفاهيمه منذ عصر النهضة. وسوف نلاحظ استمرار نفس هذه الطروحات على طول المراحل اللاحقة. وهذا باعتبار أنه "ثمة وحدة إشكالية تجمع ما بين الأجيال المختلفة المتعاقبة من المثقفين منذ القرن التاسع عشر وحتى اليوم، تجعل من العسير على القارئ في تاريخ الفكر العربي التمييز=باطمئنان-بين حقبة الحديث وحقبة العاصرة. وهذا ما يؤسس الاعتقاد بأن فكرنا الحديث-فكر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين- مازال **معاصرا وراهنا**: بإشكالية التي لا يزال التأليف العربي اليوم يعيد إنتاجها بمفردات أخرى.² فأما المفاهيم الجديدة التي كانت تظهر، فما هي إلا محاولة تأقلم هذا الفكر من خلال تياراته الناظمة له وهذا حسب الظروف الطارئة، وبالتالي نعتبر أن الأسس المعرفية التي أسست لهذا الفكر أهم إشكالاته كانت وما تزال نفسها لم تتغير وبالتالي حق لنا أن نقول إن الفكر العربي ومنذ عصر النهضة يطرح على نفسه نفس الإشكال الفكري وهذا أساسا مع استمرار الأزمة وتوسع الهيمنة الاستعمارية التي أخذت أشكالا عديدة وبالتالي بات يتأرجح بين الموقف التحديثي العلماني والموقف الأصالي الإسلامي **بين ماضي الأنا وحاضر الآخر** وهذا ما جعل هذا الفكر يعيد إنتاج نفسه ويجتر أفكاره، فساد العقم الفكري

¹ نفس المرجع، ص. 190.

² عبد الإله بلقزيز، «نظرة تقويمية في حصيلة العقلانية والتنوير»، **حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي**، مرجع سبق ذكره، 2005، ص.

بانقطاع الإبداع، الشيء الذي أدى ببعض المفكرين والمثقفين المعاصرين إلى نقد هذا الفكر في محاولة الكشف عن مظاهر النقص فيه والتعطل الذي كان يعانيهما. فباتت محاولة نقده أمرا حتميا لصياغة فكر جديد يعكس الواقع الاجتماعي ويعبر حقيقة عن الانشغال الفكري للمرحلة الحالية.

الفصل الرابع

نقد النهضة

أولا: الخطاب النقدي ومبرراته المعرفية
ثانيا: ايبستيمية الفكر النهضوي
ثالثا: أزمة الوعي الايبستيمي
رابعا: نقد حامل الخطاب من الاستقلالية إلى
الاستقالة.

أولا: الخطاب النقدي ومبرراته المعرفية.
لقد تطرقنا إلى حد الآن إلى أهم العوامل التي ساهمت في
تكوين الفكر العربي وإن كان تطرقنا لم يفصل بطريقة دقيقة
العملية الكاملة التي عملت على تكوينه منذ عصر النهضة إلى
يومنا هذا. فقد اتخذنا هذا المنحى ونحن على تمام الوعي
بذلك، حيث أنه لم يكن اعتباريا أو إهمال لمحطات تاريخية أو
تناسيا لبعض الملامح الرئيسية التي ظهر بها هذا الفكر، بل

اتخذنا هذا المنحى على اعتبار أن الفكر العربي منذ عصر النهضة كان وما يزال يطرح على نفسه على العموم نفس الإشكالات والطروحات والتي كانت منطلق كل التيارات الفكرية والسياسية التي برزت والتي مازالت تحدد الملامح الفكرية للعالم العربي وتحدد حقله الثقافي وتضاريسه المعرفية. وإن كان هناك تغير فقد حصل على مستوى عرضي وفق ما تمليه كل مرحلة والظروف التي أنتجت ذلك التيار أو ذاك. وبالتالي فحصرنا هذا الفكر في الإشكالية التي انطلقنا منها، كان اعتبارنا منا أن المشكل الرئيسي الذي جعل الفكر العربي يصيغ طروحاته انطلاقاً من نفس الإشكالات، هو أنه منذ البداية أي منذ المرحلة التأسيسية، كان نتيجة واستجابة لظروف نعتبرها حاضرة إلى حد الآن ومازالت فاعلة في تكوينه وتطوره. فطبيعة التحدي الذي واجهه المتمثل في الاستعمار الذي أخذ أشكالاً وصوراً متعددة إلى غاية اليوم - والوضع الذي كان سائداً المتمثل في الإحساس بالانحطاط والتخلف وكذا الصراعات السياسية والاجتماعية نعتبرها حاضرة إلى يومنا هذا، ويمكن أن نذهب إلى أبعد من ذلك، بقولنا إن الإشكالات يطرح الآن بأكثر حدة مما طرح بالأمس، وكأننا في كل مرحلة نعيش إعادة إنتاج الخطاب النهضوي ونشعر أننا لم نحل الإشكالات الذي انطلق منه وعلى أساسه تبلور في المرحلة التأسيسية.

إن محاولة تتبع المسيرة المعرفية للفكر العربي منذ عصر النهضة، تجعل الباحث الذي يقوم بهذه المحاولة، مشدود بعوامل تاريخية تفرضها عليه رهانات الحاضر الذي يعيش فيه، بحكم أن المرحلة التي يتواجد فيها هذا الباحث أو المفكر، تؤثر فيه بصفة مباشرة أو غير مباشرة في قراءته لهذا الفكر، بكل ما يحمله من تناقضات وصراعات بين مختلف تياراته وطروحاته.

هذه الوضعية دفعت جملة من النقاد، للقيام بتحليل هذا الفكر كإطار عام تتحرك فيه كل التيارات بكل توجهاتها وجذورها الاجتماعية. وهذا أساساً بربط هذا الفكر بالواقع الذي أدى إلى نشأته. فالمحاولة التي نحن بصدد القيام بها، تهدف

أساسا، إلى إبراز الخطاب النقدي كخطاب يحاول أن يبحث عن مصداقية هذا الفكر في استيعاب واقعه ومحاولة تجاوزه وتلك مهمة الفكر.

وقد استعنا بالخطاب النقدي لمحاولة الكشف عن مظاهر تعطل الفكر العلمي، وبالتالي ربط أزمة علم الاجتماع في العالم العربي بالفكر العربي الذي لم يتمكن من إنتاج أو تهيئة الشروط المعرفية لعلم اجتماع ينطلق من خصوصية الواقع العربي. الدليل على ذلك، خطاب الأزمة ومحاولة التبشير بعلم اجتماع عربي أو التشكيك في مصداقية الخطاب السوسيولوجي الراهن.

يتمثل الخطاب النقدي في بروز أهم المفكرين الذين ظهروا في السبعينات والثمانينات، وقد تجلّى لنا خطاب هؤلاء النقاد في محاولتهم "إعادة النظر في طبيعة العقل العربي"،¹ والبحث عن مظاهر أزمة هذا الفكر وعدم نجاعته في صياغة مشروع ثقافي ومعرفي يكون قاعدة المشروع الاجتماعي الذي يحظى بحد أدنى من الاتفاق بين كل التيارات. هذا ما تناوله كل من عبد الله العروي، محمد عابد الجابري، محمد أركون، برهان غليون، عبد الكبير الخطيبي، هشام شرابي، طه عبد الرحمن، أبو يعرب المرزوقي، جورج طرابيشي، حسن حنفي، إلياس مرقص، وطارق البشري، صادق جلال العظم، ناصر حامد أبو زيد، علي حرب وهناك من الجيل الثاني لهؤلاء مثل علي أومليل، سالم يفوت، كمال عبد الطيف، عبد الإله بلقزيز، محمد وقيدى... الخ، والقائمة طويلة. حيث أخذ هؤلاء على عاتقهم، نقد هذا الفكر لمحاولة الكشف عن مظاهر التعطل والنقص فيه وفي عدم تمكنه من إنتاج خطاب علمي يعكس واقعه ويبني مفاهيم أصيلة نابعة من الثقافة التي يتحرك ضمنها وانطلاقا من انشغالاتها الأساسية. وبالتالي التجاوز الإيجابي للمرحلة التاريخية التي حددت لهذا الفكر مضمونه المعرفي. إن الخطاب النقدي،

¹ حسن حنفي، «المصادر الفكرية في الفكر العربي المعاصر»، **حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر**، مرجع سبق ذكره، ص.55.

يأخذ على عاتقه نقد التجربة العربية منذ عصر النهضة في محاولتها الخروج من المأزق التاريخي الذي وقعت فيه منذ المرحلة الأولى من النهضة إلى غاية الهزيمة العربية 1967¹ حيث كانت هذه الهزيمة بمثابة منعرج أساسي وكحدث تاريخي برهن على عدم نجاعة الخطاب السائد آنذاك في تحريك عجلة التقدم والتطور وكمؤشر للهزيمة السياسية المعبر الأساسي عن الهزيمة الفكرية. ف"العقل العربي تنبه لقصوره حين صدعته تلك الهزيمة، لكن الثمن الذي دفعه كان باهظاً جداً، ويبدو أنه سيظل يدفع الكثير حتى يصبح قوة فعالة ومؤثرة وقادرة على قيادة العرب باتجاه التقدم. فتحسس الناس لهول الفاجعة، وإخفاق معظم الطروحات الطافية على السطح العربي آنذاك، واستيقاظ صورة الماضي المدبجة بوشم الانتصارات الكبيرة، جعلهم يدركون أن خلا ما قد طرأ في مسار الزمن العربي وأنه لا بد من العودة إلى الماضي من جديد لمعرفة أصل ذلك الخلل، وتصحيح المسار المذكور."²

هذه الوضعية أفرزت هذه الحركة النقدية التي كان هدفها الكشف عن مظاهر الإخفاق والتعطل، والذي انعكس على المستوى الاجتماعي والاقتصادي، وبالتالي أخذت هذه الحركة بعمل مزدوج وذلك عن طريق نقد الواقع الاجتماعي والسياسي ونقد الثقافة والفكر كمستويين يمثلان الواقع العام للعالم العربي.

لكن بات نقد الواقع الاجتماعي الكلي مرهون بنقد الخطاب الفكري الذي يعكس هذا الواقع، وبات من المستحيل نقد

¹ هزيمة العرب أمام إسرائيل في حرب يوليو 1967. لقد أفرزت لنا هذه الهزيمة وضعا معرفيا تميز بصدور عدة مراجعات معرفية تحمل صفة النقد والتجديد على غرار ما قام به صادق جلال العظم وقسطنطين زريق. الذين شعروا أن النكبة والهزيمة تقتضي مراجعة فكرية ومعرفية تغوص في أغوار العقل الديني والفكر العربي والفكر الإسلامي والثقافة العربية ولعل هذه المراجعات هي التي أسست لتلك الحركة التي ستظهر لاحقا مع نهاية السبعينيات ومطلع الثمانينيات والتي سوف تظهر بجمهرة من المفكرين مثل العروي والجابري وأركون وطرايبشي وغيرهم.

² حامد خليل، **أزمة العقل العربي**، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، 1992، ص. 33.

الواقع دون نقد الفكر المعبر عنه وبالتالي ضرورة إنتاج خطاب نقدي يتسلح بأدوات منهجية ومعرفية قادرة على حمل مسؤولية النقد. فإن إنتاج خطاب علمي يدرس الواقع بموضوعية ويكون أداة تحليل ناجعة، يتطلب نقد هذا الفكر الذي يحجب هذا الواقع أو يتصدى لأية محاولة تكون كمنطلق لنقد هذا الواقع، إذ بواسطة النقد يمكن إعادة النظر في الخطاب السائد وخاصة الخطاب السياسي منه. وهذا ما دفع بهذه الحركة النقدية إلى نقد الفكر باعتباره الخلفية المعرفية للخطاب السياسي والإيديولوجي السائد وذلك لتجنب المواجهة المباشرة والدخول في صراعات سياسية قد تكون هي الأخرى كعائق على قيامها وبالتالي انتهجت هذه الحركة منحى منهجي معرفي وذلك "بصياغة نمط مغاير من الخطاب يمكن من تأليف والمواءمة بين الأفكار الغربية وطرائقها، لاسيما ما ارتبط منها بالعلوم الاجتماعية والماركسية والبنوية والدراسات النسائية وما بعد البنوية (أي النظرية التفكيكية)".¹ إلا أن الخطاب النقدي ليس خطاباً بديلاً عن الخطاب السائد أو محاولة استبداله بخطاب آخر، بل هو خطاب نقدي يأخذ الخطاب السائد كموضوع دراسة وتحليل وتفكيك وإبراز عجزه عن مسايرة واقعه وصياغة نظرية متكاملة تعكس بمفاهيمها الواقع التاريخي والثقافي وبالتالي فإن "الممارسة النقدية أو القراءة العلمية من شأنها تزعزع دعائم النظام المسيطر للمعرفة الحالية".² انطلاقاً من هذا، يمكن اعتبار الحركة النقدية الجديدة كحركة نقدية، باعتبار أصحابها "أصحاب منهج أكثر من أصحاب نظرية... ذلك أنهم منشغلون بترويج منهج نقدي أكثر من انشغالهم بابتكار نظرية أصيلة".³ هنا تكمن مهمتنا الأساسية وهي أننا نستعين بالخطاب النقدي ليس لكي نطرح بديلاً عن الفكر العربي السائد ولكن لمحاولة نقده انطلاقاً من

¹ هشام شرابي، **النظام الأبوي وإشكالية المجتمع العربي**، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992، ص. 127.

² **نفس المرجع**، ص. 135.

³ **نفس المرجع**، ص. 139.

الخطاب النقدي والكشف عن مظاهر تعطله وعدم نجاعته في إنتاج خطاب علمي منذ عصر النهضة. هذا ما لمسناه عند قراءتنا لأهم رواد هذه الحركة النقدية، حيث أنهم يريدون الكشف عن الخلل المعرفي الايبستيمولوجي الذي يعيق هذا الفكر على إنتاج خطاب موضوعي علمي، وإبراز خاصيته الأساسية والتي تشترك فيها كل تياراته باختلاف مشاربيها الفكرية، وهي أنه فكر ميتاواقعي وطوباوي سريالي يسعى إلى تغيير الواقع دون الانطلاق منه وذلك بنماذج غريبة عنه أو خارج عن إطاره التاريخي العيني. فمن خلال النقد "تعاد الأمور إلى مصابها، فتكون مهمة الفكر في المقام الأول هي القراءة والفهم. والعالم إنما يتغير بقدر ما تتغير أدوات المفهومية. وهذه المهمة هي مهمة نقدية تقوم على تفكيك عوائق الفكر وآليات عجزه، أو على تعرية ممارساته الباطنة والمعتمدة، لإعادة تركيب الواقع من جديد، بتحرير الفهم من التهويمات الأيدولوجية والعقلية الشعاراتية أو اللغة الرسولية والتبشيرية."¹

إن استنطاق النصوص النقدية، يرمي إلى مساءلتها حول قضايا تخص قضايا ومساحات فكرية لم تركز هي في حد ذاتها على إبرازها، كموضوع أساسي في انشغالها المعرفي وبالتالي تكون قراءة هذه النصوص بغية الذهاب بها ومعها إلى أقصى ما يؤدي بها منطقها وتحليلها، ووضعها في موقف يجعلها مضطرة للتحديث عنه، بحكم إتباعها منهجية ومنطلقات معرفية، تؤدي بها لا محالة إلى تلك النتيجة التي لم تفصح عنها، يكون دورنا هو الكشف عنها. فمسألة العلاقة بين الفكر العربي المعاصر ووضعية علم الاجتماع في العالم العربي، لم تكن في صلب اهتمام الحركة النقدية التي ركزت أكثر على نقد النهضة والأفكار التي انبثقت عنها وبيان إخفاقها في ما كانت تطمح إلى تحقيقه. لكن هذا النقد أخذ منحرجات ومسالك جعلتنا، عند قراءته، نعتقد ونشعر أن نقد أفكار النهضة ينصب أكثر في مساءلتها حول علاقتها بواقعها وبوعياها

¹ علي حرب، **الفكر والحدث**، دار الكنوز الأدبية، بيروت، 1997، ص.

التاريخي. وبالتالي يجعل أي قارئ للنص وناقده النص أمام
وضعية، بتشعب إشكالاتها ومسائلها، محورها الأساسي هو
نظرية المعرفة في الفكر العربي بصفة عامة وإشكالية
السؤال التاريخي الذي حركها ونصيب الفكر السوسيولوجي
فيها، الذي لا يتحرك إلى إذا احتوى **سؤالا سوسيولوجيا**
بصفة خاصة وبالتالي إذا كانت هذه النهضة هي في حد ذاتها
أمام مأزق وإخفاق تاريخي فهو أساسا إخفاق معرفي
وفلسفي ضحيته الأولى العلوم الإنسانية، أساسا، التي هي
في بحث عن مسألتيها في الفكر العربي المعاصر، الذي هو
بدوره عاجز عن تحديدها إلى غاية اليوم.
إن النهضة العربية التي اعتبرناها كمشروع، هي بالأساس
عملية تاريخية تبدأ ويكون نقطة انطلاقها هو الوعي بالواقع
العيني لإدراك معطياته الموضوعية بالبحث عن الأسباب
التاريخية التي جعلته يؤول إلى ما آل إليه. فتغيير هذا الواقع
وتجاوزه لا يمكن إلا بفهمه وتحليله بأدوات كان على النهضة
أن تستحضرها كمنهج وموقف حيال هذا الواقع ذاته.
إنها العلوم الإنسانية والاجتماعية أساسا التي تعتبر المفتاح
المعرفي الذي يمكن العرب من تجاوز هذا التعثر الذي لحق
بهم طيلة عصر الانحطاط وقد كانت محاولة ابن خلدون
مؤشر على ضرورة تدارك الوضع باستلهم الحس التاريخي
وضرورة إدراك قوانين التاريخ التي تسمح من خلال الوعي
بها، باستعادة المبادرة التاريخية. لكن ساعة الانحطاط كانت
قد دقت واتسعت رقعة التفهقر والتخلف وتفشى المرض في
جسم الأمة العربية والإسلامية والتي إن حافظت على قوتها
الجسمية وقدرتها على الهيمنة العسكرية إلا أنها كانت قد
بدأت تفقد قوة مناعتها في تركيبها الثقافية والفكرية، فكانت
الأمراض تلاحقها وتنخرها من داخلها وفي كنهها الحضاري،
ففقدت مبررات وجودها التاريخي، حيث سرعان ما افتكت
منها المبادرة من قبل الحضارة الأوروبية الصاعدة في القرن
الخامس شر.

فبالموازاة مع بداية انحطاط المسلمين بدأت شمس هذه
الحضارة، تشرق من الغرب، الذي كان يعتبر أفق الظلام

والظلمات ولعل ما يلفت الانتباه في كل انجازاته، التي زيادة أنها كانت تعبر عن نتيجة لتراكم حضاري ساهمت فيه كل الحضارات التي سبقته وأخرها الحضارة الإسلامية، هو استعادته للحس التاريخي الذي كان بفضل العلوم الاجتماعية التي تعتبر أهم ما وعاه الغرب في القرن التاسع عشر وقد تجسد هذا في النظريات والمفاهيم الجديدة التي تؤشر على أهمية وشرطية هذا المنحى.

قد لا نبالغ إذا قلنا إن مفتاح التقدم الذي حصل في الغرب كان بالأساس إدراك الغرب أن الإنسان الذي بدأ يبادر في التغيير كان من الواجب فهم سير وحيروية هذه المبادرة، التي تحققت من خلال مقولات أساسية وعها الغرب مع مطلع القرن التاسع عشر وكانت تتويجا لكل المجهود الذي سبق ذلك مع عصر النهضة وفلاسفة التنوير، التي جاء على لسان أهم روادها سان سيمون أنه يجب استحداث علم خاص بالإنسان يكون بمثابة فيزياء اجتماعية (أوغست كونت) تركز المنهج العلمي في دراسة المجتمع. إذا العلوم الإنسانية كانت مؤثر ثقيل وسمة بارزة ظهر بها الغرب بعد نهضته- إن حال العرب خلال النهضة وعلاقتهم بهذه العلوم كان بمثابة ذلك الهاجس الذي لم يتحقق رغم ما كان يرفع من أصوات لتدارك التأخر من خلال استلهاهم هذه العلوم. لقد أكد على هذه الضرورة جاك برك الذي قال بأن انفتاح العرب على العلوم الاجتماعية "هو بالتمام صورة معكوسة لانفتاحهم على العصرية، فعلى مدى اهتمامهم بهذه العلوم، في العمل وفي الفكر، يكون المقياس الموضوعي لتقدمهم." ¹ إذا كانت النهضة -أو التقدم على حد تعبير جاك برك- مرهونة باستلهاهم العلوم الاجتماعية من خلال إدراك أهميتها وشرطيتها في تحقيق النهضة، يمكن أن يؤدي بنا هذا إلى ربط التعطل الحضاري بتعطل هذه العلوم ذاتها وبالتالي فشل النهضة قد يكون أساسا في عدم إدراك هذه العلوم في حد ذاتها.

¹ جاك برك، «العرب والعلوم الاجتماعية في مائة عام»، الفكر العربي في مائة عام، مرجع سبق ذكره، ص. 158.

إنها مقدمة تبدو أنها تستحضر حسا عاطفيا مشحونا بذاتية مفرطة إلى حد ما، ولكن أردتها أن تكون كذلك للتعبير عن وضع كان في البداية يعبر عنه كذلك. إلا أنه لم يتجاوز البعد الذاتي لتدارك السبب الموضوعي في فشل النهضة. وبالتالي سأحاول، في هذا الفصل، القيام بمقاربة الفكر العربي لمسائلته وتحليل بنتيه المعرفية التي لم تسمح بانطلاقة معرفية للعلوم الاجتماعية والتي أصبحت أزمته هي الوجه الآخر لأزمة الفكر العربي المعاصر وبالتالي مؤشر **لمحنة النهضة**.

1. في نقد مفهوم النهضة.

إن المقاربة المعرفية لكلمة نهضة في الفكر العربي المعاصر، تحتم علينا استحضارها والنموذج الغربي ماثلا في وعي العالم العربي وحاضرا في مخيلته مع العلم أن تلك النهضة كانت واقعا متحققا في الغرب متجلية بتداعياتها الحضارية الشاملة والعالم العربي ينشدها ويبحث لتحقيقها على مستوى الحلم والتمني للخروج من المازق التاريخ الذي وجد نفسه فيه. وبالتالي "فالحديث عن النهضة الأوروبية يتعلق بتاريخ متحقق، في حين أن الحديث عن النهضة العربية والمشاريع الإصلاحية العربية هو مجرد حديث عن وعي تاريخي يتجه نحو مرمى لم يصبه بعد.¹ لعل تعذر تحقيق النهضة المنشودة تجعل كل جيل مدعو أن يراجع هذا العصر الذي سمي **عصر النهضة** وعلى ضوء ذلك يستشعر ضرورة صياغة مشروع على ضوء وعيه التاريخي المرتبط براهنته. لقد "مر على تشكل الأسئلة الأولى، في موضوع تجاوز التأخر التاريخي العربي في فكرنا المعاصر، ما يقرب من قرنين من الزمان، تبلورت فيهما العلامات والملامح الأولى للتفكير في جوانب هذه الأسئلة في بدايات القرن التاسع عشر وقد اتخذت في لحظات استوائها الأولى مواصفات محددة، موصولة بشروط الممكن والمأمول في زمن التشكل المذكور. ونظرا إلى تعقد المجال التاريخي

¹. كمال عبد اللطيف، **مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر**، مرجع سبق ذكره، ص. 14.

العام وتشابك عوامله الداخلية والخارجية، فقد ساهم التحرك الإصلاحية النهضوي في تعيين حدود وأفاق النهوض المفترض، مبلورا إشكالات متعددة في مجال الإصلاح التاريخي الشامل، وكاشفا عمق درجات التأخر وعمق المعارك المرتقبة في التاريخ العربي المعاصر،¹ هذا يجعلنا، نحاول معرفة، كيف تصور الفكر العربي مفهوم النهضة وكيف امتثلت لديه الوسائل لتحقيقها؟

لعل مفهوم النهضة كعبارة تعكس حركة الواقع أو برنامجا فكريا، لم تعرف وضوحا دقيقا في أدبيات الفكر العربي النهضوي خاصة في المرحلة الأولى. إلا أن مشروع النهضة العربية الذي تبلور في القرن التاسع عشر لم يتم تحقيقه وتجاوزه في نفس الوقت. هذا راجع إلى أن النهضة قامت لتحقيق هدف مازلنا ننشده إلى غاية اليوم. كما أن الأوضاع التي قام هذا المشروع إلى تغييرها مازالت مطروحة ولعلها الآن أكثر إلحاحا وتجديرا. قامت النهضة من خلال تحقيق أهداف كانت تنشدها وهي العدالة والحرية² وفكرة الوحدة والتقدم وكل هذه المفاهيم كانت بالأساس نتيجة ذلك الاحتكاك بالغرب في اللحظة الأولى عند الاتصال به، فمشروع النهضة قد استقى جل مفاهيمه وشعاراته وطموحاته، من أدبيات وشعارات الحداثة الغربية. هذا ما لاحظناه عند حركات الإصلاح الديني التي حافظت على قاموس المفاهيم التقليدية في التعامل مع الواقع- الحركة الوهابية مثلا- والتي لم تكن قد اتصلت بالغرب، أما مع الحركة الإصلاحية التي استهلها الطهطاوي، فقد بدأت المفاهيم الحداثية تعبر عن انشغالات الفكر النهضوي وبات طرح مسائل الوقائع يأخذ شكل المفاهيم الغربية مثل المواطنة والبرلمان والقانون وحقوق الإنسان. لقد تبنت النهضة العربية مفاهيم النهضة الغربية ولكن هل كانت هذه

¹ كمال عبد اللطيف، **أسئلة النهضة العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2003، ص. 10.

² العودة إلى كتاب عزت قرني، **العدالة والحرية في فجر النهضة العربية**، مرجع سبق ذكره.

المفاهيم تعبر عن واقع متحقق كما كان الحال في أوروبا؟ أم كانت تعبير عن واقع يراد تحقيقه؟ **لعلها هذه القضية هي حجر الزاوية لإشكاليتنا التي نحن بصدد تحليلها حيث إن مشروع النهضة المتحقق في الغرب قد أفرز لنا مجال العلوم الاجتماعية التي كانت تعبير منطقي لتطور فكر النهضة في الغرب مروراً بفلسفة الأنوار. أما العالم العربي فهو ينتظر ذلك المشروع لكي يتحقق حتى يفرز لنا خطاب (علمي) يدرس هذا الواقع الجديد والذي تنسجم مفاهيمه مع مؤشراته الفعلية التي تم تحيينها. وبالتالي كان "الوعي بالنهضة يأتي متأخراً عن انطلاقها أو المسار الذي تنخرط فيه؛ وهو ما يعرف بالوعي المَفَوَّت،"¹ لعل الالتباس الذي حصل في مفهوم النهضة من خلال دلالاته وما يحمله من معنى إذا وضع في السياق التاريخي والثقافي للعالم العربي والعالم الغربي، يبين إلى حد بعيد أن هذا المفهوم لا يعبر عن نفس الواقع أو حتى أنه لا يعبر عن نفس الفعل أو الواقع التاريخي.**

لقد قام بهذه المقارنة محمد عابد الجابري عندما أظهر أن كلمة نهضة في اللغة العربية لا تعني نفس الشيء بالنسبة إلى نفس الكلمة إذا ترجمت إلى اللغة الفرنسية حيث يقول إن هناك "مسافة دلالية كبيرة بين النهضة بمعنى القيام والحركة وهو المعنى في اللغة العربية، وبين المعنى الذي تحيل إليه الكلمة في خطاب الحداثة الأوروبية."² فالدلالة التي تحملها كلمة نهضة في أوروبا مرتبط بواقع عرفته أوروبا في القرن الخامس عشر* والتي تحمل معنى الولادة الجديدة RE-NAISSANCE أي إعادة البعث أو الانبعاث الجديد. "فبينما تعني النهضة في خطاب الحداثة الأوروبية ولادة جديدة لأوروبا حصلت قبل أربعة قرون، فإن معنى النهضة في الخطاب النهضوي العربي كان يعني وما يزال الطموح إلى القيام

¹ محمد وقيدى، أميدة النيفر، **لماذا أخفقت النهضة العربية؟**، دار الفكر، دمشق، 2002، ص. 29.

² محمد عابد الجابري، **مشروع النهضة العربية، مراجعة نقدية، الطبعة الثانية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000، ص. 63.
* راجع الفصل الذي خصصناه للنهضة الأوروبية.

والنهوض والحركة.¹ نخلص القول إذا، مما سبق، أن النهضة في العالم العربي، كانت مشروعاً يراد تحقيقه وليس واقعاً متحققاً. لذا فجاءت كل كتابات وإسهامات رواد النهضة عبارة عن تبشير ودعوة ومناداة اتسم بها كل المفكرين بكل مشاربهم وطموحاتهم وأفكارهم. لقد باتت النهضة أيديولوجية تتصارع فيها وعليها كل التيارات الفكرية والسياسية لكسب معركة تمثيلها والنطق باسمها، وعاصرها مفكروها والدعاة إليها كمحنة يجب تجاوزها. فهي الواقع المرغوب وهاجس تاريخي، أخذت لغزا كان عليهم فك رموزها من خلال حل إشكالية الحاضر والمجهول أو بين الواقع والمستقبل.² فكل تيار حاول أن يكون هو ممثل النهضة عوض أن يكون، مفسراً لها. فلم يختلف المفكرون الغربيون في معنى النهضة بقدر ما اختلفوا في محاولة تفسيرها وفهم أسبابها. خاصة مع مجيء علماء الاجتماع الذي حاولوا فهم ما حدث وتفسيره، كل حسب منطلقاته المعرفية والفكرية. لقد ارتبط مفهوم النهضة بالتحدي الغربي الذي كان يتجلى من خلال وجهين متناقضين ومختلفين غرب الحداثة وغرب الاستعمار. ووفق هذين الوجهين للغرب تحددت معاني النهضة فكانت تعني الحرية والعدالة والتقدم وغيرها من المفاهيم التي جاءت على لسان الطهطاوي وخير الدين التونسي وأحمد خان والكواكبي، لكن كذلك كانت تعني الثورة والتصدي للغزو الاستعماري كما تناولها الأفغاني ومحمد رشيد رضا. "وإذا كان عصر النهضة يتحدد وفقاً لذلك، بفترة لا تقل عن ثلاثة أرباع القرن، فمن الصعب نتيجة لذلك أن نعثر على خطاب واحد للنهضة، بل نستطيع أن نقول إننا نجد خطابات للنهضة ربما تتألف فيما بينها لتصب في خانة واحدة وهي طلب النهضة والحصول عليها. إلا أنها وفيما تتطلب ذلك ستمر بطرق مختلفة، ولا بجانب الصواب إذا قلنا إنها متباعدة ومتنافرة كما

¹ نفس المرجع، ص. 63.

² أحمد جدي، **محنة النهضة ولغز التاريخ في الفكر العربي الحديث والمعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005، ص. 167.

بدت أحيانا.¹ لعل هذا الوضع الإشكالي الذي اتسم به الفكر النهضوي جعل، "أسئلة الإصلاح والنهضة مستمرة... إلى غاية الآن بما أنها متعلقة بنوعية المؤسسات التي يراد تحقيقها ونوعية العلاقة مع الغرب ومع الدين ومع الزمن."² ولهذا اعتبر سؤال النهضة، سؤالاً يخفي تصور لمشروع نهضة يراد تحقيقه وليس واقع يراد تحليله. لقد جاء الجيل الثاني من عصر النهضة العربية وهو يطرح أسئلتها ويخفي في مشروعه وعي بعدم تحققها في الواقع. وقد كان كتاب سلامة موسى **ما هي النهضة؟** من بين مؤشرات التساؤل عن طبيعة النهضة التي كان ينشدها العالم العربي. فقد امتثلها سلامة موسى وحاول أن تكون تجاوزاً (للعصور الوسطى) كما صورها هو والتي كان يراها في فكر القدماء وقد تساءل في كتابه "ما هي النهضة؟ هل هي القيم القديمة؟³ على أن تكون هذه النهضة هي ترجمة فعلية لاستيعابنا الفكر الأوروبي الحديث، كما استوعب هذا الأخير الفكر والعلم العربي، حيث كان العرب أصل الفكر العلمي. لكن ظل هذا التساؤل حبيس محاذاة التجربة الغربية في تجاوز عصورها الوسطى وقد ظل المشروع محل تساؤل واستنطاق تاريخي عن مبرراته وخلفياته.

إن الفعل الإصلاحي والتنويري هو في نهاية المطاف فعلا كان ينتظر منه نتيجة، تساؤل عن عدم تحققها الجيل الثاني وقد حاول هو الآخر أن يعطي لهذا المشروع بعده النظري بحكم أن هاجس الفكر النهضوي كان منصبا أساسا لتحقيق نهضة وليس لدراسة نهضة. وقد جاء كتاب مالك بن نبي لي طرح السؤال أو الانشغال التاريخي للفكر العربي من جديد ويعبر من الأساس عن حقيقة المشروع الذي لم يتحقق. فمن خلال كتابه **شروط النهضة** والذي يوحى عنوانه أن النهضة ظلت مشروعا إلى غاية وقته، حاول أن يحلل أسباب إخفاقها وشروط تحقيقها.

1. رضوان زيادة، مرجع سبق ذكره، ص. 22.

2. أحمد جدي، مرجع سبق ذكره، ص. 178.

3. سلامة موسى، ما هي النهضة؟، مرجع سبق ذكره، ص. 9.

وقد ربط المشروع النهضوي بمشروع حضاري يرتفع به الإنسان من فعل التكديس إلى فعل البناء، ولعله من خلال هذا ينتقد ضمناً المشاريع السابقة التي لم ترتق إلى تحليل المسألة النهضوية حيث كان عملاً (أي مشاريع النهضة) يبحث عن استيعاب المنتجات الحضارية للغرب دون أن يعي كيف تم إبداعها. فكان الفعل منصبا نحو تكديس الكم دون أن يرتقي إلى بناء الكيف.

وهنا يأتي مالك بن نبي ليحدد المسألة على اعتبار أن مشكلة أي شعب هي "في جوهرها مشكلة حضارته، ولا يمكن لشعب أن يفهم أو يحل مشكلته ما لم يرتفع إلى الأحداث الإنسانية، وما لم يتعمق في فهم العوامل التي تبني الحضارات وتهدمها."¹ وهنا تأتي محاولة مالك بن نبي في تحديد مفهوم النهضة من خلال محاولة معرفة شروطها وعناصر قيامها، لكن كما قلنا كانت هذه المحاولة تبحث عن شروط قيام نهضة والتي لم تتحقق في رأي مالك بن نبي. وبالتالي لا يوحى عمله بمجهود فكري لتفسير ظاهرة وقعت بقدر ما كان المجهود ينصب إلى تحقيقها.

2. سؤال النهضة في الفكر العربي المعاصر بين الإصلاح والثورة.

لعل من بين المواقف التي لم يفصح عنها الفكر العربي منذ النهضة، هي تلك المتعلقة بالعلاقة بين الثورة والإصلاح، حيث أنه منذ ثورة عرابي التي تعتبر أول ثورة داخلية- لم يكن الاستعمار هو المستهدف بطريقة مباشرة فيها- بدأ مفهوم الثورة يأخذ معاني غامضة ولم يتبلور معناه الحقيقي إلا عندما كان يتعلق الأمر بمواجهة الاستعمار الخارجي، لكن عندما تطرح القضايا الداخلية يبدأ معنى الثورة يأخذ التواءات معرفية وأيدولوجية شكلت ما هو مسكوت عنه في الخطاب السياسي المعاصر، الذي أدلج هذا المفهوم وأعطاه معنا نظامياً يتناقض في الأساس مع المعنى الصحيح لكلمة الثورة؛

¹ مالك بن نبي، شروط النهضة، الطبعة الرابعة، دار الفكر، دمشق، 1987، ص. 21.

كما تمثلت هذه الكلمة في الفكر الغربي منذ عصر نهضته - لقد شكل هذا المفهوم المكبوت والمسكوت عنه في كل أدبيات الفكر السياسي المعاصر وهذا راجع كما قلنا إلى طبيعة الفكر الذي أسس وتأسس على هذه المفاهيم. لقد شكل مفهوم الثورة حلا لفظيا لكل أزمت الواقع العربي، "ذلك أنه وفي كل مؤلفات وأدبيات التي شملت تقريبا كل تلوينات الخطاب العربي المعاصر من إسلامي وقومي وماركسي وليبرالي، كانت تسقط لفظة **الثورة** كحل سحري لكل شيء ولاي شيء؛ إذ كنت ترى هذه اللفظة في نهاية المؤلفات الضخمة التي يجلدنا بها الخطاب عند قراءتها بآلاف الصفحات التي تعري الواقع العربي وتنعي النظام العربي... الخ، وفي النهاية، لا تحصل على شيء، سوى لفظة الثورة.¹ هذا ما نجده في معظم المؤلفات التي أخذت على عاتقها نقد النهضة والتراث والعقل العربي والفكر العربي... الخ.

لهذا ومع تطور الفكر العربي، بدأ الالتباس يظهر جليا بين مفهوم الثورة ومفهوم الإصلاح وبات الواقع العربي رهين هذه المفاهيم التي تشترك في شيء واحد وهو تغيير الواقع دون فهمه وتحليله. لقد شكل تغيير الواقع، هاجس الفكر العربي منذ النهضة ولم يسمح له من الانتقال إلى مستوى فهم الواقع الذي بات واقعا مرفوضا عند كل التيارات الناظمة لهذا الفكر. ولكي نفهم جليا كيف بات هذا الالتباس سمة هذا الفكر كان علينا أن نحدد مفهوم النهضة وكيف فهمه الرواد الأوائل منذ القرن التاسع عشر.

لا يختلف اثنان أن العالم العربي بدأ يطرح على نفسه **سؤال النهضة** منذ احتكاكه بالغرب*، هذا الغرب الذي أبهر العرب وأصبح هاجسهم الحضاري الذي بات استلهام أفكاره وتطوره

¹ رضوان زيادة، **أيديولوجية النهضة في الخطاب العربي المعاصر**، دار الطليعة، بيروت، 2004، ص. 43.

* العودة إلى كتاب أدونيس، **الثابت والمتحول، بحث في الإبداع والإلتباع عند العرب**، دار الساقى، بيروت، الطبعة السابعة، 1994. وكتاب حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1988.

الحضاري أمرا ضروريا للالتحاق به. وهنا بدأت حركة الأفكار تعبر عن هذا الموقف والوضع الذي وجد نفسه العالم العربي فيه.

لكن السؤال الذي يطرح هل يمكن تحقيق نهضة، بوسائل تختلف عن تلك التي استعملت لتحقيقها؟ بمعنى آخر هل يمكن تحقيق ما حقق الغرب وتوصل إليه من خلال ثورات كانت عنيفة ودموية ذهب ضحيتها الآلاف من الناس وعذب فيها الآلاف من العلماء. تلك الثورات التي قلبت رأسا على عقب الواقع الأوروبي، سواء من الناحية السياسية أو الفكرية أو الثقافية، بمجرد استعمال لفظي، لكلمة **ثورة**، ونحن في الواقع نستعمل وسائل ليس في أساسها ثورية.

لقد اتسمت الأفكار النهضوية في عصرها الأول بنزعة إصلاحية اتصف بها كل المفكرين والمثقفين في ذلك الوقت. حيث استمرت النزعة الإصلاحية إلى غاية الخمسينيات من القرن العشرين، وقد قام بمقاربة هذا المنحى محمد أركون في كتابه الفكر العربي حيث يقول: "لقد ساد الموقف الإصلاحي النشاط الفكري العربي كله، حتى حوالي سنة 1950، وهو يتطلع إلى غرض أساسي واحد: إعادة إعطاء المدنية-الإسلامية، أصالة وحركية، تتيحان لها أن تحتل، بكرامة، منزلتها في جوق الأمم الحديثة. ولكنه يتجلى في لغتين ويستخدم طريقتين متعارضتين وإن كانتا تتقاربان بحسب تفاعل الظروف: لغة وطريقة تقليديتان، محافظتان، ولغة وطريقة تنزعان منزع التحديث." ¹ ورغم التباين بين هذين النزعتين، إلا أنهما نحا منحى إصلاحيا في التعامل مع الواقع. لكن الإشكال الذي يطرحه محمد أركون، فيما يخص قضية النهضة وتأرجحها بين الفكر الإصلاحي والفكر الثوري، هو هل حقيقة نحى هذا الفكر اتجاهها ثوريا مع نفسه من خلال

* ليس غرب القرون الوسطى والذي كان يعرفه العالم العربي بصفة جيدة ولكن الغرب الذي تجلى في عصور اللاحقة بداية من القرن الخامس عشر حيث اصطدم به العالم العربي وكانت حملة نابليون أول حدث عبر عن ذلك الاصطدام.

¹ محمد أركون، **الفكر العربي**، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، 1985، ص. 150.

تعامله مع الواقع الذي أدى إلى تبلوره؟ خاصة وأن الطرح الثوري سوف يأتي وفق أحداث سياسية طبعت مرحلة تاريخية حدثت بانقلاب سياسي في مصر مع مجيء الضباط الأحرار بقيادة جمال عبد الناصر. إن حدوث الثورات التي عرفها العالم العربي المعاصر من 1950، توحى أنه كانت تحدث تغيرات جوهرية في المجتمع العربي مع استحضر هذا المفهوم للمعنى الذي أخذه في الغرب، حيث كانت معاني الثورة تأخذ تجليات واقعية ملموسة في عالم الاقتصاد والسياسة والفكر.

وهنا يتساءل محمد أركون "هل يمكن أن نتحدث عن فكر عربي ثوري؟"¹. وإذ نتحدث عن فكر ثوري هذا يستلزم انبثاق فكر يختلف عن الفكر السابق فيختلف في مسبقاته الايستيمولوجية والمعرفية لكي يؤسس لنفسه قاعدة تنبثق عنها الروح العلمية في التعاطي مع الظواهر الاجتماعية. لقد اتسم الفكر الثوري حسب محمد أركون بالطابع النضالي الذي ساهم في انتشار أيديولوجية النضال على حساب الفكر العلمي. إن الطابع النضالي يجعل وظيفة الفكر "وظيفة قناع وحجاب معا؛ إنه يقوم في الواقع على إرجاع تعقد الواقع التاريخي والسوسيولوجي والنفسي، إلى جملة من الآراء المتسقة إلى حد كبير أو صغير، وغرضها إبراز قيمة أهداف عمل جمعي وتسويغها. والأمر لا يتناول إدراك واقع موضوعي-على نحو ما يسعى إليه الفكر العلمي-بمثل ما يتناول تحويل شروط الوجود التي يحكم بأنها لا تطاق إلى شروط أضيفت عليها حلة المثالية حتى تصبح مرغوبا بها على نحو أكبر."² إنها الحالة التي خلقها الاستعمار الذي جعل العالم العربي ينتقل من الفكر الإصلاحية الموجه نحو الواقع العيني ولو أنه لم يكن علميا إلى فكر أكثر انفصالا عن الواقع بل في الاتجاه المعاكس لأي فكر علمي. لقد أفرزت لنا هذه الوضعية المثقف المناضل المطالب الذي لا يرى أفكاره إلا في الواقع المرغوب والمنشود.

¹. نفس المرجع، ص. 159.

². نفس المرجع، ص. 161.

ثالثاً: ايبستيمية الفكر النهضوي.

إن مقارنة الفكر العربي من خلال الطرح الايبستيمولوجي دفعنا إلى تحديد تلك الايبستيمية التي كانت بمثابة العقل المكون لهذا الفكر وجعلته عاجزا عن إدراك واقعه وهو مشدود بهذه الايبستيمية. لقد استخلصنا هذه الخصوصية المعرفية من خلال قراءة عدد من المفكرين الذي قاموا باستنتاجها وهم قد عكفوا على نقد هذا الفكر وبيان عجزه عن إدراك واقعه. الشيء الذي كان عائقا على قيام نظرية اجتماعية أو بالأحرى جعلته عاجزا عن طرح السؤال السوسيولوجي والذي بفضلله يستطيع صياغة نظرية عن الواقع.

1. عبد الله العروي: سؤال النهضة؛ سؤال الآخر.

إن محاولة تحليل الطرح الذي جاء به عبد الله العروي، انطلاقاً من الإشكالية التي اعتمدها يحتم علينا أن نقوم بتحليل أهم ما كتبه هذا الأخير في محاولته تحليل الفكر العربي المعاصر، فهو ينطلق في كتابه الشهير **الأيدولوجيا العربية المعاصرة**، من إشكالية يمكن بفضلها أن نفهم الخطوط العريضة التي ينطلق منها في تحليله، ففي مقدمة كتابه يصرح بطريقة واضحة ويضع أمامنا أوراقه التي تحدد إشكاليته ومن ثمة إشكالية الفكر العربي المعاصر.

ما هي إذن هذه الإشكالية؟*

يحددها العروي في أربع نقاط والتي تعتبر المحاور الأساسية التي تحدد الإشكالية الفكرية والمعرفية لهذا الفكر وهي كالآتي:

أ. قبل كل شيء تعريف الذات، ولكن بما أن كل تعريف هو عبارة عن رفض، فأمام الأنا يوجد الآخر، بعبارة أخرى

* يعني الإشكالية التي يطرحها الفكر العربي والتي تمثل الإطار المعرفي الذي تتحرك فيه كل التيارات التي تمثله.

فبالنسبة إلى الآخر يعرف العرب أنفسهم، هذا الآخر هو الغرب.

ب. النقطة الثانية مرتبطة بعلاقة العرب بتاريخهم، ما هو المعنى الذي يعطى لهذا الأخير؟.

ج. البحث عن منهجية تسمح للعرب بأن يعرفوا أنفسهم والطريقة التي يجب سلوكها.

د. البحث عن وسائل تعبير ملائمة.

وقد أعاد عبد الله العروي كتابة كتابه الأيديولوجيا العربية المعاصرة في طبعته التي ترجمها هو نفسه وأعاد من خلال هذا الكتاب صياغة إشكاليته التي أعلنها في النسخة الفرنسية بطريقة أخرى.

وهي كالآتي:

"ما هي هذه الإشكالية الجماعية؟

- **مسألة الذات:** هم المفكر العربي الأول هو تحديد هويته.

لكن المعلوم أن كل تعريف تحديد أي نفي وإقصاء.

كلما قال العربي أنا فإنه يشير ضمناً إلى الغير. ومن هو الغير بالنسبة للعرب سوى الغرب؟ يستحيل إذن أن نصف مسيرة

العرب نحو تعريف ذاتهم دون أن نصف في الوقت نفسه

تاريخ تعرفهم على الغرب وتعريفهم له.

- **مسألة التاريخ:** كيف يتمثل العرب تاريخهم الطويل

الغامض، المشرق والمظلم في آن، المورِّع بين فتوحات

باهرة وانكسارات مشيئة؟ لا يفصل هذا السؤال عن الأول إذ

لا تتقوّم الذات وتمتلئ أملاً بتعبئة أمجاد الأسلاف.

- **مسألة المنهج على المستويين الفكري والعملي:** ما

هي طريقة الفكر والتصرف التي تضمن للعرب المحدثين

المساواة مع ذلك الغير الذي يعاكسهم باستمرار والذي كثيراً

ما غلبهم واستعبدهم؟ والبحث عن المنهج القويم المؤدي إلى

نجاعة كل فعالية هو في الواقع بحث في كونية العقل

البشري؟ هل يوجد اليوم قاسم مشترك بين بني البشر، سيّما

بين العرب والغرب؟ إذا كان الجواب هو نعم فإن مستقبل

الإنسانية واحد. وهذه الوحدة المرتقبة تنزع كل أهمية عن تلك

المسائل التي ظلت عالقة حول الذات والتاريخ.

-مسألة التعبير: بأية صيغة فنية يمكن تمثيل هذه الوضعية الانتقالية، المؤلمة والمرببة؟ كيف نكتسب شكلا تعبيريا يكون في آن مطابقا للمرحلة التي نعيشها وذا قيمة كونية حتى يفهمه كل البشر؟¹

إذا كانت هذه هي الإشكالية التي حددت للفكر العربي مساره المعرفي طيلة عصر النهضة فهي كذلك الإشكالية التي يتبناه العروبي لنقد الممارسة المعرفية والطريقة التي انتظم من خلالها هذا الفكر.

فالهدف الذي يتوخاه العروبي من هذا الطرح كان أساسا محاولة منه دراسة الجهاز المفاهيمي الذي ينطلق منه الفكر للحكم على الممارسة السياسية والثقافية، وكذلك الكشف عن عجزه وضعفه في مواجهة واقعه التاريخي. وعلى اعتبار أن لكل مفكر منهج خاص به ينطلق منه لتحليل أية ظاهرة اجتماعية وأية ظاهرة تدخل في نطاق موضوعه العلمي أو الفلسفي، فإن العروبي قبل أن يقوم بتحليل هذا الفكر والتيارات الفاعلة فيه، يطرح المنهجية التي اتبعها والمفاهيم الأساسية التي استعملها لكي يكون نقده نقدا بناء لا يخرج عن المنهج العلمي والذي يراه كفيلا بتحليل هذا الفكر. وعدم السقوط عند تحليل الإيديولوجية العربية المعاصرة في طرح إيديولوجي.

يقوم على هذا الأساس، بإبعاد بطريقة إرادية استعماله لمنهجين، حيث يراها غير كفيلان لتحليل هذا الفكر. المنهج الأول، يعرفه على أنه يعتمد على تحليل، "يغوص في الثقافة التي يريد دراستها دون أن يهتم بالأبعاد التاريخية، ويصف بطريقة مفصلة وبدقة متناهية ما يرى ويعتبره هو الحقيقة بعينها."²

المنهج الآخر، الذي يعتبره العروبي، غير ناجع لدراسة الفكر العربي، فهو المنهج الوضعي، الذي "يضع نفسه في الخارج

¹ عبد الله العروبي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1995، ص. 22-24.

² A. Laroui, *L'idéologie arabe contemporaine*, Ed. Maspero, Paris, 1967, p. 5.

ويحلل ويصنف الأعمال الثقافية كمواد أتت من عدم، وبالنسبة إلى سلم معايير، لا يحدد منابعها وأبعادها.¹ فهذين المنهجين يرى أنهما يفتقدان الطرح التاريخي، فالأول كونه لصيق بالواقع فهو جامد أما الآخر وباعتباره ينتهج الطرح الوضعي، فهو لا يعطي أهمية للبعد التاريخي للفكر والثقافة. وهنا يقترح العروي كبديل لهذين المنهجين، منهج آخر ينطلق من التاريخ معتمداً الماركسية الموضوعية. إلا أنه يفرق بين الطرح الماركسي الذاتي الذي ينطلق منه المحلل عند اختياره للمفاهيم الماركسية المتداولة في الغرب والطرح الماركسي الموضوعي الذي يعتمد على التجربة التاريخية للمجتمعات العربية. حيث بفضل هذا الأخير يمكن الباحث أن يصل إلى نتائج تعكس حقيقة الواقع الاجتماعي والفكري لهذه المجتمعات وذلك برصد كل التيارات الفاعلة فيها والبحث عن معناها أو المعنى التاريخي الذي يعطي لهذه التيارات قاعدتها الثقافية والفكرية. "يفتح العروي في كتابه الإيديولوجية العربية المعاصرة معركته الإيديولوجية مع ممثلي الثقافة العربية لكنه في كتابه العرب والفكر التاريخي، يأخذ الأمر بصورة أكثر جذرية حيث يتحول الخطاب إلى سجل متواصل مسلح بتكوين تاريخي ومقدرة برهانية مقنعة."² ويصرح العروي في هذا الكتاب، "إن المرء لا يرتقي إلى نظرة علمية موضوعية، إلى المجتمع والتاريخ والسياسة، إلا إذا لمس فعلاً أن المؤهلات الذاتية لا تكفي، إذا هي عارضت نواميس الكون (في الطبيعة والمجتمع) أو تطاولت عليها. إن الإخفاق في السياسة يأتي قبل كل شيء من الذاتية وتفهم سبب الإخفاق يدفع في بعض الظروف إلى اكتشاف موضوعية السياسة ثم إلى موضوعية المجتمع وأخيراً إلى موضوعية التاريخ."³ بهذه الطريقة يبرر العروي استخدامه للمنهج التاريخي الموضوعي، على اعتبار أنه كفيلاً لاكتشاف الميكانيزمات التي

¹. Ibid., P. 5.

². كمال عبد اللطيف، **درس العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي**، درا الفارابي، بيروت، 2000، ص. 26.

³. عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، الطبعة الثالثة، دار الحقيقة، بيروت، 1980، ص. 47.

تتحكم في الممارسة السياسية ومن ثمة في البحث عن الخلفية التاريخية للفكر العربي المعاصر الذي أطرها. "إن مفهوم التاريخانية هو الرد العملي على التخلّف من نواحيه المختلفة. والتاريخانية، بمثابة برنامج فكري/فرضي، له أبعاد للنهوض بالمجتمعات المتخلّفة، والعربية بالتحديد.¹ إنها تفترض وحدة التجربة التاريخية الكونية والاستفادة من النمذجة التاريخية الأوروبية، من خلال تعاملها مع الماضي والحاضر والمستقبل. و"التاريخانية حسب العروي هي الطريق الاقتصادي المختصر، من خلال قبول عقلية منطق التاريخ الحديث الذي هو، بالتحديد، تاريخ أوروبا الغربية، ولا مفر من ذلك،...وهي قبول منطق العالم الحديث. الذي أسس لعقلانية كونية تقتضي استخراجها من سياقها واستنباتها في الواقع العربي. لقد تأرخت أوروبا من خلال تطور آلياتها الإنتاجية والفكرية والذهنية، فغدت مجتمعاتها متطورة من غير ذي حاجة إلى التاريخانية أو الأرخنة، أما العرب فهم في حاجة إليها خلال هذه المرحلة التاريخية التي يمرون بها، وهي مرحلة تمهيدية للدخول إلى العصر الجديد.² إن ولوج العطل التاريخي، الذي لم يمكن العرب من الانخراط في هذا المنحى الكوني والذي يسمح للباحث أن يحدد المنفذ الذي يمكنه من الغوص في العائق الذي لا يحقق هذا التطور، جعل العروي يعتمد لتحقيق ذلك، فكرة أساسية نراها مهمة في إطار بحثنا والتي اعتبرها المحور أو الحجر الأساس في طرحه وتحليله، ومن بين هذه المفاهيم التي حددها العروي بدقة والتي استخدمها لتحليل الفكر العربي المعاصر هي مفهوم الإيديولوجية.

فكيف يعرف العروي مفهوم الإيديولوجيا وما هي المضامين التي يعطيها لهذا المفهوم؟

¹ سيار الجميل، «نقد تاريخانية التفكير العربي المعاصر تفكيك مفاهيم»، بومدين بوزيد وآخرون، **قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر**، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربية، 2004، ص. 115.

² نفس المرجع، ص. 116.

يحدد العروى بطريقة دقيقة مفهوم الأيدولوجية وذلك بتحديد استعمالها ويقول على هذا الأساس "تستعمل كلمة إيدولوجية في معان ثلاثة :

- صورة ذهنية مفارقة لأصلها الواقعي، تبعا لأدوات إدراك غير ملائمة-

- نظام فكري يحجب الواقع لصعوبة أو استحالة تحليل ذلك الواقع.

- بنية نظرية مأخوذة من مجتمع آخر، ليست محققة بصفة كلية في الواقع ولكن سوف تؤول إلى ذلك، أي بصفة دقيقة، تستعمل كنموذج لكي يتحقق بالفعل عن طريق الممارسة وأثنائها¹

فهذه المضامين التي يمنحها العروى لمفهوم الأيدولوجيا يطبقها على ثلاثة نماذج من المفكرين أو المثقفين الذين أفرزتهم التجربة الثقافية للعالم العربي منذ عصر النهضة. حيث يصرح في كتاب آخر بعنوان **مفهوم الأيدولوجيا** أنه استعمال هذا المفهوم لتوضيح المضامين التي يعطيها لهذا الأخير، "إنه وصف يدخل في نطاق النمذجة أي أنه يذكر بعض الخصائص المضمونة لأداليج عينية، تندرج سلفية محمد عبده تحت المعنى الأول لأن وسائل عبده الذهنية مفاهيم متفرعة عن الكلام والفقهاء الإسلاميين، جعلته يرى بالضرورة مجتمعه حتى بعد أن غيرته الرأسمالية الغربية، في قالب المجتمع التقليدي المنهار وتندرج الدعوة إلى الأصالة الإسلامية تحت المعنى الثاني لأنها بمثابة أسطورة لا تمت بأي صلة للواقع الاجتماعي وتهيمن رغم ذلك على ذهن الفرد العربي الذي يرفض الواقع رفضا باتا مع عجزه عن تغييره وتندرج الليبرالية والاشتراكية الرأسمالية تحت المعنى الثالث: كلتاها تلخص حقبة من التاريخ الغربي في برنامج يهدف إلى بناء مجتمع يجسد القيم الليبرالية (ملكية خاصة، حرية شخصية وسياسية وفردانية) أو قيم اشتراكية (ملكية عمومية، حقوق اجتماعية، اقتصاد موجه".² إلا أن العروى، يستخلص من هذه المضامين

¹.? A. Laroui, op. cit., p. 8.

². عبد الله العروى، **مفهوم الأيدولوجيا**، مرجع سبق ذكره، ص. 123.

القاسم المشترك الذي يربط هذه المعاني الثلاثة التي تتمظهر بهم الإيديولوجية العربية والتي يعتبرها سمة الفكر العربي المعاصر، فنعت هذا الفكر على أنه فكر إيديولوجي بكل تياراته واتجاهاته الفكرية مهما اختلفت خلفيتها المعرفية وأبعادها الاجتماعية وانتماءاتها السياسية، يقصد بذلك أن هذه المنظومات الفكرية، "متحيزة على قاعدتها المجتمعية... هي الصورة الذهنية غير المطابقة للقاعدة الاجتماعية المنوطة بها."¹ وبالتالي فهي لا تعكس نظرة موضوعية لظروفها الاجتماعية التي أدت إلى نشأتها. ويضيف في نفس السياق شارحا من خلال كتابه السالف الذكر المعنى الذي تتمظهر به الإيديولوجية أو المعنى الذي تأخذه في إطار ما يطرحه على أنها "ليست...الفكرة المجردة أو العقيدة وإنما الفكر غير المطابق للواقع...إن مفهوم الإيديولوجية يقتضي وضع اجتماعيا وتاريخيا خاصا يعيش أثناءه الفرد المنتمي إلى جماعة أو طبقة أو مجموعة قومية، أو ثقافية - حالة تجعله عاجزا عن إدراك تعبير صادق ومستقيم عن واقع حياته العامة بما فيها من علاقات سياسية واجتماعية ومن ذكريات جماعية ومن تطلعات إلى المستقبل...أي تصور الحاضر والماضي والمستقبل في ذهن الفرد معكوس أو مشتت أو معكر غير واضح."²

دعنا الآن نتناول النماذج التي يحددها العروفي في محاولته حصر ورصد أهم تيارات الفكر العربي المعاصر والتي بدورها تحدد الإشكالية الأساسية التي يدور عليها. يقول العروفي في هذا الصدد يمكن أن نفرق في الإيديولوجية العربية المعاصرة ثلاث طرق في تناول الإشكال الأساسي للمجتمع العربي المعاصر، الأول يقع في العقيدة الدينية والآخر في التنظيم السياسي والآخر في الممارسة العلمية والتقنية، وانطلاقا من هذا يحدد العروفي ثلاث أصناف من المفكرين؛

- رجل الدين Le cleric

- رجل السياسة Le politicien

¹. نفس المرجع، ص. 124.

². نفس المرجع، ص. 124.

- رجل أو داعي التقنية Le technophile
كل نموذج من النماذج التي يحددها العروى تشترك كلها في
صفة واحدة وهي الفشل عن رؤية موضوعية للواقع
واستيعابه بأدوات منهجية تابعة منه هو ذاته، أو ليست قادرة
على الإجابة عن التساؤلات التي تطرحها الثقافة التي يتمحور
ضمنها كل نموذج فكري.
كيف يبرر العروى الطرح الذي جاء به وذلك عندما ينعت الفكر
العربي بأنه فكر أيديولوجي انطلاقاً من هذه النماذج الثلاثة ؟
دعنا الآن نحدد خصائص كل نموذج.
أ- **رجل الدين**: إن رجل الدين ينطلق من ثنائية متضادة فهو
يرى أن الصراع بين الشرق والغرب، يتجسد في الصراع بين
الإسلام والنصرانية، لهذا فإن هذا الأخير يستشهد بالشواهد
التاريخية لتحديد خصائص كل دين، فالإسلام عكس النصرانية
فهو دين متسامح يدعو إلى العلم والعقلانية، أما المسيحية
فهي ديانة غير متسامحة وتتعارض في جوهرها مع التفكير
العقلاني، وهنا يرى العروى أن رجل الدين يأتي بأدلة تاريخية
لكي يبرر مقولته وطروحاته. فالحضارة الغربية المعاصرة لم
تصل إلى ما وصلت إليه إلا عندما نبذت التفكير الديني
المسيحي، الذي كان عائقاً على قيامها، عكس العالم العربي
الإسلامي، فإنه ركن إلى الانحطاط والنكوص لأنه فقد فعاليته
وانحرف عن تعاليم دينه الإسلامي الحنيف.
وهذا ما جعل العقلانية والحضارة يكونان حليفاً الغرب رغم أن
العقلانية هي جوهر الإسلام، إلا أن العالم العربي الإسلامي،
لم يستغلها استغلالاً يجعلانه يواصل تزعمه للركب الحضاري.
"فرجل الدين يفرق بين العقيدة الدينية والتاريخ، الأول يعتبره
نقي وخال من الشبهات، أما التاريخ العيني، ما هو إلا حلقات
من الفساد وخيانة للرسالة الدينية لهذا فإن أسباب تأخرنا هو
عدم استجابتنا لتعاليم ديننا."¹
يريد العروى من خلال هذا أن يوضح أن رجل الدين حين يقوم
بتحليل وضعه يجد الغرب حاضراً دائماً وهو الذي يقدم له
عناصر تفكيره.

¹. A. Laroui, op, cit., p. 8.

ب- **رجل السياسة**: يعتبر النموذج الثاني الذي تتمحور من خلاله الإيديولوجية العربية وهو يعبر بدوره عن مرحلة من مراحل التاريخ المعاصر للعالم العربي، فهو يدعو إلى التحرر السياسي من العبودية، ويقصد بالعبودية هي هيمنة الإمبراطورية العثمانية واستعمالها للإسلام غير الإسلام الذي عرفه العالم العربي، "فكلما كان الإسلام عربي كان حراً ومتسامحاً ومحققاً للنصر، فعندما صار هذا الإسلام تحت هيمنة العنصر التركي، تغيرت طبيعته وتمزق".¹

هذا الطرح الذي يعتمد عليه رجل السياسة يعبر من خلاله، أن سبيل الخلاص هو إقامة دولة قومية عربية برلمانية تتحرر من السلطة الأتوقراطية، فالتقدم والرقي والدخول في فلك الحضارة لا يمكن إلا إذا تحققت الشروط السياسية، ففي ظل العبودية والهيمنة التسلطية، لا يمكن أن تبرز الحريات الفردية، وبالتالي تكبح كل فكر يتطلع إلى الإنتاج والتقدم. وهنا يبرز لنا أن رجل السياسة يرى أن النموذج الذي يكون بديلاً للسلطة الفعلية يكمن هناك عند الغرب، أي أن سبيل التقدم والرقي هو إتباع ما حصل في الغرب وما حققته الثورة الفرنسية من انتصار للحريات وما أفرزته على المستوى السياسي في إقامة الدولة القومية الوطنية.

ج- **رجل التقنية**: كيف يرى هذا الأخير السمة الأساسية التي يتسم بها الغرب والتي حقق بها التقدم ومكنته من التحكم في عناصر الحضارة؟

يرى رجل التقنية أن، "الغرب لا يتحدد بالدين الخالي من الخرافة أو بالدولة الخالية من الاستبداد، ولكن بكل بساطة، بالقوة المادية المكتسبة بالعمل والعلم التطبيقي".² إن داعية التقنية يرى، أن أسباب تفوق الغرب تكمن أساساً في القوة التكنولوجية والعلم التطبيقي، فالسبيل الوحيد لتحقيق التقدم، الذي يسعى إليه العالم العربي، هو أن يستوعب هذه التقنية ويدخلها أو يستعملها في العملية التنموية. فالعلم حقيقة شيء جميل ولكن يجب أن يقترن بالتقنية، والثقافة

¹. Ibid. , p. 25.

². Ibid., p. 26.

كذلك شيء جميل ولكن تأتي بعد المهنة المتخصصة.¹ إن رجل التقنية يعتقد أنه يتجاوز رجل الدين ورجل السياسة، فله نظرة مستقبلية لا تطرح سؤال الماضي أو الحاضر، وإنما همه الوحيد هو المستقبل، الذي لا يكون زاهرا إلا باستيعاب العلم التطبيقي والتكنولوجيا.

بعدها يطرح لنا العروي هذه النماذج الثلاثة التي تقولب من خلالها الفكر العربي، يتساءل عن القاسم المشترك الذي يجعلهم يطرحون نفس الإشكال ولو كانت بتعابير مختلفة أو بمفاهيم متباينة. إذن، ما هو المنطق الذي يتحكم في هذه النماذج الثلاثة؟ فيحاول العروي من خلال هذه النمذجة، تجسيدها على أرض الواقع من خلال وضعية البلد العربي الذي كان له الريادة في النهضة الفكرية أو كان الإطار التاريخي الذي تبلورت فيه هذه النماذج، أو الفكر العربي المعاصر. فهو يجسد رجل الدين في شخص محمد عبده، ورجل السياسة في شخص لطفي السيد أما رجل التقنية فجسده في شخص سلامة موسى. "فرجل الدين ورجل السياسة ورجل التقنية، يحاولون الإجابة عن نفس السؤال وبطرق مختلفة: ما هو الشيء الذي يحدد الغرب، إيجابيا وبالتالي يحددنا سلبيا؟ الأول يبحث عن الجواب في العقيدة الدينية والثاني في التنظيم السياسي والثالث في التقنية."² ما الذي يدفع كل واحد منهم إلى الإجابة عن هذا السؤال وفقا لتوجهه الخاص؟ يجب العروي في هذا الصدد، إن الذي يمنحهم عناصر تفكيرهم ويدفعهم إلى طرح هذا السؤال هو الغرب، فالغرب حاضر في الفكر العربي بكل النماذج التي تمثله. "يمكن أن نقول إنه عند كل مفكر عربي نجد الآخر هو الذي يطرح السؤال، هو الذي يحدد إطار البحث وفي هذا الإطار يحاول الفكر العربي أن يجيب عن هذه الأسئلة."³ هذا يؤدي بنا إلى القول إن الواقع غائبا عن مجال اهتمام كل مفكر، فعوض أن ينطلقوا من الواقع لمحاولة الإجابة عن سؤاله- **سؤال الواقع** أي طرح المسألة الاجتماعية- فهم يحاولون

¹. Ibid., p. 27.

². Ibid., p. 33.

³. Ibid., p. 33.

الإجابة عن سؤال الآخر، وزيادة على ذلك يتحدد هذا الفكر في إطار ما يحدده الغرب سلفاً "فتتجلى مأساة الفكر العربي في نظر العروبي على مستويين، المستوى الأول هو أن الوعي العربي يستعيد من الوعي الغربي أشكالاً متجاوزة... إن الوعي العربي لن يكون في هذه الحالة سوى عالم آثار يستعيد أشكال الوعي العربي المتخفاة. أما المستوى الثاني لمأساة الوعي العربي المعاصر وهي أنه ما فتئ يستعيد صورته عن ذاته وعن الغرب طبقاً لنفس النماذج، وذلك منذ القرن الماضي. ما فتئ الفكر العربي منذ قرن من الزمن يفكر في واقعه وفي التغيير المأمول به وفي الغرب طبقاً لنفس المقولات الذهنية."¹ لقد لخص العروبي في كتابه العرب والفكر التاريخي ممثلي الفكر العربي إلى صنفين بعدما كانوا يتشكلون وفق ثلاثة نماذج، وهما السلفي والانتقائي ولعله اعتبر داعية السياسية والتقنية يندرجان في نفس النموذج وهو المثقف الانتقائي، ومن هنا يرى بأن كلا الصنفين وهما الممثلان الرئيسيان للأيدولوجية العربية المعاصرة، لم ينتجا "أي برنامج ثقافي يسمح بإلغاء أحوال التأخر الثقافي، وتحقيق نهضة ثقافية، تتيح للعرب التصالح مع ذاتهم، بواسطة تمثل المنجزات الثقافية المعاصرة المتحققة خارج وطنهم."² فرجل الدين يمجّد الماضي باسترجاعه وإقحامه في راهنية اللحظة التاريخية التي يوجد فيها، رغم أن له راهنيته الخاصة التي أوجدته. أما الانتقائي فهو يلهث وراء تطور حركة الغرب ويدعو دائماً إلى تبني الفكر من خلال محاولة المواكبة دون أن يؤسس لذاته حركيته الخاصة به، توازي حركة الغرب وليس ملحقه وملاحقة له.

لكن عندما نتطرق إلى كتاب آخر للعروبي وهو **مفهوم العقل** فنجدّه يركّز في نهاية المطاف على رجل الدين محاولاً من خلال تحليل خطابه أن يعبر عن درجة تعثر الفكر

¹ محمد وقيدى، «حول الخطاب العربي المعاصر: خطوة إلى الأمام أم خطوة إلى الوراء؟»، **دراسات عربية**، العدد 10، أغسطس 1983، ص. 26.

² كمال عبد اللطيف، **درس العروبي في الدفاع عن الفكر التاريخي**، مرجع سبق ذكره، ص. 28.

العربي الذي آل إلى الطرح السلفي ليبين محدوديته من خلال محدودية اللحظة التي تأسس فيها. في هذا الكتاب يرجع العروي إلى الأسس المعرفية التي تأسس عليها الفكر السلفي ممثلاً من خلال محمد عبده الذي هو في نهاية المطاف استرجاع للنظم المعرفية التي أسست الفكر العربي في لحظته الأولى إيبستيميته والتي آلت إلى التهافت. فأفرزت لنا الوضع المتأزم الذي نهض فيه العالم العربي على وقع حضارة تجاوزه.

لذا فمن خلال هذا الكتاب، يرجع العروي إلى نقد التراث من خلال نقد فكر محمد عبده، ممثل هذا التراث في لحظة النهضة. ولعل العبارة الأكثر استعمالاً للتعبير عن الوضع الذي عرفه العالم العربي في عصر النهضة من خلال فكر محمد عبده هي المفارقة أو لحظة وعي الفارق حسب تعبير كمال عبد اللطيف. تلك اللحظة التي تضمن بها السؤال النهضوي بالقول الديني عند الاختراق الاستعماري والذي رآه وعاشه في شكل تحد ديني بين الإسلام والنصرانية وتحد عقائدي من خلال العلوم التي جاء بها مستشكلة الفكر الإسلامي. الشيء الذي توجب إعادة تأسيس العقيدة الدينية في رسالة التوحيد. إنها المفارقة التي تجلت في ظروف السجال التاريخي الذي حصل من خلال عمل الإصلاح، الذي ينطلق من مرجعية إسلامية تسترجع كل تراث الفكر الفلسفي والكلامي واستعمالها لمواجهة الفكر الغربي ومجادلة الأفكار المعارضة التي تنطلق من مرجعية انتقائية تريد أن تؤسس بها فكراً تنويرياً لمواجهة الفكر السلفي¹. لقد استخلص العروي أن "الذهنية الناظمة لتفكير محمد عبده هي الذهنية الكلامية، وهي ذهنية ترى العقل، عقل النص، أما المعقول فقد تشكل في الذاكرة الإسلامية، من الخبر والحكمة والسنة والتقليد، والكشف وسر الإمام، وكلها أسماء يجمعها ناظم واحد في نظر المؤلف هو السعي لعقل المطلق."² لقد حاول العروي من خلال نموذج محمد عبده، الكشف عن مفارقات الوعي

¹ راجع كتاب فرح أنطون، **ابن رشد وفلسفته**، دار الفارابي، بيروت، 1988.

العربي. فما يحصل اليوم في الثقافة العربية المعاصرة، هو الرجوع القهقري إلى لحظة محمد عبده وهذا أمام وضع اختلط فيه النص بالواقع، حيث فقد العالم العربي مرجعية يعتمدها للانطلاق الحضاري، فهو أمام واقع متردي وأمام نص، تأتي معه رواسب الماضي عند استحضاره، فتجعله مغتربا عنه رغم ارتباطه بالنفس الذات، التي وجد نفسها أمام الغرب في القرن التاسع عشر. لقد "انكشفت لعبده المفارقة: مجتمعان **أحدهما**، يقول إنه إسلامي ويطبق في حياته اليومية ما دعا إليه الإنجيل من زهد في العلم ومنافعه ومن اعتقاد في الخوارق والكرامات ومن مجافاة العقل، **والثاني** يقول إنه مسيحي ويعمل بعكس ما جاء في كتابه المقدس، فلا يعتزل الدنيا، ويتصرف كما لو كانت سنن الكون لا تخرق أبدا، بل يعتبر النظر في الخليقة والانتفاع بها ضربا من ضروب العبادة. عكس ما يظن المسلمون والنصارى على السواء، ما يوافق مجتمع العقل والعلم، القائم في الغرب، هو ما دعا إليه القرآن، وما يوافق المجتمع الذي يعيش فيه مسلم اليوم، أي مجتمع الكسل والجهل والتوكل، هو ما جاء به الإنجيل. لا يجوز إذن إسناد حيوية وتقدم الغرب إلى أمانة النصارى، كما لا يجوز ربط جمود وتخلف المسلمين إلى عقيدة الإسلام. في كل حالة يخالف السلوك المعتقد.¹ ونحن أمام نفس الوضع الذي وجد محمد عبده نفسه فيه، نستحضر وعي الفارق الذي يزيدنا اعترابا عن واقعنا وعن راهنية فكرنا. أمام الأوضاع التي تحدد شرطيته التاريخية. هذا ما يجعل الفكر العربي عاجزا عن استيعاب واقعه والاستجابة للظروف الاجتماعية التي سمحت بوجوده وساهمت في تبلوره. فهو ينطلق من الواقع وينفصل عنه لكي يغيره ضمن نماذج طوباوية تنبئية أو بالدعوة إليها، وهنا يصرح العروي أن السبيل للخروج من هذا المأزق التاريخي لا يكون إلا "بثورة ثقافية، إن الفكر العربي الذي يعكس موقع المجتمع العربي في عالم اليوم لن يتجاوز

² كمال عبد اللطيف، **درس العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي**، مرجع سبق ذكره، ص. 57.

¹ عبد الله العروي، **مفهوم العقل**، مرجع سبق ذكره، ص. 53.

حدود محيطه المسحور إلا بقفزة كوبرنيكية تخرجه من الذات إلى الموضوع.¹ هذا ما يمنح ويسمح لهذا الفكر، استيعاب واقعه ويعيد إنتاجه على المستوى التجريد وبغيره وفق خصائصه الذاتية وذلك بتبني المنهج الموضوعي التاريخي وتجاوز المنهج الميثولوجي. ما كان يصبو إليه العروي من خلال محاولته النقدية، هو الكشف عن الموانع التي منعت الفكر العربي من أن يكون الإطار المعرفي لبروز نظرية علمية عن الواقع، تفهمه وتحلله وتعكسه بطريقة موضوعية وبالتالي تحاول طرح معالم لتغيير إيجابي.

2. محمد عابد الجابري: سؤال النهضة؛ سؤال سلفي.

يعتبر الجابري من أبرز النقاد الذين حملوا على أنفسهم نقد الفكر العربي المعاصر، إلا أنه لم يكتف الجابري في معرض نقده بتناول هذا الفكر منذ عصر النهضة بل راح يتابع خلفيته التاريخية، منذ المراحل الأولى التي تكون فيها. فافتفى آثاره، بحثاً عن الإطار المعرفي الذي تشكل وتاطر من خلاله. فكانت تهدف المهمة التي تبناها، إلى تحليل تلك اللحظة التاريخية التي أسست لهذا الفكر نظامه المعرفي والفعل العقلي الذي أسسه أو تأسس عليه. إن الجابري يفكر في العقل العربي المعاصر، ويسعى إلى كشف آلة المعقولة التي أكتسبها من ماضيه، وذلك من أجل غايات مرسومة ومحددة مفادها: "أولها: إن الفعالية الفكرية جزء من الفاعلية التاريخية الإرادية. وثانيها، إن وضوح الرؤية جزء من نجاعة الفعل العقلي في التاريخ.

¹ عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، مرجع سبق ذكره، ص. 21.

وثالثها: التفكير في توسيع دائرة العقل الكوني، عن طريق ما يسميه الأستاذ الجابري: استقلال الذات العربية.² لقد بدأ الجابري رحلته في نقد العقل العربي من خلال ملاحظات تمكن من خلالها من بناء النماذج التي تسيطر على العقل العربي المعاصر والتي تتحدد بدورها بنفس الإشكالية. أي وحدة الإشكالية التي تربط كل تيارات الفكر العربي المعاصر بنفس الفعل العقلي أي اللاشعور المعرفي الذي أسس لعصر النهضة إشكاليته. فكانت عبارة عن مجموع مشاكل كان لا يمكن طرحها بطريقة منعزلة بعضها عن بعض، بل كل مفكر وكل رائد من رواد النهضة كان يتناول مشاكل عصره وهو يراها مترابطة فيما بينها من خلال وحدة الإشكالية التي كانت عبارة عن محاولة تجمع كل المشاكل في طرح واحد ليتم حلها وهي مترابطة وليس منفصلة. لهذا ظلت مسائل النهضة مطروحة إلى يومنا، لتعذر الحل الذي لم تبتثق عنه نهضة. بل هو إخفاق لفكر النهضة الذي، إما أنه لم يطرح الإشكالية بطريقة صحيحة وإما أنه قام بطرحها بفعل عقلي لا يتناسب مع المسائل المطروحة.

هنا يأتي الجابري فيقول، إن الفكر النهضوي هو في نهاية المطاف فكر أنتجه عقل تأسس في عصر معين وحدد هذا العصر بنية هذا العقل وجعله يطرح كل المسائل بنفس الفعل العقلي الذي تأسس في تلك المرحلة. وهذا رغم تعدد تياراته واختلافها ظاهرياً.

لندع الآن هذا **الفعل العقلي** ونذهب مع الجابري لنتناول مأخذه على الفكر العربي المعاصر وكيف طرح هذا الفكر مسألة النهضة؟ وبفضل ذلك، يمكن أن نلمس مع الجابري، هذه الايبستيمية التي تأسس عليها الفكر العربي المعاصر وتحدد من خلالها تعامله مع واقعه وتاريخه أي، مع ماضيه وحاضره ومستقبله ومع الآخر الذي بات جزء منه.

لقد تناولنا في الإشكالية مسألة السؤال النهضوي وقلنا إن الفكر العربي المعاصر يطرح سؤاله مستعملاً كلمة **لماذا**

² كمال عبد اللطيف، **في الفلسفة العربية المعاصرة**، دار سعاد الصباح، الكويت، 1992، ص. 110.

وهذا عندما يريد معرفة أسباب الانحطاط والتخلف وكذا سبب تفوق الآخر وتقدمه.

وقلنا إن السؤال الذي يبدأ بكلمة **لماذا؟** غالباً ما تكون الإجابة عنه، غير علمية أو ميتاواقعية من خلال البحث عن أسباب ليس لها ترابط منطقي وموضوعي فيما بينها. وإما أن طرح السؤال هو، في حقيقة الأمر، مسبوق بالجواب نفسه، أي الدافع لطرح السؤال هو حضور الجواب وليس البحث عن الجواب. أما عندما يبدأ الفكر العربي المعاصر بسؤال **كيف؟**، فيكون عندما يتعلق الأمر بسؤال المستقبل (الينبغيني) أي ما يجب أن يكون عليه الواقع الحاضر (الذي هو مرفوض يراد استبداله بواقع آخر) وهذا بدوره سؤال غير علمي حيث لا يبحث في ظاهرة موجودة يريد أن يفهمها ويحللها بل يريد تحقيقها. وهذا طرق للبحث الإيديولوجي وليس البحث العلمي.

إذا ما هي هذه الأسئلة التي طرحها الفكر النهضوي وانتظمت من خلالها أهم تياراته الفاعلة فيه. والتي جعلتها كلها، تيارات سلفية تعتمد على مرجع حاضر سلفاً؛ إما في ماضي الأنا أو حاضر الآخر.

السؤال الأول: كيف نستعيد حضارتنا؟ كيف نحيا تراثنا؟

إن هذا السؤال يطرح العلاقة بين الماضي والمستقبل، فأما الحاضر، فهو ليس حاضراً في هذا السؤال. إنه التحدي الحضاري الغربي الذي يفرض على متلقي التحدي أن يبحث عن هويته والتي لا يجدها إلا في الماضي وهي تعوضه عن الحاضر الذي يعتبر مرفوضاً. وهي تنطلق من قراءة سلفية للتراث. التي جعلت الوسيلة غاية "فالماضي الذي أعيد بناؤه بسرعة قصد الارتكاز عليه **للنهوض** أصبح هو نفسه مشروع نهضة. هكذا أصبح المستقبل يقرأ بواسطة الماضي، ولكن لا الماضي الذي كان بالفعل، بل **الماضي كما كان ينبغي أن يكون**. وبما أن هذا الأخير لم يتحقق إلا على صعيد الوجدان، صعيد الحلم، فإن صورة (المستقبل-الآتي) ظلت هي نفسها

(المستقبل-الماضي).¹ إنها قراءة لا تاريخية، لا تعيش لحظات التاريخ بتعاقبها ولكن بتداخلها، فيصبح المستقبل ماضي، ليس الماضي كما كان ولكن كما كان يجب أن يكون. وعليه فالحاضر هو امتداد للماضي الفعلي الذي تحقق ولم يكن مقبولاً، فوجب تغييره حتى لا يؤول إلى ما آل إليه الماضي، لذلك اقتضى تغييره حتى يصبح المستقبل على صورة الماضي المأمول الذي أمثله على صعيد الحلم.

السؤال الثاني: كيف نعيش عصرنا؟ كيف نتعامل مع تراثنا؟

يطرح هذا السؤال العلاقة بين الحاضر والماضي، والحاضر هنا ليس الحاضر الفعلي لطرح السؤال بل حاضر الغرب، وبالتالي يصبح المستقبل والحاضر يتمثلان في حاضر الآخر. فحضور الآخر بالنسبة لطرح هذا السؤال هو سلفية خاصة به ألا وهو الغرب. فينظر "إلى التراث العربي الإسلامي من الحاضر الذي يحياه، حاضر الغرب الأوروبي، فيقرأه قراءة أورباوية النزعة، أي ينظر إليه من منظومة مرجعية أوربوية، ولذلك فهو لا يرى فيه إلا ما يراه الأوروبي." ² لذلك يرى طارح هذا السؤال أن المستقبل مرتبط بدرجة استلهاام حاضر الآخر "وبالمقايضة يصبح المستقبل في الآتي العربي مشروطاً باستيعاب (الحاضر-الماضي) الأوروبي." ³

السؤال الثالث: كيف نحقق ثورتنا؟ كيف نعيد بناء تراثنا؟

يطرح هذا السؤال العلاقة بين الماضي والمستقبل، لكن هذين المستويين من الحضور التاريخي، يعيشهما طارح هذا السؤال كمشروعين، مشروع الثورة التي لم تتحقق ومشروع التراث الذي يعاد قراءته لتأصيل هذه الثورة. وعليه يتم استرجاع التراث ليؤسس للثورة. لكن مبررات هذه الثورة لا يعيشها في حاضره ولكن يعيشها في حاضر الآخر، الذي يسعى هو بدوره لتحقيق ثورة؛ الغرب اليساري. لذلك "تنتهي

1. محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مرجع سبق ذكره، ص. 13.

2. نفس المرجع، ص. 14.

3. نفس المرجع، ص. 14.

القراءة اليسارية العربية للتراث العربي الإسلامي إلى سلفية
 ماركسية أي إلى محاولة لتطبيق طريقة تطبيق السلف
 الماركسي للمنهج الجدلي وكان الهدف هو البرهنة على صحة
 المنهج المطبق لا تطبيق المنهج.¹

هذه بالنسبة إلى الجابري أهم الأسئلة التي طرحها العالم
 العربي منذ عصر النهضة وانتظمت من خلالها أهم تياراته
 الفكرية، والتي أسست للفكر العربي نظامه المعرفي. لقد
 باتت العلاقة بالواقع أي بالحاضر، مرهونة بالنسبة إلى هذا
 الفكر بالطريقة التي كان يقرأ من خلالها تراثه وقراءته لحاضر
 وتراث الآخر، وعلى أساسها كان يستشرف مستقبله أو
 يخطط لتغيير حاضره وفق مستقبل أعده سلفاً.

نعود مع الجابري إلى مفهوم **الفعل العقلي** والذي حدد
 طرق قراءة التراث والتعامل مع معطيات الحاضر، والذي
 يعتبره الجابري بمثابة طريقة التفكير المعتمدة منذ عصر
 النهضة والتي، كما تناولها، تعاني آفتين؛ آفة في المنهج وآفة
 في الرؤية.

فمن خلال آفة المنهج يفتقد هذا الفكر النظرة الموضوعية،
 أما من ناحية الرؤية فنجد غياب النظرة التاريخية. "اللاتاريخية
 والافتقاد إلى الموضوعية، ظاهرتان متداخلتان تلازمان كل
 فكر، يئن تحت أحد أطراف المعادلة التي يحاول تركيبها،
 الفكر الذي لا يستطيع الاستقلال بنفسه، فيلجأ إلى تعويض
 هذا النقص بجعل موضوعاته تنوب عنه في الحكم على
 بعضها. هنا تذوب الذات في موضوعها وينوب الموضوع عن
 الذات التي يتوارى ما تبقى منها، بعيداً إلى الوراء، بحثاً عن
 سلف تتكئ عليه لترد الاعتبار إلى نفسها من خلاله
 وبواسطته... والفكر العربي الحديث والمعاصر من هذا القبيل،
 ولذلك كان معظمه سلفي النزعة والميول، وهنا الفرق بين
 اتجاهاته وتياراته هو في نوع السلف الذي يتحصن به كل
 منها."²

¹. نفس المرجع، ص. 16.

². نفس المرجع، ص. 16.

لقد تأسست كل هذه التيارات على فعل عقلي واحد ألا وهو **قياس الغائب على الشاهد**. وهذا سيتم شرحه لاحقا عندما نعرض كيف حلل الجابري بنية الفكر العربي والتي ظلت تأسس وتشرع لفعله العقلي. ولمحاولة القيام بالنقد الشامل والكلّي لهذا الفكر حاول الجابري استيعاب كل الفكر العربي منذ نشأته إلى العصر الحديث، محاولاً أن يظهر العطب أو الخلل الموجود فيه، وذلك في عدم قدرته على إنتاج ثقافة علمية تسمح له بأن تكون له الريادة الأولى في تأسيس الفكر العلمي، ليس كمجال معرفي خاص ولكن كموقف حيال الواقع، يكون نموذج تقتدي به كل المجالات المعرفية الأخرى وتتسم به الثقافة بكلّيتها. لقد طرق الجابري باب النقد المعرفي من خلال منهجية حددها كالآتي:

1. ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث: أي القطيعة مع المناهج التراثية التي تأسست من خلال العلوم المختلفة التي شكلت البنية المعرفية للتراث. من أصول فقه وعلم كلام وغيرها من العلوم التي المجال التداولي العربي الإسلامي.
2. فصل المقروء عن القارئ... مشكلة الموضوعية: وذلك من خلال تحديد العلاقة الذاهبة من الموضوع إلى الذات وكذلك تحديد العلاقة الذاهبة من الذات إلى الموضوع. وذلك لا يتحقق إلى من خلال المعالجة البنيوية، بمعنى قراءة التراث ككل، مع استحضار البعد التاريخي، أي ربطه بالأبعاد الثقافية والسياسية والاجتماعية، وأخيراً حدوده الأيديولوجية، بمعنى أنه كان يعكس وضعاً معين كان هذا الفكر يقوم من خلاله بوظيفة معينة.
4. وصل القارئ بالمقروء... مشكلة الاستمرارية: وهي تأتي من محاولة الذات القارئة أن تقرأ نفسها في الذات المقروءة. وهذا على اعتبار أن الذات المقروءة هي عطاء تاريخياً استطاع أن يتحرر من التاريخ ويحقق

لنفسه شيء من الاستقلالية تشعر من خلال ذلك الذات القارئة نفسها أنها موصولة بها.¹ إنها خطوات المنهج التي يجب تبنيتها لتخطي القراءات التراثية للتراث والتي جعلنا، كمفكرين في هذا التراث وعاملين عليه، أن نتحول من "كائنات تراثية إلى كائنات لها تراث."² وهذا ما جعلنا نؤسس فهما موضوعيا للتراث وهو المستوى الذي يتحقق من خلال ربط علاقة توائم بين الفصل والوصل مع هذا التراث، تجعل الذات العارفة تكتشف موضوعها وإقامة مسافة معرفية بين الذات العارفة وموضوع المعرفة. فيعاد بناء الموضوع وفق فهم يقطع مع الفهم التراثي للموروث. وكما يقول الجابري: بجعل المقروء معاصرا لنفسه معناه فصله عنا، وجعله معاصرا لنا معناه وصله بنا. "إن الجابري يقدم هنا إطارا منهجيا مرنا متعدد الأبعاد يمكنه من استخدام مفاهيم تنتمي إلى حقول دلالية مختلفة وقوالب تصورية عديدة."³ استوحاها من مناهج النقدية ذات البعد التفكيكي والبنوي والتي تأسست من خلال طرح فلسفة النقد التي تبنتها المدارس الفلسفية ما بعد الحداثية.

ينطلق محمد عابد الجابري من وضعية نعتبرها هي حجر الزاوية في مشروعه النقدي والتي بدأت أساسا من خلال نقد الخطاب العربي المعاصر وتحليل طبيعة السؤال النهضوي فيقول: "السؤال النهضوي سؤال إيديولوجي مشرّع؛ إنه ليس سؤالا علميا يحلل الواقع من أجل الوصول إلى قانون يعبر عن ثوابته، بل هو سؤال ينشد التغيير ويشرع له في إطار حلم إيديولوجي، وبالتالي فهو لا يطرحه إلا إذا كان التغيير قد شق طريقه، أو أخذ يشق طريقه، بفعل الصراعات الاجتماعية التاريخية، الأمر الذي يجعل الحلم بالتغيير حلما إيديولوجيا فعلا: يعكس اتجاه التطور ويستعجل نتائجه، يبشر بها وكأنها متحققة أو على وشك التحقق. ومن هنا كان الوعي بالنهضة

¹ نفس المرجع، ص. 21-22-23-24.

² نفس المرجع، ص. 21.

³ السيد أولد أباه، «أزمة التنوير في المشروع الثقافي العربي المعاصر، إشكالية نقد العقل نموذجاً»، سلسلة كتب المستقبل العربي (18)، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004، ص. 106.

يأتي عادة عقب انطلاقها، و على الأقل مساوقا لخطواتها الأولى الحاسمة، ومن هنا أيضا يأتي السؤال النهضوي كشكل من أشكال التعبير عن هذا الوعي: يعكسه وفي الوقت ذاته ينظر للنهضة ويرسم الطريق الذي يجب أن تسير فيه، الأمر الذي يجعل منه سؤالا-جوابا، بمعنى أن الرغبة في الإدلاء بالجواب هي التي تدفع إلى طرح السؤال.¹ لهذا فقد كان سؤالا لا يحلل ظاهرة متجلية في الواقع العيني يتم رصدها وتتبعها، بل كان سؤالا حول عوامل تحقيقها.

يصرح الجابري أن الفكر العربي لم يكن خال من تفكير علمي أو بعبارة أخرى كانت له الريادة في تأسيس العقل العلمي، إلا أن هذا لم يسمح بتأسيس ثقافة علمية على اعتبار أن الحضارة العربية الإسلامية كانت من بين الحضارات الثلاثة التي يذكرها الجابري المتمثلة في الحضارة اليونانية والحضارة الأوروبية التي "أنتجت ليس فقط العلم، بل أيضا نظريات في العلم، إنها وحدها... التي مارست ليس فقط التفكير بالعقل بل أيضا التفكير في العقل."² فعندما يصرح إن الحضارة العربية الإسلامية رغم أنها أنتجت نظريات في العلم، هذا لا يعني أنها أسست ثقافة علمية بالمعنى الحديث، أي أنها لم تجعل العلم كإطار معرفي يدخل ضمن الديناميكية المعرفية لهذا الفكر، بل بات على هامش الانشغالات أو الطروحات الفكرية والجدال الإيديولوجي، عكس ما حدث في الحضارة الغربية. ويرجع الجابري سبب تميز الفكر العربي عن الفكر الغربي في منطلقاته ومبادئه والأسس المعرفية التي اعتمدها، إلى طبيعة الموضوع الذي تفاعل معه كل منهما-الفكر العربي والفكر الغربي- ف "الموضوع الذي تعاملت معه الفعالية الذهنية لمفكري الإسلام موضوع ذو خصائص مميزة تختلف عن خصائص الموضوع الذي تعاملت معه الفعالية الذهنية لمفكري اليونان وفلاسفة أوروبا،

¹ محمد عابد الجابري، **إشكالات الفكر العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989، ص. 20.

² محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، الطبعة الخامسة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991، ص. 18.

وبالتالي القواعد التي استخلصتها الفعالية الفكرية العاملة داخل الثقافة العربية الإسلامية ستكون مختلفة عن القواعد التي شكلت جوهر العقل اليوناني والعقل الأوروبي.¹

ونحن عندما نفرق انطلاقاً من الطرح الجابري بين الفكر الأوروبي والفكر العربي، لا يعني أننا نبرز أن موضوع تفكير كل منهما مختلف عن الآخر، بل يعني أن الشيء الذي يفرق بين الفكرين هو أساساً، الانشغال الفكري الذي يتحدد انطلاقاً من تعامل كل واحد منهما مع موضوعه والأولوية التي قد يوليها لجانب على الآخر وكيف يتحدد هذا الفكر انطلاقاً من نظرة خاصة للوجود والمعنى الذي يعطيه للإنسان من خلال إبراز خصائصه ومبرر وجوده في هذا الوجود.

فعندما نقول إن الفكر الغربي هو مادي، فهذا لا يعني أنه يهمل الجوانب الأخرى مثل المواضيع الدينية والميتافيزيقية، وإنما نعني أن هذا التفكير يتمحور أساساً ويتحدد بكليته، بالجانب المادي وينطلق منه. وكذلك الحال عندما نقول إن المفكر فيه في الحضارة العربية الإسلامية هو بالأساس كان يقع على المواضيع الدينية واللاهوتية والدراسات النقلية، هذا لا يعني أنه أهمل الجانب المادي وإنما القصد من ذلك أن الأسس المعرفية التي يقوم عليها هذا الفكر هي بالأساس قائمة على مسلمات دينية ميتافيزيقية وكل المعرفة تصب وتنطلق من هذا الإطار. وهذا لا يقصد به كذلك أننا نعت هذا الفكر أو الآخر بالإيجاب أو السلب وإنما هذا يعود إلى خصائص ومميزات كل واحد منهما. قبل أن نحلل الطرح الذي جاء به الجابري في تناوله الفكر العربي المعاصر دعنا نقوم بمحاولة ربط طروحاته التي جاء بها في كتابه بعنوان **تكوين العقل العربي والمعاصر** وهذا لكي نجد الخيط الرابط بين المجال التاريخي الذي تكون من خلاله هذا الفكر، منذ نشأته في العصور الأولى والوضعية التي آل إليها لاحقاً، من خلال عصر النهضة. فهل يمكن من خلال هذا أن نجد العناصر التحليلية التي يمكن أن تقدم لنا الإجابة عن الأسئلة التي طرحناها من خلال إشكاليتنا

¹. نفس المرجع، ص. 26.

والتي مفادها أن الفكر العربي المعاصر هو فكر لا واقعي ولا يساهم في نشأة أو تهيئة الظروف المعرفية لتفكير علمي؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه من خلال تحليل مشروع الجابري، الذي قام به لنقد العقل العربي وذلك في حدود ما نحتاجه من عناصر تهمنا في هذا الطرح. وذلك عن طريق تعريف ما عرفه وتحديد ما حدده الجابري من مفاهيم لتفكيك هذا الفكر والكشف عن الأسس المعرفية التي تعطي لهذا الأخير مجال اهتماماته، والأنظمة الفكرية التي أنتجها من خلال الانشغال الأساسي الذي كان يدور حوله.

وقبل أن نقوم بذلك يجب أن نقوم بتحديد المنطلقات اليبستمولوجية التي تبناها.

ماذا يقصد الجابري بالعقل العربي؟ وعلى أي أساس يمكن أن يقوم العقل بنقد نفسه بنفسه؟

يفرق الجابري بين نوعين من الفكر، فهناك الفكر كمحتوى وهناك الفكر كأداة.

الفكر كمحتوى يعبر به عن مضمونه أي جملة الأفكار والآراء والتصورات، أما الفكر كأداة فهو الفكر كأداة لإنتاج تلك الأفكار والتصورات وهذه التفرقة التي يتبناها الجابري بين الفكر كمحتوى والفكر كأداة، يقصد من خلالها، أنه يتبنى في جوهر بحثه ليس نقد الفكر كمحتوى أي لا يتبنى العملية التي تقوم بالتأريخ للأفكار والتصورات والآراء وتبويبها وتصنيفها ولكن ما يهمه بالأساس، في معرض نقده، هو الفكر العربي كأداة لإنتاج الأفكار. وهذا ما يدفع الجابري إلى طرح مفهوم العقل العربي بوصفه أداة لإنتاج الأفكار وهنا يقوم بمقارنة الفكر كمحتوى والفكر كأداة.

"إن التداخل الصميمي بين الفكر كأداة والفكر كمحتوى واقعة لا جدال فيها، وإذا أخذنا بعين الاعتبار واقعة أخرى لا جدال فيها كذلك وهي أن الفكر سواء بوصفه أداة للتفكير أو بوصفه الإنتاج الفكري ذاته هو نتيجة الاحتكاك مع المحيط الذي يتعامل معه، المحيط الاجتماعي الثقافي خاصة، سهل علينا أن نتبين مدى أهمية هذا المحيط في تشكيل الفكر كأداة ومحتوى معا، وبالتالي أهمية خصوصية المحيط الاجتماعي

الثقافي في تكوين خصوصية الفكر، وهكذا فالفكر العربي مثلا هو عربي ليس فقط بكونه تصورات وآراء ونظريات تعكس الواقع العربي أو تعبر عن شكل من أشكال التعبير، بل أيضا لأنه نتيجة طريقة أو أسلوب في التفكير ساهمت في تشكيلها جملة معطيات منها الواقع العربي نفسه بكل مظاهر الخصوصية فيه،¹ إن الإقرار بهذا يعني، أن العقل الذي ينوي الجابري نقده هو بالأساس عقل عربي كونه نتيجة لظروف ومحيط ثقافي ساهم في تكوينه والمتمثل في الواقع العربي. إن أهمية البعد الثقافي تكتسي بعدا ايبستيمولوجيا ومعرفيا، إذ أن العقل العربي، هو كذلك، لأنه يفكر بواسطة الثقافة التي أدت إلى نشأته وهذا ما يجعله يتحدد بهوية ثقافية وهي الثقافة العربية. "إن التفكير بواسطة ثقافة ما، معناه التفكير من خلال منظومة مرجعية تتشكل إحدائياتها الأساسية من محددات هذه الثقافة ومكوناتها وفي مقدمتها الموروث الثقافي والمحيط الاجتماعي والنظرة إلى المستقبل بل والنظرة إلى العالم، إلى الكون والإنسان، كما تحددتها مكونات تلك الثقافة."² يأتي هنا الجابري إلى تعريف مهم يعبر عن جوهر موضوع دراسته ونقده، حيث يصرح أن ما يقصد بالفكر العربي وما يخلص به قوله في هذا الإطار "الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصية هي الثقافة العربية بالذات، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام، وتعكس واقعهم أو تعبر عنه وعن طموحاتهم المستقبلية. كما تحمل وتعكس وتعبر في ذات الوقت عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم الراهن."³ هذا ما يقترحه الجابري، من وجهة نظر خاصة، تجعله يحدد الإطار العام الذي يتحدد به الفكر العربي. إلا أنه بعد ما حدد لنا الفرق بين الفكر كمحتوى والفكر كأداة رجع إلى تفريق مهم جدا، وهو جوهر الإشكال النقدي الذي تبناه. إذ أنه دون التفريق بين الفكر السائد والفكر الفاعل لا

1. نفس المرجع، ص. 12.

2. نفس المرجع، ص. 13.

3. نفس المرجع، ص. 14.

يمكن أن نبرز العمل النقدي المرجو الذي تبناه الجابري، إذ كيف يمكن الفكر أن ينتقد نفسه؟ هنا يأتي الجابري لكي يطرح مفهومي استخلصهما من العالم الفرنسي لالاند lalande حيث يفرق بين العقل المكون أو الفاعل والعقل المكون أو السائد. فالعقل الفاعل أو المكون هو "إدراك النشاط الذهني الذي يقوم به الفكر حين البحث والدراسة والذي يصوغ المفاهيم ويقرر المبادئ".¹

أما العقل السائد أو المكون هو "مجموع المبادئ والقواعد التي نعتمدها في استدلالنا".² فالعملية التي قام بها الجابري معتمدا على المفكر لالاند في التفريق بين طبيعتين للفعل المعرفي للفكر، تنطلق بالأساس من مهمة الناقد الايستمولوجي، حيث أنه لا يمكن أن يتم نقد الفكر السائد إلا إذا تم هناك وجود العقل الفاعل الذي يقوم بتتبع الفكر السائد باستمرار.

وهنا يأتي انطلاقاً من هذا الطرح، إلى تعريف العقل العربي على أنه العقل المكون أي "جملة المبادئ والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية للمنتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة أو... تعرضها عليهم كنظام معرفي،"³ فالعقل الفاعل يدخل كعقل نقدي يصوغ العقل السائد وبالتالي إمكانية بنائه وصياغته وفق قواعد ومبادئ معرفية جديدة لتحل محل القديمة. وهنا يبرز لنا مفهوم العمل النقدي أي إمكانية استبدال نظام معرفي بنظام آخر. انطلاقاً من هذا التعريف يمكننا أن نقول إننا تقدمنا ما فيه الكفاية لكي نفهم المضمون الذي يعطيه للعقل والفكر العربي.

إذن، ماذا يقصد الجابري بالنظام المعرفي والذي سوف يكون المفهوم المعلم الذي بواسطته يمكن أن يحدد طبيعة الفكر العربي أو العقل العربي.

1. نفس المرجع، ص. 15.

2. نفس المرجع، ص. 15.

3. نفس المرجع، ص. 15.

يعرف الجابري النظام المعرفي على أنه "جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات التي تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية."¹

هذا التعريف يبرز لنا البعد السيكولوجي في تكوين العقل أو النظام المعرفي المؤسس لهذا الأخير. فعلى اعتبار أن إنتاج المعرفة هو عملية تدخل ضمن العمل الواعي في إنتاج المعارف والأفكار فالنظام المعرفي هو، ما هو كامن وراء هذه الأفكار والمعتقدات والتصورات، أي البعد اللاشعوري في إعادة إنتاج هذا الفكر ذاته. وبالتالي استمرارية الثقافة التي ينشأ من خلالها. "فبنية العقل الذي ينتمي إلى ثقافة معينة تتشكل لاشعوريا، داخل هذه الثقافة ومن خلالها، وتعمل بدورها بكيفية لا شعورية كذلك على إعادة إنتاج هذه الثقافة نفسها... إن العقل كجهاز معرفي (فاعل وسائد) يتشكل وينتج في أن واحد بكيفية لاشعورية."² إن اللاشعور المعرفي حسب الجابري لا يتحدد بالزمان أو المكان، فوجود الشيء بطريقة لا شعورية يعني أنه يحدد لنفسه المكان والزمان الذي ينتمي إليه، ويتأسس من خلاله، يعني أنه لا يعطي أهمية لما قبل ولما بعد، بل هو الذي يحددهما في بنيته. فالزمن الثقافي هو زمن لا شعوري لا تحدده التواريخ ولا الأماكن، فهو موجود في كل الأزمنة ومن خلالها. فاعتبار الزمن الطبيعي على أنه زمن اليقظة والوعي، فإن اللاوعي واللاشعور، هو زمن يتحدد في عملية لا واعية لأفكار ومعارف تحدد ضمنه وتعتبره مرجعيتها المعرفية والزمانية. إن الإقرار بهذه النتيجة هو تعبير عن مفهوم هو بالأساس المرجع الأساسي الذي تكون من خلاله الفكر العربي ألا وهو عصر التدوين. إلا أنه قبل أن نحدد الإطار الزمني الذي يتحدد فيه عصر التدوين وخصائصه الأساسية باعتباره الإطار المرجعي للفكر العربي ومن خلاله تكون النظام المعرفي، يعلن الجابري عن خصائص الفكر العربي والذي اتسم بها منذ نشأته إلى يومنا هذا، مروراً بعصر النهضة. هذه الحقيقة التي يعلن عنها الجابري يعبر عنها

¹. نفس المرجع، ص. 37.

². نفس المرجع، ص. 40.

بالحقيقة العربية المزدوجة؛ "هناك من جهة تداخل بين العصور الثقافية في الفكر العربي منذ الجاهلية إلى اليوم، مما يجعل منها زمنا ثقافيا واحدا، يعيشه المثقف العربي في أي مكان من الوطن العربي. كزمن راكد يشكل جزءا أساسيا وجوهريا من هويته الثقافية وشخصيته الحضارية والسمة البارزة في هذا الزمن الثقافي العربي الواحد، وهي حضور القديم، لا في جوف الجديد يغنيه ويوصله، بل حضوره معه جنبا إلى جنب ينافس ويكبله. هناك من جهة أخرى انفصال بين الزمان والمكان في التاريخ الثقافي العربي انفصالا جعل بعض البلاد العربية تعيش بعيدا على صعيد الفكر والثقافة والوعي ما عاشه بعضها الآخر من قبل، الشيء الذي يعني غياب التزامن الثقافي على صعيد الوطن العربي، أو على الأقل عدم تحقيقه كاملا في أية فترة من فترات التاريخ العربي إلى اليوم.¹ هذه الحقيقة المزدوجة المتناقضة التي تطبع الفكر العربي تجعله فكرا اجتراريا لا يتحرك بطريقة ديناميكية تطويرية ولكن بطريقة توتيرية اهتزازية؛ يعني أنه يتحرك في ذاته ومن ذاته ولا يتحرك بذاته، لكي يعيد إنتاج نفسه انطلاقا مما يستهلك. إذ لا يحقق تطورا كرونولوجيا يجعل نفسه ينتقل من قبل إلى ما بعد، بل هو عبارة عن نظام معرفي ينتج مفاهيم وأطر معرفية تبقى حاضرة وموجودة بشكل مستقل عن الأطر المعرفية اللاحقة وبالتالي لا تحصل أية قطيعة معرفية في نظام بنظام معرفي آخر، بل هناك عملية تراكم كمي لنظم معرفية تنضاف إلى النظم القديمة دون إحداث النقلة أو الطفرة المعرفية. فتبقى النظم تتنافس الشرعية لتمثيل هذا الفكر. ويحدد الجابري العصر الذي تمت من خلاله بلورة هذه النظم الفكرية أو المعرفية والتي اعتبرها نظم مستقلة عن بعضها البعض، حيث يعتبره الإطار المرجعي الذي أرسيت فيه المبادئ الايستمولوجية التي شكلت وتتشكل وستتشكل على أساسها كل النظم المعرفية اللاحقة.

¹ نفس المرجع، ص. 51.

يعرف الجابري هذا العصر على "أنه الإطار المرجعي الذي يشد إليه وبخيوط من حديد جميع فروع هذه الثقافة وينظم تموجاتها اللاحقة... إلى يومنا هذا، ليس هذا فحسب، بل إن عصر التدوين هذا... هو في ذات الوقت الإطار المرجعي الذي يتحدد به ما قبله... وليس العقل العربي في واقع الأمر شيء آخر غير هذه الخيوط بالذات، التي امتدت إلى ما قبل وصنعت صورته في الوعي العربي... وامتدت وتمتد إلى ما بعد لتصنع الواقع الفكري الثقافي العام في الثقافة العربية العامة وبالتالي مظهرها أساسيا من مظاهرها.¹ ويصطلح الجابري هذا العصر بعصر التدوين، وهو الفترة الزمنية التي تمتد ما بين منتصف القرن الثاني للهجرة ومنتصف القرن الثالث، فقد كانت عملية التدوين في هذه الفترة كحركة أسست للعقل العربي نظامه المعرفي وأرست دعائمه الأبيستيمولوجية وهي التي أسست المنطلقات المعرفية التي يرجع إليها أي إنتاج ثقافي معرفي. وبالتالي فإن الظروف التي صاحبت عصر التدوين هي التي ستطبع خصائصه وتعطي للعقل العربي هويته الثقافية "فإن المعطيات والصراعات والتناقضات التي عرفها عصر التدوين والتي تشكل هويته التاريخية هي المسؤولة عن تعدد الحقول الإيديولوجية والنظم المعرفية في الثقافة العربية كما وأنها هي المسؤولة عن تعدد المقولات وصراعاتها في العقل العربي."² هذا ما يخلص إليه الجابري في عرضه لأهم المفاهيم التي تكون كأدوات تحليل الفكر العربي ومن ثمة نقده. ودون الغوص في المنحنى التحليلي الذي تبناه الجابري، إذ ليس هذا من صميم بحثنا- نخلص إلى ما وصل إليه في نهاية عرضه.

يحدد لنا الجابري النظم المعرفية في الثقافة العربية الإسلامية حيث تبلورت وأخذت تتشكل بنية العقل العربي انطلاقا من نظم معرفية ثلاثة وهذا التصنيف الذي جاء به الجابري يحاول من خلاله القيام بقطيعة مع التصنيفات التقليدية السائدة والتي لم تخرج عن الطرح الشكلي وهنا

¹. نفس المرجع، ص. 62.

². نفس المرجع، ص. 71.

يقول مبررا ما قام به " ...بدلا من تصنيف العلوم وضروب المعرفة للثقافة العربية إلى علوم نقلية وأخرى عقلية إلى علوم دين وعلوم لغة أو إلى علوم العرب وعلوم العجم، وهي التصنيفات التي ما زالت سائدة ومهيمنة، وبدلا من اعتبار الفقه والنحو والبلاغة مثلا علوما منفصلة بعضها عن بعض ومستقلة بموضوعاتها ومناهجها واعتبار علم الكلام والفلسفة علمين متجاوزين متكاملين، وبدلا كذلك من تصنيف التصوف مع العلوم الدينية والكيمياء مع العلوم العقلية إلى جانب الرياضيات والطبيعات... بدلا من هذه التصنيفات التي لا تقوم إلا على اعتبار المظاهر الخارجية وحدها والتي تذكرنا بالتصنيف القديم للحيوانات حسب مظاهرها الخارجية، إلى حيوانات برية ومائية وبرمائية، أدى بنا رصد الأساس الايستيمولوجي لإنتاج المعرفة داخل الثقافة العربية إلى تصنيف آخر، لا يؤخذ فيه بعين الاعتبار سوى البنية الداخلية للمعرفة، أعني آلياتها ووسائلها ومفاهيمها الأساسية، تصنيف يطرق آفاق جديدة تماما هي من الخصوبة والعمق - فيما يبدو لنا - بمثل الآفاق التي فتحتها أمام علم البيولوجيا والتصنيف الحديث للحيوانات إلى فقرات ولافقرات ... هكذا أمكن تصنيف العلوم وجميع أنواع المعارف في الثقافة العربية الإسلامية إلى ثلاث مجموعات: علوم البيان من نحو وفقه وكلام وبلاغة ويؤسسها نظام معرفي واحد يعتمد قياس الغائب على الشاهد كمنهاج في إنتاج المعرفة وما أسميناه بـ " المعقول الديني العربي " المقيد بالمجال التداولي الأصلي للغة العربية، كرؤية واستشراف وعلوم العرفان من تصوف وفكر شيعي وفلسفة إسماعيلية وتفسير باطني للقرآن، وفلسفة استشراقية وكيمياء وتطبيب وفلاحة نجومية وسحر وطمسات وعلم تنجيم... الخ ويؤسسها نظام معرفي يقوم على " الكشف والوصال " والتجاذب والتدافع - كمنهاج وعلى ما أسميناه بـ " اللامعقول العقلي " أعني الذي ينسب إلى العقل لا إلى الدين، والذي كرسته الهرمسية - كرؤية واستشراف وأخيرا علوم البرهان من منطق ورياضيات وطبيعات (بفروعها المختلفة) وإلهيات، بل ميتافيزيقا،

ويؤسسها نظام معرفي واحد يقوم على الملاحظة التجريبية والاستنتاج العقلي كمنهج، وعلى ما دعونه بـ " المعقول العقلي " أعني المعرفة العقلية المؤسسة على مقدمات عقلية - كروية واستشراق.¹

بعد هذا العرض الذي قدمه الجابري مبررا من خلاله المنحى الذي اتخذه لتصنيف الفكر العربي، ينطلق من هذه التصنيفات على اعتبار أن هذا الفكر لم يستطع إلى حد الآن تجاوز هذه النظم المعرفية وما زال هذا الفكر إلى حد الآن يعيد إنتاج نفسه بنفس الطريقة التي أدت به إلى إنتاج هذه النظم الثلاثة، فهو يراوح من نظام إلى آخر دون أن يكون هذا ضمن حركة ديناميكية تطورية تراكمية، لذا فإن " الحركة داخل هذه الثقافة هي حركة اعتماد واهتزاز حركة اصطدام وتداخل بين النظم المعرفية الثلاثة المؤسسة لها، وليست حركة " نقلة " أي حركة يتم الانتقال بها من مرحلة إلى أخرى ويتجاوز بفضلها اللاحق السابق: ينفيه ويلغيه بعد أن يحتفظ منه بما يقبل الحياة والتجدد.² تؤدي هذه الوضعية إلى نتيجة واحدة وهي أن الفكر العربي منذ عصر التدوين أسس لنفسه معالم معرفية وأطر تسمح له بإعادة إنتاجه، وبالتالي أصبح هذا العصر هو المؤسس والملهم الوحيد للفكر العربي اللاحق، وهذه الخاصية الأساسية يعرفها الجابري بحالة **الاجترار**. إن العقل العربي حسب الجابري تحكمه هذه الأنظمة الثلاثة " في تفاعل وتجاوب مع مستلزمات التاريخ... لكن هذه الأنظمة رسمت لهذا العقل حدوده فأصبح يفكر بواسطتها وداخلها، وتحول الزمن الثقافي إلى زمن تقليد وتكرار، إنه لم يعرف، لا القطائع ولا الحرائق، لقد ظل هو هو، مشدود إلى آلية القياس آلية العرفان والكشف وآلية البرهان المحاصرة.³ إلا أن النظم المعرفية التي وصل إليها، لا نجد ضمنها النظام المعرفي الذي هو بالأساس ملهم التقدم الفكري، ألا وهو

¹ محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، مرجع سبق ذكره، ص. 333-334.

² **نفس المرجع**، ص. 334.

³ كمال عبد اللطيف، **في الفلسفة العربية المعاصرة**، مرجع سبق ذكره، ص. 111.

العلم، على اعتبار أن العلم ومنذ عصر النهضة الأوروبية كان وما يزال هو ملهم التقدم الفكري. وهنا طرح الجابري سؤال مهم جدا "أين كان يقع العلم العربي من حركة الثقافة وتموجاتها؟، وبالتالي من **تطور** العقل الذي ينتمي إلى هذه الثقافة: العقل العربي،"¹ هذا التساؤل طرح إشكالا أساسيا مفاده، مكانة التفكير العملي ضمن الأطر المعرفية المؤسسة للفكر العربي وهذا الطرح يحتم علينا معرفة طبيعة النظم المعرفية الثلاثة وأسسها الايستمولوجية. يقسم الجابري كما سلف الذكر النظام المعرفي المؤسس للعقل العربي إلى ثلاثة نظم وهي البيان، العرفان، البرهان.

- "**البيان**؛ كفعل معرفي هو الظهور والإظهار والفهم والإفهام وكحقل معرفي هو عالم المعرفة الذي تبنيه العلوم العربية الإسلامية "الخالصة" علوم اللغة، علوم الدين وتتركز الممارسة النظرية داخله على وضع قوانين لتفسير الخطاب المبين الخطاب القرآني أساسا واقتراح **مقدمات عقلية** لتأسيس مضمون ذلك الخطاب مضمونه الديني خاصة، تأسيسا **عقليا** جدليا حجاجيا والبيان كنظام معرفي هو جملة من المبادئ والمفاهيم والإجراءات التي تعطي لعالم المعرفة ذات بنية لاشعورية: أعني المحددات والسلطات التي تحكم وتوجه المتلقي للمعرفة والمنتج لها، داخل الحقل المعرفي البياني، دون أن يشعر بها، دون أن يختارها."²

-**العرفان**؛ كفعل معرفي هو ما يسميه أصحابه **بالكشف** أو **العيان** وكحقل معرفي هو عبارة عن خليط من هواجس وعقائد وأساطير تتلون بلون الدين الذي يقوم على هامشه لتقدم له ما يعتقدوه العرفانيون أنه **الحقيقة** الكامنة وراء ظاهر نصوصه. وبما أن الإسلام عقيدة وشريعة يحددهما نص أساسي هو القرآن، وبما أن هذا النص قد جاء **بلسان عربي مبين** وبما أن الشريعة الإسلامية عبادات ومعاملات يرتبط

¹ محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، مرجع سبق ذكره، ص. 338.

² محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية للنظم المعرفية في الثقافة العربية**، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986، ص. 556.

فيها الديني بالاجتماعي والسياسي في أكثر من جانب، فإن الحقل المعرفي العرفاني في الإسلام قد تأسس بالارتباط بالنص أي باللغة وبالشريعة أي بالسياسة ومن كانت الممارسة النظرية داخله توظف اللغة وتخدم السياسة...¹ - **البرهان:** كفعل معرفي فهو استدلال استنتاجي (مقدمات فتتأج تلزم عنها) وكحقل معرفي هو عالم المعرفة الفلسفية العلمية المنحدر إلى الثقافة العربية عبر الترجمة. ترجمة كتب أرسطو خاصة. وبما أن هذا الحقل المعرفي قد نقل إلى الثقافة العربية من أجل مناصرة البيان الذي يؤسسها أصلاً، ضداً على العرفان الذي كان يغزوها من الداخل، فلقد كان لا بد أن تتأثر الممارسة النظرية البرهانية في الإسلام بهذا الوضع. لقد كان لا بد من العمل على ترتيب العلاقة بين البيان والبرهان على صعيد المنهج (النحو والمنطق) وكان لا بد من ترتيب العلاقة بينهما على صعيد الرؤية كذلك (علم الكلام والفلسفة).²

إن هذه النظم الثلاثة التي تبلورت خلال عصر التدوين لم تكن خالية من الاحتكاك والاصطدام والتأثير والتأثر المتبادل فيما بينها وعملية التفاعل هذه كانت أساساً جزءاً من عملية التكوين ذاتها. إلا أن هذا لم يدم طويلاً إذ أن التفاعل الذي حصل في مرحلة التكوين انقلب إلى صراع لمحاولة الاستقلال بالعقل وتمثيله. إلا أن مع مرور الزمن جاءت محاولات لمصالحة بين النظم المعرفية الثلاثة إلا أنها لم تؤد إلى إعادة تأسيس هذه النظم الثلاثة ولكن جاءت كعملية تليفقية فطوال "مرحلة التداخل التليفقي هذه، التي ما زالت آثارها قائمة إلى اليوم، ظلت نفس السلطات التي تحكم العقل العربي والفكر الإسلام هي، هي. وكل الفرق بين المرجلتين مرحلة التداخل التكويني ومرحلة التداخل التليفقي هو أن العقل العربي في المرحلة الأولى كانت تتجاذبه ثلاثة نظم معرفية يريد كل منها أن يستقل به، وكان الصراع بين هذه النظم يفسح المجال لهذا العقل لممارسة نوعاً من الفعالية داخل كل حقل على

¹. نفس المرجع، ص. 557.

². نفس المرجع، ص. 557.

حدة. أما في المرحلة التالية، فقد أزيلت الحواجز وأصبح العقل العربي محكوماً بسلطات تلك النظم ولكن لا بوصفها نظاماً معرفياً مستقلة بل بوصفها نظاماً مفككة تداخلت سلطاتها المعرفية وأصبحت تشكل ما يمكن أن يطلق عليه اسم **البنية المحصلة**، وهي البنية التي تشكلت من تداخل الأزواج المعرفية التي كانت تقوم عليها تلك النظم.¹ وبالتالي فإن هذا التداخل الذي حصل بين هذه النظم الثلاثة أدى إلى إنشاء بنية معرفية هجينة ملفقة سيطرة على العقل العربي طوال العصور اللاحقة وإلى غاية اليوم وفقد على أساسها كل نظامه أسسه الأبيستيمولوجية ومرجعيتها المعرفية وتشكل من خلالها وضع ثقافي يتسم بالتيهان فاقداً لمعالم واضحة تسمح بالاستمرار الإيجابي والتفاعل المثمر في إطار الحقل الاجتماعي العام، وبالتالي لم يحصل أن ظهر نظام آخر مستقل عن هذه النظم الثلاثة كون الصراع كان محدوداً في إطارها ولا يمكن أن تكون الغلبة إلا لواحد منها، أو بذوبان كل واحد في الآخر ويؤدي إلى ما أدى إليه. ولم يكن للعلم في إطار هذا العقل أية فعالية إذ لم يكن طرفاً في الصراع. "إن العالم العربي بهذا المعنى قد بقي من أول الأمر حتى نهايته خارج مسرح الصراع في الثقافة العربية، وبالتالي فهو لم يدخل في أية علاقة مع أي طرف من الأطراف المتصارعة فيها، لا مع الدين ولا مع الفلسفة، فقد بقي على هامش النظم الفكرية والإيديولوجية المتصارعة، وبالتالي لم تتح له الفرصة ليساهم في تكوين العقل العربي ككل."²

إن هذه النتيجة التي يخلص إليها الجابري تعتبر مهمة جداً، فيما يخص الإشكالية التي نحن بصدد تحليلها وهذا لكونه يطرح إشكالية الفكر العربي المعاصر كبنية كلية، يرتبط حاضره بماضيه، حيث أن الخصائص التي ظهر بها منذ عصر النهضة مرتبطة لاشعورياً ببنيتها التي تكونت خلال عصر

1. نفس المرجع، ص. 558.

2. محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، مرجع سبق ذكره، ص.

التدوين، وبالتالي فإشكالية الفكر العربي المعاصر هي إشكالية الفكر العربي ككل وهذه النتيجة التي نخلص إليها يسوقنا بها الجابري لمحاولة الربط بين الخطاب العربي المعاصر وبنية العقل العربي التي تشكلت من خلال البنية المحصلة التي تبلورت من خلال تداخل النظم المعرفية الثلاثة بعد عصر التدوين. فأين يكمن إذن الخيط الهادي الذي يربط الفكر العربي حاضره بماضيه؟ إن المفهوم الذي ركز عليه الجابري لكي يقوم بهذا الربط هو مفهوم **البنية المحصلة** ويقصد بها تلك البنية التي تحكم هذا العقل لاشعوريا وتشده بخيوط من حديد. وتجعله نظاما مفككا تتداخل فيه العصور الثقافية وتمارس عليه سلطة تجعله لا يستمر إلا من خلالها. يرجع الجابري البنية المحصلة إلى تداخل النظم المعرفية الثلاثة والتي تتشكل بسلطات ثلاثة رئيسية وهي العناصر الأساسية التي سار عليها العقل العربي منذ عصر التدوين إلى يومنا هذا وهي كالآتي :

-سلطة اللفظ:

أ. اللفظ ككائن مستقل عن المعنى، مستعمل أو مهمل، واللفظ كقالب منطقي يزيد معناه بالزيادة في حروفه واللفظ كمشترك يتضمن معنى المقولة، واللفظ كمتصرف في المعنى وكمحدد لجهة نحوية / منطوية واللفظ كنص يستثمر فيميز فيه بين منظوم ومفهوم، بين منطوق ومعقول، بين المعنى الظاهر والمعنى المراد، بين ما يؤول وما لا يؤول، واللفظ كنظام "يدخل في مفاضلة مع المعنى باعتبار أن المعاني لا يقع فيها تزايد، وأن الفضيلة والمزية في كيفية ضم الألفاظ بعضها إلى بعض، في كيفية تعليق الكلم بعضها ببعض، فيتأتى الانتقال من المعنى إلى معنى المعنى. وبعبارة قصيرة اللفظ كنظام خطاب يؤسس نظام العقل.

ب. اللفظ **كظاهر** يثوي وراءه **باطن** كتنزيل يحتاج إلى **تأويل** وكإشارة تختفي وراءها **حقيقة** وكعبارة وهمية تقوم وراءها **حقيقة إلهية**... الخ.

-سلطة الأصل:

أ. الأصل كمصدر للمعرفة : وهو إما سلطة تتجسم في المروبات والإجماع وتكتسب قوتها من اطرادها عبر العصور اطرادا يجعل منها " عادة مستقرة" لها من القوة ما للعادة "الطبيعة"، أي ما لقوانين الطبيعة...

ب. والأصل كمثال سبق **يقاس** عليه **فرع** لوجود معنى يجمع بينهما أو **كشاهد** يستدل به على **غائب** لوجود **دليل** أو **إمارة** أو **ك مثل** يرمز إلى **ممثل**، تربطه به علاقة المشابهة بل المشابهة في العلاقة فقط، مما يفسح المجال لتنوع المعاني وتكثير الممثلات حسب المقام...

-سلطة التجويز:

أ. **التجويز البياني**: ويجد أصله الميتافيزيقي=الكلامي، في تصور معين للإرادة الإلهية يقوم، كما يقول ابن رشد، على ما يظهر في بادئ الرأي، من أن اسم الإرادة إنما يطلق على من يقدر أن يفعل الشيء وضده، فلزم من ذلك القول إن الموجودات كلها جائزة أن تكون على ما هي عليه، وعلى ضد ما هي عليه وبالتالي على علاقة ضرورية بين ما يعتبر سبب وما يعتبر مسببا سواء على مستوى الفكر أو السلوك البشريين أو على مستوى حوادث الطبيعة...

ب. **التجويز العرفاني**: ويجد أساسه في نفس التصور السابق للإرادة الإلهية... فالإرادة الإلهية المطلقة قادرة على إيجاد **الكرامات** للأولياء، قادرة على تمكينهم من **خرق العادات وقلب الطبائع وتحريك الجبال** والتأثير في الكائنات ليس الأرضية منها وحسب بل والسماوية أيضا...¹ إن هذه السلطات الثلاثة التي تحكم بنية العقل العربي يعتبرها الجابري **كايستيمية** تمارس سلطة معرفية على العقل الذي تؤسسه وكنية محصلة هي نتيجة لتداخل تلفيقي بين نظم معرفية مفككة حيث تؤسس التفكير وتوجهه داخل نسق الثقافة العربية الإسلامية ككل. وعلى أساسها يعيد العقل العربي إنتاج نفسه لاشعوريا وهنا يمكن أن نقول حسب تعبير

¹ محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، مرجع سبق ذكره، ص. 560-561.

الجابري إنها بنية معرفية تشكل ما تبقى في فكر الإنسان العربي وعقله المكون بعد أن ينسى كل شيء.

إذا كانت هذه البنية هي التي تتحكم في العقل العربي فكيف تتجلى لنا من خلال الخطاب العربي المعاصر؟ وبالتالي كيف تؤثر عليه في تعامله مع واقعه؟ لقد حاول الجابري أن يطرح هذا الإشكال في كتابه الذي خصه لتحليل الخطاب العربي المعاصر، وحاول أن يبرز مظاهر العجز التي تطبعه وتعيقه في استيعاب واقعه أو إعادة إنتاجه.

إن أهم الانعكاسات التي سوف يعرفها الخطاب العربي المعاصر انطلاقاً من خضوعه لهذه السلطات الثلاثة، سلطة اللفظ وسلطة الأصل وسلطة التجويز، يمكن أن نترجمها على أساس أن سلطة اللفظ تتجلى على المستوى الإيديولوجي أي أن الخطاب هو الذي يتحكم في الواقع وليس العكس، أما سلطة الأصل فهي تتجلى في البحث عن مرجعيات أخرى خارجة عن الواقع إما المرجعية السلفية أو مرجعية الآخر الغرب، أما سلطة التجويز فتتجلى لنا في طبيعة النظرة إلى الأشياء حيث لا يرى الفكر العربي المعاصر الواقع كجملة من الظواهر مرتبطة سببياً فيما بينها. وبالتالي تدخل الفكر للتأثير على هذا الواقع لا يكون بأخذ عناصره كأجزاء تتفاعل فيما بينها سببياً ولكن التأثير في الواقع يأتي بتجاوز العلاقة الموجودة على مستوى تلك العناصر.

وهذه الخاصية التي يتمظهر بها الخطاب العربي المعاصر سوف تحدد طبيعة العلاقة التي سوف تربطه بواقعه وهذا رغم تعدد المضامين الإيديولوجية أو التيارات الفاعلة فيه.

لقد عالج الجابري الخطاب العربي المعاصر تبعاً لتصنيف معين أدى به إلى التمييز بين أربعة أنواع أساسية من الخطاب : الخطاب النهضوي، الخطاب السياسي، الخطاب القومي، الخطاب الفلسفي. إلا أن ما يهمنا هنا ليس التمايز الموجود على مستوى هذه الأصناف، حيث ليس هناك استقلالاً تاماً بينها بل هناك قواسم مشتركة توحد هذه الأصناف وتجعلها مميزات الخطاب العربي المعاصر ككل، أي كبنية واحدة.

فالتداخل الموجود بين هذه الأصناف، يبرز لنا حضور السلطة

المعرفية التي تشكل من خلالها إطار البنية المحصلة. فكل هذه الأصناف تبحث عن بديل للواقع على أساس مفاهيم لا تعكس هذا الواقع نفسه.

وبالتالي فإن "مفاهيم الخطاب العربي الحديث والمعاصر لا تعكس الواقع العربي الراهن ولا تعبر عنه بل هي مستعارة في الأغلب الأعم إما من الفكر الأوروبي حيث تدل هناك في أوروبا على واقع تحقق أو في طريق التحقيق، وإما من الفكر العربي الإسلامي الواسطي حيث كان لها مضمون واقعي خاص أو تعتقد أنها كانت كذلك بالفعل وفي كلتا الحالتين فهي توظف من أجل التعبير عن واقع مأمول غير محدد واقع معتم مستنسخ إما من هذه الصورة أو تلك الصور النموذجية القائمة في الوعي - الذاكرة العربية.¹

إن هذا الوضع الإشكالي الذي يطرحه الجابري يلخصه الكاتب المغربي محمد وقيدي في معرض مقاله حول الخطاب العربي المعاصر «خطوة إلى الأمام... أم خطوة إلى الوراء؟».

حيث يلخص المميزات العامة للخطاب العربي المعاصر، انطلاقاً من طرح الجابري كالاتي:

"- هناك خاصية أولى ميزت الفكر العربي منذ مائة عام، وهي فشل هذا الخطاب في تحقيق هدفه، أي النهضة، إن الخطاب العربي المعاصر هو، في جميع أصنافه، خطاباً من أجل النهضة، ولكنه مع ذلك خطاباً قد فشل في أن يقدم للنهضة المنشودة النظرية التي يمكن أن تسترشد بها... - إن الخطاب العربي المعاصر قد فشل في أن يحقق أي نوع من التقدم، فهو خطاب ما فتئ منذ مائة سنة يكرر معالجة نفس القضايا، ويدور في فلك نفس المفاهيم، ويحوم بالرغم من الاختلافات الجزئية حول نفس الحلول... - الخطاب العربي يحيا مع واقعه علاقة غير مباشرة بل وحسب تصريح الجابري هناك غياباً لهذه العلاقة حيث يعيش الخطاب العربي المعاصر علاقته مع واقعه من خلال النظرية.

¹ محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، الطبعة الرابعة، بيروت، مارس 1992، ص. 198.

- الخاصية الرابعة التي تميز الخطاب العربي في نظر الجابري وهي أنه لا يعبر عن معطيات الواقع العربي الحقيقية القائمة آنئذ، بل كان يعبر عن واقع آخر كان يعيشه العرب على صعيد الحلم...

- يتميز الخطاب العربي المعاصر على الرغم من الاختلاف الجزئي القائم بين اتجاهاته بكونه خاطبا سلفيا... (سواء كان هذا السلف يتمثل في ماضي الأنا أو حاضر الآخر).

- يتميز الخطاب العربي المعاصر بتناقض داخلي: التناقض ما بين طموحه النهضوي، وميوله اللاعقلانية...

- يتميز الخطاب العربي المعاصر، أخيرا، بالتناقض الموجود فيه بين المضامين الأيديولوجية والصياغات المعرفية،

فالتكوين المعرفي الذي يعكسه... يتميز بضعفه، ولكن هذا الضعف يتم إخفاؤه بمضامين أيديولوجية.¹

إن هذا الوضع الذي يطرحه الجابري في تحليله للخطاب العربي المعاصر ينعكس سلبا على مستوى إنتاج نسق

معرفي علمي، فهذا الفكر لا يمنح إمكانية خطاب علمي يكون بالأساس تابعا وانعكاسا لهذا الواقع، على اعتبار أن هذا الأخير

مغيب وغير معترف به كمرجع بل هو واقع مرفوض يبحث عن بديل له في مضامين فكرية وقوالب أيديولوجية غريبة عنه،

فإما أن يؤتى بها من ماضي الأنا وإما من حاضر الآخر. وهي تمارس على هذا الواقع سلطة مرجعية لا يكون الواقع محققا

إلا بها. ولعل النقطة الأساسية التي جعلت هذا الفكر غير مطابق لواقعه ولا يعبر عنه كبعد معرفي يعيد صياغة الواقع هو

أن رواد النهضة "لم يدركوا أو لم يعوا أن سلاح النقد يجب أن يسبقه ويرافقه نقد السلاح. لقد أغفلوا نقد العقل، فراحوا

يتصورون النهضة ويخططون لها ويناضلون من أجلها، إما بعقود **أعدت للماضي**... وإما بمفاهيم أنتجها **حاضر** غير

حاضرهم- حاضر كان قد أصبح هو الآخر في موطنه ماضيا تم تجاوزه- مفاهيم لم تعرب ولم يبذل المجهود الكافي من أجل

تبيئتها وتحيينها وجعلها من خلال تحليل الواقع، مطابقة أي

¹ محمد وقيدي، «حول الخطاب العربي المعاصر: خطوة إلى الأمام أم خطوة إلى الوراء؟»، مرجع سبق ذكره، ص. 32-36.

معبرة عن هذا الواقع وقادرة بالتالي على امتداد العمل العربي بالجهاز النظري الضروري لتحقيق التغيير وبناء النهضة.¹ إن الوضع الذي آل إليه هذا الفكر على مستوى التيارات الفاعلة فيه، هو الحلم بواقع سياسي أو اجتماعي أو ثقافي لم يكن محققا في الواقع بل هو واقع يهدف الفكر إلى تحقيقه حيث برفض هذا الواقع عينه، بمضامين فكرية ومفاهيم لا تعكس هذا الواقع كما عاصره رواد النهضة.

3. برهان غليون: سؤال النهضة؛ سؤال سجالي لعقل سجالي.

نتطرق الآن إلى مفكر آخر أخذ على عاتقه نقد الفكر العربي الحديث وانطلاقا من منهجية ومبادئ معرفية تختلف عن الجابري والعروي. إذ بكونه يتمتع بتكوين سوسولوجي أدى به إلى طرح المسألة من وجهة نظر سوسولوجية وذلك بإعطاء بحثه بعد الدراسة العلمية المنهجية التي تنطلق من الواقع الاجتماعي والثقافي للعالم العربي في تحليل الفكر العربي عبر التاريخ وكيفية تبلوره. حيث يرى أن التطرق إلى الفكر العربي يجب أن يأخذ بعين الاعتبار المرحلة التاريخية التي عرف فيها هذا الفكر تحول في قضاياها المطروحة، فمنذ مرحلة معينة عرف تحولات وتقلبات كانت انعكاسا لمرحلة تاريخية والتي سماها برهان غليون **مرحلة ظهور أو صعود المدنية الغربية** فقد ساهمت هذه الظاهرة وما صاحبها من صعود الهيمنة والأطماع الغربية على مستوى كل المجالات، في إعادة تشكيل وتحلل بنية العالم العربي الأساسية القديمة، وتجسد ذلك في انهيار الدولة العثمانية وتفكك مؤسساتها، الشيء الذي أدى بالمجتمع العربي إلى محاولة البحث عن عناصر استقرار جديدة ومحاولة تشكيل المجموعة العربية وفق المستجدات التي طرأت على بساط الواقع التاريخي للعالم العربي. إلا أن هذه المحاولة عرفت تمظهراتها على مستويات عديدة وكانت أساسا في المرحلة

¹ محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، مرجع سبق ذكره، ص. 9.

الأولى أي القرن التاسع عشر مع مجيء محمد علي سلطان على مصر، حيث بادر بمشروعه التصنيعي، فكان يعتقد أنه الكفيل بإعادة النهوض للعالم العربي لمواصلة تزرعه الحضارة. فكان يركز مشروعه أساسا على تحديث الجيش وتبني مشروع تصنيعي يعتمد على طبقة من المثقفين يتوفرون على تكوين حديث متحكمين في العلوم الحديثة، فراح هذا الأخير بتحديث المجتمع وذلك كما ذكرنا* ببعث الإرساليات الطلابية إلى فرنسا وإنجلترا، وكذلك بمحاولة الاستعانة بالعلماء والمهندسين الغربيين وذلك ببناء قاعدة أو بنية اقتصادية تصنيعية ومحاولة إنشاء مدارس عسكرية حديثة، إلا أن هذه المحاولة باءت بالفشل لعوامل موضوعية وذاتية، المهم أنها فشلت في هذا المسعى ويرى برهان غليون أن السبب الرئيسي لهذا الفشل كان أساسا انطلاقا من الفكرة ذاتها التي دفعت إلى هذا المسعى وهي التركيز على تحديث الجيش دون تحديث المجتمع في أساسه. وهذه المحاولة تركت أثرا كبيرا على نفوس المجتمعات العربية وزادت بالشعور أو بضرورة طرح مسألة النهضة على أسس أكثر عمقا مما طرحها سلاطين الدولة العثمانية وبعدهم محمد علي، وحاولت جملة من المثقفين سد هذه الثغرة أو تعويض الإخفاق السياسي بمشروع نهضوي إصلاحي فكري جديد. وبدأت في هذه المرحلة تطفو على السطح مفاهيم ومصطلحات جديدة وكانت أساسا محور النقاش بين المفكرين والمثقفين كمفهوم النهضة، التقدم، الانحطاط، العصرية، التراث. وغيرها من المفاهيم التي كانت كعناصر تأخذ مضمونها ومعناها انطلاقا من استعمالاتها الإيديولوجية لكل تيار من التيارات التي عرفها العالم العربي منذ تلك المرحلة.

إلا أن الطرح الذي أتى به برهان غليون يعتمد أساسا على تحليل مرحلة النهضة كمرحلة عبر من خلالها وانطلاقا منها العالم العربي عن أهم انشغالاته وطموحاته وهذه المرحلة حسب رأيه أخذت أشكالا ومضامين حددتها الظروف التي

* أنظر الفصل السابق الخاص بنشأة الفكر العربي.

صاحبت هذه المرحلة التي تمتد من بداية القرن التاسع عشر وخاصة المرحلة الأخيرة إلى غاية بداية القرن العشرين، وهي المرحلة التي تعبر عن الوضع المتأزم والانحباس أو بتعبير آخر **المأزق التاريخي** الذي أدركه العالم العربي مع صعود المدنية الغربية، حيث بدأ بالبحث عن حل للإشكالات التي يطرحها على نفسه. وفق نظام معرفي وفكري اعتبره الكفيل بالإجابة عن الانشغال التاريخي الذي طرأ على الواقع العربي في تلك المرحلة. لكن ما يثير القلق لدى برهان غليون هو أن الأزمة الراهنة للعالم العربي تعيده إلى نقطة الصفر. "أي إلى طرح الأسئلة ذاتها التي طرحها مفكرو ما سمي بعصر النهضة منذ بدايات العالم العربي الحديث، كما هو عليه الآن؛ على الصعيد السياسي على الأقل. وإذا كنا نطرح اليوم الأسئلة ذاتها فلأن الأجوبة التي كنا قدمناها، لم تكن صحيحة ولأن الواقع ذاته لم يتقدم منذ تلك الفترة ويتغير بصورة جوهرية. والواقع يعني أساساً: المشكلات التي لم نتقدم في حلها، مشكلات التكون كأمة، وإذن، الدولة الواحدة القومية، مشكلات التحرر العقلي والسياسي، ومشكلات التحرر الاقتصادي." ¹ ومع تفاقم الأزمة وتجدرها باستمرارها، بدأ العالم العربي يشهد حركة فكرية، كان هدفها الأساسي، هو إعادة النظر في مفاهيم وطروحات الفكر النهضوي حيث "... تبرز في الجراءة على طرح موضوعات جديدة أو في العودة إلى طرح المسائل الكبرى التي طرحناها على أنفسنا في عهد النهضة الأول أو تعبير عن حاجة الفكر إلى أن يعيد فحص مفاهيمه كخطوة أولى على طريق إعادة تأسيس نفسه كفكر فاعل وإيجابي." ² فكيف يحل برهان غليون هذا الفكر العربي المعاصر وكيف يحل أسئلة النهضة، على اعتبار أنه ينتمي إلى الحركة النقدية التي أخذت على عاتقها هذه المهمة، وما هو سبب المأزق التاريخي الذي وقع فيه العالم العربي حسب

¹. برهان غليون، **مجتمع النخبة**، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1986، ص. 13-14.

². برهان غليون، **اغتيال العقل**، سلسلة صاد، موفم للنشر، الجزائر، 1990، ص. 14.

وجهة نظره؟ وما هي الأسباب التي جعلت هذا الفكر ينحرف عن مهمته الأساسية وهي دراسة الواقع ورصده؟ يحصر برهان غليون مجال اهتمامه أساسا ومن خلال كتابه الأساسي **اغتيال العقل** في مجال الثقافة التي يعتبرها هي مجال النقاش ومحوره وذلك من خلال تطور الفكر العربي منذ النهضة، فهو يرى أنه لا يمكن أن نقوم بنقد التجربة الفكرية للعالم العربي ولا يمكن كذلك أن نؤسس مشروع نهضوي إلا من خلال طرح المسألة الثقافية على اعتبار أن الثقافة "نافذة يطل منها الباحث على نواحي الحياة، العلمية والسياسية والاقتصادية والروحية للمجتمع، كما هي تسجيل أو سجل للقيم الأساسية التي تحكم الممارسة العلمية والسياسية والإنتاجية وتشكل إذا وبامتياز لحمة الجماعة الأساسية".¹ وهذه الأهمية التي تكتسيها، جعلتها تحتل مكانة خاصة في تاريخ الفكر العربي، حيث اعتبرت كحلبة صراع بين القوى والتيارات الفكرية الفاعلة والمتصارعة داخل البنية الفكرية للعالم العربي، من خلال أهم تياراته المشكلة لها، واعتبرت كذلك كمؤشر لأي تقدم فكري وإبداعي من جهة، ومؤشر للانحطاط والتأخر إذا لم تساير التطورات الاقتصادية والسياسية من جهة أخرى. فدور الثقافة في إحداث التغيير أو مساهمته بات طرحا متذبذبا، وهذا ما دفع بهذا المفكر إلى القول "إن الاهتمام بالثقافة لذاتها، أي ما تعبر عنه وما تمثله في النسق الاجتماعي بقي اهتماما ضعيفا في العالم العربي، واعتبرت الثقافة بشكل عام أقل قيمة في إحداث التغيير الاجتماعي من العوامل السياسية والاقتصادية بالرغم من حصول المناقشة كلها تقريبا في الميدان الثقافي.... إن البحث العربي في الثقافة تمحور حول دور الثقافة في النهضة لا في وظيفتها الاجتماعية، ولم تصبح قضية الثقافة مسألة متميزة للبحث إلا مع تفجر مسألة الهوية، فأصبحت علاقة الثقافة بالنهضة حkra على المتحدثين بالتغيير والثورة وأصبحت

¹. نفس المرجع، ص. 19.

علاقتها بالهوية حكرا على المنادين بالمحافظة والتمايز والاستقلال.¹

وبالتالي فقد انحصر النقاش حول الثقافة ودورها في أحداث التغيير أو التطور ومحور النقاش العربي اليوم وملهم التيارات الفكرية السائدة فيه، والعودة إلى طرح المسائل التي طرحها الأسلاف والآباء، رواد النهضة فكل تيار أصبح يبحث عن مرجعية فكرية يستند إليها في طروحاته وبات الفكر النهضوي الذي أفرزه العالم العربي في البداية هو صانع الفكر العربي الحديث، وبالتالي فهم هذا الأخير، يقتضي طرح المسألة انطلاقا من تلك المرحلة التأسيسية. انطلاقا من هذا فقد أفرز النقاش تيارين أساسيين أصبحا يشكلان قطبي النقاش العربي. في تحديد بنيته الفكرية وبتعبير آخر أصبحا وجهين لعملة واحدة وهي الثقافة العربية المعاصرة ويحدد برهان غليون الفترة التي انحصر فيها وتشكل من خلالها النقاش مع بداية عصر النهضة أي أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، حيث كان التحدي الغربي هو العامل الأساسي والحاسم في ظهور هذا النقاش، حيث أخذ أوجها ومضامين كثيرة ومختلفة إلا أنه لم يخرج عن دائرته الأساسية في تحديد هذه التيارات الفاعلة فيه وذلك بظهور معسكرين متخاصمين دعاة الأصالة من جهة ودعاة المعاصرة من جهة أخرى. وبالتالي "أصبح الصراع بين أنصار الحداثة وأنصار الأصالة محور التفكير العربي في العصر الحديث ومصدر حواراته الأساسية، وأصبح تاريخ الثقافة العربية الحديثة هو تاريخ تطور هذا الصراع وتبدل أشكاله وانبعائه المتواتر."² وطبيعة هذا الصراع أخذت أشكالا ومضامين مختلفة يشكلها هذين القطبين في الوعي العربي واللذين يحددان موقف العالم العربي من القضايا الأساسية التي كانت تطرح عليه. ويؤكد على هذا المنحى أبو يعرب المرزوقي حين يقول "أن هذين الموقفين اللذين هما من طبيعة واحدة لاعتمادهما على اعتبار الوجود التاريخي تكرر لما حققه الغير-سواء كان هذا

¹. نفس المرجع، ص. 20.

². نفس المرجع، ص. 20.

الغير هو ماضينا أو حاضر الغرب- يتسمان بالتنافي المطلق المؤدي على الحرب الأهلية الدائمة... كلاهما يلجأ على حاصل اختاره هو هروبا من حاصل اختاره خصمه لكونه يستثني الممكن الذي هو غير الحاصلين المقبول منهما والمرفوض.¹ إنها المغالطة المنطقية التي جعلت كلا التيارين يتخاصمان خارج عن الواقع وبأدوات صراع مستمدة من حاضر غير حاضرهم.

إن المجال الذي نوليه لهذه الدراسة ليس أن نعرض لأسباب وخلفيات هذا الصراع الحاصل، إذ يمكن أن يكون موضوع لدراسة أخرى ولكن ما يهمنا هو أن نبحت عن ما ترتب عن هذا الصراع على مستوى الفكر والانعكاسات المعرفية التي انجرت عن هذا الصراع. فكون أن الثقافة العربية المعاصرة انحصر النقاش فيها بين المنادين بالعودة إلى التراث والمنادين بتبني الحداثة، فمجال هذا الاهتمام يدفع الباحث لمعرفة آثار هذا النقاش والشقاق والانشقاق على المستوى الفكري ومكانة الواقع الاجتماعي والتاريخي في تحوير هذا النقاش ومدى وعي هذا الفكر بواقعه الذي يعتبر ملهمه الأول وهذا طبعا تبعا للإشكالية التي طرحناها، إذ ما يهمنا في هذا المجال ليس أن ندرس خلفية هذا الصراع، وإنما ما ترتب عنه في تحديد العلاقة بين الفكر العربي وواقعه أي أزمة الوعي اليبستيمي، وكيف أنه لم يتمكن من صياغة منظومة فكرية تكون كمجال معرفي تلتقي فيه هذه التيارات على محور وطاولة النقاش العلمي. وبالتالي يؤدي إلى بناء نسق معرفي علمي وحافز على نشأة علم اجتماع يستلهم نظرياته من المفاهيم والطروحات السائدة شرط أن تكون نابعة من الواقع التاريخي وتنطلق من علاقة واعية يدخل فيها الفكر مع واقعه في علاقة ايبستيمية وليس علاقة أيديولوجية أو فكر رافض لواقعه باعتباره واقع انحطاط وأزمة. إن الشيء الأساسي الذي يجعل الفكر العربي ينشق إلى هذين التيارين ليس الاختلاف في دراسة الواقع أو الاختلاف في المنطلقات

¹. أبو يعرب المرزوقي، آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة، الطبعة الثانية، دار الطليعة، بيروت، 2004، ص. 51.

المنهجية الايبستيمولوجية، ولكن ما يجعل كل تيار يدخل في صراع مع الآخر هي القضايا الأساسية التي اعتبرت كتحد لهذا الواقع وخارجة عنه.

وتتمحور أساسا في مشكلة النهضة والهوية وضرورة مسايرة العصر فكل تيار له وجهة نظر حول هذه القضايا وبالتالي كل المفاهيم التي ظهرت نبعت من طرح هذه القضايا وليس من دراسة الواقع التاريخي الفعلي. فما يعتبره الأول سبب وحافز للنهضة يعتبره الآخر عائق على قيامها "ينطلق الأول من الإيمان بعالمية الحضارة وخطية التاريخ ويرى أن تأخر العرب كامن في تمسكهم بثقافتهم والقيم النابعة منها. وينطلق الثاني من الإيمان بأن الحضارة الراهنة هي حضارة غربية محضنة، وأن تعميمها أو سيطرتها لا تحمل في ذاتها مصادرة تاريخ الشعوب الأخرى وقتل ثقافتها وإزالتها من الوجود،"¹ وبالتالي فإن التناقض الحاصل عميق ويتعمق مع استمرار المأزق والأزمة التي أخذت أشكالا وصورا، سواء على مستوى الفكر أو على مستوى الواقع، بكل أبعاده ومستوياته. ومع استمرار هذا النقاش تتعمق كذلك الهوة التي تفصل الفكر عن واقعه، بحيث أن التبريرات التي يقدمها كل طرف لا تنطلق من الواقع العيني الذي مرجعه الواقع الراهن العربي ولكن الأدلة والبراهين والتبريرات التي يقدمها كل طرف يبحث عنها إما في حاضر الآخر بالنسبة إلى دعاة الحداثة، وإما أن يبحث عنها في ماضي الأنا بالنسبة إلى دعاة الأصالة. أما الواقع الفعلي فهو غائب عن النقاش أو هو مغيب وهذا هو العامل المشترك الذي يميز كل تيار. يرى برهان غليون أن دعاة الحداثة يعتقدون أن "إخفاق العرب أو انحطاطهم عائد إلى عوامل ذاتية متعلقة ببنية المجتمع والثقافة العربية ونقائصها وقصرها عن تحقيق القفزات العلمية والتكنولوجية التي حققتها الأمم الغربية وقادتها إلى الحضارة ولا بد إذن من البحث عن أسباب تأخر العرب اليوم كما في الماضي في القيم السائدة عندهم، سواء ما تعلق منها بالقيم النظرية والفلسفية المتسمة بالتدين، أو بالقيم السياسية المشجعة

¹. برهان غليون، اغتيال العقل، مرجع سبق ذكره، ص. 23.

على الاستبداد أو بالقيم الاقتصادية التجارية المنافية لروح الصناعة والتكنولوجية.¹ فسبب إخفاق العرب في تحقيق نهضتهم أو استمرار انحطاطهم وخروجهم عن ركب الحضارة يرجع إلى عوامل ذاتية تخص في الأساس البنية الثقافية التي كانت أساسا نابعة من الدين والتقاليد التي انبثقت منه في محاولة تأويله أو تفسيره، فهذا التيار يرى أن رواسب الانحطاط واقتترانه بالقيم السياسية والثقافية المتحجرة والتسلطية جعلت هذا العالم ينصرف عن الاهتمامات الحضارية والفكرية وأدت به إلى الانطواء عن الذات والدخول في صراعات عقائدية لا صلة لها بالواقع.

أما الموقف الثاني وهو تيار الأصالة، يرى أن تأخر العرب يرجع إلى عوامل خارجة عنه تتجسد أساسا في الاستعمار والغزو الأجنبي "سواء أكان هذا الغزو فكريا جالبا للاستلاب والانحلال الروحي والأخلاقي، أم كان سياسيا اقتصاديا مدمرا للقاعدة الإنتاجية ومفككا للبنى الاجتماعية، ويعتقد هؤلاء أن الثقافة العربية كانت قادرة لو لم تخضع لهذا الغزو أن تتمثل بسرعة، التجديدات التقنية الحديثة كما حصل لليابان دون أن تضطر إلى التخلي عن قيمها الروحية وحيوية تقاليدها.² فدعاة الأصالة يرون عكس ما يرى دعاة الحداثة، فسبب الإخفاق يراه الآخر سبب التقدم وملهمه.

فدعاة الأصالة يرون أن الاستعمار هو الذي فكك وحطم البنى الاجتماعية والثقافية التي بدونها لا يمكن أن تحدد هذه المجتمعات ذاتها وبالتالي تلتحق على أساسها بالركب الحضاري، الشيء الذي أدخلها-أي الاستعمار- في استلاب فكري وانحلال روحي وأخلاقي فقدت على أساسه هويتها وذاتيتها واندمجت في حضارة غريبة عنها تتناقض مع قيمها الحضارية والدينية-

إن تحديد هذين القطبين المشكلين للفكر العربي الحديث يعني أنه هناك تقارب في منهج المعالجة وكذلك في تحديد

¹ نفس المرجع، ص. 24.

² نفس المرجع، ص. 25.

الموقف من الظروف الطارئة التي يتعرض لها المجتمع العربي.

فقد يحدث تقارب في المواقف من القضايا السياسية والاقتصادية والتي لها أساسا مضمون مصلحي. فقد يتفق الأصالي والحدائي في تحديد الموقف من القضايا السياسية أو الاقتصادية، إلا أن هذا التقارب والاتفاق تمليه ظروف آنية مصلحية. فما إن تزول إلا ونجدهم يتعارضان في المضامين الفكرية، فالتعارض الإيديولوجي قد يخفي اتفاقا ايبستيمولوجيا، إلا أن ما يهم هنا ليس التقارب على مستوى تحديد المواقف من القضايا السياسية أو الاقتصادية، فما يهمنا هو المستوى ايبستيمولوجي الذي يجعل كل تيار ينحرف عن مهمته الأساسية- تحليل الواقع= وحسب برهان غليون "فهما يلتقيان في منهج المعالجة وهو المنهج الذي يستحق أن نطلق عليه المنهج السجالي..."¹ وكما قلنا سابقا ليس هدفنا من هذا التحليل محاولة معرفة أسباب هذا الانشقاق الذي حصل على مستوى الثقافة العربية منذ النهضة ولكن ما يهمنا هو معرفة الانعكاسات التي تحدثها الصراعات الإيديولوجية في تحديد طبيعة هذا الفكر ومحتواه، فالانشقاق حاصل وأصبح واقع اجتماعي تثبتته الشواهد الواقعية والموضوعية وهذه الحالة التي آل إليها العالم العربي عبر كل مراحلها. فمنذ النهضة تعمق الانشقاق مع استمرار نفس المنهج الذي يطلق عليه برهان غليون **المنهج السجالي**. حيث يكون فيه الفكر رافضا لواقعه على اعتبار أنه واقع الانحطاط والأزمة، حيث يجب تغييره وفق المضامين الإيديولوجية المسبقة لكل تيار. وبالاعتماد على هذا المنهج من قبل هذه التيارات لا يؤدي إلا إلى إعادة إنتاج هذا الوعي الممزق وتعميق الشعور بالانفصام والقطيعة فيه.² الانفصام عن الذات ورفض الآخر والقطيعة مع الواقع.

يحدد برهان غليون المنهج السجالي وقيامه، في أربعة عناصر أساسية تشترك فيها كل التيارات المتخاصمة وتلتقي عندها

¹. نفس المرجع، ص. 27.

². نفس المرجع، ص. 35.

كقاسم مشترك يجعلها تتمتع بنفس الخصائص، حيث باعتماد هذه التيارات على هذا المنهج "يمنع الفكر من فهم الواقع وفهم الممارسة الاجتماعية فهما موضوعيا وسليما يساعده على التحكم بهما والسيطرة عليهما، فإنه يفرض عليه العيش في نزاع ذاتي دائم، لا مخرج منه، ويحبس عليه دائرة الجدل المجهض والمسدود، وتصبح وظيفة السجال الأيديولوجي الأساسية، هي إعادة إنتاج هذا الشقاق الشامل في الوعي والمجتمع، وترجمته في الفكر أو عكسه عكسا أميناً، بحيث يعطي لكل فريق من المتخاصمين الصورة العدوانية والهمجية التي يرغب في امتلاكها عن الآخر كي يستطيع شعوريا وعقليا الاستمرار في الحرب الباردة أو الساخنة.¹ وبالتالي ينحرف الفكر عن مهمته الأساسية وهي رصد الواقع وتحليله والتحكم فيه نظريا، ولا يصبح هذا الأخير إلا عنصرا يبرر به كل طرف مقولاته ومفاهيمه التي اكتسبها مسبقا دون بناء نظري يأخذ كقاعدة له الواقع العيني التاريخي. إن العناصر الأربعة التي تحدد طبيعة هذا المنهج هي كالآتي :

- (أ) الاختلاط المنهجي.
 (ب) العقلية السكولاستيكية أو انفصال الفكر عن الواقع
 (ج) اختصار الواقع أو تجزئته.
 (د) التهرب من المسؤولية الفكرية والتقلب الدائم.
 "هذا العقل السجالي يرجح المدخل الأيديولوجي بين التقليديين والتحديثيين على العقل النقدي. فيقع في الاختلاط المنهجي بين التبشير والنقد وفي المدرسية السكولستيكية أو النقاش الخارج عن الواقع. وينحاز إلى الرؤية التجزئية ويتهرب من المسؤولية متسترا بالتحليل النظري المعرفي الخالص."² إن هذه العناصر الأربعة مجتمعة تجعل الفكر يغيب عن الواقع ويغيبه، ويفقد النظرة الموضوعية التي تنطلق من الواقع كمرجع معرفي وايستيمولوجي، وبالتالي لا يتحقق

¹ نفس المرجع، ص. 51.

² حسن حنفي، «المصادر الفكرية في الفكر العربي المعاصر»، حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مرجع سبق ذكره، ص. 55.

الوعي اليبستيمي الذي هو أساس الإنتاج الفكري الذي ينطلق من نظرة علمية اجتماعية وبالتالي لا يؤسس هذا الفكر تلك القاعدة التي تسمح بوجود علم اجتماع يأخذ كقاعدة معرفية ذلك الفكر الذي يمدّه بأدوات مفاهيمية **أ. الاختلاط المنهجي.**

يقصد برهان غليون فيما يخص هذا العنصر هو الخلط بين المسائل المعرفية والقفز من منهج إلى آخر ومن علم لآخر، تمليه الحاجة إلى البحث عن مبررات معرفية أو مفاهيمية تدعم كل تيار في اختياراته الإيديولوجية وهنا يقول "نقصد به نزعة الخلط بين المسائل الفكرية والتاريخية والثقافية والدينية والفلسفية المتعددة ومطابقتها الواحدة على الأخرى واستخدام المفاهيم بدون تحديد مع استبدالها عند الحاجة واحدها بالآخر. والقفز من موضوع إلى موضوع ومن منهج إلى منهج ومن علم إلى علم دون مقدمات وحسب الحاجة والعودة بعملية المعرفة إلى نقطة سديمية بدائية تزول فيها الفوارق والتمييزات بين العلوم وتتساوى فيها كل المسائل والأحكام." ¹ هذه هي نتيجة الخلط الذي يقصد بها، فتلغي هذه النظرة أي تباين بين الموضوعات والمناهج والعلوم وتهمل الفوارق الموضوعية على مستوى الواقع بين مختلف المناهج والنظريات وحتى مستوى اهتمام كل علم.

ب. السكولاستيكية أو النقاش خارج الواقع.

وهي الخاصة الثانية التي تطبع هذا المنهج، حيث تشترك فيه كل التيارات وهنا يقول برهان غليون "نعني بالسكولاستيكية هنا انغلاق العقل داخل طروحات وقضايا تبلورت في وضع وحقة معينين. فأصبحت هي التي تتحكم في رؤية العقل للواقع وتمنعه من تجديد أدواته وطرائقه بالاحتكاك مع التجربة المتغيرة والملاحظة المباشرة وتجعله لا يعيش الواقع إلا على مستوى القضايا والأفكار المصاغة مسبقاً." ² وهذا ما يجعل الفكر عاجزاً عن الإمساك بالواقع والتحكم فيه، ولا يعود إليه

¹. برهان غليون، **اغتيال العقل**، مرجع سبق ذكره، ص. 53.

². **نفس المرجع**، ص. 57.

إلا لتبرير صحة هذه الفكرة أو الإيديولوجية أو تبرير المواقف الذاتية المصاغة مسبقاً.

ج. الرؤية التجزيئية.

إن تجزيء الواقع والاعتراف بعنصر دون الآخر أو جزء دون غيره يجعل كل تيار يأخذ من الواقع إلا بما يتماشى وطروحاته أو الأخذ به لدحض طروحات الآخر أو إنكار جزء من الواقع لأنه لا يتوافق مع منطلقاته الفكرية.

فما يعتبره الأصالي ملهم التقدم يعترف به وما هو دون ذلك يرفضه، وكذلك بالنسبة إلى داعية الحدائة "ويرتبط بهذه الرؤية الجمودية والماهوية للواقع اتجاه آخر لتجزيء الواقع وتفكيكه ومعاملة الأجزاء باعتبارها ماهيات مستقلة وقائمة بذاتها.¹ وبالتالي تفتقد الرؤية النظرة الجدلية ووحدة الماهيات وتحجب النظرة التاريخية في فصل الجزء عن الكل دون رؤية شمولية للأحداث التاريخية والاجتماعية.

د. التهرب من المسؤولية.

إن هذه الخاصية تحجب الفكر عن الطرح الموضوعي للواقع وتعيق الذات عن نقد نفسها بنفسها والعودة إليها في تحديد مسؤولية الانحطاط والتقهقر وبالتالي لا يكون للنقد أي معنى إلا في إطار نقد الآخر-العدو-دون العودة إلى الذات وبالتالي يسبح في طروحات فاقدة وفارغة لمحتواها الواقعي والموضوعي.

إن المنهج السجالي، الذي انحصر فيه الفكر المعاصر يفقده الديناميكية الفعلية والإبداع المعرفي الذي ليس له من مهمة إلا رصد الواقع ودراسته بطريقة موضوعية تنطلق من شمولية النظرة واعتباره مصدر للمعرفة.

ولا يكون هذا الفكر ملهم النظرة العلمية وقاعدتها المعرفية إلا إذا "انتقل من مرحلة إثبات الموقف والرأي أو بدحض رأي الآخر إلى مرحلة المعرفة البرهانية التي تسعى إلى التحقيق من صحة هذا الرأي أو ذاك عبر الواقع وبه وحده. لا من خلال

¹. نفس المرجع، ص. 61.

حجج مجردة مكرورة،¹ وهذا ما جعل هذا الفكر يتمتع بمنهج سجالي يسعى إلى تمديد واستمرارية الواقع الإشكالي باستشكاله بطريقة مستمرة، دون الخروج منه، باعتباره لا ينطلق من شروط إنتاجه.

إلا أن برهان غليون يصب كل سخطه واتهاماته على تيار الحدائي كونه هو الذي ينادي بالعلم ويسعى إلى تحقيقه محاولاً نقل العلم إلى الثقافة العربية ويغرسه في بنيتها المعرفية بدعوى العقلانية. إلا أن هذا التيار عكس ما ينادي به فهو يصادرها "عندما تجعل من العلم أساساً لصحة معارفنا، بدلاً أن تجعل من الانخراط في التجربة أي من معاينة الواقع القائم وسيلة لمراجعة النظم المعرفية والتحقق منها وتثويرها. أي أنها اكتفت بالاستهلاك العلمي بدل أن تمارس الفعل العلمي الحقيقي، وما كان يمكنها أن تفعل العكس، طالما أنها حددت منذ البدء موقفها من الواقع الذي تعيشه باعتباره واقعا لا معقولا ولا مقبولا ورفضت التفكير فيه والانطلاق منه. وهكذا حددت طريقة نظرنا ومعاملتنا معه. أي إلغاء المسبق من الذهن قبل إغائه من الوجود."² ويواصل برهان غليون في طرحه في لوم دعاة العقلانية والحدائنة على اعتبار أنها "تحولت إلى علماوية أي إلى إيديولوجية تبشير بالعلم وامتداح دائم له لا إلى منهج مقارنة الواقع، كانت منطلقاً نظرياً لتدمير الواقع نفسه بهدف إعادة صياغته بما يتلاءم مع المفهوم الذي تملكه عن الواقع **الحقيقي** واقع الحدائنة. وبذلك أصبح المفهوم هو الذي يتحكم في الواقع ويُخضع له، بدلاً من أن يخضع له ويتطور على ضوئه. وهذا هو مصدر الاستلاب النظري، وفقدان التجربة العلمية والنظر العلمي. بمعنى آخر أصبحت العلماوية أو **الاستقواء** بالعلم هي القاعدة، وتحطيم المسعى العلمي الحقيقي واستبعاده. وأصبح الموقف السائد هو: العلم موجود، إنه قائم هناك وجاهز ومتطور، وليس علينا إلا أن نأتي به أن ندخله عندنا، أن نفسح له المجال ونرعاه، وبذلك حرمانا أنفسنا من كل مقدرة

¹. نفس المرجع، ص. 67.

². نفس المرجع، ص. 222.

على مناقشته أو الإضافة إليه.¹ بهذا ينهي برهان غليون تحليله لمشكل غياب النظرة العلمية والموضوعية التي يعانيتها العالم العربي على مستوى الفكر، فلا يمكن على هذا الأساس أن نقوم بنقد الفكر العربي إلا إذا تمكنا من نقد هذا الفكر على ضوء الواقع الذي أدى إلى إنتاجه في إطار تحديد العلاقة التي تربط بينهما في إطار الديناميكية التاريخية التي لا تؤدي بثمارها إلا إذا كانت هذه العلاقة علاقة ايبستيمية أساسها أن تجعل الفكر ينطلق من الواقع ويعود إليه. وبالتالي بات من الضروري للقيام بمهمة النقد الايبستيمولوجي أن يقوم الفكر العربي المعاصر بنقد ذاتي "شامل في كل فروع وتياراته. أي بنقد الأسس التي قام عليها، بجزئه القيادي السائد وجزئه المعارض والمقاوم... النقد الجذري هو نقد الذات، أي نقد الأسس الأولى التي قام عليها، في العالم العربي الحديث ومنذ نشأته، العلم العربي السياسي والاجتماعي والاقتصادي والفلسفي: أسس انسجامه الداخلي وعقلانيته التي تعكس درجة وعي المثقفين العرب للواقع الذي يتصدون له، ولأسس إنتاج العلم الاجتماعي."²

إن الاختلاف بين المفكرين لم يستثني اشتراكهم في نظرتهم إلى خصوصية الفكر العربي المعاصر. فرغم اختلاف المقاربات والتناولات والنقد ونقد النقد فكل التحاليل تجمع حول نتيجة واحدة وهي **أزمة الوعي الايبستيمي**. هناك اختلاف في المنطلقات والأساس المعرفي لكل مفكر سواء أكان من هذه المدرسة أم تلك إلا أن الفكر العربي المعاصر مازال يشكل بالنسبة إلى الحركة النقدية الجديدة مجال المقارنة لتحليل الإخفاق والتأزم السياسي والثقافي.

ثالثاً: أزمة الوعي الايبستيمي.

إن النظام المعرفي الذي أسس للفكر العربي خطابه وتعامله مع واقعه الذي أنتجه أو كان شرط إنتاجه، جعل هذا الفكر ومن خلال الخصوصية الايبستيمية التي تأسس عليها يدخل

¹ نفس المرجع، ص. 223.

² برهان غليون، مجتمع النخبة، مرجع سبق ذكره، ص. 12.

في أزمة معرفية لم تخرجه إلى غاية الآن من تداعياتها ومآلاتها، ومؤشر هذه الأزمة هو الخطاب الأزموي في كل المجالات سواء المجال السياسي أو المجال الثقافي أو المجال الاقتصادي، فالأوضاع العامة تؤشر لأزمة شاملة على جميع الأصعدة ولعل الخطاب غير المؤسس والذي نسمعه من خلال الصدى الذي ترجعه النقاشات والحوارات غير الرسمية يبين درجة الشعور الذي ينتاب المثقفين في الهوة الحاصلة بين نظرتهم للواقع والأفكار التي يحملونها عن واقع يأملون أن يتحقق. ولعل هذا الإشكال الذي حصل في إنتاجنا الفكري والمعرفي طيلة قرن ونصف من الزمن، حيث لا يمكن أن نفرق بين الأفكار التي هي حاصل تحليل وفهم الواقع والأفكار التي هي حاصل نظرة ينبغي ذلك الواقع، فيختلط الموضوعي بالذاتي والأنا بالآخر ومتغير الزمان بمتغير المكان، "ذلك أن عوائق النهضة، ليست نابعة من أخطائنا في تصورنا ذاتنا فحسب أو في تبيننا لتصور غيرنا لها، بل هي نابعة كذلك من تصورنا لغيرنا ومن تصورنا لتصور غيرنا لذاته."¹ و"الناظر في الواقع الفكري والثقافي العربي المعاصر يجد أنه يشهد حالة ليست بالعادية أو الطبيعية في علاقة الفكر بالواقع أو في طبيعة الخطاب الفكري عامة. وذلك أن الخطاب العربي المعاصر فيه من الاتصال والانفصال بالواقع وإن كان قدر اتصاله ضئيلا إذا قيس بمستوى انفصاله. فعلى الرغم من التطورات العنيفة التي يشهدها الواقع العربي اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا وثقافيا، إلا أن الخطاب العربي المتعاطي مع هذا الواقع لم يزل إما غائرا في التاريخ القريب أو تائها في التاريخ البعيد، أوتاريخ الذات أو تاريخ الآخر، أو غائبا عن الواقع يعالج قضايا وإشكاليات واقع آخر أو يتعاطى مع موضوعات (عالمية) حتى يحصل على صفة

¹. أبو يعرب المرزوقي، آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة، الطبعة الثانية، دار الطليعة، بيروت، 2004، ص. 21.

العالمية، ومن ثم يكون حديثاً أو معاصراً.² حتى صارت
مشاكلتنا تعبيراً عن بعدنا عن واقعنا وأفكارنا لا تعبر عن واقعنا.
لقد تجلّى الفكر العربي المعاصر وهو يتأسس على ايبستيمية
رافضة للواقع أو هي تريد أن تُمثّل الواقع لكي يتطابق معها
وليس أن تُمثّل على ضوء الواقع ويحصل التطور والتراكم
عبر ميكانزمات الدحض والنقد والقطع في إطار عملية
الفصل والوصل مع الفكر الموروث والفكر المنقول على
ضوء متغيرات الواقع المتحرك.

إنها العملية التي تسمح بانثاق **النظرية السوسولوجية**
التي تكون من تجليات **السؤال السوسولوجي** الذي
يتأسس من خلال راهنية الفكر وحسه التاريخي الذي يجعله لا
يتجاوز لحظته التاريخية عن طريق القفز على الواقع من خلال
هاجس معرفي ينبغيني. بل التطور يكون من خلال الاستئناف
التاريخي لعلاقة الفكر بالواقع. من خلال إعمال العقل¹ في
الوقائع التاريخية التي تسمح له أن يطور نفسه ويراجع ذاته
دون أن يبقى متعالياً عن الواقع. وهنا لا يمكن أن ندرك
الجانب العقلي واللاعقلي في الفكر بحيث يصبح كل طرف،
في العملية الفكرية المحدد للإشكالية، يعتبر نفسه أكثر
عقلانية أو أكثر معرفة ودراية بمنطقية الواقع. لكن المحك
الأساسي لهذا الطرح لا يصبح ذا دلالة معرفية إلا إذا تخطى
الفكر العربي **عوائقه ايبستيمية** التي تمنعه من طرح
السؤال السوسولوجي المحدد والمؤسس للنظرية
الاجتماعية التي تنطلق من خصوصية الواقع الذي تعكسه
وتنعكس عليه. إن رسالة الفكر² هي كشف وتطوير الواقع
لكي يتضمنه الواقع ويتضمن به في علاقة تطورية تراكمية.

² كمال عبد اللطيف، نصر محمد عارف، **إشكاليات الخطاب العربي**

المعاصر، دار الفكر دمشق، 2001، ص. 66-67.

¹ راجع كتاب لؤي صافي، **إعمال العقل، من النظرة التجزئية إلى**

النظرة التكاملية، دار الفكر، دمشق، 1998.

² العودة إلى كتاب، حسن حنفي، **في فكرنا المعاصر**، الطبعة الثانية،
درا التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1983. الفصل الذي خصه لرسالة
الفكر.

إن تداعيات هذا الفكر على مستوى العلاقات الاجتماعية بصفة عامة وفي العملية السياسية والثقافية، أفرزت لنا الاستبداد الفكري المؤسس على فرضية امتلاك الحقيقة والمؤدي إلى نفي الآخر فكل طرف "يرى أنه هو الوحيد الذي يملك الحقيقة المطلقة والآخر ليس لديه منها شيء، إنه مجاف لها ولا يوجد في خطابه ما يستحق النظر.¹ وانغلاق النسق المعرفي في إطار موقف أيديولوجي، "فتحول الخطاب العربي إلى عمليات متواصلة من الحجاج الإيديولوجي وليس الحوار الفكري أو الانفتاح المعرفي أو الإخصاب الثقافي أو المثاقفة."² لقد أصبح العلم والتفكير العلمي هو في أدنى مراتب عملية الإنتاج (الثقافي والفكري) وهذا مع طغيان الثروة والسلطة على المعرفة العلمية. "وقد أفرز هذا الوضع غربة للبحث العلمي عن المجتمع بل أحيانا عدائية البحث لطموحات المجتمع وقضاياه نظرا إلى انحياز (العلماء والباحثين) في معظمهم لمصادر القوة السياسية والمالية. وبالتالي أدى ذلك إلى نوع من انفصام العلاقة بين طرفي الخطاب أي بين الواقع والمثقف أو بين المفكر والمجتمع بحيث أصبح المثقفون قليلي التعاطي مع الناس كثيري الاتهام والتحامل عليهم، مفرطي التبرير للقوى المتحكمة في المجتمع. ومن ثم أصبح الخطاب العربي المعاصر خطابا يسير في اتجاه واحد من أعلى إلى أدنى يقوم على الوصائية والتعالوي وأصبح صانعو الخطاب طبقة مصالح خاصة مرتبطة بأهل المال والسلطان."³ لقد أفرز لنا هذا الخطاب فكرا لا يراعي متغيرات الزمان والمكان بين تيار مغتربا عن مكانه وتيارا مغتربا عن زمانه، فاختلطت الأزمة والأمكنة في بنية معرفية واحدة. ف"أملت الإعاقة التاريخية على التنوير أن ينوب بين زمن قديم متخيل وزمن قادم لا يقل تخيلا ومنعته، بأقدار مختلفة، عن مساءلة الزمن الحاضر، من حيث هو الزمن التاريخي الحقيقي الوحيد، الذي آل إليه

1. كمال عبد اللطيف، نصر محمد عارف، مرجع سبق ذكره، ص. 71.

2. ? نفس المرجع، ص. 72.

3. نفس المرجع، ص. 75.

الماضي وينطلق منه المستقبل. فعوضاً عن مساءلة الماضي بخبرة الحاضر أثر كثيرون التعامل مع الحاضر بخبرة من الماضي، أو إخضاع الحاضر إلى قراءة مستقبلية، ترى ما يجب أن يكون عليه الواقع مستقبلاً، قبل أن يرى إلى الواقع المعيش في إمكانياته الموضوعية.¹ فأصبح " مفهوم الزمان مفهوم محايد أو ساكن أو سديمي لا معنى له... كذلك مفهوم المكان لا معنى له... بل هناك من الحالات ما يتم فيها تحييد كلا العنصرين. "² كما أن جل القضايا المطروحة على هذا الفكر تناقش في إطار ثنائيات لا ثالثة لها فالخطاب العربي المعاصر هو خطاب حدي فإما إسلامي أو علماني وإما ماضوي أو حداثي هذه الطبيعة الاستقطابية "أضاعت الحقيقة بين طرفيها وفتتت جهود الباحثين والمثقفين في محاولة الانحياز لأي من الطرفين والانتصار له."³

لقد طالت الأزمة العقل ومبادئه، حيث لم يعد يتحكم في شرطية إنتاجه ولا في مشروطية خطابه. ولم يعد يتحكم في الواقع الذي هو أصل وجوده كما أنه لم يتمكن من استحداث شروط إنتاج معرفي يتخطى من خلاله النظرة الينبغينية لكي ينطلق من معطيات الواقع الراهن ويؤسس من خلال راهنتيه التي تجعل الذات تعانق موضوعها تستمد على أساسه عناصر تحليله وعناصر تغييره في نفس الوقت.

تلك هي تجليات أزمة الوعي اليبستيمي التي تأسست منذ عصر النهضة-

لعل مسائلة الفكر النهضوي من خلال البحث عن تجليات الفكر العلمي فيه ونصيب **السؤال السوسولوجي** في أسئلة النهضة العربية، يدفعنا إلى طرح سؤال ويكون هو الخيط الهادي الذي يجعلنا نفهم مدى تأثير **الوعي اليبستيمي** في توجيه الروح العلمية التي تتخذ من الواقع منطلقاً لمعارفها. نطرح السؤال ونقول؛ هل يمكن قيام نهضة

¹ فيصل درّاج، «في معنى التنوير»، **حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر**، مرجع سبق ذكره، ص. 94.

² **نفس المرجع**، ص. 76.

³ **نفس المرجع**، ص. 77.

علمية بدون نظام معرفي عقلي؟ أي نظام معرفي لديه حس تاريخي يتحلى **بوعي ايبستيمي** ينبثق عنه السؤال العلمي؛ يسائل واقعه وتاريخه من خلال معرفة أسباب حدوث الظواهر طارحا السؤال، **كيف تأخرنا وكيف تقدم غيرنا؟** إن الجواب عن الشق الثاني من السؤال يجعلنا نستلهم كل الفكر السوسولوجي الغربي منذ تأسيسه على يد رواده الأوائل أي منذ أوغست كونت وكارل ماركس وماكس فيبر وغيرهم من الرواد الأوائل. الذين حاولوا الإجابة عن سؤالهم التاريخي من خلال طرح السؤال السوسولوجي مفاده **كيف تقدمنا وتطورنا؟** أي ما هي الأسباب التاريخية والاجتماعية التي أدت بهم إلى هذه الحالة التي وجدوا أنفسهم فيها وهي الحداثة الغربية.

إن تبني هذا الجواب من قبل الفكر العربي سيؤدي به إلى معرفة محدودة الجواب؛ أي محدوديته الزمانية والمكانية. وهنا يكون استلهام هذه النظريات الغربية التي حاولت الإجابة عن هذا السؤال بوعي معرفي يقتضي الإجابة عن سؤاله الخاص- وهو **كيف تأخرنا** أي الشق الأول من السؤال الذي كان من المفروض طرحه- من خلال إستراتيجية معرفية تتبنى الطريقة الغربية دون تبني نتائجها.

لعل هذه الإستراتيجية المعرفية هي ذلك **الوعي اليبستيمي** الذي يؤسس نظاما معرفيا ينبثق عنه نهضة علمية- وهذه النهضة سوف تتجلى تداعياتها في كافة أنماط الوجود حتى في الأشكال التي تبدو غير معنية بها. حيث "ينتج عن النظام المعرفي نماذج سلوكية... تعبر عن نفسها من خلال العديد من الأشكال الأدبية مثل: الأساطير والحكايات والنوادر والأمثال ومن خلال ذلك الأدب المسرحي والقصصي والروائي وتعبر كذلك الفنون التشكيلية والتعبير عن النماذج السلوكية. فالنظام المعرفي لا يعبر عن نفسه بصورة واضحة إلا في مجال الفلسفة، ويعبر عن نفسه في صورة ضمنية من خلال الأشكال الفنية والأدبية السابقة. هذه الخبرة المعرفية والتي تشكل الموروث الثقافي للفرد هو ما يؤسس ميتافيزيقا العلم. وهو الجانب غير المباشر الذي

ينحكم في كافة مجالات النشاط البشري ومنها النشاط العلمي سواء من ناحية إنتاجه أو نوعيته، فالخلفية الثقافية إذا لها الدور الحاسم على الفرد وقدرته على تفسير ظواهر الوجود المختلفة. هذه المواقف الأولية من الظواهر الطبيعية والاجتماعية تلعب الدور الحاسم في نشأة الفروض العلمية التي تسبق أي نظرية علمية.¹

إن إدراك شروط الإنتاج العلمي يجعلنا نلمس عن قرب درجة الأزمة التي يعانيها العالم العربي في حياته العلمية والعملية والتي أقعدته عن تجاوز وتخطي واقع الانحطاط والتأخر الذي وجد نفسه فيه منذ عصر (النهضة) حيث ما زالت أسئلته حاضرة في وعينا ولاوعينا في سجلاتنا وجدالنا، في مسكوتنا ومنطوقنا، في أفعالنا وردود أفعالنا، ونحن نعيش تجليات هذه الأزمة في كل سكناتنا وحركاتنا في حياتنا الأكثر محايشة لنا أي في أسرتنا وحيينا وفي حياتنا الأكثر تعقيدا الثقافية والاقتصادية والسياسية وفي نظرتنا إلى واقعنا وحتى في نظرتنا لأزمتنا نفسها. و"نحن عندما ندعو إلى تجديد الفكر، نطالب أحيانا، وربما غالبا، بتأسيس علم اجتماع عربي، فتكون النتيجة، عقم التفكير والفشل في إنتاج معرفة بالمجتمع، بل نعود إلى ما قبل ابن خلدون الذي أسهم في تأسيس علم العمران البشري والاجتماع الإنساني، انطلاقا من معطيات مجتمعية وتاريخية معينة....ولهذا لم يظهر حتى الآن في العالم العربي، عالم اجتماع كبير كابن خلدون أو دوركايم، كيار بورديو أو جورج بالاندييه،"² بل نأتي كل مرة وننادي بتبني النظريات الغربية بدعوى العلمية والعالمية وكان العلم والعالمية لا تعرف منبتها وتربتها الصالحة إلا في الغرب. أما أرض الثقافة العربية فهي عقيمة عن إنتاج هؤلاء واستنباتهم في بيئتنا. ننادي بالنظرية الوظيفية عندما يتبناها الغرب وننادي بالماركسية عندما تأتي هذه الأخيرة لنقد الاتجاه

¹ أحمد عبد الجواد، إشكالية البحث العلمي والتكنولوجيا في الوطن العربي، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، 2000، ص. 220.
² علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، الطبعة الرابعة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2004، ص. 156.

الوظيفي وتبنى الحداثة وتحمس لها ولكن عندما تتعالى أصوات الغرب لنقد الحداثة تبنى النظريات النقدية الجديدة. يظر التوسير وناادي بإعادة قراءة ماركس، يظهر لوفي ستروس وناادي بالبنوية ويظهر فوكو وناادي بالحفر ويظهر دريدا وناادي بالتفكيك. لكن لم يظهر هؤلاء وهؤلاء في أرض الفكر العربي ويكون نقد الحداثة من فكر حدائي جديد ينبع من أفكارنا ويؤشر على مشاركتنا في نقد الحداثة. بل كل أعمالنا النقدية ما هي إلا تطبيقات تؤشر لتراكم معرفي مقلد، والتوسل بالمناهج النقدية الغربية لقراءة تراثنا وذاتنا. وما هذا إلا مجرد استيراد النظريات الذي يعوق فعل التنظير.

لعل أزمة الوعي الايبستيمي كانت في أصلها أزمة حضارية وعها العالم العربي منذ أن أدرك أن العالم يتحرك في اتجاه غير الاتجاه الذي كان يعتقد أنه دائما في صالحه. وهو يعتقد أنه حامل الدين الكامل حين كان يواجه الشعوب والأمم، وكان يرى أنها شعوب غير مسلمة، ليست حاملة لرسالة خالدة، فالتجديد الحضاري لا يمكن أن يأتي من أمم كافرة، بل سيأتي كما كان يعتقد من هذه الأمة الحاملة لهذه الرسالة والتي لها حق الاستخلاف. لكن مجرى التاريخ جعل العالم العربي والإسلامي يستفيق على حضارة وحسب منطلقه العقائدي، ليست جديدة بحمل راية تمثيل الحضارة الإنسانية.

إنها أزمة عقدة الحضارة التي تجعل الأمم تعتقد أن الحضارة هي لصيقة بهم فما إن افتقدوها سوف ترجع لا محالة إليهم. لقد تطرق مالك بن نبي إلى مشكلة الحضارة وحاول أن يقوم بتحليل عناصرها النفسية والاجتماعية وقام بتحليل دقيق لعصر النهضة بكونه عصرا جاء ما بعد عصر الانحطاط والذي سماه عصر ما بعد الموحدين، لقد قامت النهضة حسب مالك بن نبي وكان الإنسان العربي والمسلم قد ترسبت في عقله وفي نفسه القابلية للاستعمار ولم يكن ليعي هذه القابلية لو لم تكن هنالك حركة استعمارية جعلته يعي هذه القابلية والتي لولا الوعي بها لما تمكن من مناهضتها وتجاوزها. وهذا ما حصل بالفعل عندما قامت الخطوات الأولى للإصلاح في عصر

النهضة وما أعقبها من حركة فكرية والتي أطلق عليها الحركة الفكرية الحديثة والتي حددناها بفترة ما بعد سقوط الخلافة إلى غاية 67. لقد عرف العالم العربي نهضة ولكن بالنسبة إلى مالك بن نبي كانت مثقلة بفكر وعقل إنسان ما بعد الموحدين. وقد حاول مالك بن نبي أن يحلل هذه الوضعية من خلال كتابه وجهة العالم الإسلامي، حيث حدد العوامل الداخلية والخارجية للفوضى التي كان يعرفها العالم العربي والإسلامي في تلك المرحلة.

لقد عرف العالم العربي حركة إصلاحية إلا أنها بالنسبة إليه لم ترق إلى درجة الإصلاح الحقيقي. لقد رأى مالك بن نبي أن العالم العربي كان يعيش "فوضى في الميادين الفكرية والخلقية أو في ميادين السياسة وهو نتيجة ذلك الخليط من الأفكار الميتة؛ تلك البقايا غير المصفاة، ومن الأفكار المستعارة؛ تلك التي يتعاضم خطرها كلما انفصلت عن إطارها التاريخي والعقلي في أوروبا." ¹ هذه الفوضى جعلت العالم العربي، عاجزا عن التفكير والعمل في نفس الوقت "وهو في المجال النفسي يدل على انعدام الرباط المنطقي (الجدلي) بين الفكر والنتيجة المادية، فالفكرة والعمل الذي تقتضيه لا يتمثلان كلا لا يتجزأ، والواقع أننا عندما نحلل اطراد أي نشاط له علاقة بالحياة العامة للنهضة نجده مبتورا من جانب أو آخر: فإما فكرة لا تحقق، وإما عمل لا يتصل بجهد فكري." ² لقد كانت بالمقابل حركة الإصلاح حركة أخرى وهي الحركة العلمية التي تزعمها مفكرين ومثقفين رمز إليهم مالك بن نبي بطه حسين الذي يمثل الجيل الثاني من النهضة العلمية والفكرية لكن باتت بالنسبة إلى مالك بن نبي هذه الحركة مجرد **تحصيل معلوم** وليس طرقا للمجهول (الواقع العربي) وقد اتسمت الحركة الفكرية الإصلاحية والحديثة بصيغة أدبية جعلت الحركة الإصلاحية تستعيد الموضوعات القديمة ولو بكلمات جديدة؛ مثل علم التوحيد وعلم الكلام

¹ مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، الطبعة الخامسة، دار الفكر، دمشق، 1986، ص. 81.

² **نفس المرجع**، ص. 83.

والفقه الإسلامي وهي الموضوعات لا تزيد الإنسان اكتشافا لعقيده.

أما العلم الحديث الذي (اقتبسه) العالم العربي من أوروبا من خلال الحركة الحديثة فلم يكن "وسيلة إسعاد بل كان طريقا إلى المظهرية؛ لم يكن ذلك العلم استنباطا لحاجة مجتمع يريد معرفة نفسه ليحدث تغييرها، بل لم يكن استظهارا لبيئة نبحت عنها لتغييرها..... بل (العلم) في الأعم لم يكن آلة للنهضة، بقدر ما كان زينة وأسلوبا وترفا.¹ لقد حاول مالك بن نبي أن يؤسس لحركة فكرية ومن منطلق (سوسيولوجي) وأن يحلل الواقع العربي الإسلامي. وقد قام بهذه المحاولة وهو يعي أن العلوم المنقولة عن الغرب ومن ضمنها علم الاجتماع قد تزيدنا جهلا بواقعنا وبذاتنا لهذا فإن كنا نرى في هذه المحاولة نوع من المحدودية التاريخية إلا أنها محاولة قد تجعلنا نعي درجة وعي جيل مالك بن نبي بالمسألة الاجتماعية باعتبارها مشكلة حضارية يجب أن تدرس في كليتها وليس في جزئيتها. ولعل هذه المنهجية هي نفسها التي من خلالها استطاع علماء الاجتماع الغرب من صياغة النظريات الكبرى والتي مازالت توجه **وعينا الايبستيمي** في دراسة واقعنا الاجتماعي حيث تبيننا النظرية دون تنبي فعل التنظير.

رابعاً: نقد حامل الخطاب من الاستقلالية إلى الاستقالة.

ليس هذا العنصر خاتمة أو حوصلة لهذا الفصل ولكن متابعة للبحث يطرح جانبا آخر من الإشكالية التي تبدو بخصوصية تستحضر الجانب المعرفي و(العقلاني) في طرح إشكالية الفكر العربي المعاصر ومدى ارتباطه بواقعه. لكن هناك جانبا قد يكون أكثر تأثيرا وفاعلا في الفكر والإنتاج المعرفي ألا وهو المثقف كفاعل اجتماعي وكإنسان له ميلوه ونزواته وحساباته. فقد يبدو المثقف عقلانيا في قوله ولكن قد لا ينعكس هذا في سلوكه وتصرفاته ولعل السلوك والتصرفات ما هو أكثر تأثيرا من القول والنظر والتعقل.

¹ نفس المرجع، ص. 84.

إن الحديث عن المثقف لهو من القضايا التي أثارت ومازالت تثير حولها أفعال وردود أفعال وتحاليل وذلك بجعله -أو أريد أن يكون- جزء فاعل في المجتمع يلقي على كاهله وعلى مسؤوليته نقد وتحليل وتغيير الواقع أو تكريسه والدفع به إلى الأمام. لكن قد تتبادر إلى أذهاننا ونحن نتحدث على هذه الشريحة من المجتمع أسئلة أو حتى تساؤلات لا نعيها وإن وعيناها لا نفصح عنها. وهي عن أي مثقف نتحدث ونتكلم أو من هو فعلا ذلك الشخص الذي ننتعه بالمثقف، أهو مشخص لدينا بعينه نعرفه ويعرفنا نراه ويرانا حيث نجده في المنابر، منابر الجامعات أو وسائل الإعلام أو في دور النشر أو في المؤسسات وأساسا في المناسبات والمحافل العلمية كالمنتديات والملتقيات والمؤتمرات. أم نحن نتحدث عن المثقف الموجود في المقابر الذي عاش وعرفناه ولم ندرك قيمته إلا عندما افتقدناه ونحن نريد أن نعيد إحياءه حيث نمثله في تصرفاتنا وأفكارنا وأقوالنا بقدر ما ترك لنا من إرث وقدوة نريد سلوك طريقه علنا نتصف بما نحن وصفنا إياه.

كما تتبادر إلى أذهاننا مسألة أخرى ولا تقل خطورة عن الأولى وهي، هل عندما نتحدث عن المثقف نستحضر في أذهاننا نماذج معينة وأمثلة احتفظت لنا بها تجربتنا التاريخية وعلى ضوء هذه النماذج نبداً بنقد شريحة معينة من المجتمع نعتقد أنها هي الطبقة المثقفة نلومها ونبين عيوبها وعزوفها عن أداء دورها الحضاري وهنا يختلط المفهوم مع الواقع وبالتالي نصبح نتحدث عن كائن آخر نريده أن يكون مثقفا بحكم أننا نحتفظ للمثقف بخصائص معينة لا نجدها في الواقع وبالتالي نجد أنفسنا نتحدث عن كل شيء إلا عن المثقف.

إن القضية حقيقة فلسفية ووجودية في نفس الوقت. فدون الوقوف عند هذا النوع من الأسئلة، قد جعلنا نسترسل في الكلام نلونه بالعبارات والكلمات الرنانة وبالمصطلحات البراقة وبالتركيبات المعرفية التي تزيد القضية تعقيدا لا يفهمها إلا شريحة من (المثقفين) عليهم يجدون فيها حصنا منيعا لكل نقد يأتيهم من الخارج قد يعيد مركزهم ويسقطهم

من برجهم العاجي حتى يظهر في الأخير زيف أقوالهم وتحاليلهم بحكم أنهم أصبحوا في واد والمجتمع في واد آخر. إنها مقدمة وددت أن استفتح بها هذا العنصر لكي تتضح في الأذهان حقيقة الرهانات وصعوبة القضية التي نحن بصددها نتحدث عنها. إن الوضعية المعرفية التي نحن بصددها تحليلها واقعة بين موقفين الموقف العلمي الذي ينطلق من ما هو كائن وموقف عاطفي فكراني ذلك الموقف الذي يبحث عن ما يجب أن يكون.

فقد نجد حتما ذلك المثقف الذي كان والذي يجب أن يكون ولكن عندما نتحدث عن ما هو كائن يبدأ الإشكال ويبدأ الطرح الموضوعي يأخذ مجراه ومسلكه الصعب في تحديد هذا الكائن في جو - نجد فيه أنفسنا - مليء بالصراع والاحتدام بين التيارات الفاعلة في الحقل الثقافي في تحديد المثقف وموقعه بلحمه ودمه.

1. مفهوم المثقف.

يحدد لنا الجابري مفهوم المثقف كالآتي: " المثقفونالذين يحملون آراء خاصة بهم حول الإنسان والمجتمع ويقفون موقف احتجاج والتنديد إزاء ما يتعرض له الأفراد والجماعات من ظلم وتعسف من طرف السلطات إيا كانت سياسية أو دينية... فالمثقف يتحدد وضعه لا بنوع علاقته بالفكر والثقافة ولا لكونه يكسب عيشه بالعمل بفكره وليس بيده، بل يتحدد وضعه بالدور الذي يقوم به في المجتمع كمشروع ومعارض ومبشر بمشروع أو على الأقل كصاحب رأي وقضية." ¹ إن هذا التعريف يوحى أن المثقف لا يعرف من خلال محتوى أفكاره بالدرجة الأولى ولكن من خلال دوره وما يقوم به. كما يحدد برهان غليون المثقفين "هي تلك المجموعة من الناس التي تتميز عن غيرها بأنها تجعل من التفكير في الواقع العربي، والشأن العام عموماً، أحد همومها

¹ محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت، 2000، ص. 24.

الرئيسية وتشارك في الصراع الاجتماعي والسياسي من أجل دفع هذا الواقع حسب الرؤى التي تراها، مشاركة قد تتخذ أشكالاً مختلفة سياسية وفكرية.¹ فالمثقف من خلال ما تقدم لا يكون كذلك إلا إذا قام بممارسة منتظمة للتفكير في الواقع الاجتماعي السياسي والمشاركة في تغييره. فبرهان غليون يختار "تعريفاً للمثقف... باستحضار البعد الجمعي الذي يعطي للمثقف أهمية اجتماعية وسياسية، إذ يكتسب المثقف قدرته على التأثير ضمن المجتمع الحديث من انتمائه إلى نخبة واعية لمكانتها الاجتماعية ومتعاونة لتكريس قدرتها الجمعية وتوظيفها للتأثير في القرار السياسي والفعل الجماعي."² ومن خلال هذه الرؤية ليس المطلوب أساساً من المثقف أن ينتج خطاباً بل أن يُفَعِّلَ الخطاب سواء أكان منتجاً أم مستهلكاً له. كما يتحدد دور المثقف من خلال رفع الصراع داخل المجتمع من مستوى اللانقاش إلى مستوى النقاش أي من مستوى الصراع بين المصالح الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي قد تتحول إلى صراعات دموية عنيفة، إلى مستوى النقاش الذي يكون فيه للأفكار المحدد الرئيسي لمستوى الصراع.

فهو مستوى معين من الواقع الاجتماعي لكي تكون كل أطرافه مفكرة "وبهذا المعنى فإن الدور الأكبر له هو أن يبلور الرؤى والأفكار والخطط والاستراتيجيات الممكنة لكل أطراف الصراع الاجتماعي معاً، وأن يسمح بتجاوز هذه الرؤى الجزئية في الوقت نفسه وتوحيدها في تيارات قوية قابلة للحوار وللتفاهم فيما بينها ثم للتوصل إلى مواقف موحدة اجتماعية."³ وهنا يحصل توازن في العمل الفكري والسياسي العام فتصبح من خلال المثقف الرؤى واضحة حول الخيارات السياسية والاجتماعية والتي قد تفقد فعاليتها من خلال العمل

¹ برهان غليون، «الانتلجنسيا والسياسة والمجتمع»، **الاجتهاد**، عدد 5 سنة 1989، ص. 17.

² أحمد موصلي، لؤي صافي، **جذور أزمة المثقف في الوطن العربي**، سلسلة حوارات لقرن جديد، درا الفكر، سوريا، 2002، ص. 89.

³ برهان غليون، «الانتلجنسيا والسياسة والمجتمع»، **مرجع سبق ذكره**، ص. 18.

النظري المحض والتي ينتجها المفكر الناظر كما أنه من خلال عمل المثقف تتبلور الرؤى الاجتماعية الفاعلة في المجتمع والتي تكون غالباً مبعثرة لا تستطيع أن تفرز صياغة واضحة، يكون للمثقف الدور الفعال في صياغتها وجمعها وبنائها والتنسيق بينها. مما تقدم استطعنا أن نحدد للمثقف، المهمة المنوط القيام بها في المجتمع كعضو متفاعل وقَاعِلٌ وَقَعَّالٌ. وقد تميزت تعاريف المثقف من خلال مدارس مختلفة كانت تعبير لمراحل تاريخية مر بها العالم العربي عبر نهضته إلى اليوم حددها الدكتور لؤي صافي في ثلاث مدارس وهي مستقاة من المدارس الفكرية الرئيسية اليوم في ساحة الفكر الغربي:

أ. مدرسة الحداثة، التي تعتمد الرؤية الديكارتية لوظيفة الفكر، فترى المثقف ناقدا اجتماعيا، يسعى إلى نقد الممارسة الاجتماعية انطلاقاً من مرجعية نظرية محددة. ب. المدرسة الماركسية، التي ترى أن الفكر سلاح يستخدمه المفكر للدفاع عن مصالح الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها ويمثلها.

ج. مدرسة بعد الحداثة التي تشدد على أن المثقف أسير هواجسه السلطوية، وأن مهمة الفكر تفكيك وإظهار التناقضات الداخلية والهاجس السياسي للمثقف.¹ إن هذه الرؤى المختلفة نراها متمثلة في واقعنا المعاصر وخاصة منذ عصر النهضة وقد تجلت في تجربتنا الفكرية ثلاثة نماذج من المثقفين؛ **المثقف العامل والمثقف المناضل أو المطالب والمثقف الناظر أو الناقد.**

لو تتبعنا مسيرة المثقف أو العالم في حضارتنا العربية الإسلامية لوجدناه كان لصيقاً بالفئات الاجتماعية العريضة من المجتمع خاصة إذا اعتبرنا أن المثقف والعالم كان يعمل في الحقل الديني الذي كان هو المجال التداولي للفكر العربي الإسلامي من خلال العلوم النقلية والعقلية. فكان لصيقاً بالعامّة والجمهور إن صح التعبير "فالتعاليم الدينية، كما كان يتلقاها العالم بها، تقوم على مبدأ عدم الفصل بينه وبين عامة

¹ أحمد موصلي، لؤي صافي، مرجع سبق ذكره، ص. 86.

الناس. إن وظيفته الأساسية، هي نشر هذه التعاليم والدعوة إلى تطبيقها،¹ وذلك لارتباط الفكر العربي بعلوم النظر والعمل ولا يمكن أن يجد المثقف أو العالم مكانه ووضعيته إلا إذا اقترن علمه العملي بالحياة العملية وذلك بالاحتكاك بالعامّة والتفاعل مع قضاياهم، زيادة إلى أن هؤلاء العلماء كانوا يمارسون نشاطا تجاريا ويدويا حافظ على علاقتهم بالأوساط الشعبية. فالعمل الفكري والعمل اليدوي لم ينفصلا في حياة هؤلاء "فلقد كان أمرا عاديا أن تكون للعالم مهنة يرتزق منها."² قد يقال أنه كانت فئة من المثقفين أو العلماء من كانت في ساحة السلطان ترتزق منه وتروج لأفكاره هنا نقول أن التاريخ لم يحتفظ بهؤلاء وإن وجد من يذكرهم فقد يذكر مما يذكر عنهم أن جل العلماء الذين كانوا في بلاط الملك سرعان ما يصطدمون بسياسته ولدينا مثال ابن خلدون خير شاهد على ذلك فقد عمل في بلاط الأمراء والولاة ولكن كل مرة سرعان ما ينتفض غاضبا منهم يبحث عن آخر عله يجد فيه أملا في تحقيق أهدافه.

أما الوضع الراهن للمثقف العربي يختلف جوهريا عن الحالة التي كانت تميز العلماء في القديم حتما هناك ظروف اجتماعية وتاريخية مختلفة ولكن الشيء الملفت للانتباه هو اختلاف تموقع المثقف عن ما كان عليه في القديم. فعندما اتخذ من علمه صناعة حيث أصبحت صناعته لا تطلب لذاتها ولكن لشيء غيرها وهي البحث عن المنصب ولا يجد اعترافا من قبل الشعب إلا إذا كان بقنوات رسمية وخاصة وسائل الإعلام كما "لا يشارك في أنشطة الحياة اليومية الاجتماعية والثقافية، بل كثيرا ما تنقطع صلته بقريته وذويه. ولهذا يتحول انتماءه الاجتماعي إلى انتماء عاطفي وإلى رومنسية."³ لقد انحصر المثقف العربي في خطابه المعرفي حتى أصبح رهينا له ولا يرى واقعه إلا من خلال المنظار الفكري الذي صاغه

¹ الطاهر لبيب، «العالم والمثقف والأنتلجنسي»، **الثقافة والمثقف في الوطن العربي**، سلسلة كتب المستقبل العربي (10)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992، ص، 19-20.

² **نفس المرجع**، ص. 21.

³ **نفس المرجع**، ص. 29.

مسبقاً عن طريق الانشغال بمرجعية معرفية اشتغل بها وانشغل عن واقعه بها، حتى أصبح يطوع الواقع لصالحها ولا يريد أو يعجز عن إنتاج مرجعية معرفية تعكس ذلك الواقع وبالتالي سرعان ما تار الواقع على تلك المرجعية فيتجاوز هذا الواقع المثقف ويزيده غربة عن واقعه.

لقد عرف العالم العربي نهضته وعرف جمهرة من المفكرين والمصلحين بدا معهم الانفصال عن المثقف الديني ليظهر مثقف آخر هو ذلك المثقف الذي درس تراثه ودينه وكذلك متشبع بالثقافة الغربية سواء قابلاً أو ناقداً أو مروجاً لها.

ويمكن أن نذكر على سبيل المثال لا الحصر من خلال هذه الخصوصية الطهطاوي، مدحت باشا، أمير علي، جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، رشيد رضا خير الدين التونسي.... وغيرهم كثير. إن هؤلاء المثقفين كانوا أصحاب مشاريع عملية ويمارسون نشاطاً مباشراً، من خلال التعامل مع الواقع. لكن الشيء الذي يعاب على هؤلاء المثقفين زعماء الإصلاح والنهضة هو ضعف نظرتهم النقدية العلمية للواقع من خلال تحليل وفهم مكمين الخلل والعجز الذي أدى إلى انحطاط المسلمين. فيمكن أن نقول إنه كان لديهم مشروع عمل أكثر من مشروع نظر. ولكن مع مطلع القرن العشرين وخاصة مع تنامي الحركات الوطنية بدا يظهر (المثقف) الذي ينفصل عن عالم الدين وكان الانشغال الأساسي لهؤلاء المثقفين هو "كيف يمكن خلق هوية وطنية منفصلة عن الدين والثقافة الدينية، ومرتبطة بمبادئ الغرب؟ (الاشتراكي والليبرالي) كيف يمكن هيكلة المؤسسات بطريقة تسمح للقوى والنخب التحديثية بوضع مشروعها موضع التنفيذ؟ على اعتبار أن هذه النخبة هي وحدها قادرة على اختصار الطريق إلى الرقي؟"¹ إنه الانشغال الذي سيؤطر العمل السياسي ولا نجد فيه أية التفاتة إلى الواقع العيني بل هو انشغال يطمح إلى التغيير باحثاً عن واقع مأمول

¹ عبد الباقي الهرماسي، «المثقف والبحث عن النموذج»، **الثقافة والمثقف في الوطن العربي**، سلسلة كتب المستقبل العربي (10)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992، ص. 43.

يراد تحقيقه. وهنا نقول إن مفكر اليوم هو سياسي الغد وسياسي الغد هو واقع المستقبل ولكن الواقع الذي سينفجر إذا كان هذا المثقف لا يأخذ خصوصية الواقع ولا انشغالاته الحقيقة بل يراد منه أن يكون على صورة الآخر، الذي يستمد منه شرعيتنا المعرفية وبالتالي سينقلب لا محالة على السياسي وفي النهاية على المثقف. وهذا ما حصل في كل أقطار العالم العربي بداية من الثمانينيات حيث انفجر الواقع سواء الليبرالي أو الاشتراكي حيث أقحمت هذه النماذج بإيعاز من المثقف وأدى إلى ما أدى إليه. وما زاد الوضع تأزما هو محاولة استمالة الجماهير من خلال مقاربات فلسفية ومعرفية كانت تسعى إلى تبرير الخيرات الأيديولوجية من منطلق إسلامي حيث أريد تأويل الليبرالية والاشتراكية لتتماشى مع الإسلام وهذا كان عمل كل تيار أراد أن يتخذ من هذه المرجعيات أساسا لتأويل التراث الإسلامي لصالح ذلك الاختيار أو ذاك فبدأنا نسمع عن اشتراكية إسلامية ورأسمالية إسلامية كما نحن نسمع الآن عن ديمقراطية إسلامية فكل حقبة زمنية إلا وكان الإسلام محل تأويل لصالح مفهوم تم صياغته مسبقا وهذا كون الإسلام يمثل قوة روحية واجتماعية متجذرة في الواقع وكل محاولة تستطيع أو توفق في إعطاء تفسير وتأويل عقلائي لأيديولوجيتها على أساس إسلامي فهي توفق إلى كسب الجماهير. إنها المرحلة التي تتميز بالمثقف المناضل الذي تشبع بالقيم والمعارف والعلوم الغربية دون نقدها ودون تحليلها على أرض الواقع، فقد جند هذا المثقف لخدمة مشاريع تنموية وتحديثية من حيث يشعر أو لا يشعر. أما المرحلة المتأخرة وخاصة بداية من سنوات الثمانينيات فسوف يظهر لنا المثقف الناظر أو الناقد فهو سيجمل مشروع نقدي للتجربة الفكرية والسياسة للعالم العربي طيلة مرحلة الدولة الوطنية والتي تسمى مرحلة الإخفاق العربي هذه المرحلة هي التي ستجعل المثقف يبحث عن جذورها. فمنهم من اكتفى بنقد المشروع النهضوي ومنهم من ذهب بعيدا باحثا في أركيولوجية الثقافة العربية عناصر الإخفاق التي يراها تأسست في حقبة زمنية من تاريخ العالم العربي وأثرت

بدورها لاحقا على بنية الفكر العربي والتي مازالت تحكم مثقفينا ومفكرنا إلى حد الآن.

إن الأحداث التي تتسارع تستدعي منا وقفة تأملية تطرح من خلالها الآثار الفكرية والثقافية التي ستجر عنها في المستقبل وضعية النخب المثقفة وموقفها حيال هذه الأحداث.

فكل النقاد والمفكرين الذين هم أنفسهم من الطبقة المثقفة تعتبر أن المثقف قد تجاوزه الزمن وانفصل عن الواقع ولم يعد يطرح إشكالات مرتبط به وما زاد الأزمة عمقا فإن الأحداث تتسارع وتتراكم محدثة تغييرات عميقة وجذرية ونجد المثقف في زاويته يتأمل وجوده باحثا عن دوره، ولسان حاله يعبر عن الاستقالة والمحنة والنهاية.

فكيف لنا أن ننتظر منه الدور الفعال وهو يعيش أزمة وجودية لم يخرج منها إلى حد الآن. إن الطرح الموضوعي والذي ينطلق من الواقع، قد يصطدم ببعض القوالب والتصورات الجاهزة والتي هي نتاج حقب زمنية معينة جعلت ذلك الإنسان أو الفاعل الاجتماعي مثقفا، ولقد ظهر في تلك المرحلة وهو يحمل مشروعا ويدافع عنه ويشارك في تشكيل الرأي العام، إلى غير ذلك من النشاطات التي جعلته ينتمي حقا إلى طبقة المثقفين. لكن المشكل الذي يطرح، هل كونك انتميت في مرحلة معينة من فئة المثقفين تجعلك دائما تحافظ على هذه المكانة؟ أي هل ميزة المثقف تظل دائما تميزه مهما بدا منه من تقاعس وعزوف عن أداء مهمته. وهنا نراه يحاول بشتى الوسائل المحافظة على تلك المكانة رغم أنه أصبح لا يستحقها. إنها **أوهام النخبة** حسب تعبير علي حرب الذي يرى أن المثقف تفوق في أفكاره فإذا بالمتغيرات تفاجئه، وقد حدد علي حرب الأسباب التي جعلت هذا المفكر يستقيل عن دراسة الواقع الذي يتحرك فيه وهو يبحث عن تغييره دون دراسته حتى أصبح لا يفهم ما يحدث وهو الذي كان يزعم أنه حامل لسلطة المعرفة وسلطة الناطق الرسمي باسم الواقع

2. الأسئلة الممنوعة والممتنعة؛ أسباب الاستقالة.

لقد طال نقد المثقف كل الأوضاع الاجتماعية والسياسية والثقافية لكنه امتنع عن نقد نفسه وهو لا يعلم أن ما يحدث في الواقع من إخفاقات وتعثرات ما هي إلا أفكار هي من إنتاج مثقفين ومفكرين طبقها السياسة متأثرين بهم أو قد تتلمذوا عليهم، لذا نقول إن مثقف أمس هو سياسي اليوم والسياسي اليوم هو واقع الغد. لكن هذا التأثير والتأثر في عالم الفكر والفعل والواقع الملموس. قد يكون تأثيرا سلبيا إذا كان الأصل غير واعيا بالواقع الذي انطق منه. فالمثقف الذي يولد الأفكار لتغيير الواقع قد يزيد الواقع تأزما إذا لم ينطلق من دراسة هذا الواقع نفسه. لكن لماذا لم يقم هذا المثقف بهذه الوظيفة منذ بروزه أي منذ عصر النهضة إلى اليوم؟

إن المثقف حسب علي حرب يعيش وهما وهذا الوهم يكمن في نخبته التي فصلته عن الواقع. يطرح علي حرب أسئلة جوهرية لتوضيح هذا الوضع. "لماذا لم يفلح المثقفون في ترجمة شعاراتهم؟ ولماذا يتحولون إلى مجرد باعة للأوهام*... ولماذا لم يتمكنوا من تجديد عالم الفكر؟ ولماذا لم يستطيعوا ابتكار تركيبات مفهومية يسهمون من خلالها في تشكيل العلم المعاصر انطلاقا من مجال عملهم ونطاق تأثيرهم.¹ وهذا رغم المساهمات التي كانت تنادي بتجديد الفكر العربي وتحديثه كما ارتفعت أصوات من بعض المفكرين الإسلاميين من خلال المناداة بتجديد الفقه الإسلامي والفكر الديني والفكر الإسلامي*.

* هذه العبارة استقاها علي حرب من المفكر الفرنسي ريجيس دوبريه¹. علي حرب، مرجع سبق ذكره، ص. 97.

* تجدر الإشارة هنا إلى أن فترة بداية النصف الثاني من القرن العشرين ارتفعت الأصوات لتجديد الفكر والعقل العربي والإسلامي ونذكر على سبيل المثال لا الحصر أشهرها: كتاب زكي نجوي محمود، **تجديد الفكر العربي** الذي صدر عن دار الشروق في 1971، وكذا كتاب حسن صعب، **تحديث العقل العربي: دراسات حول الثورة الثقافية اللازمة للتقدم العربي في العصر الحديث**، دار العلم للملايين، 1980. كما كانت بعض الكتب التي تصدر هنا وهناك تتكلم أن أزمة الفكر والعقل

لقد حدد علي حرب ستة أوهام يعانيتها المثقف؛
- وهم النخبة: هو ذلك الشعور الذي ينتاب المثقف واعتقاده أنه مكلف بمهمة الداعية الذي يكون موكلنا على الواقع. فهو دائما يسعى إلى تغيير الواقع من خلال الشعور بالوصاية عليه لكن دائما يفاجئ بالتغيير. إنها "نرجسية المثقف وتعامله مع نفسه على نحو نخبوي اصطفاي، إي اعتقاده بأنه يمثل عقل الأمة وضمير المجتمع أو حارس الوعي".¹ ولذلك يكون دائما في وضعية حرجة عندما تتغير الأوضاع فجأة، فتفاجئه لاعتقاده أنه هو المبادر في تغييرها وكأنه ورث الوعي الدعوي الذي يرى بأن التغيير لا يأتي إلا عندما يكون من قبل الداعية أي المثقف والمفكر.

- وهم الحرية: وهو الاعتقاد الذي صار عليه المثقف من خلال فكرة المخلص والذي يأتي لتحرير الشعوب من العبودية والاستبداد. "لقد تعامل أهل الفكر مع أنفسهم كدعاة ومبشرين أو كمناضلين وثوريين يهتمهم بالدرجة الأولى قلب الأوضاع وتغيير المجتمعات أو تحرير الشعوب".² لكن النتيجة هي عكس ما ينادي به هذا المثقف فساحة الاستبداد والاستعمار تزداد توسعا فهو يفاجئ بما يقع لأنه لا يهتم بمعرفة الواقع، ويفشل في مشاريعه حول التحديث، لأنه لا يحسن قراءة ما يحدث، ولا يبتدع أفكارا جديدة خصبة لأنه يتعامل مع الأفكار كغاية في ذاتها.³ ولهذا كان النضال والتبشير على حساب النشاط المفهومي، وإرادة تغيير العالم كانت على حساب التعبير الصحيح لمشاكله.

- وهم الهوية: لقد كان هم المثقف أن يحافظ على قناعاته وخيارته في عالم يزداد بعدا عن هويته. لقد اقنع بمشاريع التجديد والتحديث وهو يسوغ تلك المشاريع مسبقا. فبات التجديد في نهاية المطاف هو إخضاع الواقع للفكرة التي اقتنع بها المفكر. "وأية ذلك أنه إذا كانت مهمة المفكر، هي إنتاج

العربيين وكأنها كتابات تنطلق من نفس الموقف باعتبار الذي ينادي بالتجديد يعترف ضمنيا بوجود أزمة يجب تجاوزها.

¹ نفس المرجع، ص. 98.

² نفس المرجع، ص. 101.

³ نفس المرجع، ص. 101.

الأفكار، فإن انتماءه ينبغي أن يكون، في المقام الأول، إلى مجال عمله الذي هو عالم الفكر، قبل انتمائه إلى معتقده أو قومه أو تراثه، بل لا يستحق المفكر الحقيقي صفته، ما لم يفكر على هويته وانتماءاته، أو يشتغل على معتقده وتراثه وإلا تحول إلى لاهوتي أو إلى مجرد داعية أو مبشر.¹ لذلك على المثقف أن يكف من الاشتغال بذاته لذاته وعليه أن يخرج من ذاته وعزله ليشتغل بواقعه ليحدد ذاتيته من خلال هذا الواقع نفسه.

- وهم المطابقة: لقد حاول المثقف أن يمتحن الواقع على ضوء المفهوم لكي يطبق هذا الأخير على الواقع. لذلك فقد نعت كل المثقفين بأنهم أصوليون لاعتمادهم على أصل مسبق سواء في الماضي الأنا أو حاضر الآخر. وهذا الوهم هو الذي جعل جلهم يعيش في "وهم المماهة بين الموجود والمفهوم، ثم بين المفهوم والمقول وأخير بين المقول والمفعول".² إنه الاشتغال على المفاهيم دون ردها إلى أصلها الواقعي، لامتحان مدى مصداقيتها للتعبير عن الواقع الملموس والمعيش.

- وهم الحداثة: إنه التعامل مع المنتجات الحداثيّة لا يعني أن المتعاطي معها قد أنتج حداثته. وهذا ما قد يخلق وهم الحداثة من خلال ترديد المفاهيم والنظريات الحداثيّة. "ويعتبر وهم الحداثة.. من أشد الأوهام حجباً وأكثرها إعاقة للمفكر عن خلق الأفكار، إذ هو يحول بينه وبين الاستقلال الفكري أو ممارسة التفكير النقدي".³ وهذا يزيد وهم الحداثة تعلق المثقف بأفكار يعتقد أنها حديثة فلها الشرعية حسبه للتعبير عن راهنية الفكر وبالتالي يعتبرها نموذج التفكير العقلاني. وهذا يزيد غربة عن الواقع. لذلك فإن "تعثر العقلانية وتراجع الاستنارة وفشل العلمانية، كل ذلك إنما مرده أن أصحاب الشعارات الحديثة قد تعاملوا مع علمانيتهم بصورة لاهوتية، وتعلقوا بالعقل على نحو

1. نفس المرجع، ص. 104.

2. نفس المرجع، ص. 108.

3. نفس المرجع، ص. 111.

أسطوري، وتعاطوا مع عصر التنوير بطريقة تقليدية، أصولية وغير تنويرية.¹ إن أوهام النخبة أعانت المثقف عن طرح الأسئلة الجوهرية التي تعيد تموقع الفكر وتعيد النظر في علاقته مع واقعه وفكره وحقله وأدواته وأنظمتها المعرفية. وهي التي تعطي للمفكر تلك المهنة المنوطة به وهي رصد وفهم وتحليل الواقع.

إنه لعب دوراً أقعده عن هذه المهمة وتخيل نفسه أنه جاء ليخلص الناس ويغير الواقع. لكن حتى هذه المهمة فشل في أدائها لكونه لم يأت بأفكاره من الواقع ذاته وهنا يقول علي أومليل في هذا الصدد: "إن مشكل كل إصلاح، ومشكل المثقف عموماً حين يكون البون شاسعاً بين أفكاره وبين ما عليه واقعه، وهو-هذه عادة إنسانية- يريد تحقيق أفكاره في مدى عمره، لكن زمان التغيير التاريخي هو عادة أوسع من زمان العمر الفردي. ولكن المثقف وهو يستعجل التغيير وهو يرى الواقع على حاله أو لا يتغير على النحو المأمول، فإنه قد يستعجل وسيلة التغيير بالقوة، فيدعو كما دعا الإصلاحيون إلى **مستبد عادل** ينقذ البلاد والعباد ويصلح الأحوال، أو يعول على ثورة أو انقلاب ويبشر بقدمهما. قد ينحاز هذا المثقف إلى الشعب، ويضفي عليه الصفات من كونه فاعلاً تاريخياً، وطاقة كامنة للثورة تنتظر الفعل الوشيك، مهتدياً بسليقته الشعبية إلى العدل والخير العام. لكن ومع مرور الوقت، يرى الشعب راكداً مستسلماً بل منساقاً ومصفقاً للنظام القائم. آنذاك قد ينفذ هذا المثقف يده من الشعب، ويعول على زعيم أو طليعة ثورية لإنجاز التغيير الجذري لصالح الشعب، وعلى الرغم منه، معتبراً هذا الشعب قاصراً لم يبلغ رشد الثوار والمثقفين الثوريين. والنتيجة قد خبرتها بلدان عربية وهي: الكوارث ومجيء استبداد جديد يحل محل استبداد قديم."² إنها الوصاية على الواقع التي تجعل المثقف يعيش

¹ نفس المرجع، ص. 112.

² علي أومليل، «في معنى التنوير»، **حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر**، مرجع سبق ذكره، ص. 155.

بأفكاره واقعا لا يتطابق مع هذا الواقع ولذلك يحاول أن يبحث عن وجوده عندما يتحقق ذلك الواقع الذي ارتضاه لنفسه وبالتالي لا يرى ذاته إلا من خلاله هذا الواقع الذي يريد أن يفرضه باسم عناوين مختلفة يستقيها من ماضي الأنا أو من حاضر الآخر وهذا حسب وضعية كل مثقف وانتماءه الإيديولوجي.

إن الأحداث التي تسارعت وتوالت عبر سنوات الثمانينيات، وخاصة مع تنامي الحركات الشعبية، جعلت المثقف تتأهب الحيرة مما يحصل، فحصر نفسه في أفكار بدعوى الاستقلالية وعدم الانخراط في العمل السياسي فأدت به إلى الاستقالة. لقد كان سعي المثقفين الدائم هو "مطابقة الواقع مع مقولاتهم المتحجرة ولقولة المجتمع حسب أطهرهم الضيقة أو تصنيفاتهم الجاهزة."¹ إن حجة استقلالية الثقافة عن السياسة -ليس معنى السياسة هنا المشاركة في صنع القرار أو معارضة سياسة معينة ولكن الانخراط في هموم المجتمع من خلال صياغة مشروع مجتمعي يجد فيه السياسي ضالته- أدت ببعض المثقفين إلى عدم الانخراط في مشاكل المجتمع وهمومه بدعوى التجريد وكذا بدعوى الاستقلال عن الانتماء الحزبي. زد على ذلك فإن المثقف في جل تصريحاته ينطلق من نظرة تشاؤمية رافضة للواقع وهنا يعزف عن مهنة التحليل وقراءة الواقع. إن المثقف العربي الذي كان من المفروض أن يكون تعبيرا عن المجتمع لا يبحث عن وجوده في هذا المجتمع ذاته بل يتخذ من الأفكار التي استوعبها نتيجة تجارب خارج عن واقعه، مجالا وفضاء يتموضع فيه ويحدد لذاته هويته، الشيء الذي أدى به إلى الاستقالة بحجة الاستقلالية.

¹ نفس المرجع، ص. 43.

الخاتمة

لقد طرحت من خلال هذه المحاولة إشكالية حاولت أن أبين من خلالها العلاقة بين أزمة علم الاجتماع في الوطن العربي بالفكر العربي المعاصر، هذا الفكر الذي لم يع واقعه وعيا ايبستيميا، بل دخل في علاقة رفض وفرض؛ أي كان رافضا لواقعه وفارضا عليه فكرا ليس استجابة لتطلعات هذا الواقع. وبالتالي لم يسمح ذلك ببروز وانبثاق فكر سوسولوجي عربي بعد عصر النهضة-

لقد أنهيت إلى أقصى ما يؤدي به الطرح المنطقي أي إلى نهاية التحليل الذي ينجر عن هذه الوضعية المعرفية؛ على اعتبار أن إخفاق النهضة العربية هو إخفاق معرفي، لعدم إنتاجها فكرا سوسولوجيا، على غرار ما حصل في الغرب، الذي استطاع منذ عصر النهضة، إحداث ثورة معرفية انتهت بالإعلان عن نشأة التفكير السوسولوجي الذي أصبح بمثابة الدين الجديد، والمقصود به، أن العلم الذي يدرس الواقع- الذي يمثل الشرعية المعرفية والأخلاقية والتشريعية - أصبح له الشرعية في أن يكون البديل عن كل تفكير سواء أكان فلسفيا أم دينيا.

فلو كانت الحضارة الأوروبية هي بالأساس ذلك التفوق المادي والحضاري ببعده الاقتصادي فلماذا تظل النموذج الحضاري لكل نهضة؟ رغم أنها مزاحمة من طرف دول وشعوبا هم يضا هونها تفوقا أو أكثر مثل اليابان والصين والتنانين الخمس. وهنا أقول إن تفوق أوروبا يكمن في أفكارها وفلسفتها التي انبثقت عن نهضتها وأصبحت النموذج الذي يقتدى به. وبالتالي عجزنا؛ هو العجز عن إنتاج هذا النموذج الفكري الذي يتجلى في خطاب العلوم الإنسانية والاجتماعية- إن التحدي والرهان ارتبط بمخاضنا السياسي والحضاري من خلال القضايا الجوهرية التي كان علينا الحسم فيها وتكون في نفس الوقت مؤشرا لتجاوزنا لهذا المأزق التاريخي. إن علم الاجتماع في العالم العربي كان قد يكتب له النشأة والتطور لو تحققت عمليتين-

الأولى أن يكون هذا العلم كترجمة معرفية للانفعال الفكري والمعرفي الذي عرفه عصر النهضة وبالتالي تكون قضايا علم الاجتماع هي قضايا الفكر العربي الذي نشأ منذ ذلك العصر وكان يعبر إلى حد ما عن قضايا العصر لتكون هناك استمرارية معرفية في تحويل تلك القضايا من قضايا فكرية فلسفية إلى قضايا علمية سوسولوجية.

وهناك حالة أخرى كان بإمكانها أن تحقق نشأة التقليد السوسولوجي في العالم العربي وهو أن ينطلق الفكر العربي منذ عصر النهضة في طرح إشكالاته، من قضايا علم الاجتماع كما عرفها التقليد السوسولوجي في الغرب على اعتبار أن علم الاجتماع يهتم بقضايا يمكن أن نقول إنها قضايا تتسم بالعالمية كمسألة علاقة الحياة الفردية بالحياة الجماعية وعلاقة الدولة بالمجتمع في إطار عقلنة القوانين، إلى غيرها من القضايا الأساسية التي نشأ عليها التقليد السوسولوجي في الغرب وهنا كان بالإمكان للفكر العربي أن يعرف نقلة نوعية في إشكالاته تكون أساسا كاستمرار للتقليد الخلدوني ومستمدة من الفكر السوسولوجي مستجدات هذا العلم. ولكن المشكل أنه لم تتحقق أية حالة من الحاليتين. فكان الفكر العربي يسبح في سجلاته المعرفية تتضاربه تيارات مختلفة ومتناقضة هذا من جهة، كما أن علم الاجتماع كان لصيقا بالمؤسسة الاستعمارية في بداية الأمر وبعد الاستقلال اهتم بقضايا لم تكن تعبيرا عن الواقع بقدر ما كانت تعبر عن خيارات سياسية آنية من جهة أخرى.

وهنا يمكن أن نجزم أن علم الاجتماع في الوطن العربي لم يكن له أن ينشأ إلا في تحقيق واحدة من هاتين الحاليتين. فأزمة النهضة، أساسا، أنها لم تتحول إلى نسق معرفي يفرز لنا نظرية اجتماعية تنطلق منها العلوم الاجتماعية في بنائها لإطارها النظري.

كما أن أزمة علم الاجتماع في العالم العربي هي في عدم استيعابه لإشكالية النهضة وتحويلها إلى نسق معرفي يزوده بالمفاهيم الأساسية لمقاربة الواقع الذي يشتغل عليه.

إن الفكر العربي لم يتشكل في نفس الظروف على غرار الفكر الغربي، الذي استطاع أن يتوصل إلى ضرورة هذا العلم انطلاقاً من خلفية تاريخية ومعرفية كانت بمثابة ظروف مؤسسية له وبالتالي هي عوامل اختصت بها المجتمعات الأوربية التي توصلت إلى ضرورة هذا العلم من خلال وجود **وعى ايبستيمي** بضرورة دراسة الظواهر الاجتماعية الناجمة عن الحياة المشتركة وهي فكرة ناتجة أساساً عن ظهور نزعة إنسانية التي كانت ترى أن الإنسان هو خالق أفعاله وبالتالي ضرورة إيجاد علم يدرس الظواهر الناجمة عن هذه الأفعال.

هذه لم تكن حال العالم العربي الذي أول واقع تم الارتباط به هو الاستعمار وضرورة التصدي له مع الأخذ بأسباب تفوقه، تلك إشكالية يختص بها العالم العربي دون غيره. زد على ذلك فإن العالم العربي كان يرى أن تأخره كان ناتجاً عن انحرافه عن دينه وتعاليم الإسلام والذي أدى هذا إلى ظهور حركات إصلاحية كانت ترفع راية التجديد والإصلاح ومن جهة أخرى كانت ترى بعض التيارات أن التخلف هو ناتج عن عدم اللحاق بالركب الحضاري الغربي. الذي كان الانفصال عن التفكير الديني هو رهان تأسيس خطاب العلوم الاجتماعية.

فالحركة الفكرية في العالم العربي لم تدرج في جدول أعمالها ضرورة دراسة الواقع الاجتماعي قبل تغييره. لقد كان الرجوع إلى الإسلام الأول رهانها الأساسي، وهذه النزعة السلفية أو نزعة المرجعية المسبقة عن الواقع لم تختص بها الحركات الإحيائية فقط بل حتى الحركات العلمانية أو الحدائية كانت لها سلفيتها ومرجعيتها وقد حددتها مسبقاً في الغرب.

إن حدية الخطاب العربي المعاصر جعلت منه خطاباً يراوح مكانه بين قضايا تتحدد من خلال ثنائيات غير موجودة في الواقع أو يصعب إرجاعها إلى الواقع وبالتالي هي أطروحات لا تنطلق من الواقع العيني بل هي مقولات تعتمد على قناعات مسبقة لم تكن نتيجة لتطور الواقع ذاته بل هي تستوحي شرعيتها من مرجعيات ميتاواقعية.

فحال الفكر العربي المعاصر أنه لم يخرج من ذاته؛ حيث ظل يشغل بها في محاولة بناءها ومن ثمة البحث عن المبررات الاجتماعية التي تسمح لهذه الذات أن تجد نفسها فيها، لذا لم يستطع إلى غاية الآن أن يخرج ويشغل بمجمعه على اعتبار أن هذا المجتمع هو أساس تكوينه وبالتالي يصبح هذا الأخير هو موضوع تشتغل به الذات العارفة لبناء ذاتها كونها جزء منه وعلى هذا الأساس تستطيع أن تفهم خصوصيتها. لقد انشغلت الذات العربية بذاتها عن ذاتها ولم تشتغل بذاتها لذاتها. وهنا ظهرت ذات الآخر كمحدد لرؤيتها لذاتها كما باتت مثقلة بترسبات الماضي الذي يقرأ به الحاضر. "لقد كانت المائة سنة الماضية بمثابة **عصر تدوين** آخر رسمنا خلاله في وعينا، وبكيفية سيئة جدا، صورة للماضي والمستقبل، **للأنا والآخر**، رسمناها منفعلين لا فاعلين، يقودنا **عقل** غير واع بذاته، عقل تائه يبحث عن تمثين علاقته **بعقل** الماضي بدل أن يعمل على تدشين قطيعة معه، ويحاول ربط نفسه **بعقل** العصر بدل أن يكون هو نفسه إحدى تجليات هذا العصر."¹

هذه هي اللحظة التي لم ينتقل إليها الفكر العربي فهو يرى نفسه خارج عن واقعه الاجتماعي سواء بالعودة إلى الماضي أو الارتباط بالآخر، فهو بهذا المعنى متعالي عن واقعه وإن ارتبط به فلتغييره وجعله ينسجم معه، ككينونة قبلية قد تم بنائها وليست كينونة بعدية نتيجة لهذا الواقع.

السؤال الحقيقي الذي يضعنا في السير نحو تأسيس علم اجتماع ينطلق من الواقع العربي هو كيف يمكن أن نحقق التواصل مع فكرنا الذي هو نتاج واقعنا وفي نفس الوقت تحقيق اللاتواصل مع الفكر الغربي بإحداث القطيعة معه، التي ستكون جزء من استيعابنا له. حيث يصبح هذا الفكر موضوع للمعرفة بعدما كان مصدر للمعرفة. فلا يقتصر العمل على إحداث القطيعة مع هذا الفكر بنقده ولكن يصبح محل دراسة وتحليل لتبيان عجزه وقصوره في حل حتى إشكالاته التي لم يعد له إمكانية طرحها وحلها لما يعانيه من أزمة دفعته

¹ محمد عابد الجابري، «الماضي والمستقبل... أيهما يحكم الآخر (2)؟»، http://www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n52_01.htm

إلى الاستقالة والإعلان عن نهاية الإنسان وموته ونهاية الحضارة والتاريخ، إنه الإعلان الرسمي عن نهاية هذا الفكر وعجزه على تجاوز نفسه بتجاوز إشكالاته.

إذا كان علم العمران بالنسبة إلى ابن خلدون هو المنزلة الغاية الذي انتهت إليها التجربة الفكرية للعالم العربي والإسلامي، فيمكن أن نقول إن رهان انبثاق الفكر السوسيولوجي في العالم العربي في العصر الحديث لا يكون إلا من خلال استئناف التجربة الفكرية الخلدونية واستلهاهم إشكالات الفكر العربي منذ عصر نهضة وتفعيله في تناول القضايا المعاصرة المرتبطة بلحظتنا التاريخية. فإشكالية الفكر العربي المعاصر وأسباب تعطله في طرح إشكالية الواقع هو أنه لم ينطلق من لحظة ابن خلدون الذي يعبر عن تطور منطقي للفكر العربي الإسلامي ولو نتكلم على واقع العلوم الاجتماعية في الوطن العربي وطبيعة الأزمة التي تعانيها سواء أكانت أزمة وجود أم أزمة محاولة التأصيل أو التأسيس، يمكن أن نقول إن العالم العربي لم يعرف الاستمرارية المعرفية للتراث الخلدوني الذي كان ممكن أن يكون كقاعدة ينطلق منها الفكر العربي لصياغة علم الاجتماع قريب في إشكالاته من واقع العالم العربي.

لذلك فإننا نجد خصوصية الفكر الغربي منذ عصر النهضة إلى غاية عصر ما بعد الحداثة ليس بكونه أنتج واقعا اقتصاديا وسياسيا جعلنا ننهر به ونتبعه كنموذج نقندي به، فإذا كان الحال كذلك فلماذا لم ننهر بالفكر الياباني أو الصيني وبلدان شرق آسيا، فهي دول حققت تطورا يضاها التطور الحاصل في أوروبا وأمريكا وقد يكون أكثر منه حداثة مثل اليابان؟.

نرجع ونقول إن النموذج الغربي لا يبهر العرب لأنه حقق تطور اقتصادي واجتماعي بل النموذج الغربي هو تلك الفلسفة التي أفرزتها قرون النهضة والأنوار والتي فصلت مع أساليب التفكير القروسطي وجعلتنا ننظر إلى هذا النموذج باعتباره النموذج الأمثل الذي كان من المفروض أن نكون نحن من يمثله بعدما أفتكت المبادرة منا. لهذا فإن نهضة الغرب ليست بالأساس مادية واقتصادية بل هي أساسا نهضة فكرية

ومعرفية. وذلك باستحداثها ذلك النمط من التفكير الذي ظهر وتطور منذ النهضة إلى غاية عصر ما بعد الحداثة، المتمثل في نسق العلوم الاجتماعية والتي كان رائدها الأول ابن خلدون. وبالتالي نصل إلى نتيجة مهمة وهي إن إخفاق النهضة لم يكن بالأساس إخفاقا ماديا أي اقتصاديا أو اجتماعيا. بل هو إخفاق فكري حيث لم يسمح بانبثاق نسق معرفي على غرار ما حدث في أوروبا يكون فيه خطاب العلوم الاجتماعية وعلم الاجتماع أساسا محور الانشغال والاشتغال الثقافي للفكر والفلسفة الشيء الذي يجعل ويسهل تبلور قاعدة ايبستيمية تساهم في انبثاق السؤال السوسيولوجي ومن ثمة نشأة النظرية السوسيولوجية.

لقد تميز الفكر الأوروبي بظهور ذلك الخطاب الفلسفي الذي أسس لنظرية المعرفة العلمية بحكم أنها ظاهرة أحدثها ذلك التلاقي بين الذات العارفة وموضوع المعرفة في صيرورة تاريخية كانت هذه النظرية تبحث عن مدى تأثير الأحد على الثاني.

أما العالم العربي وهو يعيش إرهاصات النهضة المرجوة أو يريد تحقيق شروط قيامها، فقد أسس لنفسه، وهنا أجازف بالقول، **نظرية اللامعرفة**، فهو يعود دائما وأبدا إلى البدايات يبحث عن عدم وجود ذلك التلاقي بين الذات وموضوعها وأسباب تعطل المعرفة الحقيقة بالواقع الراهن. وإذا حاولنا أن نقوم بنقد الحركة النقدية التي تبنت نقد النهضة فيمكن أن نقول إن هذه الحركة ليست تجاوزا لفكر النهضة العربية ولا هي دراسة أو تحليل لنهضة فعلية تحققت على أرض الواقع التاريخي، بل الفكر النقدي يبحث في اللاوعي الممارسة النقدية عن عدم تحقق نهضة بالفعل وهذا ليس طرقا للبحث العلمي بل هو بالأساس طرقا للبحث الأيديولوجي.

فهل استطاعت الحركة النقدية الجديدة (التركيبية) أن تحدث قطيعة مع المنطلقات الايبستيمولوجية للفكر العربي؟ كيف تعامل الخطاب العربي المعاصر، من خلال الحركة النقدية الجديدة، مع واقعه؟ على اعتبار أن هذا الفكر كان من

أهم انشغالاته هو تبيين مدى اغتراب الفكر النهضوي عن واقعه.

وما مدى ارتباط هذا الفكر بالواقع، من خلال طرحه لأهم قضايا الواقع العربي؟

هل نوعية القضايا التي يطرحها يستلهمها من الواقع، أم أنها قضايا سجالية أفرزها هذا الفكر من خلال الصراع الفكري القائم بين التيارات النقدية المكونة له؟

ما مدى استفادة حقل العلوم الاجتماعية من هذا الفكر على اعتبار أن العلوم الاجتماعية هي في الأساس نتاج تطور الفكر من خلال علاقته وتعامله مع الواقع وأن العلم هو من أهم إفرازات هذه العلاقة (علاقة الفكر بالواقع)؟-

فنظرية المعرفة اللاعلمية جعلتنا نتقل من السؤال

الميتافيزيقي للنهضة، الذي يطرح سؤالاً مشرّعاً وهو **لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟** (السؤال-الجواب)، إلى

سؤال ميتافيزيقي آخر وهو السؤال الذي يبحث عن عدم

تحقق نهضة وهو **لماذا أخفقت النهضة العربية؟** إنها

الصياغة التي **لم تنقلنا من سؤال لماذا إلى سؤال**

كيف، والذي يؤسس نظرية المعرفة ومن ثمة ينبثق عنها

السؤال السوسولوجي.

لذلك نجد كل مفكر تابع بالنقد أسباب الإخفاق، ينتهي به الأمر

وهو يحلل الخطاب إلى تبني طرح أيديولوجي يعتقد أنه

الكفيل بتحقيق نهضة أو ينسب إلى طرف معين العجز عن

تحقيقها. لعل التوسل بالمناهج النقدية لما بعد الحداثة والتي

توصلت إلى نقد الحداثة من خلال الإعلان عن موت الإنسان

أو عن نهاية التاريخ إلى غير ذلك من الإيحاءات والتي أدت

بأبرز ممثل لتيار ما بعد الحداثة **ميشال فوكو** إلى القول إن

العلوم الإنسانية لم يصبح ما يبررها مادام أن الإنسان الذي

وجدت من أجله قد مات وهنا يجعلنا نقول إن الإنسان العربي*

لم يولد بعد حتى يتم دراسته أو حتى تطبيق المنهج ما بعد

* وهنا نقول إن ميلاد الإنسان العربي يعبر عنه من خلال خطاب الميلادات والانبعثات سواء الديمقراطية أو المواطنة أو الدولة العصرية وغير ذلك من المشاريع التي يؤشر من خلالها قيام نهضة في العالم العربي.

الحدائي في تحليل أزمته، وهنا المفارقة الايستيمولوجية التي وقعت فيها الدراسات النقدية أي أنها تطبق منها نقديا يعبر عن موت الإنسان لدراسة إنسان لم يولد بعد.

لقد حصل في تاريخ الفكر العربي الإسلامي أن تم الإعلان عن تخطي مرحلة معينة من التفكير التي أسست كل نسق المعارف (الدينية والكلامية والفلسفية والتاريخية) وتأسس من خلال هذا التخطي علم جديد يتجاوز الأشكال المعرفية التي كانت تنسب إلى عمل العقل والنزعة العقلانية، حسب بعض التيارات التي تصنف الفكر العربي بين النقلية والعقلية. ولا يختلف اثنين أن هذا التخطي حصل مع ابن خلدون الذي كان بمثابة القطيعة المعرفية مع كل أشكال التفكير الذي سبقه سواء منهجيا مع علم التاريخ أو باستحداث علما جديد بديل للفلسفة، عندما برهن عن محدودية العقل الذي أقحمته في موضوعات ليست من اختصاصها وهنا نستطرد بما قاله أبو يعرب المرزوقي وهو يبين المفارقة التاريخية التي حصلت حيث يقول: لقد "حصل أمر عجب جعل معارضي الفلسفة أكثر فهما لها بصفاتها فعل التنظير من الذين تبنونها. فمن كانوا يوصفون **بالنقليين** تمكنوا من التنظير الملائم للمجالات التي اهتموا بها (ما يطابق في عصرنا جل العلوم الإنسانية) بل ونظريات التنظير كذلك، في حين أن من كانوا يوصفون **بالعقليين** اكتفوا بمحاولة فرض الميثاقزيقا الخليطة التي ورثوها عن الأفلاطونية-التوراتية-المحدثة-الهلنستية- دون أدنى سعي على فهم الثورة الحاصلة أمامهم في المجالات الأساسية من الحياة الإنسانية تجاوزا للعلم القديم الذي يريدون العودة إليه.² لقد كان ابن خلدون سليل المدرسة النقلية الأشعرية والتي تلام حسب معتنقي المذهب العقلاني الرشدي على أنها كانت ردة سلفية مناهضة للفكر الفلسفي البرهاني الذي هو مؤشر التنوير والتفكير الحر والناقد (حسب هذا الطرح) ولكن الذي حصل هو أن ابن

². أبو يعرب المرزوقي، آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة، الطبعة الثانية، دار الطليعة، بيروت، 2004، ص. 21.

خلدون سوف يتأسس على يديه ذلك العلم الذي سوف
تتخطى من خلاله أوروبا الفكر الفلسفي الميتافيزيقي وتدخل
عصر الحداثة بتأسيسها نسق ومجال العلوم الإنسانية التي
أصبحت الأسلوب الوحيد للتفكير العلمي في الموضوعات
الاجتماعية.

قائمة المراجع

1. الكتب.

أ. باللغة العربية.

1- ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984.

2- ابن الأزرق أبو عبد الله محمد بن علي، بدائع السلك في طبائع الملك، طبعة الكتروني.

PDF: <http://www.al-mostafa.com>

- 3- أركون محمد، **قضايا في نقد العقل الديني؛ كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، ترجمة هاشم صالح، الطبعة الثانية، دار الطليعة، بيروت، 2000.
- 4- أركون محمد، **الفكر العربي**، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، 1985.
- 5- أرسلان شكيب، **لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟**، مكتبة رحاب، الجزائر، 1989.
- 6- أدونيس، **الثابت والمتحول، بحث في الإبداع والإتياع عند العرب**، دار الساقى، بيروت، الطبعة السابعة، 1994.
- 7- أمين عثمان، **رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1955.
- 8- أمين أحمد، **يوم الإسلام**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1952.
- 9- أمين أحمد، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، موفم للنشر، الجزائر، 1990.
- 10- أمين سمير، **التمركز الأوروبي، نحو نظرية للثقافة**، موفم للنشر، سلسلة صاد، الجزائر، 1992.
- 11- أومليل علي، **الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الرابعة، 2005.
- 12- الأنصاري محمد جابر، **التأزم السياسي عند العرب وسوسولوجية الإسلام**، الطبعة الثانية، دار الشروق، القاهرة، 1999.
- 13- أنطون فرح، **ابن رشد وفلسفته**، دار الفارابي، بيروت، 1988.
- 14- برينتون كرين، **تشكيل العقل الحديث**، ترجمة شوقي خليل، مراجعة صدقي حطاب، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أكتوبر، 1984.
- 15- بدوي عبد الرحمن، **فلسفة العصور الوسطى**، دار القلم، بيروت، 1979.
- 16- بوتول غاستون، **تاريخ السوسولوجية**، ترجمة محمد حقي، منشورات عويدات، بيروت، 1977.
- 17- بلقزيز عبد الإله، **تكوين المجال السياسي الإسلامي، النبوة والسياسة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005.
- 18- باقدر أبو بكر، **عربي عبد القادر، آفاق علم اجتماع عربي معاصر**، حوارات لقرن جديد، دار الفكر، دمشق، 2006.
- 19- البهي محمد، **الفكر الإسلامي في تطوره**، الطبعة الثانية، دار التضامن للطباعة، القاهرة، 1981.
- 20- البشري طارق، **ماهية المعاصرة**، دار الشروق، القاهرة، 1996.
- 21- برقواوي أحمد، **محاولة في قراءة عصر النهضة**، الطبعة الثانية، دار الأهالي، دمشق، 1999.
- 22- باروت جمال، **حركة التنوير العربية في القرن التاسع عشر**، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1994.

- 23-بركات حليم، **المجتمع العربي المعاصر، بحث استطلاعي اجتماعي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1984.
- 24-بن نبي مالك، **شروط النهضة**، الطبعة الرابعة، دار الفكر، دمشق، 1987.
- 25-بن نبي مالك، **وجهة العالم الإسلامي**، الطبعة الخامسة، دار الفكر، دمشق، 1986.
- 26-بن عبد العالي عبد السلام، **الميتافيزيقا العلم والايولوجيا**، تقديم عبد الكبير الخطيبي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 1981.
- 27-توفيق نجيب، **عبد الله النديم خطيب الثورة العربية**، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1963.
- 28-الجابري محمد عابد، **فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، الطبعة السابعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001.
- 29-الجابري محمد عابد، **نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، الطبعة السادسة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993.
- 30-الجابري محمد عابد، **إشكالات الفكر العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989.
- 31-الجابري محمد عابد، **تكوين العقل العربي**، الطبعة الخامسة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991.
- 32-الجابري محمد عابد، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية للنظم المعرفية في الثقافة العربية**، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986.
- 33-الجابري محمد عابد، **مشروع النهضة العربية، مراجعة نقدية**، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000.
- 34-الجابري محمد عابد، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، الطبعة الرابعة، بيروت، مارس 1992.
- 35-الجابري محمد عابد، **المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000.
- 36-**الجامعة الأمريكية في بيروت**، الفكر العربي في مائة سنة، هيئة الدراسات العربية، بيروت الجامعة، 1967.
- 37-جغلول عبد القادر، **الإشكالية التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون**، الطبعة الثالثة، دار الحداثة، لبنان، 1986.
- 38-جدعان فهمي، **الماضي في الحاضر، دراسة في تشكيلات ومسالك التجربة الفكرية العربية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، دار الفارس للنشر والتوزيع، الأردن، 1997.
- 39-جدي أحمد، **محنة النهضة ولغز التاريخ في الفكر العربي الحديث والمعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005.

- 40-جونو وبوجوان، **تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسيطية**، ترجمة علي زيعور وعلي مقلد، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، 1993.
- 41-حرب علي، **أوهام النخبة أو نقد المثقف**، الطبعة الرابعة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2004.
- 42-حرب علي، **الفكر والحدث**، دار الكنوز الأدبية، بيروت، 1997.
- 43-الحصري ساطع، **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**، مكتبة الخانجي، مصر، 1961.
- 44-حنفي حسن، **من العقيدة إلى الثورة**، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1988.
- 45-حنفي حسن، **في فكرنا المعاصر**، الطبعة الثانية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1983.
- 46-حميش سالم، **الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ**، دار الطليعة، بيروت، 1998.
- 47-حمودة ماجد، **عبد الرحمن الكواكبي فارس النهضة والأدب**، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001.
- 48-حوراني ألبرت، **الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939**، دار النهار للنشر س.م.ل، بيروت، 1968.
- 49-الخطيبي عبد الكبير، **النقد المزدوج**، دار العودة، بيروت، 1980.
- 50-خليل حامد، **أزمة العقل العربي**، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، 1992.
- 51-خوري رثيف، **الفكر العربي الحديث، أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي**، الطبعة الثانية، دار المكشوف، بيروت، 1973.
- 52-الدّواي عبد الرزاق، **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر**، هيدجر، ليفي ستروس، ميشال فوكو، دار الطليعة، بيروت، 2000.
- 53-الديالمي عبد الصمد، **القضية السوسولوجية نموذج الوطن العربي**، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1989.
- 54-راسل برتراند، **حكمة الغرب، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ج. 2**، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة كتب عالم المعرفة، الكويت، ديسمبر 1983.
- 55-راندال جون هرمان، **تكوين العقل الحديث**، ترجمة جورج طعمه، الجزء 01، دار الثقافة، بيروت، 1955.
- 56-زغلول الكواكبي سعد، **عبد الرحمن الكواكبي: سيرة ذاتية**، دار بيسان، بيروت، 1998.
- 57-زكي محمد صلاح، **أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث**، مركز الحضارة العربية، القاهرة، 2000.

- 58-زيادة رضوان، **أيديولوجية النهضة في الخطاب العربي المعاصر**، دار الطليعة، بيروت، 2004.
- 59-زيادة نقولا، **أعلام العرب المحدثون، من القرنين الثامن عشر والتاسع عشر**، دار الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994.
- 60-زيادة معن، **معالم على طريق تحديث الفكر العربي**، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1987.
- 61-السمرائي ماجد، **الثقافة والحرية في فكر طه حسين**، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، 1996.
- 62-السيد رضوان، **بلقزيز عبد الإله، أزمة الفكر السياسي العربي**، دار الفكر، دمشق، 2002.
- 63-شرايبي هشام، **النظام الأبوي وإشكالية المجتمع العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992.
- 64-شرايبي هشام، **المثقفون العرب والغرب: عصر النهضة 1875-1914**، دار النهار للنشر س.م.ل، بيروت، 1977.
- 65-الشرقاوي محمود، **سلامة موسى المفكر والإنسان**، دار العلم للملايين، بيروت، 1965.
- 66-شفيق منير، **التجزئة والدولة القطرية**، دار الشروق، القاهرة، 2001.
- 67-صالح هاشم، **مدخل إلى التنوير الأوروبي**، دار الطليعة، بيروت، 2005.
- 68-صعب حسن، **تحديث العقل العربي: دراسات حول الثورة الثقافية اللازمة للتقدم العربي في العصر الحديث**، دار العلم للملايين، 1980.
- 69-الصلابي محمد علي، **الدولة العثمانية عوامل النهوض وأسباب السقوط**، دار المعرفة، بيروت، 2005.
- 70-صافي لؤي، **إعمال العقل، من النظرة التجزيئية إلى النظرة التكاملية**، دار الفكر، دمشق، 1998.
- 71-طرايبشي جورج، **معجم الفلاسفة**، دار الطليعة، بيروت، 1987.
- 72-الطهطاوي رفعة رافع، **تلخيص الإبريز في تلخيص باريز**، تقديم الصغير بن عمار، موفم للنشر، الجزائر، 1991.
- 73-ظاهر محمد كامل، **الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر**، دار البيروني، بيروت، 1994.
- 74-العالم محمود أمين، **مواقف نقدية من التراث**، دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1997.
- 75-عبد الرحمن طه، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2005.
- 76-عيد عبد الرزاق، **طه حسين العقل والدين**، مركز الإنماء الحضاري، حلب، 1995.

- 77- عبد اللطيف كمال، عارف نصر محمد، **إشكاليات الخطاب العربي المعاصر**، دار الفكر دمشق، 2001.
- 78- عبد اللطيف كمال، **في الفلسفة العربية المعاصرة**، دار سعاد الصباح، الكويت، 1992.
- 79- عبد اللطيف كمال، **درس العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي**، درا الفارابي، بيروت، 2000.
- 80- عبد اللطيف كمال، **أسئلة النهضة العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2003.
- 81- عبد اللطيف كمال، **مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر**، دار الطليعة، بيروت، 1992.
- 82- عبد اللطيف كمال، **سلامة موسى وإشكالية النهضة**، دار الفارابي، بيروت، 1980.
- 83- عبد الملك أنور، **الفكر العربي في معركة النهضة**، ترجمة وإعداد بدر الدين عرودكي، الطبعة الثالثة، دار الآداب، 1971.
- 84- عبده محمد، **الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية**، تقديم برهان غليون، موفم للنشر، الجزائر، 1990.
- 85- عبده محمد، **رسالة التوحيد**، تقديم رضا مالك، موفم للنشر، الجزائر، 1989.
- 86- عبد الجواد أحمد، **إشكالية البحث العلمي والتكنولوجيا في الوطن العربي**، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، 2000.
- 87- العروي عبد الله، **مفهوم الأيديولوجيا**، الطبعة الرابعة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1988.
- 88- العروي عبد الله، **مفهوم العقل**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، الدار البيضاء، 1997.
- 89- العروي عبد الله، **العرب والفكر التاريخي**، الطبعة الثالثة، دار الحقيقة، بيروت، 1980.
- 90- العروي عبد الله، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1995.
- 91- العقاد عباس محمود، **أثر العرب في الحضارة الغربية**، الطبعة الثانية، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، 2002.
- 92- العقاد عباس محمود، **عبقري الإصلاح والتعليم: الأستاذ محمد عبده**، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1962.
- 93- عمارة محمد، **جمال الدين الأفغاني، موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام**، الطبعة الثانية، دار الشروق، القاهرة، 1988.
- 94- عمارة محمد، **عبد الرحمن الكواكبي، شهيد الحرية ومجدد الإسلام**، دار الشروق، مصر، 1988.
- 95- عواد عبد الغني، **سوسيولوجية الثقافة المفاهيم والإشكالات... من الحداثة إلى العولمة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006.

- 96- غليون برهان، **مجتمع النخبة**، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1986.
- 97- غليون برهان، **اغتيال العقل**، سلسلة صاد، موفم للنشر، الجزائر، 1990.
- 98- فولغين ف.، **فلسفة الأنوار**، دار الطليعة، بيروت، 1981.
- 99- فوكو ميشال، **حفريات المعرفة**، ترجمة سالم يفوت، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1987.
- 100- قرني عزت، **العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة**، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1980.
- 101- الكنز علي، **حول الأزمة: 5 دراسات حول الجزائر و العالم العربي**، دار بوشان للنشر، الجزائر، 1990.
- 102- كوثراني وجيه، **الدولة والخلافة إبان الثورة الكمالية في تركيا**، دار الطليعة، بيروت، 1996.
- 103- المبارك هاني وأبو خليل شوقي، **دور الحضارة الإسلامية في نهضة أوروبا**، دار الفكر، دمشق، 1996.
- 104- محافظة علي، **الاتجاهات الفكرية عند العرب، في عصر النهضة 1798-1914**، الاتجاهات الدينية السياسية والاجتماعية والعلمية، الطبعة الخامسة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1987.
- 105- محفوظ محمد، **الإسلام والغرب وحوار المستقبل**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1998.
- 106- محمد علي ماهر عبد القادر، **نظرية المعرفة العلمية**، دار النهضة العربية، بيروت، 1985.
- 107- مغربي عبد الغني، **الفكر الاجتماعي عند ابن خلون**، ترجمة محمد الشريف بن دالي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986.
- 108- مغيث أنور، **حسنين كشك، منى طلبة، علي مبروك، النزعة الإنسانية في الفكر العربي**، دراسة في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط، تحرير عاطف أحمد، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، 1999.
- 109- ماركيز هيرت، **العقل والثورة، هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية**، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكتاب، مصر، 1970.
- 110- المرزوقي أبو يعرب، **حنفي حسن، النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الحاضر**، سلسلة حوارات لقرن جديد، دار الفكر، دمشق، 2003.
- 111- المرزوقي أبو يعرب، **إصلاح العقل في الفلسفة العربية، من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون**، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996.
- 112- المرزوقي أبو يعرب، **آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة**، الطبعة الثانية، دار الطليعة، بيروت، 2004.

- 113-المرزوقي جمال، **دراسة نقدية في الفكر الإسلامي المعاصر**، دار الآفاق العربية، القاهرة، 2001.
- 114-موسى سلامة، **ما هي النهضة**، موفم للنشر، الجزائر، 1990.
- 115-موصلي أحمد، صافي لؤي، **جذور أزمة المثقف في الوطن العربي**، سلسلة حوارات لقرن جديد، درا الفكر، سوريا، 2002.
- 116-معتوق فريدريك، **منهجية العلوم الاجتماعية عند العرب وفي الغرب**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1985.
- 117-معتوق جمال، **علم الاجتماع في الجزائر من النشأة إلى يومنا هذا**، طبعة على حساب المؤلف، 2006.
- 118-نجيب محمود زكي، **تجديد الفكر العربي**، دار الشروق، القاهرة، 1971.
- 119-وقيدي محمد، **فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار**، دار الطليعة، بيروت، 1980.
- 120-وقيدي محمد، **بناء النظرية الفلسفية، دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة**، دار الطليعة، بيروت، 1990.
- 121-وقيدي محمد، **العلوم الإنسانية والإيدولوجية**، دار الطليعة، بيروت، 1983.
- 122-وقيدي محمد، أميدة النيفر، **لماذا أخفقت النهضة العربية؟**، دار الفكر، دمشق، 2002.
- 123-ولد أباه السيد، **التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو**، الطبعة الثانية، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2004.
- 124-وعزيز الطاهر وآخرون، **دراسات مغربية، مهداة إلى المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1987.
- 125-اليافي نعيم، **حركات الإصلاح الديني في عصر النهضة**، مركز الإنماء الحضاري، حلب، 2000.
- 126-يفوت سالم، **فلسفة العلم المعاصرة ومفهومها للواقع**، دار الطليعة، بيروت، 1986.
- 127-يفوت سالم، **الفلسفة والعلم في العصر الكلاسيكي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1989.
- 2. باللغة الأجنبية.**

1-Abdelmalek Anouar, **La dialectique sociale**, Le Seuil, Paris, 1970.

2-Althusser Louis., **Lénine et la philosophie suivi de Marx et Lénine devant Hegel**, Maspero, Paris, 1972.

3-Ansart Pierre, **Sociologie contemporaine**, Le Seuil, Paris, 1990.

4-Aron Raymond, **Les Etapes de la pensée sociologique**, Gallimard, Paris, 1967.

5-Baechler Jean, **Les origines du capitalisme**, Gallimard, Paris, 1971.

- 6-Boudon Raymond, **La crise de la sociologie**, Dalloz, Paris, 1971.
- 7-Bourdieu Pierre, **Questions de sociologie**, Minuit, Paris, 1984.
- 8-Cassirer Ernest, **La Philosophie des lumières**, Fayard, Paris, 1966.
- 9-De libera Alain, **penser au moyen Age**, seuil, paris, 1998.
- 10-Desanti J. T., **Histoire de la philosophie, tome 1 : de Galilée à J.J. Rousseau**, collection sous la direction de F. Châtelet, Marabout, Bruxelles, 1979.
- 11-Desanti J. T., **Histoire de la philosophie, tome 3 : de Kant à Husserl**, collection sous la direction de F. Châtelet, Marabout, Bruxelles, 1979.
- 12-Dumas Jean-Louis, **Histoire de la pensée, philosophies et philosophes, T.2, Renaissance et siècle des lumières**, Tallandier, paris, 1990.
- 13-Durkheim Emile, **Le Socialisme**, P. U. F., 1971.
- 14-Durkheim Emile, **De la division du travail social**, P. U. F., 1978.
- 15-Durkheim Emile, **La science sociale et l'action**, P. U. F., Paris, 1970.
- 16-Foucault Michel, **Les mots et les choses**, Gallimard, Paris, 1966.
- 17-Foucault Michel, **L'archéologie du Savoir**, Gallimard, paris, 1969
- 18-Grawitz Madeleine, **Lexique des sciences sociales**, 4^{ème}Ed., Dalloz, Paris, 1988.
- 19-Gusdorf George, **Introduction aux sciences humaines, essai critique sur leur origine et leur développement**, Les Belles Lettres, Paris, 1960.
- 20-Hottois Gilbert, **De la Renaissance à la Postmodernité, Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine**, 3^{ème} Ed., De Boeck ,Université, Bruxelles, 2002.
- 21-Jonas F., **Histoire de la sociologie**, Larousse, Paris, 1991.
- 22-Koyré Alexandre, **Etudes d'histoire de la pensée scientifique**, Gallimard, Paris, 1973.
- 23-Kuhn S.Thomas., **La structure des révolutions scientifiques**, deuxième édition. Flammarion, 1983.
- 24-Laroui Abdallah, **L'idéologie arabe contemporaine**, Maspero, Paris, 1967
- 25-Labica Georges, **Politique et Religion chez Ibn Khaldoun**, Essai sur L'idéologie musulmane, SNED, Alger, 1968.
- 26-Lapassad G. et Lourau R., **Clefs pour la sociologie**, Seghers, Paris, 1971.
- 27-le goff jaque, **pour un autre moyen Age**, Gallimard, paris, 1977.

- 28-Maatouk Frederik, **Les contradictions de la sociologie arabe**, L'Harmattan, Paris, 1992.
- 29-Mannheim Karl, **Idéologie et utopie**, Librairie Marcel Rivière et Cie, Paris, 1956.
- 30-Marx Karl, Engels Frederik, **Œuvres Choisis en trois volumes, tome 3**, du Progrès, Moscou, 1978.
- 31-Morin Edgar, **Science avec conscience**, Le Seuil, 1990.
- 32-Morin Edgar, «Pour une théorie de la crise», **Sociologie**, Fayard, Paris, 1984.
- 33-Nisbet Robert, **La tradition sociologique**, P. U. F., Paris, 1984.
- 34-Prigogine I., Stengers I., **La Nouvelle Alliance**, Gallimard, Paris, 1979.
- 35-Weber Max, **Le Savant et le politique**, ENAG, Alger, 1991.

II. مقالات من المجلات والندوات.

1. باللغة العربية.

- 1- إبراهيم سعد الدين، «تأمل الآفاق المستقبلية لعلم الاجتماع في الوطن العربي: من إثبات الوجود إلى تحقيق الوعود»، **ندوة نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة**، سلسلة كتب المستقبل العربي (7)، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 343-357، بيروت، 1986.
- 2- الأحمر أحمد سالم، «وضعية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي بين أزمته الواقع والفكر»، **الوحدة**، عدد 50، نوفمبر 1988.
- 3- أحرشاو الغالي، «معوقات التأسيس العلمي للعلوم الإنسانية في الوطن العربي»، **الوحدة**، السنة الخامسة، العدد 50، نوفمبر 1988.
- 4- أحمد خليل خليل، «تاريخية علم الاجتماع اتجاهات وتطورات»، **الفكر العربي**، العدد 19، فيفري 1981.

- 5- أمين جلال، «بعض مظاهر التبعية الفكرية في الدراسات الاجتماعية في العالم الثالث»، **إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي**، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، دار التنوير للطباعة والنشر، القاهرة، 1984.
- 6- أولد أباه السيد، «أزمة التنوير في المشروع الثقافي العربي المعاصر، إشكالية نقد العقل نموذجاً»، **قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر**، سلسلة كتب المستقبل العربي (18)، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004.
- 7- أولاد الفقيه عبد الواحد، «السيكولوجية العربية بين الواقع والآفاق»، **الوحدة**، السنة الخامسة، العدد 50، نوفمبر 1988.
- 8- أواميل علي، «في معنى التنوير»، **ندوة حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر**، بحوث ومناقشات الندوة الفرية التي نظمتها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005.
- 9- بلقزيز عبد الإله، «نظرة تقويمية في حصيلة العقلانية والتنوير»، **ندوة حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي**، بحوث ومناقشات الندوة الفرية التي نظمتها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005.
- 10- برك جاك، «العرب والعلوم الاجتماعية في مائة عام»، **الفكر العربي في مائة عام**، الجامعة الأمريكية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، 1968.
- 11- الجابري محمد عابد، «الماضي والمستقبل... أيهما يحكم الآخر؟ (1)»، **فكر ونقد**، العدد 51، http://www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n51_02.htm.
- 12- الجابري محمد عابد، «الماضي والمستقبل... أيهما يحكم الآخر؟ (2)»، **فكر ونقد**، العدد 52، http://www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n52_01.htm.
- 13- الجابري محمد عابد، «حملة نابليون على مصر... وما تبقى من الرشدية»، **فكر ونقد**، <http://www.aljabriabed.net/culturearabe11.htm>.
- 14- حجازي محمد عزت، «الأزمة الراهنة لعلم الاجتماع في الوطن العربي»، **ندوة نحو علم الاجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية**، سلسلة كتب المستقبل العربي (7)، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986.
- 15- الجميل سيار، «نقد تاريخية التفكير العربي المعاصر تفكيك مفاهيم»، **قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر**، سلسلة كتب المستقبل العربي (18)، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربية، 2004.
- 16- حنفي حسن، «المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر»، **ندوة حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر**،

- بحوث ومناقشات الندوة الفرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005.
- 17- درّاج فيصل، «في معنى التنوير»، **ندوة حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر**، بحوث ومناقشات الندوة الفرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005.
- 18- زيادة نقولا، «الفكر العربي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر»، **الفكر العربي في مائة عام**، الجامعة الأمريكية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، بيروت الجامعة، 1967.
- 19- الزعبي محمد أحمد، «مدخل منهجي لدراسة الفكر الاجتماعي العربي الحديث»، **المستقبل العربي**، العدد 346، ديسمبر، 2007.
- 20- سالم ساري، «الاجتماعيون العرب ودراسة القضايا المجتمعية: ممارسة نقدية»، **ندوة نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية**، سلسلة كتب المستقبل العربي (7)، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1986.
- 21- سلطان العيسى جهينة والحسيني السيد، «علم الاجتماع والواقع العربي: دراسة لتصورات علماء الاجتماع العرب»، **المستقبل العربي**، السنة الخامسة، العدد 07، ص 28-51، بيروت، 1982.
- 22- شقرون محمد، «أزمة علم الاجتماع أم أزمة المجتمع»، **ندوة نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة**، سلسلة كتب المستقبل العربي (7)، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 67-81، بيروت، 1986.
- 23- شكري غالي، «من الإشكاليات المنهجية في الطريق العربي إلى علم اجتماع المعرفة» **ندوة نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة**، سلسلة كتب المستقبل العربي (7)، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 83-97، بيروت، 1986.
- 24- الطويل توفيق، «الفكر الديني في العلم العربي، إبان المائة عام الأخيرة»، **الفكر العربي في مائة عام**، الجامعة الأمريكية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، بيروت الجامعة، 1967.
- 25- عاشور مصطفى، «سلامة موسى... في الميزان»، <http://www.islamonline.net/arabic/history/1422/01/article40.shtml>
- 26- عبد المعطي عبد الباسط، «الصراع الإيديولوجي وإشكالية العلوم الاجتماعية في المجتمع العربي»، **إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي**، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، دار التنوير للطباعة والنشر، القاهرة، 1984.
- 27- عبد المعطي عبد الباسط، «في استشراف مستقبل علم الاجتماع في الوطن العربي: بيان في التمرد والالتزام»، **ندوة نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة**، سلسلة كتب المستقبل العربي (7)، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 359-380، بيروت، 1986.

- 28- عبد اللطيف كمال، «تأصيل العلوم الإنسانية في الفكر العربي المعاصر الشروط المعرفية والتاريخية»، **فكر ونقد**، العدد 18، .
http://www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n18_02kamal.htm
- 29- عبد اللطيف كمال، «تأصيل العلوم الإنسانية في الفكر العربي المعاصر الشروط المعرفية والتاريخية»، **مجلة فكر ونقد**، العدد 18، .
http://www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n18_02kamal.htm
- 30- عبد اللطيف كمال، «تيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي»، **ندوة حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي**، بحوث ومناقشات الندوة الفرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005.
- 31- علي حيدر إبراهيم، «علم الاجتماع والأيدولوجي في المجتمع العربي»، **ندوة نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة**، سلسلة كتب المستقبل العربي (7)، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 107-137، بيروت، 1986.
- 32- عرابي عبد القادر، الهمالى عبد الله، «إشكالية علم الاجتماع واستخدامه في الجامعات العربية»؛ **المستقبل العربي**، السنة الثالثة عشرة، العدد 141، بيروت، 1990.
- 33- غليون برهان، «الانتلجنسيا والسياسة والمجتمع»، **الاجتهاد**، عدد 5 سنة 2، 1989.
- 34- فريدريك معتوق، «علومنا الاجتماعية والمسألية المفقودة»، **الفكر العربي**، العددان 37-38، يناير/ مايو، 1985.
- 35- لبيب الطاهر، «العالم والمثقف والأنتلجنسي»، **الثقافة والمثقف في الوطن العربي**، سلسلة كتب المستقبل العربي (10)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992.
- 36- ناجي مصطفى، «علم الاجتماع في العالم العربي بين المحلية والدولية»، **مجلة العلوم الاجتماعية**، جامعة الكويت، العدد 2، صيف 1987.
- 37- النشمي عجيل، «المهدي يؤسس الحركة ويبدأ الثورة»،
http://www.fustat.com/C_hist/tarteeb26.shtml
- 38- الهرماسي عبد الباقي، «المثقف والبحث عن النموذج»، **الثقافة والمثقف في الوطن العربي**، سلسلة كتب المستقبل العربي (10)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992.
- 39- وقيدى محمد، «حول الخطاب العربي المعاصر: خطوة إلى الأمام أم خطوة إلى الوراء؟»، **دراسات عربية**، العدد 10، أغسطس 1983.
- وقيدى محمد، «النقد الايبستيمولوجي، ضرورته ومستوياته»، **دراسات عربية**، العدد 10، أغسطس 1983.
- يوسف نجم محمد، «العوامل الفعالة في تكوين الفكر العربي الحديث»، **الفكر العربي في مائة عام**، الجامعة الأمريكية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، بيروت، 1967.

2. باللغة الأجنبية.

- 1-Abderrhmane Bouzida, **condition de naissance d'une sociologie arabe**, polycopie non publié, Université d'Alger, 1971.
- 2-Addi L., «Peut-il exister une sociologie politique en Algérie ?», **Peuples méditerranéens**, n° 54-55, janvier- juin 1991
- 3-kende Pierre, «l'avènement de la société moderne», **Encyclopédie de la sociologie, le présent en question**, Ed. Librairie Larousse, Paris, 1975.

III. المعاجم والموسوعات.

- 1- ابن منظور (أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم)، **لسان العرب**، الطبعة الأولى، دار الصادر، بيروت، 2000.
- 2- **المنجد في اللغة العربية المعاصرة**، دار المشرق، 2000.
- 3- بدوي أحمد زكي، **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**، مكتبة لبنان، بيروت، 1978.
- 4- لالاند أندريه، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ترجمة خليل أحمد خليل، المجلد الثالث، منشورات عويدات، بيروت، 2001.
- 5- دغيم سميح، **موسوعة مصطلحات الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر**، الجزء الأول، 1700-1890م، مكتبة لبنان، 2002.
- 6-G.Durozoi, A.Roussel, **Dictionnaire de la Philosophie**, Nathan, paris, 1997.
- 7-Encyclopædia Universalis, v.,10, 2005.