مركز دراسات الوحدة العربية

حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر

بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها
مركز دراسات الوحدة العربية

حسن حنفي
رضوان السيد
طارق البشري
عبد الإله بلقزيز
علي أومليل
علي محافظة
فيصل دراج
كمال عبد اللطيف

القسم الثاني

العقلانيـــة والتنويـــر: حصيلـــة وتقويـــم

الفصل الخامس

تيـــارات العقلانيـــة والتنويـــر في الفكـــر العربـــي

كمال عبد اللطيف(*)

«نقول ونكرّر منذ عقود إن الفكر الذي ورثناه عن السلف يسميه البعض التراث ـ يدور كله حول العقل. ونعطي على ذلك أدلة كثيرة بعضها ضعيف وبعضها وجيه مقنع. ونقف عند هذا الحد لأننا دائماً في حالة مناظرة. لا نعتبر إلا ما يدّعيه الخصم، فنقارن الحجة بالحجة، أي قولاً بقول، كلاماً بكلام، إحالة بإحالة. لكن عندما نلتفت ـ وهذا لا يحصل إلا نادراً ـ إلى حياتنا اليومية نلاحظ من دون عناء أن تطبيق ذلك العقل المفترض لدينا يؤدي في الغالب الأعمّ إلى نتائج محبطة، بمعنى أن المسلك الذي يفرضه علينا العقل ـ كما نتصوره ـ يقودنا إلى غير، أو إلى عكس، ما تمليه علينا المصلحة البينة الواضحة. والأمثلة على ذلك لا تكاد تحصى في تاريخنا الحديث: في الحرب، في السياسة، في الاقتصاد، في التربية، في الحياة العائلية، الخ . . أمام هذه النتائج السلبية، المتجددة والمتوّجة بالاستعمار والتبعية والتخلف، نتعجب ونقول: هذه مفارقة. ثم نروح نبحث عن الظروف والأسباب والدوافع. . . لعبة تستهوينا ولا نكاد نسأم منها منذ أكثر من قرن ونصف. لم يخطر ببالنا أن نتساءل بجدّ: أَوَ لا يكون ذلك العقل الموروث، العقل الذي نتصوره بإطلاق ونعتز به هو بالذات أصل الإحباط؟».

عبد الله العروي

(*) أستاذ الفلسفة، كلية الآداب، جامعة محمد الخامس ـ الرباط.

تمهيـد ومقدمـات

يقترح مخطط الندوة في محور تيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي إنجاز حصيلة عامة لتجليات المنزع العقلاني التنويري في الفكر العربي المعاصر، ونظراً لسعة المجال الزمني (ما يقرب من قرنين من الزمان) وتنوّع تمظهراته الفكرية: (الفكر السياسي الإصلاحي، الفلسفة، الاقتصاد، علم الاجتماع، المنظومات الفقهية والتشريعية..)، فقد حرص معدّو المخطط على الإشارة إلى الطابع المركب المفترض في عمليات المقاربة، طابع التحقيب العام والمجرد، وطابع بيان ما أسمته ورقة المخطط «بالجوامع والتمايزات» القائمة بين تيارات العقلانية والتنوير في فكرنا المعاصر.

ونظراً إلى صعوبة هذه المهمة، فإننا قد اتجهنا في هذه الورقة لبناء مقاربة لا تبتعد عن روح المهمة الموكولة إلينا من طرف المركز، مع محاولة لتكييف طبيعة هذه المهمة مع ما نعتقد أنه أقرب إلى اهتماماتنا البحثية، وأقرب إلى عملية التكامل في محاور الندوة، وهو الأمر الذي سنعمل على توضيحه في الفقرات الموالية من هذا التقديم.

سينصبّ اهتمامنا بالدرجة الأولى في هذا البحث على المعطيات الفكرية التي تدرج عادة في باب الفكر السياسي النهضوي، الفكر الذي تبلورت في إطاره معالم النهضة العربية في صورة مشاريع وبرامج بهدف المساهمة في رسم المعالم الكبرى للمستقبل العربي.

وإذا كنا نسلّم بأن هذا الفكر قد لجأ في لحظات بناء خطاباته وبرامجه في الإصلاح، إلى الاستعانة بجملة من المبادئ والمفاهيم التي تنتمي إلى حقل تاريخ الأفكار السياسية، أدركنا أن موضوع تيارات العقلانية والتنوير الذي سنواجه في بحثنا تربطه صلات عديدة بتيارات الفكر العقلاني كما تبلورت وتطورت في دائرة المنظومات والأنساق النظرية الفلسفية والسياسية.

وسيشكل الأفق النهضوي حجر الزاوية في المفاصل الكبرى والمعطيات التحليلية التي سنبني بواسطتها، وانطلاقاً منها، عناصر هذا العمل، بحكم أن منطلقات الفكر والتفكير في هذا المجال تتجه كما قلنا إلى بناء مشاريع في النهضة العربية المأمولة.

لقد اخترنا، إذاً، أن نركز عنايتنا على عقلانيات النزعات الإصلاحية في فكرنا المعاصر، وفتحنا مجالات البحث على بعض المفاهيم الفلسفية وبعض التجليات النظرية الموصولة بحقول العلوم الإنسانية، وذلك بناء على طبيعة الأسئلة والمواقف التي بلورتها هذه التيارات، دون أن ندعي الإلمام بمختلف أبعاد هذه الحقول المعرفية

المتداخلة، وذلك أننا نتصور أن رصد حصيلة العقلانية والتنوير في فكرنا، في مختلف تمظهراتها النظرية والتاريخية والمؤسساتية يتطلب جهوداً جماعية متنوعة الاختصاص. كما أن رسم المعالم الكبرى للجوامع النظرية يتطلب نظرة مقارنة بين مختلف حقول الإنتاج النظري، وهذا الأمر بالذات لا يكون ممكناً إلا لذوي الاختصاص المتعدد، حيث يمكن القيام بمقاربات تعنى برصد تطور الأفكار في مجالات المعرفة المختلفة، ونحن لا نمتلك العدة المعرفية الكافية لإنجاز هذا العمل في الوقت الراهن على الأقل.

نتجه، إذاً، لمعاينة رصيد العقلانيات العربية ومعارك التنوير التي تبلورت في الفكر النهضوي العربي، ونتوقف أمام المرجعيات النظرية الفلسفية التي عكستها جهود الإصلاحيين ونصوصهم، ونحرص جهد المستطاع على تركيب نماذج نظرية محددة بهدف اختزال العناصر والمعطيات النظرية المتشابهة والأدوار المتقاربة، والهدف هو رسم وبناء الملامح الكبرى للشبكة الفكرية التي ركب رواد مشروع التنوير العقلاني في فكرنا المعاصر.

وقبل ذلك لا بد من توضيح دلالة وحدود كل من التنوير والعقلانية كما نفهمهما في هذا العمل، فبأي معنى نتحدث في ورقتنا عن النزعات العقلانية وتيارات التنوير في الفكر العربي المعاصر؟

نحن لا نعتبر أن للعقلانية دلالة واحدة محددة حتى في الموسوعات والقواميس المعنية بالجوامع الضابطة للدلالة والمعنى في صيرورتهما النظرية، إنها فعالية نظرية مؤسسة في إطار رؤية معينة للطبيعة وللتاريخ، وهي تتمظهر في صيغة فعالية موصولة بأسئلة التاريخ والمجتمع، وموصولة كذلك بآليات النظر ونظام اللغة وعلائق المجتمع، ومعنى هذا أننا أمام فعل منتج للتحول بفعل جدليات الحوار المستندة إلى تقنيات مستمدة من تاريخ تطور العلم والمعرفة، حيث تشكل سلطة العقل آلة للفعل النظري الموصول بالشؤون الإنسانية.

يترتب عما سبق أن للعقلانية والتنوير تاريخاً مفتوحاً على أزمنة ومذاهب فكرية لا حصر لها، وإذا كانت العقلانية الحديثة ترتبط بنظرية في المعرفة تمنح الامتياز لكفاءة العقل في صناعة المعرفة، فإن التطور الذي عرفته نظرية المعرفة في الفلسفة الكانطية وفي التيارات الفلسفية اللاحقة، قد ساهم في وصل العقلانية بالعلوم التجريبية وفتوحاتها في مجال مواجهة ظواهر الطبيعة ثم ظواهر المجتمع بعد ذلك، حيث اتسعت دلالات الروح العقلانية وانتظمت في إطار جملة من المبادئ المحددة لكفاءة التعقل والفهم والتواصل...

لقد تصدت النزعات العقلانية في تاريخ نشأتها وتطورها لمقاومة مطلقات النصوص والعقائد، وعززت خلال بعض مراحل تطورها الرؤية التاريخية المتغيرة، كما تصدت للخيارات الإمبريقية في مجال المعرفة، محاولة تفنيد المبدأ الذي يرى أن المعطيات الحسية هي المنبع الأول لكل معرفة. .

أما التنوير فإن دلالاته العامة ترتبط بالمنزع العقلاني الإرادي المقر بكفاءة وفاعلية الإنسان في مواجهة مصيره، وذلك استناداً إلى رؤية فكرية تسلّم بقيم العقل والإنسان والتاريخ.

ولأن بحثنا معنيّ بعقلانيات الفكر العربي، فإننا سنتجه لتعيين المعالم الكبرى للعقلانيات العربية وبرامج التنوير في فكرنا، في حدود الزمن المعلن، وفي علاقة هذه العقلانية بالمرجعيات التي أسست العقلانيات في تاريخ الفكر الحديث والمعاصر.

إن المرجعية الناظمة هنا تغرف من رصيدين فكريين كبيرين: عقلانيات الموروث الإسلامي، وعقلانيات الفكر الغربي الحديث والمعاصر، كما أن دلالة التنوير تضعنا مباشرة أمام الرصيد الفكري النقدي الذي تبلور في عصر الأنوار في القرن الثامن عشر.

ولا شك في أن التحولات التاريخية الكبرى التي عرفها العالم العربي والإسلامي في القرن التاسع عشر ثم في القرن العشرين، تعد بمثابة الأرضية الممهدة لاستيعاب مقدمات وأصول الفكر العقلاني الأوروبي في ثقافتنا المعاصرة، فقد واجه العرب في الأزمنة المعاصرة نظاماً في المعرفة والمجتمع والسياسة، وعملوا على استيعاب بعض مكاسبه، وقد طرحت عملية الاستيعاب بالترجمة والنقل والتأويل، أسئلة جديدة في موضوع كيفيات توطين المرجعيات العقلانية في فكرنا المعاصر.

وإذا كانت التيارات الفكرية العقلانية قد نشأت وتطورت في تاريخ الفلسفة في إطار نظريات المعرفة المرتبطة بالثورات العلمية الكبرى التي عرفتها البشرية ابتداءً من عصر النهضة الأوروبي في القرن السادس عشر، فإن انتقال هذه التيارات إلى مجالات المعرفة المختلفة وإلى فضاءات تتجاوز المحيط الجغرافي الأوروبي، قد وسع من دوائر تأثيرها على الحياة الإنسانية، حيث ساهمت نتائج هذا التأثير في محاصرة تيارات فكرية أخرى اعتمدت رؤى مختلفة عن الرؤية العقلانية، ومن هنا ارتباط العقلانية بالحرية والتقدم في الفكر الحديث.

وقد تعرف الفكر العربي على منظومات الفلسفة العقلانية وتيارات الفكر السياسي والاجتماعي والاقتصادي المستند إليها في لحظة تاريخية كان فيها الغرب

الأوروبي قد انتقل إلى عتبة الإمبريالية، فحصل صدام عنيف داخل المجتمعات العربية، بين الغرب المندفع تحت تأثير تطور نظامه الاقتصادي الرأسمالي، وبين المجتمعات العربية التي كانت تعيش في مستوى من التأخر التاريخي، الذي سهّل إمكانية اغتصاب جغرافيتها، واختراق أنظمة المجتمع والثقافة السائدة فيها.

وقد انتقلت منظومات الفكر العقلاني في هذه اللحظة المتسمة بوجود فوارق ومسافات بين معطيات المعرفة الجديدة وإمكانيات توظيفها، وبين شروط المجتمع والتاريخ في العالم العربي المقيد بسياج التقليد والمحافظة.

وفي قلب الرجَّة التي حصلت بفعل الاصطدام في مرحلة الاستعمار، تعرّف الفكر العربي على منطق العقلانية وآليات اشتغالها في المعرفة والسياسة والعلم، وقد حددت هذه اللحظة نقطة بداية المواجهة المتواصلة في فكرنا بين قيم العقل التراثي في مجالاته المختلفة، وبين قيم العقلانية كما تبلورت في الأزمنة الحديثة، والعقلانيات التي ما فتئت تتشكل في ضوء التحولات المتواصلة في مجال المعرفة والعلم، وكذلك في ضوء الانتقادات العديدة التي أصبحت توجَّه لما أصبح يعرف بالعقلانيات الكلاسيكية، عقلانية الحداثة والتحديث.

إن ما نريد أن نؤكده هنا هو أن ميلاد تيارات العقلانية والتنوير في فكرنا المعاصر لم يرتبط كما هو عليه الحال في الفكر الأوروبي بثورات علمية وسياسية محددة، ولم يكن موصولاً بتحولات اقتصادية واجتماعية داخلية ومحلية، بل إنه حصل في إطار عملية اتسمت بالصراع والصدام بين أوروبا الغازية، وبين مجتمعات العالم العربي الإسلامي، حيث سعى المفكرون الذين تمثلوا بصورة أو بأخرى بعض مظاهر العقلانية في الفكر، أن يوفقوا بين أن تكون أوروبا الاستعمارية المحتلة للأراضي العربية، هي أوروبا نفسها التي بنت مفاهيم التحرر والعقل والتقدم، وداخل هذه الجدلية التاريخية المتناقضة ستنقل إلى الفكر العربي قيم العقلانية والتنوير، لتتحول شيئا فشيئاً إلى قيم موصولة بنسيج تاريخنا المعاصر.

إن إلحاحنا على هذه النقطة سيساهم في توضيح نمط النظر العقلاني الذي عكسته تيارات الفكر العربي المعاصر، وخاصة عندما نقارنه بصيرورة نشأة وتطور العقلانية في الفكر الأوروبي، وستتيح لنا بعض عناصر البحث معاينة بعض أشكال المواءمة وبعض صيغ التوطين، التي مارس الفكر العربي في لحظات استقباله المتواصلة لمنتوج العقلانيات المنقولة أو المعاد بناؤها في ثقافتنا ومجتمعاتنا.

اندرجت عملية الانتقال ضمن إطار المثاقفة التي حصلت بين الفكر العربي وبين منتوج الفكر الغربي الحديث والمعاصر، وحددت آليات المثاقفة أنماطاً عديدة من

التمثل، وذلك بسبب انعدام عوامل التدعيم التاريخية، وبسبب غياب الشروط العلمية المعززة والمسهّلة لعمليات التمثل، وقد أنتج الفكر العربي في لحظات نقله لرصيد الفكر العقلاني الغربي كثيراً من المفارقات النظرية المعطلة لآلية الاستيعاب والفهم والتجاوز.

لم يتعرف الفكر العربي في المجال الذي نحن بصدده على أصول تشكل العقلانية في تيارات المذاهب الفلسفية، فلم يكن هذا الأمر ممكناً لأن سؤال الفكر العربي إذ ذاك كان سؤالاً مرتبطاً بموضوع التفكير في سبل تجاوز التأخر، كما أن فضاء الفكر العربي لم يكن مهيّأ لاستيعاب المفاهيم العقلانية المجردة في صورتها النظرية النسقية، بل إن وجهته تحددت في باب تعلم روح العقلانية، أي تعلم فعالية التعقل التاريخي القادر على بلورة جدل في موضوع الوضع العربي القائم وسبل تجاوزه، إن العقلانية هنا عبارة فعالية فكرية موصولة بطريقة معينة في الفهم، ولم نتمكن في فكرنا العربي من العقلانية في صورها المفهومية والنظرية إلاّ بعد نشأة الجامعات وانتشار التعليم الفلسفي، وبخاصة في النصف الثاني من القرن العشرين.

نجمع في هذا البحث محور العقلانية مع محور التنوير كما هو منصوص عليهما في المخطط العام للندوة، وذلك لأن التيارات الفكرية المستندة إلى المنظور العقلاني في فكرنا المعاصر، نحت منذ بداية تكونها منحىً تنويرياً، بحكم الشروط التاريخية العامة التي واكبت كما أوضحنا آنفاً عمليات التشكل والتطور. وإذا كانت فلسفات الأنوار في أوروبا قد اعتبرت بمثابة خطوة متطورة ضمن سياق تطور الفلسفات العقلانية الحديثة، فإن الوظيفة النضالية لفكر الأنوار قد عملت على توسيع دوائر حضور العقل في التاريخ، إلا أن الأمر لم يحصل بالصورة نفسها في فضاء الفكر العربي، فقد تعرف الجيل الأول من المصلحين العرب والمسلمين، على تيارات العقلانية والتنوير دفعة واحدة، ولعل البعض منهم قد تعرف في الآن نفسه على بعض تيارات نقد العقلانية دون أن يتمكن من إدراك حدود الجدل والتمايز القائم داخل دائرة منظومات النظر العقلي في الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر. واجه الجيل المذكور الرصيد الفكري الكبير الذي أنتجته الحضارة الغربية ابتداءً من القرن السادس عشر وإلى حدود القرن الثامن عشر، وهو رصيد متنوع ومتناقض، ولم تكن لديه العدة ولا الاستعداد المساعد على حصول مثاقفة يسيرة، بل إن زمن المثاقفة المتسم بالسمة الاستعمارية ركب تناقضات تاريخية زادت في تعقد عملية التواصل، وأضافت إلى عسرها النظري عوائق وصعوبات جديدة، وقد حاولت الأجيال اللاحقة من المثقفين والباحثين إيجاد الجسور والسبل المساعدة على تيسير عمليات النقل والاستيعاب ثم التوطين والتأصيل.

نقبل الجمع بين العقلانية والتنوير لأن الفكر السياسي العربي المعاصر الذي يشكل مادة بحثنا عمل على تمثل العقلانية الحديثة في أفق أسئلة التاريخ والمجتمع والتقدم، أي في إطار مشروع فكري تاريخي يتوخى مقاومة مظاهر اللاعقلانية والتأخر التاريخي في فكرنا ومجتمعاتنا، وذلك باستخدام أسلحة التنوير المعرفية القائمة على مبادئ تتوخى الإعلاء من قيم الإنسان والعقل والتاريخ.

لا نجد في الفكر الإصلاحي العربي، ولا في الفكر الفلسفي العربي ـ وهو الفكر الأقرب إلى تاريخ الفلسفة ـ محاولات في إعادة بناء مفاهيم العقلانية وأطروحاتها، إلا في مستويات موصولة بأسئلة تاريخية محددة، ولهذا السبب سنعمل كما قلنا على عدم إقامة فاصل أثناء العرض بين العقلانية والتنوير، ولعل المعارك الفكرية القائمة اليوم في الوطن العربي تقدم أكبر دليل على صلاحية مبدأ الجمع، حيث تتواصل في فكرنا معارك تعزيز دوائر التنوير أمام العودة العنيفة لتيارات تغييب العقل التي تغزو فكرنا وواقعنا، وتكشف بكثير من القوة عن حاجتنا التاريخية المضاعفة إلى مزيد من ترسيخ قيم العقل والتنوير في ثقافتنا ومجتمعنا.

أولاً: في تحقيب مسار العقلانية في الفكر العربي

نستند في عملية التحقيب إلى معطيات محددة، كما نستند إلى جملة من المبادئ النظرية والتاريخية العامة، ونحن نتصور أن قيمة أي تحقيب ممكن أن لا تتمثل في صيغته المبنية، والتي لا تتمتع كما نتصور إلا بصدقية نسبية، وذلك بحكم طابعها الإجرائي الذي يسمح بمعاينة كيفيات في النظر والفهم، كما يسمح انطلاقاً من هذا البعد الإجرائي أيضاً بتعيين وضبط السمات العامة التي تترتب عن عملية التحقيب. وفي هذا السياق نحن نتصور إمكانية تركيب أكثر من نموذج نظري في التحقيب، شريطة وعي المقدمات والحدود المؤطرة للنماذج الموضوعة.

إن قيمة شبكات ونماذج التحقيب التي يمكن أن ينجزها الباحث تتمثل في النتائج والخلاصات المترتبة عنها، أي تتمثل في فاعلية التحقيب المولد لجملة من المعطيات، التي يمكن أن تشكل قيمة مضافة للموضوع.

نعثر في الدراسات المنجزة في مجال الفكر العربي المعاصر على عمليات عديدة في مجال التحقيب، وقد ساعدت هذه العمليات في تحقيق إدراك أفضل لكثير من زوايا الفكر العربي، ففي كتابات ألبرت حوارني وهشام شرابي وعبد الله العروي وأنور عبد الملك وهشام جعيط ومحمد عابد الجابري وعلي أومليل وناصيف نصار

وفهمي جدعان على سبيل التمثيل لا الحصر، نعثر على صيغ تحقيبية مفيدة، لكنها في أغلبها صيغ اعتنت بتيارات الفكر على وجه العموم، ونادراً ما نعثر على محاولات في التحقيب المخصص لرصد مظاهر العقلانية والعقلنة في الفكر العربي، ومن هنا فإننا سنعمل على بناء صيغة تحقيبية تمكننا من استعادة تجليات العقلانية العربية بصورة مكثفة، كما تتيح لنا الوقوف على الجوامع الناظمة والتمايزات الفارقة بين التيارات المذكورة.

نحتكم في بلورة هذا النموذج التحقيبي كما قلنا آنفاً إلى معطيات محددة ومقدمات مضبوطة، والمعطيات المقصودة هنا هي عبارة عن آثار نصية وحوادث تاريخية، أما المقدمات فيمكن الوقوف على بعضها في سياقات التحليل، ويمكن إدراك بعضها الآخر عند العناية بالمضمرات والبياضات التي تشكّل بدورها جزءاً من نسيج النص، كما يمكن أن تدرك في الخلفية المرجعية العامة الموجهة للعمل بكامله.

ثلاث لحظات كبرى تكشف أبرز تحولات العقلانية في الفكر العربي المعاصر، خلال ما يقرب من قرنين من الزمان، ثلاث لحظات ملتحمة ببعضها رغم بعض مظاهر الانفصال والتباعد القائمة بينها فعلاً أو القائمة بينها في تصورنا التحقيبي العام.

وإذا كانت دواعي التحقيب تجعلنا نتصور كلاً منها في إطار زمني وتاريخي محددين ونتصور مجموعة من النواظم النظرية المستوعبة في إطار المجرى الزمني المفترض، فإن جوامع أخرى عديدة تلحقها ببعضها البعض. وإذا كان من المعروف أن التحقيب في تاريخ الأفكار لا يتم لذاته، بل يستخدم استجابة لأهداف مضبوطة، فإننا نريد بناء على ما سبق استبعاد فكرة الانقطاع بين الحقب التي رتبنا، ونستبدلها بمفهوم أكثر قرباً من صيرورة تطور الأفكار، نقصد بذلك مفهوم النفي والتجاوز، ففي ملامح العقلانيات التي سنبني كثيرٌ من مظاهر النفي والتجاوز، وفيها بعض مظاهر الارتكاس والتراجع. . إن دينامية تحول الأفكار في التاريخ لا تستوعبها فقط مفاهيم التقدم والتراجع والتجاوز والإبداع، بل إنها قد تفهم بصورة أفضل وخاصة في مجال الفكر العربي المعاصر، باستعمال مفاهيم التوتر والتناقض والمواءمة وغير ذلك من أسماء أفعال مظاهر الحصار التاريخي القائمة بحكم شروط تحولات الوعي والمجتمع في تاريخنا المعاصر.

لا ينبغي أن نغفل هنا أيضاً الإشارة الاحترازية الهادفة إلى نفي الطابع الخطي الصارم على لحظات انبثاق وتطور العقلانيات في فكرنا، بل إننا نريد الإلحاح على غلبة السمات العامة لكل لحظة على الفترة الزمنية التي نفترض أنها تجسدت فيها

بصورة مكبرة وواضحة، إلا أن أغلب السمات تتقاطع في مختلف اللحظات، وينتج عن هذا أن قياس درجة التطور في فكرنا الإصلاحي تحسب بمقياس الزمن المتوسط والطويل، كما يمكن أن تقاس بمعياري النجاعة والعمق، وذلك بحسب زاوية النظر المقررة في البحث، ولذلك أسباب عديدة لا مجال هنا للوقوف عندها..

نسمي اللحظات المذكورة كما يلي:

ـ عقلانية وعي الفارق.

ـ عقلانية المقايسة والتماثل.

ـ عقلانية وعي التأصيل.

١ ـ عقلانية وعي الفارق

نشأت الأجنّة الأولى لتيارات العقلانية والتنوير في بدايات تشكُّل الفكر السياسي الإصلاحي في مشروع النهضة العربية، وتبلورت إرهاصاتها الأولى في غمرة لحظة تحوُّل تاريخي وقف فيه العرب على معالم قوة أوروبا وصعودها التاريخي. وقد تم ذلك في بدايات القرن التاسع عشر، حيث أدركت النخب السياسية في العالم العربي الإسلامي أن العالم تغير، ولم يكن العالم هنا شيئاً آخر غير أوروبا الحاضنة لمشروع تاريخي كبير أهّلها لبلوغ مراتب في التمدن لا تضاهى، وقد سمح وعي الفارق ببلورة جوانب مهمة من أدبيات الإصلاح في فكرنا السياسي.

ففي قلب أدبيات الإصلاح التي أنشئت بفعل المقابلة بين التأخر والتقدم، تبلورت الكتابة السياسية الحديثة في فكرنا المعاصر، مستلهمةً أنماطاً جديدة من النظر إلى المجتمع والمعرفة والتاريخ.

وقد استغرقت عملية تشكل هذه اللحظة ثلاثة أرباع القرن التاسع عشر، وتبلورت فيها نصوص مهمة لطلائع الجيل الأول من المصلحين، نقصد بذلك نصوص الطهطاوي وخير الدين التونسي ثم نصوص كل من الشيخ جمال الدين الأفغاني والإمام محمد عبده.

لا نمارس ونحن نورد أسماء من ذكرنا من طلائع رواد الإصلاح عملية إحاطة شاملة، ولعل هذه الأسماء تعكس في توجهاتها الفكرية العامة أفقاً في النظر ساهم في رسم الملامح الفكرية العامة للحظة المذكورة، وحوّلها كما نتصور إلى لحظة دالة ضمن صيرورة تطور أعم منها.

إن التفكير في «المنافع العمومية» بالصورة التي افترض فيها الطهطاوي أنه

سيدعم مشروع محمد علي وأبنائه من بعده في مشروع بناء الدولة الوطنية في مصر، كما نعاينها في نصه المهم **مناهج الآداب العصرية في مباهج الألباب المصرية**، والمحاولة التي أنجز خير الدين التونسي في نص **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، وهو يحاول إقناع الشيوخ الذين يرفضون الإصلاح بأهمية «التنظيمات» في تحقيق مبدأ «حسن تدبير الإمارة» في تحقيق التمدن السياسي والاجتماعي، وسعيه أثناء تقلده لمهام سياسية مباشرة إلى بلورة برامج في الإصلاح الإداري والمالي، كلها مؤشرات دالة على أشكال من الفعالية العقلانية الجديدة الموصولة بمجال التدبير السياسي، والمستمدة من تجارب التاريخ الأوروبي الحديث، تجعلنا نقف على عمليات في الاستعارة والتوظيف الرامي إلى المشاركة في معركة النهوض بواقع العالم الإسلامي، ولم تكن هذه المعركة مفصولة عن الإصلاحات التي أنجزت في القرن الثامن عشر في دولة الخلافة العثمانية.

نكتشف في النصوص التي ذكرنا المعالم الأولى لنمط المرجعية النظرية المؤسسة للعقلانية الناشئة في فكرنا المعاصر، وتتمثل هذه المعالم في عمليات الإحالة إلى رموز الفلسفة الحديثة، كما تتمثل في الاستعانة ببعض مفاهيم هذه الفلسفة، وهي تحضر أيضاً في الإشارة إلى ثورات العلم والمعرفة كما تبلورت في التاريخ الأوروبي الحديث، ونكتشف في النصوص المذكورة كذلك لغة جديدة، تتجه لتجاوز إرثٍ ثقيلٍ مختلفٍ في بنيانه عن المعطيات النظرية والوقائع التاريخية التي نشأت وتطورت في الأزمنة المعاصرة.

وستحصل بفضل نصوص الطهطاوي وخير الدين التونسي عملية مثاقفة عجيبة، تنقل فيها لأول مرة إلى الكتابة السياسية في فكرنا أسماء ومفاهيم وتيارات ووقائع محدثة رجَّة في الخطاب وفي الأدمغة التي ستقرأها. ففي هذه النصوص نعاين عملية بناء المعالم الأولى للمرجعية العقلانية في فكرنا الإصلاحي، وهي معالم تحدد نوعية وخصائص إدراكنا، وتمثلنا لتجارب ومنجزات التاريخ الأوروبي الحديث.

أما في أعمال الأفغاني ومحمد عبده، وقد ساهما معاً في تركيب الأطروحة السلفية في فكرنا المعاصر، فإننا نقف على آلية المواءمة المتبعة في كتابات الطهطاوي وخير الدين التونسي، مع توجه فكري يروم حماية الاستمرارية التاريخية، وذلك بحكم حصول الهيمنة الاستعمارية في زمنهما، ورغبتهما في الوقوف أمام جبروت المحتلين الأوروبيين، لهذا السبب طرحت مسألة المواءمة التي لا تفرط في الذات، ولا تقبل فعل التلاشي، وتحولت المواءمة إلى فعل مقاوم، لهذا اجتهد محمد عبده في رفض التأخر مستعيناً بمبدأ تجديد العقيدة الإسلامية بالاستفادة من مكاسب الأزمنة الحديثة، فلا تناقض في نظره بين الإسلام والعلم، ولا بين الإسلام والعمل السياسي

التاريخي. وقد حرص في سجالاته مع فرح أنطون على التأكيد على أهمية الذات رغم وهنها التاريخي، مؤكداً ضرورة تكييف العقيدة مع متطلبات مختلف أوجه التطور والتقدم في الفكر المعاصر.

لكن تصور العقلانية في نصوص كل من الشيخين ولَّد معطيات نظرية جمعت بين العقلانية الكلامية المرتبطة بتصور متعالٍ للعالم، وبين العقلانية الكلاسيكية التي نشأت بفضل مجابهتها للعقلانية السكولائية، فنتج عن المواءمة المذكورة كثير من مفارقات الفكر العقلاني في ثقافتنا المعاصرة.

سمحت الرجَّة التاريخية التي حصلت في العالم العربي في القرن التاسع عشر بتوليد نمط جديد من الكتابة السياسية، صحيح أن هذه النمط استعان ببعض مفاهيم المرجعية الخلدونية، كما استعان ببعض المفاهيم السياسية الشرعية ونواتها النظرية، إلا أن النصوص القليلة الناشئة استعملت إضافة إلى كل ما سبق مفردات وأسئلة وإحالات مرجعية غير مألوفة في المأثور السياسي الإسلامي.

استعملنا في وصف عملية التحول المذكورة ونحن نبني هذا التحقيب مفهوم الفارق، وربطناه بفعل يروم تعيين دلالته المتمثلة في عملية اكتشاف الذات واكتشاف الآخر، ومحاولة إدراك فعل التحول الجاري، إن تأكيد ثنائية الذات والآخر وإبراز فعل الإدراك، يشخصان في نظرنا جوانب من دينامية التحول الحاصلة في فضاء الفكر السياسي الإصلاحي.

فلم يعد بإمكاننا منذ القرن التاسع عشر 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 سلباً وإيجاباً، إضافة إلى ذلك نلاحظ أن الهيمنة الاستعمارية على العالم العربي ستؤدي إلى تعميق درجة الرجَّة الحاصلة في تاريخنا المعاصر.

فقد استعمرت أوروبا كثيراً من دول العالم، وعملت بكثير من القوة والعنف على تعميم نمط اقتصادها في مختلف قارات المعمور، كما عملت على نشر لغاتها ورموزها الثقافية والدينية متوخية تنميط العالم، ومعلنة أن رسالتها في كل ما فعلت تتوخى «تمدين العالم»، وهو الأمر الذي لم يكن يعني في الواقع أكثر من محاولة في التعميم القسري للنموذج الأوروبي في الفكر وفي الحياة.

إن عقلانية المشروع السياسي لخير الدين التونسي داخل هذه الحقبة كما تبلورت في مقدمته وبرنامجه في الإصلاح، تقدم رؤيته وهو الفاعل السياسي لدور إصلاح المجال السياسي في بلوغ عتبة التقدم.

أما الإمام محمد عبده فقد سلك في نصوصه مسلكاً آخر، وذلك بحكم نوعية تكوينه وبحكم الملابسات السياسية التي عاصر، لقد نظر إلى التحولات التي تجري أمامه في الحقبة الاستعمارية نظرة ترى في أن المحافظة على الذات وعلى استمراريتها تستدعي عدم رفض المكاسب التاريخية الإيجابية للأزمنة الحديثة، فلا يمكن مواجهة التلاشي إلا بمحاولة تكييف ما يعتبر مقوماً مركزياً من مقومات الذات التاريخية (المقوم الديني) مع أنماط الحياة والمعرفة والتقدم التي أصبحت تشكل نظام العالم.

بنت العناصر النظرية الناشئة في هذه اللحظة المعالم الكبرى للتحولات الحاصلة في فكرنا المعاصر، فقد بنت نصوصاً مكتوبة بلغة تتجه للقطع مع لغة تراثية عتيقة، لغة لم يعد بإمكانها أن تعبّر عن مضامين جديدة بحكم عدم وجود مقابلات لها في لغتنا السائدة، وهو الأمر الذي يدعو إلى ابتكار الكلمات الجديدة، وفقاً لما تقتضيه قواعد الترجمة والاشتقاق والإبداع المعروفة في تاريخ نشأة وتطور اللغات في التاريخ.

لقد اتسمت عقلانية خطابات هذه اللحظة بتحول ملاحظ في نمط العبارة العربية، كما اتسمت بعملية نشر وتعميم مفردات ومفاهيم وأسماء موصولة بفضاء معرفي تاريخي مختلف عن فضائنا المحلي، وقد ساهمت هذه العناصر مجتمعة في تركيب قاعدة انطلاق مؤسسة لجوانب من معطيات تيارات العقلانية في فكرنا المعاصر.

٢ ـ عقلانية المقايسة والتماثل

تملأ اللحظة الثانية حقبة مماثلة زمنياً للحظة الأولى، أي أنها تشغل بدورها ما يعادل ثلاثة أرباع القرن، تبتدئ من نهاية القرن التاسع عشر وتستمر إلى حدود ستينيات القرن العشرين، وتتخذ فيها التيارات العقلانية أبعاداً ومستويات أخرى، لكنها ستعمل مجتمعة وبصور مختلفة وأساليب متعددة على ترسيخ قواعد النظر العقلاني في فضاءات أوسع ضمن دوائر المجتمع العربي، دون أن يعني هذا الأمر أننا سنجد في هذه اللحظة وفي مستوى تيارات العقلانية في الفكر السياسي الإصلاحي بالذات توسعاً كمياً، فقد عرف الفكر العربي الإصلاحي نزعات ساهمت في تطوير مكاسب ومنجزات المصلحين الرواد، وعملت في الوقت نفسه على تطوير نمط الكتابة وتطوير علاقة الكتابة بموضوع النهضة، حيث ساهمت بعض المنابر الثقافية الناشئة بدورها في تعزيز دائرة العقلانية والتنوير في فكرنا المعاصر.

حصلت في المرحلة المذكورة معارك سياسية كبرى داخل المجتمعات العربية، نحن نشير إلى معارك مواجهة الاستعمار، ثم معارك التحرير والاستقلال، حيث

عرف العالم العربي في الفترة المذكورة مخاضات وتوترات وثورات كبرى زعزعت كثيراً من ثوابته، وساهمت في كسر جوانب عديدة من قيود التقليد والتقاليد السائدة في المجتمعات العربية.

وفي هذه الحقبة بالذات ظهر قادة وطنيون بصورة متشابهة في أغلب الأقطار العربية، وفيها أيضاً حصل الاستعمار الاستيطاني الصهيوني في فلسطين.

وداخل عقود المرحلة المذكورة وفي بداياتها نشأت الجامعات الأولى في بعض الأقطار العربية، كما نشأت في نهايتها المؤسسات الفكرية الراعية لمشاريع الفكر والثقافة والتنوير في مجتمعاتنا، وتأسست الأحزاب السياسية والهيئات المدنية الساعية إلى تأطير المجتمع في مؤسسات بهدف ترتيب أشكال الصراع السياسي الاجتماعي الدائر داخل المجتمعات العربية. وفي كل المظاهر والمعطيات التي أشرنا إليها باختزال في الفقرات السابقة، نجد أنفسنا أمام تجليات الروح العقلانية في التدبير المجتمعي، حيث تعكس المعطيات المذكورة بعض ثمار الرؤية التاريخية العقلانية في المجتمع وفي الوعي، إلا أن الجامع الذي يؤطر ثنايا وبنيات كل ما سبق، سواء في المجال الفكري العام أو في مجال البنيات الاجتماعية، يتمثل في العملية التي أطلقنا عليها وعي المقايسة والتماثل، استناداً إلى إدراك الفارق الذي يمكن مرادفته بعملية اكتشاف الآخر (الغرب الأوروبي) وإعادة اكتشاف الذات في تحولها التاريخي. فقد ظهر جيل من المصلحين الذين اعتبروا أن رياح التأورب جارفة، وأن الانخراط في الكوني إذا لم يكن إرادياً فإنه سيحصل بصورة قسرية، وتحت تأثير توابع المرحلة الاستعمارية حرصت أوروبا الغازية كما قلنا على تعميم نمط اقتصادها، وتعميم مكاسب معارفها ونماذجها النظرية في كل البلدان التي استعمرت.

لا ينبغي أن يفهم مما سبق أننا نحاكم نتائج المرحلة الاستعمارية، ولكننا نتجه هنا لوصف ما حصل فقط، فقد أوقف التغلغل الاستعماري صيرورة ذاتية في التطور داخل العالم العربي الإسلامي، ورسم بدلها مقدمات صيرورة جديدة ترتب عنها المآل الذي آلت إليه أوضاعنا طيلة عقود الاستعمار وعقود مقاومته، وإلى حين حصول الاستقلال وبداية معارك التنمية والنهضة واستكمال التحرير.

وقبل تشخيص السمات النظرية العامة للعقلانية المقايسة نشير إلى أن مصر تحتل مكانة خاصة في منطق ومحتوى هذه الخطاطة التحقيبية، وذلك بحكم أنها موطن شرارات المبادرات الكبرى في مجال الإصلاح النهضوي في فكرنا المعاصر، وفي هذه اللحظة بالذات، حيث كان الاحتلال البريطاني يعسكر في مصر ويقتسم مع الاستعمار الفرنسي والإيطالي والإسباني باقي الأقطار العربية بدرجات متفاوتة.

ستنشأ في مصر نخب وحركات تتبنى الروح العقلانية في مواجهة إشكالات المجتمع وظواهر الاحتلال، مستعينة في مقاومتها للمستعمر بآليات الفكر التحرري المستمدة بدورها من تاريخ مغاير، تاريخ الفكر الأوروبي بالذات. . يعني هذا الفعل أننا نواجه مواقف مركبة ومتناقضة، ولكنه 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 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.

نعدّد على سبيل التمثيل أبرز المصلحين الذين دافعوا عن تيارات العقل والتنوير في هذه اللحظة انطلاقاً من مبدأ التماثل، فنسمي على سبيل التمثيل فرح أنطون ولطفي السيد وعلي عبد الرازق وسلامة موسى وطه حسين وإسماعيل مظهر وشكيب أرسلان وعلال الفاسي وغيرهم.

اتسمت أعمال هؤلاء بالدعوة إلى الانخراط في التاريخ العالمي الجديد، تاريخ المشروع الحضاري الصاعد، مشروع الغرب الأوروبي وقد أصبح عنواناً لحقبة تاريخية كاملة.

نقرأ في أعمال هؤلاء المصلحين نوعاً من الإحساس بقوة منجزات الحضارة الغربية، ونقرأ فيها دعوة إلى إمكانية تجاوز التأخر والاحتلال بالتعلم من الخصوم التاريخيين عندما تكون مؤهلاتهم وشروط واقعهم الموضوعية قد أهّلتهم لاحتلال مكانة رمزية في التاريخ. ونكتشف في تنوع المواقف حساسيات فكرية سياسية متنوعة بحكم تنوّع البنيات الاجتماعية والأصول التاريخية للنخب المنفعلة بالمصير العربي. .

استعان المصلحون الذين ذكرنا أسماء البعض منهم بمبدأ المماثلة في التاريخ وهو مبدأ سيساعد على تطوير مكاسب وعي الفارق الذي شخصناه في الحقبة السابقة، وقد اتجه العمل إلى توظيف مناهج ومعارف ومكاسب تجارب التاريخ الأوروبي في الحاضر العربي، كما تمت الاستعانة بمبدأ واحدية التاريخ وتشابه مساراته، ولعل كثيراً من المصلحين سلّموا بصورة غير واعية بمبادئ النزعة التاريخانية المقرة بالمبادئ المشار إليها أعلاه، مبدأ واحدية التاريخ رغم تعدد إيقاعاته، ومبدأ المماثلة رغم الاعتراف بالتنوع والاختلاف في مسائل الفروع والجزئيات، وكذا مبدأ المصير المشترك. . وقد تكون هذه المبادئ مجتمعة قد لحمت نظرتهم للتاريخ الأوروبي، فتبنوا بصور مختلفة الرؤية العقلانية في مستوياتها الوضعية والتاريخية وفي تجلياتها

الاختبارية ومجالاتها التطبيقية المتعددة، للتمكن من خوض معركة مماثلة للمعارك التي خاضها الغرب في تاريخه لحظات تصديه ومقاومته للتيارات الفكرية والعقائدية المعادية للعقلانية.

وضمن هذا الأفق المركب والمتناقض شكلت النزعة التغريبية فضاء للحجاج والاحتجاج على واقع المجتمعات العربية، ومن فرح أنطون إلى لطفي السيد إلى طه حسين نجد تشابهاً في الأطروحة الإصلاحية العامة، فلا خيار أمامنا في العالم العربي ونحن نواجه أعراض تأخرنا إلا بالانخراط في التعلم من دروس الفكر المعاصر، تعلم العقلانية في التدبير السياسي، حيث ينبغي فصل المجال السياسي عن مجال العقائد الدينية، مع محاولة للتدريب على تقنين مجال الحريات، والتمرس بالحياة النيابية في الحكم، ومواجهة صور الاستبداد المتعددة السائدة في الواقع، وقاعدة المقدمات الفلسفية الكبرى لكل ما سبق تتأسس في أفق يعنى بالإنسان وبمصالحه التاريخية داخل المجتمع، وإن هذه القضايا في مجملها تشكل مجالاً مشتركاً بين الإنسانية في كل مكان، وأن تنوع حيثياتها الجزئية والخاصة لا يؤدي بالضرورة إلى بناء مسافات الاختلاف والتباعد وإنكار مطلب الوحدة ومطلب التنوع في الوحدة.

لهذا سنقرأ في منتوج من ذكرنا علامات تؤكد مبدأ الانخراط في الكونية المفترضة في المشروع الحضاري الغربي، سنقرأ رسالة الموسوعيين من المتنورين في منبر «الجامعة» الذي أنشأه فرح أنطون، وسنقرأ في **المجلة الجديدة** لسلامة موسى شعارات التنوير والعقلانية كما تبلورت في كتابات فلاسفة الأنوار، فقد كان في ذهن كل من فرح أنطون وسلامة موسى أن المعركة واحدة وأن أدوات المواجهة واحدة وأن المستقبل واحد، وفي **مستقبل الثقافة في مصر** لطه حسين نجد الحجج المستعملة في الدفاع عن مشروع في التغريب، مثلما نجد العلامات الأولى لهذه الحجج في مقدمة خير الدين التونسي في لحظة دفاعه عن «التنظيمات»، ومواجهة الشيوخ المتصلبين الذين كانوا يرفضونها، ويعملون بكل ما أوتوا من جهد وقوة للمحافظة على طقوس التقليد والاستمرارية التاريخية الحافظة لذات تتلاشى..

نعثر في نصوص **المنتخبات** للطفي السيد على بعض مقالاته ومداخلاته في البرلمان المصري الأول، كما نعثر على كثير من ملامح عقلانية الأيديولوجية الليبرالية في النظر إلى موضوع علاقة الدولة بالمجتمع.. صحيح أننا لا نقرأ في هذه النصوص معطيات في الأصول النظرية والتنظيرية للمجال السياسي، إلا أن التطبيقات الواردة في مختلف مقالاته تستوعب بطريقتها الخاصة الروح العقلانية المؤسسة للفلسفة السياسية الليبرالية، وهي الروح التي تبلورت ملامحها الفلسفية القاعدية الكبرى بفضل الجهود المتكاملة لمجموعة من فلاسفة السياسية في الفلسفة الحديثة من

ماكيافيللي إلى جون جاك روسو مروراً بهوبز وسبينوزا ولوك ومونتيسكيو. إن النواة العقلانية والملامح الوضعية العامة تشكل نقط الارتكاز الرافعة للخيار السياسي الليبرالي في الفكر الحديث والمعاصر، ونحن نجد بعض تمثلاتها وأصدائها العامة في بعض نصوص الجيل الثاني من رواد الإصلاح السياسي في فكرنا المعاصر.

أما دفاع سلامة موسى عن العلم والمعرفة العلمية، فإنه يؤسس بدوره لبعد آخر من أبعاد استحضار العقلانية في فكرنا، فالعقلانية العلمية ذات الطابع التجريبي تجد بعض تجلياتها في النصوص الصحافية المبسطة التي حررها سلامة موسى في المجلات التي كان يشرف عليها ويشارك فيها، في **المستقبل** و**الشؤون الاجتماعية** و **الهلال** و**المجلة الجديدة** وفي غيرها من المنابر المصرية، التي كانت تخاصم التيارات النافية والمغيّبة للعقل والمعقول في فكرنا المعاصر.

تمتزج العقلانية في كتابات سلامة موسى بالروح التنويرية، فقد كان يروم في مختلف أعماله إشاعة رؤية جديدة للعالم وللمجتمع وللإنسان، ولهذا حرص على تنويع إسهامه الفكري الإصلاحي، عاملاً على تقديم مكاسب المعرفة المعاصرة في الفلسفة والعلم وفي مجالات العلوم الإنسانية، ومبرزاً دور هذه المكاسب في تغيير الذهنيات ومناهضة آليات التقليد المهيمنة على الأذهان والسلوكيات في المجتمعات العربية.

تعززت دوائر الفكر العقلاني في هذه اللحظة داخل مجالات الفكر العربي، ففي منتصف القرن العشرين أنشئت الكثير من الجامعات العصرية في أغلب الأقطار العربية، وساهم إنشاؤها في تنويع مجالات المعرفة المستندة إلى ثورات المعرفة والعلم في الأزمنة المعاصرة، وهو الأمر الذي قلّص من هيمنة النموذج المعرفي الوسيطي المستند إلى منطق نصي مغلق، وأدى انفتاح الجامعات الناشئة على مجالات تخصصية جديدة إلى توسيع مساحة حضور التيارات الفكرية العقلانية، وما يترتب عنها من أبعاد تنويرية نفترض أنها مارست وتمارس بصورة أو بأخرى عمليات نقد وإزاحة للتصورات والأفكار المستندة إلى قيم الفكر في عصورنا الوسطى.

ولا ينبغي أن تفوتنا الإشارة هنا إلى الدور الذي لعبه بعض تيارات الفكر القومي ولعبه الفكر الاشتراكي، في تنويع مستويات حضور المنزع العقلاني في فكرنا المعاصر، فقد ساهمت التحولات السياسية والانقلابات السياسية العاصفة التي حصلت في بعض الأقطار العربية، كما ساهمت الصراعات العالمية الحاصلة بعد الحرب العالمية الثانية بين المعسكر الشرقي والمعسكر الغربي، في بلورة بعض القيم المعززة للنظر العقلاني في موضوع أسئلة المجتمع والسياسة والتاريخ، لكن مختلف

تجليات النظر العقلاني التي توالت في فضاء الفكر العربي داخل هذه اللحظة، ظلت تستند في الأغلب الأعم إلى ما أطلقنا عليه وعي المماثلة، وهذا الوعي لم يكن متسقاً من الناحية النظرية، فقد طغت عليه الهواجس الإصلاحية البرنامجية والعملية، أكثر من هواجس الفكر المتمثلة في عمليات إعادة البناء وإعادة التفكير، بالصورة التي تقوّي من دوائر حضور المنحى النظري والتنظيري، ونشأ في بعض جوانبه أيضاً متأثراً بالإكراهات التي فرضتها رياح التأورب الغازية، وفي مختلف حالات تبلوره وتطوره قدم خطوة مهمة في باب إشاعة قيم جديدة في مجالات الفكر العربي المعاصر.

تأسست عقلانية وعي المماثلة في فكرنا الإصلاحي في زمن الهيمنة الاستعمارية، وشكّلت في وعينا لحظة مركبة، فقد بنيت في كثير من مستوياتها كما قلنا بصورة قسرية، وذلك بحكم أنها أعلنت نهاية زمن التاريخ المحلي المفصول عن العالم، فأصبحنا في إطار هذه اللحظة نتحول في إطار حركة كونية بإرادتنا وبدونها، وأصبح الفكر العربي يرتبط بلغات عديدة، ويستند إلى مرجعيات متناقضة، لهذا السبب نريد أن نؤكد هنا على حالات التوتر والتناقض والصراع، التي شكلت جوانب من السمات الأبرز للعقلانية الوافدة إلى ثقافتنا.

ففي هذه اللحظة بالذات ستنشأ بجوار الرموز المشار إليها، تيارات معادية للعقل والعقلانية، تيارات خاصمت بكثير من العنف تجليات وعي المماثلة، فقد تبلورت عقائد تجاوزت عقلانية المواءمة التي أنتجتها لحظة وعي الفارق، وتم التراجع عن أطروحات محمد عبده، بل تم النظر إلى منجزاته الإصلاحية بكثير من التحفظ. وحاول الجيل اللاحق على جيله من دعاة حفظ الاستمرارية التاريخية ومناهضة «الفكر الدخيل»، حاول هؤلاء رفض مبدأ وعي التحول، واستخدموا فهماً معيناً للإسلام يروم مخاصمة العالم برفض التواصل وتمجيد الذات بصورة تضعها في مركز العالم متناسين مقتضيات لحظة وعي الفارق، فقد كانت الذات تعيش على هامش ما حصل في العالم من ثورات في المجتمع والمعرفة والسياسة، وبدل تعميق وعي إدراك الفارق وتشخيص العِلل الذاتية، ثم وضع البرامج والخطط المساعدة على ركوب درب التجاوز، تغنّى هؤلاء بالعقيدة الإسلامية واعتبروا أنها الملاذ والسند القادر على منازلة «جاهلية القرن العشرين»، منطلقين من اعتبار أن «المستقبل لهذا الدين»، وتناسلت نصوص مخاصمة الآخرين في كل مكان، واعتمد في فهم التحولات الجارية في العالم على مجموعة من التصورات التقليدية المنكفئة على ذاتها، وهو ما يعتبر نوعاً من الهروب إلى الوراء أمام حركة التحولات التاريخية الجارفة، والطفرات التكنولوجية المتواصلة.

وبجوار هذه التصورات سنجد في قلب هذه اللحظة تيارات عقلانية وسطية استندت بدورها إلى مبدأيْ التواصل والمواءمة وهي تقاوم المماثلة الداعية إلى الذوبان

في الآخر، نحن هنا نشير إلى إنتاج علال الفاسي في المغرب ومحمد المبارك في الشام، فقد استعانا ببعض مقومات النظر العقلي الحديث في بناء أطروحات المواجهة مع الاستعمار، وحاولا العودة إلى مبدأ إقامة بعض التوافق الذي لا يغفل الحدود القائمة بين الذات التاريخية وبين الآخر، الذي يحتل الأرض ويروم مسخ «الشخصية القاعدية» للعرب المسلمين.

وقد ساهم انتشار التعليم الجامعي في حقل الفلسفة والإنسانيات رغم محاصرته المتواصلة في العالم العربي، في إعداد المجال لاستنبات التيارات الفلسفية العقلانية، وترجمت في هذه اللحظة بعض أعمال ديكارت، كما قدمت شروح مدرسية لبعض أعمال كانط، وترتب عن هذه الجهود رغم ندرتها ونخبوية المجموعات التي تلقتها وعملت على تعميمها، نتائج ستكون لها انعكاسات في اللحظة الثالثة لحظة عقلانية التأصيل، التي لا نزال نعيش في أطوارها ونحن في مطالع الألفية الثالثة.

تتمثل الجوامع الرافعة لتطور تيارات العقلانية في هذه اللحظة في المساعي النظرية الإصلاحية التي حاولت الانخراط في عملية نقل بعض مكاسب العقلانية في الفكر المعاصر. كما تتمثل في عمليات مقاومة هذا التوجه ومخاصمته بصور مختلفة، مخاصمة تيارات التفرنج وتيارات الاشتراكية وإعلان إفلاس المشروع الحضاري الغربي في مختلف أبعاده، مقابل التغني بأمجاد ذاتٍ عليلةٍ. وستشكل هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧ نهاية هذه اللحظة، وذلك بحصول علامة كبرى من علامات التلاشي.. لكن التاريخ سيستأنف مساره من جديد، حيث سيتم استئناف المقاومة وسنجد في معطيات اللحظة الثالثة المتواصلة في حاضرنا علامات في التحول تم فيها تجاوز كثير من عناصر التراجع التي ركبنا، في قلب المخاضات والصراعات التي عرفتها العقلانية العربية في القرن العشرين.

٣ ـ عقلانية وعي التأصيل

شكّل الانتقال من لحظة إدراك الفارق إلى لحظة وعي المماثلة تحولاً نوعياً في تصورات وبرامج المنزع الإصلاحي العقلاني في فكرنا السياسي المعاصر، وسيشكل الانتقال من اللحظتين السابقتين إلى ما نطلق عليه في خطاطتنا العامة عقلانية وعي التأصيل تحولاً أكثر تجذراً وعمقاً في نظام الوعي النهضوي العربي، وسنعمل في سياق تحليل تجليات هذه اللحظة على تشخيص بعض جوانب درجات العمق والجذرية، وروح الإقدام والمغامرة المراهنة على قيم التنوير والتقدم كما تبلورت في عقلانية هذه اللحظة.

لكن قبل القيام بهذه المهمة نشير إلى الحدود الزمنية المؤطرة لجريان هذه اللحظة

في وعينا وتاريخنا، فنحن نعتبر أن بداياتها انطلقت في الثلث الأخير من القرن العشرين، كما نعتبر أن حدثاً رمزياً من عيار هزيمة ١٩٦٧ يعدّ حدثاً يعيدنا مجدداً إلى عتبة لحظة إدراك الفارق، وهي اللحظة التي رسمت الحدود المؤسسة لزمن دخولنا فضاء الأزمنة المعاصرة باعتبارنا مشروع أمة مكبلة بأعباء تاريخها الوسيط، ومحاصرة بتحديات الزمن الإمبريالي الصاعد.

إن الهزيمة العربية أمام إسرائيل كشفت عقم الخيارات والمواقف والمعارك التي خضنا، ووضعتنا أمام معطيات جديدة وأسئلة جديدة، ولعل وعي التأصيل في هذه اللحظة يرادف وعي الهزيمة، ويستند إلى الإقرار العقلاني والموضوعي بالمآل الذي آلت إليه أوضاعنا في ظل مجمل الشروط التي أطرت وتؤطر وجودنا في المجتمع والسياسة والفكر والتقنية.

لقد أصبحت حاجتنا إلى تجذير الوعي العقلاني النقدي أكثر إلحاحاً، وأصبحت حاجتنا إلى التعلم من مكاسب العصر، وإنجاز تواصل إيجابي مع العالم أمراً مطلوباً، وقد ساعدتنا معطيات عقلانية لحظة التماثل رغم تناقضاتها وازدواجيتها، على التفكير في كيفيات إعادة بناء التماثل والمماثلة، وذلك باستهداف التجاوز والمجاوزة، وذلك بنقد نظريات التمركز الغربي وآليات الهيمنة الغربية.

وقد اتجه فكرنا منذ ذلك الحين إلى إعادة مواجهة إشكالاتنا بعدة جديدة في النظر، قادرة على القطع مع خيارات الفكر الملفق، والنظر المستكين إلى قيم أزمنة خلت. وقد تفتحت في هذا الإطار براعم بذور الجرأة الفكرية الرامية إلى تكسير رتابة عقلانية الاسم (العقل النصي المعلق) في اتجاه بناء عقلانية الفعل التاريخي المبدع، رغم عنف وقسوة مطلب الفصل والقطع والتجاوز، وهي الأفعال التي تصنع التاريخ وتصنع اللحظات المفصلية في جسده.

تتميز الملامح العامة لهذه اللحظة بكونها تقدم في المنجزات والآثار النصية التي أنتجت داخلها تركيباً نظرياً جديداً لصيرورة معطيات التحول التي أتاحتها كل من لحظة وعي الفارق ولحظة وعي التماثل، وذلك ليس فقط في مستوى الوعي والإدراك، بل أيضاً في مستوى المؤسسات والمنتديات ومراكز الفكر والجامعات، وتتخذ الملامح العامة لهذه العقلانية مظاهر أخرى داخل المجتمع، مظاهر نكتشف عناصرها في الأحزاب وتنظيمات المجتمع المدني، وفي مختلف التحولات التي عرفها المجال الاقتصادي بحكم تجارب التنمية المختلفة التي انطلقت في بعض الأقطار العربية، وبحكم ما أتاحته الطفرة النفطية من نتائج في الأقطار العربية المنتجة للنفط. وهي تتميز أيضاً بانتقال وتيرة التغير من الإيقاع الموصول بالعِقد الكامل من الزمان

كما كان عليه الحال في النصف الأول من القرن العشرين، إلى الإيقاع السريع الذي يحوّل السنوات والأشهر والأسابيع إلى لحظات فاصلة في تاريخ تزداد وتيرة تحوّله بصور تدعو إلى كثير من اليقظة والحساب. ففي قلب هذه اللحظة سينهار المعسكر الاشتراكي وسيتجه العالم نحو قطبية متمركزة حول الولايات المتحدة الأمريكية، ومقابل ذلك ستصبح أوروبا الموحدة عنواناً لمتغيرات ما تفتأ في طور التشكل، وسيعرف العالم كثيراً من التغير في العقائد وفي أشكال الهيمنة. كما ستطرح العولمة الاقتصادية وثورات الإعلاميات أسئلة موصولة بالحاضر الكوني في أبعاده الفلسفية والتقنية، وفي درجات ومستويات العقلانية السائدة فيه، وستطفو فوق سطح أنظمة الفكر تيارات جديدة معادية للعقل والعقلانية، تيارات ترادف العقلانية بالهيمنة، وهو الأمر الذي سيوسع النقاش الفلسفي في موضوع نقد العقلانية، ومحاولة إعادة بناء الأسس التي قامت عليها عقلانية عصر الأنوار التي تحمست لفضائل العقل وفتوحاته في مجال تسخير الطبيعة والمعرفة لخدمة طموحات الإنسان. وهو الأمر الذي ترتب عنه محاولات فكرية اتجهت لمحاكمة مبادئ التنوير وأخلاقيات التنوير، وذلك ضمن فضاء من الصراع مختلف تماماً عن أرضية الصراع كما نشأت وتطورت في العالم خلال الثلاثة أرباع الأولى من القرن الماضي.

إننا لا نقرأ الانتقادات الحادة التي توجهها بعض مواقف فكر ما بعد الحداثة للعقلانية الكلاسيكية باعتبارها محاولات في هدم أسس العقلانية، بل إننا نفهمها في إطار التوجهات الفلسفية الساعية إلى كشف محدودية المشروع العقلاني، وعلى الرغم من أن بعض هذه الانتقادات ترسم العلامات الكبرى لبدائلها النظرية في بعض النزعات الصوفية أو العدمية، وبعضها يكتفي برفع مبدأ التموقع النظري، وهو الأمر الذي يولد نزعات ريبية جديدة، إلا أننا نرى في مختلف الأفعال التي رسمنا بكثير من الاختزال، عناصر تروم إعادة تركيب العقلانية في ضوء تحولات الفكر والعلم والتقنية، وفي هذا المستوى بالذات تهمنا النقاشات الجارية في هذا الباب.

لقد لعبت الأحداث والمعطيات والمؤشرات المكثفة في الفقرة السابقة دور الإطار التاريخي العام الموجه لتيارات عقلانية لحظة وعي التأصيل، مثلما لعب المشروع القومي ولعبت برامج المشروع السياسي الاشتراكي أدواراً مماثلة في لحظة وعي التماثل، وهو الأمر الذي يعني أن صيرورة العقلانية في صورها المختلفة داخل فكرنا لا يمكن فصلها عن شروطها التاريخية العامة، وخاصة أن مجال الفكر الإصلاحي الذي نفكر في إطاره في موضوعنا لا يمكن أن يفهم بوضوح دون العناية بروافعه التاريخية المتمثلة في ممكنات التاريخ، وفي طبيعة الشروط النظرية المحددة لنوعية الأسئلة ونوعية الإجابات الممكنة عنها.

وهناك سمة أساسية تعكس خصوصية هذه اللحظة مقارنة بسابقاتها، سمة تتيح لنا إمكانية إنجاز توصيف أكثر دقة لنوعية حضور تيارات العقلانية وفكر التنوير في إطارها، فقد بدأت ملامح الجدل الفكري تتخذ صبغة تنظيرية، وبرزت الملامح الدقيقة للمرجعية الفلسفية في الكتابة والنظر، وكتبت النصوص الأكثر كثافة واتساقاً، كما حضرت مفاهيم العقلانية الفلسفية بكثافة ووضوح بارزين، وهو الأمر الذي كان مفتقداً في نصوص اللحظتين السابقتين، لحظة تهجّي أبجدية العقلانية وعناوينها في نصوص الطهطاوي وخير الدين، ولحظة الشعارات والدعاوى العامة في كتابات فرح أنطون ولطفي السيد وسلامة موسى.

نقف في هذه اللحظة على مكاسب اللحظتين السابقتين وقد استوت في صورة نصوص أكثر قوة، ولغة أكثر تشبعاً بالمفاهيم والتصورات المسنودة بلغة المدارس والتيارات الفكرية الصانعة للمفاهيم والأدوات النظرية، المساعدة في عملية بلورة الفكر القادر على بناء النظر بأقصى ما يمكن من الفعالية النظرية المساعدة على تمثل المعطيات وتركيب القضايا بأساليب الفكر المتداولة في تاريخ الفلسفة.

تسمح درجة تركيب التصورات العقلانية في خطابات الفكر السياسي النهضوي في هذه اللحظة بإنجاز عملية تنميط نقيم فيها التمايز بين أشكال من العقلانية في المقاربات والنصوص الناشئة. ويمكننا أن نعدد في هذا الباب ودائماً على سبيل التمثيل المدعم لدرجة إجرائية تحقيبنا فقط، نقول إنه يمكننا أن نعدد تيارين عقلانيين كبيرين في الفكر النهضوي وفي الفكر المعزز لمبدأ دعم الكونية التي بلورتها خطابات لحظة التماثل، وفتح الباب أمامها مبدأ وعي الفارق في لحظة اكتشاف الآخر واكتشاف الذات في القرن التاسع عشر.

هناك أولاً العقلانية الوضعية ثم العقلانية النقدية، والجامع الفلسفي بين هذين التيارين يتمثل في مسعاهما الفكري والمنهجي الرامي إلى المساهمة في ترسيخ مبدأ تخطي عقلانية عصورنا الوسطى ذات الطابع النصي الإطلاقي، وذلك في اتجاه الانخراط في ميدان التمرس بلغات عقلانية الأزمنة المعاصرة واستيعاب مقدماتها الكبرى، عقلانية الفعل والجرأة والمغامرة والإبداع والاعتقاد بجدارة حمل مشعل بروميثيوس وإعلان مركزية الإنسان في الوجود، ومركزية العقل في المعرفة وفي بناء نظام الظواهر في الطبيعة وفي التاريخ، وذلك دون حماسة مقلّصة من جدوى استمرار خيارات أخرى تستعمل مقدمات مختلفة في النظر للعالم وللإنسان. فلم يعد ممكناً بعد امتحان الإنسانية لتطلعات فكر الأنوار كما رسمت ملامحها الكبرى في القرن الثامن عشر، أن نواصل النظر بالمقدمات نفسها في نهايات القرن العشرين.

سنجد ملامح أولية من العقلانيات التي ذكرنا في بعض جوانب عقلانية وعي الفارق وعقلانية وعي التماثل في فكر الطهطاوي ومحمد عبده، ثم في فكر لطفي السيد وسلامة موسى، لكننا نقف في هذه اللحظة على منجز نظري منهجي عام يفوق الحدوس العامة والتصورات السِجالية، سنجد في عقلانيات اللحظة الثالثة الجارية جرأة في المعالجة، وكفاءة في البناء، ورسماً لمقدمات مرجعيات قابلة للتطور وإعادة البناء.

ففي أعمال قسطنطين زريق وأنور عبد الملك والياس مرقص وعبد الله العروي وياسين الحافظ ومحمد أركون وفؤاد زكريا ثم ناصيف نصار ومحمد عابد الجابري وطارق البشري وفهمي جدعان على سبيل المثال، نقف على بعض ملامح العقلانيات التي ذكرنا، نعثر عليها في سياقات تجمع بين مبدأ الإقرار بالسند المرجعي في لحظة التوظيف، ومبدأ المراجعة والنقد في لحظة مواجهة الظواهر والمعطيات، ثم مبدأ توسيع المفاهيم أو إبداعها أو تتميمها وذلك في ضوء الظواهر الجديدة أو المستجدة، كما نجد مبدأ التمييز بين مستويات النظر في حالات التفكير في المرجعية النظرية الغربية، وفي علاقاتها بالمواقف السياسية الغربية التي تتحكم فيها لغة المصالح في التاريخ. . إن هذه التدقيقات في النظر تشخص ما نرومه ونحن نتحدث عن التأصيل والنقد وإعادة البناء.

بلغت درجات حضور المنحى العقلاني في نصوص رموز هذه اللحظة مستوى غير معهود في نصوص أعلام الجيل الثاني والثالث من رواد النهضة العربية، ولهذا السبب نلاحظ إلحاح بعضهم على إدراج أعماله ضمن أفق تكشف ملامحه النظرية العامة عن بوادر نهضة ثانية محددة في نظرنا لمظاهر قوة عقلانيات التأصيل، بحكم أن الوجهة العامة للآثار الفكرية التي أنتجها هذا الجيل، تتوخى تعميق درجات انخراطنا في الكوني، وهو ما يعني بلغة عبد الله العروي تحقيق التصالح مع الذات ومع العالم، التصالح مع ذاتنا المتحولة في الزمان، والتصالح مع العالم بالصورة التي تمنح ذاتنا التاريخية امتياز تمثل مخزونات ومكاسب تاريخ جديد، تزداد فيه ذاتنا التاريخية تنوعاً وغنى، بفضل ما تراكم فيه من مكاسب في التاريخ والمعرفة والتقنية، حيث ستساهم عملية استيعابنا لها في تحويل مكوناتها داخل ذاتنا التاريخية، كما ستساهم من جهة أخرى خصوصيتنا التاريخية في تحقيق فعل مخصب لكونية لا تحصل إلا بفعل تضافر روافد التاريخ المتنوعة بتنوع شعوب وثقافات المعمور.

اتجهت فعالية المنحى العقلاني في هذه اللحظة نحو بناء أطروحات وتوجهات فكرية أكثر عمقاً وكثافة في مستواها النظري والخطابي، ويمكن أن نعدد كما أشرنا آنِفاً نموذجين أساسيين تعكس تجلياتهما النظرية بعض ملامح وعناصر الروح الجديدة

التي تملأ اليوم فضاء النظر العربي، معبرةً عن محصلة المخاضات والتناقضات التي ترتبت عن منتوج اللحظتين السابقتين، لحظة وعي الفارق ولحظة وعي المقايسة والتماثل.

أ ـ العقلانية الوضعية

نشير في بداية حديثنا عن العقلانية الوضعية والعقلانية النقدية إلى تعدد التيارات والنصوص الفكرية النهضوية التي تتقاطع داخل التيارين المذكورين، فهما لا يشكّلان في نسيج الفكر العربي جزراً معزولة عن بعضها البعض، كما أنهما يستقطبان داخلهما عقلانيات قطاعية متعددة، ففي قلب العقلانية النقدية يحضر المنزع التاريخاني، وفي قلب العقلانية الوضعية تلتقي بعض جهود العقلانية النقدية في جدل فكري مركب ومعقد، إن الحصر المفترض في تفريع التحقيب يستهدف توسيع درجات التمثيل، ويخدم وجهتنا الاختزالية في البحث، كما يعكس جوانب من طبيعة المجال الذي اخترنا ونحن نفكر في رصد مظاهر العقلانية والتنوير في فكرنا المعاصر.

إن الفكر السياسي الإصلاحي بحكم منحاه النهضوي لم يكن معنياً في لحظات تبلوره الأولى في عقلانية إدراك الفارق وعقلانية المقايسة بمطلب التنظير لأسباب موضوعية تتجاوز طاقة المنتجين الذي ركبوا معطياته النصية كما نشأت في فكرنا. فلم تكن هناك أولوية للنسقية النظرية، ولم يذهب المصلحون بعيداً في باب تركيب منظومة نسقية مغلقة، قدر ما حاولوا الاستفادة من أكثر من منظومة نظرية محاولين انتقاء وتركيب العناصر التي تسمح بمنح خياراتهم الفكرية نجاعة وفاعلية في التاريخ والمجتمع.

عندما نفكر في تجليات العقلانية الوضعية في فكرنا السياسي الإصلاحي، نعثر على إسهامات فكرية عديدة حاولت توظيف التحقيب الوضعي للتاريخ ولتاريخ الفكر، بهدف محاصرة أنظمة الفكر اللاهوتية في أبعادها المختلفة، إضافة إلى ذلك نلاحظ أن الروح الوضعية في أبعادها التجريبية والاختبارية في مجال الظواهر الطبيعية والإنسانية شكلت المرجعية الكبرى للنزعات العلمية والعلموية المدافعة عن رؤية جديدة للطبيعة والتاريخ والإنسان، حيث ستشكّل هذه الرؤية الفلسفية الخلفية المؤسسة لثورات العلم المتواصلة في مجالات المعرفة.

نعثر في أعمال زكي نجيب محمود وقسطنطين زريق وأنور عبد الملك وفؤاد زكريا بعض عناصر هذه الرؤية، وقد امتزجت بأسئلة الخصوصية التاريخية للعالم العربي، دون أن يعني هذا الأمر أي مظهر من مظاهر المنزع التوفيقي أو المنزع

التماثلي، وقد شكّلا معاً بعض سمات اللحظتين السابقتين، ففي أعمال من ذكرنا وغيرهم نجد أنفسنا أمام درجة عالية في تمثل المفاهيم والأطروحات الكبرى في الفلسفة الوضعية، ونجد إرادة التوظيف المعرفي والتاريخي لهذه المفاهيم والأطروحات، وذلك ضمن محاولة للإجابة عن أسئلة تخص واقعاً محدداً، واقع العالم العربي والفكر العربي في العقود الأخيرة من القرن العشرين.

صحيح أننا نجد في بعض جهود من ذكرنا نوعاً من التراجع عن بعض المقدمات، أو نجد بعض مساعي العودة إلى آلية الانتقاء المؤسسة للنزعة التوفيقية مثلما هو عليه الأمر في إنتاج زكي نجيب محمود، إلا أن الإطار العام للإنتاج الذي بلورته العقلانيات الوضعية لا يتقلص بفعل المراجعة المذكورة، بل إن هذه المراجعة تؤكد ما وضحناه آنفاً من تداخل بعض آليات العقلانيات المحقَّبة في بعضها، بحكم الشروط العامة التي تتحكم في وجهة المشاريع والتيارات الفكرية العقلانية في فكرنا المعاصر.

ونقف في هذه النزعة أيضاً على بعض أعمال الاشتراكيين العرب الذي استوعبوا الماركسية في إطار تصور علموي، ينقلها من فلسفة في التاريخ إلى منهج لتشخيص الصراع الاجتماعي والسياسي داخل المجتمع. فنحن نعثر في عقديْ الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي على كثير من الكتابات الماركسية الإصلاحية والثورية التي نظرت إلى المشروع الاشتراكي باعتباره مشروعاً علمياً قادراً على حل تناقضات وإشكالات التخلف القائم في العالم العربي.

لا ينبغي إغفال الأهمية الكبرى للعقلانية الوضعية في الفكر العربي المعاصر، ذلك أن هيمنة التصورات المسنودة بمرجعيات معادية للعقل ولفتوحات المعرفة العلمية وتطبيقاتها في مجالات التقنية المختلفة، منح التيارات المنافحة للعقلانية الوضعية في مستوياتها المختلفة، وظائف محددة في مجال الصراع السياسي والأيديولوجي داخل المجتمعات العربية.

ب ـ العقلانية النقدية

نستخدم مفهوم العقلانية النقدية في هذه الورقة للإشارة إلى توجهين فكريين عقلانيين في فضاء فكرنا المعاصر، يتعلق الأمر بالنزعة التاريخانية التي يمثلها عبد الله العروي وتعزز دائرة حضورها أعمال مجموعة كبيرة من الباحثين في قطاعات معرفية مختلفة، حيث تحضر مقدمات العقلانية التاريخانية مدعمة لاختيار فكري مقتنع بجدارة المكاسب الفكرية للحضارة المعاصرة، وساع لمزيد من تطويرها باستيعاب مقدماتها ونقد مظاهر تمركزها وهيمنتها.. ونزعة نقدَ العقل التراثي ويمثلها كل من: محمد

أركون ومحمد عابد الجابري ومختلف القراءات التراثية الجديدة المستخدمة لمنهجيات العلوم الإنسانية والرامية إلى المساهمة في إعادة ترتيب المكون التراثي في علاقاته المعقدة بالحاضر العربي. ومن المؤكد في تصورنا أن أعمال الجابري وأركون على وجه الخصوص، قد ساهمت في بناء أطروحات مطورة لكفاءة التعقل والتنظير في الفكر المعاصر، سواء في المستوى القومي أو في المستوى العالمي، وذلك بحكم منطلقاتها الأساس في التعامل مع مفاهيم ومناهج الفكر الإنساني في أبعاده المختلفة، وبحكم النتائج التي ترتبت عن أعمالهما في مقاربة الظواهر التراثية.

إن جدلية الحوار بين أسئلة التاريخ والفكر، سواء في إطارها المحلي أم في إطارها الإنساني العام، منحت أعمالهما امتياز الرؤية المراهنة على دعم أفق الكونية المأمولة، لهذا السبب تتمتع أعمالهما بمزايا نظرية وتاريخية لا حصر لها.

لا ينبغي أن نغفل هنا أن الجمع بين العقل والنقد في مفهوم العقلانيات النقدية، والنظر إلى تاريخانية العروي ومشروع نقد العقل العربي الإسلامي كلحظات تمثيلية لما نحن بصدد التفكير فيه، يضعنا في قلب روح الأنوار، حيث يشكل البعد النقدي الوسيلة المناهضة لقيم التقليد والاستكانة والاستمرارية والاستبداد. فالنقد في تاريخ الفكر والفلسفة يعتبر وسيلة لمساءلة القواعد والمقدمات، كما يعتبر منهجاً لمراجعة المسلَّمات والمُطلَقات، وفي قلب حفريات الجابري وأركون في التراث الإسلامي نجد أنفسنا أمام عمليات متعددة في زحزحة تصوراتنا عن المنتوج التراثي، كما أن في النقد الجذري الذي مارسه العروي على النزعات الانتقائية والسلفية في الأيديولوجية العربية المعاصرة ما يكشف الطابع النضالي لفلسفة الأنوار والتنوير في نصوصه.

نستعرض في الفقرات اللاحقة بعض جوانب هذه العقلانيات، بهدف معاينة خاصية التأصيل التي اعتبرنا أنها السمة المعينة لحدود هذه اللحظة ضمن صيرورة تحول المشروع العقلاني في فكرنا المعاصر.

(١) تاريخانية عبد الله العروي

تستند تاريخانية العروي إلى مكاسب العقلانية في القرن الثامن عشر، ومشروع التحرر الليبرالي في القرن التاسع عشر، كما تستند إلى تصور معيَّن للماركسية، وهي تستند قبل ذلك إلى موقفه من التأخر التاريخي العربي الذي شكلت هزيمة ١٩٦٧ لحظة من لحظاته الكاشفة والفاصلة. وقد عمل طيلة أربعة عقود من الكتابة والبحث على بناء رؤية فكرية تروم المساهمة في تجاوز المصير العربي، رؤية لا تتردد في تشخيص علل التأخر العام السائدة في الواقع العربي، مع التركيز على مجال الصراع الفكري

الدائر في مجال الأيديولوجيا العربية المعاصرة، في علاقته بالتاريخ وتحولات التاريخ القومي والعالمي.

ومن **العرب والفكر التاريخي**، وهو من مصنفاته الأولى المعبرة عن تصوراته ومواقفه من الأوضاع العربية وجبهتها الثقافية والسياسية على وجه الخصوص، إلى **مفهوم العقل** وهو من مؤلفاته الأخيرة الكاشفة عن نوعية خياراته في الفكر والسياسة، نجد أنفسنا أمام جهد فكري متمتع بكثير من الاتساق، جهد بانٍ لأطروحة محددة في نقد الأوضاع العربية، وفي رسم معالم خيارات فكرية تتوخى مواجهة عوامل الانحدار والتراجع السائدة في الواقع العربي.

تقوم النزعة التاريخانية المتبناة في فكر العروي على جملة من المقدمات، من أبرزها: صيرورة الحقيقة، إيجابية التاريخ، دور الإنسان في تدبير مصيره، وحدة التاريخ البشري. وانطلاقاً من هذه المقدمات الفلسفية العامة تبلورت الملامح الأساسية في مشروعه ودعوته للتغيير.

لقد انصبّ اهتمام العروي على أسئلة التاريخ، وأسئلة التقدم، محاولاً نقد التصورات اللاتاريخية في النزعات الإصلاحية العربية، التيارات السلفية والتيارات الانتقائية، مؤكداً على أهمية التعلم من دروس التاريخ الحديث والمعاصر، دروس الفكر التاريخي، وقد رسم في بداية حياته الفكرية في مطلع سبعينيات القرن الماضي برنامجاً محدداً في الإصلاح الثقافي والإصلاح السياسي، إصلاح الذهنيات والمؤسسات، نتبيَّن العناصر الكبرى لهذا البرنامج في دعوته الرامية إلى اتخاذ موقف واضح من المعضلات التالية:

ـ الفكر السلفي بمختلف مطلقاته.

ـ الأقليات ومشكل الديمقراطية.

ـ الدولة الوطنية وسياستها في مجالي الاقتصاد والتعلم على وجه الخصوص.

ـ الوحدة العربية في إطارها التاريخي الواقعي.

اختار العروي في أطروحته مواجهة تيارات الفكر التقليدية المستندة إلى مقدمات لا علاقة بينها وبين منجزات ومكاسب الفكر الحديث والعلم الحديث والمجتمع الحديث، وبدل ذلك رسم معالم اختيار يقضي بتجاوز تركة الماضي المثقلة بقيود لا تساعد على فك مغلقات الحاضر العربي. فقد لجأ إلى تجربة التاريخ الأوروبي الحديث محاولاً انطلاقاً من مقدمات رؤيته التاريخانية، استلهام العناصر المساعدة في هذه التجربة على كسر قيود التقليد والاستمرارية الرومانسية الحالمة، ولم يتردد في الدعوة

إلى القطيعة مع العقل التراثي وآلياته في الفكر والعمل، فما دامت الحقيقة نسبية، وما دام التاريخ يتقدم، فإنه ينبغي أن ينخرط العرب في عملية التمرس بقواعد العمل كما تبلورت في الأزمنة الحديثة والمعاصرة، قواعد العقلانية المواكبة لثورات المعرفة والتاريخ ابتداء من القرن السادس عشر.

يدافع العروي في مشروعه الفكري دون كلل عن دور المثاقفة في توطين دروس الفكر المعاصر، وهو لا يتصور وجود ثقافة غير موصولة بثقافات أخرى في لحظات نشأتها وصيرورتها، حيث يعكس تاريخ تطور الأفكار والثقافات مزيجاً متداخلاً ومشتركاً بين ثقافات عديدة، فهذه المسألة في نظره عبارة عن حقيقة تاريخية نستطيع البرهنة عليها بالعودة إلى تاريخ الثقافة والفكر والمعرفة في أوروبا، أو بالعودة إلى تطور الفكر الإسلامي في عصورنا الوسطى، فالنقاء الثقافي والمرجعية الأصلية عبارة عن أوهام راسخة في الأذهان، أذهان لا علاقة لها بالمنتوج الثقافي الإنساني كما يتشكل في تلافيف التاريخ الفعلي.

يمكننا الخيار التاريخاني من إنجاز انخراط أفضل في الأزمنة الحديثة، إنه يتيح لنا نقداً جذرياً لأوضاعنا، نقداً يضعنا أمام اختيارٍ واعٍ، يقضي بالتعلم من دروس الأزمنة المعاصرة، لنتمكن من ولوج هذه الأزمنة، ونغادر حصون الماضي المكبِّلة للأذهان بقيود الفكر التقليدي والمجتمع التقليدي.

وقد عمل العروي في مؤلفاته العديدة على بناء المعالم العامة للفكر العصري والمجتمع العصري، مبرزاً أهمية خيار التواصل الإيجابي مع العالم ومع مكاسبه الجديدة في المعرفة والعلم، وأنظمة السياسة والاقتصاد والمجتمع، وبلغ به حماسه لهذه الأطروحة درجة إعلان حتمية تحقق هذا الأمر، الذي من دونه لا تحصل الهزائم المتواصلة فقط، بل يحصل التلاشي التاريخي.. وقد حصل هذا فعلاً في التاريخ ويمكن أن يحصل اليوم في الحالة العربية.

دافع العروي بكثير من الحماس عن خياره التاريخاني القاضي بلزوم الانخراط في تعلم مكاسب الفكر المعاصر، فلا إمكانية في نظره لتجاوز التأخر التاريخي العربي في مختلف تجلياته وصوره إلا بقبول مغامرة الانقطاع عن وهم الاستمرارية، فقد كان وما زال يعتقد أن الاستمرارية في ذهن المثقف السلفي عبارة عن وهم، بل إنها بلغته عبارة «عن حنين رومانسي» في زمن لم تعد فيه إمكانية لاستعادة ما مضى.

خيار المستقبل بدل الماضي في نصوص العروي حاصل دون وعينا ودون إرادتنا، والمقاومات الناشئة هنا وهناك، والعودات الساعية إلى تعزيز دوائر التقليد لا تمارس أكثر من عمليات في مزيد من تأخير عمليات انخراطنا البطيء

في تعلم دروس الأزمنة المعاصرة ومفاقمة أوضاع تأخرنا.

نجد في العقلانية الثاوية خلف تاريخانية العروي خياراً راديكالياً يتمثل في حرصه على الإقرار الواضح بجملة من المقدمات والنتائج في عمليات تعقله لأسئلة وقضايا التأخر التاريخي العربي، وهو يعدّ في نظرنا محصلة متطورة في مجال تطور الفكر النهضوي العربي، إنه يقدم في هذا المستوى من مستويات تطور عقلانيات الفكر العربي الصورة المؤسسة نظرياً لمحاولات أخرى تشكلت في زمن إنشائه لمشروعه الفكري، حيث يلتقي بصورة غير مباشرة مع جهود ياسين الحافظ والياس مرقص ومحمود أمين العالم وهشام جعيط وناصيف نصار وغيرهم من المفكرين الذين اعتبروا أن الفكر التاريخي هو القاعدة المركزية في كل تفكير عقلاني، وكل إصلاح عقلاني لمعضلات الواقع العربي والفكر العربي. وقد ساهمت أعماله وأعمال من أشرنا إليهم آنفاً في بلورة محاولات عديدة في مقاربة إشكالات التأخر التاريخي العربي، ورغم محدودية الأثر الذي رسمته هذه الأعمال في لحظة التأصيل الراهنة في فكرنا المعاصر، عندما نقارنها بحالات الانكفاء الحاصلة اليوم في فكرنا، فإنه لا يمكننا إغفال عمق التحولات التي حصلت، كما لا يمكن التقليل من أهمية المعارك المرتقبة بحكم حدة التناقضات التي تطرحها الأسئلة الكبيرة التي تملأ اليوم فضاء الصراع السياسي والثقافي في مجتمعاتنا.

(٢) في نقد العقل التراثي

إذا كانت تاريخانية العروي تتجه إلى الدفاع عن لزوم القطيعة مع تاريخ التقليد المتمركز حول ذات هامشية ومهمشة في الحاضر الكوني، وذلك من أجل بلوغ عتبة الحداثة والانخراط في تمثُّل مكاسب الأزمنة المعاصرة، بهدف إعادة إبداع التاريخ الذاتي، الذي لا يمكن فصله عن تاريخ العالم بمختلف تناقضاته وتطلعاته، فإن جهوداً فكرية أخرى معاصرة له، عملت بدورها استناداً إلى المقدمات التي ينطلق منها العمل في مجال نقد الجبهة التراثية، بحكم علاقتها بأوضاع الركود الفكري السائدة في العالم العربي. نحن هنا نشير إلى أطروحة نقد العقل العربي الإسلامي التي ركبها كل من محمد أركون ومحمد عابد الجابري في مصنفات فكرية تتمتع بحضور نظري قوي في جبهة العقلانية العربية المسلحة بخاصية النقد.

إن حسم العروي في مسألة الموقف من التراث لم يكن حسماً منفرداً، ولعلنا لا نجازف عندما نعتبر أنه سيشكل في اللحظة التي نحن بصددها سمة عامة في كثير من أطروحات الفكر العقلانية النقدية في فكرنا المعاصر.

تتخذ المقاربة في تيار نقد العقل طابعاً مركباً، نقد المنتوج التراثي وكشف

محدوديته النظرية والتاريخية، ونقد آليات عمله المشروطة بطبيعة المعارف والمناهج في أزمنة تشكُّله، والعمل في الوقت نفسه على إعداد السبل المساعدة على تخطي نتائج وآثار استمرار حضور المكون التراثي في الحاضر العربي، إضافة إلى نقد أدوات التعقل المستمدة من معطيات التاريخ المغاير، حيث تتم عملية امتحان هذه الأدوات بإعادة فحص حدود إجرائيتها وهو الأمر الذي تترتب عنه عمليات عديدة في مجال توسيع أو تقليص حدود الدلالة في هذه المفاهيم.

إن الأمر لا يتعلق في مشروع نقد العقل التراثي بأبحاث معنية بالرصيد التراثي في بنياته النصية لذاتها، قدر ما يتعلق بمقاربات يهمها الانخراط في فهم الواقع العربي، وذلك بالعمل على تفتيت الأصول والمرجعيات الفكرية التي لا تزال تحد من قدراته على الانطلاق في التفكير والإبداع، في ضوء مستجدات المعرفة، وبناءً على أسئلة موصولة بتحديات التقليد التي تمثلها في فكرنا اليوم تركةُ العقائد والنصوص المطلقة، التي لم يستطع الذين يقومون بمواصلة الترويج لها إدراك نتائج الهزات التاريخية والمعرفية والسياسية التي صنعت الملامح العامة للفكر الإنساني في الأزمنة الحديثة والمعاصرة.

تلتقي الراديكالية التاريخانية لعبد الله العروي بجذرية العقل النقدي في أعمال أركون والجابري، كما تلتقي بالنزعة الريبية التي تسكن كثيراً من منطوق وبياضات أعمال هشام جعيط، وهي تلتقي أيضاً مع محاولات التأصيل الفلسفي في كتابات ناصيف نصار، ولا يهمنا هنا بحث أوجه الاختلاف أو الالتقاء والتتام في أعمال من ذكرنا على سبيل التمثيل لا الإحاطة، فقد قمنا بذلك في أعمال أخرى أنجزناها عن أطروحاتهم، إن سياق هذه الورقة معني بالمشترك بينهم، أي معني بالعقلانية والتنوير في فكرهم، فهم ينتمون إلى جيل واحد، وقد صدرت أعمالهم في أزمنة متقاربة (الربع الأخير من القرن العشرين)، والتقت في أمرين اثنين بارزين: **أولهما** يتمثل في عنايتهم جميعاً كل بطريقته الخاصة وفي إطار سيرورة تكوُّن مشروعه الفكري بموضوع التأخر التاريخي العربي، مع تركيز واضح على الجانب الفكري وأدواته المنهجية. **وثانيهما** توجههم الفكري التنويري الهادف إلى تطوير كيفيات أداء الفكر العربي والمجتمع العربي في العالم المعاصر.

لكل ما سبق جمعنا بينهم في هذه اللحظة، من أجل إنجاز تشخيص أوضح، ونريد أن نتوقف أكثر لتقديم بعض العناصر النظرية من أعمال الجابري وأركون لعلها تساعدنا على توضيح أفضل لحدود العقل النقدي في مصنفات النقد المعرفي لآليات اشتغال العقل التراثي.

يفسر كل من الجابري وأركون كيفيات انخراطهما في نقد تجليات العقل العربي الإسلامي في عصورنا الوسطى، ويؤكدان في هذا الباب على علاقة مشروعيهما في النقد بالتحرر من قيود الماضي التي فقدت وظيفتها اليوم في عالم نجح في تركيب مقدمات جديدة في موضوع تعقُّله لذاته وللتحولات التي حصلت في التاريخ، وفي تاريخ الأفكار الدينية وآلياتها النظرية على وجه الخصوص.

إنهما مقتنعان بأن سطوة آليات محددة في التفكير على نظام النظر في عالمنا اليوم يعد من أهم عوامل استمرار التأخر الحاصل في مجتمعاتنا وثقافتنا. ولهذا السبب ينبغي استخدام معول النقد لكسر مختلف اليقينات والآليات التي ورثناها من عصورنا الوسطى.

النقد في آثارهما موقف من الوثوقية، موقف من اليقينات المتعالية، والعقلانية في نصوصهما تتخذ طابعاً تجريبياً، حيث تتم محاصرة النصوص والمفاهيم والتصورات والكلمات ضمن دلالتها المبنية في إطار نظري محكوم بنظام في المعرفة لا يمكن تجاوزه إلا بتكسيره، وتركيب نظام جديد بديل له، موصولٍ بالمكاسب المنهجية الجديدة. إن وظيفة النقد تقويضه، والتقويض هنا آلية فكرية، وتاريخ الأفكار وهو تاريخ تقويض أسقف عمارات النظر، حيث يتجه التطور لبناء أنظمة معرفية جديدة مرتبطة بالشروط التاريخية والعلمية الصانعة لأنماط وأنظمة المعرفة في التاريخ.

فلن يستطيع العرب في نظر الجابري وأركون تجاوز عطالتهم الفكرية إلا بالتعلم من دروس ومنهجيات الفكر المعاصر، التي تساعد في حال حصولها على المساهمة في كشف محدودية المخزون التراثي، وتتيح إمكانية الانخراط في فضاءات المعرفة العصرية.

نقف في التوجهات الفكرية العامة لمشاريع نقد العقل في فكرنا المعاصر على مساع في التأصيل والإبداع تتوخى بلوغ مرمى النهضة في العالم العربي، كما تتوخى تحقيق ما يؤسس الأزمنة المعاصرة في قلب الزمن العربي التكراري، بهدف زحزحة حضور التقليد المهيمن، لهذا نعثر في أبحاثهما على عمليات متعددة في استعارة مفاهيم الفلسفة المعاصرة ومناهج العلوم الإنسانية، بهدف توطينها في مجال الفكر العربي، في إطار من العمل الفكري الذي لا يكتفي بالاستعارة الناسخة، بل إننا نكتشف في أعمالهما الفكرية عمليات عديدة في مجال إعادة تركيب دلالة المفاهيم والمناهج في ضوء معطيات التاريخ المحلي والتراث الإسلامي، وهذا المنحى في أبحاثهما يعكس جوانب من دلالة التأصيل التي نتحدث عنها في هذه اللحظة..

وتقدم بعض أعمال محمد أركون في هذه النقطة بالذات جهداً بالغ الأهمية في

باب تطوير بعض أسئلة الفكر المعاصر، في لحظات قراءته لأسئلة وإشكالات الظواهر والنصوص الإسلامية، حيث تتم عمليات امتحان بعض المفاهيم والمناهج في ضوء معطيات وحوادث ونصوص مختلفةٍ عن نصوص وظواهر الفضاء الذي تبلورت في إطاره الأول المفاهيم والمناهج المشار إليها، ومعنى هذا أن جهودنا في نقد العقل العربي، مثل جهودنا في العقلانية التاريخانية تكتسي أهمية خاصة في مجال الفكر الإنساني المعاصر، إنها تقدم جهداً لا يجادل إلا المكابرون من المناصرين لنزعة التمركز الأوروبي في رجحانه النظري والتاريخي، وفي تعزيزه لعقلانيات الأزمنة المعاصرة.

ثانياً: مفارقات العقلانية العربية

ركبت المعطيات الفكرية التي استعرضنا في إطار المحور الأول من هذا العمل أبرز ملامح خطابات العقلانية في الفكر النهضوي العربي، وقد ساهمت هذه الملامح في بلورة مرجعية نظرية جديدة في ثقافتنا المعاصرة، مرجعية الحداثة الفكرية المؤسسة في سياق تطور الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر.

لم تكن عملية انتقال هذه المرجعية بسيطة أو هيّنة، فقد تداخلت في عملية تركيبها في فكرنا عوامل عديدة متناقضة. وواكب عملية انتقالها مظاهر احتلال استعماري حوَّل فضاء العالم العربي الإسلامي إلى فضاء مُكبّلٍ بقيود الظاهرة الاستعمارية بمختلف تبعاتها. كما واكب عملية الانتقال المذكورة معارك في المقاومة الرامية إلى بلوغ مرامي التحرر والاستقلال، وفي قلب هذه الحركية التاريخية المركبة تواصلت أشكال تمثل الفكر العربي للرؤية العقلانية الجديدة، مما ولد ديناميات وجدليات في الفكر العربي أثمرت في نهاية المطاف الملامح الكبرى المحددة للعقلانية والتنوير في الصور التي عرفها الفكر العربي والتي استعرضنا بعض جوانبها بكثير من الاختزال في التحقيب السابق. وقد ترتب عن كل ما سبق نتائج حولت مسارات الفكر، وحاصرت آليات التقليد التي كانت تشكل قبل ذلك السمة الأغلب على مختلف تجليات ومنتوجات المنزع الإصلاحي العربي والثقافة العربية.

إن المسافة التي قطعها الفكر العربي من لحظة إدراك الفارق بل الفوارق التاريخية القائمة بيننا وبين الآخر، إلى لحظة وعي التماثل، وإنجاز المقايسات التي تفتح المجال أمام أفعال المثاقفة والتعقل والتأويل، إلى لحظة وعي مبدأ التأصيل الذي يطور مستويات وعي الفارق، ثم وعي الكونية المشروطة بمعطيات الخصوصي والتاريخي، حيث لا يرفعُ التنوع في مختلف تجلياته مبدأ وحدة الاتجاه المتحكم في سير التاريخ. كما لا يترتب عن التنوع والاختلاف بالضرورة التنافي والتجافي والإقصاء المتبادل، بل إن تجارب التاريخ تتيح إمكانية بناء جدليات في التواصل قادرة على تخطي العقبات

التي تولّدها عمليات التحول المطورة لآليات عمل الفكر والعقل في التاريخ.

وإذا كنا نسلّم بأن العقلانية فعالية موصولة بتقنيات في النظر واللغة والمجتمع، وموصولة بجدل التاريخ والسياسة والسلوك، أدركنا دور انشغالات العقلانية العربية في توليد الأنماط الخطابية والفكرية التي استعرضنا في المفاصل الكبرى لهذا البحث.

لقد ارتبطت العقلانية الناشئة في الفكر السياسي العربي منذ إرهاصاتها الأولى بمحاولة تجاوز ميراث العقلانية الوسيطية التي واصلت هيمنتها المتصلبة على العقل العربي وأدواته في الفكر والعمل، ولم تكن عملية الاستجابة لمقتضيات وعي الفارق في اللحظة الأولى بسيطة، وذلك بحكم سياج اللغة الصانعة للفكر وللخطاب. فقد كانت مفردات اللغة المتداولة مشحونة بدلالات مستمدة من سقف نظري محدد، سقف لا علاقة له بالمكاسب المعرفية والسياسية التي ولّدت لغة العقلانيات الحديثة ورؤيتها الجديدة للعالم، فترتب عن ذلك مطلب لزوم إنجاز جهد إضافي في نقل وإبداع اللغة المطابقة، لغة العقلانية المؤسَّسة في إطار نظام في المعرفة متجاوزٍ للأنظمة التي كانت سائدة في العصور الوسطى.

اتخذت أغلب تيارات العقلانية العربية في المجال الإصلاحي طابعاً سجالياً، وقد عملت على بناء خيارات فكرية سياسية موصولة بمرجعية جديدة، وهادفة إلى إنجاز ما يسعف بالانخراط في الفكر المعاصر.

وهناك سمة عامة طغت على مختلف تمظهرات الكتابات العقلانية في فكرنا، يتعلق الأمر بالطابع النضالي الذي وسم مشاريع النظر الإصلاحية العقلانية، فقد عمل روّاد الإصلاح على مجابهة أسئلة عديدة مرتبطة بواقع التأخر التاريخي، أسئلة الإصلاح في أبعاده ومستوياته المختلفة، وإذا كان الطابع النضالي لعقلانية التنوير قد منح التيارات المذكورة امتياز الفكر الملتزم بقضايا تاريخية محددة، فإنه قد عمل في الوقت نفسه على الحد من إمكانية تطوير كفاءة النظر المبدعة، حيث انصرف أغلب منتجو الخطاب العقلاني إلى بناء برامج في الإصلاح منشغلة بالأسئلة العملية أكثر من انشغالهم بتطوير الأدوات النظرية المرجعية، أو بناء الأنساق النظرية المتماسكة.

وقد اتخذ المنحى النضالي عدة مظاهر أبرزها: مقاومة التيارات المحافظة، والتيارات الداعمة لقيم الاستمرارية الحافظة لمرجعيات عتيقة، ومقاومة كوابح اللغة الحافظة لمأثور ينطق بمضمون معارف لم تعد مناسبة لمتطلبات الحياة في الأزمنة الحديثة.

وقد تطورت في قلب عملية توطين التيارات العقلانية وتيارات الاستنارة في فكرنا المعاصر آليات المواجهة، كما تطورت آليات أفعال المقاومة المضادة، المتمثلة على وجه الخصوص في صور الممانعة التاريخية المسنودة بقيم ومصالح متناقضة داخل

المجتمعات العربية. لكن المآل الذي آلت إليه تيارات العقلانية في لحظة وعي التأصيل في العقود الأخيرة من القرن العشرين، مكنت الفكر النهضوي العربي الجديد من فتح جبهات أخرى مطابقة لنوعيات الأسئلة الجديدة الناشئة في عالمنا المعاصر.

أشرنا في الفقرات السابقة إلى بعض الجوامع التي انتظمت في إطارها تيارات العقلانية في الفكر الإصلاحي العربي، كما وقفنا على بعض أوجه التمايز القائمة بينها، ونتجه الآن إلى رَسم الخاصية النظرية الأساس المحددة لبنيتها النظرية، فقد ركبت خطابات العقلانية والتنوير وإلى حدود نهاية القرن الماضي كثيراً من المفارقات النظرية والتاريخية، وسنحاول في نهاية هذه الورقة إبراز سمات الطابع المفارق في فعاليات العقلانية في فكرنا النهضوي.

ثلاث سمات مركزية صنعت المفارقة في خطابات العقلانية والتنوير في فكرنا، يتعلق الأمر بخاصية التركيب المزدوج في الخطاب المنتج للانتقائية، وخاصية التفاوت وعدم المطابقة في موضوع علاقة الخطاب بالتاريخ، ثم خاصية التوتر التي تسكن أسئلة الخطاب وتنعكس على خياراته الحدية المتقاطعة. وتجمع هذه الخصائص بين عناصر ومكونات فكرية وتاريخية ومكونات سياسية وأخرى سيكولوجية، كما تستوعب مكونات موصولة بالمرحلة التاريخية الانتقالية التي أطَّرت وما فتئت تؤطِّر عمليات تشكل وتبلور الفاعلية العقلية وفاعلية فكر الأنوار في محيطنا التاريخي المعاصر.

١ ـ مفارقة الانتقاء

ركبت العقلانية العربية مفارقة الانتقاء محاولة تكسير هيمنة المرجعية النظرية الذاتية ذات الطابع التقليدي، ومتجنبة في الوقت نفسه سطوة المرجعية النظرية الوافدة في زمن المد الإمبريالي، لكن التركيب المنجز في كل من اللحظة الأولى والثانية لم يسلم من عمليات في الخلط النظري المقلِّص من إمكانية حصول التركيب المخصب والمبدع للمرجعيتين المتقابلتين، فنتج عن ذلك تبلور خطابات فقيرة نظرياً، رغم الوظائف العملية العديدة التي قامت بها في مجال تطور وتحول الفكر العربي.

عززت الانتقائية نزعات التوفيق والتلفيق أكثر مما ساهمت في توليد النصوص المخصبة لازدواجية المرجعية بل وتعددها أحياناً، وقد شكل الانتقاء الذي يغفل الأصول النظرية المؤسسة لآليات الفكر العقلاني، وهي الأصول التي تسعف بإمكانية تطوير الروح العقلانية ومنحها الأبعاد والدلالات التي تتخذها في مجالات الفكر المختلفة، فلم يكن بإمكان التيارات الانتقائية أن تبني النظر بحكم قفزها على المبادئ والأصول، واكتفائها بالخلاصات والنتائج المعزولة عن نظام المعرفة المؤسس والحاضن لنظامها في النظر.

لا تشكل مفارقة الانتقائية مجرد خلل شكلي في بنية التيارات العقلانية في فكرنا، بل إنها ترسم ملامح خيارات فكرية ذات انعكاسات سياسية وتاريخية محددة، صحيح أنها تعبِّر عن صلابة مرجعيات التقليد في فكرنا، إلا أنها تعبر في الوقت نفسه عن قوة حضور مرجعيات العقلانية الغربية وهي تتجه لإنجاز عمليات في التنميط التاريخي القسري المعزز بإرادة توحيد العالم في فضاء الأزمنة المعاصرة بمختلف مكاسبها التاريخية والنظرية.

وإذا كانت الانتقائية في العقلانيات العربية قد أغفلت تناقض الأصول والمرجعيات، وهو الأمر الذي قلَّص من قدرتها في الإبداع، فإنها مهدت الطريق نحو عقلانيات التأصيل التي سعت إلى التخلص من عيوبها بالتقليص من حدة مفارقاتها، وذلك باستحضار الأصول ومحاولة امتحانها بطريقة نقدية، حيث نتج عن ذلك انخراط فكري أكثر فاعلية وإبداعاً في فضاء الفكر المعاصر.

٢ ـ مفارقة عدم المطابقة

إذا كانت المفارقة **الأولى** تشير إلى نسيج الخطاب، وترسم معالم انتقائيته، فإن المفارقة **الثانية** تشير إلى علاقة تيارات العقلانية والتنوير بواقع الفكر والمجتمع في عالمنا.

فقد شكلت العقلانيات التي انتشرت في فكرنا المعاصر نماذج لتيارات فكرية غريبة عن محيطها الاجتماعي المشدود إلى منطق اللاعقل، حيث تنتشر تيارات وطرق في التعامل مع العالم معادية لأنماط العقلانية التي تبلورت في الأزمنة الحديثة.

إن سيادة تيارات فكرية مغيبة لقواعد وآليات المعرفة المعاصرة بحكم التأخر التاريخي العربي السائد، في مختلف مناحي وجودنا التاريخي، عزز هيمنة الفكر المعادي للعقل والمعقول، وهو الأمر الذي أبرز عزلة وغربة أغلب تيارات العقلانية والتنوير في فكرنا المعاصر.

تبرز بعض ملامح مفارقة عدم المطابقة في نمط التأويل الذي يستند إلى المفارقة الأولى، حيث تترجم مفاهيم المرجعية الجديدة بمفردات ذات حمولة مغايرة لمعاني المفاهيم في سياقاتها النظرية الأصلية، فتنشأ في خطابات تيارات العقلانية لغات لا تعبر عن روح مضامينها، ويترتب عن ذلك أيضاً عمليات إفقار محاصرةٍ لإمكانية تطوير النظر العقلاني في فكرنا.

نحن هنا لا نفترض أن بديل عدم المطابقة هو التطابق الميكانيكي، بل إننا نريد وضع اليد على غياب روافع العقلانية في الفكر وفي المجتمع، والروافع المقصودة هنا

هي نقط الارتكاز المعرفية والتاريخية التي ولدت نظام العقلانية في التاريخ الأوروبي الحديث. . فلا يمكن أن تتعزز العقلانيات في نظامنا المعرفي من دون أن تواكبها وتعزز مسيرتها روافع المعرفة والتاريخ الداعمة لحضور العقلانية واستمراريتها. .

تتقلص حدود المفارقة هنا بواسطة المساعي الهادفة إلى إعادة بناء العقلانيات في فكرنا في ضوء الخصوصيات التاريخية التي تسمح بالاقتراب بصورة أفضل من أسئلة التاريخ الحي، وهو الأمر الذي يؤدي إلى تركيب معطيات نظرية أكثر تطابقاً مع نظام المعرفة وأنظمة التاريخ والمجتمع.

٣ ـ مفارقة التوتر

تنطبق هذه المفارقة بصورة واضحة على معطيات عقلانية إدراك الفارق وعقلانية وعي التأصيل، أكثر من انطباقها على منتوج عقلانية المقايسة والتماثل.

فقد شكل التوتر بدلالاته النفسية والرمزية خاصية ملازمة لفعل إدراك الفوارق بيننا وبين الآخر، وبرز في الخطاب في صورة وعي يقضي بضرورة التعلم من الآخر، وعي يستدعي قبل ذلك الإقرار بالمآل التاريخي لذات تقف على أبواب التلاشي، فأمام الآخر (الغرب المتقدم)، وقد صنعت منه مستويات تقدمه في مختلف مجالات الحياة ما منحه امتياز التفكير والعمل على تعميم نموذجه التاريخي في العالم، أمام هذا الآخر كان لا بد للذات من عملية خلخلة في الوعي وفي الوجدان تمكّنها من وعي الفارق لتتجه بعد ذلك صوب عملية تملك مقوماته.

وهكذا ترجمت الجهود الفكرية الإصلاحية ذات المنحى العقلاني وعي التوتر، وعملت على تركيب ما يسمح بإمكانية بلوغ عتبة التقدم، فقد حاول الخطاب الإصلاحي العربي فهم عوامل النهضة والرقي الحاصل في أوروبا، وبنى الحجج المساعدة على الإقناع بجدوى الانخراط في طريق التقدم.

أما مواقف وخيارات لحظة وعي التماثل، فقد قلصت من حدة التوتر باختيارها الاندراج في بناء برامج في نقل ما يُعين على بلوغ مرمى النهضة، وهذه البرامج كما نعرف مطابقة لتجربة التاريخ الأوروبي، حيث سمحت فرضية وحدة التاريخ ووحدة المستقبل ببناء تيارات تغريبية قوية في فكرنا، تيارات لم تتردد في نقل الأدوات والمعايير والمناهج المساعدة على فتح باب المغامرة المساعدة على القطع مع قيم ولغات وعقلانيات لم تعد قادرة على تحقيق علاقة إيجابية مع العالم، وذلك من أجل المساهمة في تطوير قدرة الفكر العربي على التواصل بصورة أفضل مع مكاسب العقلانية المعاصرة، ومكاسب دروس الأنوار في الفكر الحديث والمعاصر.

وقد عادت ملامح التوتر إلى البروز بقوة في مشروع اللحظة الثالثة المتواصلة في حاضرنا، نقصد بذلك لحظة التأصيل، ففي هذه اللحظة بالذات في مختلف تجلياتها ومكاسبها النظرية نجد أنفسنا في بعض جهود العقلانية العربية أمام أقصى درجات التوتر، وذلك بالمعنى الذي يسمح فيه التوتر بتركيب المواقف الحدية والمواقف المنفتحة على لحظات التصدع والتناقض وهي لحظات بناء المفارقة في النظر.

وما يعزز مفارقة التوتر في فكرنا هو التحولات النقدية الجديدة المحاصرة للعقلانيات الكلاسيكية والتحولات الجديدة التي تفتح المجال أمام فتوحات الخيال والتخييل، ولا ترى أي تناقض بينها وبين مقومات الفاعلية العقلية، وكذا الانتقادات التي تجد للأوهام والأساطير كما تجد لمنتوجات اللاشعور مبررات عقلانية تمنحها صلاحيات كبيرة في تركيب أفعال الأفراد والجماعات في التاريخ..

إن المحاكمات النظرية الجديدة المتواصلة التي تتجه الجهودُ الفلسفية المعاصرة إلى إنجازها بهدف كشف المحدودية النظرية للعقلانيات الكلاسيكية وانزلاقاتها الأيديولوجية السياسية والتاريخية، وإعادة تحيين الطموحات الإنسانية الكبرى المتمثلة في مقاومة التشيؤ والشمولية والفكر الواحد، وإعادة بناء الفعاليات النظرية الأخرى التي همشتها العقلانيات الكلاسيكية، ونقصد بذلك كما قلنا سابقاً دور الخيال والأسطورة والوهم في صناعة الأحلام والأفكار بل صناعة الأحداث أيضاً، هذه كلها معطيات تدعونا إلى رصد أبعاد مفارقة التوتر التي أصبحت تشكّل سمة ملازمة للعقلانية الحديثة ليس في فكرنا فحسب، بل في الفكر المعاصر على وجه العموم.

ونحن لا نشك في أن عملية التأصيل النظري الرامية إلى استيعاب مكاسب الآخر من منظور نقدي، والساعية في الآن نفسه إلى تمثل تجربة الذات التاريخية بروح موضوعية، ستساهم بدورها في بناء الفكر الذي يتجه لتخطي عتبات التقابلات الحدية والحادة، حيث يعمل الفكر على صهر المتعدد والمتناقض، ضمن جدلية التمثل والنفي والتجاوز، وهي جدلية داخلية قادرة على إنجاز عمليات في الاستماع إلى إيقاع وتواتر التحول بيقظة وبروح نقدية لا تقدر على الاستكانة لحقيقة معينة، أو مرجعية بعينها، بل تفضل بدل ذلك فعل معاينة وحدس الوقائع والمعطيات في إطار جدلياتها المفتوحة على تركيبات لا تعنى بتناقضات اللحظي والعرضي والمؤقت، وذلك بهدف بلوغ مراميها وأهدافها.

إن فعل التوتر في هذه اللحظة هو طريق الفكر الخلاق، إنه طريق الكونية التي لا تصنعها مرجعية واحدة، ولا تصنعها مرجعيات عديدة، قدر ما تصنع بفعل تراكم مكاسب الأزمنة ومعطيات التفاعل كما تولّده تجارب التاريخ.

المراجـع

١ ـ العربية

أركون، محمد. **الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**. ترجمة وإسهام هاشم صالح. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٥.

ـــــ. **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟**. ترجمة وتعليق هاشم صالح. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٨. (سلسلة نقد الفكر الديني)

الأفغاني، جمال الدين. **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني**. تحقيق وتقديم محمد عمارة. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، [د. ت.].

ـــــ ومحمد عبده. **العروة الوثقى**. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٠.

أوملیل، علي. **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية** (بيروت: دار التنوير؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥.

بن عاشور، عياض. **الضمير والتشريع: العقلية المدنية والحقوق الحديثة**. الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨.

التريكي، فتحي. **العقل والحرية: دراسة في التعقلية**. تونس: مطبعة تبر الزمان، ٢٠٠٠.

التونسي، خير الدين. **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**. تحليل النص وتحقيقه مع جداول وملحقات وفهارس للمنصف الشنوفي. ط ٢. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٢.

الجابري، محمد عابد. **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦. (نقد العقل العربي؛ ٢)

ـــــ. **التراث والحداثة: دراسات.. ومناقشات**. الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠.

ـــــ. **تكوين العقل العربي**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤. (نقد العقل العربي؛ ١)

ـــــ. **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية لنظام القيم في الثقافة الإسلامية**. الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠. (نقد العقل العربي؛ ٤)

ـــــ. **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**. الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠. (نقد العقل العربي؛ ٣)

ـــــ. **المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦.

جدعان، فهمي. **الطريق إلى المستقبل: أفكار قوى للأزمنة العربية المنظورة**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٦.

ـــــ. **الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٧.

ـــــ. **نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر؛ دار الشروق، ١٩٨٥.

جعيط، هشام. **أزمة الثقافة الإسلامية**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠.

ـــــ. **في السيرة النبوية**. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠.

ج ١: **الوحي والقرآن والنبوة**.

حوراني، ألبرت. **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٨٩٨ ـ ١٩٣٩**. ترجمة كريم عزقول. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٦٨.

شرابي، هشام. **المثقفون العرب والغرب: عصر النهضة، ١٨٧٥-١٩١٤**. ط ٢. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٨.

الطهطاوي، رفاعة رافع. **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**. دراسة وتحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، [١٩٧٣ ـ ١٩٧٧]. ٤ ج.

عبد اللطيف، كمال. **التأويل والمفارقة: نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي**. الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧.

ـــــ. **الحداثة والتاريخ: حوار نقدي مع بعض أسئلة الفكر العربي**. الدار البيضاء؛ بيروت: أفريقيا الشرق، ١٩٩٧.

ـــــ. **درس العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي**. بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٠.

ـــــ. **العرب والحداثة السياسية**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٧.

عبد الملك، أنور. **الفكر العربي في معركة النهضة**. ترجمة وإعداد بدر الدين عرودكي. بيروت: دار الآداب، ١٩٧٤.

عبده، محمد. **الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**. ط ٤. القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٥٠ هـ/ ١٩٣١-١٩٣٢.

العروي، عبد الله. **العرب والفكر التاريخي**. ط ٢. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣.

ـــــ. **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**. الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦.

الفاسي، علال. **النقد الذاتي**. [الرباط]: دار الفكر المغربي، ١٩٥٢.

فرح، أنطون. **ابن رشد وفلسفته؛ مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون**. قدم لها أدونيس العكرة. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١. (المؤلفات الفلسفية؛ ٢)

قطب، سيد. **المستقبل لهذا الدين**. بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٨.

موسى، سلامة. **النهضة الأوروبية**. القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، [د. ت.].

٢ ـ الأجنبية

Arkoun, Mohammed. *Pour une critique de la raison islamique*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1984. (Islam d'hier et d'aujourd'hui; 24)

Djait, Hicham. *L'Europe et l'Islam*. Paris: Seuil, 1978. (Collection Esprit)

_____. *La Personnalité et le devenir arabo-islamiques*. Paris: Seuil, 1974. (Collection Esprit. La Condition humaine)

Feyerabend, Paul. *Adieu la raison*. Trad. de l'anglais par Baudouin Jurdant. Paris: Seuil, 1989. (Science ouverte)

Foucault, Michel. *Vers une critique de la raison politique*. Paris: Gallimard, 1996.

Horkheimer, Max et Theodor W. Adorno. *La Dialectique de la raison: Fragments philosophiques*. Trad. de l'allemand par Éliane Kaufholz. Gallimard, 1994. (Collection Tel; 82)

Laroui, Abdallah. *La Crise des intellectuels arabes: Traditionalisme ou historicisme?*. Paris: Maspéro, 1974. (Textes à l'appui. Série philosophie)

_____. *L'Idéologie arabe contemporaine: Essai critique*. Paris: Maspéro, 1967. (Les Textes à l'appui)

_____. *Islamisme, modernisme, libéralisme*. Casablanca: Centre Culturel Arabe, 1997.

La raison et la question des limites: [actes] du colloque, Casablanca, du 28 au 30 janvier 1993. sous la dir. de Ali Benmakhlouf Casablanca: Le Fennec, 1997.

Sala-Molins, Louis. *Les Misères des lumières: Sous la raison, l'outrage*. Paris: R. Laffont, 1992.

Tony Rocq More. *La Mordernité et la raison*. [s. l.: s. n.], 1989. (Archives philosophiques; 52)

تعقيـــب

سمير كرم(*)

أتصور أن كل معقب يميل إلى إعطاء نفسه دور باحث بديل في الموضوع الذي يعقب عليه، وربما لا يكون هذا التصور أكثر من محاولة لتبرير تحويل مهمة النقد بوجهيها إلى مهمة إقامة بناء بحثي بديل.

لكن يختلف المعقبون بعد ذلك في درجة استسلامهم لهذا الميل. وقد يكون العامل الأكثر تأثيراً في مقاومة المعقب للميل إلى تصور بحث بديل في الموضوع ذاته هو مدى قدرته على وضع تصور كامل منافس.

ولست في هذا الموقع أظنني قادراً على منافسة الدكتور كمال عبد اللطيف لا معرفة ولا خبرة أكاديمية... ولهذا سأقتصر على دور المعقب... إنما أيضاً كما أتصور أنه لا بد أن يكون، فإذا ما زاغ أمام عينيّ الخط الفاصل بين البحث والتعقيب، فأرجو المعذرة منكم ومنه.

وبداية فإن بحث الأخ الدكتور عبد اللطيف فيه من الجدة والإبداع في اختيار زوايا الرؤية ما يجعله متميزاً بالتأكيد، وفيه الكثير من التأصيل الفلسفي لموضوع ليس له في الفكر العربي كل هذا العمق، إنما فيه من الرؤية السياسية والثقافية والقراءة التراثية أكثر مما فيه من الفلسفة والفكر السياسي. لقد خدم الباحث الموضوع ـ في بعض الأحيان ـ بأكثر مما يحتمل الموضوع نفسه. ولكن أليس هذا هو حال كل عمل نظري، خاصة في تأويل النصوص؟

وبداية أيضاً، فإنّ لدي رأياً محدداً قد ينطوي على ما يصدم بعضنا.

(*) مستشار مدير عام مركز دراسات الوحدة العربية.

ليس ثمة في الفكر الغربي عقلانية بالمعنى الذي يتحدث عنه البحث.

في الفكر الغربي ـ سواء الإنكليزي أو الألماني أو الفرنسي ـ وأنا هنا أتحدث عن الأصول التي ننسب إليها تأثر الفكر العربي بالغربي، أي ديكارت وكانط وفكر القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ـ العقلانية ليست مفهوماً فلسفياً قائماً بذاته. . . في الإنكليزية (Rationality) مفردة في اللغة العادية ولا ينسب إليها مدلول فلسفي أو فكري، إنما هناك بالمقابل المفهوم الذي تدل عليه كلمة (Rationalism) التي بها تدخل مع العقل إلى الفكر الفلسفي تحديداً. ولهذا كانت ترجمتها العربية الدقيقة المذهب العقلاني. وهذا المصطلح يقابل في الفكر الفلسفي المذهب التجريبي (Empericism) وبالقدر نفسه المذهب الحسي. والمذهب العقلاني ارتبط تاريخياً بمقولة الشك والنزعة الشكية في الفكر الغربي.

أما العقلانية بمعناها العام ـ الذي نستخدمه في الفكر العربي وأدبياته على تنوع اختصاصاتها ـ فهي تعني فقط الاعتماد على العقل ـ كلياً أو جزئياً ـ في التفكير واستنباط النتائج لأي موضوع وهي غالباً لم تعرف نزعة الشك وبالتالي لم تستخدمها.

وقد كاد الباحث أن يضع يده على هذه الحقيقة. . . لكنه لم يقلها صراحة. قال: «سينصب اهتمامنا بالدرجة الأولى في هذا البحث على **المعطيات الفكرية** التي تدرج عادة في باب الفكر السياسي النهضوي، الفكر الذي تبلورت في إطاره النهضة العربية في صورة مشاريع وبرامج بهدف المساهمة في رسم المعالم الكبرى للمستقبل العربي». ولنلاحظ: كلمة الفلسفة غير واردة هنا.

مع ذلك فإن الباحث بذل جهداً كبيراً ليضع مقدمات فلسفية مجردة وصعبة للغاية قبل أن يخوض في الجانب السياسي النهضوي.

في المقدمات الفلسفية استخدم أدوات الفيلسوف، أو أستاذ الفلسفة، الأدوات اللغوية والاصطلاحية والتركيبات المعقدة القياسية وغير القياسية، وأطال في ذلك قبل أن يدخل في الشأن السياسي. وعندما دخل في إطار الفكر السياسي ليتحدث عن التراث الفكري العقلاني العربي قطع صلته تماماً بهذه المقدمات الفلسفية الصعبة والمعقدة. وأظنه كان في ذلك مرغماً لا بطلاً، إذا جاز لي أن أقول. لأن الفكر السياسي العقلاني العربي ـ الإسلامي في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ـ خاصة لم يكن فكراً عقلانياً بمعنى (Rationalist) ولم يكن تربطه بالمذهب العقلي كما عرفته الفلسفة الغربية علاقة على أي درجة من العمق. . . إنما كان فحسب فكراً عقلانياً بمعنى (Rational)، أو مقبولاً من الناحية العقلية ومعتمداً على قوانين العقل السليم، أو المنطق.

وفي غمرة هذا التمازج ـ التنافر بين ما هو فلسفي وما هو سياسي برز امتزاج واختلاط بين مفاهيم العقلانية والتنوير، الإصلاح والتقدم. لقد دخلنا مع البحث في الشأن السياسي دون أن يؤكد البحث صراحة غياب الفكر الفلسفي النظري المجرد. . . ذلك الذي يتفكر في مباحث الوجود والمعرفة والقيم. وفي غياب هذا التأكيد لم يتضح أن تيارات العقلانية في الفكر الإسلامي لم ترق إلى مرتبة الثورة على أولوية الدين، مكتفية للعقل والعقلانية بدور ثان وراء الإيمان أي وراء النص المقدس. وربما يرجع هذا إلى أن العقلانيين العرب الإسلاميين كانوا في غالبيتهم العظمى شيوخاً أو أقرب ما يكونون إلى شيوخ.

ثمة انفصال ـ إذاً ـ في هذا البحث بين المقدمات الفلسفية للباحث، التي لم تستند إلى نصوص موروثة أو حديثة في الفكر العربي، وبين الاستنتاجات التي أدخلتنا في فكر عملي عادي (Layman). لقد انتقلنا مع الباحث إلى «الحداثة السياسية» إذا استخدمت عنوان كتاب معروف للدكتور عبد اللطيف. لكن المؤلف قدم رؤية عميقة للموضوع في هذا الجانب السياسي بطرحه فكرة وعي المماثلة ووعي الفارق كمرحلتين أو عمليتين (سيرورتين) في تطور علاقة التأثر بالفكر الغربي. مع ذلك فسريعاً ما اختفى التمايز بين الوعيين ـ سواء في ظروف نشأتهما أو في ظروف ما أنتجه كل منهما في الفكر العقلاني العربي. يبقى هذا التقسيم الثنائي أساساً قوياً وخلّاقاً لفهم معنى العقلانية في الفكر العربي ولفهم مصير العقلانية العربية تماثلاً أو اختلافاً مع ما اعتبره الباحث العقلانية الغربية.

وفي هذا الإطار أسمح لنفسي بأن اعتبر أن أهم فقرة في هذا البحث القيم هي الفقرة التي يقول فيها د. عبد اللطيف «لم يتعرف الفكر العربي، في المجال الذي نحن بصدده إلى أصول تشكل العقلانية في تيارات المذاهب الفلسفية، فلم يكن هذا الأمر ممكناً لأن سؤال الفكر العربي إذ ذاك كان سؤالاً مرتبطاً بموضوع التفكير في سبل تجاوز التأخر. كما أن فضاء الفكر العربي لم يكن مهيأ لاستيعاب المفاهيم العقلانية المجردة، في صورتها النظرية النسقية، بل إن وجهته تحددت في باب تعلم روح العقلانية، أي تعلم فعالية التعقل التاريخي القادر على بلورة جدل في موضوع الوضع العربي القائم وسبل تجاوزه. إن العقلانية هنا عبارة عن فعالية فكرية موصولة بطريقة معينة في الفهم، ولم تتمكن في فكرنا العربي من العقلانية في صورها المفهومية والنظرية بل إلى ما بعد نشأة الجامعات وانتشار التعليم الفلسفي في النصف الثاني من القرن العشرين».

انتهت الفقرة المهمة في بحث الدكتور عبد اللطيف. . . التي تكاد ترقى إلى نقطة تجريد موضوع بحثه من شرعيته. وقد كان يمكنه أن يفعل هذا فهذا حق فكري

للباحث. . ما دام موضوع البحث ليس من وضعه. لكنه ـ أي الباحث ـ آثر أن ينسى هذا الطرح الجريء الموضوعي، وأحب أن يواصل معالجة الموضوع بغض النظر عن افتقار الموضوع إلى الشرعية. والنتيجة أننا وجدنا أنفسنا أمام تناقض جذري، فمن ناحية «كانت فلسفات الأنوار في أوروبا قد اعتبرت بمثابة خطوة متطورة ضمن سياق تطور الفلسفات العقلانية الحديثة، فإن الوظيفة النضالية لفكر الأنوار قد عملت على توسيع دوائر حضور العقل في التاريخ، إلا أن الأمر لم يحصل بالصورة نفسها في فضاء الفكر العربي». . . ومن ناحية أخرى نجد الباحث يبذل جهداً كبيراً في تبيان وتحقيب مسار العقلانية في الفكر العربي ويميز بين عقلانية وعي الفارق وعقلانية وعي التماثل وعقلانية وعي التأصيل.

وطبيعي بإزاء هذا التناقض وهذا «النفخ في قربة مقطوعة» ـ إذا استخدمنا تعبيراً شعبياً واضحاً ـ اضطر الباحث إلى الاهتمام بالمفارقات بدلاً من الدلالات. . . فالمفارقات تتوفر بكثرة في مثل هذا الوضع. الموقف. . . بينما تعز الدلالات وتنعدم، حينما تكون المدلولات غائبة. . . فكأننا ـ إذا استخدمنا لغة المنطق الصوري ـ أمام ما صدقات ولا مفاهيم، أسماء ولا مسميات.

وإذا كان بحث الدكتور حسن حنفي ـ الذي نوقش في الجلسة الأولى، وبحكم طبيعة موضوعه ـ قد أسرف في العرض الببليوغرافي للمصادر كما أشار أحد الأساتذة المشاركين. . . فإن بحث الدكتور عبد اللطيف لم يستق كفاية مما اعتبره مصادره. وإنه يقول ـ مثلاً ـ إن انتشار التعليم الجامعي في حقل الفلسفة والإنسانيات، رغم محاصرته المتواصلة في العالم العربي، في إعداد المجال لاستنبات التيارات الفلسفية العقلانية. . . لكنه يكتفي بالقول إنه في تلك اللحظة ترجمت بعض أعمال ديكارت كما قدمت شروح مدرسية لبعض أعمال كانط، وبوصف هذه الجهود بأنها كانت نادرة، وأن المجموعات التي تلقتها وعملت على تعميمها كانت نخبوية، وأعفى نفسه من تفصيل تأثيراتها ـ إذا كانت لها بالفعل تأثيرات ـ بأن قال إنه «ترتب على هذه الجهود. . . نتائج ستكون لها انعكاسات في اللحظة الثالثة، لحظة عقلانية التأصيل، التي لا نزال نعيش في أطوارها ونحن في مطلع الألفية الثالثة».

وإذا ما سمحت لنفسي للحظات بارتداء مسوح الباحث البديل ـ بالأحرى إذا سمح الباحث الصديق بذلك ـ فإنني لا أتردد في أن أقول إن العقلانية العربية ـ أو ما يزعم أنه العقلانية العربية في تجلياتها المعاصرة التي لم تتخلص من هيمنة المقدس كما يتمثل في النص والوجدان ـ ليست انعكاساً لعقلانية الغرب المنتمية إلى حقبة التنوير أو قبلها أو بعدها. . . بقدر ما هي انعكاس لما سمي في تاريخ الفكر الأوروبي

حركة الإصلاح المضاد (Counter Reformation) وبعد ذلك حركة التنوير المضاد (Counter-Enlightment).

ربما لم تلقَ هاتان الحركتان في تاريخ الفكر الأوروبي من اهتمام الباحثين العرب ما تستحقانه. . . ولا غرابة فهما لم تلقيا ما تستحقانه حتى من اهتمام الباحثين الغربيين أنفسهم إلى يومنا هذا.

وإذا استعرنا لغة السياسة ـ بعيداً عن اللغة الدينية وبعيداً عن اللغة الفلسفية ـ قد يكون بالإمكان أن نعتبر كلاً من حركة الإصلاح المضاد وحركة التنوير المضاد بمثابة الثورة المضادة على ثورتين إحداهما دينية ـ ثورة الإصلاح ـ والثانية فكرية ـ ثورة التنوير.

إن ما اعتبره الباحث ـ ويشاركه في هذا باحثون عديدون في هذه الندوة وخارجها ـ تيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، كان في واقع الأمر التيار المضاد للعقلانية الحقة. كان استباقاً لظهور عقلانية عقلانية لحساب عقلانية دينية متدينة، تربّع الدائرة. . . أي تستمد العقلانية من الإيمان الديني وتسانده بها، وبها أيضاً تساند أساليبه وأدواته.

لقد تفوقت العقلانية المضادة في الفكر العربي الإسلامي على نظيرتها المتمثلة في التنوير المضاد والإصلاح المضاد، في أنها تمكنت من الفكر العربي الإسلامي وهيمنت عليه منهجاً وإنتاجاً. . . ولو تمكنت الحركتان المضادتان للإصلاح والتنوير في الفكر الأوروبي على هذا النحو لكانت أوروبا اليوم أقرب إلى أوروبا العصر الوسيط أو أقرب إلى الوطن العربي والعالم الإسلامي المعاصر.

وربما لهذا السبب نفسه لم يعرف الفكر العربي ـ الإسلامي اللاعقلانية إلا ضمناً. فعلى الرغم من أن النزعة الإيمانية كانت لاعقلانية في أساسها ـ أي لم تقم على العقل إنما على الإيمان، حتى وإن بحثت عن مبررات ودفاعات عقلانية ـ إلا أنها لم تذهب إلى ما ذهب إليه الفكر الغربي في شطحاته اللاعقلانية. فقد زعم أن العالم مشوش ومضطرب ولا يخضع لقوانين العقل، إنما يخضع ربما للغريزة، أو ربما لا يخضع لأية قوانين. ولهذا ذهبت اللاعقلانية الغربية إلى حد القول باستحالة المعرفة اليقينية للقوانين الموضوعية للوجود والتطور، سواء في عالم الطبيعة أو في عالم الإنسان.

ولعلنا نتذكر هنا أنه عندما انتجت اللاعقلانية بعض تجلياتها في الفكر الأوروبي ـ في الآداب والفنون خاصة ـ في حقبة أزمة خانقة ألمّت بهذا الفكر في فترة ما بين الحربين العالميتين وبعدها، أطلق على هذه التجليات الأدبية والفنية

وصف اللامعقول (Irrational) ولم توصف أبداً باللاعقلانية. وذاع هذا الأدب اللامعقول وفنون التجريد والسوريالية وأفكار التفكيكية، وبعض تجليات ما بعد الحداثة، واستطاعت أن تبقى جنباً إلى جنب مع الفكر الغربي المعاصر وإنتاجه الفلسفي والعلمي والسياسي والاجتماعي... إلخ.

إنما تسمى الأشياء ـ بما في ذلك الأنساق الفكرية ـ في الغرب بأسمائها. ونستمر نحن في أن نفضل إطلاق أسماء لا تطابق المسميات، وأحياناً إطلاق أسماء دون أن يكون هناك ما تسميه ـ وهذا هو المصدر المتبقي للتوتر... مفارقة التوتر كما يسميها الأخ الباحث.

والسؤال هل يبقى التوتر مفارقة في فكرنا العربي ـ الإسلامي أم يتجاوز ذلك ليصبح توتراً واعياً إبداعياً... يبني على قاعدة ما لقيصر لقيصر وما لله لله، برؤية عقلانية وليس برؤية راضخة لأولوية أحدهما على الآخر بحسب الظرف التاريخي وضروراته وإلزاماته. برؤية تفصل فصلاً حقيقياً بين عالم اللاهوت وعالم الناسوت ولا تعيش كل الوقت في محاولة الدمج بينهما... وهي مهمة مستحيلة، وتبقى مستحيلة حتى لو أطلقنا عليها وصف العقلانية.

وشكراً للباحث ولكم.

المناقشــات

١ ـ عبد الإله بلقزيز

لم يكن الأخ كمال عبد اللطيف في حاجة إلى تبرير التصنيف الذي أخذ به في بحثه لتيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، فإجرائيتُه تبرّره، ناهيك بأن مقدماته سليمة. على أنه لم يكن دقيقاً جدّاً في إدراجه بعض المفكرين العرب تحت عناوين أو تيارات تشملهم، وتلك ملاحظتي ـ مثلاً ـ على تعيينه قسطنطين زريق ضمن تيارٍ كان فكر زريق أوسع منه مدىً.

ومع أن الصديق كمال من أكثر مَن اعتنى بفكر عبد الله العروي من المثقفين في المغرب وفي البلاد العربية، فتابَع إنتاجه بالعرض والتقديم، ووظف في كتاباته الكثير من مفاهيمه وموضوعاته النظرية، إلاّ أن طريقة عرضه لتاريخانية العروي ستقدم انطباعاً غير دقيق عن المعنى العميق لتلك التاريخانية التي دافع عنها العروي منذ نهاية الستينيات دون كلل أو ملل. ولعليّ ألتمس عُذراً له في أنه أتى على الموضوع عَرَضاً ولم يكن لبَّ حديثه في الورقة، وإلاّ ما كان وقف عند عصر الأنوار باعتباره إطاراً مرجعيّاً للفكر الحديث في نظر العروي، ولا تجاهل وقفات العروي المطوّلة أمام لوكاش ودفاعه عن «ماركسية موضوعية». . . إلخ.

٢ ـ كمال عبد اللطيف (يرد)

افترض أن الغاية من التعقيبات والمناقشات التي تتلو تقديم أي بحث تتمثل في المساهمة في إغناء الموضوع المبحوث وتطويره في أفق الإحاطة الرامية إلى بناء جهد جماعي في الفهم، ذلك أن الجهد الفردي الذي يبذله الباحث يشكل منطلقاً أولياً لتبادل الرأي بهدف تركيب مادة نظرية قادرة على تطوير المجال المبحوث.

وفي هذه السياق أريد التنويه بالملاحظات التي وردت في التعقيب والمداخلات التي تفضل بها الزملاء والأصدقاء، فقد عملت على إضاءة جوانب عديدة في

الموضوع، لهذا السبب لن أمارس في الرد أكثر من تعقيب ثان على ورقتي التي تحولت في أذهان الزملاء إلى جملة من التصورات التي دفعتهم إلى بناء ما ركبوا من ملاحظات سواء في مستوى نقد بعض المقدمات أو النتائج، أو في مستوى التحفظ على بعض المعطيات النظرية الجزئية المتعلقة بتأويل نص أو تصنيف مفكر أو باحث ضمن تيار فكري محدد من تيارات العقلانية العربية. وأتمنى أن يُفهم ردي كمحاولة لمزيد من إتمام البحث وذلك بتوضيح بعض مقدماته وبعض عناصره المكتوبة بتركيز شديد.

إنني لا أختلف كثيراً مع المعقب في مجمل المعطيات الواردة في تعقيبه، فقد اكتفى بإبراز معطيات وردت في ورقتي بصيغ معينة، ومعنى هذا أنني لن أتردد في إعلان مطابقة كثير من الأحكام الواردة في تعقيبه مع ما ورد في بحثي، ذلك أنه يستعيد بطريقته الخاصة معطيات وأسئلة معلنة في البحث أو متضمنة بين ثنايا عباراته وفقراته، إنه يدفع بها خارج سياقاتها بهدف التقليل من قيمة الحضور العقلاني في فكرنا وثقافتنا، وهذا أمر لا جدال فيه وسط المختصين في قضايا وتيارات الفكر العربي المعاصر. . لكن ورقتي ركبت درباً أطول من مجرد إعلان المواقف والأحكام القاطعة، فقد حاولت تعقل نوعيات وأنماط الحضور العقلاني في الفكر السياسي والإصلاحي انطلاقاً من مقدمات محددة، وافترضت قارئاً ملماً بالخريطة العامة لنصوص وإشكالات الفكر النهضوي ولدروس تاريخ الفلسفة في نظرية المعرفة، وملمّ في الآن نفسه بعقلانيات الفكر السياسي الحديث والمعاصر.

ولهذا السبب لم أحوّل لا المقدمات ولا المتن التركيبي في بحثي إلى مجرد فضاء لاستعراض النصوص أو تقديم المراجع، باستثناء ما يقتضيه مقام البحث وتستدعيه ضرورات التحليل والتمثيل.

يمنح التعقيب المستمع إحساساً بأنه يمنح مبدأ المطابقة امتيازاً يفوق مبدأ الجهد التأويلي حيث ينبغي أن نبحث في عقلانيتنا باعتبارها مجرد ظل لأصل قائم الذات، في حين أننا نعتبر أن في الجهد التأويلي مهما كانت درجة عمقه محاولة في إعادة النظر وإعادة البناء مسنودة بأسئلة مخصوصة وقضايا غير واردة في سياق التشكل الأول. وفي هذه النقطة بالذات يمكنني أن أختلف جزئياً مع بعض الملاحظات الواردة في نهاية التعقيب، ذلك أنني أتصور استحالة المطابقة في تاريخ الأفكار، فهناك دائماً فسحة من التميز والتمايز تتيح للنصوص الانفلات من قبضة بعضها البعض، بل إن تنوع الشروط والأزمنة يمكّن الأفكار والمفاهيم والمفردات من حمل دلالات متنوعة. ولهذا السبب ستبني العقلانيات العربية جهداً نظرياً مختلفاً عن عقلانيات الفكر الغربي المعاصر، دون أن يترتب عن ذلك أن منسوب العقل في الواحد منهما أكثر أو أقل. . نستطيع أن نتحدث عن الغياب حيث لم تنشأ في فكرنا الفلسفي مدارس في نظرية

المعرفة التي رسمت في خطوطها العريضة أصول المذهب العقلاني في تاريخ الفلسفة، لكن عقلانية ماكيافيللي ومونتسكيو وروسو في مجال الفلسفة السياسية على سبيل المثال لا تختلف عن روح العقلانيات التي تبلورت في فكرنا السياسي في عقلانية لطفي السيد وعلي عبد الرازق وطه حسين. . . وهنا نريد أن نؤكد أن أداة النفي في جملتنا لا تفيد مراعاة مبدأ المطابقة قدر ما تروم إبراز وحدة الأفق (المجال السياسي)، حيث ينبغي عدم إغفال الصعوبات التي تبنيها السياقات المتنوعة في التاريخ العام وفي تاريخ الأفكار على وجه الخصوص. . .

وإذا كنا نسلِّم بمظاهر القصور النظري في عقلانيات الفكر العربي، فإن هذا الأمر لن يدفعنا إلى بديل العدمية، ولعل الموقف الأقرب إلى التاريخ في هذا الباب هو محاولة معاينة الممكن والقائم بهدف تطويره، ذلك أنه وسط الظلام المعتم المهيمن على أنظمة النظر في ثقافتنا، نكتشف بقليل من الحس التاريخي أمارات يقظة العقل الفاحص والناقد وهي تنشأ وتتطور بكثير من البطء محاولة اختراق حجب الظلام، محاولة إضاءة الأمكنة والأذهان. . . وقد سعيت في بحثي لتوسيع مساحة الإنارة باستعادة متفائلة لأبرز لحظات تبلور عقلانيات الفكر العربي النهضوي.

وهناك ملاحظة أخيرة تتعلق بما ورد في بعض المداخلات من أسئلة أو تحفظات حول بعض الاعلام أو التيارات. . فعندما ما نكون أمام موضوع عام يغطي مرحلة طويلة ومعقدة من تاريخ الأفكار، نفضل الاقتراب من المجال المبحوث بتركيب هيكل نظري عام، استناداً إلى جملة من المقدمات العامة. أما التفاصيل الجزئية التي نركب في إطار هذا الهيكل العام، فإننا نفترض أن تفهم كمعطيات للتمثيل فقط، إنها مواد قابلة للاستبدال بناء على مقدمات الخطوط العريضة لخطاطة البحث، ولهذا السبب فقد تكون تاريخانية عبد الله العروي في السياق الذي أدرجناها فيه تمثيلية في نظر البعض، كما قد يكون مشروع ياسين الحافظ النظري أقرب إلى لحظة العروي عند مقارنته بآخرين من مجايليه. . فهذه التفاصيل ترد في البحث انطلاقا من قراءات محددة، وهي ترد موظفة لخدمة مشروع التصور العام للورقة، أما التفكير فيها معزولة عن سياق البحث فإنه يثير قضايا أخرى ليس هنا مجال بحثها، ولعلنا في موضوع الاقتراب من جهود العروي وعقلانيته النقدية قد ركبنا في مناسبات سابقة محاولات توخينا من ورائها تقديم درسه في الفكر العربي المعاصر.

ومرة أخرى أشكر الأخ المعقب الأستاذ سمير كرم على الجهد الذي بذل بهدف مزيد من تطوير معطيات ونتائج البحث، كما أشكر كل الإخوان الذين ساهموا في النظر بعين ناقدة لما أنجزت في هذه الورقة.

الفصل السادس

تيـارات العقلانيـة والتنويـر في الفكـر العربـي

علي محافظة(*)

العقلانية، بمعنى الإيمان بالعقل وبقدرة الإنسان على استجلاء ما خفي من أسرار الطبيعة، عرفها العرب إبان نهضتهم الإسلامية الأولى، ولا سيّما بعد اطلاعهم على الفلسفة اليونانية وإلمامهم بمضامينها، واستعمالها في علم الكلام للدفاع عن عقيدتهم الدينية. أما العقلانية الحديثة بمعنى « الإيمان بمطابقة مبادئ العقل مع قوانين الطبيعة والاقتناع بقدرة العقل على بناء منظومات تتسع لتشمل مختلف الظواهر»(١)، أي الإيمان بكفاية العقل واستقلال مرجعيته، واستبعاد الوحي من دائرة البحث العلمي والتفكير العلمي المنضبط، فقد عرفها العرب من خلال اتصالهم بالغرب واطلاعهم على المذاهب الفكرية فيه التي ظهرت منذ عصر التنوير وحتى اليوم. ودخلت إلى الفكر العربي عن طريق مثقفين من أصول اجتماعية ودينية متميزة، درسوا العلوم الحديثة في الغرب وألمّوا بإنتاجه الفكري وبحضارته. ومع الاجتياح الغربي للوطن العربي والسيطرة على أقطاره في أعقاب الحرب العالمية الأولى والتحكم بمقدراته وموارده الطبيعية، فرضت أنماط من الحكم والإدارة والاقتصاد والتعليم من قبل الدول الأوروبية على العرب، استهدفت خدمة الأهداف الاستعمارية الغربية، وتثبيت أقدام هذه الدول، وإضعاف المقاومة الوطنية، وتفكيك المجتمع، وضمان التبعية الاقتصادية والفكرية لها.

(*) أستاذ التاريخ في الجامعة الأردنية.

(١) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١، ط ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، ص ٢٥.

وكانت نخب عربية قد اطلعت على أفكار عصر التنوير الأوروبي التي نمت وازدهرت في القرن الثامن عشر رافعة شعار التسامح، وقبول الرأي الآخر، وحرية المعتقد، والتحرر من كل الأغلال التي تقيِّد الفكر والتعبير، وإعلاء شأن العقل واعتباره الميزان الوحيد للحكم على الأشياء، ورفع شأن العلم، وضرورة الالتزام بالموضوعية، والنزول على حكم ما تشهد به التجربة والملاحظة[٢]. فأعجبت النخب العربية بهذه المبادئ والأفكار والقيم وتبنتها ودافعت عنها وبشَّرت بها في الأوساط العربية المتعلمة. وكانت قضية المتنورين العرب هي اللحاق بالغرب والتخلص من الاستبداد السياسي والتخلف الاقتصادي والاجتماعي. واعتقدوا أن ذلك لا يتم إلا باعتناق الحرية والتسامح والعقلانية والموضوعية، وتحصيل العلم والتقنية الحديثة.

وفي هذه الحقبة الزمنية التي امتدت من مطلع القرن التاسع عشر وحتى نهاية القرن العشرين، ظهرت تيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي، وتبلورت أفكار كل تيار بوضوح. ويمكن إجمال هذه التيارات بما يلي:

أولاً: التيار العقلاني الإصلاحي الإسلامي

تعتبر الدعوة الوهابية التي ظهرت في جزيرة العرب في النصف الثاني من القرن الثامن عشر من الحركات الإصلاحية السلفية التي سعت إلى تنقية العقيدة الإسلامية من الخرافات والأساطير والشوائب التي علقت بها في فترة الركود والانحطاط التي ألمّت بالمسلمين منذ القرن الرابع عشر حتى ذلك الحين، غير أنها كانت امتداداً لحركة أحمد بن تيمية (ت١٣٢٨م) وتلميذه ابن قيم الجوزية (ت١٣٥٠م). وكانت تختلف في أهدافها وفي منطلقاتها عن حركة التنوير الأوروبية التي عاصرتها. فقد سعت إلى العودة بالإسلام إلى نقائه الأول كما كان في عصر النبي محمد ﷺ، وفي عصر خلفائه الراشدين، بينما تطلَّع رواد عصر التنوير في أوروبا إلى المستقبل دون أن يعيروا بالاً للمبادئ الإنجيلية أو للديمقراطية اليونانية والتنظيمات الرومانية. وسارت الحركات الإصلاحية السلفية الإسلامية الأخرى في الاتجاه نفسه الذي انتهجته الوهابية، مثل الحركة السنوسية في ليبيا، والمهدية في السودان ومحمد بن علي الشوكاني في اليمن[٣].

---

(٢) جلال أمين، «حول مفهوم التنوير: نظرة نقدية لتيار أساسي من تيارات الثقافة العربية المعاصرة،» في: بومدين بوزيد [وآخرون]، **قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ١٨ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩)، ص ٦٩ ـ ٧٠.

(٣) علي محافظة، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩١٤: الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية**، ط ٥ (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٧)، ص ٣٧ ـ ٦٩.

أما التيار العقلاني الإصلاحي الإسلامي فقد نشأ نتيجة اتصال المفكرين المسلمين بالغرب واطلاعهم على حضارته. وكان من أوائل رواد هذا التيار شيخ أزهري هو رفاعة الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣م) الذي قضى في باريس خمس سنوات (١٨٢٦-١٨٣١) تعلم خلالها الفرنسية ونهل من كتب التاريخ والاجتماع والجغرافيا والرياضيات والقانون والفلسفة والأدب والفنون الحربية. وقد أولى الطهطاوي العقل اهتمامه فقال: «إن الله سبحانه وتعالى جعل العقل النوراني في القلب الإنساني مرآة للعارف الفاضل، يميز به الحق من الباطل.. فالعقل النير رسول قبل واسطة النبي المرسل...»[٤]. دعا إلى الدراسة لأنها في نظره «تمرين العقل على مطالعة عدة علوم، أو علم واحد منها» وهي «فضيلة مشتركة بين جميع الناس، لا يستغني عنها إنسان»[٥]. وقال أيضاً: «فالعقل هو الوسيلة الوحيدة في التصور والتصديق، وتمييز الحقائق على وجه دقيق نميق، وإذا كان حاداً ذكياً متوقداً يخترع ويبتدع كان قريحة. فالعقل الواسع يدرك العلاقات المتولدة من الأشياء، ومن أول وهلة يحفظ فروعها ومتشعباتها وينسبها إلى أصل واحد ومركز عمومي يجمعها»[٦].

وقدم الطهطاوي لمثقفي عصره من العرب مفهوم الحرية كما كانت في الغرب. فهي «رخصة العمل المباح، من دون مانع غير مباح، ولا معارض محظور. فحقوق جميع أهالي المملكة المتمدنة ترجع إلى الحرية... ويتصف كل فرد من أفراد الهيئة الاجتماعية بأنه حر». الحرية، في نظره، خمسة أقسام: «حرية طبعية، وحرية سلوكية، وحرية دينية، وحرية مدنية، وحرية سياسية»[٧]. و«الحرية بهذه المعاني هي الوسيلة العظمى في إسعاد أهالي الممالك.» و«هذه الحرية منطبعة في قلب الإنسان من أصل الفطرة»[٨]. ويبدو واضحاً تأثر الطهطاوي بأفكار جان جاك روسو (١٧١٢-١٧٧٨) وجون ستيوارت مل (١٨٠٦-١٨٧٣) وغيرهما من مفكري عصر التنوير في أوروبا.

وجاء جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨-١٨٩٧) إلى مصر في السبعينيات من القرن التاسع عشر ليؤكد هذا التيار العقلاني التنويري، فدعا إلى تحرير الفكر الديني من قيود التقليد وفتح باب الاجتهاد. ونادى «بالقياس (الاجتهاد) على ما ينطبق على العلوم

---

(٤) رفاعة رافع الطهطاوي، **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ٤ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣ ـ ١٩٧٧)، ص ٢٨٤.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٩٦.

(٦) المصدر نفسه، ص ٤١٧ ـ ٤١٨.

(٧) المصدر نفسه، ص ٤٧٣.

(٨) المصدر نفسه، ص ٤٧٥.

العصرية وحاجات الزمان وأحكامه»[٩]، مثلما نادى بالتوفيق بين العلم والإيمان، ورأى أن لا خلاف بين ما جاء في القرآن والحقائق العلمية، أما إذا برز خلاف ما فلا بد من اللجوء إلى التأويل[١٠]. وأكد ضرورة اطلاع الفقهاء المسلمين على التيارات الفكرية الحديثة وقبول ما يتفق والشريعة الإسلامية منها ويفيد المسلمين في حياتهم، ورفض ما يتعارض وعقيدتهم بالحجج العقلية والبراهين المنطقية. وآمن بأن الطريق إلى التمدن الحقيقي هو الإصلاح الديني، وقال: «حركتنا الدينية هي اهتمامنا بقلع ما رسخ في عقول العوام والخواص من فهم بعض العقائد الدينية والنصوص الشرعية على غير وجهها الحقيقي». ودافع عن الإسلام في جدلٍ حادٍ مع إرنست رينان (Ernest Rénan) الأستاذ في جامعة السوربون حول الإسلام والعلم.

وسار في هذا الاتجاه الشيخ محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) تلميذ الأفغاني ورفيقه. وكانت نقطة الانطلاق في تفكيره هي الانحلال الداخلي والحاجة إلى التجديد في الإسلام. والمجتمع المثالي الذي أراده عبده مجتمع يسوده العقل، ذلك أن المسلم الحق، في نظره، هو الذي يعتمد على العقل في شؤون الدنيا والدين. والمجتمع الصالح هو الذي يقبل أوامر الله ويمتثل لها ويفسرها تفسيراً عقلياً وفقاً للصالح العام[١١]. ودعا إلى تطهير الإسلام من البدع والضلالات والعودة به إلى نقائه الأول. وهاجم التقليد والمقلدين، ودعا إلى إعادة النظر في المذاهب الإسلامية في ضوء الفكر الحديث، أو التوفيق بين العلم والدين[١٢]. ولا يذهب عبده بالعقلانية إلى أقصى مداها، لأنه يرى أن للعقل حدوداً لا يجوز له أن يتعداها. وغلبت مقتضيات الإصلاح الاجتماعي والتصدي للتحديات التي فرضتها الحداثة، ولا سيما شيوع النزعة العلمية وانتشار العلمانية، على عبده في تفسيره للقرآن الكريم ودعوته الإصلاحية الإسلامية. وكان عبده أول من نبَّه إلى «نشأة الاختراع في الرواية والتأويل»، وأرجعها إلى الانقسام الذي حدث بين المسلمين إثر مقتل عثمان واستيلاء الأمويين على السلطة. ودعا إلى عدم الأخذ بأحاديث الآحاد إذ ما خالفت القرآن أو العقل[١٣].

---

(٩) محمد المخزومي، **خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني** (بيروت: المطبعة العلمية، ١٩٣١)، ص ١٧٨ ـ ١٧٩.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٦١.

(١١) محمد عبده، **رسالة التوحيد** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٤٢)، ص ٢٧.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٤١ ـ ١٤٢، ومحمد عبده، **تفسير القرآن الكريم**، ٣ ج (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٠٦ ـ ١٩٢٧)، ص ٩٦.

(١٣) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام والحداثة**، ط ٢ (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٩١)، ص ٥٥ و٩٤.

ومن رواد هذا التيار أيضاً قاسم أمين (١٨٥٦-١٩٠٨) تلميذ محمد عبده الذي آمن بتحرير الفكر الديني عند المسلمين، وبحث في أسباب تخلف المجتمع الإسلامي وأرجعها إلى الجهل بالعلوم، الجهل الذي يبدأ بالأسرة وبعلاقة الرجل بالمرأة والمرأة بالطفل. وعزا في كتابه **تحرير المرأة** الصادر سنة ١٨٩٩، اضطهادها إلى الاستبداد السياسي في المجتمعات الاسلامية(١٤). وناقش في كتابه الثاني **المرأة الجديدة** الذي صدر سنة ١٩٠٠، المعتقدات والمسلَّمات الشائعة عند المسلمين عن المرأة، وأكد أن الفيزيولوجيا (علم التشريح) وعلم النفس، يثبتان أن المرأة مساوية للرجل. ودعا إلى حريتها بمعنى استقلالها في فكرها وإرادتها وعملها(١٥).

ويعتبر خير الدين التونسي (١٨١٠-١٨٩٠) من رواد هذا التيار، إذ ركز في كتابه **أقوم المسالك في معرفة أحول الممالك** الذي صدر بتونس سنة ١٨٦٧، على إدخال الإصلاحات والتنظيمات في الدول الإسلامية. وتأثر بأفكار أدولف تيير (Adolph Thiers) المؤرخ والمفكر الفرنسي، ومونتيسكيو (Montesquieu). وقارن بين النظم الأوروبية الحديثة والنظم الإسلامية، ورأى أنه لا بد من اقتباس المؤسسات الأوروبية التي لا تعارض جوهر العقيدة الإسلامية(١٦).

وتناول عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٩-١٩٠٢) المجتمع الإسلامي وأسباب تخلفه في كتابه **أم القرى** بشيء من التفصيل. وحلل العوامل الدينية والسياسية والتربوية والأخلاقية لهذا التخلف. وشخّص في كتابه **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، الحكم الاستبدادي وأثره في حياة الناس السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. فحقق سبقاً في هذا الميدان(١٧).

وكان مصطفى عبد الرزاق (ت١٩٤٧) من تلاميذ محمد عبده الذين برزوا في هذا التيار، فبعد أن تخرج في الأزهر درس في السوربون على يد دوركهايم، وأصبح أستاذاً للفلسفة في الجامعة المصرية وتولى مشيَخة الأزهر سنة ١٩٤٥، وقد أكد في كتابه **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية** المكانة الرفيعة التي يحتلها العقل في الإسلام،

---

(١٤) قاسم أمين، **تحرير المرأة** (القاهرة: محمد زكي الدين، [د. ت.])، ص ١٢.

(١٥) قاسم أمين، **المرأة الجديدة** (القاهرة: مطبعة الشعب، ١٩١١)، ص ٣١، ٤٧ ـ ٤٨ و٥٤.

(١٦) خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تمهيد وتحقيق المنصف الشنوفي، تحقيق النصوص. أخبار وأمصار، ٢ مج (تونس: المؤسسة الوطنية؛ بيت الحكمة، ١٩٩٠)، مج ١، ص ١٢٣ ـ ١٢٧.

(١٧) عبد الرحمن الكواكبي، **الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي: مع دراسة عن حياته وآثاره**، تحقيق محمد عمارة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠).

ودحض مزاعم إرنست رينان القائلة إن الفلسفة الإسلامية لم تكن إسلامية ولا عربية[١٨].

أما صاحب الأفكار الراديكالية في عصره من رواد هذا التيار فهو الشيخ علي عبد الرازق (١٨٨٨-١٩٦٦)، شقيق مصطفى عبد الرازق، خريج الأزهر الذي أكمل دراسته في جامعة أكسفورد، وتأثر بأفكار توماس هوبس (Thomas Hobes) وجون لوك (John Locke). فقد تناول مسألة الخلافة في كتابه **الإسلام وأصول الحكم** الصادر سنة ١٩٢٥، وعرض النظريتين اللتين تناولتا أساس سلطة الخلافة: **الأولى** القائلة بأن سلطة الخليفة مستمدة من سلطة الله، و**الثانية** القائلة إن هذه السلطة مستمدة من إرادة الأمة، وكلتاهما تقران بأن سلطة الخليفة أمر واجب، وقد دحض علي عبد الرازق البراهين القائلة بوجوبها، وأكد أنها ليست جزءاً من الدين، وأن وحدة الأمة لا تقوم على وحدة الدولة[١٩].

وسار في الاتجاه نفسه رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥)، الذي رأى أن الإسلام والمدنية الحديثة تجمعهما مبادئ مشتركة، وهاجم التقليد والجمود عند علماء المسلمين، ودعا المسلمين إلى دراسة العلوم الحديثة وقبول المدنية الغربية للخروج من التخلف والضعف وبلوغ القوة والتقدم[٢٠]. ونبه رشيد رضا إلى الخلل الذي اعترى منهج أهل الحديث القدامى الذين ركزوا نقدهم على السند دون المتن، وتكذيبهم بعض الصحابة والتابعين، ووضع رضا معايير لتقييم المتن منها: عدم مخالفته للواقع ولما يقره العلم، وعدم معارضته للقرآن الكريم[٢١].

وعلى خطى رضا سار أحمد أمين في تاريخه للحركة العلمية في العصر العباسي الأول ضمن كتابه **ضحى الإسلام**. يقول في هذا الصدد: «والنقد عادة نوعان: نوع يستند فيه على الرواية وصحتها والرجال ومقدار الثقة بهم، ونوع يعتَمد فيه على الحديث نفسه: هل معناه ما يصح أو ما يصح؟ وهل الظروف الاجتماعية التي قيل فيها الحديث تؤيد أنه صحيح أو موضوع؟ وهل هناك احتمال الوضع لأسباب سياسية أو

---

(١٨) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٧)، ص ٢٠٠.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٨، وعلي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة وأصول الحكم** (بيروت: منشورات مكتبة الحياة، [د. ت.])، ص ٣، ١٥٢ ـ ١٨١، و٢٠١.

(٢٠) محمد رشيد رضا، **الوحي المحمدي: ثبوت النبوة بالقرآن ودعوة شعوب المدنية إلى الإسلام: دين الأخوة الإنسانية والسلام**، ط ٢ (القاهرة: مطبعة المنار، ١٩٣٣)، ص ١٩٥ ـ ٢١٠، ومج ٣، ص ٥٥٥.

(٢١) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ٢ ج، ط ٥ (القاهرة: دار النهضة المصرية، ١٩٥٦)، ص ١٠٦ ـ ١٣٧.

مذهبية أو شخصية؟ وهل الحديث يتفق وقواعد الإسلام أو لا يتفق؟ وفي الحق أن المحدثين عنوا عناية تامة بالنقد الخارجي ولم يعنوا هذه العناية بالنقد الداخلي»[٢٢].

وقد طبق القواعد التي أشار إليها أحمد أمين الشيخ محمود أبو ريَّة (ت ١٩٧٩) في كتابه **أضواء على السنة المحمدية أو دفاع عن الحديث**[٢٣].

وكان شكيب أرسلان (١٨٧١-١٩٤٦) يرى أن «الإسلام مرن قابل لكل نوع من أنواع الحضارة العصرية». ورد على اللورد كرومر الذي كان يقول بأنه لا يمكن إصلاح الإسلام[٢٤]. وكان لأرسلان تأثير في المفكرين المغاربة ولا سيما في دعوته إلى مزيج من الإصلاح الإسلامي والقومية العربية.

وتأثر الشيخ عبد الحميد بن باديس (١٨٨٧-١٩٤٠) بدعوة الأفغاني ومحمد عبده إلى الإصلاح الديني والاجتماعي. وكان يرى «أن العلم هو وحده الإمام المتبع في الحياة، في الأقوال والأفعال والاعتقادات». وقد قضى نصف عمره في التعليم والدعوة إلى الإصلاح الاجتماعي مؤكداً «أن المجتمع لا ينهض إلا بالجنسين الرجل والمرأة، مثل الطائر لا يطير إلا بجناحين»[٢٥]. وسار على نهجه رفيق دربه الشيخ محمد البشير الإبراهيمي (١٣٠٦-١٣٨٥ هـ/ ١٨٨٩-١٩٦٥ م) الذي اعترف بأن «أول صيحة ارتفعت في العالم الإسلامي للزوم الإصلاح الديني والعلمي... هي صيحة إمام المصلحين الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده»[٢٦]. وأكد أن الإصلاح الديني بأوسع معانيه هو مبدأ «جمعية العلماء المسلمين» في الجزائر التي أسسها مع عبد الحميد بن باديس سنة ١٩٣١.

وعزا مالك بن نبي تخلُّف الفكر والمجتمع الإسلاميين إلى تخلّف الإنسان المسلم. والدليل على هذا التخلف انتشار الطرق الصوفية وهيمنة شيوخها على عامة الناس[٢٧]. ولكن نزعته المحافظة كانت واضحة في نظرته إلى الحديث النبوي.

---

(٢٢) الشرفي، **الإسلام والحداثة**، ص ٩٧.

(٢٣) محمود أبو رية، **أضواء على السنة المحمدية أو دفاع عن الحديث**، ط ٣ مزيدة محققة (القاهرة: دار المعارف، [١٩٦٧]).

(٢٤) شكيب أرسلان، **شكيب أرسلان: مختارات نقدية في اللغة والأدب والتاريخ**، جمعها وقدم لها سعود المولى (بيروت: دار الكلمة للنشر، ١٩٨٢)، ص ١٥و٢١، وحوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ص ٤٤٢.

(٢٥) **آثار الإمام عبد الحميد بن باديس**، ٤ ج (الجزائر: مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، ١٩٨٥)، ص ١٢ و١٣.

(٢٦) **آثار محمد البشير الابراهيمي** (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٧٨)، ج ١، ص ١١٠.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

وإذا كان علال الفاسي (١٩٠٨-١٩٧٤) يجل العقل والحرية ويدعو إلى التقدم، ويرفض كل وساطة بين الإنسان وربه، وفي الوقت نفسه يوجه نقداً للفكر الإسلامي والمجتمع الإسلامي، ويضع خطة للإصلاح الشامل في كتابه **النقد الذاتي**، فإنه يعدّ الإسلام قاعدة للتربية القومية الصحيحة وللنظام الشرعي الحديث[٢٨]. ويرى علال الفاسي استقلال العلم عن الدين، ويتجنب التوفيق بينهما. فميدان الدين داخل الإنسان، «بينما ميدان العلم في مواطن التجربة من مظاهر الحياة، ولذلك ففكرنا الديني لا يمكن إلا أن يكون مؤيداً لاستقلال منطقة العلم، بشرط أن لا تحاول النفاذ إلى ما ليس لها من الميادين. . . »[٢٩] والإسلام، في نظره، دين العقل، ومع دعوته إلى الإصلاح والتحديث، لم يتوانَ عن نقد الفكر والمجتمع الغربيين. يقول الفاسي: «يجب أن نختار العقيدة التي نريدها والمنهج الذي ننتحله، ثم لا علينا بعد في المصادر التي نستقي عناصرنا منها، نأخذ من القديم أحسنه ومن الحاضر أفضله، ونحاول المتابعة في التقدم بما نستجده نحن من تجاربنا مما ليس في القديم ولا في الحديث. ولِمَ لا؟ إنهم رجال ونحن رجال. يجب أن ننزع عنا عقدة النقص التي تمنعنا من الوقوف أمام أمثالنا موقف الند للند»[٣٠].

ويمثل حسن حنفي في مؤلفاته[٣١] اتجاهاً عقلانياً تنويرياً جديداً (اليسار الإسلامي). فقد حاول اتباع المنهجية العلمية الغربية في تفسير نصوص الكتاب المقدس (العهد القديم والعهد الجديد)، وإخضاع القرآن الكريم والسنَّة النبوية والتراث الفقهي لهذه المنهجية. ويرى أن علم الكلام عند المسلمين القدامى هو «تاريخ الأهواء والأغراض والمصالح، أكثر منه تاريخاً للعقل». ويؤمن بإمكانية العقل «تنظير كل شيء، وإن شئنا تبرير كل شيء. هو آلة يمكن استخدامها في كل اتجاه»[٣٢]. وينقد حنفي الفكر العربي ويصفه بالبعد عن الواقع، والإنشاء، والتكرار لا الإبداع، والتجميع لا التحليل، ومن حيث المنهج يعنى بالغيبيات لا الوقائع، وبالمقدسات التي لبست موضوعات للبحث، وبالمنهج النازل لا الصاعد، وغياب المؤسسات وتشخصيها لا استقلالها، والرجوع إلى الماضي كهدف لا كوسيلة، وتثبيت الحاضر لا

---

(٢٨) علال الفاسي، **النقد الذاتي**، ط ٤ (الرباط: مطبعة الرسالة، ١٩٨٣).

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(٣٠) عبد الإله بلقزيز، **إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر** (بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر، ١٩٩٢)، ص ٩٣.

(٣١) حسن حنفي: **التراث والتجديد: من العقيدة إلى الثورة**، ٥ ج (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨)؛ **الدين والثورة، ١٩٥٢ ـ ١٩٨١**، ٨ ج (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٩)، و**مقدمة في علم الاستغراب: موقفنا من التراث الغربي** (القاهرة: الدار الفنية للنشر والتوزيع، ١٩٩١).

(٣٢) حنفي، **التراث والتجديد: من العقيدة إلى الثورة**، ج١، ص ١١٨.

تحريكه، والسبق نحو المستقبل، دون الإعداد له[٣٣]. وتضمَّن كتابه **مقدمة في علم الاستغراب**، نقداً علمياً للفكر الغربي القديم والوسيط والحديث والمعاصر. ويعدّ أوسع دراسة نقدية عربية لهذا الفكر. ويعدّ كتابه **الدين والثورة ١٩٥٢-١٩٨١** تأريخاً لهذه الحقبة المهمة من تاريخ مصر المعاصر باعتماد المنهج العقلاني الإصلاحي الإسلامي.

ويعدّ فهمي جدعان من دعاة التيار العقلاني الإصلاحي الإسلامي المعاصرين. وتتضمن مؤلفاته[٣٤] دراسات علمية موضوعية ونقدية للفكر الإسلامي الحديث. ويماثله في هذا الاتجاه رضوان السيد[٣٥]. أما أحمد كمال أبو المجد فيقدم رؤية عقلانية مستنيرة للإسلام، ويسعى إلى وصل التراث العربي الإسلامي بالعصر، والتفاعل معه تفاعلاً ايجابياً. ويدعو إلى الأخذ بالشريعة الإسلامية دون الاقتصار عليها، والإفادة من مختلف التجارب الإنسانية النافعة[٣٦].

ثانياً: التيار العقلاني الليبرالي

نشأ هذا التيار لدى المثقفين العرب الذين درسوا في الغرب أو تمكنوا من الاطلاع على الفكر الغربي الحديث، والتعرف على مؤسسات الغرب السياسية ونظمه الاقتصادية والاجتماعية. فأعجبوا بها أيما إعجاب، واقتبسوها ونشروها في أقطارهم، وتحمسوا للدفاع عنها.

وكان من أوائل رواد هذا التيار بطرس البستاني (١٨١٩-١٨٨٣)، الذي كان يرى أن الشرق لا ينهض إلا بالاطلاع على فكر أوروبا الحديث، ويدعو إلى إصلاح الدولة العثمانية واقتباس النظم والمؤسسات الأوروبية[٣٧]. وتبنى هذه الدعوة أحمد فارس الشدياق (١٨٠٤-١٨٨٧) الذي ما انفك يقارن بين المجتمع المتخلف والمجتمع

---

(٣٣) حنفي، **الدين والثورة، ١٩٥٢ ـ ١٩٨١**، ج١، ص ٧٣ ـ ٩٥.

(٣٤) فهمي جدعان: **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩)؛ **نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى** (عمان: [د. ن.]، ١٩٨٥)، **والطريق إلى المستقبل: أفكار قوى للأزمنة العربية المنظورة** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٦).

(٣٥) فهمي جدعان، **سياسات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧).

(٣٦) محمود أمين العالم، **الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر** (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٦)، ص ٢٣٠ ـ ٢٣١.

(٣٧) بطرس البستاني، **خطاب في الهيئة الاجتماعية والمقابلة بين العوائد العربية والإفرنجية** (بيروت: منشورات معهد التاريخ في جامعة الروح القدس، ١٩٩٩)، ص ١٧ و٢٣.

المتقدم في مجمل مؤلفاته. ومع إعجابه بأوروبا وحضارتها، فقد تحفظ على الحرية الاجتماعية فيها وعلى التفاوت في الثروة. ودعا إلى الشورى في الحكم وإصلاح الإدارة العثمانية. والشورى في نظره هي النظام البرلماني الأوروبي(٣٨). كما سار في الاتجاه نفسه سليم البستاني (١٨٤٨-١٨٨٤) الذي دعا من خلال مجلته **الجنان** إلى مشاركة الأهالي في الإدارة المحلية، والفصل بين الدين والسياسة، والمطالبة بجعل التعليم عاماً وإلزامياً(٣٩).

وكان فرنسيس مراش (١٨٣٦-١٨٧٣) من رواد هذا التيار. وظهرت أفكاره ودعوته في كتابه **غابة الحق** الذي طبع لأول مرة في حلب سنة ١٨٦٥. والمبادئ التي دعا إليها هي المحبة الإنسانية، والعدالة الاجتماعية، والمساواة، والحرية، وتثقيف العقل، وتحسين الأخلاق والعادات، وتوطيد الحق، ورفض الاستبداد والتمييز العنصري(٤٠). وحمل أديب إسحق (١٨٨٥-١٨٨٤) أفكار التنوير إلى القراء العرب في بلاد الشام ومصر من خلال مؤلفاته ومقالاته الصحافية والكتب التي ترجمها إلى العربية. وزين صحيفته **مصر** التي صدرت في القاهرة سنة ١٨٧٧، بشعار الثورة الفرنسية (مساواة، حرية، وإخاء)(٤١).

وبدأ التحول الجذري في الموقف العربي من أوروبا بعد فرض الحماية الفرنسية على تونس سنة ١٨٨١ واحتلال بريطانيا لمصر سنة ١٨٨٢. إذ شعر العرب أن الدول الأوروبية طامعة في خيرات بلادهم، وأصبحت تهدد كيان مجتمعهم. وتركز اهتمام مفكريهم على التخلف الذي تعانيه شعوبهم وعلى الخطر الخارجي الذي يهدد بقاءهم(٤٢). ورأوا أن الإصلاح على النمط الغربي هو سبيلهم إلى المنعة والقوة والتقدم. وكان شبلي الشميّل (١٨٥٣-١٩١٧) من أجرأ دعاة الإصلاح. ألّف كتاب **شكوى وأمل** سنة ١٨٩٦، الذي وجهه إلى السلطان العثماني عبد الحميد الثاني. وبيّن فيه أن الدولة العثمانية تفتقر إلى العلم والعدل والحرية. وذهب إلى القول بأن الحكم الديني والحكم الاستبدادي فاسدان لأنهما غير طبيعيين وغير صحيحين. **فالأول** يلجأ

---

(٣٨) عماد الصلح، **أحمد فارس الشدياق: آثاره وعصره** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٨٠)، ص ٢١٩ ـ ٢٢٥.

(٣٩) ميشال جحا، **سليم البستاني**، سلسلة الأعمال المجهولة (لندن: رياض الريس، ١٩٨٩)، ص ٥٦ ـ ٥٧.

(٤٠) حيدر حاج إسماعيل، **فرنسيس المراش**، سلسلة الأعمال المجهولة (لندن: رياض الريس، ١٩٨٩)، ص ٩ ـ ١٩.

(٤١) أديب إسحق، **الكتابات السياسية والاجتماعية**، جمعها وقدم لها ناجي علوش، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢).

(٤٢) حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ص ١٣٢.

إلى السلطة لمنع نمو العقل البشري نمواً سليماً، **والثاني** لا يعترف بحقوق الأفراد. وكلاهما يؤديان إلى جمود العقل ويعوقان التقدم[٤٣]. وكان الشميل من قيادة حزب اللامركزية العثماني[٤٤]. وتزعم التيار الداعي إلى اعتبار العلوم الحديثة الأساس الذي قامت عليه الحضارة الغربية المتفوقة، وإلى ضرورة اقتباسها والأخذ عنها دون تردد. ويعد الشميل من كبار دعاة العلمانية، وأول من أدخل نظرية داروين في النشوء والارتقاء إلى العالم العربي، إذ ترجم شرح بخنر (Buchner) لنظرية داروين إلى العربية[٤٥].

وسار في الاتجاه نفسه فرح أنطون (١٨٧٤-١٩٢٢) الذي نشر دراسة عن حياة ابن رشد وفلسفته في مجلته الجامعة **القاهرية**، وترجم حياة يسوع لإرنست رينان، المفكر الفرنسي الملحد. ورأى أنطون أن العلم هو الأساس في بناء الفرد والمجتمع. ودعا إلى العلمانية، بعد أن فصل بين العلم والدين وجعل لكل منهما اختصاصاً مستقلاً، لا يتجاوز أحدهما على حدود الآخر. ونادى بالفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية، وبإقامة الدولة التي تضم المسلمين والمسيحيين على قدم المساواة وعلى أسس الحرية[٤٦].

ودعا كل من جورج سمنة وندرة المطران وخير الله خير الله، إلى قيام جمهورية سورية علمانية ديمقراطية اتحادية تحت حماية فرنسا في مؤلفاتهم التي حملت عنوان **سوريا** (*La Syrie*) ونشرت بالفرنسية في العقد الثاني من القرن العشرين[٤٧].

ولعل أبرز قادة هذا التيار في مصر في فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى هم أحمد لطفي السيد (١٨٧٠-١٩٦٣) وطه حسين (١٨٨٩-١٩٧٣) وزكي نجيب محمود (١٩٠٥-١٩٩٣) في مصر. تتلمذ لطفي السيد على يد الشيخ محمد عبده، وتأثر بأفكار أوغوست كونت وإرنست رينان وجون ستيوارت مل وهربرت سبنسر وإميل دوركهايم، القائلة بسيطرة العقل في المجتمع البشري الذي سيدفعه نحو

---

(٤٣) شبلي شميل، **مجموعة شبلي شميل**، ٢ ج (القاهرة: مطبعة المعارف، ١٩٠٨)، ص ١٩٩.

(٤٤) أمين محمد سعيد، **الثورة العربية الكبرى: تاريخ مفصل جامع للقضية العربية في ربع قرن**، ٣ ج (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، [د. ت.])، ج ١، ص ١٤.

(٤٥) «فلسفة النشوء والارتقاء،» في: شميل، المصدر نفسه، ج ١.

(٤٦) حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ص ٣٠٣ ـ ٣٠٦، ومحافظة، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩١٤: الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية**، ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

(٤٧) K. T. Khairallah, *La Syrie* (Paris: E. Leroux, 1912); Nadra Moutran, *La Syrie de demain* (Paris: Plon - Nourrit et cie, 1917), et Georges Samné, *La Syrie*, préface de Chekri Ganem (Paris: Bossard, 1920).

التقدم، وباتساع أفق الحرية. وتبنى السيد المفهوم الليبرالي للحرية في أوروبا القرن التاسع عشر. وذهب إلى المناداة بغياب رقابة الدولة على المجتمع، وإلى تمتع الفرد بقدر كبير من الحرية، وإن الحكم لا بد أن يقوم على التعاقد الحر بين الناس وحكامهم. ولكنه تبنى مفهوماً ضيقاً للأمة، فاعتبر مصر أمة كاملة. وقد جمعت مقالاته التي كان ينشرها في الصحف المصرية ولاسيما صحيفة **الجريدة** في **المنتخبات** في مجلدين (القاهرة ١٩٣٧-١٩٤٥)[٤٨].

وسادت لدى المفكرين والمثقفين العرب العقلانيين الليبراليين في حقبة ما بين الحربين العالميتين أفكار عصر التنوير ومبادئه مثل : المجتمع القومي، وحكم الأمة لنفسها وفق مصالحها القومية، وفصل الدين عن السياسة، والديمقراطية البرلمانية، واحترام الحريات الفردية والعامة، والتضحية من أجل استقلال الوطن، ونشر العلوم، والنهج العقلاني في التفكير والممارسة. وكان من أبرز هؤلاء طه حسين الذي عمل أستاذاً في جامعتيْ فؤاد (القاهرة) وفاروق (الإسكندرية)، ووزيراً للتربية والتعليم. وقد طبق أساليب النقد العلمي الحديث في دراسته للشعر الجاهلي، وألقى ظلالاً من الشك أن يكون هذا الشعر قد نظم قبل الإسلام، فأثار معارضة شديدة في الأوساط المحافظة والمتدينة منها بخاصة[٤٩]. وكان أهم كتبه **مستقبل الثقافة في مصر** الصادر سنة ١٩٣٨، أي بعد حصول مصر على استقلالها السياسي المقيد بمعاهدة التحالف المصرية ـ البريطانية لسنة ١٩٣٦، ودخولها في عصبة الأمم. دعا طه حسين المصريين في كتابه هذا إلى التخلص من عقدة النقص تجاه الأوروبيين: «علينا أن نصبح أوروبيين في كل شيء، قابلين ما في ذلك من حسنات وسيئات. . . علينا أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يُحَب منها وما يُكره، وما يحمد فيها وما يعاب»[٥٠] ولا يختلف طه حسين في نظرته إلى مصر كأمة عن أحمد لطفي السيد. ويستبعد طه حسين، كالسيد، أن يستطيع الدين توجيه الحياة السياسية. ولكنه في كتابه **الوعد الحق**[٥١] خطا خطوة نحو دمج مصر في بوتقة العروبة. وأولى طه حسين التربية والتعليم اهتماماً كبيراً باعتبارها سبيل التقدم والحرية والحياة الديمقراطية.

---

(٤٨) حوراني، المصدر نفسه، ص ٢٠٩ ـ ٢٢٤.

(٤٩) طه حسين، **في الأدب الجاهلي**، ط ١٤ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨١)، وقد صدرت الطبعة الأولى في ١٩٢٦.

(٥٠) طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر** (القاهرة: [د. ن.]، [د. ت.])، وحوراني، المصدر نفسه، ص ٣٩٣ ـ ٣٩٤.

(٥١) طه حسين، **الوعد الحق** (القاهرة: [دار المعارف]، ١٩٥٠).

وفي بلاد الشام والعراق، وفي نشوة انتصار التيار الليبرالي الإصلاحي فيهما، بعد استقلال العراق المقيد بمعاهدة التحالف العراقية ـ البريطانية لسنة ١٩٣٠، ونجاح الكتلة الوطنية في سوريا في إبرام المعاهدة السورية ـ الفرنسية لسنة ١٩٣٦، طغى ساطع الحصري (١٨٨٣-١٩٦٨)، على أقرانه في هذا التيار من خلال مؤلفاته الغزيرة التي ظهر فيها أثر الفلسفة الوضعية الفرنسية والقومية الأوروبية واضحاً جداً. واستقى مفاهيمه من مفكريْ عصر التنوير والقرن التاسع عشر ولا سيما الرومانسيين الألمان أمثال آرندت (Arndt) وهردر (Herder) وهيغل (Hegel) وفيخته (Fichte). وأعجب بالمربي السويسري بستالوزي (Pestalozzi) لاقتران فكره بعمله. وتبنى الفكرة الألمانية في اعتبار الأمة «كائناً حياً روحياً»، ولكنه رفض الدعوة الألمانية للتفوق العرقي، وكان من كبار دعاة العلمانية، ومن المؤمنين بقدرة الإنسان على تشكيل بيئته. وتصدى الحصري للسلفية الإسلامية وللشيوعيين، ورد على الحجج التي ساقوها للدفاع عن آرائهم السياسية. فقد قال في رده على السلفيين الإسلاميين: «يصبح (الماضي) مضراً حين يأخذ شكل قوة جاذبة تدعونا إلى العودة إلى الوراء، فلا يجوز لنا أن نعتبر الماضي هدفاً نتوجه نحوه ونسعى للعودة اليه، بل يجب علينا أن نكوِّن منه قوة فعالة حافزة، تدفعنا نحو المستقبل الجديد»(٥٢).

وقال رداً على الدعوة الأممية الشيوعية: «إن دعاة الأممية الشيوعية يريدون تغيير نظام المجتمع الحالي من أساسه، ويعتقدون أن ذلك لا يمكن إن يتم دون ثورة وحروب، ويقولون إن هذه الثورة يجب أن لا تتقيد بقيود الوطنية، بل يجب أن تعمل ضدها... إن هذه الأسطر كتبت قبل ست سنوات، والآن، بعد أن حدث ما حدث في روسيا السوفياتية منذ ذلك التاريخ، ولاسيما منذ نشوب الحرب العالمية الجديدة، نستطيع أن نقول: إن فكرة الوطنية قد انتصرت على فكرة الأممية حتى في روسيا السوفياتية نفسها»(٥٣).

وظهرت في العراق «جماعة الأهالي» سنة ١٩٣٢ من صلب هذا التيار العقلاني الليبرالي الإصلاحي. وضمت شخصيات مؤثرة مثل محمد حديد وعبد القادر إسماعيل وعبد الفتاح إبراهيم وحسين جميل وكامل الجادرجي، وظلت صحيفة **الأهالي** تعبر عن اتجاههم الفكري. وتضمنت مبادئ الحركة الشعبية التي تأسست في

---

(٥٢) ساطع الحصري [أبو خلدون]، **آراء وأحاديث في الوطنية والقومية**، سلسلة التراث القومي. الأعمال الكاملة لساطع الحصري؛ ١، طبعة خاصة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ٧٠، نشر هذا الكتاب لأول مرة سنة ١٩٤٤.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٥٤ ـ ٥٥.

ما بعد من هذه المجموعة من المثقفين: ضمان حقوق الفرد وحريته، واستقلال الدولة وسيادتها التامة، وتدخل الدولة في الحياة الاقتصادية لضمان العدالة في توزيع الثروة وتوفير الخدمات العامة للمواطنين ولا سيّما التعليم والصحة العامة، وتنظيم الأحوال الشخصية وفق قوانين مدنية حديثة، وتحرير المرأة(٥٤).

ويندرج في نطاق هذا التيار دعاة القومية الفرعونية في مصر الذين تناولنا بعضهم، ودعاة القومية اللبنانية وعلى رأسهم بولس نجم وشارل قرم وميشال شيحا وسعيد عقل. فقد قال هؤلاء بوجود أمه لبنانية قائمة بذاتها، تعود جذورها إلى عهد الفينيقيين، وساهم الموقع الجغرافي واستمرار سكانها في تشكيلها. وقد دعا هؤلاء إلى الاقتصاد الحر، وضمان هيمنة الأكثرية المسيحية في لبنان. والحرية عند شيحا هي حرية المعتقد وحرية التجارة. وأكد تفرد لبنان باعتباره الوطن الأعجوبة(٥٥).

وكانت عصبة العمل القومي التي تأسست سنة ١٩٣٣ من نخبة من الشباب القومي العربي من لبنان وسوريا وفلسطين والعراق، من هذا التيار العقلاني الليبرالي الإصلاحي. وقد ركزت في أهدافها على سيادة العرب واستقلالهم، والوحدة العربية الشاملة، وتوحيد حركة المقاومة في الأقطار العربية، ومحاربة الصهيونية والاستعمار، وتوحيد السوق الاقتصادية العربية، ومحاربة الإقطاع، والقضاء على العصبيات العائلية والمذهبية والمحلية، ورفع مستوى المرأة ونشر التعليم وتعميمه على جميع فئات المجتمع العربي(٥٦).

وكان عبد الله العلايلي من الرواد القوميين في هذا التيار. فقد رأى أن من أسباب فشل ثورة العرب سنة ١٩١٦ استسلام العرب للوعود الموهة التي أطلقها الحلفاء، وخدعة الانتداب التي شجعت على الانفصال والتجزئة السياسية. وشعر بأن العرب يفتقرون إلى فلسفة قومية، باعتبارها القوة التي تمدهم بفيض من الحيوية وتضمن لهم المقاومة والبقاء(٥٧).

---

(٥٤) فؤاد حسن الوكيل، **جماعة الأهالي في العراق، ١٩٣٢ ـ ١٩٣٧**، سلسلة دراسات؛ ١٩٩، ط ٢ (بغداد: دار الرشيد للنشر، ١٩٨٠)، ص ١٦٠ ـ ١٦٣.

(٥٥) انظر: ميشال شيحا: **لبنان في شخصيته وحضوره**، نقله إلى العربية فؤاد كنعان (بيروت: منشورات الندوة اللبنانية، ١٩٦٢)، و**لبنان اليوم (١٩٤٢)**، نقله عن الفرنسية أحمد بيضون؛ مع مقدمة من غسان تويني (١٩٥٥ و١٩٦٥) (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩٥)، وفواز طرابلسي، **صلات بلا وصل: ميشال شيحا والأيديولوجيا اللبنانية** (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٩).

(٥٦) خطار بوسعيد، **عصبة العمل القومي ودورها في لبنان وسوريا، ١٩٣٣ ـ ١٩٣٩** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤)، ص ١٠٧ ـ ١٢١.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٢٧٨ و٢٩٨ ـ ٢٩٩.

ومن الرواد القوميين الليبراليين: علي ناصر الدين الذي ألف كتاب **قضية العرب** وعرَّف فيه الأمة تعريفاً مستمداً من الفكر القومي الأوروبي، وأوضح أن قضية العرب هي قيام دولة الوحدة التي تضمهم جميعاً[٥٨].

أما قسطنطين زريق فقد كان أقدر القوميين العرب الليبراليين في التعبير عن الاتجاه العقلاني الليبرالي، رأى زريق أن لا وحدة للعرب من دون نهضة وتحرير. «لا توجد قومية، في نظره، من دون فكر متحرر، ولا من دون نهضة اجتماعية». وأكد زريق انتماءه للحضارة العربية الإسلامية: «أنا كعربي اعتمد الفكر الإسلامي والفن الإسلامي والأدب العربي والأمجاد العربية هي كلها من تراثي». وفصل زريق بين القومية والدين[٥٩]، وجاء كتابه **الوعي القومي** الصادر سنة ١٩٣٩ معبّراً عن نزعة زريق العقلانية الليبرالية الأخلاقية. وكان لزريق وما زال تأثير قوي في الفكر العربي المعاصر.

وفي المغرب العربي يعد الحزب الدستوري الجديد في تونس ممثلاً لهذا التيار. فقد ركز الحبيب بورقيبة على العقل الذي «يجب أن يسيطر على كل شيء في هذا العالم ويوجه كل نشاط بشري». كما ركز على القومية التونسية، مع دعوته إلى اتحاد الأقطار المغربية كهدف نهائي. ونجح إلى حد بعيد في إضعاف الولاءات الضيقة القبلية والجهوية[٦٠].

وفي الجزائر يعدّ « تيار اتحاد المنتخبين المسلمين الجزائريين» الذي تأسس سنة ١٩٢٧ من هذا التيار الليبرالي الذي كان يطالب بتمثيل الأهالي في البرلمان الفرنسي والمساواة بين الجزائريين والفرنسيين، وتطوير التعليم وتعميمه، وتطبيق القوانين الاجتماعية الفرنسية في الجزائر. وكان فرحات عباس حتى قيام الثورة الجزائرية يمثل هذا التيار[٦١]. وكان حزب الشعب الجزائري الذي تأسس سنة ١٩٣٧ امتداداً لجمعية نجم أفريقيا الشمالية من هذا التيار الليبرالي، وإن اختلف عن اتحاد المنتخبين في دعوته إلى استقلال الجزائر عن فرنسا[٦٢]. أما في المغرب الأقصى فقد كانت «كتلة

---

(٥٨) عبد الله العلايلي، **دستور العرب القومي**، ط ٢ (بيروت: دار الجديد، ١٩٩٦)، ص ١٠ ـ ١١.

(٥٩) محمد كامل الخطيب، **القومية والوحدة: وثائق شعبية وسياسية، قضايا وحوارات النهضة العربية**؛ ١٦، ٣ أقسام في ٣ ج (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٤)، ص ١١٧٥ و١١٧٧.

(٦٠) Mohammed Dabbab, *Les Délégations destouriennes à Paris, ou, La «question tunisienne» dans les années 1920: Revendications, manoeuvres, polémiques, scission*, Textes et documents (Tunis: Maison tunisienne de l'édition, 1980), pp. 71-74.

(٦١) علي محافظة، **موقف فرنسا وألمانيا وإيطاليا من الوحدة العربية، ١٩١٩ ـ ١٩٤٥**، مواقف الدول الكبرى من الوحدة العربية؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، ص ٢٣٣.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٢٧٨ و٢٩٨ ـ ٢٩٩.

العمل الوطني» التي وضعت أول خطة للإصلاح سنة ١٩٣٤ من هذا التيار الليبرالي(٦٣).

واستمر هذا التيار العقلاني الليبرالي الإصلاحي في بعض الأقطار العربية بعد الاستقلال الوطني، ولكنه لم يستمر طويلاً بسبب الانقلابات العسكرية وهيمنة التيار العقلاني الثوري على الساحة السياسية العربية في الخمسينيات والستينيات والسبعينيات من القرن العشرين.

والسؤال الذي يطرح بعد هذا العرض السريع والموجز لتاريخ هذا التيار: هل حقق هذا التيار الأهداف التي وضعها رواده وقادته؟ الجواب بكل بساطة: كلا. لقد فشل هذا التيار في تحقيق أهدافه. ولكن ما هي أسباب هذا الفشل؟ لقد تناول الباحثون العرب هذا الموضوع خلال العقدين الماضيين من الزمن، وأرجعوا هذا الفشل إلى الأسباب التالية:

١ ـ لم يدرك أتباع هذا التيار الأسباب والعوامل التي أدت إلى ظهور العقلانية الليبرالية في أوروبا والظروف التاريخية والاجتماعية والاقتصادية التي رافقت ظهورها. واقتبسوا الأفكار الأوروبية، أو استوردوها كما استوردوا البضائع الأوروبية، وحاولوا تطبيقها في الواقع العربي فجاءت مسوخاً شائهة. و لم تسعفهم في فهم واقعهم المعاش وتحليل القضايا والمشكلات التي واجهتها مجتمعاتهم، ووضع حلول مناسبة لها من منظور موضوعي وبمنهجية علمية سليمة.

٢ ـ غابت عن هؤلاء المتنورين العقلانيين الليبراليين الروح النقدية لما اقتبسوه، فقلدوا الغرب تقليداً أعمى. وتبنوا الأفكار والمبادئ والقيم الغربية، وتحمسوا لها، ودافعوا عنها، فعادَوا الدين واستهانوا به، واعتبروا الرفاهية الفردية معياراً لقياس التقدم الاقتصادي. ونادوا بالحرية الاقتصادية وعدم تدخل الدولة، في وقت كان المطلوب عكس ذلك لتحقيق التنمية الاقتصادية العربية. وثاروا على القديم لمجرد أنه قديم. وتحمسوا لتحرير المرأة حتى تصبح نسخة طبق الأصل عن المرأة الغربية. وقلدوا البرلمانات الغربية كما هي، دون مراعاة لظروفهم وأحوالهم التاريخية(٦٤). وفي فترة الخمسينيات والستينيات أعجب التنويريون الليبراليون بأمريكا، وتبنوا

---

(٦٣) John P. Halstead, *Rebirth of a Nation; the Origins and Rise of Moroccan Nationalism, 1912-1944*, Harvard Middle Eastern Monographs; no. 18 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967), pp. 210-216.

(٦٤) أمين، «حول مفهوم التنوير: نظرة نقدية لتيار أساسي من تيارات الثقافة العربية المعاصرة،» ص ٨٥ ـ ٨٧.

الأفكار الغربية وروَّجوا للحملات الإعلامية الغربية المناوئة للاشتراكية وللاتحاد السوفياتي، ومنظومة الدول الاشتراكية. وخير من يمثل هذا التيار زكي نجيب محمود مترجم كتاب **آثرت الحرية** لكرافشنكو الذي هرب من أوروبا الشرقية إلى الولايات المتحدة الأمريكية(٦٥).

٣ ـ قامت الدعوة العقلانية في الغرب على تحرير العقل من وصاية الكنيسة، وجعلت من القيم السائدة قيماً علمانية أي قيماً اجتماعية مدنية خاضعة للعقل ومستمدة منه. ولم تمنع العقلنة الغربيين من التأكيد على أن ثقافتهم هي ثقافة يهودية ـ مسيحية(٦٦)، أما التيار العقلاني الليبرالي العربي فقد تبنى العقلانية الغربية المتطرفة الملحدة، التي تعادي الدين وتهمله.

٤ ـ لقد نشأت العقلانية الغربية لتحرير العقل من النقل ونزع قيمه عن النظام اللاهوتي السائد، أي أنها رفضت التقليد رفضاً باتاً وفتحت أمام العقل آفاقاً واسعة لا حدود لها من الحرية والبحث. أما العقلانية الليبرالية العربية فقد تمسكت بمبادئ وقيم العقلانية الغربية وقلدتها تقليداً أعمى، فكانت نوعاً من السلفية الفكرية والتبعية الثقافية. ولم يقدم العقلانيون الليبراليون العرب نتاجاً فكرياً أصيلاً نابعاً من فهمهم للعقلانية الليبرالية في الواقع العربي الذي عاشوه بمشكلاته.

٥ ـ ينتمي معظم العقلانيين الليبراليين العرب إلى فئات دينية واجتماعية متميزة، أما بقية الفئات الشعبية التي تمثل أكثرية المجتمع، فكانت متعلقة بدينها وتراثها وتقاليدها الموروثة. أي أن العقلانية الليبرالية كانت حليفة للفئات العليا في المجتمع، التي كانت بدورها حليفة للغرب المستعمر أو مرتبطة بالسوق الغربية. ولهذا ظل تأثير هذا التيار العقلاني الليبرالي محدوداً ومقصوراً على فئات اجتماعية معينة لا تمثل الشعب كله.

٦ ـ قامت العقلانية الليبرالية الغربية على الشك في النظم الفكرية السائدة وتأكيد حرية الإنسان الفرد والجماعة، أما العقلانية العربية فاستهدفت تثبيت النظم القائمة وتبريرها، ونشأت ثقافة عربية عقلانية جامعة تقوم على التقليد الأعمى وغابت عنها الروح النقدية الواعية(٦٧).

---

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٨٨.

(٦٦) برهان غليون، **اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥)، ص ٢٢٧ ـ ٢٣٠.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٨، والسيد يسين، **الوعي القومي المحاصر: أزمة الثقافة السياسية العربية** (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٩١)، ص ٣٣ و٤٧ ـ ٤٨.

ثالثاً : التيـار العقلانـي الثـوري

يرى أنصار هذا التيار أن الثورة أو الانقلاب هو السبيل الوحيد إلى تغيير المجتمع تغييراً جذرياً وإقامة مجتمع تتوافر فيه العدالة والمساواة وتسوده العقلانية. وقد ظهر هذا التيار كرد على التيار الليبرالي العقلاني الذي مُنِيَ بالفشل، وإن كانت جذوره مستوردة من الغرب، ولم تنتشر أفكاره على نطاق واسع إلا في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين. ويمثل هذا التيار: الأحزاب الشيوعية في الأقطار العربية، والماركسيون العرب، والحزب القومي السوري، وحزب البعث العربي الاشتراكي، وحركة القوميين العرب، وثورة مصر (١٩٥٢-١٩٧٠).

نقلت الأحزاب الشيوعية العربية الفكر الماركسي ـ اللينيني كما تبناه الاتحاد السوفياتي. والتزمت به دون زيادة أو نقصان حتى الحرب العربية ـ الإسرائيلية سنة ١٩٦٧. ولم تسعَ إلى فهم الواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي العربي من منظور ماركسي ـ لينيني أو ماركسي ـ ماوي. والتزمت بالخط الفكري والسياسي الذي رسمته لها الأممية الشيوعية حتى حُلت الأخيرة سنة ١٩٤٣. وإذا استعرضنا برامج هذه الأحزاب خلال هذه الحقبة من الزمن، وجدنا أنها تركز على إقامة «نظام إنساني يؤّن الخبز والحرية والسلام للشعب كله»، وعلى عدم التمييز بين المواطنين في الجنس أو الدين، وإقامة نظام حكم ديمقراطي يضمن الحريات الشعبية الديمقراطية كحرية الصحافة والرأي، وقيام النقابات العمالية والمهنية والأحزاب السياسية، والدفاع عن العمال والحرفيين، والتعاون مع الاتحاد السوفياتي[٦٨].

وكان حل الأممية الشيوعية، على حد تعبير خالد بكداش، في تقريره أمام المؤتمر الوطني الثاني للحزب الشيوعي في سوريا ولبنان (٣١/ ١٢/ ١٩٤٣-٢/ ١/ ١٩٤٤)، تحريراً للأحزاب الشيوعية التي «أصبحت مستقلة كل الاستقلال في نطاقها الوطني، ولم يبق لها أي اتصال بأي مركز دولي، وصار كل حزب حراً تماماً في إدخال ما يراه من تعديل وتحوير على برنامجه وسياسته وبنائه ونظامه»[٦٩].

وفي التقرير نفسه، لخص بكداش برنامج الحزب بقوله : «صحيح أننا حزب انقلابي، أي أننا نريد انقلاباً في حياتنا ومجتمعنا، ولكن الانقلاب الموضوع أمام بلادنا

---

(٦٨) خالد بكداش، **خالد بكداش يتحدث: حول بعض قضايا التاريخ والفكر والسياسة والأدب**، إعداد وحوار عماد نداف (دمشق: دار الطليعة، ١٩٩٣)، ص ١٦٣.

(٦٩) خالد بكداش في: **مؤتمرات الحزب: تقارير، كلمات افتتاحية، مداخلات** (دمشق: منشورات الحزب الشيوعي السوري، ١٩٩٨)، ص ٦.

ليس انقلاباً اشتراكياً بل هو انقلاب وطني ديمقراطي. . . وحزبنا الشيوعي في سوريا ولبنان، هو قبل كل شيء وقبل أي اعتبار آخر، حزب التحرر الوطني، حزب الحرية والاستقلال»[٧٠].

وجاء في بيان للأحزاب الشيوعية في المشرق العربي (العراق وسوريا ولبنان وفلسطين) صدر في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٤٨، دعوة إلى إقامة جبهة وطنية شعبية تضم القوى الوطنية والديمقراطية لمواجهة الرجعية المحلية للاستعمار، والى إلغاء الأحكام العرفية والاستثنائية، واحترام الحريات الديمقراطية والنقابية، ومحاربة النعرات الطائفية والعنصرية[٧١]. وظل أثر الأحزاب الشيوعية ضعيفاً في الحياة السياسية العربية.

لقد لخص كريم مروَّة، الشيوعي اللبناني، أزمة الأحزاب الشيوعية العربية واليسار العربي بما يلي:

١ ـ العجز عن فهم إشكالية التخلف الذي لا يزال السمة السائدة في البلاد العربية.

٢ ـ غياب التنمية المطلوبة لإخراج البلدان العربية من التخلف أو قصورها عن تحقيق ذلك.

٣ ـ العجز عن فهم تطور الرأسمالية وتحديد القوى الطبقية في بلداننا المعبرة عنها وعن مصالحها.

٤ ـ الاختلاف حول تحديد البيئة الاجتماعية للمجتمعات العربية، وتحديد الطبقات الاجتماعية ووزنها ودورها.

٥ ـ الاختلاف في تحديد مفهوم الدولة الوطنية، الدولة الحديثة التي لم تتشكل بعد.

٦ ـ الاختلاف حول الديمقراطية على صعيديْ الدولة والمجتمع.

٧ ـ القصور عن فهم ظاهرة تفكك الدولة والكيان والمجتمع في البلاد العربية، وظاهرة التطرف والعنف المدمر.

---

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٧١) بكداش، **خالد بكداش يتحدث: حول بعض قضايا التاريخ والفكر والسياسة والأدب**، ص ١٦٤ ـ ١٧٠.

٨ ـ العجز عن فهم التفكك الذي يسود العلاقات بين الدول العربية والعلاقات بين القوى الشعبية ومنها قوى اليسار.

٩ ـ العجز عن تحديد المفهوم المعاصر لعلاقات العرب بالعالم وبمنجزات العصر.

١٠ ـ غياب المرجعية النقدية لتاريخ النضال العربي الحديث في القرن العشرين(٧٢).

ويعزو نبيل عبد الفتاح عجز الأحزاب الماركسية العربية عن إنتاج فكر ماركسي عربي إلى « الوقوع في وهم الأساطير والشعارات الأيديولوجية، وغلبة نزعة القياس التاريخي على واقع مفارق، وتحوُّل الأساطير المنتجة إلى مدركات وحقائق لدى حلقات منعزلة، حيث تحوَّل الواقع إلى بيان سياسي»(٧٣).

ويؤكد معظم الباحثين في أزمة اليسار العربي، أن السبب الأول في هذه الأزمة هو التبعية الذهنية للنموذج السوفياتي، دون الاجتهاد الفعلي لإنتاج نموذج عربي يقوم على دراسة الواقع العربي دراسة علمية موضوعية(٧٤).

والواقع أن الماركسية ـ اللينينة والاشتراكية قد تبناهما عدد من المفكرين العرب قبل قيام الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي. فشبلي الشميِّل كان من دعاة الاشتراكية ومن رواد التيار المادي في عصر النهضة، وكذلك كان سلامة موسى. وأسس خير الله خير الله مع خمسة من اللبنانيين «الحزب الاشتراكي: الفرع العربي من الأممية العالمية» في ١/ ٧/ ١٩١٩ في باريس. وعقد اجتماع مشترك بين هذا الحزب والحزب الاشتراكي المصري في ٢١/ ٧/ ١٩١٩ وتم الاتفاق بينهما على تأسيس «التحالف الاشتراكي الشرقي»(٧٥). وكان نقولا حداد قد أصدر كتابه **الاشتراكية** عن دار الهلال بالقاهرة سنة ١٩٢٠، مستنداً إلى تعاليم ماركس وكتابات لينين(٧٦). وواجه الماركسيون العرب الأوائل المشكلات نفسها التي واجهها المتأخرون منهم في تمسكهم

---

(٧٢) كريم مروة، «اليسار العربي واقع ومهمات وآفاق،» في: عبد الغفار شكر، محرر، **اليسار العربي وقضايا المستقبل** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٨)، ص ٣٤٣ ـ ٣٤٦.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(٧٤) انظر: المصدر نفسه، وعبد الله تركماني، **الأحزاب الشيوعية في المشرق العربي والمسألة القومية من العشرينات إلى حرب الخليج الثانية** (بيروت: منشورات الآن، ٢٠٠٢)، ص ٧٩٤ ـ ٧٩٥.

(٧٥) محمد دكروب، **جذور السنديانة الحمراء: حكاية نشوء الحزب الشيوعي اللبناني، ١٩٢٤ ـ ١٩٣١**، ط ٢ (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٤)، ص ٦١.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٨٥.

بالأيديولوجيا الماركسية ـ اللينينية دون أن يعيروا بالاً لواقع مجتمعاتهم. وكان تأثيرهم ضعيفاً في هذه المجتمعات، مثلما كان فشلهم ذريعاً في تحليل واقع بلدانهم المُعاش ووضع الحلول للمشكلات التي كانت تواجهها، وحاول بعضهم الخروج على الأنموذج السوفياتي أمثال ياسين الحافظ والياس مرقص وسمير أمين، دون جدوى.

ويعدّ أنطون سعادة من قادة هذا التيار العقلاني الثوري المؤمن بالعلمانية، وقد تأثر سعادة بآراء فيدال دولا بلاش (Vidal de la Blache)(٧٧) ور. جوهانيت (R. Johannet)(٧٨) في تعريف الأمة، وبأفكار رينان القائلة: «إن الأمة تتألف من زواج جماعة من الناس وبقعة من الأرض». وتشبه نظرة سعادة في تمجيد المجتمع على حساب الفرد، نظرة البعثيين والقوميين العرب والشيوعيين العرب. وتشبه نظرته إلى الزعيم والزعامة نظرة الفاشيين والنازيين والشيوعيين. فهو يؤكد أن «البيئة كانت ولا تزال تحدد الجماعة لأن لكل بيئة جغرافيتها وخصائصها»(٧٩). وقد حارب سعادة الروح الطائفية والنزعة الانعزالية في لبنان. وأنشأ الحزب القومي السوري ليكون الأداة اللازمة للانقلاب وبناء الدولة السورية التي تشمل أقطار بلاد الشام، ثم أضيف إليها العراق وجزيرة قبرص. ولم يتردد الحزب في السعي إلى تحقيق أهدافه بالعنف أو الانقلاب العسكري.

وكان يؤمن أن النظام البرلماني غير مؤهل لإحداث التغيير الذي يسعى إليه الحزب(٨٠). وتضمَّن القسم الإصلاحي من مبادئ الحزب فصل الدين عن الدولة وإزالة الحواجز بين مختلف الطوائف والمذاهب، وإلغاء الإقطاع. يصف سعادة حزبه بهذه العبارات: «نحن حركة هجومية، لا حركة دفاعية. نهاجم بالفكر والروح، ونهاجم بالأعمال والأفعال أيضاً. نحن نهاجم الأوضاع الفاسدة القائمة التي تمنع أمتنا من النمو ومن استعمال نشاطها وقوتها. نهاجم المفاسد الاجتماعية والروحية والسياسية. نهاجم الحزبيات الدينية، نهاجم الإقطاع المتحكم بالفلاحين، نهاجم الرأسمالية الفردية الطاغية، نهاجم العقليات المتحجرة المتجمدة، نهاجم النظرة الفردية، ونستعد لمهاجمة الأعداء الذين يأتون ليجتاحوا بلادنا بغية القضاء علينا، لنقضي عليهم»(٨١).

---

(٧٧) Paul Vidal de La Blache, *Principles of Human Geography*, edited by Emmanuel de Martonne; translated from the French by Millicent Todd Bingham (New York: H. Holt and Company, [1926]).

(٧٨) R. Johannet, *Le Principe de nationalites* (Paris: [s.n.], 1932).

(٧٩) أنطون سعادة، **نشوء الأمم** (بيروت: دار الفكر للأبحاث، ١٩٩٨)، ص ٤٥.

(٨٠) أنطون سعادة، **المحاضرات العشر** ([د.م.: د.ن.]، ١٩٤٨)، ص٤٠.

(٨١) المصدر نفسه، ص ١٦١.

أما حزب البعث العربي الاشتراكي الذي تأسس سنة ١٩٤٧، فقد ركز على أن «القومية العربية حقيقة حية خالدة وذات مضمون تقدمي إنساني». وكان في بداياته متأثراً بالليبرالية الغربية، وقد تقدمت الحرية والوحدة في الأربعينيات والخمسينيات من القرن العشرين على الاشتراكية في كتابات قادة الحزب. وأخذ الحزب في هذه الحقبة من الزمن بالعلمانية بمعنى الفصل بين الدين والسياسة. وهاجم العصبيات الطائفية والمذهبية والعرقية والجهوية(٨٢).

يؤكد مؤسسا الحزب، ميشيل عفلق وصلاح الدين البيطار، تأثرهما بالفلسفة القومية الألمانية بقولهما: «نحن حريصون على أن نذكر هنا، ومنذ الآن ما كان للفلسفة الألمانية من فضل علينا في توجيه فكرنا نحو ما هو أعمق من الظواهر المادية والعلاقات الاقتصادية في تفسير سير التاريخ ونمو المجتمع، وأنها كانت معدلة لأثر الفلسفة المادية فينا، وواقية لنا من الانخداع بالنظرة المجردة التي تقوم الاشتراكية عليها، والتي هي نفي للقومية من أساسها»(٨٣).

وكان موقف الحزب من ثورة ٢٣ تموز/ يوليو ١٩٥٢ في مصر موقفاً سلبياً خلال السنوات الثلاث التي تلت قيامها. وبدأ اللقاء والتقارب مع جمال عبد الناصر منذ سنة ١٩٥٥ واستمر حتى سنة ١٩٦١. واتخذ الحزب موقفاً سلبياً من الانقلابات العسكرية بعد تجربته المؤلمة مع انقلاب حسني الزعيم في سوريا سنة ١٩٤٩، ولكن هذا الموقف تغير بعد الدمج الذي تم بين حزب البعث العربي والحزب العربي الاشتراكي بزعامة أكرم الحوراني سنة ١٩٥٣(٨٤). وشارك الحزب في الانقلابات العسكرية التي حدثت في العراق في ١٤/ ٧/ ١٩٥٨ و ٨/ ٢/ ١٩٦٣ و ١٧/ ٧/ ١٩٦٨؛ كما شارك في الانقلابات العسكرية التي حدثت في سوريا في ٨/ ٣/ ١٩٦٣ وفي شباط/ فبراير ١٩٦٦ وتشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٠ في سبيل الوصول إلى الحكم.

كان عفلق يتحدث في بدايات الحزب عن الانقلاب بمعنى الثورة والتغير الجذري، ففي مقال له بعنوان: «الصلة بين العروبة والحركة الانقلابية» نشر سنة ١٩٥٠ كتب ما يلي: «فالانقلاب ليس له إلا معنىً واحد وواضح هو الصراع

---

(٨٢) شبلي العيسمي، **حزب البعث العربي الاشتراكي**، ٢ ج (بغداد: وزارة الثقافة والاعلام، ١٩٨٦)، ج ١: **مرحلة الأربعينات التأسيسية، ١٩٤٠ ـ ١٩٤٩**، ص ١٢٠ ـ ١٢٢.

(٨٣) ميشيل عفلق وصلاح الدين البيطار، **القومية العربية وموقفها من الشيوعية** (دمشق: مكتب البعث العربي، ١٩٤٤)، ص ١٧.

(٨٤) العيسمي، المصدر نفسه، ج ٢: **مرحلة النمو والتوسع، ١٩٤٩ ـ ١٩٥٨**، وللكتاب ط ٣ صادرة عن وزارة الثقافة والاعلام في بغداد سنة ١٩٨٧، ص ٣٩ ـ ٤١.

والمعاكسة للعقلية والخلق والمصالح السائدة، والبعث يولد من الصراع»[٨٥]. وما لبث أن تخلى عن هذا المصطلح وأصبح يتحدث عن الثورة والموقف الثوري. ففي مقال له نشر في ٢٥/ ٤/ ١٩٥٦ بعنوان «ثورية القضية العربية» كتب «لقد تصورنا قضيتنا تصوراً ثورياً انقلابياً. . . اعتبرنا الحل الصحيح لقضيتنا هو في معالجة أوضاعنا من جذورها، وفي إعادة النظر في أسس حياتنا ذاتها. . ولم نكتف بأن قدمنا حلنا الثوري كمستوى أعلى من مستوى الحل التطوري، بل كشفنا عن زيف الادعاء التطوري وما ينطوي عليه من خداع متعمد»[٨٦]. يقول عفلق: «كان الأفق الذي وضع لحزبنا منذ البداية هو الأفق الروحي الأخلاقي الذي يمد المناضلين. . بالإيمان المتجدد ويمدهم بالنظرة العلمية الموضوعية، لأن الإيمان لا يتناقض مع هذه النظرة، وإنما على العكس، هو الذي يضيء العقل ويكشف عن مواهبه»[٨٧].

يقول عفلق في تناوله للعلمانية، إنه رفض العلمانية الماركسية التي تعني التحرر من الدين والإهمال لكل ما له علاقة بالدين والتراث[٨٨]. وإنه تبنى نظرة إيجابية نحو التراث العربي والدين الإسلامي في محاضرته التي ألقاها في «ذكرى الرسول العربي» سنة ١٩٤١ والتي أكد فيها أن التراث العربي ـ الإسلامي هو تراث للمسلمين والمسيحيين العرب على حد سواء. يقول في هذا الصدد: «الواقع الذاتي هو أنني شخصياً، في بداية تكوين الحزب، اكتشفت الإسلام. أقول اكتشفت ولا أعني أنني لم أكن أعرف الإسلام. . . اكتشفت الإسلام كثورة، كتجربة ثورية هائلة، وقرأته قراءة جديدة من هذا المنظار، في أنه عقيدة ونضال في سبيلها»[٨٩].

لقد برر شبلي العيسمي الانقلابات العسكرية بقوله: «انطلق الحزب من اعتبار الأنظمة والقوى الرجعية المسيطرة على مقدرات البلاد عقبة كبيرة في طريق التحرر التام والتقدم، لأنها تعمل لمصالحها الطبقية وبوحي من أهدافها الإقليمية الضيقة من جهة، ولأنها تهادن الإمبريالية أو تخضع لها من جهة ثانية. ولذا يجب أن تنحى عن القيادة والحكم بنضال شعبي يوصل الجماهير الواعية المناضلة ممثلة بطلائعها الثورية المنظمة إلى مراكز السلطة والقيادة»[٩٠].

---

(٨٥) ميشيل عفلق، **البعث والاشتراكية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، [١٩٧٣])، ص ٦٥.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٨٨.

(٨٧) ميشيل عفلق، **البعث والتراث** (بغداد: دار الحرية للطباعة، ١٩٧٦)، ص ١٦.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٤٥ ـ ٤٧.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(٩٠) العيسمي، **حزب البعث العربي الاشتراكي**، ج٢: **مرحلة النمو والتوسع، ١٩٤٩ ـ ١٩٥٨**، ص ١٢٣.

وأما الاشتراكية التي كان ينادي بها الحزب فتقوم على تحديد الملكية للأراضي الزراعية وجعل وسائل الإنتاج الكبيرة ملكاً للشعب وتديرها الدولة (التأميم)، وتصفية الشركات الأجنبية وإلغاء الإمتيازات الأجنبية، وتحديد الملكية الصناعية، واشتراك العمال في إدارة المعامل التي يعملون فيها[٩١]. وحاول عفلق التفريق بين اشتراكية البعث والاشتراكية الشيوعية سنة ١٩٥٠ فقال: «إن اشتراكيتنا مطبوعة بفلسفتنا النابعة من حاجات المجتمع العربي وشروطه التاريخية وأوضاعنا الخاصة... كما أنها لا تقر الشيوعية على نظريتها المادية»[٩٢]. وأكد عفلق على أهمية الدافع الروحي بقوله: «نعتقد أن الروح هي الأصل في كل شيء، والدافع الروحي العميق لا يسيطر على المادة والوسائل فحسب، وإنما يخلقها أيضاً»[٩٣].

وورد في دستور حزب البعث أن الأمة العربية ذات رسالة خالدة «تظهر بأشكال متجددة متكاملة في مراحل التاريخ، وترمي إلى تجديد قيم الإنسانية، وحفظ التقدم للبشرية، وتنمية الانسجام والتعاون بين الأمم».

وما إن وصل حزب البعث إلى الحكم في سوريا والعراق حتى اكتشف قادته هزال النتاج الفكري لدى الحزب وعجزه عن حل المشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ولذا ما لبثوا أن اتجهوا إلى التجارب الشيوعية في أوروبا ينتقون منها ما يعتقدون أنها حلول للمشكلات التي واجهتهم. وجاء هذا التقليد مسخاً مشوهاً.

وفي الوقت الذي ظهر فيه البعث على الساحة السياسية العربية، نشأت حركة القوميين العرب ونمت تدريجياً حتى بلغت أوجها في أيام المد الناصري في أواخر الخمسينيات وفي الستينيات من القرن الفائت. وكانت نشرة **الثأر** التي صدر عددها الأول في ٢٠/ ١١/ ١٩٥٢ الناطقة بلسان «الشباب القومي العربي» في بيروت، نواة هذه الحركة. ونجح جورج حبش بتكوين مجموعات صغيرة من الفدائيين الفلسطينيين في صيف ١٩٥٣ واستمرت عملياتهم ضد إسرائيل حتى نهاية سنة ١٩٥٥[٩٤]. وأصبح للحركة تنظيمات قطرية في العديد من أقطار المشرق العربي، ولكل تنظيم صحيفة أو أكثر تنطق باسمه. وبعد قيام الوحدة بين سوريا ومصر، دخلت حركة

---

(٩١) **البعث** (دمشق)، ٢٠/ ٤/ ١٩٥٠.

(٩٢) ميشيل عفلق، **في سبيل البعث** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٣)، ج ١: **الكتابات السياسية الكاملة**، ص ٢١٠.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ١٦٣.

(٩٤) هاني الهندي وعبد الإله النصرواي، محرران، **حركة القوميين العرب: نشأتها وتطورها عبر وثائقها، ١٩٥١ ـ ١٩٦٨، الكتاب الأول: ١٩٥١ ـ ١٩٦١**، ٤ ج (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ٢٠٠١)، ج ١، ص ٩٠ ـ ١١٢.

القوميين العرب مرحلة جديدة. فقد اتخذت قراراً باستمرار تنظيمها على أن تعمل ضمن الاستراتيجية الناصرية « لتحقيق أهداف القيادة الرسمية للثورة العربية». وقاتلت الحركة نظام عبد الكريم قاسم في العراق، وشاركت في انقلاب ٨/ ٢/ ١٩٦٣. الذي جاء بعبد السلام عارف إلى السلطة[٩٥]. وشاركت الحركة في الثورة المسلحة في اليمن الجنوبي ضد الاحتلال البريطاني التي بدأت في ١٤/ ١٠/ ١٩٦٣[٩٦].

ركزت حركة القوميين العرب على الوحدة العربية والحرية والثأر من الاستعمار والصهيونية لاستعادة فلسطين السليبة. وفي كراس للحركة في العراق صدر في شباط/ فبراير ١٩٥٩ بعنوان: « الوحدة ثورة ومسؤولية»، أكدت الحركة أن «الحرية لا تنمو بذورها ولا تتعمق جذورها إلا في ظل الوحدة، والوحدة ذاتها تعود لتصبح عملية تحررية كبرى، لأنها ضمانة التحرر ودعامته الراسخة». وظهرت لأول مرة دعوة إلى الاشتراكية في بيان لحركة القوميين العرب في لبنان في ١/ ٥/ ١٩٥٩، وهي دعوة إلى اشتراكية ديمقراطية تقوم على إعادة وسائل الإنتاج إلى الأمة. «وتقضي على الإقطاع، وتعيد الأرض إلى صاحبها الشرعي: الشعب، ليتمتع بخيراتها المواطنون جميعاً بالطريقة التعاونية التي لا تفسح المجال لأي فرد أن يستثمر جهود الآخرين»[٩٧].

الواقع أن الحركة قد تأثرت فكرياً في المرحلة الأولى من نشأتها (١٩٥١-١٩٥٨) بثلاثة من أعلام الفكر القومي العربي وهم: ساطع الحصري وقسطنطين زريق وعلي ناصر الدين[٩٨]، وجمعيهم من التيار العقلاني الليبرالي. وكان من أبرز مفكريها في هذه المرحلة الحكم دروزة وحامد الجبوري. والقومية في نظرهما هي «الشخصية الجماعية للأمة». والقومية لا تناقض الدين، لأنها واقع حياة والدين رسالة. «وتتعارض القومية مع الدين حينما يتحول الدين إلى حركة سياسية تنفي الروابط القومية وترتكز على الروابط الدينية»[٩٩]. وقد أصدر دروزة والجبوري كتاب **القومية العربية** سنة ١٩٥٦. وأكدا فيه البعد الإنساني للقومية العربية، وانتقدا الماركسية وعدَّاها عدوَّة للقوميات، في فترة بلغ الخلاف بين القوميين والشيوعيين أوجه.

---

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٢٤٦ ـ ٢٤٩.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٤٦٠.

(٩٨) سهير سلطي التل، **حركة القوميين العرب وانعطافاتها الفكرية**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٣١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦)، ص ٥٢ ـ ٦٩.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٨٨.

وفي مرحلة اللقاء مع عبد الناصر أصبحت خطب عبد الناصر وكتابه **فلسفة الثورة** مصدراً أساسياً لفكر الحركة. وبصدور «الميثاق الوطني» سنة ١٩٦٢ بدأت مرحلة جديدة في الفكر الناصري وفي فكر الحركة. فقد ظهرت فكرة الدولة النواة للوحدة العربية الشاملة، وفكرة تصدير الثورة. وعرف «الميثاق الوطني» الثورة بأنها «عمل شعبي تقدمي لا طبقي» وربطها بالاشتراكية والديمقراطية، من خلال تفسيره لها. فهي اشتراكية لأنها حركة الشعب، وهي ديمقراطية لأنها عمل شعبي. والاشتراكية هي «إقامة مجتمع الكفاية والعدل». وبعد هذا الربط بين الثورة والاشتراكية والديمقراطية يطرح «حتمية الحل الاشتراكي» القائم على «ضرورة سيطرة الشعب على كل أدوات الإنتاج وعلى توجيه فائضها طبقاً لخطة محددة». وحتمية الحل الاشتراكي حتمية تاريخية فرضها الواقع، وهو المخرج الوحيد نحو التقدم الاقتصادي والاجتماعي. وعلى الرغم من التأثر الواضح بالنظرية الماركسية في الحتمية التاريخية، لا يقر الميثاق الصراع الطبقي كأساس للتغير الاجتماعي، ويتبنى نظرية التحول السلمي للاشتراكية. وكما يتبنى الميثاق مبدأ الحزب الواحد، وهو الاتحاد الاشتراكي العربي، باعتباره السلطة الممثلة للشعب والحارس على قيم الديمقراطية. ويضمن الميثاق حرية العقيدة الدينية، ويرفض التعصب الديني واستغلال الدين من قبل القوى الرجعية[١٠٠].

وكان لانهيار الوحدة السورية ـ المصرية سنة ١٩٦١ أثره البالغ على فكر حركة القوميين العرب والفكر الناصري. وكان الميثاق الوطني أول رد على الانفصال والفكر السائد قبله. كما كانت «نظرية العمل الثوري» التي نادى بها محسن إبراهيم، أحد مفكري الحركة وقادتها، جزءاً من هذا الرد. أصدر محسن إبراهيم كتابه **مناقشات حول نظرية العمل الثوري**[١٠١]. ونقطة الانطلاق في هذه النظرية هي «الإيمان بالشعب قوة للثورة وقاعدة لصنع النهضة، وطاقة لإكساب حركة النضال العربي معانيها الأصيلة». ولا بد من تسليح الجماهير بالوعي والتنظيم. وأداة العمل الثوري القومي العربي «حركة شعبية واسعة تضم التنظيمات والمؤسسات الحزبية العقائدية والمنظمات الشعبية كافة في إطار الخط الاشتراكي». وقد ركز محسن إبراهيم على الديمقراطية والتعددية في إطار الإيمان بالمجتمع الوحدوي الاشتراكي[١٠٢].

وكان للحرب العربية ـ الإسرائيلية سنة ١٩٦٧، والهزيمة الساحقة التي مني بها

---

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ١١٩ ـ ١٢٥.
(١٠١) محسن ابراهيم، **مناقشات حول نظرية العمل الثوري** (بيروت: دار الفجر الجديدة، ١٩٦٣).
(١٠٢) المصدر نفسه، ص ١٥٩ ـ ١٦٤.

العرب ولا سيما أنظمة الحكم القومية الثورية أثرها على حركة القوميين العرب. فقد تحولت الحركة من تنظيم قومي إلى حركة قطرية ذات تحالفات سياسية. استلهمت الحركة الفكر الماركسي ـ اللينيني، وبعض التجارب الصينية والكورية الشمالية والفييتنامية، وبعض مفكري اليسار الجديد في أوروبا وأمريكا الجنوبية. ومنذ سنة ١٩٦٨ ظهرت في الحركة ثلاثة اتجاهات: **اتجاه** رأى تصفية الحركة والقطيعة مع ماضيها وإنشاء منظمات ماركسية لينينية قطرية بديلة، وانبثق عن هذا الاتجاه «الجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين». أما **الاتجاه الثاني** فقد وجه نقداً شديداً لسياسة الاندماج بالناصرية، وتبنى العنف الثوري (الكفاح المسلح)؛ ويمثل هذا الاتجاه «الجبهة القومية لتحرير الجنوب (اليمن) المحتل». وأصر **الاتجاه الثالث** على استمرار الحركة، ولكنه انتقد تجربتها الفكرية والسياسية بمنهجية جدلية، وحوّلها إلى حزب ماركسي ـ لينيني. ومثّل هذا الاتجاه «حزب العمل الاشتراكي العربي» الذي تأسس سنة ١٩٧٠. وكان أبرز فروعه «الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين» (١٠٣).

أما ثورة تموز/ يوليو المصرية، أو الحركة الناصرية، فلم تكن مذهباً سياسياً ولا فلسفة اجتماعية، وإنما هي تجربة حكم يطمح إلى التقدم تحت قيادة رجل يفكر بصوتٍ عالٍ وبلغة بسيطة أمام الجماهير، بحثاً عن حلول لمشكلات التخلف والفقر والتبعية التي كانت تعيشها الشعوب العربية. وكان جمال عبد الناصر في خطاباته وبياناته وتصريحاته، أنموذجاً لقادة العالم الثالث الساعين إلى تحرير شعوبهم من التخلف والفقر والتبعية. أما مبادئ ثورة ٢٣ تموز/ يوليو فقد قامت على المبادئ الستة التي أعلنتها صبيحة قيامها وهي: القضاء على الاستعمار وأعوانه، والقضاء على الإقطاع، والقضاء على الاحتكار وسيطرة رأس المال على الحكم، وإقامة جيش وطني قوي، وتحقيق العدالة الاجتماعية، وبناء حياة ديمقراطية سليمة(١٠٤).

ورأى عبد الناصر أن لمصر أدواراً هي: الدور القيادي العربي، والدور الدفاعي لبناء قوة دفاعية عربية مستقلة، والدور التحرري القائم على مقاومة الاستعمار ومساعدة الحركات التحررية والاستقلالية العربية، والدور التوحيدي للعرب، والدور التنموي لبناء قوة عربية شاملة. وتبلورت هذه التوجهات في كتابه **فلسفة الثورة** الذي صدر سنة ١٩٥٤(١٠٥). غير أن تجربة الوحدة المصرية ـ السورية

---

(١٠٣) المصدر نفسه، ص١٨٧ ـ ١٩٣.

(١٠٤) تركماني، **الأحزاب الشيوعية في المشرق العربي والمسألة القومية من العشرينات إلى حرب الخليج الثانية**، ص ٤٤٨ ـ ٤٤٩.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٤٥٣.

(١٩٥٨-١٩٦١) التي انتهت بالفشل، أحدثت تغييراً جذرياً في فكر الحركة الناصرية كانت ثمرته «الميثاق الوطني» الصادر سنة ١٩٦٢، الذي تناولنا عناصره الرئيسية في ما سبق. ثم طورت الناصرية مفهومها عن الدولة الحديثة في بيان ٣٠ آذار/ مارس ١٩٦٨، الذي أكد ضرورة الاعتماد على المجالس المتخصصة التي تضم خيرة الكفاءات الفكرية والسياسية.

ويعدّ المفكر اللبناني نديم البيطار ممثلاً للحركة الناصرية في مؤلفاته التي تركز على ما يسميه «قانون الإقليم القاعدة» الذي يرتبط به العمل الوحدوي في الأقطار العربية، وعلى الشخصية السياسية القادرة على استقطاب مشاعر الجماهير، وعلى الأخطار الخارجية والتحديات التي تدفع إلى الوحدة. ووجد في مصر الإقليم القاعدة، وفي عبد الناصر الشخصية الملهمة، وفي إسرائيل الخطر الخارجي[١٠٦].

وعلى أية حال، فقد مني التيار العقلاني الثوري بالفشل، ويعزى ذلك إلى أسباب كثيرة أهمها: إهمال المسألة الديمقراطية والتمسك بفكرة الحزب الواحد، والتبعية الفكرية بسبب العجز عن دراسة المجتمع دراسة علمية موضوعية وتقديم الحلول المناسبة لمشكلاته.

رابعاً: التيار العقلاني النقدي

ظهر هذا التيار بشكل واضح في أعقاب الهزيمة العسكرية للأنظمة الثورية العربية في حرب ١٩٦٧. وكانت الحضارة الغربية قد دخلت في أزمة منذ منتصف الستينيات من القرن الماضي، بعد وصول منظومة الحداثة الغربية إلى طريق مسدود. وتناول العديد من المفكرين الغربيين الجوانب المظلمة في الحضارة الحديثة التي أسفرت عن خوض حربين عالميتين، وموت ملايين البشر، وإنتاج أسلحة الدمار الشامل، وهيمنة أجهزة الدولة الأمنية والتربوية والإعلامية على الناس، وعلى عقولهم وحياتهم الخاصة، وتلوث البيئة، وظهور اتجاهات ما بعد الحداثة في الفكر والمعرفة.

وتبلور الفكر النقدي الغربي منذئذٍ في نقد فكر عصر التنوير في دراسات كثيرة. وكان من أهمها كتاب هربرت ماركوز (Herbert Marcuse) (١٨٩٨-١٩٧٩) **الإنسان ذو البعد الواحد** (One Dimensional Man) الصادر سنة ١٩٦٥. الذي مزج فيه بين التحليل الماركسي والتحليل النفسي الفرويدي في دراسته للحضارة الغربية. وأعاد

---

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٤٥٧ ـ ٤٥٩.

كثير من المؤرخين كتابة تاريخ الحضارة الغربية بروح نقدية، أظهرت الجرائم التي ارتكبها الغرب في آسيا وأفريقيا، ومدى النهب لثروات هاتين القارتين الذي مارسه الغرب الاستعماري. وركزت دراسات أخرى على نقد نظريات التنمية الاقتصادية والاجتماعية. وساهمت حركة اليسار الجديد في الغرب في تعزيز الفكر النقدي[١٠٧].

تأثر المثقفون العرب بهذا التيار العقلاني النقدي الغربي، وتدنى إعجابهم بالحداثة الغربية، ووجهوا اليها سهام نقدهم الجذري. واعتبر بعضهم الماركسية شكلاً من أشكال نقد الحداثة، مثلما اعتبر آخرون الأدب الرومانسي ومسرح العبث تعبيراً عن الاحتجاج الغربي على الطريق المسدود أمام الحضارة الغربية المعاصرة. وعد بعضهم الأصولية الدينية امتداداً جماهيرياً لهذا الاتجاه الفكري. واتضح فكر ما بعد الحداثة في الغرب في رفضه للشمولية التي مثلها هيغل (Hegel) والنظريات الكلية في التاريخ، والعلوم الاجتماعية، والتركيز على الجزئيات والشؤون المحلية، وفي نبذه لليقين المعرفي ورفض المنطق التقليدي، وفي الإلحاح على إسقاط نظام السلطة الفكرية في المجتمع، وفي الجامعة وفي الأدب والفن والعلوم الاجتماعية والإنسانية[١٠٨].

وقد استثمر أتباع التيار العقلاني النقدي من العرب تطور العلوم الإنسانية في تفكيك بنية الوعي، هذا التفكيك الذي يتجاوز الحدود المرسومة عادة بين من في السلطة ومن في المعارضة، أو بين الاتجاهات الديمقراطية ـ الحداثية والاتجاهات الإسلامية، ويزيل الأوهام التي لدى كل فريق عن نفسه وعن الآخر، وهي أوهام تحول دون نقد كل فريق لنفسه ودون فهمه لمنهجيته في التفكير[١٠٩].

كان صادق جلال العظم من رواد هذا التيار بصدور كتابه **نقد الفكر الديني** سنة ١٩٦٨ الذي أثار احتجاج الأوساط الدينية المحافظة. وتلاه كتاب حسن صعب **تحديث العقل العربي: دراسات حول الثورة الثقافية للتقدم العربي في العصر الحديث** الذي صدر سنة ١٩٦٩. وتبنى صعب نظرية التحديث الغربية التي تتلخص في المبادئ الأساسية التالية: الحرية الإنسانية، والتجريبية العلمية، والتنظيمية العقلانية، والإبداعية الفكرية.

وكان عبد الله العروي في المغرب من بناة هذا التيار العقلاني النقدي، سواء في

---

(١٠٧) بوزيد [وآخرون]، **قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر**، ص ١٣ ـ ١٤.
(١٠٨) بومدين بوزيد، «الفكر العربي المعاصر وإشكالية الحداثة،» في: المصدر نفسه، ص ٢١.
(١٠٩) المصدر نفسه، ص ٢٤.

دراساته التاريخية أو الثقافية[١١٠]. يرى العروي أن « الثقافة العربية في دلائلها الكلاسيكية و في أكثر دلائلها الحديثة المعاصرة، تكاد أن تكون معارضة نقطة نقطة للثقافة الليبرالية[١١١]. ويوجه نقده لكتابة التاريخ عند العرب في العصور الإسلامية المختلفة. ويقول: «في رؤية المؤرخ العربي الكلاسيكي يبدو التاريخ لا كسلسلة متوالية وإنما كتجميع تكرارات أو إعادات» [١١٢]. ويرى العروي أن «كل عمل تاريخي يكون دائماً معلقاً، غير مبتوت فيه، كل حكم باق في التداول. وهذا المبدأ هو في آن واحد أساس التاريخانية والديمقراطية والعلم الحديث»[١١٣]. وعلى الصعيد الثقافي يرى « أن عقبة التقدم في مجتمع تقليدي ليست فقط داخلية، هي النتيجة المركبة من تأثير خارجي، ماثل دائماً كتهديد، ومن رد فعل خاص بالمجتمع موضوع البحث»[١١٤].

وسار على هذا الخط في نقد الكتابة التاريخية العربية عزيز العظمة. وحدد هدفه من تأليف كتابه **الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية : مقدمة في أصول صناعة التأريخ العربي** بقوله : « فهذا الكتاب محاولة في إعطاء التراث حقه في الخصوصية والتميز المطلقين، وإعادة التوكيد على ماضوية الماضي واكتفائه بنفسه، وفرضه على كل ما يصدر عنه شروط وضوابط تختص به، بما هو ثقافة متكاملة ليست بحاجة لنا لكي ننقذها من ماضويتها». والهدف منه «تبيان أسس كتابة التاريخ في حقل ثقافي وتاريخي محدد ومعين، وذلك بناء على المحور الأساسي الذي ينتظم هذا الكتاب: محور المعقولية. . . المعقولية التي تصف الأشياء في الموقع الذي تحتله في مكان وزمان معينين»[١١٥].

أما هشام جعيط فيرى أن أولوية العمل والسياسة على الفكر والمعرفة والثقافة، من عوامل الأزمة الفكرية عند العرب. والفكر، في نظره، مكتسب. والحيوية الثقافية كانت في الخطاب الشفوي الذي هو امتداد لتقليد عربي قديم[١١٦]. ويدين

---

(١١٠) عبد الله العروي: **أزمة المثقفين العرب: تقليدية أم تاريخانية**، ترجمة ذوقان قرقوط (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٨)؛ **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، ط ٢ (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٤)، **ومفهوم التاريخ**، ٢ ج (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢)، ج ١: **الألفاظ والمذاهب**، وج ٢: **المفاهيم والأصول**.

(١١١) العروي، **أزمة المثقفين العرب: تقليدية أم تاريخانية**، ص ٦.

(١١٢) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(١١٣) المصدر نفسه، ص ٣١.

(١١٤) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(١١٥) عزيز العظمة، **الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية مقدمة في أصول صناعة التاريخ العربي**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٥)، ص ٨ ـ ٩.

(١١٦) Hicham Djait, *La Personnalité et le devenir arabo - islamique*, collection esprit. La Condition humaine (Paris: Editions du Seuil, 1974), pp. 9-10.

جعيط الجامعات العربية حيث يختفي الطموح الفكري وتسود الأحكام المسبقة المناقضة للتفكير الحر. ويذهب إلى القول إنه مقتنع بأن التجديد في الفكر العربي سيأتي من المغرب العربي وليس من المشرق، لأن المشرق وصل إلى طريق مسدود، فأصيب الفكر بالجمود والتشويه. وساهم استبداد الدولة وتسلطها في القضاء على كل ممارسة حرة للفكر، كما أن الفكر في المشرق لم يتلقَّح مباشرة بالثقافة الغربية، وكان انغماسه بالحداثة العالمية انغماساً زائفاً ومشوشاً، ورافقه رؤية زائفة للتاريخ العربي القديم[١١٧]. وهو يدعو المفكرين العرب إلى الأخذ بالنقد العلمي والأنثروبولوجيا والفلسفة التاريخية من أجل إيقاظ الضمير العربي والإسلامي، مثلما يدعوهم إلى رفض الأيديولوجيات القمعية والسطحية والقبول بالفكر الحر والمنفتح[١١٨].

وينقد ميل العرب إلى استقبال آخر ما يكتشفونه والحماس الشديد له: «فإذا كانوا حداثيين احتقروا كل ما عدا الحداثة، وإذا كانوا ثوريين تمسكوا بالثورة دون سواها، وإذا كانوا نقاداً غدا كل فكر بنَّاء للمستقبل هباءً»[١١٩].

ويعد هشام شرابي من قادة هذا التيار العقلاني النقدي. فكتابه **مقدمات لدراسة المجتمع العربي** الصادر سنة ١٩٧٥، من المؤلفات التي تناولت المجتمع العربي بالتحليل، وأبرزت الثقافة والقيم السائدة فيه، وأوضحت أسباب التخلف الذي يعانيه، والتحديات الحضارية التي تجابهه. وركز شرابي على بنية العائلة وسيطرة الأب فيها، وبيّن خصائص المجتمع البطريركي وما يعاني من اتكالية وعجز وتهرب[١٢٠].

ويدعو شرابي إلى الفكر النقدي الصحيح الذي يقوم على الحرية والمساواة. ويرى في ابتعاد المثقفين والكتّاب العرب عن معالجة الواقع العربي بإشكالياته الاجتماعية والسياسية والإيبيستيمولوجية واللغوية والأنتولوجية، خطراً كبيراً. والخطاب النقدي الحضاري الذي يدعو إليه يرفض الشرعيات المطلقة، ويصر على الاختلاف السياسي والتعددية الفكرية، ويضع حقوق الإنسان والحريات الديمقراطية وتحرر المرأة على رأس اهتماماته الفكرية[١٢١].

ويذهب إسماعيل صبري عبد الله إلى بيان مظاهر تخلف الفكر العربي المعاصر

---

(١١٧) المصدر نفسه، ١٠ ـ ١١.
(١١٨) المصدر نفسه، ص١٢ ـ ١٣.
(١١٩) المصدر نفسه، ص ١٤.
(١٢٠) هشام شرابي، **مقدمات لدراسة المجتمع العربي** (بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٥).
(١٢١) هشام شرابي، **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، ص ١٧ ـ ٢٦ و٣٢.

وهي، في نظره، ماضوية التفكير الثقافي العربي، والتغني بالقديم، والتعلق بالأوهام (السلفية في الفكر العربي وهي إسلامية وماركسية وليبرالية)[١٢٢]. ويدعو إلى إصلاح التعليم إصلاحاً جذرياً، وإشاعة الديمقراطية في المجتمع[١٢٣].

وينقد محمد عابد الجابري العقل العربي معتمداً في نقده على الفلسفة الوضعية الغربية. ويدعو إلى إعادة تأسيسه على الواقع الحسي والاجتماعي، لأن «العلم لا يؤمن بمصدر آخر للعقل وقواعده غير الواقع»[١٢٤]. ويعتبر الجابري الواقع المادي المحسوس مصدراً لقواعد العقل، إذ يقول: «وإذا شئنا بالاستناد إلى التصور العلمي المعاصر لحقيقة العقل، قلنا مع غول ألمور: «ليست القواعد التي يعمل بها العقل هي التي تحدده وتعرفه، بل قدرته على استخلاص عدد لا نهائي منها هي التي تشكل ماهيته»[١٢٥]. ويذهب الجابري إلى ما ذهب إليه كثير من المستشرقين، بأن العقل العربي المعاصر قد تكون في عصر التدوين، دون أن يعير اهتماماً لثقافة عصر الانحطاط في القرون المتأخرة.

ويتناول الجابري بالدراسة والنقد شعار العلمانية الذي رفعه المفكرون القوميون العرب، مبيناً أن هذا الشعار طرح رداً على سياسة التتريك العثمانية، وسعياً إلى استقلال الولايات العربية عن الدولة العثمانية. واستمر هذا الشعار في مرحلة الاستقلال الوطني، لكي يعني بناء الدولة على أساس ديمقراطي عقلاني وليس على أساس الهيمنة الدينية. ويرى أن العلمانية مسألة مزيفة، وأن البديل عنها هو الديمقراطية والعقلانية[١٢٦].

ويعتقد الجابري أن التحرر من التبعية للغرب لا يمكن أن يتم إلا من خلال العمل من أجل التحرر من التبعية للماضي العربي، أي التراث. والتحرر من التبعية للغرب يعني التعامل معه بروح ناقدة. ويعزو مظاهر الاستلاب الثقافي عند العرب إلى أنهم يأخذون من الغرب النتائج والثمرات، ويُعرضون عن المبادئ والأسس، أي أنهم يستوردون ليستهلكوا وليس ليغرسوا ويستنبتوا[١٢٧].

---

(١٢٢) إسماعيل صبري عبد الله، «نحو نهضة عربية ثانية: الضرورة والمتطلبات،» في: بوزيد [وآخرون]، **قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر**، ص ٢٥٩.

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٦٢ ـ ٢٦٨.

(١٢٤) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٢٤.

(١٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(١٢٦) محمد عابد الجابري، **وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ١٠٢ ـ ١٠٦.

(١٢٧) محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، ص ٤٣ ـ ٤٤.

ويرى محمد أركون أن المنهج التأريخي الذي يتبعه المؤرخون العرب المحترفون غير كاف، «وقد يضل الباحث الذي قد ينسى الأسبقية الأيديولوجية. . . ولذلك فمن الضروري إكماله وتصحيح تأويلاته عن طريق استخدام المنهج الاجتماعي والأنتولوجي»[١٢٨]. ويدعو أركون إلى التوجه نحو الحقول المعرفية والتركيز على العقل في العلوم العقلية، والعقل والمخيال في الشعر، والأسطورة، والعقل المخيال الاجتماعي والثورات، ورهانات العقلانية وتحولات المعنى[١٢٩]. ويرى أن التراث الإسلامي لم يعالج ضمن إطار التحليل والفهم الأنثروبولوجي، وأن الدراسات الاستشراقية النقدية زادت من خطورة المنهجية والإيمانية الشكلية عند المسلمين، بتركيزها على الجانبين اللغوي والتاريخي[١٣٠].

ويأخذ على مفكري عصر النهضة العربية الحديثة إهمالهم البعد النفسي (السيكولوجي) والبعد الاجتماعي (السوسيولوجي). ويؤكد أن الحقيقة نسبية، وتتطلب عدة مستويات من التحليل: (المستوى اللغوي، والمستوى التاريخي، والمستوى السوسيولوجي، والمستوى الأنثروبولوجي، والمستوى الفلسفي، والمستوى الثيولوجي)[١٣١]. ويتناول بالنقد العقلاني العقل الإسلامي الكلاسيكي، والعقل الأرثوذكسي والحس العلمي المباشر، والوعي الإسلامي المعاصر، في كتابه **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**.

ويعد جلال أمين من المفكرين البارزين في التيار العقلاني النقدي. فقد قارن بين أفكار عصر التنوير الأوروبي كما نشأت في أوروبا والغرب وأسباب نشأتها وتطورها، وبين أفكار رواد التنوير العرب، وأوضح البون الشاسع بينهما. ووجّه سهام نقده إلى أفكار التنوير الأوروبية والعربية. وأكد أنه «كان لدى التنويريين العرب تنوير فيه من التغريب أكثر مما كان لازماً لتحقيق النهضة (العربية) المنشودة»[١٣٢]. ولم يدر في خلد أحد من رواد الفكر العربي أن يثير الشك في أي من الأفكار والمؤسسات التي نقلوها عن الغرب، كما هي دون تبديل أو تغيير[١٣٣].

---

(١٢٨) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦)، ص ٢٩.

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ١٦.

(١٣٠) المصدر نفسه، ص ٢١.

(١٣١) المصدر نفسه، ص ٣٨ ـ ٣٩.

(١٣٢) أمين، «حول مفهوم التنوير: نظرة نقدية لتيار أساسي من تيارات الثقافة العربية المعاصرة،» ص ٨٦.

(١٣٣) المصدر نفسه، ص ٨٧.

وأولى برهان غليون العقلانية والعقل عناية كبيرة في مؤلفاته ولا سيما في كتابيه **اغتيال العقل والوعي الذاتي**. وتناول العقلانية الغربية والعلمانية بالتحليل والنقد، وبيَّن أنهما لم تكونا منعزلتين عن الصراعات والثورات الاجتماعية والمعرفية التي ظهرت في الغرب، أي أنهما لم يكونا نمطين للتفكير والعقل، كما يحاول العقلانيون إظهارهما(١٣٤) وأوضح غليون فشل العقلانية في العالم العربي وأسباب هذا الفشل. كما أكد «أن الحداثة ليست قيماً أو مؤسسات نقبلها أو نرفضها كما نشاء، بل هي عملية مستمرة عندنا منذ قرنين، ومستمرة بالرغم منا»(١٣٥). ويرى أن أصل التخلف لا ينبع من استمرار وجود وتأثير التراث علينا، وعزله لنا عن غيرنا، وإنما من بقاء هذه الحداثة نفسها غريبة عنا وأداة تفكيك وتقسيم، أي نفياً للذات(١٣٦).

الخلاصـــة

كانت وما زالت هذه التيارات العقلانية الأربعة تتفاعل في مجتمعنا العربي ويحتدم الصراع بينها، فيتغلب أحدها على الآخر إلى حين ثم ما يلبث أن يتراجع أو يتوارى. وعلى أي حال ما زال الغرب قبلتنا التي نتوجه إليها لدراسة واقعنا ومشكلاته ووضع الحلول المناسبة لها. وما زلنا نقتبس منه ونستعير ونستورد كل شيء، دون أن نتمكن من بناء قاعدة فكرية سليمة ننطلق منها لفهم واقعنا السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي. وما زال الخلاف محتدماً بين مفكرينا حول ماذا نأخذ من الغرب وماذا لا نأخذ. كما أن تياراً شعبياً قوياً يتنامى في وطننا العربي الكبير، يُكنّ الحقد والكراهية للغرب الذي كان ولا يزال يغزونا في عقر دارنا ويستغل ثرواتنا، ويحول دون نهوضنا. ويرفض هذا التيار الغرب وحضارته رفضاً قاطعاً، ويدعو إلى الانكماش على الذات والعزلة، وفي ذلك خطر كبير يهدد مستقبلنا.

---

(١٣٤) غليون، **اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**، ص ٢٣٢.
(١٣٥) المصدر نفسه، ص ٣٠٢.
(١٣٦) المصدر نفسه، ص ٣٠٣.

تعقيـــب

محمد نور الدين أفاية(*)

يتصارع الفكر العربي منذ أكثر من قرن ونصف من أجل إقامة حوار منتج مع قيم الحداثة، ولا سيما أن استنبات هذه القيم اعترضتها مقاومات ذهنية وسياسية متجذرة في اللاوعي الجمعي، كما أنها ـ أي هذه القيم- جسدتها قوى حضارية وسياسية كانت تستهدف، ولا تزال، إدماج العالم العربي ضمن مجالها الحضاري والاقتصادي الخاص، اعتماداً على القوة وإرادة الاجتياح، مسترشدة في ذلك بنظرة تنتقص من قيمة كل ما لا يستجيب لمرجعيتها وأطرها وأنساقها.

ومعلوم أن مفكري النهضة نظروا إلى الغرب، باعتباره مجسداً للحداثة وتحدياً حضارياً، منظورات تختلف باختلاف الإطار المرجعي الذي استند إليه كل واحد منهم. فهناك من رفضه بشكل تام، ومنهم من دعا إلى الانخراط في حركيته، وآخرون حاولوا التوفيق بين الموقفين. والظاهر أن الغرب، وعلى الرغم من الاختلاف في النظرة إليه، يسكن كل الاتجاهات الفكرية التي عرفها الفكر العربي، حتى تلك التي ترفضه، بشكل عصابي، فإنها تجد نفسها تصوغ عناصر ذاتيتها من منطلق المقارنة مع الآخر.

تأسس الفكر العربي الحديث، منذ بداياته، على ثنائيات لم يستطع أن يتحرر من ثقلها، الحديث/ القديم، المعاصرة/ الأصالة، النهضة/ الانحطاط، الدولة/ الدين، الهزيمة/ الانتصار... الخ.، واستمر هذا الفكر في التأرجح دون أن يستطيع تأطيرها داخل نظام فكري يحكمه الانسجام والاتساق والتوازن. لأن الاجتهادات النظرية التي حاولت الكشف عن المنطق المختلف لأطراف الثنائيات نادرة للغاية، مما

(*) أستاذ الفلسفة، كلية الآداب، جامعة محمد الخامس ـ الرباط.

أفضى بالكثير إما إلى فقدان الثقة بالنفس والانزواء في اليأس، أو إلى النفخ في الذات والمبالغة في تمجيدها. والراجح أن انشطاراً من هذا النوع لا يسمح بالتدخل العقلي لترتيب الأسباب والنتائج، وضبط المقاييس التي تؤهل المرء لصياغة الأسئلة وتحليل الأحداث والمعطيات والمواقف، فضلاً عن أن هذا الانشطار يبقى سجين الزمن الآني، أو مرتهناً لثقل تاريخية هائلة، مما دفع بالبعض إلى اعتبار الفكر العربي الحديث والمعاصر بأنه فكر ماضوي «سلفي». لا شك أن هزيمة ١٩٦٧ فجّرت بعض مقولات الفكر العربي، ودعا المثقفون إلى تبني التاريخ كبعد مكون للفكر والتحليل، بل بدأ البحث في السنوات الأخيرة يطالب بالكشف عن مقومات «العقل العربي» والوقوف على عوائقه، والتزام مبادئ العقلانية، لكن هذه الدعوات باعتبارها بدائل لتجاوز الأطر التقليدية للنظر وتخطّي واقع الحال، لا تزال تصطدم بثوابت التخلف والتقليد.

تأسيس أطر نظرية تمتلك ما يلزم من النجاعة للتركيب بين الهوية والتواصل اليقظ مع الآخر، وتغني المقومات الذاتية بالحوار النشط مع الحضارات والنماذج والأمم، مثّل، ولا يزال يمثّل، رهان الفكر العربي. فالتنوير مطلب حضاري يحيط بكل المسائل التي عمل هذا الفكر على الاقتراب منها منذ بداياته النهضوية إلى الآن. لذلك فإن التنوير لا يحيل على لحظة تبدأ وتنتهي، أو على فصل مؤقت من فصول الثقافة والحضارة، بل هو تعبير عن إرادة قوة فكرية سالبة، متسائلة، قلقة، تهفو الى إقامة إنسية جديدة، ومتجددة، تضع نفسها، باستمرار موضع النقد والمساءلة. غير أنه يظهر أن مفهوم النهضة في الفكر العربي الحديث ارتهن، ولا يزال، لفهم ملتبس لما هو مطلوب من النهضة أن تكون عليه. وما دامت النهضة تمثل لحظة تأسيسية لفعل التنوير، فإن الالتباس العربي الملتصق بها لم يسعف حركة التنوير على أن تستقيم، وتنغرس في الذهنيات والمؤسسات.

والحق أنه ينبغي الإقرار بأن وعياً عربياً ذا طبيعة نقدية تحرك في السنين الأخيرة ساعيا إلى خلخلة الفهم المشترك الذي تعوّد عليه الإنسان العربي، سواء في تعامله مع ذاته وتراثه وواقعه، أو في سلوكه إزاء مظاهر الحداثة وجميع أشكال التنظيم العقلانية. يتحرك هذا الوعي بتأن ملحوظ وداخل مناخ فكري ونفسي متشابك الأطراف والاعتبارات، لكنه يبدو جذرياً في منطلقاته وغاياته، وخصوصاً أنه اشترط عليه الواقع التاريخي العربي ضرورة الاحتكاك بالفكر الغربي بقدر ما فرض عليه مساءلة أساسيات الثقافة العربية. وخلصت بعض هذه المجهودات النظرية الى القول بأن كل تقييم للتراث العربي يستدعي، وبشكل حاسم، البدء بالكشف عن مكونات العقل الذي أنتج هذا التراث.

في محاولته مواكبة «تيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر» يعمل

الدكتور علي محافظة على الإشارة إلى أن العقلانية تعني «الإيمان بالعقل وبقدرة الإنسان على استجلاء ما خفي من أسرار الطبيعة»، وبأن المعنى الحديث للعقلانية يفيد «الإيمان بكفاية العقل واستقلال مرجعيته، واستبعاد الوحي من دائرة البحث العلمي والتفكير العلمي المنضبط». كما يلاحظ بأن العقلانية دخلت إلى الفكر العربي «عن طريق مثقفين من أصول اجتماعية ودينية متميزة، درسوا العلوم الحديثة في الغرب وألمّوا بإنتاجه الفكري وبحضارته»، كذلك «أعجبت النخب العربية بأفكار عصر التنوير الأوروبي ومبادئه وقيمه وتبنتها ودافعت عنها وبشّرت بها في الأوساط العربية المتعلمة». وطيلة الفترة الممتدة من مطلع القرن التاسع عشر إلى نهاية القرن العشرين «كانت قضية المتنورين العرب، بحسب علي محافظة، هي اللحاق بالغرب والتخلص من الاستبداد السياسي والتخلف الاقتصادي والاجتماعي، واعتقدوا أن ذلك لا يتم إلا باعتناق الحرية والتسامح، والعقلانية والموضوعية وتحصيل العلم والتقنية الحديثة». النزوع إلى هذا اللحاق، والرغبة في تجاوز الاستبداد والتخلف تمخّض عنهما ظهور تيارات عقلانية وتنويرية يجملها الباحث في أربعة : التيار العقلاني الإصلاحي الإسلامي، التيار العقلاني الليبرالي، التيار العقلاني الثوري، والتيار العقلاني النقدي. ويؤكد أن ممثلي هذه التيارات «العقلانية» الأربعة بلوروا أفكارهم إما من خلال اتصال بالغرب واطّلاع على حضارته، أو أنهم «درسوا في الغرب، أو تمكنوا من الاطلاع على الفكر الغربي الحديث، والتعرف على مؤسسات الغرب السياسية ونظمه الاقتصادية والاجتماعية. فأعجبوا بها أيما إعجاب واقتبسوها ونشروها في أقطارهم، وتحمسوا للدفاع عنها»، أو عبّروا عن نزوعات اعتراضية على الواقع العربي تحت تأثير أفكار غربية تقول بالقومية والوحدة، أو «الانقلاب» على الأوضاع السياسية والاجتماعية السائدة وإقامة نظم اشتراكية.

غير أن ما يلاحظ على بحث «تيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر» هو أنه على الرغم من التأطير المرجعي المتفاوت لهذه التيارات، فإنه يغلب على البحث نفَس استعراضي واضح. لاشك أن موضوع الندوة يبرر إلى حد ما، هذا النزوع، كما يسوغ ذلك صيغة عنوان البحث، لكن مطلب تقديم الحصيلة لا يسمح، تماما باختزال مقاربة القضايا الكبرى التي اشتغل عليها الفكر العربي الحديث والمعاصر في أسلوب استعراضي، أو «مغلّف بهاجس تأريخي»، ربما أبرز بعض تيارات هذا الفكر وبعض ممثليه، ولكنه أغفل الأسئلة والقضايا الكبرى التي عمل «العقل العربي» على امتحان ذاته في إنتاج متون لها كفاية مقنعة في العقلانية والقدرة على الانتشار والتنوير.

ثم إن قارئ البحث يجد نفسه أمام صعوبة كبيرة في عملية الانتقاء الذي يقوم به

الباحث في تعيين ممثلي هذا التيار أو ذاك، بل يعسر عليه فهم الاختيار الذي يتحيز إليه حين يحشر حسن حنفي، مثلاً، باعتباره يمثل عنده «اتجاهاً عقلانياً تنويرياً جديداً»، أو كمال أبو المجد الذي يقدم، بالنسبة إليه، «رؤية عقلانية مستنيرة» للإسلام، في حين أن جميع مؤرخي الفكر العربي يلاحظون أن تيار الإخوان المسلمين، يمثل، على العكس من ذلك، ارتداداً فكرياً قياساً إلى الانفتاحات التي أنجزها مفكرو النهضة. أو فهمي جدعان الذي هو في نظره، من «دعاة التيار العقلاني الإصلاحي الإسلامي» مع كوكبة النهضويين الإصلاحيين من أمثال محمد عبده، وقاسم أمين، وعبد الرحمن الكواكبي، وعلاّل الفاسي، باعتبار الكل ينتمي إلى «التيار العقلاني الإصلاحي الإسلامي»، بل إن الباحث يقحم «كتلة العمل الوطني» المغربية التي نشأت في سنة ١٩٣٤ في التيار الليبرالي، اعتماداً على مرجع أجنبي، في حين أن أحد أقطابها علال الفاسي يؤكد قبل ذلك على انتسابه إلى «التيار العقلاني الإصلاحي الإسلامي».

من جهة أخرى يلجأ الباحث إلى أسلوب متفاوت في تعامله مع هذه التيارات، فهو تارة يكتفي بالاستعراض والتقديم، في حالة «التيار العقلاني الإصلاحي الإسلامي»، وتارة أخرى يضيف إلى الاستعراض إلحاحاً بارزاً على تسجيل مآخذ خصوصاً في ما يتعلق بالتيار الليبرالي، ومرة ثالثة يصر على إصدار أحكام من قبيل اعتبار أن اليسار العربي تميز بالعجز، وأن «التيار العقلاني الثوري» مني بفشل ذريع. وأما مقاربته للتيار العقلاني النقدي فقد بدت مجتزأة، وغير مقنعة، أولاً لأنه لم يخصص سوى خمس صفحات في بحث بلغ تسعاً وعشرين صفحة، لتيار من أكثر التيارات الفكرية العربية المعاصرة غنى وثراءً، نظرياً ومفاهمياً؛ وثانياً لأنه لم يهتد إلى الكفاية التركيبية العالية التي يتميز بها كثير من ممثلي هذا التيار من عبد الله العروي إلى عزيز العظمة، مروراً بهشام جعيط، ومحمد عابد الجابري وبرهان غليون.

غير أن الأمر المثير للانتباه في هذا البحث يتمثل في كون التيارات الأربعة ينعتها الباحث بكونها تحوز صفة «العقلانية» من دون أن نجد في الورقة ما يبرر ذلك. هل صحيح أن كل ممثلي هذه التيارات عملوا على استنبات قواعد العقلانية، وثقافتها في التربة العربية؟ هل تكفي الدعوة إلى تحديث العقل العربي، أو القول بالتبرم من التقليد، أو رفع شعارات الانقلاب والتغيير لكي نلصق صفة العقلانية على فكر أصحابها؟ هل «عقلانية» محمد عبده هي نفس «عقلانية» فرح أنطون؟ وهل العقلانية تعني، بشكل حصري، الإيمان بالعقل، وبكفايته، أم أن الحمولة الدلالية للعقلانية تختلف باختلاف المنظور والمفاهيم والمنهج الذي ينحته هذا المفكر أو ذاك؟ ثم إن الحديث عن العقل والعقلانية يفترض، مسبقاً، إلغاء الملكات الأخرى التي كانت

وراء إنتاج كثير من فصول الفكر العربي بالمعنى العام للفظة الفكر، من مخيلة ومتخيل جمعي، وتعابير متنوعة للرأسمال الرمزي العربي المتراكم عبر الزمن؟

وسواء تعلق الأمر بتيارات أو اتجاهات «عقلانية» داخل الفكر العربي، أو بحساسيات فكرية تقترب من هذا الاتجاه أو ذاك، أو بتوجهات يلتقي عندها أكثر من تيار، أو بأجيال فكرية وجدت نفسها تعيد صياغة الأسئلة نفسها، منذ بدايات الاصطدام بالغرب إلى الآن، فإن المؤكد أنه بدأ، في السنين القليلة الأخيرة، يتحرك وعي عربي نقدي يسعى إلى زعزعة الفهم المشترك الذي تعوّد عليه الفكر العربي، ولا سيما أن الواقع التاريخي العربي اشترط عليه ضرورة الاحتكاك بالفكر الغربي، بقدر ما فرض عليه مساءلة أساسيات الثقافة العربية. لذلك خلصت بعض المجهودات النظرية التنويرية العربية إلى القول بأن كل تقييم للتراث العربي، بما فيه التراث النهضوي الحديث، يستدعي البدء بالكشف عن مكونات «العقل» الذي أنتج هذا التراث حتى تتم «تصفية الحساب» العقلاني معه، وللتحرر من كل ما يعاند إرادة المعرفة، والنزوع نحو بناء عقلانية فاعلة.

وعلى الرغم من انتشار بعض الاتجاهات الفكرية وتأثيرها على الفكر العربي، سواء كانت إسلامية ليبرالية، ثورية أو نقدية، فإن هذه الاتجاهات، كما يوحي بذلك تراكم الإنتاج الثقافي العربي، ظلت، في الغالب الأعم، سجينة أطرها المرجعية الأصلية، وتحولت بعض تعبيراتها إلى أيديولوجيا تكرس اللاعقل في الوقت الذي لا تكفّ عن ادعاء الدفاع عنه، وتثبت التواكل فيما لا تتوقف عن القول بالحرية والفعالية، خصوصاً حين تتماهى مع حسابات السلط واعتبارات توازناتها. هذا ما يبرر القول بالتضخم الأيديولوجي الطاغي على الفكر العربي بحيث أصبح «عائقاً تاريخياً» يحول دون انتقال الكفاءة العقلانية العربية من الاستهلاك إلى الفعل والخلق، الأمر الذي حوّل الوجود العربي إلى وجود أيديولوجي بامتياز، يسعف على ازدهار اللاعقلانية والتصوف، والتطرف والانسحاب، ويعاند كل إرادة للمعرفة أو الرغبة في صياغة فهم مختلف.

وإذا كان العقل يغتني ويتطور ضمن مناخ اجتماعي وثقافي يسمح بهوامش للحرية، ويمثل القدرة على التفكير والتقييم والحكم، فإن الأنظمة السائدة، سواء كانت سياسية أو ثقافية، لا تسمح بإحكام العقل أو بسلوك سبيل السؤال، أو بالاختلاف. بمعنى أن التضخم الأيديولوجي في الفكر العربي الحديث والمعاصر يلغي العقل أو يعمل جاهداً من أجل احتواء نتائجه وإقصاء تساؤلاته المزعجة، مما يساعد على انتعاش السلوك الغيبي والسحري في السياسة، والاقتصاد، والمجتمع، والفكر.

ولا يسمح لنا إطار هذه الورقة بالدخول في نقاش حول ماهية العقلانية، وهل هي أداة لتحكّم الإنسان في ذاته، والسيطرة على أقواله وأفعاله، أو هي نتاج الحكم العقلي باعتباره المرشد الحاسم في محاكمة الأفكار وفعاليتها، أو هي الإطار الذي يسعف على إمكانية تأسيس علاقة مصالحة بين الإنسان العربي وحياته الزمنية، أو هي في الأخير ذلك المجهود العقلي الإنساني الذي يترجم تطابق الفكر للواقع بشكل علمي سببي. فالعقلانية التي نتحدث عنها، وتعمل صفوة مفكرة من دون هوادة على استنباتها في الفكر العربي المعاصر، هي تلك التي تشكل تحدياً يومياً يواجه العربي، كيفما كان موقعه، سواء في علاقاته الاجتماعية، أو في تعامله مع الزمن والتاريخ، أو في تبادله اللامتكافئ مع عالم التقنية والحداثة. لأن الارتجاج المهول الذي حدث، ولا يزال، والاهتزاز المفجع الذي حصل لا يزال يحصل للذات العربية، سواء بسبب تمزقاتها الداخلية أو بسبب الاجتياح الغربي، كل ذلك يفرض إنصاتاً عقلانياً حقيقياً للواقع، وإدراكاً فعلياً للتعبيرات الانفعالية والمتخيلة التي لا يكف الواقع عن إنتاجها.

يمكن المرء أن يفهم من هذا الحديث أننا ننفي كل عقلانية عن الفكر العربي، أو أن المجتمع، بمختلف نخبه وفئاته، لا يمتلك أو لا يطبّق أنظمة فكرية أو أنماطاً من الممارسة لها تنظيم عقلاني، أو أننا نختزل تأخر المجتمع العربي في غياب ضبط عقلاني عام لمفاصله ومستوياته، قد يفهم ذلك من الإشارات السابقة، غير أن الأمر ليس كذلك تماماً، إذ يصعب تحديد العقلانية في مرجعية واحدة، سواء جاءت من التاريخ الثقافي الغربي أو من التراث الفكري العربي. فنحن نجد في المجتمع العربي قطاعات تمارس أكثر أشكال العقلانية ضبطاً وصرامة إلى جانب مجالات تشجع على التفكير السحري والإدراكات اللاعقلانية للأشياء والأفكار.

في أوضاع عربية ازدادت ذات الإنسان فيها انجراحاً بسبب الزلازل التي تقع، وفي مناخ فكري يتعالى فيه الفكر على المجتمع، وينفصل العقل عن التاريخ، وتسود الخطابة والمواعظ، وتنتشر، بشكل كاسح، الثقافة الدينية السطحية التي تحالفت، بشكل فجائعي، مع فضائيات همها المركزي هو تجييش الناس، وتحريك غرائزهم، واستفزاز وجدانهم، ومخاطبة حواسهم، ضمن هذا السياق يتحرك الوعي النقدي بكثير من التردد والحذر. بل إن ساحات عربية رائدة في مسار «النهضة» تشهد، بشكل متلاحق، اغتيالاً حقيقياً للعقل، ومحاصرة فعلية لكل أشكال النقد، لدرجة يبدو فيها أن الفكر العربي، بكل اتجاهاته، أصبح متجاوزاً من طرف الأحداث الداخلية والخارجية. وإذا كان من العقلانيين والتنويريين من لا يزال يقاوم القول بهزيمة الفكر، ولا سيما من هو مرتبط بالسياسة بشكل من الأشكال، فإن قلقاً كبيراً

يسود من عمل على إنتاج هذا الفكر. فالأمر لا يرجع إلى أن الغرب يسمينا كما يشاء، أو يمارس علينا ما أراد من أصناف الخصي، وإنما يتعلق بالوجود العربي أمام الذات وأمام الغير باعتباره وجوداً تشتّتت مكوناته لترتمي في خارج متعدد يعرف أصحابه كيف يستثمرون ضعفها إلى درجة المسخ والعبث.

فالمحاولات العقلانية والتنويرية بقدر ما تدعو إلى استقلال الذات العربية، وبناء مقومات الدولة الحديثة، وتنظيم أشكال الحركة في المجتمع المدني . . . إلخ. نراها، أحياناً، تسقط في منطق تبريري كلما تعلق الأمر بمواجهة ساخنة، أو بفشل، أو بانكسار، بالإضافة إلى أنها تنتقص، في كثير من الأحيان، من مختلف تجليات المتخيل، سواء على صعيد الإبداع الفني أو على مستوى الفعل السياسي المستند إلى رموز وإحالات لا تخضع لضوابط العقل بالضرورة.

المناقشـــات

١ ـ طارق البشري

أشكر الأستاذ الجليل صاحب البحث على بحثه الطيب. أود أن أعلق على نقطة واحدة أثيرت في أبحاث أخرى أيضاً. وهي تتعلق بالسيد رشيد رضا، فيقال إنه كان عقلانياً وارتد، أو أنه كان مجدداً وعدل عن التجديد أو انه كان متسامحاً وتشدد، أو غير ذلك.

وتعليقاً على ذلك أقول إن من يتابع تفسير **المنار** للقرآن الكريم، يعرف أن هذا التفسير بدأ في حياة الشيخ محمد عبده، فكان الشيخ يشرح فكرته لرشيد رضا، ثم يتولى رشيد رضا تحرير الفكرة وصياغتها بالحجج والأسانيد ويعرضها على شيخه، فيعدل من ذلك أو يجيزه كما هو. وتوفي الشيخ وبقي السيد رشيد رضا في إكمال التفسير حتى توفي فتوقف التفسير عند الجزء الخامس عشر من القرآن الكريم.

والملاحظ أن منهج تفسير القرآن الكريم في **المنار** استمر على حاله ضمن حياة محمد عبده وبعد وفاته وكل أطوار الحياة الفكرية لرشيد رضا. وأنا افهم من ذلك أن تفكير السيد رشيد رضا لم يتغير في منهجه ولا في روحه وطريقته.

إنما الذي حدث، أن المجددين في بدايات القرن العشرين كانوا يجددون في الفكر الإسلامي وهم مطمئنون إلى ثبات أصول الإسلام ورسوخها في المجتمع وبين الناس. فلما بدا بعد ذلك أن حركة الفكر الوافد يضرب بعض فروعها في أسس هذا الفكر وينشد اقتلاعه، ولما ظهر أن هذه الحركة ليست حركة فكرية فقط ولكنها سياسية مدعومة من دول الاحتلال الأجنبي لبلادنا، وأنها تغير نظماً ومناهج دراسية وتقتحم كل ذلك، بدأ هؤلاء المجددون ينظرون إلى وجوب حفظ الأصول. وكان السيد رشيد رضا مثالاً فذاً لهؤلاء.

وكان حديث السيد عن الخلافة هو من انعكاسات هذا الحال. إذ كان السيد من

قبل يعمل ضد الدولة العثمانية. ثم تبين له أن ثمة مؤامرة غزو بريطاني وفرنسي لبلاد المشرق العربي وأسقطت الخلافة، فعدل من موقفه.

وهذا العدول لا يتناقض مع منهج التجديد، والتجديد هو معالجة الحاضر ومشاكله من خلال مرجعية فكرية ثابتة. وتتغير وسائل المعالجة بتغير نظرنا للواقع. والتجديد لا يكون بالتخفيف من الأحكام، فقد يكون بالتشديد فيها، كما حدث في مقاومة سياسة فَرْنسة المغرب العربي بالإفتاء بتكفير من يغير جنسيته العربية الإسلامية إلى الفرنسية حفاظاً على الهوية. وزالت هذه الفتوى بزوال أسبابها ومع اختلاف الزمان والمكان، لأن التجديد هو تحريك النص الثابت على الواقع المتغير لتحقيق النفع المطلوب وإنجاز مصالح الدين والعباد.

إن أثر رشيد رضا لا نتلمّسه أساساً إلا من داخل مدرسة الفكر الإسلامي، فنحكم عليه من داخل المنظومة الفكرية ذاتها لا من خارجها. ونحن نلحظ أن المجددين من أجيال الثلاثينيات والاربعينيات كانوا ممن تاثروا برشيد رضا، ومنهم الشيخ محمد الغزالي.

٢ ـ خير الدين حسيب

شكراً سيدي الرئيس. أنا أحد المهتمين بموضوع التراكم المعرفي، ولا أعتقد أن الباحث د. علي محافظة والمعقب قد أخذا بنظر الاعتبار مساهمات الفكر العربي في السنوات الثلاثين الأخيرة. ولذلك فإن معظم استنتاجاتهم تدل على عدم اطلاع كافٍ بما تم خلال هذه الفترة في مجال تراكم قيم العقلانية في الفكر العربي. وكثير من الاستنتاجات في ما يتعلق بالموقف من الغرب والموقف من الديمقراطية تحتاج إلى إعادة النظر فيها.

لديّ بعض الملاحظات أو التصحيحات حول تعميمات كثيرة في التصنيف. مثلاً، بالنسبة إلى زكي نجيب محمود هو في البداية كان كما وصفته. لكنه عاد إلى موضوع التراث وانغمس فيه وقدم مساهمات كثيرة في مجاله، وبالتالي تصنيفه خلال كل عمره العلمي لا يصح. كذلك كلامك عن الحزب الوطني الديمقراطي في العراق فيه أخطاء، فقد أدخلت عبد القادر إسماعيل وعبد الفتاح إسماعيل ضمن الحزب الوطني الديمقراطي، وهما في الحقيقة ليسا في الحزب الوطني الديمقراطي، فعبد القادر إسماعيل في الحزب الشيوعي، وعبد الفتاح إسماعيل كان قد أسس حزب الشعب، وحتى تصنيف الحزب الوطني الديمقراطي ليس دقيقاً، فالحزب الوطني الديمقراطي كان في برنامجه يؤمن بمسألتين: الاتحاد الفدرالي العربي والاشتراكية الديمقراطية. وكان متقدماً في هذا المجال، وهذا كان نتيجة تأثر محمد

حديد خلال دراسته في الثلاثينيات في (London School of Economics) بأفكار هارولد لاسكي.

في النقطة الأخيرة، من الصعب وضع كل الأحزاب السياسية أو التيارات الفكرية في سلة واحدة. انطباعي أنا ورأيي ـ وهو رأي مستنتج من تجربة أحزاب وفكر هذه الأحزاب في العراق وسوريا ـ أنه حيث كانت الأحزاب علنية كان لديها قدر من الفكر وخاصة الأحزاب التي كان يشارك في قيادتها وتوجيهها شخصيات تتمتع باستقلال اقتصادي، ونالت نوعاً من الثقة في الغرب. للأسف الشديد الأحزاب السرية ـ أقول مرة أخرى إنني أتحدث عن العراق وسوريا ـ كان يسود فيها قانون غريشوم الاقتصادي، وغريشوم كان لديه قانون يقول: إن العملة الرديئة تطرد العملة الجيدة، على حساب كذلك أن البشر الرديء يطرد البشر الجيد. وينطبق هذا على أحزاب أخرى غير سرية بما فيها الحزب الشيوعي الذي عانى تخلفاً سياسياً رافقه تخلف فكري وثقافي. ونحن نشاهد هذه الظاهرة الآن في العراق وفي غير العراق.

٣ ـ عبد الإله بلقزيز

أدرك أن ورقةً تحت عنوان «تيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر» تستدعي شيئاً من الوصف والاستعراض. ولكن بمقدارٍ دون ذلك الذي نلحظه في ورقة الدكتور علي محافظة. هذه واحدة، الثانية أن الوصف والتصنيف والاستعراض ينبغي ألاّ يخفي المطلوب في مثل هذا الموضوع. وهو تبرير نوع التصنيف الذي يستقر عليه الباحث حين يختار مقدماته لإجراء ذلك التصنيف.

وأحسب أن ذلك كان غائباً في الورقة. الملاحظة الثالثة تتعلق بهذه الكيمياء التي نجد في الورقة، أنا شخصياً لم أتبين ما الغرض منها سوى كونها جانبت الاختيار المنهجي المفترض في ورقة تحمل عنواناً واضحاً اسمه تيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر. سمعت الكثير الكثير عن الحركات السياسية أو الأحزاب السياسية في هذه الورقة. ولكن، ما موقعها في إطلالتها على حصيلة إنتاج فكري نظري هو موضوعنا بالذات. ما دخلُ الأحزاب السياسية والقوى السياسية في ورقة تتعلق بالتراكم الثقافي أو التراكم الفكري العقلاني أو التنويري داخل الفكر العربي المعاصر. ولاحظت إدراجاً لأسماء وإدخالها في تصنيفاتٍ، لست أيضاً أفهم الداعي إلى ذلك. فالقول بأن الليبرالية في تونس في نهايات ثلاثينيات القرن العشرين بدأت مع الحبيب بورقيبة، يدفعني إلى التساؤل: ما علاقة الحبيب بورقيبة بالفكر الليبرالي؟ ماذا كتب الحبيب بورقيبة غير خطاباته وهو على رأس السلطة أو حينما كان قائداً

للحركة الوطنية التونسية؟ وكيف يمكن إدخال الحبيب بورقيبة في جملة المفكرين والمثقفين الذين نُحْصي تأليفهم أو نضعهم في هذه الخانة أو تلك؟ الأمر نفسه يقال عن فرحات عباس في الجزائر، فما علاقة فرحات عباس بالثقافة والفكر وبالإنتاج النظري؟ ثم بأي معنىً نقول «كتلة العمل الوطني» في المغرب تمثل التيار الليبرالي؟ «كتلة العمل الوطني» خرجت من رحاب واحدة من أعرق جامعات الإسلام في العالم الإسلامي اسمها جامعة القرويين. النخبة الوطنية الأولى كانت من مشايخ الحركة السلفية، الحركة الإصلاحية الوطنية في المغرب من محمد بلعربي العلوي إلى علال الفاسي ومحمد بن الحسن الوزاني، حتى ليبرالية محمد بن الحسن الوزاني لم تبدأ إلا بعد انشقاقه في إطار المؤتمر الوطني الذي انعقد عام ١٩٣٧ وانتهت بموجبه «كتلة العمل الوطني». أحسب أن الكثير من المعلومات، والكثير من الأحكام يحتاج إلى تحوّل أكبر وإلى مراجعة. ومجدداً أؤكد أن كل ما جرى إيراده في داخل هذا التصنيف حول الأحزاب والحركات السياسية لا يقع من البحث إلا موقع الحشو.

٤ ـ نيفين مسعد

لي ثلاث ملاحظات، بعضها سبق تسجيله من قبل السادة المشاركين في هذه الجلسة، وإن كنت أصوغها بشكل أقل حدة من الشكل الذي صيغت به:

الملاحظة الأولى تتعلق بالجمع بين مفكرين وحزبيين وحكام في سلة واحدة، ونميز في إطارهم بين عقلانيين ليبراليين، وعقلانيين إصلاحيين، وعقلانيين ثوريين، وعقلانيين نقديين. وفي هذا خلط بين الفكر والممارسة، وموضوع ندوتنا يدور حول الفكر ولا علاقة له بالممارسة.

الملاحظة الثانية تنبع من سابقتها وتترتب عليها. بمعنى أنه نتيجة الخلط بين الفكر والسياسة في تصنيف التيارات العقلانية، جرى وصف الرئيس بورقيبة بالليبرالية. وعندما عدت إلى أسانيد د. علي محافظة في وصف بورقيبة بالليبرالية وجدت أنها تتمثل في العقل، وبناء القومية التونسية، وتأكيد الوحدة الوطنية مقابل إضعاف الولاءات القبلية، وهذا يدخل في باب العقلانية وليس في باب الليبرالية. وعلى الجانب الآخر وضع د. علي محافظة الرئيس عبد الناصر في فئة العقلانيين الثوريين. وأنا أنتمي إلى الفكر الذي يعبّر عنه التيار الناصري. لكن هناك الكثيرون الذين يصفون القرارات السياسية للرئيس عبد الناصر باللاعقلانية، لذلك حبذا لو استعرضت الورقة مختلف الآراء في تقويم الحقبة الناصرية بما لها وما عليها، إن كانت ثمة حاجة لتقويم الساسة في هذه الورقة.

الملاحظة الثالثة أتصور أن من المهم رصد التطور في الفكر السياسي لمن صنفوا

في تيارات العقلانية الأربعة، وذلك أن إدخال عامل الصيرورة في الاعتبار يوضح لنا كيف تحرك أحد المفكرين من مربع إلى آخر. وقد تم رصد مثل هذا التطور في فكر رشيد رضا وتكفل المستشار طارق البشري بتسليط الضوء على الظروف والملابسات التي تحكمت في تطوره الفكري. ونحن نحتاج إلى مثل هذه المتابعة مع سواه من المفكرين، فما بدأ به ميشيل عفلق غيرما انتهى إليه، وغيره كثيرون.

تبقى لي كلمة أوجهها إلى إدارة الندوة تتصل بحاجتنا إلى ورقة تحدد على وجه الدقة ما هو المقصود بالعقلانية. لقد بدأت ورقة الدكتور حسن حنفي التي كانت أول ورقة تلقى في الندوة بالقول إنه لا يوجد تعريف للعقلانية، وإن العقلانية هي ما يتجلى في الواقع. وأنا شخصياً في نهاية اليوم الأول من الندوة لم أتبين على وجه الدقة ما هو المقصود بالعقلانية، وما هو الفارق بين العقلانية وبعض المصطلحات الأخرى التي تختلط بها مثل مفاهيم الرشادة والصلاح (نسبة إلى الحكم الصالح) وأين تتصل هذه المفاهيم كافة وأين تنفصل. أضيف فأقول إن هناك ورقتين مخصصتين لتعريف التنوير الذي هو الشق الآخر من عنوان الندوة، وأتصور أن الحاجة لتبديد اللبس المحيط بالعقلانية ليس أقل من اللبس المحيط بالتنوير، إن لم يزد عليه.

٥ ـ غريغوار مرشو

إني التقي مع ما ورد من ملاحظات من قبل الأستاذ طارق البشري والدكتور عبد الإله.

ولكن أضيف أن الاسلوب الذي عرضت به التيارات الفكرية في بحثه يكاد يكون أسلوباً استفضاحياً ولم يكن اشتغالاً على المفاهيم، ومعرفة ورصد التمايزات فيه بطريقة واضحة ودقيقة.

ثم إن القضية ليست أن نرصد بطريقة بوليسية ما أخذ المفكرون عن الفكر الغربي وانما كشف آليات مثاقفة فاعلة وبين الآخذ الآلي والجاهز المحكوم بالتبشير لا التفكير.

٦ ـ طيب تيزيني

لوحظ في هذه الجلسة كما في جلسات سابقة أن حديث التشهير بـ «الأيديولوجيا» مستمر بقوة وفي سياق يتم فيه التشهير بالفكر العربي بمثابة «فكر أيديولوجي» تغيب عنه إمكانات الإنتاج المعرفي. وقد ظهر هذا الاتجاه بقوة منذ ما ينوف على العقدين في كتابات بعض المثقفين والباحثين العرب، خصوصاً لدى الأستاذ الجابري.

لقد أُطيح بالفكر العربي، أو بما يدعوه البعض (العقل العربي) عبر إدانته بمثابته تلك الأيديولوجيا التعبوية التي تزاوجت مع معرفة وافدة من الغرب. في هذه المناسبة، نرى ضرورة إيلاء هذه المسألة أهمية خاصة في مرحلة عربية يراد فيها أن يستباح الفكر العربي والإنسان العربي عموماً. وقد يتم ذلك عبر الدعوة إلى التحضير لندوة معمقة حول الفكر العربي والأيديولوجيا والإنتاج المعرفي.

وبهذه المناسبة، قد نطرح التعريف التالي للأيديولوجيا، بحيث قد يسهم في ضبط بعض أوجه الموقف، نقول:

الأيديولوجيا هي تأويل المعارف بمقتضى المصالح.

٧ ـ علي محافظة (يرد)

أود، في البداية، أن أشكر جميع المعقبين والذين قدموا مداخلات على بحثي، وشكر خاص للذين تخللت مداخلاتهم كلمات قاسية وخارجة عن أدب النقاش والحوار. أنا دارس للتاريخ، وفي دراستي للفكر لا أستطيع ولا يجوز أن أتجاهل فكر بعض الفئات السياسية أو الاجتماعية لأي سبب. والذين اعترضوا على تناولي لأفكار بعض الأحزاب السياسية والقيادات السياسية أمثال الحبيب بورقيبة وجمال عبد الناصر، هم واهمون ومخطئون، لأن فكر الأحزاب والشخصيات التي ذكرتها كان لها ولا يزال أثر كبير في الفكر العربي المعاصر. أما إذا كان بعض زملائنا من دارسي الفلسفة يجهلون التاريخ العربي المعاصر وتاريخ الفكر العربي المعاصر، فذلك ذنبهم. ولا يجوز قصر الفكر على أشخاص معينين وتجاهل غيرهم. فما هو المعيار الذي يعتمدونه لتحديد معنى الفكر العربي المعاصر؟

سألني بعض المتدخلين عن حصيلة هذه التيارات الفكرية العقلانية والتنويرية التي تناولتها في بحثي. وأود أن اؤكد أن الحصيلة المتراكمة لكل تيار لا قيمة لها في فكرنا وحياتنا، لأنها كانت مجرد اقتباسات وشروح لطروحات الفكر الغربي الحديث والمعاصر. هذه هي المحصلة لسوء الحظ.

أما قول الدكتور محمد أفاية إنني أدخلت الأخوان المسلمين في تيار الإصلاح الإسلامي، فهذا غير صحيح ولم ترد في بحثي أية عبارة تشير إلى ذلك. أما الإشارة إلى ذكر أبي المجد في هذا التيار، فذلك لأن الدكتور أبا المجد قد خرج على خط الإخوان المسلمين في دعوته إلى الإصلاح والتحديث والمناداة بالديمقراطية والتعددية الحزبية وتداول السلطة، وفي توكيده على العقل في أبحاثه ودراساته.

الفصل السابع

نظـرة تقويميـــة في حصيلـــة العقلانيـــة والتنويـــر

عبد الإله بلقزيز

أولاً: مقدمـــــــــات

يطرح الحديث في «حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر»، أَوَّلَ ما يطرح، **مسألتين** منهجيتين: **معنى المعاصَرة** المحمولة على ذلك الفكر صفة تُعَيِّنُهُ، أو قل المساحةَ الزمنية التي ينطبق عليها وصف المعاصر في تاريخ الفكر العربي، ثم **الجغرافيا المتنوعة للعقلانية العربية المعاصرة** غير القابلة للاختزال في لحظة فكرية بعينها إلا بمعيار إيديولوجي غير موضوعي. وقل ذلك ـ أيضاً ـ عن التنوير وقواه الثقافية المتنوعة. والتوقف عند تينك المسألتين ليس حشْواً ولا ترفاً، وإنما يَتَّصِلُ أمره بالحاجة إلى تبديد **الْتباسين** مُزْمِنَين في مضمار تَأْريخ الفكر العربي في القرنين التاسع عشر والعشرين:

أَوَّلُ الالتباسين ناجم **عن إسقاط الزمن المادي الموضوعي** ـ زمن الحوادث والوقائع والناس ـ **على الفكر العربي**، ومن ثمة ـ تقسيمه إلى فكر عربي **وسيط**[1]، **يبدأ منذ القرن الهجري الثاني ـ مع بداية التفسير والتأصيل الفقهي والمناظرة الكلامية. . . ـ لينتهي عند نقطة غير معلومة من القرن الثامن عشر الميلادي**[2].

---

(١) كان محمد عابد الجابري على حق حين شَكَّكَ في الصِّدقية التاريخية والعلمية والإجرائية لمقولة «العصر الوسيط العربي» أو الإسلامي. انظر: محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١، ط ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ٤٣.

(٢) غالباً ما كان ينظر إلى الإصلاحية السلفية الوهابية، في القرن الثامن عشر، وإلى رديفَتَيْها المهدية والسنوسية، نقطة انطلاق لتكوُّن فكر عربي حديث. لكن بعضاً آخر من الباحثين العرب لم يتوقف كثيراً أمام =

وفكر عربي **حديث** يبدأ زمنه ـ عند معظم مؤرخي الفكر ـ في مطالع القرن التاسع عشر، ويغطي حقبة الفكر الإصلاحي الإسلامي والفكر الليبرالي العربي خلال القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين[٣]، في ما يذهب به آخرون إلى مطالع النصف الثان من القرن العشرين[٤]. ثم فكر عربي **معاصر** يميل معظم مؤرخي الفكر إلى حسبانه فكر الحقبة الزمنية الراهنة التي لا تتجاوز جيلاً أو جيلين من النخب الفكرية. وسنرى إلى أي مدى هناك حاجة إلى تبديد هذا من خلال إعادة النظر في مفهوم «الزمن الفكري».

وثاني الالتباسين ناجم عن كون الذين أَرَّخُوا للفكر العربي حديثاً، وَصَنَّفُوا خطاباته وتياراته، غالباً ما صَرَفُوا وصف العقلانية والتنوير لتيارات بعينها قد تختلف اتجاهاتٍ ومنطلقاتٍ، لكن الجامع بينها أنها ليست إسلامية[٥]. وكان من نتائج ذلك أن وَطَنَ في الأنفس والأذهان أن الليبرالية والمعاصرة صنوٌ للعقلانية والحداثة وقرينة عليهما. وهذه معادلة لا يستقيم لها أمر في أي وعيٍ نقديّ موضوعيّ، وتحتاج إلى مراجعة وتصحيح.

يقيم التصنيف التقليديُّ تاريخَ الفكر العربي، إلى وسيط وحديث ومعاصر، **مماهاة** بين زمنين لا يَقْبَلانِ المماثلة هما: **زمن الأفكار** وزمن الوقائع والحوادث، أو **الزمن الواقعي**. زمن الوقائع هو **الزمن الاجتماعي**: زمن الناس يتداولون على الحياة في موجات متعاقبة من الأجيال، وزمن الحروب والسياسة والدول والصنائع... الخ. وهو ـ بطبيعته ـ زمن **متحوِّل**، سيرورة التغير فيه تتحرك إلى الأعلى (بالمعنى التاريخي لا بالمعنى المعياري)، وقد يحصل التحول في مجتمع واحدٍ في بحر جيل أو جيلين. أما **زمن الفكر**، فزمن المعارف والمعتقدات التي قدّ تأخذ من الزمان قروناً

= «سلفية الأطراف» (بعبارة عزيز العظمة)، بل حاول أن يعتني ببيان مقدمات ذلك الفكر العربي الإصلاحي الحديث في «المركز المصري». وذلك ما نفهمه من تشديد الأستاذ حسن حنفي ورضوان السيد على دور الشيخ الأزهري حسن العطار ـ أستاذ رفاعة رافع الطهطاوي ـ في رعاية فكرةٍ إصلاحية جنينية أثمرت، في ما بعد، في مصر وبلاد الشام، حركة عقلية كبرى.

(٣) في مقابل تشديد مؤرّخ للفكر العربي، مثل ألبرت حوارني، على الفكر الليبرالي العربي بوصفه فكراً حديثاً، كان لأحمد أمين، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٥)، ولفهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩) دور كبير في إعادة الاعتبار إلى مساهمة الإصلاحية الإسلامية في تأسيس فكر عربي حديث.

(٤) انظر: Mohammed Arkoun, *La Pensée arabe*, que sais-je?; 915 (Paris: Presses universitaires de France, 1979).

(٥) ذلك مثلاً حال ألبرت حوراني في تأريخه للفكر العربي.

حتى تتبلور وتستقر وتَنْتَظِمَ لها الملامحُ والقسمات. أو قل إنه **زمن المعرفة**: التي قد لا يرتبط تاريخها بجيل أو جيلين أو ثلاثة، لأنه **زمن بنيوي** وليس زمناً تاريخياً. إذ المعارف **بُنًى وأنظمةٌ** (Epistémès) تَحكُمُ أحقاباً من الإنتاج الثقافي وتتكيف مع متغيرات التطور الاجتماعي، وقد تستمر مديداً ولا تَضْمَحِلّ. ومن ذلك استمرار العقائد الدينية وأنساق القيم لآلاف السنين في مجتمعات لم تتوقف حياتُها عن التحوُّل والتطور مثل المجتمعات المسيحية والإسلامية والكونفوشيوسية والبوذية والهندوسية والوثنية... إلخ.؛ أو استمرار أفكار نظرية (فلسفية أو منطقية أو جبرية وهندسية) منذ العصر الإغريقي، الإقليدي ـ الأفلاطوني ـ الأرسطي، حتى اليوم[٦]؛ بل واستمرار سلطة المعرفة العربية ـ الإسلامية الوسيطة في وعي مثقفي ومتعلّمي بداية هذا القرن الحادي والعشرين، بعدما يزيدُ عن ألفٍ إلى ألفٍ وأربعمائة سنة على ميلادهما.

تأخذنا هذه الملاحظة إلى **نتيجتين**: **أولاهما** أن زمن الفكر يجري بمقتضى **تطوُّر تعاقبيّ ـ تزامنيّ**، في الآن نفسه، بعكس زمن الواقع ـ أو الزمن الواقعي ـ الذي تحكمه آلية **التطور التعاقبيّ** في المقام الأول. فتطور الأحداث والوقائع يتجاوز مَا قبله، وقد يُلغيه أيضاً: نَفْياً أو استيعاباً. أما تطور الأفكار، فقد يكون مختلفاً، ولعله قد يكون تَرَاجُعياً في أحيان، أو بطيئاً في أقل حال. التاريخ خط متصاعد من التطور في النظرة الميكانيكية المستندة إلى فرضية الحتمية العمياء؛ لكنه ـ في نظرة جدلية ـ لَوْلَبِيّ: يستدير فيصعد، دون أن ينغلق، ليستأنف صعوده المتعرج. قد تكون حركة تطور الأفكار من هذا الضرب؛ غير أنها قد تكون ـ أيضاً ـ دائرية وانغلاقية في أكثر من لحظات تاريخها. ألغت الثورة الصناعية عهد التجارة الميركنتيلية؛ وألغت الثورة التكنولوجية عصر الصناعة؛ وألغت الثورة البرجوازية عصر الإقطاع؛ وتتجه العولمة إلى إلغاء عهد الاقتصاد القومي المستقل. لكن العلمانية لم تُلْغِ المسيحية أو غيرها من الديانات، كما لم يُلْغِ المسرح الحديث محاورات أفلاطون، أوَ تلغ السياسةُ المعاصرة أَفْكَارَ ماكيافيللي، أو تُلْغِ الثورةُ الجنسية نظامَ الأسرة، والفردانيةُ نظامَ المجتمع... إلخ. فالأفكار وأنساق القيم السابقة ما برحت تجد لنفسها مكاناً في

---

(٦) ما زال منطق أرسطو الصوري ـ مثلاً ـ مقبولاً حتى الآن ـ في مجالات معينة ـ على الرغم من ظهور أنواع أخرى من المنطق في العصر الحديث كالمنطق الرياضي، والمنطق الجدلي، والتجريبية المنطقية...الخ. وما زالت المحاورات الأفلاطونية، وبعد آلاف السنين، تخاطب الكثير من مشاكل عصرنا: في الأخلاق وفي السياسة وفي الاجتماع. ثم إن الثورة الرياضية الحديثة التي أنتجت «نظرية المجموعات» و «الهندسات غير الأُقْلِيدِيَّة»، وضربت فكرة اليقين الرياضي، القائم على البديهيات (Evidences)، وكرست التصور الفرضي ـ الاستنتاجي (Axiomatiques) في البناء الرياضي والهندسي...، لم تفعل سوى أنها أثبتت أن الهندسة الأقليدية ليست هي الهندسة الوحيدة الممكنة، بل هندسة من هندسات أخرى ممكنة لا يُحكَمُ على صدق نتائجها إلا في ضوء فرضياتها (أو مقدماتها المنطقية بلغة أرسطو).

العصر الحديث على عظيم ما شَهِدَه من تحولات عاصفة. ولذلك، تبدو **متزامنةً** مع غيرها من الأفكار والقيم الجديدة التي أتت بها تلك التحولات.

وثانيهما أن أزمنة الفكر **متداخلة** وليس مستقلاً بعضها عن بعض. قد يبدو القديم معاصراً، وقد يبدو المعاصر قديماً. ربما يطيب لأكثر الحداثيين فينا أن يجد أجوبة عن مطالبه الجمالية في شعر المتنبي أو أبي نواس، أو نصوص الجاحظ والتوحيدي وابن قتيبة، أو في صوفية الحلاَّج والسهروردي والنِّفَّري وابن عربي، أو في أعمال دانتي وشكسبير وبلزاك وزولا، أو في موسيقا بيتهوفن وموزارت وتشيكوفسكي وبرامس... إلخ.، مما قد لا يمكنه أن يجده في حديث الشعر والمسرح والموسيقا والنثر الفني. كما قد يبدو الكثير مما يُكْتَبُ أو يُقال اليوم، في مجالات الفكر والثقافة كافة، منتمياً إلى عصور ثقافية سَلَفَتْ وظُنَّ أن العهد بها انقطع. الأهمّ من ذلك أن الكثير منَّا لا يَجِدُ سبباً للشعور بعدم التوازن حين تتجاور، في وجدانه الفني والجمالي وفي فكره، قيمُ وأفكارُ القديم والجديد، فيتفاعل مع الأول بنفس تفاعله مع الثان. وهذا هو عين ما **وصفناه بالتداخل بين أزمنة الفكر والثقافة**.

* * *

إذا انتقلنا بالمسألة إلى مستوى أعلى من المقاربة نقول: إن الزمن الفكري أو المعرفي لأية ثقافة إنما يتحدد بنظامها المعرفي (Epistémè) وبإشكاليتها الحاكمة. وإذا ما تركنا جانباً موضوع النظام المعرفي ـ الذي يفرض على هذا البحث مقاربة إيبيستيمولوجية ليس هو مناسبتها ـ واقتصرنا على مسألة الإشكالية، أمكننا أن نقول إن إشكالية الوعي العربي (الحديث: في القرن التاسع عشر) هي عينها إشكاليته اليوم في لحظته المعاصرة: **إنها إشكالية النهضة أو التقدُّم**. من الثابت أن صِيَغَها تغيرت في الأعوام المائة المنصرمة، ودَخَلت في نطاقها مسائلُ جديدة لم تنطرح على مثقفي القرن التاسع عشر، لكنها ظلت هي نفسها التي تُطِلّ على وعْيهم بأسئلةٍ مختلفة. من يَنْفي اليوم أن سؤال التقدم والترقي الذي طَرَحَهُ الطهطاوي والتونسي والشدياق واليازجي وأديب إسحق وفرح أنطون وعبده والكواكبي، قبل أزيد من قرن، هو عينه الذي تطرحه الإنتيليجنسيا العربية المعاصرة؟ وعليه، فإن 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 ـ باطمئنان ـ بين حقبته الحديثة وحقبته المعاصرة. وهذا ما يؤسس لدينا اعتقاداً بأن فكرنا الحديث ـ فكر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ـ **ما زال معاصراً وراهناً**: بإشكالياته التي لا يزال التأليف العربي اليوم يعيد إنتاجها بمفردات أخرى. ومعاصرتُه ليست من زمنيته

الموضوعية، بل من زمنيته الذاتية (الفكرية) المتواصلة امتداداً من غير انقطاع.

الثان، الذي يثيره أي حديث في «حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر»، ناجم عن عملية المُمَاهَاة التي أقامها كثير من مؤرخي الفكر العربي المعاصر بين العقلانية والتنوير، وبين تيار الليبرالية العربية. أما القفى الموضوعي لتلك العملية، فهو إخراج الفكر الإصلاحي الإسلامي من دائرة العقلانية والتنوير إخراجاً كاملاً، وإدخاله في خانة الفكر السلفي! نجد شكلاً تمثيلياً جلياً لتلك المُمَاهَاة في كتاب رائدٍ أَرَّخَ لذلك الفكر هو: **الفكر العربي في عصر النهضة**[٧] لألبرت حوراني؛ ونجد شبيهَ ذلك في كتاب: **المثقفون العرب والغرب**[٨] لهشام شرابي. وقد درجت على ذلك التصنيف دراسات أخرى تكرَّسَت للموضوع نفسه، وكان حاصلها ـ بعد الكتابين المشار إليهما ـ **نظرة نمطية** إلى الفكر العربي ليست ترصد، بعين الموضوعية والتوازن، تضاريس التطور والتحول فيه وفي موضوعاته.

ومع أن دراسات أخرى صدرت في العقود الثلاثة الأخيرة، وحاولت أن تعيد رسم ملامح العقلانية في الفكر العربي المعاصر بالانفتاح المنهجي على سائر نصوصه وتياراته، وتصحيح الرؤية الإيديولوجية الناحية منحى إقصاء الفكر الإصلاحي الإسلامي من رحاب العقلانية، بفَرْضِ النَّظر إليه بوصفه لحظة من لحظاتها[٩]، إلا أنه يكاد يكون في حكم الثابت أن التَلازم بات عضوياً بين تيار الليبرالية حصراً، وبين العقلانية والتنوير بتأثير أحكام تلك المقاربة الإيديولوجية التي كان لها الفُشُوُّ والذيوع أكثر من غيرها في ميدان تاريخ الفكر العربي. وفي ظننا أنها مقاربة تحتاج إلى نقدٍ عميق يعيد تصحيح النظرة إلى هذا الفكر.

ليس صحيحاً أن الفكر الليبرالي العربي وحده الذي عرف منسوباً من العقلانية والتنوير من دون سائر تيارات الفكر العربي الأخرى. ربما كان أكثرها تشبعاً بقيم العقلانية بسبب تشرُّبه تلك القيم من مرجعه الفكري: الفكر الليبرالي الأوروبي. لكنه، قطعاً، لم يكن الفكر الوحيد الذي مثَّل تلك القيم. فعقلانية محمد عبده ليست تقلّ عن عقلانية فرح أنطون؛ وعقلانية الكواكبي ربما تجاوزت مثيلتها لدى أديب إسحق. كما أن علي عبد الرازق (الأزهري) وأحمد أمين لم يكونا أقل تَشَبُّعاً بالعقلانية

---

(٧) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨- ١٩٣٩**، ترجمه إلى العربية كريم عزقول (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٢).

(٨) هشام شرابي، **المثقفون العرب والغرب: عصر النهضة، ١٨٧٥-١٩١٤** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٥).

(٩) أهم هذه الدراسات حتى الآن، انظر: جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**.

من طه حسين، ولا كان عبد الحميد بن باديس وعلال الفاسي أقل عقلانية من لطفي السيد ومحمد بلحسن الوزاني. وبالتالي، فإن إعادة النظر في تلك المقاربة الناحية منحى المماهاة بين العقلانية والليبرالية (مع إسقاط الخطاب الإصلاحي الإسلامي)، مهمة ضرورية لتحرير ميدان تاريخ الفكر من الانتقائية والاختزالية وتصويب النظر إليه على مقتضى الموضوعية والشمولية والنزاهة.

* * *

سنحاول ـ في ما سيلي ـ أن نفكر في حصيلة الفكر العربي العقلانية والتنويرية **باعتبارين**: باعتبارها حصيلة فكرٍ معاصر ممتد منذ الربع الثان من القرن التاسع عشر وحتى نهاية القرن العشرين، وباعتبارها حصيلةً **لكافةِ تياراتِ** ذلك الفكر على اختلافها، وليس لتيار واحد بعينه. وهو ـ في ما نزعم ـ ما سيسمح بتأسيس بعض مقدمات رؤية أكثر موضوعية وتاريخية وتوازناً لتاريخ الفكر العربي المعاصر.

ثانياً: عقلانيـات عربيـة

قد يَصِحُّ أن يُتَحَدَّثَ عن **عقلانياتٍ** عربية معاصرة لا عنِ عقلانية واحدة كما دَرَجَ على ذلك التقليد المألوف. وليس الحاملُ على هذا الجمع تَحاشي مُفْرَدٍ انْصرفَ، في العادة، إلى تعيين التيار الفكري الليبرالي حاملاً له على وجه الحصر فقط، بل تَحْمِلُ عليه أيضاً ملاحظةُ التنوُّعِ الكبير في صُوَرِ تلك العقلانية في الفكر العربي المعاصر على نحوٍ فاضَتْ فيه عنَ حدود التيار الذي ارتبط بها في التأليف العربي المنشغل بقضايا تاريخ الفكر. وبصرف النظر عن منسوب العقلانية في كل تيار فكري، من الأهمية بمكان أن نرصد ـ هنا ـ أشكال حضورها في النسيج الإجمالي لذلك الفكر قبل أن نقيس معدلاتها في كل خطاب. وفي هذا الباب تُطَالِعُنَا **أشكالٌ ثلاثة** من تلك العقلانية:

أولها عقلانية إصلاحية إسلامية؛ ونعثر عليها في نصوص مفكري الإصلاح في القرن التاسع عشر، ومفكري ما دعوناه باسم «الإصلاحية المستأنفة» في القرن العشرين(١٠). ومع أن الإصلاحية الإسلامية ظلت تنهل مفرداتها من المنظومة الفكرية الإسلامية الموروثة، وتستعير الكثير من المفاهيم الفقهية ومفاهيم السياسة الشرعية في رؤيتها لمسائل السياسة والاجتماع، ولم تضع نفسَها خارج الاستمرارية التاريخية

(١٠) عبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢).

للإسلام كمرجع، إلا أنها لم تكرر المعرفة الإسلامية التقليدية، بل ضَخَّتْ فيها حيويةً مَا شَهِدَتْهَا منذ حقبة التأصيل والتقعيد، وفتحتها على رؤية عقلانية وعصرية لمسائل المجتمع والدولة والفكر. ولم تتوقف المساهمة العقلانية للإصلاحية الإسلامية عند حدود إعادة بعث الصلة بابن خلدون (مع أحمد ابن أبي الضياف)، والإمام الشاطبي (محمد عبده ومحمد بلحسن الحجوي وعلال الفاسي)، وابن رشد (خير الدين التونسي)...، بل تخطت ذلك إلى توطين ـ بل تأصيل ـ بعض موضوعات الفكر الليبرالي الأوروبي نفسه على تواضُع صلةِ الإصلاحيين به. تشهد بذلك عنايتُها بمسألة الدولة الوطنية الحديثة، ودفاعُها عن المدنيَّة العصرية وعن وجوب الانفتاح على ثمراتها والانتهال منها، وسَعْيُهَا في تقديم رؤية حديثة للإسلام تُصَالِحُ بينه وبين العصر، بين الإيمان والعلم، وتتخطى الفهم النصي الجامد لتعاليمه خارج مقتضيات المكان والزمان.

وثانيها عقلانية ليبرالية (أو حداثية) بكرت في الانفتاح على المرجع الثقافي الغربي منذ العقود الأولى للقرن التاسع عشر. وكان الأغلب الأعم من أقلامها ـ عند بدء صعودها في القرن نفسه ـ من بلاد الشام قبل أن ينتقل مركزها إلى مصر بعد الحرب العالمية الأولى، فتشهد اندفاعتها مع لطفي السيد وطه حسين وسلامة موسى، وصولاً إلى نجيب بلدي وفؤاد زكريا ومراد وهبة... إلخ. أما ذروتها النظرية، فكانت ـ بغير جدال ـ مع عبد الله العروي منذ منتصف ستينيات القرن العشرين حتى اليوم. وإذا كان القسم الأعظم من ممثلي الليبرالية العربية يعيد الصلة بالمرجع الإسلامي لأسباب دينية أو ثقافية (أديب إسحق، فرح أنطون، سلامة موسى، نجيب بلدي، مراد وهبة... إلخ.)، فإن قسماً آخر منها لم يكن مقطوع الصلة بذلك المرجع مع وجود تلك الأسباب الدينية (أحمد فارس الشدياق، جرجي زيدان..)، والثقافية (طه حسين، عبد الله العروي)، علماً بأن أحد فطاحل هذه الليبرالية (طه حسين) كان في جملة من امتلكوا معرفة موسوعية بتاريخ الإسلام: عقيدة وحضارة وتراثاً ثقافياً.

دافعت الليبرالية العربية بجرأة نادرة ـ وفي شروط صعبة نابذة ـ عن العقل والعلم والكونية في وجه التيارات النصية الأرثوذكسية ودعوات الخصوصية والهوية. ودافعت عن فكرتها القائلة بوجوب الاقتداء بالغرب في نموذجه الثقافي والحضاري من دون ممانعةٍ أو تَحَفُّظ. وعن طريقها دخل العقل الديكارتي والوضعي والعلموي والتاريخاني والأنواري في نسيج الفكر العربي المعاصر.

وثالثها ما يمكن أن نطلق عليه اسم **العقلانية النقدية**. وهي كناية عن رؤية فكرية التزمت سبيل النظر إلى مسائل الفكر والمجتمع من منطلق عقلاني لم يتوقف عن نقد المرجعين الغربي والإسلامي على السواء، (أو قل نقد العقلين الغربي

والإسلامي). وقد فَعَلَ ذلك ـ على تفاوتٍ في الحدّة وفي الرهانات ـ كلّ من عبد الرحمن بدوي، ومحمد عزيز الحبابي، ومحمد عابد الجابري، وهشام جعيط، وعلي أومليل، وحسن حنفي، وفهمي جدعان، ومطاع صفدي، وسهيل القش، وإدوارد سعيد... إلخ. وقد يكون أهم الفتوحات المعرفية لهذه العقلانية النقدية ـ وأهم تجلياتها أيضاً ـ ما تَحقَّق في ميدان الدراسات التراثية الإسلامية: حيث كان الباب مفتوحاً أمام بناء المسافة المزدوجة مع المرجعين والعقلين الإسلامي والغربي.

* * *

من النافل القول إن هذه العقلانيات **متمايزة ومختلفة** ولا تقبل الإدراج ضمن نسقية نظرية واحدة لاختلاف مراجعها. فالإصلاحية الإسلامية ـ وإن انفتحت على الفكر الغربي ـ ظلت مشدودة إلى عقلانية إسلامية: كلامية (معتزلية)[١١] أو اجتماعية خلدونية أو فقهية اجتهادية مقاصدية[١٢]. والعقلانية الليبرالية ظلت تستعيد أصولها الغربية وتعيد إنتاج موضوعاتها في نصوصها الفكرية متنقلة بين صورها المختلفة: الديكارتية والوضعية والتجريبية المنطقية. أما العقلانية النقدية، فعثرت على سبيل ثالث لإخضاع العقل الإسلامي والعقل الغربي معًا لنقد مزدوج في ما ذهب بعض ممثليها إلى أعتاب **ما بعد ـ الحداثة**. وبسبب ذينك التمايز والاختلاف بين تلك العقلانيات، يجوز أن يقال إن العقلانية ـ كما هو عليه أمرها في سائر تواريخ الفكر ـ اكتسبت معنىً **نسبيّاً** في التداول العربي المعاصر. ولذلك، ليس يسوغ ردها إلى تيار بعينه ولا الحديث عنها بصفتها تصوراً مطلقاً ومغلقاً للعالم والأشياء. ولقد انصرم الزمن الذي كانت تعني فيه العقلانية ـ في الغرب نفسه ـ نسقاً فكرياً موحداً، فجرى الاعتراف بعقلانيات متعددة بتعدد نظمها الأكسيومية؛ بل إن الأنثروبولوجيا المعاصرة سددت ضربة موجعة لفكرة العقل الواحد المطلق المجرد، حين كشفت عن **البنى العقلية** الخاصة بمجتمعات «طَرْفِيَّة» لا تقبل المقاربة من داخل العقل الغربي، ولا يمكن إدراك عقلانيتها إلا من داخل نظامها الثقافي والطقوسي.

غير أن الحكم على هذه العقلانيات بأنها نسبية، لا يُهْدِرُ الفوارق بينها على صعيد

---

(١١) انظر القراءة القيمة التي قام بها عبد الله العروي لعقلانية محمد عبده وأصولها الكلامية، ولحدود العقل الخلدوني، في: عبد الله العروي، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦).

(١٢) انظر تحليل الجابري لفقه المقاصد ومكانة الشاطبي في تاريخ التأصيل والاجتهاد الفقهيين، في: محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ ٢ (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦).

كثافتها في كل فكر أو مُعَدِّلِهَا فيه. فالفوارق تلك غير قابلة للطمس، وهي تعود ـ في المقام الأول ـ إلى ما يمكن أن نسميه بقانون **تفاوت التطور** بين الأفكار والتيارات الفكرية، وإلى درجة الانفتاح أو الانغلاق داخل كل تيار من تياراتها. نسوق ـ هنا ـ **ثلاث ملاحظات** تحاول تعيين تلك الفوارق.

أولاها أن العقلانية الليبرالية تبدو أعلى جرعة من العقلانية الإصلاحية الإسلامية لسببين هما: تحررها من سلطة النص الديني الحاكم للعقلانية الإسلامية، واعتمادها على أصول عقلية حديثة تخلصت من «الحاكمية» الأرسطية وخاضت في فتوحات معرفية لم تَلِجْهَا الثقافة العربية ـ الإسلامية. ومع ذلك، لا تزال هذه العقلانية الليبرالية تعاني **أمرين**: **أولهما** أنها تبدو ـ في أعين قطاع عريض من المثقفين والمتعلمين ـ فكرة **برّانية** غير ذات جذور في تربة الثقافة العربية ـ الإسلامية. **وثانيهما** أنها لم تتحرر، إلا لماماً، من منزعها **التبشيري** الذي حَوَّلَهَا ـ في نظر ناقديها من أهل خطاب الأصول والهوية ـ إلى إرسالية فكرية مُبْتَعَثَة بين ظهرانينا، لإنجاز ما عجزت عنه جراحاتٌ ثقافية قيصرية أجنبية.

وثانية الملاحظات تلك، أن العقلانية الإصلاحية الإسلامية، وإن بَدَتْ أَكْثَرَ تواضعاً من الأولى على صعيد شحنتها، **كانت أكثر فاعلية وتأثيراً في حقل المعارف والأفكار**، وأوسع مدىً ونطاقاً اجتماعيّاً من الأولى. فمع أن عقلانيتها محدودة بإيبيستيمي إسلامي حاكم، وبعقل كلامي وفلسفي لم يكد يتجاوز الأرسطية في أفضل حالات جموحه، مع انفتاح (إصلاحيّ) غير قابل للإنكار على ثمرات المَدَنِيَّة الغربية الحديثة (وليس بالضرورة على مقدماتها الفكرية الأنوارية)[١٣]، إلا أنها حَفَرَتْ مجراها عميقاً في أرضية الفكر العربي، وأفلحت في مقارعة التصورات غير العقلانية للدين والتراث وللمجتمع والثقافة. وربما كان ذلك بسبب انتمائها إلى سياق ثقافي عربي ـ إسلامي مستمر منذ عهده الوسيط على نحو لا يقبل الطعن في أصالتها. أو ربما كان ذلك ـ أيضاً ـ بسبب حدود في الذهنية العربية والإسلامية للانفتاح على خطاب العقل في صُوَرِهِ الكونية الأبعد كما قدَّمتها الثقافة الغربية الحديثة.

أمَّا **ثالثتُها**، ففي أن العقلانية النقدية تبدو أكثر **تركيباً** من سابقتيْهَا. إنها عقلانية **جدلية**: أكثر إصغاءً لمطالب العقل الكوني، مع استعدادٍ كبير للردّ عليه نقدياً، وأكثر تفهُّماً للعقل الإسلامي، مع جاهزية لبيان أوجُهِ قصوره ومَوَاطِن ذلك

---

(١٣) وهذا جوهر نقد عبد الله العروي للثقافة العربية وللمثقفين العرب في: Abdallah Laroui, *La crise des intellectuels arabes; traditionalisme ou historicisme*?, textes à l'appui. Série philosophie (Paris: F. Maspéro, 1978).

القصور. ومن هنا تركيبيتُها التي أشرنا إليها. وقد تكون أهمية هذه العقلانية في أنها ـ باستيعابها العقلين الإسلامي والغربي وتجاوزهما ـ حرَّرت الثقافة العربية من حالة التمزق الحاد التي عرفتها طيلة ما يزيد عن قرن، وساهمت في إنهاء حالة التقاطب بين عقلين لم تسلِّم بهما، بل أخضعتهما لفحص نقديّ أعادهما إلى نسبيّتهما.

* * *

ما يقال عن العقلانية يقال عن **التنوير**. إنهما من سُلالَةِ مفهومية واحدة، وارتبطا في الاستعمال والتداول إلى حَدٍّ تَدَاخَلاَ فيه في المعنى على ما بينهما من تَمَايُزٍ في الدلالة. فالعقلانية إِذْ تُحِيلُ إلى رؤيةٍ فكرية للعالم قائمة على منظومة من المقولات المجردة، تشير إلى فاعلية منهجية **وإبيستيمولوجية**، هي **فاعلية الإدراك العقلي** أو الإدراك المعرفي للأشياء ببديهيات العقل ومسلماته وفرضياته. أما مفهوم التنوير، فيحيل إلى **وظيفة** ثقافية أو اجتماعية تقوم بها منظومة الأفكار. تلك، هي تبديد الغوامض والملتبسات، أو تبديد ما أَظْلَمَ وعَمِيتْ في ظَلْمَائِهِ الأبْصَارُ عن الإبْصَار. وكما يمكن أن يقال إن العقلانية فاضت عن تعيين حَصْرِيٍّ مُفْرَدٍ، يمكن أن يقال الشيء نَفْسُهُ عن التنوير، أو عن حركة التنوير في الفكر العربي المعاصر. فهذه أيضاً ليس يجوز حَصْرُهَا في نطاقِ تيّار بعينه.

ثالثاً: قسمة التنويـــر

من المُسَلَّم به ـ ابتداءً ـ أن مفهوم التنوير ينطوي على شحنة كثيفة في دلالاته لا نجد لها نظيراً في مفهوم العقلانية، أو هكذا هو أمرُهُ ـ على الأقل ـ لدى تيار فكري تَحَسَّسَ طويلاً من المفهوم واعترض عليه، في ما لم يستقبل مفهومَ العقلانية بالرفضِ النفسيّ والمعرفيِّ نَفْسِهِ. والدلالة تلك إنما أَتَتْهُ من السياق التاريخي والفكري الخاص الذي تكوّن فيه كمفهوم: في أصوله الغربية كما في سياقاته العربية. فكما تَكَوّنَ مفهومُ الأنوار في أوروبا تعبيراً عن وظيفة فكرية هي مقارعة الكنيسة وفكرها الظلامي المعادي لحرية التفكير ولحقائق العلم، كذلك تَكَوَّنَ مفهوم التنوير في الثقافة العربية المعاصرة تعبيراً عن وظيفة مقاومة آثار حقبة الانحطاط في الوعي العربي ومقارعة التيارات الفكرية المتشبثة بمنظومات الماضي الثقافية.

ولَمّا كان المثقفون العرب الذين استعملوا مفهوم التنوير، أو نَسَبُوا إلى أنفسهم أدواراً تنويرية، علمانيين أو ليبراليين أو من أصول مسيحية عربية، وطَنَ في أذهان خصومهم أنهم إنما يستهدفون ـ بدعوتهم التنويرية تلك ـ المساس بعقيدة المجتمع والأمة، وإحداثَ أفكار في نسيجها الثقافي غريبة عنه، وفرض التغريب على مجتمع

تَتهَدَّدُه حضارةٌ جديدة تَسْتَضْعِفُهُ. وقد زاد معدل الرفض لدعوات التنوير منذ ثلاثينيات القرن العشرين، وبصورة أخص منذ سبعينياته، مع تصاعد دعوات الدفاع عن الهوية الثقافية والحضارية في وجه الغزو الغربي، وتزايد دعوات الحداثيين إلى مواجهة «القوى الظلامية»... إلخ.

وقد يكون من سوء حظّ المفهوم هذا ـ وربما أكثر من رديفه: مفهوم العقلانية ـ أنه ارتبط بالتيار الليبرالي والعلماني في الفكر العربي وبات يلازمه. والحال إنه يدل على وظيفة فكرية لم تنحصر ـ قطعاً ـ في التيار نفسه، بل فاضت عن حدوده إلى تيارات أخرى غيره، حتى وإن لم تكن هذه التيارات مَعْنِيَّةً بتعريف نفسها بأنها تنويرية. فإذا كان معنى التنوير ينصرف إلى الإفادة بتبديد حالة الجهل بحقائق العالم والمجتمع والطبيعة، ومقارعة الأفكار التي تدافع عنها باسم الدين أو التقليد أو ما شاكل، فليس ثمة من شك في أن العقل الإسلاميَّ الإصلاحيَّ ـ في القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين ـ كان تنويرياً بهذا المعنى، لأنه خاض أشدَّ الحروب الفكرية التهاباً ضد الخرافة والتقليد، وفَتَحَ وعيَ المسلمين على حقائق العالم الجديدة، وصالح وعيهم وإيمانهم الديني مع العلم، ودعاهم إلى الانخراط في العصر وفي التاريخ كأنداد لا يشعرون بالدونية، وإلى اكتساب الأسباب التي قادت الغربيين إلى التقدم والتوسل بالأدوات التي اعتمدوها في سبيل تحصيل ذلك... إلخ. وهذه في ظني مما يقوم به دليلٌ على البعد التنويري في اشتغال الإصلاحية الإسلامية الفكري، ليس يسوغ إِسْقَاطُهُ عنها أو إعدامُه في وَعْيٍ إيديولوجي كُلَّانيٍّ غير منصف أو نزيه!

ليس المجال، هنا، مجال مقارنات أو مفاضلات حتى يقال إن الطاقة التنويرية في الفكر الليبرالي العربي ـ وفي الفكر الماركسي استطراداً ـ أكبر بكثير من مثيلتها في الفكر الإصلاحي الإسلامي، فذلك من تحصيل الحاصل الذي ليس يحتاج إلى عقد مقارنات. لكن الأهم ليس ترتيل ما هو في حكم البداهات، بل تحرِّي النزاهة العلمية في توزيع الاعتراف على سائر من يَشْمَلُهُمْ ذلك الاعتراف كائنة ما كانت أقساطهم منه. وهو ـ في كل حال ـ أمثلُ علمياً وأفضل أخلاقياً من حَجْبِ حقوق الاعتراف عن بَعْض، بِتِعِلَّةِ أنها حقوقٌ رمزيةٌ غَيْرُ ذاتِ شأنٍ: على ما دَرَجَ عليه معظم التأليف العربي القارئ في تاريخ فكرنا المعاصر!

على أن اللحظة التنويرية الأعلى كعباً في الفكر العربي المعاصر ليست تلك التي مثلتها الليبرالية العربية، بل هي تلك التي يخوض في بناء موضوعاتها النظرية جيلٌ من المثقفين العرب يدرك الحدود المعرفية لتلك الليبرالية العربية ونسبيَّة العقل الذي تستند إليه؛ ورموزه في جملة من دعوناهم بممثلي تيار العقلانية النقدية. عنى التنوير عند الليبراليين تحرير الوعي من سلطة أفكار القرون الوسطى، منظوراً إلى الفكر

العربي ـ الإسلامي الوسيط بوصفه جزءاً من منظومتها، بما يعنيه ذلك من حاجة إلى تعميم قيم العقلانية والعلم والنظرة الوضعية والمادية للعالم في نسيج الثقافة العربية. وعنى عند الإصلاحيين الإسلاميين تحرير الوعي من التقليد والخرافة والبدع، والعودة به إلى أُصولٍ نصّية أو عقلية تقعيدية والانفتاح على معطيات المعرفة الحديثة كَوْنِيّاً بما ليس يُجافي فهم الإسلام وتعاليمه. أما التنوير ـ في خطاب العقلانية النقدية ـ فمعركةٌ معرفية من أجل التحرر من اليقينيات والمُطْلقات، بما فيها يقينيات العقل الغربي الذي تستند إليه الليبرالية والأفكار المطلقة التي تعيش على معطياتها كبديهيات قاطعة.

بهذا المعنى يكون مفهوم التنوير نسبياً شأن مفهوم العقلانية. ونِسْبِيَّتُهُ تتحدَّد بالموقع الفكري الذي يستعمله، والمضمون الذي يُكْسِبُهُ إياه، والحدود التي يضعها لإجرائيته أو لدلاليته. وإذا كان هناك من أهمية لهذا الأمر، ففي أنه يكشف عن بطلان عملية الاستعمال وحيدة الجانب للمفهوم من قبل تيار فكريّ بِعَيْنِهِ، على نحوٍ ينْقُله من حيّز المفهوم النظري إلى حيِّز العقيدة الفكرية!

* * *

تلك ـ في تصنيفنا ـ تيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، ومنسوب العقليّ والتنويري فيها. أتينا على عرضها بإيجاز مدفوعين بدافع تصحيح مَرْوِيَّات إيديولوجية دارجة ـ في تاريخ فكرنا المعاصر ـ ماهَتْ طويلاً مماهاة بينها وبين تيارٍ بعينه من تيارات ذلك الفكر، وكرَّست صورةً نمطية عنها تَدَاوَلَهَا كثيرون في ما كتبوه حول الموضوع. وقد حاولنا ـ في حدود المتاح لنا ـ أن نبين قصور تلك الرواية عن تقديم إفادة علمية موضوعية بحقيقة تمظْهُر المنزعين العقلاني والتنويري في التأليف الفكري العربي المعاصر. وسيكون علينا ـ في ما سيلي ـ عِيَارُ رصيد العقلانية والتنوير في فكرنا المعاصر، والمصائـــر والمآلات التي «انتهت إليها مغامرتهما» الفكرية.

رابعاً: أيــة حصيلـــة؟

من العسير على نصّ تقييمي كهذا أن يُحْصِيَ مجمل ما في رصيد العقلانية والتنوير من مكتسبات معرفية أو خسائر، لأن الأمر في هذا الإحصاء ـ التقديري أو الاعتباري ـ يتعلق بحقبة من زمن الفكر العربي المعاصر تمتد منذ مطالع القرن التاسع عشر حتى اليوم. وفي الظن أن مائتي عام ـ تغطّي عملياً ستة أجيال من المثقفين العرب ـ غير قابلة للابتسار أو للاختزال في استنتاجات سريعة كالتي سيكون علينا اشْتِقَاقُهَا. ومع ذلك، لا مناص من إجراء مثل هذه القراءة الاستنتاجية لوضع

حصيلة هذا الفكر في الميزان. ولدينا ـ في هذا المضمار ـ ملاحظات تقييمية لتلك الحصيلة.

١ ـ عقلانية إصلاحية مجهَضة

بجميع المعايير، شكلت الإصلاحية الإسلامية، في القرن التاسع عشر، ثورة فكرية في المعرفة العربية ـ الإسلامية. فرضتها كخطاب ظروف الضغط الأوروبي على مجتمعات المسلمين منذ داهمتها جيوش نابليون في خواتيم القرن الثامن عشر، ثم جيوش فرنسا في الجزائر (عام ١٨٣٠) والمغرب (عام ١٨٤٤)، وجيوش بريطانيا في الهند ثم مصر. ومع ذلك، لم تتقوقع على مدوَّنتها الإسلامية التقليدية، أو تتخذ مواقع دفاعية حصينة تَتَخَنْدَقُ فيها وتتشرنق على النفس، نائيةً بذاتها عن أية مُماسَّة بغيرها من الثقافات. كما أنها لم تشعر بالهزيمة التاريخية أمام ثقافة مدنية جديدة ظافرة، هي المدنية الغربية، كما تفعل الإحيائية الإسلامية اليوم: بل منذ ثلاثة أرباع القرن! وإنما فتحت نفسها والبابَ أمام تيارات الفكر الكوني ناهلةً منه ما شاء لها أن تنتهل، غيرَ آبهةٍ باحتجاجات القوى المحافظة المتمركزة في «الأزهر» و«الزيتونة» و«القرويين» و«النجف»... إلخ. وفي الدوائر الدينية المحيطة بالسلطان السياسيّ.

اختارت أن تكون مقالتُها عقلانية. وكان الحامل على اختيارها ذاك إدراكها بأن المسلمين في مسيسِ حاجةٍ إلى الأخذ بالأسباب التي كانت في أساس تقدم أوروبا. لم تكن مستعدة لأن تُحدِثَ قطيعةً نهائيةً مع موروثها الإسلامي ـ كما ستفعل الليبرالية الحداثية ـ لكنها لم تتردَّد في أن تضع ذلك الموروث في غربال العقل والمصلحة، حتى يكون أهلاً لتقديم مساهمته في الجواب عن « نوازل» عصر العقل والعلم والمدنيَّة المادية الذي امتحن العقل الإسلامي ومَقْدِرته على البقاء. ربما كانت عقلانيةُ هذه الإصلاحية متواضعةً، إنْ هي قيسَت بمثيلتها لدى الليبرالية العربية، لكنها كانت أكثر أصالةً وارتباطاً بمستوى الذهنية العام، وأبعد أثراً في وعي الناس.

غير أن هذه العقلانية الإصلاحية التي حَمَلَت ـ مع الطهطاوي والتونسي وابن أبي الضياف والأفغاني وعبده والكواكبي ورشيد رضا والحجوي والمرصفي... ـ مشروعاً ثقافياً نهضوياً لا سابق له منذ الحقبة الأندلسية، سرعان ما ستشهد عدّاً عكسيّاً سينتهي إلى إجهاض مشروعها قبل أن يكمل قرناً على انطلاقته، وخاصة في فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى وانهيار الخلافة العثمانية. وثمة **ثلاثة عوامل** ـ على الأقل ـ تفسِّر إجهاضها:

يتصل **العامل الأول بانهيار المشروع السياسي الإصلاحي** الذي بدأه محمد علي وإبراهيم باشا في مصر، وسارت فيه تونس ثم المغرب (في عهد محمد الرابع والحسن

الأول خلال النصف الثان من القرن التاسع عشر)[١٤]، والدولة العثمانية منذ عهد «التنظيمات». وهو مشروع حاول أن يُدْخِلَ إصلاحاتٍ في النظام السياسي والاقتصادي تقوّي من شوكة الدولة في مواجهة الضغط الأجنبي وأطماع الاستعمار. وكان ـ لذلك السبب ـ في حاجة إلى نخبة ثقافية إصلاحية تجوِّزُه شرعيّاً وتدافع عنه في وجه معارضيه من القوى الداخلية المحافظة. بل إنه في بعض الفترات، كان الطلب يتزايد على مثل تلك النخبة الإصلاحية بالقدر نفسه الذي كانت تبدو فيه الأفكار الإصلاحية وكأنها استجابة لحاجة موضوعية ولمشروع سياسي تنهض به الدولة. ولم يكن مصادفة أن يرتبط فكر الطهطاوي بمشروع محمد علي وابنه؛ وأن يرتبط فكر خير الدين التونسي بمشروع الإصلاحات في تونس وفي الدولة العثمانية[١٥]، وأن يرتبط فكر محمد بلحسن الحجوي بإصلاحات الحسن الأول والسلطان عبد العزيز... إلخ. فهؤلاء وغيرهم كانوا ـ بمعنًى ما ـ ألسنة فكرية لمشروع حاول جاهداً أن يتدارك أوضاع التأخر ويستحصل بعضَ أسباب النهوض.

لكن هذا المشروع السياسي الإصلاحي بدأ يلفظ أنفاسه، منذ نهاية القرن التاسع عشر وفواتيح القرن العشرين، ليتراجع عن المقدمات التي انطلق منها. ولقد كان في وُسْعِ بعض رجالات الإصلاحية الإسلامية التدخل لمحاولة إسعافه، أو المساهمة في ضَخِّ الحياة والحيوية فيه. وكان يبدو على بعض تلك المحاولات أنه صرخة إنذارٍ أخيرة قبل إشهار اليأس[١٦]. أما حين كانت المحاولات تلك تصطدم بحائط الصَّدِّ السياسيّ والفشل، فلم تكن الشجاعة لتُعْوِزَ الإصلاحيين أولاء لإدانة السلاطين الذين راهنوا على هَمَّتهم[١٧]. وفي كل حال، ما كان يَسَعُ الإصلاحية الإسلامية منذ فجر القرن العشرين، أي منذ تبيَّنَت المآلات السيئة للمشرع السياسي الإصلاحي الذي حملته الدولة وسارت فيه فترةً، أن تستمر بالنَّفَسِ نفسه الذي انطلقت به أو

---

(١٤) للتفصيل، انظر: Abdallah Laroui, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, 1830-1912*, textes à l'appui (Paris: F. Maspéo, 1980).

أنظر رأينا مفصلاً في: عبد الإله بلقزيز، **الخطاب الإصلاحي في المغرب: التكوين والمصادر (١٨٤٤-١٩١٨)**، فكر عربي معاصر (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٦).

(١٥) كان خير الدين باشا وزيراً في تونس والآستانة. وحين ألف كتابه المميز كان يتحدث كمفكر إصلاحي وكرجل دولة خاض تجربة الإصلاح في الآن نفسه. انظر: خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحليل النص وتحقيقه مع جداول وملحقات وفهارس للمنصف الشنوفي (تونس: الدار التونسية للنشر؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٦).

(١٦) ذلك ـ مثلاً ـ ما يصْدُق على المشروع الإنقاذي الذي عرَضه السيد جمال الدين الأفغاني على السلطان عبد الحميد الثاني لإصلاح أوضاع السلطنة العثمانية.

(١٧) هذا ما فعله الحجوي مع السلطان عبد العزيز حين حرَّر كتابه: **انتحار المغرب الأقصى بيد ثوّاره**، في العام ١٩٠٢ (مخطوطة في الخزانة العامة بالرباط).

وَسَمَها طيلة القرن التاسع عشر، فقد فقدت **الحاضنة السياسية** التي تَعَهَّدت مشروعَهَا الفكريّ بالرعاية: أعني الدولة المتطلعة إلى إنجاز الإصلاح والانتهاض، فدخلت في طور تراجع منذ العقد الأول من القرن العشرين.

ومع أن العقلانية الإصلاحية الإسلامية شهدت طور نهايتها في هذه الحقبة، إلا أن بعض تعبيراتها استمر يُطل على الوعي العربي جزئِيّاً خلال القرن العشرين، وخاصة بين عشرينياته وستينياته. وهذا ما نلحظه ـ بتفاوت ـ في كتابات الشيخين الثعالبي وابن باديس، وعلي عبد الرازق، وأحمد أمين، وعلال الفاسي، ومحمود شلتوت، ومحمد حسن الوزاني، ومالك بن نبيّ... إلخ. لكن هذه التعبيرات بَدَت أشْبَهَ ما تكون بالتجذيف ضدّ تيارِ عَقْلٍ إسْلامِيٍّ جديدٍ ناهضٍ مَثَّلَتْهُ الإحيائيةُ الإسلاميةُ منذ الربع الثان من القرن العشرين فصاعداً.

ويتصل **العامل الثان بانقلاب العقلانية الإصلاحية على نفسها** في لحظةٍ معلومة من تاريخها المتأخر، وخاصة لدى جيلها الأخير. فمحمد رشيد رضا، الذي تتلمذ لمحمد عبده وانتهت إليه أفكار الإصلاحية الإسلامية، وذهب بها بعيداً على الصعيد السياسي[١٨]، سرعان ما سيرتد عن تراثها العقلاني، خاصة في ما اتصل بالمسألة السياسية؛ وهي جوهر خطاب الإصلاحية الإسلامية. ففي ما قطعت هذه الإصلاحية ـ منذ الطهطاوي والتونسي ـ شوطاً طويلاً في مضمار إنجاز القطيعة الفكرية مع منظومة مفاهيم «السياسة الشرعية»[١٩] الخاصة بالدولة السلطانية المسمّاة في خطاب فقهاء السياسة بدولة الخلافة، والانفتاح على منظومة المفاهيم السياسة للفكر الليبرالي (الأوروبي) الحديث؛ وفيما كانت هذه الإصلاحية تدافع عن الدولة الوطنية (الحديثة) بوصفها السبيل إلى تحقيق الترقي (الطهطاوي، التونسي)، وتوجِّه أَلْذَعَ نقد للاستبداد السياسي والديني (ابن أبي الضياف، الأفغاني، الكواكبي) ولمبدأ السلطة الدينية (محمد عبده)، وتدافع عن الحرية والعدل السياسي في وجه السلطان والنظام التمثيلي النيابي ـ الذي دافع عنه أستاذُه عبده ـ للعودة مَجَدَّداً إلى موضوعة الخلافة وفقه السياسة الشرعية في عشرينيات القرن العشرين[٢٠] مدمراً ـ

---

(١٨) لم تكن نسبة الرؤية العقلانية في تفسير **المنار** ـ القارئ في الدلالات القرآنية ـ أعلى من مثيلتها في مقاربة مسائل السياسة. الأمر الذي يدل على الحدود المتواضعة لفكر رشيد رضا مقارنة بأستاذه محمد عبده؛ لكنه يكشف ـ في الوقتِ نفسه ـ عن وعي سياسي أحدّ لديه مقارنة بعبده.

(١٩) لدى الماوردي والجويني وأبي يعلى وابن تيمية.. إلخ، وهم مراجع العقل السياسي الإسلامي الوسيط (مع فقهاء الإمامة طبعاً) وامتداداته في العصر الحديث.

(٢٠) انظر معطيات هذا الانقلاب على تراث الإصلاحية الإسلامية، في: محمد رشيد رضا، **الخلافة أو الإمامة العظمى: مباحث شرعية سياسية اجتماعية اصلاحية** (القاهرة: مطبعة المنار، ١٩٢٢).

بذلك ـ كل تراث العقلانية الإصلاحية الإسلامية في هذا الباب!

ربما كان من موجبات الإنصاف الإشارة إلى أن جنوح محمد رشيد رضا للدفاع عن فكرة الخلافة، والتخلي بالتالي عن فكرة الدولة الوطنية، إنما أتى يعبّر عن ظرفية سياسية طارئة وشديدة الأثر، هي إلغاء السلطنة ومنصب الخلافة، وفقدان المسلمين ـ تبعاً لذلك ـ مرجعيةً كان لها دور ما على شكليتها. لكن ذلك ليس يعفي السيد رشيد رضا من مسؤولية الإتيان بِمِعْوَلِ الهَدْم على تراث فكريّ كبير خلَّفَتْه حركة إصلاحية كبيرة كان واحداً من تلامذتها. وليس أبلغ دليلاً على دور رضا السلبي من أن أفكاره تحوّلت سريعاً إلى مُلْهِمٍ لحركة إحيائية إسلامية مثلت مسماراً أخيراً في نعش تلك الإصلاحية!

أما **العامل الثالث**، فيتصل بسقوط البلاد العربية والإسلامية في قبضة الاحتلال الأجنبي وما نجم عن ذلك من آثار فكرية عميقة تَغَيَّرَتْ معها الإشكاليات والأسئلة. لم تعد الفكرة الإصلاحية تناسب حقبة سياسية طَبَعَهَا عنف الاحتلال، فالإصلاح كان خطاب نخبة لمجتمعها ولرجالات الدولة الحاكمين. أما وإن مقاليد أمور البلاد انتقلت إلى المستعمر، فلم يعد ثمة من معنى له. والحق أن جمال الدين الأفغاني تنبَّه مبكراً لذلك: بحوالى ربع قرن قبل سقوط الفكرة الإصلاحية. كانت تجربة الاستعمار البريطاني للهند ومصر، والاستعمار الفرنسي للجزائر وتونس، ماثِلَةً أمام عينيه، معطوفةً على شعور حادّ لديه بأن الدولة متلكئة في إجراء الإصلاحات الضرورية الكفيلة بتقوية شوكتها في وجه الضغط الأجنبي. لذلك، أتى خطابه ثورياً عنيفاً وتحريضيّاً، ثم لم يلبث التاريخ أن أنصفه حين تَبَيَّنَ أن ما خَشِيَ منه وتَوَقَّعَهُ هو عَيْنُ ما حصل.

أصبحت اللحظة إذاً، ومنذ الحرب العالمية الأولى، لحظة ثورية تناسب طبيعة المرحلة ومتغيراتها. ولا يغير من ذلك أن هذه الثورية لم تكن في وضع هجومي، بل في وضع دفاعيٍّ فرضته الغزوة الاستعمارية الشاملة للبلاد العربية وما رافقها من تمزيق كياني لجغرافيتها السياسية والبشرية؛ ذلك أن الإصلاحية نفسها كانت في هذا الموقع الدفاعي منذ قيامها عقب غزو بونابارت لمصر ثم احتلال الجزائر، ومعها الصدمة التي أحدثها ـ في الوعي العربي ـ اكتشاف الفارق الحضاري والزمني بين المدنية الأوروبية الحديثة، وبين المجتمع العربي المتأخر.

لقد **حصل الانتقال الفكري سريعاً من إشكالية النهضة** (الترقي، التمدُّن...) **إلى إشكالية الهوية**. وكان لهذه الأخيرة عنوانان فكريان بعد الحرب العالمية الأولى هما: التيار القومي (خاصة في بلاد الشام)، والتيار الإحيائي الإسلامي (مع حركة

«الإخوان المسلمين» في مصر). فهما ـ على تَبَايُنٍ في المنطلقات وتفاوتٍ في لهجة الخطاب ـ اجتمعا على القول بوجوب مُدَافَعَة هوية الأمة (العربية لدى الأول، والإسلامية لدى الثان) في وجه الزحف الاستعماري. على أنه إذا كان الخطاب القومي العربي استئنافاً ـ على نَحْو ما من الأنحاء ـ للخطاب الإصلاحي على صعيد رؤيته النهضوية ونَفَسِهِ العقلاني وانفتاحه على الفكر الإنساني، فإن خطاب الإحيائية الإسلامية أتى يُحدث قطيعة فكرية حاسمة مع الخطاب الإصلاحي: إنْ على صعيد إشكاليته، أو على صعيد منطلقاته غير النهضوية، أو على صعيد رؤيته غير العقلانية. مع الإصلاحية، كان الغرب منبعاً من منابع المعرفة والنور؛ أما مع الإحيائية (الصحوية)، فبات منبع شرٍّ وعدوان. ومع الإصلاحية، كان العقل سلطة معرفية تدين لها الأذهان، بينما صار النّصّ الديني السلطة المعرفية الوحيدة لدى الإحيائية. وتلك مجرد أمثلة من كثير ليس يُعَدُّ أو يُحصَى!

٢ ـ عقلانية حداثية آفلة

شهدت هذه العقلانية سنوات ازدهارها بين منتصف القرن التاسع عشر وثلاثينيات القرن العشرين، كانت ـ خلالها ـ حادة وجريئة في الجهر بموضوعاتها النظرية والفكرية حول الدين والعلم والتقدم، وحاجة العرب إلى الأخذ بما أخذ به الغربيون من الوسائل التي قادتهم إلى النهضة دون تردُّد. استفادت اندفاعة العقلانية الليبرالية من ثلاثة عوامل:

أولها أن الحاجة إلى المنظومة الفكرية الغربية، لدى المثقفين العرب في القرن التاسع عشر، كانت عامّة بحيث عبَّر عنها مثقفو الإصلاح الإسلامي أنفسهم. فما كان لدى مفكري العقلانية الليبرالية ما يُحرجُهم ـ إذاً ـ إن هم دعوا إلى الانتهال من تلك المنظومة؛ وما كانت دعوتهم تلك لِيُنْظَرَ إليها بوصفها تغريبية ومجافية للواقع إلا حينما كانت تتناول مسائل حسَّاسة في الدين، على نحو تلك التي اتصلت بالمقارنة بين الإسلام والمسيحية، أو بالدعوة إلى علمانية على المثال الغربي، والتي استثارت محمد عبده فدفعته إلى الرد على فرح أنطون.

وثانيها أن مثقفيها، الذين لم تكن لديهم أوهام حول الدولة العثمانية وإصلاح أوضاعها والذين قطعوا الصلة بها مبكراً، وكان أكثرهم من بلاد الشام، وجدوا حاضنة عربية تستوعب آراءهم ونشاطهم الفكري هي مصر: سواء قبل احتلالها من طرف الإنكليز، حيث كانت قد تمردت ـ منذ عهد محمد علي ـ على «الباب العالي»، أو بعد احتلالها حيث لم تصطدم السلطات الاستعمارية البريطانية بأية دعوة عقلانية حتى

ولو كانت إسلامية[٢١]، فكيف إذا كانت ليبرالية. ولم تكن تعادل مصر في الأهمية ـ وكانت في رحابها عقلانية ليبرالية مصرية متقدمة ـ سوى بلاد المهجر (الأوروبي، الأمريكي) التي لجأ إليها مثقفون عرب عديدون ـ من بلاد الشام ـ هرباً من نِير الاضطهاد التركي: منذ جيل أحمد فارس الشدياق إلى جيل جبران خليل جبران.

وثالثها أن الحقبة الليبرالية، في مصر وبلاد الشام، والتي امتدت للسنوات الواقعة بين الحربين، مثّلت بيئة مثالية لإشعاع أفكار العقلانية الليبرالية وفُشُوِّها[٢٢]. فقد آذنتْ هذه الحقبة، وكائنةً ما كانت ملاحظاتنا النقدية عليها، بميلاد حالة من حرية التعبير والرأي، عكستها المطبوعات الصادرة آنئذٍ ـ من كتب وصحف ومجلات ـ والقضايا الفكرية والسياسية والاجتماعية التي كانت، حينها، مدار مناظرة وجدل. ولقد استثمرت الليبرالية العربية هوامش الحرية في هذه الحقبة إلى أبعد حدّ ودفعت بقضيتها إلى الحدود القصوى.

لكنّ **ملاحظتين** تفرضان نفسيْهما في معرض تقويم حصيلة العقلانية (الليبرالية). تتعلق **أولاهما** بدرجة الأثر الذي خلفته هذه العقلانية الليبرالية في الفكر العربي المعاصر. وتتعلق **ثانيتهما** بالتنازلات الفكرية التي وجدت (هذه العقلانية) نفسها مدعوة إلى تقديمها للحفاظ على بقائها:

في **المسألة الأولى** يمكن أن يقال، بغير قليل من الموضوعية، إن الغالب على تراث العقلانية الليبرالية هو الطابع الدعويّ التبشيري. انصرفت مقالتها ـ في المعظم من الأوقات ـ إلى التبشير بمدنيَّة وثقافة حديثتين هما مدنيّة أوروبا وثقافتها. ولأن المنظومة الفكرية الغربية جاهزة، وفي حوزتها من المعطيات المعرفية والأجوبة الفكرية الكثير مما تُسْعِف به تيار الليبرالية العربية، فقد «اكتفى» هذا الأخير باستعادة تلك

---

(٢١) لا حاجة إلى التذكير بعلاقة محمد عبده ببعض رجالات السلطة الاستعمارية في مصر، والتشجيع الذي لقيه منها خاصة في موضوع إصلاح أوضاع « الأزهر». وهي عينها العلاقة التي ستقوم ـ بعد أقل من عقد ونيّف عن الأولى ـ بين إصلاحيّ إسلامي (مغربيّ) كبير هو محمد بن الحسن الحجوي، وبين أحد كبار مهندسي السياسة الاستعمارية الفرنسية في المغرب الماريشال لْيُوطِي.

(٢٢) ربما تأخر قليلاً التعبير عن هذه العقلانية الليبرالية في المغرب إلى سنوات الأربعينيات والخمسينيات مع محمد حسن الوزاني: الذي كان ـ إلى جانب علال الفاسي ـ من مؤسسي التنظيمات الأولى للحركة الوطنية المغربية في مطلع الثلاثينيات من القرن العشرين (قبل أن ينفصلا في العام ١٩٣٧). فالوزاني ـ ذو التكوين الشرعي الإسلامي الأصيل وذو التكوين الفكري الليبرالي الغربي العميق، والمؤلف غزير الإنتاج الذي تربو مؤلفاته على الخمسين كتاباً . . . ـ لم يكن يقل موسوعية وعمقاً وجرأة عن لطفي السيد. ومن سوء حظه ـ كما من سوء حظ الحجوي، وعلال الفاسي، وعبد الله إبراهيم، ومحمد داوود، والمختار السوسي، وعبد الله كنون، ومحمد المنوني. . . ـ عدم المعرفة بنصوصه (بنصوصهم) خارج المغرب. وهؤلاء ـ من دون مبالغة ـ من رموز الفكر والوطنية الكبار في الوطن العربي.

المعطيات وإعادة إنتاجها في الثقافة العربية بغير جهد تأصيلي. هذا ما فعله ـ في مصر مثلاً ـ سلامة موسى في معظم كتاباته، على الرغم من نزعته الاشتراكية الفابيّة؛ بل هذا ما فعله حتى عباس محمود العقاد ـ في كتابيه: **ساعات بين الكتب**، و: **بين الكتب والناس** ـ قبل انقلابه على الفكر الغربي. ومع أن ذلك الطابع الدَّعوّي التبشيريّ أَفَادَ كثيراً في مضمار التعريف بمعطيات الفكر الغربيّ الحديث، إلا أنه حدّ من إمكانية تأصيل موضوعات ذلك الفكر في الثقافة العربية[٢٣]. لذلك، بدا تراث العقلانية الليبرالية ـ في المعظم منه ـ **برّانياً** غيرَ ذي صلة بـ «التاريخية الخاصة» للفكر العربي. ومع شِدّةِ بأسه، كان يسهل صَيْدُه في المناظرة الفكرية مع خصومه.

أما في **المسألة الثانية**، فيمكن أن يقال إن هذه العقلانية(الليبرالية) قدَّمت **تنازلات فكرية** كبيرة تحت وطأة الضغط الكثيف الذي تعرَّضت له من تيارات فكرية محافظة شتى، وخاصة من التيار الديني الذي لم يتوقف عن النظر إليها بوصفها تغريباً يهدد هوية الوعي العربي (الإسلامية). والمثال الأبرز لتلك التنازلات هو طه حسين[٢٤] وعباس محمود العقاد[٢٥] اللذان كانا لسان العقلانية الليبرالية وسلطتها (في مصر): التي لا تعْدِلها سلطة فكرية[٢٦] أخرى. وإذا أدركنا أن تراجعَ هذين الهرَمين الفكريَّين الكبيرين عن أفكارٍ حديثة (أو حداثية)، تبنياها في السابق، إنما أتى في مناخ قمع حرية الرأي والمحاكمات الفكرية، أدركنا ـ أيضاً ـ لماذا طال التراجُع ذاك العقلَ الاجتهاديَّ الإسلاميَّ نفسَه[٢٧] والحياة النيابية، واختفت أحزابها الكبرى من قبيل «حزب الوفد» و«الأحرار الدستوريين»... إلخ.، غير أن فكرها الحديث استمرّ يعبّر عن نفسه في الفلسفة، والاقتصاد، وعلم السياسة، وعلم الاجتماع، ونظريات النقد الأدبي... إلخ.، في حقبة الثورة نفسها التي أطاحت بالتجربة السياسية الليبرالية.

---

(٢٣) قد يكون طه حسين الأهم في هذا التيار العقلاني الليبرالي من حيث نجاحه في تجاوز النزعة الدعوية التبشيرية ـ التي له منها نصيب على كل حال ـ نحو تأصيل الكثير من موضوعات الفكر الغربي: رؤيةً ومنهجاً، في التأليف العربي المعاصر، على نحو ما تشهد بذلك بعض كتبه مثل: **في الشعر الجاهلي** (بيروت: دار الجديد، ١٩٩٧)، و**مستقبل الثقافة في مصر**، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة المعارف، [١٩٣٨]) وربما لا يضاهيه في ذلك ـ بعده ـ إلا عبد الرحمن بدوي.

(٢٤) انظر قراءة مميَّزة لمشروع طه حسين صعوداً وتراجعاً، في: علي أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية** (بيروت: دار التنوير؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥).

(٢٥) في حين عاد طه حسين إلى ليبراليته ـ التي ابتعد عنها قليلاً في الثلاثينيات ـ ظل العقاد مستغرقاً في «عبقرياته» جانحاً أكثر فأكثر نحو الخطاب الإسلامي.

(٢٦) وأشهرها ـ في ذلك الإبّان ـ محاكمة كتاب **في الشعر الجاهلي** لطه حسين، وكتاب **الإسلام وأصول الحكم** لعلي عبد الرّازق.

(٢٧) المثال على ذلك خالد محمد خالد.

في هذه الحقبة، ازدهرت الفلسفة الوجودية، والوضعية، والوضعية المنطقية، والعلموية، والبنيوية بجميع تياراتها، وفسلفة التاريخ والتاريخانية، والنزعة الإنسانوية، والعدمية النتشوية، وتيارات اللامعقول، والمادية الجدلية والمادية التاريخية... إلخ. ومع أن كثيراً من هذه التيارات ليس يقبل الإدراج في خانة الليبرالية (كالماركسية والنتشوية والبنيوية والتحليل النفسي)، بسبب نقده الحادّ للفكر الليبرالي، إلا أنه كان يتقاسم مرجعه وأداتَه (العقل الكوني) مع تلك الليبرالية، الأمر الذي يفرض النظر إليه بوصفه تعبيراً عن عقلانية كونية متمايزة، عن العقلانية الإسلامية في مقدماتها النظرية.

في كل حال، دخلت هذه العقلانية طور اضمحلال منذ نهاية عقد السبعينيات من القرن العشرين لم تخرج منه حتى الآن. ويمكن القول إن أفولها هذا قد يمتد لفترة طويلة أخرى قادمة في ضوء وقائع التراجع العام الذي يشهده العقل العربي، والذي يعبّر عنه ـ بجلاء ـ اجتياح خطاب الصحوية الارتكاسي لأذهان الغالبية العظمى من المتعلمين، ومن غير المتعلمين: وهُمْ الكثرة الكاثرة في المجتمع العربي.

٣ ـ إرهاصاتُ عقلانيةٍ تركيبية

ليس من المبالغة أن توصف العقلانية النقدية العربية المعاصرة **بالتركيبية**. فهي استوعبت العقلين الإسلامي والحداثي وتجاوزتهما، مُحاولَةً تأصيل مكتسباتهما وتخطي حدودهما المعرفية في الآن نفسه. والحق أن هذا المنزع التركيبي فيها لا يكمن في إدراكه إلا ضمن سياقٍ من المواجهات الفكرية والثقافية، أنتجها أو فرض الحاجة إليها منذ نهاية عقد الستينيات من القرن الماضي. أما طرفا تلك المواجهات، فَكَانَا الفكر الإسلامي (العربي): الذي تباعدت الشقة بينه وبين عقلانيته منذ ثلاثينيات القرن العشرين، وفكر الحداثة الذي أَمْعَنَ في التمسك بمبادئ العقلانية الغربية رافعاً إياها إلى مرتبة الحقائق المطلقة، خاصة في حقبة الثورة:

انقلبت الإحيائية (الصحوية) الإسلامية ـ كما ذكرنا ـ على العقلانية الإصلاحية الإسلامية في حقبة ما بين الحربين، وأحدثت قطيعة مع مقدماتها الفكرية وإشكاليتها وأدواتها. ثم ما لبث الشرخ بينهما أن اتسع مدىً ونطاقاً منذ الخمسينيات من القرن الماضي، حين دخلت في نسيجه الثقافي مراجع جديدة من «الإسلام الهندي». كانت العقلانية الإصلاحية تتوسل بالمعتزلة وابن رشد وابن خلدون وابن حزم والشاطبي، فصارت الإحيائية الإسلامية تتوسَّل بالأشاعرة والغزالي وابن تيمية وابن القيم الجوزية، وأبي الأعلى المودودي وأبي الحسن النَّدْويّ، ثم بالحواشي والشروح والمختصرات... إلخ! وكانت العقلانية الإصلاحية تدعو إلى الانفتاح على ثمرات

الفكر الغربي والانتهال منها من دون حرج كما انتهل السابقون ـ في العهد الوسيط ـ من الثقافات اليونانية والفارسية والهندية، أما الإحيائية، فباتت ترى في الفكر الغربي شرّاً مستطيراً ومستودعَ المادية والإلحاد وتفسُّخ القيم. وكانت الإصلاحية تناظر خصومَها الليبراليين العرب في القضايا الخلافيةَ بينها وبينهم، بينما باتت الإحيائية تخوض حرباً أهلية فكرية ضد خصومها من الحداثيين الذين أصبحوا، بالنسبة إليها، أعداء وَجَبَ في حقهم التكفير والقتال. ثم كانت الإصلاحية تدعو إلى التقدم والانخراط في العصر والتاريخ من خلال تحقيق المصالحة بين «الأنا» و«الآخر»، الإيمان والعلم، في ما انتهت الإحيائية إلى الدفاع عن الهوية ضد «آخر» يتهددها، مُوثِرَةً التشرنق على النفس والانسحاب من العصر والتاريخ، والانكفاء إلى منظومات ذهنية تقليدية[٢٨]!

من يشكّ في ذلك، ليس عليه سوى أن يقرأ كتابات سيّد قطب[٢٩]، ومحمد قطب[٣٠]، وسعيد حوّى[٣١]، و- إلى حد مّا - عبد السلام ياسين[٣٢]. أما إن كان يرغب في الاطّلاع على أدبيات قتالية: في غاية العدمية، وفي غاية العدوانية التكفيرية، فما عليه سوى أن يفتح الكتاب التّوثيقي المهم لرفعت سيد أحمد[٣٣]، عن «الحركات الجهادية» الإسلامية، ليقف بالبيِّنات على نوع التدهور الذي أصاب عقل هذه الإحيائية لدى جيلها الثالث المعاصر (بعد جيل حسن البنّا وجيل سيِّد قطب). فسيرى العجب العجاب، مما تشيب لِهَوْلِهِ الولْدَان!

في مقابل الانكفائية الحادة للإحيائية الإسلامية، وما رافَقَها وطَبَعَهَا من إعراض كليّ عن أية رؤية عقلانية، كانت العقلانية الحداثية تعيش اندفاعتها الفكرية بين

---

(٢٨) انظر رأينا بالتفصيل في: عبد الإله بلقزيز، **الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١)، وعبد الإله بلقزيز ورضوان السيد، **أزمة الفكر السياسي العربي**، حوارات لقرن جديد (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠).

(٢٩) انظر: سيد قطب: **معالم في الطريق**، ط ١٠ (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣)؛ **المستقبل لهذا الدين**، ط ١٢ (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٢)، **ونحو مجتمع إسلامي**، ط ١٠ (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٣).

(٣٠) انظر: محمد قطب: **جاهلية القرن العشرين** (بيروت: دار الشروق، ١٩٩٤)، **والعلمانيون والإسلام** (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٤).

(٣١) سعيد حوّى، **جند الله: ثقافة وأخلاق**، دراسات منهجية هادفة في البناء، ط ٢ (القاهرة: دار الطباعة الحديثة، ١٩٧٧).

(٣٢) عبد السلام ياسين، **الإسلام والقومية العلمانية**، ط ٢ (طنطا: دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية، ١٩٨٥)، و Abdessalam Yassine, *Islamiser la modernité* ([Rabat]: Al Ofok impressions, 1998).

(٣٣) رفعت سيد أحمد، **النبيّ المسلّح**، ٢ ج (لندن: رياض الريّس للكتب والنشر، ١٩٩١)، ج ١: **الرافضون**، وج ٢: **الثائرون**.

خمسينيات القرن العشرين وسبعينياته، غيرَ آبهةٍ بالآثار العميقة التي تُوَلِّدُها نزعتُها العلموية الداروينية الظفراوية في الحقل الثقافي العربي.

لم تكن عقلانية النصف الثاني من القرن العشرين تشبه عقلانية نصفه الأول أو ما قبله (في القرن التاسع عشر). كان في وسع أحمد فارس الشدياق أن يبشِّر بأوروبا ومدنيتها وفكرها، وأن ينتقدها في الوقت نفسه[٣٤]. وكان في وسع فرح أنطون أن يفعل الأمر نفسه ويعيد ـ في الوقت عينه ـ الاعتبار للمساهمة العقلانية الرشدية. وكان في وسع طه حسين أن يدافع بجرأة عن الحضارة الغربية وفكرها ويستضيف ديكارت وبروكلمان في كتاباته، ويُحدِثَ ثورة حقيقية في العلاقة بأصول الفكر الحديث، ولكنه كان يستطيع أن يقيم أعمق علاقة رصينة بالثقافة العربية ـ الإسلامية وبالتاريخ الإسلامي الوسيط، كما يتجلى ذلك في أطروحته للدكتوراه عن ابن خلدون (السوربون)، وقبلها في أطروحته، في مصر، عن أبي العلاء المعرّي، وفي كتابه الرائد: في **الشعر الجاهلي**، كما في ثلاثيته النقدية المثيرة الموسومة ب ـ **حديث الأربعاء**. وهو ما يجوز قوله في كتابه **على هامش السيرة**، وكتابه: **الفتنة الكبرى**... إلخ. ثم كان في وُسْع عبد الرحمن بدوي أن يعرّف الوعي العربي بالفلسفة الوجودية، بنتشه، وشبنغلر، وشوبنهور، ناهيك عن أفلاطون وأرسطو، وأن يحرّر في الوقت نفسه، كتباً أخرى ـ مرجعية ـ حول: البسطامي والمتصوفة، والتوحيدي ومِسْكَويه، وابن سينا، وابن رشد، والغزالي، وحازم القرطاجني، وابن عربي، ورابعة العدوية... إلخ. أما العقلانيون الحداثيون، لحقبة النصف الثاني من القرن العشرين[٣٥]، فلم يكن يَسَعهُم مثل هذا الإطْلال الرحب على جغرافيا الفكر في الوطن العربي (والعالم الإسلامي الوسيط) وفي الغرب على السواء. كانوا ضعيفي الصلة بتاريخهم الثقافي والاجتماعي والسياسي.

من يشكّ في ذلك، ما عليه إلا أن يقرأ ما كتبه زكي نجيب محمود، وفؤاد زكريا، ونجيب بلدي، ومراد وهبة، و ـ إلى حدٍّ ما ـ لويس عوض. فسيقف بالأدلة على ضعف صلتهم بالتراث العربي ـ الإسلامي قياساً بجيل العقلانيين الحداثيين الذي تلاهم (منذ نهاية الستينيات)[٣٦]، وعلى الأسباب التي قادت موقفهم إلى وضعٍ

---

(٣٤) كما فعل في كتابه الرائع: **الساق على الساق في ما هو الفارياق، أو، أيام وشهور وأعوام في عجم العرب والأعجام.**

(٣٥) باستثناء عبد الرحمن بدوي.

(٣٦) نعني جيل إلياس مرقص وصادق جلال العظم، ثم جيل عزيز العظمة ونصر حامد أبي زيد ومحمد أركون... إلخ.

ضعيفٍ في المناظرة الفكرية التي قامت بينهم وبين رموز الخطاب الإحيائي الإسلامي[٣٧].

في هذا السياق من المضاربة «الفكرية» بين خطابين قَصِيَّين متقاطبين، تبلورت مقالة عقلانية نقدية (تركيبية) حاولت نقد الخطابين معاً وتجاوزهما نحو تأسيس رؤية جدلية للعقل. نعترف ـ سلفاً ـ أنه من الصعب تمييز هذه العقلانية من بعض العقلانية الحداثية التي أشرنا إليها[٣٨]، وخاصة أنهما تشتركان في الاشتغال ضمن الحقل الفكري نفسه: تاريخ الفكر ودراسات التراث والتاريخ. لكن سماتٍ لدى هذه العقلانية (النقدية) تبقى خاصة، وأهمها ـ في ما نزعم ـ سعيها في إضفاء النسبية على العقل الكوني (أو الغربي في لغة أهل الأصالة): الذي تحسبه العقلانية الحداثية عقلاً مطلقاً!

وإذا كانت الأمانة تقتضي الاعتراف لهذه العقلانية التركيبية بِنَفَسِهَا النقديّ الحادّ الذي وضع موضع مراجعة مجمل المعمار الثقافي العربي، ساعياً في فحص فرضياته ونقد يقينياته؛ والاعتراف بالفتوحات المعرفية الكبرى التي حقَّقَتْها في مجال دراسات التراث الفكري والسياسي العربي ـ الإسلامي[٣٩] (مستأنفةً جُهْداً علمياً بُذِل منذ العشرينيات من القرن العشرين حتى اليوم[٤٠]...)، فإن الأمانة عينَها تقتضي القول إن هذه العقلانية التركيبية تعاني **إعضالين** معْرفيَّين لازَمَاهَا منذ البداية: قبل ثلاثة عقود:

أولهما احتدادُها في النقد إلى درجة شارفت فيها **العدمية** أحياناً. وهو ما ينطبق ـ من باب التمثيل فقط ـ على نقد الجابري للعقل العربي، وخاصة للخطاب العربي المعاصر[٤١]، وعلى نقد هشام جعيط لتاريخ السيرة[٤٢].

---

(٣٧) لا ينطبق هذا الحكم على عقلانيين حداثيين مخضرمين مثل محمد أركون أو الراحل إلياس مرقص و ـ خاصة ـ عبد الله العروي. ويمكن القول إن الجيل الجديد من العقلانيين الحداثيين، ومن رموزه الكبرى: وضّاح شرارة وعلي أومليل وعزيز العظمة ونصر حامد أبو زيد، أكثر اتصالاً بالثقافة الإسلامية وإلماماً بنصوصها من سابقه.

(٣٨) خاصة في حالة عبد الله العروي وعلي أومليل ووضاح شرارة.

(٣٩) على نحو ما فعل محمد عابد الجابري وحسن حنفي وهشام جعيط ورضوان السيد.

(٤٠) كان من رواده الكبار ـ ومن مدارس فكرية مختلفة ـ طه حسين، وأحمد أمين، ومصطفى عبد الرَّازق، وعبد الرحمن بدوي، وإحسان عباس، وطيب تيزيني، وحسين مروّة، ومحمد أركون...إلخ.

(٤١) انظر: محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية** (بيروت: دار الطليعة؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٢).

(٤٢) انظر: هشام جعيط، **في السيرة النبوية**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠)، ج ١: **الوحي والقرآن والنبوة**.

وثانيهما أن هذه العقلانية لا تمثل تياراً منسجماً، بل تحوي خليطاً من المساهمات الفكرية ـ ومن مواقع نظرية مختلفة ومتباينة ـ لا يربط بينها أو يجمع، سوى السعي في إعادة النظر في المُتَرَاكِمِ من الأحكام حول التاريخ الفكري والسياسي العربي: الوسيط والمعاصر.

على أن الملاحظتين هاتين لا تنالان من قيمتها ولا تقلّلان من شأنها ومن الدور الكبير الذي تنهض به في مجال إعادة بناء الفكر العربي واستئناف رسالته النهضوية.

* * *

ربَّما بدا للقارئ أن هذه الحصيلة السريعة، التي حاولنا رسمها للعقلانية وتياراتها في الفكر العربي المعاصر، يغْلب عليها التقييم السلبي، خاصة في حالة العقلانيتين الإصلاحية (الإسلامية) والليبرالية (الحداثية)، فيما هي تنحاز إلى العقلانية النقدية (التركيبية). والحق أن الأمر قد يتعلق بانطباع خاطئ لدى القارئ، أو ـ قُل بالأحرى ـ قد يتعلق بعُسْرٍ لدى كاتب هذه السطور في إبلاغ محتوى ما يريد قوله باللغة المناسبة. في كل حالٍ، لدينا ملاحظتان استدراكيتان قد تُبَدّدان ذلك الالتباس:

الملاحظة الأولى هي أن العقلانية (الإصلاحية) الإسلامية قدمت مساهمة رائدة في الانفتاح على الثقافة الكونية، وفي الدفاع عن التقدم، وعن الدولة الوطنية الحديثة، وفي مقارعة الاستبداد والدعوة إلى الحرية والعدل السياسي. وما بذرته من بذور في مجال الإصلاح الديني[٤٣] في القرن التاسع عشر ـ خاصةً مع محمد عبده ـ وجَدَ طريقه إلى الاستمرار والتجديد مع علي عبد الرازق وعبد الحميد بن باديس وعلال الفاسي في القرن العشرين. والأمر نفسه يقال عن العقلانية الليبرالية ـ والحداثية ـ التي قدمت مساهتها في تنسيب الفكر العربي إلى الفكر الإنساني، وفي إطلاق حركة إبداع واسعة النطاق في مجالات الفكر والفلسفة والعلوم الإنسانية وفلسفة العلوم (الإيبيستيمولوجيا) وميدان الدراسات التراثية. أما كل نقد لهذا التراكم المعرفيّ الكبير، فليس مصروفاً ـ بالضرورة ـ إلى النَّيْل منه، بل ينبغي النظر إليه بوصفه محاولة في تدارك أوجه قصوره وترشيد حركته الإنتاجية.

---

(٤٣) انظر رأينا مفصَّلاً حول هذا الموضوع في: بلقزيز، **الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي**، الفصل الأخير.

الملاحظة الثانية هي أن الحافز على عنايتنا بما أسميناه العقلانية النقدية (التركيبية) لم يكن انحيازاً إيديولوجياً، بقدر ما كان شعوراً عميقاً بأنها تستأنف ما بدأتْه قبلَها تياراتٌ من العقلانية أخرى وصفناها في هذا النص. على أننا نعترف بأن ما أَبْدَيْنَاهُ من أحكام حول هذه العقلانية (النقدية التركيبية)، لا يعدو كونه فرضية تحتاج إلى إثبات أو دحض. وللعقلانية تلك أن تقيم من نفسها دليلاً على ما قلناه (في حَقِّهَا) أو تحْجُبَه: عنَّا وعنها.

تعقيـــب

غريغوار مرشو(*)

في الحقيقة، على الرغم من قيمة بحث الأستاذ بلقزيز في ما يتعلق بمسألتين منهجتين ملتبستين تكتنفان ظاهرتَي العقلانية والتنوير، إلا أنهما لا تغطيان الغرض الإشكالي المحوري الذي أراد توضيحه وتصويبه. أقول ذلك لأن ما يُؤرقنا جميعاً هو ما إذا كانت العقلانية وما رشح عنها من تنوير حمل فعلاً ما أراده أصحابها لها وتمنوه.

لا شك ثمة من تجرأ واقتحم أبواب موصدة في ما يتعلق بهذه الإشكالية. ولكن البعض الآخر رأى لا ضرورة لتناولها باعتبار أنها من قبيل التحصيل الحاصل طالما العقبة الأساس في عدم تجذرها وتحققها ليست في معسكرها وإنما في المعسكر الآخر الموسوم بالسلفية أو الأصولية.

إننا نوافق الباحث في ما تقدم به، حول المسألة الأولى، من توصيف تحليلي توضيحي دقيق حيث يُميز فيه ما بين زمن الفكر وزمن الحوادث والوقائع واستحالة تماهيهما أو الخلط بينهما كما يفعل معظم المؤرخين للفكر العربي المعاصر. غير أن الأسئلة تبقى مفتوحة للاعتبارات التالية:

لماذا زمن الفكر هذا، الذي يتميز بآلية الإياب والذهاب والتداخل والتفاعل والتواصل ما بين الماضي والحاضر والقديم والمعاصر، يُصاب بالتخثر والتصلُب والتكرار والاجترار؟

وما هي الأسباب التي تُجهض هذه الآلية لتصبح عائقاً حينما يعود المكبوت بكل ثقله ليجتاح الحاضر وينتقم منه؟

(*) أستاذ في جامعة حلب، قسم الفلسفة.

ثم إذا عدنا إلى المسألة الثانية عند الباحث لُمساءلته ما هي القيمة المنهجية في رد الاعتبار للفكر الإصلاحي الإسلامي وإدراجه في ما نفى البعض عنه من عقلانية وتنوير؟ ألم يكن الفكران الحاضنان للعقلانية والتنوير يشتغلان على الأرضية نفسها حتى ولو كان المنطوق، لدى الطرفين، عقلانياً أو تنويرياً؟ ألم يكن المنطق عند كليهما إيمانياً تبشيرياً والطريقة عقيدية تبريرية؟ وإذا كان الفكر الليبرالي قد استنسخ مفاهيم العقلانية والتنوير الأوروبية بوهم كونيتها وإطلاقتها على نحو اجتزائي فإن الفكر الإصلاحي لم يكن مُناقضاً أو على تضاد مع الأول بالمضمون حتى لو اختلف عنه بتوسله حجاباً محلياً تراثياً. لأن كل ما فعله هذا الفكر الإصلاحي هو مماهاة المنسوب العقلاني المعتزلي، في تراثنا العربي الإسلامي، مع ما اعتقد أن ثمة ما يناظره أو يُحاكيه في المنسوب العقلاني العربي.

ثم ما أراده الباحث تحاصصاً في العقلانية عند كلا التيارين لاحظه منطبقاً في مجال التنوير. فالسؤال يطرح نفسه هنا هل المسألة هي مجرد أن نُبشِر أو نخاطب الجماهير بأفكار التنوير والعقلانية حتى تستقيم الأمور على أرض الواقع وتناقضاته؟

هل باقتطاع الوصفات الجاهزة من سياقها المعرفي الاجتماعي التاريخي الغربي وأقلمتها مع النصوص الدينية التراثية كافيان ليُصار إلى تعليل أنفسنا أن أسس الحداثة والتحديث باتت ناجزة حقاً في مؤسساتنا وموائمة لتطلعات مجتمعنا؟ إذا سلّمنا بذلك جدلاً كيف نفسر إذاً تراجع البعض عن فكره الليبرالي إلى الفكر الإصلاحي (إسماعيل مظهر، طه حسين، خالد محمد خالد وغيرهم..) والبعض الآخر استمر في تراجعه ليتخندق متشبثاً بالأصولية أو بالسلفية في ما بعد (محمد رشيد رضا وغيره مثلاً)؟

ثم هل المقصود بالتنوير العقلاني أفكار يجري بثها وترويجها عن العقل؟ أم هو فاعلية فكرية تعمل على نصوص، من أينما جاءت، تتيح للكل إمكانات الاشتغال عليها بما يؤدي إلى إبداع صيغ أو مفاهيم عقلانية أو الانخراط في تجارب ينطلق الإنسان بفعلها منطلقاً جديداً من حيث علاقته بذاته ووجوده وواقعه أي منطلقاً أغزر معرفة وثراءً وأشد قوة وحضوراً على مسرح الوجود؟ فلكي تكون العقلانية تنويرية، ألا يفترض أن يفسح في المجال لكل فرد أن يمارس علاقته بعقله بصورة منتجة وفعالة تتيح له أن يمارس فعاليته في تغيير العالم وإعادة تشكيله ليكون أكثر أمناً واستقراراً وسلاماً لا أن تُصادر حرية الجماعة الكبرى لصالح نخبة مستأثرة بالحرية بذريعة أن لا فائدة تُرتجى من إعطاء الحرية السياسية لبلد يسود فيه الجهل والعادات المنحطة بمدعاة أن تلك الحرية قد تخاطر في إحداث عواقب وخيمة؟

إن لهذه المصادرة دلالتها لأن أصحاب العقلانية والتنوير، على اختلاف

مذاهبهم، لم يكونوا قط معارضين للسلطة طالما هذه الأخيرة تجسد الدولة ـ الأمة الحديثة، كما لم يكونوا هامشيين، وإنما عاملين، على العكس، في كنف سلطاتها المختلفة، بل شكلّو فيها العنصر الأكثر حيوية إبان الاحتلال وما بعد. وتحملوا هم بالذات، أحياناً، مسؤوليات عالية (محمد عبده على سبيل المثال) وضبطوا حتى التوازن المؤقت للنظام سواء كانوا في داخله أو على تخومه. وكل هذا تم في ظل الضغوط الخارجية التي كانت تعمل في الميدان من أجل إرساء الأسس لدول ـ أمم قطرية مُستتبعة وهيكلتها بما يتوافق مع مصالح المركزية الغربية التي أنجبت اتفاقية سايكس ـ بيكو ووعد بلفور.

فليس من باب المصادفة أن يستقيم ما بين هذين التيارين نوع من الإجماع حول أن بقاء السكان المحليين مرتبط بالاندماج السريع في العلاقات التقانية والثقافية التي تبدو في أساس قوة النظام الغربي. أما كل مايتصل بالمنعكسات السلبية لآليات التحديث القسري مثل المركزية المفرطة للسلطة الشخصية تحت راية المستبد العادل والتركيز على المداخيل والمُلكية العقارية والتمدين الطاغي وما نجم عنها من بؤس مادي وثقافي فلم تؤخذ بالحسبان. في الحقيقة، إن كل ما توسلته هذه النخب هو المُسوغات والحجج التالية: تأخر السكان، أميتهم، جهلهم، فقدانهم الحس المدني ونزعتهم المحافظة الفطرية، تزمّتهم العقيدي (الديني والتقليدي)، قَبَليتهم وقُطريتهم. لقد اعتبرت كل هذه المعطيات، من قبل النخب « المستنيرة»، على أساس أنها طبائع لكل مجتمع منحط، لا بل الاستبداد والتخلف نتيجتان لانحلاله برمّته.

انطلاقاً من هذه البداهات المنمطة والمرُسّخة في وعي ولا وعي النخب بوجه عام سوف يتطور الفكر العربي وبشكل دائم ضد إطلاقية سلطة الحاكم وليس من أجل حرية المواطنين. إن تطفيل هؤلاء وإكراههم على الصمت سوف ينظر لهما إلى أن يُصبحا كلمة السر المتداولة لدى الحداثويين العلمانيين والإصلاحيين الإسلاميين. وهو المسار الذي سوف تحذو حذوه، في ما بعد، الطليعة الثورية على اختلاف انتماءاتها تحت شعار لا أمل من خلاص الأمة وتسريع التنمية الاجتماعية إلا بالتضحية بالديمقراطية أو تحت شعار لا صوت يعلو على صوت المعركة.

ثم بعد تبيان الباحث منسوب العقلانية والتنوير في الخطاب الإصلاحي الإسلامي واللبيرالي الحداثي ينتقل إلى الخطاب الثالث ذي المنحى التركيبي النقدي الجدلي على حد قوله.

لكن أرى هنا أيضاً لم تكن العقلانية بأحسن حالاً بكثير مما سبقها، إذ راح الباحث يُقحم دعاة تيار النقد المزدوج للعقل الغربي والعقل الإسلامي مع أصحاب

التيار التوفيقي. فهذا التيار الأخير راح أصحابه يهرولون لإسقاط مفاهيم لمذاهب فلسفية كانوا قد اعتنقوها على التراث الإسلامي ويتوسلون ما يناظرها أو يحاكيها في كنفه. مثلاً كالوضعية والوجودية والشخصانية والبرغسونية والديكارتية والمادية والمثالية وما إلى ذلك من تسميات.

هذا فضلاً عن رعيل آخر راح يفتش له عن مسوِغات محلية لايديولوجياته السياسية من خلال إطلاق تسميات: اليسار/ اليمين في الإسلام، الرأسمالية/ الاشتراكية، التقدمية/ الرجعية، استبدادية/ ديمقراطية وما إلى ذلك من إسقاطات بغية الحصول على جواز عبور لمذاهبهم وتسويقها محلياً. وإذا حصل وتخلل هذه المذاهب شيء من «النقد المزدوج» فقد كان يتم على أرضية إشكاليات وأسئلة وأجوبة العقلانيات الوافدة أو المستجلبة جاهزة من الغرب.

ثم إذا كان لا بد من الحديث عن عقلانية تحمل في ثناياها النقد المزدوج للعقل الغربي والعقل العربي الإسلامي فهذا يمكن أن نتلمس ارهاصاته على نحو جاد ومُنتج، حتى لو انزلق البعض فيه إلى حد العدمية كما يقول الباحث بحق، ابتداءً من العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين. إلا أن هذا التوجه على أهميته لن يستطيع بعد أن يجذّر نفسه بشكل فعّال في ثنايا المجتمع كما لن يتسنى له بعد الوصول إلى موقع التداول العام ليحد من نزيف التدهور المريع الذي ينهش في جسم المجتمع والدولة، حتى باتت هذه الأخيرة تفقد الحد الأدنى من مقومات وجودها الوطني نتيجة سياسات الفساد والإفساد المنظم.

وإلاّ كيف نفسر بعد هذا الكلام المُسرف الذي يتراكم عن العقلانية والعلمانية والاشتراكية أننا نغرق في دياجير اللامعقول ونحتجز في أسوار الاستبداد؟ ثم بعد كل هذا السعي الحثيث وراء تلمس الحرية أو التحرر لماذا تفاجئنا بل تصدمنا تلاوين العولمة الوحشية بالاحتلال من حيث لا نتوقع؟ وبعد كل هذه الألوان للخطابات عن الحداثة وما بعدها لماذا نجد ماضينا فاتحاً فاه لكي يبتلعنا ويثأر منا بسلاح عودة المكبوت؟ ثم بعد كل هذه النضالات القومية والطروحات الإسلامية لماذا نحصد كل هذا التذرير والتدمير الذاتي؟

بناءً على ما تقدم ما أحوجنا اليوم إلى استراتيجية تنموية معرفية شاملة في حياتنا المجتمعية على التفكر الخلاق لا التذكر الملقن والمساءلة والحوار والاعتراف باختلاف الآخر وتخليق الحياة المشتركة. لعل بذلك نتمكن من أن نأمل باحتمالات الانعتاق من حالة الانشطار التي تفصم المجتمع العربي الإسلامي إلى جزر إيديولوجية تتراشق الإسقاطات التصفوية فيما بينها. وما أحوجنا أيضاً إلى فلسفة تُفعِّل العلوم الإنسانية

وتعزز أواصر تبادل الخبرات والكشوفات المعرفية في ما بينها من أجل استقراء الواقع وما يحكمه من قوانين خارجية وداخلية لاجتراح أسئلة وأجوبة جديدة تتواءم مع حجم المسائل المطروحة علينا في عصرنا.

ففي ضوء هذه المسائل وغيرها تمس الحاجة أيضاً إلى مراجعة نقدية لنقائص الردود العربية بخصوص ما يسمى بـ ـ «النهضة» والتبصر بطبيعة المعرفة والقوى الفاعلة فيها وأهدافها وصياغة رؤية فلسفية مقبولة لما يُمكن أن يكون عليه نظام المستقبل العربي في القرن الواحد والعشرين الحافل بالتحديات. وإلا فإن أي رضوخ أو استسلام للاختزالات والإسقاطات الإيديولوجية الضيقة سجينة المنظورات الاستشراقية والاستغرابية الأحادية سيؤدي إلى تأبيد وتغذية البلبلة الفكرية في العلاقات الاجتماعية وإعاقتها بمشاعر العدوانية الملغومة باحتمالات الاقتتال المستمر والتدمير الذاتي.

لكن كي نقطع الطريق على هذه الاحتمالات التي بدأت تكشف عن قرنها والخروج من حالة الهزيمة المذلة التي تتهددنا بتقسيم المقسم وتجزئة المجزأ وقضم الأوطان بالاستيطان والاحتلال كما يحصل منذ عقود في فلسطين واليوم في العراق وغيرها من الدول لا بد من عقد جماعي عربي للأمن والتنمية الإقليمية تشارك فيه كل الفعاليات الفكرية والسياسية والاقتصادية والحقوقية والإدارية على اختلاف شرائحها وانتماءاتها.

إلا أن هذا العقد يتطلب تحديد التزامات ومسؤوليات وواجبات كل طرف في إطار مشروع عمل تنموي موحد وخطة إصلاحات سياسية واقتصادية وإدارية مشتركة لحقن نزيف كل أنواع الفساد التي تفترس خيرات وثروات الأوطان. أقول كل ذلك ليصار إلى خلق مناخ جديد مشجع ومحفز على العمل والإنتاج والاستثمار.

بهذه الإعدادات والتحصينات الداخلية وغيرها تتمكن البلاد العربية من الخروج من موقع المنفعل والضحية المستجدية دائماً للحق من الشرعية الدولية إلى موقع الفاعل في الساحة الدولية معرفياً ومادياً. وإلا أي استمرار في التقاعس في ما ننشده من تطوير وتحديث سيفضي لا محالة إلى المزيد من تكسير القواسم المصيرية المشتركة الجامعة بيننا وتشظيتها إلى أشلاء دويلاتية جديدة سائغة الابتلاع من قبل الإدارة الإمبراطورية الأمريكية وحليفتها العضوية إسرائيل.

حينذاك لم يعد ينفع الحديث عن اختراقات لسيادات دول ولا عن استباحة ثروات الشعوب ونهبها فحسب، وإنما عن احتلالها وتسليع أفرادها كما يجري في أفغانستان والعراق وإبادة شعب كما يحدث في فلسطين وغيرها في العالم.

المناقشـــات

١ ـ جميل مطر

لماذا نذهب بعيداً إلى بدايات القرن التاسع عشر ثم القرن العشرين ولدينا في القرن الحادي والعشرين ما يكفي لمعرفة أو فهم العناصر التي تسببت في انهيار معظم الحركات الإصلاحية أو إجهاضها؟ وفي ظني أنها كانت ـ كما هي الآن ـ عناصر سياسية.

وألخصها في الآتي.

١ ـ درجة اعتماد كبرى من جانب النخب المثقفة، الدينية والمدنية، على السلطة السياسية، وهو اعتماد لم يكن موجوداً بالدرجة نفسها في المجتمعات الأوروبية. أدى هذا الاعتماد إلى سرعة تنازل دعاة الإصلاح عن رسالتهم تحت أي بادرة ضغط أو عنف أو حرمان من جانب السلطة السياسية. أنظر إلى تبدل موقف عدد كبير من الليبراليين العرب، ومنهم قادة حركة ليبرالية إصلاحية كانت واعدة، من قضية تجاهل مشاركة شرائح واسعة في العمل السياسي. وكثير منهم يشاركون الآن في السلطة في أكثر من دولة عربية.

٢ ـ العنصر الثاني: ضعف الدولة في العالم العربي الإسلامي، وحاجة السياسيين إلى استخدام الدين كمصدر تأييد أو شرعية، وكذلك استخدامه كمصدر تهديد ومعارضة وذريعة للاستبداد. في أحيان شجعت الدولة حملات إصلاح، وفي أحيان أخرى عطلتها، وبالعكس أساء بعض الدينيين إلى الدين والإصلاح معاً عندما سايروا السلطة السياسية المتخلفة أو الاستعمار الأجنبي، وهو ما يحدث حالياً.

٣ ـ العنصر الثالث: الارتباط القوي بين الإرهاب الفكري والاستبداد السياسي. فالإرهاب الفكري الذي يقاوم الإصلاح ملازم لإرهاب الدولة أو للإرهاب الذي تمارسه الولايات المتحدة في العالمين العربي والإسلامي. الولايات

المتحدة نفسها تقدم اليوم نموذجاً تحتذيه دول الإقليم، فالاتجاه يتزايد نحو إرهاب فكري ملازم لعدد متزايد من التشريعات المقيدة للحريات.

٤ ـ العنصر الرابع: يؤدي إرهاب السلطة السياسية، وانتهازية بعض رجال الدين وكثير من دعاة الإصلاح الليبرالي وإرهاب الدولة الأعظم والحملة الشرسة التي تتهم حملة الإصلاح ومن الخارج بأنها ضد الإسلام، يؤدي كل هذا إلى نشوب حملة مضادة للإصلاح (Counter Reformation). من عدد كبير من المؤشرات التي أتابعها نتيجة وأخشى أن تتفاقم. منها كراهية أشد للغرب وللآخر عموماً. عودة إلى طائفية وقبلية، وتشدد ديني، وعزوف عن العقل والعلم والتعليم، وتخلف تعليمي غير مسبوق وزيادة في الأمية.

٥ ـ العنصر الخامس: تجذر الشعار القائل بأن العقل عقل والدين دين ولن يلتقيا.

وأظن أن جزءاً من الحل يكمن في ضرورة اشتراك أجيال جديدة في القيادات الدينية في العمل السياسي، وإن بالتدرج فيتدرب الإسلاميون على الكم ويتدرب غير الإسلاميين على التعاون مع الإسلاميين، ويخرج من هذا الالتقاء قواسم مشتركة كأساس لمشروع إصلاحي كبير.

٢ ـ هشام يونس

في الحديث عن محصلة العقلانية في الفكر العربي كما تناولها د. بلقزيز ثمة سعة بينة في التحديد والتحليل، التحقيب والتوصيف، العناصر والمؤسسات، قدماً نحو محصلة العقلانية.

إلا أن هذا لا يعفي من تسجيل بعض الملاحظات في السياق. ولعل من المفيد البدء من موضوعة «وحدة الإشكالية» التي لا تزال تحضرُ مدمجةً حقبتين تاريخيتين متمايزتي العناصر في لحظة فكرية تكاد تكون مشتركة الأسئلة، مما أوحى بوحدة الحقبة معرفياً نسبياً ونظرياً في إطار الفكر العربي باعتبار وحدة الإشكالية واستمرار اجترار المساءلة عينها منذ ما يزيد عن قرن. وإن كان البحث تاريخياً في المعرفة في حدود الفكر العربي على مشهدية جمودها الموضوعي النظري أو الفرضي، جمود طاول الإطار والموضوع والإشكالية فيما العناصر المكونة والتي هي مكونات تاريخية ولا يمكن حصرها أو تجميدها تحت أي ظرف من الظروف أو الاعتبارات باعتبار خضوعها للحركية التاريخية التوالدية، الحركية التي ستعيد تشكيلها مرة بعد أخرى لصالح إقحام عناصر البيئة المعرفية التاريخية المستجدة مما يجعل قراءة أي نص كما

الإشكالية أو السؤال المتماهي معها على شاكلة معرفية مغايرة للقراءة الأولى.

ولعل ما يبدو جموداً معرفياً، على صدقه بحدود ومستويات معينة، يعود الى جمود اللحظة المعرفية عند الأسئلة التي شهدتها حقبات الحراك الأساسي في ما سمي عصر النهضة والتنوير، باعتبار الإجابات غير مجدية واستمرار حضورها جزءاً من حركة كونية معرفية. ومع ثقل حضورها في ظل عولمة الأسئلة واستطراداً تسويق الإجابات الغربية منها على وجه التحديد، بعد تقديم الغرب سقوط الخصم الايديولوجي في نهاية حقبة الحرب الباردة على أنها نهاية الزمن الايديولوجي لصالح انتصار الايديولوجيا الغربية، بحسب فوكوياما، الزمن الذي سبق أن أعلن مؤتمر ميلان انتهاءه (١٩٥٥) وعاد وأكد عليه كل من دانيال بل وتيمور ليبست (١٩٦٠).

ولا أقصد التجرد بالقول إن اختبار الإجابات يكون بدرجة توافقها، بدرجة قدرتها على تحريك الزمن الواقعي. حتى في لحظة اغتباطها الأقوى فإن الأفكار لا تختبر إلا في تحققها. إن الحديث عن زمنين أحدهما فكري وآخر واقعي يحتمل بُعدَي علاقة، علاقة الداخل في كل منهما وهو ما يصح فيه قول الاستاذ الدكتور بلقزيز. أما العلاقة الأخرى، فهي علاقة كل منهما بالآخر. صحيح أن طبيعة الزمن/ الفكر تطور تعاقبي متزامن والزمن الواقع/ تطور تعاقبي على حد قول د. عبد الإله بلقزيز، ولكن الزمنين ليسا زمنين مقطوعين بل كلاهما يشكلان زمناً واحداً تقادميّاً تعاقبياً كذلك. هذه العلاقة (علاقة الداخل)، أكثر قوة وصدقاً في مطالعة «أزمنة الفكر» ولكن البحث في التقدم الفكري يقوم أصلاً على درجة تحققه الواقعي، التحقق في صدق الإجابة عن الإسئلة والمطالب، أو على الأقل في قدرته على بناء رابطة مع مدركات الجماعة بخلاف الأفكار المجردة، حتى تلك التي انتهت اليها الحداثة في صميم الذات ما قبل المحيط، أو تمردت عليها فنفتها كلياً. وبالتالي فإن رابطاً بنيوياً ما بين الزمنين الفرضيين باعتبارهما زمناً واحداً بشقين يبقى الأكثر حضوراً.

من هنا أود أن أطل على المحصلة التي تقوم على العناصر المقدمات، الأسئلة الموضوع وعلى النتيجة المحصلة..

ما بين العقلانية والتنوير

ثمة اتفاق على أن التيارين الفكريين الرئيسيين الإسلامي والليبرالي قد تقاسما العقلانية أو العقلانيات العربية. أما استخدام مصطلح «التنوير»، فأزعم أنه جاء بمهمة ايديولوجية أكثر منها وظيفية واقعية في مواجهة ظلامية مزعومة للتراث وهو ما لا يخفيه العديد من «المتنورين» الليبراليين العرب ويوغل به «الليبراليون الجدد». وهي المهمة التي جاءت متماهية مع حقبة التنوير الغربي في مواجهة ظلامية الكنيسة

الوسطى. وبالتالي، فإن بالامكان الاكتفاء بالعقلانية وتمييز اتجاهاتها حين الحديث عن سمة وماهية تلك الحقبة في البحث عن سبل النهضة وماهية الهوية من دون حتى ذكر التنوير كاصطلاح. إلى ذلك فالتنوير توصيف يأخذ شكلاً تقريرياً لم يعكسه الواقع بهذا القدر من الثبات. وإذا ما قورن الزعم التنويري بأصل مماهاته الغربي الذي أسس للحداثة وأاقترن بالعقلانية في مواجهة الفكر القروسطي الأوروبي، لسقط سريعاً أمام محكمة العالم، أعني به التاريخ على حد قول هيغل. أما إذا ما دُرِست عناصر «التنوير» المفترض حلوله أمكن إدراجه دون كبير تعقد ضمن سياق العقلانية التي تستبطن «التنور» بالضرورة بحكم استضاءتها بنور العقل، ولو تأويلاً، المفصلية التي على أساسها قام التنوير الغربي.

العقلانيـــة العربيـــة

إن دراسة حصيلة العقلانية في الفكر العربي تأخذنا الى الى بعدين متلازمين : فكري نظري وآخر واقعي تحققي.

في البعد الأول: فإن الفكر العربي بعقلانياته المتعددة التي سبق وعرض لها الدكتور بلقزيز قد أثار كل الأسئلة المفترضة في البحث عن سبل النهضة، بل أسّس فكرياً لمقدمات نهضوية في الحقل المعرفي كان من المقدر لها أن تحدث نهضة ما قبل أن تجهض النهضة العربية أو محاولاتها. لتتجمد لحظة البحث النهضوي عند تلك الحدود قبل أن يتحول الهاجس الى موضوع الهوية خاصة مع عاملين رئيسيين أحدهما فكري وهو جذرية بعض اتجاهات العقلانية العربية في مواجهة ما سمي الموروث أو التراث باعتباره عقبة كأداء. واتساع ذلك التيار تباعاً معطوفاً مع العامل المتحقق الآخر وهو سقوط الدولة العثمانية في عشرينيات القرن الماضي. وهو ما قسم العقلانيات على نفسها ووضعها إزاء بعضها البعض، تساجل في الهوية وصدق مطالبها وفساد مطالب الآخر. عند هذه المفصلية تحديداً حصل جمود اللحظة المعرفية التاريخية في الفكر العربي الناهض وتمترست الايديولوجيات محكمات في مقابل بعضها البعض. اللحظة التي تحولت فيها الأفكار السُبل، الطرائق ايديولوجيات مقفلة تزعم الاكتمال. اللحظة المتماهية مع التحول/ حضور لتيار الإحيائية الإسلامية على حساب الإصلاحية الإسلامية التي كانت موطِّئة لحقبة النهضة بتياراتها المتعددة حتى تلك التي ستنطلق من رؤى مغايرة أعني بها التيارات العقلانية الليبرالية المترادفة مع حضور تيار العلمانية والمادية الجذرية في عقلانية الفكر العربي المقابلة. التيار الصراعي الذي سيستدعي التيار الإحيائي الجذري الذي سينحو باتجاه تطهيري يقابل «رحمانية» طبيعية مادية، فمنطق «الرحمانية» الفطرية المادية القيمية لدى التيار الأول

سيقابله منطق «الطهورية» الفطرية الدينية القيمية لدى التيار الثاني.

وبالإمكان التدرج في رصد هذا التحول تباعاً من رد محمد عبده على فرح أنطون ومع تحول محمد رشيد رضا من خطابه الإصلاحي التوفيقي في أوائل القرن، على خطى أستاذه عبده، إلى خطابه الجذري الدفاعي والذي تجلى في **الخلافة أو الإمامة العظمى** (١٩٢٥) وكذا في **المنار**، وهو ما أعقب كتاب علي عبد الرازق **الإسلام وأصول الحكم** (١٩٢٤)[1] وطه حسين **في الشعر الجاهلي** (١٩٢٥). في تأكيد على اقتران جذرية الخطاب الإسلامي ونكوصه من الإصلاحية الى الإحيائية إلى السلفية مع تصاعد التحدي إزاء هوية «الذات الإسلامية» وتنامي الهلع في أوساط التيار المتآكلة عقلانيته وبالتالي إصلاحيته وتوفيقيته لصالح سلفية نقلية جذرية مقاتلة ذوداً عن عقيدة السلف.

لقد أودى هذا التحول الهُجاسي بالعقلانيات العربية الى الفُرقة بعد أن جمعتها مهمة البحث في سبل النهضة ووضعتها بالتالي إزاء بعضها البعض. مما أسهم في تآكلها لصالح الأدلجة. وبذلك سيتزامن النزوع الايديولوجي عند كلا التيارين أو بالأحرى سيجتر أحدهما الآخر وسيفرضان «أجندتهما» السجالية، منذ ما بعد عشرينيات القرن الماضي. ما قبل أن ينعكس هذا النزوع على نشوء الدولة العربية والنظام السياسي العربي ما بعد سقوط دولة الخلافة مما سيؤدي إلى أزمة فضلاً عن إجهاضها مشروعاً يقوم على تقدمها عقداً وظاهرة اجتماعية حتى قبل أن تبدأ حيث مارست الأدلجة دور المحتبس للظاهرة، المُقيد والمُصادر وليس المستبطن المحرك والمُتحرك بها، النامي والراعي. وهو ما لم يتناوله الدكتور بلقزيز في التجربة المأزومة للدولة العربية الحديثة ما بعد سقوط دولة الخلافة.

من الهويـــة إلـى الايديولوجيـــا

ولقد شكّل فشل الدولة العربية المعاصرة في تحقيق الحد الأدنى من التنمية وتلبية طموح المواطن العربي العادي فضلاً عن سيطرة النزعة التوتاليتارية على النظام السياسي العربي ونظمه الحاكمة على تنوع أشكالها حتى تلك الواعدة منها (انظر موقف الندوي ومالك بن نبي من ثورة الضباط الأحرار، أطلق عليها «النهضة المصرية») على المستوى الداخلي من جهة ونكسات وهزائم متتالية على المستوى القومي

---

(١) وهو الكتاب الذي استدعى العديد من الردود من ضمنها رد شيخ الأزهر انظر: محمد الخضر حسين، **نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم** (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٢٦)، ومحمد بخيت المطيعي (مفتي الديار المصرية)، **حقيقة الإسلام وأصول الحكم** (١٩٢٦).

مع اتساع الجرح النازف ليشمل إلى فلسطين، العراق، لبنان سوريا والسودان ونواحيَ أخرى من عالمنا العربي. شكّل هذا عاملاً آخر لتعزيز التيار السلفي ودعوته الى الخلافة الكبرى على أمل إحداث تغيير من الخارج بعدما صدت الأدلجة سبل التغيير والإصلاح الداخلي.

فقد وجد التيار الإسلامي السلفي وشتات التيار الإحيائي وبعضه الإصلاحي المستأنف كل على مذهبه في فشل الدولة، بياناً آخر على صدق مقولته وفساد النظرية المقابلة. وهو الذي جهد منذ سقوط الدولة العثمانية في إعادة إحياء دولة الخلافة الإسلامية أو على الأقل بيان صدق خطابه.

وفي الحقيقة، فإن الطابع الايديولوجي غلب منذ الستينيات على طابع السجالية ما بين الاتجاهين وبطريقة مقيته تجاوزت حتى موضوعة الهوية إلى الايديولوجيا. وسط هذه السجالية المؤدلجة وإحلال ايديولوجيته كما يذكر شوقي جلال[٢] خلاف المشروع السياسي للتيار الإسلامي السلفي منه على وجه الخصوص لم تعد مهمة التيار الليبرالي إثبات هوية الدولة وفق رؤيته وحسب، بل نفي الآخر وإقامة القطيعة معه وفي المقابل وإزاء فقر الفقه التاريخي السياسي للتيار الإسلامي، السلفي منه على وجه الخصوص، افتقد التيار لمشروع سياسي واضح المعالم، فيما تسجل محاولات «للإصلاحيين الجدد» لإعادة تنصيب الخطاب الإسلامي لعقلية نقدية موضوعية إصلاحية واضحة تحتاج إلى أن تستكمل بمساعٍ من ذات الطبيعة النقدية لدى التيار

---

(٢) يصف شوقي جلال الخطاب اليساري المؤدلج (يمثل هذا الخطاب كل الاتجاهات ذات البنى «الجماعية» من القومية إلى الاشتراكية إلى الماركسية وما بينها) بقوله: «..امتداداً لبنية ذهنية أو ثقافية موروثة من حيث النظرة التجزيئية والنظرة الإيديولوجية القائمة على ثنائيات نقيضيه (إما خضوع أو تسلط..أنا أو الآخر).. إلى المحاولة النهضوية وهو نهج جاء متسقاً مع البنية الذهنية الثقافية الموروثة التي هي بنية قبل علمية على نقيض ما بشر به المنهج الجدلي. من هنا جاء الخطاب اليساري خطاباً ايديولوجياً من حيث إنه أعتمد الإيمان والاكتفاء الذاتي، واللاتاريخانية مع تجاوز خصوصيات الزمان والمكان، ومن ثم ترى في نفسها حقيقة منغلقة على نفسها ونهائية، وترى في النص حقيقة مطلقة وهو المرجع والحكم وينشأ له سدنته أصحاب الحل والعقد. وهذا على نقيض العقلية العلمية..». لذلك جاء الخطاب، يقول جلال «مغترباً عن واقعه ومتعالياً عن تاريخه، مبتسراً في حدود الظاهرة الآنيّة والهم اليومي، قاصراً عن تقديم رؤية نابعة من التحليل ودراسة الواقع..إنه لم يكن ابتكاراً بل محاكاة، أو بلغة يومنا نوع من الاستنساخ في مجال الايديولوجيا..». وفي حين كان هذا اليسار يدعو إلى مناهضة التراث وتلك «الأصولية» المؤدلجة، كان «بحكم التنشئة والتكوين الثقافيين»، «يبدل ايديولوجيا بأخرى، ليس لها الكافي من العناصر أو المقومات». إذ ذاك سيعمد إلى اصطناعها، وهو ما سيؤدي إلى ديمومة حالة «اختلال الأنا» بحكم استمرارية تلك الأنا (الذات العربية) المعرفية «الاجتماعية مفككة فاقدة للوعي الجمعي بالذات التاريخية». انظر: جلال شوقي، «اليسار العربي وسوسيولوجيا الفشل،» تعقيب أحمد الديين، **عالم الفكر**، السنة ٢٦، العددان ٣-٤ (كانون الثاني/ يناير - حزيران/ يونيو ١٩٩٨)، ص ١٩٣ - ٢٠٠.

الليبرالي قائمة وأخرى منشودة وضرورية لما يمكن أن يشكل مستقبلاً تصوراً توفيقياً إصلاحياً ونقدياً موضوعياً.

إن العودة إلى النهضة والنزوع الإصلاحي العقلاني والتوفيقي الذي انتهجه التياران الإسلامي بداية والليبرالي لاحقاً، وهو ما أوجد أرضية مشتركة غير مفتعلة ما بينهما. وهو ما لا بد من تحفيزه مجدداً قبل إعادة البحث في منطلقات النهضة. إن النقاشات التي تثار من هنا وهناك وسط التيار الإسلامي، وكذلك الليبرالية السياسية القومية التوجه على وجه الخصوص من الممكن ان تنتظم لتشكل مشروعاً فكرياً نهضوياً متسقاً. ومن الممكن لهذا المشروع أن يحقق الشيء الكثير إذا ما امتاز بالموضوعية والنقدية البنّاءة.

دون ذلك، فإن الحديث عن حصيلة العقلانية في الفكر العربي سوف يأخذنا دومًا الى الإشكاليات دون الأجوبة التي ستبقى معلقة.

٣ ـ سمير كرم

كان لا بد أن أنتظر الوصول إلى مرحلة النظر في الحصيلة لكي أثير هذه الملاحظات العامة.

أولاً، من الواضح أن بحث الدكتور بلقزيز انعكاسٌ لمعرفته الموسوعية بالموضوع، وبالمثل لوضوح فكره وتحديد آرائه وأهدافه مما يقول. وقد فاجأني الأخ الدكتور بلقزيز بتناوله الحصيلة دون أن يضع أمامنا نتائج محددة. فما اعتقدت أن الحصيلة ستكون معه وصفية إلى هذا الحد، وصفية بحتة.

ثانياً، لقد أُبديَت من قبل ملاحظة بأنه قد غابت التعريفات عن أبحاث هذه الندوة وكذلك تعقيباتها، وبالأخص طبعاً تعريفات بالعقلانية والتنوير... ولعلي أضيف أنه حتى الفكر الإصلاحي والفكر الليبرالي والفكر الأصولي كان كل بحاجة إلى تعريف أو بالأحرى تعريفات.

لكن اسمحوا لي أن أضيف أن التعريفات لم تكن وحدها الغائبة. لقد غابت أيضاً المعايير.

وبالنسبة إلى موضوعنا، فإن هناك من المعايير ما لا يقل أهمية عن التعريفات. وكان من المهم أن نعالج موضوعَي العقلانية والتنوير بأكثر من معيار.

هناك مثلاً: معيار ما قبل وما بعد. بمعنى كيف كان الفكر العربي قبل الكتّاب الإصلاحيين العقلانيين؟ وكيف أصبح بعدهم، أي نتيجة لما أنتجوه؟

كذلك فإن هناك معيار مستوى الأداء الفكري في إنتاج المفكرين العرب الإصلاحيين قياساً إلى مستوى الأداء الفكري في إ نتاج المفكرين الغربيين الذين استقى العرب منهم، أو على الأقل تأثروا بهم.

وكمثال ثالث هناك المعيار البراغماتي، أي معيار النتائج العملية ـ الفوائد ـ التي أمكن هذا الفكر العربي، المزعوم عقلانياً وتنويرياً، أن يولّده.

وكمثال رابع هناك معيار المقارنة. كان لا بد أن نتساءل ماذا فعل الفكر غير العربي ـ غير الأوروبي ـ في محاولة الاستفادة من العقلانية والتنوير الأوروبيين أو في محاولة اللحاق بهما. . . أو ـ أيضاً ـ في محاولة نقدهما. بعبارة أخرى، أين يقع في فكر الشرق الأقصى أو الفكر الهندي أو اللاتيني (ال ـ (Hispanic) كما يطلق عليه الأمريكيون)، من التنوير الأوروبي، هل استفاد منه أكثر مما استفدنا نحن العرب، أم أن أمراً آخر قد حدث؟

هذه نقطة. لدىّ نقطة أخرى أود إثارتها سريعاً في هذه المداخلة.

لقد عكس بحث الدكتور بلقزيز ـ وبالمثل ـ عكست أوراق بحثية أخرى في هذه الندوة ذلك النوع المعتاد من «القفز» في الفكر العربي على المراحل.

فلم يُبذل أي جهد لربط التنوير الأوروبي بالمرحلة الحاسمة التي سبقته وهي مرحلة النهضة (Renaissance). ونتيجة لهذا فإننا لم نخض في مسألة مهمة هي ما إذا كان بإمكان الفكر العربي في منتصف القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين أن يحقق التنوير والعقلانية دون أن يمر بالنهضة بمعانيها الفكرية والعملية. إذا كان ذلك ممكناً، كيف؟ وإذا لم يكن ممكناً، لماذا؟ وكيف ساهم ذلك في انهيار محاولة التنوير العربية ـ الإسلامية في الفكر وفي الممارسة على السواء؟

٤ ـ محمد نور الدين أفاية

أتصور أن الندوة وصلت إلى مستوى متقدم في التفكير في موضوعها من الاستعراض والعرض، والتاريخ، والوصف والتعيين، فمثل هذه الجلسة لحظة نوعية في الاجتهاد الفكري. المعلوم أن بحث «النظرة التقويمية في حصيلة العقلانية والتنوير» يندرج ضمن نظرة تركيبية للمصادر وللتيارات في الآن نفسه. بل في متن البحث مزج وتوليف لتيارات «العقلانية» أو «للعقلانيات» الثلاث التي تعرَّض لها البحث.

ومن دون الدخول في لعبة تعريف العقل والعقلانية، وانطلاقاً من الأسئلة والقضايا الكبرى التي تعتمل في ثنايا المتون العربية بمختلف حساسياتها السياسية،

ألا يمكن أن تعتبر بأن لحظة النظرة التقويمية كانت تفترض إبراز المفاهيم الأساسية التي اشتغلت عليها هذه العقلانيات (الإصلاحية الاسلامية، الليبرالية، والنقدية)»؟ وما الذي يسوغ مفهوم القول بالانتقال من إشكالية النهضة إلى إشكالية الهوية»؟ ألم تكن انشغالات النهضويين أيضاً من طبيعة هوياتية؟

ثم إذا كان الفكر، بالمعنى الدقيق الاجرائي له، يفترض مقاييس لا بد منها، من قبيل حسن السؤال والنقد، وإنتاج أو استعمال مفاهيم، وتقديم درجة من البرهنة والاستدلال، واقتراح إطار فكري منظم.. الخ. هل بهذا المعنى يمكن القول بأن هذه «العقلانيات» احترمت هذه المقاييس، باختلاف مرجعياتها، وأنتجت فكراً يرقى، فعلاً، إلى مستوى الفكر؟ أم أن هذه العقلانيات بقيت محصورة في ما أسماه هشام جعيط «فلسفة الثقافة»؟

يؤكد البحث على أن ما يقال عن العقلانية يقال عن التنوير، وأنها من سلالة مفهومية واحدة، إلا أن العقلانية تحيل على رؤية فكرية للعالم، باعتبارها فاعلية الإدراك العقلي، فيما التنوير يحيل على وظيفة ثقافية واجتماعية.

هل صحيح أن ما يقال عن العقلانية يقال عن التنوير، وهل هما من سلالة مفهومية واحدة؟ وما هي هذه السلالة، وما هي مرتكزاتها؟

في الحديث عن «العقلانية المجهَضة» التي أُجهضت بسبب انهيار المشروع السياسي الإصلاحي، وانقلاب العقلانية الإصلاحية على نفسها، وقوة الاحتلال والارتكاس إلى مواقع هويتية.. الخ. ألا يمكن القول بأن ما نعتت بـ «العقلانية الاصلاحية الاسلامية» لم تكن ترقى إلى «العقلانية» المطلوبة بحكم اتهامها بالضبط بالمتخيل الديني الجمعي، واستعمالها للغة العربية «تقليدية» مغلفة بقدسية كثيراً ما لا تسعف في بناء «خطاب عقلاني» مُنتج يمنح الذات حمولاتها الذاتية المستقلة في التفكير والسؤال والتحليل؟ (مثال عقلانية ديكارت، أنا أشك، أنا أفكر).

في حديثك عن العقلانية التركيبية تتحدث عن إعضالين معرفيين اثنين: احتدادها في النقد إلى درجة العدمية (نقد الجابري، جعيط...). هل صحيح أن من يدعو إلى «إعادة البناء»، واستقلال الذات العربية يمكن وسمه بالعدمية؟

٥ ـ عبد الغني عماد

أود أن أشيد بالجهد المبذول في هذه الورقة على الصعيد التحليلي، وعلى صعيد الاستنتاج. فهي تنبهت إلى أن العقلانية والتنوير لا يمكن تحليلهما إلا في إطار حركة الواقع الاجتماعي والسياسي وسياقاته التاريخية. وهي التقطت في مقاربتها كيفية تمثل

العقلانية الإصلاحية والحداثية في تجربة آلت إلى الإجهاض، دون أن تهمل الورقة أثر التدخل الخارجي في إعاقة النهضة.

المشكلة أن العقلانية التركيبية النقدية الحديثة لا تزال كسيحة على أرض الواقع، نخبوية من الناحية العملية، لا تحملها كتلة تاريخية. ولا يقدح هذا في أهميتها، وبالتالي الرهان عليها، كإرهاصات ينتظر أن تتبلور باتجاه إحداث التحولات المطلوبة على أرض الواقع. وعليه أعتقد أن الورقة تحتمل أيضاً التفصيل في الحديث عن معوقات العقلانية النقدية التركيبية وإمكانية تحولها إلى تيار يؤسس لنهضة ثقافية جديدة.

أخيراً، أشير إلى أن التقويم في محصلته الأخيرة فاته أن يتنبه إلى أن عالم الأفكار اليوم هو غيره تماماً يوم انطلقت إرهاصات النهضة العربية في القرن التاسع عشر، فانتقال الأفكار وتلاقحها في عصر العولمة لا ينتظر ولا يستأذن، وبالتالي يسهل على المتنورين الجدد اليوم إن صح التعبير التفاعل معه ومواكبة تطوراته. والخطورة أننا إن لم نفعل ذلك لن نبقى بمنأى عن المؤثرات المعرفية التي ترسخ التبعية الفكرية وتساهم من جديد في إعاقة إرهاصات العقلانية النقدية.

٦ ـ عبد الوهاب الأفندي

● أريد أن أعيد التأكيد هنا على ما بين الأوراق من تداخل، حيث طرحت تصنيفات وتحقيبات متقاربة، لو بقيت على حالها لخلقت من التشويش أكثر من التنوير.

● هناك ملاحظة أخرى، وهي أن معظم الأوراق كان من المقترح أن يتحدث عن الإنتاج العقلاني وحصيلته وآثارها، ولكنها تنزلق بسرعة إلى الحديث عن التيار الإسلامي وهيمنته، من دون توضيح كافٍ لأسباب انهزام التيار العقلاني.

● د. عبد الإله أضاف نقطة مهمة وهي أن التيار الإسلامي نشأ ليواجه إشكالية الحفاظ على الهوية، مقابل الفكر الإصلاحي الذي كان يعالج إشكالية النهضة. ولكن هذا يحيلنا إلى سؤال آخر: لماذا تغلّب خطاب الهوية على خطاب الإصلاح، رغم أن هذين الخطابين موجودان في كل المجتمعات الأخرى، وهما يتصارعان بالقدر نفسه وبنتائج مختلفة؟

يمكن أيضاً هنا الإحالة إلى تفسيرات اجتماعية، مثل مقولات ليونارد بايندر حول الطبقة الوسطى، أو مقولات إرنست غلنر حول المزية التي منحها التعليم الحديث والطباعة لانتشار النص وهيمنته مقابل التراث الحي، وهو تطور أشار إليه أيضاً الجابري في اجتهاداته حول عصر التدوين وعصر ما بعد الشافعي الذي أعطى السنَّة المكتوبة الأولوية على السنة العملية المتوازنة.

ولكننا نحتاج إلى توصيف أشمل وتفسير أعمق إلى ما سبق وأشرت إليه بـ «لا عقلانية الواقع العربي»، والتي بدورها تجعل التصرف اللاعقلاني هو عين العقل. هذه اللاعقلانية لها جذور عميقة، تضعنا أمام مفارقات لا تنتهي، بدءاً من التنبيه إلى أن محمد علي الذي يعتبر باني الدولة الحديثة في مصر وراعي تياراتها العقلانية كان أمياً، مروراً بالارتماء الجماعي المتكرر منذ الثورة العربية الكبرى إلى عراق اليوم، في أحضان المستعمرين بحثاً عن الحريّة على يديهم. ولا أحتاج إلى التنبيه إلى ما نعرفه جميعاً من الزواج العرفي بين كبار المثقفين المتنورين وقوى الاستبداد المختلفة، وعلى رأسها الاستبداد السلفي. ألم يكن عبد الله العروي المستشار المقرب للملك مما جعله رهين المحبسين ماركس وصاحب الجلالة؟ وما هي تلك الوجوه التي تزيد مهرجان الجنادرية وغيره من المنابر البترو - سلفية؟ أليست هذه التحالفات هي عين العقل مقابل مواقف الرافضين «النكديين» من أمثالنا؟

● هل لا عقلانية هذا الواقع هي بمعزل عن قصور الفكر العقلاني، على الأقل في استيعابها وتحليلها وفهمها والنظر في سبيل معالجتها؟ أليس الأولى بندوة تتناول حصيلة العلمانية أن تواجه التيار العقلاني نقدياً للنقص في أسباب تصوره بدلاً من كيل السباب للتيار الناجح؟

● وأخيراً، إذا كنا نسجل باستمرار ما نراه صعوداً للتيارات الإسلامية، وأهم من ذلك، تحوّل دعاة العقلانية أنفسهم نحو صيغة من التوجه الإسلامي. ألا يطرح أمامنا هذا الوضع ضرورة أن نواجه اللامفكر فيه ـ بحسب تعبير أركون ـ أو غير القابل للتفكير فيه (The Unthinkable)، وهو احتمال أن تكون الرؤية الإسلامية هي عين العقل ومقتضاه، وأنه لا عقلانية بعيداً عنها أو خارجها؟

٧ ـ سعيد بنسعيد العلوي

أحسب أن من المفيد لنا أن نعمل على مراجعة العديد من القناعات التي كان اطمئنانناً لها زمناً طويلاً في قراءة نصوص الفكر العربي المعاصر، نصوص مفكري عصر النهضة. من هذه القناعات تلك التي تقضي بالأخذ بثنائية الدولة/ المجتمع، أو الأحرى اعتبار الدولة نقيضاً للمجتمع، وعلى وجه التحديد الرأي الشائع (أو الذي شاع لفترة طويلة لسيادة نظرة معينة للدولة والمجتمع)، الذي يقول إن الدولة تميل إلى الحفاظ ومحاولة إبقاء ما كان على ما كان عليه، لأن مصلحتها السياسية تقوم في ذلك الحفاظ والجمود، في حين أن المجتمع يرغب في التغيير بل وفي التنوير أحياناً، بيد أن الدولة تقوم بمحاصرة المجتمع وتمنعه من سلوك طريق التغيير.

في عرض عبد الإله بلقزيز إشارة مهمة من شأنها أن تحملنا، في ما آمل، إلى

إعادة التفكير في قضيةٍ (ميل الدولة إلى المحافظة ـ وسعي المجتمع إلى التغيير). ذلك أن التاريخ المعاصر، في المغرب، يشي بعكس هذا الرأي. فقد كانت الدولة تريد التغيير، تغيير النظام الإداري، والنظام المالي، والنظام التعليمي، وتنظيمات الجيش، ولكنها كانت تقابل من النخب المحلية (الدينية والاجتماعية) بمقاومة شديدة.

بيد أنني أود، في طلب العبرة والعظة، استخلاص نتيجة أبعد من ذلك. والنتيجة أن المثقفين العرب، في قراءتهم لنصوص الفكر العربي في عصر النهضة (ولنصفه إذاً بالفكر التنويري) لا يقيمون اعتباراً لواقع تفشّي الأمية في مختلف بلاد العالم العربي: الأمية بمختلف أشكالها ـ تلك التي تبتدئ من الجهل بالكتابة وعدم القدرة على تهجّي الحروف إلى الأمية الدينية والسياسية وغيرها من أشكال الأمية.

الحق أن مشروع التنوير لا يزال قائماً، وإن كان قد أُجهِض في مظاهر منه، وقضايانا الكبرى لا تزال مطروحة على جدول الأعمال، ولكن تفشّي وباء الأمية يجعل كل قول في التنمية والتنوير غير ذي موضوع.

التفكير في هذا الواقع هو ما أريد لنا أن نفيده من ندوة موضوعها التفكير، أو التماس حصيلة كلمة العقلانية والتنوير في فكرنا العربي المعاصر.

٨ ـ غريغوار مرشو (يرد)

إنني أثني على ما تقدمت ـ (الأخ سعيد بنسعيد العلوي) ـ به في تعقيبك حول دور الدولة الاستبدادية في إجهاض احتمالات التنوير في العالم العربي ودورها في الإبقاء أو تكريس الوضع الراهن ولكن ما فاجأني في نهاية تحليلك هو عندما محورت كل ذلك على سببية أحادية مجسدة في الأمية المستحكمة في رجال الدين والذين يتصدرون اليوم حركات ترى فيها تجسيداً للظلامية والمستوى التعليمي المتردي عندهم. ولكن يبقى السؤال مطروحاً لماذا الأمية تظل مكبّلة لغالبية الناس؟ هل لأن هؤلاء يرغبون بغريزتهم أن يحافظوا على أميتهم أم القضية كامنة في طبيعة النخبة التي حكمت مسار الفكر على اختلاف تلاوينه واستبطان منطقها معرفة إرهابية تكرّس ثنائية الإرسال والتلقي في العلاقة ما بين النخبة وعامة الناس؟ إن تغيير طبيعة العلاقة ما بين النخبة والناس وتحويلها إلى علاقة تفاعلية تواصلية معهم هي التي تحفز الأميين في الانعتاق من أميتهم وكسر طوق الاتّباع من أجل الإبداع والعطاء.

٩ ـ خير الدين حسيب

أنا آسف إن كنت أشرت أكثر من مرة في الندوة إلى أهمية التراكم المعرفي، في موضوع الدين والدولة والشريعة. د. محمد عابد الجابري وجد حلاً لموضوع

الحساسية التي تثيرها قضية العلمانية، حين اعتبر العلمانية بأنها العقلانية والديمقراطية في ندوة الحوار القومي الديني في القاهرة (١٩٨٩) والتي حضرها منكم الدكتور محمد سليم العوا والأستاذ طارق البشري ود. عبد الإله بلقزيز ود. سعيد بنسعيد العلوي ود. رضوان السيد. جرى بحث موضوع نظام الحكم والعلاقة بين نظام الدولة والدين. وكان ثمة ـ على ما أذكر ـ اتفاق على أن ما ورد إسلامياً في الموضوع يحتاج إلى اجتهاد وإضافات، وأن هنالك مجالاً للتفكير في موضوع نظام الحكم بحسب ما تقتضيه المصلحة وبحسب ما تقرره الشعوب. ولكن كان هناك من يرى أنه ليس من الضروري أن تكون الحكومة دينية. وأذكر أن الأخ راشد الغنوشي طرح وجهة نظر أعتقد أنها جديرة بالنظر فيها والاهتمام بها. قال: ليس من الضروري الوقوف عند النص، وإنما المهم الاعتبار بمبادئ الإسلام. وهي مبادئ يمكن أن يفسرها الناس أو الحكّام أو الفقهاء تفسيرات مختلفة، وتطرح هذه التفسيرات كبرامج حكم على الشعب للاستفتاء وللانتخاب، وقد يتبنى الشعب مفهوماً معيناً من هذه المبادئ، ثم بالتطبيق قد يرى غير ذلك، وعند انتخابات ثانية قد يرتئي أو يختار تطبيقاً آخر. وهكذا لا نكون مقيدين بالنصوص، وإنما بالمبادئ فنجتهد في تأويلها.

١٠ ـ محمد سليم العوا

أنا لا أحب الاعتذار عما سأقول، لذلك سأقول من غير اعتذار.

مما نقل عن الإمام مالك (رضي الله عنه) أنه عندما حكوا له عن عبد الرحمن الداخل الملقب بصقر قريش دعا الله قائلاً: «اللهم زيِّن حرمنا بمثله». والآن سمعت من د. عبد الإله أنه كلما كان يقع ضغط داخلي على الدول في مفتتح عصر النهضة والتحول والذي انتهى إلى ما نحن فيه، كانت الدولة في تونس والمغرب تسارع إلى إحداث تغييرات من جانبها حتى لا تقع تحت ضغطٍ داخلي، أظن أن هذا نموذج يحتاج أن يكتب فيه عبد الإله وسعيد بنسعيد وإخواننا المغاربة كلهم لكي ينبهوا الحكام في بلادنا المشرقية والمغربية اليوم ربما قبل المؤتمر القادم، أن عليهم هم أن يبدأوا بالتغيير والإصلاح قبل أن يفرض الإصلاح عليهم.

النقطة الثانية التي أحب أن أشير إليها هي مسألة التحول في فكر من نسميهم الإصلاحيين بلغتنا أو التنويريين من جانب إخواننا الذين يحبون التنوير. هذا التحول الذي طرأ على فكر أمثال طه حسين والعقاد وخالد محمد خالد وكل هؤلاء، لا أستطيع من الناحية الإنسانية تسميته ردة أو نكوصاً أو رجوعاً إلى الماضي إلى آخر الأوصاف التي سمعناها البارحة واليوم. الإنسان يطرأ على حاله تغير لعله يقتنع بما

لم يكن مقتنعاً به بالأمس، ويجعله يدافع اليوم عما كان ينقضه قبل أيام. وهؤلاء أصحاب عقولٍ كبيرة وأصحاب همم عالية، ولا يمكن أن أتصور أن من كان في قامة العقاد وطه حسين أو خالد أو غيرهم ممن ذكروا يجوز أن يقال في حقهم ما قيل. هل يجوز أن يقال عن طه حسين إنه تراجع عن أفكاره لمجرد أنه حوكم؟ لماذا لا يقال إن الرجل نَظَر ثم تدبر ثم فكر ثم وجد أنه من واجبه أن يعيد عرض المسألة الإسلامية التي ربما كان في هاجسه أن يعرضها وهو طالب في الأزهر يخرج من امتحان العالمية ليكتب ساعة في الضحى بين العمائم واللحى، ولكن انتقامه من هؤلاء، أصحاب العمائم واللحى، أبعده عن فكرته الإسلامية الأولى، ثم حين هدأت الأمور وأصبح أكبر من أن ينتقد انتقاداً يخيفه، كتب بكل شجاعة عن الإسلام وعلى هامش السيرة.

على أن هذه الكتب لم تكن خالية من التوجه الإصلاحي والتوجه الذي يمكن أن نسميه الليبرالي بل من التوجه الذي يمكن أن نسميه علمانياً أيضاً سواء أكانت كتب العقاد أو كتب طه حسين أو كتب هيكل أو كتب غيرهم ممن كتبوا في هذه الفترة.

كما لا يجوز أن نغفل أثر ظهور الحركة الإسلامية في مصر منذ عام ١٩٢٨ على توجه هؤلاء المفكرين الكبار. شخص مُدَرّس في مدرسة ابتدائية اسمه حسن البنا يبدأ دعوته من الإسماعيلية، لم تلبث في أقل من عشر سنوات أن تكون الغالبية الظاهرة مع حسن البنا. أو أن ينظم مسيرة الكشافة يمشي فيها من القاهرة ٦٠٠٠ شخص، أكبر تجمع لحزب الوفد كان يمثل ٢٠٤٠ شخصاً. فلما وجد هؤلاء المفكرون الكبار أن التيار المثقف الجامعي كله منجذب إلى الفكرة الإسلامية لا يمكن أن يقعد الواحد منهم مكتوف اليدين يندب حظه أن فكرتنا الليبرالية أو العلمانية فشلت. لا.. لا بد أن يخترق هذا الحاجز ويدخل إلى الجماهير لينورها أيضاً، وهذا أنا أحسبه في رصيد طه حسين، والعقاد وهيكل وأمثالهم.

المسألة الأخرى المتعلقة برشيد رضا، وذكر كلام كثير عن كتابه **الخلافة أو الإمامة العظمى**، وأنا لا أعتبر هذا الكتاب انقلاباً أبداً على فكر الإصلاح الإسلامي الذي مثله شيخه محمد عبده، إنما أعتبره تكملة له، كلام رشيد رضا الحقيقي في الحكم وفي السياسة يا أخوان يأتي في تفسير الآيتين ١٠٤ و١١٠ من سورة آل عمران في تفسير **المنار** حين يتكلم عن الأكثرية وحين يتكلم عن حق الأغلبية في إدارة شؤون البلاد، ويتكلم عن عدم جواز استبداد الخليفة ولو كان حاكماً شرعياً كأبي بكر وعمر. ويقول إن هذا الاستبداد كان مقروناً بوقته ولا يمكن أن يكون في وقتنا هذا في تفسير **المنار** في سورة آل عمران ١٠٤ و١١٠ لما يأتي في كتاب الخلافة وفي المحنة السياسية التي كانت قائمة وقتها، عَمَّ كان يدافع؟ كان يدافع عن الجامعة الإسلامية

التي لا تقوم إلا بدولة ونظام، مثلما قال سعيد بن عمرو بن العاص. قالوا له عندما جاء إلى مصر: كيف هان عليكم أن تؤجلوا دفن رسول الله ﷺ حتى تؤمِّروا أبا بكر؟ قال: لم يرض أصحاب النبي ﷺ أن يبقوا بعض يوم. مسألة الدولة والإمامة والرئاسة مسألة مهمة في الفكر الإسلامي، هنا تكلم رشيد رضا الكلام الذي اعتبره أخي د. عبد الإله رجوعاً عن فكر محمد عبده. وهو ليس رجوعاً إنما يكمل بعضه البعض.

المسألة الرابعة، هي فقه المقاصد وقول د. عبد الإله إنه حرر العقل من القياس. عبد الإله أستاذ فلسفة وأنا من تلامذة الفقه الإسلامي. القياس طريق لمعرفة الحكم والمقصد هو غاية الحكم لا يمكن أن يتحرر أحدهما من الآخر. القياس هو نقل حكم منصوص على علاته إلى مسألة لم ينص على علتها لاتحاد العلة في الاثنين. المقصد هو حفظ الدين أو العقل أو النسل أو العرق أو الحرية أو أيّ من المقاصد الخمسة أو السبعة إلى ما هنالك. الشاطبي لم يحرر العقل من القياس، وهو يبين لنا كيف يكون القياس، ولذلك كتاب الشاطبي الآخر **الاعتصام** هو كتاب في كيفية الاتباع في مواجهة الابتداع. هو يتكلم عن البدع ومتى تُقبَل ومتى تُرفَض. هذا الكتاب حض على الاتباع. أما كتاب **الموافقات** فهو كيف يكون الاتباع، فهو كتب كتابين في الحقيقة. كتاب **الاعتصام** لكي يقول للناس اتبعوا ولا تبتدعوا، وكتب كتاب **الموافقات** لكي يقول للناس كيف يكون الاتباع موافقاً لمقاصد الشريعة الإسلامية ولذلك هما متكاملان.

المسألة الأخرى عن المودودي والندوي. الحقيقة، إن المودودي والندوي ليسا وجهين لعملة واحدة، هما كل منهما عملة مستقلة، ولم أقرأ نقداً للمودودي رحمة الله عليه أقسى مما نقده به أبو حسن الندوي في كتابه **الإفساد السياسي في الإسلام**، نقد لمصطلحات المودودي الأربعة، وهو كتاب كتبه في وقت متأخر من حياته بعد أن نضج وأصبح من ذوي الكلمة العالية المسموعة. طبعاً أنت مطلع على أعماله الأخرى، وهي لست وجهاً آخر لعملة المودودي، المودودي كان وجهاً ثورياً.

المسألة الأخيرة وهي موجهة إلى أخي جميل مطر، دعوت إلى إشراك الإسلاميين في الحكم. الإسلاميون لم يكفّوا لحظة عن المطالبة بإشراكهم في الحكم. سنة ١٩٩٥ أنا كنتُ أنسق هيئة دفاع المحامين في مصر عن ٨٥ رجلاً من النقابيين المهنيين، كانت تهمتهم أمام المحكمة العسكرية العليا التي دين منهم ٦٢ بسببها، وحكموا بين ٣-٥ سنوات أنهم تآمروا لخوض الانتخابات ببرنامج موحد. أقولها بالنص الواحد، وكان منهم أخوكم عصام العريان الذي انتخبتموه منذ أيام كمنسق للمؤتمر القومي الإسلامي، وكان منهم من أعلام الشباب في مصر. بعد ذلك بسبعة أشهر فقط كنت

أدافع عن المتهمين بتأسيس «حزب الوسط»، وكانت تهمتهم التآمر لتأسيس حزب سياسي طبقاً لأحكام القانون رقم ٤٧٨ لسنة ١٩٧٢. قانون الأحزاب السياسية يقول: كيف يعمل الناس حزباً؟ هؤلاء قُدِّموا إلى الحاكم العسكري لأنهم تآمروا لتأسيس حزب سياسي، ولا يزالون يتآمرون حتى اليوم، وقد قدموا للمرة الثالثة طلب حزبهم ورُفض، وأنا أدافع عنهم للمرة الثالثة أمام المحكمة. الإسلاميون لم يقصروا في مد اليد وفتح الصدر وإبداء الندم وتقديم التوبة، وبعد ذلك لا يقبل منهم أحد، فبالله عليك كم من الحكام يقبل ذلك؟ والكلمة الآن للدكتور عبد الإله.

١١ ـ عبد الإله بلقزيز (يرد)

في الحقيقة أمام الوقت الضيق المتاح سأقتضب في الحديث. لكن سأرد على معظم الملاحظات التي سجلت. أخي الأستاذ جميل مطر مداخلتك كانت في محلها. وقد نبهتني للظروف المشابهة التي نعيشها اليوم. الضغط الخارجي الذي أطل على المنطقة قبل قرنٍ ونيف تحت عنوان الإصلاح هو عينه الذي يطل عليها اليوم تحت العنوان نفسِه وبمفردات تكاد تكون مشابهة. لم يكن أمام العرب حينها سوى أن يفرجوا عن مشروع الإصلاح يقطعون به الطريق على هذه الذريعة وإلا كان الثمن الذي ينتظرهم كارثياً. ذلك شأن المثال المصري والتونسي والمغربي. لكن سؤالي هو: هل سمح لمحمد علي بإنجاز مشروع الإصلاح الذي دُفِعَ إليه دفعاً؟ حتى الخديوي إسماعيل هل كان مشروعه مقبولاً؟ وهل سمح لسياسة التنظيمات العثمانية بأن تذهب بعيداً؟ وهل روعيت إصلاحات محمد الرابع والحسن الأول في مغرب القرن التاسع عشر التي جوبهت بالمعاكسة الخارجية؟ ربما أفلحت في تأجيل احتلال المغرب وتدويل قضيته في مؤتمر الجزيرة الخضراء ولكن سيف الاحتلال كان قاطعاً. أنا أتساءل فقط حول معنى هذه المشابهة وكيف يتكرر هذا السيناريو... سيناريو الاقتحام والتدخل والاختراق تحت عنوان الإصلاح.

أخي الأستاذ سمير كرم، وصفتَ ما قدمتُه بالحصيلة الوصفية. ربما كان جزء منه وصفيّاً لأنه حصيلة. ولكن لا أعتقد أنني اكتفيت بوصف تطور الفكر العربي وتصنيفه، بل بنيت استنتاجات، وحاولت أن أحلل سياقات النكوص والتراجع فيه، وبيان الأسباب التي قادت إلى تلك الحصيلة المعرفية المتواضعة.

أنا أعتقد أن التذكير المقارن قد يكون مدخلاً جيداً لمقاربة هذه الحصيلة أو للتفكير بشكل متجدد فيها، وأن ننعش صيغة الدراسة المقارنة، لأنها فعلاً تلقي الضوء على ما لدينا خلال هذه السنوات المئة حتى لا نحصر نفسنا في إطار ما قمنا به. لا.. ما قمنا به في علاقة بشعوب أخرى جربت وحاولت، جرب اليابان بعد أن

نجحوا وجرب الصينيون بعد أن نجحوا. . . وجرب الأتراك بعد أن نجحوا، فلماذا لم ننجح؟ وبهذا المعنى أشاطرك الرأي في أهمية تشغيل معيار المقارنة. ولكن موضوعي كان مختلفاً.

أما القول إننا لا نستطيع أن نحقق العقلانية والتنوير من دون أن نمر من النهضة على نحوها الأوروبي، فهو من قبيل التفكير الإسقاطي. إذ ليس محكوماً على كل المجتمعات وكل الثقافات وكل الأمم بأن تمر بالخطية الميكانيكية التي مرت بها أوروبا. الإصلاح الديني كان ضرورة في أوروبا أمْلَتْها نوعية العلاقة التي قامت بين السياسي والديني في ظل دولة الباباوات: الدولة الثيوقراطية في أوروبا، فهل لذلك ما يرادفه أو يناظره في مجتمعاتنا حتى نطرح الإشكالية عينها ونعتبرها مدخلاً إجبارياً نحو التنوير.

لا أعتقد ذلك إلا إذا أخذنا بكونية التجربة الأوروبية ووجوب إسقاط خطيتها على كل التواريخ والمجتمعات والثقافات.

أما سؤال الأخ أفاية: ألم تكن الهوية في نسيج الخطاب النهضوي الإصلاحي نفسه؟ أقول لك نعم، لكن الهوية عند الإصلاحيين في القرن التاسع عشر التي كانت حاضرة ومؤسسة لخطابهم ولسؤالهم الإشكالي، كان الجواب عنها أننا لا نستطيع أن نجْبه التحدي الخارجي الضاغط الذي يمتحن كياناتنا والذي يمتحن وجودنا كعرب وكمسلمين على هذه البسيطة إلا بأن نتوسل بالأدوات عينها التي توسل بها الآخر لتحقيق نهضته وتحقيق تقدمه.

إننا عرب ومسلمون، ولكننا نريد أن نشارك في العصر ونريد أن نأخذ بما أخذ به الأولون، هذه كانت مكانة سؤال الهوية في خطاب الإصلاحية. على العموم هذا السؤال ليس جديداً على الإسلام وطرح في العصر الوسيط، ونذكر المغامرة الفلسفية الإسلامية وكيف ضرب الفلاسفة بأيديهم إلى كتب الأقدمين، إلى الثقافة الإغريقية، وبشعور من الندِّية كبير.

فليس جديداً على العقل الإسلامي، ولكن مع الإحيائية صار الأمر مختلفاً، الهوية اقترنت بالانكفاء إلى المدونة الإسلامية حصراً، هذا هو الفرق بين الإمام محمد عبده وبين سيد قطب أو عبد القادر عودة أو حتى حسن البنا نفسه، وكان أعلم رجال «الإخوان المسلمين».

العقلانية الإصلاحية، قلت، لم تخرج عن مقدماتها الدينية، وهذه ليست مشكلة بالنسبة إلى العقل: هل لغة فولتير أو حتى سبينوزا قطعت تماماً مع اللغة الدينية؟ المسألة ليست دينياً أو لا ديني، وفي ما يتعلق بالعقلانية لا نضع هذا التقاطب، لأنه

تقاطبٌ فقير معرفياً وجوابه جاهز لا يستشكل المسألة ولا يدخلنا في مغامرة التفكير الحقيقي في العقلانية.

نعم قلت إن العقلانية النقدية التركيبية ـ ممثلة برموزها: عبد الله العروي، ومحمد عابد الجابري، وهشام جعيط، محمد أركون إلى آخره. احتدَّت في بعض لحظاتها احتداداً نقدياً قد يكون مبرّراً في حينه، لأنها كانت تحاول أن تسوّغ أو تشرعن تقاليدها في مواجهة المتداول من التقاليد. ولو تسأل د. محمد عابد الجابري اليوم: ألم تكن محتداً في نقدك للعقل العربي؟ سيقول لك كانت ثمة أسباب ربما جعلتني أكون محتداً أحياناً. وعندما تقول له إن أحكامك حيال الصوفية وحيال العرفان عموماً، وانتصارك للبرهان على العرفان وهجومك على الغزالي وابن تيمية واعتبارهما محصلة تلفيقية لاقتران البيان بالعرفان، كانت حادة وقاسية، لن يخالفك في أنها كانت كذلك، وإن وُجِدَ لذلك ما يبرره.

ثم إن هذه العقلانية التركيبية النقدية عليها أن تفكر في معروضها... أن تفكر في تراثها، وأن تعيد النظر في الكثير من مقدماتها. وهذه هي الوسيلة الوحيدة لك تُطوِّرَ بنفسها. ولنا من التاريخ اليوم ما يقارب ثلث القرن إذا أخذنا نصاً نعتبره تأسيسياً: **الايديولوجيا العربية المعاصرة**. بيننا وبين هذا النص ٣٨ عاماً من ١٩٦٦ إلى ٢٠٠٤، وفي ظني أن هذه الفترة كافية لكي نعيد قراءة هذه العقلانية النقدية نفسها.

الفصل الثامن

نظـرة تقويميــة فــي حصيلــة العقلانيــة والتنويــر

طارق البشري(*)

ـ ١ ـ

أُجازف في كتابة هذا الموضوع بالشرود عن مألوف ما تجري به الكتابة في مثله. وأنا أكثر ميلاً للجوانب التطبيقية، وأكثر ميلاً في التعامل مع المفاهيم النظرية إلى محاولة إدراك المؤدى أو المفاد الواقعي لها في الزمان والمكان المعني، وإدراك معناها في سياق مآلاتها في التطبيق. والمفاهيم النظرية بطبيعة الحال لا يستغنى عنها في هداية البشر وفي تبيّن مناهج تعاملهم في شؤونهم، ولكنها تتباين في مفادها وفي آثارها الوظيفية بحسب الأنساق الفكرية العامة التي تندرج فيها، وبحسب سياق الزمان والمكان الذي تنشط فيه، وبحسب توظيف البشر لها في هذه الأطر.

ومن جهة أخرى، فإن المفاهيم النظرية لا نتعرف عليها هكذا بالتعبيرات الجهيرة عنها في عمومها وتجريدها، ولكننا نستخلصها من واقع الممارسة الفكرية والاجتماعية عند التعامل مع تفاصيل الواقع المعيشية ومع مشاكله ومع نوعيات المعارف التي نتلقاها، طبيعية هي أو اجتماعية. وأنا طبعاً لا أقلل من جدوى البحث وضرورته في المجال النظري باعتباره مجالاً متميزاً بذاته عن مجالات التطبيق النوعي المختلفة، طبيعية واجتماعية، ولكني أحاول الإشارة إلى أن معارفنا عن المجال النظري في ذاته لا تكاد تكتمل، أو لا تصل إلى الغايات الإنسانية المنشودة، إلا إذا

(*) نائب رئيس مجلس الدولة سابقاً.

اقترنت بالبحث في المجالات النوعية التطبيقية التي يمكن أن تستخلص منها المفاهيم النظرية، وكذلك بمفادها الواقعي في إطار الأنساق الفكرية المصاحبة وفي السياق الواقعي المعيش وبحسب مآلاتها في التطبيق.

وتحضرني هنا قصة مقالة قرأتها من بضع سنوات في صحيفة مصرية واسعة الانتشار لكاتب من دعاة الحداثة ونظرياتها ومناهجها والساهرين على معانيها الفكرية والمتكلمين عن تاريخها. كتب مقالة يصف بها عملية إنشاء جسر تابعها يومياً لشهور متصلة بسبب قربها القريب من مكان عمله، ورأى ما تقتضيه هذه العملية من حسابات في التشييد وتحمّل الأثقال وتفادي العقبات في توجّهات مجرى الجسر وتقدير الارتفاعات التي تمكّن من المرور تحته وفوقه بسلاسة، وتعيين مراكز تشييد الدعامات بما يتحمل كل ذلك وبما يتفادى ما بالأرض من أنابيب مياه الشرب ومياه الصرف وأسلاك الكهرباء والهاتف وغير ذلك، ثم هتف كمن يكتشف شيئاً جديداً أو كأنه يزوّد القارئ بمعارف طريفة «هذه هي الحداثة». وكان وجه عجبي ما بدا لي من حديثه من أنه لم يكن فطن إلى ذلك من قبل، على مدى السنين التي كتب فيها عن الحداثة، وأنه لم يفطن أن هؤلاء الذين يمارسون «الحداثة» في تصميم الجسر وبنائه ـ مهندسين وعمالاً ـ غالبهم ممن يمارسون العبادة ويؤمنون بالقضاء والقدر في الوقت ذاته الذي يمارسون فيه «الحداثة» دقة في حسابات البناء وتصميماته وتكاليفه ورسومه، ودقة في التعامل مع الواقع وتوقع ردود الفعل والآثار.

كما يحضرني أيضاً ما كنت قرأته لهارولد لاسكي في كتابه **اجرومية السياسة** مما معناه أن تقرير حق المتهم في أن يعلن بصحيفة الاتهام الموجه إليه قبل محاكمته وإتاحة الفرصة له لإبداء دفاعه، هذا الأمر هو أهم مما كتبه روسو ودعاة الحرية عن الحرية في عباراتهم العامة. وبالمثل يمكنني أن أقول في صدد الحديث عن العقلانية والتنوير إن تدريس مناهج مقررة من الرياضيات والفيزياء والكيمياء هو أجدى وأفعل مما كتبه شبلي شميل وسلامة موسى وغيرهما عن العقلانية والتجريبية. لأن ممارسة العقل هي خير من الدعوة إلى العقل وتمييزه، أو بالأقل فإن الممارسة هي أعلى مراتب الدعوة، فضلاً عن كونها تحقيقاً للغاية من الدعوة.

ومن هذا الفهم يرد اختياري للزاوية التي أستحسن النظر منها. لقد صرنا عندما نتكلم عن أية مسألة من مسائل الفكر في تاريخه وحركته، إنما نحصر أسماء كتّاب اشتهروا في هذا المجال النوعي، ونعيد الحديث عنهم ونستخرج الدلالات من أقوالهم ومجادلاتهم ونعيد فيهم التصنيف والتحليل. وتبقى المادة العلمية والفكرية محصورة في أقوال ذوي المؤلفات منهم. وهؤلاء الذين انحصرت فيهم حركة الفكر هم أفراد من الكتّاب وليسوا مؤسسات أو هيئات، وهم قمم هؤلاء الأفراد وليسوا

من القواعد الواسعة لجمهور الكتاب في كل عصر ومصر، وهم أيضاً دعاة لما نادوا به وما أثبتوه في كتبهم من أفكار وليسوا ممارسين لهذه الأفكار، وأقصد بالممارسة من يطبّقون الفكر المدعو إليه في مجال تخصصي معين، فضلاً عمن يمارسون هذا الفكر في الحياة العملية بغير إفصاح يتعلق بالكتابة في المقالات والكتب وبالمحاضرات والدروس.

نحن مثلاً عندما نبحث عن حركة التجديد في الفكر الإسلامي الحديث، ننظر في كتابات من الطهطاوي والأفغاني إلى الطاهر بن عاشور، ولكننا لا نتفطن إلى مناهج التدريس في الأزهر وغيره ونظم الدراسة في المعاهد الدينية ومدى تطورها أو بقائها على حالها، وكل ذلك جرى بأيدي الكتاب المعروفين وبأيدى غيرهم أيضاً ممن كان لهم سهم كبير في تطوير هذه المؤسسات، وفي إنشاء معاهد جديدة للفكر الديني. كما أننا لا نتفطن إلى التغيرات التي جرت على التشريعات ولا إلى المبادئ التي استقرت أو بدأت تظهر في أحكام المحاكم وعلى أقلام المفتين وغيرهم. وأنا مثلاً لم أجد أحداً من المهتمين بأمر التجديد في الفكر الديني اعتنى بدراسة مجموعة أحكام المحاكم الشرعية وهي منشورة في مجموعات مطبوعة لعشرات من السنين، ولا أحداً اعتنى بدراسة مجموعة فتاوى دور الإفتاء عبر عشرات السنين وهي استمرت مدداً لم تجمع، ثم جمع منها الكثير وطبع ولكنها لم تنل من جهود الدارسين بعد. واستمر المجددون هم محمد عبده ورشيد رضا وأفراد آخرون قليلون. على الرغم من أن حياة الناس والتطور الفكري تأثر بأحكام المحاكم وفتاوى المفتين وتعديلات المشرّعين بأكثر كثيراً من الأثر المباشر الذي جرى من قراءة المفكرين السالفي الذكر. وعلى الرغم من أن أثر هؤلاء المفكرين السالفي الذكر إنما يختبر مداه بما دلت عليه حركة المحاكم ودور الإفتاء ولجان التشريع وقاعات المحاضرات.

وبالمثل نحصر حركة الفكر الحديث في أعلام مفردين من لطفي السيد إلى طه حسين وشبلي شميل وفرح أنطون وأضرابهم في بلاد العرب، ونغفل عن مؤسسات وهيئات لها من الأثر الفكري في ظني أضعاف ما كان لهؤلاء، لأن هذه التكوينات عرفت الممارسة للفكر وليس الدعوة له فقط، كما أن أثرها كان أوسع انتشاراً بما لا يقاس به جمهور محدود من القراء والمتخصصين الذين يقرأن للطفي السيد مثلاً أو لشبلي شميل. وأقصد بالمؤسسات والهيئات، كثيراً من الأحزاب والهيئات النيابية والنقابات المهنية والعمالية ومجالات الدراسة لعلوم الطبيعة والمجتمع.

ـ ٢ ـ

وتثور في هذا الشأن مقولات مثل أن الفكر العربي الإسلامي لم يهتدِ إلى مبدأ «الشك المعرفي» إلا من ديكارت عن طريق ما سجله طه حسين في كتابه **في الشعر الجاهلي**. ولديّ شكوك قوية حول صحة هذه المقولات، وأن ينسب هذا الأمر عن الشك المعرفي إلى ما أذاعه طه حسين عن ديكارت. لأن الشرع والعقل يشكلان في الإسلام «ضفيرة» يصعب حلها. ومن تكلم عن النقل والعقل أو عن المنقول والمعقول لم يكن يقصد الفصل بينهما حسبما يظهر، إنما كان ذلك من قبيل التمييز عن نشاطين وأداءين لأن أدوات النظر في أي منهما تتميز عن أدوات النظر في الآخر من حيث الثبوت والدلالة. والنقل يحتاج إلى أدلة ثبوت والعقل يحتاج إلى عمليات استنباط واستقراء.

ونلحظ مثلاً أن نجم الدين الطوفي وهو من الحنابلة الذين يعتبرون بالنص أكثر ما يعتبرون، يقول في المقدمة الثانية بكتابه **الانتصارات الإسلامية**[1] إن «العقل نائب الشرع يقرر له القواعد من إثبات الصانع وتوحيده..»، «وبثبوت الشرع ينعزل العقل كما ينعزل بقدوم السلطان من سفره من استنابة موضعه في بلده» ثم يقول «إن الشرع لم يأتِ بما ينافي العقل». وإذا كان الدين يقوم على مسلمات غيبية وإذا كان الغيب مما لا يمكن معرفته، فإن حاكمية الدين للبشر ترد بطريق العقل، وفي الإسلام فإن القرآن وهو النص المنزل من الغيب يثبت «نصه» بطريق التواتر، والتواتر طريق عقلي للإثبات، ثم يثبت الحديث الشريف بما عرفه «علم مصطلح الحديث» من وسائل التحقق والثبوت من صحة الرواية وصواب النقل، وهي وسائل عقلية يقبلها العلم الحديث، بل هي أشد من وسائل التحقق التاريخية الحديثة للأحداث ومن وسائل التحقق القضائية الحديثة بالنسبة إلى الحقوق.

ثم ترد بعد ذلك أساليب الاستدلال التي تحددت بها مناهج التفسير واستخراج الأحكام من النصوص الثابتة لتطبيقها على الواقع المتغير وعلى الحالات الواقعية المتنوعة. وإن جهد الإمام الشافعي في هذا الشأن هو ما عبّر عنه الفخر الرازي بأن الشافعي هو أرسطو الفكر الإسلامي، وهذا ما أكده الشيخ مصطفى عبد الرازق في دراسته عن الشافعي[2]. ولذلك يقول الأستاذ عبد الحليم الجندي «منهج الشافعي في

---

(١) نجم الدين البغدادي الطوفي، **الانتصارات الإسلامية في علم مقارنة الأديان**، دراسة وتحقيق أحمد حجازي السقا (القاهرة: دار البيان العربي، ١٩٨٣).

(٢) مصطفى عبد الرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية** (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٤).

أصول الفقه منهج للوحدة الفكرية تضبطها قوانين عامة استطرد العلماء بها إلى العلوم التطبيقية والكونية . . . »[٣].

إن ثبوت القرآن بطريق التواتر، واستلزام قيام التواتر للمعرفة اليقينية به يفيدان أن الأمر هنا بدأ بالشك المعرفي لأن القرآن احتاج لدليل يثبت نصه، وأن قواعد منهج مصطلح الحديث لإثبات الأحاديث الشريفة وتحديد مراتب ثبوتها يقيناً وظناً وشكاً يفيد أن الأمر هنا بدأ بالشك المعرفي أيضاً الذي احتاج لدليل ثبوت تحدد مدى اليقينية والظنية بشأنه، كما أن القاعدة القضائية الآتية من الأحاديث الشريفة وتفيد أن «البينة على من ادّعى» أي أن أية دعوى تحتاج لدليل يثبتها، هذه القاعدة مبنية على البدء بالشك أيضاً، وأن أي راوٍ لحديث أو كاتب للتاريخ سجل مصادر ما يدون من رواة سابقين أو مراجع سابقة إنما قدم الدليل لأنه يتوقع أن صيغة التعاقد والتفاهم بينه وبين قارئه تقوم على البدء بالشك والاحتياج إلى الدليل.

أنا لا أقصد أن ديكارت كان يقصد شيئاً من ذلك عندما تكلم عن البدء بالشك لإثبات الوجود، ونحن نعرف أنه كان يتعلق بمسألة فلسفية خاصة بالوجود، ولكن ما أقصده يتعلق بكتاب طه حسين، لأن طه حسين عندما تكلم **في الشعر الجاهلي** عن هذه المسألة إنما كان يتكلم عن الشك الذي يسبق ثبوت الأحداث التي جرت من قبل أو تجري الآن. ومن يتكلمون عن أثر كتاب طه حسين إنما يشيرون بالضرورة إلى هذا الاستخدام لمنهج الشك في تحقيق الأحداث، سواء كانت وردت في القرآن أم في غيره من بعد أو من قبل. والذي أحاول أن أوضحه بالعبارات السابقة أنه لا يصح في الأذهان القول بأننا نحن العرب والمسلمين لم نعرف مناهج التثبت العقلي للوقائع والأحداث والأقوال إلا بما نقله إلينا **في الشعر الجاهلي** في أواخر العقد الثالث من القرن العشرين، وأن أبا حامد الغزالي يقول في **ميزان العمل**، «الشكوك هي الموصلة للحق، فمن لم يشكّ لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال[٤]. والإمام الغزالي توفي في سنة ٥٠٥ للهجرة (سنة ١١١١ للميلاد).

والشيخ مصطفى المراغي في مقدمته لكتاب محمد حسين هيكل **حياة محمد** يقول عن علماء الكلام «انظر كتب العلوم تَرَهم يقررون أن أول واجب المكلف معرفة الله، فيقول آخرون لا، إن أول واجب هو الشك، ثم إنه لا طريق للمعرفة إلا البرهان، وهو وإن كان نوعاً من أنواع القياس إلا أنه يجب أن تكون مقدماته حسية أو

---

(٣) عبد الحليم الجندي، **القرآن والمنهج العلمي المعاصر** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٤)، ص ١٠٥.
(٤) المصدر نفسه.

منتهية إلى الحس أو مدرَكة بالبداهة أو معتمدة على التجربة الكاملة أو الاستقراء التام «ثم استشهد في ذلك بالإمام الغزالي عندما جرد نفسه من جميع الآراء وفكر وقدر ووازن ورتب وعرض الأدلة ثم اهتدى إلى الحق، وقال المراغي «طريق التجريد طريق قديم، وطريق التجربة والاستقراء طريق قديم، والتجربة والاستقراء التام وليدا الملاحظة[٥].

وما قصدت أن أوضحه بما سبق أن أجيب من السؤال الذي طرحته مسودة مخطط الندوة عما إذا كانت فكرة العقلانية والتنوير أصيلة في نسيج الفكر العربي أم جاءت ترداداً عربياً للفكر العقلاني والتنويري في أوروبا؟

ـ ٣ ـ

كما أن إقامة المسجد هي دعوة إلى الصلاة، فإن إقامة المصنع هي ممارسة لدراسة الواقع وللتجريب وللتقدير العقلي الحاسب للأفعال وردود أفعالها، وإن التشييد ـ أبنية وجسوراً وترعاً.. الخ. ـ يدخل في هذا المعنى. وهنا لا نجد مفارقة بين ممارسة التعبد في المسجد وفي غيره وبين ممارسة العمل المنتج القائم على التجريب وعلى التقدير العقلي الحاسب للعلل والمعلولات. لا نجد هذه المفارقة التي نلقاها في كتب الدعاة عندما تقودهم العبارات المطلقة والتعبيرات غير المحدودة إلى ما يقوم به لديهم التعارض بين المطلق والنسبي.

ونحن مثلاً نعرف الفروق بين العمل الزراعي التقليدي والعمل الصناعي، وأثر هذه الفروق في تشكل العقل البشري الذي يتعامل مع هذه الممارسات. وفي ظني أن ثمة فروقاً شبيهة تقوم بين من يعملون ويتعاملون مع نظم الإدارة التقليدية القديمة، وبين الإدارة الحديثة. ولهذه المسألة أهميتها في تبين حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر على مدى القرنين الماضيين. في نظم الإدارة التقليدية القديمة، تندمج فيه الأعمال العامة بالدولة أو بأية جماعة مالية أو تجارية أو مذهبية، يندمج هذا العمل بالعمل الخاص الذي يخص القائم بالعمل في شؤون نفسه وشؤون أسرته وماله، فلا تقوم فواصل موضوعية تفرق بين نوعي هذه الأعمال، وتندمج المالية العامة أو المالية المشتركة بالمالية الخاصة للقائم بالعمل، وتندمج علاقات العمل الوظيفى العام للشأن العام أو المشترك في الشأن الفردي الخاص لتابع ومتبوع. كما أنه لا يوجد تقسيم عمل يقوم على أسس موضوعية بالنسبة إلى الشؤون العامة، إنما يتولاها في جملتها شخص واحد وتجري وفق نوازعه وتشكلاته الذاتية. ومن هنا

---

(٥) محمد حسين هيكل، **حياة محمد**، تقديم مصطفى المراغي (القاهرة: دار القلم، ١٩٦٠).

يظهر العمل العام في نظم الإدارة التقليدية القديمة عملاً غير قابل للتوقع والحساب، ويكون غير قادر أيضاً على أن يجمع من المعارف والمعلومات عن الواقع المعيش ما يمكّنه من الحساب الموضوعي والفهم الأكثر رشداً. فتكثر المجاهيل في اتخاذ القرارات. وتزاحم العشوائية الرشد في العمل.

وإن الوضع ينحو إلى خلاف هذه الظواهر في نظم الإدارة الحديثة. فهى تعتمد أول ما تعتمد على تقسيم العمل تقسيماً موضوعياً لإتاحة الفرصة لذوي التخصصات العلمية والفنية المختلفة أن يمارسوا خبراتهم ويراكموها، وهي تفصل بين الوظيفة والقائم عليها وتجعل قيامه عليها قياماً مؤقتاً. وهي تفصل علاقات العمل العام عن الشؤون الخاصة للعاملين، وتقيم تخصصات وتقاليد وأعرافاً للعمل العام في كل من نوعياته بحيث يكون ذا شخصية اعتبارية منفصلة عن القائمين به، وتخضعهم لها إلى حد ما، وهي تفصل بين المالية العامة والمالية الخاصة، وترسم أهدافاً وأغراضاً وترصد أموالاً دورياً لتحقيق هذه الأهداف والأغراض في كل مرحلة دورية. ولكل ذلك أثره الفاعل في التحكم العقلي والتحكم التجريبي كذلك في أداء الأعمال ورسم السياسات النوعية وتحديد مسارات إنفاذها وتوقع النتائج. وإن القائمين على هذه الأمور والمتعاملين معها يكتسبون من ذلك ما يكسبونه من قدرات التقدير والتدبير العقليين. وتبدو لي أن هذه المكاسب أكبر كثيراً مما يكسبه قارئ لداعية من دعاة العقلانية والتنوير.

ولأنه ظهر لي علاقة التكوين المؤسسي الحديث بالعقلانية والتنوير، بالمعنى الذي حاولت أن أبينه في صدر هذه الفقرة، فإنه يمكن تتبع هذا العنصر من بدايات القرن التاسع عشر، سواء من الإصلاحات المؤسسية لمحمد علي في مصر والشام أو من إصلاحات الدولة العثمانية منذ محمود الثاني. بدأ الأمر بالجيش كما هو معروف في التدريبات الحديثة وتقسيم الجيوش إلى تقسيمات متخصصة بحسب نوعية السلاح، ودراسة فاعلية كل قسم ومدى فاعلية الأسلحة الحديثة التي تدرب عليها، ورسم مخططات التنسيق بين هذه الفرق وأسلحتها ودراسة ما يحيط بالعمليات العسكرية من علوم وفنون وخبرات وتجارب. ثم عرج الأمر على أوضاع الاقتصاد لكفالة زيادة الإنتاج بما يسمح بتمويل هذه الأنشطة المستحدثة وما يقتضيه ذلك من أبنية جديدة وجسور وقناطر وحفر للترع وإنشاء للمصانع اللازمة لمد الجيش بما يلزمه من احتياجات حربية. ثم استوجب الأمر نظماً إدارية جديدة قادرة على الإشراف على هذه الأنشطة على تكاثرها وتنوعها وما تقتضيه من تخصصات. فنشأت دواوين ونظارات ووزارات لشؤون رئاسة الدولة ولشؤون المالية من إيرادات ومصروفات

ولشؤون المصانع ودواوين للجهادية والبحرية وغير ذلك، ثم التقسيمات الإدارية الخاصة بالأقاليم[٦].

وفي رحم هذه الهيئات والأنشطة تكونت مجموعات من القيادات، كانت أعمالها ذات أثر نافذ ومستمر لا في بناء المؤسسات فقط، ولكن في البناء العقلي لأبناء هذه المؤسسات وما أشاعوا في المجتمع كله من بعد من أثر ثقافي، وأكثرهم لم يترك كتباً ولكنه ترك أفعالاً باقية. وليست العبرة بما خلّف أي إنسان من كتابات ولكن العبرة بما خلّف من أثر عملي في القلوب والعقول من بعده. وأبو الحسن الشاذلي مثلاً صاحب واحدة من أكبر الطرق الصوفية المستمرة عبر القرون إلى الآن، لم يترك كتاباً ولا مقالةً إنما تناقل المتأثرون به آثاره بالأعمال والمشافهات.

من هذه المؤسسات ظهر في إستامبول أمثال مصطفى رشيد باشا وأحمد جودت باشا وداود باشا وفؤاد باشا وأحمد مدحت باشا، كما ظهر من أمثالهم في القاهرة إبراهيم باشا ابن محمد علي وقائد جيوشه ومحمد مظهر باشا ومحرم بك في الجيش والبحرية، ومحمد شريف وعلي مبارك المهندس الذي اتسع نشاطه ليشمل من صيانة القناطر إلى إنشاء دار العلوم ودار الكتب إلى رئاسة وزارة المعارف العمومية وتأثيره في منهج الدراسة إلى تأليف الخطط التوفيقية بوصفه موسوعة في التاريخ المصري[٧].

لا أريد أن استطرد في هذه الأمور كثيراً، وحسبي أن أشير إلى صلة هذه التنظيمات بالتشكل العقلي للأفراد والجماعات، وأثرها في التكون الثقافي بحيث يتعين عدم إغفاله. والظن عندي أن الأثر الثقافي للتكوينات المؤسسية التي شكّلها وأدارها علي مبارك، وفيها إنشاء دار العلوم، يكاد يكون أعمق فعلاً وأبعد مدى وأشمل نطاقاً من الأثر الثقافي لكتابي **تلخيص الإبريز**. . **ومناهج الألباب**. . لرفاعة رافع الطهطاوي. يكفي أن ننظر في هذا لعدد خريجي دار العلوم وما درسوه فيها وتواليهم عبر السنين وأثرهم فيمن أخذ منهم مدرسين أو موجهين في المجالات المختلفة. وأنا هنا أتكلم في موضوعي وهو «نظرة تقويمية في حصيلة العقلانية والتنوير».

وبمثل ما قام من أجهزة الإدارة العامة، تُمكن الإشارة إلى تكوينات أهلية بنيت على الرشد وقامت على أسس أكثر عقلانية وموضوعية مما سبق. ولنا في ذلك أن

---

(٦) طارق البشري، «مفهوم الدولة والعلاقات بين السلطات،» ورقة قدمت إلى: المؤتمر الثالث عشر للبحوث السياسية، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٤- ٦ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٩.

(٧) جرجي زيدان، **تراجم مشاهير الشرق، في القرن التاسع عشر**، ٢ج في ١، ط ٣ (القاهرة: مطبعة الهلال، ١٩٢٢).

نقارن بين طريقة إدارة الوقف قديماً وطريقة إدارة الطريقة الصوفية قديماً، نقارن ذلك بطرق إنشاء الجمعيات والمؤسسات المالية الحديثة، من حيث التنظيم والضبط والتمييز بين الغرض الباقي وبين القائم به من أشخاص متغيرة، كما أن لنا أن نقارن بين إدارة المشروعات الاقتصادية على أسس فردية من حيث إمكانات التمويل وحدود الخبرات الشخصية وما يفرضه كل ذلك من ضيق في حجم المشروعات وتفتت، تقارن ذلك بنظم الشركات وبخاصة الشركات المساهمة وما جمعت من رؤوس أموال، وما وضعت من خبرات فنية عالية وما أمكنها تحقيقه من سيطرة وتقديرات محسوبة.

ويُلحظ في هذا الصدد مثلاً، كل ما يتعلق بالدراسات الاقتصادية والمالية وأثرها الثقافي في بناء العقل والإنسان، وكذلك بدء وضع موازنات المالية التي تقوم على تقديرات رقمية لوجوه الأنشطة المختلفة، سواء بالنسبة إلى هيئات الدولة أو بالنسبة إلى هيئات الأهلية من شركات وجمعيات، كما نقدم على أساس توقعات مستقبله مستندة إلى فهم الواقع الحاضر واستخلاص توجهاته. وقد بدأ نظم الإيرادات في مصر من عشرينيات القرن التاسع عشر وعلى وجه الخصوص من بداية أربعينيات ذلك القرن[٨].

ـ ٤ ـ

فى النصف الأول من القرن التاسع عشر، عرفت مصر حركة تصنيع حديث بالمعنى المتعارف عليه في هذا الزمان، أي المصانع التي تدار بواسطة الآلة والقوة المحركة. لم تكن حركة واسعة على نطاق المجتمع وكانت حركة خادمة لمطالب الجيش ولم تستمر أكثر من عقود قليلة، ولكنها قامت بخبرات هندسية وحرفية في تشكل هذه الدفعات الأولى من النخب التي تتعرف على هذه الوجوه من النشاط، وكان استدعى لها عدداً من المهندسين والعمال المهرة من أوروبا، ولكنها قامت على أكتاف المواطنين مهندسين وعمالاً، ولما انتهت بهزيمة محمد علي في ١٨٤٠، بقيت آثار لها ممتدة في هذه الأجيال. كان منها مصانع للغزل والنسيج وللطرابيش وسبك حروف الطباعة وضرب الأرز وصناعة حديد السفن وصناعة البارود[٩] وما شابه ذلك. ومن جهة أخرى فإن النهضة العسكرية في كل من إستامبول والقاهرة في هذه المرحلة قد أدت إلى إنشاء العديد من المدارس التي تدرس العلوم التجريبية، فعرفت إستامبول

---

(٨) حسين خلاّف، **تطور الإيرادات العامة في مصر الحديثة** (القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٦٦).

(٩) هيلين آن ريفلين، **الاقتصاد والإدارة في مصر في مستهل القرن التاسع عشر**، ترجمة أحمد عبد الرحيم مصطفى ومصطفى الحسيني (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨).

مدارس لتعليم الضباط فنون العسكرية الحديثة، ومدارس للمهندسين وللأطباء البشريين والأطباء البيطريين، ومدارس للإدارة والمعلمين وغير ذلك وذلك على مدى العقود من الثلاثينيات إلى السبعينيات من القرن التاسع عشر(١٠).

وفي مصر في الفترة ذاتها ظهرت المدارس العليا العسكرية ومدارس الطب والطب البيطري والهندسة والذخيرة والكيمياء التطبيقية والري والزراعة. وظهرت المدارس الابتدائية وهي على ثلاث سنوات ثم صارت أربع سنوات، والمدارس التجهيزية (الثانوية) وهي كانت أربع سنوات ثم زيدت سنة. وكانت تدرس فضلاً عن علوم اللغة واللغات الشرقية والدين، علوم الحساب والجبر والهندسة وعلوم الفيزياء والكيمياء والجغرافيا. ومن الطبيعي أن الطلاب وهم يدرسون الجبر والهندسة ينتقل إليهم النظر العقلاني ويتربون عليه، وأنهم وهم يدرسون الفيزياء والكيمياء ينتقل إليهم النظر التجريبي ويتربون عليه أيضاً. ومن الطبيعي أنهم وهم يحصلون على مبادئ وأصول هذه العلوم في سن التنشئة العقلية إنما يكون تحصيلهم لها ومذاكرتهم لها ليست تعليماً فقط ولكنها تربية أيضاً.

وفي الوقت ذاته الذي كانوا فيه يدرسون هذه العلوم في المدارس الحديثة كانوا يدرسون علوم الدين، فكانوا يحفظون ربع القرآن في أول السنوات الابتدائية ثم يتدرج ذلك حتى يختموا القرآن كله في سنة تالية أو سنتين، ثم يدرسون شرح الكفراوي للقرآن وعلم الأخلاق. فكان يتجمع لدى الطلاب في المرحلتين الابتدائية والثانوية مبادئ من علوم الدين وعلوم الصنائع وقنواتها التي تستند إلى علوم العقل والتجريب. وعلى سبيل المثال فنحن نعرف من دراسة الدكتور خالد فهمي لأحد الكتب التي ألفها محمد الشباسي الطبيب الذي كان درس الطب في مدرسة الطب في عهد محمد علي ثم صار يعلم الطب فيها، نعرف أنه لا صحة لما ذكره مؤسس هذه المدرسة الفرنسي كلوت بك من اعتراض الدين على عمليات تشريح الجثث من أجل التعلم، وأنه كان لا يجد تعارضاً بين الدين والطب في ذلك، وأن تأخير دفن الميت بسبب التشريح هو ما كان يثير المشكلة، وأنه كتب يقول إن «لفتح الجثث» فوائد كثيرة منها معرفة وظائف الأعضاء والتغيرات التي تحدث لكل عضو بعد الوفاة وأسباب ذلك ووقته فضلاً عن التأمل في عظيم صنع المولى جل جلاله مما يزيد الإيمان ويقوّيه(١١).

---

(١٠) **تاريخ الدولة العثمانية**، إشراف روبير مانتران؛ ترجمة بشير السباعي، ٢ ج (القاهرة: دار الفكر، ١٩٩٣)، ج ٢: **فترة التنظيمات**، ص ٦٣ ـ ١٦١.

(١١) خالد فهمي، «الأزهر والطب،» **الكتب: وجهات نظر**، العدد ٣٦ (كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٢).

ويضاف إلى ذلك البعثات التي بدأت أيام محمد علي منذ سنة ١٨٢٦ بدأت بإيطاليا ثم تركزت في فرنسا، وعدد من سافروا في هذه البعثات أيام محمد علي يبلغ نحو ٢٩٠ مبعوثاً، كانوا جميعاً يدرسون العلوم المتعلقة بالجيش والبحرية وعلوم الصنائع وفنونها مثل الهندسة وصناعة الأسلحة والذخائر والمدافع والسيوف والميكانيكا والساعات والطب والطب البيطري وآلات الجراحة والنسيج والصباغة والشمع والمفروشات، ولم يكن منها في العلوم الإنسانية تقريباً إلا قلة تدرس فنون الإدارة العسكرية والمدنية. واستمرت هذه البعثات بعد محمد علي بنسبة أقل ومع تعديل في التخصصات. ويضاف إلى ذلك حركة الترجمة وكان أغلبها في الطبيعيات مثل الحرارة والضوء والكيمياء والحديد والطب والطب البيطري والتعدين وما يلزم من علوم التشييد للجيش والري وإقامة القناطر. وفضلاً عن ذلك مجموعات من كتب تاريخ العالم والأمم وتاريخ أوروبا وأمريكا وآسيا والصين والهند، وكذلك كتب الجغرافيا على نطاق العالم.

لا أريد أن استطرد في تفاصيل تتعلق بهذه الأمور ولكن حسبي أن أشير إلى التوجه العام الذي أردت أن أبيّنه وأن أحاول رسم الخطوط العامة عن مجريات الأمر المطروح وأن أوضح ما أظنه ذا دلالة في استخلاص علاقات الأسباب والنتائج في مجال حصيلة العقلانية والتنوير، لا من منظور كتابات كبار المثقفين في هذا العصر، ولكن من منظور الدور الذي تقوم به المؤسسات على النطاق الشعبي والاجتماعي العام.

ونحن نعرف مثلاً أنه أيام محمد علي في مصر أنشئت ست وستون مدرسة ابتدائية في كل منها نحو مائة تلميذ بين الثامنة والثانية عشرة من أعمارهم، وأن عدد التلاميذ في المدارس الابتدائية والتجهيزية (الثانوية) نحو تسعة آلاف تلميذ[١٢]. وقد ضعفت النهضة التعليمية بعد ١٨٤٠ كما هو معروف لأسباب تتعلق بالأوضاع السياسية الخارجية وانعكاسها على أوضاع الداخل بسبب هزيمة محمد علي وما فرض عليه في مؤتمر لندن ١٨٤٠ من قيود أنهت وجود جيشه فتهدمت مصانعه وأغلقت مدارسه. وأشير في ذلك إلى أن سبب التدهور إنما يرجع إلى أوضاع السياسة والحكم وليس إلى الأوضاع الثقافية المتعلقة بالعقلانية والتنوير. وعلى كل حال فإن ما بقي من المدارس ما لبث بعد عقدين من السنين أن أخذ في النمو من جديد فنجد في المدارس الابتدائية المتميزة في منتصف الستينيات من القرن التاسع عشر ما يربو على ٤٧٠٠

---

(١٢) أنطوان بارثلامي كلوت بك، **لمحة عامة إلى مصر**، تعريب محمد مسعود، ٢ ج (القاهرة: مطبعة أبي الهول، [د. ت.])، ج ٢، ص ٥١٧ ـ ٥١٨.

تلميذ. وبلغ عدد طلبة التجهيزي المئات في نهاية السبعينيات[١٣]. ويقول يعقوب أرتين إن الاحتياج المصري للتلاميذ حتى يصيروا موظفين كافين للعمل الحكومي هو تسعة آلاف تلميذ في المدارس كلها من الابتدائي إلى الثانوي إلى العالي[١٤]. وهكذا انحصر التعليم في هذا الهدف لأسباب سياسية تتعلق بالسياسة الاستعمارية للاحتلال البريطاني في مصر.

على أننا يتعين أن نلاحظ أن مدارس محمد علي التي أدخلت المناهج الحديثة في الطبيعيات والرياضيات والتاريخ والجغرافيا العالميتين، لم تقصِّر في مناهج التعليم الخاصة بالدين واللغة العربية واللغات الشرقية الفارسية والتركية، وأن مدارس آخر القرن التاسع عشر أضعفت الأمرين معاً، مناهج الطبيعة والرياضيات وعلوم الصنائع، وكذا مناهج الدين واللغات الشرقية. فالأمر لم يكن أمر تضاد أو تناقض بين العلوم الدينية وبين العلوم العقلية والتجريبية، إنما كان أمر اختيارات سياسية. ويكشف ذلك أن الهدف من مدارس محمد علي كان بناء الجيش والأسطول وبناء الصناعات المساعدة لذلك وتنمية الإنتاج الصناعي والزراعي، وذلك على ما تظهره دراسة د. أحمد عزت عبد الكريم عن التعليم في عهد محمد علي[١٥]، بينما كان الهدف من مدارس آخر القرن التاسع عشر هو تخريج الموظفين الذين يعملون في الإدارة الحكومية تحت إشراف الاحتلال البريطاني حسبما يظهر من دراسة د. جرجس سلامة[١٦]. وأنا هنا لا أتابع تاريخ التعليم بصورة عامة، ولكنني أعرض لأثره في إطار الموضوع المطروح.

ـ ٥ ـ

وإذا كانت المدارس الحديثة استدعت علوم الدين جنباً إلى جنب مع علوم العقل والتجريب الحديثة، فإن العكس حدث أيضاً، لأن المدارس ذات الصلة بعلوم الدين التي ظهرت في التاريخ الحديث ذاته عملت على أن تستدعي علوم العقل والتجريب الحديثة لتدرس جنباً إلى جنب علوم الدين. وأول ما نلحظه في ذلك في نشأة مدرسة دار العلوم في ١٨٧٢. وقد أنشأها علي مبارك لتخريج مدرسين بالمدارس يجمعون بين

---

(١٣) أحمد عزت عبد الكريم، **تاريخ التعليم في مصر من نهاية حكم محمد علي إلى أوائل حكم توفيق، ١٨٤٨ ـ ١٨٨٢**، ٣ ج في ٤ (القاهرة: مطبعة النصر، ١٩٤٥).

(١٤) يعقوب أرتين، **القول التام في التعليم العام**، ترجمة علي بهجت (القاهرة: [د.ن.]، ١٨٩٤).

(١٥) عبد الكريم، المصدر نفسه.

(١٦) جرجس سلامة، **أثر الاحتلال البريطاني في التعليم القومي في مصر، ١٨٨٢ ـ ١٩٢٢** (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٦).

علوم الأزهر وما كانوا يسمونه العلوم الكونية من جغرافيا وكيمياء وطبيعة وفلك. ووزعت دراستها على خمس سنوات، وكان مجموع الدروس الأسبوعية في كل من سنواتها ثلاثةً وثلاثين درساً، منها واحد وعشرون درساً موزعة على التاريخ والجغرافيا والحساب والهندسة والكيمياء والطبيعة، والباقي اثنا عشر درساً موزعة على تفسير القرآن الكريم والفقه الإسلامي والعلوم الأدبية والخط. وعدّل منهجها في ١٨٩٠ و١٨٩٥ بعد ذلك ولكن بقيت هذه المزاوجة مستمرة بنسب تزيد وتنقص. وكانت تتغذى من طلبة الأزهر. ثم في القرن العشرين زيد عليها ما سمي تجهيزية دار العلوم موزعة على خمس سنوات يتبعها القسم العالي لأربع سنوات وكلاهما يجمع الفرعين السابقين من العلوم الدينية «والعلوم الكونية» فضلاً عن اللغات. على أنه على مدى عقود القرن العشرين بدأت تقلّ العلوم الطبيعية لظهور ونمو الكليات التابعة للجامعات والمعاهد العليا الحديثة.

ومن هذه المدرسة خرجت على مدى عشرات السنين أعداد كبيرة جداً ممن تولوا التدريس في المدارس في فروع شتى. ومنها خرج من تخصصوا بعد ذلك في الفقه الإسلامي وأسهموا في تجديده مثل الشيخ زيد الأبياني (سنة ١٨٩١) ومحمد الخضري (سنة ١٨٩٥) وأحمد إبراهيم (سنة ١٨٩٧). وكذلك أمثال طنطاوي جوهري (سنة ١٨٩٣) الذي اتصفت مؤلفاته بالصلة بين الدين والعلوم الطبيعية وأثرت في أجيال العشرينيات والثلاثينيات من خريجي الأزهر وذوي الثقافة الدينية. ومنها تخرج د. إبراهيم بيومي مدكور (سنة ١٨٩٧)، وكذلك الأستاذ حسن البنا (سنة ١٩٢٧) والشيخ محمد أبو زهرة (سنة ١٩٢٧) وكثيرون جداً ممن قادوا الرأي العام في جوانب متعددة من بعد[١٧].

وبالمثل نشأت مدرسة القضاء الشرعي في ١٩٠٧ لتخريج قضاة شرعيين يكونون قد درسوا الفقه بطريقة أحدث من دراسة الأزهر. ولست أعرض للأوضاع السياسية التي زكّت إنشاءها خارج الأزهر والذي كان للاحتلال الإنكليزي سهم فيها على عهد المعتمد البريطاني اللورد كرومر، وقد ضمت المدرسة من بعد للأزهر وذابت فيه في العشرينيات من القرن العشرين، ولكن تقتصر الإشارة هنا على الدور الفكري الذي قامت به. وقد كانت قسمين أولهما لتخريج كتبة المحاكم الشرعية، وثانيهما لتخريج القضاة الشرعيين، وتحدد منهج قسم القضاة متضمناً، فضلاً عن العلوم الشرعية التخصصية، علوم الرياضة والتاريخ وتقويم البلدان

---

(١٧) محمد عبد الجواد، **تقويم دار العلوم: العدد الماسي يصدر لمرور ٧٥ عاماً على المدرسة، ١٨٧٢ ـ ١٩٤٧** (القاهرة: دار المعارف، [١٩٥٢]).

و«الخواص التي أودعها الله تعالى في الأجسام» ويقصدون بها علوم الفيزياء والكيمياء. وكانت المدرسة تتغذى من طلبة شباب الأزهر، واختير لنظارتها عاطف بركات خريج دار العلوم الذي صوره لنا أحمد أمين في مذكراته **حياتي** بما تميز به من ضبط ورشد ووضوح فكر واستنارة. كما يصف أحمد أمين حياته في هذه المدرسة بما نعرف منه مدى أثرها البعيد في تشكله العلمي المستنير(١٨). وكان من أساتذة الفقه فيها من سبق ذكرهم الشيوخ زيد الأبياني ومحمد الخضري وأحمد إبراهيم فضلاً عن أساتذة من الأزهر ومن القضاء العادي. وكان من خريجي هذه المدرسة الشيخ محمد أبو زهرة بعد تخرجه من دار العلوم، كما كان من خريجيها أمين الخولي (سنة ١٩٢٠)، وعبد الحميد العبادي(١٩). ومن خريجي هذه المدرسة من عرف تاريخه إلى كلية الحقوق بجامعة القاهرة وأسس أجيالاً من طلبة الحقوق القانون الوضعي عارفين بالشريعة الإسلامية وفقهها، وكانوا من المجددين في الفقه وأرسوا أساليب دراسة الفقه المقارن بين فقه الشريعة الإسلامية وفقه القانون الوضعي، ومنهم الشيخ عبد الوهاب خلاّف والشيخ علي الخفيف والشيخ أبو زهرة، ومن قبل هؤلاء الشيخ أحمد إبراهيم.

وبعد إنشاء مدرسة القضاء بنحو أربعة أعوام كان صدر أول قانون شامل لتنظيم الجامع الأزهر والمعاهد الدينية ولائحته الداخلية عام ١٩١١ في عهد الشيخ سليم البشري سبقه عدد من القرارات والتنظيمات الجزئية، ولكنه جاء شاملاً لنظم قبول الطلبة ونفسيات الإدارة ونظم التدريس والميزانية والعلوم والمناهج المقررة وتوزيع الاختصاصات وتنظيم الأروقة والمساكن والمكتبة ونظم الامتحان والدرجات والشهادات، وإنشاء هيئة كبار العلماء وتنظيمها وفروع التخصصات بها وشروط العضوية لها. ومن بين العلوم التي تضمنها القانون ولائحته لتدرس بالأزهر، العلوم الرياضية والحساب والهندسة والرسم والجبر والتاريخ وتقويم البلدان والأشياء وخواص الأجسام وقواعد الصحة والتاريخ الطبيعي والهيئة والميقات ونظم إدارة القضاء والأوقاف والتربية العلمية والعملية، وأجيز تأهيل البدء في بعضها ريثما تتم معدّاتها(٢٠) ولكن المبدأ كان قد تقرر في الأزهر ذاته وبموجب قانونه ولائحته وفي عهد مشيخة ترعى الأصالة في سعيها لإصلاح أوضاع الأزهر.

---

(١٨) أحمد أمين، **حياتي** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥١).

(١٩) عبد المنعم إبراهيم الدسوقي، **مدرسة القضاء الشرعي دراسة تاريخية، ١٩٠٧- ١٩٣٠** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٨٦).

(٢٠) قانون الجامع الأزهر والمعاهد الدينية سنة ١٩١١، مادة ٢٥.

ـ ٦ ـ

حاولت في ما سبق أن أسوق أمثلة لما أظنه مصادر قام عليها وسار بها التكوين العام للتيار الفكري الأساسي في بلادنا، من حيث ما قام عليه الفكر الموروث الشائع من عناصر تتضمن النهج العقلاني والقابلية للنظر التجريبي في التطبيق على الواقع العملي، وما ترتب على ذلك من قابلية للتعايش وللتفاعل وللاغتناء من عناصر العقلانية والتجريبية التي وفدت إلينا مع علوم الغرب وفنونه. وأنتج ذلك قدراً لا بأس به من التعايش والتداخل، سواء في المدارس الحديثة التي قامت مخصصة لعلوم الصنائع وفنونها، أو للمدارس المحدّثة التي قامت في إطار الفكر الموروث، وكلاهما قبل تعايش المناهج والمقررات. ومن هنا أرسيت قوائم التيار الفكري الأساسي في بلادنا والذي يتمسك بمرجعياته الدينية الآتية من الغيب الإيماني، ويتقبل علوم الصنائع الحديثة وفنونها القائمة على النظر العقلاني والتجريب.

يطَّرد القول بأن الفكر الموروث الآخذ عن المرجعية الدينية كان يتصف بالجمود والتقليد عند احتكاكنا بالغرب مع خواتيم القرن الثامن عشر وفواتح القرن التاسع عشر. وهذا صحيح يقر به رجال الفكر الديني الموروث مثلما يقول به الآخرون، إنما ما يبدو يحتاج إلى نظر هو علاقة هذا الجمود بالحركة الاجتماعية الثقافية العامة، هل كان سبباً لها أم كان ناتجاً عنها. ومن المفارقات هنا أن ذوي الفكر المستحدث الذين يؤكدون دائماً على أن الفكر نتاج الواقع الاجتماعي السياسي، وأن الفكر لا بد أن يُنظر إليه في السياق الواقعي لأوضاع المجتمع، هؤلاء هم من يؤكدون دائماً أن الفكر الديني الموروث هو سبب جمود الواقع السياسي الاجتماعي وليس أثراً له، أو بعبارة أدق أنهم في صدد تبادل التأثر والتأثير بين الفكر والواقع، يرجعون جمود الواقع إلى جمود الفكر ويؤكدون على هذا الجانب من جوانب التعامل دون الجانب الآخر.

والظن عندي على العكس من ذلك، أن مشكلتنا في الجمود الفكري كانت آتية في الأساس من جمود الواقع الاجتماعي السياسي على ما كان عليه الحال التاريخي لنا في القرن الثامن عشر وبداية القرن الذي يليه، وأن النظر إلى الواقع التاريخي يظهر ذلك واضحاً بغير خلاف. ثم وردت المشكلة بالتحدي الذي واجه هذه البلاد من مخاطر التوسع الغربي فيها، وأظهر ذلك تفوقاً للغرب في التفوق العسكري المستند إلى تقدم في علوم الصنائع وفنونها وإلى القوة الاقتصادية التي أتت من تراكم الثورات وكشف الأمريكتين والسيطرة على الشرق الأقصى وآسيا الوسطى.

كان لا بد من طفرة علمية واقتصادية وتنظيمية، وأتت المشكلة الثقافية لا من

جانب ما يعوق ذلك من جمود فكري تقليدي، لأن الفكر الديني الموروث لم يشكّل مانعاً ولا وقف عائقاً دون إدخال ما هو مطلوب من علوم مستحدثة وتنظيمات مستحدثة ومناهج تعليم جديدة. . قد يكون المشكل الذي حاول أن يعوق حركة الإصلاح والتجديد على أيدى محمود الثاني في إستامبول ومحمد علي في القاهرة، هو قوى النخب العسكرية والاجتماعية التقليدية، ولكن ذلك كان يشكل عائقاً اجتماعياً وليس عائقاً ثقافياً، وهو عائق استطاع الحكام المجددون أن يتخلصوا منه ويهزموه. وإن الإطار الديني الثقافي الموروث ما لبث أن تعايش ثم تداخل مع خطوات الإصلاح تلك، لأنه أصلاً في أسسه الفكرية كان قادراً على تقبّل ذلك وكان ذا احتكاك بالواقع المعيش بحكم استمرار الاحتكام إليه في الحياة اليومية للشعب وبحكم أنه تتحدر فيه الشريعة الحاكمة التي تنظم أحوال الناس ومعيشتهم. وقد ظهر في ما سبق أن الأمر لم يكن فقط بناء جيش إنما إنشاء مدارس عليا وثانوية وابتدائية وترجمة كتب وبعث بعثات وتشكيل مؤسسات وإصدار تشريعات تنظم أوضاعاً جديدة وتمكن من إدارة جديدة للاقتصاد، وكل هذه الأنشطة لم يقاومها الفكر الديني الموروث إنما تعايش معها ثم تداخل فيها.

لم يكن المشكل الذي واجهنا في القرن التاسع عشر مشكلاً فكرياً في الأساس، كان مشكلاً سياسياً يتعلق بالقوة الغربية الاستعمارية وجبروتها وإحاطتها ببلادنا وتسرُّبها إليها سياسياً واقتصادياً واقتحامها لها عسكرياً وسيطرتها على أداة الحكم في كل من أقطارنا على التوالي وأن انكسار حركة الإصلاح المؤسسي التي جرت في النصف الأول من القرن التاسع عشر، هذا الانكسار جرى بسبب اختلال موازين القوى بين مناعتنا السياسية الاقتصادية العسكرية وبين قوة العدوان الغربي في هذه المجالات.

ومع منتصف القرن التاسع عشر، لم نعد نأخذ من فكر الغرب وعلومه ونظمه ما نريده نحن مما نحتاجه، ولكننا صرنا نُعطَى منه ما يريد هو إدخاله إلينا، أتت القوانين الغربية مع التجار الغربيين ومع الجاليات والمغامرين الغربيين. وأتت أساليب العيش الغربية مع هذه الجاليات، وأقاموا نظم مساكنهم ومآكلهم وغير ذلك، ولذلك اضطرب ميزان التقدير في أيدينا بين ما نأخذ وما ندع من فكر الغرب وعلومه ونظمه، وتضاربت عناصر عدة بين بعضها البعض في هذا الشأن، **أول** هذه العناصر هو متطلبات النهوض والتجديد والتحصن وكيف نشدّ مجتمعاتنا إلى النهوض الاجتماعي والمنعة السياسية، **وثانيها** ما تحتاج إليه من علوم الغرب وفنون صنائعه ونماذج نظمه، **وثالثها** ما يقتضيه هذا الأخذ من تعديل في أوضاعنا الاجتماعية، **ورابعها** ما فرضه الغرب الطامع فينا بموجب تفوّقه وانتصاراته لإبقاء هيمنته

وسيطرته، **وخامسها** ما التبس علينا ولا يزال يلتبس من خيارات لما يفيد ومن خيارات لما يتعين حفظه من أحوال وثوابت. وإن الرافضين لأطماع الغرب اختلط على البعض منهم عدوان الغرب مع علومه، والقابلين لعلوم الغرب اختلط على البعض منهم الأمران معاً. واختلط صراع القديم والجديد بصراع الموروث والوافد. ومع نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن صارت نظمنا إلى ثلاثة تقسيمات، فالمحاكم مثلاً صارت ثلاثة نظم، محاكم شرعية ومحاكم مختلفة للأجانب، ومحاكم أهلية بين بين، والقوانين صارت ثلاثة نظم، قوانين شرعية، وقوانين مختلطة للأجانب ومن يتعامل معهم، وقوانين أهلية تتجاذبها الاتجاهات، والمدارس مدارس ومعاهد دينية ومدارس أجنبية ومدارس بين بين.

ومن هنا كان تركيزي في البداية على النصف الأول من القرن التاسع عشر. لأوضح كيف كان حال اللقاء بين المرجعية الدينية الموروثة وعلومها وبين العلوم التطبيقية الغربية الوافدة وفنونها. ولأوضح إن لم يكن ثمة تعارض مبدئي ولا تنافٍ أساسي بين الجانبين، إنما جاء المشكل بعد ذلك متصلاً بمسألة الغزو والتحرر.

ـ ٧ ـ

أخلص مما سبق في ما حاولت الإشارة إليه إلى ما يلي:

أولاً: إن الفكر الإسلامي الموروث في بلادنا لا يقوم منافياً للعقلانية، لأنه اعتمد في أساسه على نص، فصار إثبات النص واستخراج الدلالات منه يعتمد على أدوات ومناهج عقلية، وصيغت هذه المناهج في علم مصطلح الحديث الذي يتضمن منهج تحقيق النصوص والروايات لإثبات قيامها، وفي علم أصول الفقه، وهو ما سمي بعلم «منطق المسلمين» وذلك لبيان أساليب استخراج الدلالات من العبارات المستخدمة. ويستحيل فصل الفكر الإسلامي عن هذين العلمين. وهما علمان يتضمنان مناهج عقلية، أرسيت في البداية على أيدي أمثال الإمام الشافعي ممن نعلم أنه لم تكن له صلة بالفكر اليوناني، ثم ساهم في إكمالها من بعد من كانوا على إلمام بهذا الفكر مثل الإمام الآمدي وغيره.

أما عن الصوفية وما أدت إليه فإنها في إطار الفكر الإسلامي قامت بما تقوم به الفنون والآداب في إطار الفكر الوضعي الأوروبي الحديث. إنها تقوم بأداء لا يتعلق بالجوانب العلمية ولكنها تقوم بدورها في تربية الوجدان الإنساني وفق أنساق معينة. وكما أننا لا نحاسب العقلانية والتجريبية الغربية بالأعمال الفنية التي تطلق الخيال كذلك يتعين أن نصنع مع الصوفية في إطار الحضارة الإسلامية وفكرها. ونحن عندما نتفهم أوضاع الفكر الإسلامي في مرحلة معينة، يتعين علينا أن نفرّق بين

المجالات العقلية والعلمية التجريبية وبين مجالات الأذواق والأشواق وتربية الوجدان الإنساني، وقديماً فرقوا بين أهل الظاهر وأهل الباطن وكذلك فرقوا بين «أهل الشريعة» و«أهل الحقيقة». وكما أننا نميز بين وضعية الفيلسوف برتراند راسل وبين عبثية الأديب صمويل بيكيت، كذلك يتعين أن نميز بين فقهيات العز بن عبد السلام ومناقب عبد الوهاب الشعراني.

ثانياً: ومن جهة أخرى، فلأن الشريعة الإسلامية كانت مطبقة، فقد كانت بحكم الضرورة فكراً متصلاً بالواقع، والشريعة معاملات والمعاملات هي صياغة لحركة البشر في مجتمعاتهم، وهي من ثم لا بد أن تتعامل مع ما يجدّ ويطرأ على علاقاتهم من مستجدات. فيبقى دائماً ثمة تدافع بين قديم فيها وجديد يعكس كل منهما أوضاعاً سابقة وأوضاعاً ظهرت. ولا أقول بحتمية انتصار الجديد ولكنني أقول إنه بالنسبة إلى فكر يتصل بالحياة اليومية للبشر في علاقاتهم الاجتماعية، لا بد أن يعكس هذا الفكر بقديمه وجديده حركة هؤلاء البشر ومعاملاتهم. أود أن أقول إن هذه القابلية لابد أن تكون قائمة وإن كان في التطبيق على الواقع وجه تجريبي يصعب إنكاره.

وبهذا لا يظهر لي أن الفكر الإسلامي الموروث كان ممتنعاً عن الاستجابة للنزعات العقلانية والتجريبية التي أتت مع علوم الصنائع الغربية وفنونها والتي كانت لازمة لحركات النهوض والمقاومة في مجتمعاتنا منذ القرن التاسع عشر. وقد سبقت الإشارة إلى ما كان من تجاور وتعايش وتداخل في تجاربنا المؤسسية في ذلك الوقت.

ثالثاً: وإن ذلك هو ما أمكن به صياغة التيار الفكري الأساسي في مجتمعاتنا. ونحن نلحظ أن بعضاً من المؤسسات الفكرية التي نشأت في بداياتها الأولى لتكون محض مؤسسات لتفريغ الفكر الغربي الوافد وحده، ما لبث أن امتصها هذا التيار الفكري الأساسي. ومثال ذلك مدرسة القضاء الشرعي التي نادى بها محمد عبده قبل وفاته وكان كرومر المعتمد البريطاني يحبذ إنشاءها لتكون بديلاً للأزهر وتابعة لوزارة الحقانية، والأزهر كان بعيداً عن هيمنة كرومر[٢١]، ووزارة الحقانية كانت متصلة بنفوذه عن طريق مستشار الحقانية والبريطاني ومنصب المفتي كان تابعاً لهذه الوزارة ومعه المحاكم الشرعية فأريد بها أن تكون مبدأ إنشاء القاضي وتعليمه تحت السيطرة ذاتها. ولكن المدرسة قامت بدور تجديدي وضمها الأزهر إليه بتيارها الفكري واستوعبت في التيار الفكري العام.

وكذلك الجامعة الحديثة، نشأت في البداية نشأة أهلية في سنة ١٩٠٨، ونشأت

---

(٢١) الدسوقي، المصدر نفسه.

من حيث المناهج بوصفها كلية للآداب، وكانت ذات منهج علمي استشراقي. فلما تكونت الجامعة المصرية الحكومية في ١٩٢٥ ضمت كليات الآداب والعلوم وطب الأسنان والصيدلة والحقوق ثم الهندسة(٢٢). وكانت ذات مناهج حديثة وافدة في الأساس، ولكن مع الوقت أخذ التيار الفكري الأساسي يتبادل التأثير والتأثر معها، في عمليات لا تزال ممتدة الأثر، ففي الحقوق ظهرت دراسات الفقه المقارن بين الفقه الوضعي وفقه الشريعة، وظهر دعاة الشريعة وفقهها ودارسون لها من داخل هذه المؤسسة. وفي كلية الآداب كان فيها الشيخ مصطفى عبد الرازق وطه حسين وأحمد أمين وأمين الخولي وغيرهم. فضلاً عن ذلك فإنه يمكن القول بأن الحركة الإسلامية الحديثة في مصر خرج قسم أساسي منها من هذه الجامعة ومن الجامعات الحديثة منذ الأربعينيات(٢٣). أكاد أقول إنهم خرجوا منها بأكثر مما خرجوا من الأزهر والمعاهد الدينية.

رابعاً: لم تكن مشكلتنا في بلوغ القدر المأمول من العقلانية والتجريب مع الفكر الديني الموروث ولم تكن مشكلتنا في ذلك مشكلة فكرية ثقافية، إنما كانت دائماً ـ في ظني ـ مشكلة سياسية، بسبب الإرباك الذي حدث لنا في علاقاتنا مع الغرب. لأنه أربك خياراتنا وضل السعي كثيراً في الإجابة عن سؤال ما الذي نأخذ وما الذي ندع من فكره وحضارته. لم يرتبك أسلافنا أيام الدولة العباسية في ما كانوا يأخذون وما يدعون من فكر الغرب لأنه لم يكن يستعمرهم ولا ارتبك الغرب في ما أخذ وما ترك من حضارة المسلمين لأنهم لم يكونوا مستعمرين له. فالمشكل كان مشكلاً سياسياً.

والنقطة الثانية أن الاستعمار الغربي عندما سيطر على بلادنا عمل على إرباك خياراتنا بقصد. وقد أشرت في ما سبق إلى مثل على ذلك من حيث الغاية من التعليم عندما حاولت أن أقارن بين نظام محمد علي في التعليم في بداية القرن التاسع عشر وبين النظام الذي شرحه يعقوب أرتين في نهاية القرن ذاته. ولا يتسع المجال للحديث عن تخصصات البعثات من بعدما كانت في بداية القرن صنائع وذخيرة وعلوماً طبيعية، وصارت في نهاية القرن قانوناً وأدباً وفلسفة. في بداية القرن لم يجرِ فصل بين علوم الدين وعلوم الدنيا. وفي نهاية ذلك القرن جرى الفصل وأثير التضارب.

---

(٢٢) عبد المنعم الدسوقي الجميعي، **الجامعة المصرية والمجتمع، ١٩٠٨ ـ ١٩٤٠** (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٨٣).

(٢٣) محمود عبد الحليم، **الإخوان المسلمون: أحداث صنعت التاريخ: رؤية من الداخل**، ٣ ج (الاسكندرية: دار الدعوة، ١٩٧٩)، ج ١.

خامساً: مع ارتباك خياراتنا الفكرية والثقافية من الفكر الوافد، ارتبكت أيضاً خياراتنا بالنسبة إلى حركتي المحافظة والتجديد بالنسبة إلى الفكر الإسلامي المورث. لأنه أريد أن يُصدّر إلينا الفكر الغربي الفلسفي المناقض للعقائد الجارية عندنا، فصار الفكر الإسلامي في موقف الدفاع عن أصوله وثوابته، والدفاع يقتضي المحافظة، فتعارضت حركة التجديد في الفكر الإسلامي مع حركة المحافظة فيه. كل منهما يقوم بدور نافع على المدى الطويل، ولكن كل منهما تعارض مع الآخر في تأكيد أهمية الدور الذي يقوم به وأولويته، كما تعارضت عندنا أيضاً حركة الإصلاح السياسي الداخلي مع حركة التحرير الوطني من الاحتلال الخارجي، وكما تعارضت في الكنيسة الشرقية الأرثوذكسية حركة التجديد الديني مع حركة المحافظة التي وقفت تقاوم نشاط بعثات التبشير البروتستانتي والكاثوليكي.

وكان ذلك أشبه بقانون عامّ سببه أننا كنا في ظرف غزو أجنبي على المستويات كافة، فقام هدفان، هدف الإصلاح الذاتي إذ كان الضعف الذاتي سبب نجاح الغزو، وهدف مواجهة الغزو ذاته، وتضارب الهدفان من حيث الأولوية، وعلى مدى القرن العشرين، تلحظهما يتحدّان في فترات ويفترقان في فترات ويتضاربان أحياناً، على تفاصيل ليس المجال مجالها. وكل ما قصدت أن أوضحه هنا أن ثمة عاملاً خارجياً ضاغطاً، وهو عامل سياسي في جوهره، هو ما ينتج هذا الإرباك عندما نلاحظه على مدى القرنين الماضيين.

هذا ما حاولت بيانه حول تقويم حصيلة العقلانية والتنوير.

والحمد لله..

تعقيـــب

محمد جمال باروت(*)

تنطلق مقاربة الأستاذ طارق البشري التقويمية لحصيلة العقلانية العربية من مستوى المجرّد إلى مستوى المتعيّن، ومن مستوى الإنشاء النظري العقلاني إلى مستوى الإنشاء التطبيقي العملي الملموس. وتبدو هذه المقاربة مشروعة معرفياً، من ناحية أن الحداثة هي التاريخ الموضوعي للبنى العقلانية، ويختار لها البشري مثالاً معبِّراً هو مثال بناء الجسر. غير أنه يتخطى في فرضياته المنهجية المبثوثة والظاهرة حدود التمييز الإجرائي بين المجرّد والمتعيّن، إلى الارتياب العميق بالعلاقة ما بين الخطاب الفلسفي العقلاني للحداثة كما تبلور تاريخياً وبين الحداثة نفسها، ثم الفصل بينهما، فبناء الجسر في فرضيات البشري لا يحتاج إلى ما يمكن تسميته بلغة ليوتار بميتا خطاب عقلاني، إذ إن من يقوم ببناء الجسر وفق حساباتٍ عقلانيةٍ دقيقةٍ، قد يكون عقلُه مشبعاً بمنظومةٍ قدريةٍ تقوّم الإيمان بالقوى السحرية غير العقلانية، والتشفع بالأولياء والقديسين، وبالتالي تتناقض مع ميتا الخطاب الفلسفي العقلاني للحداثة.

بكلام آخر، يطوّح البشري على مستوى الفرضية التي تحكم تقويمه لحصيلة العقلانية العَربية بالعلاقة الداخلية ما بين العقلانية والحداثة، وقد يبدو في ذلك قريباً على نحوٍ ما من الأطروحات ما بعد الحداثية، لكنه لا يمضي في ذلك على المستوى النظري النقدي إلى طرح اشتقاق العقل النظري من العقل العلمي كما هو العقل الباشلاري، وبما ينسجم مع فرضياته في تحرير الخطاب الفلسفي العقلاني للحداثة من ميتا حكاياته الكبرى، بقدر ما يوظفه تبريرياً في الدفاع عن قابلية الخطاب التقليدي الإسلامي للتطور واستيعاب الحداثة تطبيقياً بشكلٍ أجدى مما قاله خطابها

(*) كاتب وباحث ـ سوريا.

الفكري العقلاني العربي، كما لدى طه حسين وسلامة موسى وشبلي الشميِّل. . الخ. على سبيل التمثيل لا الحصر وفق الأمثلة التي يستخدمها البشري. وبالتالي فإن هذا التوظيف أيديولوجي ويقع في دائرة الاطمئنان لميتا خطابٍ آخر.

إن طريقة تقويم البشري لحصيلة العقلانية العربية تنطوي على هذه الإثارات النظرية المشتغلة منذ فترةٍ بعمقٍ في الفضاء الفلسفي ما بعد الحداثي، بما في ذلك ترددداته في فضاء الفكر العربي، ولكن ما يبرز منها أكثر ما يبرز هو الإفراط بالنزعة الوظيفية التي يمكن أن تفضي في نهاية منطقها الذاتي إلى فهمٍ أداتيٍ للعقل، تبتسره في حدود العقل الأداتي. فهي طريقة تقويمية محكومة في العمَق بميتا خطابٍ إسلاميٍّ آخر يتعارض معرفياً مع ميتا الخطاب الفلسفي العقلاني، لكنه يلتقي مع العقلانية المغلقة أو الصلبة بنيوياً من ناحية الصدور عن غائية تاريخانية كلية. من هنا تصل هذه الوظيفية من خلال إفراطها بطريقة استثمار العقلانية وتوظيفها بالفعل إلى شكلٍ تبسيطيٍّ للعلاقة الداخلية ما بين العقلانية والحداثة، فهي ترى بموجب نزعتها الوظيفية أن تعليم الرياضيات والفيزياء والكيمياء، أجدى بكثيرٍ مما كتبه طه حسين وسلامة موسى وشبلي الشميل. لكنّ هذا التبسيط يسكت في هذا المثال تحديداً كي نبقى في حدود مناقشة الورقة عن حقيقة أن المسألة الرياضية هي مسألة الروابط بين الرياضيات والفلسفة، فلا يوجد تضاد ما بين المطلب الفلسفي والمطلب الرياضي، في إحكام فكرة الخطاب البرهاني. بينما ما يمكن اقتراحه هنا على مستوى مجابهة الخطاب الفلسفي للعقلانية المغلقة هو اشتقاق المطلب النظري من المطلب العلمي.

إن البشري يضطر هنا في تقويمه لحصيلة العقلانية العربية إلى بناء سرديةٍ متفائلةٍ عن عقلنة الخطاب الإسلامي، وهو في ذلك يبرز عناصر في ما يسميه بكيفية توظيف المفاهيم النظرية واستثمارها ويغيّب عناصر أخرى، فمن الصعب موافقتهة ـ وهذه مسألة تاريخية ـ على هذه السردية التفاؤلية، ففتوى الأنبابي شيخ الأزهر في العام ١٨٨٧ والتي أريد منها الإصلاح قد دفعت إلى القول بعدم جواز تعلم المسلمين للعلوم الطبيعية، فضلاً عن استهجان شيوخ الأزهر لإدخال تعلم المسلمين للعلوم الطبيعية. كما أن نموذج علم أصول التفكير العربي أي النموذج الأصولي الفقهي كان قد انحطّ إلى مدونةٍ مكوّنةٍ مترهلةٍ تعيق استيعاب المعقول في الفكر اليومي، فكر المنفعة والحاجة والحياة والعمل على حساب تغييب الخطاب المقاصدي الذي ظلت استثارته نخبوية في المجال الإصلاحي الإسلامي. ولا نفع هنا من الفصل ما بين الموقف الإصلاحي الإسلامي وبين تأثره درجة ما من درجات الخطاب الفلسفي العقلاني للحداثة، فما عاد ممكناً في لحظة تبلور ذلك الخطاب ممكناً للفكر الإسلامي أن يعقلن مؤسساته ويحدّثها بآلياته ذاتها بل بواسطة وعي جديدٍ هو الوعي الذي يمثله

الموقف الفكري بوصفه جزءاً من المطلب الفلسفي. فاستيعاب تطورية القرن التاسع عشر التي تنتمي إلى حيزٍ أساسيٍ من حيزات الخطاب الفلسفي العقلاني للحداثة، كان لها لدى محمد عبده دور حاسمٌ في تجديد التعامل مع النص، إلى درجة الوصول إلى العلموية، التي ما كان بإمكان محمد عبده يومئذٍ تبعاً لدرجة تطور نظرية العقل، أن يميز بين أبعاد العقل المتعددة العلمية والنظرية المستقلة والمجردة والجمالية والرمزية بما فيها الدينية.

يمكن القول كثيراً في هذا المجال، ما دامت إشكالية العلاقة ما بين العلم والدين من إشكاليات البِشري الأساسية الثاوية والظاهرة في هذا البحث، حيث يحلها على أساس أن الدين يستطيع استيعاب العلم أو ما هو مؤسسي تطبيقي فيه دون أن يتخلى من ميتا خطابه، وهو ما يحتمل نقاشاً نقدياً مطولاً، لكن كي نتمكن من متابعة ما ركّزت عليه ورقة الأستاذ البشري، فإن تقويمها ينصبّ في جزءٍ أساسي منه على عملية التنظيمات. والمقصود بها عملية التنظيمات المؤسسية الإصلاحية أو الخيرية كما سمّيت في القرن التاسع عشر بمعنى أنها تتعلق بالخير العام. يضرب البشري مثالاً مهماً لعملية الإصلاحات وهي عملية بناء الجيش التي تطلبت توظيف شبكةٍ هائلة من الموارد والمعامل والاختصاصات وصنوف التعليم وحركة الترجمة وبيروقراطية الإدارة ونظمها.. الخ. ويعبّر هذا المثال الذي أصاب البشري في طريقة تشخيص بنيته عن العلاقة ما بين العقلانية والحداثة، من منطلقاتٍ أساسيةٍ في تقديرنا هي:

١ ـ إن عملية التنظيمات المؤسسية العثمانية التي طالت شتى الحقول المؤسسية المتعلقة بالملكية الخاصة للأرض وبحقل التشريع والتعليم.. الخ. لم تتحقق إيجابياً على مستوى الإنجاز إلا على مستوى الجيش الذي امتص معظم الفعاليات الحديثة البَشرية والمؤسسية.

٢ ـ إن عملية بناء الجيش هي في جوهرها عملية بناء الدولة الحديثة التي شكّل الجيش في التجربة العربية في العالم العثماني أو الاحتلالي الغربي أو الاستقلالي، محورها في عملية التكامل الاجتماعي أو بناء الأمة وفق استيحاء نموذج الدولة ـ الأمة الأوروبي والذي هو نموذج عقلاني بامتياز، أو وفق لغة البِشري توظيفٌ كفؤٌ للعقلانية في التطبيق.

٣ ـ إن عملية بناء الجيش تمثّل أهم تاريخٍ موضوعي يجسّد البنى العقلانية. إنها عملية عقلانية صرفة، إذ يقوم بناؤها المؤسسيَ على تجسيد التنظيم والتجريد والتوحيد والتعميم. وليس هذا المنطق سوى منطق العقلانية، ومنطق الدولة-الأمة. ولعلنا

نذكر أن الثوريين الفرنسيين قد اعتبروا السلطات التي سبقتهم سلطاتٍ اعتباطية فوضوية غير عقلانية، وحاولوا أن يبنوا العلاقة ما بين الأمة والدولة في نموذج الدولة ـ الأمة وفق مخططٍ عقلانيٍّ على مختلف المستويات من أسماء الشهور إلى إعادة تنظيم النواحي والمناطق والمحافظات.

إن الحصيلة المؤسسية للعلاقة ما بين العقلانية والحداثة في التجربة العربية خصوصاً تتمفصل برمّتها في عملية بناء الدولة. نموذج الدولة هنا شيء والنموذج الإمبراطوري أو السلطاني للسلطة شيء آخر. ولقد شكّل الجيش خلاصتها الجوهرية. الجوهري هنا أن عملية التنظيم العقلاني للدولة كانت مشروع تحويلٍ بيروقراطي وفوقي نخبَوي تحت وطأة الضغوطات الخارجية، أكثر مما تمّ وفق تطورٍ ذاتي داخلي، ويعود ذلك إلى أنه مع عملية ترابط العالم أخذت الحدود بين ما هو داخلي وخارجي تتفكك في كثيرٍ من مستوياتها، وصولاً إلى هاويتها في مرحلة العولمة.

إن التبصر في العقلانية العربية بمنحييها الإصلاحي الإسلامي والتنويري المتقاطعين في أكثر من مجالٍ، يشير إلى أن تاريخها الموضوعي هو البناء المؤسسي للدولة على أساس توحيدها وتعميمها وتجريدها وتنظيمها من خلال بيروقراطيتها العقلانية، بوصفها دولة المواطنين المستقلين الأحرار التي تنتمي إلى هويةٍ قوميةٍ تتخطى اندماجيتها الهويات والروابط الأولية أو العمودية. وبالتالي كان أشمل بكثيرٍ من الإنجاز الأداتي، ليشمل دائرة ومفاهيم الحقوق.

قد يكون ذلك نموذجاً مثالياً بالمعنى الفيبري، ولكنه استند إلى نموذجٍ تاريخي ملموسٍ. إن محور التقويم هو الحركة الراجعة من ذلك النموذج الذي يمكن استخلاصه من جماع عقلانية الخطاب العربي، وهو في جوهره تقويم العلاقة ما بين العقلانية والحداثة، وهي إحدى أكبر وأخطر إشكاليات التطور التاريخي العربي على مدى قرنٍ ونيفٍ على الأقل. إن عملية بناء الدولة بما هي حصيلة العقلانية قد آلت إلى جهازٍ بيروقراطي مسيطرٍ يعيد تحت أشكال التوحيد والتعميم والتنظيم والتجريد، إنتاج العلاقات ما قبل الحداثة أو ما قبل العقلانية، وصولاً إلى حالات الدولة الرخوة والفاشلة والمقتَنصة. ولقد كانت حداثتها البيروقراطية في جوهرها حداثة أداتية تبتسر العقل إلى بعدٍ أداتي مشوَّهٍ وناقصٍ من نوع عالم ثالثي غليظ، وتُحوّله إلى قفصٍ للسيطرة وليس إلى فضاء تحرر واندماج وتفتُّح للذات وفاعليتها.

إن الحداثة سيرورةٌ وليست أيديولوجيا مغلقة، لكنها تنتج في مسارها حركة أفكار جديدة. وقد تكون هذه الأفكار قد آلت كما يقول تاريخها إلى مدونات معتقدية مغلقة من نوع أديان أخرى بديل كما يعبّر عنها مؤرخو الأديان، وقد يكون تاريخها

ليس مجرد تاريخ العقلانية بل تاريخ تأهيل العقل وعبادته وتحويله إلى أداةٍ كما يعبّر إدغار موران، لكنها أفرزت دوماً أفكار التحرر والسيطرة على المصير، وجعل العالم ذاتي المرجع، ونزعت السحر عنه. وهذا ما يجب أن يكون مكان التقويم، فلدينا كما كان يردّد ياسين الحافظ بغضّ النظر عن التحفظات الشديدة على تاريخانيته الضيّقة، مَدافع لكن ليس لدينا سلاح مدفعية، ولدينا طائرات لكن ليس لدينا سلاح طيران، ولدينا في هذا المنطق موظفون وأنظمة وقوانين لكن ليس لدينا في محصلة القول «دولة»، بل سلطات اعتباطية غير عقلانية تسيطر على الدولة. وأخيراً فإننا نقوّم حصيلة العقلانية والتنوير في فضاء كوني معقّد بات يخضع للمساءلة والمراجعة الجذرية، وصولاً إلى القطيعة بالمعنى المعرفي كثيراً مما ناقشه أسلافنا النهضويون والمنورون والإصلاحيون العرب، ويطرح هذا الفضاء التجاوزي أسئلةً من طرازٍ مختلفٍ، هو في كثير من وجوهه جديد كلياً، ويتطلب عقلانية منفتحة، تعيد بناء العلاقة ما بين الحداثة والعقلانية في سياق حركتيْ التجاوز والتقادم المستمرتين، لكن ما يبقى في مرارة التقويم هو أن مرحلة الحداثة ما زالت مرحلةً مضيّعةً في التجربة العربية، وغير منجزة.

المناقشـــات

١ ـ محمد سليم العوا

أستاذنا المستشار طارق البشري، قدم لنا ورقة غير الورقة التي كتبها، وذكَّرني هذا بالكلمة المنشورة للقاضي الفاضل عبد الرحيم البيساني «إنني رأيت أنه لا يكتب إنسانٌ كتاباً في يومه ثم ينظر فيه من غده، إلا قال لو غيّر هذا لكان أحسن، ولو زيد لكان أكمل، وهذا من أعظم العبر، وهو دليل استيلاء النقص على جملة البشر». وصاحَب هذه الكلمة ظلم، لأن الناس لا يعرفون إلا أن قائلها العماد الأصفهاني. والعماد إما نقلها من عبد الرحيم البيساني ونسبها إليه، ونسيَ الناس المنقول منه وتذكروا الناقل. كذلك أنا أخذت أستمع إلى أخي وأستاذي طارق البشري وأقول: أنا لم أقرأ هذا الكلام في الورقة التي أرسلت إليَّ وقد قرأتها بعناية، وبعدما أبحث في الصفحات أجد أنه قد قفز فوق الفكرة كلها بما كان خلفها عندما كتبها، وهذا شيء يثري الحوار. لكن كنت أتمنى أن أسمع منه ورقته ولا أسمع منه ورقة جديدة تحتاج مني إلى تفكير جديد. النقطة التي أحب أن أعقب بها على مثالٍ ضَرَبَهُ هو العلاقة بين الشرع والعرفان أو الشرع والصوفية عندنا. والتي قال إن الصوفية يقوم مقامها في الغرب الأدب والفن وما إليهما. والحقيقة أن كثيراً جداً جداً من علمائنا الفقهاء الأصوليين ـ لا يستطيع أحد أن يحصيهم ـ كانوا أيضاً فنانين وكانوا أهل عرفان في الطبقة العليا من أهل العرفان. وأضرب مثالين مستغلاً الوقت الذي أعطاني إياه د. عصام نعمان. **المثال الأول**، القرافي. والقرافي صاحب الفروق وصاحب كتاب **الفرق بين الفتاوى والأحكام ومعرفة تصرفات القاضي والإمام**، وهو كتاب في السياسة والقضاء معاً. في مقدمة هذا الكتاب يذكر عن نفسه أنه كان فناناً يصنع التماثيل ويقول: خطر في بالي أن أصنع ديكاً يؤذن لأوقات الصلوات، فصنعت ديكاً له خمسة أزواج من العيون، وكل زوج بلون مختلف عن الآخر، فللظُّهر لون وللعصر لون... إلخ. وإذا جاء الوقت المحدد نزلت العينان التابعتان للوقت السابق وطلعت

العينان الجديدتان، وكان يحدث صوتاً، لكنه يقول: لكني عجزت عن صفة الكلام فكان مثالاً متقناً يذكرني بذلك الذي قال لتمثاله أُنطق وضربه فكسر أنفه، قال إنه صنع هذا الديك وجعله يصدر صوتاً وقت الأذان لكنه عجز عن صنعة الله أكبر. . . الله أكبر إلى بقية ألفاظ الأذان. هذا هو القرافي الأصولي الفقيه المالكي المعروف الضبط الفقهي والأصولي مع العرفان الصوفي يتجلى في كثيرين: ابن قيم الجوزية وكتاب **الروح**، كتاب **مدارج السالكين بين معارج إياك نعبد وإياك نستعين**، كتاب **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرداة**، وكل من هذه الكتب سفر كبير ضخم في العرفان الروحي الراقي مع تفسيره الذي هو الأول والأخير من نوعه للسيرة النبوية تفسيراً فقهياً في كتابه **زاد المعاد في هدى خير العباد محمد صلى الله عليه وسلم**، هذا كتاب فقه من خلال السيرة الثنائية وإن شئنا أن نقول التعددية قائمة عند الفقهاء الذين اشتغلوا مع المنضبط الفقهي بالمفتوح العرفاني أو الفني الذي له أيضاً ضوابطه وإن لم تكن في صرامة الضوابط الأصولية، لكن فريقاً آخر من فقهائنا اشتغلوا بالطب وبالفيزياء وبالكيمياء وبالهندسة وبالفلك وهذه لها ضوابطها العلمية الصارمة صرامة الضوابط الأصولية أو أكثر. أنا أقول هذا لأؤيد فكرة الأستاذ طارق بأننا نأخذ نماذج قليلة ونجعلها معيار القياس، بينما لو انفتح بحثنا واتسع أفقنا لوجدنا أن الأمثلة والنماذج لا يمكن إحصاؤها.

٢ ـ علي محافظة

لي على مجمل أوراق الندوة الملاحظات التالية:

أ ـ يلاحظ على جميع الأوراق التي نوقشت في هذه الندوة، باستثناء ورقة الدكتور علي أومليل، أنها دارت حول موضوع واحد هو التيارات العقلانية والتنويرية في الفكر العربي المعاصر، وإن اختلف أصحاب هذه الأوراق في تحديد التيارات المذكورة وتسميتها.

ب ـ كان الاختلاف بين الباحثين حول مفهوم العقلانية والعقلنة والعقل صارخاً، وذلك بسبب اختلاف مرجعياتهم الغربية في تحديد هذا المفهوم.

ج ـ كانت حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر من حيث تراكم المعرفة والخبرة طوال قرنين من الزمن هزيلة ضعيفة الأثر يشهد على ذلك ما آلت إليه أحوال العرب الحاضرة على الصعد الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

د ـ أتفق مع الدكتور فيصل دراج في ورقته التي قدمها إلى هذه الندوة ومع

الدكتور الطاهر لبيب في تعقيبه على ورقة الدكتور علي أومليل، في أن جهود المفكرين العرب في ميدان العقلانية والتنوير لم تتجاوز الشروح لبعض أفكار ونظريات المفكرين الغربيين في عصر التنوير، والتي جاءت مجتزأة ومقتبسة، دون فهم لجذورها واستيعاب واف لتطورها.

هـ ـ أعتقد أننا بحاجة ماسّة إلى معالجة فكر النهضة العربية أو الفكر العربي المعاصر بروح نقدية تحلل هذا الفكر إلى عناصره الأساسية وتبرز قوته وعجزه عن فهم الواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي العربي. وما تم في هذا الصدد حتى الآن غير كاف وغير وافٍ بالغرض.

٣ ـ عبد الوهاب الأفندي

لا نريد أن نخالف السنة النبوية بمدح الأستاذ طارق البشري، ولكن هو دائماً عوَّدنا أن يلفتنا إلى أشياء لا نكون قد التفتنا إليها عادة. وهو في تركيزه على الناحية العملية في موضوع العقلانية أشار إلى نقطة أهم وأكبر، لو جاءنا الآن إنسان من المريخ واستمع إلى خطابنا هذا الذي دار في هذه الجلسة، سيتخيل في واقع الأمر أن العالم العربي اليوم يسيطر عليه ويحكمه ويتولى جامعاته الإسلاميون أو السلفيون وهم بعيدون عن العقلانية، وهذا هو سبب الفشل أو التخلف أو التأخر. لكن واقع الأمر أيضاً أن الحكم في العالم العربي انتقل من العقلانية الاستعمارية الأوروبية إلى العلمانية العقلانية العربية، وحتى لو أخذنا دولة مثل السعودية التي تتهم بأنها سلفية، سنجد أنها تنهج منهجاً صارماً في فصل الدين عن الدولة، المشايخ لهم مهامهم، ولم نسمع بأن أحد هؤلاء المشايخ قد عين وزيراً. فهم يجلسون في أماكنهم للفتوى، ودائماً يفتون بما يطلب منهم من الآخرين. لكن الوزير أو المستشار العربي ـ اللبناني أو المصري ـ وهم كلهم ينتمون لله الحمد إلى الخيار العقلاني، هم الذين يهيمنون على الأمور، وهم الذين يديرونها. نحن الآن خلطنا أو حاولنا أن نربط بين الأزمة الفكرية القائمة في العالم العربي والأزمة السياسية والأزمة الاقتصادية كأن المفكرين هم أيضاً ـ عقلانيين أو غير عقلانيين ـ الذين يصرِّفون الأمور، لكن كما نعلم من نوعية الدول التي نعيش فيها أنه، صحيح هناك نظام عقلاني بمعنى (Rational) وليس بمعنى (Rationalist). فالذي يتولى الأمر هم غالباً المخابرات في كل دولة، فهم الجهة الوحيدة التي تفكر وهي التي يسمح لها بذلك. فعلاً إذا أتيح لك يوماً أن تدخل في أرْوقة ومخابئ المخابرات، ستجد أن لديهم مفكرين وكتاباً وتحليلات وجلسات وما شاء الله.

إذاً، يجب أن نرسم الصورة كاملة لهذا الأمر، إن جزءاً من الإشكالية في أن

العالم العربي صحراء فكرية ولا أريد أن أسمي دولاً تحت طائلة ما نخاف منه كلنا، لكن يمكن أن تتصوروا الدول التي نفكر فيها: هل يمكن أن يكون هناك إنتاج عقلاني في مثل هذه الدول والإنسان خائف من أن يكتب أو يفكر أو ينتج، وحجم الإرهاب السائد وحجم الضغوط الاقتصادية والسياسية الواقعة على المفكر كبير.

إن العقلانية كمنهج له أيضاً بعد أخلاقي، ففي كل ما تحدثنا عنه أغفلنا إلى حدٍ كبير البعد الأخلاقي في الفكر العقلاني والليبرالية، الليبرالية لها مفاهيمها الأخلاقية، وأهملنا أيضاً أن العقلانية العربية لم يكن لديها الرموز الأخلاقية المطلوبة بسبب الواقع العربي. نحن دائماً نشكو من أنه ليس عندنا في العالم العربي إنسان مثل سارتر أو نيلسون مانديلا، ونحن نعرف أن من يتخذ موقفاً أخلاقياً في الوطن العربي يفقد رزقه في أضعف الإيمان.

يتخيل لي أنه يجب أن ننظر إلى البعد الواقعي الذي أشار إليه المستشار طارق البشري، لكن البعد الأخلاقي أيضاً مهم جداً، لأنه يفسر ما انتهينا إليه: أين التيارات السياسية، وأين المثقفون الذين يقدمون الرأي والموقف للجماهير والأسوة الطيبة.

٤ ـ عصام نعمان

أحسن الباحث في لفتنا إلى نقص متواتر في مقاربتنا لبعض الموضوعات. إذ كثيراً ما نركز على جانبها النظري، متجاهلين جانبها التطبيقي أو مقصّرين في إيلائه الأهمية التي يستحق. وعليه، فقد حرص الباحث على رصد بعض تطبيقات أفكار الأنوار وحصيلة تفاعلها مع المستجيبين لها من مفكرين وهيئات ومؤسسات في مصر منذ عهد محمد علي.

غير أن الباحث لا ينوّرنا لجهة محدودية هذه التطبيقات في الحياة العربية والإسلامية، كما لا يحدثنا عن حصيلة تأثيرها في مجمل مجالات الحياة العربية والإسلامية.

بإزاء ذلك، يعوّض علينا الباحث تعويضاً مجزياً بإشاراته الخمس المترعة باستنتاجات لافتة. أولاها، أن الفكر الإسلامي الموروث في بلادنا لا يقوم منافياً للعقلانية، مقدّماً في هذا السياق أدلة وشواهد. ثانيتها، أن الشريعة المطبقة كانت بحكم الضرورة فكراً متصلاً بالواقع. ثالثتها، أن بعضاً من المؤسسات الفكرية التي نشأت لتفريغ الفكر الغربي الوافد ما لبث أن امتصها التيار الفكري الإسلامي. رابعتها، أن مشكلتنا في بلوغ القدر المأمول من العقلانية والتجريب مع الفكر الديني الموروث لم تكن مشكلة فكرية ثقافية، إنما كانت مشكلة سياسية بسبب الارتباك الذي

حدث لنا مع الغرب، فضلّ السعي في الإجابة عن سؤال ما الذي نأخذ وما الذي ندع من فكره وحضارته؟ خامستها، ارتباك خياراتنا بالنسبة إلى حركتي المحافظة والتجديد في علاقتها بالفكر الإسلامي الموروث.

إذ أتفق مع الباحث في مضمون هذه الإشارات الخمس ومآلها، إلاّ أنني أقترح أن يُضاف إليها إشارتان. الأولى تتعلق بأسباب تعثّر مصر، مرتكز النهضة العربية الإسلامية في القرن التاسع عشر وساحة تفاعلها الرئيسة مع الفكر التنويري الأوروبي في تجربتها النهضوية. ذلك أن النهضة في مصر تزامنت مع نهضة اليابان في عهد الميكادو، غير أنها انتكست وتراجعت فيما حافظت النهضة في اليابان على وتيرة نمائها وتقدمها. لعل السبب الرئيس لهذه الظاهرة أن اليابان لم تعانِ احتلالاً أو استعماراً أجنبياً لمدة تقارب قرناً كاملاً من تاريخ انطلاق النهضة لغاية اصطدام اليابان بالولايات المتحدة في مطالع أربعينيات القرن العشرين. خلافاً لليابان، عانت مصر وبالتالي نهضتها في وقت مبكر احتلالاً بريطانياً سرعان ما ضرب حجراً على تجربتها التنموية النهضوية المستقلة.

الإشارة الثانية التي أقترح إضافتها تتعلق بارتباكنا إزاء ما نأخذ أو ندع من فكر الغرب وتطبيقاته. صحيح أن الغرب الأوروبي ثم الغرب الأمريكي تقصّدا حرماننا كثيراً من منجزاته العلمية والتكنولوجية، غير أننا أخفقنا في اكتناهِ هذه المنجزات بسبب ممانعة نفسية، ولا أقول وطنية، كونها ــ أي المنجزات ــ جزءاً من حداثة وافدة من طرف عدو يحتل أرضنا أو ينهب مواردنا أو يتربص بنا الدوائر لمصلحة عدو آخر حليف له هو إسرائيل الصهيونية. بعبارة أخرى، أخفقنا في بعض المجالات والاختصاصات في فصل الحداثة عن السياسة فوضعنا الاثنتين في سلة واحدة ورفضنا الأولى بجريرة الثانية بلا رحمة. أليس موقف الفكر الإسلامي السلفي من مسألة الديمقراطية مثالاً لافتاً على ما نقول؟

ما عدا هذه الملاحظات، تبقى مقاربة طارق البشري شاملة وعميقة ودقيقة وواعدة بالكثير.

٥ ــ كمال عبد اللطيف

لا أريد أن أناقش محتوى ورقة الأستاذ طارق البشري. بل إنني أريد بمناسبة الروح التقويمية لهذا المحور الأخير في ندوتنا أن أسجل بعض الملاحظات العامة على سير أعمال الندوة.

لقد بدا لي من خلال ورقة عمل الندوة وبرنامجها أن مشروع الندوة يتعلق بعملية

تقويم ومساءلة للحصيلة التي راكم الفكر الإصلاحي العربي خلال القرن الماضي في باب توطين قيم العقل ومفاهيم العقلانيات المتداولة في الفكر المعاصر. وفي هذا الأمر بالذات ما يحفز على بناء جملة من الأسئلة التي قد تعزز جبهة ترسيخ وتوسيع بؤر العقلانيات المحاصرة بكثير من العنف الرمزي في عالمنا. بل والمحاصرة اليوم أيضاً في مناطق أخرى من العالم تحت ضغط لغات وحسابات مختلفة.

لم تستطع الندوة خلال مختلف أوراقها ومحاورها أن تتخلص من ثقل سؤال مركزي صاحب مختلف أوراقها بصيغ مختلفة. نقصد بذلك سؤال التفكير في كيفية مواجهة التيارات المعادية للعقل في الثقافة العربية. ورغم أن محاور الندوة اتخذت صيغة إيجابية محددة أقرب ما تكون إلى محاولة في التأريخ لكيفيات ميلاد وتطور العقلانية في فكرنا المعاصر. وذلك بهدف رسم حدودها، وضبط مفاهيمها ومرجعياتها. ومستويات ارتباطها بالواقع التاريخي والسياسي في مجتمعنا. إلا أن التوجه العام الذي ساد النقاش الذي دار في الندوة لم يستطع تجنب سؤال: عن أي عقلانية عربية نتحدث في واقع تتراجع فيه كثير من القيم والمكاسب النظرية التي بلور مشروع الإصلاح النهضوي، واقع تتهدم فيه كثير من الطموحات والآمال المستندة إلى قيم الأزمنة الحديثة، لتسود بدلها كثير من مظاهر النصية الكابحة للحرية والمقللة من دور استقلالية الإنسان وحريته في مواجهة مصائره؟ . . . وعندما نضيف إلى ما سبق الفشل الذريع الذي آلت إليه كثير من مشاريع النهضة العربية، تبين المظاهر الطاغية لأزماتنا في السياسة والاقتصاد والفكر. حيث تتواصل آليات تغييب المشروع الإصلاح الحداثي لمصلحة لغات التكفير الجاهلة بمقتضيات الشروط التاريخية الجديدة، التي تقضي بلزوم الاستفادة من مكاسب التاريخ الإنساني المعاصر، من أجل تواصل أكثر إنتاجية مع متطلبات العالم الجديد.

وقد لا نبالغ عندما نعتبر أن سؤال العقلانية اليوم في فكرنا يعد بمثابة دعوة إلى الترشيد والتعقل، لكي لا يترك الحبل على الغارب، وهو الأمر الذي يترتب عنه في نهاية التحليل امتلاء كثير من فضاءات المشهد السياسي والثقافي في العالم العربي بنماذج في الفكر لا علاقة بينها وبين روح الأزمنة الحديثة والمعاصرة.

نسي كثير من الذين انتقدوا بقليل من التشدد بؤس العقلانية العربية في هذا المحور أو ذاك، أن المأثرة الكبرى لرواد الإصلاح الذين ساهموا في غرس قيم العقل في فكرنا الإصلاحي، كانت منذ بداياتها الأولى أشبه ما تكون بعملية في المواجهة، مواجهة سقف في النظر واللغة، ومواجهة تاريخ من الاستبداد، وتاريخ من الهيمنة النصية. لهذا اختلطت كثير من عناصر مهمتهم رغم كل الجهود المضنية التي بذلوا في باب دعم وتعزيز منطق العقلانية ولغتها في ثقافتنا، ولعل المتشددين من المنتقدين

نسوا أيضاً أن التوجهات النظرية التأصيلية الجديدة التي ما فتئت تنشأ في فكرنا منذ هزيمة ١٩٦٧ وميلاد ما أصبح يعرف بعتبة «النهضة الثانية». تعد في العمق محصلة لمختلف صور التدريب والتمرين والتمرس التي مارسها الجيل الأول والثاني من النهضويين العرب. وهو الأمر الذي يعني اليوم أن محصلة تطور العقلانية في فكرنا المعاصر تستمد قوتها من آلية التراكم التي ساهم الفكر الإصلاحي العربي في بنائها لتشكل جهود المتأخرين الأحياء من مفكرينا في أبعادها النظرية العميقة، الصورة المتطورة لإسهامات رواد الإصلاح في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين.

تم التركيز في أغلب أوراق الندوة على العقلانية الأداتية في صيغها الموصولة بأسئلة التاريخ، والموصولة أيضاً بنظام اللغة وعلائق المجتمع. العقلانية المستندة إلى تقنيات في الجدل مستمدة من صيرورة العلم وتطور المعرفة. وكل ذلك استناداً إلى مرجعية الفكر الفلسفي المعاصر، وفي نصوص المتنورين العرب الأوائل الأمثلة الدالة على جملة من العمليات النظرية والتاريخية في باب تبيئة مفاهيم هذه العقلانية في تمظهراتها المختلفة، وهو الأمر الذي نتجت عنه محاولات مهمة في باب محاصرة عقلانيات عصورنا الوسطى ذات الصبغة الاسمية المتعالية والصبغة النصية الآمرة.

هناك أمر آخر ساهم في إضاءة حدود العقلانية في مناقشات الندوة، يتعلق الأمر بوجهات النظر التي ألحت على ضرورة العناية بتجليات العقلانية في مجالات الفنون، حيث تساهم بعض تمظهرات الممارسة الفنية في العالم العربي في ترسيخ كثير من قيم النسبية والجمال. وهو الأمر الذي لا يمكن نفي صلاته العميقة بالحساسيات العقلانية في فكرنا المعاصر. كما اتجه بعض المشاركين لإبراز دور أجيال من رموز العمل التربوي والتعليمي الذين حرصوا على تدريب آلاف الطلبة خلال عقود متواصلة على آليات النظر العقلي. المؤمن يقيم الإنسان والتاريخ والمستقبل.

إن الأهمية البالغة لندوة تتجه لمعاينة أسئلة العقلانية العربية ومحدودية التنوير في فكرنا تتمثل في علاقتها بأسئلة الإصلاح المطلوب اليوم في واقعنا. ولهذا السبب حضرت في قلب أعمال الندوة أسئلة الحداثة السياسية مثلما حضرت أسئلة الإسهام العربي في توسيع دلالات العقلانية. وهو الأمر الذي نفترض أن نتائجه نؤكد حاجتنا الملحّة إلى أسلحة عقلانية الحداثة للتمكن من محاصرة ونقد أساطيرنا القديمة والجديدة.

٦ ـ طارق البشري (يرد)

شكراً سيدي الرئيس. شكراً لحضراتكم جميعاً على هذه المداخلات وأتصور أنني كنت القيت شبكتي وأتت لي بصيد كبير، والله يوفقني أن أتناولها بعد ذلك في دراسة أخرى.

المسألة المتعلقة بالانتقال من التجريد إلى الملموس كنت أقصد بها شيئاً آخر. في الظرف الذي نعيش فيه، وعندما عرفت بهذه الندوة، كان قلقي من أن يكون موضوع العقلانية والتنوير مجالاً للصدام الفكري بين قوى وطنية أتصور أنه يحسن بها أن تتجمع في مواجهة الظروف الفظيعة التي قابلناها ونقابلها في السنوات الأخيرة. الحمد لله هذا لم يحصل. لكن كان توجيهي هو كيف أعالج هذا الأمر؟ إذا تكلمنا في المطلقات فقط، تؤدي المطلقات إلى نوع من أنواع التصادم، ولا بد للالتقاء حتى السياسي أن تكون له قاعدة فكرية. إذاً لنرجع إلى نقطة الالتقاء، مختلفين في المرجعيات الفكرية. نقطة الانطلاق بينهم أين تكون؟ تكون في الحلقة الوسيطة بين الفكر المجرد وبين تطبيقات هذا الفكر على الواقع الملموس، قصدت هذا المعنى أيضاً بهذه المقاربة التي أجريتها كمحاولة لمعرفة هل من الممكن أن يكون هناك نوع من أنواع اللقاء الفكري في هذا المجال الوسيط بين الفكر المجرد وبين المرجعيات المجردة المطلقة وبين الفكر مطبقاً وفي نوعياته المختلفة السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها.

ربما أفرطت في النزعة الوظيفية كما قال الأخ جمال باروت. وهذا لا أخالفه فيه، ولكنني أردت أن ألفت النظر إلى هذا الجانب بمزيد من التركيز عليه.

ما قاله الشيخ عليش ـ وقد أكون أشرت إليه في آخر البحث ـ إن المحافظة في نهاية القرن ١٩ وبداية القرن الـ ٢٠ بدأت تأخذ وصفاً متعلقاً بالدفاع الفكري عن الحوزة، بدأت تأخذ وصفاً وظيفياً وطنياً إلى حد ما، نجد هذا في الفكر الإسلامي وفي الفكر المسيحي وفي الفكر السياسي أيضاً.

والشيخ عليش كان في هذا الاتجاه، وهو في فتاوى أخرى تجده مختلف عنها. في النهاية أنا لم أقصد أن أقول إنه لا يوجد خلاف أو صراع أو تدافع بين تيارٍ قديم وتيارٍ جديد. لا أقصد هذا، لم أقصد أن أقول إن التيار القديم في داخل الفكر كان فكراً وصفياً أو فكراً إسلامياً يعكس أوضاعاً اجتماعية كانت موجودة في بلادنا. الذي يربك الموضوع كله هو الأثر الأجنبي في هذا الشأن. لو ترك الموضوع لداخلنا لتم هذا الصراع وكان لا بد أن يتم إنما لصالح التجديد في النهاية، لأن المصالح الجديدة هي التي تفرض نفسها فهو فكر إن كان جامداً، فهو يعكس مصالح جامدة،

ألا يؤثر على المرجعية الثابتة التي يأخذ حذراً منها هذا الفكر. موضوع بناء التنظيمات في الدولة العثمانية.

الحقيقة أن التنظيمات في الدولة العثمانية أتت من سنة ١٨٤٠ إلى سنة ١٨٧٦ عندما تولى السلطان عبد الحميد التنظيمات لم تكن في فترة الدفاع عن الحوزة العثمانية ضد الخطر الأجنبي، كانت في فترة التسليم للوافد الأجنبي، دخلت فيها القوانين ودخلت فيها التنظيمات الغربية ومن ضمن ما دخل تشريعات متعلقة مثلاً بفصل الذمة المالية بين الزوج والزوجة عند الافتراق، ولا يوجد بين المسلمين موضوع فصل الذمة المالية لأنها مفصولة أصلاً، فدخلت قوانين مستلهمة أو مأخوذة من فرنسا وسويسرا من دون تدبر ومن دون اختيار حقيقي. وهي لا تعكس المناعة التي كانت موجودة من قبل، إنما تعكس الأثر الأجنبي في هذا الشأن أكثر.

إذا قلنا: لدينا السلاح وليس لدينا المسلحون أو المقاتلون، فهذا قولٌ حقيقي. إنما المقاتل لا بد أن يتكون تكويناً معنوياً، والدين هو الذي سيكون ذلك التكوين المعنوي. علينا أن نحفظ لبلادنا هذا الأمر. القيمة المعنوية الآتية على المطلقات وعلى المجردات الدينية حافظة للمناعة.

الموضوع الذي طرحه د. العوا وهو أنني اختلفت في العرض عن البحث المكتوب، أنا فعلاً اختلفت في العرض، فأنا لست محاضراً ولست خطيباً ولست مترافعاً. أنا أكتب الموضوع وأتركه، وأردت في هذا الموضوع أن لا أكرر نفسي، وحرصت أن أتكلم عن منهجي في كتابة الورقة، لأن الورقة موجودة، فجئت بأسباب في كتابة الورقة وفي ما أقوله الآن.

ما قاله د. علي محافظة يعود إلى سبب سياسي، ولكن الندوة غير سياسية. لو أردنا التكلم في هذا الموضوع لتوجب علينا إقامة ندوة أخرى له. فالمشكلة أن المسألة سياسية ومحتاجة إلى نظرة سياسية.

أنا مع د. عبد الوهاب الأفندي في كلامه، وكنت أقصد أن المشكلة ليست فكرية في هذا الشأن (مشكلة العقلانية) إنما مشكلة سياسية.

إن هناك نوعاً من أنواع التقبل لهذا الفكر الوسيط نستطيع فيه أن نتدبر شؤوننا وأن نتجاور وأن نتشارك وأن يحسن بعضنا ببعضٍ الظن بهذه المجاورة والمشاركة. لأن الناس لو وقفت مع بعضها على طريقة ماركسٍ اي «احذر من حليفك حرصك من عدوك» فعندها لا يمكن أن يكون لك حليفاً، إذا تصورته بهذا الشكل. إن المسألة محتاجة إلى نوع من أنواع الاطمئنان، والاطمئنان لن يأتي إلا بنوع من التقبل الفكري.. والتحمل الفكري لبعضنا البعض وفي المستوى الوسيط الذي أتكلم عنه.

أشاطر د. عصام في حديثه عن الإضافات، وأنا معه في ذلك، وهي مهمة جداً. فمصر في الحقيقة تعثرت، وهي تعثرت ٤ أو ٥ مرات. قامت أيام محمد علي مع جنوب إيطاليا وكانت في أحيان كثيرة أكثر تقدماً من جنوب إيطاليا وتعثرت. قامت مع اليابان وتعثرت. قامت مع الصين وتعثرت.

وكلها ضربات تأتي من الخارج. محمد علي ضرب من الخارج وعبد الناصر ضرب من الخارج، وهما أهم تجربتين لنا في القرنين الماضيين وإذا شئنا الدقة، فلدينا علامات أربع: محمد علي، وعرابي، وسعد زغلول، وعبد الناصر. إذا حاولنا أن نختصرهم نقول أهمهم: محمد علي ثم عرابي وكلاهما كان منفتحاً عربياً على المنطقة، لأنه لا يمكن أن تستقل مصر دون مناخ وإطار عربي. أما مصر الداخلة في حدودها، فتكون تابعة.

كلمتـــا الختـــــام

(١)

كلمـــة المشاركيـــن

نيفين مسعد(*)

يسعدني في ختام ندوة «حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر» أن أعبّر باسم حضراتكم عن الشكر لمركز دراسات الوحدة العربية ولمديره العام الدكتور خير الدين حسيب على تنظيم الندوة وحشد هذه الكوكبة من مثقفي الأمة لمقاربة موضوع لم ينقطع اهتمام المركز به قط. فندوتنا التي تدور حول العقلانية والتنوير مربوطة ربطاً مباشراً بإصدارات المركز عن تكوين العقل العربي، وبنية هذا العقل، ومحدداته وتجلياته، ومنظومته القيمية. كما أنها لا تنفصل عن منشوراته حول العلمانية، وسياسات التقانة، وتجارب النهضة لدى الأمم الأخرى. فضلاً عن العديد من الندوات ذات الصلة التي عالجت موضوع الدين والدولة والدين والمجتمع والإسلاميين والسياسة... إلخ.

ومن هنا، فإن ظاهر الندوة هو مواصلة المركز تنشيط الحوار حول إعلاء قيمة العقل في حياتنا الفكرية وجوهرها هو الاشتباك مع إشكاليات غياب العقلانية في ممارسانا السياسية العربية في ظل ضغط العولمة التي، شئنا أم أبينا، نحن جزء من حركتها، مستهدفون بها.

(*) أستاذة في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة.

على مدار يومين حافلين من العمل، انتظمت جلسات الندوة الثماني حول مجموعة من المحاور: **المحور الأول** محور التعريف، فمع أن التعريف بأحد شقي العنوان أي العقلانية لم تختص بورقة مستقلة بذاتها، إلا أنه مسّ في ثنايا الأوراق وفي إطار المناقشات حيث تم التمييز بين العقل من جهة والعقلية والعقلانية من جهة أخرى. فالعقلانية بمعناها الضيق إعمالٌ للعقل، وبمعناها الواسع تفيد الاجتهاد والمعاصرة إيجاباً، والتقليد والمحافظة سلباً. وفي الحالتين فإنه لا عقلانية من دون عقل لكن العقل ليس وجوبياً كي تكون هناك عقلانية. وهذا مبعث التمييز في إحدى الأوراق بين عقل عقلي وعقل لاعقلي. وفي التعريف بالتنوير وقع تمييز بين فلسفة الأنوار التي هي المصدر الأساس للتنوير بما هي حركة فكرية وظاهرة ثقافية، والتنوير بركائزه المعلومة من تقدم وحرية وعقلانية. وظلت العلاقة بين العقلانية والتنوير كنتاج تمركز أكبر، كونها صدرت في النقاش حيناً على أنها علاقة بين مترادفين.

المحور الثاني، محور المصادر والجذور وهو محور خالط سابقهُ بشكل واضح، وإن جاءت نقاشات الندوة لتسلط الضوء على المصدرين الأساسيين للعقلانية العربية، وهما المصدر الإسلامي والمصدر الغربي. الأول موروث والآخر وافد. وفي مقاربة العرب لحظة يقظتهم الأولى فعلوا من خلال إشكال حضاري لم يتجاوزوه، ولا يزالون، وهذا هو إشكال استحضار الغرب كخصم في المطلق أو الوقوع في أسره والقيام بدور الشراح على المتون دون إضافة أو تطوير.

المحور الثالث، محور تصنيف تيارات العقلانية في الفكر العربي. وقد اعتُمدت العلاقة بين العقل والدين في هذا الميز والتصنيف، ما بين علاقة تقول بأولوية الدين أو كما ذكر الوصي على العقل، وأخرى تقول بأولوية العقل على الدين، وثالثة تقول بأن الدين والعقل صنوان وذلك بنزعة توفيقية حيناً تلفيقية حيناً مفارقة لواقع الحال أسيرة الثنائية الشهيرة بين الأنا والآخر في أغلب الأحيان. وعلى هذا الأساس وقع تصنيف تيارات العقلانية في الفكر العربي المعاصر إلى تيارات إصلاحية وليبرالية وعلمانية علمية وبين بين، أو إلى تيارات وصفية ونقدية وتراثية، أو إلى تيارات علمية وليبرالية ونقدية، أو إلى تيارين ليبرالي وسلفي.

المحور الرابع والأخير، محور التقويم وكان ثمة اتفاق على هزال حصيلة العقلانية في الفكر العربي المعاصر، بل وتراجع من الإصلاحية إلى الإحيائية إلى السلفية، لأسباب أكثرها يتعلق بأزمة الدولة القطرية ونخبها الحاكمة وتسلّطيتها على نحو لا يشجع على نمو تيار الوسط. لكن أبرز النقاش أن من المهم التدقيق في رصد حركة الصيرورة الفكرية للتيارات العقلانية المختلفة، لأن النكوص عن الإصلاح قد

لا يكون نكوصاً بالضرورة بل التفات إلى ما قد يكون غَفَل عنه البصر. كما أنه قد يكون وليد تغيّر الظروف الداخلية والخارجية.

الدقائق الخمس لا تسمح بالمزيد، أستغرق ما تبقى منها لأجدد باسم حضراتكم الشكر للمركز مديراً ومعاوناً وفريق عمل، فلولاهم ما كان اجتماعنا ممكناً ولا كان نقاشنا على هذا المستوى من التركيز والحرية في الآن ذاته.

(٢)

خير الدين حسيب

أود ابتداءً أن أشكر المشاركين جميعاً باحثين ومعقبين ومناقشين، على مساهمتهم في هذه الندوة. ولا بد من أن يُنْسَب الفضل إلى أهله. فكرة الندوة ومخططها ومتابعتها يعود الفضل فيها إلى الدكتور عبد الإله بلقزيز. د. عبد الإله بلقزيز صديق للمركز ومشارك في برامجه العلمية، وأعترف لكم أنه على مدى خمسين سنة من العمل لم يستطع شخص أن يشغّلني كما شغلني عبد الإله بلقزيز، وكنت ألهث لإنجاز المبادرات التي يقترحها أو يضع مخططاتها ومنها هذه الندوة على الرغم من العقبات الكبيرة.

قليلون منكم يعرفون علاقتي مع عبد الإله ومدى محبتي وتقديري له، ومن الأشياء التي أحبها أكثر فيه هو صراحته معي، خلافاً للانطباع السائد في الخارج أحاول إشراك الإخوة في المركز في كل القرارات الرئيسية، حتى في افتتاحية المجلة. فنتداول في الموضوع، ونناقش الأفكار المطروحة باستفاضة. وقد دفع ذلك كله الأخ عبد الإله في إحدى المرات إلى القول: نحن نعرف أنك مؤمن بالديمقراطية لكن الإفراط فيها إلى هذا الحدّ قد يعرقل العمل. فله جزيل الشكر على كل ما قام ويقوم به للمركز، ومتبرعاً في معظم الحالات.

افتقدنا في هذه الندوة إخوة اضطروا للتخلف عنها نتيجة تغيير المركز لمواعيدها ولأسباب اضطرارية، افتقدنا الأخوة حسن حنفي، وعلي أومليل، وفيصل دراج، ومحمود أمين العالم. وأعتقد أن عدم وجودهم في الندوة ترك فراغاً لدينا، لا أستطيع أن أقيم أعمالها، وقد قامت الدكتورة نيفين بهذا التقييم باسمكم جميعاً.

سيكون أمام الإخوة الباحثين ـ كالعادة ـ مدة شهر لإعادة النظر في أبحاثهم

وإرسالها إلى المركز إن كان لديهم ما يريدون تغييره فيها. وتفضل الأخ عبد الإله بلقزيز مشكوراً بالقيام بتحرير وقائع الندوة جميعاً. وسنكون أمينين على أفكاركم وملاحظاتكم.

ختاماً، لا أملك إلا أن أشكركم جميعاً، وأن أشكر زميلاتي وزملائي في المركز: د. صباح ياسين، الأخ ربيع كسروان، والأخوات والإخوة العاملين في السكرتاريا على ما وفروه لهذه الندوة من جهد، وربما كنت أقلهم جميعاً في المساهمة في هذه الندوة. أشكركم جميعاً وأرجو أن نلتقي في ندوات أخرى قادمة.