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

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

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية/ حسن حنفي... [وآخ.].

٣٨٠ ص.

يشتمل على فهرس.

ISBN 9953-450-89-7

١. العقلانية. ٢. التنوير. ٣. الفكر العربي. أ. حنفي، حسن. ب. ندوة حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر (٢٠٠٤: بيروت).

149.7

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣

الحمراء ـ بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ ـ لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعربي» ـ بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: http://www.caus.org.lb

حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى

بيروت، نيسان/ أبريل ٢٠٠٥

المحتويـــــات

مقدمة ..... عبد الإله بلقزيز ٧

كلمتا الافتتاح : (١) ..... خير الدين حسيب ١١

(٢) ..... سعدون حمادي ١٤

المشاركون ١٩

القسم الأول
العقلانية والتنوير : المصادر والمفهوم

الفصل الأول : المصـادر الفكريـة للعقلانيـة

في الفكر العربي المعاصر ..... حسن حنفي ٢٣

تعقيب ..... طيب تيزيني ٥٨

المناقشات ٦٣

الفصل الثاني : المصادر الفكرية للعقلانية

في الفكر العربي المعاصر ..... رضوان السيد ٧١

تعقيب ..... عبد الغني عماد ٨٠

المناقشات ٨٧

الفصل الثالث : في معنى التنوير ..... فيصل دراج ٩٣

تعقيب ..... محمد سليم العوا ١١٨

المناقشات ١٢٦

الفصل الرابع : في معنى التنوير ..... علي أومليل ١٣٥
تعقيب ..... الطاهر لبيب ١٥٧
المناقشات ١٦١

القسم الثاني
العقلانية والتنوير: حصيلة وتقويم

الفصل الخامس : تيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي ... كمال عبد اللطيف ١٧٧
تعقيب ..... سمير كرم ٢١٦
المناقشات ٢٢٢
الفصل السادس : تيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي ..... علي محافظة ٢٢٥
تعقيب ..... محمد نور الدين أفاية ٢٥٩
المناقشات ٢٦٦
الفصل السابع : نظرة تقويمية في حصيلة العقلانية والتنوير ... عبد الإله بلقزيز ٢٧٣
تعقيب ..... غريغوار مرشو ٢٩٨
المناقشات ٣٠٣
الفصل الثامن : نظرة تقويمية في حصيلة العقلانية والتنوير ..... طارق البشري ٣٢١
تعقيب ..... محمد جمال باروت ٣٤١
المناقشات ٣٤٦
كلمتا الختام : (١) ..... نيفين مسعد ٣٥٧
(٢) ..... خير الدين حسيب ٣٦١
البرنامج النهائي للندوة ٣٦٣
فهـــرس ٣٦٧

مقدمـــــة

عبد الإله بلقزيز(*)

عاش العرب مغامرة العقل في عهدهم الإسلاميّ الوسيط بقدرٍ غير قليلٍ من الحرية. ومع أن مقالاتهم ظهرت في مجتمع الوحي والكتاب حيث للنص (الديني) سلطانٌ في الناس، وحيث الفقه معرفة غالبة، وسلك الفقهاء مشمول بالحماية وجَمعهم كبير...، إلا أن خطاب العقل اجترح لنفسه مساحة داخل المعرفة الدينية (علم الكلام الاعتزالي) وعلى تخومها (المنطق والفلسفة)؛ وكان قادراً دائماً على أن يقاوم موجات الهجوم المتعاقبة عليه: من السلطة (الخليفة المتوكل مثلاً) ومن التيارات النصية (الأشعرية، الغزالي...). وإذْ سقطتْ حضارتُهم مرتين: في المشرق وفي الأندلس، سقطت معها مقالة العقل في الإسلام، ولم تعاود ظهورها على مسرح الأفكار إلا في القرن التاسع عشر.

وإذْ فتح العرب عيونهم على العصر الحديث في سياق اصطدام كياناتهم بأوروبا الزاحفة عليهم بعساكرها منذ حملة نابليون على مصر، مروراً باحتلال الجزائر وتونس والمغرب وليبيا، وصولاً إلى سقوط المشرق العربي في قبضة الاستعمار، نَبَّهَتْهُم أوروبا إلى الفجوة الرهيبة التي تفصلهم عن العصر، وكشفت لهم مدنيتُها الحديثة عن معضلات وتحدياتٍ جديدة اكتشفت نخبُهُم الفكرية بأن الجواب عنها ليس ممكناً دائماً من داخل المدوَّنة الإسلامية الموروثة، وأن انتهالَ معارفهم من هذه الـ «أوروبا» مَسْلكٌ لا مناص من سلوكه. لم تكن النخب الفكرية العربية، في القرن التاسع عشر، على الدرجة نفسها من الاستعداد الفكري والنفسي لفتح خط العلاقة بالفكر الأوروبي الحديث كي تمتح منه. كان هناك المُمَانِع المتهيب، المِقْدام بغير قيود، والمتردّد بينَ بين.

(*) أستاذ الفلسفة، جامعة الحسن الثاني ـ الدار البيضاء.

ما كان خطاب العقل في الفكر العربي المعاصر إذاً ـ ومنذ بواكير ميلاده في القرن التاسع عشر ـ خطاب تيار فكريّ بعينه. كان مُتَعَدِّيَ الحدود بين تيارات ذلك الفكر وإن تفاوتت نِسَبُ أو درجات الإيمان بسلطان العقل ومرجعيته في كل تيار جرَّبت العقلانية الإسلامية الإصلاحية أن تَنْشَدَّ إلى أصولها التراثية مع الأفغاني وعبده ورشيد رضا والحجوي. لكنها ما استطاعت أن تتفادى الانتباه إلى المدنية الغربية ومنظومتها الفكرية. وجربت العقلانية الليبرالية أن تنصرف كليةً إلى الفكر الغربي الحديث فتستقي منه مقالاتها. لكنها لم تَقْوَ على تجاهل العقلانية التراثية: الرشدية (فرح أنطون) والخلدونية (طه حسين). وحين نشأت عقلانية نقدية جديدة، في النصف الثاني من القرن العشرين، لم تنصرف إلى نقد اللحظتين العقلانيتين: الإصلاحية والليبرالية فحسب، بل اعترفت ـ بأشكال مختلفة ـ بتعدّد المقالات العقلانية في الفكر العربي باحثة عن حدود كل منها في خطابات ذلك الفكر.

أفضت العقلانيات العربية المعاصرة إلى دعوات تنويرية داخل حدودها الفكرية وتبعاً لمقدماتها النظرية. التنوير العقلاني الإصلاحي عَنَى تجاوزاً للتقليد والجمود والنزعة النصّية، وتفعيلاً لآلية العقل في تنزيل النص على الواقع أو في وعي متغيرات ذلك الواقع دون إلحاقه بمفردات النص. أما التنوير العقلاني الليبرالي، فَعَنَى تبشيراً بقيم فكرية جديدة ليست لها مقدمات معلومة في تراثنا ولا يُبْحَث عنها إلاّ في المنظومة الفكرية الغربية. التقت الدعوتان التنويريتان أحياناً في الدفاع عن قيم مشتركة كالحرية والديمقراطية والعقل. لكنهما اختلفتا في فهم معنى الصلة بين العلم والإيمان الديني مثلاً.

إذا قرأنا اليوم رصيد تلك العقلانية والتنوير وحصيلتها في الفكر والمجتمع، سنتبيَّن إلى أيّ حدٍّ كَانَا (الرصيد والحصيلة) متواضعيْن ودون طموح الرعيل الأول من النهضويين. لقد انتكست مسيرة العقل في ثقافتنا منذ انهزمت العقلانية الإصلاحية الإسلامية أمام الإحيائية الإسلامية منذ ثلاثينيات القرن العشرين الماضي. ولم تلبث العقلانية الليبرالية أن لحقت الأولى في نكبتها فتحوَّل أهلُها إلى فريقٍ صغيرٍ في ساحة الفكر لا يكاد يؤثر إلا في جمهور محدود. ومع أن العقلانية النقدية التركيبية المعاصرة ورثت سابقتيها وانتهى إليها تمثيل العقل، وتكرست في العقود الأخيرة، إلا أنها تعيش كسابقتيْها لحظة المعاناة الوجودية. نحن، إذاً، أمام محنة العقل. لكنها محنة قد تعيد إليه سلطانه في مقابل تهافُت نقائضه.

* * *

تحاول مادة هذه الندوة ـ أوراقاً وتعقيبات ومناقشات ـ أن تَعْرِض حصيلةَ قرنٍ ونصف من العقلانية والتنوير في التأليف العربي المعاصر على نظرٍ تحليلي ونقديّ: يفكر فيها وفي مسارات التطور المتعرج الذي قطعته، ويضع رصيد الإنجازات والإخفاقات فيها موضع تقويم. ولعل هذا الهدف الذي رسمته الندوة لنفسها مما بات يفرض نفسه بإلحاح في العقود الأخيرة بعد ملاحظة حالة التراجع العام لخطاب العقل في الفكر العربي المعاصر، واضمحلال حركة التنوير الثقافي والاجتماعي أمام صعود دعوات الانكفاء والتقوقع باسم الهوية والأصالة.

وكما اعتنى مركز دراسات الوحدة العربية بقضايا الوحدة والديمقراطية والتنمية والأمن القومي، وهي عناوين مشروع النهضة العربية، كذلك اعتنى بمسائل العقلانية والتنوير وتجديد النظر ـ برؤىً معاصرة ـ إلى التراث، فأصدر عشرات الدراسات حولها، كما عقد ندوات علمية كثيرة لتناول إشكالياتها. والندوة هذه جزء من هذا التقليد الفكري الذي دَرَجَ عليه المركز.

كلمـــة الافتتـــاح الأولـــى

خير الدين حسيب(*)

الأخوات والإخوة المشاركون

يسعدني أن أرحب بكم إلى هذه الندوة التي صنعتم أنتم مادتها وهياكلها ـ لحمتها وسداها ـ مؤكداً اعتزازي واعتزاز مركز دراسات الوحدة العربية بإسهاماتكم ومشاركاتكم التي جعلت منه المركز الذي تعرفون وتواصلون بجهودكم إعلاء بنائه وتطوير قدراته.

من أين يمكنني أن أبدأ وندوتكم لها طابعها الفكري الخالص؟

لعلي أبدأ بما أشعر به، وما أشعر به يتلخص في التساؤل:

ـ ما أصعب مخاطبة مجموعة من المفكرين ـ فلاسفة وعلماء اجتماع ومؤرخي ثقافة وفكر... لكن أيضاً ما أسهلها.

ـ ما أصعبها بسبب الهيبة، بسبب البحث عن أفكار رفيعة القيمة وبسبب الحرص الضروري ـ أكثر من أي مجال آخر ـ على المنطق... صورياً كان أو وضعياً أو رياضياً فكلكم بدرجة أو بأخرى مناطقة.

ما أصعبها بسبب الشعور بأن مخاطبة أساتذة الفكر ومؤرخي الأفكار لها متطلباتها التي ترتفع فوق متطلبات الأدب والاجتماع والاقتصاد والسياسة.

ـ لكن ما أسهلها من مهمة... فحين ينتفي الغرض العملي، ونكون بصدد قضية نظرية بحتة يصدق القول الحكيم بأن الخلاف في الرأي لا يفسد للود قضية.

(*) مدير عام مركز دراسات الوحدة العربية.

ـ هذه ندوة نظرية تقع خارج الأطر الغرضية ـ حتى لا أقول المُغرضة ـ يشترك فيها الباحثون لا بقصد تثبيت أو تغيير واقع هنا أو هناك، عملي، سياسي أو اجتماعي أو اقتصادي. . . إلخ. هنا يصل القصد مباشرة إلى العقل من دون عوائق ومن دون مبررات سوى مبررات التفكير السليم والمنطق.

ربما أقول صراحة ـ من دون أن أغضب أحداً ـ إن الندوات الفكرية الخالصة أعز على مركز دراسات الوحدة العربية وكوادره من الندوات التي تتبنى موضوعاً عملياً. ربما لأن قيمة الفكر النظري لا تزال تحتفظ بأهميتها فوق كل ما هو عملي. ربما لأن الفكر النظري لا يستطيع أن يزعم تفوقاً لهذا العصر على غيره. . . على النحو نفسه الذي يزعمه العملي ـ الثقافي أو العقائدي. مَنْ في زمننا هذا يستطيع أن يدعي لنفسه أو لغيره تفوقاً في الفكر النظري على ابن رشد أو الكِندي أو على أرسطو أو أفلاطون؟ لا أحد. . . مع أن قروناً، بل عشرات القرون مضت على هؤلاء، خلالها تحقق ما نعرفه جميعاً من أوجه التقدم العملي من البخار إلى الكهرباء وصولاً إلى الحاسوب وأسلحة الدمار الشامل ووسائل إطلاقها. لكنهم ظلوا أساتذة للبشرية، للفكر الإنساني، لا غنى للنهضة عنهم، ولا غنى عنهم حتى للتقدم بمعانيه العملية، ما كان منها إيجابياً ومفيداً وما كان منها سلبياً ومدمراً.

باختصار: العقل هو السيد. . . هو الحَكَم. . . هذه هي حقيقة الحقائق العلمية، وهنا هو شرط النهضة والارتقاء والتقدم. وها هو يحيط هذه الندوة بفضائه اللامتناهي. وهل يمكن أن يكون معنى العقلانية ـ الذي أطلق على عنوان هذه الندوة ـ إلا سيادة العقل وأولويته على كل ما عداه، مهما تراجعت السيادات الأخرى؟

العقل السيد والحَكَم. . . وهو مصدر الأنوار، ومعنى التنوير، في كل ما هو إنساني وعلى مدى التاريخ وفي آفاق المستقبل. . . والعقلانية هي الإيمان بهذا إذا جاز التعبير.

لماذا أقول هذا، وأنتم أدرى به مني؟

أقوله تأكيداً لإدراك مركز دراسات الوحدة العربية لقيمة الندوات الفكرية الخالصة، الندوات ذات الطابع النظري البحت، وأنها لا تقع في مرتبة أدنى أو لا تنحصر في فضاء أضيق من تلك التي توجه لموضوعات ذات طابع عملي. قد يحضر هذه عدد أكبر وتخصص لها جلسات أكثر وتتعدد بحوثها. . ولكن هذا لا يعني أبداً إلا أن الفكر النظري المحض هو لنخبة النخبة، كان هكذا دائماً وسيبقى في المستقبل المنظور، وأما المستقبل غير المنظور فهو غير منظور وكفى.

وإذا ما عنّ لي أن أؤكد ـ على نحو ما أفعل في مستهل كل ندوات المركز ـ أن

حرية الرأي والتعبير لها في هذا المركز أولويتها واحترامها، فقد أشعر أنكم لستم بحاجة إلى سماع مثل هذا التأكيد، فأنتم رواد حرية الفكر العربي بحكم التزامكم بالعقلانية، ولكنني أتمسك بهذا التأكيد هنا تمسكي بتقليد أعتبره ويعتبره هذا المركز من مقتضيات العقلانية ومن سبل التنوير. تمسكي بعهد أكيد قطع بيننا من البداية ولا بد أن يبقى في كل الظروف وتحت أية ضغوط من داخلنا أو من خارجنا. إن لكل منكم الحق في مراجعة ما سينشر باسمه عندما تصدر أعمال الندوة في كتاب، وله كل الحرية في التعبير عن فكره وآرائه فيهما، الندوة والكتاب.

واسمحوا لي أن أؤكد لكم وبكل تواضع ـ من موقع متابعة نمو عمل المركز الفكري بفضل جهودكم ـ أن المركز بهذه الجهود ـ فوق كل شيء آخر ـ استطاع أن يحقق مكانة تجاوزت حدود جغرافية الوطن العربي ومحيطه الإقليمي إلى فضاء دولي أوروبي وأمريكي. . . إن كل نشاط يؤديه المركز وكل إنتاج يضيفه إلى حصيلة الفكر العربي يلقى اهتماماً عميقاً وعريضاً من أكثر الدوائر جدية واقتراباً من قضايا الأمة العربية الثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية. . . والفكرية بشكل عام. وإني على ثقة بأن هذه الندوة ستلقى اهتماماً مماثلاً، إن لم يكن اهتماماً يفوق غيرها. فالموضوع له أهمية الجذور والأصول في وقت يحاول فيه العالم أن يتعلم عنّا منا. وهو ما نحاول أن نتيحه له بأكثر الأساليب موضوعية وعلمية.

لقد أشرت في البداية إلى انتفاء الغرضية في هذه الندوة مقارنة بندوات تتناول الشؤون العملية، ويتوجب عليّ أن أؤكد أن انتفاء الغرضية لا يعني ـ ولا يمكن أن يعني ـ فقدان الاتجاه أو غياب الهدف.

إن إسهاماتكم في هذه الندوة ـ بحثاً وتعقيباً ومناقشة ـ تلقي الأضواء، أي تُحدث التنوير، على جوانب لها أهمية كبرى في إغناء وتطور الفكر العربي في مرحلة بالغة الدقة والخطورة في مسيرة هذه الأمة وهي تواجه من تحديات التقدم، يظن بعض العالم الخارجي، ويظن بعضنا، أنها غير مهيأة له أو حتى لم تخلق له. كثيرون هم الذين ينفون عن الفكر العربي الحديث والمعاصر على الأقل صفاتِ وسماتِ العقلانية، فماذا ستقولون لهم؟ إنهم ينصتون الآن فأَسْمِعوهم أفكاركم وعلّموهم.

شكراً لكم. . . دمتم للحياة الفكرية العربية والإنسانية، ودمتم لمركز دراسات الوحدة العربية مفكرين وداعمين وأصدقاء وأكثر.

كلمــة الافتتــاح الثانيــة

سعدون حمادي(*)

العقل هو أداة النظر في الأمور وفهمها وتحليلها ومقارنتها والاستنتاج منها وهو القدرة عند الإنسان لدراسة الطبيعة والعلاقات البشرية. وكان نشاطه في ذلك مصدراً للعلوم الطبيعية والاجتماعية. والعقل بهذا المعنى هو الذهن البشري (Mind) وليس ما يدعوه هيغل (Reason) المنصرف لمفهوم روحي كلي يتناول التاريخ وتطور البشرية.

إذا كان العقل كذلك فهو قدرة بشرية، لذلك فمن المنتظر أن تكون تلك القدرة غير مطلقة بل محدودة، بعوامل عديدة منها الاستعداد الفطري والعمر والثقافة والتجربة الأمر الذي يعني أن قدرة العقل على معرفة الحقيقة لا بد أن تكون متدرجة. وهذا ما يدل عليه تطور العلوم الطبيعية والاجتماعية، فما نعرفه اليوم عن قوانين الطبيعية لم نكن نعرفه من قبل. إذاً فالحقيقة تتكشف بالتدريج، الأمر الذي يجعل من غير المعقول الادعاء من قبل أي فرد أو جماعة مهما بلغت القدرات الشخصية أن يدعي أنه يعرف الحقيقة الكاملة وهو المنطلق (الضمني) (أو الصريح) لنظرية الاستبداد.

طبعاً إن نشاط العقل البشري ليس هو الفعالية الوحيدة في الحياة، والتاريخ ليس من صنع العقل الذي مهمته معرفة الأمور الوضعية في الطبيعة والعلاقات الاجتماعية. فإلى جانب العقل هناك نزعة مثالية في كل إنسان هي الضمير الذي كان المحرك الأساسي لظهور الأديان وحركات الإصلاح وانتشار مبادئ العدالة والحرية، الأمر الذي جعل التاريخ ليس حركة عمياء، بل عموماً في اتجاه صاعد. وكما

(*) مفكر عربي.

تكشُف حقيقة قوانين الطبيعة والحياة الاجتماعية بفعل نشاط العقل يتم بالتدريج خلال التاريخ كذلك فإن النزعة المثالية في الإنسان يتم إدراكها بالتدريج، لذلك فمعنى الحرية والعدالة الآن أغنى مما كان عليه في الماضي وهو ما عبر عنه تدرج الأديان السماوية وتتابع الرسالات الإصلاحية. إذاً فالحقيقة في بعدها الطبيعي (الوضعي) وبعدها المثال الأخلاقي تتكشف بالتدريج، لذلك لا يستطيع أي فرد أو جماعة أن تدعي أنها تعرف لوحدها ما هو الأصلح للناس نيابة عنهم.

إن الذي يلفت النظر هو أن الفكر العربي المعاصر الآن يحتدم فيه نقاش حول دور العقل، فمن السلفية ورفض التطور إلى الاندماج الكلي بالحضارة الغربية والتخلي عن الشخصية. في حين أن هذا الإشكال قد عالجته النهضة العربية الإسلامية منذ أن أسس ابن رشد رأيه في التلاؤم بين الإيمان والعلم. ولكن الذي لا يجلب كثيراً من الانتباه أن المسلمين الأوائل قد تصرفوا عملياً على هذا الأساس فمن دون كثير من الجدل تصرفوا عملياً على أساس عقلاني في تنظيم المجتمع الإسلامي وقد عبر ذلك الاتجاه عن نفسه لاحقاً بالاجتهاد. ولكن حتى في المراحل الأولى من ظهور الدولة العربية الإسلامية كانت الأرض المفتوحة أيام الرسول (ﷺ) توزع بين الفاتحين، ولكن فتح العراق والشام أدخل موضوعاً جديداً هو الأرض الزراعية الواسعة التي تحتاج للعمران، فرفض الخليفة عمر بن الخطاب توزيعها فأقر عليها أهلها وأخذ منهم الخراج وهو تنظيم ليست له نصوص في الشريعة الإسلامية. وأدخلت الدولة الأموية ضريبة أعشار السفن وأخماس المعادن التي لم تكن موجودة سابقاً. وقد تطور نظام اختيار الحاكم أيام الخلفاء الراشدين ثم تحول إلى وراثي ضمن العائلة أو القبيلة أيام الأمويين والعباسيين. إن بعض الأحكام المنصوص عليها في الشريعة قد جرى التخلي عنها في الظروف الخاصة ـ كقطع يد السارق وزواج المتعة. ثم توسع الاجتهاد، ونشأت المذاهب الإسلامية التي دلت على قبول مبدإ التعددية.

لقد أخذت النهضة العربية الإسلامية بصورة جلية بمبدإ الانفتاح على الحضارات الأخرى فترجموا من اليونانية ذات الديانة الوثنية ومن فارس المجوسية ومن الهند الهندوسية. ومن خلال عملية الانفتاح على حضارات الآخرين تم تكوين تلك الحضارة العتيدة حيث تم الجمع بين المبادئ الأخلاقية في النزعة الروحية في الإسلام وبين العلوم والمعارف التي كانت لدى الآخرين، وهكذا حدث انتشار الدين الجديد ورسوخه كما تمت الإنجازات في الرياضيات والكيمياء وباقي العلوم الطبيعية. فهل يعي الاتجاه السلفي من جهة والاتجاه الغربي من جهة أخرى ذلك؟ الأمر لا يبدو كذلك بدليل الجدل المحتدم في المجتمع العربي اليوم. والأسباب في الأغلب ذاتية انفعالية وليست عقلية موضوعية. فالصدمة الاستعمارية التي أحدثها الغرب في

المجتمع العربي وقيام الكيان الصهيوني والاستغلال والقوة الغاشمة التي أظهرها الوجود الاستعماري واختلال توازن القوة بين الطرفين قد شجعت الميول السلفية كوسيلة دفاع عن النفس. وفي الطرف الآخر أدى الانبهار بتقدم المجتمع الغربي اقتصادياً وسياسياً الذي غذته الثقافة الوافدة مع الدارسين في الغرب ومختلف قنوات الغزو الثقافي إلى نمو نزعة تعتبر الاندماج الكلي في الغرب وتقليده في كل شيء هو طريق التقدم.

ولكن القول بذلك لا يعني أن الاتجاهين لا يملكان بعض الجوانب الإيجابية. إن الاتجاه السلفي الذي تعبر عنه حركات المقاومة الدينية لا بد أن يفهم في سياقه الصحيح، فالتوازن في القوة مفقود والوجود الاستعماري الغربي لا يتورع عن استخدام العنف المفرط، الأمر الذي أوصل للاستنتاج بأن القوة لا تقابلها غير القوة.

وفي الجانب الآخر فالغرب قد حقق بالواقع تقدماً اقتصادياً وتقنياً وتنظيمياً كبيراً أدى إلى تحسين حياة الفرد في كثير من النواحي. إن هذا التقدم لا يمكن لمجتمع يسعى للنهضة أن يتجاهله.

إن عقدة الجدل المحتدم اليوم بين الاتجاهين هي مسألة تطبيق الشريعة لتنظيم حياة المجتمع وهي مسألة استطاع المسلمون الأوائل حلها بروح عملية يسودها العقل من دون الاختلاف الذي نشهده اليوم. فالنهضة العربية الإسلامية أخضعت التنظيمات الاقتصادية والاجتماعية في حياة المجتمع لمقتضيات العقل فعدلت وأبدعت الجديد وفتحت باب الاجتهاد وأخذت بمبدأ الانفتاح على العالم الخارجي.

هناك اليوم عندنا من يرفض عملياً الانفتاح على العالم ويتمسك بمبدأ الثبات ولا يقر بالتطور، متجاهلاً أن للإسلام مبادئ روحية أخلاقية تؤكد على العدل والحرية وروابط الأسرة والاستقامة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد في سبيل الحق والعدالة الاجتماعية وعدم الاستغلال واحترام الإنسان والسلام الاجتماعي. إن هذا الجانب الروحي الأخلاقي في الإسلام هو ما يجب التمسك به والدفاع عنه وإنه جوهر هذا الدين الذي يمكن أن يكون أساس النهوض والتقدم. أما جانب التنظيم الاقتصادي والاجتماعي المتعلق بشؤون الحياة اليومية فلا بد أن يتطور مع تطور المجتمع وتجربة البشرية. وقد ظهر الحل العقلاني وهو اعتبار الشريعة أحد مصادر التشريع وليس المصدر الوحيد. إن القول بتطبيق أحكام الشريعة في تنظيم شؤون المجتمع اليومية لا يعني إلا شيئاً واحداً هو نفي التطور الإنساني، فهل يصح ذلك بمنظور العقل؟ والجواب بنظري سلبي. وفي الجانب الآخر، إن تبني الحضارة الغربية بصورة كاملة يعني ذوبان شخصية الأمة وتخليها عن المبادئ الروحية التي من

دونها لا تكون هناك نهضة. إن الغرب نفسه قد دخل طريق الاستعمار والاستغلال والاصطدام بالآخرين عندما ضعفت في ثقافته المبادئ الأخلاقية لحساب المصلحة المادية وعندما تعاظم التأكيد على الذات على حساب التأكيد على الآخرين.

إن النزعة العقلانية في الفكر العربي الحديث تتجلى في الموقف المتوازن الذي يدرك المعنى الحقيقي للنهوض على أساس مبادئ أخلاقية ويدرك في الوقت نفسه أن المجتمع لا بد أن يتطور وأن الحياة ليست في ركود وأن ذلك هو بناء الذات والشخصية القومية والانفتاح على العالم. إن الإيمان لا يتناقض مع العلم، والنهضة لا تحتاج لسلفية أو الذوبان في حضارة الغرب، وليس غير العقل ما يوصلنا لهذا الموقف. مع التمسك بالشخصية القومية والمبادئ الروحية للإسلام يجب الانفتاح على الحضارة الغربية لأقصى الحدود وبجرأة والاعتماد على العلم الحديث في تنظيم المجتمع. ومؤشر الخطأ والصواب في كل ذلك هو العقل.

المشاركـــون

جميل مطر	(مصر)
خلدون النقيب	(الكويت)
حسن حنفي	(مصر)
خير الدين حسيب	(العراق/ لبنان)
رضوان السيد	(لبنان)
سعدون حمادي	(العراق/ لبنان)
سعيد بنسعيد العلوي	(المغرب)
سمير كرم	(مصر/ لبنان)
صباح ياسين	(العراق/ لبنان)
طارق البشري	(مصر)
الطاهر لبيب	(تونس/ لبنان)
طيب تيزيني	(سوريا)
عبد الإله بلقزيز	(المغرب)
عبد الغني عماد	(لبنان)
عبد الوهاب الأفندي	(السودان/ بريطانيا)
عصام نعمان	(لبنان)
علي أومليل	(المغرب/ لبنان)
علي محافظة	(الأردن)
غريغوار مرشو	(سوريا)
فيصل دراج	(فلسطين/ الأردن)
كمال عبد اللطيف	(المغرب)
محمد جمال باروت	(سوريا)
محمد سليم العوا	(مصر)
محمد نور الدين أفاية	(المغرب)
مطاع صفدي	(لبنان)
ناصيف نصار	(لبنان)
نيفين مسعد	(مصر)
هشام يونس	(لبنان/ بريطانيا)
يمنى العيد	(لبنان)

القسم الأول

العقلانيـــة والتنويـــر: المصـادر والمفهـــوم

الفصل الأول

المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر

حسن حنفي(*)

أولاً: الموضـــوع والمفاهيـــم

لا تعني «المصادر» الجذور وحدها، بل المصادر والتكوين، الجذور والثمار، البدايات والنهايات. فالمصادر قد تم تفعيلها في الثقافة العربية المعاصرة، ولم تعد فقط مصادر، بل تحولت إلى نتائج. وإذا كانت المصادر تأتي من التاريخ، فقد تحولت على ممر التاريخ إلى بنى ثقافية مستقلة عنه ومؤثرة فيه.

كما لا تعني المصادر النقل من الخارج أو النقل من الداخل، بل تعني أيضاً حاجة الواقع العربي المعاصر ومتطلباته التي تتم تلبيتها عن طريق البحث في المنابع الخارجية أو الداخلية. فالواقع هو الباعث على استدعاء المصادر. والحاضر هو الذي يستلهم الذاكرة البعيدة في التراث الإسلامي القديم أو الذاكرة القريبة في التراث الغربي المعاصر.

ويضم الفكر العربي المعاصر القرنين التاسع عشر والعشرين من دون تفرقة بين الحديث في القرن التاسع عشر وربما الثامن عشر في الحركة الوهابية في شبه الجزيرة العربية أو حركة الاستنارة العقلية لدى علماء الأزهر ممثلة في الشيخ حسن العطار أستاذ الطهطاوي، وبين المعاصر في القرن العشرين، في النصف الأول أو في النصف الثاني منه. ليس المهم هو البداية الزمنية في التاريخ، بل البداية المعرفية في العقل.

(*) أستاذ الفلسفة، كلية الآداب، جامعة القاهرة.

ولا يوجد تحديد لمعنى العقلانية أو العقل، بل مجرد تجليات وتطبيقات له في الحياة الاجتماعية والسياسية. ولا يوجد في المقالات المجمعة أو في الكتب المؤلفة مقالة أو جزء صغير عن العقل والعقلانية[١]. وإن وجدت تحديداً، فمعظمها من الوافد الغربي أو من العقل البديهي. إذ يبدو أن الحديث عن العقل والعقلانية هو تلبية رغبة أو تعبير عن حاجة أو هو تخفيف من الإحساس بعقدة النقص أمام حضارة غربية عقلانية معاصرة لديها عقدة عظمة بالتفوق، والعقلانية أحد مظاهره.

و«المقالة» هي الشكل الأدبي الغالب على العقلانية العربية المعاصرة، الإصلاحية أو الليبرالية أو العلمية. فهي كتابات ملتزمة تخاطب الرأي العام، وتساهم في رقي المجتمع وتأسيس النهضة، بل إن المؤلفات التي لها عناوين مثل العقل والعقلانية إنما هي تجميع مقالات[٢]. ونادراً ما يكون أحدها مؤلفاً مكتوبا[٣]، بل قد يخلو عنوان يحمل اسم «العقل» من أي فصل عن العقل أو العقلانية[٤].

ويمكن التمييز بسهولة وطبقاً للتصنيف الشائع بين ثلاثة تيارات في الفكر العربي المعاصر: التيار الإصلاحي الذي أسسه الأفغاني وتلاميذه: محمد عبده، رشيد رضا، حسن البنا، سيد قطب، وبعض الجماعات الإسلامية الحالية، والتيار الليبرالي

---

(١) مجاهد عبد المنعم مجاهد، «العقل في غيبة الجدل والبراكسيس،» في: مجاهد عبد المنعم مجاهد، **رحلة في أعماق العقل الجدلي** (دمشق؛ بيروت: دار سعد الدين، ١٩٨٥)، ص٧١ ـ ٧٨؛ فؤاد زكريا، «محاولة لفهم العقل العربي،» في: فؤاد زكريا، **خطاب إلى العقل العربي** (تونس: دار سحنون، ١٩٩٠)، ص ١١٢ ـ ١٢٣؛ محمد نور فرحات: «العقل والنقل»؛ «هل النصوص معقولة»، و«فقه ازدراء العقل،» في: محمد نور فرحات، **البحث عن العقل: حوار مع فكر الحاكمية والنقل**، كتاب الهلال (القاهرة: دار الهلال، ١٩٩٧)، ص ٦٧ ـ ٨٦؛ ٨٧ ـ ١٠١ و١٦٩ ـ ١٨٠ على التوالي؛ برهان غليون: «العقل السجالي»؛ «حجاب العقل»؛ « في العقلانية وجذورها أو مقام العقل»؛ «مأزق العقلانية العربية الحديثة»؛ « من إحياء التراث إلى نقد العقل»، و« تحرير العقل،» في: برهان غليون، **اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥)، ص ٤٣ ـ ٦٦؛ ٢٠٦ ـ ٢٥١؛ ٢٢٥ ـ ٢٣٥؛ ٢٣٦ ـ ٢٥١؛ ٣٠٩ ـ ٣١٦ و٣٤١ ـ ٣٥١ على التوالي.

(٢) انظر مثلاً: فرحات، **البحث عن العقل: حوار مع فكر الحاكمية والنقل**؛ زكريا، **خطاب إلى العقل العربي**؛ مجاهد، **رحلة في أعماق العقل الجدلي**؛ جابر عصفور، **أنوار العقل**، ط ٣ (القاهرة: مكتبة الأسرة؛ الهيئة العامة للكتاب، ١٩٩٦)؛ سلامة موسى، **عقلي وعقلك** (القاهرة: دار الكاتب المصري، ١٩٤٧)؛ زكي نجيب محمود: **في حياتنا العقلية** (بيروت: دار الشروق، ١٩٧٩)؛ **قصة عقل** (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣)، **والمعقول واللامعقول في تراثنا الفكري** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٧)، وإسماعيل المهدوي، **العقلانية الشاملة: ضد الماركسية والبرجماتية والغيبية وضد السفسطة والفلسفة الطفولية** (القاهرة: المؤلف، ١٩٩١).

(٣) غليون، **اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**، ومحمود، **المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري**.

(٤) عصفور، **أنوار العقل**، ومحمود، **في حياتنا العقلية**.

الذي أسسه رفاعة رافع الطهطاوي في مصر، وخير الدين التونسي في تونس، والأجيال اللاحقة عند أحمد لطفي السيد، وطه حسين، والوفد الجديد. والتيار العلماني الذي أسسه شبلي شميل وفرح أنطون ويعقوب صروف وسلامة موسى وإسماعيل مظهر. وقد امتد كل تيار على مدى خمسة أجيال، ينحسر فيها التيار جيلاً وراء جيل حتى تصبح النهايات غير البدايات وربما نقيضها(٥).

وهناك مفكرون على التخوم بين أكثر من تيار: الإصلاحي الليبرالي مثل قاسم أمين ومحمد حسين هيكل والعقاد وخالد محمد خالد، والإصلاحي العلمي مثل طنطاوي جوهري والجيل الحالي من دعاة «العلم والإيمان»(٦)، والليبرالي العلمي مثل زكي نجيب محمود وفؤاد زكريا وغيرهم. وهناك مفكرون آخرون تحولوا من تيار إلى تيار تدريجياً أو بانقلاب. يبدأ ليبرالياً أو علمياً وينتهى دينياً إصلاحيا(٧).

وقد اتسمت العقلانية بطابع كل تيار: العقلانية الإصلاحية التي تحاول فهم الدين فهماً عقلانياً، والعقلانية الليبرالية التي تحاول تأسيس الحرية على مقتضيات العقل، والعقلانية العلمية التي نموذج العقل فيها هو العقل الطبيعي المرتبط بالحس والواقع.

ويعتمد كل تيار على مصدرين: المصدر الداخلي في جذور العقلانية القديمة في التراث الإسلامي، والمصدر الخارجي في جذور العقلانية الحديثة في التراث الغربي مع تفاوت في النسب. فالعقلانية الإصلاحية أقرب إلى جذور العقلانية القديمة في التراث القديم منها إلى جذور العقلانية الحديثة في التراث الغربي. والعقلانية الليبرالية حاولت الجمع بين المصدرين: الداخلي القديم والخارجي الحديث، على نحو متعادل ومتوازن، تقرأ الحسن والقبح العقليين عند المعتزلة في **الشرطة** لنابليون، وتقرأ علم العمران عند ابن خلدون في مرآة **روح القوانين** لمونتسكيو. ويكتب محمد حسين هيكل **حياة محمد** في مرآة جان جاك روسو. أما التيار العلمي، فإنه أقرب إلى المصدر الخارجي في العقلانية العلمية الغربية الحديثة منه إلى المصدر الداخلي الإسلامي في التراث القديم بالرغم من محاولة شبلي شميل بيان جذور نظرية التطور في القرآن

---

(٥) انظر دراسات حسن حنفي العديدة في هذا الموضوع: حسن حنفي: «تيارات الفكر العربي الحديث،» في: حسن حنفي، **هموم الفكر والوطن**، ٢ مج (القاهرة: دار قباء، ١٩٩٨)، مج ٢: **الفكر العربي المعاصر**، ص ٤١٧ ـ ٤٨٠، و«كبوة الإصلاح،» في: حسن حنفي، **دراسات فلسفية** (القاهرة: الأنجلو المصرية، ١٩٨٨)، ص ١٧٧ ـ ١٩٠.

(٦) وذلك مثل مصطفى محمود، زغلول النجار... الخ.

(٧) وذلك مثل انقلاب عادل حسين ومحمد عمارة من الماركسية إلى الإصلاح، وإسماعيل مظهر من التيار العلمي العلماني إلى الإسلام، وخالد محمد خالد من الإصلاحي الليبرالي إلى المحافظة الدينية.

الكريم من أجل الترويج لها في الثقافة المحلية، ومحاولة فرح أنطون تأصيلها في **ابن رشد وفلسفته**. ثم اختل الميزان عند يعقوب صروف في **المقتطف** وسلامة موسى في **هؤلاء علّموني**، فلا يوجد منهم عربي مسلم واحد ولا حتى ابن رشد أو ابن خلدون، وإسماعيل مظهر قبل أن ينقلب على التيار في أواخر حياته إلى التيار الإسلامي في **الإسلام أبداً**. أما محاولة زكي نجيب محمود في **جابر بن حيان**، فإنها ليست تأصيلاً للعقلانية العلمية في الوضعية المنطقية، بل مجرد كتابة عارضة لأحد أعلام العرب.

ويصعب القيام بإحصاء شامل لحصيلة العقلانية على مدى قرنين من الزمان مهما كان كاملا. إنما المهم هو النصوص التكوينية عند الرواد في القرن التاسع عشر وتفريعاتها عند الأجيال اللاحقة في القرن العشرين استمراراً فيها أو نقداً لها أو انقلاباً عليها. وقد لا يتساوى قدر العروض كيفاً ولا كمّاً. إنما هي نماذج ممثلة للتيار مع وجود نماذج أخرى. ويستحيل إيراد إحصاء شامل. قد يكون التركيز أحياناً على القرن التاسع عشر لأن فيه جيل الرواد. وقد يكون أحياناً على القرن العشرين، فهو أقرب إلى المعاصر، وقد يغلب التيار الإصلاحي التيارين الآخرين في العرض لأنه أكثر التيارات شيوعاً وحضوراً في الفكر العربي المعاصر.

وقد أخذت العقلانية بالمعنى الدقيق وتحليل أهم نصوصها، وليس بمعناها الواسع إيجاباً الذي يضم الاجتهاد والمعاصرة والتجديد والتحديث والإصلاح والنهضة، أو سلباً مثل نقد التقليد والقديم والمحافظة والسلفية والجمود والتعصب. فقد اتسعت العقلانية حتى أصبحت تضمّ كل شيء. واستعملت كشعار أكثر منها كمفهوم، خاصة في الفكر العربي المعاصر الذي ما زال يغلب عليه الطابع الفكري العام في المنابر العامة ولم يتحول بعد إلى فكر دقيق ومفاهيم محددة. ما زال الخطاب الإنشائي هو الغالب، وهو أحد التحديات للفكر العربي نفسه، جيلاً وراء جيل.

ثانياً: العقلانيـــة الإصلاحيـــة

وتعني محاولة فهم الدين فهماً عقلانياً وتأصيل ذلك الفهم في التيارات العقلانية في التراث القديم عند المعتزلة وابن رشد، بل بعض الفقهاء الذين يعتبرون من مصادر الفكر الإصلاحي الحديث، مثل ابن تيمية في **درء تعارض العقل والنقل وموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، وهي أكثر التيارات حضوراً وشيوعاً، تنهل من الثقافة الموروثة التي أصبحت الرافد الرئيسي في الثقافة الشعبية، كما تبنتها النخبة الوطنية، وأصبحت إحدى أيديولوجيات التحرر الوطني.

١ ـ بدأت الحركة الإصلاحية عند محمد عبد الوهاب في شبه الجزيرة العربية تياراً نصّياً لاعقلياً، وانتهت كذلك منذ كبوة الإصلاح من الأفغاني إلى محمد عبده إلى رشيد رضا إلى الجماعات الإسلامية المعاصرة نصّية لاعقلية. والتحدّي الآن هو كيفية تحويلها إلى حركة إصلاحية عقلية تتجاوز عقلانية الإصلاح الأول من نصف الأشعرية ونصف الاعتزال عند محمد عبده إلى الاعتزال الكامل عند أصحاب الطبائع، ومن ديكارت وكانط عند عثمان أمين إلى سبينوزا وفولتير.

٢ ـ وفي الشام بدأت حركة إصلاحية لا تعتمد على تحليل العقل، بل على تحليل ظاهرتي الاستبداد والفتور، استبداد الحكام وفتور المحكومين. ففي **طبائع الاستبداد** لا يذكر العقل مباشرة، بل يذكر التناقض بين الاستبداد والعلم. فليس غرض المستبد أن تنوّر الرعية بالعلم. ومن العلم الحكمة النظرية والفلسفة العقلية. والمستبد لا يخاف من العلوم كلها، بل تلك التي توسع العقول وتعرّف الإنسان ما هي حقوقه. لذلك كان العوام قوات المستبد وقوته، يذبحون أنفسهم بأيديهم[٨].

وفي **أم القرى** في الاجتماع الخامس يتحدث الكواكبي عن الاجتهاد والتقليد دون الحديث عن العقل صراحة. فأقام الشافعي مذهبه على مبادئ اللغة وحدها. وأدخل أبو حنيفة في مذهبه بعض القواعد المنطقية. ثم توسع الأصوليون في ذلك حتى ابتعدوا عن روح الدين العملية، فأضروا أكثر مما نفعوا[٩]، وتعصب كل فريق لمذهبه وقلّده. فضاع الاجتهاد لحساب التقليد[١٠]. ولا فرق بين القدماء أو بين من قلّده من المحدثين الغربيين. فالتقليد واحد مع اختلاف المقلَّد. لا فرق بين أنصار المذاهب الفقهية أو الفئة المتفرنجة.

٣ ـ أما المدرسة الإصلاحية الأكثر تأثيراً واعتماداً على العقل، فهي المدرسة المصرية التي أسسها الأفغاني وتلاميذه: محمد عبده ورشيد رضا وحسن البنا، والتي انتهت إلى جماعة الإخوان المسلمين. ففي **الرد على الدهريين** للأفغاني تتمّ سعادة الأمم بعدة أمور منها «صفاء العقول» من كدر الخرافات وصدأ الأوهام. فلو تدنّس العقل بعقيدة وهمية، لقامت حجب كثيفة بينه وبين الواقع. وقد توقف خرافة العقل عن

---

(٨) انظر: «طبائع الاستبداد،» في: عبد الرحمن الكواكبي، **الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي: مع دراسة عن حياته وآثاره**، تحقيق محمد عمارة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠)، ص ٣٥٦ـ ٣٦٠. وقد أصدر مركز دراسات الوحدة العربية الأعمال الكاملة للكواكبي، انظر: عبد الرحمن الكواكبي، **الأعمال الكاملة للكواكبي**، دراسة وتحقيق محمد جمال طحان، سلسلة التراث القومي (بيروت: المركز، ١٩٩٥).

(٩) أم القرى، «الاجتماع الخامس،» في: الكواكبي، **الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي: مع دراسة عن حياته وآثاره**، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦ و٢٤٣ ـ ٢٤٧.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٦٩ ـ ٢٧١.

حركته الفكرية، فيصدق كل وهم وظن، مما يبعده عن الكمال. وصفاء العقول هو أول ركن بُنِي عليه الإسلام بفضل التوحيد وتطهيرها من الأوهام(١١). لذلك قامت عقائد الأمة على البراهين القويمة والأدلة الصحيحة اعتماداً على العقل بعيداً عن الظن والوهم. وقيد الأغلال أهون من قيد العقول بالأوهام. والعقل أشرف مخلوق. فهو عالم الصنع والإبداع لا يعطله إلا الوهم والجبن. وكل شيء في هذا العالم خاضع للعقل، والمستحيل اليوم يصبح ممكناً غداً(١٢). والفضائل حسنة في ذاتها، والرذائل قبيحة في ذاتها(١٣). والعقل قادر على إدراكهما معاً، والإرادة قادرة على فعل الأولى وترك الثانية، فالعقل وحرية الاختيار كلاهما ركن أصل العدل عند المعتزلة.

٤ ـ وتمثل «**رسالة التوحيد**» لمحمد عبده التحول إلى منتصف الطريق، من الأشعرية إلى الاعتزال. فقد ظل محمد عبده أشعرياً في التوحيد، نظرية الذات والصفات والأفعال، ولكنه تحول إلى معتزلي في العدل، في الحسن والقبح العقليين. فعلم التوحيد لا ينشأ بالتقليد(١٤). والعقل قادر على التمييز بين الحسن والقبيح في المحسوسات والمعقولات والنافع والضار في الشرعيات أو الفضيلة والرذيلة في الأخلاقيات حتى ولو كان عدداً قليلاً عن أصفياء البشر. وقد أجمع عليه العقلاء في كل ملة. كمال الله يعرف بالعقل. والأفعال الاختيارية تعرف أيضاً بالعقل، بل إن مبدأ العقل يبقى للإنسان بعد موته للحساب والعقاب. وقد وهب الله للإنسان ثلاث قوى: الذاكرة والمخيّلة والمفكرة. وكلها مظاهر للعقل. وليست عقول الناس سواء في معرفة الله أو الحياة بعد الموت نظراً للتربية والتكوين والاستعداد. ومع ذلك، قد لا يستقلّ العقل البشري في كل شيء ويحتاج إلى عون خارجي، وهو النبوة(١٥). إن

---

(١١) «الرد على الدهريين،» في: جمال الدين الأفغاني، **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني: مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكلية**، تحقيق محمد عمارة (القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٨)، ص ١٧٣ ـ ١٧٤ و١٧٦.

(١٢) «قيد الأغلال أهون من قيد العقول بالأوهام. العقل أشرف مخلوق. فهو عالم الصنع والإبداع. ولا معطل له إلا الوهم. ولا يقعده عن عمله إلا الجبن. وهو الذي يخيل المفقود موجوداً والقريب بعيداً. كل عناصر الوجود في هذا العالم الفاني خاضعة للعقل الإنساني. فكل مستحيل اليوم في الطب والصناعة سوف يكون غداً ممكناً». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢٤.

(١٣) «الحسن والقبح،» في: المصدر نفسه، ص ٣٧٦ ـ ٣٨٢.

(١٤) محمد رشيد رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده: وفيه تفصيل سيرته وخلاصة سيرة موقف الشرق وحكيم الإسلام السيد جمال الدين الأفغاني** (القاهرة: دار المنار، ١٩٣١)، ج ١، ص ٩٨٨، ومحمد عبده، «حسن الأفعال وقبحها،» في: محمد عبده، **رسالة التوحيد** (القاهرة: نهضة مصر، ١٩٥٦)، ص ٦٣ ـ ٧٥. «كل هذا من الأولويات العقلية لم يختلف فيه ملي ولا فيلسوف»، ص ٦٨.

(١٥) «لهذا كان العقل الإنساني محتاجاً ـ في قيادة القوى الإدراكية والبدنية إلى ما هو خير له في الحياتين ـ إلى معين يستعين به في تحديد أحكام الأعمال. وذلك المعين هو النبي». انظر: عبده، **رسالة التوحيد**، ص ٧٤ ـ ٧٦.

منزلة النبوّة من الاجتماع هي منزلة العقل من الشخص أو منزلة النظر على العمل[١٦]. والأصل حمل الإسلام على التقليد ودافع عن العقل[١٧]. وأعلن استقلال العقل والإرادة، وهما أصلا العدل[١٨].

ورداً على سؤال تلميذه محمد رشيد رضا عن الحاجة الماسة إلى تأليف كتب تناسب حاجة العصر في الترتيب والسهولة، ومراعاة عقول المسلمين، ردّ الشيخ ضارب المثل بعلم الكلام الذي كتب فيه **رسالة التوحيد** تحقيقاً لهذا المطلب. فما هو موجود تكرار لما عرفه الناس من واصل بن عطاء مؤسس الاعتزال باعتزاله مجلس الحسن البصري دون معرفة هذا الفكر الجديد ومنشئه، وما سبب قول الأشعري بأن الوجود عين الموجود؟ ومتى دخلت الفلسفة في كتب العقائد؟ وما الهدف من ذلك؟ وهو ما قد يوجد في الكتب الإفرنجية[١٩].

وفي **الإسلام بين العلم والمدنية** تقوم دعوة الإسلام، التوحيد، على النظر العقلي وتوجيه العقل نحو النظر إلى الكون واستعمال القياس الصحيح. فأطلق العقل البشري الفطري من دون قيد للتفكر في السماوات والأرض. لذلك كان النظر أول واجبات المكلّف، بل إن الإعجاز القرآني أيضاً يعرف بالاستدلال، وليس فقط بالتأثير في النفس. الأصل **الأول** للإسلام هو النظر العقلي والإذعان له[٢٠].

---

(١٦) «إن منزلة النبوات من الاجتماع هي منزلة العقل من الشخص أو منزلة العلم المنصوب على الطريق المسلوك»، انظر: المصدر نفسه، ص ١١٨.

(١٧) «صاح بالعقل صيحة أزعجته من سباته، وهبت به من نومة طال عليه الغيب فيها كلما نفذ إليه شعاع من نور الحق»، «فأطلق بهذا سلطان العقل من كل ما كان قيّده وخلصه من كل تقليد كان استعبده». انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٧ و١٤٩.

(١٨) «تم للإنسان بمقتضى دينه أمران عظيمان طالما حُرِمَ منهما وهما استقلال الإرادة واستقلال الرأي والفكر. وبهما كملت له إنسانيته...». انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٩.

(١٩) «إننا إذا أردنا أن نكتب في تاريخ علم الكلام مثلاً فلا يوجد في تواريخنا مادة تفي بالغرض. ويذكرون أن واصل بن عطاء أول من تكلم في العقائد على مذهب المعتزلة، واعتزل مجلس الحسن البصري، لكن ما سبب ذلك؟ من أين جاءه هذا الفكر الجديد؟ وكيف انتشر هذا المذهب؟ وما الذي حدا بالشيخ أبي الحسن الأشعري للقول بأن الوجود عين الموجود؟ ... ومتى دخلت الفلسفة في كتب العقائد؟ وماذا كان غرض العلماء في إدخال الفلسفة على العقول مع العقائد في وقت واحد؟ كل هذا يعسر علينا أن نعرفه من تواريخنا. ويمكننا أن نعرف كثيراً من شؤون الإسلام وتاريخه من الكتب الإفرنجية فإن فيها ما لا نجده في كتبنا»، انظر: رضا، المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٢٧.

(٢٠) «الدعوة الأولى (الاعتقاد بوجود الله) فلم يحول فيها إلا على تنبيه العقل البشري وتوجيهه إلى النظر في الكون واستعمال القياس الصحيح... وأطلق للعقل البشري أن يجرى في سبيله الذي سنته له الفطرة بدون تقييد، فنبهه إلى خلق السماوات والأرض...»، و«المطالبة بالإيمان بالله ووحدانيته لا تعتمد على شيء سوى الدليل العقلي والفكر الإنساني الذي يجري على نظامه الفطري (وهو ما نسميه بالنظام الطبيعي)». «إن أول واجب يلزم المكلف أن يأتي به هو النظر والفكر لتحصيل الاعتقاد» ص ٩٨ ـ ٩٩. «الأصل الأول =

والأصل **الثاني** تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض. فالعقل أساس النقل كما هو الحال عند المعتزلة، بل الفقهاء مثل ابن تيمية في **موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول** ودرء **تعارض العقل والنقل**[٢١]. فإذا لم يحل التعارض، فإما التفويض وإما التأويل. والأصل **الثالث** البعد عن التكفير احتراماً لاجتهاد الآخرين وحق الاختلاف. والأصل **الرابع** الاعتبار بسنن الله في الخلق، فالعقل والطبيعة نظام واحد. والأصل **الخامس** القضاء على السلطة الدينية. فالعقل والثورة نظام واحد كذلك. والأصل **السادس** حماية الدعوة لمنع الفتنة وعدم التفرق. والأصل **السابع** مودة المخالفين في العقيدة، والأصل **الثامن** الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة[٢٢].

وكانت النتيجة انشغال المسلمين بالعلوم الأدبية والعقلية والكونية وإنشائهم دور الكتب والمدارس[٢٣]. وبرع العرب في العلوم الرياضية والطبيعية. وشجع الخلفاء العلم والعلماء. فالجمود ليس حجة على المسلمين. فقد انطلق الدين بالعقل في سعة العلم[٢٤].

ويتعاون العقل مع الوجدان على التأمل والنظر والإدراك المباشر والبداهة. العقل للخارج والوجدان للداخل. العقل لظواهر الطبيعة والوجدان لظواهر النفس. لذلك يرى رشيد رضا أن **رسالة التوحيد** موجهة إلى العقل والوجدان لا مجرد تقرير وجيز للبرهان[٢٥]. وفي الوقت نفسه العقل العلمي الذي يبحث في الأسباب والغايات[٢٦].

= للإسلام النظر العقلي لتحصيل الإيمان. فأول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي. والنظر عنده هو وسيلة الإيمان الصحيح. فقد أقامك منه على سبيل الحجة وقاضاك إلى العقل، ومن قاضاك إلى حاكم فقد أذعن إلى سلطته. فكيف يمكنه بعد ذلك أن يجور أو يثور عليه؟». انظر: محمد عبده، «أصول الإسلام،» في: محمد عبده، **الإسلام بين العلم والمدنية** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣)، ص ١٠١.

(٢١) «الأصل الثاني تقديم العقل على ظاهر الشرع حين التعارض . . . اتفق أهل الملة الإسلامية إلا قليلاً ممن لا ينظر إليه على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل. وبقي في النقل طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه وتفويض الأمر إلى الله في علمه، وطريق تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل». انظر: المصدر نفسه، ص ١٠١ ـ ١٠٢.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٠٢ ـ ١٢٠.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٢٤ ـ ١٣٧.

(٢٤) «كان الدين هو الذي ينطلق بالعقل في سعة العلم . . . فكانت جميع الفنون مسارح للعقول. . .». انظر: المصدر نفسه، ص ١٥١. «الإنسان . . . يصعد بقوة عقله إلى أعلى مراتب الملكوت، ويطاول بفكره أرفع معالم الجبروت». انظر: عبده، **رسالة التوحيد**، ص ٩٨.

(٢٥) «ويأخذ الدين بيد العلم، ويتعاونان معاً على تقديم العقل والوجدان، فيدرك العقل مبلغ قوته . . .». انظر: عبده، **الإسلام بين العلم والمدنية**، ص ١٦٧، ورضا، **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده: وفيه تفصيل سيرته وخلاصة سيرة موقف الشرق وحكيم الإسلام السيد جمال الدين الأفغاني**، ج ١، ص ٧٧٩.

(٢٦) «منحنا العقل للنظر في الغايات والأسباب والمسببات والفرق بين البسائط والمركبات، والوجدان لإدراك ما يحدث في النفس والذات من لذائذ وآلام. . .». انظر: عبده، المصدر نفسه، ص ١٦٩.

و«إصلاح العقل» أحد بنود إصلاح الأزهر المعنوي، إصلاح العقل بالاستقلال في العلم والفهم[٢٧]. ووظيفة المفتي ليس التقليد، بل الاجتهاد[٢٨]. ولقد أعتق الإسلام الأفكار من رق التقليد وحرر العقول من ذل الأسر والعبودية[٢٩]. والشجاعة في الحق رفع قيد التقليد ووضع قيد الدليل. وأسوأ من المقلّد المستهزئ لأن المقلّد قد يتحول من التقليد إلى الاجتهاد إذا تراءى أمامه الدليل[٣٠].

وفي حوار الشيخ مع سبنسر، وبالرغم من أن الفيلسوف البريطاني تطوري النزعة مادي الاتجاه آلي النظرة، إلا أنه ينعى على الغرب محو الحق من العقول، واستبدلوا بالعقل القوى التي أدت إلى الحروب بين الأمم الأوروبية. والدواء ليس العلم، بل الرجوع إلى الدين[٣١].

وينبّه محمد عبده أربع مرات على «خطأ العقلاء». وهو نقل النموذج الغربي المنقول من الكتب والمطالعات على واقع مخالف وبيئة مغايرة. فقد أغفلوا خصوصية تجارب الشعوب، وأن تجربة شعب لا يمكن تطبيقها على شعب آخر من دون مراعاة للظروف النوعية للشعب المنقولة إليه، بل ونوعية التجربة للشعب المنقول عنه. فالأمم في أحوالها العمومية كالأشخاص في أحوالها العمومية، لكل منها

---

(٢٧) محمد رشيد رضا، «في إصلاح الأزهر،» في: رضا، المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٦٧.

(٢٨) «إن الشيخ محمد عبده صار معزولاً من الإفتاء لأن وظيفة الإفتاء مختصة لمن يكون مقلداً للإمام أبي حنيفة. ولما كان الشيخ محمد عبده لم يستند في فتوى الترانسفال على شيء من نصوص مذهب أبي حنيفة بل أخذ برأيه مثلاً فقد أعلن انه مجتهد لا مقلد لمذهب، وحيث قد خرج عن التقليد المنصوص عليه في أمر التولية فيرى العلماء أنه صار معزولاً شرعاً من وظيفة الإفتاء بمجرد هذا الخروج لأن الحاكم إنما ناط الوظيفة بالمقلد لإمام مخصوص». القول في اجتهاد المفتي وتقليده. «ويا ليت أصحاب الجمود ودعاة التأخير يعلمون أن الأستاذ الإمام وحزبه هم الذين يخدمون الإسلام والمسلمين في هذه البلاد دون سواهم، وأن عقلاء المسلمين في جميع الأقطار معهم ومؤيدون لدعوتهم . . .». انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٧٢، ٦٩٠ ـ ٦٩١ و٧١٨ على التوالي.

(٢٩) «وقد جاء الإسلام ليعتق الأفكار من رقها، ويحلها من عقلها، ويخرجها من ذل الأسر والعبودية، فترى القرآن ناعياً على المقلدين ذاكراً لهم بأسوأ ما يذكر به المجرم. ولذلك بني على اليقين. . .». انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٦٢.

(٣٠) «وهذا (المستهزئ) لا شك أجبن من المقلد لأن المقلد تحمل ثقل التقليد على ما فيه. وربما تنبع في عقله خواطر ترشده إلى البصيرة أو تلمع في ذهنه بوارق من الاستدلال لو مشى في نورها لاهتدى، وخرج من الحيرة. وأما المستهزئ فإنه أقل احتمالاً من المقلد فإن الهوس الذي يعرض لفكره إنما يأتيه من عدم صبره وثباته على الأمور وعدم التأمل فيها». انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٦٣.

(٣١) الفيلسوف: مُحِيَ الحق من عقول أوروبة بالمرة وسترى الأمم يتخبط بعضها ببعض (ولعله ذكر الحرب) ليتبين أيهما الأقوى ليسود العالم ـ أو فيكون سلطان العالم. «حار الفيلسوف في حال أوروبا وأظهر عجزه مع قوة العلم، فأين الدواء؟ الرجوع إلى الدين. . . الخ. الدين هو الذي كشف الطبيعة الإنسانية وعرفها إلى أربابها في كل زمان لكنهم يعودون فيجهلونها». انظر: المصدر نفسه، ص ٨٦٩.

فرديته[٣٢]. إنما الحكمة في معرفة طبائع كل من التجربتين، ثم التحول تدريجياً بعوائد التجربة والعادات المنقول إليها نحو التحسين والرقي حتى لا ينخلع الناس عن عاداتهم، فيصبحوا مسخاً لا هو بالقديم ولا هو بالجديد، وهو حال النخبة المثقفة المنبهرة بالغرب[٣٣].

وبدلاً من تقليد العقلاء النموذج الغربي، فإنه من الأفضل التعرّف على أسباب رقي الغرب ثم الأخذ بها، أي العودة إلى الجذور، وليس مجرد اقتطاف الثمار وعيش تجربة الرقي ومعاناة آلام المخاض[٣٤]. وكانت البداية بالنفس، أي تغيير عادات الناس من الذهن والقلب، ونزع جذورها من الداخل قبل الخارج. هكذا حدث التقدم في الغرب بنزع جذور التخلف من الذهن وتصحيح مسار العقل من العقل المدرسي إلى العقل الحديث، من العقل الناقل الحافظ إلى العقل الفاهم المستدل[٣٥].

ومن خطأ العقلاء أيضاً تبرير الحجر الذي يضعه المتسلطون على الأهالى تقييداً لحرية الرأي، وهجوم الشرطة على الناس ليلاً في ما يسمى «الكبسة» أو «زوار الفجر»

---

(٣٢) انظر: محمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، جمعها وحققها وقدم لها محمد عمارة، ٦ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، [١٩٧٢]ـ ١٩٧٤)، ج ١: **الكتابات السياسية**، «خطأ العقلاء،» ص ٢٩٦ ـ ٢٩٩، و«كلام في خطأ العقلاء،» ص ٣٠٠ ـ ٣٠٨، وج ٢: **الكتابات الاجتماعية**، ص ١١٩ ـ ١٣٢. «لكنهم أخطأوا خطأ عظيماً من حيث إنهم لم يقارنوا بين ما حصلوه وبين طبيعة الأمة التي يريدون إرشادها. ولم يختبروا قابلية الأذهان واستعدادات انطباعها للانقياد إلى نصائحهم واختفاء آثارها...»، ص ٣٩٦. وأيضاً: وصفة للمتفرنجين المقلدين، انظر: رضا، المصدر نفسه، ج١، ص ٣١٢.

(٣٣) «وإنما الحكمة أن تحفظ لها عوائدها الكلية المقررة في عقول أفرادها ثم يطلب بعض تحسينات فيها لا تبعد منها بالمرة، فإذا اعتادوها طلب منهم ما هو أرقى بالتدريج حتى لا يمضي زمن طويل إلا وقد تخلصوا من عاداتهم وأفكارهم المنحطة إلى ما هو أرقى وأعلى من حيث لا يشعرون...». انظر: عبده، المصدر نفسه، ج ١: **الكتابات السياسية**، ص ٢٩٨.

(٣٤) «تولى أمر هذه البلاد (المصرية) أناس في أزمان مختلفة، تظاهر كل منهم بأنه يريد تقدمها ونقلها من حالة الهمجية ـ على ما يزعم ـ إلى حالة التمدن التي عليها أبناء الأمم المتمدنة، وجعلوا الوسيلة إلى ذلك أن ننقل عادات أولئك الأمم المتمدنين وأفكارهم وأطوارهم إلى هذه البلاد. وظنوا أن تقليدنا لعاداتهم وأخذنا الآن بأفكارهم اليومية وتشبّهنا بهم في الأطوار كافٍ في أن نكون مثلهم، وإن استلامنا لتلك العادات وتلقينا لتلك الأفكار أمر غير عسير. لم ينظروا في الأسباب والوسائل التي توصل بها أولئك الأمم إلى هذه الحال التي هم عليها حتى يعتادوا على مثلها أو قريباً منها لترق هذه البلاد بل ظنوا أن هذه الغاية من الممكن أن تكون بداية...». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠٠.

(٣٥) «إن بداية التقدم الأوروبي في الحقيقة كان في نفوس الأهالي وأفراد الرعايا». «أما عقلاؤنا فقد وجهوا نظرهم إلى حالة التمدن الحاضرة والأهالي على غير علم منها بأنفسهم فاستلفتهم العقلاء إليها لكن لا بتحريك غيرتهم إلى العمل اختياراً أو إلجائهم إليه اضطراراً وتسهيل الطرق لهم حتى يسير من جميع عناصر البلاد وطبقاتها أشخاص مختلفون في الأفكار والأحوال إلى تلك البلاد المتمدنة ويشهدوا عاداتها وأحوالها، ويهتم العقلاء منهم بالبحث عن أسباب السعادة وموجبات الشقاء...». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠٠ ـ ٣٠١ على التوالي.

بلغة عصرنا. واجب العقلاء هو تخليص رقاب الناس من هذا القهر أسوة بالأمم المتمدنة في حرية الفكر، قولاً وعملاً، للناس، والرقابة على الحكم، والاعتراض على مظاهر الفساد(٣٦). لا تعني ممارسة الحرية التفوّه بألفاظ تخدش عقائد الناس. ما فعله الأوروبيون في ذلك خطأ فاحش، قلّده العقلاء في بلادنا بالرغم من أن الظروف غير ملائمة(٣٧).

ومع ذلك يظل الحكم للصفوة المستنيرة(٣٨).

٥ ـ وقد استمر صاحب **المنار** في العقلانية الإصلاحية إلى أن اندلعت الثورة الكمالية في تركيا في عام ١٩٢٣ وقضي على الخلافة، فارتدّ سلفياً خشية من الإصلاح بعد أن نجح حزب الاتحاد والترقّي وجماعة تركيا الفتاة في الاستيلاء على السلطة في عاصمة الخلافة، وخشية أن يتكرر ذلك في باقي أقطار العالم الإسلامي. كان الإصلاح الأول قبل الكبوة يمثل روح الأستاذ الإمام ضد الجبر والتوكل وترك الأسباب ورفض الرأي الآخر والجهل والخرافة والتقليد(٣٩).

قبل أن يرتد رشيد رضا سلفياً كان تلميذاً وفياً للأستاذ كما يبدو ذلك في **الأمالي الدينية** أو **العقيدة المنارية** لعام ١٩٠٠-١٩٠١. فالدين والعقل صنوان. الإيمان تصديق العقل، والعقل برهان الإيمان. لا يوجد في الدين ما يعارض العقل، ولا يوجد في العقل ما يناقض الدين. وإن تناقض ظاهر النص مع العقل أوّل النص، فالعقل أساس النقل. العقل يقين والنص في اعتباره لغة ظن. وما أكثر الآيات التي

---

(٣٦) «وكان من جملة التقييدات العنيفة التي وضعها أولئك المتسلطون الحجر على أهالي المدن في الأعمال والأقوال الشخصية... فتلك كانت حالة تعيسة يجب على عقلائنا أن ينتحلوا كل وسيلة لتخليص رقاب العباد منها...». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠٤ ـ ٣٠٥.

(٣٧) «وأما نتائج حرية الفكر ـ التي يزعمونها ـ فكانت خاصة بالاعتقادات والمشارب الدينية. فأخذ كثير من الناس يجهر بين العامة بألفاظ تناقض دينه الذي ولد فيه... فهذه الحرية البتراء التي رمانا بها عقلاؤنا لم تدع لها أثراً يحمد وإن كان الأورباويون يحرصون عليها فإن استعداد بلادنا لم يكن ملائماً لمثل هذا الإطلاق الذي هو في الحقيقة عين الرق والاستعباد...»، «فتلك الحرية التي سموها إطلاق الفكر قد عتقت صاحبها من قيد العقل وأسلمته إلى الجهل الأعمى. فهو يتصرف به كيف ما يقتضي من المضرات. ولو أنه بقي تحت سيادة العقل يسوسه المهذبون، ويقوده المتبصرون حتى يعلم من أين تؤتى الأفكار وبأي وسائل يوفى العقل حظوظه الحقيقية لكان ذلك خيراً وأبقى...». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠٦ ـ ٣٠٧.

(٣٨) انظر: «السلطة للصفوة المستنيرة،» في: المصدر نفسه، ص ٣١٦ ـ ٣١٧.

(٣٩) «تبدلت الأحوال وصار الجبر توحيداً، وترك الأسباب إيماناً، وترك الأعمال المفيدة توكلاً، ومعرفة الحقائق كفراً وإلحاداً، وإيذاء المخالف في المذهب ديناً، والجهل بالفنون والتسليم بالخرافات صلاحاً، واختبال العقل وسفاهة الرأي ولاية وعرفاناً، والمهانة تواضعاً، والخضوع للذل والاستبسال للضيم رضىً وتسليماً، والتقليد الأعمى لكل متقدم علماً وإيقانا». انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠٠٦.

تحث على التفكير والتعقل وطلب البرهان[٤٠]. ومن هنا أتى خطر التقليد وضرورة الاجتهاد[٤١]. وقد أوجب العلماء النظر والاستدلال على من يقدر عليه، وتركه عصيان[٤٢]. وإذا كان الناس أربع طبقات، المجتهدون والعلماء والمقلّدون ومن لا يعرفون من الإسلام إلا الظواهر، فأعلاهم مرتبة المجتهدون[٤٣].

وفي الدرس الرابع من **الأمالي الدينية**، «أحكام العقل»، يتبنّى رشيد رضا النسق الأشعري القديم الذي بدأته «العقيدة النظامية» للجويني والذي يبدأ بأحكام العقل الثلاثة: الواجب والممكن والمستحيل. فالإيمان هو تصديق العقل بقضايا الدين جزماً أو ظنّاً. والعقلي هو العادي، والمستحيل هو غير العادي. فالعقل والواقع أيضاً صنوان[٤٤].

وفي **شبهات النصارى وحجج الإسلام** يردّ رشيد رضا على إنكار فرح أنطون في **الجامعة** أن الإسلام دين العقل[٤٥]. ويثبت أن الإسلام دين العقل بالكتاب والسنّة. ولماذا يكون الإسلام عدواً للعقل ويمكن هدمه بالعقل، وأنه ضد العلم مثل باقي الأديان والوقوع في القياس المستحيل؟[٤٦] فالإسلام بالنص دين العقل والعلم. ولا يكفي فيه الظن. أصوله عقلية. وعقائده برهانية. وفي حالة تعارض العقل مع السمع، يثبت العقل ويؤول السمع أو يفوّضه[٤٧]. وظل الأمر كذلك حتى العقائد

---

(٤٠) «العقل مشرق أنوار الدين، والإيمان هو تصديق العقل بأن جميع ما أتى به النبي حق. فالدين الإسلامي والعقل توأمان. وقد أجمع أئمتنا على أنه ليس في الدين شيء يمنعه العقل ويحيله، وأن من علامة الحديث الموضوع أي المكتوب عن النبي ﷺ استحالة معناه عقلاً. ومن المقرر عندهم أن ما عساه يوجد من النقول الصحيحة مخالفاً في ظاهره للعقل فلا بد من تأويله وتخريجه على وجه صحيح يقبله العقل وإلا استحال الإيمان به. القرآن لا يخاطب إلا العقل لا سيما في قضايا الإيمان ومسائل الاعتقاد والتي يطلب فيها العلم ويرفض الظن وإن كان راجحاً . . .». انظر: محمد رشيد رضا، **أمالي دينية أو العقيدة المنارية**، جمعها محمد رضوان حسن (طرابلس، لبنان: دار الشمال، ١٩٩٠)، الدرس ٢: «الدين والعقل،» ص ٥٩ ـ ٦١.

(٤١) «الاجتهاد والتقليد،» في: المصدر نفسه، ص ٦١ ـ ٦٦.

(٤٢) «لا خلاف بين العلماء في وجوب النظر والاستدلال على من يقدر عليه وفي عصيان من يتركه مع القدرة ويكتفي بالتقليد. فتلخص أن المقلد إما كافر وإما عاصٍ بترك النظر، اللهم إلا إذا كان ضعيف العقل بعيد الفهم غير قادر على النظر والاستدلال». انظر: المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٤٣) المصدر نفسه، ص٦٣ ـ ٦٤.

(٤٤) «أحكام العقل: الإيمان هو تصديق العقل بقضايا الدين جزماً في البعض وظناً في البعض الآخر . . .». انظر: المصدر نفسه، ص ٧٥ ـ ٧٨.

(٤٥) محمد رشيد رضا، **شبهات النصارى وحجج الإسلام**، ط ٣ (القاهرة: المؤتمر الإسلامي، ١٩٥٦)، ص ٦٠ ـ ٦٨.

(٤٦) انظر: حسن حنفي، **القياس الحضاري**.

(٤٧) مثل: وكل نص أوهم التشبيها أوّلْه فوّض ورم تنزيها، ص ٦١.

المتأخرة التي تمّت صياغتها بالشعر. وهو ما أكده المعتزلة في **العقائد** والرازي في **التفسير**. ونقد الغزالي الفلاسفة في **تهافت الفلاسفة** نقداً عقلياً لظنونهم في الإلهيات، وليس هدماً للعقل. فبإجماع الأمة الإسلام دين العقل. ووحّد الفلاسفة بين الدين والعقل، وكما عرض ذلك ابن رشد في **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**. فالشرع الإسلامي أوجب النظر بالعقل وجعله أساساً للعقائد. فالنظر، أي الاعتبار واجب بالشرع. ويمكن استنباط الشرع بالقياس العقلي، بل إن ابن حزم قبله أثبت قواعد المنطق بنصوص الكتاب والسنّة. وقد ردّ ابن رشد على الغزالي في **تهافت التهافت**، بل إن ابن رشد نقد الأشاعرة في **مناهج الأدلة** لأنهم يسيئون استخدام العقل، ويسيئون تأويل النقل. ويتفق جميع الفلاسفة على ذلك، الكندي والرازي والفارابي وابن سينا وابن طفيل وابن باجة.

وفي **يسر الإسلام وأصول التشريع العام** يجيب رشيد رضا على عشر مسائل عن كمال الدين ويسره والقرآن والرسول وأمور الدنيا والإسلام وكراهية كثرة السؤال وذم الابتداع، وأن الإسلام دين توحيد واجتماع. وأكبر المسائل هي العاشرة عن القياس والرأي والاجتهاد بحيث تشمل تسعة أعشار الكتاب[٤٨]. يعرض لإبطال ابن حزم القياس والرأي ويقارنه برأي ابن القيّم ويجمع بين الإنكار والإثبات. فالرأي ثلاثة أقسام: رأي باطل، ورأي صحيح، ورأي موضع الاشتباه. الرأي الباطل هو المخالف للنصوص، والكلام في الدين بالخرص والظن، والرأي المتضمن التعطيل، وما يؤدي إلى البدع والقول بالاستحسان. والرأي المحمود رأي الصحابة، وما يفسر النصوص، ورأي جماعة الشورى، والاجتهاد الذي أجازه الصحابة في ما لا نص فيه[٤٩].

لقد أخطأ نفاة القياس برد القياس الصحيح، خاصة المنصوص على علته وتقصيرهم في فهم النصوص وتحميل الاستصحاب فوق ما يستحقه واعتقادهم أن عقول المسلمين ومعاملاتهم كلها باطلة. بينما أخطأ مثبتو القياس في شمول النصوص وتفاوت الأحكام فيها وإغنائها عن القياس الصحيح، وليس في الشريعة شيء على خلاف القياس. مثال ذلك الربا في علته وحكمه[٥٠]. وهو ما انتهى إليه الشوكاني أيضاً في الاستدلال بالقرآن وبالحديث وبالإجماع على القياس. والقياس

---

(٤٨) محمد رشيد رضا، **يسر الإسلام وأصول التشريع العام** (القاهرة: المؤتمر الإسلامي، ١٩٥٦)، المسائل التسع الأولى، ص ٢٣ ـ ٢٧ والمسألة العاشرة، ص ٢٨ ـ ٧٤.

(٤٩) المصدر نفسه، ص٣٥ ـ ٤٧.

(٥٠) المصدر نفسه، ص٤٧ ـ ٦٢.

الصحيح هو بحث في التزام النصوص في العبادات واعتبار المصالح في المعاملات، كما فعل مالك والطوفي والشاطبي في مسألة المصالح(٥١).

وبعد الردّة، كتب رشيد رضا **الوحي المحمدي** عام ١٩٣٣، بالإضافة إلى عنوان فرعي طويل «ثبوت النبوة بالقرآن ودعوة شعوب المدنية إلى الإسلام دين الأخوة الإنسانية والسلام»(٥٢). ويتخلله ردّ على المستشرقين كنموذج لموقف «الإفرنج» مثل درمنغام. وفيه يتم الانحياز إلى الموقف السلفي. فالعقل والعلم لا يغنيان عن هداية الرسل(٥٣). ومع ذلك، تظل بقايا تعاليم الأستاذ الإمام في المقصد الثالث من مقاصد القرآن «الإسلام دين الفطرة السليمة، والعقل والفكر، والعلم والحكمة، والبرهان والحجة، والضمير والوجدان، والحرية والاستقلال». يمنع التقليد والجمود واتباع الآباء والجدود، ويدحض شبه التقليد ويعطي البراهين على الاجتهاد(٥٤). ففي حين غاب لفظ العقل من الكتاب المقدس، حضر في القرآن أكثر من خمسين مرة، ومع أولي الألباب، أي العقول، بضع عشرة مرة، وكذلك أولي النهى. وذكر الفعل مئات المرات، مما يدل على أن العقل هو فعل التعقل. وأبطل الإسلام التقاليد الدينية التي كانت حجراً على العقل. ومن تجليات العقل العلم والحكمة. والإسلام دين الحجة والبرهان. أقام البرهان العقلي على بطلان الشرك. والإسلام دين القلب والوجدان والضمير، وكلها مرادفات للعقل(٥٥). وقواعد الاجتهاد من النصوص كما وضعها علم القواعد الفقهية(٥٦). وفي **الدين والوحي والإسلام** للشيخ مصطفى عبد الرازق، تلميذ الأستاذ الإمام، لا يذكر العقل صراحة كجامع مشترك بين هذه المفاهيم الثلاثة، ولكن يذكر في الدين الصلة بين الدين والفلسفة عند الفلاسفةالإسلاميين(٥٧). والتوحيد بينهما عند ابن حزم في **الفصل في الملل والنحل**، والشهرستاني في **الملل والنحل**، وابن رشد في **فصل المقال**، وابن

---

(٥١) المصدر نفسه، ص٦٣ ـ ٧٩.

(٥٢) «تبدلت الأحوال وصار الجبر توحيداً، وترك الأسباب إيماناً، وترك الأعمال المفيدة توكلاً، ومعرفة الحقائق كفراً وإلحاداً، وإيذاء المخالف في المذهب ديناً، والجهل بالفنون والتسليم بالخرافات صلاحاً واختبال العقل وسفاهة الرأي ولاية وعرفاناً، والمهانة تواضعاً، والخضوع للذل والاستبسال للضيم رضى وتسليماً، والتقليد الأعمى لكل متقدم علماً وإيقاناً». انظر: عبده، **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، ج ١: **الكتابات السياسية**، ص ١٠٠٦.

(٥٣) محمد رشيد رضا، **الوحي المحمدي الخ**... ([القاهرة]: مطبعة المنار، ١٩٣٣)، ج ٢.

(٥٤) المصدر نفسه، ص٣٠ ـ ٣٣.

(٥٥) المصدر نفسه، ص١٩١ ـ ٢٠٨.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٧.

(٥٧) مصطفى عبد الرازق، **الدين والوحي والإسلام**، ط ٢ (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ١٩٧٠)، ص ٣٦ ـ ٤٠.

سينا والفارابي في **تحصيل السعادة**. فالموضوع واحد، الحق. والغاية واحدة، الكمال، وإن اختلفت الطرق، العقل أو الوحي. الظاهر للجمهور، والباطن للخاصة[٥٨].

وبمناسبة تعريب طه حسين ومحمد رمضان كتاب **الواجب** لجيل سيمون الذي أراد بسط الفلسفة على الحياة العملية، فالفلسفة هي علم الحياة، علق مصطفى عبد الرازق بضرورة تخليص أذهان الناس من سوء الظن بالفلسفة. ويعترض على جعل الفلسفة نصيراً للدين، فذلك مضر بالفلسفة والدين معاً. فالدين إيمان، والفلسفة رأي يمكن التعاون بينهما على إسعاد الإنسان، الدين عن طريق القلب والعواطف، والفلسفة عن طريق النظر والاستدلال. القلب حرّ في الإيمان، والعقل حرّ في الفهم. الفلسفة لا تعادي الدين، ولكنها لا تخدمه.

ويستمر العقل الإصلاحي عند محمد فريد وجدي. فمن ضمن مقاصد القرآن إقامة سلطان العقل، وإعلان حرية النظر، وهدم صنم التقليد[٥٩].

٦ ـ وينتقل العقل الإصلاحي من الأزهر، وبالإضافة إليه، إلى أساتذة الجامعات، مثل محمود قاسم (١٩١٣-١٩٧٣)، وعثمان أمين (١٩٠٨-١٩٧٨)، وتوفيق الطويل (١٩٠٥-١٩٩١). فعند محمود قاسم العقل هو أداة الإصلاح. والرشدية العقلانية هي النموذج[٦٠]. فابن رشد العقلاني غيّر تأويلات شراحه، التأويل الأفلاطوني الأفلوطيني أو المادي الأرسطي الملحد، أو الذي يقول بالحقيقتين، للخاصة وللعامة. ابن رشد هو الذي يوحّد بين الحكمة والشريعة، ويجعل النظر واجباً بالشرع[٦١]. ويخصص دراسة لموضوع «النفس والعقل» مع مقارنة بين فلاسفة الإغريق وفلاسفة الإسلام[٦٢]. وهو الذي أعد الطبعات العربية الأولى

---

(٥٨) مصطفى عبد الرازق، **من آثار مصطفى عبد الرازق: صفحات من سفر الحياة ومذكرات مسافر ومذكرات مقيم وآثار اخرى في الأدب والإصلاح**، صدرها بنبذة عن تاريخ حياته شقيقه علي عبد الرازق؛ مع مقدمة بقلم طه حسين (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٧)، ص ١٢٤ ـ ١٢٦. «إني أحب الحرية حباً يجعلني حريصاً على أن تكون للعقول حريتها في الفهم، وللقلوب حريتها في الإيمان. ما كانت الفلسفة لتعادي الدين ولكنها أيضاً لا تخدمه»، ص ١٢٥.

(٥٩) محمد فريد وجدي، **الأدلة العلمية على جواز ترجمة معاني القرآن إلى اللغات الأجنبية** (القاهرة: مطبعة المعاهد الدينية، ١٩٣٦)، ص ٣.

(٦٠) انظر: حسن حنفي، «العقل والإصلاح: تحية في الذكرى العشرين، محمود قاسم (١٩١٢ ـ ١٩٧٣)،» في: حسن حنفي، **حوار الأجيال** (القاهرة: دار قباء، ١٩٩٨)، ص ٥١ ـ ٧٦.

(٦١) محمود قاسم، **نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توما الإكويني** (القاهرة: الأنجلو المصرية، ١٩٦٩)، ومحمد بن أحمد بن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة** (القاهرة: الأنجلو المصرية، ١٩٦٤).

(٦٢) محمود قاسم، **في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام** (القاهرة: الأنجلو المصرية، ١٩٦٩).

لشروح وتلخيصات ابن رشد. وهو أيضاً المعتزلي الفيلسوف الذي ساهم في إصدار بعض أجزاء **المغني** للقاضي عبد الجبار. ولم تكن له أصول غربية بالرغم من ترجماته لبعض مؤلفات الوضعية الاجتماعية.

وتعتبر «الجوّانية» ممثلة للعقلانية الإصلاحية التي يصعب فيها التمييز بين أصولها التراثية عند الغزالي والتصوف بوجه عام، وأصولها الغربية، خاصة عند ديكارت وكانط وبرغسون، ومصادرها الإصلاحية عند الأفغاني ومحمد عبده ومحمد إقبال، بل وربما مصادرها اليونانية في الرواقية. فاللفظ نفسه عربي «من أصلح جوانيّه أصلح الله برانيّه». وهو في الوقت نفسه ترجمة للفظ الألماني «ترنسندنتال»، بل ويمكن كتابة تاريخ الفلسفة كله ابتداء من هذا التمييز بين الجوانية التي يمثلها سقراط وأوغسطين وديكارت وكانط وبرغسون، والبرانية التي تمثلها التيارات المادية، مثل الوضعية والماركسية(٦٣).

ويتوجّه العقل الإصلاحي إلى مجال الأخلاق في جملة أعمال توفيق الطويل (١٩٠٥-١٩٩١). وهو عماد المثالية الأخلاقية التي تنحو نحو التوسط والاعتدال. فالمثالية المطلقة، أخلاق الواجب الصوري، والمادية والوضعية والماركسية والتطورية، كلتاهما تطرّف على طرفي نقيض، والعقلانية الإصلاحية وسط بينهما، مثالية معتدلة أو معدلة تنحو نحو الواقعية الإنسانية طبقاً لمبدأ «عدم جواز تكليف ما لا يطاق»(٦٤).

وهي العقلانية الإصلاحية نفسها عند محمد عبد الهادي أبو ريدة (١٩٠٩-١٩٩٣) تأصيلاً في النظام من أئمة الاعتزال، والكندي في رسائله الفلسفية والعلمية، وابن الهيثم في **ثمرة الحكمة**. إنها تعيد عرض موضوعات علم الكلام القديم، خاصة الطبيعيات، بمنهج جديد وهو التأمل العقلي والبرهان النظري(٦٥).

٧ ـ وفي مرحلة التحول من العقلانية الإصلاحية إلى الحركات الإسلامية

---

(٦٣) انظر: حسن حنفي، «من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي: قراءة في الجوانية، عثمان أمين (١٩٠٨ ـ ١٩٧٨)،» في: حسن حنفي، **دراسات إسلامية** (القاهرة: الأنجلو المصرية، ١٩٨٢)، ص ٣٤٧ ـ ٣٩٢، وحنفي، **حوار الأجيال**، ص ٧٧ ـ ١١٣.

(٦٤) انظر: حسن حنفي، «من المثالية المعتدلة إلى الواقعية الجذرية: تحية إلى وحوار مع توفيق الطويل (١٩٠٥ ـ ١٩٩١)،» في: حنفي، **حوار الأجيال**، ص ١١٥ ـ ١٧٣.

(٦٥) انظر: حسن حنفي، «الجديد في القديم: تحية وحوار في الذكرى السنوية الأولى، محمد عبد الهادي أبو ريدة (١٩٠٩ ـ ١٩٩٣)،» في: المصدر نفسه، ص ١٧٥ ـ ٢٠٩، وأبو يعرب المرزوقي، **إصلاح العقل في الفلسفة العربية: من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٢٥، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦).

المعاصرة يظهر «التراث في ضوء العقل» يغلب عليه الطابع السياسي أكثر من الطابع العقلاني[٦٦]. فالمعتزلة مثل الحسن البصري، والزيدية مثل القاسم الرسي، والإمامية مثل الشريف المرتضى. يتقلص أصل العدل في خلق الأفعال، أي في الحرية فحسب، بل والحرية السياسية دون الحسن والقبح العقليين، أي العقل[٦٧]. والمعتزلة قوة سياسية في المناطق التجارية. ونشأة العقلانية الإسلامية تحوّلت إلى مجرد خطابة وفتوحات. و**العقل والحكمة** تحليلات لآياتهما دون موقف أو سجال. و**العقل ومكانته في الإسلام** نظر في المعجزات. و**عقلانية الإسلام** مستمدة من القرآن الكريم وليست خارجة عنه[٦٨]. والطهطاوي هو من دافع عن الحريات السياسية دون ذكر العقلانية والتنوير بعد أن تماهيا مع الغرب المناهض للدين[٦٩].

وخفتت العقلانية الإصلاحية وضعفت أركانها إلا من إعلان النيات، كما هو الحال في «النظرية الإسلامية للعقل»[٧٠]. فهناك إسلامية للعقل تجعله عقلاً إسلامياً، تدفع عنه بعض الشبهات، مثل التصديق القلبي للنص، وتبرير أنظمة الحكم، والوجدانية، وعدم القدرة على مواجهة التيارات، وعقيدة الجبرية، وتبرير ما يحدث في العالم من شرور وآثام[٧١]. ومن مظاهر تخلّف العقل المسلم الآن تحجيم العقل بالشريعة وبعض المعتقدات التي أضرت بالعقل، مثل التقليد. لقد وصف القرآن العقل وبيّن وظائفه في معاني اللفظ المختلفة. كما أرشد إلى تربية العقل وحسن استعماله وتأسيسه على الأخلاق، جمعاً بين العقل النظري والعقل العلمي. كما ظهرت المعاني نفسها في السنّة وعند الصحابة[٧٢]. وهو العقل الذي منه خرج الفهم المستنير للدين، وعليه تأسس العلم. وتأثيره في أوروبا قبل أن ينتكس بسبب الخوض في الإلهيات، وغياب الاعتزال، والانفصام بين القيادة السياسية والقيادة الفكرية، والنظرة التجزيئية الى القضايا، وعدم مراعاة سنن الكون. وليس مستحيلاً أن يعود العقل الإسلامي إلى الانفتاح من جديد[٧٣].

---

(٦٦) محمد عمارة، **التراث في ضوء العقل** (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٠).

(٦٧) المصدر نفسه، ص١٠٢ ـ ١١٤.

(٦٨) «نشأة العقلانية الإسلامية،» ص ١١٧ ـ ١١٨؛ «المعتزلة،» ص ١٣٥ ـ ١٣٦؛ «العقل والحكمة،» ص ١٤٨ ـ ١٤٩؛ «العقل ومكانته في الإسلام،» ص ١٥٦ ـ ١٥٧، و«عقلانية الإسلام،» ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩، في: المصدر نفسه.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٧٥ ـ ٩٣.

(٧٠) عبد الحي عمور، **النظرية الإسلامية للعقل** (الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، ١٩٩٨).

(٧١) المصدر نفسه، ص ١١ ـ ٤٠.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٤١ ـ ٧٤.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٧٥ ـ ١١٦.

ولدى الحركات الإسلامية المعاصرة، لم يعد «العقل» أحد أركانها. ففي **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته** يتسم الفكر الإسلامي بسبع خصائص ليس من بينها العقل أو العقلانية، وهي: الربانية، الثبات، الشمول، التوازن، الإيجابية، الواقعية، التوحيد[٧٤].

بل تتخلى العقلانية الإصلاحية عن دورها العقلي، وتصبّ في الذوق الصوفي في «العمل الديني وتجديد العقل»[٧٥]. فالعقل ثلاث مراتب: **الأولى** العقل المجرد، وهو العقل الرياضي العلمي الذي يجرد الأشياء في الأعداد والرسوم ويشيّىء الحقائق في موضوعات. وله حدوده في عجزه عن تناول كل الموضوعات، خاصة الإلهية، والتي يعتبرها رمزية لا وجودية، ظنية لا يقينية، وتشبيهية لا تنزيهية، ووصفها لا التقرب إليها! وهناك حدود عامة للعقل المجرد، مثل الحدود المنطقية: عدم البت وعدم التمام، والعجز عن رفع الحدود المنطقية. والحدود الواقعية مثل: النسبية، والاسترقاقية، والفرضية. والحدود الفلسفية مثل: مادية العقلانية المجردة، وملازمة اللاعقلانية للعقل المجرد، وعدم وجوب العقلانية المجردة. ومن ثم يحتاج العقل المجرد إلى تكميل[٧٦].

و**الثانية** «العقل المسدَّد»، وهو العقل الشرعي العملي، وليس العقل النظري. وظيفته جلب المنافع ودفع الأضرار والاشتغال بالمسائل العملية. وآفاته تطرقه إلى الموضوعات العقائدية وليس اللاعقلانية واللاتاريخية. ومن آفاته الخلقية، تجنّب مسألة الألوهية والتقرب بالأسماء الحسنى، وآفة التظاهر والتقليد. وهو العقل السلفي الفقهي الذي انشغل بالإصلاح، ونقد الطرق الصوفية، ووقوعه في آفتي التجريد والتسييس[٧٧].

و**الثالثة** «العقل المؤيَّد»، وله صفاته التجريدية والعينية والعبدية. وله كمالاته العقلية والصوفية. وهو قادر على التحقق الأكمل. يتقرب بالأسماء الحسنى وبالذكر. وهو عقل عملي أيضاً. له نموذجه وإشاراته. فله صفة الإلزام والتكليف الباطني الذي لا يتصف بالذاتية والغموض[٧٨]. فلا يتعارض الذوق مع العقل.

---

(٧٤) سيد قطب، **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته** (القاهرة: دار الشروق، [١٩٨٠])، ص ٤٧ ـ ٢٣٦.

(٧٥) طه عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل** (الرباط: شركة بابل للطباعة والنشر، ١٩٩٨).

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٢٩ ـ ٦٨.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٦٩ ـ ١٣٢.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ١٣٣ ـ ٢٣٨.

ثم تضيق الحركة السلفية بكل توظيف جذري للعقل أو تأكيد دوره في النقد، متهمة إياه بالعقل الوضعي الذي يفصل بين العقل والوحي، ويقوم بنقد وضعي للتراث. وهو عقل محدود ليس فيه إشراقات بين الحدس والفكر. وهو أقرب إلى الهوى منه إلى الحق، يدّعي التجديد والأصالة، وهو أقرب إلى التبعية والاستعارة[٧٩]. أما العقل في التراث، وهو العقل الموروث، فقد استطاع حل إشكالية احتمال تعارض العقل والوحي في ما عرف باسم العقل والنقل. وهما متكاملان قادران على معرفة القيمة والغيب، والجمع بين المعارف الجزئية والمعرفة الكلية[٨٠].

ولا ضير من إعمال العقل في النصوص مع الحفاظ على مستويات النصّ، والعلاقة المنهجية بين الكتاب والسنّة. كما لا ضير من استعمال القياس ضمن نظام الخطاب ومنطق اللغة: الدلالة والبيان، والعلة والقياس، وقواعد الاستدلال[٨١]. ولا ضير من استعمال العقل في الوقائع والتحول من السحر إلى العلم، وتوجيه العقل نحو الطبيعة واكتشاف أسسه العينية واتباع مناهج الاستنتاج وطرائق الاستدلال والنظر، وقواعد الاستقراء وطرائق الاستدلال التجريبي. فالعلم له أسسه النظرية والتجريبية. ولا ضير أخيراً من توجيه العقل نحو نظام المجتمع والخيارات القصدية دون وقوع في الوضعية المنطقية أو المادية التاريخية، كما فعل ابن خلدون، أو المنهجية الإسقاطية في دراسة المجتمع، بل بالاتجاه نحو تكامل منهجي في الدراسات الاجتماعية[٨٢].

وتدرأ الشبهات عن العقل السلفي في **منهج السلف بين العقل والتقليد**[٨٣]. فمن الشبهات وصفها بالاتباع والتقليد، وبالغلو والتكفير، وبالتفويض في ما لا يمكن معرفته، ومن ثم تكون أقرب إلى الجهل منها إلى العلم[٨٤]. في حين أن المناهج تختلف باختلاف العلوم. لذلك، فإن مفهوم العقل عند السلف يعني مدارك العقول، أي قدرة العقل على إدراك موضوعاته، سواء في عالم الشهادة أو عالم الغيب. والغيب

---

(٧٩) لؤي صافي، **إعمال العقل: من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية** (دمشق: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٨).

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٢٩ ـ ١١٦.

(٨١) المصدر نفسه، ص١١٧ ـ ٢١٢.

(٨٢) المصدر نفسه، ص٢١٣ ـ ٣٠٠.

(٨٣) محمد السيد الجليند، **منهج السلف بين العقل والتقليد: تصحيح مفاهيم، درء شبهات، رد مفتريات** (القاهرة: دار قباء، ١٩٩٩).

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٧ ـ ٣١.

نوعان: نسبي يمكن إدراكه كما هو الحال في الدراسات المستقبلية، ومطلق وهو ما لا يمكن إدراكه مثل نهاية الزمان. ويستند الوحي إلى العقل كما يستند العقل إلى الوحي بالتوجه نحو اليقين ضد الظن والشك والنسبية، والشمول ضد التجزئة، والتوجّه إلى العمل ضد المغالاة في التحليلات النظرية المجردة(٨٥). والمنهج السلفي منهج تحليلي نقدي، كما وضح في أعمال ابن تيمية في نقد المنطق الأرسطى وفرق الشيعة والقدرية. كما يعتمد على البرهان، ويؤسس العقيدة على اليقين. ويبدأ بالتجربة الحسية والعالم الحسي المدرك بالحواس. كما اتجهت السلفية المعاصرة نحو النقد الذاتي والتطلع إلى الحوار مع التيارات الفكرية المغايرة(٨٦).

وبعد هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧ وظهور المشاريع العربية المعاصرة، تمّ تجاوز القسمة التقليدية الموروثة منذ عصر النهضة: العقلانية الإصلاحية، والعقلانية الليبرالية، والعقلانية العلمية العلمانية، إلى مشاريع جديدة تحت «نقد العقلانية» بفروعها الثلاثة: **نقد العقل الإسلامي** لمحمد أركون وريث العقلانية الإصلاحية، و**نقد العقل العربي** لمحمد عابد الجابري وريث العقلانية القومية، و**نقد العقل الغربي** لطاع صفدي وريث العقلانية العلمية العلمانية.

من أجل نقد العقل الإسلامي هو الكتاب التاسع من أعمال أركون(٨٧). ويظهر فيه في الفصل الثاني فقط «مفهوم العقل الإسلامي»(٨٨). ويستشهد في مقدمته بقول مأثور للغزالي عن علاقة العقل بالنقل وتلازمهما، وضرورة كل منهما للآخر. ويتصدره الحديث القدسي «أول ما خلق الله خلق العقل». فالعقل ليس مستقلاً، بل هو مشروط بالوحي. ويميّز في مدخل تاريخي بين العقل في التراث القديم النظري والعملي، ثم العقل في الفكر العربي المعاصر. ويتجلّى العقل القديم في **الرسالة** للشافعي وتحليل ألفاظها ومعانيها وتشريعاتها وكيفية التحول من اللغة إلى

---

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٣٢ ـ ٨٥.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٨٦ ـ ١٩٥.

(٨٧) الأعمال السابقة وهي بالفرنسية: ١ ـ **تهذيب الأخلاق** (ترجمة فرنسية لمسكويه) *(Traité d'éthique)* *(1969)*، ٢ ـ **مساهمة في دراسة النزعة الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي** *(Contribution l'étude de l'humanisme arabe ai IVe/Xe siécle)* مسكويه فيلسوف ومؤرخ (١٩٧٠)، ٣ ـ **محاولات في الفكر الإسلامي** *(Essais sur la pensée islamique) (1973)*، ٤ ـ **الفكر العربي** *(La Pensée arabe) (1975)*، ٥ ـ **الإسلام بالأمس والغد** *(L'Islam hier - demain) (1982)*، ٦ ـ **الإسلام، الدين والمجتمع** *(L'Islam, religion et société) (1982)*، ٧ ـ **قراءات القرآن** *(Lectures du Coran) (1982)*، ٨ ـ **نقد العقل الإسلامي** *(Pour une critique de la raison islamique) (1984)*، ٩ ـ **الإسلام، الأخلاق والسياسة** *(L'Islam, morale et politique)*، ١٠ ـ **انفتاحات على الإسلام** *(Ouvertures sur l'islam)*.

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

التشريع، مع تفصيل لأركان القياس ومفهوم الاختلاف وتعدد الصواب، وعلاقة المصطلحات الكلامية بالمصطلحات الفلسفية. فالعقل التراثي متجه نحو العمل أكثر منه نحو النظر. وهو ما حاول الفكر العربي تجاوزه باستعارة العقل النظري الخالص من الفكر الغربي، مع أنه أيضاً ذو توجه عملي عند ديكارت وكانط وهيغل، وحتى فوكو في **العقل والسلطة**. والحقيقة أن **العقل الإسلامي** هو مجرد الإنتاج التراثي لمتون في موضوع العقل. فهو تراث أكثر منه عقلاً، خطاب وليس ملكة. إلا أن المشاريع العربية المعاصرة أرادت التجريد ونحت مفاهيم حتى ولو تمّ ذلك على حساب التراث والتاريخ. وتخلو باقي المؤلفات الأخرى من أي تحليل للعقل الإسلامي. واتجهت أكثر نحو الإسلام الاجتماعي والسياسي بمناهج تحليلية غربية، خاصة اللسانيات، وبهدف التفكيك، وكما هو واضح في **قراءات القرآن**[٨٩].

ثالثاً: العقلانيـــة الليبراليـــة

وتعني العقلانية التي استقت مصادرها من فلسفة التنوير في الغرب، خاصة عند الطهطاوي في **تلخيص الإبريز** و**مناهج الألباب** وخير الدين التونسي في **أقوم المسالك**. ويتعادل فيها المصدران القديم والجديد.

١ ـ ففي **تلخيص الإبريز** للطهطاوي تقوم الشريعة الإسلامية على العقل والمصلحة، وعلى التحسين والتقبيح العقليين والاستصلاح. ومن ثم لا تعارض بين التراث الإسلامي والتراث الغربي، علوم الأنا وعلوم الآخر، دار الإيمان ودار الكفر، دار القرب ودار البعد، دار الرخص ودار الغلاء. الشريعة أساس الحكم، والحكم الشرعي والشرف الذاتي نفس الحكم. فالشرع والوجود نفس الشيء، الشرع شرف الوجود، والوجود يحقق الشرع. العقل والشرع كلاهما تأكيد على المعرفة الوجدانية والتجربة الحية. فالإنسان على الفطرة يعرف بالوجدان أولاً، ثم تحصل المعارف بالصدفة وبالإلهام وبالإيحاء. ومن ثم يمكن أن تتقدم الأمّتان، أمة الإسلام والأمم الغربية. الأولى بحكم الشرع، والثانية بحكم العقل. وكلاهما يقوم على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، قاعدة الاعتزال الأول وأحد أصوله الخمسة بالرغم مما يظهر في ثنايا الطهطاوي من أشعرية ظاهرة. لا عجب إذاً أن تتقدم أمة الإسلام، فهي أولى بسائر العلوم الحكمية والفنون والعدل والإنصاف. وقد تقدمت الأمة الفرنسية كذلك لإقامة علومها السياسية على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، كما بدا ذلك في **روح الشرائع** لمونتسكيو، ابن خلدون الغرب، كما أن ابن خلدون لدينا

---

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٦٣ ـ ١٠٠.

هو مونتسكيو الشرق[٩٠]. والأمة الفرنسية إحدى الفرق غير الإسلامية بتعبير القدماء، ولكنها من حيث قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، تتفق أو تختلف مع الفرق الإسلامية. فالدين والعمران شيء واحد، والشريعة مثل السياسة. والعلوم الشرعية على منوال العلوم السياسية، والأنبياء مثل الحكماء، كما قال الفلاسفة القدماء. لا فرق إذاً بين حضارة الأنا وحضارة الآخر، بين الدين والدنيا، بين التنزيل والتأويل، بين النقل والعقل، بين الموروث والوافد، بناء على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين. «الكرنتينة» مثلاً، أي العزل الطبي، فعل حسن، وبالتالي حكم شرعي عندنا وحكم عقلي عندهم[٩١]. وقد ظهر الإسلام ظهوراً تلقائياً في الغرب عن طريق رفض النصرانية العقائدية الشعائرية وحصرها في مجرد الشكل، ثم قيام الحياة العامة على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، ومنها الحرية وحق المعارضة السياسية، وهي عندنا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. لقد رفض الأوروبي الدين لسوء سمعته ومخالفته للعلوم الطبيعية، وعرف تلقائياً التسامح والعقل والعلم وجميع قيم التنوير. إن ما تحتويه «الشرطة»، أي الدستور الفرنسي من تقييد لسلطة ملك فرنسا، تتفق مع الكتاب والسنّة من حيث المضمون[٩٢]. فالعدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد. وقد ترجمها الطهطاوي لبيان اعتمادها على العقل، ثم شرحها. وتبدو متفقة تماماً مع العلوم الشرعية وعلم الفقه[٩٣]. لا فرق إذاً بين علوم الأنا وعلوم الآخر، إذ ما قام كلاهما على قاعدة التحسين والتقبيح

---

(٩٠) «وهذا الفن عبارة عن التحسين والتقبيح العقليين يجعله الإفرنج أساساً لأحكامهم السياسية المسماة عندهم شرعية . . . روح الشرائع لمونتسكيو وهو أشبه بالمذاهب الشرعية والسياسية ومبني على التحسين والتقبيح العقليين. ويلقب عندهم بابن خلدون الإفرنجي كما أن ابن خلدون يقال عندهم أيضاً مونتسكيو الشرق أي مونتسكيو الإسلام». انظر: رفاعة رافع الطهطاوي، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، ص ١٩١.

(٩١) «فإن الفرنساوية من الفرق التي تعتبر التحسين والتقبيح العقليين . . . إنهم ينكرون خوارق العادات، ويعتقدون أنه لا يمكن تخلف الأمور الطبيعية أصلاً، وأن الأديان إنما جاءت لتدل الإنسان على فعل الخير واجتناب ضده، وأن عمارة البلاد وتطور الناس وتقدمهم في الآداب والظرافة تسد مسد الأديان، وأن الممالك العامرة تصنع فيها الأمور السياسية كالأمور الشرعية». انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(٩٢) «وفيه أمور لا ينكر ذوو العقول أنها من باب العدل. . . وإن كان غالب ما فيه ليس في كتاب الله تعالى ولا في سنة رسوله (ﷺ) لتعرف كيف قد حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وكيف انقاد الحكام والرعية لذلك حتى عمرت بلادهم، وكثرت معارفهم، وتراكم غناهم، وارتاحت قلوبهم. فلا تسمع فيهم من يشكو ظلماً أبداً. والعدل أساس العمران». انظر: المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٩٣) «فإذا تأملت رأيت ما في هذه الشرطه نفيساً . . . إقامة العدل وإسعاف المظلوم وإرضاء خاطر الفقير . . . وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوى في الأحكام والقوانين بحيث لا يجور الحاكم على إنسان». «إن أحكامهم القانونية ليست مستنبطة من الكتب السماوية إنما هي مأخوذة من قوانين أغلبها سياسية». انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٢ و١٠٦ على التوالي.

العقليين[٩٤]. وفي **مناهج الألباب**، «الحالة المستحسنة» و«الأمور المستحسنة» هي التي تتفق مع العقل والشرع[٩٥]. فالاستحسان مصدر من مصادر التشريع عند المالكية والحنفية.

والأحكام الإسلامية تقتضي تسوية جميع الناس في العدل والإنصاف. ومن واجب علماء الشرع الدراية بالمعارف البشرية، كالعلوم الحكمية والعملية. كما تقتضي الأحوال والمعاملات العصرية تنقيح الأقضية والأحكام الشرعية بما يوافق مزاج العصر دون شذوذ. ومن لم يحمل همّ المسلمين فليس منهم. وليس كل مبتدع مذموماً، وإن المبتدع النافع يقع موقع الاستحسان[٩٦].

وفي **المرشد الأمين للبنات والبنين** يبدو العقل أشبه بالعقل الصوفي. فهو العقل النوراني في القلب الإنساني في مرآة للعارف الفاضل للتمييز بين الحق والباطل. فالعقل المنير رسول قبل النبي. الرسول الحقيقي هو المشرع. هو العقل والنبي. الرسول مبيّن لما يقرر العقل. فقد أفادت العقول قبل الشرع نوعاً من التدبير، إذ يميّز العقل الراجح الصحيح النظر الخالي من الموانع بين الحق والباطل. ويؤيد رسالة الأنبياء. ويختلف الناس في درجة العقل طبقاً للمواهب الطبيعية. فعقول الأنبياء أرجح من عقول العلماء، وعقول العلماء أرجح من عقول العوام. وقدر التفاوت في العقول يكون التفاوت في إدراك الدين والدنيا. وإنكار شيء منهما إنما ناتج عن نقصان العقول. وهو أيضاً العقل الطبيعي المتأمل في ظواهر الكون[٩٧]. وتستند الأحكام الطبيعية قبل التشريع إلى العقل. فلا فرق بين نظام الوحي ونظام العقل ونظام الطبيعة[٩٨].

٢ ـ وفي **أقوم المسالك** لخير الدين التونسي، وطبقاً لقاعدة الحسن والقبح

---

(٩٤) «ويمكن أن يقال إن الفيء ونحوه لو كان مرتباً في بلاد الإسلام كما هو الحال في تلك البلاد لطابت النفس خصوصاً إذا كانت الزكوات والفيء والغنيمة لا تفي بحاجة بيت المال أو كانت ممنوعة بالكلية وربما كان لها أصل في الشريعة على بعض أقوال مذهب الإمام الأعظم، ومن الحكم المقررة عند قدماء الحكماء الخراج عمود الملك». انظر: حسن حنفي: «جدل الأنا والآخر،» في: المصدر نفسه، ص ١٠٣، **وهموم الفكر والوطن**، ج ٢: **الفكر العربي المعاصر**، ص ٢١٩ ـ ٢٤٩.

(٩٥) «مطلب تحويل مصر إلى حالة مستحسنة في نحو عشرين سنة»، «فيما يجب للوطن الشريف على أبنائه من الأمور المستحسنة،». انظر: رفاعة رافع الطهطاوي، **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**، ط ٢ (القاهرة: مطبعة الرغائب، ١٩١٢)، ص ٢٩٣ و٣٤٨ على التوالي.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٣٦٥، ٣٧٢، ٣٨٧ و٤٤١.

(٩٧) رفاعة رافع الطهطاوي: **المرشد الأمين للبنات والبنين، والأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ٤ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣ ـ ١٩٧٧)، ج ٢: **السياسة والوطنية والتربية: في تمام أمور الدين وأحكامه مقام العقل**، ص ٢٨٤ ـ ٢٨٨.

(٩٨) الطهطاوي، **المرشد الأمين للبنات والبنين**، ص ٤٧٩ ـ ٤٨٢.

العقليين، لا تعارض بين «التنظيمات» والشريعة الإسلامية، فكلتاهما تقوم على القانون وتحقق الحرية والعدالة والمصالح العامة. وتعلن المقدمة قيم العدل والعمران والعقل وحسن التدبير والعرفان والتعاون على البرّ والتقوى دون الإثم والعدوان[٩٩]. فما حدث من تقدم في البلاد الأوروبية موافق لنصوص الشريعة[١٠٠]. ولا ضير أن يوافق المسلم غير المسلم في الأفعال المستحسنة[١٠١]. فكيف يسوِّغ للعاقل حرمان نفسه مما هو مستحسن في ذاته، ويمتنع عما به قوام نفعه بمجرد أوهام خياله واحتياط في غير محله. تقوم التنظيمات على العدل والحرية، وهما أصلان في الشريعة وأساس الاستقامة في جميع الممالك. ولا فرق بين الديمقراطية الغربية والشورى الإسلامية، وتقييد سلطة الملك بمشاركة أهل الحل والعقد، وإثبات ذلك بالمنقول والمعقول[١٠٢]. وقد لاحظ ابن قيم الجوزية «أن أمارات العدل إذا ظهرت بأي طريق كان، فهناك شرع الله ودينه»[١٠٣].

الشريعة تقتضي التنظيمات. والشريعة لا تنافي التنظيمات السياسية المقوّية لأسباب التمدن والعمران[١٠٤]. والأمة الإسلامية قادرة على النهوض من جديد بما نهضت به الأمم الأوروبية بفضيلتي الحرية والهمة الإنسانية[١٠٥]. وإن ما ينال به

---

(٩٩) «سبحان من جعل من نتائج العدل العمران، وفضل بالعقل نوع الإنسان، وأهّله به لحسن التدبير ومراتب العرفان، وأمره بالتعاون على البر والتقوى دون الإثم والعدوان». انظر: خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحقيق معن زيادة (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، [د. ت.])، ج ٢، ص ١٤٥.

(١٠٠) «والغرض من ذكر الوسائل التي أوصلت الممالك الأوروبية إلى ما هي عليه من المتعة والسلطة الدنيوية أن تتخير منها ما يكون بحالنا لائقاً ولنصوص شريعتنا مساعداً وموافقاً». انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٧ ـ ١٤٨.

(١٠١) «مطلب ما يسوغ موافقة غير المسلم في الأفعال المستحسنة». انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٠ ـ ١٥٧.

(١٠٢) «مطلب نفي تضييق سعة تصرف الملك بمشاركة أهل الحل والعقد والاستشهاد عن ذلك بالمعقول والمنقول». انظر: المصدر نفسه، ص ١٦٤ ـ ١٦٧.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ١٩٧.

(١٠٤) «مطلب دفع شبه القادحين في التنظيمات وما يجب على مؤسس أصول الحرية من اعتبار حال السكان». انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٩ ـ ٢٠٧.

(١٠٥) «إن الأمة الإسلامية بمقدار ما شهد به المنصفون من رجحان عقول أواسط عامتها على عقول غيرها من الأمم تقتدر أن تكتسب بما بقي لها من تمدنها الأصلي وبعاداتها التي لم تزل مأثورة لها عن أسلافها ما يستقيم به حالها ويتسع به في التمدن مجالها، ويكون سيرها في هذا المجال أسرع من غيرها كائناً من كان. إذا أذكيت حريتها الكافية بتنظيمات مضبوطة تسهل لها التداخل في أمور السياسة. وذلك أن الحرية والهمة الإنسانية اللتين هما منشأ كل صنع غريب غريزتان في أصل الإسلام مستشهدتان مما تكسبه شريعتهم من فنون التهذيب بخلاف غيرهم ممن لم تحصل لهم الغريزتان المذكورتان إلا بإجراء التنظيمات في بلدانهم». انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٩ ـ ٢٠٠.

الأوروبيون من أساليب التمدن إنما هو «بضاعتنا ردّت إلينا»[١٠٦]. وكان ابن رشد هو الحلقة الوسيطة بين التقدم الإسلامي والتقدم الأوروبي[١٠٧]. ومع ذلك، غاب عن المؤرخين الإسلاميين، مثل المسعودي وأبي الفدا والمقريزي «الكريتيك»، أي النقد، فلم يقيّموا الروايات بمقياس العقل. وقد أشار ابن خلدون إلى ذلك بعدم تحقق القدماء من صدق الروايات[١٠٨].

٣ ـ ويعلن كتاب **الشعر الجاهلي** أنه استعمل منهج الشك الديكارتي الذي يقوم على التخلص من الأفكار القديمة الشائعة واستعمال منهج عقلاني جديد. فالعقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس. وهو منهج للبحث وللقراءة، للمؤلف والقارئ، على حد سواء. وهو العقل السليم[١٠٩].

ومع ذلك، تخاطر العقلانية الليبرالية باستعمال مفاهيم، مثل «العقل المصري»، «العقل اليوناني»، «العقل الأوروبي»، «العقل الإسلامي»، «العقل الإنساني» لما توحي به هذه المفاهيم من بقايا عرقية وعنصرية ما زالت حيّة من القرن التاسع عشر عند رينان وغوتييه وجوبينوه في النصف الأول من القرن العشرين[١١٠]. فالعقل لا جنس له، مصرياً أو يونانياً أو أوروبياً، بل الثقافة الوطنية هي التي يمكن أن توصف مثل الثقافة العربية أو الإسلامية أو الأوروبية. ولا توجد ثقافة مصرية خاصة منفصلة عن الثقافة العربية والإسلامية. والثقافة لا توصف بالعقل، العقل الإسلامي، بل بالحضارة، مثل الثقافة الإسلامية. والخطر أيضاً في تعميم الأحكام، مثل عدم اتصال العقل العربي بالشرق قدر اتصاله بالعقل اليوناني[١١١]. مع أن روح التوحيد في مصر

---

(١٠٦) «وبما نقلناه يعلم ما كان للأمة الإسلامية من غمر العمران، وسعة الثروة، والقوة الحربية الناشئة عن العدل، واجتماع الكلمة، وأخوة الممالك واتحادها في السياسة، واعتنائها بالعلوم والصناعات ونحوها من المآثر العرفانية التي ظهرت في الإسلام ونسج الأورباويون على منوالها وشهد المنصفون منهم بفضل التقدم للأمة الإسلامية». انظر: المصدر نفسه، ص ١٧٢.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ١٧٤ ـ ١٧٥.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(١٠٩) «إني أسلك في هذا النحو من البحث مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتداولون من العلم والفلسفة، أريد أن اصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث... فلو أن الفلاسفة ذهبوا في الفلسفة مذهب ديكارت منذ العصور الأولى لما احتاج ديكارت إلى أن يستحدث منهجه الجديد... فأنت ترى أن منهج ديكارت هذا ليس خصباً في العلم والفلسفة والأدب فحسب وإنما هو خصب في الأخلاق والحياة الاجتماعية أيضاً».

(١١٠) طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر** (القاهرة: مطبعة المعارف؛ مكتبة مصر، [١٩٣٨])، ص ١٦ ـ ٣٠.

(١١١) «إن العقل المصري لم يتصل بعقل الشرق الأقصى اتصالاً ذا خطر. ولم يعش عيشة سلم وتعاون مع العقل الفارسي... إن العقل المصري قد اتصل من جهة بأقطار الشرق القريب اتصالاً منظماً مؤثراً في =

لا تختلف كثيراً عن روح التوحيد في آسيا، خاصة البوذية والكونفوشيوسية، بل لقد أثر الشرق كله في اليونان بما في ذلك مصر(١١٢). فالعقل المصري عقل متوسطي نشأ حول بحر الروم(١١٣).

ولم تتغيّر طبيعة «العقل الأوروبي» باتصاله بالمسيحية، وظل أوروبياً بالرغم من اعتبار الفلاسفة وقادة الرأي الحديث أن المسيحية عنصر مكوّن للعقل الأوروبي، وأنه لا خطر عليه منها. ولم تمسخ المسيحية العقل الأوروبي، ولم تخرجه عن يونانيته الموروثة، ولم تجرّده من خصائصه المتوسطية. فكذلك الإسلام، لم يغيّر العقل المصري، ولا عقلية الشعوب التي اعتنقته حول البحر الأبيض المتوسط، بل إن انتشار الإسلام إلى الشرق الأقصى قد ساعد على انتشار العقل اليوناني إلى آسيا، في حين أغارت الأمم الوحشية غير المتحضرة على اليونان، وكادت تطفئ نور العقل لديهم، حتى انهارت الإمبراطورية الرومانية قبل أن يسطع نور العقل في أوروبا بفضل الترجمات العربية للفلسفة اليونانية. لا يوجد فرق حول البحر الأبيض المتوسط بين عقل مصري وعقل يوناني(١١٤). وكما أغارت الشعوب الهمجية على اليونان، فقضت على عقله، هاجم العنصر التركي مصر وقضى على عقلها اليوناني. وكما استعادت أوروبا العقل اليوناني في عصورها الحديثة، فإن مصر قادرة على استعادته أيضاً في نهضتها الحالية(١١٥).

= حياته ومتأثراً بها. واتصل من جهة أخرى بالعقل اليوناني منذ عصوره الأولى اتصال تعاون وتوافق وتبادل مستمر منظم للمنافع في الفن والسياسة والاقتصاد... إن العقل المصري منذ حضوره الأولي عقل إن تأثر بشيء فإنما يتأثر بالبحر الأبيض المتوسط وإن تبادل المنافع على اختلافها فإنما يتبادلها مع شعوب البحر الأبيض المتوسط». «إذاً فالعقل المصري القديم ليس عقلاً شرقياً... وقد نشأ هذا العقل المصري في مصر متأثراً بالظروف الطبيعية والإنسانية التي أحاطت بمصر... وكان من أشد الشعوب تأثراً بهذا العقل المصري أولاً وتأثيراً فيه بعد ذلك العقل اليوناني...». «من السخف الذي ليس بعده سخف اعتبار مصر جزءاً من الشرق، واعتبار العقلية المصرية عقلية شرقية كعقلية الهند والصين». انظر: المصدر نفسه، ص ١٦ و١٨ على التوالي.

(١١٢) «إن تبادل المنافع بين العقل المصري والعقل اليوناني في العصور القديمة قد كان شيئاً يشرف به اليونان..»، «إن مصر لم تنفرد بالتأثير في حياة اليونان، ولا في تكوين الحضارة اليونانية والعقل اليوناني»، «كان العقل المصري إذاً أيام الإسكندر مؤثراً في العقل اليوناني متأثراً به مشاركاً له في كثير من خصاله إن لم يشاركه في خصاله كلها». انظر: المصدر نفسه، ص ١٧ و٢٢ على التوالي.

(١١٣) «فإذا لم يكن بد من أن نلتمس أسرة للعقل المصري نقره فيها فهي أسرة الشعوب التي عاشت حول بحر الروم. وقد كان العقل المصري أكبر العقول التي نشأت في هذه الرقعة سناً وأبلغها أثراً». انظر: المصدر نفسه، ص ١٨.

(١١٤) «المسيحية التي ظهرت في الشرق قد غمرت أوروبا... ولم تتغير طبيعة العقل الأوروبي». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣.

(١١٥) «فلا ينبغي أن يفهم المصري أن بينه وبين الأوروبي فرقاً عقلياً قوياً أو ضعيفاً»، «وإذاً فمهما نبحث ومهما نستقصي فلن نجد ما يحملنا على أن نقبل أن بين العقل الأوروبي والعقل المصري فرقاً جوهرياً». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧ و٣٠ على التوالي.

وتتحول العقلانية إلى سياسة تربوية في التعليم[١١٦]. فمن أهداف التربية تهيئة الطالب لأن يكون صحيح الجسم، قوي الخلق، قوي العقل.

٤ ـ وما زال الدفاع عن العقل قائماً في هذا الجيل في **دفاعاً عن العقل**[١١٧]. وهو ليس العقل النظري الخالص، بل هو العقل الاجتماعي السياسي والثقافي والأدبي، أي الرؤية العقلية لجوانب الحياة العامة من أجل تأسيس مجتمع عقلاني رشيد، وتضمّ النزعة التنويرية والروح العلمية، أي توجيه العقل نحو الإنسان والمجتمع والطبيعة، ولها رصيدها عند القدماء، خاصة المعتزلة من متكلمين وأصوليين. ثم توارت بعد الغارات على العالم الإسلامي من الشرق والغرب، من التتار والمغول مرتين، والفرنجة في العصر الوسيط والعصر الحديث مرتين، بل وسيطرة الأتراك العثمانيين من الشمال. وفي الوقت نفسه نهضت أوروبا بفضل العقلانية الإسلامية. ومن ثم لا فرق بين أئمة التنوير عند قدماء المعتزلة، كالقاضي عبد الجبار والفلاسفة كابن رشد وفلاسفة التنوير في أوروبا في العصر الحديث. أما اليوم، فقد وقع العرب في «وهم العقلانية»، وما زالت أسسها لم تكتمل بعد. ووقع الأوروبيون في «ما بعد العقلانية» يحطمون ما بنوه ودافعوا عنه بأيديهم في بداية العصر الحديث. والتحدّي الكبير هو كيف يتحول العرب من مرحلة ما قبل العقلانية إلى مرحلة العقلانية، وكيف يتمسك الأوروبيون بالعقلانية ضد ما بعد العقلانية وما بعد الحداثة؟[١١٨].

ويستلهم من التراث القديم قضية العقل والنقل من أجل تعقيل النصوص الفقهية ضد الجماعات الإسلامية المعاصرة وقولها بالحاكمية النصية دون تحكيم العقل[١١٩]. فالليبرالية لا تقبل الحوار مع الجماعات الإسلامية المعاصرة، وبالتالي تفقد أهم سماتها، وهي قبول الرأي الآخر وعدم استبعاده كما تفعل الحركات السلفية.

٥ ـ ومن المشاريع العربية المعاصرة **نقد العقل الغربي** لمطاع صفدي. فبعد ممارسة طويلة للفكر الغربي، وتبنّي كثير من مصطلحاته المنقولة أو المعرّبة أو المنحوتة الغامضة، أصبح الفكر أسيراً لمصطلحاته والرسالة حبيسة في خطابها، وبدأ التحول

---

(١١٦) محمد علي علوية، **مبادئ في السياسة المصرية** (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٤٢)، ص ١٧٥ ـ ١٧٧.

(١١٧) إبراهيم العجلوني، **دفاعاً عن العقل** (عمّان: مؤسسة رم للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٩).

(١١٨) المصدر نفسه، ص٧ ـ ١٠.

(١١٩) «العقل والنقل،» ص ٦٧ ـ ٨٦؛ «هل النصوص معقولة؟،» ص ٨٧ ـ ١٠٢، و«فقه ازدراء العقل،» ص ١٦٩ ـ ١٨٠، في: فرحات، **البحث عن العقل: حوار مع فكر الحاكمية والنقل**.

من الاستعارة إلى النقد. ويعني **نقد العقل الغربي** هنا إعادة كتابة الفكر الغربي على نحو موضوعي مع بعض وجهات النظر النقدية لمذاهبه الكبرى. فهو أقرب إلى التاريخ النقدي للتراث الغربي منه إلى «نقد العقل الغربي» وهو ما وقع فيه أيضاً **نقد العقل العربي** الذي هو في النهاية «نقد التراث الإسلامي»[١٢٠].

رابعاً: العقلانيـــة العلميـــة

وتعني العقلانية التي ارتبطت بالعلم الطبيعي في الغرب الحديث، وكما تمثلها شبلي شميل وفرح أنطون ونقولا حداد ويعقوب صروف وسلامة موسى وزكي نجيب محمود وفؤاد زكريا ومراد وهبة، على اختلاف مرجعياتهم الفكرية الليبرالية عند زكي نجيب محمود وفؤاد زكريا، أو الماركسية عند مراد وهبة وإسماعيل المهداوي، أو حتى الإصلاحية عند طنطاوي جوهري. ولا يظهر مفهوم «العقل» عند مؤسس التيار شبلي شميل.

١ ـ ويؤصل فرح أنطون التيار العلمي العلماني في **ابن رشد وفلسفته**. قدمه الى عقلاء الشرق، أي للمفكرين والفلاسفة. ويتم الاعتماد أساساً على **فصل المقال** لبيان اتفاق الدين والفلسفة، وذلك عن طريق التأويل[١٢١].

وفي معرض السجال، يرى محمد عبده أن الإسلام أكثر اتفاقاً مع العلم والعقل والمدنية من المسيحية، في حين يرى فرح أنطون أنه لا فرق بين الإسلام والمسيحية أو أي دين آخر في معاداة العقل والعلم والمدنية، بدليل وجود الخوارق والكرامات والمعجزات، وهو الجانب اللامعقول في كل دين[١٢٢].

وتظهر مشكلة العقول في الفلسفة الإسلامية القديمة دون تطوير لها بالنسبة الى العقلانية الحديثة. فالعقول أنواع، منها: العقل الفاعل البريء عن المادة، والعقل المنفعل أو المفعول، وهو العقل الإنساني، الأول خالد، والثاني فان. الأول شمس العقول، واحد لا ينقسم، والثاني مستقبل للنور ومتجزئ متفرد. ثم ينشأ اتصال بينهما من الأول إلى الثاني كي تتمّ المعرفة[١٢٣].

٢ ـ وقد يكون العقل العلمي هو العقل العضوي الجسمي النفسي الغريزي. لا

---

(١٢٠) مطاع صفدي، **نقد العقل الغربي: الحداثة ما بعد الحداثة** (بيروت: دار الإنماء، [د. ت.]).

(١٢١) فرح أنطون، **ابن رشد وفلسفته: مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون**، قدم لها أدونيس العكرة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، ص ٣١ ـ ١٢٢، ١٣٨، ١٨٤ و٢٠٩ ـ ٢١١.

(١٢٢) المصدر نفسه، ص١٢٧ و١٦٥ ـ ١٧٢.

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ٧٨ ـ ٧٩، ١٠٥ و١١٥ ـ ١١٧.

فرق بين عقل الإنسان وعقل الحيوان من حيث أن كليهما ذكاء. ولا فرق بين العقل والمخ، بين التفكير واللحاء، بين النظر ومراكز الحسّ في الدماغ. الجسم يؤثر في العقل، كما يؤثر العقل في الجسم. وهو أيضاً العقل الكامن المرتبط بالتحليل النفسي والقدرة على الكظم والقيام بدور الأنا الأعلى[١٢٤]. والجنون يطفئ نور العقل.

٣ ـ وتتأصل العقلانية العلمية في التراث القديم سلباً، بنقد اللامعقول فيه الذي يمثله التصوف دفاعاً عن المعقول الذي يمثله العلم[١٢٥]. والحقيقة أن المسافة بينهما ليست كبيرة. فالعقل نور يتوهّج ﴿**الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب درّي يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، نور على نور، يهدي الله لنوره من يشاء**﴾[١٢٦]. وهي صور تشبيهية بعيدة عن العقل التحليلي، أقرب إلى الإشراق منها إلى العقل، وإلى التصوف منها إلى العلم، وإلى تأويل النصوص منها إلى وصف الظواهر، بالرغم من نيّة الكشف عن طريق العقل واختيار الجانب العقلي من تراثنا الفكري من أجل وصل الماضي بالحاضر. فالعقل مرتبط بالعاطفة وبالتجربة، وليس بالأعداد المجردة أو الأشياء المادية. الغرب العالم، والشرق الفنان، ونحن نجمع بين العلم والفن، بين العقل والعاطفة. أصبح الغزالي هو ممثل العقلانية عند القدماء، وليس ابن رشد، وهوسرل من الغرب الحديث وليس ديكارت. ويختلط العقل النظري بالعقل السياسي والفتنة الكبرى. ويأتي النظّام والعلاّف والجاحظ والجرجاني والتوحيدي وابن جنّي وابن الراوندي وأبو العلاء المعرّي وإخوان الصفا ونجم الدين الكبري والسهروردي وابن عربي وابن تيمية والأشعري والكِندي والفارابي وابن سينا جمعاً بين الكلام والفلسفة والتصوف والفقه، كما يحال إلى هيوم وليبنتز وديكارت وبيكون ووليم جيمس جمعاً بين التيارات العقلية والحسية التجريبية والعملية.

وفي النهاية لا فرق بين المعقول واللامعقول، بين طريق العقل وشطحات العقل، بين العقل النظري وشطحات الحالمين، بين المنطق والسحر والتنجيم.

وقصة **عقل** أشبه بـ **المنقذ من الضلال**. فالعقل يتلمّس الطريق، بينه وبين

---

(١٢٤) «عقل الإنسان وعقل الحيوان،» ص ١٢ ـ ١٩؛ «العقل والمخ،» ص ٢٠ ـ ٢٣؛ «الجسم يؤثر في العقل،» ص ٣٨ ـ ٣٩؛ «العقل يؤثر في الجسم،» ص ٤٢ ـ ٤٨؛ «الكظم والعقل الكامن،» ص ٨٥ ـ ٩٢، و«الجنون الذي يطفئ نور العقل،» ص ٣١٨ ـ ٣٢٣، في: سلامة موسى، **عقلي وعقلك**، ط ٣ (القاهرة: الخانجي، [د. ت.]).

(١٢٥) محمود، **المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري**.

(١٢٦) **القرآن الكريم**، «سورة النور،» الآية ٣٥.

الوجدان وشائج قربى، ومع ذلك يتمّ الدفاع عن العقل[١٢٧].

٤ ـ وتتمّ مقاربة بين العقل البشري والعقل الإلكتروني والذاكرة الصناعية[١٢٨]. ولا يستلهم أي مصدر تراثي أو غيره لتأصيل العقلانية العلمية المعاصرة، لا الرازي الطبيب، ولا ابن رشد، ولا ابن خلدون، بل تدافع العقلانية العلمية عن المصدر الخارجي، وترفض مفاهيم «الغزو الثقافي» و«الأفكار المستوردة»[١٢٩]. وترفض العقلانية العلمية أي تقارب بين العلم والإيمان باعتباره تزييفاً لهما معاً[١٣٠].

والعقلانية العلمية علمانية في الدين، وليبرالية في السياسة تدافع عن حرية الفرد وديمقراطية الحكم، وترفض الطاعة المطلقة للحكام[١٣١]، بل وتعادي كل فكر إصلاحي مستنير على أنه توفيقية مصطنعة بين القديم والجديد، والأصالة والمعاصرة، والتراث والتجديد[١٣٢].

٥ ـ وينقد العقل الجدلي العقلانية العلمية التي تفتقد التحليل التاريخي (زكي نجيب محمود)، والعقلانية البراغماتية (غارودي، محمد عمارة)، والعقلانية الطبيعية المعادية للجدل (فؤاد زكريا)، والعقلانية العلوية المفارقة (العراقي). ويحاول قراءة ابن رشد قراءة جدلية[١٣٣].

و«العقلانية الشاملة» ضد الماركسية والبراغماتية والغيبية، وضد السفسطة والفلسفة الطفولية. فالماركسية نقد للعقل البرجوازي الرأسمالي الذي يشرّع للوضع القائم. يحاول تحديد معنى العقلانية والفرق بينها وبين اللاعقل، والمساواة واللامساواة في العقل، والتمييز النفسي بين العقل والذهن والنفس، ودرجات خفض التفكير وتدمير العقل. ثم يحاول وضع مبادئ للعقلانية محولاً إياها إلى عقيدة، والدفاع عنها ضد ماركس واللاهوتيين وأعداء الفلسفة، والصلة بين

---

(١٢٧) «عقل يلتمس الطريق،» ص ١١ ـ ٣٠؛ «دفاع عن العقل،» ص ١٢٠ ـ ١٥٠، و«عقل ووجدان معاً،» ص ١٧٥ ـ ١٩٩، في: محمود، **قصة عقل**.

(١٢٨) زكريا، **خطاب إلى العقل العربي**، ص ١٦٥ ـ ١٧٦.

(١٢٩) «ويسألونك عن الأفكار المستوردة،» في: المصدر نفسه، ص ٨٤ ـ ٩٣.

(١٣٠) المصدر نفسه، ص٦٤ ـ ٧٦.

(١٣١) فؤاد زكريا: «نقد العقل العربي: مرض عربي اسمه الطاعة،» ص ٧٧ ـ ٨٣، و«أسطورتان عن الحاكم والأعوان،» ص ٩٤ ـ ١٠٢، في: المصدر نفسه.

(١٣٢) جابر عصفور، «عن الأصولية،» في: عصفور، **أنوار العقل**، ص ١٢٣ ـ ١٥٨.

(١٣٣) «ابن رشد بنظرة جدلية،» ص ٤٥ ـ ٥٢، و«العقل في غيبة الجدل والبراكسيس،» ص ٧١ ـ ٧٨، في: مجاهد، **رحلة في أعماق العقل الجدلي**.

العقلانية والفن، والتمييز بين العقل واللاعقل في المشاكل الذهنية والنفسية وأمراض العقل والنفس، وكلها خليط من المعلومات من الثقافة الغربية الشائعة والتجارب النفسية الشخصية(١٣٤).

٦ ـ وقد يقع الفكر القومي في موقف شعوبي للعقل، ووصفه بأنه عقل «عربي»، كما فعل الغربيون من قبل في «العقل العربي» و«العقل الياباني» في إطار السمات العامة للشخصية الوطنية(١٣٥).

وتكاد تجتمع الأيديولوجيات العربية المعاصرة، الليبرالية والقومية والماركسية والإسلامية المستنيرة، على أن العقلانية هي طريق التقدم(١٣٦). وتعمّ العقلانية قضايا الثقافة والمنهج والتراث، ومناهج القراءة والتأويل بين الثقافتين العربية والغربية، وإشكال الهوية والعالمية، والشرق والغرب. ولا وجود لعقلانية خالصة، ولا لعقل دون لاعقل. فاللاعقل جزء من مكوّنات العقل، وفائدة اللاعقل في الجوانب الفنية. إنما خطورة اللاعقل في توظيفه الأيديولوجي، كما يفعل بعض المعاصرين مع المعتزلة وابن رشد، وبعض الماركسيين مع ابن خلدون(١٣٧). ولا توجد قطيعة معرفية بين مشرق عرفاني ومغرب برهاني، فالبرهان والعرفان في المشرق والمغرب على حدّ سواء، ولا معنى للتمسح بالقدماء في عقلانية ابن رشد أو بالمحدثين في عقلانية ديكارت وكانط. إنما العقلانية هي نضال اجتماعي وسياسي يبدأ من الواقع وليس من الفكر(١٣٨).

والعقلانية العربية هي إحدى ركائز المشروع الحضاري العربي(١٣٩). والعقلانية غير العقلنة، العقلانية منهج، في حين أن العقلنة تطبيق وتحقيق العقل في الترشيد. وهي ليست مجرد رؤية، بل هي ممارسة في شتّى نواحي الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية(١٤٠). وأحياناً يكون الربط بين

---

(١٣٤) المهدوي، **العقلانية الشاملة: ضد الماركسية والبرجماتية والغيبية وضد السفسطة والفلسفة الطفولية**. ويضم الكتاب قسمين: الأول العقلانية والتناقض، والثاني العقلانية واللاعقل في مختلف المجالات.

(١٣٥) فيليب بتاي، **العقل العربي**؛ جون لافيني، **العقل العربي: مراجعة، حاجة إلى الفهم**، وفؤاد زكريا، **نقد العقل العربي، ومحاولة لفهم العقل العربي**، ص ١١٢ ـ ١٢٣.

(١٣٦) محمد عابد الجابري، هشام جعيط، طيب تيزيني ونادية رمسيس فرح، في: **لقاءات قابس (٢)** (تونس: منشورات مهرجان قابس الدولي، ١٩٨٩).

(١٣٧) محمد عابد الجابري، «الثقافة والمنهج والتراث،» في: المصدر نفسه، ص ٩ ـ ٣٧.

(١٣٨) هشام جعيط، «آراء ومواقف في الثقافة العربية،» في: المصدر نفسه، ص ٦١ ـ ٧٢.

(١٣٩) **العقلانية العربية والمشروع الحضاري** (الرباط: منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، ١٩٩٢)، ص ٣٢١ ـ ٣٣٨.

(١٤٠) المصدر نفسه، ص ٥ ـ ٩.

العقلانية والقومية مجرد ربط أيديولوجي دون توظيف فعلي[١٤١].

ليس المهم البحث في العقل وغير العقل في الوجود العربي بحثاً نظرياً معرفياً تأملياً خالصاً، بل المهم توظيفه في رؤية سياسية تحدّد معالم المشروع الحضاري العربي[١٤٢]. العقل الخالص يفصل المصادر القديمة والمصادر الحديثة ومظاهر اللاعقلانية في الفكر العربي المعاصر. وتظل العقلانية لها مصادرها الغربية، رائدها ماكس فيبر قبل ديكارت وكانط[١٤٣].

وقد يتمّ تأصيلها عند المعتزلة القدماء[١٤٤]. والحاضر يرجع إلى الماضي. فالماضي ما زال حيّاً في الحاضر. وهي عقلانية إشراقية منذ الفارابي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل. وليست العقلانية الجذرية عند الكندي وابن رشد، أو العقلانية الأخلاقية عند يحيى بن عدي ومسكويه. وقد انشغلت هذه العقلية بعدة موضوعات، مثل البرهان العقلي والسببية في الطبيعة والنظام الكوني، والوجود الإنساني جزء منه، والتوفيق بين العقل والوحي، وسيطرة الاتجاه النصّي المحافظ. ومن الواضح ارتباط العقل بالدين والسياسة في الثقافة العربية.

وقد جعل القدماء المخيلة جزءاً من قوى العقل[١٤٥]. وقد يعرض التراث القديم لذاته دون أية دلالات سياسية معاصرة[١٤٦]. وكما يتمّ ربط العقلانية بالمخيلة في الأدب، يتمّ ربطها أيضاً بالطبقة المتوسطة في الاجتماع. فالعقلانية هي تعبير عن الطبقة المتوسطة وأداتها[١٤٧].

---

(١٤١) نديم البيطار، «العقلانية القومية والعقل الحضاري الحديث،» في: المصدر نفسه، ص ١٦٣ ـ ١٧٧.

(١٤٢) أنطون المقدسي، «العقل وغير العقل في الوجود العربي، بدايات،» ص ١١ ـ ٦٠، وبرهان غليون، «العقلانية ونقد العقل، ملاحظات منهجية،» ص ١٩٣ ـ ٢٢٠، في: المصدر نفسه.

(١٤٣) محمد جسوس، «جدلية العقلنة والعقلانية،» ص ٦٤ ـ ٧٣، ومصطفى حجازي، «نحو عقل عربي مستقبلي على ضوء تحليل البنى الاجتماعية العربية الراهنة،» ص٢٢٥ ـ ٢٤٣، في: المصدر نفسه.

(١٤٤) علي أومليل، «الذات والمغايرة، مفهوم الاختلاف في الفكر العربي،» ص ٧٥ ـ ٧٩؛ ناصيف نصار، «في خصائص العقلانية الفلسفية العربية،» ص ٨١ ـ ١٠٤، وهشام جعيط، «العقل السياسي الديني في الوطن العربي،» ص ١٤٧ ـ ١٥٢، في: المصدر نفسه.

(١٤٥) حليم بركات، «العقلانية والمخيلة في الثقافة العربية،» في: المصدر نفسه، ص ١١٧ ـ ١٢٨.

(١٤٦) محمد ياسين العريبي، «الصراع بين الأنا المنطقية والأنا الجدلية من منظور ابن سينا والغزالي،» ص ١٢٩ ـ ١٣٩؛ محمد عابد الجابري، العقلانية العربية والسياسية: قراءة سياسية في أصول المعتزلة،» ص ١٤١ ـ ١٤٦، وحسن صعب، «المقاربة العقلانية للمعضلة السياسية العربية،» ص ٣٠٥ ـ ٣١٨، في: المصدر نفسه.

(١٤٧) عبد الباسط عبد المعطي، «أزمة عقلانية أم أزمة الطبقات المسيطرة،» ص ١٥٣ ـ ١٦١، وناجي علوش، «العقلانية في الممارسة السياسية العملية،» ص ٢٨٣ ـ ٣٠٣، في: المصدر نفسه.

والعقل السجالي يرجّح المدخل الأيديولوجي بين التقليديين والتحديثيين على العقل النقدي. فيقع في الاختلاط المنهجي بين التبشير والنقد، وفي المدرسية «السكولستيكية» أو النقاش خارج الواقع، وينحاز إلى الرؤية التجزيئية، ويتهرب من المسؤولية متستراً بالتحليل النظري المعرفي الخالص(١٤٨). فلا يمكن إحياء التراث، كما تفعل العقلانية الإصلاحية، بل لا بد من التوجّه إلى نقد العقل وتحرير العقل لاستيعاب الحضارة الراهنة ضد الأصولية السلفية. ومن ثم تتغيّر ركيزة العقلانية العربية، وبدلاً من أن تكون الدين تصبح القومية.

وبعد هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧ بدأت المشاريع العربية المعاصرة تعيد النظر في طبيعة العقل العربي. بدأها عبد الله العروي، فبعد **الأيديولوجية العربية المعاصرة** و**العرب والفكر التاريخي** و**ثقافتنا في ضوء التاريخ**، بدأت سلسلة المفاهيم، مثل الدولة والحرية والأيديولوجيا والتاريخ، ومنها **مفهوم العقل**(١٤٩)، وفيه يتمّ التمييز بين «العقل المطلق»، وهو العقل الإصلاحي، محمد عبده نموذجاً، والعقل النسبي، ابن خلدون نموذجاً. وكلاهما يقوم على مفارقة، مفارقة بين العقل وموضوعه. فالعقل المطلق هو العقل الديني الذي يهدف إلى معرفة المطلق وتجلياته في الكلام والفلسفة والتصوف والأصول. والموضوع في كل العلوم واحد هو الإيمان. وقد حاول العقل القديم صياغة «عقل العقل» في المنطق الأرسطي والقياس الأصولي، كما حاول العقل العلمي وضع قواعد الاستقراء، ولكنه ظل مفارقاً لأن موضوعه مفارق(١٥٠). أما العقل النسبي الذي يتعامل مع التاريخ موضوعاً له، فإنه يتعامل أيضاً مع الغيب والكسب والجهاد، والوهم ولا يختلف كثيراً عن العقل المطلق(١٥١).

المفارقة إذاً، كيف يمكن التحول من العقل كاسم إلى العقل كفعل، من العقل النظري إلى العقل العملي وإيجاد قطيعة بينهما، قطيعة بنيوية، وليست فقط قطيعة تاريخية أو جغرافية، حتى نتخلص من العقل النصّي الفقهي الكلامي العقائدي، ومن

---

(١٤٨) برهان غليون: «العقل السجالي،» ص ٤٣ ـ ٦٦؛ «حجاب العقل،» ص ٢٠٦ ـ ٢٥١؛ «في العقلانية وجذورها أو مقام العقل،» ص٢٢٥ ـ ٢٣٥؛ «مأزق العقلانية العربية الحديثة،» ص ٢٣٦ ـ ٢٥١؛ «من إحياء التراث إلى نقد العقل،» ص ٣٠٩ ـ ٣١٦، و«تحرير العقل،» ص ٣٤١ ـ ٣٥١، في: غليون، **اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**.

(١٤٩) عبد الله العروي، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦)، وللكتاب ط ٢ سنة ١٩٩٧.

(١٥٠) المصدر نفسه، ص ١٢٣ ـ ١٧٧.

(١٥١) المصدر نفسه، ص ١٧٩ ـ ٣٦٤.

الموروث اللاعقلي في العقل، ونضع العقل مع نفسه، وليس مع غيره في العقل والنقل[١٥٢].

وفي **نقد العقل العربي** يتمّ وصف تكوينه وبنيته، ثم تطبيق ذلك في السياسة والأخلاق. وهو أقرب إلى التراث الإسلامي منه إلى العقل العربي، وتكوين التراث وبنيته، وليس تكوين العقل وبنيته. فالعقل أداة للمعرفة، لا فرق بين عربي وأعجمي، بل نتاجه الثقافي هو الذي يمكن وصفه بالوطن، المصرية، أو بالقوم، العربية، أو بالثقافة، الإسلامية[١٥٣]. مراحل تكوينه: البيان، العرفان، البرهان، هي نفسها بنيته. والخطورة التعميم في الأحكام لصالح تكوين وبنية صارمين. فالبرهان ظهر في المشرق، عند المعتزلة الأوائل في البصرة، واستمر في القرن الثالث الهجري عند الكندي. واستمر البيان في المشرق، وازدهر في القرن الرابع الهجري، عصر البيروني والمتنبّي. كما ظهر العرفان منذ القرن الأول الهجري عند العبّاد والزهاد والنساك والبكّائين، وعند صوفية القرن الثاني الهجري كرابعة والحسن البصري، واستمر حتى القرن السادس الهجري عند السهروردي وابن عربي. وفي البنية لا تناقض بين أنواع الخطاب. فالبرهان دليل العقل، والبيان أداة التعبير. والعرفان حدس معرفي. فكلها عملية معرفية واحدة على التكامل، وليست على التبادل.

ويظهر في الفكر العربي المعاصر الآن جيل جديد، يتجاوز جيل المشاريع العربية المعاصرة، ويمارس «نقد النقد»، أي نقد كل المحاولات في **نقد العقل العربي** للجابري، أو **نقد العقل الإسلامي** لأركون، والحكم عليهما معاً بأنهما عقل التوافق[١٥٤]، وهو العقل الذي يريد المصالحة بين القوى السياسية والتيارات الفكرية التي تزخم بها الثقافة العربية الآن[١٥٥]. وظيفة الفكر في التاريخ ليست مجرد البحث

---

(١٥٢) «إن الحسم يتطلب الاعتياد والتمرن على منطق الفعل في حين أننا نطبق على الفعل باستمرار منطق الاسم لأنا نؤمن ونقول منذ قرون إن الموروث من ثقافتنا مبني على العقل إطلاقاً. هذا التعميم والإطلاق في المفهوم يقلب عند التطبيق العقل إلى لاعقل. تنعكس العلائق والأسباب في ممارستنا اليومية... إن العلاقة الأصلية عندنا مقلوبة... لا يكون العقل عقلانية لا يجسد في السلوك إلا إذا انطلقنا من الفعل، وخضعنا لمنطقه ثم بعد عملية تجريد وتوضيح وتعقيل أبدلنا به المنطق الموروث، منطق القول والكون، منطق العقل بإطلاق». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٦٤.

(١٥٣) انظر: حسن حنفي، «نقد العقل العربي،» في: **مرآة «التراث والتجديد»: المجلد التذكاري عن محمد عابد الجابري** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية) (تحت الطبع).

(١٥٤) كمال عبد اللطيف، **نقد العقل أم عقل التوافق؟** (اللاذقية: دار الحوار، ٢٠٠٢).

(١٥٥) المصدر نفسه، ص ١٥١.

عن التوافق والوئام[١٥٦]، كما يقتصر **نقد العقل العربي** فقط على التحليل المعرفي دون الموضوعي[١٥٧]. ربما هو الجيل الذي سيعيد صياغة المشاريع العربية المعاصرة من هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧ إلى احتلال مجموع فلسطين وبداية الانتفاضة في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٠، واحتلال مجموع أفغانستان في عام ٢٠٠١، وأخيراً احتلال العراق في آذار/ مارس ٢٠٠٣. إنه جيل «العقل التاريخي» الذي يتجاوز توفيقات العقل الإصلاحي والعقل الليبرالي وانشطار العقل العلمي العلماني ليقوم بتحليل العقل من خلال الفكر وفي قلب الواقع.

---

(١٥٦) «الأستاذ الجابري يريد أن يقصر وظيفة الفكر في التاريخ في المستوى الذي يبحث فيه ويهتم به على مسألة محددة وهي البحث في إمكانيات التوافق والوئام على حساب القيم الفكرية الأخرى المتمثلة في الدفاع عن المغامرة المبدعة، النفي الخلاق والقطيعة المسلمة بمبدأ كونية فعل المثاقفة داخل الحضارات المتعددة ومبدأ النقد ونقد النقد ومحاصرة الثوابت والأصول والأزمنة». انظر: المصدر نفسه، ص ١٦١.

(١٥٧) محمود أمين العالم، «ملاحظات منهجية تمهيدية حول نقد الجابري للعقل العربي،» في: **العقلانية العربية والمشروع الحضاري**، ص ٢٦١ ـ ٢٨٢.

تعقيـــب

طيب تيزيني(*)

يتناول د. حسن حنفي هاهنا، في بحثه حول المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر، مسألة تنال اهتماماً متصاعداً من قبل مجموعة من الكتاب والمثقفين والمفكرين العرب والغربيين، ولعله من اللافت أن الاهتمام بالمسألة المذكورة يأتي في مرحلة عربية تكاد تكون حُطاماً، وفي سياق ذلك وفي لجّته، انبعثت عملية تشكيك هائلة بالجدوى العربية فكراً واقتصاداً وسياسة واستراتيجية إلخ. وكان سقوط العراق واستباحته على أيدي الغزاة الأمريكيين ما يعتبره البعض «نهاية الموقف» بالنسبة إلى العرب، عموماً وخصوصاً. وراح هذا يترك ذيولاً عميقة في أذهان العرب وضمائرهم، خصوصاً مع تعاظم الشروخ بين جلّ النظم العربية السياسية والشعوب العربية، يداً بيد مع رفض رؤسائها وقادتها الانخراط في مشروع إصلاح وتنوير ديمقراطي في الداخل يكون بمثابة رهان الى حدّ ما من حدود الحرية والكرامة والكفاية المادية. بيد أن ما ردّت به تلك النظم على شعوبها أن اتخذت قرار الإبقاء على الدائرة مغلقة، وكأنها حسمت موقفها لصالح الاستقواء بالخارج.

ويثير الانتباه ما يسعى إليه رؤوس النظم العربية المذكورة من تكريسٍ لنمط مركّب من الاستبداد يبدو ـ مع اتساع الحُطام عمقاً وسطحاً ـ كأنه جزء منَ وجود فطري اجتماعي وسوسيوثقافي للعرب؛ نعني الاستفراد بالسلطة وبالثروة وبالرأي العام وبالحقيقة. وبقدر ما تقوى وتيرة الخطاب الأمريكي العولمي حيال استحقاقات الإصلاح والتغيير العربي، يُلحق أولئك الرؤوس في تنكرهم لها بل في محاصرة دعاتها من الشعوب العربية؛ مما ينتج وضعية ذهنية تبدو كأنها متماهية مع المقولة

(*) أستاذ في جامعة دمشق.

الاستشراقية الغربية الشهيرة: العرب جرب، ويأتي ذلك في سياق ما تطرحه ما بعد الحداثة من أن «الأنماط الأساسية»، مثل العقلانية والحداثة والفلسفة، جرى استنفادها، أي تلك «الأنماط» التي يسعى الفكر العربي ـ في شطرٍ منه ـ إلى تكريسها عربياً للبقاء في التاريخ ومن ثم للتمكن من التعامل مع العالم المعاصر المتدفق، على نحو مثمر وناجع ومفتوح، واستمراراً مع المركزية الأوروبية بصيغة المركزية الأمريكية العولمية، تتكشف في الفكر العربي والأمريكي الصهيوني مواقف تبشر بنهايات «العقل العربي» بسبب من أنه ـ في أساسه ـ «عقل لا عقلي»، أي «عقل» يتأسس **على كل ما لا يمتّ إلى «العقل العقلي»**؛ كما تدعو للاندماج في الحضارة الأمريكية وعقلانيتها، إنْ أُتيحت للعرب مثل هذه الفرصة!

هكذا، تتضح أن مسألة «العقل والعقلانية» تنغمس راهناً في أخطر اتجاهات التحول العالمي، المتمثلة في نظام عولمي يسعى إلى ابتلاع الطبيعة والبشر وإلى هضمهم وتمثُّلهم، ومن ثم تقيّؤهم سلفاً. ومن هنا كذلك، نتبين أهمية البحث الذي يقدمه الأستاذ د. حسن حنفي، فهو يأتي في لحظة هائلة من التشكيك في الموضوع، الذي يتناوله هنا. ويبدأ الباحث بضبط «موضوع» بحثه وبتحديد المفاهيم الناظمة، وفي سبيل ذلك، يسعى إلى إلقاء ضوء على ما يعتبره «مصادر» موضوع بحثه؛ خصوصاً أنه رأى الحقل الجيو اجتماعي والثقافي السياسي لذلك الأخير (أي الموضوع) ماثلاً في «الفكر العربي المعاصر».

وإذا كان الباحث يرى أن «المصادر» لا تقتصر على «الجذور والبدايات» وأنها تمتد إلى «التكوين والثمار والنهايات» بمثابتها «بنى ثقافية مستقلة أتت من التاريخ»، إلا أن هذه الاستقلالية تبقى نسبية ولا تكتسب طابعاً إطلاقياً، خصوصاً أن الكاتب يعلن أن البنى المذكورة تؤثر في التاريخ ذاته. وثمة ملاحظة تقوم على أن د. حنفي يضع يده على مقولة «الواقع» من حيث هي ـ بحق ـ الباعث على استدعاء المصادر إياها. إلا أنه في موضوع آخر من البحث يضع المسألة بصيغة يُعتقد منها أن «الدين انطلق بالعقل في سعة العلم»، كما يرى محمد عبده، ويكفي أن يكون ذلك حجة للمسلمين كي يمارسوا الاجتهاد والنظر العقلي، وفي ذلك تسقط مقولة «الواقع» بوصفها «الباعث على استدعاء المصادر». وأخيراً، قد يكون ضرورياً النظر إلى الواقع العربي المعاصر ومتطلباته من حيث هو الباعث **الأول** على استدعاء المصادر، وأن كل ما عدا ذلك من مظانّ متحررة من التاريخ العربي ومن الحاضر والتاريخ الأجنبي إنما يمرّ **عبر ذلك** الباعث وبمثابته عنصراً تابعاً له؛ على عكس ما فعل الأستاذ حنفي.

وإذا كان الأمر كذلك، فعلينا أن نشير إلى نقطة غابت عن نص حنفي أو وردت

فيه ضمناً، وهي أن «الواقع» المذكور إنما هو الناظم لعملية تأثير الخارج فيه، أي في الداخل، بالاعتبار الابيسيتمولوجي، وذلك عبر قناتين اثنتين، واحدة معرفية وأخرى أيديولوجية؛ ممّا قد يساعد على ضبط عملية التنوع والثراء في إنتاج المفاهيم والمقولات والمعضلات إلخ. . وهذا ما نجد أنفسنا الآن حياله على صعيد العقلانية والعقل والجمود والتعصب والتنوير إلخ.

* * *

لجأ د. حنفي للتوغل في موضوعه، العقلانية، دونما حرص كاف على إيجاد حدٍّ أولي لضبطه على نحو نظري ومنهجي مؤسَّسٍ ابيستيمولوجياً، حتى حينما لاحظ أنه لا يوجد تحديد لمعنى العقلانية أو العقل، بل مجرد تجليات وتطبيقات له في الحياة. . وإن وجدت تحديداً، فمعظمها من الوافد الغربي أو من العقل البديهي. ولذلك، ربما تحول مفهوم «العقلانية أو العقل» إلى فضاء مفتوح يمكن أن يُدرج فيه من المسائل والمشكلات والإشكاليات والمعضلات ما يتواءم مع مرجعية الباحث المعني الفكرية، عموماً وخصوصاً. بل إن د. حنفي يختزل الكلام على ذلك بوصفه «تخفيفاً من الإحساس بعقدة النقص أمام حضارة غربية عقلانية معاصرة»، وهو بهذا، يحيل الفكر العربي المعني إلى حالة «لا عقلية ولا عقلانية». وبناء على ذلك، فقد تعيّن علينا أن نضع «كل ما طُرح عربياً على الصعيد نفسه خارج ما طُرح غربياً». وسوف يتعين علينا حالئذٍ أن ننظر إلى ما قدمه بعض الباحثين العرب من بحوث في العقلانية والعقلية والعقل (بعد استعادته بصيغة الفكر) على أنه «خارج الموضوع». هذا من طرف؛ ومن طرف آخر، قد نقول إن ما قدمه حنفي من تعريفات وتحديدات ومواقف عن العقلانية في بحثه ليس كافياً أن ننظر إليها بمثابتها تجليات وتطبيقات لها. وسوف نلاحظ صواب هذا الرأي، النسبي، حين نشير إلى أن الباحث وضع تلك التعريفات إلخ. . خارج حقل **الإنتاج** المعرفي في التاريخ كما في المجتمع العربي، وإن ما أورده في سلسلة متتالية ذات طابع سردي.

ولعل الباحث د. حنفي لو تخفف ـ على مدار بحثه ـ من مقولة «العقل والعقل العربي» واستبدلها بمقولة «الفكر والفكر العربي»، لكان الأمر أكثر قدرة على مقاربة المسألة. ومع ذلك، فقد أورد نقاطاً مهمة بثها هنا وهناك في بحثه يمكن النظر إليها على أنها «مادة بحثية» أولية مهمة للموضوع المعني. من ذلك ما كتبه من أنه «لا فرق بين أنصار المذاهب الفقهية أو الفئة المتفرجة، فالتقليد واحد مع اختلاف المقلَّد». فعلى صعيد التعريف بالسلب، يمكن القول بأن الإبداع ـ الوجه المعاكس للتقليد ـ هو لحظة من لحظات الفاعلية العقلية وإنها شرط من شروط العقلانية؛ ممّا قد يسهم في

ضبط ما يندرج تحت ذينك المفهومين. لقد أوغل الأستاذ حنفي في تسقّط كمٍّ كبير من «تجليات» هذين الأخيرين؛ ولكنه لم يلجأ إلى «سسْتمة» تلك اللحظات، إذ تركها «داشرة» وخارجة على احتمال كونها مؤسِّسة لهما.

ومتابعةً لتلك المسألة، قد نرى أن المادة «العقلية» الفنية، التي أتى عليها الباحث منذ بواكير الفكر «العقلي» في التاريخ العربي الإسلامي وحتى المرحلة الراهنة، من شأنها أن تضع يدنا على ما يمكن أن يكون لحظة تأسيسية مهمة في مفهوم «العقلية والعقلانية»؛ نعني ـ ومنذ المعتزلة خصوصاً ـ النظر إلى «العقل كفاعلية عقلية» بمثابته موضوع البحث فيه أولاً، ومنهج النظر بذاته ثانياً، ومرجعية التوجه الاستراتيجي فيه ثالثاً. وقد لاحظنا أن من الباحثين العرب قد قاربه مثل هذه الرؤية، ولعل الباحثين فؤاد زكريا ومحمد عابد الجابري وغيرهما قد أنجزوا ما هو جدير بالتبصر على هذا الصعيد المخصّص. وبهذا الصدد، نلاحظ أن الأستاذ د. حنفي لم يعرف ما أتى عليه من آراء تأخذ بالقول بعلاقةٍ شبهِ تضايفية بين العقل والإيمان، عرضاً ابيستيمولوجياً. وربما كان ذلك ضرورياً حفاظاً على الحدود المنطقية بين المفاهيم أولاً، وبغاية إنتاج مزيد من استكشاف موضوع بحثه، العقلانية والعقل (بالمعنى الذي ذكرناه سابقاً وهو الفكر).

فالقول بأن «الدين والعقل صنوان»، كما يرى رشيد رضا، ربما من شأنه أن يكسّر سياقات الفريقين الاثنين كليهما، ويفتح الحدود على عواهنها؛ ليس بينهما فحسب، بل كذلك مع الأنساق الذهنية الأخرى، كالفنّ والعلم والأسطورة، إذ ليس من غضاضة أن نرى في تعددية تلك الأنساق احتمالاتٍ متعددةً لتعبير البشرية عن حاجاتها: إن هذا ليس ذاك، وإن ذاك ليس هذا؛ وإن وجدت نقطة مشتركة بينهما تقوم على أن كلاً منهما يحمل لغة دلالية معينة. وبهذا، قد تكون العودة إلى كانط (Kant) واردة، حيث نرى أنه ـ أمام ضرورة الضبط الابيستيمولوجي للحدّين المذكورين وعدم إمكانية أو صعوبة استنطاق الحدّ الديني بلغة منطقية «عقلية» من داخله وبما تقدمه آلياته الذاتية ـ أعاد النظر في هذا الأخير فوضعه موضع المصادرة المنطقية والوجودية. وهذه المصادرة ليست نفياً للحد المذكور، بقدر ما هي إقرار به بما هو حدّ ديني له خصوصيته. أما أحد أطراف هذه الخصوصية فلعله يتمثل في أن مرجعية هذا الحد الديني، إنما هي «عقل ديني» يجد مرجعيته هو نفسه في نطقة الإقلاع الكبرى، الإله.

ومن الأهمية بمكان أن يجري تمييز ما بين المفاهيم الثلاثة، العقل والعقلية والعقلانية، كي يتسق الحديث على الأنماط، التي أتى عليها الأستاذ حنفي وحددها بـ «العقلانية الإصلاحية والعقلانية الليبرالية والعقلانية العلمية». فأولاً، ينبغي قلب

مفهوم «العقل» إلى مفهوم «الفكر»، كي يجري تحاشي الدخول في النزعة الجوهرية أو الجوهرانية، التي تلح على وجود جوهر (عقلي) ثابت لدى شعب أو آخر (وقد انتقد د. حنفي هذه النزعة بدقة)؛ ممّا يُخرج الأمر من التاريخ؛ في حين يظهر الفكر «بمثابته ملكة معطاة تاريخياً وقابلة للنمو تاريخياً» وكذلك للظهور بـ «ثوابت متغيرة أو قابلة للتغير». أما مفهوم العقلية فهو فعل العقلنة أو فعل التفكّر؛ وهذا كذلك ربيب التاريخ، ومن ثم هو حالة مفتوحة حتى على ما يمثّل خطوة باتجاهها، بحيث تنطوي كذلك على «اللاعقلية أو اللاتفكّر»، نقول بهذا، كي نحافظ على ما يجعل العقلية مرحلة تاريخية بلحظات متعددة من النضج، ومن ذلك لحظة الضمور أو السذاجة أو العته، وغير ذلك من مظاهر «إيجابية» و«سلبية».

وأخيراً، تبرز العقلانية بمثابتها منظومة من المفاهيم والقيم، التي تشتمل خصوصاً على «الفهم والترشيد»، في حقول مختلفة ومتعددة، بحيث يبدو الفهم مرشّداً أو الترشيد مفهّماً. لكن الأستاذ حنفي يستخدم المصطلح المذكور غالباً بدلالته الأولى. ويغدو ذلك أكثر بعداً عن واقع المسألة، خصوصاً إذا غُيّب عنصر المؤسسة والتمأسس. ومن شأن ذلك أن ينظر إلى العقلية بمثابة مصطلح فلسفي أو سيكولوجي، في حين يحتمل مصطلح العقلانية أن يتمرّد باتجاه الاقتصاد والسياسة وكل حقول المجتمع، ولهذا، قد نجد ضرورة الوقوف الحذِر والمتحفظ أمام العناوين الثلاثة، التي طرحها الأستاذ الباحث بمثابتها مداخل إلى ما يعتبره مصادر «العقلانية»، في الفكر العربي المعاصر. فهو ـ في رأينا ـ عالج مصادر «النزعة العقلية» للفكر المذكور. وهذا ما يتوافق على عودته إلى الحركة الوهابية والشهرستاني وابن حزم، مثلاً. وعلى الرغم مما نراه قابلاً للتحفظ عليه في بحث الأستاذ حنفي، فإنه قدم إثارات عميقة ودقيقة وحافزة على صعيده.

المناقشـــات

١ ـ عصام نعمان

يقول الإمام محمد عبده في **خطأ العقلاء** إنهم «لم يقارنوا بين ما حصلوه وبين **طبيعة الأمة** التي يريدون إرشادها». فالأمم في أحوالها العمومية كالأشخاص في أحوالهم العمومية، لكل منها فرادتها، كما يشرح الدكتور حسن حنفي فكر محمد عبده في بحثه القيّم، مع تسجيلي تقصيره في الإشارة إلى الأعمال اللافتة في هذا المجال لكلٍ من ناصيف نصار وعبد الإله بلقزيز وعادل ضاهر وأدونيس وغيرهم.

يستوقفني مصطلح أو توصيف «**طبيعة الأمة**». هل للأمة طبيعة؟ هل طبيعتها جوهر ثابت أم ظاهرة متحوّلة؟ ما الثابت والمتحول في طبيعة الأمة؟ ثم، ما هي العوامل الرئيسة في تحقيق تحوّلها المنشود؟

في انتظار رأي الدكتور حنفي وغيره من المشاركين أجازف بتبني رأي محمد عبده بأن للأمة طبيعة. غير أنني أجزم بأن طبيعة الأمة، شأن أية ظاهرة كونية، قابلة للتحول. فالتحول قانون كوني يتناول الظواهر الكونية جميعاً. ومع ذلك فإني أرى أن ثمة صفةً أو ميزة في طبيعة الأمة، كما الأشخاص، تبدو ثابتة أو، على الأقل، مستمرة بفعالية متفاوتة التأثير على مر الزمن. إنها، بمعنى من المعاني، تعبيرٌ عن فرادة الأمة التي حدثنا عنها محمد عبده.

ما الصفة الثابتة أو الفاعلة في طبيعة الأمة التي تنطق، جزئياً، بفرادتها؟

أجازف مرة أخرى بالقول إنها النفاق. هل خَطَر على بال أحدكم أن يحصي عدد المرات التي وردت في سَوَر القرآن وآياته البيّنات كلماتُ: «النفاق»، «المنافقون» و«المنافقات»؟

إن كثرةَ هذه الكلمات توحي بأنها شكّلت في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم مشكلةً مقلقة، وإلاّ لما كان تفاعل الرسول الأعظم مع مجتمعه ومحيطه على نحو

حفّز الوحي بهذا العديد من الكلمات المترع بالتنديد والتحذيرات.

ألا يبدو النفاق، بعدُ، حياً وفاعلاً في حاضرنا؟

إذا كان النفاق سيد مسيرة هذه الأمة من الجاهلية الأولى إلى المجهولية المعاصرة، فكيف أمكنها أن تفوز وتتألق في زمان ومكان؟ وماذا حدث لها أو فيها حتى وهنت وهانت وانحطت منذ زمن طويل؟

لقد طال زمن التراجع والانحطاط. وما الانحطاط؟ أليس هو الإدمان على التراجع؟

إن مأساوية الواقع تلحّ على طرح سؤال مفتاحي: إذا كان النفاق صفةً كيانية، وجودية، ومزمنة في طبيعة الأمة، كيفَ السبيلُ إلى تجاوزها على نحوٍ يسمح بإعادة تجديد الأمة وتفعيلها في منظور حضاري إنساني لتحيا وتنتج قيم خيرٍ وعدل وجمال، وتعيش في وئام وسلام كعضو فاعل في مجتمع الأمم؟

تُرى، هل يمكنُ تفسير الانحطاط وتجاوزه من خلال جدلية التقليد الجامد والسلطان الجائر والعدو الطامع التي أطرحها في مجال الاستجابة لتحدي التغيّر والنهوض المطلوبين[1]؟.

أشارك القائلين بمقولة إن «وظيفة الفكر في التاريخ ليست مجرد البحث عن التوافق والوئام»، بل ادعي الانتماء إلى ما يسميه حنفي «الجيل التاريخي الذي يتجاوز توفيقات العقل الإصلاحي والعقل الليبرالي وانشطار العقل العلمي العلماني ليقوم بتحليل العقل من خلال الفكر وقلب الواقع». فماذا تراها تكون، في مجال هذا النضال، القيم الحضارية والأدوات المعرفية والمناهج الموضوعية والآليات العملية التي تُسهم في وضع الأمة على سكة التجدد والتقدم؟

٢ ـ سعيد بنسعيد العلوي

يتوسع حسن حنفي، في بحثه هذا، في معنى العقلانية فيشمل تيارات مختلفة ويضم مفكرين من منابر مختلفة: جمال الدين الافغاني، لطفي السيد، محمد عبده، طه حسين، حسن البنا وغيرهم.. يتسع المعنى ليكون الاحتكام إلى العقل، في كل وجوه الاحتكام الممكنة. من اليسير علينا أن نتفهم كيف يعسر على الباحث، مهما اتسع أفق نظره وهو يعرض لموضوع مماثل، أن يشمل كل الوجوه التي تبرز العقل وحضوره بكيفيات دالة. بيد أني، مع وعيي بدقة هذه الملاحظة، لا أملك نفسي من

---

(١) عصام نعمان، **هل يتغير العرب؟** (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ٢٠٠٣).

مؤاخذة الأستاذ حنفي على عدم التفاته إلى كتابات جملة من اصلاحيي المغرب العربي (عبد العزيز الثعالبي، عبد الحميد بن باديس، محمد الحجوي، علال الفاسي وآخرون). هذه ملاحظة أولى أسوقها بين ملاحظات أخرى. ثانيتها أن الأستاذ حسن حنفي لم يلتفت كذلك إلى مفكرين وأنماط من الكتابة يحضر فيها العقل، ويكون من المفيد أن نستقصي معنى العقلانية من النظر في كَيْفِ الكتابة والنظر في هذه الكتابات: من ذلك كتابات المؤرخين الذين سعوا، في الفكر العربي الإسلامي، إلى أن يتعقلوا فعل الكتابة التاريخية ودلالة التاريخ في الثقافة العربية الإسلامية. والأمر نفسه نقوله عن كتابات، بعض كتابات، علماء الاجتماع العرب المعاصرين على الأقل.

الملاحظة الثالثة تتعلق بغياب العقل في فكر الحركات الإسلامية المعاصرة، وهي ملاحظة وجيهة أشاطره الرأي فيها، ومن المفيد أن تصدر هذه الملاحظة عن مفكر له سعة ثقافة حسن حنفي وعمق معرفته بالفكر الإسلامي في مراحل تطوره.. ولعل ما أود إضافته، في هذا الصدد، هو أن العقل يغيب في فكر تلك الحركات الإسلامية لأنها لم تكن في حاجة إلى العقل، فلم تكن تفتقده لتستحضره.. ولننظر، على سبيل المثال، كيف يغيب الشاطبي والفكر المقاصدي كله عن ذلك الفكر.. لهزالته ووثوقيته ومعاداته، العلنية أحياناً، للعقل والمعرفة والنظر عامة.

ملاحظتي الأخيرة هي، ولو كنت لا أميل إلى التشاؤم طبعاً لاَ تَكَلُّفاً، أن تفاؤل حسن حنفي وحماسته لما أسماه جيل العقل التارخي حماس يفتقر إلى السند والتبرير. نعم، هناك مقاومة وارتفاع في وتيرة المقاومة: احتلال العراق، والتقتيل والإبادة في فلسطين.. ولكن المعنى في ذلك يكمن، من جهة أولى، في قوة الإعلام والفضائيات تخصيصاً، إذ تظهر مدى شراسة وفظاعة ما يحدث، وإذ تكشف عن غطرسة وسوء هيمنة المارد الوحيد المتجبر واستفراده بالساحة، نظام القطبية الوحيدة أو الواحدة ـ وهذه هي الجهة التابعة ـ أما الفكر العربي المعاصر، فإني أجده في حال من الوله والدهشة، بل والغيبة حيناً آخر.

٣ ـ عبد الإله بلقزيز

لا أجدني على كبيرِ خلافٍ مع الأخ د. حسن حنفي في تصنيفه لتيارات الفكر العربي المعاصر، وفي تعيين المنتسبين إلى هذا التيار أو ذاك من المفكرين العرب. لكني أحسب أن الموضوع المطلوب في هذا البحث، كما في الذي سيتلوه ضمن هذا المحور الأول من الندوة، هو المصادر الفكرية ـ الداخلية والخارجية ـ التي انتهل منها الفكر العربي عقلانيته، أو قُل أسَّس لحظةً عقلانية فيه بتأثيرٍ منها. وهو ما لم أعثر على أيّ

قرينة على العناية به في البحث، حيث انصرف الباحث إلى عرض تيارات العقلانية والتنوير في فكرنا المعاصر على نحوٍ خاص. ولعلي أدرك سلفاً بأن د. حنفي ربَّما التمس لنفسه عذراً في هذا الذي كتبه بأنَّ عَرْضَ مصادر العقلانية والتنوير لا ينبغي أن يأتي استعراضاً بَرَّانياً يُعَرِّف بالوافد والمؤثر بمعزل عن حركة الفكر العربي ذاته: أي كيف يتمثل (الفكرُ ذاك) مصادرَه ويُدْرِجها في حركته الداخلية، ويعيد تصنيع قيمها في تأليفه. ومع تسليمي بوجاهة مثل هذا التبرير، فلستُ أجد في بحثه ما يشهد له، إذْ أتى خلواً مما يدل عليه في تضاعيف التصنيف الذي قام به ـ وهو شامل وجيّد ـ ما يُلْقِي الضوء على أثر تلك المصادر والينابيع في فكرنا العربي.

٤ ـ محمد نور الدين أفاية

يندرج بحث الأستاذ حسن حنفي، بكل تأكيد، ضمن الاهتمامات الكبرى التي انشغل بها، هو وغيره، حول العقلانية والتنوير. وهي اهتمامات تدخل، بكيفيات مختلفة، ضمن مشروع النهضة الذي يبدو وكأنه معرّض باستمرار إما للتأجيل وإما للإجهاض، وإما للغياب لاعتبارات يتداخل فيها مكر التاريخ بتواطؤات قوى التقليد واللاعقل.. الخ.

وإن كنا نناقش بحثاً يغيب صاحبه لكي يرد على ملاحظاتنا وأسئلتنا، فلا بأس من ان نطرحها على أنفسنا في سياق تكوين وعي نقدي يقظ برهانات العقلانية والتنوير.

نلاحظ على ورقة الاستاذ حنفي نوعاً من اللاتوازن في إبرازه لأهم «العقلانيات» التي أتى على ذكرها، إلا أنه في اقترابه من قضية العقل والعقلانية يقوم بذلك اعتماداً إما على السلب حين يعتبر بأنه «لا يوجد تحديد لمعنى العقلانية أو العقل، بل مجرد تجليات وتطبيقات في الحياة الاجتماعية والسياسية»، وإما على الحكم عليه باعتباره شعاراً أكثر منه مفهوماً، لأنه «لم يتحول بعد إلى فكر دقيق ومفاهيم محددة»، وإما على اعتبار الحديث عن العقل والعقلانية هو «تلبية **رغبة**، أو تعبير عن **حاجة** أو هو تخفيف من الإحساس بقدرة النقص أمام حضارة غربية عقلانية». وإمّا أنه يعتبر ان الخطاب العربي عن العقل هو **خطاب إنشائي**.

السؤال هو كيف يمكن إنجاز ـ ولربما هذا هو موضوع هذا اللقاء ـ عمل تركيبي لحصيلة «العقلانية والتنوير» ـ مع الإشارة إلى أن التنوير يمثل لحظة متقدمة في تطور العقلانية في السياق الأوروبي على أساس أنها أدمجت مطلب النقد كشرط تأسيسي للتنوير للخروج من الحجر الذي يفرضه المجتمع على ناسه، وكقاعدة تكوينية تجعل من العقل قادراً، باستمرار على محاسبة ذاته ومساءلة مقوماته ضمن مناخ من

الحرية والقدرة على المبادرة. إذاً كيف يمكن إنجاز هذه الحصيلة انطلاقاً من ملاحظات مبدئية تنفي وجود تحديد دقيق للعقل، أو تعتبره مجرد شعار، أو تلبية لحاجة، أو كل الخطابات عن العقل التي تغلب عليها نزعة إنشائية.

٥ ـ حسن حنفي (يرد)

١ ـ التعقيبات على أنواع.

أ ـ استعمال النص المعقَّب عليه كمناسبة لإظهار رؤية المعقِّب وعلمه، يحيل الموضوع إلى الذات، والآخر إلى الأنا. وهو أمر طبيعي في علوم الهرمنيطيقا.

ب ـ طلب المعقِّب من المعقَّبِ عليه أن يكمل المادة العلمية وأن يذكر ما فاته، وأن يزيد ما نقص أمر طبيعي. فالكَمّ لا حدود له. والإحاطة بكل الأمثلة مستحيلة وإلا قضى الباحث عمره في الإحصاء الكامل. وهو ما لا يتم حتى في العلوم الطبيعية. ويكتفي بالاستقراء الناقص الذي يشفع له مبدأ اطراد الطبيعة. وكذلك الأمر في العلوم الإنسانية، يكفي من الأمثلة ما يعطي النماذج. لذلك كان التصنيف إحدى وسائل المعرفة وهو ما سمي قديماً «إحصاء العلوم».

٢ ـ إن استقلال الأبنية الثقافية التي تكلست في الثقافة بعد أن نشأت في التاريخ نسبية. ثم تتحول إلى مطلقة بعد أن تنفصل عن الزمان والمكان وتصبح تصوراً للعالم ومعياراً للسلوك. وهكذا نشأت معظم العقائد والفرق الكلامية.

٣ ـ لا تعارض بين أن تعبر العقلانية عن الواقع كحاجة، وعن العقل كأساس. فالعقل والواقع واجهتان لشيء واحد، وإلا ففيم الإعجاب بهيغل؟ والوحي يستند إلى هاتين الدعامتين بحيث يتماهى الوحي والعقل والواقع. وهذا التماهي هو أساس الاجتهاد. فالعقل يكشف العلة الرابطة بين الأصل والفرع لتعدية نفس الحكم.

٤ ـ تصعب التعريفات النظرية مسبقاً للموضوعات دون واقع إحصائي أو تجارب معاشة. فالتعريفات النظرية المسبقة متعددة بل متباينة إن لم تكن متضاربة ومتناقضة. وكيف يمكن إعطاء تعريف نظري مسبق للعقلانية وهناك عشرات من المذاهب العقلية في كل حضارة؟

٥ ـ لا ريب أن العقل والعقلانية في الفكر العربي المعاصر إنما ينشأ من المرآة المزدوجة التي تعكس صورتنا في الغرب، وتعكس صورة الغرب فينا منذ أدب الرحلات، **تخليص الإبريز** نموذجاً. فصورة الغرب عندنا العقل والعلم والتقدم والإنسان والمساواة والحرية. وموضوع الندوة «حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر» إنما هو ناتج عن هذه المرآة المزدوجة. فلولا أننا على اتصال بالغرب

الحديث منذ أكثر ما يزيد على قرنين من الزمان لما نشأ همّ العقلانية عندنا، ولما بحثنا عن جذورها في تراثنا القديم عند المعتزلة وابن رشد، بل ولما استخرجنا آيات العقل في القرآن الكريم للدفاع عن أنفسنا ضد اتهامنا باللاعقلانية أو لتأسيس حاجتنا المعاصرة إلى العقلانية، ليس فقط في الوافد، ثقافة الأقلية، بل أيضاً في الموروث، ثقافة الأغلبية. التأسيس المعرفي النظري الخالص يقوم به باحثون آخرون مولعون بذلك. إنما الواقع هو تحديد العلاقة بين الأنا والآخر في حياتنا المعاصرة والتي مازال يشوبها منطق العلاقة بين عقدة النقص عند الأنا وعقدة العظمة عند الآخر. وهو منظور عملي حياتي يحكمه منطق الصراع.

٦ ـ إن التعريفات خارج الحقل المعرفي ليست سرداً. فالسرد الموضوعي مستحيل. بل هي رؤية وإعادة بناء، أقرب إلى الوصف الظاهرياتي (الفينومينولوجي). والوصف أحد أشكال التعريف. والحقل المعرفي ابن التاريخ، تطور يكتمل في بناء كما فعل كانط في الجزء الثاني من **نقد العقل الخالص**. **تاريخ العقل الخالص** سابق على «الهندسة المعمارية (Architéchtonique) للعقل الخالص».

٧ ـ يخشى من مقولة «العقل العربي» الوقوع في نظرة عنصرية عرقية للعقل على طريقة القرن التاسع عشر في الغرب والشخصيات الوطنية المحددة الجوهر والسمات الأبدية «العقل الغربي»، «العقل الشرقي»، «العقل اليهودي». يعني العقل هنا نتاج التفكير عند العرب أو في الغرب أو في الشرق... الخ. والحكم على الماهية أو الجوهر حكم أيديولوجي مسبق في حين أن الحكم على التجليات أو الأعراض حكم علمي نتيجة لاستقراء تاريخي. والقادر على إصدار حكم كلى شامل على الجوهر والماهية بدعوى «النسقية» فليفعل بكل ما في ذلك من مخاطر. تعليق الحكم أقل من خطر تعميم الحكم.

٨ ـ إن التضايف بين العقل والإيمان أحد إنجازات الفكر الإسلامي القديم عند المعتزلة والفلاسفة بل الأصوليين والصوفية المتأخرين. وهو ما أصبح، بعد عصر الترجمة من العربية إلى اللاتينية في العصر الوسيط الأوروبي، أحد مصادر العقلانية في العصر الوسيط المتأخر وفي العصور الحديثة. فقد كان النموذج الغربي، اليهودي المسيحي، يقوم على تجاوز الإيمان مقتضيات العقل. فالاختيار في اليهودية بلا مبرر. والتثليث في المسيحية سر لا يمكن نفاذ العقل إليه. وبفضل هذا التماهي بين العقل والوحي في الإسلام نشأت حركة المفكرين الأحرار في الغرب منذ القرن الحادي عشر (بيرانجيه التوري وأنسيلم البساطي)، وأبيلار في القرن الثاني عشر، وسيجر البرابنتي والرشدية اللاتينية في القرن الثالث عشر.

٩ ـ إن التمييز بين «العقل» و«العقلية» و«العقلانية» تميزات أكاديمية فقهية يقوم بها القادر عليها. وهي وجهة نظر، ومقاربة ذاتية وليست تمييزاً موضوعياً يتجافى عنه التواضع العلمي. أما الحديث عن الأنماط أو الوظائف التي قام بها العقل في الفكر المعاصر فإنما يخضع للتيارات الأساسية فيه: الإصلاح الديني، والفكر الليبرالي، والتيار العلمي العلماني.

١٠ ـ إن التسليم بطبيعة الأمة كما يقترح محمد عبده لا يخاطر بالحكم عليها بأنها النفاق. فهو تعميم يتجاوز البحث العلمي الرصين. وله شواهد مناقضة في شجاعة العلماء، والجهر بالحق أمام السلاطين. وأعظم شهادة قول حق في وجه إمام جائر. وهجوم القرآن على النفاق والمنافقين وكذلك المتكلمين في دراستهم للصلة بين الإيمان والعمل يناقض الحكم بالنفاق على طبيعة الأمة كما فعل إبراهيم عبده في الحكم على مصر بأنها «أرض النفاق» أو جمال حمدان بأنها «أرض النفاق والطغيان».

١١ ـ الحكم على الفكر المقاصدي خاصة عند الشاطبي بأنه فكر يغيب عن العقل «لهزالته وتوقيته ومعاداته العلنية أحياناً للعقل والمعرفة والنظر عامة» حكم متسرع، ويجافي كتابات الشاطبي. فالعقل أحد مقاصد الشريعة، مقاصد الشارع، لماذا وضعت الشريعة ابتداء مع الحياة (النفس)، والحقيقة (الدين)، والكرامة أو حقوق الإنسان (العرض)، والثروة الوطنية (المال).

١٢ ـ التفاؤل بمقدرة «جيل العقل التاريخي» منذ المعتزلة الأوائل مروراً بالفلاسفة خاصة ابن رشد حتى جهود التيارات الرئيسية الثلاثة في الفكر العربي المعاصر إنما هو ناتج عن الرؤية التربوية للمفكر والمصلح والمنشغل بالصالح العام. وهذا الموقف التربوي يتجاوز نقد الذات، وبيان السلب إلى تشجيع الذات وبيان الإيجاب وإلا لتوقف التاريخ، وعمَّ الإحباط، وهبطت العزائم. وحكم الواقع لا ينفصل عن حكم القيمة. بل إن الواقع قيمة بالقوة، والقيمة واقع بالفعل.

١٣ ـ اللاتوازن في «العقلانيات» المعاصرة أمر طبيعي ليس في ذاته بل بسبب أهمية العقلانية الإصلاحية على غيرها من العقلانيات الليبرالية والعلمية العلمانية. فالأولى عقلانية الجماهير، والثانية عقلية النخبة. الأولى عقلانية الموروث، والثانية عقلانية الوافد.

١٤ ـ التحديد عن طريق السلب، العقلانية المضادة، أكثر تواضعاً من التحديد عن طريق الإيجاب، ما هي العقلانية. فقد تتحدد الآراء في السلب أن العقلانية ضد الخرافة والسحر والوهم والارتجال والعشوائية في حين تتعدد تعريفات العقلانية إيجاباً طبقاً لمذاهبها. وهي قوة اللاهوت السلبي، وصف الله بما ليس هو عليه، على

اللاهوت الإيجابي، وصف الله بما هو عليه. الأول يؤدي إلى التنزيه، وهو أقرب إلى صورة الله، في حين يوقع الثاني في التشبيه. والحكم على العقلانية باعتبارها شعاراً أو تلبية لرغبة أو حاجة ومن ثم الحديث عنها في صيغة إنشائية وصف لواقع الخطاب العربي المعاصر في تناوله للعقلانية.

١٥ ـ محاولة عمل تركيبي لحصيلة العقلانية والتنوير ومطلب النقد كشرط أساسي، والقدرة على المبادرة إنما تعكس وظيفة العقلانية وتطورها في الغرب. وهذا لا ينفي أنه حتى الآن في الفكر العربي المعاصر لا يوجد تحديد دقيق للعقلانية من داخل هذا الفكر وليس من خارجه في التراث الغربي أو في قواميس الفلسفة وموسوعاتها أو من اجتهاد الباحث نفسه الذي هو في الغالب «عربي بين ثقافتين» وأكثر ميلاً إلى الثقافة الغربية باعتبارها هي التي فصلت معاني العقلانية ثم ذاعت وطغت على معانيها الموروثة عند المتكلمين والأصوليين والفلاسفة والصوفية.

الفصل الثاني

المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر

رضوان السيد(*)

يتّسم سؤالُ «العقلانية» في الفكر العربي والإسلامي المعاصر بعدة صعوباتٍ وتعقيدات. وتتمثّل تلك الصعوبات أولاً بالتحديدات المتصلة بالعقلانية من جهة، وبالمعاصرة في الفكر العربي من جهة ثانية.

ولكي لا نخوض طويلاً في التعريفات المنهجية (سوسيولوجيا المعرفة) والتاريخية، أشير إلى أنّ هذا المفرد: «العقلانية» استُخدم في الفكر العربي، خلال المائة عام الأخيرة بثلاثة معانٍ رئيسية: **أول** هذه المعاني اعتبارهُ مُرادفاً لمصطلح **العلم**، والمعني بالعلم في السياقات التي كانت تستخدمُها مجلة **المقتطف**، بل واستخدامات البستاني في **دائرة المعارف**، ومحمد فريد وجدي أيضاً في دائرة معارفه للقرن العشرين؛ كلُّ هؤلاء يعنون بالعلم البحوث العلمية في العلوم البحتة والتطبيقية والتي ظهرت فيها بالتجربة وتطوُّر أدوات البحث وآلياته مستجداتٌ غيَّرت صورة العالم أو رؤيته. وقد صار العلمُ أو الأمارةُ على العلمية والعقلانية أو عدمهما كما هو معروف آنذاك، القول بنظرية داروين في النشوء والارتقاء أو التطور أو معارضتها. والمعنى **الثاني للعقلانية**، الذي تلا المعنى الأولَ في الظهور ذو أبعادٍ أيديولوجية أوضح، وهو أدنى إلى الـ (Rationalism) المعروفة عند ماكس فيبر (M. Weber)، ويعني اللجوء إلى المشاهدات والوقائع في النظر إلى قضايا المجتمع والدولة، والإفادة من التجارب الغربية في هذين الشأنين، وما يتعلقُ بهما من إدارةٍ للشأن العام (فصل

(*) أستاذ الدراسات الإسلامية في الجامعة اللبنانية.

الدين عن الدولة)، والابتعاد في الفكر والعمل عن الميتافيزيقيات والموروثات، وصولاً إلى اعتناق أيديولوجيا التحديث أو الحداثة. ولذلك درج العلمانيون التقدميون على قَرْن العقلانية بالثورة العلمية في القرن التاسع عشر من جهة، وبالتنوير من جهةٍ ثانية، إشارةً إلى ما عُرف بعصر الأنوار في أوروبا، في القرن الثامن عشر. والمعنى **الثالث** ـ وهو الذي درج عدة كُتَّابٍ على استعماله في العقود الأخيرة، وهو يعني عندهم اللجوء إلى ربط الأسبابَ بالمسبِّبات، والإصغاء إلى العملي والواقعي في المسائل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، دونما أيديولوجيا حاكمة، ودونما ربطٍ للعقلانية هذه بمذهب فكري أو نزوعٍ ثقافي معينٍّ؛ وإن قيل أحياناً بارتباطها بالمصلحة.

أما الفكر العربيُّ المعاصر، فالصعوبةُ في تحديده، تعودُ للاختلاف حول امتداد حقبته أو أزمنته. فهناك نزوعٌ لدى تيارات فكرية عربية لدمج المصطلحين الحديث والمعاصر معاً، بحيث يُعتبر القرن العشرون مسرحاً لهذا الفكر في استمراريةٍ لا تنقطعُ لدى سائر التيارات العلمانية والقومية والإسلامية. لكنني أرى أنّ التحولات العميقة التي حدثت في الفكر العربي بعد الحرب الثانية، ولدى العقلانيين الأيديولوجيين، كما لدى الإسلاميين، تُسوِّغُ بل تفرضُ التفرقة بين العقلاني الحديث والعقلاني المعاصر، وبين الإسلامي الحديث والإسلامي المعاصر. ولستُ أقصِدُ بالتفرقة حصراً ما درج المثقفون العرب على الاستناد فيها إلى «قطيعة» فوكو؛ بل إلى الاختلاف في الإشكاليات المطروحة أو الحاكمة، والاختلاف في الحلول المقترحة بناءً على التمايُز في التشخيص والتقويم.

لقد حدث تغيُرٌ في ما يسميه فلهيلم دلتاي وآخرون: رؤية العالم، لدى المثقفين والمفكّرين العرب، ولذلك اختلفت مصادرُهُم المرجعية أو المعرفية والأيديولوجية. فما اختفى العلميون العلمانيون والأيديولوجيون (التنويريون) تماماً؛ لكنْ غلب على البيئات الثقافية العربية العقلانيون التقدميون والماركسيون، ومصادرُهُم المعرفية مختلفة، كما أنّ مرجعيتهم ليست عصر الأنوار؛ بل الماركسيةُ اللينينية وعقلانيتُها المادية الجدلية، ولدى الآخرين العقلانية التاريخانية والإيبيستمولوجية. أما لدى الإسلاميين فقد اختفى تقريباً الإصلاحيون، ذوو النزوع العقلاني بالمعنى الثالث، لصالح الإحيائيين والأصوليين الذين يكتفون بالحملة على العقلانيين بكلّ المعاني. ونشهدُ في العقدين الأخيرين عودةً من جانب «العقلانيين الجُدُد» إلى عصر الأنوار؛ في حين يرجع بعضُ «الإصلاحيين الجُدُد» إلى عقلانية الإصلاحيين الأوائل؛ وإن اختلفت طرائقُ العودة وسياقاتُها لدى هذه الأطراف الجديدة.

أولاً: كسوف العقلانية التنويرية، وصعود الخصوصية والتأصيل

شكّلت الحربُ العالميةُ الثانية، كما سبق القول، حداً فاصلاً، لدى كثرةٍ من المثقفين العرب بين العقلانية التنويرية، ذات المرجعية الغربية، والأُخرى ذات الطابع الخصوصي والتأصيلي. ويمكن قسمةُ هذا التوجه الجديد إلى قسمين: **أحدُهُما** ثقافي عامّ مثّله مثقفون وكُتّاب مثل: طه حسين وعباس محمود العقاد وتوفيق الحكيم وأحمد أمين. **والآخر** أكاديمي في الأعمّ الأغلب، وبقي داخل أسوار الجامعة، ومثّلته مدرسة مصطفى عبد الرازق الفلسفية. وفي حين بقي السؤال أو الإشكال لدى القسم الأول من هذا التوجه: العقل والعقلانية، واختلاف «عقل الشرق» عن «عقل الغرب»، وخصوصيات العقلانية الشرقية أو الإسلامية؛ فإنَّ القسم الأكاديمي من هذا التوجه أو التيار وضع الإشكالية (دور العقل) تحت عباءة الأصالة، وأيّ تيارات التفكير الإسلامي القديم أكثر أصالةً واستقلالاً عن موروثات الفكر اليوناني؛ مع عدم تجاهُل مسألة الخصوصية في ذلك.

بعد بداياتٍ في العقلانية المثالية والتنويرية، أقبل عباس محمود العقّاد على الكتابة في الإسلاميات، واستمرَّ في ذلك منذ أواخر الثلاثينيات وحتى وفاته أواسط الستينيات من القرن الماضي. كتب أولاً في **عبقريات** رجالات الإسلام الأوائل ومن ضمنهم النبي والخلفاء الراشدون. ثم أفضى به النجاحُ الذي لاقتْهُ تلك التراجمُ «المعقلنة» إلى التأليف ضمن المنظور نفسِه في الأنبياء، والعقل، والمرأة، والإنسان، والديمقراطية.. وكلُّ ذلك من منظورٍ إسلامي. وطريقتُهُ في كتابة التراجم والسِيَر الذاتية، مختلفةٌ عن طريقته في طرح المفاهيم والموضوعات الإسلامية الأخرى. في التراجم يلجأُ العقّاد إلى «تعقُّل» الشخصية كما يقول، باكتشاف «مفتاحها»، فتنتظمُ بين يديه أو على سنّ قلمه عناصرُها في ترتيبٍ عقلاني وإنساني مختلف تماماً عن ترتيبات وهرميات الصفات التي يفترضُها إميل لودفيغ وأندريه موروا وسيتفان تسفايغ وغيرهم من كتّاب السِيَر الشخصية الغربيين في حقبة ما بين الحربين. ولا يُنكر العقّاد تأثرَهُ في البدايات بتوماس كارلايل وكتابه: **الأبطال وعبادة البطولة**. لكنه يذهبُ إلى أنّ الخصوصية المميّزة للشخصيات الإسلامية (وحتى لسعد زغلول) هي «العقلانية الأخلاقية» وليس روح المغامرة أو الشخصية المأساوية، التي تميّزُ الأبطال الغربيين. أمّا في **الإنسان في القرآن**، و**الديمقراطية في الإسلام** فهو يعتبر أنّ خصوصية الرؤية القرآنية تكمُنُ في ذلك التوافُقُ والوفاق بين الروح والجسد، أو العقل والنفس، أو الفرد والجماعة. وهنا يبدو العقلان الفردي والجماعي كابحين وضابطين ومؤلِّفين؛ بخلاف العقلانية الغربية التي تؤلّهُ الفرد، وتجعلُهُ بالتالي عُرضةً للتحول إلى شخصية مأساوية، قد تتخذ بُعداً جماعياً كما حدث في الحربين الأُولى والثانية.

وتحوُّل طه حسين من العقلانية الديكارتية إلى «العقلانية الإسلامية» محسوسٌ وواعٍ أكثر مما لدى العقّاد. فبعد في **الشعر الجاهلي**، و **مستقبل الثقافة في مصر** تأتي كتبهُ: **مرآة الإسلام**، **وعلى هامش السيرة**، **والفتنة الكبرى**، **وعليٌّ وبنوه**. **في الشعر الجاهلي**، أراد تحكيم العقلانية الديكارتية الناقدة والتجريدية. **وفي مستقبل الثقافة**، اعتبر الشخصية المصرية، والعقل المصري، نتاجاً للتلاقح بين مصر واليونان، عبر المتوسط منذ القديم. لكنه في كتبه الإسلامية احتكم إلى «العقل الإسلامي» الذي يُماهيه أحياناً بالعقل الإنساني، وبإنسانية الشرق، وروحه الخالد. ولا يزال محبُّو طه حسين يتنازعونَهُ بين العقلانية الليبرالية، والأُخرى الإسلامية حتى اليوم؛ أمّا هو فقد حسم الأمر لصالح «العقلانية الإسلامية» التي تجاوزت نقائض الغرب، واختصّتْ بالتوليف والسلاسة، والتمييز بين الوضعي والموضوعي.

وراوح توفيق الحكيم بين **عودة الروح** و**محمد** و**عصفور من الشرق**، متابعاً الخصوصيات المصرية والإسلامية والشرقية. لكنه ما اعتبر تلك الخصوصيات نهاية المطاف؛ وإن لم يعُد لمصادره الفرنسية بعد الحرب الثانية، رغم تقلباته الفكرية وخاطراته السياسية المتعددة المناحي في الفترات المختلفة.

ويفهمُ الشيخ مصطفى عبد الرازق علاقة العقل بالوحي في البداية فهماً موضوعياً، يعتبره هو رُشدياً. فالفلسفة رأيٌ عقلاني، والدين إيمان، ولكلٍ منهما مرجعيتُه، والفلسفةُ لا تُعادي الدين لكنها لا تخدمُه. ثم لا يلبثُ تحت وطأة مشكلة الأصالة في التفكير الفلسفي الإسلامي، أن يحسِمَ أمرهُ لصالح أصالة التفكير الإسلامي في مواجهة القول بتبعية التفكير الفلسفي للموروث الهيللينى (باول كراوس، وماكس مايرهوف، اللذان كانا يعملان في القاهرة، وفي الجامعة المصرية آنذاك). قسّم مصطفى عبد الرازق التفكير العقلاني في التجربة الإسلامية الوسيطة من حيث الأصالة والاستقلال أو الإبداع إلى أربعة أقسام: أصول الفقه، والتصوف، وعلم الكلام، والفلسفة الإسلامية. وأصوليو الفقهاء أكثر أصالةً من المتصوفة، وهؤلاء أكثر أصالةً من المتكلمين، والمتكلمون أكثر أصالةً من الفلاسفة الإسلاميين ـ وكلُّ ذلك بالنظر إلى الاستقلال أو العلاقة بالفكر اليوناني. واعتنق تلامذتُهُ جميعاً فكرة الأصالة. لكنهم اختلفوا معه حول تجليات «العقلانية الإسلامية». فقد رأى محمود قاسم أنَّ خير تجلياتها ظاهرة لدى ابن رشد والفلاسفة الآخرين منذ الكِندي والفارابي، ويأتي بعد هؤلاء المعتزلة. وذهب محمد عبد الهادي أبو ريدة المذهب نفسه؛ فكما اهتمّ محمود قاسم بابن رشد، اهتمّ هو بالكندي ونشر رسائلَهُ، واعتبر أن المعتزلة هم أحرارُ الفكر أو ليبراليّو الإسلام. واعتبر علي سامي النشار أنّ الأصالة في التفكير العقلاني تبدو على خير وجه لدى أُصوليّي الأشاعرة ومتكلميهم

ومتصوفيهم، وأنّ الفلاسفة يونان وأشباه يونان أو غنوصيين ضد العقل والمنطق. وتتبع توفيق الطويل الأصالة والعقلانية في التفكير الأخلاقي الإسلامي. في حين انصرف أبو العلا عفيفي وعثمان أمين إلى الاهتمام بالروحانية الإسلامية عبر التصوف؛ وإن اطّرد ذلك لدى عثمان أمين بالذات، بحيث صارت «الجوانية» الجامعة بين العقل والروح مذهباً فلسفياً يُناظر ما صار إليه هنري برغسون وغابرييل مارسيل. ومع أنّ عبد الرحمن بدوي كان بين تلامذة مصطفى عبد الرازق؛ لكنه لم يحسمْ أمره في ما يتصل بمسألة الأصالة. فقد نافس من جهةٍ المستشرقين في الاهتمام بالفلسفة اليونانية، والترجمات العربية لنصوصها، ومن جهةٍ ثانيةٍ أقبل على كتابة دراساتٍ عن العقلانية الوجودية والإنسانية في الفكر العربي الوسيط. ثم إنه اهتمَّ بالتيارات الفلسفية الحديثة؛ لكنه ما كان عقلانياً ليبرالياً شأن أبناء جيله. وهكذا ظلَّ متفرداً في إقباله على الإنتاج الفلسفي المنقطع النظير، دون أن ينتمي لتيارٍ من تيارات الفكر العربي أو الغربي في الحقيقة؛ وإن قال إنه وجودي، على طريقته الخاصة.

ثانياً: من التأصيل إلى الإحياء المطلق

يقول سيد قطب في **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، إنّ الفكر الإسلامي يتّسم بسبع خصائص هي: الربانية، والثبات، والشمول، والتوازن، والإيجابية، والواقعية، والتوحيد. والمُلاحَظُ أنه منذ الطهطاوي، في الثلث الأول من القرن التاسع عشر، وحتى أواسط القرن العشرين، ما خَلَتْ منظومةٌ إسلاميةٌ أو خاطرة، من اعتبار العقل أصلاً من أصولها؛ في حين تخلو منظومة قطب هذه من أي ذكرٍ للعقل. وقد تميزت الإحيائيةُ الإسلاميةُ منذ الأربعينيات من القرن الماضي بتوجيه نقدٍ شديدٍ إلى التفكير الغربي أو العقلانية الغربية باعتبارها مادية أو علمانية مُعادية للدين. وفي الخمسينيات والستينيات تصدت للإصلاحية الإسلامية (الأفغاني وعبده) بالإدانة باعتبارها ماسونية مقنَّعة. وما بين أواسط الستينيات وأواسط السبعينيات ظهرت عقيدة الحاكمية لديها، والتي تقول بالرؤية الشاملة، والنظام الشامل، الذي يدمج الدولة بالدين. وهي ترى في الفكرة الغربية والعقلانية الغربية السائدة في العالم المعاصر، جاهليةً، اصطنعها اليهود للسيطرة من خلالها على العالم. وهي بذلك ومنذ الخمسينيات بالمشرق، والسبعينيات من القرن الماضي بالمغرب، تقيمُ توازياً أو تناقُضاً بين العقلانية الوضعية أو الأيديولوجية من جهة، والوحي أو الشريعة من جهةٍ ثانية. ولا يقتصرُ هذا النزوع الطهوري على الحزبيين من الإسلاميين؛ بل إنّ فكر الخصوصية والتأصيل، الذي بدا توفيقياً في مدرسة مصطفى عبد الرازق، ويربط الأصالة بالعقلانية، يصبحُ أصالياً نضالياً لدى كلّ الكتّاب الإسلاميين تقريباً، باستثناء ذوي النزوع الفقهي من بينهم. فمحمد البهي يقول إن الإسلام ليس عقلانياً وليس

اشتراكياً ولا رأسمالياً؛ بل هو الإسلام، دينُ الله، وحسْب! ومالك بن نبي يذهب إلى أنّ امتداح الدين الإسلامي بأنه عقلاني من جانب بعض المستشرقين، لا يختلف عن ذمّه لدى بعضهم الآخر بأنه غير عقلاني؛ لأنّ كلا الفريقين، يتجاهلُ أنه دينُ الله، الذي لا يتمايزُ في منظومته عنصرٌ عن عنصر. وهكذا فالصراعُ بين الفكرة الإسلامية، والفكرة الغربية، بحسب أبي الحسن الندوي، هو صراعٌ بين عقلانية الأرض العاجزة، ووحي السماء المتعملق. وإذا كان الامرُ كذلك، فكيف يدركُ الإنسان « المؤمنُ» المنظومةَ وأجزاءَها؟ محمد المبارك في **نظام الإسلام** لا يزال يقولُ **بتعقُّل** المنظومة أو الفكرة ؛ أمّا محمد قطب وسعيد حوّا فيلجآن في الإدراك إلى الإيمان والفطرة، بعيداً عن رِجْس الجاهلية (=العقلانية الغربية) وأوضارها. بيد أنّ بعض السلفيين الداخلين في تيارات الإحياء، يعودون لاستخدام العقل بالطريقة التي استخدمه فيها ابن تيمية في درء تعارُض العقل والنقل، أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ؛ بمعنى قَصْر وظيفة العقل على فهم النقل والانضباط به. وفي حين يميلُ أحدُهم إلى التفرقة بين التعقُّل العقدي والآخَر الفقهي، يذهبُ آخَرُ إلى أنه لا فرقَ بين العقلين أو التعقلين؛ فالفكر الإسلاميُّ كلُه فكرٌ عقائدي؛ ومن الخطأ الحديث عن عقلٍ نظري وآخَرَ عملي. ويذهب شيخ الأزهر المتصوف عبد الحليم محمود في كتابه: **الإسلام والعقل** إلى أنّ المقصودَ بالعقل في القرآن، كما ذكر المحاسبي، إنما هو «العقلُ عن الله» وحسْب.

ثالثاً: «عقلانية» المُراجعين الجُدُد

مع نشوب الحرب الباردة، وسواد العقديات لدى سائر التيارات، تراجعت نتاجات أهل العقلانية العلمية والأخرى التنويرية دون أن يختفيا. فقد ظهرت لزكي نجيب محمود، ويحيى هويدي وعزمي إسلام ويوسف كرم ونجيب بلدي وتلامذتهم، نتاجاتٌ فلسفيةٌ معتبرةٌ، اتخذت جانب العقلانية العلمية، وفلسفة العلوم، دونما اهتمام كبيرٍ بأيديولوجيات التنوير. وفي العقود الثلاثة الأخيرة أقبل عبد الله العروي وفؤاد زكريا ومحمد عابد الجابري وناصيف نصّار وحسن حنفي ومحمد جابر الأنصاري ومحمد أركون، على اختلاف الاهتمامات والتركيز، وتحت وطأة التيارات الإيبيستمولوجية الجديدة، وتحدي الأصوليتين الماركسية والإسلامية، وفشل التجربة الدولتية العربية، على ربط العقلانية العلمية بالتنوير من جديد، والقيام بتأويلاتٍ شاملةٍ للإسلام في عصوره الكلاسيكية.

أما الماركسيون واليساريون بشكلٍ عام، فقد أنتجوا كثيراً في ما بين الخمسينيات والثمانينيات. أصدروا من جهةٍ دراسات نضالية جمة في قضايا المجتمع

والدولة، كما أنهم تصدّوا للإحيائيين والأصوليين على أرضهم عندما أقبلوا على الكتابة في مسائل التراث العربي الإسلامي، وأدوار العقل فيه، ومذاهبه «الرجعية» و«التقدمية».

بيد أنّ المراجعين الإسلاميين الجُدُد ما أفادوا من نتاجات هؤلاء ولا هؤلاء؛ وإن أقبلوا تحت إلحاح عوامل متعددة على مُراجعة مسائل العقل والعصر في تفكير الإسلاميين المتشددين وتصرفاتهم. كان هناك من **جهة** المأزقُ الفكري الذي أدَّت إليه عقائدية «الحاكمية» والتأصيل، وكان هناك من **جهةٍ ثانية** تحولُ الإسلاميين إلى تيارٍ جماهيريٍّ كبير، يسودُ في أفكار بعض فئاته وتصرفاتهم العنف والتكفير. وكان هناك من **جهة ثالثة** الطموح إلى المنافسة على المجتمع والدولة بالأفكار وبالبرامج التي يملكها الآخرون على الساحتين الثقافية والسياسية؛ في حين لا يملك الإسلاميون غير خطابيات المواجهة. وكان هناك من **جهةٍ رابعة** تلك العلاقةُ السيئةُ بالعالم المُعاصر، أو بالغرب على وجه التحديد، ليس في سياساته وحسْب، بل وفي ثقافته وأفكاره واتجاهاته التنموية والاجتماعية.

منذ أواخر السبعينيات من القرن الماضي، تحدث إسلاميون حزبيون ومستقلُّون عن «ترشيد» الصحوة أو «عقلنتها». وقد قصدوا من وراء ذلك مواجهة توجهات العنف والتكفير: العنف الذي صار إليه الشبان المنشقُّون عن التيار الرئيسي في الإخوان المسلمين ـ والتكفير الذي أفضى إليه التلاقح بين الإحيائيين الأصوليين من جهة، والسلفيين من جهةٍ ثانية. وفي ما بين مطلع الثمانينيات وأواسط التسعينيات، تبلورت لديهم بنتيجة النقد الذاتي والمراجعة عدة أمور، منها:

ـ إسقاط عقائدية الحاكمية من الاعتبار، وبالتالي الانصراف عن فرض نظام الحكم الإسلامي بحسب وجهة نظرهم، على المجتمع بالعنف. فالحاكمية تفترضُ تكفير الحاكمين، وغفلة المجتمع عن تطبيق الشريعة. وقد رأى المراجعون هؤلاء أنّ الأمرين غير صحيحين.

ـ «عقلنةُ» مسألة مرجعية الشريعة، والتي حوَّلها المتشددون إلى ما يشبه القانون. وقد كان الفقهاءُ في الإسلام الكلاسيكي يعتبرون المرجعية للجماعة؛ لكنّ المراجعين ما استطاعوا الرجوعَ إلى ذلك بل ميَّزوا بين مستويين: مستوى المرجعية العليا للشريعة، ومستوى التدبير لشؤون المال العامّ؛ وقد قالوا إنه لشورى الجماعة، وفيه يمكن اللقاءُ مع الديمقراطية وآلياتها.

ـ الإقبالُ على إصدار الإعلانات الإسلامية لحقوق الإنسان، والإقبال على إصدار الدساتير الإسلامية. وقد أرادوا من وراء ذلك التلاقي مع العالم من خلال

القيم المشتركة، أو الموافقة على القيم العالمية والممارسات التي لا تُناقضُ أحكامَ القرآن أو الإسلام.

وهذا كلُّهُ يعني إعادة النظر في أُطروحات الأصوليين حول دور الدين ووظائفه الأخلاقية والاجتماعية والسياسية. فقد عادوا للتحدث كثيراً عن «مقاصد الشريعة» مثلما كان الإصلاحيون يفعلون. ومقاصد الشريعة بحسب فقهاء المالكية، من الشاطبي وإلى الطاهر بن عاشور، تعني بالاستقراء والتجربة العقليين أنّ الشريعة الإسلامية (بل وسائر الشرائع الدينية) إنما أُنزلت لصون المصالح الضرورية للعباد، والتي تنحصر في خمس: حق النفس، وحق العقل، وحق الدين، وحق النسل، وحق المِلك. وأضاف الطاهر بن عاشور: حقّ الحرية.

شهدتُ بالأمس في ٧/ ١٢/ ٢٠٠٤ احتفالاً صغيراً أقيم بمعرض الكتاب ببيروت بمناسبة صدور كتاب المستشرق الألماني تيودور نولدكه: **تاريخ القرآن**، بالعربية، وقد فكّر عقلانيون تنويريون عرب منذ ثلاثينيات القرن العشرين مراراً بترجمة الكتاب، دون أن تنجح أيٌّ من تلك المحاولات. والذي أقصِدُهُ من وراء ذكر ذلك في هذا السياق، أنّ همَّ الإصلاح الديني كان حاضراً في أذهان النُخَب منذ أكثر من قرن. وكان المعنيُّ بالإصلاح ـ بحسب فرح أنطون ـ تقليدَ التجربة الأوروبية في فصل الدين عن الدولة. والطريف أنّ الطهطاويَّ، رائد التنوير العربي في نظر الكثيرين، ما كان يرى ضرورةً لذلك. فقد اعتقد كما قال في **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، أنّ المسلمين متخلفون في الزراعة والصناعة والتجارة، وفي هذه المجالات يحتاجون إلى التغيير، وليس في الشأن الديني. لكن منذ أيام خير الدين التونسي، وكتابه **أقوم المسالك**، في ستينيات القرن التاسع عشر، ساد اقتناعٌ بضرورة ذلك أو فائدته. وتجادل محمد عبده مع فرح أنطون حول المسألة كما هو معروف. وما أنكر محمد عبده ضرورة التمييز بين المجالين الديني والسياسي؛ لكنه كان يستشكل أمرين اثنين: **التناظُر** بين الإسلام والمسيحية في مجال العلاقة بالدولة، **وتحول المسألة** إلى أيديولوجيا تريد أوروبا المستعمرة فرضَها على المسلمين. وهكذا فرَّق عبده بين العقلانية، أي اتباع مقتضيات العلم والعقل الحديثين في معالجة مسائل الدولة والمجتمع ـ والتنوير، الذي عنى من وجهة نظره اصطناع خصومةٍ بين الإسلام والدولة، ما عرفها تاريخُنا السياسي الثقافي، ولا تقتضيها الحداثة. وما انتهى الأمرُ عند هذا الحدّ. فقد حاول علي عبد الرازق في العشرينيات، والطاهر الحدَّاد في الثلاثينيات من القرن الماضي، التصدي لمهمة الإصلاح الديني الراديكالي؛ وإن لم يذهبا صراحةً إلى القول بفصل الدين عن الدولة. قال علي عبد الرازق إنّ الإسلام لا يملكُ نظاماً سياسياً محدّداً؛ وقال الطاهر الحدَّاد إنّ حريات المرأة لا ينبغي أن تحول

دونها أحكامُ الشريعة. وأدَّت المقولتان إلى عكس المُراد منهما؛ إذ صار ارتباط الإسلام بالمجتمع والدولة جزءاً من رؤية العالم لدى غالبية المسلمين. وجاءت الأصوليةُ الإسلامية لتُثبت أنّ محمد عبده كان على خطأ. فقد راهن الرجل على أنّ التمييز التاريخي بين المجالين الديني والسياسي، أو الانسجام بين الدين والدولة في التاريخ، كفيلٌ بأن لا تحدثَ الخصومةُ بين الطرفين اليوم أو غداً. لكنّ محمد عبده وتلامذته ما كانوا يملكون مشروعاً سياسياً باسم الإسلام؛ أما الأصوليون فقد صار الإسلامُ عندهم ديناً ودولةً ومصحفاً وسيفاً. وما دام الأمرُ كذلك؛ فما كان هناك مفرٌّ من أن تصطدمَ دولةُ الإسلام بالدولة القائمة محاولةً الحلول محلَّها باسم الدين بقاءً واستتباباً. وفي ظلّ رؤية كهذه للعالم لاعقلانية ولا تنوير.

لكنْ من جهة ثانية، ما مصدرُ هذه الرؤية للعالم ولدور الإسلام فيه؟ الوعي الإسلامي يقول اليوم: إنّ هذه الرؤية مصدرُها القرآن وتجربة المسلمين القُدامى. وخصومُ الإسلام في الغرب اليومَ يقولون الشيءَ ذاته؛ أي أن الإسلام في أصوله يربط الدولة بالدين؛ ولذلك فَلِكَي تنتهي الأُصوليةُ لا بُدَّ من إصلاحٍ ديني راديكالي على النمط الفرنسي! بيد أنّ الأصوليات الهاجمة على الشأن العامّ في عالم اليوم، لا تقتصر على الإسلام؛ بل هي موجودةٌ في المسيحية الإنجيلية، وفي الهندوسية واليهودية: فلماذا تكونُ تأثيراتُها لدينا أشد هولاً من تأثيراتها على الدول والأُمم الأُخرى؟ إنّ ذلك يعودُ في الأرجح لا إلى أصولية الإسلام، أو الاندماج بين الدين والدولة فيه؛ بل إلى فشل التجربة السياسية العربية، وعدم قيام الدولة التي تنهضُ بإدارة المصالح العامة والشأن العامّ؛ بحيث يتنطحُ لذلك ليس الأصوليون فقط؛ بل الأمريكيون والصهاينة، وَمَنْ ندري ولا ندري.

ما مصادرُ العقلانية أو اللاعقلانية في الفكر الإسلامي المعاصر؟ مصدرُها من جهة الرؤية المنغلقةُ للعالم، ومن جهة أُخرى الكياناتُ العاجزةُ عن صون المصالح الوطنية والقومية، وعن تحسين حياة الناس، بالامتناع عن إشراكهم في إدارة شأنهم العام، ودفعهم باتجاه الخصومة مع العالم ومع أنفسهم. ولله الأمر من قبل ومن بعد.

تعقيـــب

عبد الغني عماد(*)

رغم أننا تسلمنا الورقة التي قدمها الدكتور رضوان السيد البارحة فقد عمدنا إلى قراءتها أكثر من مرة ووجدنا فيها كالعادة معرفة ثرية جالت في آفاق ما أسماه كسوف العقلانية وصعود الخصوصية، راصدة الاتجاهات العقلانية والتنويرية، متابعة نماذج دالة منذ أقبل عباس محمود العقاد على الكتابة في الاسلاميات إلى دلالات تحوُّل طه حسين من العقلانية الديكارتية إلى العقلانية الاسلامية، وصولاً إلى مراوحة توفيق الحكيم بين الإسلامية والمصرية إلى مصطفى عبد الرازق ومقاربته عن علاقة العقل بالوحي وتنبه الورقة إلى ما يسمى الإحياء الإسلامي، الذي تميّز منذ الاربعينيات خلافاً لما كان سائداً قبل ذلك باعتبار العقل أصلاً في منظومة الفكر الاسلامي. حركة الإحياء هذه اتسمت بتوجيه نقد عنيف وجذري للتفكير الغربي وعقلانيته باعتبارها مادية ومعادية للدين. وهي لم تكتف بذلك بل وجهت سهام نقدها إلى الإصلاحية الإسلامية أيضاً ممثلة بالأفغاني ومحمد عبده. وهي ـ أي الإحيائية الإسلامية ـ ذهبت منذ الستينيات إلى تبني منظومة فكرية تكفيرية تماثل بين الجاهلية الجديدة المعاصرة وبين العقلانية الغربية.

لاحظت الورقة أن العقود الثلاثة الأخيرة شهدت تحت وطأة المتغيرات الحادثة في الخارج والداخل بروز من أسمتهم بـ «المراجعين الجدد» الذين عملوا على ربط العقلانية العلمية بالتنوير من جديد والقيام بتأويلات جديدة للإسلام في عصوره الكلاسيكية. وتحت إلحاح عوامل متعددة أقبل هذا التيار على مراجعة مسائل العقل والعصر في تنظير الإسلاميين المتشددين وتصرفاتهم. في المقابل عمد إسلاميون

(*) أستاذ في الجامعة اللبنانية.

حزبيون إلى ترشيد الصحوة وعقلنتها في مواجهة التيار التكفيري الخارج من عباءة الإخوان المسلمين. تخلص الورقة إلى نتيجة مفادها أن همّ الإصلاح الديني كان حاضراً في أذهان النخب منذ أكثر من قرن، والذي تمثل في التمييز الذي أقامه الشيخ محمد عبده بين العقلانية وبين التنوير ثم أيضاً بين المجالين الديني والسياسي. لكن الرهان على المصالحة بين هذه المجالات كان مآله الفشل، ذلك ان محمد عبده وتلامذته ما كانوا يملكون مشروعاً باسم الإسلام، أما الأصوليون فقد صار الإسلام عندهم ديناً ودولة، ما يدفع إلى الصدام بين الدولة القائمة ودولة المشروع المفترض باسم الإسلام. وفي ظل رؤية كهذه للعالم لا عقلانية ولا تنوير. إذاً هي الرؤية المنغلقة للعالم وعجز الكيانات العربية والامتناع عن إشراك الناس في إدارة شؤونهم، هي مصادر العقلانية أو اللاعقلانية في الفكر العربي المعاصر.

هذه الورقة تقدم لوحة مختصرة، وربما متشائمة لحصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر. وقد يكون مفيداً المتابعة من حيث توقف التحليل عبر تقديم مقاربة نقدية لهذا المشهد الذي آل اليه التنوير في عالمنا، إضافة لبعض الملاحظات التي نطرحها للنقاش.

ربما نتفق أولاً على أن الالتباس المعرفي يقترن بكل مفهوم تحت تأثير عاملين، **أولهما** يتمثل بتحولات الواقع الذي أنتج هذا المفهوم، **وثانيهما** الاستخدامات المختلفة التي تمنحه دلالات معرفية متنوعة نسبياً، وهذا هو حال مفهوم العقلانية، ومفهوم الفكر العربي المعاصر، ومفهوم التنوير، وأهمية ضبط وتأصيل المفاهيم منذ البداية تكمن في انها تسمح بعقد المقارنات والتمييز بين الوقائع والدلالات. لذلك كنا نتوقع أن تتضمن الورقة الكثير من الفائدة في هذا المجال.

ومن جهة ثانية، أعتقد أيضاً أنه يمكننا الاتفاق على أن العقلانية وحصيلتها على المستوى الإنساني ما كان لها ان تتطور الا في اطار الجدل مع حركة الواقع، وهي حركة لم تتوقف التطورات اللاحقة فيها حتى اليوم. مع إدراكنا أن الواقع ذاته بتغيراته وصراعاته لا تعرف حقيقته بالنسبة إلى الناس الا عندما يعبّر عن ذاته على الصعيد الأيديولوجي والفكري. من هنا أهمية التنبه إلى تطور الوقائع وخطورة تجاهل حركة الواقع حين نقرأ العقل وإنتاجه، وكان يمكن الورقة أن تتجنّب هذه الشائبة وتثري تحليلها فيما لو توسعت للإحاطة بهذا الجانب.

وبالإضافة إلى ما سبق أعتقد أن أصل الإشكاليات المعاصرة التي يعيشها الفكر العربي يكمن في المصادر الفكرية التي تشكل الذهنية السائدة أو المهيمنة على مختلف الصعد والاتجاهات. وطالما الأمر كذلك لا ينبغي إذاً التوقف عند تعداد هذه

المصادر، وعرض النقلات أو التطورات الفكرية لبعض ممثليها. وبتقديري أن العرض يقتضي النقد والتفكيك، وكشف آليات اشتغال تلك المصادر، وإعادة إنتاج تاريخيتها وسيرورتها نقدياً. فإشكاليات الفكر العربي المعاصر ما هبطت علينا من السماء، بقدر ما خرجت من باطن حركة الواقع في لحظة الوعي والتفاعل مع مصادر عقلانية ولاعقلانية متنوعة.

ومن دلائل ذلك أن المسلمين العرب ما كانوا على مستوى تنبه العثمانيين إلى صعود القوة الأوروبية، فمنذ إبراهيم باشا الصدر الأعظم في عهد السلطان أحمد الثالث (١٧٠٣-١٧٣٠) بدايات القرن الثامن عشر، بدأ الاعتراف بضرورة التنيه للصعود الأوروربي، فذهب السفراء إلى العواصم الأوروبية، وتلتها البعثات التي لفتت تقاريرها الانتباه إلى ما يجري هناك. فكانت هذه أول ثغرة عقلانية في الستار الحديدي العثماني والتي تتوجت بإعلان مشروع الإصلاح للسلطان سليم الثالث عام ١٧٩٣ بما عرف (النظام الجديد)، ولم يكن قد مضى على الثورة الفرنسية سوى سنوات قليلة (١٧٨٩)، وذلك بعد محاولات إصلاحية جادة بدأ بها أسلافه، وبعضهم فقدوا رؤوسهم دون أن يتمكنوا من ذلك. وفي المقابل لم يذهب العرب المسلمون إلى أوروبا بداية، بل قدمت هي اليهم مع الحملة الفرنسية إلى مصر (١٧٩٨) ومع الاختراقات الثقافية والاقتصادية والسياسية للولايات العثمانية في المشرق العربي. كان هذا بداية الاحتكاك والصدمة التي دفعت المثقف العربي المسلم إلى الانتقال لاكتشاف صورة هذا القوي والمعتدي والمتقدم في وقت واحد.

كانت رحلة الطهطاوي بداية المعرفة العلمية البعيدة عن الغموض بأوروبا والغرب الناهض. ومعها انتشرت صورة أوروبا الليبرالية المتقدمة في العالم الإسلامي. ولم يتردد كثير من المسلمين في اتخاذ النهضة الأوروبية كنموذج ومثال. وساهم بتعميم ذلك كون بعض الحكام اندفعوا في تبني تجارب إصلاحية تستلهم ذلك النموذج أو بعضاً منه. تم ذلك في مرحلة راهن فيها البعض على المصالحة بين الشرق والغرب وعلى إمكانية التوفيق بين الاستفادة من تقدم الغرب ومسيرته في النهضة والتنوير وإدماج ذلك في تجربة نهضوية إسلامية دون أن يمس ايمان المسلمين وثوابت عقيدتهم. لم يكن سهلاً حينها التشكيك بدعاة الإصلاح، فأغلبهم خرج من بيئات إسلامية عريقة.

ومع ذلك ما لبثت أن نشأت ردود أفعال متباينة في رفضها للإصلاح المتخذ في أوروبا نموذجاً، وما كان لهذا الاتجاه بتقديري أن يقوى ويتصلب لولا أن تكشفت السياسات الاستعمارية الأوروبية وأخذت أطماعها تظهر بوضوح. ويمكن أن ننسب لجمال الدين الأفغاني قبل أي مسلم آخر كشفه لهذا الوجه الاستعماري على نطاق

واسع وخاصة بمقالاته التي كتبها مع تلميذه وزميله الشيخ محمد عبده في **العروة الوثقى**. ويمكن أن ننسب إليهما أيضاً الفضل في إطلاق ما يمكن أن نسميه الحوار الأيديولوجي والسياسي مع الغرب، والذي ترددت أصداؤه في أرجاء العالم الإسلامي، وهو حوار سيأخذ مداه مع رشيد رضا وشكيب أرسلان ومحمد إقبال ومالك بن نبي.

دشّن العرب يقظتهم الحديثة بإشكال حضاري لا يزال يفرض نفسه حتى اليوم وإن بكيفية مختلفة. فالذهنية المعرفية للمسلمين العرب ما برحت تستحضر الغرب كخصم وعدوّ، وفي ذات الوقت كمثال ونموذج، على الأقل في مجال العلم والتكنولوجيا عند بعضهم. إنه «الآخر» الذي تشعر «الأنا» أنه يلغيها، لكنه «المثال» الذي لا نستطيع أن نفكر في مستقبلها من دون الارتباط به على حد تعبير الجابري. «الآخر» حمل كنموذج أوروبي الحرية والقمع ممثلين بالأفكار الليبرالية من جهة، وبالغزو الاستعماري من جهة أخرى، والذي تحول إلى غزو استيطاني في ما بعد، حين وطّد تحالفه مع الحركة الصهيونية. أما النموذج الإسلامي، فكان يعبّر عن «الأنا» فيدغدغ الأحلام وربما يشكّل الحماس، لكنه على أرض الواقع ينوء بحمل عقود طويلة من الركود والانحطاط.

حاول بعض الرواد من رجال الفكر والسياسة في النهضة العربية، استناداً لمنظومة عقائدية، أو وفقاً لضرورات الواقع وتحدياته، أن يفلتوا من التناقض الذي مزّق الوعي النهضوي، والذي كان يدفعهم في شكله الحاد إلى تبنّي أخذ النموذجين، فاستخدموا تشكيلة متعددة من المناهج والمقاربات، بحيث نجد في إنتاجهم تداخلاً معقداً بين الشعور بالذات والشعور بالآخر، بين الانفتاح والاقتباس والتكييف والتكيف وإعادة التأويل والتفسير والهضم والتأليف، والاجتهاد الإبداعي.

واذا كان من الشائع والسهل وصف جهود هؤلاء بالتوفيق واعتماد ثنائية أو تعددية المرجع والتأرجح الانتقائي بين أحسن ما في هذا وذاك، وأنها نتيجة هذا المنهج تبنت اللامعقول أو المثالي والمجرّد والمفصول عن حركة الواقع، أي أنها أصبحت تشتغل على نصوص لا على واقع، مما أفضى إلى نوع من الفصام الثقافي والانشطار الوجداني أورث أصحابه قلقاً مدمراً جعلهم أسرى لثقافة الخوف والرغبة. الخوف من الغرب، والرغبة في امتلاك علومه ومنهجية إنتاجه لها، وإذا كانت هذه الانتقادات مع غيرها صحيحة، فهذا لا يعني في جميع الأحوال أن التوفيقية بحد ذاتها أمر قبيح لا يستوي والنظر المنطقي الصحيح، خاصة إذا ما كانت مقدمة للخروج من أسر النماذج الجاهزة، والمرجعيات الحضارية والثقافية الحاضرة بقوة في أذهاننا. إنها والحال هذا تصبح جزءاً من مخاض الجدلية الاجتماعية الآيلة إلى صناعة نموذجها

الحضاري الجديد. إلا أن أغلب نقّاد التوفيقية الذين لا يملّون من هجائها، هم في الحقيقة من دعاة الانقياد بشكل ضمني إلى أحد النموذجين وإن لم يفصحوا عن ذلك أو أنكروه. إنهم متواطئون ضمنياً، طالما لم يقدموا البديل، بل قاموا بحرق كل البدائل.

ليس في ما نقول دعوة إلى تبنيّ التوفيق، الذي قد يؤدي إلى التخفيف من حدة الأزمة، إلا أنه لن يقوى على تقديم منهج للخروج منها وتجاوزها، ما لم يدشن عناصر نهضة جديدة تصنع نموذجها وتخلق حداثتها.

وها نحن ندشن قرناً جديداً، حاملين نفس الإشكاليات النهضوية الأولى، فالسلفي الجديد، كما الليبرالي، الأول أخفق في عصرنة الأصالة والتراث، والثاني فشل في تأصيل الحداثة والمعاصرة، وبقيا محكومين بسلطة النموذج، ومهجوسين بإشكالية المرجع. وربما يكون طبيعياً أن يفكر الإنسان بنموذج ومن خلال نموذج، لكن هناك فرقاً بين أن يكون النموذج ملهماً ومرشداً، وبين أن يكون دليل عمل وأصلاً يقاس عليه، لأنه في هذه الحالة يصبح سلطة معرفية ومرجعية، تقولب الذهن وتحجر الفكر وتدفعه نحو التقليد والتكرار، وتجعله يستريب بكل إبداع وابتكار. لذلك أصبح سلفيّ اليوم أكثر حدّة، فهو لا ينتج العلم بقدر ما يتحدث عنه، والمعتدلون منهم حين يتحدثون عن الإصلاح فمن خلال العقل الماضي. أما ليبراليو عصر العولمة، فقد أصبحوا أكثر صراحة وجرأة في العمل على تعميم ثقافة الواقعية البراغماتية المفضية إلى القبول والمساومة، والتبعية والتقليد. هكذا يلتقي الطرفان من جديد مرة أخرى. فكلاهما يرى «النهضة» في القفز على التاريخ لا في صنعه، الأول عن طريق العودة إلى منهج السلف، والثاني عن طريق العودة إلى المبادئ الليبرالية قبل الاستعمار. ولا فضل لكليهما، فالاثنان بهذا مقلدان ناقلان وأصوليان.

سلفيّ اليوم «المتنور» اكتشف في أطروحته الجديدة أن الغرب ما بنى حداثته إلا لأنه استوعب وهضم الإرث العلمي الإسلامي في عصوره الزاهرة فبنى عليه وطوّره، فصنع عصره، فما بالنا ونحن المسلمين نتردد في العودة إلى النبع/ الأصل الإسلامي ننهل منه، كما فعل، لنبني حداثتنا؟ أما ليبراليو القرن الجديد فيقومون بتغذية أطروحتهم بالحديث عن تخلفنا وتفوّق الغرب، عن هزائمنا وانتصاراته، عن استبدادنا وديكتاتورياتنا وديمقراطيته وحرياته، عن ظلاميتنا وتنوره، عن إرهابنا وتسامحه، وأن هذا الغرب المتفرد المتفوق ما صنع حداثته إلا عندما قطع مع الماضي، ونسف جسور العودة إلى إرث القرون الوسطى، معتمداً العقل والعقلانية كمصدر وحيد للتنوير والنهضة، وما علينا أن نفعل إلا كما فعلوا.

وإذ يستمر في ثقافتنا المعاصرة، صراع النماذج، وصدام المرجعيات الحضارية، إلا أن الوقائع في عالم اليوم آيلة في الاتجاه نحو مسار جديد يحمل بذور معادلات جديدة. فما عاد الحديث عن شرق وغرب مجدياً في وقت آل فيه طرفا المعادلة إلى التفتّت والتفكك لصالح الدول، وهي غربية كانت أم إسلامية في عالم اليوم، تدنّسها المصالح والمنافع، أكثر مما تطهرها المبادئ والمثل.

ومؤدى هذا الكلام أن سلطة «النموذج» في حدّيه الإسلامي والغربي أخذت تصبح مائعة، بعد توسع المركز، وتعدد النماذج، وتجزّؤ المثال، وتعولم العالم. وخاصة أن الحداثة آخذة بالانفصال أو بالاستقلال عن الغرب، وثبت أنها يمكن أن تتوطن في مناطق «الآخر» خارج مركزية الغرب، فنشأ مفهوم الشمال والجنوب، وبدوره لم يصمد بعد ظهور جنوبيين جدد صنعوا طريقتهم في الحداثة. ثم ظهرت «الأمركة» كنموذج عالمي جديد يريد أن يرسي تحولات جيوثقافية وسياسية في العالم كله، شماله وجنوبه، ويطمح إلى تحويل ما عداه إلى أطراف.

ومع ذلك ينبغي التنبه في المحصلة العامة أن رفض السلفي للنموذج الغربي وسلوكه الاستعماري ما منعه في الانضمام إلى موجة التساؤل النهضوية عن الأسباب والمسببات. وهي نفس الموضوعات التي قاربها الليبرالي العربي، ما يعني أن الإشكالية كانت ولا تزال عند الاثنين واحدة، وحاضرة في نسيج الإنتاج النهضوي والمعاصر، وبغضّ النظر عن الأجوبة والمقاربات فإننا نجد همّاً «مشتركاً» وخطاباً يستخدم معطيات الشعور بالانكسار تجاه «الآخر» الغربي، وهو شعور أيقظ حسّ المقارنة التاريخية فضلاً عن مشاعر التحدي الوجودي في هذا العالم.

كيف نخرج من هذه الدوامة من دون أن نخسر ذاتنا، فلا تذوب أو تستتبع، أو تنغلق فتتحجر وتخسر المستقبل؟ إن الرفض والممانعة وتأكيد الخصوصية هو من المواقف الطبيعية لبناء دفاعات حضارية فعالة، لكنه وحده غير كافٍ. إنه موقف يبنى متاريس ثقافية، وأسواراً عازلة. خطورته أنه يعيق التفاعل والتجدد، ويقتل الجدل الاجتماعي ويفضي إلى التقوقع. إنه باختصار صراع خاسر، لأنه يفضي إلى عكس المراد منه ما لم يترافق مع جدل ثقافي واجتماعي باتجاه بلورة حلول جديدة لمشاكلنا بكل أبعادها. حلول تعمل على مغادرة حقل الثنائيات التي وقع فكرنا في أسرها، والتي تفضي إلى التبسيط والاختزال المتعسف في التعامل مع الظواهر والمستجدات، رغم أن هذه الثنائيات (أصالة/ معاصرة، مثالية/ مادية، ذاتية/ موضوعية، الفرد/ الجماعة، الطوعية/ الجبرية، الحقائق/ القيم..) مفيدة كتقسيمات ذهنية للتحليل إلا أنها تؤدي إلى إخفاء معالم الاعتماد المتبادل بين الظواهر. إنها وسائل لتنظيم الفكر لا غاية له.

وكان من أبرز سمات الفكر العربي المعاصر أنه ينتمي إلى زمن التفكير الخطي الذي يرى الظواهر في هيئة سلاسل متلاحقة ومندرجة تتحرك من نقطة بداية صوب غايات محددة، وهذا قد ولّى زمانه وأصبح ينتمي إلى فكر الماضي. فعصر اليوم وعلومه تتناقض مع هذه النزعة الخطية، فمعظم الظواهر ثبت أنها غالباً ما تتبع مسارات لاخطية، حيث تخضع لنقلات فجائية، وتغيرات عشوائية، عدا عن شيوع مسارات التفكير المتوازية والمتداخلة مع تكنولوجيا المعرفة التي أصبحت قادرة على تخليص الفكر الإنساني من ميكانيكية هذا النوع من التفكير، وإحداث قفزات نوعية لمواجهة التفاوت المتزايد في عصر العولمة.

إذا بقينا في هذا العصر مهجوسين بالدفاع والممانعة والرفض، متناسين واقعنا، غافلين عن تخلفنا، مبهورين بثقافة الغالب، مفجوعين بفقدان الغلبة، سنعجز بالتأكيد عن بناء المستقبل. ولا يمكن أن نربح الصراع إلا بتعزيز التكامل العقلاني والموضوعي والنقدي مع الوافد الثقافي والتكنولوجي كما مع التراث والذات والواقع الاجتماعي قبل إبعاده. ما لم نتجرأ على نقد الذات، من دون أن يتحول هذا النقد إلى جَلْد أو تنكُّر لن يتحقق لنا الدخول في عالم لا يعترف بمن يتخلف عن ركبه.

ولا أعتقد أن معركة بناء الإنسان وتجديد الذات وتحفيز مقدراتها قد فات أوانها، بل على العكس إن التنافس الجدي يدفع إلى تجديد القوى الحية في المجتمع ويرفع مستويات الاقتدار والجودة، ويحسّن الأداء والنوعية، ويفتح آفاق الإبداع والإتقان، بينما الهامشية والانعزال يعززان التبعية ويؤديان إلى التواكل والركون إلى السهولة.

وبالتالي فإن ما نحتاج إليه هو ثورة ثقافية تنهض كفعل تجديد وتنوير، من خلال إعادة النظر بكل المنظومات الثقافية الوافدة والموروثة، ورفض التقليد لأي منهما، والعمل وفق منهجية الاستيعاب والتجاوز عن الإضافة والإغناء باتجاه تأسيس نهضة عقلانية جديدة، ووعي ثقافي جديد غير مغترب عن روح العصر أو مستلب الإرادة والفكر، بحيث يستطيع أن يستوعب إنجازات العصر الذي يعيشه، كما فعلت تجارب رائدة في عالم الجنوب أو عالم الأطراف حيث الآخر غير الأوروبي أو الغربي، من دون أن يخسر هؤلاء هوياتهم وخصوصياتهم الثقافية.

المناقشـــات

١ ـ كمال عبد اللطيف

افترض بناء على معطيات ورقة عمل الندوة أن ورقة رضوان السيد ستتجه لبناء المرجعيات النظرية التي أطَّرت عمليات إنتاج التصورات والأطروحات العقلانية في الفكر العربي المعاصر. وأتصور في الآن نفسه أن النزعات الإصلاحية الناشئة في فكرنا المعاصر تستند إلى جملة من المعطيات النظرية والآليات الفكرية التي ستتيح للباحث إمكانية تركيب الموجِّهات النظرية التي طبعت العقلانية العربية بسمات محددة.

اختار رضوان السيد طريقة أخرى في العمل، إلا أن السؤال الذي يُطرح هنا هل سيجد القارئ لورقته معطيات واضحة في موضوع المرجعية أم لا؟

يمكننا أن نبني جملة من المعطيات في موضوع مرجعيات العقلانيات في الفكر العربي استناداً إلى آليات إنتاج الخطابات النهضوية، وتتيح لنا شبكة المفاهيم المستعملة ونوعية الإحالات المعلنة والمضمرة في النصوص، كما يمكننا دليل الأعلام من المفكرين والكتاب من تركيب السجل النظري العام المؤطِّر لبنيات الخطاب وآليات اشتغاله، ويسمح لنا ببناء أنماط التأويل المتبلورة في فكرنا المعاصر. لكن بحث رضوان السيد كما قلت اختار طريقاً آخر، إذا كان من حقه كباحث متمرس أن يختار فإن من حقنا كقراء أن نتساءل: هل قدمت ورقته معطيات محددة ومضبوطة في مسألة المرجعية أم لا؟ أتصور أيضاً أنه يمكن التفكير في موضوع مرجعيات العقلانيات في الفكر العربي انطلاقاً من مسألة حدود العقلانيات الإسلامية وعقلانيات الفكر الحديث والمعاصر، وذلك بحكم أن هذا النقاش يندرج ضمن مبحث المصادر في علاقاتها ببعضها البعض وفي أنماط التركيب التي أنتجت داخل نظام المعرفة في فكرنا المعاصر.

إن صور المواءمة والتكييف والتركيب المتولدة في العقلانيات العربية المعاصرة كما نتصور تعبِّر في كثير من أوجهها عن حدود ومحدودية النظر العقلاني العربي. كما تعكس جوانب من الجهود التنظيرية التي بنى عليها الفكر العربي خلال القرنين الماضيين.

٢ ـ علي محافظة

لديّ ملاحظة حول البحثين اللذين قُدِّما صباح هذا اليوم، وهي أنهما لم يتناولا المصادر الفكرية للعقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر. وكان من المفروض أن يتناول البحثان المصادر الغربية الحديثة للعقلانية والتنوير والمدارس المختلفة التي ظهرت في الغرب في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ومدى تأثر المفكرين العرب بها، واذا كان للعقلانية في التراث العربي ـ الإسلامي تأثير في الفكر العربي المعاصر، فلا بد من تناولها. ولذا فإنني أقترح على منظمي هذه الندوة تكليف باحث متخصص في الفلسفة الغربية الحديثة أو في تاريخ الفكر الغربي الحديث والمعاصر لإعداد بحث في مصادر العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر.

فالبحثان اللذان قدما صباح هذا اليوم خرجا عن موضوعهما وتناولا تيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر. ولذا جاءا مكملين للبحثين الذين سيقدمان بعد ظهر هذا اليوم.

٣ ـ عبد الوهاب الأفندي

لا أعتقد أنني أبالغ إذ أقول إن موضوع هذه الندوة قد يكون في نظري أهم قضية تستحق المناقشة في العالم العربي اليوم. وبالتالي، فإن الخروج بنتائج غير سليمة منها قد يشكل كارثة بكل المقاييس، خاصة إذا اقتصر الأمر على التناول السطحي والسجال الأيديولوجي، وتوزيع صكوك الغفران «العقلانية» على هذا التيار أو ذاك.

يحتوي مصطلح العقلانية على تناقض ذاتي جوهري كشفت عنه ـ وقامت عليه ـ التيارات النقدية لما بعد الحداثة. فالأسس التي تقف عليها رؤى العلمانية (ودعاوى «التنوير») هي افتراض وجود «عقل خال» إذا صح التعبير، أو فطرة إنسانية أساسية، يمكن عبرها أن ينفذ العاقل إلى الحقيقة التي تختفي تحت كل التراكمات الموروثة والمستفادة.

وعملياً يترجم هذا المفهوم إلى الشك الديكارتي ـ الغزالوي (نسبة إلى أبي حامد الغزالي) الذي يرفض مبدئياً كل معرفة، ثم يبدأ من الصفر لبناء كل ما يمكن تصوُّر الإجماع الانساني العفوي عليه. ويمكن أيضاً ترجمة المفهوم إلى مفهوم «العمل الحواري التواصلي» (Communicative Action) عند يورغن هابرماس، وهو أيضاً يفترض أن

الحوار الإنساني الحرّ يفضي في النهاية إلى التوافق على حقائق أساسية مقبولة عند الجميع وترتيبات يتراضى عليها الجميع.

ولكن كل «عاقل» يدرك أن هذه افتراضات خيالية، اذ يستحيل عملياً وجود «عقل فارغ» بهذا المعنى، أو عقل مفتوح يستوعب كل ما يطرح عليه من دون مسلّمات مستصحبة. من هنا فإن كل «عقلانية» هي مشروع أكثر منها حقيقة، وإن كل موقف عقلاني يستند إلى قاعدة ضخمة «قبل عقلانية» (حتى لا نقول لاعقلانية)، ولا يتم الكشف عن هذه اللاعقلانية الكامنة (أو المسلّمات الثقافية واللاواعية) إلا بنقد مستمر، وأحياناً بنقد الواقع، حين تسقط النظريات عملياً.

وبالقدر نفسه فإنه لا يمكن الحديث عن ثقافة «لا عقلانية»، لأنه لا يوجد في العالم ـ حتى المجتمعات «البدائية» ـ تكوين ثقافي خال من العقل، لأن الحياة لا تقوم من دون استخدام العقل، أو التصرف العقلاني، بمعنى حساب نتائج الأفعال ورسم «خريطة» معقولة للعالم المحيط.

من هنا فإن العقلانية حين تطرح نفسها كأيديولوجية تدعي لنفسها وحدها احتكار استخدام العقل وتجرد الآخرين منه تكون في حالاتها لا عقلانية. وبما أن كل «عقلانية» تستصحب مسلّمات زمانها، فإن النقد اللاحق قد يكشف هذه الجوانب منها، وتتيح لنا التحدث عن «عقلانية لا معقولة» كما كتب الجابري عن بعض المدارس الفلسفية الإسلامية. فعلى سبيل المثال نحن نرى اليوم من موقفنا العقلاني أن الموقف السلفي الرافض لمقولات ونظريات المنجّمين أكثر عقلانية من موقف «العقلانيين» من أمثال ابن خلدون الذي قبلوا هذه المقولات على أنها «علم».

يمكننا أيضاً أن نضع موضع التساؤل «عقلانية» بعض المواقف الممالئة للفصل العنصري في جنوب أفريقيا أو الاستعمار بدعوى «لاعقلانية» التصدي لها.

من هنا أعتقد أننا يجب أن تنظر إلى مواضع قصور تيارات العقلانية العربية المعاصرة وما واجهته من نكسات في «لاعقلانيتها» المتمثلة في كثير المسلمات المستصحبة من دون وعي من التراث، أو المأخوذة لا نقدياً من الخارج، إضافة إلى الطبيعة الأيديولوجية للحركة المدّعية لاحتكار العقل وسلبه من الآخرين، كما سمعنا من اتهام التيارات الإسلامية مثلاً بلاعقلانيتها. وهو اتهام صحيح إذا وافقنا الدكتور الطاهر لبيب في تعريف العقلانية بأنها أيديولوجية، ولكنه غير صحيح إذا فهم منه أن الإسلامية ـ وحتى السلفية ـ في واد والعقل في واد آخر.

وإذا وافقنا هابرماس على أن هذه العقلانية هي القدرة على التواصل الحر الناجح، فإن تحدي الحركة العقلانية العربية ـ إن وجدت ـ يتمثل في نجاحها في

الفهم الصحيح للواقع العربي والتعامل الفاعل معه لتحقيق أهداف التنوير.

وأول هذه الالتفاتات إلى الواقع، وتحديداً التوصيف الصحيح لمقولات الآخرين، على سبيل المثال، القول بأن سيد قطب لا يرى العقلانية جزءاً من تركيبة الفهم الاسلامي أو الفكر الإسلامي، مع أن قطب يقول إن الفكر الاسلامي يستند في ما يستند إلى «الواقعية». فما هي الواقعية إن لم تكن إعمال العقل لفهم المفارقة بين الفكر والواقع، وأيضاً حدود استجابة الواقع للفكر؟

٤ ـ غريغوار مرشو

في الحقيقة، إن الإشكالية المحورية تكمن في عنوان العقلانية بالذات، هل ثمة عندنا عقلانية أو عقلانيات فعلاً في الفكر والعالم العربي المعاصر، أم ثمة محاولات لتوسل العقل كأداة للتبرير والتوفيق لا كأداة للإبداع والتفكر والتفاعل مع أفكار السلف المحلي أو الوافد. . من هنا نقول إن كل ما نراه من عقلانيات فهي عقلانيات غيبية مفارقة للواقع وصيرورته مما جعلنا دائماً نحصد نتائج مأساوية مدمرة تنقضها. فالمطلوب كسر دائرة آلية الاستتباع سواء للنموذج الوافد أو لنموذج السلف للخروج بعقل تواصلي نقدي وليس بعقل تسويفي يُجمِّل الواقع على أرضية البؤس النازف.

٥ ـ محمد نور الدين أفاية

لا شك في أن الدكتور رضوان السيد سيكون أول من سيعترف بأن هناك تفاوتاً بين عنوان البحث وبين ما تضمّنه البحث. ولكن هل الإقرار بذلك كافٍ لكي نشفع له هذا البون البارز بين الإعلان والإنجاز، سيما وأن السيد لا يَنِي يدهشنا بقدرته الفائقة على المتابعة والمواكبة والتفسير والسجال.

مسألة أخرى تتعلق بشرط التقييم، أي حديث الحصيلة الذي يفترض، مبدئياً، الفصل في أنواع الحكم، بين حكم الواقع، بما يستلزم من وصف ورصد لمصادر العقلانية في السياق العربي، وبين حكم القيمة الذي نجد كثيراً من نصوصنا تسقط فيه في الوقت الذي تريد أن تكون واصفة أو تشخيصية.

الأستاذ رضوان ينهي عرضه بسؤال كان المفترض أن يكون مبرر بداية العرض، حتى ولو ركز على «الفكر الإسلامي المعاصر»، يقول: «ما مصادر العقلانية أو اللاعقلانية في الفكر الإسلامي المعاصر»؟

جواب رضوان السيد ينص على أن مصدر هذا الفكر يتمثل في «الرؤية المنغلقة للعالم»، وأن هذه الرؤية مصدرها «القرآن وتجربة المسلمين القدامى»، ولكن الجواب مقترن بحكم قيمة واضحة ينعت فيها هذه الرؤية بالانغلاق. قد لا نختلف مع هذا

الحكم، لكن التأكيد مباشرة على أن مصدر هذا الفكر يتمثل في «الكيانات العاجزة عن صون المصالح الوطنية والقومية، وعن تحسين حياة الناس، بالامتناع عن إشراكهم في إدارة شأنهم العام، ودفعهم باتجاه الخصومة مع العالم ومع أنفسهم». أليست هذه المعطيات السياسية الكابحة للانفتاح، والمشجعة على التجزئة، والمشوهة لإرادات التنمية، والمانعة لاستنبات الثقافة الديمقراطية بكل شروطها، والمشوشة على جسور التفاعل مع الذات ومع العالم، أليس هذا الواقع ينطبق على كل الحساسيات والاتجاهات الفكرية التي تعتمل داخل الفكر العربي المعاصر؟

٦ ـ طيب تيزيني

في البحث الذي قدمه الدكتور رضوان السيد، يتناول الباحث مسألة بروز الأصولية الإسلامية، فيرى أن ذلك لا يعود إلى أصولية الإسلام... ولا إلى الاندماج بين الدين والدولة، بل إلى فشل التجربة السياسية العربية، وعدم قيام الدولة. وينتهي الكاتب ليتحدث ـ بلغة قدحية ـ عن أن ذلك الوضع هو الذي يغري ليس الأصوليين فحسب للإجابة عن ذلك، وإنما كذلك «الأمريكيين والصهاينة، ومن ندري ولا ندري».

يلاحظ على ذلك تهشيمُ المستويات النقدية: النصي، والسياسي والسوسيوثقافي. كما يُلاَحَظُ عليه التنكر للمستوى النصي (الأصولي) بمثابة حالة تستوجب تناولها من موقع نقد نصي نقداً ابيستيمولوجيا معرفياً، مفضلاً (الباحثُ) التحدث عن المستوى السياسي الدولتي فحسب.

إلى ذلك، يُدخل الباحثُ الحديثَ عن الأمريكيين والصهاينة في سياق المناقشة، تأكيداً على أن الأصوليين يلتقون مع أولئك في الدعوة إلى النظر إلى المسألة بوصفها مسألة الأصولية وحدها فحسب. وإذا كان هنالك بعض الصدقية الدلالية في ما يقدمه السيد، فإن حصر المسألة بهذا الحدّ يُفقدها شخصيتها كظاهرة أكثر تعقيداً وتركيباً.

٧ ـ سعيد بنسعيد العلوي

أرجو من أخي رضوان السيد أن يعتبر ما أقوله إضافة لما ورد في بحثه، فما أقوله ليس أسئلة ولا اعتراضاً. وإضافتي هذه أسوقها في صورة ملاحظات:

الملاحظة الأولى، هي أن التيار الإسلامي المعاصر سار، منذ أول نشأته، في خط من التقهقر والتراجع. فشتان ما بين المفكرين الذين نقول عنهم إنهم ينتسبون إلى عصر النهضة وإنهم رجالها ودعاتها، وبين ما نجده عند المفكرين الإسلاميين اللاحقين على مؤلف «معالم في الطريق». نعم هنالك عوامل تفسر هذا الأمر ولا شك

في ذلك، ولكن المجال ليس مجال الخوض فيها، وإنما أجدني في حاجة إلى التذكير بهذا المعطى وتسجيله من حَيْثُ هو كذلك.

الملاحظة الثانية، وأختلف فيها مع رضوان السيد إذ يرى في فكر هؤلاء المفكرين الإسلاميين المعاصر أخذاً بالفكر المقاصدي والرأي عندي أن المقاصديين قلة، بل إن حالهم (كما أشرت في تدخلي السابق معلقاً على ورقة د. حسن حنفي) كان أقل ما يستدعي الفكر المقاصدي، فهم لم يكونوا في حاجة إليه. وإذاً فإن من خطل الرأي أن نعمم القول فنرى أن الإصلاحية الإسلامية المعاصرة تستحضر الشاطبي وتقول بنظره وفكره.

الملاحظة الثالثة، هي أن الإلحاح على المسألة السياسية، في الفكر السياسي العربي الإسلامي عامة، والإسلامي خاصة، والإلحاح على مسألة السلطة والوصول إليها والحق في ذلك، يجد تفسيره، بطبيعة الأمر، في ما كان الواقع العربي يعرفه من استفراد فئة قليلة بالسلطة وفي مزجها، في اليد الواحدة، بين الزعامة السياسية، زعامة الحزب الوحيد وإقصاء الأحزاب الأخرى وتجربتها أو رفض الحزبية كلية، والزعامة العسكرية، أضف إلى ذلك أن الدين الإسلامي كان في حال من التهميش والإلقاء به إلى مناطق الظل واعتباره منفصلاً عن الحياة الفعلية لجماهير الناس... والحال أن الوعي السياسي، والفكري، بل الاقتصادي أحياناً.. كان يمر عبر الدين ويتم فيه. نقول إن الإلحاح على المسألة السياسية، في الحديث في الديمقراطية، صرف الانتباه عن القضايا الأخرى التي تَتَّصِلُ بالديمقراطية (الحرية في التعبير، الحق في الاختلاف، وجود المجتمع المدني القوي...).

الملاحظة الأخيرة، وجهتها المستقبل، مستقبل العالم العربي في صلته بالإسلام. إذا كان رضوان السيد يذهب إلى أن مسألة «التلاؤم مع العصر» على النحو الذي طرحها الفكر الإسلامي المعاصر في مرحلته الأولى ـ أي قضية الملاءمة بين الإسلام وبين الوجود المعاصر (مَتى شئنا وضوح العبارة) ـ هي إشكالية اليوم والغد.. وإن الأمثلة التي تتصل بهذه الإشكالية تحتل من الوعي الإسلامي اليوم البؤرة، وإنها أسئلة راهنة معاصرة، وأحسب أنها الأصالة التي تواجه الفكر الإسلامي أكثر من غيره من التيارات الأخرى.

الفصل الثالث

في معنـــى التنويـــر

فيصل درّاج(*)

صفات كثيرة أُطلقت على الموضوع الذي نعالجه، فهو: عصر التنوير، عصر النهضة، عصر الإصلاح. . . . . تحيل هذه الصفات على موضوع لا يعوزه الالتباس في اتجاهات متعددة. فليس من السهل تحديد بداياته، على الرغم من الإحالة المستمرة على غزوة بونابرت إلى مصر، ولا اتفاق في تحديد نهاياته، التي يضعها البعض في زمن قمع في **الشعر الجاهلي** لطه حسين، في منتصف العقد الثالث من القرن الماضي، ويراها بعض آخر في زمن ثورة عبد الناصر، وصولاً إلى هزيمة حزيران/ يونيو عام ١٩٦٧. ولن يختلف مآل الذين انتسبوا إليه، إلا في حالات قليلة، فقد عرف فكر الشيخ محمد عبده تحولات مستمرة، وكان فكر محمد حسين هيكل في بداياته غير ما كان عنه في نهاياته، ولم ينج من التغير مفكرون شديدو التمرد مثل شلبـي شميل وإسماعيل مظهر. . . وواقع الأمر أن عصر التنوير العربي جملة تيارات فكرية يعوزها التجانس، بقدر ما هو جملة أفكار يعوزها الاتساق. والواضح الوحيد فيها هو الاتفاق على رفض الحاضر، الذي كشف الغزو الاستعماري عن ضعفه وتهافته، الأمر الذي جعل من «هوان الذات» و«تفوّق الآخر» عنصراً مسيطراً في التيارات التنويرية المختلفة.

أولاً: مقولات عصر التنوير

حمل التنوير العربي، منذ البداية، تناقضاً داخلياً، يعيّنه رداً على الغرب بثقافة منه، أو رداً عليه بثقافة موروثة، تنتمي إلى زمن تاريخي، يقصّر كثيراً عن زمن

(*) باحث في نظرية الأدب والثقافة. ألقى البحث بالنيابة عنه الأستاذ محمد جمال باروت.

التحدي الأوروبي. صدر التناقض عن لقاء تعسفي بين طرفين، جعل المنتصر منهما يملي على المهزوم أسئلته، ويجبره على التعامل مع قضايا غير متوقعة. ولأن العقل لا يجيب إلا على أسئلة اختارها طليقاً، وقع التنوير على إجابات تعسفية، تتفق مع «صدمته» أكثر مما تلائم شرطه التاريخي. لهذا ولد التنوير وتطوّر داخل إعاقة موضوعية، وجابه الفكر التنويري تحدياته المختلفة معوّقاً. لا تشير الإعاقة الداخلية، بهذا المعنى، إلى قصور عقلي ذاتي، بل إلى فوات مجتمعي تاريخي، أوكل إلى «عقل عثماني» التعامل مع قضايا حديثة. لن تكون صفات التلفيق والتبعية، التي ينسبها البعض إلى الفكر التنويري، إلا صفات ظاهرية، يقوم جوهرها في «التاريخ المفوّت»، الذي ينتج العقول وينتج فيها الإجابات والأسئلة.

أملت الإعاقة التاريخية على التنوير أن ينوس بين زمن قديم متخيّل وزمن قادم لا يقل تخيّلاً ومنعته، بأقدار مختلفة، عن مساءلة الزمن الحاضر، من حيث هو الزمن التاريخي الحقيقي الوحيد، الذي آل إليه الماضي وينطلق منه المستقبل. فعوضاً عن مساءلة الماضي بخبرة من الحاضر آثر كثيرون التعامل مع الحاضر بخبرة من الماضي، أو إخضاع الحاضر إلى قراءة مستقبلية، ترى ما يجب أن يكون عليه الواقع مستقبلاً، قبل أن ترى إلى الواقع المعيش في إمكانياته الموضوعية. فعلى الرغم من الفرق الشاسع، ظاهرياً، بين جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨-١٨٩٧) وسلامة موسى (١٨٨٧-١٩٥٨) فقد تقاسما إشكالاً واحداً، جعل أحدهما يبحث عن الزمن الذهبي في زمن الخلفاء الراشدين، وأقنع الآخر بأن هذا الزمن موجود في العلم والتقنية الغربيين. أذاب الطرفان الأزمنة التاريخية المتعددة في زمن أصل، أقرب إلى الفرضية والاحتمال، يقوم في زمن مقدس قديم، أو يوجد في زمن مستقبلي لا يحتاج إلى القداسة.

إذا كانت اللغة من شكل الفكر الذي تترجمه، فإن في تأمل المصطلحات المتعددة، التي أخذ بها التنويريون، ما يعبّر عن الإعاقة الداخلية التي حايثت الفكر التنويري. فقد قال الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣) بـ «التمدن» بديلاً عن «سوء الحال»، ووضع بطرس البستاني (١٨١٩-١٨٨٣) «التمدن» نقيضاً لـ «التوعّر» أو «التوحش»، وقال طه حسين ومحمد حسين هيكل وعلي عبدالرازق بـ «الجديد» في مواجهة «القديم»، وتحدث أمين الريحاني (١٨٧٦-١٩٤٠) عن «الثورة» بديلاً عن «التعصب»، وكتب محمد كرد علي (١٨٧٦-١٩٥٣) عن «الحديث» الذي يرفض القديم، وكان السوري الحلبي فرنسيس مراش (١٨٣٦-١٨٧٣) قد تأمل «مملكة التمدن والحرية» التي تهزم «مملكة التوحش والعبودية»، وصولاً إلى تعابير التطور والارتقاء والترقي، التي ارتاح

إليها «أنصار داروين»، مثل سلامة موسى وشبلي شميل وإسماعيل مظهر. . . ، انتهاء بثنائية القبعة والطربوش الشهيرة.

توازع التنويريون مصطلحات مختلفة، ترجمت ثراء الفكر التنويري وجدله الداخلي وإعاقته الموضوعية في آن، وأجمعوا جميعاً على «سوء الحال» وضرورة التحرر منه. كأن يتحدث عبد الله النديم (١٨٤٥-١٨٩٦) عن «التأخّر» والكواكبي (١٨٤٩-١٩٠٢) عن «الاستبداد» ومحمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) عن «الجمود» وعلي عبد الرازق (١٨٨٨-١٩٦٦) عن «طاعة الأئمة»، وصولاً إلى تعابير: الانحطاط والهوان والحبوط والتخلّف والاستخذاء. . . . وهذه المصطلحات جميعاً التي تحيل، بشكل متواتر، إلى الظلمة والظلام والظلمات استولدت، منطقياً، تعابير النور والأنوار والاستنارة. . .

أنتج «الخطاط المسلمون»، بلغة شكيب أرسلان، تياراً فكرياً يواجه الانحطاط، مقولته النظرية الأولى: وعي الذات، التي إنْ قُرئت في إعاقتها الداخلية أصبحت: الوعي الذاتي المؤجّل. والسؤال المطروح هو سؤال: الهوية، الذي لا يُطرح، منطقياً وتاريخياً، إلا بعلاقته بالآخر، يحمل من الوعيد والتهديد أكثر مما يحمل من البشائر والمؤازرة. غير أن السائل الذي بدا، ظاهرياً، يعرف ذاته، لم يكن يعرف إلا رغبته الذاتية في التعرّف على ذاته، ذلك أنه كان يحمل في ذاته اللامحددة جملة ذوات تحتاج إلى التحديد. فهذا السائل، الذي يرغب بالتمرد على الاستبداد الذي يحطّ عليه، كان، في مستوى أول، شرقياً، ينتمي إلى «عمومية كلامية» لا سبيل إلى قياسها. فالواضح في «الشرق» تحديده الجغرافي النسبي، الذي يضطرب في تعييناته الحضارية والثقافية والدينية والقومية، فديانة الصين غير الديانة الإسلامية، وحضارة اليابانيين غير الحضارة العثمانية. ولن تكون «العمومية الإسلامية» أكثر تحديداً، الأمر الذي دفع بالكواكبي، وهو يواجه الاستبداد العثماني، إلى إعلان عروبته، وإلى تأكيد الشرف العربي بحمل راية الإسلام، الذي نزل بلسان عربي وفي أرض عربية. ولعل التحررّ من «العمومية الإسلامية» هو الذي أنتج عروبة الإسلام، في زمن محدد، دون أن ينتج، لزوماً، الإسلام العروبي، في أزمنة لاحقة، وهو الذي دفع بالتنويريين المسيحيين، ومن غيرهم أيضاً، إلى الفكر القومي، بالمعنى الحديث، الذي لا يستدعي الدين ولا يستدعيه الدين. فعوضاً عن ثنائية القومية والدين، أو العروبة والإسلام، التي تحمل من الارتباك أكثر مما تحمل من الوضوح، آثر التنويريون العلمانيون الحديث عن ثنائية أخرى هي: القومية والوطنية، التي يندمج طرفاها في علاقة واحدة هي: المواطنة. لن يكون غريباً، والحالة هذه، أن تشيع كلمة الوطنية في كتابات أمين الريحاني، وفي كتابات المثقف الفلسطيني الأبرز في النصف الأول من القرن

العشرين، أي خليل السكاكيني (١٨٧٨-١٩٥٣)، وأن يكون فرح أنطون، وهو مسيحي ثالث، المثقف التنويري الذي طرح قضية العلمانية بوضوح سابق على غيره. بهذا المعنى، فإن العلمانية، في تحديدها العربي، لا تستدعي الدين، سلباً أو إيجاباً، إنما تحيل على سؤال أكثر تعقيداً، هو سؤال «الوعي الذاتي»، الذي يمكّن المستَبَدّ به من التحرر من الانحطاط الذي وصل إليه.

أيقظ عبد الرحمن الكواكبي «أناه» العربية احتجاجاً على «عمومية إسلامية» لا تساوي بين المسلمين، ورفضاً لـ «إسلام سلطوي» يزهق العقل والروح ويختصر الأمة إلى إرادة مرجعها المستبد. واستيقظت «أنا» محمد عبده الإسلامية وهو يرى إلى عقيدة جامدة منفصلة عن الحياة، والى «متأسلمين» يحللون ويحرّمون ولا يدركون معنى «الجوهر الإسلامي»، وهو ما فعله في كتابه الصغير: **الإسلام بين العلم والمدنية**[١]. أخذ «الوعي الهويّاتي»، إن صحّ التعبير، في سياق قوامه التهديد ورد الفعل، أشكالاً متباينة، تنطوي على إشكالات متعددة: ارتضى أديب إسحاق (١٨٥٦-١٨٨٥) بهوية شرقية ممزقة، في اللحظة ذاتها، تندّد بالغرب الذي «لم يؤيد في البلدان الشرقية إلا الخشونة والاستبداد»، وتندد، وفي اللحظة ذاتها، بالشرق الذي قضى عليه «جهل عامته، واستبداد خاصته، وخيانة زعمائه، وتعصب رؤسائه..»[٢]. على خلاف إسحاق، ارتضى الشيخ محمد عبده بهوية إسلامية ممزّقة، ترى في الجمود الإسلامي ما رآه إسحاق في الجور الغربي. ولن يختلف الأمر عند عبد الله النديم (١٨٤٥-١٨٩٦)، الذي فصل بين «إسلام جوهري»، «كان السبب الوحيد في المدنية وتوسيع العمران أيام كان الناس عاملين بأحكامه»[٣]، وأعداء المسلمين، وهم جمع هجين يضم الغرب والسلطات المتغرّبة والأمة المنغمسة في الشهوات...

لا غرابة، في هذا السياق، أن يتجاوز فرح أنطون (١٨٦١-١٩٢٢) معنى الهوية، في دلالاتها السابقة، وأن يسائل، وهو المسيحي العربي، معنى «أناه الإنسانية»، مؤمناً بأنَّ في الإنساني ما يوحّد بين الناس، وبأنَّ في معنى الوطن، الذي يتجاوز كثيراً العموميات الدينية والقومية، ما يجعله مساوياً لغيره من الناس في

---

(١) محمد عبده، **الإسلام بين العلم والمدنية**، الكتاب للجميع؛ ٣، طبعة خاصة (بيروت؛ دمشق: دار المدى، ٢٠٠٢).

(٢) **الشرق والغرب**، إشراف محمد كامل الخطيب، قضايا وحوارات النهضة العربية؛ ٦ (دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩١)، القسم ١.

(٣) جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، **العروة الوثقى** (القاهرة: دار العرب للبستاني، ١٩٧٥)، نقلاً عن: المصدر نفسه، القسم ٢.

الحقوق والواجبات. والواضح في خطابه، الذي سعى إلى فصل الدين عن السياسة، أو فصل الدين عن السلطة، هو جملة القيم الراقية التي يرغب البشر، في شروط التقدم والارتقاء، أن يتوازعوها جميعاً، مثل: الحرية والعدل والمساواة، وهو ما لا يخالف معنى الدين والشرائع السماوية. وعلى هذا، فإن ما جاء به فرح أنطون، وهو لا يختلف عما سيجيء به علي عبدالرازق وطه حسين، لا يحيل على الدين والغرب والإلحاد والتبعية، وغيره من سخف الكلام، إنما يستدعي منظومة أخلاقية معنوية وجمالية، ترى إلى الإنسان في كرامته الإنسانية، وترى إلى الكرامة والحرية وحق الاختيار مدخلاً إلى مواجهة التأخر والانحطاط.

ومع أن السلطة في مصر، وعلى رأسها ملك تابع للإنكليز ضئيل الشأن، كما المؤسسة الدينية، التي تستجير بالسلطة وتستجير السلطة بها، جعلت من كتاب علي عبد الرازق **الإسلام وأصول الحكم** معركة بين «الدينيين واللادينيين»، بلغة مجلة **المنار** لرشيد رضا، فإن إشكال الكتاب الجوهري يدور حول «الأنا الإنسانية المتحررة» بلغة معينة، أو حول «الوعي الذاتي الممزق»، بلغة أخرى. فالكتاب يتحدث عن «جناية الملوك واستبدادهم بالمسلمين، أضلوهم عن الهدى، وعموا عليهم وجوه الحق، وحجبوا عنهم مسالك النور باسم الدين. وباسم الدين استبدوا بهم، وأذلّوهم، وحرّموا عليهم النظر في علوم السياسة، وباسم الدين خدعوهم...»[٤]. نقد عبد الرازق الأيديولوجيا الدينية في شكلها السلطوي، التي تضع الحاكم فوق الرعية، أو نقد الأيديولوجيا السلطوية التي تسوّغ ذاتها بأفكار دينية انتقائية، تلغي الشعب وتنقذ السلطان. بداهة أن الإسلام، في فكر عبدالرازق، لن يكون إسلاماً، إلا إذا أخذ بيد المسلم إلى مواقع الحق والهدى والنور، وهو الآن أمر قريب من «اليوتوبيا» لا أكثر، بعد أن تقادم الاستبداد على المسلمين واستبد بأرواحهم وعقولهم، بلغة مستعارة من عبد الرحمن الكواكبي.

وواقع الأمر أنه يمكن الحديث عن «الفكر التنويري العربي» كمحاولة فريدة في تاريخ العرب الحديث، قوامها مواجهة التأخر والانحطاط والتوعّر والهوان...، بقدر ما يمكن الحديث عن «مأساة التنوير»، الذي خذلته شروطه الموضوعية، قبل أن تخذله تناقضاته الداخلية، التي رأت أشياء من الغاية وأشياء من الوسيلة لا أكثر. اتكاءً على هذا فإن بحث سلامة موسى عن «هوية غربية»، بعيدة عن الهويات الموزعة

---

(٤) **الإصلاح والنهضة**، إعداد وتقديم محمد كامل الخطيب، قضايا وحوارات النهضة العربية؛ ٥، ٢ قسم (دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٢)، القسم ٢، وعبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢)، ص ١٠٣ ـ ١١٧.

على الشرق والعروبة والإسلام، يُفسر باليأس الصريح من «النهوض»، لا بلغة اتهامية غير مبرأة من الطائفية. ففي مقالة له عنوانها: «إلى أيهما نحن أقرب: الشرق أم الغرب؟»، نشرت في مجلة **الهلال**، في التاسع من تموز/ يوليو ١٩٢٧، يقول: «من مصلحتنا أن نغرس في أذهان جميع العرب في مصر والعراق وسوريا وشمال أفريقيا أنهم أوروبيون سلالة وثقافة وحضارة وأنهم يجب عليهم أن يسيروا مع أرقى الشعوب الأوروبية يتثقفون بثقافتهم ويتعودون عاداتهم...»[٥]. ينطوي هذا القول على سذاجة فكرية يائسة لا غير، ذلك أن موسى، وكما جاء في كتابه **تربية سلامة موسى**، كان يحمل احتراماً كبيراً لجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده اللذين كانا «يرميان إلى إنهاض الأمم الإسلامية بالتوفيق بين الدين والحضارة والعلوم»[٦]، بقدر ما كان مؤمنا بالديانات السماوية الثلاث.

يطرح كلام سلامة موسى إشكال المفكرّ المحاصر، قبل أن يطرح إشكالاً هيّناً في الفكر، عنوانه المستريح هو: التبعية. والسؤال كله، كما أشرنا، هو «الوعي الهويّاتي»اليائس، الذي يُلزم المفكر باستنهاض هوية ينتمي إليها، ترفض النهوض. وآية ذلك ما جاء على لسان جمال الدين الأفغاني وهو يحاور غيره عن مستقبل المسلمين: «كنا في دار الأستاذ الإمام نتحدث في ما أشيع عن رغبة الأمة اليابانية في التدين بدين الإسلام، قال الشيخ حسين الجسر: إذن يرجى أن يعود إلى الإسلام مجده. قال الأفغاني: دعهم فإني أخشى إذا ما صاروا منا أن نفسدهم قبل أن يصلحونا»[٧]. يعني هذا القول، في مستواه العميق، أن على المسلمين أن يتدينوا بدين اليابان كي يستعيدوا مجدهم، بعد أن فسد المسلمون وأصبحوا قادرين على إفساد غيرهم. لا يختلف هذا القول في مضمونه عمّا جاء به سلامة موسى، الذي أقنعه انحطاط العرب بضرورة تعلم ثقافة غير عربية. ولعل العودة إلى كتاب التنويري الفلسطيني روحي الخالدي (١٨٦٤-١٩١٣)، وعنوانه: **السيونزم أو المسألة الصهيونية**، تعطي صورة أخرى عن اليأس المربك، حيث يأخذ الصهاينة موقع اليابانيين، الذين أوكل سلامة موسى موقعهم إلى الغربيين. شيء قريب من ذلك الانحطاط الوطيد، الذي إذا سقط على قوم واستقر بينهم، وهو ما أشار إليه عبدالله العروي بأشكال مختلفة.

بعيداً عن الهويات الشرقية والعربية والإسلامية، اختار طه حسين في كتابه:

---

(٥) **الشرق والغرب**، القسم ١.

(٦) ماهر الشريف، **رهانات النهضة في الفكر العربي**، دراسات (دمشق: دار المدى، ٢٠٠٠).

(٧) هشام شرابي، **أزمة المثقفين العرب** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٠).

مستقبل الثقافة في مصر هوية متوسطية. نسب التاريخ المصري القديم إلى تاريخ البحر الأبيض المتوسط، ونسب التاريخ المتوسطي إلى «المعجزة اليونانية» والحضارة الأوروبية الحديثة، كي ينسب مصر المستقبل إلى الحضارة الأوروبية العالمية. وهو في مصر التي يحلم بها، كما تصرّح السطور الأخيرة من كتابه، مأخوذ بفكرتين: كونية العقل الإنساني، وكونية الحضارة الحديثة. فالعقل كوني، وحظوظ جميع الشعوب منه متساوية، وما أنجزه شعب، تستطيع أن تنجزه غيره من الشعوب، بفضل وحدة العقل الإنساني. وبما أن على من فاته الارتقاء، في غفلة من الزمن، أن يتعلّم ممن تفوّق عليه، فإن على العقل المصري، الذي لا يختلف عن غيره من العقول، أن يدخل في الحضارة الأوروبية، وأن يعيش كما يعيش الأوروبيّون. بيد أن طه حسين، المهجوس باتساق عقلاني لا ثقوب فيه، يؤسس فكرتيه الأساسيتين على مقدمة فكرية هي: مجد مصر القديمة، التي كانت متوسطية. تقوم هذه المقدمة بدورين: تسوّغ ارتباط مصر، التي ازدهرت قديماً، بغيرها من الدول المزدهرة اليوم، اتكاء على مقولة: وحدة الحضارة الإنسانية في أزمنتها المختلفة. أما الدور الثاني فيتكشّف في التخفّف من الهويتين العربية والإسلامية، دون التحرّر منهما كلياً، ذلك أن حسين كان مدافعاً راسخاً عن اللغة العربية. غير أن حسين، الذي بحث مأزوماً عن حل لأزمة «مصره»، دخل، وهو يجتهد، في أزمات متوالدة، أفضت به إلى اليأس المبكر، وهو ما أعلن عنه كتاب عنوانه **رسائل طه حسين إلى معاصريه**، وذلك في منتصف أربعينيات القرن الماضي، قبل أن يصل إلى يأس لا شفاء منه في الصفحات الأخيرة من كتابه **الفتنة الكبرى**، الذي ظهر الجزء الأول منه عام ١٩٤٧.

تحيل مقولات: الشرقي، العربي، المسلم، المتوسطي، الأوروبي، الوطني... إلى مفهوم: «الوعي الذاتي» الذي ساوى، في شرطه التاريخي مفهوم: الهوية. لكن الشرط، الذي نعته التنويريون بجملة صفات سالبة، أربك الوعي وأضاف إليه، منطقياً وتاريخياً، صفات سالبة، كأن يصبح «الوعي الذاتي الملتبس»، الوعي الذاتي المقموع، الوعي الذاتي المؤجل، الذي لامس معنى «الزمن العالمي»، في أحيان قليلة، وتوهّم، في معظم الأحيان، أن الأزمنة الشرقية والعربية والمسلمة منفصلة عن هذا الزمن، وقادرة على الاستقلال بذاتها.

يقود مفهوم «الوعي الذاتي»، مباشرة، إلى مفهوم ملازم، أو محايث له، هو مفهوم: «الآخر»، ذلك أنه لا وجود لهوية إلا مقارنة بهوية أخرى، مختلفة عنها ومهددة لها في آن. والمفهوم واضح المصائر، لا اعتماداً على تفوّق «الآخر» الكاسح، بل اعتماداً على الصفات المختلفة التي اخترقت الوعي المصدوم. ففي مقابل الصفات المتعددة التي تتعامل معها «الأنا» يكون الآخر، لزوماً، هو: الغربي، الأجنبي،

المستعمِر، المسيحي، الملحد، الأوروبي، . . . ومثلما اختلف التنويريون في موضوع الهوية التي ينتسبون إليها، اختلفوا بدورهم في تعيين هوية الآخر، واختلفوا أكثر في مواقفهم منه. فقد كان «الآخر»، في صفاته المختلفة، هو «المنتصر» بامتياز، الذي يفرض على «المهزوم» قانون المحاكاة، أو يدفعه إلى الرفض الكلي، وهو محاكاة مقلوبة، تجهل كالأولى معنى التاريخ، أو يغويه بتصور انتقائي، يحشد أزمنة تاريخية لا متجانسة في زمن واحد لا يستقيم. وقد تبلغ الأزمة ذروتها حين لا تلبي صورة المنتصر، الذي فتنه غيره، رغبة المهزوم، الذي يرى في المنتصر «إلهاً ووحشاً» في آن. وهي أزمة لا تزال تخترق خطاب التنويريين حتى اليوم، منذ أن تحوّلت البرجوازية الأوروبية، القائلة بـ «الإنسان الشامل»، إلى رأسمالية طاغية، تضع الربح والخسارة فوق «فلسفة التنوير»، التي جاءت بها البرجوازية الأوروبية.

أخذ «الآخر» صفات متعددة: فهو «المتمدن المتوحش»، بلغة الحلبي فرنسيس أفندي فتح الله مراش، الذي سِمَته «الشراسة والكبرياء والطمع ونحوها فيكون كل تمدنه فاسداً وباطلاً وجميع مدارسه زوراً وحماقة فما هي حياة التمدن المصبوغ بدم البشر المسفوك في حروب الشراسة؟ وما هو عمران التمدن المتقوض بمدافع الانقلاب والخراب المطلوقة بنار الطمع والحسد؟ وما هي حرية التمدن المتقيد بسلاسل الكبرياء والعنفوان؟ فبئس التمدن. . .»[٨]. يقبل القول هذا بالتمدن ويستنكر فيه وحشيته موكلاً، ضمناً، إلى «الشرقي» إنجاز تمدن لا وحشية فيه، خالطاً بين معطيات التاريخ ومبادئ الأخلاق. . . وهو في هذا يحاكي ولا يحاكي، مواجهاً انتصار الذي ألزمه بالمحاكاة بعجز الأخلاق الفاضلة. استأنف أديب إسحاق حديث مرّاش، بوضوح أكثر، مكملاً صورة «التمدن المتوحش» بعناصر أخرى، تمس العنصرية والسياسة الاستعمارية، كأن يكتب: «وإن اختلفت آراء الغربيين في تعريف الشرق وتحديده فقد اتفقوا على الاعتقاد بانحطاط الشرقيين عنهم في رتبة الوجود. . . . ، فإذا اختلفوا فعلى تقسيم الغنيمة بين الفاتحين لا على وجوب الغارة «التمدينية» على القوم «المتوحشين»[٩].

حين كتب مراش روايته **غابة الحق** ١٨٦٥، وهي من المحاولات الروائية العربية الأولى، كان ينفي واقعه العثماني بواقع صاغته أفكار نظريتَي «الحق الطبيعي» و«العقد الاجتماعي»، وهما من أفكار التنوير الأوروبي في القرن الثامن عشر. لكنه

---

(٨) محمد جمال باروت، **حركة التنوير العربية في القرن التاسع عشر: حلقة حلب: دراسة ومختارات**، قضايا وحوارات النهضة العربية؛ ٧ (دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٤).

(٩) الشريف، **رهانات النهضة في الفكر العربي**.

عاد وندّد بمآل الأفكار التي انتسب إليها، كما لو كان يبحث عن أفكار «مساواتية»، تتوحّد على مستوى النظر والعمل في آن. لهذا واجه في روايته **مملكة التوحش والعبودية**، التي تشير إلى واقع قروسطوي، بـ «مملكة التمدن والحرية»، التي تستدعي الأزمنة الحديثة. لا غرابة، إذاً، وبعد أن تأمل السياسات الاستعمارية، أن يعود من جديد إلى الحديث عن «التمدن المتوحش»، كما لو كان «التوحش» لصيقاً بكل الأزمنة.

تعاطى الطهطاوي، الذي كان تنويرياً سابقاً على غيره، مع إشكال مختلف، يقبل من «الآخر» ما لا يمس «الشرع»، ويتفق مع جوهر الإسلام، وما يأتلف مع الموروث القديم، كأن يكتب: « (أي الفرنسيس) وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه، هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف. . . »، أو: «وقد ذكر بعض المؤرخين أن مصر في سالف الزمان كانت على هذا المنوال، فإن شريعة قدماء القبطة (يقصد قدماء المصريين) كانت تعيّن لكل إنسان صنعته، . . . ، وكانت عندهم هذه العادة من مقتضيات الأحوال لأنها تُعين كثيراً على بلوغ درجة الكمال في الصنائع. . . »[١٠]. سوّغ الطهطاوي أفكاره، في مراحله المتعاقبة، بمعطيات الإسلام والأصل المصري القديم، الأمر الذي يعيّن «الآخر» مسلماً مجزوءاً، فهو يأخذ بقيم العدل والمساواة التي أقرّها الإسلام، ويحدّده «حداثياً متأخراً» أيضاً، لأن المسلمين وقدماء المصريين سبقوه في الوصول إلى ما وصل إليه. احتفظ «رفاعة العظيم»، بلغة لويس عوض، لذاته بزمن ديني ودنيوي معاً، تاركاً «الآخر» في زمن دنيوي خالص، يمنحه صفاته، فهو: غير المسلم والمتمدن المتأخر والمسلم المجزوء، الذي يعلم «المسلم الكلي» أشياء كثيرة يصلح بها دنياه.

على خلاف مرّاش وإسحاق، اللذين نقدا «الآخر» بمنظور دنيوي، يكون فيه «المتمدن المتوحش»، وعلى خلاف الطهطاوي، الذي قبل «جديد الآخر» معتصماً بـ «جديده القديم» فقد عمل الأفغاني على تأسيس خطاب أصولي، يرفض «الآخر» ويرفض الذين يحاكونه: «ماذا يكون من أولئك الناشئين في علوم لم تكن ينابيعها من صدورهم ولو صدقوا في خدمة أوطانهم. . . . علمتنا التجارب بأن المقلدين من كل أمة المنتحلين أطوار غيرها يكونون فيها منافذ وكوى لتطرق الأعداء إليها وتكون مداركهم مهابط الوساوس ومخازن الدسائس»[١١]. يرفض الأفغاني، وهو يستنكر

---

(١٠) لويس عوض، **تاريخ الفكر المصري الحديث: من الحملة الفرنسية إلى عصر إسماعيل** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٧).

(١١) **الإصلاح والنهضة**، القسم ١.

التقليد، كونية المعرفة، ويرى قوة الأمة الإسلامية في عزلتها وتجنّبها غيرها، ذلك أن في الغير أضاليل، كتلك التي «بثّها الدهريان فولتير وروسو، التي أفسدت الأمة الفرنسية، والتي تفسد الأمة الإسلامية إنْ نشرها المقلدّون بينها». يتعيّن «الآخر»، في هذا الخطاب، عدواً، ضلّيلاً ومضلاً، الأمر الذي يعيّن «الأنا» حقاً ونفياً لـ «الخارج»، من حيث هو عدو وضال في آن. لكن الأفغاني، الذي يساوي ثنائية «الأنا» و«الآخر» بثنائية «الحق» و«الضلال»، لا يظفر بالطمأنينة، بسبب سؤال يقض مضاجعه هو: لماذا لا ينتصر الحق، وما الذي يجعل الضلال منتصراً على الحق وأهل الحق؟ وواقع الأمر أن الأفغاني لن يعثر، في خطابه الأصولي، على جواب، لأنه لم يدرك معنى التاريخ الاجتماعي السياسي للثورة الفرنسية، فهي فساد جلبه مضللون لا أكثر. ولن يكون جوابه على «الآخر»، في هذه الحالة، إلا عمومية بلاغية، تستنهض «أهل الحق» أن يقفوا في وجه «أهل الضلال»، طالما أن «العلوم» تنبع من «الصدور»، ولا تحيل على الشروط الاجتماعية السياسية. ولعل هذا التصور، الذي يستبدل بمعطيات التاريخ بلاغة متواترة، كان ولا يزال قوام الخطاب الأصولي المتناتج حتى اليوم.

أخذ طه حسين، في علاقته بالآخر، بموقف ينقض كلياً ما جاء به الأفغاني. فـ «الآخر» لا يتعرّف بمعايير الحق والضلال، بل بمعايير الثقافة، التي تنشئ مجتمعاً حديثاً، وبالعلم النظري التطبيقي الذي يلبي، عقلانياً، حاجات «الإنسان الممتاز»، بلغة طه حسين. أما الثقافة، مهما كان موطنها، فهي أثر لثقافات سابقة عليها ومبتدأ لتخليق ثقافات لاحقة، وهو ما ينكر الخصوصيات الثقافية المطلقة، ويجعل من التثاقف مقولة لها شكل البداهة. وكذلك حال العلم فهو «لا وطن له، لكنه إذا استقر في وطن من الأوطان تأثر بإقليمية بيئته ليستطيع أن يتصل بنفوس ساكنيه»[١٢]. لا مكان، في القول، لـ «أسلمة العلوم»، التي ازدهرت لاحقاً، مذيبة العلوم، كما الإسلام، في أثير لغوي عصيّ على الإدراك، فالمكان كله لـ «العلم»، الذي يغدو «علماً وطنياً»، حين يطبق على مواضيع «محلية» وينتج حاجات وطنية. يتمسك حسين بفكرة «تفاعل الحضارات في التاريخ»، أو بـ «هجرة الحضارات الدورية»، التي تترجم تبدلات الأزمنة ولا تمس وحدة الجوهر الإنساني في شيء، كأن يقول: «على أن مذاهبنا القديمة في التعليم قد كانت هي المذاهب التي كان يذهبها الأوروبيون ويتخذونها أصولاً لحياتهم العقلية في القرون الوسطى. وأكبر

---

(١٢) طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة المعارف، [١٩٣٨])، ج ١، ص ٣٨.

الظن، بل الحق الذي لا شك فيه، أنهم قد أخذوا عنا هذه المذاهب كما نأخذ عنهم اليوم. وساروا سيرتنا كما نسير نحن سيرتهم اليوم. فالفرق بيننا وبينهم في حقيقة الأمر لا يتصل بطبائع الأشياء وجواهرها وإنما يتصل بالزمن ليس غير»[١٣].

يصل حسين إلى نتيجته واضحاً: فالآخر هو الأنا، في زمن سبق، والأنا هي الآخر، في زمن قادم. الفرق في الزمن لا في «جواهر الأشياء»، ذلك الفرق التاريخي الأساسي، الذي ألغاه سلامة موسى، مساوياً بين العرب والأوروبيين، ولم يعترف به الأفغاني، ولا حاجة له أن يراه، بعد أن قسم البشر إلى جوهرين متناقضين، ووزّعهما على زمنين متفارقين منتهياً، لزوماً، إلى علوم مسلمة وعلوم ملحدة، وإلى مؤمنين ودهريين. وصل حسين إلى «الآخر» وهو يبحث عن ذاته، منقباً في طيات التاريخ عن «أناه» الملتبسة، فعثر على المصري الحديث في المصري القديم، وعثر على الأخير في الحضارة المتوسطية. وإذا كان التاريخ القديم قد سوّغ مساواة «الأنا» بـ «الآخر»، فقد كان على قارئ التاريخ أن يصوغ التقنية المطابقة، التي ترهن هذه المساواة وتمدّها بوجود حديث. ولم تكن «المدرسة الحديثة»، التي احتلت مكاناً واسعاً في فكر الطهطاوي وحسين، إلا تلك التقنية المبتغاة، التي تنقل مصر إلى أوروبا أو تقلّ الأخيرة إلى الديار المصرية. فالمدرسة هي ضمان تحويل المجتمع المصري التقليدي إلى مجتمع حديث، والسلطة هي ضامن تخليق هذه المدرسة والإشراف عليها، وإنْ يكن ضامن السلطة الحديثة التي تشرف على مدرسة حديثة لا وجود له. ولعل الضامن الأخير الذي لا وجود له، هو الذي جعل حسين «يحلم»، في نهاية كتابه، بـ «مصر تظللّها المعرفة»، مساوياً بين «الحلم» و«الرهان»، ومذكراً بـ «رهان» ميكيافيلي، الذي أراد أن يستولد «إمارة جديدة» من «إمارة غائبة». وهذه المدرسة المشتهاة، في مناهجها وطرائقها وسياساتها التعليمية، هي المدرسة الأوروبية. إنها مدرسة «الآخر»، التي ينبغي أن تصبح «مدرسة الأنا»، والتي عليها أن تضع التاريخ المصري القديم في التاريخ المتوسطي الحديث. بهذا المعنى، يصبح سؤال «الآخر» عند حسين سؤال بحث واجتهاد وتحويل، على خلاف الأفغاني، كما تلميذه النجيب عبد الله النديم، المتمسك بـ «أنا» جاهزة ثابتة، هي «الأنا المسلمة»، التي تحيل على «آخر» جاهز وثابت بدوره.

يكشف «الوعي الذاتي»، في الفكر التنويري العربي، عن مقولة ملتبسة، تحيل على جملة مراجع غير متجانسة، تتضمن الشرقي والمسلم والعربي والعثماني. . . . وكان على هذا الوعي الملتبس، أو المضطرب والشديد الاضطراب، أن يعيد إنتاج ذاته

---

(١٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٧٢.

في علاقته بـ «الآخر»، مفضياً إلى «آخر» مضطرب التحديد. وهذا الاضطراب، في وجهيه، يستدعي المقولة السقراطية القديمة «اعرف نفسك»، كمقدمة ضرورية للتعرف على العالم و«معرفة الآخر». وعلى هذا فإن الفكر التنويري، في أحيان كثيرة، لم يعرف ذاته ولم يعرف الآخر، خالطاً بين العروبي والإسلامي، الديني والعلماني، وصولاً إلى ثنائيات لاحقة عن التراث والمعاصرة والأصالة والحداثة والعلم والإيمان، التي انتهت إلى ركام لا شكل له. وبهذا المعنى يكون مشروع طه حسين، على الرغم من الأسئلة الكثيرة التي يطرحها، هو المشروع الأكثر وضوحاً واتساقاً، ذلك أنه سعى إلى معرفة الأنا كمقدمة لمعرفة الآخر، ناظراً إلى المستقبل لا إلى غيره، ومحوّلاً «الآخر» إلى معلّم ومستقبل ومجاز مستقبلي في آن.

المقولة النظرية الثالثة التي يثيرها الفكر التنويري العربي، أو يحض على بنائها النظري، هي مقولة: الأصل، التي تلازم، نظرياً، كل فكر ديني، أو أسطوري، على اعتبار أن الأصل هو استهلال العالم وخاتمته، بما يلغي مفهوم التاريخ ويصيّره إلى فراغ متواتر متجانس، يستقبل ما وقع عليه ولا يخلق بذاته شيئاً. والأصل، نظرياً، هو البدء الكامل المتجانس، الذي يمنع عنه كماله التبدل والفساد، يحتجب ولا يغيب، ويعود في النهاية كاملاً كما كان. وكماله هذا يقدسه، ويرمي بالتقديس على الأزمنة التي لازمته، ويرى في ما تلاه من الأزمنة فساداً، لا يُلغى إلا بالعودة إلى الزمن الأصل، وتدهوراً لا يستقيم إلا باستعادة البدايات الكاملة. ولأنه كامل، فهو لا يحتاج أحداً ويحتاجه غيره، أي أن المحاكاة هي الشكل الوحيد في التعامل معه، وإن كانت محاكاة ناقصة، بسبب كمال الأصل وتدهور الأزمنة اللاحقة.

ربما تكون مقالة الأفغاني، التي عنوانها «المستقبل لهذا الدين»، هي التعبير الأدق عن مفهوم الأصل، الذي تعامل معه بعض التنويرين العرب، حيث الإسلام المصفّى من الشوائب علاج حاسم لـ «انحطاط المسلمين»، وحيث العلاج الناجع هو «الإسلام النقي» الذي حكم في زمن «الخلفاء الراشدين». كتب عبد الرحمن الكواكبي: «علينا أن نثق بعناية الله الذي لا يعبد سواه، وبهذا الدين المبين الذي نشر نوره على العالمين، ولم يزل، بالنظر لوضعه الإلهي، ديناً حنيفاً متيناً محكماً مكيناً لا يفضله ولا يقاربه دين من الأديان في الحكمة والنظام ورسوخ البيان»[١٤]، ويقول الشيخ محمد عبده: «هذا الكتاب المجيد الذي كان يتبعه العلم حيثما سار شرقاً وغرباً لا بّد أن يعود نوره إلى الظهور ويمزّق حجب الضلالات ويرجع إلى موطنه الأول في قلوب المسلمين... وقد وعد الله بأن يتم نوره وبأن يظهره على الدين كله، ثم

---

(١٤) **الشرق والغرب**، القسم ١، ص ٣٢٧.

انحرف به أهله. . . . ولن ينقضي العالم حتى يتم ذلك الوعد، ويأخذ الدين بيد العلم. . . لا بّد أن ينتهي أمر العالم إلى تآخي العلم والدين على سنّة القرآن والذكر الحكيم»[١٥].

يتكئ الكواكبي على إيمانية خالصة، تضع المسلمين فوق غيرهم، وتضع الدين الإسلامي فوق غيره من الأديان، منتهياً إلى فكرة «الضمان الإلهي»، التي تساوي بين الإسلام والانتصار، وتتحدث عن مسلمين أُجِّل انتصارهم لا غير. هكذا يعود الأصل المقدس، الذي حجبه الفساد، منتصراً، بعد أن يتحرر المسلمون من فسادهم. يقتصر الأمر كله على «تنظيف الصدور» والتحلّي بالقيم الفاضلة، كما لو كانت الفضيلة، كما الرذيلة، هي في أساس تحويل العالم وتغييره. ومأزق الكواكبي أن الأخلاق لا تفسر شيئاً لأنها تُفسَّر، دائماً، بغيرها، وأن فساد المتدينين لا يُفسر بأسباب دينية. ومع أنه في كتابه اللامع والشهير **طبائع الاستبداد** يعثر على الأسباب المادية التي تهدم أركان الدين والأخلاق، فإنه لا يلبث، ضمناً، أن يفسّر الاستبداد، كما التحرّر منه، بأسباب الانحراف عن «الدين»، راجعاً، في النهاية، إلى الزمن الأصل، الذي لا يُبقي من معنى التاريخ الشيء الكثير. يتكثّف الإشكال كله، إذاً، في الانحراف عن الأصل وفي محاربة الانحراف والعودة إلى الأصل، التي تعيد المسلمين إلى الطريق القويم. ينتج عن ذلك، بداهة، أمران: إلغاء الزمن العالمي، الذي وعي خصائصه هو شرط لتأمل أسباب «الانحطاط» واقتراح سبل الخروج منه، و«إلغاء الآخر»، الذي ظهر في زمن «ابتعاد الأصل» وفساد الأزمنة.

لن يقول محمد عبده، على الرغم من تناقضاته المضيئة، شيئاً مختلفاً، بل إنه يصوغ فكرة الأصل بوضوح لا مزيد عليه: البداية المشرقة، يتلوها الانحراف، الذي يتلوه رجوع النقاء، وصولاً إلى «الضمان الإلهي»، الذي لا يخذل المؤمنين، أي وصولاً إلى الأصل المقدس، الذي يعود بعد احتجاب طويل. بيد أن رجوع الأصل هو عودة العلوم إلى المسلمين وعودة المسلمين إلى علومهم، إن لم يكن عودة «علم الآخر» إلى وضعه الصحيح، بعد أن هذّبه الإسلام وحرّره من الشوائب العالقة به. وهذا ما توحي به الجملة التالية: «لابّد أن ينتهي أمر العالم إلى تآخي العلم والدين على سنة القرآن والذكر الحكيم»، التي تقول بأمرين **أولهما**: إن الدين هو «نحن» بينما العلم هو «الآخر»، **وثانيهما**: إن في توحد العلم والدين، في مستقبل أكيد، إعلاناً عن انتصار الإسلام الأكيد في المستقبل على غيره. يتلازم العلم والدين تلازماً لا هروب منه، لأن صلاح العلم من صلاح الدين الذي يمنع عنه الرذيلة.

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ٣١٣.

انطوت مقولة الأصل، التي تلازم الفكر الإسلامي في نزوعاته المختلفة، على بعدين أساسيين: **أولهما** التفاؤل البديهي، ذلك أن الأصل الذهبي، نظرياً، يحتجب ولا يموت، فما كان منتصراً في الماضي يعود منتصراً في المستقبل، وما على المسلمين إلا الانتظار والثقة بدينهم، الذي لا تعدله الأديان السماوية الأخرى. بيد أن لهذه العودة، وفي تصور لا تعوزه المفارقة، شرطاً أساسياً هو: عودة المسلمين إلى دينهم الجوهري، فالنصر يعود إليهم إنْ عادوا إلى دينهم، الأمر الذي يحذف الزمن التاريخي وأسئلته ويختزل زمن المجتمع الإسلامي كله إلى زمن ديني. يصبح المسلم، بهذا المعنى، «حيواناً دينياً»، يستقيم إنْ استقام دينه ويفسد ويتطامن إن انحرف عن جوهر الدين القويم، ويتحوّل التاريخ الإسلامي إلى تاريخ ديني خالص، قوامه العدل والفضيلة، بل يتحوّل التاريخ العالمي كله إلى صراع بين الزمن الإسلامي والزمن المختلف عنه. وبسبب هذا التصور يغدو حديث «الفتنة الكبرى»، بلغة طه حسين، حديثاً مصطنعاً وتحاملاً على التاريخ الإسلامي ويختصر الغرب إلى «الماديات»، التي لا تقبل بها روحانية الدين الإسلامي. ومع أن بعض التنويريين الإسلاميين قد تحدث عن الزراعة والصناعة والإدارة، مثل خير الدين التونسي ورفاعة الطهطاوي، تظل الشريعة، كما العقل الفقهي، قاعدة للحديث ومبتدأ له، كأن الأزمنة التاريخية كلها ظلال لزمن «الأصل الذهبي»، تتعيّن به ويحكم عليها ويقدّر ما فيها من صواب وخطأ. لا غرابة والحال هذه أن يكون المسلمون أكثر الجماعات حديثاً عن التاريخ، وأن يكون التاريخ لا معنى له في الخطاب الإسلامي، طالما أن زمن الأصل هو الزمن الجوهري وما عداه أزمنة مريضة أو ظلال للزمن.

يتكشف **البعد الثاني**، الصادر عن مقولة الأصل، بسيطرة: الحديث التبشيري أو: بهيمنة: الحديث الوعظي، كما لو كان المسلم هو أخلاقه الإسلامية، وكما لو كانت الأخلاق هي ضمان استئناف الأصل الذهبي. ولهذا تتحدث **العروة الوثقى** عن «تطهير القلوب وتهذيب الأخلاق وإيقاد نيران الغيرة وجمع الكلمة وبيع الأرواح... الأصول الدينية الحقة المبرأة عن محدَثات البدع....»[١٦]. وإذا كان الشيخ محمد عبده، في كتابه **الإسلام بين العلم والمدنية**، قد رأى «البدع» في جمود الفكر الإسلامي واختراع ما لا علاقة له بالإسلام، فإن عبد الله النديم رأى البدع في محاكاة «الآخر»، الذي «يتآمر» على دين المسلمين ويدفعهم دفعاً إلى التحلّي بصفات غريبة عن مأثورهم وأعرافهم. ولهذا فإن سبب «انحطاط المسلمين» يعود إلى «انصراف معظم الأمة إلى الشهوات» أي إلى انصراف الأمة عن حقيقة الدين، ذلك أن

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٢٨ ـ ١٢٩.

«الدين الإسلامي كان السبب الوحيد في المدينة وتوسيع العمران أيام كان الناس عاملين بأحكامه. . . »[١٧].

شكلان من «البدع»، إذاً، هما في أساس محنة المسلمين: التخلّق بما لا يرضى الإسلام عن التخلق به، والتخلّق بما يتخلّق به أعداء المسلمين. يترافد الشكلان وينتهيان إلى «التجريد الأخلاقي» الذي لا يفسر شيئاً، ذلك أن الأخلاق تُفسَّر بغيرها، هذا «الغير»، الذي لا يلتفت إليه الفكر الذي يحوّل المسلم إلى «حيوان ديني»، على الرغم من عنف العبارة. ولعل هذا التفسير الأخلاقي، الذي لا يفسر شيئاً، هو في أساس طغيان «البلاغة الفقهية» على غيرها، التي تدور في فراغ التهذيب الديني، دون أن تكترث، أو تقبل، بالفلسفة وعلوم الاجتماع وعلم النفس، ودون أن تتأمل دور العلم والتقنية في تحوّلات المجتمعات الإنسانية. ففي حدود هذه البلاغة يكون الدين هو علم العلوم، وتكون اللغة العربية هي الأداة الضرورية التي يحتاجها هذا العلم، بما يختصر علوم المسلمين إلى علم أصلي وعلم ثانوي، ويرمي بما عداهما إلى حيّز «الإبداع» والعلوم المارقة.

توطد فكرة الأصل المعارف المرتبطة بها، وتصيّر ما تلا الدين واللغة إلى علوم ثانوية. ولن تعبّر الأسماء التنويرية اللامعة، والحالة هذه، مثل الكواكبي والطهطاوي ومحمد عبده، إلا عن اجتهاد حائر مأزوم، يقول بالأصل وبغيره، ويصادر «الغير» المطلوب بتعاليم ثابتة. فالكواكبي يهاجم الاستبداد هجوماً لا مزيد عليه، ويندد بالمستبد الذي يحتفي بالفقه واللغة ويعرض عن علوم الحياة، متمسكاً، في الوقت ذاته، بـ «هذا الدين» منتهياً، لزوماً، إلى زمن جوهري تتاخمه أزمنة ثانوية، وكذلك حال الشيخ عبده، الذي يواجه الجمود بـ «تهذيب القلوب»، وهو حال ذلك الثائر الفريد عبد الله النديم، الذي يختصر «الآخر» إلى «ماديّاته» ويحذر المسلمين من «الماديات الوافدة». بداهة، فإن حوار الثقافات، في تصور كهذا، هو حوار الأديان، الذي لن يستقيم، حَسُنَت النية أم ساءت، طالما أن الأصل الديني يرى في ما عداه أصلاً آخر، وطالما أن الأصول لا تتجاوز ولا تتساوى، ذلك أن «أمة المسلمين» تَفْضُل غيرها من الأمم.

في خطاب منسوج من المتناقضات، التي تتفسّر موضوعياً بزمانها، يتحوّل الخطاب الإسلامي، في شكله التنويري، إلى خطاب طوباوي: فهو يرغب أن يضع في الأصل الذهبي الإسلامي علوماً وافدة من أصل آخر، أقل مرتبة، وهو يرغب

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٣٧.

بأن يستقدم عدل عمر بن الخطاب إلى زمن انتهت فيه دلالة الخلافة الأولى، واستقر فيه تاريخ سلطوي، يختصر العلوم إلى الدين، ويصيّر الأخير ايديولوجيا سلطوية بامتياز. وبسبب هذا المأزق الذي لا خروج منه، تتناتج أسطورة «الزمن الراشدي»، وتتناتج أكثر أسطورة «المسلم الذهبي»، الذي ينتظر عودة دينه إليه ويتأهّب، أبدياً، إلى العودة إلى دينه. هنا تصبح معاندة التاريخ شرطاً يحايث الفكر الإسلامي، إن لم يتحوّل مفهوم التاريخ كله إلى «بدعة»، ذلك أن الأصل هو الدهر، وما تلاه فساد صريح ينبغي عدم الاعتراف به، وعدم الركون إلى المعارف التي توالدت فيه، لأنها علوم فاسدة على صورة التاريخ الذي جاء بها.

ثانياً: في تقويم عصر التنوير

يمكن، شكلانياً، تقويم عصر التنوير سلباً، اعتماداً على ثلاث مقولات متداولة: فهو فكر أصولي، التزم بالأصول وأسّس لأصولية لاحقة، وهو فكر تلفيقي، قال بالأصل الثابت ولزوم التطوّر، وهو فكر تبعي، فتنه الغرب وارتضى بفتنته. غير أن هذا التقويم، ولا موضوعية فيه، يتجاهل علاقة الفكر بالسياق، ويتجاهل أكثر توحيد الفكر التنويري في إِشكال متكامل يعطيه دلالة مغايرة، ذلك أن الإِشكال يقدم في «الكل النظري»، إن صحّ القول، لا في عناصره المفردة.

لا يمنع القول بتناقض الفكر التنويري، وهو متناقض لزوماً، عن التوقف أمام الإيجابي الكثير الذي صدر عنه: فهو، أولاً، فكر متعدد النزوعات، يجمع بين الأصولي الإسلامي والتطوري الداروينـي، وبين المثقف الأزهري والفلسفة الديكارتية، وبين العروبي الصميمي وتلميذ فلسفة الثورة الفرنسية... وإذا كان التعدد، نظرياً، تعبيراً عن اللايقين، فإنه، في اللحظة ذاتها، صورة عن فكر يؤمن بنسبية المعرفة، بعيداً عن التكفير والتخوين، الأمر الذي سمح بحوار مفتوح بين أفكار محمد عبده وفرح أنطون، وسمح لاحقاً بحوار بين طه حسين وساطع الحصري. بل إن هذه النسبية هي التي أعطت موقعاً لأصوات لا تنقصها المغالاة، مثل المسلم إسماعيل مظهر والمسيحي سلامة موسى. لم تكن هذه النسبية ممكنة بمعزل عن مرجع مادي نزيه، إن صح القول، تمثّل في المشخص المعيش، الذي يفرض الأسئلة والإجابات، بعيداً عن متاهة راهنة، لا تلتفت إلى المعيش اليومي إلا صدفة. ولعل هذه النسبية، التي تمازج فيها المعرفي والأخلاقي بشكل لا مخادعة فيه، هي التي حملت الكواكبي على الحديث عن علوم الطغاة وعلوم الحياة، ودعت الطهطاوي إلى ملامسة مفهوم الوطن والمواطنة، وأملت على قاسم أمين حديثه عن المرأة،

وحـرضت سلامة موسى إلى الاحتفاء بالعلوم والمعارف. يشكل التعدّد، بهذا المعنى، بحثاً نظرياً جـماعياً معوّقاً عن إشكال نظري جديد، بقدر ما يصرّح بأخلاق عالِمة، عنوانها التسامح والرضا بالتباين والاختلاف.

تعامل الفكر التنويري العربي بأشكال لامتكافئة مع المواضيع التالية: الاستبداد، الإنتاج الوطني والاستهلاك التابع، المواطنة، المرأة، القومية العربية، المدرسة، إصلاح اللغة العربية، توسيع مجالات المعرفة... سواء كانت هذه القضايا مشدودة إلى فكرة الأصل، أو بعيدة عنه، فقد كان فيها، بشكل صريح أو مضمر، بعدان أساسيان هما: التعامل مع مشخص ملموس ينبغي تحويله، كي يتحرّر من صياغة متقادمة ويدخل إلى صيغة جديدة، والأخذ بممارسات، داخل المعرفة وخارجها، تنفي الشيخ التقليدي بالمثقف الحديث، وتحاصر كاتب السلطان الموروث بمقولة جديدة حديثة الولادة. انطوى البعد الأول على دينامية خاصة به، تتيح للسؤال النظري، الذي لم يصبح نظرياً بعد، أن ينـزاح، منطقياً، عن الأرضية الفكرية التي جاء منها، طالما أن السؤال التنويري لا يبدأ من «المعطى الموروث»، بل من الواقع القائم. وهذا الانزياح، الذي تحقق بأشكال مجزوءة مختلفة، هو الذي دفع الكواكبي، وبشكل لا ينقصه الاضطراب، إلى الانسحاب الجزئي من الديني والاقتراب المتدرج من القومي، وألزم الطهطاوي بالحديث عن مصر وحقوق المواطنة، دون تأكيد الهوية الدينية أو الاستغراق فيها، وهو الذي أوصل محمد عبده، المسلم الورع، إلى ضفاف علمانية منقوصة... أدى الانطلاق من الواقع إلى علاقة متوترة، بوعي أو من دونه، بين التعاليم الدينية والحاجات الوطنية والاجتماعية، مقترحة، ضمناً، تغليب الحاجة الإنسانية على النص الموروث.

أفضى الوعي بحاجات الإنسان المسلم، الذي سقط في الحبوط والانحطاط والتخلف، إلى الانفتاح على علوم «الآخر»، وذلك في تصور مضطرب يجمع بين الرفض والقبول والفتنة والمحاكاة، دون أن يُختزل قط إلى التبعية أو إلى أبعاضها. فقد كان السؤال في جماعه هو سؤال المثقف الوليد، الذي انزاح من اختصاص خدمة السلطان إلى اختصاص لا اختصاص فيه، قوامه توليد بديل مجتمعي يخلف مجتمعاً مهزوماً متخلّفاً. وعن هذا المثقف الوليد، الذي يتكوّن ولا يولد متكوّناً، صدر مفهوم النقد الاجتماعي، الذي يحدّد معنى المثقف، بالمعنى الحديث. كأن ينقد النديم التفرنج اللغوي لدى بعض الفئات الاجتماعية، وأن ينقد الكواكبي الاستبداد، وقاسم أمين الحجاب، وأن ينقد قسطاكي الحمصي ضعف العلوم، وأن ينادي طه حسين بإعادة الاعتبار إلى مفهوم التاريخ..

ما الذي يتبقى لدينا من الفكر التنويري العربي؟ يتبقى أمر محدد هو: التجرّؤ على اليقين، على اعتبار أن الوعي التاريخي، في معناه القوي، هو التجرؤ على اليقين. اتكاء على هذا التجرؤ تتبقى لدينا حيرة جمال الدين الأفغاني، الذي أرهقه «فساد المسلمين»، إلى درجة أصبحوا فيها قادرين على إفساد من يسعى إلى إصلاحهم، وحديث علي عبد الرازق عن الخلافة، التي هي استبداد خالص اخترعها حكام مستبدون، شوّهوا التاريخ الإسلامي، وحديث الكواكبي عن الإسلام الذي لا يعصم المنتسبين إليه عن الاستبداد، وشجاعة طه حسين، الذي اتهم، مستنداً إلى نصوص تراثية، المؤرخين العرب والمسلمين بالكذب والكذب الشديد... بهذا المعنى، لم يترك عصر التنوير نظرية تنويرية أو نظريات، بل خلّف منظوراً يقبل بالقلق والشك ويعرض عن اليقين والطمأنينة، أي أنه ترك مقدمات لوعي تاريخي يستطيع، إنْ عثر على سياق اجتماعي لا عسف فيه، أن يتحول إلى وعي تاريخي، يميز بين زمن الأصل الذهبي المفترض وزمن الواقع المعيش، الذي انهزم فيه المسلمون أمام غيرهم.

تقوم مأساة الفكر التنويري العربي فيه، لكنها تقوم أولاً في إيمانية الإيديولوجيات الانتصارية التي أعقبته. صدرت مأساته موضوعياً عن زمانه، وصدرت لاحقاً عن إيديولوجيات صرفته ورأت فيه عبأ تقليدياً. فالفكر الماركسي العربي، باستثناءات قليلة، ارتضى بماركسية كُتبية وافدة، معتبراً أن التنوير كله في حزب «الطبقة العاملة»، الذي يسترشد بمبادئ ماركسية طريفة، تستند إلى «التفاؤل التاريخي» لا إلى معطيات المعرفة الموضوعية. وحتى حين أخذ بالإشارة إلى التنويريين، بعد بداية سبعينيات القرن الماضي، فعل ذلك بشكل براغماتي انتقائي، هو أقرب إلى الإسقاط الإيديولوجي أكثر منه إلى القراءة النقدية.

ولهذا بدا طه حسين «مستنيراً برجوازياً»، رحل زمنه مع زمن الملك الراحل، قبل أن يعود إليه، بعد مرور مائة عام على ولادته، ماركسيون محاصرون بالأزمة والإخفاق. ولم تكن الإيديولوجيا القومية أفضل حالاً من الماركسية، بعد أن وقع القوميون، في حالات كثيرة، على «روح العروبة»، التي تعود منتصرة مثلما كانت دائماً، على شرط أن يؤمن الجميع بأن «الحزب القومي» تعبير عن روح الأمة، التي غفت طويلاً واستعدت للنهوض. ولعل هذه «العمومية القومية»، التي لعبت دوراً تحريضياً في الزمن الاستعماري وانتقلت إلى غيره، هي التي جعلت من قسطنطين زريق، لاحقاً، مفكراً قومياً غريباً، في زمن صعود التنظيمات القومية، فقد استمر غيره في «البلاغة العروبية»، في الوقت الذي كان يرى فيه أن القومية ظاهرة حديثة، لا تنفصل عن علاقات حداثية أخرى، مثل الديمقراطية والعلمانية وحوار الثقافات.

انبهر الماركسيون بالمستقبل وانبهر القوميون، كما الإسلاميين، بالماضي، محاذرين جميعاً، في معظم الأحيان، التعامل مع المشخص الذي تعامل معه الفكر التنويري العربي.

قطع الماركسيون، ولو بشكل مجزوء، مع الفكر التنويري، وقطع معه أكثر القوميين العرب. وما إن جاءت هزيمة حزيران/ يونيو وما تلاها حتى بدا التنوير الإسلامي، في تصور الأصولية الإسلامية الجديدة، هرطقة ومروقاً وتبعية، ذلك أنه لوّث روح الإسلام وأخفق في نصرة المسلمين في آن. ولهذا انشغلت هذه الأصولية بتكفير الغرب، وانشغلت أكثر بتكفير الحداثة العربية، وذلك في تصور تلفيقي بلاغي، يختصر الغرب إلى أفكاره الحداثية، ولا يرى من أبعاده السياسية والاقتصادية شيئاً. والغرب، في الحالة هذه، كما الحداثة العربية المتأثرة به، هو: الديمقراطية، العقلانية، العلمانية، الأحزاب السياسية والنقابات والبرلمان والآداب والفنون... في حين يبقى حديث التبعية الاقتصادية والسياسية ممنوعاً، أو غائباً، طالما أن الشعوب هي دياناتها، وأن من شأن المسلمين أن يكتفوا بالإسلام، الذي تقرره هذه الأصولية. من الضروري هنا التذكير بالفكر التنويري العربي المتأخر الذي آمن، بوحدة العقل الإنساني، مخفّفاً، قدر ما استطاع، الحديث عن «التبعية الفكرية»، ومركزاً حديثه كله حول التبعيتين السياسية والاقتصادية، هاجساً بأمر محدد هو: الاستقلال الوطني وبناء الحداثة الاجتماعية.

بهذا المعنى تتكشّف الأصولية الإسلامية الجديدة، من دون أقنعة، انتقاماً متأخراً ومتصاعداً من مشروع التنوير العربي، دون أن تكترث كثيراً بمواجهة الغرب الاستعماري. وهو ما يفسّر صعودها المدوي بعد هزيمة حزيران التاريخية، التي لم تشكّل هزيمة أمام دولة إسرائيل، بقدر ما شكّلت هزيمة أخيرة لمشروع التحرر الوطني العربي. لا غرابة، إذاً، أن تمارس الأصولية الإسلامية الجديدة، بوعي منها أو من دونه، الخطاب الاستشراقي القديم والجديد في آن، حيث الغرب هو الديمقراطية والعلم والعقلانية، وحيث الشرق هو الدين والشعر ومجافاة العلم والتقنية وهو تلك الخصوصية المغلقة، التي تمانع التاريخ وهي تمانع الحداثة الكونية في أشكالها كلها.

يظل السؤال قائماً: ماذا يتبقى لنا اليوم من الفكر التنويري العربي؟ لا يتبقى إلا ما ينبغي الدفاع عنه، أي: أخلاقية البحث عن المعرفة التي تأمر بالتسامح وبتعددية الاجتهادات الفكرية، والتجرؤ على اليقين الذي أنتج إضاءات فرح أنطون وعلي عبد الرازق وطه حسين وغيرهم، ويتبقّى أيضاً نصوص حداثية، ترى إلى المستقبل

ولا تنبهر بالماضي، مثل نصوص قاسم أمين وطه حسين وعلي عبد الرازق وسلامة موسى وفرح أنطون وخليل السكاكيني. . . ، أي كل تلك النصوص المهجوسة بالمستقبل، ذلك أن التنوير هو الذهاب إلى المستقبل وهو الاستئناس بالماضي من أجل الذهاب العاقل إلى مستقبل أفضل. وقد يقال مباشرة: ماذا يُحذف من فكر التنوير وماذا ينبغي أن يُضاف إليه، لأنه فكر غير متجانس مليء بالتناقضات؟ والسؤال لا معنى له، لأنه فكر لم يتحقق ولم ينجز مهماته، انتمى إلى مرحلة مبتورة، ملتبسة الولادة ومعوّقة النهايات. كأن على الفكر العربي أن يستأنف، نظرياً، الإشكال التنويري الموؤود ودفعه إلى حدوده الأخيرة، كي يتأمل الواضح والغامض فيه، وكي يحرر ديناميته الداخلية، التي استعادت الأصل ونظرت إليه مؤرقة، أو التي بهرتها الحداثة ولم تتأمل عوائقها الداخلية والخارجية.

سؤالان طرحهما الزمن الذي أعقب الزمن التنويري، بالمعنى الاصطلاحي الواسع، الممتد من حملة بونابرت إلى هزيمة حزيران/ يونيو، وهما: سؤال السلطة السياسية، وسؤال التبعية. لم تكن السلطة السياسية في الزمن الاستعماري المباشر، وبسبب الوجود الاستعماري المباشر، هي ذات السلطة التي ستعرفها المجتمعات العربية بعد مرحلة الاستقلال الوطني. فبعد سلطات هشة محدودة الإمكانيات والخبرة، جاءت سلطات قمعية بامتياز، تختصر الإرادة المجتمعية إلى إرادة السلطة، التي تُختصر بدورها إلى إرادة فردية. أنتجت هذه السلطات ثلاثة عوائق تجتث معنى التنوير وشروط تكوّنه وتطوره، **أولها**: الأحادية السياسية الإيديولوجية، التي تئد دينامية البحث المتعدد، والتي تلغي تعددية العقل وتئد العقل الاجتماعي المتعدد، بحجة «مخلّص أعلى» أو «حزب قائد» أو «سلطة رشيدة»، منتهية إلى تخوين الاختلاف، الذي هو صورة أخرى عن «تكفير الفكر»، الذي ازدهر، عربياً، في الربع الأخير من القرن العشرين. وتمثّل **العائق الثاني** في اليقين الإيديولوجي السلطوي المغلق، حيث السلطة هي الحقيقة، وحيث ما تقول به السلطة حق لا يعرف الخطأ. أما العائق الأخير فهو تنصيب الحاضر السلطوي زمناً مطلقاً، يندفن فيه الماضي والمستقبل معاً، الأمر الذي يعين الحاضر السلطوي مرجعاً لكل الأزمنة.

تقود العوائق الثلاثة إلى ركود باهظ مآله الانحلال والاستنقاع. فبعد حلم التنوير العربي بالمجتمع الجديد، أو المتمدن، أو الحديث، جاء السلطوي القديم الذي أنتج، بعد عقود، مجتمعاً سلطوياً، يعيد إنتاج الاستبداد السلطوي بأشكال مختلفة. لم يطرح الفكر التنويري سؤال السلطة السياسية معتبراً، ضمناً، أن حلم السلطة القادمة هو حلم البشر المدافعين عنها، وهو ما عبّر عنه طه حسين، بشكل ملتبس، في كتابه

مستقبل الثقافة في مصر، الذي اشتق المجتمع من المدرسة، واشتق المدرسة من السلطة.

السؤال الثاني الذي لم يلتفت إليه الفكر التنويري العربي إلا في جمل متقطعة هو: سؤال التبعية. فقد ظن هذا الفكر، الذي آمن بوحدة الحضارة الإنسانية، أن الاستعمار مرحلة مؤقتة عارضة، ناتجة عن الجهل أو ضعف المسلمين، وأن رحيل الاستعمار الأكيد لا يعني عودته، إنما يعني «الدخول المتمدن» إلى دنيا الدول المتمدنة. كان هناك المستقبل الواعد لا أكثر، الذي يحتاج يقظة العرب، كما ألمح نجيب عازوري في كتاب ظهر في أول القرن العشرين وقسطنطين زريق في كتابه المبكر **الوعي القومي**، الذي ظهر بعد أربعة عقود، كما لو كان المستقبل هو مستقبل الإرادات الحرة المندفعة إليه. كان طبيعياً، ربما، ألا يهجس هذا الفكر بما سيدعوه اللبناني مهدي عامل، لاحقاً، بـ «نمط الإنتاج الكولونيالي»، الذي يشير إلى سلطات تابعة ترى في إعادة إنتاج المصالح الاستعمارية إعادة إنتاج لمصالحها الخاصة، والتي ترى في تقييد الشعب وإهدار مصالحه شرطاً لازماً لتأبيد علاقات التبعية، التي هي ضمان استمرار السلطات التابعة.

ولعل السؤال الثاني هو في أساس تهميش سؤال «الصهيونية» في كتابات تنويرية كثيرة. وقد يبرّر هذا النقص بخفاء أو هامشية المشروع الصهيوني آنذاك، دون أن يكون التبرير مقنعاً، ذلك أن الكفاح الفلسطيني ضد الصهيونية بدأ منذ مطلع القرن العشرين، ممّا حمل مجلة رشيد رضا **المنار** على التعرض إلى هذا الموضوع، بمنظور ديني، منذ بداية العقد الثاني من القرن الفائت. ومن الغرابة بمكان أن يكتب المصري محمد حسين هيكل في **مذكرات الشباب** عن اليهود «العائدين» إلى فلسطين بتعاطف تخالطه الشفقة دون أن يشير إلى فلسطين والفلسطينيين، وأن تبقى مجلة طه حسين **الكاتب المصري**، التي ظهرت في السنوات الأخيرة من العقد الرابع في القرن الماضي، صامتة كلياً أمام «ضياع فلسطين». مهما تكن المبررات فإن غياب السؤال الصهيوني عن الفكر التنويري العربي يكشف عن حدود «الوعي التاريخي»، بلغة عبد الله العروي، لهذا الفكر، إن لم يشكل هذا السؤال مدخلاً لقراءة الفكر التنويري العربي برمته، لا انطلاقاً من صفة التبعية، بل من واقع الفجوة المأساوية الواسعة بين وعي «الأنا» ووعي «الآخر»، فالأول قد توّهم، لفترة طويلة، أن تساوي العقول الإنسانية يعني تساوي الشعوب في الحقوق والواجبات.

وفي الحالات جميعاً، فإن استعادة الفكر التنويري تستلزم التوقف أمام أمرين: قراءة العوائق الموضوعية الخارجية، التي تحيل على مجتمع عربي سمته الأولى «الفوات التاريخي»، بلغة ياسين الحافظ، التي تجعل زمنه التاريخي لا يكافئ أزمنة المجتمعات

المتقدمة، وقراءة العوائق المحايثة له كفكر انتقالي مضطرب موزع على أزمنة إيديولوجية غير متجانسة ولا متزامنة. بهذا المعنى، لا يكون الفكر التنويري نصاً ماضياً، بل يتحوّل إلى نص راهن، أو نص ينبغي ترهينه، يُقرأ من وجهة نظر حاجات الحاضر، ذلك أن غاياته غير المتحققة لا تزال هي غايات المجتمع العربي اليوم. فالفكر لا يصبح ماضياً إلا إذا عاش زمنه وتحقّق فيه، فإن لم يتحقق تمت استعادته، نقدياً، من وجهة نظر الحاضر.

ثالثاً: من التطرف الأصلي إلى التطرف الثانوي

إذا كانت تعددية الفكر التنويري هي التي أمدته بدينامية داخلية وأكدّت التسامح علاقة داخلية فيه، فإن الأنظمة العربية، وبعد هزيمة حزيران/ يونيو خاصة، أسست، باجتهاد كبير، لشكلين من التطرف، اللذين قوّضا أسس الحداثة الاجتماعية، وحوّلا الفكر التنويري، في أشكاله المختلفة، إلى بُقْيا هرطوقية من زمن مضى: التطرف الأول، والأكثر وضوحاً وعلانية، هو التطرف السلطوي، الذي أسس لما دعي، لاحقاً، بـ «التطرف الأصولي»، الذي هيأ الشروط الموضوعية لمنظور ديني هو صورة أخرى، في بنيته وأدواته وغاياته، للمنظور السلطوي. وما التطرف الأصولي، وهو الشكل الثاني، إلا وجه من وجوه الممارسات السلطوية، القائمة على الأحادية والقهر واليقين والتجهيل، وعلى التخوين الذي أعطاه التطرف الثانوي صفة جديدة هي: التكفير.

فعلى المستوى السياسي أنجزت الأنظمة العربية، خلال ثلاثين عاماً، إلغاء كلياً، أو شبه كلي، للفضاء السياسي، محتكرة القول والفعل والقرار، ومستعيدة الأنظمة الأبوية في أكثر أشكالها تخلّفاً، حيث «الأب» هو العاقل الوحيد، وما على «الرعية» إلا القبول والخنوع. تحوّلت السياسة، وهي شأن مجتمعي عام، إلى طقس كهنوتي مغلق، يرى في ما خارجه عدواً ينبغي القضاء عليه، لأن طقس الأقلية لا يستقيم إلا بتدمير الأكثرية. وعلى هذا شكّل إلغاء السياسة والقمع المنهجي عروة وثقى، تطلّعاً إلى مجتمع متجانس خاضع، لا رأي له ولا ممانعة. لم يكن إلغاء السياسة، بالمعنى النظري للكلمة، إلا إلغاء للذات الإنسانية المفكرة المستقلة، التي تُقمع ثم تقمع ذاتها، والتي إن طال الاستبداد بها تحوّلت إلى صورة عن الحاكم المستبد بها، كما أشار الكواكبي في ملاحظة لامعة نيّرة. وعلى خلاف الفكر التنويري العربي، الذي تمرد على الفوات التاريخي، أعادت الأنظمة العربية، لاحقاً، إنتاج هذا الفوات، إلى أن اقتربت العرب من الخروج من التاريخ، بلغة الاقتصادي المصري فوزي منصور. ولعل إعادة إنتاج الفوات التاريخي هي التي جعلت اليوم من إحياء

«المجتمع المدني» حلماً ثقافياً أو حلماً للمثقفين، ذلك أنه لا يمكن توليد المجتمع المدني من مجتمع للعبيد، كما يقول بعض العارفين. ينطبق الأمر ذاته على معنى الديمقراطية، التي لا تكون فاعلة إلا في مجتمع عرف مبادئ الديمقراطية، تلك المبادئ التي ألغتها الأنظمة الأبوية، منتهية إلى مجتمعات عضوية، تتعرّف بالقبيلة والعشيرة والطائفة.

«كل الأنظمة السياسية تنـزع إلى الفساد»، يقال، وأكثرها نزوعاً هي الأنظمة المستبدة، التي إن طال عهدها حوّلت الفساد إلى منهج وقاعدة. هكذا يكتمل المستوى السياسي المستبد بمستوى اقتصادي مطابق له، ناقلاً المجتمع من طبيعة أولى سوية إلى طبيعة ثانية بعيدة عن السواء. غير أن الفساد المستبد لا يعني أكثر من احتكار السلطة وقد نُقل إليه احتكار الثروة، استرشاداً بالمبدأ العثماني الأثيل، الذي يساوي بين السلطة والثروة، ويؤكد الدخول إلى السلطة دخولاً إلى ثروة لا تراقب، آيتها الفاجعة إفقار الأكثرية التي حرمها الاستبداد من حقوقها السياسية. غير أن الإفقار الاقتصادي ليس أكثر من الأداة الناجعة لإفقار العقول، لأن الفقير لا يقرأ ولا يستطيع أن يقرأ، ولأنه **أولاً** لا يهجس بالقراءة وصقل الأرواح، بل بالرغيف المستحيل، الذي تحاصره السلطة من جهات متعددة. بهذا المعنى يكون إفقار الأكثرية ضرورة لإثراء الأقلية، بقدر ما يكون شرطاً لإعادة إنتاج السلطة المحتكرة، التي توطّد مواقعها بفلسفة المسافة، التي تحتقب السياسة والاقتصاد والقول والحركة.

تتعين السياسة الثقافية، في هذه الحدود، بتأمين الشروط الموضوعية التي تلغي السياسة والثقافة في آن، بل إن في إلغاء السياسة وتمكين القمع ما يمحو، آلياً، إمكانيات الثقافة والسياسة. غير أن السلطات العربية، كلها أو معظمها، لن تكتفي بإلغاء الفضاء السياسي الذي ينتج من داخله إلغاء الفضاء الثقافي، بل ستقوم بأمرين يفضيان إلى النتيجة ذاتها، **أولهما**: الإيديولوجيات السلطوية التلفيقية، التي تحتقب العلم والإيمان والأصالة والمعاصرة والتراث والحداثة، التي تمنع الوعي الحديث عن «المواطن»، الذي لا وجود له، والتي تسعى، قهرياً، إلى احتياز شرعية لا وجود لها. ولعل هذه الشرعية، التي لا وجود لها، هي في أساس الاستثمار السلطوي للدين، وهنا النتيجة الثانية، الذي يعطي الحاكم كل حقوقه، الفعلية والمخترعة، والذي يمنع عن الرعية حقوقها، بل يقنعها أن هذه الحقوق لا ضرورة لها، وهو ما فعله الشيخ الراحل الشعراوي في كتابه **تربية الإنسان المسلم**. إضافة إلى هذا، وسعياً وراء إيديولوجيا سلطوية محصنة بإسلام سلطوي، هو إيديولوجيا سلطوية لا تستلهم الإسلام الحقيقي في شيء، اجتهدت الأنظمة في مطاردة القوى السياسية، وغير السياسية، التي دعت، أو تدعو، إلى العقلانية والثقافة واحترام العقل.

أدت السياسات السلطوية، في مستوياتها المختلفة، إلى مجتمع عربي صفته الأولى: الأزمة العضوية المغلقة التي يفتحها طول عهدها المجتمع على التفكك والانحلال. لهذا يبدو المجتمع العربي اليوم مجتمعاً لا أزمة فيه، علماً أنه مجتمع مأزوم منذ زمن بامتياز، لأن الاستنقاع الذي يعيشه ألغى فيه معنى الأزمة ودفعه إلى تخوم الموات. وما «الصحوة الإسلامية»، بهذا المعنى، إلا ترجمة لمجتمع مأزوم نسي أزمته، لأن الصحوة المفترضة لم تقم، خلال أكثر من ربع قرن من الزمن، إلا بالانتقام المتأخر من عصر التنوير العربي ومن المنتمين إليه، دون أن تقدم أية بدائل اقتصادية وسياسية وثقافية، باستثناء قمع الفكرة وتنشيط الطائفية، التي لا تحتاج إلى تنشيط على أية حال. وواقع الأمر أن «الصحوة الإسلامية»، التي أخذت لاحقاً وصفاً ملتبساً هو «الأصولية الإسلامية»، ذلك أن أصولها هي تلك التي أرادها لها أمراؤها، هي صورة مأساوية عن تجانس السلطة والمجتمع، بمعنى منظور العالم، على الرغم من أنهما ينتميان حياتياً إلى حيّزين غير متجانسين، ولا يقبلان بالمجانسة الشكلانية والمحدودة، فبقدر ما تنتمي «النخبة الحاكمة»، اقتصادياً، إلى العالم الأول، تنتمي «الرعية» إلى «العالم الخامس»، بعد أن أصبح إثراء السلطة وتمكينها وإفقار الدولة وتدميرها قاعدة في كثير من البلدان العربية.

تضمنت السطور السابقة إشارة إلى «المجتمع المدني»، الذي لا يمكن توليده من «مجتمع للعبيد»، وإلى «الديمقراطية»، التي لا تُستقبل إيجابياً إلا في مجتمع يعرف، ولو بقدر، المبادئ الديمقراطية. فلا يُحِسن قراءة اللوحة الفنية إلا من تلقى تربية فنية، كما يقول ماركس. لا تحيل الإشارة المزدوجة إلى جوهر عربي غريب عن العقل والديمقراطية، كما يقول بعض المستشرقين، إنّما تحيل فقط على الأنظمة العربية الغريبة عن شعوبها. في هذه الحدود يمكن استئناف وترهين عصر التنوير العربي، الذي حلم، ذات مرة، بإدخال «الشرق» إلى الأزمنة الحديثة، والذي حلم قانعاً بمبدأ: المساءلة، الذي يحتمل الحوار واختلاف الآراء، دون الدفاع يقيناً عن شريعة يقينية، إلا في حدود حلم «الإنسان الشامل»، الذي يبحث حراً عن مثاله.

اتكاءً على مبدأ: المساءلة الطليقة، لا يصبح دور بقايا الثقافة العربية التنويرية اليوم الدعوة إلى «المجتمع المدني»، بل البحث عن الوسائل والوسائط والطرق الانتقالية إلى «المجتمع المدني»، ولا يكون دورها الدفاع عن الديمقراطية، من حيث هي، ذلك أنها محصلة وليست بداية، بل البحث الجماعي عما يؤسس لمرحلة انتقالية تفضي إلى الديمقراطية. وفي الحالات جميعاً تكون هناك فكرة السياسة، أو فكرة إعادة الاعتبار للفضاء السياسي، الذي يعني الذوات الحرة المفكرة التي تفتش عن معنى الحياة والمجتمع والقومية والدين، دون أن تفتش بالضرورة عن أحزاب

سياسية، إلا بمعنى مختلف، فالتجربة السلطوية العربية حوّلت الحزب السياسي إلى مجاز بغيض. كأن على المجتمع العربي، الذي أنسته هزائمه ولادته الطبيعية، أن ينقب طليقاً عن ولادة جديدة، قال بها عصر التنوير، بعيداً عن كل الإيديولوجيات التي لا تقبل بالاختبار والتجربة والمجازفة.

مراجـع إضافيـة

عبد اللطيف، كمال. **التفكير في العلمانية: إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي**. الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، ٢٠٠٢.

قضايا وشهادات. [نيقوسيا]: دار عيبال، ١٩٩٠ ـ ١٩٩٤. عالج المجلد الأول ـ يقع في ٦٠٠ ص ـ فكر طه حسين، وعالجت المجلدات اللاحقة أفكار عصر النهضة بأشكال مختلفة.

ليفين، ز. أ. **الفكر العربي الاجتماعي والسياسي الحديث**. القاهرة: دار شرقيات، ١٩٩٧.

النيفر، أحميدة ومحمد الوقيدي. **لماذا أخفقت النهضة العربية؟**. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢. (حوارات لقرن جديد)

تعقيـــب

محمد سليم العوَّا(*)

١ ـ انقسمت دراسة الأخ الدكتور فيصل دراج إلى ثلاثة أقسام، لكل منها عنوان دالٌ على ما تحته: العنوان الأول هو «مقولات عصر التنوير» والعنوان الثاني هو «في تقويم عصر التنوير» والعنوان الثالث هو «من التطرف الأصلي إلى التطرف الثانوي».

خلاصة العنوان الأول هو قول الدكتور فيصل «وواقع الأمر أنه يمكن الحديث عن الفكر التنويري العربي كمحاولة فريدة في تاريخ العرب الحديث، قوامها مواجهة التأخر والانحطاط والتوعّر والهوان. . . بقدر ما يمكن الحديث عن مأساة التنوير، الذي خذلته شروطه الموضوعية، قبل أن تخذله تناقضاته الداخلية، التي رأت أشياء من الغاية وأشياء من الوسيلة لا أكثر» وأن «الفكر التنويري، في أحيان كثيرة، لم يعرف ذاته ولم يعرف الآخر، خالطاً بين العروبي والإسلامي، الديني والعلماني، وصولاً إلى ثنائيات لاحقة عن التراث والمعاصرة والأصالة والحداثة والعلم والإيمان التي انتهت إلى ركام لا شكل له».

وإن لجوء المصلحين الإسلاميين ـ أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي ـ إلى فكرة الأصل الذي بصلاحه يصلح الحاضر والمستقبل «يحذف الزمن التاريخي وأسئلته ويختزل زمن المجتمع الإسلامي كله إلى زمن ديني. يصبح المسلم، بهذا المعنى حيواناً دينياً يستقيم إن استقام دينه ويفسد إن انحرف عن جوهر الدين القويم» و«تعبر الأسماء التنويرية اللامعة، والحالة هذه، مثل الكواكبي والطهطاوي ومحمد عبده عن اجتهاد حائر مأزوم يقول بالأصل وبغيره. . . وبداهة فإن حوار الثقافات، في تصور كهذا، هو حوار الأديان الذي لن يستقيم، حسنت النية أم

(*) محامٍ، وأمين عام الاتحاد العالمي للعلماء المسلمين.

ساءت طالما أن الأصل الديني يرى في ما عداه أصلاً آخر، وطالما أن الأصول لا تتجاور ولا تتساوى، ذلك أن (أمة المسلمين) تفضل غيرها من الأمم».

٢ ـ والذي يستوقف النظر في هذا الجزء، أو العنوان، من دراسة الدكتور فيصل أنه يتعامل مع ما يسميه (الفكر التنويري) على أنه مجموعة أشياء ومواقف وأفكار متناقضة تضمها سلة واحدة، وهو ما ينقضه هو نفسه في عنوانه الثاني «تقويم عصر التنوير» حين يصفه بأنه كان «متعدد النزوعات» وأنا أستعمل تعبير «ما يسميه الفكر التنويري»، قاصداً، لكي أسجل أن رؤيتي لمشاريع الحقبة التي توصف بهذا الوصف أنها مشاريع نهضة وإصلاح وليست مجرد محاولات فكرية تنويرية. الفرق، في تقديري، بين الوصفين أن الأول يتَغيّا تغيير الواقع الذي لا يرضى عنه وصنع مستقبل أفضل منه، والثاني يكتفي بانتقاده وكشف عيوبه ووصف أمراضه، وقد يقترح سبل علاج لا يعرف، هو نفسه، كيف يمكنه تنفيذها.

٣ ـ وفي قراءة مغايرة لقراءة الدكتور فيصل دراج نقف على أن الحقبة المسماة بـ (التنويرية) عرفت ثلاثة مشاريع للإحياء الحضاري أو للنهضة العربية الإسلامية.

المشروع الأول هو المشروع السلفي الذي عبَّرت عنه حركات تغيير عملية، حشدت كل منها الأنصار حول فكرها، واستخدمتهم بقدر ما استطاعت في ظروفها لإحداث التغيير الذي كانت تنشده، ونجحت في ذلك بدرجات متفاوتة.

والمشروع الثاني هو المشروع التجديدي الذي عبّر عنه مصلحون اكتفى بعضهم بتقديم الفكر الداعي إلى التجديد والممارس له، وتجاوز بعضهم ذلك إلى القدرة على التأثير الفاعل في مؤسسات المجتمع أو في جماعات من ذوي الرأي والقدرة على الفعل حملت مشروع التجديد إلى آفاق لم يستطع أن يبلغها به مؤسسوه.

والمشروع الثالث هو الإحياء الشامل الذي حملته تحديداً حركة الإخوان المسلمين في مصر ثم في مختلف أنحاء العالم، وحركة الجماعة الإسلامية في شبه القارة الهندية، وكلتاهما حملت إلى العالم مشروعاً متكاملاً للإصلاح العملي على مستوى الفرد فالأسرة فالجماعة فالأمة، فالعالم كله، بقدر ما يتاح من ذلك بحسب الأوضاع والظروف المحلية والدولية[1].

---

(١) يقدم الدكتور عبد المجيد النجار أفضل عرض لهذه المشاريع الثلاثة، وإن كان يسمي المشروع الثاني: المشروع التحرري، ويصف الثالث بأنه مشروع الإحياء الإيماني الشامل، وأنا أوثر التسميات التي ذكرتها في المتن. انظر: عبد المجيد عمر النجار، **الشهود الحضاري للأمة الإسلامية**، ٣ ج (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٩)، ج ٣: **مشاريع الإشهاد الحضاري**.

٤ ـ فأما المشروع السلفي فيقوم على فكرة الاقتداء بالسلف، وهم الجيل الأول من الصحابة بوجه خاص. والاقتداء عند أصحاب هذا المشروع يعني الالتزام بفهم الدين متكاملاً خالصاً من شوائب البدع المخالفة لأصل الشرع سواء أكانت اعتقادية أم تعبدية أم سلوكية، ولكن العناية الأكبر في هذا المشروع وجهت إلى الجانب الاعتقادي ثم إلى الجانب التعبدي[٢].

ولذلك يقول السلفيون إن دعوتهم «متجددة دوماً، وهي على ذلك ملائمة لعصرنا وكل عصر، لأنها تربط المؤمنين بالينابيع الصافية، وتسقط عنهم رواسب القرون والأجيال من ابتداع البشر، وتعيدهم إلى كتاب الله المحكم المبين، وسنّة رسوله البيضاء النقية»[٣].

ولأن الأمة الإسلامية كانت قد آلت إلى حال من الوهن والتدهور شامل لكل جوانب حياتها العلمية والعملية فقد نحت الحركة السلفية منحى التغيير الشامل للفكر والسلوك معاً، مغادرة نطاقها الأصلي ـ العقيدة والعبادة ـ إلى نطاق أوسع يشمل السلوك العملي، ويسعى إلى الحصول على قوة الحكم لإحداث التغيير المنشود. واتفقت في ذلك أهم الحركات السلفية، التي مثلت ذلك المشروع، وهي الحركة الوهابية[٤] التي أسسها في نجد الشيخ محمد بن عبد الوهاب (١١٥-١٢٠٦ هـ = ١٧٠٣-١٧٩٢ م).

والحركة السنوسية التي تنسب إلى الشيخ محمد بن علي السنوسي (١٢٠٢-١٢٦٧ هـ = ١٧٨٧-١٨٥٩ م) وقد بدأ مشروعه الإصلاحي سنة ١٨٤٠ م من منطقة (برقة) في ليبيا، ومنها انتشرت زواياه، التي كانت محاضن الرجال المؤمنين بمشروعه الإصلاحي، من الحجاز إلى بلاد المغرب، وقد بلغ عدد الزوايا في حياته أكثر من خمسين زاوية وأصبحت زاويته في (جغبوب) هي المركز الرئيسي للدعوة السنوسية، واستمر المشروع بعد وفاته على يد ولده محمد المهدي السنوسي الذي بلغت الزوايا المعروفة في عهده أكثر من مائة وأربعين زاوية[٥].

---

(٢) محمد عبد الله السمان، **الإسلام المصفي** (القاهرة: مكتبة وهبة، [١٩٥٤]).

(٣) محمد فتحي عثمان، **السلفية في المجتمعات المعاصرة** (بيروت: [د. ن.]، [د. ت.])، ص ١١.

(٤) هذا هو الاسم الذي شاع بين الناس عامتهم وخاصتهم لهذه الحركة، لكن أتباعها ينفرون منه ويفضلون أن يسموا باسم (السلفيين) أو بـ (أهل التوحيد). وهذه التسمية الأخيرة تشير إلى ما احتفت به الدعوة، أعظم احتفاء، من محاربة بدع الاعتقاد؛ وهي محاربة غلا بعض أتباعها فيها حتى حكموا بكفر مخالفيهم في أمور اختلف الناس فيها قديماً وحديثاً دون نكير.

(٥) النجار، **الشهود الحضاري للأمة الإسلامية**، ص ٢٦، حيث ينقل عن لوثروب، **حاضر العالم الإسلامي**، ج ٢، ص ٤٠٢، أن هناك زوايا كثيرة في المغرب والسودان والحبشة والصومال لا تزال مجهولة!.

والحركة المهدية التي أنشأها الشيخ محمد أحمد بن عبد الله الحاج الشريف الذي عرف بالمهدي (١٢٥٩-١٣٠٢ هـ = ١٨٤٣-١٨٨٥ م) في السودان، وهو داعية تجول بدعوته في أنحاء السودان فاستجاب له جمهور واسع جعله ينتقل إلى جزيرة (أبا) لينشئ فيها أول خلوة للمهدية اعتنى فيها بصنع الرجال الذين يقودون الدعوة المهدية، وبتربية العامة الذين يراد لهم أن يكوّنوا أمة المستقبل. وقد عرف أتباعه، ولا يزالون، باسم الأنصار(!)

٥ ـ وهذه المشاريع السلفية الثلاثة حققت إنجازات عملية في أرض الواقع فالحركة الوهابية انتهت إلى إقامة الدولة السعودية التي لا تزال مستمرة حتى الآن حاملة تلك الدعوة متخذة منها مرجعية سياسية ودينية معاً.

والحركة السنوسية شملت العالم الإسلامي كله بزواياها التي كانت كل واحدة منها نموذجاً لمجتمع إسلامي مصغر يُصنع فيه الأفراد، رجالاً ونساء، بتربية دينية أساسها العقيدة الصحيحة المبرأة من البدع والخرافات، وبالتربية العسكرية المؤهلة للجهاد بالتدريب على الفروسية وفنون القتال وصنع السلاح، وبالتربية الإنسانية على المؤاخاة بين أبناء الزاوية والتكامل بينهم، وبالتربية التعميرية على فنون الصناعة والزراعة والبناء والمهن والحرف المختلفة. وكان كل ذلك تحت مظلة من روح صوفية لُحمتها الزهد في الدنيا وسُداها الرغبة في الجهاد في سبيل الله، وهو ما مكن السنوسية من مواجهة الزحف الاستعماري الفرنسي والإيطالي الذي أجهدها إجهاداً شديداً وعطل مشروعها عن أن يتم أو يكتمل، ولكنه لم يستطع أن يقضي على أثر التجربة في اليقظة الإسلامية الحديثة(٦).

والحركة المهدية أقامت دولة في السودان بعد أن انتصرت جيوشها على الجيوش التركية والإنكليزية، واتخذ المهدي، بعد انتصاره، من الخرطوم عاصمة له، واستمرت دولته زمناً غير طويل، بعد وفاته، إلى أن انتصر عليها الإنكليز والعثمانيون معاً، فانتهت بذلك الدولة المهدية ولكن الحركة بقيت حتى الآن قائمة بدورها السياسي في صورة حزب الأمة الذي حكم السودان مرات عديدة منذ الاستقلال، ولا يزال يمثل مجموعة معارضة لا يستهان بها وله قيادة فكرية ناضجة على رأسها السيد الصادق المهدي(٧).

---

(٦) نبيه زكريا عبد ربه، **الحركات الإسلامية ضد الصهيونية والصليبية والشيوعية** (الدوحة: دار الثقافة، ١٩٨٦)، ص ٢٣٥، ومحمد البهي، **الفكر الإسلامي في تطوره** (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨١)، ص ٩٥.

(٧) عبد ربه، المصدر نفسه، ص ٢١٥، ومحمد عمارة، **تيارات الفكر الإسلامي** (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٣)، ص ٢٧١.

٦ ـ وأما المشروع التجديدي فقد مثّله أعلام من المصلحين الإسلاميين الذين التقوا على خط جامع هو تجديد الحياة الإسلامية الدينية والعملية (يحلو لبعض الناس أن يقول الدينية والمدنية، وهي مقابلة خاطئة من حيث التقسيم ومضللة من حيث المعنى)[٨]. وقد استند أعلام هذا المشروع جميعاً إلى فكرة التجديد الإسلامية المستمدة مرجعيتها من الحديث النبوي الصحيح الذي رواه أبو داود، وغيره، عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن الله يبعث لهذه الأمة، على رأس كل مائة سنة، من يجدد لها دينها».

وانتشر أعلام هذا المشروع من أقصى المغرب العربي إلى أقصى المشرق الإسلامي ويكفي أن تطالع أسماء رفاعة الطهطاوي (مصر) وجمال الدين الأفغاني (أنحاء العالم الإسلامي) وخير الدين التونسي (تونس) والسيد أحمد خان (الهند) ومحمد عبده (مصر) وعبد الرحمن الكواكبي (سوريا) وعبد الحميد بن باديس (الجزائر)[٩].

إن أصحاب هذا المشروع كانوا أفراداً لم يؤسسوا حركة متكاملة وإنما مارسوا دورهم الإصلاحي فكرياً وعملياً بصفة فردية في المقام الأول.

لقد جاب جمال الدين الأفغاني، مثلاً، العالم الإسلامي من تركيا إلى مصر إلى بلاد الشام إلى الهند والحجاز وفارس، وغيرها من الأصقاع، ووصفه الإمام محمد عبده بأنه «في جميع أوقات اجتماعه مع الناس لا يسأم الكلام في ما ينير العقل، أو يطهر العقيدة، أو يذهب بالنفس إلى معالي الأمور، أو يستلفت الفكر إلى النظر في الشؤون العامة مما يمس مصلحة البلاد وسكانها. وكان طلبة العلم ينتقلون بما يكتسبونه من تلك المعارف إلى بلادهم أيام البطالة (الإجازة الدراسية)، والزائرون يذهبون بما ينالونه إلى أحيائهم، فاستيقظت مشاعر وانتبهت عقول وخف حجاب الغفلة في أطراف متعددة من البلاد خصوصاً في القاهرة»[١٠].

وكتب أحمد أمين عن جمال الدين الأفغاني أنه «كان يدفن في الأرض بذوراً تتهيأ في الخفاء للنماء، وتستعد للظهور ثم الإزهار. . . لقد جرب السيد (أي الأفغاني) أن

---

(٨) انظر مقدمة صلاح سلطان، **مناظرة الدولة الدينية والمدنية في نقابة المهندسين بالإسكندرية** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٩٥).

(٩) هؤلاء هم الذين اقتصر على ذكرهم الدكتور عبد المجيد النجار في كتابه، ولكن القائمة التي تضم أعلام هذا المشروع أوسع من ذلك بكثير.

(١٠) محمد رشيد رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده: وفيه تفصيل سيرته وخلاصة سيرة موقف الشرق وحكيم الإسلام السيد جمال الدين الأفغاني** (القاهرة: دار المنار، ١٩٣١)، ج ١، ص ٣٥ ـ ٣٨، ومحمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، تحقيق وتقديم محمد عمارة، ٥ ج (بيروت: دار الشروق، ١٩٩٣)، ص ٥٢٩.

يبذر بذوراً في فارس والآستانة فلم تنبت، ثم جربها في مصر فأنبتت»[١١].

والذي يريد أن يعرف أثر الأفغاني في واقع الأمة عليه أن ينظر إلى أعلام تلاميذه ليجد أسماء: محمود سامي البارودي، وأحمد عرابي، وعبد الله النديم، ومصطفى كامل، ومحمد عبده، وسعد زغلول، وإبراهيم الهلباوي، وأحمد لطفي السيد، وقاسم أمين، وإبراهيم اللقاني، وعشرات غيرهم من أعلام الحياة الفكرية والعملية في مصر والشرق العربي كانوا من تلامذته المباشرين أو غير المباشرين[١٢]. لقد قاوم الأفغاني الاستبداد الداخلي والسيطرة الأجنبية والجمود الفقهي، فاستنكر سد باب الاجتهاد وتساءل بأي نص سُد وأي إمام قال لا يصح لمن بعدي أن يجتهد ليلبي حاجات الزمان وأحكامه. فهو الذي أسس ـ في الواقع ـ «فكرة الإسلام المجاهد ضد الطغيان الداخلي والخارجي، والإسلام المتحرر من قيود التقليد، المنطلق في رحاب حرية الفكر وسعة الاجتهاد. وهذه البذور الأفغانية هي التي أُنبتت في ما بعد نباتاً مختلف الألوان والثمار، فَضَّلَ الناسُ بعضها على بعض في الأُكل، وأخذت الأفهام منها ـ على اختلافها ـ على قدر القرائح والعقول، واتخذت الأحزاب والجماعات والأفراد من نتاجها سَكَراً ورزقاً حسناً، إذ كل ميسَّر لما خلق له»[١٣].

٧ ـ ولا يقلّ دور الإمام محمد عبده في الواقع العملي عن دور جمال الدين الأفغاني فهو الذي انشغل بإصلاح التربية في الأزهر الشريف وفي مدرسة القضاء الشرعي، وشارك في إنشاء دار العلوم، أعظم معهد لعلوم العربية والإسلام بعد الأزهر الشريف، وشارك ـ مخالفاً رأيه القديم ـ في إنجاح الثورة العرابية مستهدفاً، كما قال هو بنفسه، حماية الدستور. وكتب بيده برنامج الحزب الوطني المصري الذي تضمن الدعوة إلى إصلاح التعليم وإنشاء مجلس شورى النواب (الذي انعقد آنئذ فعلا) وطالب بحرية المطبوعات وبتعميم تنمية المعارف بين أبناء الأمة. وعلى الرغم من كون جهاد محمد عبده السياسي والفكري كان تحت راية الشعار الذي رُفِعَ آنئذ (الجامعة الإسلامية) فإنه كان يرفض بشكل قاطع قيام سلطة دينية في المجتمع على أي

---

(١١) أحمد أمين، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠)، ص ٦٨.

(١٢) علي عبد الحليم محمود، **جمال الدين الأفغاني والاتجاهات الإسلامية في أدبه** (جدة: دار عكاظ، ١٩٨٠)، ص ٢١٦.

(١٣) محمد سليم العوَّا، «التيار الإسلامي في مصر،» ورقة قدمت إلى: **الخبرة السياسية المصرية في مائة عام: أعمال المؤتمر السنوي الثالث عشر للبحوث السياسية [المنعقد بالقاهرة في الفترة مابين] ٤ و٦ ديسمبر ١٩٩٩**، تقديم وتحرير نازلي معوض أحمد (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، ٢٠٠١)، ص ٢٩١.

وجه من الوجوه، ويرى أن إحدى المهمات التي جاء من أجلها الإسلام هي الإتيان على السلطة الدينية من أساسها «وأقام بدلاً منها لكل مسلم حق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وجعل عليه واجب النصيحة والإرشاد»(١٤).

وهذا الفكر، وذاك الجهد الإصلاحي الذي بذله الإمامان الأفغاني وعبده، هو الذي يتجلى حتى اليوم في جُلّ مظاهر اليقظة الإسلامية المعاصرة، إن لم يتجلَّ فيها كلها. ولئلا نطيل في الاستشهاد فإننا نقول إن آثاراً مماثلة للآثار التي تركها الأفغاني وعبده تركها ـ كذلك ـ سائر أعلام المشروع التجديدي.

وما أجمل الكلمة التي نقلها طارق البشري: «تبقى الودائع مطوية في صدور العباد حتى يحين أوانها... ولا حجاب إلا الوقت»(١٥).

٨ ـ لذلك فإنه من الظلم أن يوصف هذا المشروع بأنه «قد خذلته شروطه الموضوعية قبل أن تخذله تناقضاته الداخلية»، أو يوصف قول للأفغاني لا يمكن أن يفهم إلا على وجه المازحة والدعابة بأنه: «يعني في مستواه العميق أن على المسلمين أن يتدينوا بدين اليابان كي يستعيدوا مجدهم بعد أن فسد المسلمون وأصبحوا قادرين على إفساد غيرهم». هذا في الوقت الذي يوصف به قول سلامة موسى: «إن مصلحتنا أن نغرس في أذهان جميع العرب في مصر والعراق وسوريا وشمال أفريقيا أنهم أوربيون سلالة وثقافة وحضارة، وأنهم يجب عليهم أن يسيروا مع أرقى الشعوب الأوروبية يتثقفون بثقافتهم ويتعودون عاداتهم»بأنه لا يدل على البحث عن «هوية غربية»، وأنه ينطوي «على سذاجة فكرية يائسة لا غير» ويستدل على هذا الفهم «بأن سلامة موسى كان يحمل احتراماً كبيراً لجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده بقد ما كان مؤمناً بالأديان السماوية الثلاثة»(!)

٩ ـ كما أنه من أبعد الأشياء عن الصواب أن يختم العنوان الأول من عناوين دراسة الدكتور فيصل دراج بأن توجه المصلحين الإسلاميين يُحوِّل المسلمَ إلى: «حيوان ديني، يستقيم إن استقام دينه ويفسد ويتطامن إن انحرف عن جوهر الدين القويم». ولا يخفف من هذا الوصف الخاطئ ـ وأتجرؤ وأقول غير اللائق ـ أن يقول الباحث نفسه بعد صفحة واحدة من إيراده إياه وشرحه لمعناه «رغم عنف العبارة». فإن عنف العبارة لا يزيد خطأها إلا وضوحاً(!)

١٠ ـ العنوان الثاني، من عناوين دراسة الدكتور فيصل، «في تقويم عصر

---

(١٤) عبده، **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، ص ٧٥، ٥٦ و١٠٦.
(١٥) طارق البشري، «أدعوكم إلى العصيان،» **العربي الناصري**، ـ/ ١١/ ٢٠٠٤.

التنوير» خلاصته أن الذي يتبقى من الفكر التنويري العربي أمر محدد هو: «التجرؤ على اليقين». . . وقد خَلَّفَ العصر المسمى بعصر التنوير: «منظوراً يقبل بالقلق والشك ويعرض عن اليقين والطمأنينة» وأنه «فكر غير متجانس مليء بالتناقضات. . . وهو فكر لم يتحقق ولم ينجز مهماته، انتمى إلى مرحلة مبتورة ملتبسة الولادة ومعوقة النهاية».

والواقع أن هذا التقويم يظلم الفكر الإصلاحي العربي ومشروعات التغيير الفردية والجماعية، ويهمل آثارها التي تحققت، ولا تزال تتحقق، في عالم الواقع العربي والإسلامي.

كما أنه يترك جانباً كل الإنجازات التي حققها مشروع الإحياء الشامل المستمد رؤيته الأصلية من الجمع بين أفضل ما في المشروعين السلفي والتجديدي معاً، وهو أمر يضيق عن تفصيله نطاق هذا التعقيب.

١١ ـ أما العنوان الثالث، في دراسة الدكتور فيصل، «من التطرف الأصلي إلى التطرف الثانوي» فإن التعقيب عليه يحتاج إلى ورقة مستقلة فهو يتناول ظاهرة حالية قائمة لم تصل بعد إلى غايتها ولا يمكن الحكم عليها وهي لا تزال في مراحل الشد والجذب الملازمة لأطوار التكون والتأثير، ولذلك أُمْسِكُ عن التعقيب على هذا الجزء من دراسة الدكتور فيصل، عامداً غير غافل.

والحمد لله رب العالمين.

المناقشـــات

١ ـ طارق البشري

أشكر للأستاذ الباحث بحثه الذي يثير كثيراً من الأفكار:

الملاحظة الأولى ليست موجهة إلى هذا البحث وحده وهي تتعلق بأن كثيراً من الأبحاث تكاد تكون خالية من عدد من أهم مدارس الفكر العربي الإسلامي الحديث، مثل الفكر الوهابي والفكر السنوسي والفكر الناتج عن الحركة المهدية في السودان مما أشار اليه الأستاذ الدكتور محمد سليم العوا؛ ونحن نشكره على هذه الإشارة. وهناك من المحدثين من ذوي الاتجاه من لم يحظوا بالإشارة بتاتاً أو من لم يحظوا من الإشارة بما يتناسب مع دورهم الفكري، مثل الطاهر بن عاشور ومالك بن نبي والشيخ محمد الغزالي وغيرهم.

الملاحظة الثانية أنني كنت استحسن من الأستاذ الباحث ألا يستخدم ألفاظاً لم تستخدم في البحوث العلمية، وانما استخدمت حتى الآن في السجالات التي ترد بوسائل الإعلام، وذلك مثل لفظ «التأسلم» الذي يتهم المسلم به بأنه ليس صحيح الإسلام أو أنه ليس مسلماً ويدّعي ذلك نفاقاً.

والملاحظة الثالثة ما تتعلق بالاستاذ علي عبد الرازق في كتاب **الاسلام وأصول الحكم** وانا من اكثر من يعرفون قدر هذا الرجل في سلوكياته الرفيعة واستعلائه من الصفاء وأمانته وتواضعه وغير ذلك. ولكني استطيع أن أقول إن مؤرخي الفكر عندنا اسرفوا على الرجل وحمّلوه اعباء جساماً بشدة تركيزهم على الأثر الفكري لكتابه. الشيخ علي عبد الرازق كتب قليلاً جداً، من ذلك كتب في البيان وكتب في الإجماع. وأهم ما كتبه **الاسلام وأصول الحكم** الذي تعرض فيه لموضوع الخلافة.. والكتاب في ظني ضعيف لأنه ينتهي إلى أن «الحكومة» ليس لها شأن بالإسلام بوصفه ديناً. ونحن نعرف أن الرسول عليه الصلاة والسلام جيّش جيوشاً وخاض حروباً وعيَّن

قضاة وأرسل ولاة وجمع ضرائب. فإذا لم يكن ذلك «حكومة» فماذا تكون الحكومة أكثر من ذلك في أي شرعه قديمة أو حديثة؟

ونحن نعرف أن المصادر الرئيسية للإسلام التي لم ينقضها الشيخ علي عبد الرازق ولا تعرّض لها بنقد ولا بتحفّظ هي القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة. والسنّة في معارف المسلمين التي لم يحتفظ عليها كتابة هو «كل قول أو فعل أو تقرير للرسول عليه الصلاة والسلام وكان مقصوداً به الاقتداء»، والحاصل أنه فور وفاة الرسول اجتمع الصحابة لينصبوا عليهم أميراً، بما يعني أنه بعد انتهاء إمارة الرسول بوفاته وجدوا أنه لا بد من أمير يخلفه. فإذا لم يثبت لنا من هذا الصنيع أنه يمثل «الاقتداء» فماذا يكون الاقتداء؟ ثمة حكومة نشأت وثمة اقتداء مقصود بها، وهذا هو عين السنة التي تتَّبع. ولم يناقش الكتاب شيئاً من ذلك.

وكذلك لم يناقش أموراً أخرى مهمة وهي، ما هي الخلافة؟ هل هي نظام حكم أم هي مطلق إقامة الحكومة أم هي الجماعة السياسية؟ وإن الاستاذ الجليل علي عبد الرازق لم يهتم بمتابعة هذه الدعوة من جانبه على مدى السنوات الثلاثين التالية ولا طوَّرها ولا غذّاها وبذلك حمّلهُ الآخرون أكثر مما يطيق.

٢ ـ عبد الغني عماد

في تقديري نحن أمام نص مهم تغلب عليه الصنعة وبلاغة التعبير ولا ينقصه الاستنتاج والتحليل حين يلتقط الإشكاليات الناظمة لحركة التنوير العربية ومقولاتها.

صحيح أن وعي التنوير وعي ملتبس كما أشار الباحث، وهو أسير ثنائيات فكرية استدرجت الكثير من النقاش. لكنه أيضاً واقع في فخ وإشكالية النموذج، وهي إشكالية تنتمي بالقرابة الفكرية إلى نسب الثنائيات ومنهجيتها البائسة.

لا أدري لماذا لم يضمّن الباحث ورقته إنتاج الفكر العربي المعاصر الذي اتسم بنزعة نقدية مهمة، وقدّم مراجعات قيمة وعميقة طاولت العقل العربي وآليات اشتغال الفكر فيه. إن إغفال هذا الأمر جعل الورقة في ما قدمته كخلاصة تقويمية تصل تقريباً إلى القول إنه لم يبق شيء من الفكر التنويري، حيث يبدو المجتمع العربي اليوم مجتمعاً لا أزمة فيه، علماً أنه مأزوم منذ زمن بامتياز. ولا نختلف مع الباحث في هذا الأمر. إلا أن قراءة عناصر الأزمة العربية المزمنة لا يجب أن تجعلنا نغفل عن ضغوط «الآخر» وتحدياته وتخريبه واستنزافه لمجتمعاتنا وبما يستقطبه من ردود أفعال تجدّ في تحدي الهوية لا تحدي التنوير الأولوية.

كذلك نشير إلى أنه ما كان ينبغي ان يغلب الهمّ السياسي في الورقة الهمّ

المعرفي، وإن كان هذا يدل على شيء، فهو يدل على أن الواقع الذي يعيشه منتج المعرفة في عالمنا ليس واحداً في أولوياته على الرغم من أنه واحد في إشكالياته.

ما أود قوله إن ضغوط «الآخر» تضيف إلى ضغوط الصراعات الداخلية المعقدة في مجتمعاتنا عوائق جديدة ومستجدة كل يوم. إلا أن تأملاً واعياً وهادئاً في مسار تطور الواقع والفكر العربي، لا يفضي إلى كل تلك التنائج المثيرة للإحباط في تقويم الباحث. إن متغيرات مهمة لم يلتفت اليها البحث بما فيه الكفاية، ينبغي أن نثمنّها اعتماداً على حسّ المقارنة التاريخية، فهل نستطيع إنكار مدى التحولات التي تبلورت في الفكر العربي المعاصر في علاقته بنموذج الفكر الغربي خلال قرن من الزمان؟ ويكفي المقارنة بين فرح أنطون وعبدالله العروي وبين الجابري ومحمد عبده، وبين غيرهم وإنتاج ناصيف نصار ومحمد أركون وهشام جعيط وغيرهم لنتبين مدى التحولات النوعية التي طرأت على أسئلة النهضة وفكر التنوير.

٣ ـ محمد نور الدين أفاية

الظاهر أن بحث فيصل دراج «في معنى التنوير» يعبر عن إيقاع في التفكير والتعبير يتميز بنوع من الترحّل بين الصيغ البلاغية والمقولات والنصوص والأحكام، فمن التقرير بأن «الفكر التنويري لم يعرف ذاته ولم يعرف الآخر» إلى إشارات تحيل على القلق الفكري والوجودي الذي سيطر على مفكرين عرب أمام أسئلة الذات، الهوية، الآخر، قام الباحث بتأطير يبدو وكأنه لم يخرج عن القاعدة التي قادت تفكيره بالسلب في متون الإصلاحيين والأنواريين، الأمر الذي أدى به إلى نوع من التأرجح الفكري في معالجة النصوص، تارة ينظر إليها من خلال الوصف السريع كأن يعتبر الفكر التنويري متعدد النزعات، وأخرى من خلال أحكام شبه مسبقة كأن ينعته بأنه فكر أصولي تلفيقي، تبعي.. الخ.

لا شك أن البحث لا يخلو من أسئلة، ولكنه في الآن نفسه يقترب من بعض الأبعاد الفكرية لنصوص التنويريين من دون الذهاب بعيداً في استخراج ما تختزنه هذه النصوص من إمكانيات مفاهيمية، على تواضعها، وخصوصاً أنه تجنب التعرض للإجتهادات الفكرية البارزة في السنوات الثلاثين الأخيرة.

من جهة ثانية، كنت أتوقع من بحث فيصل دراج، وهو الباحث المتخصص في «نظرية الأدب والثقافة» أن يتعرض، في سياق الإنتاج التنويري، للمجالات الإبداعية الغزيرة التي أنجزها مبدعون، حتى من بين الإصلاحيين والتنويريين، خصوصاً حين يحصل «سوء تفاهم» بين هؤلاء وجمهورهم. ألا يستحق الشعر المعاصر، والرواية، والموسيقا، والمسرح، والسينما، وأغلبها مجالات تعبيرية حديثة،

ألا تستحق الاهتمام اللازم في البحث عن «حصيلة التنوير» في الفكر العربي؟ أليست الحقول الإبداعية المختلفة، التي تختزن درجات عالية من الخلق والخيال، والتوتر الإنساني الرفيع والمحفزة على الكينونة والحرية والحب، والمشاركة والالتزام.. الخ، أليست ترقى إلى مستوى إدراجها في كل حصيلة عن التنوير؟

٤ ـ عبد الإله بلقزيز

على تقديري للصديق الدكتور فيصل دراج، أحسب أنه كان يمكنه أن يخفف من غلواء بعض أحكام القيمة في النص حيال التيار الذي لا يعتبره تنويرياً في تعيينه له. وأشاطر أستاذنا المستشار طارق البشري رأيه في عدم شرعية إسقاط بعض اللحظات في الفكر العربي المعاصر. لكن لديّ ملاحظة على ملاحظة الأستاذ طارق البشري في ما يتعلق بالشيخ علي عبد الرازق وجوهر كتابه **الإسلام وأصول الحكم**. وراء قول عبد الرازق إن السلطان النبوي كان سلطاناً دينياً وليس سياسياً ليس القول بأن لا حكومة في الإسلام، بل ما قصده هو القول إن الحكومة عند المسلمين لا تجد ما يبرر تأسيسها على الدين. إن كان قد حصل تماهٍ بين الديني والسياسي عند فريقٍ من المسلمين، فإنما حصل في لحظة من تاريخهم هي اللحظة النبوية في المدينة بوجود النبي على رأس جماعتهم. أما ما بعد ذلك، فلا يمكن تأسيس السياسة على الدين لأنه لا نص يسند ذلك قرآناً وحديثاً وإنما الأمر كله تأويلٌ وكله محاولة لتشييد هذه العلاقة من خلال التأويل.

٥ ـ سعيد بنسعيد العلوي

أود أن أسهم في أعمال هذه الجلسة (المخصصة لعرض د. فيصل دراج وتعقيب د. محمد سليم العوا) بالتنبيه إلى نقطتين اثنتين.. ربما جاز اعتبارهما إضافة لا تعليقاً.

النقطة الأولى أريد أن أشير فيها إلى السمة الإيجابية التي يتخذها الحديث عن هذا العصر الذي نسميه بالنهضة حيناً، وباليقظة أو الإحياء حيناً آخر، والذي تختلف النعوت حوله باختلاف المنظومة المرجعية التي يكون الصدور عنها. والسمة الإيجابية هي اعتبار العصر، في مجمله ودون كبير اهتمام بتلويناته وتياراته، عصر تنوير. ذلك أن هماً واحداً مشتركاً كان يجمع بين مفكري الفكر العربي الإسلامي المعاصر، هو همّ الانشغال بواقع الحاضر المتأخر في مختلف صُعُده ومستوياته. متأخر عن ركب الإنسانية المتقدمة، على النحو الذي تمثله أوروبا، ومتأخر عن العصر الذهبي (الواقعي أو الافتراضي الذي كان عليه الفكر العربي الإسلامي في العصر الكلاسيكي). وأحسب أن المثقفين في المغرب العربي يمثلون صورة جيدة لإدراك ذلك الهم، وذاك المطلب التنويري الذي كان يحرك مفكري العرب في الأزمنة

المعاصرة، يحركهم فينشدون العقل، والعلم، والحرية، والتقدم، والديمقراطية وبالتالي يتلمسون سبل الانخراط في الأزمنة المعاصرة. وفي المغرب كانت قراءة أولئك المفكرين تتم بكيفية «بريئة» خالية من الخلفيات المذهبية المختلفة التي تقف وراء هذا المفكر الليبرالي أو ذاك الآخر الإسلامي الإصلاحي وغيرهما، فكل ما كان يأتي من الشرق كان يعتبر طيباً، فهي تجعل رياح الاصلاح والتغيير والتشوق إلى تغيير الواقع المرفوض. «كيفية استقبال» بريئة لأن أصحابها لم يكونوا على معرفة بالفروق الإثنية والدينية والمذهبية، فأغلب القرّاء المغاربة، حتى المتقدمون منهم في المعرفة، لم يكونوا قادرين على تصور مفكرين عرب مسيحيين على سبيل المثال. وهكذا فإن الأفغاني ولطفي السيد وسلامة موسى وطه حسين والكواكبي وغيرهم كانوا يدرجون في صعيد واحد، وينسبون إلى أفق فكري واحد هو بالضبط، أفق «التنوير».

النقطة الثانية تتعلق بما أفادته جملة الملاحظات الثاقبة التي أبداها المستشار الأستاذ طارق البشري حول كتاب **الإسلام وأصول الحكم**. والرأي عندي أن مؤلف الكتاب كان تعلة لتعزيز فكرة أو إثارة فكرة محورية هي مسألة فصل الدين عن الدولة، أو بالأحرى، إثارة السؤال حول ما يلزم أن تكون عليه الصلة بينهما في العالم العربي الإسلامي في الأزمنة المعاصرة. الحق أن علي عبد الرازق، ذلك المفكر الذي ينتمي بحكم تكوينه ونظره إلى الإصلاحية الإسلامية جرؤ على طرح السؤال ـ بصفة ضمنية على الأقل ـ الذي لم يقم بطرحه المفكرون الليبراليون العرب المعاصرون، وقد كانوا أحق بذلك من غيرهم. السؤال يخفي القضية التي تتصل بالتحديث، من جوانبها المختلفة. ذلك أن مفكري النهضة أثاروا القضايا التي أثارها الفكر الحديث في الغرب الأوروبي وأحجموا عن إثارة القضية، المحورية، التي تتصل بالصلة الواجب إقامتها (أو عدم إقامتها) بين الدين والدولة، الدين والسياسة.

والتنبيه الذي أود الإسهام به هو أن المثقفين العرب المعاصرين يقفون من هذه القضية مواقف ثلاثة:

أحدها يمتلك الجرأة على القول إنه في مطلب التحديث، لا صلة ممكنة البتة بين الدين وبين الحياة المعاصرة، إلا أن يكون اعتبار الدين أمراً شخصياً لا علاقة له بجماعة أو مجتمع.

وثانيها ذلك الذي يقول بالجمع الممكن بين الدين وبين الحياة المعاصرة شريطة أن يكون الجمع أخذاً بالتحديث في شؤون السياسة والاقتصاد، وإلى حد ما شأن الاجتماع، واجتهاداً في الدين يكون القصد منه تجديد الدين أو التجديد في أمور الدين.

وأما الثالث، وهو حال الغالبية العظمى من المعاصرة مثقفينا العرب، هو التردد وانعدام الجرأة وتوقي الحرص أو الأخذ بالتقية في شأن القول الفصل. هو حال يجعل المثقف في ما يصف به أحد الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين حال رجل الميتافيزيقا إذ يشبِّهه بحال المريض طريح الفراش والدائم البحث عن وضع مريح.

أحسب أن الفكر العربي المعاصر سيكسب الكثير، ويفيد الكثير على درب التنوير والتحديث متى التزم طريق الجرأة والصراحة والوضوح في القول، القول في العلاقة الممكنة أو العسيرة بين الدين والدولة.

٦ ـ عبد الوهاب الأفندي

بدأت أشعر بالقلق بعد متابعة هذه الورقة، فلولا أني اطلعت على أوراق أخرى، مثل ورقات علي أومليل والمستشار طارق البشري، لخرجت بانطباع أننا نتلقى هنا ورقة واحدة تقدم بصيغ مختلفة.

هناك ملاحظة أخرى حول إدراج حركات ما قبل الحداثة مثل المهدية والسنوسية والوهابية في حركات التجديد كما اقترح الدكتور سليم العوا في تعقيبه. ذلك أن هذه الحركات تنتمي إلى الفضاء الإسلامي التقليدي بكاملها، ويغيب عن خطابها الوعي بإشكالات الحداثة أو خطابها. ولو أن مقولات هذه الحركات طرحت على المسلمين في القرن الرابع عشر أو العاشر لفهموها فهماً كاملاً، وهو ما لا يمكن ان يقال عن أطروحات الأفغاني ومَن بعده. صحيح أن هذه الحركات قد طورت خطابها في ما بعد، ولكن هذا التحول جاء متأخراً.

في المقابل فإن اتهام سيد قطب وغيره من مفكري الإسلاميين أنهم لا ينتمون الى عالم الحداثة ليس دقيقاً. سيد قطب كان تلميذاً على أبي الأعلى المودودي الذي نشأ في الهند المستعمَرة من بريطانيا، وكان واعياً وعياً تاماً بخطاب الحداثة ولكنه رافض له. وعليه فإن خطابه يمكن أن يوصف بأنه خطاب ما بعد التنوير Post - Enlightenment.

نقطة أخرى تتعلق حول ما أثاره المستشار البشري حول علي عبد الرازق. إشكال علي عبد الرازق هو أنه لم يوضح تماماً مقاصده في كتابه، ولكنه وضحها في ما بعد في بعض مقابلاته الصحفية، وبحسب هذا التوضيح فإن أفكار علي عبد الرازق لا تبدو خلافية كما ظهرت. فقد أوضح مثلاًأنه ما أراد قوله هو أنه لا توجد صيغة ملزمة دينياً للحكم، وأن المسلمين أحرار في اختيار أي صيغة حكم يريدون، وهذه مقولة لا خلاف عليها اليوم.

هناك نقطة أخرى مهمة حاول عبد الرازق إيضاحها، وقد أشرت اليها في كتابي

الإسلام والدولة الحديثة (٢٠٠٢)، وهي أن هناك نقطة اختلاف جوهرية بين الدولة النبوية ودولة الخلافة ـ مثلاً في عهد النبوة كانت العقوبة على رفض دفع الزكاة أو النفرة إلى الجهاد هي أن لا تؤخذ زكاة الممتنع، وألا يسمح للمتخلف بغير عذر أن يصاحب الرسول في الجهاد. وهذه عقوبة أخلاقية، إذ لم تكن توجد شرطة تجمع الزكاة أو تجبر المقاتلين على الانضمام للجيش، كما لم تكن القوة تستخدم لفرض القيادة السياسية للزعيم ـ وكل هذا حدث في عهد الخلافة منذ أيام أبي بكر ـ وهذه بلا شك نقطة اختلاف جوهرية، حاول عبد الرازق إيضاحها ولكنه لم ينجح تماماً.

من جهة أخرى فإن اتجاه التيارات التحديثية إلى إعادة الاعتبار والاهتمام إلى أعمال مثل كتب عبد الرازق والطهطاوي تشكل محاولة للبحث عن «تراث عقلاني»، أو تطوير «سلفية عقلانية»، وتعتبر أحد جوانب أزمة العقلانية.

٧ ـ محمد جمال باروت (يرد)

إشارة إلى ما تفضل به الأستاذ نور الدين أفاية، فإن النقد الأدبي بمعناه العالي هو شبكة تلتقي فيها مجموعة هائلة من المعارف والمنهجيات والمقاربات وتمكّن من قراءة النص في مستواه الظاهر وفي مستواه الداخلي والإيحائي. وبالتالي هذا كان عدة أساسية عند فيصل دراج، وعلى العموم المنحدرون من النقد الأدبي هم الأكثر قدرة على فهم النصوص وفهم مستوياتها المركبة طبعاً، هذا يصح بشكل عام. لو كنت مكان الصديق فيصل، وأعرف أنه لو لُفت انتباهُه إلى هذا، (بحكم معايشتي الفكرية والشخصية المستمرة له) لَضَمَّن الفصل شيئاً أسميه أنا بالأدب التنويري. هذا الأدب التنويري يتميز بأنه ليس محدداً بإطار جنس أدبي معين، هو بالأحرى ذو شكل متعدد وكثير. يعني تجد فيه الجانب الوعظي والجانب القومي التنويري الذي هدفه تحقيق غرضٍ مباشر. تجد فيه عناصر مبكرة من السرد الروائي، تجد فيه عناصر من الشعر الوجداني والشعر المنثور، تجد حالة من حالات الدراما والمسرح يشبه إلى حد ما بعض جوانب الأدب التنويري الفرنسي. ثمة مسألة أخرى هي أن الأجناس الأدبية الحديثة هي وليدة عملية الحداثة.

مسألة أخيرة تعليقاً على الحوار الذي دار حول علي عبد الرازق. لم يكن مطلوباً من علي عبد الرازق في تلك الفترة أن يذهب إلى أبعد مما ذهب إليه لأن المرحلة كانت مرحلة فرز للمواقف في سياق انهيار العالم العثماني والانتقال إلى ما بعده. فالجمعية الوطنية التركية التي يسيطر عليها الكماليون، أصدر لها الفقهاء ما يبررها كتعبير عن سلطة الأمة. هو الإنتاج النوعي الإيجابي لخطاب الإصلاح الإسلامي. وهذا يتفق والتاريخ الإسلامي الذي قضى بالفعل ما بين المجال الديني والسياسي تاريخاً وفقهاً

ومصلحةً. وقد ردَّ الأستاذ رشيد رضا بالخلافة أو الإمامة العظمى. ثم ردّ علي عبد الرازق في **الإسلام وأصول الحكم** وامتدت المعركة حتى إلى حلب. في حلب في العشرينيات كان الاستقطاب بين المثقفين حول الموقف منه ثم لاحقاً من طه حسين، لماذا نستذكر الآن هذا الكتاب على الرغم من أنه ليست له هذه القيمة الفكرية الثقيلة؟ هذا راجع إلى عنصرين: الكتاب ثبت له أهمية بحد ذاته. الثورة الفرنسية حين قامت لم يكن هناك في كل المكتبات الفرنسية سوى ٢١ نسخة من كتاب **العقد الاجتماعي** لجان جاك روسو، وهنا الأمر ينطبق على هذا، بمعنى أن كل الحركات الإسلامية الراديكالية التي نشأت أصبحت الخلافة إشكاليتها المركزية، الإخوان المسلمون مثلاً أصبحت بالنسبة إليهم الإشكالية انتهاءً وليس ابتداءً وهذا ما جعل الكتاب حاضراً بشكل مستمر ولا يقيّم من خلال منظوره الفكري بل من منظوره الوظيفي وفي إطار السلسلة العملية التحولية الفكرية التي تمّت.

الفصل الرابع

في معنـــى التنويـــر

علي أومليل(*)

عنوان هذا البحث قد يعني أن فلسفة عصر الأنوار الأوروبي، في القرن الثامن عشر، وأفكاره الكبرى قد تكون انتقلت إلى المفكرين العرب، وتأثروا بها بطريقة أو بأخرى، فوجب إذاً تتبع مسار انتقالها، وطريقة قراءتها، وتوظيفها في قضايا النهضة والإصلاح. لكن الصعوبة هنا تأتي من افتراض إطلاع المفكرين العرب على فلسفة الأنوار، والإلمام بإشكالاتها، ومعرفة باتجاهاتها، وتتبع قنوات انتقالها إليهم. وهو أمر يصعب القيام به، بل يبدو أحيانا غير ذي موضوع. فمن المستبعد أن تكون لمفكرينا النهضويين والإصلاحيين معرفة كافية بعصر الأنوار، ما عدا إشارات عامة إليها عند بعضهم. يبقى النهج الذي سنسلكه في هذا البحث: وهو **المقارنة** بين مواقف مفكرينا ومواقف الأنواريين الأوروبيين تجاه قضايا محددة: كمفهوم العقل والعقلانية، وعلاقة الدين بالعقل والإيمان بالعلم، ونقد الحكم الاستبدادي، وقضية التربية باعتبارها تربية على الحداثة والمواطنة والديمقراطية.

في كانون الأول/ ديسمبر ١٧٨٤ طرحت صحيفة ألمانية على قرائها السؤال التالي: «ما هي الأنوار؟». ولا شك أن طرح هذا السؤال يعني أن الموضوع كان يشغل الناس آنذاك. وقد أجاب كانط عن سؤال الصحيفة بمقال لا يزال موضوع اهتمام. فقد عرَّف «الأنوار بأنها خروج الإنسان من حالة الوصاية عليه والتي هو المسؤول عنها، وحالة الوصاية هذه هي عجزه عن استعمال عقله دون إرشاد من

(*) أستاذ الفلسفة، جامعة محمد الخامس ـ الرباط. ألقى عنه البحث الدكتور كمال عبد اللطيف.

غيره. إن حالة الوصاية هذه ليست آتية من نقص في الإدراك العقلي، بل من نقص في الإرادة والشجاعة في استعمال العقل دون توجيه من الغير. فلتكن لك شجاعة الاهتداء بعقلك وحده! ذلك هو شعار الأنوار»[١].

يورد كانط أمثلة ثلاثة على وضعية الحِجْر والوصاية هذه: حين يخضع الإنسان لسلطة كتاب بدل الاسترشاد بعقله، وحين يمتثل لسلطة مرشد ديني أو روحي بدل الاهتداء بوعيه وضميره، وحين يسلم أمره لطبيب يقرر مكانه ما ينبغي أن تكون عليه صحته. المثال **الثالث** هو الأضعف، ويبقى المثالان **الأول والثاني** واللذان يستهدفان مباشرة سلطان الكتاب، ولو كان مقدساً، أو سلطة التراث بوجه عام، وأيضاً سلطة رجال الدين.

الإنسان الذي يتحدث عنه كانط والذي اعتبر أن «الأنوار» قد أخرجته إلى عصر الرشد هو الإنسان الفرد المحرّر التفكير والإرادة، وهو أيضاً الإنسانية في موقعها المتقدم من التاريخ. والفيلسوف الألماني يعبر هنا عن تفاؤل عصره، وان الإنسانية أدركت رشدها وانعتاقها، ذلك أن فكرة **التقدم** كانت من الأفكار الكبرى لعصر الأنوار، وهي فكرة غيرت من تصور مفكري هذا القرن للزمان، فأصبح الحاضر محصلة لمسيرة تاريخ عالمي متقدم قطبه الجاذب هو المستقبل، وليس معياره الماضي أو حقبة مثالية مفترضة فيه. وقد عبر كوندورسيه (أحد صناع الثورة الفرنسية وأحد ضحاياها أيضاً، والذي ألقى به في السجن ماكسيميليان روبيسبيير (Maximillien Robespierre)، الذي حوّل الثورة الفرنسية إلى نظام إرهابي) عن هذا الاعتقاد الراسخ بتقدم الفكر البشري، فيكتب متفائلاً بتقدم الإنسانية الحتمي حتى وهو في سجنه الذي قتل فيه: «كل شيء يؤكد لنا أننا على أبواب عصر ثورات كبرى للجنس البشري (. . .) إن واقع الأنوار يضمن لنا أن عصرنا سيكون أسعد، لكن شريطة أن نُحسن استعمال كل قوانا. ولكي تكون السعادة التي يعدنا بها عصرنا أقل تكلفة، ولكي تعم بأسرع ما يمكن مجالاً أوسع وتتحقق النتائج على نحو أكمل، علينا أن تعترف في تاريخ الفكر البشري ما هي العوائق التي ينبغي أن نحذرها، وما هي وسائل التغلب عليها»[٢].

إن وراء فكرة التقدم تطورات حاسمة شهدها القرن الثامن عشر، أو كانت

---

(١) Emmanuel Kant, *Qu'est - ce que les lumières?*, trad. François Poirier et Françoise Proust, GF; 573 (Paris: Flammarion, 1991), p. 43.

(٢) Jean Antoine Nicolas de Caritat Marquis de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, GF; 484 (Paris: Flammarion, 1988), p. 89.

محصلة تطورات سابقة في العلم، والاقتصاد والديمغرافيا، وتحولات سيـــاسية حاسمة. كانت هناك تطورات علمية أبرزها فيزياء نيوتن، وحدثت الثورة الصناعية الأولى والتي مهدت لها ثورة زراعية أمكنت من تراكم رأسمال ابتدائي من الإنتاج الزراعي استثمر في التجارة والصناعة. فتكونت وتطورت في إنكلترا المزروعات المسيَّجة، وانتهى نظام القنانة ليخلفه عمال زراعيون يبيعون قوَّة عملهم، وتفيض منهم أعداد تتجه إلى قطاع الصناعة. وهكذا زادت الإنتاجية الزراعية للفرد بحوالى ٢٥ بالمئة.

وشهد القرن الثامن عشر تطوراً ديمغرافياً حاسماً، بحيث انتصرت الزيادة في الحياة على الزيادة في الوفيات، فمن عام ١٧٣٠ إلى عام ١٨١٠ انخفضت نسبة الوفيات في إنكلترا من ٣٧ بالمئة إلى ٢١ بالمئة، وفي فرنسا من ٤٠ بالمئة إلى ٢٥ بالمئة، فكانت النتيجة زيادة سكانية وفّرت يداً عاملة قادمة من الأرياف. كما حصل تقدم في تقنيات الإحصاء الحديث. وامتدت التجارة إلى ما وراء المحيط الأطلسي والمستعمرات طلباً للأسواق والمواد الخام. ووضع اقتصاديون أسس الاقتصاد السياسي، أمثال كانتيون، وكيسني، وهيوم، ينظّرون للتحولات التي أحدثتها الثورة الصناعية.

حضارة الغرب وارثة الحضارات، لكن أصولها الحقيقية دشَّنها اليونان، لقد ساد الاعتقاد أن الحضارة الأوروبية هي وارثة الحضارات وخاتمتها، وأن أصولها الحقيقية دشنها اليونان، وهو ما عبّر عنه كانط حين قال: « لننطلق من تاريخ الإغريق الذي أحال إلينا كل التواريخ الأخرى (. . .) وسنرى كيف أن هناك تقدماً منتظماً يتطور فيه اكتمال النظام السياسي في قارتنا والذي لا شك أنه سيطبع يوماً ما قوانين الأمم الأخرى». أصول أوروبا إذاً تعود عنده أساساً إلى اليونان، والتي وإن أخذت من حضارات أخرى فقد خلقت حضارة جديدة تماماً. الحضارة اليونانية هي إذاً سلَف الحضارة الأوروبية التي ستصبح تتحدث عن نفسها كحضارة عالمية. هذا الاعتداد بالأسلاف اليونان مدشِّني الحضارة الغربية يعبر عنه أيضاً هيغل وبقوة: «مع اليونان نشعر أننا في بيتنا، ذلك لأننا نجد أنفسنا في ربوع الروح. وإذا كانت الأصول الوطنية وتعدد اللغات تصعد بنا حتى الهند (إشارة إلى وحدة عائلة اللغة الألمانية واللغة الهندية السنسكريتية)، فإن الصعود الحقيقي ونهضة الروح ينبغي أن يبحث عنها في اليونان قبل كل شيء».

إن كانط، وحتى ولو لم يكن واثقاً من إمكانية توثيق تاريخي لفكرة التقدم، فهذا لم يمنعه من اتخاذها مسلَّمة فكرية ومعنوية ضرورية للتفاؤل بمستقبل أفضل: « وبما أن الجنس البشري هو دائماً في تقدم من حيث الحضارة، فإن لي الحق أن أسلم بأنه

يتقدم أيضاً في ما يتعلق بالغاية الأخلاقية من وجوده. إنني هنا أبني موقفي على حاجة كامنة في نفسي، أن أكون مؤثّراً في الأجيال اللاحقة حتى تكون أفضل، (وهو ما يعني تسليمي بأنها يمكن أن تصبح كذلك)»، وحتى لو كانت حتمية «تقدم الجنس البشري غير موثوق بها، فإن هذا لا يمنع من أنني أنطلق من مسلّمة: وهي أن أعمل ما في إمكاني لأجل هذا الهدف»، وأنه من الخطأ «اعتبار الوضع الراهن وضعاً أبدياً».

لقد كان كانط، وهو يكتب هذا الكلام، يفكر في حدث تاريخي ولا كالأحداث الأخرى، حدث وجَّه تاريخ الإنسانية في اعتقاده وجهة جديدة لا رجوع عنها: وهو الثورة الفرنسية. لقد تأثر بهذه الثورة كما تأثر بها غيره من الفلاسفة الألمان أمثال فيشته وهيغل، لكنهم سوف يبدون ملاحظات وتحفظات عليها، ولا سيَّما حين استولى يسار الثورة الفرنسية، حزب اليعاقبة، على الحكم فغرقت في تصفيات دموية. فهذه الثورة، يقول كانط: «حدث في عصرنا يدفع الإنسانية جمعاء في هذا الاتجاه المعنوي الأخلاقي (. . .) فتقوضت أنظمة وكأن ذلك كان بفعل السحر، فقامت على أنقاضها أنظمة أخرى وكأنها انبثقت من أعماق الأرض»، ويضيف: «إن النتيجة الأخلاقية (لهذه الثورة) مزدوجة: فهناك **أولاً** حق الشعب في أن يمنح نفسه دستوراً حسب إرادته، وأن لا تصده عن ذلك أية قوة، وهناك **ثانياً** أن الدستور الصادر عن الشعب هو وحده المطابق للحق والقانون».

لكن كانط كان يأسف لكون هذه الثورة جاءت في غير مكانها وفي شعب لم يكن مهيأً لها. فالشعب الفرنسي في رأيه مندفع، عاطفي، ثم إن العقلية الفرنسية لم تعرف الإصلاح البروتستانتي، ذلك أن «ثورة قد تطيح بطغيان حكم فردي، لكن لن ينتج عنها إصلاح حقيقي في العقلية». وهو حكم سوف يشاطره هيغل فيه.

لقد رأى هيغل في الثورة الفرنسية تدشيناً تاريخياً للفكر الذي أصبح يصنع الواقع، فهو يقول في حماس إنه «منذ أن تكونت الشمس ودارت حولها الأفلاك، لم نر الإنسان يوجه رأسه إلى أسفل، أي أن يبني الواقع اعتماداً على فكره. لقد سبق أن قال الفيلسوف اليوناني أناكساغوراس (Anaxagoras) «إن العقل يحكم العالم، لكن الآن فقط أدرك الإنسان أن الفكر عليه أن يدبر الواقع الروحي. انه لإشراق عظيم للشمس»، شمس سلطان العقل. لكن إرهاب عام ١٧٩٣ الذي انزلقت إليه الثورة الفرنسية، ثم إمبراطورية نابليون التي بناها بغزو أقطار أوروبية أخرى بما فيها ألمانيا، قد غيّرا من حماس هيغل مثل غيره من معاصريه الألمان. فقد اعتبر أن العقلية الفرنسية كان عليها أن تتغير كما تغيرت في ألمانيا بفضل الإصلاح البروتستانتي، وبما أن ذلك لم يحصل، فقد انحرفت نحو العنف وما يشبه الحرب الأهلية. لكن هذا لم يمنع من

أن هذه الثورة كانت تحولاً حاسماً في مسيرة الروح. إن التحول الحاسم في التاريخ الذي يتحدث عنه هيغل هو أن **الأفكار أصبحت تحكم الواقع** على نحو لم يحصل من قبل. إنه ظهور عصر الأيديولوجيات وأنها أصبحت قوة يعيش بها ومن أجلها الأفراد والأحزاب والحشود، تطيح بأنظمة وتقيم أخرى، ويتصارع الناس من أجلها وتندلع بسببها الحروب. وقد انتُقِد هيغل لمسؤوليته في هذا كله، فقد جعل عقلاً كلياً يقود التاريخ نحو تقدم طوباوي، فتكونت أيديولوجيات مناضلة لقيادة البشرية نحو خلاصها. واستُعمل منطقه الجدلي لترجمة صراع الخير والشر والطبقات، فأصبح العنف أداة وضرورة مجتمعية للتقدم والتحرر، ونشأ عقل أداتي لتنظيم صارم، وحشد جماعي، وعنف «مشروع» لإنجاح التحول التاريخي.

إن نقد هيغل للأنوار لا يلغيها تماماً، بل يعتبرها مرحلة من تطور الوعي كان لا بد أن تستكمل: «فقد وضعت (الأنوار) في مواجهة إيمان الفردَ السائد بذاته، وأقرت قوانين الطبيعة بوصفها الرابط الوحيد الذي يؤلف بين الخارج والداخل. وهكذا فقد اعترض على كل المعجزات، ذلك أن الطبيعة أصبحت نظاماً من قوانين معروفة ومعترف بها، الإنسان فيها في عقر داره، وما هو خارجها لا اعتبار له، وهكذا فإن معرفة الطبيعة تجعله حراً».

ينتقد هيغل الأنوار لأنها أقامت ثنائية بين العقل والطبيعة، وبين العقل والإيمان. الاعتراض الأول ينتقد الفصل المتعسف بين الذي أقامته بين العقل والطبيعة، في حين أن كليهما متحركان، مرتبطان في تطورهما الشامل ارتباطاً جدلياً يتطور أحدهما بالآخر، وهي جدلية تطور الروح في التاريخ وبالتاريخ. كما ينتقد المقابلة التي أقامها فلاسفة الأنوار بين العقل والإيمان، وهو في نظره موقف لا يخلو من تناقض: فقد اعتبرت الأنوار من جهة أن الدين من إنتاج الوعي، ولكنها من جهة ثانية اعتبرت الدين (أو الإيمان) غريباً عن العقل والوعي بالذات. فكيف إذاً ينتج الوعي شيئاً ليصبح بعد ذلك غريباً عنه؟ إن الدين عند هيغل هو تطور الوعي الديني. فالإيمان يظهر عبر التاريخ في جدلية يتطور فيها الوعي الديني حتى يصل إلى وعي مكتمل ينهي غربة الدين عن العقل، والعقل عن الدين. هذا الوعي بلغ اكتماله بحسب هيغل في البروتستانتية، مذهبه الديني.

هيغل هنا يردّ على هذا «الدين الطبيعي» الذي ابتكره مفكرو الأنوار، وأرادوه في حدود العقل، مجرداً من الخرافة، والمعجزات، والأسرار، ورده إلى دين يقنع الفرد العاقل، ويعيد التحامه بالطبيعة وقوانينها ولا يندّ عن العلم وحقائقه.

جدلية هيغل سعت للوصول إلى تأليف بين الحرية والدين والدولة، وذلك

بتجاوز توزع الفرد بين ولائه للدولة وولائه لسلطة روحية (الكنيسة)، وتجاوز الانفصام بين حرية الفرد والمواطنة التي تربطه بالدولة، «فأسمى أخلاقية في الدولة تنبني على تحقيق الإرادة العامة العاقلة. ففي الدولة يحقق الفرد المواطن حريته».

إن الحرية ليست مجرد الشعور بالحرية، وليست تتحقق في مجرد شعور الفرد باستقلال ذاتي يجعله يعتقد بأنه تحرر من كل الروابط الخارجية، وانه هو الذي يضفي القيمة على الأشياء وليست القيم المتواضع عليها هي القيم الحقيقية في تقديره. ولذلك فقد نقد هيغل حرية الرواقيين هذه: « إذا قلنا إن الإنسان بطبيعته حر فإن هذا مبدأ ذو قيمة لا حد لها. (لكن) إذا توقفنا عند هذا التحديد فلا يمكن لأي نظام دستوري سياسي أن يقوم، لأن ذلك يقتضي وجود بنية فيها الحقوق والواجبات محددة». ثم إن فصل الدولة عن الدين ليس هو الحل الأمثل في نظره، لأن هذا الوضع لن يمنع من «محاولة أحدهما إلغاء الآخر»، إن حل كل هذه الازدواجيات والتناقضات لا يتم إلا في دولة قائمة على الإرادة العامة.

لقد كان مشكل هيغل هو عدم وجود دولة توحّد الأمة الألمانية، ولذلك وضع كل آماله وفلسفته السياسية للدعوة إلى هذه الدولة الوطنية الألمانية. فهو إذاً يعبّر عن تطلع مواطنيه إلى إنشاء مثل هذه الدولة: «إن ألمانيا ليست دولة (. . .) فما يسمونه دولة، نسميه فوضى. إن ألمانيا منقسمة إلى أجزاء كل واحد أعلن نفسه دولة (. . .) وليس هناك أكثر من ذكرى ماضٍ مشترك هو الذي يبقي على مظهر من الوحدة». لقد كان هيغل كغيره من المفكرين الألمان يقارن بين بقاء ألمانيا منقسمة ولا دولة فيها موحدة، وبين الدول الوطنية الموحدة في بلدان أوروبية.

لقد خبر الألمان وعياً شقياً، وعياً بتقدم فكرهم عن واقعهم الألماني، وهي الظاهرة الأيديولوجية التي سوف يتحدث عنها ماركس، من أن الآخرين (ويقصد الفرنسيين والإنكليز) أنتجوا واقعاً متقدماً، في حين أن الألمان قابلوه بتضخم أيديولوجي. وقد عبر هيغل عن هذه الحالة نفسها: «إن مبدأ الفلسفة الصورية المجردة ـ في الفكر الألماني ـ يقابله عالم وواقع ملموسان ـ مع بقاء ـ الحاجة ـ إلى الوصول ـ إلى فكر راضٍ رضىً ذاتياً عن نفسه، وإلى وعي بلغ اطمئنانه وهدوءه». لكن كيف يطمئن وعي ويرضى عن نفسه وهو يشقى بالخلل بين تطوره وبين فقر واقعه وتخلفه؟

نقد الفكر الديني

إن النقد من مميزات عصر الأنوار، خاصة نقد الفكر الديني: نقد المعجزات، والطقوس، والأسرار، والثيولوجيا (علم الكلام المسيحي). وكان لفلسفة سبينوزا في هذا المجال أثر بالغ على الفلاسفة الألمانيين بالخصوص.

إن وحدة العقل، والله، وقوانين الطبيعة، التي يقوم عليها مذهب سبينوزا في وحدة الوجود، تعني إبطال المعجزات: «فلو حصل شيء في الطبيعة لا يتبع قوانينها الذاتية فقد يناقض النظام الطبيعي الضروري الذي وضعه الله وإلى الأبد في الطبيعة بواسطة قوانينها الكونية (. . .) وعليه فإن الإيمان بالمعجزة يجعلنا نشك في كل شيء، ويقودنا إلى الإلحاد». إن الإلحاد بهذا المعنى ليس إنكاراً لوجود الله وحسب، بل هو أيضاً إنكار لقوانين الطبيعة، وهو يضع الإنسان أمام اختيارين كلاهما يؤدي إلى إلحاد: إما إيمان بالمعجزات، ومعناه إنكار العقل وقوانين الطبيعة (أي إنكار لله الذي هو العقل وهو قوانين الطبيعة)، وإما إيمان بالعقل وقوانين الطبيعة، وهو يؤدي إلى إبطال الدين القائم على المعجزات. هذا رهان ترفضه فلسفة سبينوزا الذي تقوم فلسفته على وحدة العقل والله وقوانين الطبيعة.

لقد أثارت الفلسفة السبينوزية جدالاً حاداً بين المفكرين الألمان خاصة ياكوبي ومندلسون وفيزنمان الذي لخص الخصومة الفكرية بين ياكوبي، معارض الأنوار، وبين مندلسون مناصرها، وذلك في كتابه **خلاصات فلسفة ياكوبي ومندلسون** (عام١٧٨٦)، وقد بعث به إلى كانط الذي كتب مقالاً اعتبر بياناً من أجل الأنوار: ما هي الأنوار؟. إن الذين عارضوا الأنوار صبوا نقدهم على فلسفة الفيلسوف الألماني ليسِّنغ (Lessing) (عام١٧٢٩ ـ عام١٧٨١) الذي كان من أبرز مناصريها. لقد اتهموه بالسبينوزية، وخاصة أن سبينوزا أخضع مسألة الإيمان والألوهية لعقلانيته الرياضية، كما قام بنقد نصي للكتاب المقدس. والملاحظ أن ياكوبي ومندلسون وفيزنمان وليسنغ كانوا يهوداً مثل سبينوزا نفسه، وقد حاول ليسنغ التوفيق بين اليهودية والفلسفة الألمانية في كتابه **ناتان الحكيم**، وفي كتابه **اليهود**، كما حاول مندلسون ذلك في كتابه **أحاديث حول خلود النفس**. إلا أن الأنوار الألمانية عموماً، وبخلاف الأنوار الفرنسية، لم تقف موقفاً معارضاً للدين.

المسألة الدينية والإصلاحية العربية

لا يمكن القول إن آراء الأنواريين في المسألة الدينية قد انتقلت لتؤثر على المفكرين العرب الإصلاحيين. فما كان لهؤلاء أن يذهبوا في نقدهم للظاهرة الدينية، والوحي، والمعجزات، إلى المدى الذي ذهب إليه الأنواريون. ذلك أن هناك فروقاً في الموقف من الدين هنا وهناك.

فقد نقد الأنواريون المفهوم المتوارث للدين لأن هناك تقدماً علمياً بفضل ثورات علمية متعاقبة، فكان لا بد أن تتصادم العقلانية العلمية والفلسفية لعصر الأنوار بالأسانيد التي يرتكز عليها الإيمان بالوحي وكتبه المقدسة، وبالمعجزات حين تكون

حجة لإثبات الأديان. لقد استعاضت الأنوار الفرنسية في مجملها عن دين الكتب المقدسة ووساطة الكنيسة بدين طبيعي، في حين أن الأنوار الألمانية إما حاولت التوفيق بين الدين والعقل، أو أن يكون الدين في حدود العقل. ما كان للمفكرين الإصلاحيين العرب أن يتخذوا الموقف النقدي نفسه من الدين، لأن هذا الأخير يمثل هوية جماعية دفاعية لمجتمعاتها الواقعة تحت الضغط الأجنبي. قصارى ما يستطيعونه هو تخليص الدين من الخرافات، ومن الوسائط، أي من سلطة الفقهاء التي تتوسط بين النصوص المقدسة الوسيطة بين الناس، ومن سلطة شيوخ التصوف الشعبي الطُرُقي.

لقد رام مفكرو الأنوار تخليص الدين من الخرافة والطقوس، وتقويض وساطة الكنيسة بين الله والناس، ليصلوا في نهاية الأمر إلى هذا «الدين الطبيعي» الذي هو إيمان فردي بألوهية خالصة لا تحتاج إلى وساطة الكنيسة، ولا إلى العقائد والشروح الثيولوجية، دين ينسجم فيه الإيمان بالألوهية مع الطبيعة وقوانينها. وفي المقابل فإن الإصلاحيين المسلمين لم يقولوا بشيء من قبيل الدين الطبيعي، بل بدين «الفطرة» أي الإسلام، بمعنى أن هناك إسلاماً خالصاً تراكمت عليه صنوف التقليد، فاستقرت الشروح والمذاهب كسلطة قائمة الذات، فكان لا بد من تجاوزها للوصول إلى إسلام «الفطرة»، ليس فطرة الفرد المسلم حين يتخلص من تراكمات التقليد وحسب، بل أي إنسان يعود إلى فطرته الخالصة.

لكن الفطرة ليست هي الطبيعة، فنحن بعيدون عن هذا الإنسان الطبيعي المفترض عند أصحاب العقد الاجتماعي، والذين افترضوا أن الإنسان بعد أن يتجرد من كل المضاف الاجتماعي الذي رسخ بالعادة والتربية المجتمعية والسلطة، فإنه يبني مجتمعه المدني السياسي انطلاقاً من حرية الأفراد وتعاقدهم الإرادي العام. ولذلك فإنه لا يمكن الحديث لدى الإصلاحيين المسلمين عن إنسان الطبيعة، بل عن إنسان الفطرة المتقبل تلقائياً للدين، أي للإسلام. فالإنسان إذا تُرك لفطرته لا يمكن إلا أن يكون مسلماً، فالإنسان الملحد ليس إنساناً سوياً.

والإسلام عندهم هو دين العقل، فلا يمكن أن يقوم تعارض بينهما، كما لا يمكن أن يتعارض الإسلام والعلم الحديث، لذلك لا بد من إعادة قراءة القرآن الكريم بالتعامل مع النص مباشرة من أجل «تفسير مستنير»، يأخذ بالاعتبار تطور علوم العصر، كما ذهبت إلى ذلك تفاسير جمال الدين (الأفغاني) ومحمد عبـــده، وطنطاوي جوهري وعبد العزيز جاويش وأضرابهم من الأئمة المستنيرين[٣].

---

(٣) أحمد زكي أبو شادي، **ثورة الإسلام**، تعريف محمد خفاجي؛ تقديم علي شلق (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٥٩)، ص ٤٢.

وكما أن أنواريين أوروبيين رجعوا إلى الكتاب المقدس مباشرة متجاوزين وساطة القراءات الكنسية، كذلك فعل الإصلاحيون المسلمون المحدثون، فرجعوا إلى القرآن مباشرة، وهو نص لا يشوبه شيء، أما الأحاديث فمسألة أخرى في رأي أحمد زكي أبو شادي: «سنن ابن باجة والبخاري بل وجميع كتب الحديث والسنة طافحة بأحاديث وأخبار لا يمكن أن يقبل صحتها العقل، ولا نرضى نسبتها إلى الرسول الكريم صاحب أعظم شريعة عقلية إنسانية»(٤). لأن الله هو الذي وضع قوانين الطبيعة «وإطاعة ناموسها الخالد والانتفاع بخيراتها مثل الانتفاع بعظاتها ودروسها التي يكشف عنها العلم باستمرار».

لكن رأي طه حسين مختلف، فلا سبيل عنده إلى وفاق بين العلم والدين، ولا أن يدعم أحدهما الآخر كما أمل في ذلك آخرون، ذلك أن الخلاف بين العلم والدين عنده جوهري: «فلا سبيل إلى إزالته ولا إلى تخفيفه إلا إذا استطاع كل واحد منهما أن ينسى صاحبه نسياناً تاماً»(٥). فهل هذا ممكن؟ لقد تبنى عدد من المفكرين العرب المعاصرين ـ وهم من المسيحيين خاصة ـ نظرية النشوء والتطور التي اصطدمت بنظرية الخلق كما أوردها **العهد القديم** ورواها القرآن. ثم إن الإسلام هو أيضاً يقوم على معجزات للرسول عليه السلام، فكيف التوفيق بينها وبين قوانين الطبيعة؟ فهل من الممكن إذاً أن ينسى كل من العلم والدين صاحبه كما نصح طه حسين؟ لقد قال قبله فلاسفة مسلمون بنسيان العلم والفلسفة كل منهما الآخر، قال بذلك ابن رشد وأبو سليمان السجستاني. لكن حتى لو أراد هؤلاء الفلاسفة نسيان الدين ورجاله فهم لن ينسوهم، وكان أحرى بالفلسفة أن تدخل معمعة الفكر الديني حتى يتطور البحث في هذا الأخير، فيتطور الفكر الفلسفي وسط معمعة الفكر الديني وليس خارجه.

لقد كتب طه حسين كلامه السابق أثناء صدور كتابه **في الشعر الجاهلي** (عام ١٩٢٧)، وأيضاً بمناسبة صدور كتاب علي عبد الرازق **الإسلام وأصول الحكم**.

وقد أثار الكتابان ضجة كبرى. لكن طه حسين سيكتب في ما بعد في الإسلاميات كتابة تتوخى غاية معنوية أخلاقية أكثر منها وعظاً، وسيكتب بعد أن تقدم به العمر **مرآة الإسلام**، لكي «يجتهدوا (المسلمون) ما استطاعوا في أن يحملوا أنفسهم على أن يسيروا في أمور دينهم ودنياهم سيرة النبي وأصحابه والصالحين من المسلمين»،

---

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٥) طه حسين، **من بعيد**، ط ٢ ([د. م.]: الشركة العربية للطباعة والمنشورات، ١٩٥٨).

لكن مع ترك «التقليد والجمود، وما استقر في (نفوسهم) من السخف والأوهام»[٦].

لقد أشاد طه حسين بفلسفة الأنوار، فهو يقول إن «الثقافة هي التي هدت أوروبا إلى فلسفة القرن الثامن عشر وإلى ما أنتجت هذه الفلسفة من الاعتراف بحرية الفرد والجماعة، وبحقوق الإنسان في أمريكا وفي فرنسا (. . .) وكان من الأولويات التي أنتجتها الثقافة في عقول الأوروبيين والأمريكيين، أن العلم حق للناس كالطعام والشراب والهواء، وأن من أوجب واجبات الدولة أن تمكّن الناس من أن يتعلموا، وقد أصبح هذا أصلاً من أصول الحياة الحديثة»[٧].

إن الدرس الذي أخذه طه حسين من الأنوار هو أهمية الفكر والثقافة في الإصلاح والتغيير، فألف كتاباً عن **قادة الفكر**[٨] الذين غيروا واقع الناس عبر التاريخ، وترجم قصة فولتير **زاديغ** (*Zadig*) آملاً أن تؤدي لدى قراء العربية الغاية نفسها التي توخاها مؤلفها: «وواضح جداً أن فولتير قد اتخذ قصته هذه كلها وسيلة إلى نقد الحياة الأوروبية عامة والحياة الفرنسية خاصة (. . .) ومن أجل هذا اعتقد أن قراء العربية سيجدون في قراءة هذه القصة ما يلائم حاجتهم إلى نقد الحياة الإنسانية من ناحية السياسة والاقتصاد والاجتماع»[٩]، ومعلوم أن فولتير نقد في قصته المذكورة المجتمع الفارسي قاصداً من خلاله نقد مجتمعه الفرنسي.

لكن طه حسين أخذ من فلسفة الأنوار بالخصوص مفهومها عن التربية والتعليم، وأفكار الأنواريين الأساسية في هذا المجال: الحق في التعليم، وأن الدولة

---

(٦) طه حسين، **إسلاميات: مرآة الإسلام، على هامش السيرة، الوعد الحق، الفتنة الكبرى (عثمان)، الفتنة الكبرى (علي وبنوه)** ([د. م.]: دار الآداب، ١٩٦٧)، ص ١٦٩. ويعلق محمد حسين هيكل معاصر طه حسين على ما ورد في كتابه هذا الأخير **على هامش السيرة** من أساطير في مقالة: «الدكتور طه حسين إنما سلك في هامش السيرة طريق كتّاب الغرب حين يتحدثون عن الأساطير القديمة ينشرونها ويزينونها (. . .) وهذه الفصول لم تكتب للعلماء ولا للمؤرخين، ولم يرد المؤلف بها العلم ولا قصد بها التاريخ (. . .) وهي وإن تكن أساطير يضيق بها العقل ويأباها المنطق فليس العقل في الأدب هو كل شيء، وليس العقل في الحياة كل شيء، ذلك ما يقوله طه حسين في مقدمة هذا الكتاب،» انظر: **السياسة**، ـ/ ١٢/ ١٩٣٣، (. . .) وهو إلى حين وضع كتابه هذا كان من أولئك الذين يكبرون العقل ولا يثقون إلا به، فهذا الكتاب تطور عظيم في نفسية طه حسين وفي نظرته للحياة (. . .) يكفي لتبينه أن تقرأ معاً مقدمتين: مقدمة **على هامش السيرة** ومقدمة **في الأدب الجاهلي**.

(٧) طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة المعارف، [١٩٣٨])، ص ٤٥.

(٨) وهو يقول إنه لا يعرض «لتاريخ أشخاص بعينهم، بل لتاريخ العقل الإنساني وما اعترضه من ضروب التطور وألوان الاستحالة والرقي حتى انتهت إلى حيث هو الآن» وهو كلام يحمل أصداء التصور الذي وضعته فلسفة الأنوار عن العقل الكلي.

(٩) طه حسين، **المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٤)، ص ٣٦٢.

هي المنوط بها القيام به وتعميمه، وأن هدف التربية والتعليم هو التربية على المواطنة وعلى الديمقراطية[١٠].

الأنوار والاستبداد

إذا كان النقد سمة لعصر الأنوار، فقد كان نقد الاستبداد موضوع « نظرية» صاغها مفكروه. وقد مثل الشرق من خلال الكتابات التي دونها الرحالة عنه (والتي تختلط فيها المعرفة بالخيال والانتحال)، مادة خصبة لصياغة فكرتهم عن الاستبداد، وعن الاستبداد الشرقي.

فكيف نفسر اهتمامهم الكبير بموضوع الاستبداد؟ هناك تفسيران: **الأول** يعود إلى اعتداد بتفوق الغرب عن الشرق في فكره السياسي ونظمه السياسية، **والثاني** أن نقدهم للاستبداد الشرقي كان وسيلة غير مباشرة لنقد الاستبداد في بلدانهم.

يميز مونتيسكيو، أهم منظري الاستبداد في القرن الثامن عشر، بين الاستبداد وبين المَلَكية المطلقة، في مادة « مَلَكية» التي كتبها للإنسايكلوبيديا، أهم إنجاز جماعي لمفكري القرن الثامن عشر الفرنسيين: « إنه لا ينبغي الخلط بين السلطة المطلقة وبين الاستبداد، ذلك أن الملكية المطلقة محدودة بطبيعة أصلها، وبالقوانين الأساسية لدولتها». الملكية المطلقة هي عنده إذاً غربية، والاستبداد شرقي، ففي الحكومة الملكية المطلقة يكون فرد واحد هو الحاكم، لكنه يحكم بقوانين قارة، أما في الحكومة الاستبدادية فإن فرداً واحداً يحكم دون قوانين ولا قواعد، وبحسب إرادته وأهوائه.

لكن مونتيسكيو الذي يميز بين النظامين هو نفسه الذي ينتقد انزلاق الملكية المطلقة في فرنسا إلى استبداد، منذ عهد لويس الرابع عشر، وهو النقد نفسه الذي وجهه فولتير للملكية الفرنسية: «إننا في لحظة ما قفزنا من الدولة الملكية إلى الدولة الاستبدادية في أتم صورها».

لقد كانت كتابات الرحالة والمبشرين الأوروبيين عن تركيا، وفارس، والمغرب، والصين (ولو أن الفزيوقراطيين كانوا معجبين بنظام الصين وحضارتها)، هي التي هيأت المادة التي اشتغل عليها مفكرو الأنوار ليصوغوا أفكارهم وتنظيراتهم عن الاستبداد، والاستبداد الشرقي.

---

(١٠) انظر: علي أومليل، «الفكر التربوي لطه حسين،» في: علي أومليل: **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية** (بيروت: دار التنوير؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥)، ص ١٢٦ ـ ١٢٨، **وسؤال الثقافة** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ص ١٠ ـ ٢٣.

الاستبداد الشرقي

مفهوم «الاستبداد الشرقي» يرجع إلى القرن الثامن عشر الأوروبي، ساهمت في وضعه كتابات الرحالة والمبشرين الأوروبيين الذين جابوا الممالك الشرقية، بالإضافة إلى الاقتصاديين الكلاسيكيين الإنكليز وما سموه بـ «النظام الآسيوي»، فتكونت «نظرية» مؤداها أن البلاد الآسيوية هي بلاد البسائط الشاسعة التي تعتمد الزراعة فيها كثيراً على الري الاصطناعي، مما استلزم قيام سلطة مركزية بيروقراطية قوية لتنظيم صرف المياه، وتوزيعها على مساحات ممتدة من الأراضي، والتي هي في ملكية الدولة. فـ «الاستبداد الشرقي» هو نظام حتمته الجغرافيا ونمط الإنتاج الزراعي المعتمد على تنظيم وتأمين الري، مما تطلب دولة مركزية تنجز الأشغال الكبرى وتقوم بتنظيم الري وإدارة الأراضي وتحصيل الإنتاج. والأرض ملكية عامة للدولة، المشخصة في حاكم مستبد. فانعدام الملكية العقارية الخاصة هو الذي يفسر عند أصحاب نظرية «الاستبداد الشرقي» ركود الإنتاج وهيمنة «الاستبداد»، وانعدام الهيئات المجتمعية الوسيطة الموازنة لسلطان الدولة.

يعتبر مونتيسكيو(١٦٨٩م ـ١٧٥٥م) المنظِّر الأول لـ «الاستبداد الشرقي»[١١]، وقد تحدث عنه في **الرسائل الفارسية** (نشرها عام ١٧٢١م)، إلا أن «النظرية» اكتملت عنده في **روح القوانين** (عام ١٧٤٨م). ومصادره كتابات الرحالة والمبشرين عن بلدان الشرق أمثال أوبري دو لاموتّري (Aubery de la Mottery) في كتابه **رحلات**، وغوردون شاردان (Gordon Chardin) وكتابه **رحلات في بلاد فارس وأماكن أخرى من الشرق**، وبالخصوص فرانسوا بيرنييه (François Bernier) في كتابه **وصف مملكة المغول الكبرى** (الهند). إن اهتمام مونتيسكيو بالاستبداد الشرقي كان ضمن دراسة أراد أن تشمل « قوانين جميع شعوب الأرض وعاداتها وأعرافها المختلفة»، إلا أن اهتمامه بالشرق كان أيضاً لهدف نقدي، أي نقد الملكية المطلقة في بلاده فرنسا.

للمجتمعات عند مونتيسكيو قوانينها التي اعتبرها مضبوطة مثل القوانين الطبيعية: «فالقانون بوجه عام ـ يقول ـ هو العقل البشري بوصفه حاكماً لكل شعوب الأرض، وبالتالي فإن القوانين السياسية والمدنية هي بمثابة فروع لهذا الأصل العام». إن ارتكاز القوانين على البيئة الطبيعية والجغرافيَّة والموارد والعادات القارة هو ما

---

(١١) يمكن الرجوع إلى نظرية مونتيسكيو عن الاستبداد في: Montesquieu, *De l'Esprit des lois:* *Œuvres Complètes*, album de la pléiade ([Paris]: Gallimard, [s. d.]), livre II, chap. 1 et 5; livre V, chap. 14; et livre VI, chap 3.

وعن الاستبداد والإسلام: Livre XVII, chap. 3.

يسميه بـ «روح القوانين»، وهكذا تتشكل نظم الحكم أشكالاً يصنفها أصنافاً ثلاثة: الحكم الملكي، والحكم الجمهوري، والحكم الاستبدادي، ولكل واحد منها طبيعة ومبدأ، فطبيعة الحكم هو «بنيته الخاصة»، ومبدأه هو «العواطف البشرية التي تحركه». فطبيعة الحكم الجمهوري هي أن للشعب كله السيادة (حين تكون الحكومة ديمقراطية)، أو لبعضه السيادة (حين تكون أرستقراطية). وطبيعة الحكم الملكي أنه حكم فردي لكن مع وجود «قوانين وهيئات وسيطة» تعمل على «توازن السلطة واعتدالها». والحكم الاستبدادي هو «حكم الفرد الواحد بلا قوانين ولا قواعد، يسوق الجميع تبعاً لمشيئته وأهوائه». أما مبدأ كل نظام من الأنظمة، أي حافزها المحرك، فهو «الفضيلة» في الجمهورية، و«الشرف» في الملكية، و«الخوف» في النظام الاستبدادي.

النظام الاستبدادي عند مونتيسكيو نظام آسيوي صِرف، فهو يفسر بطبيعة الجغرافيا والمناخ في آسيا، فهي بلاد «السهول الشاسعة» التي تسهل قيام «الإمبراطوريات الكبرى»، بخلاف أوروبا حيث «التقسيم الطبيعي للبلدان يجعل الدولة ذات امتداد متوسط (. . .) بحيث يصعب غزوها واحتلالها من قبل قوة خارجية». ويفسر استمرار النظام الاستبدادي بكون الطاغية الذي على رأسه هو مالكٌ لأرضٍ ولرعية. وهكذا يضعف الإنتاج لانعدام الملكية الخاصة وانعدام الحرية: «فالأراضي لا تزرع بسبب خصبها، بل بدافع من الحرية»، فتكون النتيجة إقفار الأرض وركود الاقتصاد. وللتربية دورها في تثبيت «الاستبداد» واستمرار نظامه، فللتربية في هذا النظام غاية واحدة، وهي زرع الخوف في النفوس وطبعها به، مادتها مبادئ دينية بسيطة. وهكذا يعم الخوف والصمت والجهل، والهدف هو صنع «رعايا سيئين ليكون كل واحد منهم عبداً جيداً». والرعايا متساوون، لكن شتان بين مساواتهم والمساواة في النظام الجمهوري حيث «المواطنون متساوون لأنهم كل شيء»، أما الرعايا في النظام الاستبدادي « فهم متساوون لأنهم لا شيء».

إن دراسة مونتيسكيو عن الشرق تحيل أساساً إلى مثال الإمبراطورية العثمانية، أكبر قوة إسلامية معاصرة له، وإلى فارس وإلى الدولة الإسلامية المغولية في الهند، وإلى حد ما المغرب. والبلاد الإسلامية هي عنده أكثر «استبدادية» من غيرها، فهو يجعل الإسلام سبباً مضاعفاً لاستبدادية النظام. إن هذا الحكم السلبي على الإسلام سببه عند هذا الكاتب كما عند آخرين من الكتاب الأوروبيين وجود الدولة العثمانية كقوة منافسة للقوى الأوروبية آنذاك، وقد جعل هؤلاء من نظامها مرجعهم النموذجي للنظام الاستبدادي، وهو ما سوف يردده الإصلاحيون في العصر الحديث.

تقوم «نظرية الاستبداد الشرقي» على تفسير معين لنشأته وطبيعة نظامه، وهو: انعدام الملكية العقارية الخاصة. وهو عندهم السبب في ما سموه «ركود الشرق» لاعتبارهم الملكية الخاصة هي المحرك الأساسي لتطور نظام الإنتاج، وبالتالي للتطور الاقتصادي وللتاريخ، وتطور العلاقات القانونية إلى نظام التعاقد، ومشاركة الهيئات الوسيطة في تشكيل نظام الدولة.

لقد استعملت الأيديولوجية الماركسية مفهوم «الاستبداد الشرقي» ضمن ما سماه ماركس بـ «نمط الإنتاج الآسيوي». وقد كان هذا المفهوم الأخير مجالاً لجدالٍ واسعٍ بين الماركسيين، في الثلاثينيات ثم في الستينيات من القرن العشرين.

في مقدمة كتابه **مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي**، يصنف ماركس أنماط الإنتاج التي عرفتها المجتمعات تاريخياً فيقول: « إن أنماط الإنتاج الآسيوية والقديمة والفيودالية والبرجوازية الحديثة، يمكن أن تنعت إجمالاً بأنها العصور التي تطورت خلالها التشكيلة الاجتماعية ـ الاقتصادية». كما أن هناك إشارات لهذا النظام الآسيوي في كتابه **رأس المال**، وفي المخطوط المسمى (Formen) الذي كان عبارة عن مسودة لكتاب **رأس المال**.

وقد التفت ماركس إلى هذا النمط «الآسيوي» عقب إطلاعه (في الخمسينيات من القرن التاسع عشر) على كتاب بيرنييه (المذكور أعلاه والذي وضعه هذا الأخير سنة ١٦٦٠م، وهذا الرحالة كما ذكرنا هو المصدر الأول لمونتيسكيو عن الشرق). وهكذا كتب ماركس إلى إنغلز(٢ حزيران/ يونيو١٨٥٣) رسالة يقول فيها: «إن بيرنييه أدرك إدراكاً صائباً البنية الأساسية لكل الظواهر الشرقية. ويقصد تركيا وفارس والهند) وهي عدم وجود ملكية عقارية خاصة. إن هذا هو مفتاح سماء الشرق». وكتب إليه في الموضوع نفسه رسالة أخرى بتاريخ ٦ حزيران/ يونيو من السنة نفسها يتساءل: «ما السبب في كون الشرقيين لم يصلوا إلى الملكية الخاصة، ولو في شكلها الفيودالي؟ اعتقد أن السبب يرجع إلى المناخ، بالإضافة إلى طبيعة الأرض، ولا سيَّما في المناطق الجرداء من الصحراء العليا بآسيا، والري الاصطناعي هو الشرط الأول للزراعة التي ترجع إلى الجماعة أو الإقليم أو الحكومة المركزية». وقد عكف ماركس ما بين عام ١٨٥٠و عام ١٨٥٣، وخلال إقامته بلندن على قراءة الاقتصاديين الكلاسيكيين (جيمس مل، وروبرت جونز، وآدام سميث)، وذلك لدعم معلوماته عن ما أسماه هؤلاء بـ «المجتمع الآسيوي»، فاهتم بالهند والصين وكذلك بروسيا التي نعت نظامها بأنه «شبه آسيوي». وفي مقالات ضمّنها آراءه في ما أصبح يسميه «نظام الإنتاج الآسيوي»، وأن «طبيعة المناخ جعلت من الري الاصطناعي بواسطة القنوات أساس الزراعة الشرقية»، وأن التحكم في الماء «في الشرق حيث الحضارة

بدائية والأراضي شاسعة لا تساعد على تعاون تلقائي قد استلزم تدخل حكومة مركزية»[١٢].

إن هذه «الخصائص» سيبرزها إنغلز بدوره، وسيجعل منها الأساس الطبيعي للاستبداد الشرقي، من الهند إلى روسيا يقول: «إن هذا النمط في الإنتاج، وحيثما كان سائداً، هو الذي ولَّد الاستبداد ليكون مكملاً له». إلا أن إنغلز في كتابه **أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة** (عام ١٨٨٤م) والذي أفاد فيه من أبحاث مورغان الأنثروبولوجية، سوف يتخلى عن مفهوم «نمط الإنتاج الآسيوي» ليحتفظ بالتقسيم الثلاثي التعاقبي لأنماط الإنتاج والذي سوف يصير تقسيماً ماركسياً تقليدياً: العبودية، والإقطاع، والرأسمالية.

أما لينين فهو أيضاً استعمل مفهومَي «النظام الآسيوي» و«الاستبداد الشرقي»، وذلك لفترة طويلة قبل أن يتوقف عن استعمال هذا المفهوم الذي له مدلوله الخاص بالنسبة إليه كروسيّ أراد تخليص روسيا من الآثار الآسيوية. وهو أيضاً مثل ماركس رأى في النظام الروسي نظاما «شبه آسيوي» وأنه نوع من «الاستبداد الشرقي» راجع إلى عوامل سياسية واجتماعية وإلى عدم تطور نظام الإنتاج والاستهلاك وظهور المجتمع الطبقي. والواقع أن لدى لينين ـ كما عند غيره من الماركسيين الروس ـ ما يمكن تسميته بـ العقدة الشرقية». فهناك مشكل شغل المثقفين الروس في القرن التاسع عشر في ما يتعلق بمستقبل بلادهم، فانقسموا إلى فريقين: فريق دافع عن «الأصالة الروسية» التي تتمثل عندهم في التراث والروح السلافيين، وفريق أراد لروسيا أن تقطع مع روابط الماضي وما علق بها من آثار شرقية لتندمج اندماجاً كاملاً في الحداثة الأوروبية. ونجد امتداداً لهذا النقاش لدى الماركسيين الروس. فهذا بليخانوف يطبق على روسيا نفس التحقيب التاريخي الماركسي لأوروبا. وقد كتب تروتسكي سنة ١٩١٢ يصف بلاده وقومه الروس قائلاً: «إننا فقراء فقراً تراكم على مدى آلاف السنين (. . .) وقد ألقى بنا التاريخ على أرض ضنينة وشتتنا فوق بسيط شاسع من الأرض»، فنتج عن ذلك: «دولة متحكمة اضطرت لدفع التهديد الخارجي الأوروبي والآسيوي عن روسيا، إلى أن تُفقر المجتمع وتُحكم قبضتها عليه، فتكبح بالتالي تطوره الطبقي ونمو مؤسساته». وفي مؤتمر الاشتراكية ـ الديمقراطية بستوكهولم (سنة ١٩٠٦)، حدث خلاف بين لينين وبليخانوف أبرز من جديد «العقدة الشرقية» للمثقفين الروس. فقد قدم لينين مشروعاً إلى المؤتمر بتأميم الأراضي الزراعية بحجة أنه نظراً لضعف الطبقة العاملة بروسيا، فإن على الثورة أن تجلب إليها ولاء

---

(١٢) انظر: *New York Daily Tribune* (1853).

الفلاحين وهم القسم الأكبر من السكان. وكان اعتراض بليخانوف هو أن هذا الإجراء يضمر خطر العودة إلى البنيات الآسيوية القديمة وعرقلة تطور نظام الملكية العقارية. والواقع أن لينين لا يختلف عن بليخانوف في تطبيق حكم ماركس على روسيا من أن نظامها «شبه آسيوي»، فدعا إلى «ضرورة إزالة القاعدة الاقتصادية التي جعلت شعبنا أقرب ما يكون إلى الآسيويين». إلا أنه مع الزمن أصبح يغير من حكمه على روسيا ويعتبر أن التحول الرأسمالي الذي حدث فيها أصبح يبعدها عن خطر العودة إلى البنيات التقليدية «شبه الآسيوية»، ما دام «نظام الإنتاج الرأسمالي قد صار قوياً فيها منذ القرن التاسع عشر ليصبح في القرن العشرين هو الغالب عليها». لقد استمر لينين لفترة طويلة يعوّل على «ثورة اشتراكية» في الغرب، تكون هي الدرع الواقي ضد ارتداد روسيا نحو النظام الآسيوي، ثم تغير موقفه فصار يعتقد أن هذه الثورة أصبحت ممكنة في روسيا نفسها، وهكذا ستختفي عنده أية إشارة إلى «النظام الآسيوي» في كتابه **الإمبريالية أعلى أطوار الرأسمالية** (عام ١٩١٦)، ثم في كتابه **الدولة والثورة**. وسوف يختفي رسمياً أي ذكر لنمط الإنتاج الآسيوي بقرار من فقهاء الماركسية الرسميين المجتمعين في لينينغراد سنة ١٩٣١، وسيكرس ستالين هذا الإلغاء في مختصره الرسمي للماركسية: **المادية الجدلية والمادية التاريخية**.

بعد المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفياتي الذي شهد أول نقد للستالينية، ومع استقلال العديد من دول آسيا وأفريقيا، عاد الحديث عن «نمط الإنتاج الآسيوي» تحت أقلام كتّاب في فرنسا وإيطاليا وبلدان أوروبا الشرقية. وقد دشّن «مركز الدراسات والأبحاث الماركسية» في فرنسا سنة ١٩٦٢ نقاشاً واسعاً حول مفهوم نمط الإنتاج الآسيوي، ونمط الإنتاج ما قبل الرأسمالي.

إلا أن كتاب فيتفوغل (Wittfogel) عن **الاستبداد الشرقي** نشره (سنة ١٩٥٧) كان حاسماً في العودة إلى الاهتمام بشكل واسع بنمط الإنتاج الآسيوي ونظامه السياسي، أي «الاستبداد الشرقي». فكثير من الكتابات الماركسية ما هي سوى شرح أو ردّ فعل على آراء فيتفوغل وعلى دعواه الأساسية من تشبيه المجتمعات الاشتراكية الحديثة بالمجتمعات الآسيوية، وأنها ليست سوى امتداد لها بخصائصها المعروفة من استبداد، وبيروقراطية، وملكية جماعية، وأشغال كبرى عامة مقترنة هنا وهناك باستغلال الإنسان للإنسان. والواقع أن كتاب فيتفوغل اعتُبر أوسع دراسة أنجزت عن الاستبداد الشرقي، وقد شمل ميدان بحثه مجتمعات متعددة، سماها «المجتمعات المائية» أو «السقوية»، سواء في الشرق الأقصى، أو العالم الإسلامي، أو أمريكا الوسطى، وهي مجتمعات أدى فيها التحكم في الري وإدارة صرفه وتنظيمه وما يقتضيه إنجاز أشغال ومنشآت كبرى من وجود دولة بيروقراطية قهرية تكون دائماً

أقوى من المجتمع. لقد كان هدفه هو نقد الدولة الستالينية لأن بنيتها في نظره هي بنية نظام «استبدادي شرقي».

ينبغي أن نشير إلى أن دراسة فيتفوغيل قد أثرت على بعض الكتاب العرب الذين كتبوا في « نمط الإنتاج الآسيوي»، محاولين تطبيق مادة هذه الدراسة ونظريتها على مجتمعات عربية. بل إن بعض الماركسيين المصريين قد اعتمدوا على أفكار فيتفوغيل في دراستهم عن الدولة الناصرية، كما فعل أنور عبد الملك في كتابه **مصر مجتمع عسكراني**، وأحمد صادق سعد عن **تاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي**[١٣].

إصلاحيونا والاستبداد

إن « نظرية» « الاستبداد التي صاغها كتاب أوروبيون في القرن الثامن عشر، قد أخذت طريقها إلى مفكري الإصلاح العرب والمسلمين. ذلك أنهم فكروا في إطار ثنائية التقدم/ التأخر، أو التمدن/ الانحطاط بحسب اصطلاحهم. وقد اعتبروا أن تأخر العالم الإسلامي راجع إلى الطبيعة الاستبدادية لنظام الحكم، مثلما أرجع المفكرون الأوروبيون تأخر الشرق إلى ما سموه بالاستبداد الشرقي. من هنا نجد كتابات عربية كثيرة تتحدث هي أيضاً عن الاستبداد العثماني، وتعتبر احتلال الأتراك للبلدان العربية سبباً في انحطاط هذه الأخيرة. لذلك كان إصلاح نظام الحكم بإقرار نظام دستوري هو المطلب الرئيس للإصلاحية العربية وللحركات السياسية التي ترتبت عليها.

لقد اقتنع المفكرون الإصلاحيون المسلمون، ومنذ القرن التاسع عشر، بأن تأخرهم راجع إلى طبيعة النظام السياسي، أي الاستبداد، فنقدوه في كتاباتهم، كما أن الحركات الوطنية كانت أيضاً حركات من أجل تقييد الحكم بالدستور، فالدستورية كانت فكرة أساسية في كتاباتهم، ومطلباً للحركات الوطنية. وهكذا تبنى الإصلاحيون المسلمون فكرة الأنواريين عن ركود الشرق وتخلفه، وتفسير ذلك بطبيعة نظام دوله الاستبدادي.

الاستبداد المستنير والمستبد العادل

لكن مفكري الأنوار الذين نقدوا الاستبداد هم أنفسهم الذين ابتكروا فكرة غريبة عن روح «الأنوار»، وهي فكرة «الاستبداد المستنير»، والتي ستلقى قبولاً لدى بعض إصلاحيينا تحت اسم «المستبد العادل».

---

(١٣) يمكن الرجوع إلى مجمل لهذه الدراسات في: مكسيم رودنسون، «مصر الناصرية في المرآة الماركسية،» **مجلة الأزمنة الحديثة** (الفرنسية) (نيسان/ ابريل ١٩٦٣).

لقد راجت فكرة «الاستبداد المستنير» في بلدان أوروبية وجدت نفسها متأخرة عن بلدان أوروبا الغربية، بخاصة فرنسا وإنكلترا. ولكي ترتقي هذه البلدان المتأخرة إلى مستوى التقدم الأوروبي كان لا بد من اختزال الزمان، وتركيز السلطة في يد حاكم مستبد لكنه «مستنير»، يطبق أفكار الأنواريين، ويفرض إصلاحات عميقة في زمن مختزل ليصل ببلاده إلى مستوى الأمم الأوروبية المتقدمة. بل إن بعض حكام أوروبا لجأوا إلى مفكرين أنواريين حتى يهتدي حكمهم بفلسفة هؤلاء ويكونونا هم «المستبدين المستنيرين» الذين سيجعلون بلدانهم تطوي مراحل التأخر في زمن مختصر وبحكم قوي. وأيضاً فإن بعض السلاطين العثمانيين أعلنوا أنفسهم هم كذلك مستبدين مستنيرين.

يرتكز الاستبداد المستنير على فكرة استرشاد الحكم بالفلسفة، وهي فكرة أفلاطونية قديمة، لكن الفلسفة التي كان يعنيها دعاة الاستبداد المستنير هي فلسفة الأنوار، وهكذا فإن ملك بروسيا فريديريك الثاني (١٧١٢-١٧٨٦)، أبرز ممثلي ما سمي بالاستبداد المستنير، يكتب إلى الفيلسوف الألماني فولف ما يلي: «إن الفلاسفة مثلكم يعلّمون ما ينبغي أن يكون، وليس على الملوك إلا تنفيذ ما أدركه الفلاسفة». لكن هذا الملك نفسه هو الذي سيفرض الرقابة على الفيلسوف كانط بسبب كتاباته حول المسألة الدينية.

المستبد المستنير هو عقل الدولة التي عليها أن تسرّع تطوير مجتمعها وقوانينها ومؤسساتها واقتصادها. فمفهوم الزمان تقدمي، ولا بد من اختزاله لتسريع التقدم، والحاكم هو الذي يرشد ويقود لإنجاز الإصلاحات الجذرية المطلوبة لصالح رعاياه. نحن هنا أبعد ما نكون عن تعريف كانط للأنوار، من أن الناس لم يعودوا رعايا قاصرين بل مواطنين راشدين يقررون مصيرهم بإرادتهم العامة.

وللأوروبيين الفضل في وعي المفكرين المسلمين بأن الاستبداد سبب تأخرهم، ودعوتهم إلى حكم دستوري. يقول رشيد رضا تلميذ محمد عبده: «فأعظم فائدة استفادها أهل الشرق من الأوروبيين معرفة ما يجب أن تكون عليه الحكومة، واصطباغ أنفسهم بها حتى اندفعوا إلى استبدال الحكم المقيد بالشورى والشريعة، بالحكم المطلق الموكول إلى إرادة الأفراد»، ثم يضيف جازماً أن المسلمين المعاصرين أخذوا فكرة الحكم الديمقراطي الدستوري من أوروبا وليس من تراثهم: «لا تقل أيها المسلم إن هذا الحكم (الدستوري) أصل من أصول الدين ونحن قد استفدناه من الكتاب المبين ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من معاشرة الأوروبيين والوقوف على حال الغربيين، فإنه لولا اعتبار بحال هؤلاء الناس لما فكرت أنت وأمثالك أن هذا من الإسلام». معنى هذا الكلام أن المسلمين لو تركوا لتراثهم وحده لما اكتشفوا الديمقراطية والنظام

الدستوري! وهكذا فان سلَفيْه الأفغاني ومحمد عبده ما كانا حملا على الاستبداد ودعوا إلى حكم دستوري لولم يكونا قد «استفادا من الاعتبار بحال أوروبا»[١٤].

شيء ما من فكرة «المستبد المستنير» آلت إلى الإصلاحيين العرب والمسلمين، فكانت «ترجمته» عندهم هي «المستبد العادل». وإذا كانت فكرة «المستبد العادل» تحمل لدى هؤلاء الإصلاحيين أصداء من فكرة «المستبد المستنير» الأوروبية، فإن لها أيضاً جذورها في التراث: في الاعتقاد في إمام منتظر يظهر لإحقاق الحق والعدل، وأيضاً في الحديث الذي يقول إن الله يبعث على رأس كل مائة عام إلى الأمة إماماً يصلح أمورها، وقد اعتمد إصلاحي إسلامي في العصر الحديث وهو رشيد رضا ـ تلميذ محمد عبده ـ على هذا الحديث لدعم دعوته إلى مستبد عادل.

ومع ذلك، فإن فكرة المستبد العادل عند الإصلاحيين العرب والمسلمين المحدثين تختلف عن فكرة المهدوية، وعن الإمام المجدد الذي ورد في الحديث، فهي تتضمن مفهوماً تقدمياً للزمان يختلف عن مفهومه عند القدماء، فالزمان لم يعد يعني الانحدار، والإصلاح لم يعد إسلامياً مكتفياً بذاته وسيلته إعادة المسلمين إلى الإسلام. الزمان أصبح يستقطبه المستقبل، والذي يمكن أن يكون أفضل بالإصلاح. والإصلاح وإن استمر يعني رفع المسلمين إى مستوى الإسلام (إسلام القيم والمبادئ)، فإن الإصلاح يعني أيضاً اللحاق بمستوى الأمم المتقدمة، أي الأوروبية، باقتباس ما هو صالح لديها من مبادئ وتنظيمات ومؤسسات. ذلك أن هناك وعياً جديداً لدى المسلمين المحدثين لم يكن يعرفه الأقدمون: وهو الوعي بالتأخر، وضرورة تجاوزه بعملية مزدوجة: باقتباس أسباب قوة الغرب من قيم ومبادئ وتنظيمات، وبتبنيها بإعادة قراءة التراث، قراءة انتقائية، فلا يُستدعى كل التراث، بل يهمل الكثير مما يحتويه، أو يُنتَقَد، أو يُسكت عنه.

كيف يمكن طي التأخر وإنجاز التقدم؟ أو ما هو السبيل لإنجاز الإصلاح بالمفهوم الذي ذكرناه؟ هنا لا يُترك الإصلاح للزمان العادي، فالتطلع إلى التغيير ملحّ ومستعجل، فلا بد من إصلاحات في زمان مختزل، يتحقق فيه ما تحقق عند الغير في الزمان العادي. معناه انه لا بد من سلطة قوية ممركزة لتسريع الإصلاحات المطلوبة، أي لا بد من مستبد عادل لإنجاز التقدم المنشود.

هذه الطريق إذاً ليست ديمقراطية، فالديمقراطية استشارة منظمة للناس

---

(١٤) محمد رشيد رضا، **مختارات سياسية من مجلة «المنار»**، تقديم ودراسة وجيه كوثراني، سلسلة التراث العربي المعاصر (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)، ص ٩٧.

(استفتاء، انتخابات على برامج)، لأن القائلين بالاستبداد «العادل» لا يثقون في الناس، بل يعتقدون بضرورة حملهم قسراً على الإصلاح.

إن الإصلاحيين الذين دعوا إلى حكم دستوري، وإلى الشورى التي ترجموا بها الديمقراطية، هم أنفسهم القائلين بضرورة المستبد العادل. فموقفهم إذاً يتسم بالتناقض.

ومع ذلك فالأفغاني يذهب إلى الدعوة إلى استبداد عادل قريب من الملكية المطلقة التي ميزها مونتيسكيو عن الطغيان بأنها مقيدة بقوانين: «لا تحيى مصر، ولا يحيى الشرق (. . .) إلا إذا أتاح الله رجلاً عادلاً قوياً يحكمه بأهله على غير التفرد بالقوة والسلطان، لأن بالقوة المطلقة الاستبداد»(١٥). لكن الحكم بالقوانين لا يمنع الاستبداد، لأن الحاكم المطلق السلطة يمكن أن يكون حكمه استبدادياً بقوانين يفرضها. ثم إن الأفغاني حين يقول عن هذا الحاكم إنه «يحكم بأهله» فإننا نجد أنفسنا أمام ظاهرة مجربة وهي أن يدَّعي حاكم مطلق أنه إنما يحكم بإرادة الشعب.

أما الشيخ محمد عبده فهو أوضح في دعوته إلى «مستبد يكره المتناكرين على التعارف (. . .) يحمل الناس على رأيه في منافعهم بالرهبة إن لـــم يحملوا أنفسهم على ما فيه سعادتهم بالرغبة، عادلاً لا يخــطو خطوة إلا ونظـرته الأولى إلى شعبه». هذا الحاكم المطلق هو إذاً بمثابة الأب الراشد الأعرف بمصالح عياله القاصرين. وكما أن النظم الدكتاتورية تعوّل على الناشئة بتكييف عقولها ووجدانها بالتربية والتعليم الموجَّهين للتشبع بنظامها الدكتاتوري، فإن الشيخ عبده يجعل فترة الصبا (إلى سن الخامسة عشرة) حاسمة في هذه القولبة الأيديولوجية: «وهي سن مولود لم يبلغ الحكم، يولد فيها الفكر الصالح، وينمو تحت رعاية الولي الصالح (. . .) يثني فيها أعناق الكبار إلى ما هو خير لهم (. . .) تحشد له جمهوراً كبيراً من عُوّان الإصلاح من صالحين كانوا ينتظرونه، وناشئين شبوا وهم يَنظِرونه، وآخرين رهبوه فاتبعوه». هناك انتظار معلَّق لأن يُظهر الزمان حاكماً مستبداً عادلاً يحقق آمال الناس في الإصلاح، ولا بد لهذا الحاكم من جيش من الأنصار والمدافعين عن نظامه، ينشئهم بالتربية والدعاية والترغيب، ويدفع المعارضين أو المتشككين بالترهيب، وهو بذلك «يحررهم»، فهم ليسوا أحراراً بالحق والفطرة، بل هو الذي يصيِّرهم أحراراً بالقوة وبالتقسيط، فهو «يبيح لهم غذاء الحرية بالتدريج»(١٦).

---

(١٥) محمد المخزومي، **خاطرات جمال الدين الأفغاني** (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٠)، ص ٧٨.

(١٦) محمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، جمعها وحققها وقدم لها محمد عمارة، ٦ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، [١٩٧٢] ـ ١٩٧٤).

والنهج نفسه ينهجه تلميذه الشامي رشيد رضا. فالإصلاح «لا يتم إلا إذا استعد له الناس بالتدريج»، لكنه تدرج لا يتم تلقائياً، أو ديمقراطياً، لأن رشيد رضا كغيره من دعاة الاستبداد الذي سموه عادلاً لا يثق بالناس، فهم في نظره جهلة خاملون، فلا بد لهم من «مستبد حاكم مستعدٍ على أمة خاملة ورعية جاهلة بالقهر والإلزام على ما يُطلب ويرام». هو إذاً لا يتحدث عن مواطنين بل عن رعايا لا بد لهم من راعٍ يسوقهم سوقا إلى الجنة الموعودة، فكانوا: كمن يقاد للجنة بالسلاسل»[١٧]!

إن مشكل كل إصلاحي، ومشكل المثقف عموماً حين يكون البون شاسعاً بين أفكاره وبين ما عليه واقعه، وهو ـ وهذه عادة إنسانية ـ يريد أن تتحقق أفكاره في مدى عمره. لكن زمان التغير التاريخي هو عادة أوسع من زمان العمر الفردي. ولكن المثقف وهو يستعجل التغيير، وهو يرى الواقع على حاله أو لا يتغير على النحو المأمول، فإنه قد يستعجل وسيلة التغيير بالقوة، فيدعو كما دعا الإصلاحيون أعلاه إلى «مستبد عادل» ينقذ البلاد والعباد ويُصْلح الأحوال، أو يعوِّل على ثورة أو انقلاب ويبشر بقدومهما. قد ينحاز هذا المثقف إلى الشعب، ويضفي عليه كل الصفات من كونه فاعلاً تاريخياً، وطاقة كامنة للثورة تنتظر الفعل الوشيك، مهتدياً بسليقته الشعبية إلى العدل والخير العام. لكن، ومع مرور الوقت، يرى هذا الشعب راكداً مستسلماً بل منساقاً ومصفِّقاً للنظام القائم. آنذاك قد ينفض هذا المثقف يده من الشعب، ويعوِّل على زعيم أو طليعة ثورية لإنجاز التغيير الجذري لصالح الشعب، وعلى الرغم منه، معتبرًا هذا الشعب قاصراً لم يبلغ رشد الثوار والمثقفين الثوريين. والنتيجة قد خبرتها بلدان عربية وهي: الكوارث ومجيء استبداد جديد يحل محل استبداد قديم.

لم يعوِّل دعاة التغيير عندنا، ولعقود طويلة، على الوسيلة الديمقراطية لأن طريقها طويل وصعب، ولأن النظام السلطوي يحتل كل المجال العام، ويحتكر وسائل الإعلام ومناهج التعليم والتنظيم السياسي والأجهزة القمعية. فكيف إذاً يمكن اختيار النهج الديمقراطي أمام الحصار الشامل الذي يفرضه النظام؟ ومع ذلك، فإن التغيير الديمقراطي وبالنضال الديمقراطي هو التغيير الحقيقي: نضال من أجل دولة الحق والقانون، قائم على شرعية التعدد في السياسية والثقافة والمصالح، وتنظيمه بالآلية الديمقراطية، نظام مرجعيته حقوق الإنسان وحرياته الأساسية. إن المعيار الحقيقي لطبيعة أي نظام ليس في النعوت التي ينعت بها نفسه، ولا في الاسم الذي يحمله، فليست الجمهورية أفضل من الملكية لمجرد الاسم، وليست الديمقراطيات

---

(١٧) انظر: محمد رشيد رضا، في: **المنار**، السنة ٤ ([١٩٠١])، ص ٦٨٢.

الشعبية هي كذلك لأنها تسمي نفسها كذلك. إن المعيار الحقيقي للحكم على نظام ما هو وضعية مواطنيه داخله: هل حقوقهم الإنسانية مضمونة؟ هل هناك حرية في التعبير وإصدار الصحف والنشر؟ هل هناك قيود على تكوين الجمعيات والأحزاب والنقابات والتجمع والتظاهر السلمي؟ هل هناك تعددية حقيقية؟

إن تغيير نظام الاستبداد لا يكون بالتعويل على أقرب وسيلة لقلبه، وإنما التغيير الحقيقي هو التغيير الديمقراطي وبالنضال الديمقراطي. هو طريق طويل وصعب، ولكنه الطريق الصحيح. فلو كان دعاة التغيير عندنا من مثقفين ونشطاء سياسيين قد سلكوا هذا النهج بدل التعويل على حصر المشكل في قضية السلطة، وتغييرها بالوسيلة الأسرع والأنجع، لتراكم رصيد من نضال ديمقراطي يجعل المسار الديمقراطي مساراً لا رجعة فيه.

تعقيـــب

الطاهر لبيب(*)

يبدو أنه من الصعب أن نعرف، على وجه التحديد، عن أي تنوير نتحدث حالما يكون السياق عربياً أو إسلامياً. هناك انزلاق سريع، في العادة، من فلسفة الأنوار، أي من الفكر الفلسفي كما ظهر، أساساً، في ألمانيا وبريطانيا وفرنسا خلال القرن الثامن عشر، إلى استنارة ضئيلةٍ، محدودةٍ، ومن بعيد، لا ندري كيف ولماذا سُميت «تنويراً». وإذا كان الاقتباس سمةً تذكرها الدراسات، فإن اقتباس النور يوحي بالاستنارة. ولذلك فإن استعمال وصف «المستنير»هو في محلّه، ما دام لا يعني أنه مصدر التنوير وفاعله.

ولهذا الانزلاق وجهان:

الأوّل هو الحديث عن التنوير بلا أنوار، تماماً مثل الحديث عن تحديث بلا حداثة. إن فلسفة الأنوار التي هي المصدر الأساسي للتنوير، عادة ما تكون «مدخلاً» تُرفع شعاراتُه الكبرى (كالتقدم والحرية والعقلانية، مثلاً) ولكنّه يُفضي مباشرةً، ومن دون توقفٍ كافٍ عنده، إلى غاياتٍ عمليّة في مجملها، أو تفعيليّة، بحسب متطلبات السياق العربي أو الإسلامي. لذلك غالباً ما يكون تناول التنوير من جهة فوائده، أي من خواتيمه لا من مقدّماته، من آثاره ونتائجه لا من مبادئه وأصوله. وبما أن الأمر متصل بالغاية دون الوسيلة فإن الانتقائية تبدو، في آن واحد، ممكنة ومفيدة: إنها هي التي مكّنت من إخضاع الأنوار للخصوصية والهوية والقيم، وأزالت الحرج في الجمع بين التنوير والدين. ثم إن الغاية العربية والإسلامية من النظر وفي النظر إلى التنوير الغربي هي التي أدت إلى تكرار التساؤل عن الفشل، منذ صيغته الأولى: لماذا تقدموا وتأخرنا؟

(*) أستاذ جامعي من تونس.

لو كانت هناك معرفة كافية بفلسفة الأنوار، كنمط من التفكير وكحركة فكرية وظاهرة ثقافية، لما كان لهذا التساؤل مبرراً، أصلاً. إن الفشل الذي يتردد الحديث عنه ليس في التطبيق وإنما هو في القراءة نفسها. لذلك قلت إن الحديث عن التنوير، عندنا، بلا أنوار. ويمكن أن أضيف أن الأنوار، هي أيضاً، قد تكون بلا تنوير، كما هي حالها عند بعض المتخصصين فيها، ممن يغوصون فيها ولا يشعّون.

الوجه الثاني من الانزلاق ـ وهو مرتبط بالأول ـ هو المرور المتسارع ـ والتسارع يعني الاستعجال لأسباب عملية، كما قلت ـ من الحركة التنويرية الأوروبية إلى الحركة الإصلاحية الإسلامية: في الربط بين نسقين متباعدين من التفكير، وكذلك في اختزال أبعاد التنوير وما امتد منها، خارج الفكر، في الممارسة الاجتماعية وظواهرها المختلفة.

إن المقارنة بين الأنواريين والإصلاحيين المسلمين تجد، دائماً، صعوبة واضحة في إيجاد عناصرها. وهي، في كل الحالات، لا تكون بين نسقين متماسكين من التفكير بقدر ما تكون بين مبادئ ومقولات متفرقة. من ذلك، مثلاً، التركيز على طبيعة السلطة السياسية ومؤسساتها وعلى دور الاستبداد في إعاقة تطويرها. لهذا طبعاً علاقة بما هو مطروح، عربيّاً، ولكن هذه المقاربة البراغماتية لم تقم على استيعابٍ لفكر الأنواريين كنسقٍ كليّ هو حصيلة حركة فكرية نقدية قوية. أما الشعارات الكبرى التي وصلتنا فهي، كما وصلتنا، لا تمثّل إلاّ بعض اللافتات الكبيرة التي بقيت واقفة بعد هدوء هذه الحركة. لقد وصلتنا مبسّطة، مختزلة في ما نبحث عنه فيها، أي على قدر ما نريد منها. في الطريق، انبسطت تضاريس هذه الحركة واستوت أصواتها التي تجادلت في كل شيء، تقريباً. وإذا كان هذا هو ما حدث فإن «التنوير» الذي نتحدث عنه ـ مهما أحلنا فيه على الأنوار ـ هو، في نهاية الأمر، من اختراعنا.

وليس في هذا، من الناحية الفكرية المحض، أي استنقاص لجهد من سعوا إلى اكتشاف فلسفة الأنوار. هناك صعوبات موضوعية حالت دون هذا الاكتشاف، من ناحية، ودون التأثير الواسع للأنوار من ناحية ثانية. علي أومليل يبدأ بحثه بالإشارة إلى أنه «من المستبعد أن تكون لمفكرينا النهضويين والإصلاحيين معرفةٌ كافية بعصر الأنوار، ما عدا إشارات عامة إليها عند بعضهم». وهو في كتابه عن **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية** (١٩٨٥)[1] يضيف إلى عدم المعرفة الكافية بعصر الأنوار فكرة أساسية لها انعكاسات معرفية مهمة، وهي أن الأفكار (وإن كانت «جيدة في ذاتها،

---

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

إيجابية في مجالها الأصلي») تغيّرت مقاصدها عند تلقيها في ظرفية التدخل الأجنبي أو الاستعمار، وهو ما أدى إلى رفض مبدأ كمبدأ التسامح الذي غيرت هذه الظرفية مقاصده، أو إلى الدعوة إلى التعصّب الذي رآه الأفغاني من العصبيّة التي تحمي الأمة.

من ناحية معرفية، إذاً، ليست هناك معرفة كافية بالأنوار ولا بالفكر التنويري الأوروبي، إجمالاً. غير أن الأنوار ليست فكراً محضاً. إن عصرها هو العصر الذي وجه الإنسان فيه رأسه إلى أسفل، أي إلى بناء الواقع بفكره، كما رأى هيغل. هناك امتداد اجتماعي، إذاً، لفكر الأنوار. وهو امتدادٌ أكسبه القوة والاستمرار. الثورة الفرنسية التي هلّل لها وتحفّظ، في الوقت نفسه، فلاسفة الأنوار، قامت في مجتمع انتشرت فيه أفكار الأنوار وهيأته لها، إضافةً إلى عوامل أخرى اقتصادية واجتماعية وسياسية معروفة.

لكن أين التنوير في المجتمع العربي؟ إذا اعتبرنا الثقافة السائدة، لا في مراحل الإصلاحيين والنهوضيين فقط وإنما أيضاً في أيامنا هذه، فمن الصعب القول بأن سريان الأنوار يغلب سريان الظلام. ليس من شك، على الأقل، في أن المرحلة العربية الراهنة أقل استنارةً وأكثر عرضة للظلامية مما كانت عليه قبل ثلاثين أو أربعين سنة. يشير علي أومليل في **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية** الذي نراه مكملاً وموضحاً لبحثه المعروض هنا ـ وهذا دافع الرجوع إليه ـ إلى أن فكر الإصلاح الإسلامي الحديث (الذي نشأ مع بدايات التوسع الاستعماري) واجه مشكلاً في استعمال مفاهيم واردة عليه وتحيل إلى فكر سياسي حديث، منفصل عن تراثه الديني، فلم يكن له بدٌ من تأويلها ومن إيجاد مرادف لها إسلامي: الشورى للديمقراطية وأهل الحل والعقد لنواب الأمة والاجتهاد لحرية الفكر، وهكذا . . . وإذا كان هذا سابقاً، فإن هناك، اليوم مطاردة للمفاهيم «المرتدة» داخل الثقافة العربية نفسها ومحاصرة لأفكار كانت طليقة في عهود سابقة. يبدو أن التنوير فقد أصوله المعرفية الأولى التي لم تبق إلا في أذهان ونصوص المتخصصين. والفرضية أن أشكالاً منه بدأت تنتشر عبر قنوات جديدة لها امتداد شعبي، كالقنوات التلفزية والإنترنت وبعض السلوكات الاجتماعية التي، وإن بدت متسيّبة، تعبّر عن نزعة تحرريّة، لكن هذه الأشكال تحتاج إلى دراسة خاصة وليس هنا مجال تناولها.

إن المقصود، في نهاية الأمر، بما يسمى «تنويراً» في العالم العربي والإسلامي هو هذا الفكر التنويري الأوروبي المجزّأ والمختزل الذي تلقاه وأوّله وغيّر، أحياناً، من مضمونه ومن مقاصده الفكر الإصلاحي والنهوضي.

وإذا كان لنا أن نلخص ونكثّف الصعوبات الأساسية التي كان ولا يزال يواجهها تنوير عربي حقيقي فإننا لا نجد غير **القطيعة** ماثلةً أمامنا كمفهوم وكرؤية.

واضحة مع الفكر التراثي وقيم الماضي والتقاليد الاجتماعية والسياسية. عملياً، القول بالقطيعة من الممنوعات، فكريّاً، وقد يعتبر من المحرمات دينياً. ولهذا السبب، تحديداً، تختلط الأزمنة والأنساق في الفكر العربي فيختلط فيه النور بالظلام. ولهذا السبب لا يقطع الإصلاح، بل ولا يقطع التغيير مع ما قطعت معه الأنوار لتُخرِج مجتمعاتها من الظلمات إلى النور. الأنوار، مثلاً، نظرت إلى الدين في حدود العقل. أما الإصلاحيون فقد نظروا إلى العقل في حدود الدين. وهم لذلك التقطوا صورة «المستبد العادل» ورفعها البعض منهم شعاراً، حتى ولو كان ينادي، في الوقت نفسه، بالشورى أو الديمقراطية. لذلك، أيضاً، لم ينظروا إلى الحداثة كتقدم وإنما كنهضة، بل وسموا الثورة «فتنة».

باختصار، يمكن أن نسمي الفكر الإصلاحي والنهضوي كما شئنا، لكن لا يمكن أن نسمّيه تنويرياً، باعتبار فلسفة الأنوار والحركة التنويرية الأوروبية مرجعاً له. أما أن يسمى تنويرياً بمعانٍ أخرى، لا نعرفها، فهذه مسألة أخرى. في مقال هو، أيضاً، مكمل لبحث علي أومليل، يرى هشام جعيط[٢] أن الأنوار تم رفضها في العالم العربي الإسلامي بمضامينها الأكثر قوةً وجلاءً لأنه لا إمكانية للتخلي الصريح عن الدين. لقد تكسّرت موجة الأنوار، كما يقول، على صخرة الدين. وهو يذهب إلى أبعد من ذلك عندما يرى أن مسيرة المفكرين والسياسيين الإصلاحيين «معاكسة» للمبادئ التي تتضمنها قراءة صحيحة للأنوار. طبعاً، هناك «تيار أقلّي» كان تحديثيّاً وعلمانياً وعقلانياً. وهو تيار من أبرز أعلامه عرب مسيحيون.

إن عدم الإقدام على إحداث قطيعة تنويريّة حقيقيّة مكّن الثنائيات القديمة (مثل ثنائية التراث والحداثة أو ما يعادلها) من أن تتواصل، بل ومن أن تتعمق وأن تمتد في الخطاب السائد وفي النسيج الاجتماعي، أيضاً. ومن الملاحظ أن هناك، اليوم، عودة إلى الإصلاح الذي ارتدّ إليه مفهوم التغيير، بعد أن غاب فاعله وتراجعت حركاته الاجتماعية. والإصلاح، هذا المفهوم الاجتهادي، يتجه، بوضوح، إلى الوسطية. إن عدم القدرة على بناء مشروعِ قطيعةٍ جعل الثنائيات المترسّخة لا تجد لها من الحلول إلا حلاً وسطاً، دائماً. والوسطية تستوعب ما اقترب منها وتهمّش ما ابتعد عنها. وإذا كانت هذه الوسطيّة «انكفائيّة»، تحارب امتداد الوعي الممكن وما يحمله من تغيير، فكيف لها أن تكون من التنوير؟

---

(٢) «الفكر العربي الإسلامي والتنوير،» في: هشام جعيط، **أزمة الثقافة الإسلامية** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠)، ص ١٣٥ ـ ١٤٩.

المناقشـــات

١ ـ عصام نعمان

في تقويمه الأثر التنويري للغرب لدى الإصلاحيين المسلمين أشار د. علي أومليل إلى واقعة لافتة هي «أن الإصلاحيين الذين دعوا إلى حكم دستوري، وإلى الشورى التي ترجموا بها الديمقراطية، هم أنفسهم القائلون بضرورة المستبد العادل («المستبد المستنير» بلغة مفكري الأنوار). فموقفهم، إذاً، يتسم بالتناقض».

يسترسل أومليل في نقد نهج الإصلاحيين المسلمين في تغيير نظام الاستبداد فيجزم بأنه «لا يكون بالتعويل على أقرب وسيلة لقلبه، وإنما التغيير الحقيقي هو التغيير الديمقراطي وبالنضال الديمقراطي(. . .) وبتراكم رصيد من نضال ديمقراطي يجعل المسار الديمقراطي لا رجعة فيه».

هل لهذا السبب وحده تعثّر التغيير الديمقراطي في العالم العربي والإسلامي؟

ثمة تفسير آخر ليس بالضرورة مناقضاً لرؤية أومليل بل لعله مكملٌ لها.

أرى أن المطلوب هو التغيّر وليس التغيير. التغيّر ذاتي، نابع من داخل. التغيير قسري نابع من خارج. تحضرني هنا آية كريمة: ﴿**إن الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم**﴾(*).

التغيّر يبدأ بالحرية. الحرية هي المبتدأ والخبر. هي الانعتاق من الارتهان لثالوث التقليد الجامد والسلطان الجائر والعدوّ الطامع.

لقد تسبّب أولياء التقليد والسلطان (بمعنى السلطة) والعدو الخارجي في استلاب العرب والمسلمين حريتهم وأرضهم ومواردهم الطبيعية على مرّ التاريخ المتوسط والمعاصر.

(*) **القرآن الكريم**، «سورة الرعد،» الآية ١١.

كوابح التقليد عززت جور السلطان. وجور السلطان أعطى العدو الخارجي ذريعة للتلفيق والتفريق ومدخلاً للتسلل والسيطرة.

على مدى أجيال وقرون، لم تندلع في دنيا العرب المسلمين ثورة واحدة وازنة وشاملة ضد جمود التقليد، أو استبداد السلاطين، أو مطامع الأعداء الخارجيين.

ثمة انتفاضات، لا ثورات، قامت هنا وهناك وهنالك، قصيرةُ النَفَس، فقيرة المضمون، شكلت الاستثناء الذي أكد القاعدة.

كان علينا أن ننتظر حتى الخمسينيات من القرن الماضي لنشهد، في وادي النيل وبلاد الرافدين، أول ثورتين، بصيغة انقلاب، ضد سلطان جائر وعدو طامع في آن... لنجد بعد مرور نحو نصف قرن على الحدث الفريد في كلا البلدين، أن ثمة ناقمين على حدوثه أصلاً، كافرين بصنّاعه وأنصاره.

لعل السبب الرئيس للردة المعاصرة أن الثورة على السلطان سبقت الثورة على التقليد، حتى إذا شاخ السلاطين الجدد أفاق أولياء التقليد القديم الراسخ من غفوتهم وأفتوا للعدو بأن يضرب ضربته ويعيد عقارب الزمن إلى زمنهم. أليس هذا ما يحدث في الحقبة الحاضرة؟

جمود التقليد حمى جور السلاطين، وهادن مطامع الأعداء الخارجيين، وعطّل التجديد. التقليد هو «بطل» الأمة الوحيد الذي لم يعرف الهزيمة منذ أكثر من قرون أربعة.

في ظل التقليد وانتفاء التجديد، وجور السلاطين ومطامع الأعداء، غابت الحرية أو غُيبت. هل من تراث للحرية في تجربتنا الحضارية؟

كلا. ثمة بديل للحرية في تراثنا هو الطاعة. السلطان يقرر والرعية تطيع. إذا أصاب السلطان قيل إن مردَّه إلى مقدرة فيه وموهبة. إذا أخفق، فإنها إرادة الله أو ضربة القدر.

الطاعة في ماضينا وحاضرنا هي القاعدة والحرية هي الاستثناء. بل الطاعة أضحت طريقة حياة، والحرية مجرد انقطاع طارئ لطاعة مزمنة.

وفق هذا المفهوم التقليدي للسلطة والسلطان، أصبح للأصالة معنى وحيد هو الإيغال في ممارسة الطاعة، الطاعة للسلطان والطاعة للنص الذي جرى تأويله لمصلحة السلطان. في المقابل، أصبح للحرية مدلول رامز: التمرد على التأويل السلطاني للنص، بمعنى التمرد على جمود التقليد وعلى جور السلطان، والانطلاق إلى اكتناه الحداثة.

غير أن العرب والمسلمين أخفقوا في اكتناه الحداثة مثلما أخفقوا في طلب الحرية. السبب؟ تلازم مزمن بين الحداثة والعدو الخارجي. فقد شقّ عليهم أن يطلبوا الدواء ممن اعتبروه مصدراً للداء!

هكذا خسر العرب والمسلمون الحرية والحداثة معاً. خسروا الحرية بسبب التقليد الكابح الذي فرض عليهم ثقافة الطاعة. وخسروا الحداثة بسبب من التقليد الجامد والسلطان الجائر اللذين اعتبرا الحداثة رديفاً للعدو الطامع.

منذ أجيال وقرون يراوح العرب في مستنقع الركود. فالتقليد يعادي التجديد، والسلطان يحاذر الحداثة لئلا «يتسلل» عبرها العدو إلى عقر الدار!

التقليد الخائف من التجديد لا ينتج إلاّ ألواناً من الطاعة. والسلطان الخائف من العدو الخارجي يخشى الحرية ولا يرتاح إلى الحداثة، وثقافة الطاعة عطّلت نصف الأمة بحرمان المرأة حقوقها وحريتها، فتكون النتيجة بالضرورة مزيداً من الركود والتخلف، ومزيداً من الطاعة والاستتباع، أي المزيد من الضعف الشامل الذي شكّل للأعداء الطامعين، على مر تاريخنا المتوسط والمعاصر، دافعاً قوياً وإغراء لا يقاوم للحرب والاحتلال والسيطرة والهيمنة.

يتحصّل من هذه التجربة الفاشلة بكل المعايير درس ساطع: أن لا سبيل إلى التغيّر إلا بنقد التقليد وإزالة كوابحه وتجاوز جوانبه الشائخة، وأن لا سبيل إلى النقد إلاّ بفك الارتهان للتقليد الجامد والسلطان الجائر وممارسة الحق في الحرية بوتيرة الحق في الحياة.

٢ ـ عبد الإله بلقزيز

لعارض طرأ لي في متابعة هذه الجلسة، ارتأيت أن يكون ردي على الصديق الدكتور الطّاهر لبيب. هي ملاحظة سريعة نستكملها سوياً عَنَّ لي تسجيلها في معرض استماعي إلى العرض الذي ارتجله. والملاحظة على القول إن معرفتنا ناقصة بالأنوار وبالمنظومة الفكرية لعصر الأنوار وإنها غير متسقة. تلك ملاحظة درج على تسجيلها كل أولئك الذين طالعوا علاقة العرب بفكر الأنوار، وليس في الأمر جديد. السؤال الأساس الجدير بالعناية هو: لماذا كانت العلاقة كذلك؟ لِنُشِرْ من باب الاستئناس إلى أن علي أومليل كان يلحظ، كما هشام جعيط، أن اتصال العرب والمسلمين بفكر الأنوار إنما جرى في ظرفية تاريخية وسمت بسمتها هذه العلاقة التي نشأت بينهم وبين فكر الأنوار هي ظرفية التدخل الأجنبي، وما أنتجه هذا التدخل الأجنبي من استفهامات في وعي العرب والمسلمين تجاه منظومة الآخر. وما كان

ممكناً حينها أن يجري تمايزٌ في الوعي العربي ـ الإسلامي ما بين الغرب والاستعمار. ربما اقتضى ذلك ظرفاً تاريخياً طويلاً حتى يجري مثل ذلك التمييز. أما أنها غير متسقة، فهذا إنما يعود إلى كونها ليست مكتملة أولاً وثانياً لأن المفكرين العرب والمسلمين أخذوا من عصر الأنوار ما ارتأوا أنه يسعفهم في تقديم إجابات عن نوازل عصرهم. ولم يَكن ينقصهم الحس البراغماتي في ذلك ولا فضيلة الانفتاح، وعلينا أن نشهد لهم بذلك. لم يتشرنقوا على ذواتهم أو ينكفئوا إلى مدونتهم التقليدية العربية ـ الإسلامية معتبرينها خزان الحقائق الوحيد. انفتحوا على منظومة الآخر أيضاً. ولكن انفتحوا عليها ببراغماتية أسَّسَها الاعتقاد بأنهم ليسوا مجبرين كعرب ومسلمين على التماهي مع ذلك الآخر حتى يستطيعوا الإجابة عن مشاكل عصرهم. لسان حالهم في ذلك يقول: نأخذ من هذه المنظومة ما نرى أنه قادرٌ على أن يجيب عن معضلة زمننا ومجتمعنا. وأعتقد أننا لسنا في معرض أن نطالبهم بأكثر مما سمحت لهم به ظروف عصرهم. بهذا المعنى، يكون الحديث عن الاتساق المنطقي أو عن المنظومة في فكر هؤلاء في علاقتهم بالأنوار من باب طلب المستحيل. هذه مسألة أولى.

أما قولك إن التنوير اختراعٌ على مقاسنا، فهو ليس تَغْييراً ـ في ما أظن ـ في هذا التراث الفكري العربي العقلاني، لأن التنوير ليس وصفة جاهزة تؤخذ وتنفذ، وعلينا أن ننفذها ونطبقها حرفيّاً كما نطبق اليوم توصيات صندوق النقد الدولي! أولاً الصلة ما بين الدين والسياسة في المجال المسيحي الوسيط، الذي أنتج الإصلاح الديني وأنتج العلمنة، لم تكن هي عينها الصلة بين الدين والسياسة في المجال الإسلامي الوسيط. ثمة دراسات كثيرة ألقت الضوء على الفارق في التجربة التاريخية ما بين المجالين، لذلك لا نستطيع أن نستنسخ المثال الأوروبي تحت عنوان أن هذا التنوير لم يكن مكتملاً. أو أننا اخترعناه. ما العيب إذاً؟ الصينيون اخترعوا تنويرهم، اليابان اخترعت تنويرها. هذا المفهوم الذي يريد لنا أن ننتهي إلى الاقتناع بأن الإطار المرجعي للكونية هو ذلك الذي نشأ في أوروبا الغربية بالتحديد يحتاج إلى أن يراجع نفسه لأن التاريخ تواريخ والثقافة الكونية هي جماع ثقافات إقليمية وثقافات أمم. الكونية تبدأ من هذه المواقع الجغرافية لكي تصير إلى حالة الكَوْنَنَة. ليست الكونية إسقاطاً لموقعٍ على العالم الخارجي وتعميماً قسرياً لنموذجه إلا في نظرة مركزية أوروبية.

نعم أنا معك في أن الوعي العربي ـ ومنذ الطهطاوي حتى اليوم ـ ما زال محكوماً بثنائيات معرفية طامحة لإمكانية التجدد والطفرات فيه، وهي تشكل عائقاً إبيستيمولوجياً أمام تقدمه. ولعلنا نحتاج اليوم ـ وأعتقد أن ذلك ما يحصل في هذه اللحظة النقدية التي أطلقها عبد الله العروي وهشام جعيط ومحمد عابد الجابري وآخرون منذ نهاية الستينيات ومطالع السبعينيات ـ إلى أن تفتح ورشة عمل فكري من

أجل نقد هذه الثنائيات والتحرر من العوائق الإيبيستيمولوجية التي تفرضها على وعينا للمسائل المطروحة على مجتمعاتنا وثقافتنا.

نقول إن ثمة وسطية أو ثمة ميلاً في فكرنا ـ في الفكر كما في السياسة ـ إلى الوسطية. أنا أتساءل: هل هذا قانون حاكم في تاريخنا المعاصر؟ أحسب أن الوسطية طغت في أقل لحظات تاريخنا المعاصر. الأغلب والأعم من لحظات تاريخنا طبعه التقاطب الحَدّيّ ما بين الأفكار والمنظومات. وكانت الوسطية هي أقل الحلول التي وصل إليها العقل الإسلامي. حتى الآن لم نستطع أن ننتج تسوية فكرية كتلك التي استطاع أن يصل إليها الإمام محمد عبده في نهاية القرن التاسع عشر لكي يصالح ما بين رافدين: أصالي وحداثي، وكان محمد عبده بمثابة مصبّ لهما. انهارت التسوية بوفاة محمد عبده، ثم دخلنا في تقاطب تنابذي جديد. وما زلنا نعيش نتائجه من خلال هذه الحرب الأهلية الفكرية بين دعاة الأصالة وبين دعاة الحداثة التي نريد اليوم أن نتحرر منها كثنائية حاكمة في وعينا. أعتقد أن اللحظات الوسطية هي اللحظات الأقل في تاريخنا المعاصر ولا يمكن الانطلاق من مقدمة تقول إنها هي الحاكمة. باختصار أنا مثلك ونحن مثلك نريد القطيعة.. نريد التنوير كاملاً، هذه طوبى.

ولكن هل في وسع مجالنا الثقافي والاجتماعي العربي أن يفرج عن هذه الطوبى؟ هذا هو السؤال. الفجوة وسيعة جداً ما بين ما نريده ونطلبه وما نطرحه على جدول أعمالنا النظري.. وما بين الممكنات التي يمكن أن يفرج عنها مجالنا الثقافي والاجتماعي.

٣ ـ مطاع صفدي

استمعنا إلى حديث التنوير خلال اليومين الماضيين، وكأنه مسلمة مفروغ منها لها دلالاتها وتحييناها التاريخي. لم نستمع إلى قول نصّي حول نص التنوير نفسه وانتظرت أن ألمح بعض رموزه من خلال مداخلة الزميل د. علي أومليل عندما شرع في افتتاح حديثه عن الصفحة الغربية في هذا السياق. وأورد بعض الأسماء من كانط إلى هيغل، لكنه لم يعلّق على فكر كانط، إلا أنه كان يتمنى هذا الفيلسوف أن تقوم الثورة الفرنسية التي عاصرها، لا عند تلك الأمة أي فرنسا، ولا في هذا الزمن الذي وقعت خلاله. بيد أن فلسفة كانط هي المؤسسة لثقافة التنوير. إذ يرجع إليها الفضل في وضع الحدود البرهانية لأول مرة بين الفلسفات المدرسية السابقة، وبين العقلانية النقدية المتجددة. لقد نقل نظام الأنظمة المعرفية من مرحلة التعلق بالماهيات، ودورانها حول الإله باعتباره يشغل مركزية الكون، إلى مرحلة الملاحظة واستقراء ظواهر الطبيعة والواقع والكشف عن عملياته الموضوعية. جاء بذلك الفصل المعرفي

ما بين الظاهرة، والشيء في ذاته. جعل الشيء كما يبدو للحواس هو موضوع المعرفة العقلانية وذلك تحت مصطلح الظاهرة، ضداً على تلك المعرفة التي كانت تتوجه إلى الماهيات والجواهر ضاربة بعرض الحائط، بذلك المستوى الماورائي. فكان بذلك يضع اللبنة الأولى في صيرورة التقدم العلمي، واكتشاف عالم الإنسان والواقع، الذي غدا هو الساحة المباشرة لإبداعات الكشوف المعرفية والعلمية. وهكذا صار العلم ممكناً، وانطلق عصر الصناعة وحقق الانقلابات الشاملة في مختلف شؤون الحياة والجماعة الإنسانية في الغرب الأوروبي. وتحقق ذلك الجدل الحي بين الفكر والعالم، وسمح بتوالي قفزات التقدم المتكامل ثقافياً ومادياً. إنه التنوير المستمر الذي دشنه العقل، وحَرَسَه بتجديد أساليب النقد الذي لا يقتصر على نقده لإنتاجاته المعرفية وحدها، بل نقده كذلك لنفسه ومناهجه، من منعطف حضاري إلى آخر.

فالانقطاع المستفحل بين أهداف التنوير التنظيرية وبين جمود الواقع واستنقاع عقباته ومشاكله مع الانحطاط التاريخي، جعل التقدم العربي أعرج لا يتعامل إلا بلغويات الشعارات في التغيير والثورة. كان الأمل في هدم الهوة بين المتقدم والمتخلف. لكنْ كل منهما أوغل في طبيعته، فالأول يتجاوز مناهجه وإنتاجاته باستمرار، والثاني يزداد انحطاطاً وتراكماً في مسبباته وعناصره وعقابيله. لم يتبق أمام العرب إلا محاولة البحث عن المساهمة في بناء المدنية التي تعم عالم اليوم. وإن كان بأسلوب الحوار، والتعلم والتجربة المستديمة.

٤ ـ علي محافظة

هذه الورقة الجيدة التي قدمها د. علي أومليل كان من الواجب أن تحتل موقعها في مصادر العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، لأنها تبحث في المصادر الغربية للتنوير والعقلانية التي شرحها مفكرو عصر النهضة العربية كل بطريقته وبأسلوبه الخاصين به. ولكن هذه الورقة اقتصرت على حقبة معينة من تاريخ الفكر العربي المعاصر التي تبدأ في القرن التاسع عشر وتنتهي بنهاية الحرب العالمية الثانية، وحبذا لو توسع الباحث في ورقته حتى نهاية القرن العشرين، وتناول المرجعية الغربية في فكر المتنورين خلال نصف القرن الأخير.

إن تعقيب الدكتور الطاهر لبيب يستحق الاعجاب والتقدير لأنه جلا العديد من الحقائق وأزال كثيراً من الغموض الذي رافق مناقشات أوراق الأمس.

ولكن لديّ سؤال: إذا افترضنا أننا أقدمنا على القطيعة، ولكن ماذا بعد ذلك؟ هذا هو جوهر الموضوع. هل نتجه إلى الفكر الغربي ونتولى شرحه كما فعلنا حتى اليوم؟ أم نطلق لعقلنا العنان معتمدين على مبادئ وأسس البحث العلمي والمنهجية

العلمية الحديثة لدراسة واقعنا، وتحليل مقوماته والتوصل إلى الحلول المناسبة؟

وإنني أتساءل إزاء اقتراح بعض المشاركين بعقد ندوة أو أكثر حول بحث الثنائية في الفكر العربي المعاصر: هل يمكن إزالة الثنائية بعقد ندوة أو أكثر حول ذلك؟ أو تحقيق القطيعة؟

٥ ـ هشام يونس

لعل أهم ما يواجهه التنوير في إشكالية تحديده والتعريف هو محاولات تأصيله في متن الفكر العربي وبشكل تقريري مفارق. ففي حين أن التنوير في الغرب جاء في سياق تاريخي معرفي انسيابي فإن «التنوير» في الفكر العربي هو أقرب ما يكون إلى كونه مطلباً منه إلى كونه واقعاً متحققاً.

وبالرغم من أن ديكارت أو كانط لم يأتيا على ذكر التنوير على سبيل المثال، (كما ذكر د. مطاع صفدي) فإن مؤسسات التنوير كانت كامنة في فكرهما المؤسس للحداثة، في حين أن الفكر العربي المولع بالاشتغال بالتنوير مفهوماً كان يذهب دوماً إليه تقريراً من غير تحققه وهو ما أظهره مفهوماً مسقطاً وأدى بالتالي إلى ما سبق أن أشار إليه الدكتور دراج في التباس المفاهيم والمصطلحات «التنويرية» المرفقة.

وهو ما يأخذنا إلى موضوعة مهمة ألا وهي وظيفة التنوير. فالتنوير ليس تقريرياً بل وظائفياً وهو بالتالي ذو مهمة عبر عنها كانط (استشهد بها د. أومليل) في تنصيب العقل بغية تحقيق مركزية الذات العاقلة في مركز النظمية المعرفية الغربية التي عبر عنها ديكارت في الكوجيتو. أما المهمة الأخرى فهي تقوم في تحقق النظام الاجتماعي السياسي: الدولة. وإزاء هاتين المهمتين المركزيتين لحركة التنوير يمكن استطلاع تحققه في الفكر العربي من عدمه.

إن التقريرية كما محاولات التأصيل التي طبعت تناول التنوير قد أودت به إلى أتون الأدلجة التي يعانيها الفكر العربي المعاصر بمختلف اتجاهاته، حيث تمترست التيارات الفكرية وراء إيديولوجياتها إزاء بعضها بعضاً محددة الصراع شكل علاقة غالبة ما بينها. حيث أقفلت تلك الايديولوجيات على ذاتها ونادت بالقطيعة مع الآخر. وهو ما أودى بمطلب الهوية بعد مطلب النهضة وفرض مطلباً آخر وهو الدفاع عن الايديولوجيا في تحقيب تنويري مزعوم دون تحققه الفعلي.

وفي محاولة التماهي مع القطيعة التي أقامها فكر التنوير الغربي مع التاريخ القروسطي جاءت دعوات القطيعة والسعي التي أثارتها بعض الاتجاهات الفكرية مع التراث. مسقطات مأزومة أرخت بظلالها على الفكر العربي المعاصر وأسهمت في

انزلاق الجهد الفكري العربي إلى داخل الذات المعرفية العربية صراعية ايديولوجية نافية لمكوناتها «الأصيلة» (عناصر التراث) وتلك المستجدة (عناصر الحداثة) فإذا كان التاريخ الأوروبي القروسطي ما قبل التنوير ظلامياً وهو ما اقتضى معه هذا التعريف، فهل يعتبر التراث العربي الإسلامي ظلامياً؟ لعلنا نحن مطالبون اليوم بالعودة إلى الروح الاصلاحية ليس التصالحية بل النقدية الموضوعية والتي أشاعتها الإصلاحية الإسلامية دون قطيعة مع التراث وأسست للنهضة بكل تلاوينها.

٦ ـ غريغوار مرشو

إن بحث الدكتور علي أومليل استطاع أن يضع يده على كبد الإشكالية المحورية التي كان يفترض محوَرة البحوث حولها. وأرى ما أوضحه الدكتور الطاهر لبيب كان انقشاعاً للعديد من الالتباسات التي أحاطت بالعقلانية والتنوير المأمولين.

ولكن ما أتمنى على الطاهر أن يُوضح مفهوم القطيعة المعرفية لئلا يتحول إلى التباس مُضاف على التباسات أخرى حتى لا يوظف توظيفاً براغماتياً كما حصل للمفاهيم التي سبق التذكير بها وتبديدها. فسؤالي هل القطيعة مع التاريخ أو التراث أو الثقافة؟ أم المسألة هي القطيعة مع مفاهيم حَوَّلت التاريخ والتراث والثقافة إلى أصنام وتعاويذ يُسبَّح بحمدها، وتُعيق تجديدنا وتحررنا؟

٧ ـ عبد الغني عماد

الورقة التي قدمها علي أومليل بلا شك فيها اجتهاد، وهو يستخدم منهجية المقارنة بين عالمين من الأفكار، وعليه كان من الطبيعي أن نجد العديد من المفارقات، فنقد الفكر الديني عندنا لم يذهب إلى ما ذُهب إليه في أوروبا مع الأنوار، ومقولة الاستبداد الشرقي تحولت عندنا إلى نقد الاستبداد وأنتجت مفهوم المستبد العادل والاستبداد المستنير وصولاً إلى فكرة الحكم الدستوري. وفائدة هذه المقارنات بالإضافة إلى غيرها أنها تظهر الفارق في النوع. لكن حقيقة نتساءل: أليس فكر الأنوار هو نتاج الواقع الأوروبي بسياقاته التاريخية والمعرفية؟ وهو بطبيعة الحال يختلف عن الواقع الذي أنتج أفكار النهضة عندنا وعن سياقاتها التاريخية والاجتماعية والسياسية، ولا يخفى على الجميع العلاقة الجدلية بين حركة الواقع وحركة الأفكار.

وبالتالي، وبناء على ما سبق، هل يمكن اختزال المشكلة في إطلاعنا أو عدم إطلاعنا بشكل متكامل على فلسفة الأنوار؟ أم أن المشكلة تكمن في الاختلافات والمفارقات التي يعيشها العالمان إن لجهة المنظومة المعرفية السائدة أو لجهة الواقع الذي تتحرك فيه الأفكار؟

ولهذا السبب يجدر بنا أن نتساءل لماذا أدت القطيعة الابيستمولوجية التي وصلت إليها حركة الأنوار كمحصلة للفكر النقدي الذي تم إنتاجه في أوروبا دوراً ثورياً وجذرياً، في حين أن القطيعة المعرفية عندنا لم تحدث، وربما لن تحدث في المدى المنظور، على الرغم من الحراك الثقافي الذي أحدثه فكر النهضة، بل على الرغم من الإنتاج النقدي العربي الثري الذي حدث في السنوات الثلاثين الأخيرة، والذي لم ينتج سوى قطيعة نسبية متفاوتة التأثير في المجالات المعرفية المتنوعة للفكر العربي المعاصر، لماذا كان هناك جذرياً وهنا كان نسبياً ومتفاوتاً؟

وأعتقد أن هذا الموضوع يستحق المزيد من النقاش، علماً أن مفهوم القطيعة المعرفية لا يقوم على النقلات الفجائية بقدر ما يتأسس على محصلة الفكر النقدي الذي يدفع بالتحولات النوعية والجذرية إلى الواجهة، وهي تحولات يلعب فيها الواقع دوراً جدلياً في حركة الأفكار.

ومؤدى كلامنا أن القطيعة الابيستمولوجية ليست وصفة جاهزة بقدر ما هي إنتاج ومحصلة تراكمية تخرج من صميم التساؤلات الإشكالية التي يعيشها الواقع. وعليه فإن القطيعة المعرفية عندنا تقاس كحدث، وتنبني كمحصلة لها شروطها الموضوعية.

تؤدي الملاحظات السابقة إلى أن تجاوز الفكر الوسطي بحسب تعبير الطاهر لبيب في مداخلته القيّمة، أو الفكر التوفيقي أو التلفيقي كما يحب البعض أن يسميه، إن تجاوز هذا النوع من الفكر والذي هو سمة من سمات الفكر النهضوي العربي هو طموح مشروع، إلا أن هذا النوع من الفكر بما هو تأليف وتركيب وتكييف، يجب ألاّ ننظر إليه بالسلب فقط، فهو بكيفيةٍ ما يحمل جديداً، ويقوم بوظيفة معرفية تعكس الهمّ النهضوي وتؤسس لأرضية معرفية جديدة، تخدم الطموح لإنتاج نموذج نهضوي جديد، أكثر مما يخدمها تبني النماذج الجاهزة وافدة كانت أم تاريخية. بعبارة أخرى يبقى أفضل من التقليد طالما يمهّد الطريق ولا يسد آفاقها باتجاه الإبداع والتجديد.

٨ ـ خلدون النقيب

الملاحظة الأولى: يبدو أن الانبهار بالغرب ـ الحوار مع الغرب ضمن الحدود التي يضعها الغرب (Setting the Parameters) ما زال قائماً. ومن هنا يأتي الاستنتاج بأن تقويم عصر التنوير عندنا لا بد أن يكون سلبياً، بناء على ثلاث مقولات: فقد كان فكره أصولياً (بمعنى جامداً)، وهو فكر تلفيقي ـ بمعنى انتقائي، وهو فكر تبعي، «فتنه الغرب وارتضى بفتنته وهذا تقويم لا موضوعية فيه».

السؤال هو: لماذا لا نلجأ إلى تقويم يستجيب لمنطق التحليل الموضوعي ضمن

السياق التاريخي ـ في مدى استجابته لمتطلبات وتحديات الواقع.

الملاحظة الثانية: انتهاء فكر التنوير مع مرحلة الاستقلال أمر لافت للنظر. ولكن الفكر التلفيقي إذا كان يهتدى به في الحياة اليومية هو، وإن كان انتقائياً، إلا أنه فكر هجين ـ فاقدٌ للمرجعية الوطنية ـ فهو نتاج هندسة تاريخية ـ يعيد ابتكار التراث (اختراعه) بحيث يستجيب لمتطلبات وتحديات كل مرحلة تاريخية. ولذلك يجد القوميون والإسلاميون على حد سواء معيناً لا ينضب من الأفكار المؤيدة لأطروحاتهم كل بحسب قراءته للتراث نفسه، بينما قرأ الماركسيون والاشتراكيون المستقبل بأدوات معرفية مستوردة معلبة لا صلة لها بالواقع. ويندرج تحت الهندسة التاريخية وصف الشرق بالاستبداد الشرقي، والغرب بالنزوع إلى الحرية ـ في ورقة أومليل، كما ظهر في كتاب (*What If*): السؤال ماذا لو انتصر الفرس (الاستبداد الشرقي) على اليونان (النزوع إلى الحرية)؟ والسؤال لماذا أسقطت روما؟ وأَمَا أحرى بنا أن نسأل لماذا سقطت بغداد مرتين؟

الملاحظة الثالثة: إن ورقة فيصل دراج والأوراق الأخرى التي حاول كتابها تقييم العقلانية والتنوير تعكس أننا ما زلنا ندور في حدود الأطر التي وضعها الغرب ـ ما زلنا منبهرين بالغرب إلى حد كبير. وأجد أن هناك قليلاً من التنظير الجاد في هذا الميدان من الثقافة العربية. إن الفشل في فكر عصر النهضة، كما النقص في تقويم فكر عصر النهضة هو عدم فاعلية وعدم كفاءة الفكر الهجين. فبعد مرحلة التهجين والهندسة التاريخية تأتي مرحلة خلق واقع جديد.

وخلق واقع جديد يحدث أمام أعيننا الآن بحسب منطق التبعية بالذات، هذه التبعية التي يرفضها فيصل دراج: فمحاورة سريعة مع العراقيين المتعاونين مع الاحتلال أو الذين يريدون أن يخلقوا عراقاً جديداً مع غضّ النظر عن الاحتلال يكشف حالة الوهن والخور الذي يعتري الفكر الهجين. والأمر نفسه ينطبق على غالبية النخب السياسية العربية ومستشاريهم وأعوانهم ـ وهم الذين سيفوزون في أية انتخابات ديمقراطية قادمة. فما جدوى عقلانية التنوير إذا كانت عقلانية الاحتلال والخضوع له هي التي تشكل بل تتحكم في الحياة اليومية للمواطنين العرب والمسلمين. إن عقلانية الفكر التنويري ما لم يكن فكراً يدعو إلى التحرير من واقع التبعية، عقلانية مجردة لا جدوى ولا طائل من ورائها.

٩ ـ كمال عبد اللطيف (يرد)

عندما كنت أستمع إلى الصديق الطاهر لبيب وهو يعقب على بحث الأستاذ علي أومليل تساءلت هل من حقه أن يطرح كل الأسئلة التي طرح؟ ألا يرى في بعض

تحدث عنها؟ أليس في الأفق ما يبعث على الأمل؟ إنني أتصور أن حديثه عن الثنائيات يتضمن محاولة لغضّ الطرف عن بعض مكاسب التطور الحاصل في تاريخ الفكر العربي المعاصر، فقد تبلورت في الفكر العربي في نهاية القرن الماضي جملة من المعطيات النظرية التي سعت لتجاوز ثنائيات الفكر النهضوي، ولعل مصنفات العروي وهشام جعيط وناصيف نصار على سبيل المثال تقدم محاولات تستحق الاعتبار، ولعلها تدعونا على الأقل إلى تنسيب أحكامنا عند ما يتعلق الأمر بمناقشة ونقد كثير من أوجه القصور السائدة في العقلانيات العربية.

إننا عندما نتأمل تاريخ الأفكار لا نتأمل تاريخ متمنياتنا.. نتأمل معطيات حصلت بفعل إرادات أفراد ساهموا في إنجاز عمليات متعددة في مجال تعقل وعقلنة ما يجري أمامهم من وقائع ومعطيات. لهذا السبب أشدد على مسألة التدقيق في المعاينة والتنسيق في الأحكام.

صحيح أن كثيراً من مظاهر الفكر السائد في عالمنا تنتمي إلى فضاءات ما دون العقل والمعقول، إلا أن هذا لا ينفي أبداً وجود مساحة من الضوء ينبغي توسيعها وذلك من أجل ترسيخ المنحى العقلاني في فكرنا المعاصر.

١٠ ـ الطاهر لبيب (يرد)

أبدأ بآخر ملاحظة، لا أحد ينكر أن هناك نصوصاً مؤسسة في الفكر العربي. عندما تقول لي الأيديولوجية العربية المعاصرة لعبد الله العروي، أقول لك إنه نصّ مؤسّس. عندما تقول لي نص هشام شرابي عن البطركية أقول لك نص مؤسس.

هشام جعيط أيضاً مؤسس شأن عبد الله العروي. أن تكون هناك نصوص مؤسسة لا يمنع أن نذهب إليها أنا وأنت ونقرأها بمتعة ونستفيد منها. المشكل هو أن كل حديثنا اليوم ليس في مستوى التفصيلات إنما في مستوى المحصلات. في مستوى المحصلة نلاحظ شيئاً أن هذه الأنوار تغمرها أمواج من اللامعنى. وجهة نظري أنا أن الخطاب العربي المعاصر هو خطاب منتج بالدرجة الأولى للامعنى، وهناك اجتماعياً وفكرياً وسياسياً تواطؤ على تداول اللامعنى. أنت تعرف أن كلامي فعال وأنا أعرف أن كلامك فعال ولكن نتواطأ على أن نتداوله لأسباب استراتيجية أو هندسية كما قال خلدون النقيب. أنا لا أقول إنه ليست هنا أفكار مؤسسة عبر تاريخنا، ولكن أقول إن ثمة ميكانيزماً غريباً، إذا أردنا تفسيره، ثمة ميكانيزم إرجاعي، يُرْجِعُ المبادرات التاريخية سواء في المستوى الفكري أو مستوى السياسة أو الحركات الاجتماعية إلى نصابها، إلى الخط المستقيم. نحتاج إلى أن ننظر بعيداً بل

للنظر في السنوات الثلاثين أو الأربعين الأخيرة: أين الحركات الاجتماعية؟ أين النقابات؟ أين الحركات الطلابية؟

ربما أنتم في المغرب محظوظون إذ ما زالت عندكم حركات، لكن أين هي هذه الحركات في بقية البلاد العربية؟ كانوا يقولون إنَّ في الاختلاف رحمة، إن في الاختلاف نقمة لماذا؟ لأن الأمير أو السطان ـ وهذه وجهة نظري ـ كان يختار من الاختلاف ما يناسب سلطته. يختلف الفقهاء فيقول ما لكم اختلفتم؟

خذ مثلاً الحق في الاختلاف: باسم الحق في الاختلاف استعبدت البلدان لأنك مختلف مع فكرة أنك أدنى. باسم الاختلاف وافق الاشتراكيون في فرنسا على احتلال تونس. باسم الاختلاف احترمت ثورة ماو تسي تونغ، باسم الاختلاف يستبعد المهاجرون من أوروبا. نعم، كان هناك دائماً حركات تحررية ولكن ما أسميه باراديغم الطاعة أو نسق الطاعة هو الذي يستقر ويربح المعركة.

أنا فرح كثيراً لأن فكرة القطيعة استوقفت الردود ليس لي من أجوبة، ولكن أن تصبح القطيعة موضوعاً للتفكير هو في حد ذاته أمر مهم، وليت ممكناً أن تعقد لها ندوات.

سئلت عن القطيعة: ما هي؟ سأكون واضحاً وأتحدث عن الإنتلجنسيا لا عن المثقفين. لأن المثقفين ينتمون إلى كل المواقع ويأتون من كل حدبٍ وصوب وتأخذهم كل الرياح وتتغير مواقعهم بأعجوبة. ليتنا قمنا بدراسة عن المثقفين اليوم وكيف كانوا قبل عشرين سنة. وكيف هم مثل النمل المذعور الذي ارتبك وتبعثر... واحد استنجد بالسلطة... إلخ. أمر مذهل أن تروا إعادة انتشار المثقفين اليوم. لذلك لم يعد بالإمكان التعويل على المثقفين، وإنما التعويل على الإنتيلجنسيا بمعنى نواة قد تكون صغيرة محدودة تلتئم حول مسألة، وليس من الضروري أن يتحاور الإسلاميون والليبراليون، فهي ليست مأدبة غداء على الطريقة العربية، فليتحمل المثقفون المسؤولية ويكونوا نواة صلبة وليدافعوا عنها... ويحملوا فكرة القطيعة. أما إذا كانت فكرة القطيعة تترك في سوق دلاّل للمزايدات، فلن تحدث أبداً، لأنها ستكون دائماً نسبية. أنا أعتقد أنه لا بد من فكر راديكالي: على الأقل في المستوى الفكري وليس السياسي. وأنا مع خلدون في أن تسمى القطيعة تحريراً أو تحرراً، فكرة القطيعة في الدرجة الأولى تمرير الفكر الذاتي وأن يتخلص من رواسب وما إلى ذلك.

بالمناسبة وبسرعة، نحن نظلم الغرب أحياناً عندما نقول نحن تراثيين أكثر، أنا أعتقد أن الغرب المتقدم أكثر تراثية منا، لأن له علاقة صحية بالتراث. الفرنسي عنده تراث وتقاليد ويعتز بها ونرى معالمها في كل مكان في القصور... وفي الندوات..

وفي التاريخ. لكن له علاقة مختلفة بالتاريخ، نحن كما قال المرحوم قسطنطين زريق: نحمل تاريخاً عبئاً وليس تاريخاً محفزاً، يلزم أن نطرح هذه الفكرة بجرأة.

المهم في القطيعة أن لا نسلم دائماً بأن الماضي ـ تراثاً وتاريخاً وفكراً وتجربة ـ هو المرجع ومصدر شرعية ما نقول. لماذا العربي أكثر من أي واحد آخر؟

فهل نحن قادرون على القطيعة أم لا؟ هذا هو السؤال.

بالنسبة إلى الملاحظة الأخيرة للصديق عبد الإله. عبد الإله سألتني عن الاختراع. الاختراع هنا ليس بالمعنى السلبي وليس بالضرورة مثيل لأصله، وهذا ما يؤكده كلامك عندما تقول: صحيح لم نصل إلى تنوير كامل لأسباب أوافقك عليها، وعلى ما ذكرته حول لماذا لم نتمكن من النسق الفكري الأنوار كأصل متكامل منسجم. أنا معك في كل هذا إذا كان الأمر هكذا، فإن التنوير هو ـ بهذا المعنى ـ اختراع بمعنى الاستنباط.