الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة عبد الحميد ابن باديس-مستغانم-
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم علوم إنسانية

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة الطور الثالث ل. م. د

تخصص: فكر عربي معاصر

الموسومة بـــ:

أزمة المفهوم في الفكر العربي المعاصر -أبو يعرب المرزوقي أنموذجا-

إعداد الباحثة:
نصلي بكير دليلة

إشراف:
أ.د. بن جدية محمد

أعضاء لجنة المناقشة

أعضاء اللجنة	الرتبة العلمية	الهيئة الجامعية	الصفة
أ.د حموم لخضر	أستاذ التعليم العالي	جامعة مستغانم	رئيسا
أ.د. بن جدية محمد	أستاذ التعليم العالي	جامعة مستغانم	مشرفا
أ.د بوشيبة محمد	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران02	ممتحنا
أ.د كبير محمد	أستاذ محاضر-أ-	جامعة وهران02	ممتحنا
أ.د عباس الشارف	أستاذ محاضر -أ-	جامعة مستغانم	ممتحنا

السنة الدراسية: 2021/2020

إهـــــداء

الى ...

روح فارقت حياتي ولم تفارق قلبي

الى ...

ألـوئتي وأميرة عرشي

الى ...

من وهبتني الحياة

الى...

منار دربي وسند ظهري

الى...

من علمني الأولويات

... أهدي ثمرة هذا الجهد ...

شكر وعرفان

نحمد الله عز وجل الذي وفقنا في إتمام هذا البحث العلمي، والذي ألهمنا الصحة والعافية والعزيمة.

فالحمد لله حمدا كثيرا

أثمن غاليا الدعم المعرفي والمنهجي الدقيق والمعمق الذي حظيت به من طرف أهل الاختصاص، وأوجه لهم جميل الشكر والتقدير على توجيهات القيمة.

كما نتقدم بجزيل الشكر والتقدير الى الأستاذ المشرف على كل ما قدمه لنا من توجيهات ومعلومات قيمة ساهمت في اثراء موضوع دراستنا في جوانبها المختلفة، كما نتقدم بجزيل الشكر الى أعضاء لجنة الموقرة، دون نسيان من كانوا سببا في نجاحنا مهما تقدمنا.

الفهرس

الفهرس		
العنوان		**الصفحة**
الفهرس		
قائمة الأشكال		
مقدمة		**أ – ذ**
الفصل الأول: في كورونولوجيا المفهوم		**26-1**
المبحث الأول: ماهية المفهوم		**2**
01	في دلالة المفهوم	**2**
02	المفاهيم في العلوم الإنسانية	**8**
المبحث الثاني: المفهوم في تاريخ الفكر		**12**
01	المفهوم في الفكر اليوناني	**12**
02	المفهوم في الفلسفة الإسلامية	**15**
03	المفهوم في الفلسفة الغربية	**17**
04	المفهوم في الفكر العربي المعاصر	**24**
الفصل الثاني: تجليات أزمة المفهوم في الفكر العربي المعاصر		**64-27**
المبحث الأول: الظروف التاريخية لتشكل أزمة المفهوم		**28**
01	بناء المفاهيم داخل الثقافة العربية	**31**
02	ترجمة المفاهيم في العالم العربي	**36**
المبحث الثاني: أزمة الفكر العربي المعاصر		**42**
01	مؤشرات تمزق الفكر العربي المعاصر	**43**
02	الأزمات الفكرية الراهنة	**51**
المبحث الثالث: أزمة المثقف العربي		**59**

الفهرس

الفصل الثالث: الأزمة العربية المعاصرة وأبرز مفاهيمها		**104-65**
المبحث الأول: أهم محطات المرزوقي داخل الفكر العربي المعاصر		**66**
01	مرجعية المرزوقي	**67**
02	العلاقة القائمة بين أفكار المرزوقي والتراث	**71**
03	إشكالية الوحدة بين الديني والفلسفي	**73**
04	علاقة الفكر الديني بالفكر الفلسفي	**76**
المبحث الثاني: العقل داخل الفكر العربي المعاصر		**78**
01	الكوجيتو ودوره في العقلانية العربية المعاصرة	**81**
02	العقل والبراديغيم الغربي	**85**
المبحث الثالث: العقل وبوادر إصلاحه		**92**
01	مسارات الإصلاح داخل الفكر العربي المعاصر	**99**
الفصل الرابع: العقل والنقد كمفهومين متأزمين داخل الفكر العربي المعاصر		**150-105**
المبحث الأول: تجليات أزمة العقل والنقد في مشروع المرزوقي		**106**
01	الأسس النقدية لدى المرزوقي	**106**
المبحث الثاني: ماهية النقد وأبرز تجلياته		**118**
01	تعريف نقد النقد	**120**
02	تجليات نقد النقد	**123**
المبحث الثالث: الميتانقد عند أبي المرزوقي		**132**
01	النقد الأيديولوجي	**135**
02	النقد الابستمولوجي	**136**
03	بعض النماذج المعاصرة التي لاقت النقد من قبل المرزوقي	**140**
04	المشروع الإصلاحي لدى المرزوقي	**148**

الفهرس

الفصل الخامس: بوادر فكر المرزوقي وتقييمه		**182-151**
المبحث الأول: العقل وإعادة تأسيسه داخل الفكر العربي المعاصر		**152**
01	مسألة الكلي عند المرزوقي	**159**
المبحث الثاني: دراسة تقييمية لمشروع المرزوقي		**168**
01	النماذج العربية الناقدة أطروحات المرزوقي	**170**
02	المرزوقي والتصنيف الأيديولوجي	**178**
خاتمـــــة		**186-183**
فهرس المصادر والمراجع		**227-187**

قائمة الجداول والأشكال

قائمة الخطاطات

رقم الشكل	عنوان الخطاطة	الصفحة
01-1	جهاز تنظيم المقاربة المفاهمية	**11**
02-2	النظرية العامة والمفاهيم الجوهرية لنقد النقد أو الميتانقد	**128**

مقدمـــــة

مقدمة:

شهدت الحقبة التاريخية الراهنة العديد من التحولات والتقلبات في شتى الميادين، حيث ألقت بضلالها على صيرورة الفكر العربي المعاصر، لينتهي هذا الأخير بانتكاسة خطيرة طالت جميع مفاصله، لاسيما على مستوى الأطروحات الفكرية التي تبناها على مستوى التطبيقات العلمية لحظة ممارستها، والتي أسهمت في جعل الأنتلجسنيا العربية تعيش مظاهر التيه والتردي والانحطاط، ولعل من أبرز الإشكاليات التي عان منها الفكر العربي المعاصر هي إشكالية استعارة المفهوم من الغرب ومحاولة توظيفه، داخل بيئة غير بيئته، فأدى ذلك إلى تسلل كم هائل من المفاهيم الغربية التي أصبحنا نجهل ماهيتها. الأمر الذي أدى إلى ظهور تصدع على مستوى منظوماته الفكرية والتربوية ليطال البنى الثقافية. فيصبح الخطاب العربي المعاصر أكبر المفارقات في صناعة المفاهيم وتداوله، حيث بات استعمالها ينحصر داخل دائرة النخبة ولا يتجاوز تنزيلها الساذج في التعاطي مع المشكلة العربية، كونها أضحت تمثلات تفوق واقع الفكر العربي، فلم ينتج حلولا لمشكلاته، لأن العرب لم يمارسوا التفكير بتفكيك المفاهيم وإعادة بنائها، مما أدى إلى عجز بنيوي في نحت مفاهيمنا بأنفسنا، ليطال العجز مشاريع النهضة ومقارباتها، ومن ثمة فشلنا في مقاربة المستقبل.

إذا بحثنا في طبيعة الإشكالية التي تعاني منها النهضة العربية مند قرنين من الزمن، سنجد أننا مازلنا نجهلها رغم المشاريع المتعددة التي حاولت تشخيصها، كما أنَّ الفكر العربي أدرك أسباب الانحطاط التي عان ولا يزال يعاني منها إذ لم نستطع نحن العرب تداركها بحكم اقتصار فكرنا على الراهن من الحاجات، وكذا تقديم العاجل السياسي على الشروط الفكرية والاجتماعية، ولعل علة الفكر الأساسية تكمن في كونه قد تقيد بمطلب الظرفية وتجاهل للأسس التي تصدر عنها أزمات الحضارة الإنسانية.ولعل موضوع دراستنا هذا يعدُّ من جملة الإشكاليات التي حاول الفكر العربي معالجتها ضمن سياقات ومناهج مختلفة، فأغلب المشاريع العربية المعاصرة قد حاولت مقاربة تلك الأزمة، ويأتي مشروع **أبي يعرب المرزوقي** في مقدمة المشاريع التي يمكن إدراجها في هذا السياق.

إشكالية البحث:

تشير أغلب الأدبيات الفكرية والمعرفية إلى أنَّ الفكر العربي المعاصر عان من تمزق فكري بسبب المفاهيم التي تعيش حالة من الاغتراب، والتي خلفت العديد من المشاكل التي يعانيها الإنسان العربي اليوم من قبيل الهوية والذات وانعدام الشخصية الثقافية المستقلة، والتي بدورها تفضي إلى ذوبان ثقافي.

علاوة على ذلك، فإنَّ فساد أساليب التربية، التعليم والتثقيف في المجتمعات العربية أدى بدوره إلى خلق مثقف عربي مغترب قوميا، حضاريا وثقافيا. مما خلف تأرجحا عنده بين ماضي أمته المتطور وحاضرها المتأزم، فهو لا يستطيع تجاوز حاضره والانتصار على سلبياته وتحويلها إلى إيجابيات قابلة للإنجاز والتحقيق. لتواجه الإنسان العربي المعاصر المثقف، أكبر مأساة خلال مسيرته الفكرية، وربما ذلك ما يجعل أغلب المثقفين العرب يجعلون من الفكر الغربي مرجعيتهم الأساسية. نأتي الى طرح الإشكالية التالية: **كيف يؤصل المرزوقي لنظرية الاسمية بالرجوع الى ابن تيمية وابن خلدون في مقابل واقعية أفلاطون وأسطو من خلال تبيان أثر منزلة الكلي في النظر والعمل، وطابعه التاريخاني؟** هذا يقودنا للإشكالية الفرعية: **ماهي المرجعية الفكرية التي يستند عليها المرزوقي في جهوده الفكرية لتوحيد الفلسفي والديني؟**

خطــة البحــث:

في ظل الإحاطة بالموضوع وعلى ضوء طرح التساؤلات السابقة جدير بنا أن ننوّه إلى وضع خطة منهجية للبحث تمثلت فيما يلـــي:

تضمن بحثنا كالمعتاد على **مُقَدَّمَةٍ، خمسة فصول وخاتمة.** احتوى كل فصل جملةً من المباحث التي تخدم بدورها الموضوع أما **الفصل الأول،** ضم مبحثا تمهيديا لماهية المفهوم كونه شغل مكانة أساسية في النظريات الفلسفية الكبرى داخل حقل الدراسات المعاصرة سواء كانت غربية أم عربية والأهمية التي يحتلها داخل المعرفة، وقد ارتأينا بعد ذلك إلى الحديث عن مفاهيم في العلوم الإنسانية باعتبارنا ننتمي لهذا التخصص. لنقدم في آخر مبحث من

هذا الفصل الى تاريخية المفهوم في الفكر انطلاقا من الفكر اليوناني وصولا إلى الفكر العربي المعاصر، بُغْيَةَ الوقوف عند أبرز المحطات التي رافقت المفهوم في مساره داخل الفكر. وقد مثل **الفصل الثاني** عرضاً لتجليات أزمة المفهوم في الفكر العربي المعاصر، أما المبحث الأول يمثل نقطة انطلاق رئيسية، عمدنا فيه إلى تدوين بعض الظروف التاريخية التي شكلت أزمات عديدة داخل المفهوم، ثم المبحث الثاني الذي يتناول أزمة الفكر العربي المعاصر والذي سنناقش فيه تمزق هذا الفكر وأهم الأزمات التي واجهته، لنعالج في المبحث الموالي أزمة المثقف العربي. في حين جاء **الفصل الثالث** الذي تفرعت عنه ثلاث مباحث، جاء تحت عنوان الأزمة العربية المعاصرة وأبرز مفاهيمها. أما المبحث الأول تناولنا فيه أهم محطات المرزوقي داخل الفكر العربي المعاصر، والذي شمل مرجعية **المفكر التونسي** وأهم السياقات التي برز فيها. وجاء المبحث الثاني، العقل داخل الفكر العربي المعاصر باعتبار أنَّ مشروعه الفلسفي بني على أساس عقلي حيث حاولنا رصد ما جنته الفلسفة الحديثة والدور الذي لعبته في بروز العقلانية العربية المعاصرة. لنصل في آخر مبحث إلى العقل وبوادر إصلاحه وفيه حاولنا رصد أهم مسارات الإصلاح في العالم العربي. وقد قادتنا خطوات البحث **للفصل الرابع** الذي ركزنا فيه على أهم مفهومين متأزمين هما العقل والنقد داخل الفكر العربي المعاصر، أما المبحث الأول تمثل في عرض أهم تجليات أزمة العقل والنقد داخل مشروع **المرزوقي** بما فيه الأسس النقدية لدى **المرزوقي** والتي ساهمت في الفكر العربي، في حين تطرقنا في المبحث الثاني لماهية النقد وأبرز تجليات التي رافقته في ميادين العلوم الإنسانية. أما المبحث الثالث خصَّصناه لنقد النقد أو ما يعرف بـ"الميتانقد" عند **المرزوقي** وشمل النقد الأيديولوجي والابستمولوجي، كما وقفنا عند أبرز النماذج المعاصرة التي لاقت نقداً من قبل **المرزوقي** وكذلك المشروع الإصلاحي لديه. أما في **نهاية الدراسة** حاولنا تسليط الضوء على بوادر فكر **المرزوقي** وعرض تقييم عام لمشروع الأنموذج الحاضر معنا، أما المبحث الأول عرضنا فيه العقل وإعادة إصلاحه داخل الفكر العربي المعاصر حيث بيَّنا من خلاله مسألة الكلي التي كانت محطة هامة عند **المرزوقي**، لنصل

في الأخير إلى المبحث الثاني، فيه قدمنا دراسة تقييمية لمشروع **المرزوقي** بمختلف مستوياته، وقوفاً عند أبرز الأطروحات النقدية في العالم العربي التي قدمت نقد لأطروحات **أبي يعرب** ومن بينهم: **إدريس هاني، سعادة فودة، علي حرب** وغيرهم. لنذيَّل بحثنا بـ**خاتمة** حرصنا على توظيفها لصالح بعض التعقيبات والاستنتاجات التي خلصنا إليها في نهاية البحث.

المنهج المتبع:

لقد حاولنا قدر المستطاع أن نكون أكثر حرصا في تطبيق المنهجية، حيث استندنا على منهج التحليلي الذي رافقنا على مدار الفصول الخمسة، أما الفصل الأول اعتمدنا فيه على المنهج التحليلي الذي من خلاله حاولنا الكشف عن المفهوم بصورة عامة وضبط ماهيته بهدف تحليل وكذا الوصول إلى سياقه التاريخي والكشف عن العلاقة الكامنة التي بينه وبين دلالة المصطلح، محاولين بذلك بلوغ العملية التي تحقق الصرامة المنهجية من خلال الحفر داخل تاريخية المفهوم ورصد أهم السياقات التي مر عبرها. كما استندنا في الفصل الثاني على نفس المنهج، بهدف تفكيك تجليات الأزمة التي كانت محل الدراسة، وبالتالي دراستها بأسلوب معمَّق، ورصد أبرز الميادين الفكرية المعاصرة وتجزئتها بغرض وضوح الرؤية وإجلاء أغلب الأمور المبهمة، كي تتضح الأزمة الراهنة، وكذا توضيح البعد الفلسفي لكل فكرة والوقوف عند كل غموض أو تناقض صريح كامن وراءها، محاولين كشف الغموض والتناقض الذي ميز الفكر العربي وتقويم النصوص التاريخية المشحونة بجملة من الردود والمنازعات التي شكلت منعطفا هاما في تمزق الفكر العربي المعاصر. في حين ارتأينا استخدام المنهج التحليلي في الفصل الثالث، على سبيل وضع إجراءات منظمة للدراسة من خلال الرجوع إلى تحليل أبرز المحطات التاريخية التي وقف عندها **المرزوقي**، ومن ثم بلوغ الغاية الفلسفية دون استرسال في الجزئيات التي تشتت ذهن القارئ وتبعده عن محور الدراسة التي نحاول مناقشتها، بالرجوع إلى الأحداث الماضية خاصة الفترة الوسيطة التي تعدُّ مرحلة مهمة في فكر الأنموذج الذي نحن بصدد عرضه. أما في الفصل الرابع فقد وظفنا منهجا

تحليليا كمحاولة لإظهار تلك السياقات التاريخية التي برزت لدى الفكر الإنساني وتحليل تلك المحطات الفكرية، حيث وظفنا أهم المفاهيم التي تشكلت لدى الفكر العربي المعاصر المتناسقة مع الموضوع قبل الولوج إلى عمق الدراسة. أخيرا اعتمدنا في الفصل الخامس على المنهج التحليلي محاولين توظيفه داخل كل مرحلة من مراحل عملنا المتواضع، مركزين عليه كونه يُعنى بتحليل وتقييم الظاهرة بشكل معمق، فهو يدرسها من جميع النواحي والأوجه. ومن ثم ينتقل إلى تقديم الحكم النهائي. كما تجدر الإشارة إلى تركيزنا على مفهومين اثنين: العقل والنقد نظرا لكونهما من أكثر المفاهيم تداولا في الخطاب العربي المعاصر دون إهمال المفاهيم المجاورة لهما.

الدراسات السابقة:

إنَّ دراستنا لموضوع أزمة الفكر العربي المعاصر ليست وليدة عهد جديد، فلقد ثبت وجود العديد من الدراسات الفلسفية على حد اختلاف موضوعاتها وتفاوت جهود دارسيها ممن أولوا اهتماما بالغ بما كان لدراسة الموضوع نفسه من وجهاتٍ مختلفة بين العرب والغرب. وسنستعرض جملة من الدراسات التي تم الاستفادة منها مع الإشارة إلى أبرز ملامحها، معلقين عليها مع بيان الفجوة العلمية التي تعالجها الدراسة الحالية. ففي إطار تعاملنا مع إشكالية المفاهيم وصعوبة ضبطها في المجال العربي المعاصر من خلال أنموذج البحث، **أبو يعرب المرزوقي** استرعى انتباهنا العديد من الأمور، من أبرزها الكم الهائل من الدراسات الموجودة في المكتبات والتي تكاد تقارب تلك الأطروحات في ربطها بمسألة المفهوم في أغلب التمظهرات العلمية والتغطيات الأكاديمية من ندوات وملتقيات وغيرها، والتي تحاول أن تواكب الراهن من خلال إعادة قراءة النماذج العربية التي تتناول المفاهيم بشكل مغاير مثل: **الجابري، محمد أركون، طه عبد الرحمان، عبد الله العروي** وغيرهم. فأغلب الدراسات التي

قام بها رواد الفكر العربي المعاصر حاولت معاجلة أهم المفاهيم الدخيلة على العالم العربي على سبيل الذكر لا الحصر. من أبرزها: كتاب "**فقه الفلسفة**" لـ**طه عبد الرحمان**، الذي عالج فيه المفهوم والتأثيل والتقليد للمفاهيم داخل القول الفلسفي إضافة إلى "**العمل الديني وتجديد العقل**" الذي وضع فيه الأصول الإسلامية التي تبعث العالم العربي من جديد نحو إنتاجية المفاهيم وتكاملها وتجديدها. إضافة إلى واضع "**إشكالية المصطلح في الفكر العربي المعاصر**" لـ**علي النملة** والذي عالج فيه الاضطراب في النقل المعاصر للمفهومات، وثمة مجموعة من المؤلفات التي أصدرها المفكر المغربي **كمال عبد اللطيف** ومنها "**مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر**" وكتاب "**معركة المفاهيم**" لـ**عبد الله شريط**. وكتاب "**ما وراء المفاهيم**" لـ**إدريس هاني** الذي حاول فيه الوقوف عند بعض منعطفات الفكر العربي المعاصر بخصوص صناعة المفاهيم وتداولها. كما لا ننسى كتاب "**الأزمة الفكرية المعاصرة**" لـ**طه العلواني** الذي حاول فيه التشخيص للأزمة المعاصرة مع اقتراح علاج لها، إضافة إلى "**أزمة الفكر العربي المعاصر**" لـ**إبراهيم سعفان** سيما مقال بعنوان "**وحدة الديني والفلسفي في مشروع أبي يعرب المرزوقي الحضاري**" للباحثة **حنان فيض الله الحسيني** التي حاولت إظهار الإشكالية القائمة بين الفكر الديني و الفلسفي والتي يؤسس **المرزوقي** من خلال الإصلاح داخل منحنيين الديني والفلسفي وهو كان بمثابة النهوض الحضاري للأمة داخل فلسفته التي يكتسب من خلالها أهمية التوفيق بين الدين والفلسفة.

في حين تناولت الدراسات السابقة، والتي عالجت فكر **المرزوقي** داخل السياق المفاهيمي، فرغم محاولتنا استجلاء أثر بعض الدراسات العلمية والأكاديمية التي تقترب من موضوعنا خاصة بالأخذ بفكر **المرزوقي** كأنموذج لها فإننا قد حصلنا على دراسة جامعية تمثلت في أطروحة دكتوراه في العلوم الإنسانية تخصص فلسفة بعنوان "**نقد العقل في الفكر العربي المعاصر**" للباحثة **حنان لاكلي** من جامعة حسيبة بن بوعلي –شلف–الجزائر للسنة الدراسية **2016/2015**، والتي تضمنت في أحد مباحثها "**أزمة المفهوم في الفكر العربي المعاصر**"

وهو موضوع دراستنا والتي لمسنا فيها إهمالا لنسقية المرزوقي وبالتالي حاولنا في دراستنا تدارك ما غاب في مذكرتها.

صعوبات البحث

بديهي جدا أن تعترض الباحث جملة من الصعوبات، تشكل حجرة عثرة في طريقه، معيقة لمساره في أغلب الأحيان، إلا أنَّ الوقوف دونها بامتلاك الجرأة والتحدي في تسخير أسباب إزاحتها لغرض بلوغ الحقيقة بالاجتهاد، يظهر القيمة الحقيقية للعمل المنجز، ولعل أهمها تجلى في صعوبة الانطلاق التي شكلت لنا عائقا في بداية العمل. كما لا ننسى أن أنموذج الدراسة –**أبو يعرب المرزوقي**–الذي يمتاز بطابعه الموسوعي المعرفي الكبير، وكان عبارة عن تداخل بين مجالات متعددة من المعرفة بدءا من الفلسفة اليونانية وتحديدا المنطق الأرسطي والرياضيات مرورا بالفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامي الوسيط، خاصة أنه اعتمد على أنموذجي ابن تيمية وابن خلدون محاولاً التطرق إلى أغلب فلاسفة الإسلام والرد عليهم مثل **الغزالي** و**ابن رشد**، ليصل بعدها إلى الفكر الغربي وركز على الفكر الألماني، ربما ما ساعده على ذلك هو معرفته للّغة الألمانية وصرامتها. وربما ذلك ما جعلنا نبذل جهدا مضاعفا في محاولة فهمه واستيعاب ما كان يرمي إليه.

آفاق البحث

لا تكاد إشكالية البحث تخرج عن مهمة الفلسفة الرئيسية وهي الربط بين المحدود المتناهي والما بعدي اللامتناهي، مما يؤدي إلى إبداع المفاهيم التي يقف عليها العلم. إذ تعتبر المفاهيم شكلاً من أشكال الانعكاس في العالم وفي العقل لذا فكل تفكير في المفهوم هو تأمل في الأوضاع التي نعيشها لاستيعاب التاريخ الجديد. وفي هذا السياق بدا لنا كمغاربة نحن أولى بضرورة الاطلاع على القراءات والمشاريع النقدية المعاصرة بالمغرب العربي، ولكن ليس من باب التعصب القومي وإنما بهدف معرفة الجديد الذي انتهت إليه مختلف القراءات في حقل الفلسفة العربية المعاصرة وفق آليات ومفاهيم عربية بصيغة غربية، إذ ليس من

الإنصاف إغفال باقي الاجتهادات التي دأب على تأسيسها العديد من المفكرين العرب المعاصرين الذين برزوا في الساحة كنماذج لا يمكن الاستهانة بمواقفها النقدية مثل: **الجابري، أركون، حسن حنفي، العروي، طه عبد الرحمان** وغيرهم. وقد لمسنا التيه الذي ألفته عقولنا فضيعت فرصة التفكير في أغلب الأحيان في المرجعية التاريخية الواقعية والمرجعية النظرية الفلسفية والاجتماعية والسياسية الضابطة والناظمة لمحتوى المفاهيم الجديدة التي نحن مطالبون بمعرفتها. لاسيما تلك اللحظة الفارقة في حياة المفهوم والمتمثلة في كشف تناقضات اللحظة الفاصلة بين لحظتين لحظة التلاشي ولحظة الارتكاس والاضمحلال، لحظة البناء لحظة الإنشاء والتأسيس.

الفصل الأول: في كرونولوجيا المفهوم

المبحث الأول: ماهية المفهوم

المبحث الثاني: المفهوم في تاريخ الفكر

الفصل الأول: في كورونولوجيا المفهوم

المبحث الأول

ماهية المفهوم

إنَّ أولى القضايا التي ينبغي التركيز عليها وضبطها في الفكر الإنساني هي المفهوم، نظرا للمكانة التي يحتلها في الفكر العربي المعاصر، والذي نجد أنه قد ارتبط بمسألة اللغة باعتبارها ماهية بسيطة لقوله تعالى: "**وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا**"[1] فكان مسعى الإنسان لرصد المقارنات بين الأشياء بفهم جزئيات الأمور وضبطها ومع معطياتها وفق خصائصها المشتركة وتزداد قدراته وحاجاته إلى اكتساب مساحة من معلومات أكثر اتساعا مما سبق وهكذا يتسنّى له من خلالها رؤية العالم من حوله قصد تفكيك الرموز المعقدة بشكل دقيق ومقنع. لهذا نصب اهتمامه نحو التجريد الذي يعتبر عملية يتم من خلالها اشتقاق المفاهيم وتصنيفها، والتفلسف الذي شكل مفهوم الوجود الذي يعدّ البداية الأولى للنظر الفلسفي و"**اللحظة التي استيقظ فيها الوعي ليدرك، فيما وراء تعدد الوجود واختلافه، ووحدة الوجود**"[2]، وتلك هي اللّحظة التي انبثقت فيها هذه الطريقة الفلسفية الخالصة في النظر إلى العالم.

1- في دلالة المفهوم:

يعدّ المفهوم القاعدة الأساسية التي تتشكل منها كل الحقول المعرفية وبدونه تكون المعرفة مستحيلة لأن كل نتاجات الثقافة من لغة، أسطورة، فلسفة ومعرفة علمية، تندرج على اختلافها ضمن إشكالية عامة واحدة وتبدو كمجموعة من المحاولات من أجل تحويل العالم السلبي وهو عالم لانطباع المجرد الذي "**يبدو أوّل وهلة إنّ الفكر منحبس فيه، إلى عالم يعبر عنه الفكر. إنّ كل مفاهيم اللغة ليست سوى مفاهيم ابتدائية، أي بدايات موقتة للفكر، وأنَّ العلم نفسه لا يستطيع أنْ يستغني عن مساعدة اللغة، ويلزمه في كل الميادين**"[3]والذي نرى أنَّه ينطلق

---

[1]سورة البقرة، الآية 31.

[2]الطاهر، وعزيز، (**المفاهيم طبيعتها ووظيفتها**)، أرشيف المجالات، http://www.google.com/search?q، تاريخ الزيارة 2019/01/01 12:29.

[3]أنظر، الطاهر، وعزيز، (المفاهيم طبيعتها ووظيفتها)، موقع سابق.

بداية من المفاهيم اللغوية ليصل إلى التخلص منها ويتخذ صورة مفاهيم الفكر الخالصة. تعد المفاهيم الأسطورية أشباه مفاهيم ولكنها تتشكل فيها أنماط متميزة لها دلالتها الخالصة في نظرة الفكر وإنها تقسم الظاهرات وتنفخ فيها الحياة وتجمعها في صورة ثابتة. كما يعدّ المفهوم من المفاهيم التي يعسر كثيرا تحديدها وذلك يعود إلى تعدد معانيه واختلافها كما تدخل عدة اعتبارات فلسفية في تحليله وذلك أيضا شأن الألفاظ المرادفة له[1]،وإذا ما تأملنا في دلالة المفهوم **(Concept)**فإننا نجد أنه يرجع في اللغات الأوروبية إلى الأصل اللاتيني **(Concept us)** والذي يرجع بدوره إلى الفعل **(Concipere)** الذي من معانيه التصور والفهم ، وهنا يحيلنا إلى كونه نتاج ذهني في حين أنَّ النتاج الذهني لا ينتج عنه المفهوم فقط بل ينتج عنه معنى قريب من المفهوم وهو الفكرة **(idée)**وهذه الأخيرة تلتقي مع المفهوم في خاصية أساسية مشتركة تماثله في نوع من التمثل الذهني. فالفكرة على حسب معجم **فولكيي Paul Foulquie(1983/1893)** تنتمي إلى اللغة الشائعة في حين المفهوم ينتمي إلى الفلسفة[2]، ويرى–**الطاهر وعزيز(1925–2013)** –أن المفهوم ينتمي إلى اللغة العالمة لكون العلوم عبارة عن حقول معرفية والتي تتميز بلغتها المفاهيمية، إذ أن الأمر ليس خاصاً بالحقل المعرفي الفلسفي لكن بعض الفلاسفة يعتبرون أن مصدر المفاهيم الفلسفية هي الحقول العلمية. فالمفهوم الذي يقصده **فولكيي** ليس نتاجَ تمثلٍ أو تصوّرٍ فحسب وإنما هو نتاج تصور من نوع يرقى بالفكرة إلى درجة الإصلاح المفاهيمي لتستحيل إلى مفهوم موضوعي لأن الفكرة ذاتية في حين المفهوم موضوعي.

إنَّ الاهتمام بالمفاهيم أهم ما تقف عنده الأبحاث سواء كانت علمية أو اجتماعية أو إنسانية، وهذا راجع إلى الأهمية البالغة التي تلعبها في الحياة اليومية والعلمية من ناحية أنها تضبط التعامل وخاصة في مناحي الحياة الجامعية المتعددة كالمعاجم والكتب المختصة وغيرها. إنّ من أهم ما يتم التركيز عليه في مختلف المجالات هو الفرق بين الكلمة والفكرة و(المفهوم المجرد) والمصطلح والتنوع في استعمالات المفاهيم سواء في الفلسفة العامة أو في

[1]طه، عبد الرحمان، (**المفهوم**)، أرشيف المجالات، http://www.google.com/search?q، تاريخ الزيارة 2019/01/01 في 12:29.

[2] Foulqiée ; P. Et S .Jean ; **dictionnaire de la langue philosophie** ; Paris ;puf ;1968.p.112.

الإبستمولوجية العامة والخاصة[1]، وذلك ما جعلنا نقف عند دلالة المفهوم وضبطه بالرغم من التداخل المعرفي الذي يعرفه مدلول المفهوم ذاته. فالتقارب اللفظي بين الفكرة **(idée)** والمثال**(idéal)**حسب **لوروي** لا يقيد حركية الفكرة ولا ثباتها في مقابل أنّ انضباط المفهوم وثباته بغض الطرف عن الدلالة الفلسفية للمثال ذاته، إذ يكفي بالفلسفة الأفلاطونية ومن خلالها بمعجم الميتافيزيقا بكل شموليته وامتداداته، لتصبح لفظ المثال يدل على الثبات ومن ثم إذا بقينا عند مستوى (التقارب الفونولوجي) اللغوي، سنجد أن الفكرة أقرب إلى المثال **(idéal –idée)**و يعبر **الطيب بوعزة(Bouazza Tayeb) (1967)**عن تحديد **لوروي** للمفهوم وإشارته إلى ثباته ويضيف لتخطي هذا التقارب بين الفكرة والمثال والتوكيد على تحديد دلالي كلاسيكي لمعنى (الفكرة)، حيث إنّ معناها يدلّ على المفهوم لا على المعنى الحالي للفكرة الذي يتحدث عنه **لوروي** ويصف الفكرة بكونها(مرنة) و(متحركة)، فالمفهوم كما يقول **أورو Auroux** هو" **الوحدة الصغرى للتمثل الذهبي (ونقول أيضا في اللغة الكلاسيكية، فكرة idée)**"[2]، فالوارد أن المفهوم ثابت في حين أنّه يشير إلى وجود تقارب بين كل من الفكرة والمثال ليصير المعنى الكلاسيكي للفكرة معادلا لمعنى المفهوم.

هناك تباين في معاني المفهوم عبر تاريخ الفكر الإنساني عموما والعربي خصوصا، هذا ما جعلنا نقترب من دلالاته بصورة معمقة وذلك بهدف الاقتراب ولو بشكل بسيط من الدّقة العلمية والموضوعية التي نتوخاها في البحث. لنقف عند أهم التعاريف التي غلبت على المفهوم، وعليه فكلمة المفهوم في اللغة العربية من الجذر(ف ه م) الدالة على معرفة الشيء لكنّ هذه المعرفة لا تحصل عن طريق القلب، أي أنّ ما يحصل درجة ثالثة من درجات الصيرورة المعرفية وهذه الدرجات هي الإحساس ،الإدراك والفهم[3]،وهذا المعنى الذي أشار إليه ابن منظور بقوله "**معرفتك بالشيء بالقلب، فهمه فهما فهاما، وفهامة علمه وتفهم الكلام، فهمه شيئا بعد شيء**"[4] أي المفهوم في اللغة وهو معرفتك الشيء بالقلب، فهمَه فهمًا وفَهما وفهامة، وفهمت الشيء أي

[1]أنظر، مفتاح، محمد، **المفاهيم معالم**، نحو تأويل واقعي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1999، ص5.
[2]الطيب، بوعزة، (**في مفهوم المفهوم ومحددات المقاربة المفاهمية**)، موقع سابق، ص2.
[3]أنظر، مفتاح، محمد، **مشكلة المفاهيم**، النقاد المعرفي والمثاقفة، (ط1)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2000، ص14.
[4]ابن منظور، محمد، **لسان العرب**، دار الصادر، بيروت، ص343.

عرفته وفهمّتُ فلانا وأفهمته وتفهم الكلام أي فهمه شيئا بعد شيء، ورجل فهمٌ تعني سريع الفهم وأفهمه الأمر وفهمّه إياه أي جعله يفهمه. وقد جاء في المعجم الوسيط (فهِمه فهاما) أي أحسن تصوره وفهمه تعني جاد استعداده للاستنباط، أمّا (الفهمُ) حسن تصور المعنى، والفهم جودة استعداد الذهن للاستنباط، أما المفهوم فهو مجموعة من الصفات والخصائص الموضحة لمعنى كلي ويقابله (المصادق). ويذهب **أبو الحسن الآمدي(Al Amidi)(631/551هـ)**في (الإحكام في أصول الأحكام) إلى تعريف المفهوم على أنَّه "**ما فهم من اللفظ في غير محل النطق**".[1] أما **ابن سينا (Iben Sina)(427/370هـ)** يخضع الشيء لعلمية التالية ليصبح مفهوم، أولا: فتعتبر الأشياء (عوارض) وصفات ويقول: "**بعضها عوارض لا تلزم ذاته لزوما في وجوده، وبعضها عوارض لازمة له في وجوده**" (...) **أما ثانيا: المفهوم يدل على** "**حقيقة ذات الشيء أو أشياء، فذلك هو الدال على الماهية**"[2]، وبالتالي يصبح المفهوم مفهوما عندما ننزع (العوارض) التي لا تلزم الشيء لزوما في وجوده، والحفاظ على (العوارض الذاتية) اللازمة لوجوده، ولفظ الذاتي يشير إلى ذات الشيء ويشمل على المعاني التي تقوم الماهية تصبح (المفهمة) أو (التجريد) هي نزع (العوارض) و(اللواحق المادية)للأشياء مع الإبقاء على الصفات الذاتية. بحيث يكون النزع نزعا جزئيا للواحق وهو الحال في الإدراك، أمّا في حال النزع التام يجرد المادة من كل لواحقها المادية وذلك مثل: (التخيل والتوهم).[3] ويعلل **طه عبد الرحمان (Taha Abderrahmane) (1944م)** على ما جاء به ابن سينا، فقد جرى في العربية اليوم استخدام لفظ (المفهوم) الدلالة عليه في حين أنّ مناطقه العرب أطلقوا عليه (الكلي) أو (المعنى الكلي). وذكر ابن سينا (الوحدة) و(الكثرة) و(العلة) و(المعلول) والتشابه في هذه المعاني ويطلقون عليه اسم المفهوم على فحوى الألفاظ أو ما يفهم منها، والتي هي مجموع الصفات أو الخصائص التي يتكون منها (المعنى العام)، وفي المقابل (المصادق) الذي يعدّ

[1]الآمدي، أبو الحسن، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق، عبد الرزاق العفيفي، المكتب الإسلام للنشر، بيروت، لبنان، ص73.
[2]ابن سينا، **الشفاء المطلق**، مقالة أولى، الفصل الخامس، مراجعة، إبراهيم مدكور، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1953، ص30.
[3]أنظر، ابن سينا، **أحوال النفس**، رسالة في النفس، الفصل الثالث، تحقيق، أحمد فؤاد الافغواني، دار بيبلون، باريس، 1952، ص73.

مجموعة من الأفراد التي يصدق عليها (الكلي)، وبهذا الاعتبار يمكن القول أنَّ المفهوم في استعماله الحديث له مفهوم و(ما صدق)[1].

ورد في القواميس الأجنبية لفظ المفهوم(**Concept**) في اللغات الأوروبية والتي تعود إلى الأصل اللاتيني(**Conceptus**) والتي ترجع بدوره إلى العقل(**Concipere**) الذي من بين معانيه (التصور) و(الفهم)، و(المفهوم) من حيث دلالته. هنا يحيل إلى كونه نتاج تمثل ذهني ويصبح بذلك عبارة عن " **تمثل عقلي عام ومجرد لموضوع ما**"[2]، والملاحظ أنّ اللغة الفرنسية تستعمل ألفاظا مترادفة على العموم، وذلك للدلالة على (المفهوم) أو (المعنى العام) مثل:(**concept notion, idée générale, idée**).والملاحظ أنّ أوّل هذه الألفاظ التي استعملها **روينه ديكارت Rene Descartes (1650/1596)** الذي لم يفرض نفسه إلا عندما وقعت ترجمة لأعماله وأتباعه. فحاول صاحب نقد (العقل الخالص) أنْ يجعل لكل مفردة من الألفاظ المذكورة معنى خاصا بها، والمعرفة عنده إما حدس أو مفهوم (**Begriff**). أمّا (الحدس) فيتعلق بالموضوع مباشرة في حين أنّ المفهوم يتعلق به إلا بكيفية غير مباشرة وهو إمّا تجربي أو خالص. ويسمى المفهوم الخالص وذلك لكونه صادر من الذهن فقط (**Notion**) أمّا المفهوم المركب من عدة معان (**notions**) بحيث يتجاوز إمكانية التجربة فهو المفهوم العقلي (**idée**). وهذه الأخيرة تنتمي إلى اللغة العادية في حين (**concept**) لفظ تقني فلسفي ويصبح ذا معنى مضبوط وأكثر موضوعية. إنّ لفظة (**idée**) تذكر بصور **أفلاطون Platon (347/427 ق.م)** والتي تعدّ مثلا لأفكارنا وموجة في ذاتها خارج عقولنا، وهذا ما منح المصطلح (**notion**) خطوة في اللغة الفلسفية، حتى وإنْ كان ذا دلالة أعمَّ وهذا ما يجعله أكثر غموضا.[3]في حين المعنى العام (**notion**) عند **بول فولكي** الذي اعتبره (المعرفة الأولية)، التي نكونها عن الشيء أما فيما يعني في الفلسفة ضم الخصائص المشتركة الأساسية في الموضوع لينتهي إلى أنَّ هذا المعنى العام (**notion**)هو مرادف للمفهوم (**concept**)[4].

---

[1]أنظر، طه، عبد الرحمان، (**المفهوم**)، موقع سابق.

[2]**Petit Robert Dictionnaire** ; A. Rey p. Robert ; Josette ; R .Debove. (Dictionnaire de la langue française) le ROBERT ; 1985/P356.

[3]أنظر، طه، عبد الرحمان، (**المفهوم**)، موقع سابق.

[4]Foulqiée ; P. Et S .Jean ; **dictionnaire de la langue philosophie** ; Paris ; puf ; 1968 .P.692.

في حين نعطي لكل كلمة مفهوماً ويقابله تمثل رمزي من طبيعة كلامية ليصبح له دلالة عامة ملائمة لكل سلسلة من الموضوعات المشخصة والمالكة لخصائص مشتركة[1].

أما في المعجم الفلسفي **لجميل صليبيا Jamil Saliba (1976/1902)**، والذي يعرف عند المنطقيين "**ما حصل في العقل سواء حصل فيه بالقوة أم بالفعل**"[2] وهو تكرار للمعاني نفسها التي ذكرها **التهانوي**. وقد اتصل المفهوم بسياقات دلالية قريبة إلى حد ما من لفظ المعنى العام الذي يترجم إلى" **(Notion) بالفرنسية، وبالألمانية (Gredanke vorstelling) تستعمل في معناها الضيق المقابل لكلمة (Begriff) التي تعنى المفهوم، بينما في اللغة الإنجليزية لها استعمالات كثيرة ومتنوعة، فعند باركلي مثلا تتعارض مع لفظة (Idea) أي فكرة**"[3]. في حين يعتبر **اندري لالاند André Lalande(1963/1867)** اللفظة على أنها موضوع المعرفة، ومع ذلك فهي لا تحتمل بصفة مطلقة الموضوعات المجردة للمعرفة وحدها وتطبق بصفة خاصة على المفاهيم. في حين تعريف المفهوم هو إرجاعه إلى عقدة من العلاقات بين مفاهيم أخرى غير قابلة للتعريف، فالوصول بالخطاب العلمي إلى مستوى الدّقة يعني أولا تعريف المفاهيم، إلاّ أنه نادرا ما يتم ذلك بواسطة (التعريف الأكسيومي) الذي يتطلب علاقات أرجعت إلى خصائصها الصورية. بيْدَ أنَّ المفاهيمَ الجديدةَ أو "**عندما تكون في بداية نشأتها، يصعب في الغالب تحديد شروط استعمالها تحديدا دقيقا، وتكون إذن مفتوحة وتزداد دقة مع اتساع معرفتنا. وان تطور العلم يجري مع تطور تعريفاته**"[4].

ومن أشهر التعاريف المتداولة للمفهوم وهو أن معناه المنطقي مجموع الصفات والخصائص التي تحدد الموضوعات التي ينطبق عليها اللفظ تحديدا يكفي لتمييزها عن الموضوعات الأخرى، فمثلا مفهوم الإنسان بالمعنى الأرسطي هو أنّه حيوان ناطق وماصدقاته هم أحمد ومحمد وغيرهم.[5] ويصبح المفهوم حسب **أرسطو Aristote(384/322 ق.م)** موجود في الصور المحسوسة لا مفارق لها، فمفهوم (الأفطس) موجود في (الأفطس) ومفهوم الشخصية

---

[1] **Dictionnaire linguistique** ; J. Dubois.ed : Larousse ; 2013 ; p.110.

[2] صليبيا، جميل، **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، الجزء الثاني، بيروت، (د ط)، 1982، ص403.

[3] Lalande ; **A.vocabulaire technique de la philosophie** ; Paris ; puf ; 1968.P.692.

[4] الطاهر، وعزيز، (**المفاهيم طبيعتها ووظيفتها**)، موقع سابق.

[5] أنظر، شلهاوى، حمزة، (**مفهوم المفهوم والفرق بينه وبين المصطلح**)، موقع سابق.

موجود في الإنسان لا مفارق له، لكن ما الفرق بين المفهوم ومحسوسه؟ وهنا يتحول المحسوس (الأشياء) فمثلا الإنسان هو مفهوم المتعدد والكثير طبيعة واحدة و"**يفرزه عم كل كم وكيف وأين ووضع مادي، ثم يجرده عن ذلك بما يصلح أن يقال عن الجميع وهكذا يصبح الإنسان كمفهوم مجردا عن أحواله المتغيرة ومحتفظا فقط بأحواله الثابتة القارة، بحيث يصبح مفهوم الإنسان ينطبق على الجميع أينما كانوا وحيثما وجدوا وكيفما كانوا**"[1].وما يمكننا قوله: إنَّ المفاهيم على طريقتها، فبعدم التعرض للفناء رغم كونها مؤرخة وموقعة ومسماة ومع العلم أنها تخضع لمقتضيات التحديد والتعويض والتحويل التي تعطي للفلسفة تاريخا وكذلك جغرافية. فالمفاهيم لا تتوقف عن التغيير، فإن كانت من إبداع الفيلسوف فإنّها تتغير وتتطور من معنى إلى آخر.

2- <u>المفاهيم في العلوم الإنسانية:</u>

قد يعتبر البعض أنّ ألفاظ العلوم الإنسانية هي في جوهرها مفاهيم جدالية وأنه من جهة أخرى، لا يمكن أن نفرغها من دلالتها الوجدانية ولا أن نحولها إلى ألفاظ ذات معنى دقيق، وقد تكفلت الفلسفة مند ظهورها وتطورها باحتضان جل أنواع التفكير الإنساني ومجمل المواضيع المتعلقة بوجود الإنسان في الكون. هذا ما جعلها تهتم بالعلوم العقلية النظرية كالمنطق والرياضيات من جهة والعلوم العملية كالأخلاق والسياسة إلى جانب نظرية الوجود والطبيعيات. ومع مطلع القرن السابع عشر استقلت بعض العلوم عن موضعها القديم وانفصلت عن أُمِّ العلوم وعن منهجها التأملي وتبنت مناهج جديدة ومغايرة تقوم على الملاحظة والقياس والتجربة، وقد تميزت الرياضيات والعلوم الطبيعية وتعزز مقصدهما العلمي والمعرفي في القرنين الثامن والتاسع عشر، وبدا تأثيرهما على باقي المجالات الأخرى واضحا من خلال محاولة الكثير من العلوم الأخرى خوض التجربة ذاتها في الاستقلال واتباع المناهج العلمية والرياضية. وخاصة تلك التي توصف بكونها مواضيع تخص الإنسان والمجتمع كعلم النفس وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد وغيرها، الأمر الذي أثار وما يزال يثير الكثير من الجدل في إمكانية إعطاء صياغة

[1]فنان، عبد العاطي، (**المفهوم الفلسفي، التحديد الأكاديمي والتوظيف الديداكتيكي**)، 2010/12/30، http://www.anfasse.org، تاريخ الزيارة 2019/01/02 في 12:46.

مفاهيمية موضوعية علمية دقيقة، تتلائم مع الظاهرة الإنسانية والاجتماعية التي كانت في عهد قريب لا تخرج عن إطارها الفلسفي التأملي. إنَّ المفاهيم الأساسية في العلم تتسم بالضرورة في البداية بشيء من الالتباس، ولا يمكن أنْ يحدَّدَ محتواها تحديدا واضحا. إنَّ اختيارها لم يكن تعسفيا، وإنَّما من أجل مالها من علاقات مهمة بالمواد التجريبية التي يمكن أن نصادر على وجودها قبل أن نكون قد عرفناها وبرهنا عليها[1].

إنَّ الفلسفة في أصلها تنطلق من مفاهيم، والمعروف أنَّ إنتاج المفاهيم والاهتمام بها وكذا "**انزياحها والحرص على ضبطها ضبطا دقيقا واضحا متميزا من قبل الفلسفة، يرجع إلى استشعارها خطورة اللغة وانزياحها الدلالي والتباس معانيها**"[2]، ومنه يمكن القول: إنَّ ضرورة التحديد المفاهيمي ترجع بالأساس إلى طبيعة اللغة ذاتها، لهذا ينبغي علينا عند استخدام وسائل تعبيرية أن نحرص على إعطاء المعاني أساسا جديدا تقوم عليه وتوجيهها توجيها أصيلا نحو (البداهات) المكتسبة في الممارسة العلمية وبذلك تثبيت للمعاني الجديدة في اللغة. وهذا ما يؤدي بنا إلى القول أنَّ المفهوم يكتسي أهمية بالغة في الفلسفة ولا يقتصر فقط في كونه أسلوبا لفهم متن النص الفلسفي فقط، بل هو أيضا يخص أسلوبا في التفكير ذاته. بحيث يتطلب ذلك وعيا كافيا للوصول لاستحضار دلالة مفاهيمية أكثر وضوحا لكون المفهوم مثلا يخالف الكلمة، ليس فقط في مستوى الضبط الدلالي الذي يتميز به بل في شموليته أيضا، وهذا ما ينبغي أن نعيه أيضا في عملية تحديد المفهوم وتعريفه. تلك هي جملة من الإجراءات التي يختزلها الفيلسوف **فريديرك كوسطا** في أربعة أساسية وهي ضبط دلالته أي(المرجع) أو (السياق) الذي يحيل عليه ومن ثم ضبط العلاقة أو العلاقات الرابطة بين المفهوم ومرجعه وكذا القواعد التي تسمح باستخدامه واستعماله، فالمفهوم "**لا يوجد أبدا كمعطى مسبق لمذهب فلسفي ما، بل حتى عندما يستخدم مذهب ما ألفاظا واصطلاحات معروفة سابقا، فانه في استخدامه هذا يعيد بناء دلالتها من خلال نشاط تفكيره الفلسفي**"[3]. وذلك فعلا ما تتمايز به مذاهب التفكير وانساق التفلسف واتجاهاته باختلاف جهازها المفاهيمي، فالاختلاف وتمايز الدلالات المعطاة

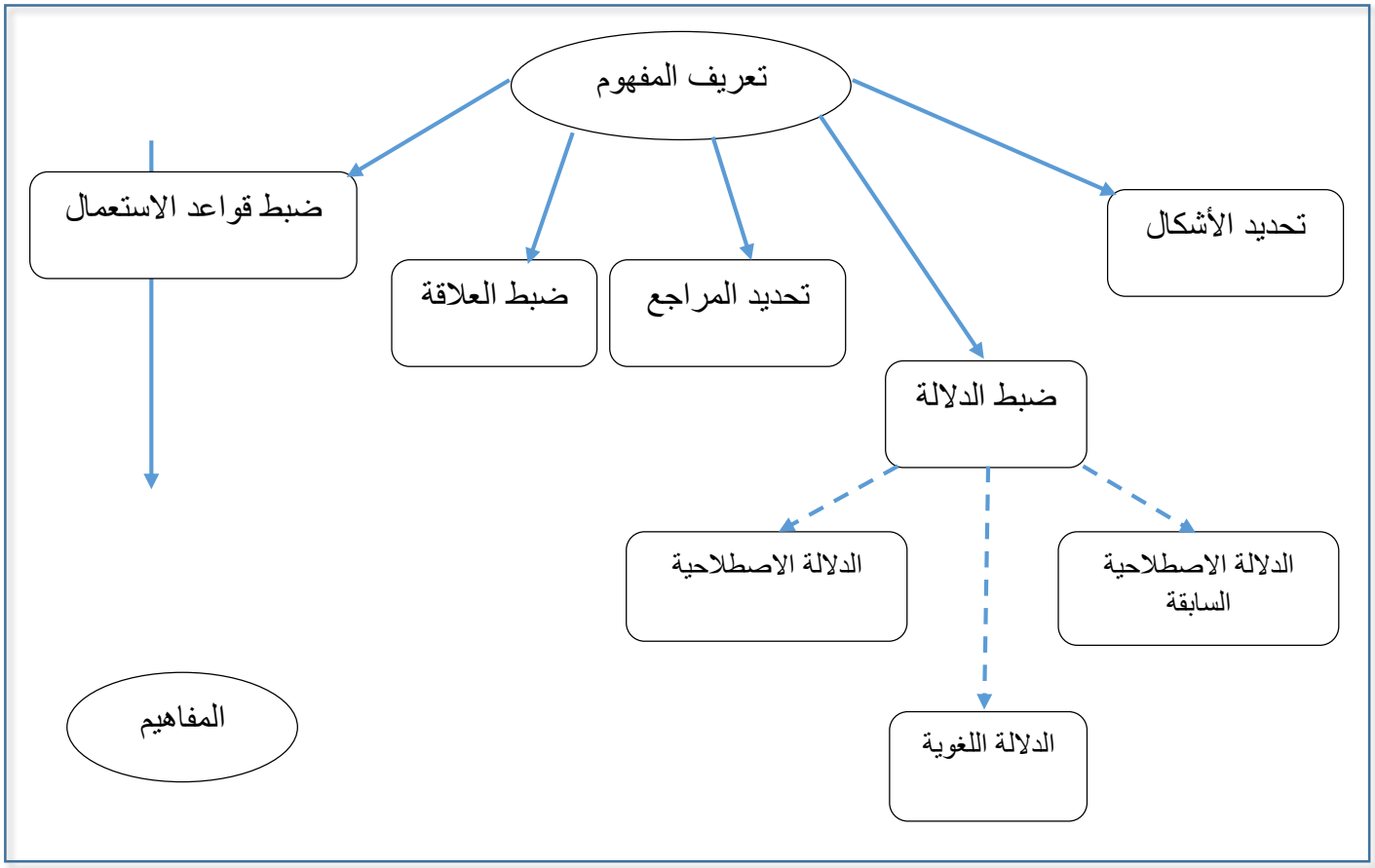
[1]انظر، الطاهر، وعزيز، (**المفاهيم، طبيعتها، ووظيفتها**)، موقع سابق.
[2]الطيب، بوعزة، (**في مفهوم المفهوم ومحددات المقاربة المفاهمية**)، موقع سابق.
[3]الموقع نفسه.

لمكونات هذا الجهاز وذلك فضلا عن الأسلوب الخاص في استثمارها داخل خطاب الفيلسوف ومن ثم الانتقال من مستوى التصور النظري إلى مستوى أجرأته وتطبيقه على نص محدد ينقصه بعض التعديل.

فالمفهوم لا يكون في الغالب صورة صوتية مبتدعة، فمثلا: مفهوم (سوسيولوجي) إن كان فضل ابتداعه كلفظ يعود إلى كونت فهو بذلك تركيب لمفهومين متداولين من قبل (سوسيو) و(لوجي)، أي أنَّ إنتاج المفاهيم هو في الغالب إعادة بناء دلالي لمفاهيم وألفاظ متداولة سابقا، بمعنى أنَّنا لسنا في عملية تكوين المفهوم بل نحن بصدد عملية اختراع لصورة صوتية جديدة وتحديد لدلالتها أو في الغالب أمام عملية استعادة صورة صوتية سابقة أو تحويل صورة صوتية من صيغة فعلية إلى صيغة اسمية، ونصبح هنا أمام تغيير طفيف. كما أنَّ مقاربة مفهوم ما داخل متن فلسفي تتطلب استحضاره داخل نسيجه المفاهيمي ذلك أنه لا يرد منفردا كما لو كان في متن قاموس أو معجم، فهنالك بعض القواميس لا تعزل المفهوم بل تحرص على الإحالة على ما يتصل به من مفاهيم ملحقة به والتي يجب استحضارها لغرض تحديده وتعريفه على نحو أدق وأشمل. وهذا ما يمكن اعتباره استثمارا فكريا يُكسب المنظومة الفلسفية جهازا مفاهيميا ثريا يُعتد به في مختلف الأطروحات والنقاشات المعرفية على تنوعها[1]. لعل خطاطة التي يقترحها الطيب بوعزة لتنظيم عملية المقاربة المفاهيمية توضح ما أشرنا إليه سابقا:

[1]أنظر، الطيب، بوعزة، (**في مفهوم المفهوم ومحددات المقاربة المفاهمية**)، موقع سابق.

خطاطة رقم 01-1 جهاز تنظيم المقاربة المفاهيمية : يمثل هذا الجدول خطاطة المفهوم الفلسفي[1]



[1] الطيب، بوعزة، (**في مفهوم المفهوم ومحددات المقاربة المفاهمية**)، موقع سابق.

المبحث الثاني

المفهوم في تاريخ الفكر

يعتبر المفهوم في حقيقة الأمر مجموعة من المضامين التي تتغير إما عن طريق التخلي أو الإضافة أو التطوير، وهو كلمة مركبة من حروف خالدة لا تهتز، تخترق الزمان عابرة التاريخ والتي تعطي لنا تصوراً يوحي دوما وكأننا أمام مجموعة مفاهيم تنشد الاستمرار والصلابة. كما أنه يتأقلم بالتراكم لا بالتخلي عن الأصل وفي نفس الوقت ينتج مفاهيم أخرى، لذلك ارتأينا الوقوف عند تاريخية المفهوم ومعرفة السياقات التي رافقت المفهوم خلال مسيرته.

1- المفهوم في الفكر اليوناني:

حصد المفهوم نقاشا حول ماهيته في تاريخ الفكر بصفة عامة، وداخل المنظومة الفلسفية بصفة خاصة، وبالغة الأهمية لأن الإدراك يقتضي وجود مفاهيم أو معاني عامة فبدون مفاهيم تستحيل المعرفة وكما قال **الان باديو(Alain Badieou) (1937)**: (نسير نحو الأشياء مسلحين بعلامات) فهو علامة أساسية في التفكير الفلسفي، ومدخلا رئيسيا لتأسيس الخطاب وبدأ الإنسان في الولوج إلى عالم سيميائي متشعب ولكنه واضح وميزته القوة. و(العلامة) في الفكر اليوناني لها قدرة على الفهم الفلسفي حيث طرأ تغيير في معناها الدلالي بشكل مخالف لما عرفت عليه من قبل، وعبر مسارات (العلامة) والإشارة تاريخيا فرضت تواجدها بحتمية أهميتها للبشرية وانتقلت من الشكلية القديمة والإيديولوجيات الدينية في العصور الوسطى إلى العلم الحديث عبر المنطق واللغويات وأخرجت المفهوم من ثباته ليصبح ذات معنى واحد[1].وشكل (القياس اليوناني) إحدى ممارسات الدالة والتي تختلف أنظمتها الخاصة التي تحكم تلك المسيرة وقد حاول رجال هذه الحضارات بلوغ بقصد أو بدونه مفهوم (العلامة) ودلالته البسيطة والتي تهدف إلى ترسيخ المفهوم المعاصر بكل تعقيداته وإشكالاته. إذ أسس

[1] أنظر، الحصناوي، سامي، (**العلامة ومرجعتيها الفلسفية عند اليونان**)، الحوار المتمدن، 2010/09/18، http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=229419&r=0 تاريخ الزيارة 2019/06/12 في 19:58.

الفكر اليوناني عدة نظريات في الفن واللغة والسياسية وكذا الاقتصاد وبرز التنوع الفكري المعقد لمجموعة من الفلاسفة اليونان فمن فكر "**الفيثاغورسيين المعقد إلى جدل السفسطائيين إلى صرامة سقراطSocrate (469-399ق.م) ونظريات أفلاطون في المثل وجمهوريته المثالية وتنظيرات أرسطو في الفن والشعر والخطابة، إلى ما رائية الرواقيين وعشرات الفلاسفة والمدارس المتباينة المناهج**"[1]، فالعقلانية الإغريقية والتي استمرت من **أفلاطون** إلى **أرسطو** والتي كان يدور في فلكها مبدأ وحيد مفاده أن المعرفة هي إمساك بالسبب. فقد كان سلاح **السفسطائيين** هو الكلمة والجملة وصياغتها في طابع يغلب عليه الشكل الزخرفي بعيدا عن المضمون.

وإذا تصفحنا تاريخ الفكر اليوناني المتميز بالفلسفة نظرية والتي احتل فيها المفهوم مكانة كبيرة وشعل المحور الذي دارت حوله الفلسفة مع **السفسطائيين** و**سقراط،** كما أن فلسفة **أفلاطون** ترجع في نهاية التحليل إلى نظرية المفاهيم ومدى ارتباطها واحتوائها على جملة من (العلامات) والأمر نفسه يبدو عند **أرسطو،** وكذلك عند فلسفة **ديكارت** الميكانيكية التي تقوم على نظرية المفاهيم. فالفكر اليوناني قد أعطى الأسبقية للمفاهيم وذلك لكونها نتاج معرفة متطورة تاريخيا كما اعتبرت كنسق منظم لمعالجة معظم الإشكاليات في مجال نظرية المعرفة والميتافيزيقا وغيرها، فقد شكل (مفهوم الوجود) الانطلاقة الأولى للنظر الفلسفي وهي اللحظة التي استيقظ فيها الوعي ليدرك، فيما وراء تعدد الوجود واختلافه، وحدة الوجود، هي كذلك اللحظة التي انبثقت فيها تلكمُ الطريقة الفلسفية الخالصة في النظر إلى العالم. وأصبح من المستحيل الاستغناء عنه، وعمد **السفسطائيون** على عدم أسس الفكر ومعطياته وذلك باعتمادهم على (أسلوب السفسطة) والتي تقتضي التلاعب بالألفاظ وخلط **السفسطائيون** بين المفهوم واللفظ، فعدم يقين الألفاظ يدل على عدم يقين الفكر أي لا حقيقة موضوعية وبالتالي فلا ينبغي البحث عن تراتب المفاهيم وخضوع بعضها لبعض[2]، ليصبح **السفسطائي** لا يراعي علاقات المفهوم وهكذا تتعارض المفاهيم بحكم انعزالها أقوى تعارض. في حين نجد أنه لم يخف على الفلاسفة

[1]الحصناوي، سامي، (**العلامة ومرجعتيها الفلسفية عند اليونان**)، موقع سابق.
[2]أنظر، الطاهر، وعزيز، (**المفاهيم، طبيعتها، ووظيفتها**)، موقع سابق.

قبل **سقراط** بأن (الفروض الفيزيائية) تقتضي العلاقة بين بعض المفاهيم (كالوجود) و(الصيرورة) و(الواحد) و(المتعدد) و(السكون) و(الحركة) وغيرها، فأصبحت الفلسفة منحصرة في البداية على النظر في الطبيعة، ولكن سرعان ما مالت لتصبح جدلا أي علما بالمفاهيم، وطرح سؤال **جديد بشأن العلاقات التي يقيمها علم الطبيعة بين هذه المفاهيم بمعنى هل هي علاقات معقولة؟**

واستغل **السفسطائيون** الإبهام إذ أنهم تغافلوا عن معرفة الشيء والنظر إلى جميع وجوهه، في حين أن **سقراط** أعاد للتصورات العقلية مكانتها وقد سعى إلى تكوين المعاني وتحديد الألفاظ وقد بين العلاقات القائمة بينها وذلك اهتماماً بالمدركات العقلية التي تنشأ من خلالها المعلومات في الذهن بدلا من لزوم اعتماد الحواس، وهو بهذا أقام التواصل بين الأفكار وأعاد للفكر المنطقي حركته وحيويته. أما **أفلاطون** أيقن أن المعنى كان موجودا كمبدأ ملازم لمحاولات التفسير السابقة عند **الايليين** ولدى أتباع **فيثاغوراس (570-495 ق.م)** أو **ديموقريطس(460-370ق.م)**. ولكنه كان أول من أحس بهذا المبدأ كمبدأ وبدلالته وهذا ما أراد أن يقدمه للفلسفة، ففي كتاباته الأخيرة حدد الفرق الحاسم بين فكره وفكر السابقين على **سقراط**، وأقر على أنّهم نظروا إلى (الوجود) وهو في "**صورة موجود منفرد، كنقطة انطلاق مضمونه، أما أفلاطون فقد اعتبره، لأول مرة، كمشكل، اذ لا يتعلق الأمر بأن نعرف كيف ينتظم الوجود وما هو تركيبه وبنيته، بقدر ما يتعلق بالسؤال عن مفهومه وعن دلالة هذا المفهوم**"[1]. ويقصد بالتفسير الحقيقي، التفسير الجدلي القائم على إبراز ما للوجود من دلالة فكرية.

كما أن الحديث عن (المفهوم الفلسفي) وتطوره عبر الزمن يفضي بنا إلى صورته الأولى التي دخل بها في تاريخ الفلسفة أول الأمر كان في صورة سؤال، وظهر عند **سقراط** الذي اعتبره **أرسطو** مكتشف المفهوم العام نمطا (اللامعرفة) أكثر مما هو نمط جديد من المعرفة، وتكمن قيمة المفهوم في فتحه لمنظور جديد يضمن للمعرفة نظرة شمولية جديدة إلى مجموع معقد من

[1] الطاهر، وعزيز، (**المفاهيم، طبيعتها، ووظيفتها**)، موقع سابق.

الأسئلة. ما يبدو أن للمفاهيم الفلسفية حدودٌ صارمةٌ وذلك لأن لها وظائف إجرائية مطردة، والتي قد تكون نوعا ما غامضة وهذا ليس عيبا لأن الخطاب الفلسفي يتشكل في الغالب من مفاهيم متقابلة أو ما يعرف بالأزواج الفلسفية مثل: الذاتي الذي يقابله الموضوعي والنسبي الذي يقابله المطلق. وبهذا تصبح الفلسفة عبارة عن صورة الأزواج التي تتألف منها، وتكشف فلسفة اليونان عن تأثير عدد من الثنائيات التي استمرت إلى يومنا هذا موضوعا للخطاب الفلسفي جميعا والتمييز بين الصواب والخطأ أو الحقيقة والبطلان والذي "**يرتبط بها ارتباطا وثيقا في الفكر اليوناني ثنائيتا الخير والشر، والانسجام والتنافر، كما تأتي بعد ذلك ثنائية المظهر والحقيقة والعقل والمادة، والحرية والضرورة، والفوضى والنظام**"[1].

2- المفهوم في الفلسفة الإسلامية:

بات من الواضح معرفة الاستطلاعات الفكرية لحقيقة المفهوم وما يلازم تطوره إذ أنه يدخل إلى الفلسفة من اللغة العادية، وقد يوجد مفهوم لا يقبل أي إرجاع إلى الاستعمال العادي فوضعه أو وجوده راجع تماما إلى الفلسفة. لذا لابد من إدراج تاريخ الفلسفة بغرض بلوغ التطور التاريخي للمفهوم، فالتحرك في تاريخ الفلسفة وبلوغ تطور الأقوال في ماهيتها لغرض" **تسويغ النتيجة التي نستخلصها لأنفسنا، إلا أننا في حدود ذلك سنختصر الطريق ونتوقف فقط في الفلسفة الإسلامية عند تعريف الكندي للفلسفة، لما فيه من دلالات بالغة بالنسبة الينا نحن الناطقين بلغة الضاد والساعين لجعل الفلسفة تنطق من جديد بلغتنا**"[2].نجد أن التراث العربي الإسلامي قد اهتم بالمفاهيم وذلك راجع إلى انتشار كم هائل من معاجم المصطلحات في تلك الآونة ،نذكر منها على سبيل الذكر (الزينة في الكلمات الإسلامية العربية) لـ**أبي حاتم أحمد بن حمدان الرازي**، (مفاتيح العلوم)لـ**محمد بن أحمد الخوارزمي**، (التعريفات) لـ**أبي علي بن محمد الجرجاني**، (الكليات) لـ**أبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي**، (كشاف اصطلاحات الفنون)لـ**محمد على الفاروقي التهانوي**، والعديد من المعاجم التي ظلت قائمة

[1] الطاهر، وعزيز، (**المفاهيم، طبيعتها، ووظيفتها**)، موقع سابق.
[2] ناصيف، نصار، (**في ماهية الفلسفة وضرورتها**)، مجلة المستقبل العربي، مركز الدراسات الوحدة العربية، (نسخة الكترونية)، تم الاطلاع في 2019/05/21، 16:00، http://www.google.com/search?q

وبارزت في الثقافة الإسلامية[1]. ويذهب **الكندي Al kindi (873/805م)** في مطلع كتابه إلى (المعتصم بالله في الفلسفة الأولى)، والذي اعتبر أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأشرفها مرتبة هي صناعة الفلسفة، التي حاول فيها تحديد ما يعرف بـ (علم الأشياء) بحقائقها بقدر طاقة الإنسان، إذ أنَّ غاية الفيلسوف في عمله هي إصابة الحق وفي عمله العمل بالحق وهو بهذا قد رسم معالم الفكر.

قد ثبت **الكندي** (دعائم الفلسفة) من خلال رؤية واسعة لماهيتها، ويجري تعريفه للفلسفة الذي جاء على خطوتين، الأولى يسعى فيها إلى إظهار الفلسفة من حيث الانتماء إلى عالم الجهد الإنتاجي المنظم الذي يتميز به الإنسان وعدم انتمائها إلى (عالم الوحي) أو (عالم الإلهام) أو (عالم الخواطر) أو (عالم النشاطات) غير المنتجة بلا أصول أو قواعد، وبهذا فقد أعلى من شأن الفلسفة وأكد على خصائصها التي تبرز في جوهريتها الكلية. أما في الخطوة الثانية التي يؤكد أن طاقة الإنسان وما تختزنه من قدرات لتصبح المسألة في نظر **الكندي** هي مسألة على الإنتاج المنظم، وتليها مسألة الطبيعة الخاصة للإنتاج الفلسفي، ومهم جدا الدفاع عن "**شرعية الفلسفة والدعوة الى الاشتغال بها. ولكن إذا كانت الفلسفة من عالم الصناعات الإنسانية، فما هو بالضبط موضوعها؟ وكيف تتناوله؟ جوابا عن هذا السؤال يأتي حد الفلسفة بأنها علم الأشياء بحقائقها**"[2]. كما جاء على لسان **الكندي** حينما أراد أن يلزم خصومه اعترافا بوجوب اقتناء علم الفلسفة "**هم إما يقولوا إنَّ طلبها واجب، فيجب عليهم، إذن أن يطلبونها، وإمَّا أن يقولوا إن طلبها غير واجب، فيتحتم عليهم تقديم الدليل على رأيهم، وهذا الدليل لابد لهم أن يلتمسوه من الفلسفة التي هي علم الأشياء بحقائقها**"[3]، في ظل هاتين الخطوتين استطاع **الكندي** أن يوفق في تعريفه بين أهداف الفلسفة النظرية والتي تتمثل في تكوين أحكام عقلية المطابقة لحقيقة الشيء، أما الأخرى علمية والتي تتوفر في سلوك الفيلسوف وذلك بالتزامه بالقيم الأخلاقية الحقة ووفقا للعمل العملي، ولم يهتم بالتمييز بين العلم والفلسفة وهو

[1]أنظر، حنش، أدهم محمد، **الخط العربي وحدود المصطلح الفني**، دار الوفاء للطباعة والنشر، الكويت، (ط1)، 2008، ص26.
[2]ناصيف، نصار، **(في ماهية الفلسفة وضرورتها)**، موقع سابق.
[3]يعقوب، بن إسحاق، الكندي، **(الفلسفة الأولى، من رسائل الكندي الفلسفية)**، تحقيق: أبو ريده، محمد الهادي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1978، ص9.

يميل إلى نوع من الترادف بين كل من العلم والفلسفة وذلك بوصفهما حصيلة لنشاط العقل حيث يعرف العلم على أنه وجدان الأشياء بحقائقها. يعرف العقل بأنه (جوهر بسيط) مدرك للأشياء بحقائقها وهنا نصبح أمام موضوع واحد للعقل والعلم والفلسفة.

لقد علق **ناصيف نصار (Nacif Nessar) (1940)**إلى ارتباط العلوم وتداخلها وإذا استقل كل علم بنفسه فإما أن تزول الفلسفة وإما أن تبحث عن موضوعها الخاص خارجا عن مصطلح العلم، وهذا بالضبط ما أنتجه تطور العلوم في الأزمنة الحديثة وصولا إلى أيامنا، فانه يتعين "**علينا بعد أن اتخذ العلم معنى وضعيا دقيقا، وانفصلت العلوم تباعا عن الفلسفة، أن نعيد بناء العلاقات الجدلية بين العلم والفلسفة، بالرجوع إلى مفهوم المعرفة الذي هو أوسع من مفهوم العلم، واتخاذ المعرفة بكل أنواعها موضوعا للسؤال والتفكير**"[1]، لتصبح المعرفة عموما، وفي كل نوع من أنواعها خصوصا لا يستغرق ماهية الفلسفة، كون الإنسان يتطلع بعقله إلى أجوبة عن أسئلة تتجاوز نطاق (العلوم الوضعية) كما هو معروف في تاريخ الفلسفة. تلك الأسئلة القصوى المتعلقة بالإنسان والعالم والتي لابد أن يكون التعاطي معها جزءا لا يتجزأ من ماهية الفلسفة، وبهذا تصبح المعرفة كسائر الوظائف الفكرية الكبرى التي تسكنها قوة تكوينية وليست مجرد (قوة محاكية). وهذا صحيح بالنسبة إلى مختلف ضروب المعرفة التي هي وجهات نظر يشكل كل واحد منها جانبا خاصا من الواقع، إذ لا ينبغي أن نرى فيها أنماطا مختلفة يتخذها واقع في ذاته ليتجلى للفكر وإنما طرقٌ يتبعها الفكر "**فالمفهوم لا يكتفي بالتحليق فوق عالم الموضوعات ليعكس كثرتها، فالفكر يدخل الوحدة على الأشياء بواسطة عمل تلقائي حسب معاييره، ففي كل مفهوم تسود إرادة توحيد المعرفة**"[2].

3- <u>المفهوم في الفلسفة الغربية:</u>

اتسم التفكير الفلسفي مند القديم بـ(العقلانية) التي كانت تشجع على (النقد) الذي يعكس حرية الفكر وتداول النقاش، وهذا الفكر كان مع الفلسفة اليونانية بيد أنه غاب في العصور الوسطى الأوروبية وأعيد اكتشافه مع عصر النهضة التي ارتبط مجالها بالثورة على رجال الكنيسة،

[1]ناصيف، نصار، (**في ماهية الفلسفة وضرورتها**)، موقع سابق.
[2]الطاهر، وعزيز، (**المفاهيم، طبيعتها، ووظيفتها**)، موقع سابق.

ولعل **ديكارت** من الذين ركزوا على (القدرات العقلية) للإنسان وقام بتأسيس المذهب العقلي ليصبح وقتها أباً للفلسفة الحديثة، ذلك لأنه أعطى تصورا دقيقا لماهيتها، وأكد على النقد لأنه يقع ضمن السياقات المفاهيمية البارزة التي ساهمت بشكل واضح في سير الفكر الإنساني نحو بلوغ الحقيقة. مع تطور الفكر وتحديدا مع الفلسفة الغربية الحديثة بات من الضروري القول إنه لم يعد من الممكن بعد **كانط** على الخصوص أن نصف المعرفة بأنها جزء من الوجود أو نسخة منه. بل أصبحنا نعتبر أن وظيفة المعرفة هي أن تبني الموضوع ويمكن أن نقول بأن أهم مكتسبات (نقد العقل الخالص)هو أنه "**صاغ مشكلة العلاقة بين المفهوم والموضوع في ألفاظ جديدة تماما، فمن نسخة بعيدة وباهتة من واقع مطلق وجوهري يصبح افتراضا سابقا على التجربة وبالتالي شرطا لإمكانية موضوعاتها**"[1]، إذ وجدت له صفة متفاوتة الحضور في الممارسة الفلسفية السابقة، إضافة إلى صفة جوهرية و أصبح (النقد) صفة ملازمة للعقلانية الفلسفية معه وبعده سواء أكان موضوعها المعرفة "**عموما أو أحد أنماط إنتاجها، أم كان العمل عموما أو أحد أشكاله. كما صار مفهومه للنقد أي البحث عن شروط إمكان المعرفة العلمية والعمل الأخلاقي علامة فارقة في تطور الفلسفة**"[2].بالتالي يصبح النقد أهم الركائز التي تبني الفلسفة ويحقق مقرا يحوي كبرى المعاني والدلالات في اللحظة الفلسفية المعاصرة التي تصاعدت مع المناخ المشغول بأفكار **نيتشه(Friedrich Nietzsche) (1844-1900)**و**برغسون(Henri Bergson) (1859-1941)**و**هيدغر Martin) Heidegger) (1889-1976)**وأصوات تنادي بالخطاب الفلسفي الذي من آلياته وأساليبه المفاهيمية التجريبية الباردة ليعانق أسلوب الخطاب الأدبي الشعري أصواتا أخرى التي ترفض فلسفات المفهوم.

في حين يعترف البعض بضرورة تحديد الخطاب الفلسفي وأنظمته داخل التفكير والكتابة والذي يؤكد قيمته وضرورته للخطاب الفلسفي، فالمفهوم لم يعترف به وقد رفض من قبل مجموعة من الفلسفات ولكن سرعان ما تم رد اعتباره وذلك نظرا لأهميته في الفكر الفلسفي، وفي هذا

[1]لاكلي، حنان، (**نقد العقل في الفكر العربي المعاصر-أبو يعرب المرزوقي أنموذجا-**)، عبد القادر بوعرفة، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة حسيبة بن بوعلي-الشلف-، 2015، ص8.
[2]ناصيف، نصار، (**في ماهية الفلسفة وضرورتها**)، موقع سابق.

السياق رأى **باركلي(George Berkeley) (1685-1753)**أن للمفهوم منبع لكل وهم وكل خطأ وأكثر مما هو مصدر مستقل للمعرفة، "**فالمفاهيم كلها، بالأخص منها الرياضيات والفيزياء الرياضية، ليست سبلا موصلة إلى الواقع والحقيقة وجوهر الأشياء، وإنما منعرجات تبعد عنها**"[1]. فالتوجه الفلسفي المعاصر أصبح لا يستهجن بـ(الانزياح الدلالي) الذي يسم اللغة وإنما على العكس يستهجن ضبطه، لأن تحديد الدلالة إفقار للغة لا اغناء له حيث أن المناداة بلغة شبيهة باللغة الرياضية من حيث الضبط الدلالي عند **فتجنشطين Ludwig) Wittgenstein) (1889-1951)** وراسل**(Bertrand Russell) (1872-1970)**، وفي القديم كان عند **لايبنز(Wilhelm Leibniz (1646-1716)**، والتي يمكن اعتبارها إخلالا بالروح الفلسفي وإفقارا له، وكان من "**شروط التفكير الفلسفي ودواعيه هذا الالتباس الدلالي والحراك السيمانطيقي الذي يسم الوجود اللغوي، بل إن التعدد والتعارض الدلالي الذي يسم ألفاظ اللغة هو معطى أخذ يعاد إليه الاعتبار مع الفلسفة المعاصرة**"[2]. فمثلا **برغسون** اعتبر أن الميتافيزيقا علم يتوق إلى الاستغناء عن الرموز ولا ننسى كل ما ليس سوى رمز ونتخلص من خضوعنا للغة الألفاظ ولغة الصور والتمثيلات المكانية وبها نستطيع أن نلمس الواقع الحقيقي. فالتقسيمات التي تدخلها على الواقع رمزية اللغة و(المفهوم المجرد)، وإن بدت لنا ضرورية ولا مناص منها ليست كذلك بمعنى المعرفة الخالصة وإنما العمل فقط. إذ أن الإنسان لا يستطيع أن يصنع شيئا بالعالم إلا إذا جزأه إلى ميادين وموضوعات خاصة من أجل العمل وينبغي هنا أن نفهم العالم بحدسنا وأن نخلصه من كل تقطيعات (التجريد).

إن مد الحياة لا تلتقطه عيون الشبكة التي تنصبها له مفاهيمنا التجريبية والنظرية، التي يلفت من خلالها لكي ينساب في مكان أبعد فهو يسخر من كل تصنيفاتنا بواسطة المفاهيم. لهذا وجب أن نكتشف الفلسفة بين سطور خطاب عاجز بطبيعته عن تبليغ القصد، فالفلسفة لا يمكن أن تكون، حسب تعبير **برغسون**، إلا مجهودا من أجل الذوبان في الكل، ولكن الملاحظ أن المنهاج الذي اتبعه **برغسون** نفسه لا يتطابق إلا من بعيد جدا مع ما يقترحه، وذلك لأن

[1]الطاهر، وعزيز، (**المفاهيم، طبيعتها، ووظيفتها**)، موقع سابق.
[2]الطيب، بوعزة، (**في مفهوم المفهوم ومحددات المقاربة المفاهيمية**)، موقع سابق.

مكانة الفيلسوف وأهميته تبرز من خلال إبداعه وإنشائه لمفاهيم جديدة. في حين ينفي أصحاب (الوضعية المنطقية) عن المفهوم كل محتوى معرفي، ولا يقرون له إلا بوظيفة تنظيمية واعتبر "**كارناب، تبعا لفتجنشتين، أن الفلسفة ليست سوى توضيح لتركيب ودلالة اللغة الموضوعية. وما مفاهيمها إلا مفاهيم تصورية، هي إذا ما قابلناها بالمفاهيم الطبيعية في اللغة الموضوعية، أشباه المفاهيم**"[1]، فكل من **برغسون** و**هيدغر** استهانا بالمفهوم وحاولا كلا منهما الإقلال من قيمته وضرورته. في حين أن ثمة مواقف أخرى تذهب في تقدير وتوكيد ضرورته للتفكير الفلسفي إلى حد القول أنه، لا فلسفة إلا فلسفة عن المفهوم كما يقول **كوسوطا**، لأن الفلسفة أصلا ماهي إلا إعادة تفكير وتعريف للمفهوم وأن المهمة الأساسية للفلسفة هي أساس "**إبداع المفاهيم –كما يقول دولوز وغاتاري–وأن المفهمة من المهام الفلسفية الأساسية، وأن المهمة التي بها تتحقق الفلسفة وتكون أو لا تكون هي عملية الصياغة المفاهيمية، أي حضور المفهوم والمفهمة أو غيابهما من الممارسة الفلسفية**"[2].

إنَّ استبعاد المفهوم في حد ذاته ابتعاد عن الفلسفة ذاتها، لذا وجب الاشتغال عليه ليس باعتباره أسلوبا منهجيا لدراسة المتن الفلسفي وقراءته فحسب. بل لأنه أسلوبٌ للتفكير الفلسفي ذاته، ذلك لأن الفلسفة هي تفكير في المفاهيم بها، وهذا ما أكده **جيل دولوز** حينما قدم أطروحات فلسفية تتأسس على إشكالية تعنى بتحليل معنى المفهوم داخل الحقل الفلسفي متخذة بذلك شكلا استثنائيا، فلم تعد الفلسفة "**معرفة المبادئ الأولى، ذلك التعريف الإغريقي الأرسطي، الذي لم تزحزحه أعتى ثورات العقل وانعطافاته الكبرى**"[3]، وما فعله **دولوز** هو كسر اللوحة التي تتطلب إعادة شاملة لتاريخ الفلسفة واختار أسماء من **بيكون(Francis Bacon) (1561-1626)**إلى **سبينوزا(Baruch Spinoza) (1632-1677)**، ومن **كانط** إلى **نيتشه، برغسون**، مرورا بـ **لايبينتز**، ليصل عند معاصره وصديقه **ميشيل فوكو Michel) Foucault) (1926-1984)**.تجلت مهمة هذه القراءة في تحويل المفاهيم الرئيسية لهؤلاء

[1]الطاهر، وعزيز، (**المفاهيم، طبيعتها، ووظيفتها**)، موقع سابق.
[2]الطيب، بوعزة، (**في مفهوم المفهوم ومحددات المقاربة المفاهيمية**)، موقع سابق.
[3]دولوز، جيل، غتاري، فليكس، **ماهي الفلسفة؟**، ترجمة، صفدي، مطاع، المركز الانماء القومي، بيروت-المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، (ط1)، 1997، ص5.

الفلاسفة إلى (أفاهيم)، بمعنى إظهار نسبيتها، وخروجها دائما على مبدأ الوحدة الذي تدعيه. فمحاولته التي تحمل رؤية خالصة لمهمة الفيلسوف وحقيقة (الماهية) التي يشتغل عليها في مجال الفكر، ويوضح **زهير خويلدي** أن كل الفلاسفة انفكوا منذ ما قبل **السقراطيين** و**الحكماء السبعة** وهذا ليس سوى نفض الغبار عنه وتسليط الضوء عليه، لأن الفلسفة كانت وما تزال هي (إبداع المفاهيم).

يمكن القول أنَّ كل الفلاسفة اشتغلوا في حقل إبداع المفاهيم وقد استعانوا بـ"**الجدة والريادة في الفلسفة تقاس بالتغيير الذي يطرأ على المفاهيم، فكل الأنساق الفلسفية تميزت واختلفت باختلاف المعاني المعطاة للمفاهيم الجديدة التي أبدعها أصحابها، فسقراط مثلا هذا الذي لم يكتب –كما قال ديريدا(Jacques Derrida) (1930–2004)–هو أبدع مفهوم (Concept) عندما تساءل عن مفهوم الفضيلة ما هو؟ .. كما أبدع ديكارت مفهوم الكوجيتو في الفلسفة الحديثة**"[1]. بهذا قد أعطى سياقا جديدا يكاد يخالف معظم السياقات التي كانت في الفلسفات القديمة ولقد تميز فعل التفلسف في السياق الثقافي الغربي كما هو معلوم منذ **سقراط** بنزوعه نحو (الحد الماهوي)، حيث كان مشدودا نحو الصناعة المفاهيمية بما هي اشتغال (سيمانطيقي)الذي يطلب المعنى ويشدد في نقد الاستعمال الدلالي الشائع، وقد أثمر "**هذا الاشتغال إرثا ضخما في المفاهيم الفلسفية حتى أن الفلاسفة أصبحوا يتمايزون ليس فقط بأفكار ورؤى، بل أيضا بنوع الدلالات التي يعطونها للمفاهيم التي يتوسلونها للتفكير**"[2]وليس هذا فحسب بل كان البعض منهم، يحرص على إفراغ المفهوم من (مدلوله) ليؤدي معنى يشد به على نحو مغاير تماما ليس للاستعمال الشائع فحسب وإنما حتى للسائد في الحقل الفلسفي ذاته. في حين اعتبر أن الفلسفة ليست مجرد (فن تشكيل) و(ابتكار) و(صنع المفاهيم) لكونها ليست أشكالا أو اكتشافات أو مواد مصنوعة. فالفلسفة وبتدقيق أكبر تعتبر الحقل المعرفي القائم على (إبداع المفاهيم) وغيرت وظيفتها، وأصبحت تقوم بإنتاج المفاهيم

[1]زهير، خويلدي، (**توقيع دولوز لمفهوم الفلسفة كإبداع**)، http//elaph.com/Web/ElaphLiterature/2007/5/237591.htm، تاريخ الزيارة 2019/05/23 في 13:34

[2]الطيب، بوعزة، (**الفلسفة وصناعة المفاهيم، بين أزمة المعنى والانشغال بإنتاجه وتوليده**)، http//aawsat.com/home/article، تاريخ الزيارة 2019/05/25 في 16:43

وأنها لم تبق تأملا ولا تفكيرا ولا تواصلا، حتى في اعتقادها تارة أنها هذا وتارة أنها ذاك، فكل ميدان من القدرة "**على توليد أوهامه الذاتية والتستر وراء ضباب يرسله خصيصا لذلك. ليست تأملا، لأن التأملات هي الأشياء ذاتها من حيث أنها ينظر إليها إبداعات مفاهيمها الخاصة**"[1]والتي ليست تفكيرا في حاجة إلى الفلسفة للتفكير في أي شيء كان، وإن تجربة التأمل عند **دولوز** تميل نوعا ما إلى الميتافيزيقا والتي تبتعد في أصلها عن الواقع، ويرى **الطيب بوعزة** في هذا الصدد "**لم تعد الفلسفة مع دولوز بحثا عن الحقيقة ولا ابداعا لرؤى حول العالم، وإنما إبداع مفاهيم**"[2].

إلى جانب ذلك فقد اتخذ الفيلسوف موضعه في مشروع **دولوز** وربط قيمته بالمفهوم على حد قوله (ما قيمته إن لم يبدع مفهوما، لم يبدع مفاهيمه؟)، بحيث يعتبره جوهر الفلسفة وروحها التي لا يمكن الاستغناء عنها في عصر من العصور وهو صديق للحكمة وصادق في بحثه عن الحقيقة، وهو بذلك يسعى إلى إزاحة الصعوبات التي تواجه في عصره وواقعه وكما أسماه **دولوز** بـ (مسطح المحايثة) والتي ليست مفهوما وذلك لأنها منفتحة باستمرار انفتاحا مطردا يمنع يكون شخصيتها المفهومية. فهي ليست إلا الوسط الذي تجري فيه حركات الفكر المتناهية بسرعة غير متناهية والفلسفة تفترض (مسطح المحايثة) بحسب **دولوز** والتي تأسس المفهوم يتوقف عليها حيث يتم إنشاؤه داخل علاقة فلسفية وباستطاعته الانتشار عبر حكم وأديان والتي تقتضي وجهة نظر يقتضي إمكانية نفسها. تلك المفاهيم التي لازمت **دولوز** إلى جانب مفهومي الصداقة والرأي لكي تولد الفلسفة كان لابد من التقاء بين الوسط الإغريقي ومسطح من (محايثة الفكر)، والذي "**كان لا بد من ربط حركتين مختلفتين للانتشال الإقليمي، إحداهما نسبية تعمل سلفا داخل المحايثة والأخرى مطلقة. كما كان على الانتشال الإقليمي المطلق لمسطح الفكر، أن يطابق أو يقترن مباشرة بالاستقرار الإقليمي النسبي للمجتمع الإغريقي**"[3]، فكان لابد من الالتقاء بـ (الصديق) والذي يقصد به الفكر، وهذا باختصار سبب لنشأة الفلسفة وهو سبب تركيبي واحتمالي لهذا التقاء ربط. ففي هذا يؤكد على ارتباط الفيلسوف بالوطن بحيث إنه

[1]دولوز، جيل، غتاري، فليكس، **ماهي الفلسفة؟**، مرجع سابق، ص31.
[2]الطيب، بوعزة، (**الفلسفة وصناعة المفاهيم، بين أزمة المعنى والانشغال بإنتاجه وتوليده**)، موقع سابق.
[3]دولوز، جيل، غتاري، فليكس، **ماهي الفلسفة؟**، مرجع سابق، ص106.

يستسيغ أهمية كينونته التي لا فكاك منها بالفكر. فالمفهوم بحسبه ذلك (الكل المركب) الذي يتولد وفقا لمكوناته في إطار المحيط والبيئة المعرفية التي ينشأ منها، وفي الوقت نفسه يرفض التشبث بالمفهوم لأنه يعتبره (كلية شاملة) خارج الإشكاليات التي يتعرض لها في المقابل إذا كان بعضها. وما يزال **أفلاطونيا** أو **ديكارتيا** أو **كانطيا** اليوم وهذا راجع إلى تصور المفاهيم لأولئك الفلاسفة والتي يمكنها العودة إلى فعاليتها داخل مشكلاتنا، حيث يمكننا أن نستوحي منها المفاهيم التي ينبغي إبداعها بحيث لا يعني طرح تلك المفاهيم نفسها على (النقد) و(نقد النقد)، وبالتالي يمكن (للجسم الفلسفي) أن ينمو محافظا على وحدته من خلال تنوعه، كما يكتسب منها أسئلته ذاتها.

شكلت مسألة (إبداعية المفهوم) في الفكر الغربي منعطفا جديدا مع **دولوز**، والذي لا يزال مواصلا مساراته نحو محاولات الإبداع والإنتاج الفلسفي في جل توجهاته. كما عبر عن ماهية الفلسفة، واعتبر أن الغرب قد استطاع أن يكشف "**هذه الإبداعية بعد أن تحرر من سلطة المفارقة الغيبية وانخرط في تشكيل مدارات التحليق لمفاهيم، لكنه جرب أراضي كثيرة ليحط بحمله عليها. وانتكست حميته تلك من أرضية إلى أخرى، ووجد للانتكاسات ترياق القطائع المعرفية**"[1]، في مقابل فقد بات الفكر العربي يعاقر كل مدى حتى وإن لم يكن ذلك من أصول شواغله الموضوعية ليعانق بذلك كل المشاريع ويدنو من كل المفاهيم ويغامر في كل تجريب، غير أن مشكلته الكبرى تجلت في كونه "**ضحية تمثلات تفوق واقعه ومتوقعه. إنه يتعالى بالفكر حيث يتدنى في الممارسة. لم ننتج حلولا من فكرنا، لأننا لم ننتم بفكرنا للمكان. لم نمارس التفكير بهتك المفاهيم وإعادة بنائها على أسس ذلك الانتماء للموضوع، فكانت حيرتنا إزاء الواقع والمتوقع. فشلنا في نحت المفاهيم كما فشلنا في تكريس مشاريع النهضة كما فشلنا في مقاربة المستقبل**"[2]، فالفكر العربي لا يزال يتخبط في ظل (ذبذبة مفاهيمية) معقدة التي تتراوح بين مكتسبات الوافد وأصالة الموروث وهذا ما أسقط الأمة العربية داخل الأزمة والنكوص بدلا من تحقيق بناء تراكمي ومعرفي جاد.

---

[1] دولوز، جيل، غتاري، فليكس، **ماهي الفلسفة؟**، مرجع سابق، ص16.
[2] هاني، ادريس، **ما وراء المفاهيم، من شواغل الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص.15

4- المفهوم في الفكر العربي المعاصر:

إن الكم الهائل من المفاهيم والمصطلحات التي شغلت المنظومة الفكرية العربية المعاصرة، والتي تختلف وتتباين من حيث (المنعطفات الأيديولوجية) والمدارس الفكرية التي وردت منها علاوة على ذلك المعطيات الذاتية أو الموضوعية التي ساهمت في تكوينها. إلا أن الوقوف عند بعض هذه المفاهيم وتطبيقاتها التي شكلت ولا تزال تشكل أهم (شواغل الفكر العربي المعاصر)، فالفكر أدرك من خلال ممارسات نخبه ومشاريعهم وخطورة المفاهيم وأزمتها في الثقافة العربية إلا أن ندرتها وشحتها داخل الوسط العربي والذي نتج عنه توظيف خاطئ ومزيف للمفاهيم الكبرى، الأمر الذي ولد حيرة في قلب الفكر العربي وأصبح ممارسة (أيديولوجية زائفة) بامتياز. وبالتالي أصبحت من أكبر المفارقات التي تواجه الفكر العربي المعاصر في (صناعة المفاهيم) ذلك أنَّ أغلب النخب العربية أصبحت تعيش على وتيرة واحدة، في ظل التدافع والتنافس في مجال البحث عن انتاج معرفي دون مراعاة لأدواته المفاهيمية، وهذا ما يقتضي تداولا ناجعا للمفاهيم فهي أشبه ببضائع تستهلك في سوق النخب الذين "**استغلوا سلطة المفاهيم لتمرير أفكار لا ترتفع إلى قامة تلك المفاهيم نفسها. وربما وقفنا على ما بعد تلك المفاهيم على مضامين ومقاصد، كانت هي السبب في فساد الحياة الثقافية وواحدة من معيقات تطور الفكر ولطافة النظر في هذا المجال**"[1] حيث مارس المفكرون العرب نقدهم داخل حِيَزٍ التي تبدأ بالمعرفة لتمر عبر مشاريع النهضة والتغيير بلوغا إلى تفكر المستقبل. وفي كل حيز منها تركوا بصمات هذا (الاستعمال المؤدلج) لمفاهيم لم تأخذ نصيبها من الرسوخ في بنية ثقافية تجنح للتسطيح وسرعة النظر، ليقع الباحث أمام حيرة في المنظومة الفكرية التي ينقسم روادها بين التهجير الاصطلاحي الذي ورد في أغلب الترجمات العربية، وبين البحث عن المفاهيم والتمسك بالتراث والالتصاق به وخلق انتماءات ليجد الفكر نفسه أمام "**معبر ضيق بين ذاتية تراثية تحول التراث إلى قيمة مطلقة لا يقدر بها على التفاعل المباشر مع الحضارة القائمة، وحداثية تعلن بخطابها المعمم بؤسها وإخفاقها في تحقيق المدينة**"[2]ليسهل على

[1] هاني، ادريس، **ما وراء المفاهيم، من شواغل الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص12.
[2] كيلاني، مصطفى، **وجود نص**، (نص الوجود)، الدار التونسية للنشر، (د ط)، 1992، ص113.

الباحث أن يرى المنظومة التواصلية في العلوم الإنسانية والاجتماعية والتي مسها خلل في الجهاز المصطلحي العربي وخرق نسيجها المفاهيمي.

باتت ولادة المصطلح العربي رهينة "**بوجود المصطلح الغربي وأمسى تداوله وفقا على درجة تمكن المتلقي العربي من المصطلح العربي ومفهومه، وهذا في واقع الأمر يقتضي إلى طرح سؤال جوهري: هل ولادة المصطلح العربي مردها إثارة حاجات أم إشباع حاجات؟**"[1] إضافة إلى ذلك، فإنَّ مهمة الفكر العربي أصبحت حبيسة محاولات استيعاب المفاهيم الغربية ومحاولة نقلها إلى العربية في صورة قوائم مفردات جلها معرب تعريبا صوتيا، هو تصور لا يجانب الصواب لكنه يحول أزمة المسألة الحضارية عند العرب إلى (أزمة مصطلح). فكل نسق لغوي ينمو داخل منظومة الحاجة إلى ممارسة التفكير الذي يحتوي في قصده تصوره لعالمه وذلك انطلاقا من التسليم بأن اللغة ليست إلاَّ أداة لتحقيق الحياة وبالتالي فان حقائق المعاني "**لا تثبت إلا بحقائق الألفاظ، فإذا انحرفت المعاني فكذلك تتزيف الألفاظ(...) فالألفاظ والمعاني متلاحمة ومتواشجة ومتناسجة**"[2]، لذا لابد من التمكن من المصطلحات الغربية وعدم الخلط في معانيها ومضامينها وخاصة عند ترجمتها. ذلك لتفادي الوقوع في الاضطراب والتشويش وأخطر ما تعاني منه الترجمة العربية الراهنة للمفهوم الغربي وهو اختزال المشكلة في طريقة الترجمة دون الإشارة إلى تحيزاته، فكثير "**من المترجمين والنقاد العرب لا يؤمنون بتحيز المفاهيم الغربية المترجمة، ويعتقدون بأن هذه المفاهيم كونية وعالمية متعالية عن المكان والزمان(...) الأمر الذي نتج عنه لدى البعض ما يمكن أن نسميه بالترجمة الحرفية الآلية لهذا المفهوم**"[3]، وهذا ما نتج عنه قصور وعجز أسدل من خلالهما حجاب الإبداع في قلب منظومة الفكر العربي الراهن من فوضى والتباس وضياع المضمون وغربة المفاهيم الجديدة عن "**المتداول الصناعي والطبيعي عماء المعنى–وهذا ما يؤدي حتما إلى–(...)المفاهيم**

[1]لحسن، دحو، (**اغتراب المصطلح، أزمة مفهوم وتقريب هوية**)، مجلة التقاليد، مخبر النقد ومصطلحاته، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، العدد 1، جوان 2011، ص165.

[2]التوحيدي، أبو حيان، **البصائر والذخائر**، مطبعة الارشاد، دمشق، الجزء الثالث، (د ط)، 1964، ص49.

[3]صديقي، علي، (**إشكالية ترجمة مفاهيم التفكيك في النقد العربي المعاصر**)، 2009/07/21، 09:25، https://www.atinternational.org/forums/showthread.php?t=5590، تاريخ الزيارة 2019/06/02 14:15.

الهشة وطلائع التعسف التداولي وفوضى المصطلح"[1] وكل ذلك حصر المفهوم وإبعاده عن دائرة المعنى التي ينتمي إليها، لذا ينبغي وضع نظام للأفكار التي تسير ضمن تجانس الأشياء لأن المكانة التي تحتلها المفاهيم في الفلسفة–كما أسلفنا–وقد قيل: إنَّ الفلسفة لا تخرج عن تحديد مجموعة من المفاهيم، والمفهوم يشكل المنهج والطريقة الأساسية في المعرفة والذي به يشق الفكر طريقه نحو الموضوع الواقعي وهو بذلك يرشدنا في (دهاليز المعرفة).

[1] هاني، إدريس، **ما وراء المفاهيم، من شواغل الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص14.

الفصل الثاني: تجليات أزمة المفهوم في الفكر العربي المعاصر

المبحث الأول: الظروف التاريخية لتشكل أزمة المفهوم

المبحث الثاني: أزمة الفكر العربي المعاصر

المبحث الثالث: أزمة المثقف العربي

الفصل الثاني: تجليات أزمة المفهوم في الفكر العربي المعاصر

المبحث الأول

الظروف التاريخية لتشكل أزمة المفهوم

إنَّ أغلب الأطروحات الفكرية عانت من (التيه المفاهيمي) الذي خلف هو آخر زعزعة في المنظومة المفاهيمية، والتي لها علاقة مباشرة بحياة الإنسان وفكره ومعتقده. لذلك اكتست أهمية بالغة وأصبحت قضية محورية وأساسية والتي تعكس ثقافة مجتمع ما، وبها نبني قيم الشعوب والأمم التي تتمايز وتختلف في المنتوج المعرفي والفكري لها، فالمفهوم يمثل خلاصة الأفكار والنظريات والفلسفات المعرفية لذا لا بد تحليله، لأنه حقل معرفي ينبغي تفكيكه لغرض تشخيصه وتحديد وضعيته ومعرفة مبادئه وحتى مداخله. إنَّ المفاهيم ليست ألفاظا (كسائر الألفاظ) ولا مجرد أسماء أو كلمات يمكن أن تفهم وتفسر بمرادفاتها أو بما يقرب في المعنى إليها وإنما هي (مستودعات كبرى) للمعاني والدلالات كثيرا ما تتجاوز البناء اللفظي أي "**تتخطى الجذر اللغوي لتعكس كوامن فلسفة الأمة، ودفائن تراكمات فكرها ومعرفتها، وما استبطنته ذاكرتها المعرفية، وكذلك فان من العسير جدا أن يلم بمعاني المفاهيم من خلال قول شارح أو منطقي برسم أو حد على الطريقة الأرسطية**"[1]. كما أن أنواع الدلالات الثلاثة منطقيا، (المطابقة)، و(التضمن)، و(الالتزام) بحيث لا تستطيع أي منها أن تحيط بدلالة المفهوم كما تحيط بدلالات الألفاظ الأخرى.

إنَّ مشكلة المفاهيم داخل سياقها الحضاري العام باعتبارها تعبير عن طبيعة المرحلة الحضارية التي تمر بها الأمة، والتي تظهر أعراض الانحطاط أول ما تظهر على مفاهيم الأمة فتعتريها الميوعة والغموض فتقع في الإجمال والإبهام وتتأثر بذلك سائر العمليات المعرفية الأخرى. فانعكست بطبيعة الحال وأثرت سلبا على الأمة العربية والإسلامية في الوقت الحاضر، والتي كانت سببا في تفشي كل مظاهر الفرقة والتمزق والصراع الذي يحدث في قلب الأحزاب والاتجاهات السياسية والجمعيات الثقافية التي باتت اليوم تحت وقع التوتر والتطاحن فيما بينها

[1] العلواني، طه، جابر، **بناء المفاهيم، دراسة معرفية ونماذج تطبيقية**، مرجع سابق، ص7.

وأحيانا تصل إلى التقاتل لأجل تحقيق المكاسب والأطماع السياسية والمادية والمعنوية والاجتماعية بمختلف الطرق وشتى الوسائل الممكنة. هذا بدوره أدى إلى تفشي مظاهر الفرقة والشتات الذي تعيشه الأمة من فوضى واضطراب وعدم الأمن الذي يهددها باندلاع الفتن والصراعات في جل الفكرية، ومن ثم تغيب إمكانات الحوار المشترك بين عقول الأمة وتضعف قدرات التقويم والنقد ومن ثم تضعف مناعة الأمة الفكرية وتصبح المفاهيم حمى مستباحًا من المفاهيم الوافدة. فلا يمكن أن نعتبرها مجرد ألفاظ أو أسماء أو عبارات بل هي تعبر عن فلسفة الأمة وذاكرتها لكون أول صراع فكري يبدأ بالمفاهيم لذا فبناؤها أمر مهم وضروري ذلك أن "**مقاييس تقدم المجتمعات تتحدد فيما ينتجه المجتمع العلمي من نماذج المعرفية ومفاهيم واصطلاحات ييسر بها تواصله العلمي الأرقى**"[1]، وينبغي رصد تلك الأسباب التي حولت الفكر العربي إلى (فكر متأزم) وعاجز.

من أهم هذه الأسباب نجد مفهوم (الحداثة) الذي وعد الأمة العربية بانطلاقة دورتها الحضارية الجديدة وكان ذلك بعد انسحاب الخلافة التركية الأعجمية اللسان برغم من اعتناقها الإسلام، وكذا الانحسار المفروض تحت المد الاستعماري الأوروبي، الذي ورثه العالم العربي عن الدولة العثمانية. أما السبب الثاني الذي تمثل في احتفاظ قادة العرب بالحدود السياسية التي خلفتها التنظيمات الاستعمارية والحكم العثماني وهذا ما أتاح فرصا لخلق الفروق والخصائص المحلية– كاللهجات اللغوية والعادات والتقاليد–للترعرع والنمو على حساب وحدة الكيان العربي وكذا مسار نموه الفكري والنفساني الموحد. في حين تجلى السبب الثالث، في اختلاف نماذج السلوك والتفكير واللغة بين القوى الاستعمارية–نقصد هنا إنجلترا فرنسا وإيطاليا واسبانيا–التي كانت تسيطر على الدول العربية ولقنتها لغتها ومبادئها وسلوكها الحضاري والفكري[2].إضافة إلى ذلك، فقد ربطت اقتصادها وتعليمها وهذا التباين يبرز في التأثير الاستعماري بين دول المشرق العربي ودول المغرب العربي، ويضاف إلى هذا اختلاف مستويات الدول العربية نفسها في تقبل أو رفض المؤثرات الحضارية الدخيلة وعزلتها عن التأثير وذلك لعدم تعرضها للاستعمار،

[1] هاني، إدريس، **ما وراء المفاهيم، من شواغل الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص16.
[2] أنظر، سعفان، إبراهيم، **أزمة الفكر العربي، شهادات الأدباء والكتاب من العالم العربي**، اتحاد كتاب وأدباء الامارات، دار الحوار للنشر والتوزيع، (ط1)، دمشق، 1994، ص21.

أما آخر سبب وهو طفولة الأمة العربية من وجهة النظر السيكولوجية وانتشار الأمية بين أغلب أفرادها وفشل الإعلام العربي في انتشال القاعدة الشعبية "**من التخبط في نماذج السلوك والتفكير واللاوعي المستور وتعويضها بنماذج عربية إسلامية بديلة جديدة ونظيفة ومتطورة وجذابة بالنسبة للأجيال الصاعدة**"[1]، لهذا أوجب هذا الحد من استفحال الاستلاب القادم إلينا من الغرب، والذي لا يخضع لرقابة أو مكافحة لإعادة تشكيل العقل المسلم المعاصر، فقد تتناسى الأمة خصوصياتها المعرفية ووقع فيه خلط بين ما هو مشترك إنساني كالعقليات والطبيعيات والتجريبيات وما هو من الخصوصيات وبالتالي تتساهل بـ (استعارة المفاهيم) من غيرها حتى تفقد خصوصيتها الشرعية والمنهجية.

نجد أن الاحتكاك غير المنضبط أو المبرمج بالغرب الأوروبي أدى إلى إزالة معظم الحواجز بين العقل المسلم وبين مفاهيم الغرب بأنواعها المختلفة إلى أزمة معاصرة ما زلنا نعاني منها، مما جعل المفاهيم "**تسيطر على العقل المسلم فشغلته عن البناء المعرفي المنبثق من نموذجه ومنهجه الخاص. فلم يحقق من جهوده تلك تراكما معرفيا، بل تراجعا أدى به إلى الوقوع في استلاب شبه تام فاقدا الإحساس بتراثه وتاريخه ورسالته ومسؤوليته ووسطيته**"[2]، وأصبح الأمر متوقفا على إعادة تجديد مفاهيمه بمرجعتيه المعرفية المعيارية. حيث إنّها ليست نظرية فقط بل هي أيضا خاصة ونحن–العالم العربي–نعاني من (تيه مفاهيمي) عميق، وربما يعود ذلك إلى كيفية التعاطي معها داخل الثقافة العربية إذ أن المثقفين العرب قد "**انفتحوا عبر الترجمة على مختلف حقول المعرفة ومعاجمها الاصطلاحية وتبنوا أكثر المفاهيم تداولا في حقل الدراسات الاجتماعية**"[3] في حين كانوا في بداية ممارستهم للتحليل وفق هذه المفاهيم، بدون أن يمنحوها فرصة التجذر في المجال الثقافي العربي والوضوح الكافي وكان لابد من دراسة المفاهيم السائدة ومحاولة العمل على تحليلها وتفكيكها لهدف مكامن الصواب ومواضع

[1] سعفان، إبراهيم، **أزمة الفكر العربي، شهادات الأدباء والكتاب من العالم العربي**، مرجع سابق، ص22.
[2] العلواني، جابر، طه، (**ما أهمية بناء المفاهيم؟**)، يقظة الفكر،2014/11/26، http://feker.net/ar/2014/11/26/24256/، تاريخ الزيارة 2020/06/19 في 3:04.
[3] هاني، إدريس، **ما وراء المفاهيم، من شواغل الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق ص17.

الانحراف ومنافذ التغيير داخل تلك المفاهيم، وعليه لا بد من الوقوف عند الظروف التي ساهمت في بناء المفاهيم وكذا ترجمتها في الساحة العربية.

1-بناء المفاهيم داخل الثقافة العربية:

بدأت مفاهيم وقيم الحداثة الأوروبية تتسرب إلى عمق الثقافة العربية مع مطلع القرن التاسع عشر، بتدريج الدلالة الإنسانية و(البعد الكوني) لحقيقة المفهوم الذي له صلة وثيقة بروح الدين ومقاصده. فالمفاهيم ليست في القضايا الجزئية و(المسائل التفضيلية) وإنما هي في المسائل الكلية لتصبح المفاهيم ذات صلة بمقاصد الشرعية وهوية الأمة. وبناؤها لا يمكن أن نعتبره بحثا في نص يحدد المعنى ولكنه استقراء لنصوص الشريعة، وكذلك عند النّظر في تصريفاتها للخروج ببناء متكامل لـ(مدلولات) المفهوم وحدوده. فالمصطلح لا يمكن أن يكون إلاّ لأهل صنعة من الصنائع لكنه متصل بقضايا الدين والهوية، وليست هذه الدلالات في إطار عملية بناء المفاهيم حين يتوصل إليها بناء معرفيا فحسب، بل هي منظومة من المقاييس ينبغي أن تستمر في (غربلة المعارف الإنسانية) وفي تقويمها وهذا من منطلق النصوص الإسلامية، وعلى ضوء المنهج الإسلامي الذي يصدر عن النصوص الإسلامية ويعود إليها. فالمفاهيم هي انعكاس للفكر والجوهر الحضاري وهذا ما يدلي به **سيف عبد الفتاح** كون المفاهيم عبارة عن (عملية انعكاس للجوهر الحضاري) وهي منظومة فكرية ينبغي فيها الانسجام. كما أن خطوات بنائها متعلق بنسب المفهوم لتصنيف معين ثم تحديد المقاصد التي من أجلها تتم عملية بناء المفهوم ثم البحث عن مرجعتيه ومصدريته، ومن ثم إعادة البناء بالتسمية التي يطلق عليها (هندسة المفاهيم) وهي تراعي الضروريات والحاجيات و(التحسينيات المفاهيمية)[1].

وبالتالي علينا ألا ننظر إلى المفاهيم على أنها (كتلة صماء)، بل يجب اعتبارها مستوى لتناول المفهوم أو بنائه بداية من تحديده إلى أي صنف ينتمي (نسب المفهوم) أي -كما أسلفنا- جذوره اللغوية ونشأته واستخدامه. أما المرحلة الموالية فهي البحث عن الوضعية الراهنة للمفهوم أي (ما آل إليه المفهوم من تعامل) ويشمل بنيته المعرفية أو البنية المعرفية النافلة إن كان من

[1]أنظر، عبد الفتاح، سيف الدين، **ملخصات كتب المعهد الفكرية**، إعداد: عبد الناصر زكي العساس، مركز الدراسات المعرفية، القاهرة، 2011، ص20.

(المفاهيم الرحالة)، ثم ندرس أثر تركيب هذا المفهوم وبساطته على الموقف من المفهوم ومدى الأهمية التي تحتلها في البنية المعرفية ووزنه داخل المنظومة المفاهيمية لمعرفة عائلته وبناء الموقف اتجاهه، أي عملية مراجعة ونقد. ثم تلي مرحلة هي ملاحظة ما آل إليه المفهوم وتطوره خارج الإطار المتوقع الذي كان عند النشأة والأمر نفسه حدث مع تطور مفهوم الحداثة أو مفهوم الإنسان في الفكر الغربي وذلك دون الوقوع في "**الرفض المطلق أو القبول المطلق، بل رد المفهوم لمجمل البنيان المعرفي والثقافي والفكري الذي ينتمي له وتقدير المصلحة في تبني مفهوم معين أو ربما رفضه، أو التحفظ عليه أو على جوانبه**"[1]، فمثل هذه العملية معقدة لهذا علينا حسابها بدقة فإنها فضلا عن أنها تشكل "**عقل الأمة**" فإنها تقع في صميم هويتها واختصاصها. أما آخر مرحلة فهي إعادة بناء المفهوم فبناؤه يتطلب إنشاء علم يمكن تسميته بأصول الفقه الحضاري والذي أشرنا إليه سابقا، المسمى بـ (هندسة المفاهيم).

إنَّ عملية بناء المفاهيم تعتبر من أهم عمليات تأسيس المعرفة العلمية لكونها مستودع للقيمة وهي مكان الالتقاء والتبادل الفكري فإنْ لم نضبطها ونقوم بتحديدها فسيحدث التشوش داخل المنظومة الفكرية، وتخلق تنازعاً في المفاهيم السلمية في التداول والاستعمال لتصبح المفاهيم الحضارية (مفاهيم مخذولة*) وتظل حاملة لعناصر قوتها وتنتظر من يبعثها من عالم الإمكان إلى عالم الفعل. إذن المفاهيم ودلالة استخدمها شغلت حيزا كبيرا داخل النظرية الفلسفية والسياسية الغربية ولابد من محاولة إيجاد نظرية ملائمة لطبيعة اللغة وتنوع المفاهيم والأفكار البشرية ذلك أن معنى الكلمة أو العبارة هو استعمالها في اللغة والمحكوم بقواعد أي يجعل الكلمة أو العبارة ذات مغزي. فضرورة التفرقة بين الاستعمال الصحيح والاستعمال غير الصحيح. إنَّ مبحث المفاهيم مبحث قديم توافرت عليه الحقول المعرفية على رأسها الفلسفة والمنطق وعلم النفس ويشير البعض إلى هذا المبحث "**باسم علم المفاهيم Conceptology ومع ذلك لم يول هذا المبحث ما يليق به من اهتمام في الفكر العربي المعاصر**"[2].إذ لم تتعد

---

[1] عبد الفتاح، سيف الله، (**المفاهيم: مفاتيح الفهم ومرايا الحضارة**)، إسلام اون لاين، 2019/09/29، https://islamonline.net/31604، تاريخ الزيارة 2020/06/19 في 4:10.

* ورد هذا المفهوم عند عبد مالك بني، فهي تلك الأفكار المخذولة وانتقامها: في الثلاثي المكون للعالم المحيط بالفرد: الأشياء، الأشخاص، الأفكار يرى بن نبي أن الأفكار هي التي تقود العالم بغض النظر عن نوعية هذه الأفكار وحكمنا عليها. للإفادة ينظر، (**الأفكار عند مالك بن نبي، عموميات في استعمال مالك للمصطلح**)، مؤسسة مالك بن نبي للبحوث الفكرية والتطوير، 2014/04/02، https://ar-ar.facebook.com/bennabi، تاريخ الزيارة 2019/06/19 في 1:11.)

الدراسات في تقرير أصول النظرية للفكر المعاصر بدون التطرق إلى عملية بناء المفاهيم واعتبارها عملية حركية ديناميكية، والتي ترتبط بحركة الأفكار والتدافع عمّا حولها لتصبح عملية في غاية التشابك لكون دائرة المفاهيم تعتبر ميداناً للصراع الفكري الثقافي منذ القديم ولا تزال إلى يومنا هذا. والتي ساهمت فيها العديد من الأديان وكذا المعارف البشرية ونظرا لأهمية هذا الموضوع فإنَّ "**الصدمات الحضارية، تصيب أول ما تصيب المفاهيم الثقافية، أما الأمراض التي تضربها فتتراوح بين الغموض الميوعة والتيبس**"[1].

يرى **سعيد شبار** * أنَّ المصطلحات والمفاهيم تتدرج في سياق الفهم والنظر الذي يبذله الإنسان كما تتدرج في سياق الصيرورة التاريخية له، أي تتأثر لتغيرات وتقلبات عديدة تمليها الظروف وخصوصيات المرحلة التاريخية، وربما هذا ما يجعلها تنأى كثيرا أو قليلا عما أنزلت أو وضعت له أصلا وهنا يكمن الخلاف والنزاع والفرقة والتعدد وغيرها. فالتجربة التاريخية للأمة في فرقها الكلامية ومذاهبها الفقهية وقد دل عليه واقع اللغة المعاصرة في استعمال مصطلحاتها، وفي تداول مفاهيمها في العلوم الإسلامية والأمر عينه في العلوم الإنسانية. ويعلل أن التبعية الثقافية في نظره "**تستند أساسا على استراد المفاهيم، الذي يحدث بحد ذاته شرخا عميقا في اللغة أولا، ثم في صيرورة انتاج المعرف والعلوم ثانيا، وتنتهي هذه التبعية بزيادة الحاجة إلى استراد المفردات اللغوية والمعارف في الوقت ذاته**"[2]، ولعل ما يميز ثقافتنا بالدرجة الأولى الخوض في استخدام مفاهيم حديثة، وفي نفس الوقت متقدمة مع التطور العصري لكن "**إن هذا الاستعمال المائع من شأنه أن يخلق لبسا في المعنى**"[3] فعدم استيعاب المفاهيم لا يمكن أن يتم إلا داخل إطار توسيع قاعدة الإنتاج المحلي للمعارف والتي تكون فيها المفاهيم عبارة

---

[2]فودة، عبد الله، **(في بناء المفاهيم: مقتضيات العلم وضرورات التواصل والحوار)**، عمرانيات، 2006/11/29، http://umranyat.blogspot.com/2006/11/blog-post، تاريخ الزيارة 2020/06/19 في 1:33.

[1]السامرائي، نعمان، عبد الرزاق، **نحن والحضارة والشهود**، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، قطر، (ط1)، 2001، ص45.

*كاتب وباحث مغربي حاصل على دكتوراه الدولة في موضوع : " **الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر دراسة في الأسس المرجعية والمنهجية** " يشغل رئيس للمجلس العلمي المحلي لبني ملال- المغرب، وأستاذ الفكر الإسلامي وتاريخ الأديان ، ورئيس مركز دراسات المعرفة والحضارة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة المولى سليمان- بني ملال، ، ومحكما في نشر الأبحاث والمقالات لدى مراكز وهيئات علمية متعددة. شارك بإسهامات علمية في مجموعة من المؤتمرات العلمية داخل المغرب وخارجه، وله عدة مقالات ودراسات وحوارات منشورة، من بين كتبه؛ كتاب **"النص الإسلامي في قراءات الفكر العربي المعاصر"**، كتاب **"المصطلح خيار لغوي وسمة حضارية"**، كتاب **"الحداثة في التداول الثقافي العربي الإسلامي"**...**نحو إعادة بناء المفهوم وكتاب النخبة والإيديولوجية والحداثة"**.

[2]شبار، سعيد، **المصطلح خيار لغوي...وسمة حضارية**، وزارة الأوقاف وشؤون الإسلامية، قطر، 2000، ص94.

[3]هاني، إدريس، **ما وراء المفاهيم، من شواغل الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص16.

عن أدوات لتحليل الواقع المحلي و من خلالها تحدد وسائل المعرفة. ربما هذا يخلق العديد من المشاكل على مستوى القيم بحيث تفكك منظومة القيم وتدمر أسس المجتمع المدني الذي يستند عليه البناء السياسي والاقتصادي[1]، لذا ينبغي أن نقف على الآثار السلبية ونوجه التفكير في بداية إلى الدعوة والتأكيد على ضرورة التمكن من المصطلح والمفهوم قصد تشخيصه وفحصه وهذا أهم من مجاله (التداولي)*.

نرى أنه لابد من منهج سليم يقوم بتحديد (دلالات)، وذلك بالرجوع الى أصل المفهوم في اللغة واتّباع "**دلالته في مصادرها الأساسية، ومحاولة تجريد هذه الدلالات ثم إعادة دمجها في الواقع المعاصر، بل خلعها من ظلال الزمان والمكان واختلاف الخيرات والوقائع. وذلك دون الافتات على ماهية المفهوم وجوهره، بل صقل الجوهر وتنقيته من الشوائب سعيا للوصول الى المعنى الحقيقي المجرد من خصوصيات الاستعمال التاريخي**"[2] لتفادي (فوضى مفاهيمية) والتركيز على المضمون والمفهوم من الاصطلاح، ويجب ألا نقف عند أصوله الاشتقاقية، لا سيما حينما تتكثف المفاهيم وتخضع لتركيبة التي تضفي عليها مزيدا من المعنى ففي الغالب ما يحصل انقلاب في مضامينها الذي يؤدي عكس معناها المتواضع عليه في زمن التعيين. إذ أنّ المصطلحات تشهد تحولات مضمونيةً مكثفةً والحديث عن أصول اشتقاقها يتعلق بتاريخ المفاهيم وليس بدلالاتها الإبستمولوجية، لهذا كان من الواجب ضبط المصطلح والمفهوم والمجال التداولي ولعل ما ركز عليه **شبار** هو المصطلح التراثي الأصيل الذي يريد أن يستعمله من جديد وأن يضطلع بأدوار بنائية داخل الفكر المعاصر. كما أن عملية (استعارة المفاهيم) عملية خطيرة لأي أمة وهذا لأننا قد نستعير مفاهيم من حضارة أو ثقافة من ثقافات لهدف تداولها، ونحن نجهل خاصيتها وخصوصيتها بين المعارف الإنسانية العامة المشتركة مثل: الرياضيات والفيزياء والفلك وعلوم النبات والعلوم الخاصة، وبهذا يتسرب الغموض ويولد الارتباك وتتعدد المصطلحات والتعابير الدالة على معان واحدة ظاهريا وفي حقيقة الأمر

[1]أنظر، غليون، برهان، **مجتمع النخبة**، معهد الانماء العربي، (ط1)، 1986، ص274.

*المقصود بمجال التداول داخل التجربة التراثية هو محل التواصل والتفاعل بين صانعي التراث. ويعتبره طه عبد الرحمان: **"كل المقتضيات العملية والمعرفية والمنهجية المشتركة بين المتكلم والمخاطب، والمقومة لاستعمال المتكلم لقول من الأقوال بوجه من الوجوه"** (للإفادة، ينظر، طه، عبد الرحمان، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، 1987، ص20. وكتاب لنفس المؤلف، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، مرجع سابق، ص243.)

[2]عارف، نصر محمد، **الحضارة الثقافية المدنية**، الدار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، (ط2)، 1994، ص55.

مرادفات لها. ويرى **شبار** كغيره من المفكرين الإسلاميين بأن الإشكالية اليوم لا تكمن في المصطلحات العلمية التي تشيع وتحاول أن تكسب صفة العالمية، على الرغم من اعتقاده أنها مشبعة بثقافة مبدعيها ومفاهيمهم، لكنه يرى أن الإشكالية الحقيقية في المصطلحات الفكرية والثقافية أو (المفهوماتية) بشكل عام، لكونها تعبر عن قسمات وسمات وملامح شخصية الأمة وميراثها الثقافي وركائزها الثقافية أي أنها وليدة الذات وخصيصة اللغة. ويؤكد **محسن عبد الحميد** أن المصطلحات والمفاهيم التي نواجهها اليوم تختلف اختلافا كبيرا عن المصطلحات التي كانت في عهد أسلافنا لأن مصطلحات عصرنا ليست ألفاظا لغوية أوصافا لعلم من العلوم، بل هي منظومة حضارية تختلف في مقدماتها ونتائجها عن منظومتنا الحضارية ونمطنا الاجتماعي[1].

أدرك العديد من المفكرين الإسلاميين مدى خطورة هذه العملية وخاصة في الفكر الإسلامي، كونها ارتبطت بعلم (أصول الفقه) في التعامل مع الألفاظ والمعاني وقواعد تحليل النص في صياغة المفاهيم. والحديث عن الأداة يؤكد على المصدر الأساسي والتأسيسي لبناء المفاهيم الإسلامية، ذلك أن القرآن والسنة هما الأساس الأصيل لعملية البناء المفاهيم في جانبها (الثابت القياسي) والحرص على الاستفادة من الخبرة التاريخية الإسلامية في تحديد المفاهيم وتجاوز موقف الدفاع وكذا استيعابه في إطار رؤية نقدية علمية لنتخطاه الى (البناء التأسيسي)[2]، كما أن "**مسألة بناء المفهوم وبناء محتواه بالتفكير في الإشكالات المرتبطة به، الإشكالات التي بلورت الإنسانية تصورات محددة عنها**"[3] ولا تكتفي من المصادر الغربية وحدها، وإنماّ تستدعي تلك المدلولات من معاجم اللغة العربية، القرآن، والسنة، والتراث الإسلامي بالإضافة الى المصادر الغربية، ولذلك تكون دلالتها أكثر اتساعا وأكثر أصالة فمثلا من يقرأ في "**العلوم الإسلامية الإنسانية والكونية في عصور الازدهار الإسلامي فسوف يجد هذا التكامل المعرفي**

[1] أنظر، محسن، عبد الحميد، **المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري**، مؤسسة الرسالة للنشر والتوزيع، بيروت، 1985، ص114.
[2] أنظر، النقيب، عبد الرحمان، **الأمة وأزمة الثقافة والتنمية، مدخل تأسيسي لمفاهيم المؤتمر**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار السلام، القاهرة، (ط1)، ص48.
[3] عبد اللطيف، كمال، **الحداثة والتاريخ، حوار نقدي مع بعض أسئلة الفكر العربي**، أفريقيا الشرق، ص60.

في شتى فروع العلوم التي نشأت وترعرعت في أحضان هداية الإسلام قرآنا وسنة"[1].فلو عدنا الى مؤلفات المسلمين في مجال جميع العلوم الدينية أو العلوم الإنسانية أو العلوم الكونية لوجدنا تكامل هذه المعارف جميعها تندمج بل تمتزج في عقل المسلم وروحه وإنتاجه العلمي، هكذا طوال عصور الازدهار.

2-ترجمة المفاهيم في العالم العربي:

في حالة ترجمة المفاهيم ينبغي على المترجم معرفة الدلالات الأصلية والتاريخية للمفهوم الذي تم نقله الى اللغة العربية، ويجب أن يكون على وعي بأصول العربية حتى يختار مقابلا دقيقا للمفهوم الأجنبي وعدم تغافل عن الاعتراف بـ (الخصوصية الحضارية) والسمات اللغوية والمنطقية للغة التي تصاغ فيها المفاهيم، وقد أشار **طه عبد لرحمان*** (1944) في مؤلفه (الفلسفة والترجمة) الى طرائق ترجمة النص الفلسفي على مراتب ثلاثة. فأغلب المؤلفات الفكرية وما ينجز من أبحاث فلسفية داخل البلاد العربية، تدور حول نفس الإشكاليات والاستدلالات التي يتضمنها الفضاء الفلسفي العالمي، ذلك أن المفكر يتفلسف بما يخدم عدوه وهو لا يعلم وهذا يجعله يمارس (التطبيع) من حيث لا يفقه ليصبح "**لامفر لنا إذن من أن ننهض الى التفلسف إلا بما يخص بنا لكي نحيا، لا بما يخص بعدونا لكي نموت**"[2] لأنه يستحيل على الإنسان العربي أن يواجه فضاء فكريا فلسفيا مهيمنا على العالم، إلا بمفاهيم حركية تقوم على أبعاد الزمان التي قد تخرج الى (اللامتناهي) فإنّ ذلك سيسهم في عملية ضعف الإبداع الفلسفي، وبالتالي "**تلاشي حركة ترجمة الفكر الفلسفي المعاصر الذي يبدعه أقوام غيرنا في كافة مجالات التفلسف. وسوف يكون لكل هذا تأثير بالغ السوء على الثقافة في مجملها**"[3]. وتقوم الصياغة اللغوية للمصطلحات على البناء الفكري الذي تترجمه اللغة الى

---

[1]النقيب، عبد الرحمان، السيد، عمر، **بناء المفاهيم الأصيلة لعلوم الأمة**، أركان للدراسات الأبحاث والنشر، نسخة الكترونية/http://www.arkan-srp.com/2018/10/14، تاريخ الزيارة 2020/06/18 في 1:31.

*فيلسوف ومفكر مغربي يلقب بـ**"فيلسوف الأخلاق"** أو **"فقيه الفلسفة"**. ألف كتبا عديدة تنوعت موضوعاتها بين المنطق والفلسفة وتجديد العقل ونقد الحداثة، وأنجزت حولها دراسات ورسائل جامعية، وحصل على عدد من الجوائز.

[2]طه، عبد الرحمان، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، (ط2)، 2006، ص66.

[3]سعيد، توفيق، **أزمة الابداع في ثقافتنا المعاصرة**، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، (ط1)، بيروت، 2007، ص78.

المصطلح، وكذلك بقوة الأمة المتحدثة للغة تكون قوة المصطلح في بنائه أو صياغته أو ترجمته ووضوحه وتعبيره عن المعنى الذي صيغ لأجله.

إنّ صياغة المصطلح أضحت علما، تعارف المعنيون على تسميته بـ (علم المصطلح) وإن لم يكن قائما مستقلا بذاته عما سواه من العلوم فهو علم يحتاج إلى صياغة لغوية من جهة، وعلى اعتبار أن الترجمة تعني الدلالة التي هي نقل معنى كلمة من لغة إلى أخرى عندما تتشابه مفهومات أصول الدلالة اللغوية[1]. فالترجمة تصبح المصطلح الأجنبي إلى اللغة العربية بمعناه لا بلفظه ليبقى على المترجم الاختيار ونقل الألفاظ العربية إلى ما يقابل المصطلح الأجنبي، وهنا تظهر صعوبة الترجمة والتي يمكن التغلب عليها بالاختصاص والرجوع إلى المفهوم ومعرفة موقعه من القواميس والمعاجم، لأن وضع المفاهيم ليس بالأمر الهين، كونه يتطلب من المادة وفقها في اللغة وإحاطة بالتاريخ ووقوفا على النشاط العلمي المعاصر[2].هنا تمكن سلبيات ترجمة المصطلح بحسب **السعيد بوطاجين***والتي تظهر "**مع المعاجم، وفي مجالات متخصصة يفترض أن تتوخى بعض الاحترافية، إسناد فعل الترجمة لباحثين لا يجيدون اللغة العربية، وقد لا يعرفون لغة ثانية تؤهلهم للتعامل الصحيح مع المعاجم، قديمها وحديثها**"[3]. وتجدر الإشارة هاهنا إلى تجربتين مغربيتين، أولهما تتعلق بوجهة نظر **عبد الله العروي****والثانية تتعلق بموقف **طه عبد الرحمان** باعتبارهما يلخصان الهواجس المعرفية والأيديولوجية إزاء موضوعنا. كون **العروي** قد بادر بنفسه وأعاد ترجمة كتابه من الأصل الفرنسي الى اللغة العربية، ذلك أنه باشر بتقديم سلسة حول المفاهيم التي شملت (مفهوم الأيديولوجيا) و(مفهوم الحرية) و(مفهوم الدولة) و(مفهوم التاريخ) و(مفهوم العقل) وبصورة فاقت أكثر المحاولات في هذا المجال. كما أن اهتمامه وتركيز على (مفهوم الأيديولوجيا)

[1]أنظر، قنبي، صالح، حامد، **المعاجم والمصطلحات**، الدار السعودية، جدة، 2000، ص136.
[2]أنظر، وغليسي، يوسف، **إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد**، الدار العربية للعلوم، بيروت،2008، ص69.
*كاتب، روائي، ناقد، مترجم، وأكاديمي جزائري من مواليد 06 /1958/01. تحصل على ليسانس الآداب من جامعة الجزائر سنة 1981، ثم على ديبلوم الدراسات المعمقة من جامعة السوربون بفرنسا سنة 1982. بعد ذلك، حصل على شهادة الماجستير (نقد أدبي) من جامعة الجزائر سنة 1997 وشهادة الدكتوراه (المصطلح النقدي والترجمة) من نفس الجامعة سنة 2007.
[3]بوطاجين، السعيد، **الترجمة والمصطلح، دراسة في إشكالية ترجمة المصطلح النقدي الجديد**، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2009، ص208.
**مؤرخ ومفكر مغربي، انشغل بالسياسية بضع سنوات ثم تركها وتفرغ للفكر والتدريس. ربط تحقق النهضة العربية بنقد فكر التراث واستيعاب فكر الحداثة، وركز أكثر على دراسة التاريخ .أغنى المكتبة العربية والفرنسية بأكثر من 30 مؤلفا.

يحمل العديد من الدلالات الفكرية والفلسفية والثقافية ما لا يسمح (بنحت المصطلح) غير الإبقاء عليها والبحث عن الوزن العربي لها، ولهذا أطلق عليها (أدلوجة) على وزن (أفغولة) ورأى أنه لا بد من استبدال المصطلح معادلا (للأيديولوجيا) في كلمة دعوة وربط بين الترجمة والمعاني التي يؤديها اللفظ. فالترجمة السيئة و(هشاشة المفهوم) هي واحدة من الإشكاليات التي نبه اليها **العروي**، وبعد مثال (الأدلوجة) والتي وجد لها **عبد العزيز الحبابي(1922-1993)*** معادلا صناعيا (الفكرولوجيا) انبرى **طه عبد الرحمان** ليعلن موقفه الرافض لهذا الضرب من الترجمة و"**ليعلن معادلا عن الايدولوجيا بمصطلح أقرب الى ما كان نحته عبد العزيز الحبابي مع ابدال لوجيا «logique» باللاحقة نية «ism». إلا أن الملفت للنظر أن المحاولة الطهائية بما استدخلته من مفاهيم وما استقوت به من نماذج معرفية، كانت قد جعلت من إشكالية الترجمة والمفاهيم صلب اشكاليتها إن لم نقل جوهر مشروعها الموسوم بالتقريب التداولي**"[1].

ما يمكن قوله عن اللغة الصناعية، والتي تتجلى في نقل المصطلح كما هو وتكييفه مع الوزن العربي الذي تكلفه (التفعيلة)، وهذه الأخيرة هي (مناط تعريب المصطلح) وهي تطور اللغة وتضبط إيقاع تقدمها بمرونة عالية، من دون تحريف ليمنح هذا مرونة أكبر للغة ويحافظ على المضامين الفكرية للمصطلح. ذلك يجعل المعجم اللغوي الصناعي غني من ناحية الاصطلاح، في حين ما يقال عن المضمون ووجوب استبداله بلفظ يقاربه في (المجال التداولي)، لذا ينبغي علينا أن نبدع المصطلحات ونحافظ على مضامينها في حالة استعارة. هنا تصبح عملية تبديل المصطلحات لا تتعلق بآلية نقل المصطلح بل تصبح موضوعا متعلقا بمعالجة معرفية التي يجب أن تثبت جدارتها داخل نقاش فكري، إنّ (المعالجة الإبستمولوجية) للمفاهيم أمر لا يأباه أحد، لأن مشكلة نقل المصطلح وثقله على اللسان العربي يستحيل حلها، وإنما يمكن التخفيف من غلوائها. لهذا قدم **العروي** اقتراحاً والذي كان وجيها فيما اقترح (الفكرانية) كمعادل عربي لـ

*فيلسوف وكاتب مغربي، تنويري وعقلاني عصري، ساهم في الحياة الفكرية والسياسية والأدبية المغربية. بل كان، أيضا عاملاً ثقافياً نشـطاً، ساهم في تأسيس اتحاد كتاب المغرب، وفي عقد مؤتمره الأول، 1961، حيث كرّمه المشـاركون بانتخابه كأول رئيس للاتحاد. كذلك امتد نشـاط الحبابي إلى الأقطار العربية، والعالم أيضا، في إيطاليا ومصر وفرنسا، فضلاً عن الفدرالية الدولية للفلسفة. فيلسوف استقلالية الذات.

[1]هاني، إدريس، **ما وراء المفاهيم، من شواغل الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص 18.

(لإيديولوجيا) يحتاج إلى تأمل، لكونه يقوم على استسهال كبير لمشكلة المفاهيم والمصطلحات وما يتصل بها من متواليات مفاهيمية، وما يتفرع عنها من (استشكالات) يناقض أصل التثبت في الترجمة بحسب المنحى الذي سلكه صاحب (فقه الفلسفة) وذلك بناء على (الأيديولوجيا التقريب التداولي) فالمصطلح المتداول قد شاع بين الناس بدون أن يعمل العلماء والمفكرون الذهن في السعي الى أصيل المصطلح العربي. كما أن الارتباط بالتراث العربي الإسلامي في الوصول إليه وأبعد من ذلك، لم يتم حتى إعمال الذهن في (مفهوم اللفظ) وهذا القول يستدعى إعادة النظر في هذه العبارة (لا مشاحنة في الاصطلاح) وعدم قبول لاسيما عندما تستخدم في التخلص من تفسير مصطلح غامض[1]، إلا أن المترجمين المعاصرين قاموا بطمس ومحو حلقات نيرة كان بوسعها أن تمد المصطلح النقدي مصطلحات مهمة[2].

نجد أن الأسلوب الهين والسريع في صياغة المصطلح قد ولد معضلة الإبهام في المفهوم، حتى وإن أراد بعض الكتاب والمفكرين "**التشدق بإشعار المتلقين بما لديهم من سعة اطلاع. ويبرز هذا الهاجس في أوساط أنصاف المثقفين الذين ترى معظمهم يوحي إليك بسعة اطلاعه، عندما يستعير عبارات أو مصطلحات أجنبية قد يكتبها بلغتها، إمعانا في ادعاء الثقافة وسعة الاطلاع، مما أحدث عندنا إشكالا واضحا في المصطلح**"[3] ولا سيما في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي، الذي يعتبر أول ظهور لهذه الإشكالية ذلك عندما دخلت مصطلحات إلى اللغة العربية وترجمت ترجمة غير دقيقة. ويشير **سيف الدين عبد الفتاح** (1954) الى أن (صانعي المفاهيم) أو ما يطلق عليهم بـ (مهندسي المفاهيم) الذين يصنفون بين مقلد يقلد مفاهيم غيره والذي كلفه هذا الغير مشقة وضعها ابتداء وكفاه مأونة طرحها انتهاء بحيث لا يبقى له إلا أن يلوي لسانه بها، وليس أعسر عليه أن ينشئ مفاهيمه بنفسه ويدرجها بحسب مجاله–وبين المتأثر "**بالفكر الغربي يلمحون الى أن تزدهر هذه الدراسات في كل مجالاتها ويتطلعون الى أن تكون بدائل للأفكار الإسلامية (ومفاهيمها)، وهو ما يعني ضرورة**

[1]أنظر، عمارة، محمد، **معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام**، نهضة مصر، (ط2)، القاهرة، 2006، ص220.
[2]أنظر، بوطاجين، السعيد، **الترجمة والمصطلح، دراسة في إشكالية ترجمة المصطلح النقدي**، مرجع سابق، ص208.
[3]النملة، علي، بن إبراهيم، **إشكالية المصطلح في الفكر العربي، الاضطراب في النقل المعاصر للمفهومات**، مرجع سابق، ص43.

الوعي بهذا الخطر"[1]، وبما أن الباحث العربي في صدد التطور الدلالي لمصطلحات الفكر الإسلامي، فإن المفاهيم الإسلامية وهنالك أسباب داعية لعملية بنائها من القضايا المهمة للبحث وخاصة بعد معرفة أن المصطلحات (قوالب المفاهيم). بالتالي يمكن تلخيص أهم الأهداف لبناء المفاهيم والتي تتجلى في تحقيق الانضباط لفوضى المفاهيم الشائعة والمنتشرة وكذا "**مراجعة معظمها وفق قواعد الرؤية الإسلامية. تحقيق الهوية والاختصاص والتمايز لمنظومة المفاهيم الإسلامية الطابع والمصدر والوسائل والغايات. –أما الهدف الثالث– التعامل مع الإنسان المسلم بوحدات من المفاهيم قادرة على أن تمس حقيقة تكوينه رغم هامشيته الطاهرة في فهمه للإسلام**"[2]، إذ تستطيع هذه المفاهيم أن تفجر الطاقة الحضارية الكامنة بما يؤدي من خلال طاقات ومفاهيم الإيمان (الفرض، الحرام، الحلال، رقابة الله...) إلى أقصى درجات الفاعلية. ليتضح مما تقدم، أن تحليل بنية المفهوم تكشف عن بعض المفاهيم التي تتألف من عناصر محورية أساسية والتي ينبغي مراعاتها خلال سيرة المفهوم الفكرية التاريخية. هذا الأمر يفرض دلالات تكسبها المفاهيم في فترات تاريخية معينة مما قد يحرك الدلالة الأساسية الى الهامش، لذا استوجب أن نقف عند بعض القواعد الدلالية التي تتحكم في التعامل الصحيح والدقيق مع المفاهيم والتي تجلت في معرفة المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي للألفاظ التي تعبر عن المفاهيم والتي "**لا تساعد معرفة هذه المعاني في الكشف عن الدلالات المتنوعة للمفهوم في حالة التعامل العادي الذي ينبغي البحث عن الحقيقة فحسب، وإنما تساعد أيضا في الكشف عن عمليات التلبيس والتحريف الدلالي التي قد يتعرض لها المفهوم**"[3]، فتحليل بنية المفاهيم تتطلب عناصر أساسية تتمتع بأسبقية منطقية في بنية المفهوم والتي تمثل البديهيات وهنالك عناصر إضافية مشتقة من العناصر الأساسية ومضيفة لها.

[1]عبد الفتاح، سيف الدين، إسماعيل، **بناء المفاهيم الإسلامية، ضرورة منهاجية**، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، (ط1)، 2008، ص55.

[2]نكاوي، فاتح، محمد، تقديم: رياض عثمان، **معجم مصطلحات الفكر الإسلامي المعاصر، دلالاتها وتطورها**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1971، ص102.

[3]إسماعيل، عبد الحق، صلاح، **توضيح المفاهيم، ضرورة معرفية**، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، (ط1)، 2008، ص52.

هنالك علاقة بين المفهوم في الذهن وبنية المفهوم في اللغة، إذ أن مضمون المفهوم يرتبط أيضا بالزمن المستعمل فيه، لهذا فإن هناك بعض القواعد الدلالية للتعامل مع المفاهيم والتي تتجلى في المعنى اللغوي والاصطلاحي للألفاظ المعبرة عن المفهوم. كما أن التركيز على تلك (الدلالات التاريخية) التي اكتسبها عبر مراحل تطوره ثم تحليل (البنية الدلالية) للمفاهيم والتمييز بين العناصر الأساسية الفرعية لتلك البنية. في حالة ترجمة هذه المفاهيم يجب على المترجم معرفة الدلالات الأصلية والتاريخية للمفهوم الذي يريد نقله الى اللغة العربية، ووجب أن يكون على وعي بأصول العربية لكي يختار مرادفا دقيقاً للمفهوم الأجنبي ،ففي حالة الافتقار إلى أي شرط من هذين الشرطين يحدث الخطأ الدلالي في الترجمة "**الذي يحدث لا محالة نتيجة لاختلاف الخصائص اللغوية والثقافية، أما إذا كان المترجم يفي بهذين الشرطين تمام الوفاء بيد أنه يحرف الترجمة عن عمد فذلك شأن آخر**"[1].وينبغي على أصحاب الفكر إبراز هذا (التحريف الدلالي) والتنبيه عليه ويستلزم الانتقال من (المدلولات اللغوية) للمفاهيم الفلسفية إلى مدلولاتها الاصطلاحية في هذا النطاق المقيد للترجمة، والذي يختلف عن طرق هذا الانتقال في نطاق مستقل عنها. إذ أن وضع المفهوم أو (المصطلح المستقل) عن الترجمة يقوم في نقل لفظ متداول من دلالته اللغوية إلى دلالة اصطلاحية والتي تخرج من ابتكار اللغة نفسها التي وقع فيها هذا النقل.

[1]العساس، زكي، عبد الناصر، **ملخصات كتب المعهد الفكرية**، مركز الدراسات المعرفية، القاهرة، 2011، ص53.

المبحث الثاني

أزمة الفكر العربي المعاصر

إنّ كلمة (أزمة) في التداول العربي بصورة اعتباطية أي بصورة لا تسهم في ضبط وتحديد المجال المأزوم والمتأزم، وهي مرادفة للكارثة أي للوضعية غير المرغوب فيها. هنا تختلط العناصر الذاتية في التحليل بالمعطيات الموضوعية مما "**يؤدي إلى البلبلة الفكرية، ويُحوِّل الكلمات من أدوات للفهم والتواصل إلى أدوات للتشويش الفكري الذي لا يُسعف بتشخيص الظواهر واستيعاب المعطيات. ولتجاوز الاستعمالات المذكورة، نتجه في هذا العرض إلى التفكير في جوانب من تجليات الأزمة في الفكر العربي المعاصر**"[1] بهدف التفكير في كيفيات مغالبتها، وكذا تجاوزها لكن قلبها لا بد أن نتوقف قليلاً أمام الكلمة وسياقات تبلورها في الفكر المعاصر، الذي ارتبط بالتحولات والثورات الكبرى التي قادت العالم نحو (المجتمع الصناعي)، والذي يشير إلى المرحلة الانتقالية في قلب هذه التحولات.

تعبر(الأزمة) عن ملامح التوتر التي تتعلق بأنظمة المجتمع والاقتصاد وكذا الثقافة، وهذه هي الملامح الأولى للتحولات التي تجعل هذه الأنظمة القائمة داخل مجتمعاتها. وينبغي علينا أن ننبه إلى محتوى الجديد الذي تحمله مفردة (الأزمة) وضبط دلالتها داخل المجتمع الذي يمتاز بانفتاح وقابلية التغيير والتطور، وهنا نشير إلى التصور النقدي للمعرفة التي تعتبر إحدى أولويات الفلسفية الناظمة للحداثة والذي يتعلق بالخلفية العامة الموحية إلى دلالات هذا المفهوم في سياق تطور الفكر المعاصر. فهذه الحالة ليست وليدة الأمس بل هي نتاج أجيال من البحث عن الذات والصراع مع الآخر، ومحاولة تحقيق النهضة والتقدم والخطاب العربي

[1] عبد اللطيف، كمال، (**أزمة الفكر العربي المعاصر: في مفهوم الأزمة**)، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 13 يناير 2014، https://www.mominoun.com/articles، تاريخ الزيارة 2020/07/05 في 2:17.

المعاصر كشف عن عجزه الظاهر عن تحقيق البدائل التي بشر بها وجعلها أهدافه وأقام عليها مشروع النهضة التحديث وأعلن عن إفلاسه وعدم قدرته على التخلص من الركود والرتابة.

1-**مؤشرات تمزق الفكر العربي المعاصر**: وهناك العديد من مؤشرات كثيرة على (تمزق) هذا الفكر ويمكن الإشارة إليها:

أ- **تعدد الأزمنة الثقافية**

وهنا نقصد بـ (الزمن الثقافي) مجموع المفاهيم والمقولات والمناهج التي تهيمن في لحظة ثقافية، أي حضارية معينة وتشكل بذلك نوعية ثقافية تكون بمثابة سلطة مرجعية يحتكم إليها المفكر وهنا نقيس الثقافة زمنيا بحيث نقول هذه ثقافة تقليدية وهذه حديثة. في هذا الصدد، نرى أن المفكرين العرب المعاصرين ينهلون من منابع ثقافية متعددة متفاوتة زمنيا لأن منهم من يتوكأ على مراجع القرون الوسطى من مناهج ومفاهيم ورؤى للعالم، ويرتد إلى المضامين والأطروحات العتيقة المستهلكة التي واراها غبار التاريخ. في حين نجد مفكرين آخرين يصدرون عن آخر (تقليعة فكرية) ولدت في الغرب وبذلك هم "**يقفزون الى زمن ثقافي حضاري غريب. وكلتا الحالتين اغتراب في زمن ثقافي خارج اللحظة التاريخية التي يمر بها العالم العربي. وهذا يجعلنا نتحدث عن معاصرة الفكر العربي بكثير من الحذر**"[1]، ويبدو أن الفكر العربي الحالي فضاء تتداخل فيه وتتساكن أصوات عديدة آتية من أمداد وأزمنة متباعدة وهذا أحد الحواجز التي تحول دون تحقق حداثة هذا الفكر الذي لم يعثر بعد على زمنه الحقيقي.

ب- **المعيارية**

تتمثل في استحضار (النموذج القبلي) والقياس عليه وهذا ثابت من ثوابت الخطاب العربي (المعاصر-الحديث)، فثمة دوما (نموذج مقدس) أو (حكم المقدس) الذي يتكئ عليه في الإجابة على مجموع الأسئلة التي يفرضها الواقع العربي، ويضع المفكر أقدامه على أعتاب الماضي وينظر من هنا إلى أهمِّ القضايا التي تطرحها المرحلة الراهنة و"**إما أنه يلقي بنفسه في أحضان الغرب الحديث يقتبس منه ما يسعفه في اقتحام إشكاليات هذه المرحلة. وهذه**

[1]سعفان، إبراهيم، **أزمة الفكر العربي، شهادات الأدباء والكتاب من العالم العربي**، مرجع سابق، ص28.

الحالة في الاستلاب تجعل المفكر رهين سلطة مرجعية يهتدي بها ويؤسس عليها مشروعه الفكري ورؤية للعالم"[1]، فالفكر العربي اليوم يعيش حالة القبول والاقتناع اعمى بالنموذج القلبي الذي يلغي طاقة الإبداع.

ت- اختلال العقل العربي

إن (المعيارية) وتعدد (الأزمنة الثقافية) يجعلان العقل العربي عبارة عن أداة للفكر العربي عقولا شتى. فالمنطقية المختلفة التي يرتكز عليها والمفاهيم المتعددة الكثيرة التي تستعمل في الثقافة العربية تغيب وحدة العقل العربي، وتلغيها فتصيبه بالتصدع والانقسام ومن "**ثم يحتل ويفقد توازنه. ثم لا ننسى عامل الثقافة (acculturation) العسيرة المرضية التي ولدتها علاقتنا اللامتكافئة بالآخر (الغرب الاستعماري) إذ صارت المجتمعات العربية منذ دخولها في مدار قسري مجتمعات تابعة له تتلقف (حداثته)**"[2]. إنَّ من أهم مظاهر تلكم الأزمات التي تعصف بالفكر العربي هي الركون وأخطر ما في الانغلاق هو تشكيل العقل الخيالي، الذي يحمل "**الأفكار المخلوطة عن الواقع المعاش وعن الأفكار العالمية ، مما يجعله ينهار عند الاحتكاكات الجادة ، مع من يعيشون خارج دائرته وما ذلك إلا لأن الأحادية تصبح السمة المميزة لكل ما يتعلق بالمنغلقين**"[3] والتي تنعكس سلبا على طرائق تفكيرهم انعكاسا مكبرا، وهذا يحرمها من التنوع والثراء ورؤية الكون على ما هو عليه، والتي تسعى إلى تقهقر الأمة ونهضتها والتي يصدرها إليها وتستهلك نماذجه الثقافية والنفسية والحضارية وتلك حال جميع دول العالم الثالث (الرأسمالي).

أما في مجال الفكر العربي فيعتقد **جمال عبد اللطيف***أن ثمَّة صعوبة في "**ضبط عناصر نظرية عامة للاستعمالات المتعددة لهذا المفهوم، خاصة وأنه يرد في مجالات بحثية متعددة، وبصورة لا نستطيع حصرها. وربما لا نجازف إذا قلنا بندرة، إن لم يكن بانعدام، أي بحث**

---

[1] سعفان، إبراهيم، **أزمة الفكر العربي، شهادات الأدباء والكتاب من العالم العربي**، مرجع سابق، ص28.المرجع نفسه، ص28.

[2] المرجع نفسه، ص28.

[3] بكار، عبد الكريم، **فصول في التفكير الموضوعي، الرحلة الى الذات**، دار القلم، دمشق، 2008، ص66.

*كاتب وباحث مغربي، أستاذ الفلسفة السياسية والفكر العربي المعاصر. كلية الآداب، جامعة محمد الخامس بالرباط، المغرب. محاضر في العديد من الجامعات ومؤسسات البحث داخل المغرب وخارجه، خبير في بعض الجامعات ومؤسسات البحث العلمي العربية والدولية، له مجموعة من المؤلفات في الفكر السياسي العربي، منها: "مجتمع المواطنة ودولة المؤسسات" و"الإصلاح السياسي في المغرب، التحديث الممكن، التحديث الصعب" و"أسئلة الحداثة في الفكر العربي، من إدراك الفارق إلى وعي الذات" و"صورة المرأة في الفكر العربي، نحو توسيع قيم التحرر".

ابستمولوجي، يتقصى دلالة المفهوم في الفكر العربي المعاصر"[1]. وهنا ما يكون سبب في تراجع الفلسفة، بالتالي تراجع العقل وكذا تراجع في عملية تأصيل الفكري الفلسفي النقدي للإنتاج الثقافي في أغلب مستويات العلوم الإنسانية أو الفنون والآداب. ليصبح الإبداع يفتقر إلى أسس نظرية فلسفية كلية ومن ثم إلى عمق الرؤية[2]، حيث إن الفكر السائد اليوم الذي أصبح يروج للفلسفة النفعية و(اللانتهازية) وللقيم المادية والذي يقابله جانب آخر من (الفكر السلفي المتعصب) والذي "**يفرق بين الناس، ويجمد العقل، وينشر الظلام، ويبحث عن حلول لمشاكلنا في الماضي. فهما وجهان لعملة واحدة يستخدمها الاستعمار الجديد لتحقيق أغراضه**"[3]. ومقابل ذلك، نجد عملاً مهمًا **للعروي** الذي اهتم فيه بتشخيص أزمة الفكر العربي، فقد وضع مصنفًا مهمًا في سبعينيات القرن الماضي بعنوان (أزمة المثقفين العرب*) الصادر سنة**1974**، وقد قارب فيه إشكالية النهضة العربية من خلال التفكير في أزمة الفكر العربي المعاصر المتمثلة في عدم قدرة هذا الفكر على الفصل في (مسألة الكونية)، والتي يقصد بها مسألة رفع الحوار القائم بين اختيار التقليد واختيار (الحداثة)، وتطرق إلى هذا الإشكال أثناء دفاعه عن (الحداثة ضد التقليد) و(الكونية ضد التهميش) و(الوضعية ضد النزاعات الروحية). وما يميز مساهمة **العروي** في هذا المجال وهو دفاعه المستميت عن أهمية (الفكر التاريخي) في نقد (المرجعية السلفية)، في (الأيديولوجيا العربية المعاصرة) حيث ترتبت عن الدفاع المذكور أطروحةٌ مهمةٌ في الفكر العربي بلورها في حدوسه الكبرى ضمن مصنف العرب و(الفكر التاريخي).

يعتبر **إدريس هاني** أن **العروي** قد "**لفت الأنظار الى أزمة المفاهيم في الفكر العربي المعاصر. وقد بدا له أن الأمر يتعلق بالتحريف تقوده الأيديولوجيا العربية المعاصرة لبعض التيارات الفكرية الغربية**"[4]. وفي السياق نفسه أصدر الأستاذ **هشام جعيط** سنة **2000** مصنفًا مهمًا

---

[1] عبد اللطيف، كمال، (**أزمة الفكر العربي المعاصر: في مفهوم الأزمة**)، موقع سابق.

[2] سعيد، توفيق، **أزمة الابداع في ثقافتنا المعاصرة**، مرجع سابق، ص79.

*طرح فيه بعض جزئيات كتابه التحليلي للوضع الثقافي الفكري العربي بعض الآراء الجدلية، إذ يرى أن الوطن العربي يتجزأ إلى شطرين حول تطبيقهم للأنظمة التقليدية في هياكلها وإيديولوجياتها وميولها السياسية التي تتحكم في المنظمة اقتصادية وسياسياً، ويقابلهم الأنظمة المناوئة لها التي حملت في السابق راية الوحدة والتحرير والاشتراكية، وأن الشطر المحافظ هو المتفوق الآن.

[3] سعفان، إبراهيم، **أزمة الفكر العربي، شهادات الأدباء والكتاب من العالم العربي**، مرجع سابق، ص44.

[4] هاني، إدريس، **ما وراء المفاهيم، من شواغل الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص 17.

بعنوان (أزمة الثقافة الإسلامية)، الذي حاول فيه الاقتراب من بعض (مآزق الفكر العربي المعاصر) وقد استحضر فيه البعد المقارن في الأبحاث التي تناول فيها مفهوم التقدم والنهضة في الصين واليابان. والملاحظ أن الأمر المشترك في تصور كل من **العروي** و**جعيط*** يتمثل في تشخيصهما لأزمة الفكر العربي ووقوفهما أمام عدم قدرة الفكر العربي على الموائمة بين "**التقليد وبنياته الراسخة والمتحكمة في أنظمة الفكر العربي، وبين مقدمات الحداثة والفكر العصري .وقد عملا معًا طيلة عقود من الزمن على بلورة جهود في الفكر تروم توطين الحداثة ومقدماتها، وذلك لتوسيع فضاء الحرية والعقل والإبداع في فكرنا المعاصر**"[1]. وعليه فإننا سنحاول أن نعالج أزمة الفكر العربي المعاصر كونها مسألة موضوعية ترتبط بسياق معين في التاريخ والفكر، تاريخ العرب المعاصر، وتاريخ (الصراع الإيديولوجي) الذي ما فتئ يتطور في مجال النظر العربي. معبرا عن الإرادات المحكومة بصراع المصالح والمنافع والاستراتيجيات في التاريخ وهنا الوقوف عند أهم الميادين التي شاعت فيها (أزمة) مفهوم مثل الثقافة والفكر والسياسة باعتبارها من أكثر الميادين التي مستها الأزمة داخل الفكر العربي المعاصر.

ارتأينا التحدث عن الفكر العربي بصورة عامة، لأنه متنوع بشكل كبير وله العديد من الأنماط المتعددة من هذا الفكر والساحة تشهد على ذلك، ولا بد أن نشير هنا إلى أن الفكر يجتاز مرحلة من أصعب مراحله. فأغلب الاتجاهات الفكرية (الظلامية) التي روجت لفكر محافظ جدا وارتكاسي بشكل خطير، في حين كان عليها أن تتفتح على اتجاهات الفكر المعاصر وتستفيد منه. بالرغم من هذا إلا أننا يجب أن نشير إلى جانب آخر فصحيح أن هناك انقسامات تكاثرت واستحالت وحدة هذا الفكر إلا أنه لا زال الواقع العربي متحركا ولا زال يبشر بنهضة، وربما هذا ما يسمح لنا بالحديث عن صراع أو حوار بين توجهات متنوعة داخل فكرنا العربي وإن توفرت لدينا القدرة على التمييز فيه بين ما هو عربي وغير عربي. وإذ استثنينا ظواهر

*ولد عام 1935 في تونس، وهو أديب ومؤرّخ اختصّ بالتاريخ الإسلاميّ، ومن الجدير بالذكر أنه اقتبس فكره في كتاباته التاريخية من الموطن الذي نشأ فيه علميًا، فقد أكمل دراساته الجامعيّة في فرنسا، وفي باريس تشكّل فكر هشام جعيط وشاعت مؤلفاته التي نُشرت بأكثر من لُغة، وقد يلاحظ القارئ المنهجيّة الفلسفية التي اعتمد عليها، وكان النقد والفكر التخيّلي والتحليلي من ركائز فكره، وقد بحث في قضايا تاريخية عديدة أبرزها ما حدث في فترة حكم الخليفة الراشد عثمان بن عفان -رضي الله عنه-.

[1]عبد اللطيف، كمال، (**أزمـة الفكر العربي المعاصر: في مفهوم الأزمة**)، موقع سابق.

الانتشار والاقتباس والتأثر والمحاكاة على صعيد العلوم الإنسانية وكذا (الإستقطابات الدولية) بكل ما تنطوي علية الدول من وقائع وظواهر قومية وإقليمية ووطنية يمكن أن نقول إن الفكر العربي لم (يمزق) إنما هو في حالة (نهوض دائب) في "**حومة معركة طاحنة مستمرة منذ أوائل هذا القرن الى يومنا هذا وإذا سلمنا بأحقية الأمم والشعوب المختلفة الأخرى، في تأسيس علومها الإنسانية، بما يتوافق مع واقع كل منها، وتطوره. فهنا لا بد من التسليم بحقنا كأمة، في بناء وتأسيس نتاج تفكيرنا**"[1] ومن ثم لا يمكن بأي حال من الأحوال التسليم باستخدام المفاهيم الفكرية التي تستمد من مختلف العلوم الإنسانية، باعتبارها أدوات للاحتواء وتضليل وإعادة فبركتها من جديد لأنها تعرقل الفكر وتجعله ضعيفا ككل وبما فيها تلك الشعوب والأمم الأخرى وتطورها على كل صعيد، لعل أحد أبرز التساؤلات التي تطرحها المرحلة بواقعها المرير **هو أين الخلل في نظام الفكر العربي المعاصر؟**

فالفكر كما قدم له **ابن خلدون** لا يخرج عن صنفين، فالأول هو ذلك الفكر الذي يعالج القضايا البشرية الأرضية كالعلوم الإنسانية والتطبيقية والإدارية. أماّ الثاني فهو الفكر الذي يتناول الأمور الغيبية والحقيقة، أن كلا الجانبين يحتاج إلى نوع من إعمال العقل بالتفكير واتباع فلسفة علمية واضحة للوصول إلى تصوّر واضح وملائم لمقتضيات الواقع وهو "**ما يوافق ما قدمه الدكتور طارق سويدان من تعريف الفكر بأنه: "إعمال العقل في أمرٍ ما للوصول إلى رأيٍ جديدٍ فيه" واشترط الدكتور سويدان أن يكون التفكير خلّاقًا لكي ينتج عنه فكرا**"[2]. فما يعانيه الفكر العربي هو الحيرة بين التراث وبين المستجد في الفكر والأدب في العالم المعاصر، كما أن ضبابية المفاهيم واختلاطها هما مشكلتا الفكر وهذا ما وضعه **أرسطو** ليدفعه إلى وضع أسس المنطق بعد أن اتسعت المدارك وتشبعت القضايا الفكرية والسياسية والاقتصادية والفكرية. فليس هذا التشعب بجديد إذ أن الفكر الإنساني ككل تولد نتيجة تشعب للقضايا وكيفية التفكير فيها، فمثلا الفكر الإسلامي مدين لنضجه في العصور الوسطى "**قبل عصر النهضة الأوروبية وإثنائها، لمنهجية التفكير، والبحث عن الحقيقة. وكان في مقدمة المنهجية التي سلكها**

[1]سعفان، إبراهيم، **أزمة الفكر العربي، شهادات الأدباء والكتاب من العالم العربي**، مرجع سابق، ص24.
[2]الكحلوت، عصام، (**أزمة الفكر وجدلية التفكير**)، موقع سابق.

المفكرون المسلمون تجديد المفاهيم بالمنطق واغناؤها بالعلم، وإخراجها من الضبابية بالمعرفة"[1]، في حين يعيش الفكر العربي ضربا من (التمزق الفكري) –افتراضا–أو كما يصطلح عليه بـ (الأزمة)لأنه ينبغي أن نحدد طبيعة الحمولة المعرفية لهذه المصطلحات لتتضح الرؤية.**فماذا نعني بالأزمة في الفكر؟ وما هي حقوقها الدلالية؟ وما الذي يعطي لمفهوم الأزمة طابعه الخاص؟**

بداية إذا كنا نقصد بـ(الأزمة) الانتشار المكثف للتعددية الفكرية، فهذا اختلاف توجيهي عام إذ أن الزخم المنهجي الذي تحبل به الساحة الفكرية يعيش اليوم حالة من مخاض والتي تتجلى في بحث واستكشاف للذات والهوية والشخصية. أما تسليمنا بوجود علاقة جدلية بين الفكر والواقع، بالتالي يمكننا القول إن الفكر العربي المعاصر يعيش في (تعددية) وفي اختلاف توجهاته وتباين وهذا ليس إلا تعبير عن تجزيئية الواقع العربي، يمكن القول بأن (التعددية) تعبر عن كون الفكر العربي يعيش جملة من إرهاصات جديدة أي يعيش "**مرحلة مهمة وهي مرحلة مراجعة الذات وتحديد ملامحها ومن أجل تكوين نبتها وتأصيلها مشروطة بمستجدات العصر**"[2]فيصبح الفكر يعيش (أزمة) حقيقية تتجلى في جانب المصادر والمناهج، والتي "**أحدثت أسوأ الآثار السلبية في عقليتنا في نفسيتنا وفي طريقة تفكيرنا، التي أحبطت محاولات إصلاح كثيرة جدا. محاولات الإصلاح في تاريخ هذه الأمة كثيرة**"[3] والمتعددة التي سرعان ما تنفجر قبل وصولها إلى غايتها. إن قضية الفكر بالذات تتطلب وضع مناهج للوصول لفكر سليم بعيد عن الشخصية الغربية وغير خاضع لسيطرتها، وهنالك عوامل أخرى. منها العوامل الخارجية، كالغزو الاستعماري أو (التغريب الأيديولوجي) لكل من ثقافة والفكر التراثيين ومحاولة اختراقهما في غير جانب، وهذا الغزو من جانبين الشرق والغرب، ويمكن رد بداية الغزو إلى الحروب الصليبية واستمر إلى الوقت الحالي وقد يكون في الوقت الحالي مجرد واجهة ولكن الهدف في النهاية واحد وهو الفكر أو ثقافة. أما العوامل الداخلية تعود إلى طبيعة الذات العربية، وعدم قدرتها على تلاؤم مع مقتضيات العصر وذلك ولد صراع الأفكار والإيديولوجيات

[1]غلاب، عبد الكريم، **أزمة المفاهيم وانحراف التفكير**، مركز دراسات الوحدة العربية، (ط1)، بيروت، 1998، ص8.
[2]سعفان، إبراهيم، **أزمة الفكر العربي، شهادات الأدباء والكتاب من العالم العربي**، مرجع سابق، ص26.
[3]العلواني، جابر، طه، **الأزمة الفكرية المعاصرة، تشخيص ومقترحات علاج**، مرجع سابق، ص41.

ويمكن أن نعتبره أهم صراع ينشب على الساحتين العالمية والمحلية. فالصراع بين فرقين متناقضين (التراثي والتغريبي) إزاء الفكر العربي، وكذا محاولاتهم الدائبة في مسح هذا الفكر وإلغائه واتهامه وطمسه أدركنا مدى (الأزمة) التي يعانيها فكرنا العربي إزاء ترسيخ ذاته وبناء نفسه، وربما هذا أشبه بفترة المخاض لولادة فكر عربي جديد ذات خصوصية ومعاصرة. لذا ينفي التفاؤل حيث أن الفكر وأي فكر يجب أن يولد ومن ثم يحقق تناميه وتكامله وتطوره وقد يحقق العكس تمزقه وتشتته وضياعه.

نعيش اليوم (تمزقا فكريا) نلمح سلبياته في أرجاء البلاد العربية، إذ أصبح الفكر كائنا حيا لا ينمو ولا يقوى على الإبداع لأن بيئته لا تمده بعناصر الحياة والازدهار. فمن يدرس تاريخ أمتنا ويتابع تطورها يجد أن العرب في عصورهم الذهبية–أيام الرشيد والمأمون–كانوا ينعمون "**بالأمن الثقافي والاستقرار الاقتصادي وانتعاش حركة العلم والأدب والفن، وانتشر الضياء من وادي دجلة والفرات الى وادي النيل والمغرب الأقصى**"[1] والسبب الرئيسي آنذاك هو تكامل الفكر العربي، وارتياحه وقدرته على الخلق والابتكار وتوفر الجو الملائم والمشجع على العلم والثقافة. في حين الوضع المزري الذي نعيشه اليوم على فتات ما تخلفه الأمم وما تنتجه من علوم ونظريات في مختلف الميادين والمجالات، والذي يعد مخالفة صارخة لطبيعة وفلسفة ديننا الإسلامي الحنيف، والذي جاء ليعمق فينا أهمية التفكير "**للوصول دائمًا من خلال الإبداع إلى فكر عملي متجدد يوافق الظروف ويتناسق مع العقل والمنطق والفطرة السليمة وقد أصّل القرآن الكريم لهذا المبدأ في دعوته إلى كل أصل من أصول الدين، من خلال إحالة الناس إلى التدبر والتفكر في الأدلة الكونية**"[2]. في حين الجدل القائم بين أصالة الفكر والاقتباس هي أحد أهم معالم تلك (الأزمة) إذ افترق المفكرون بين هذا وذاك مما أخرجنا من دائرة التفكير المنطقي السليم إلى دوامة الصراع في الحلقات المفرغة، فتشتت قوانا واستنزِفت طاقاتنا واستحال على أي من أطراف ذاك النزاع أن يثبت صحة رؤيته، ليقود ذلك بالفكر الإسلامي إلى قضايا معقدة ومعضلات متميزة بسوء الآثار في بناء الفرد السليم عقليا ،ثقافيا ،نفسيا وتربويا، والتي

[1] سعفان، إبراهيم، **أزمة الفكر العربي، شهادات الأدباء والكتاب من العالم العربي**، مرجع سابق، ص35.
[2] الكحلوت، عصام، (**أزمة الفكر وجدلية التفكير**)، موقع سابق.

زعزعت كيان الأمة الإسلامية وكانت سبباً في تفريقها وجعلتها شيعا وطوائف لذا استوجب معالجتها ولا بد من "**إعادة طرح وتقديم للخروج من المأزق الفكري أو الأزمة الفكرية التي طالما أفسدت على الأمة محاولاتها في التقدم والحضارة**"[1]ليصبح أكثر خطر على السلوك، وبالتالي يستحيل الحوار ليتوه "**الفكر العربي في متاهات خطيرة انعكست على حياته الفكرية والثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية**"[2].

إنَّ التخلف في التفكير وفق المفاهيم التي أصبحت راسبة داخل التخلف الفكري، أو ربما غياب الفكر العلمي لمدة زمنية طويلة على حساب الفكر الأدبي الذي نتج عن انعدام (الدقة اللغوية) في الكلمات الفضفاضة، التي يستعملها بعضهم بدون أن يعني (اللفظ) الدال بدقة على (المدلول) وربما هذا من ميزات اللغة العربية التي التصقت بها في عهود تخلفها لتجردها من اللباس الفضفاض بالتحديد العلمي المنطقي. واللغة بدورها سبيل الانضباط أو الانحراف في الفكر، فمتى تعددت المفاهيم عن طريق الدلالات اللغوية أو الفكرية أو حتى دلالات الممارسة انحرف التفكير، ولم يستقم وفقا لتلك الممارسة والسلوك لتصبح خطيئة لا يغفرها التاريخ ومن ثم تقطعت سبل التفاهم واستحالت المسيرة الموحدة له. فخطر هذا الاضطراب المفاهيمي يتعدى العلاقات مع الخصوم ذلك أن "**الوطن العربي يعيش مرحلة خطيرة ناشئة من التحديات التي تواجهه من خصومه**"[3]. كذلك من أهم دلالات (أزمة الفكر) في عالمنا العربي الخضوع الدائم لنظرية المؤامرة مما أفرغ مجتمعنا من فقه المحاسبة الذاتية والتقويم وأصبحنا نعلق جل أخطائنا على شماعة المؤامرة وفقدنا بذلك الدافعية للإصلاح، ربما من أهم أسباب النجاة من هذه الأزمة نشر ثقافة التفاعل بين معظم التيارات، مما يسهِّلُ عملية التقريب وفهم الآخر ومحاولة إدراك أنه مكمل لنا بحيث لا ينبغي أن نحجبه عنا باعتباره–الآخر–وحش كاسر كما لا ينبغي أن نناقشه أو نجادله بغرض فهم وجهة نظره وهذا ما أدى بنا إلى العنصرية بين أغلب الثقافات والإيديولوجيات وامتد الخلاف فأصبح متشعبا مما ساهم في تفاقم مشاكله ولعله من المؤسف

[1]العلواني، جابر، طه، **الأزمة الفكرية المعاصرة، تشخيص ومقترحات علاج**، مرجع سابق، ص33.
[2]غلاب، عبد الكريم، **أزمة المفاهيم وانحراف التفكير**، مرجع سابق، ص 9.
[3]المرجع نفسه، ص 10.

أن تبقى بعض القناعات السلبية والجهل بمقتضيات الواقع والتمسك بثقافة التقليد سدودا منيعة أمام حرية التفكير وطلاقة الفكر، والأكثر أسفا أن نبقى متمسكين بها دون حجة واضحة.

ويبقى لنا أن ندركه، إن لم يكن لدينا تصور صحيح لإصلاح الفكر والرغبة الملحَّة على تقديم فكر سليم وثقافة صحيحة وحضارة قوية. فنحن مؤهلون لأن نجتاز بالأمة حاجز التخلف ونحقق أهدافاً في الإنماء والبناء وحتى في العمران ولعل الوسيلة الوحيدة لذلك هي تقديم (بديل إسلامي) لكل ما قدمه الغرب. إذ أنَّ التحدي الإسلامي لا يتم بتقديم البدائل الناجحة أو المتفوقة في كل الجوانب (الفكر والثقافة والمعرفة والحضارة)، بعيدا عن تلكمُ المذاهب الفكرية الغربية التي تقاسم عقول أبنائنا نحو. (العقلانية والوضعية والمادية وغيرها)، وكذا (النظم السياسية القومية والاشتراكية والديمقراطية) والتي تشترك في الهيمنة على ثقافة بنيها ومناهجها. إنَّ حالة (التمزق) والصراع المتواصل الذي يعيشه العالم الإسلامي يقودنا إلى تقديم بديل فكري ثقافي إسلامي لتتربى عليه الأجيال القادمة به تصاغ عقليتها وفقا لهذه الثقافة، لتصبح قضيتنا الأساسية في هذه الدراسة هي قضايا الفكر الذي ينبغي أن ننجو به، لأنه ليس من المنطقي أن ننتظر خروجا آمنا من قلب هذه (الأزمة) وعليه نفتح الإشكال الآتي: **هل سيأتي اليوم الذي ننأى فيه بأنفسنا عن تلك المهزلة الفكرية التي تعيشها الأمة العربية؟**

2-<u>الأزمات الفكرية الراهنة:</u>

إنَّ (الأزمة) العربية المعاصرة تعم أغلب الفضاءات الفكرية وهذا ما تجسده تفاصيل المشهد الراهن وتعقيداته، التي تكاد تقودنا كعرب إلى المربع الأول (مربع الظلم والقهر والاستبداد) والذي أصبحنا على وشك تخطيه نهائيا. ولعل (ثورات الربيع العربي) المفاجئة إحدى اللحظات التاريخية التي بانتصارها قد تعيد تعريف كل مفردات هذه اللحظة العربية الإنسانية من جديد، بعدما فقدت العديد منها دلالتها الاصطلاحية وهذا ما ولد تآمر داخلي وخارجي على هذه الثورات وانتهى بثورات أكبر منها. تعتبر ثورة (أحداث 25يناير المصرية) انتكاسة كبرى، التي دخلت في حالة من الانكماش في الوقت الذي أوشكت فيه على النهوض بأكبر دولة ديمقراطية تقع في قلب الاستراتيجيات الدولية كلها وانعكاسات هذا التحول الضخم على مصر والعالم

كله. ففي خضم هذه (الأزمة) الحالكة التي تمرّ بها الأمة العربية المتمثلة في "**حالة العجز وفقدان التوازن إزاء مواجهة مختلف المتغيرات الناتجة عن تلك التراكمات السلبية والتي أفرزتها سلسلة متصلة من الأزمات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية**"[1]، وطبعا هذا العجز والتحول ستكون له تأثيرات سلبية إلى حد ما على مختلف مسارات مجمل تحولات (الربيع العربي) نحو الحرية والديمقراطية ليتحول هذا الأخير إلى انتكاسة وسقوط لم يكونا إلا نتيجة طبيعية (لأزمة مزدوجة) يعيشها المثقف والثقافة العربية معا. فالمثقف لا يحمل من الثقافة سوى اسمها وهي بدورها كومة من تراث متكلس وجامد الذي يستعصي هضمه وتحوله وفق مقتضيات عصره وقضاياه[2]. ذلك خلف طابعا على جل المفكرين العرب ألا وهو (طابع أيديولوجي) لأن الحضارة العربية الإسلامية لا تزال تعيش تخلفا، وتسعى من خلال مفكريها إلى بلورة ذلك المشروع الفكري السياسي الذي بدأ مع هيمنة التيارات (الانتلجنسيا العربية) منذ القرن التاسع عشر من خلال (صدمة الحداثة) التي تشكلت في الضمير الشرقي بعد اصطدامه بالغرب الأوروبي ليكون القرن العشرين (بؤرة الصراع الأيديولوجي) التي فرضته الظرفية التاريخية التي كان يمر منها العالم.

أصبح الفكر العربي اليوم يمر بأزمة طاحنة لا يمكن تجاهلها حيث إنّه يقف عاجزا أمام التحديات، التي "**يجابه بها واقعنا العربي المحلي في مرحلة أخطر من مراحل تاريخه المعاصر. هذه التحديات التي تدثرت برداء عصري ولكنها في واقع الأمر ليست إلا امتداد لما خلفه الغزو الاستعماري (العسكري والفكري)** "[3]على المشرق والمغرب العربيين منذ نهاية القرن الماضي. فظل الفكر العربي حبيس القيم خلال هذه الحقبة من الزمان وأصبحت الأرض العربية مرتعا للفكر الاستعماري الغربي وثقافته فلم يسلم المثقف العربي منها، وأصبحت هاجسه الأساسي في التحرر من نير الاستعمار وبناء الدولة الحديثة وهذا هو سبب تفشي (الطابع الأيديولوجي) الذي هيمن على معظم الكتابات العربية. أمّا الصدمة الثانية التي تلقاها العرب

[1]الكحلوت، عصام، (**أزمة الفكر وجدلية التفكير**)، موقع سابق.
[2]أنظر، البكيري،نبيل، (**أزمة المثقف العربي**)، الجزيرة، 2014/04/12،https://www.aljazeera.net/opinions/2014/5/12/، تاريخ الزيارة 2020/07/07 في 12:41.
[3]سعفان، إبراهيم، **أزمة الفكر العربي، شهادات الأدباء والكتاب من العالم العربي**، مرجع سابق، ص17.

بعد انهزامهم أمام إسرائيل وهي (هزيمة 1967) وهذه المرحلة شكلت منعطفا حاسما في الفكر العربي المعاصر، التي كان لها الفضل في نقل خطاب النهضة العربية من مرحلة إلى أخرى، وقد برز فيها عامل (النقد) وإعادة سؤال النهضة على أسس مغايرة وعلى مستوى يفوق الأول ويقطع معه جذريا والذي كان لتحصيل حاصل لمجموعة من العوامل. ولعل من أبرزها تشكل نخبة من المفكرين والعلماء الذين استوعبوا الفكر الحديث وكذا (النقد الأيديولوجي) الذي دخل بقوة إلى الميدان الفكري خاصة في نطاق السؤال عن النهضة.

إنَّ أولى المحاولات التي تزامنت في نفس هذه السنة النزول إلى الساحة الثقافية العربية (كتاب كان الغرض منه نقد الأيديولوجيات التي كانت سائدة) ومحاولة تأصيل لأيديولوجية تفهم الواقع وتغيره وتحقق الحداثة المنشودة، فـ(الأيديولوجية العربية المعاصرة) **للعروي** الذي وجه نقدا شاملا لكل الأيديولوجيات التي كانت سائدة بما فيها (الأيديولوجية السلفية اللاعقلانية)، و(التقنوية الليبرالية) و(الماركسية غير التاريخانية) هذا من جهة[1].أما من جهة أخرى، فأهم معالم الأزمة هو (القصور الفكري) والعجز عن تجاوز الخلافات (الأيدلوجيّة المستعصية)على الحل والتي "**تعدّ مصدرا عميقا وعنصرا فاعلا في إحداث الأزمات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ولعل هذا القصور لم يكن إلا نتيجةً مباشرةً لاضطراب مصادر الفكر واختلال طرائقه ومناهجه في غياب الرؤية الواضحة والافتقار إلى الثقة، وضبابية المفاهيم وعدم اتضاح الأهداف**"[2] وبالتالي يمكن ردها أزمة الثقافة العربية لنتاج المجتمع واعتمالات بيئته، التي تعتبر هي أيضا نتيجة لإشكالية تراثية لا طريق إلى حلحلتها دون إعادة قراءة ذلك التراث، قراءة علمية دقيقة لغرض الخروج من (دوامة التيه) غير المنتهية وكذا ضرورة الفصل فيه (بين الدين والتاريخ، والديني والدنيوي، والمقدس والمدنس)، **فهل يمكن ثقل هذا التراث الطويل عائقا؟ وهل غياب الحرية وتزايد القيود التي فرضت على الفكر جعلته أسير أزمته؟**

[1]أنظر، إيهوم، رشيد، (**عبد الله العروي وأزمة الضمير العربي**)، موقع الجزيرة، 2017/10/24، https://www.aljazeera.net/blog، تاريخ الزيارة 2020/07/09 في 12:30.
[2]الكحلوت، عصام، (**أزمة الفكر وجدلية التفكير**)، موقع سابق.

في تصورنا أن الطريق الذي ينبغي للفكر العربي السير فيه هو التنوع في إطار الوحدة، أو التمايز في إطار الانسجام العام فلكل شعب من الشعوب العربية خصائص تميزه وبحكم أن هذه الشعوب العربية تنتمي إلى لغة واحدة يكفيها شرفا أنها صانعة للفكر. وهي تساهم في إثراء رصيدها ويمكن القول هاهنا أنَّ لهذه الشعوب ما يمكن تسميته بـ (وعاء فكري) مشترك بينها وبين بعضها البعض تجاوبات وثيقة. فانحدار هذا الفكر نحو الهاوية يرجع إلى تغلغل الاستعمار الجديد في الحياة الاقتصادية والاجتماعية وحتى الفكرية والثقافية للبلاد العربية والسيطرة عليها، كما أن الترابط الوثيق في المصالح والأهداف القائم بين أغلب الفئات الحاكمة وكذا النخب المسيطرة في البلاد العربية. ولعل محاولة الكشف عن أزمة الفكر العربي المعاصر بشكل عام، تنصب بشكل واضح في عمليات الاختراق وسيادة اصطفاء التي فرضتها (موجة العولمة) على نظام القيم وتعطيل فاعلية العقل في محافظة على هويته الصافية، وعندما أتيح لهذا الفكر قدر من الحرية الفكرية وجد نفسه يستلهم في الفكر الغربي باسم (الحداثة) ومناشدة العصر لنصبح بذلك منصرفين في كل أعمالنا عن "**واقعنا ومتطلعين الى التشبه بسمات الغرب في كل أوجه حياتنا الثقافية. وكان لابد أن يصاب الفكر العربي بالعجز التام في مجابهة تحديات العصر. واستبدت الحيرة بجيلنا الذي يمر الآن بحالة أشبه بالانفصام الذهني**"[1].

إنَّ إعادة دراسة هذا التراث ونزع القداسة عنه ونحت عناوين تنقيته من الشوائب والميثولوجيا بديلا للطريقين. يتجلى الأول في ضرورة التمسك بالماضي المقدس ومحتواه ورفض هذا الجديد ومقاومته والعمل بشتى الطرائق في محاربته. أما الثاني، الذي يرى أن القطيعة مع هذا الماضي بشكل تام وكذا "**الانخراط مع المجتمعات الحديثة، بقيمها ومقارباتها الحضارية والإنسانية، والعرب بهذه المعركة لا يختلفون عن المجتمعات الأخرى التي عايشت معارك القديم والجديد، إلا أنّ ما يميزها عن غيرها عدم قدرتها على تجاوز هذا "الماضي" الثقيل مقارنة مع الأمم والمجتمعات الأخرى**"[2]. إذ التناقض بين القبول والرفض والذي يتجلى في الأصالة والمعاصرة

[1] سعفان، إبراهيم، **أزمة الفكر العربي، شهادات الأدباء والكتاب من العالم العربي**، مرجع سابق، ص18.
[2] الرداد، عمر، (**أوهام الأصالة والمعاصرة في الخطاب الثقافي العربي. هل من مخرج؟**)، موقع سابق.

ويمكن أن نعتبرهما وبشكل آلي تعبيرا عن الأزمة لأنه لا يمكن دوما الحكم على الأصيل (باعتباره ينتمي الى الماضي) من حيث كونه جامدا ومتأخرا بل أحيانا يتضمن ما هو حداثي أفضل مما يوجد في الحداثة، والعكس بالنسبة للمعاصرة التي لم نبلغها بعد لكوننا شعوب متخلفة بكل المقاييس (وعلى المثقف أن يسأل نفسه لمن أكتب؟). إنَّ الفكر لا يمكن أن يقف بمعزل عن الشعوب وتطلعاتها نحو مستقبل أفضل، بل إنه مطالب بالدرجة الأولى أن يتخذ موقفا صريحا في القضايا الراهنة التي أصبحت بمثابة (حرب إبادة)، فعلا إنَّ الفكر العربي يمر بـ (أزمة) حقيقية ربما قد تصل إلى حد (التمزق*) في حين لا زلنا نتلقى فيضا من ثقافة الغرب بكل ما تزخر به هذه الثقافة من فكر استعماري خبيث في العديد من ضروبها، فلو أتيح للعقل العربي أن "**يتحرر من قيود الغيبية والخرافة والشعوذة لأمكن لهذا العقل أن يلعب دورا أساسيا وهاما ليس في إذكاء الروح الوطني فقط بل وأيضا في إثراء حياتنا الثقافية والنهوض بأمتنا نهضة حضارية شاملة**"[1].

إنَّ أغلب المفكرين بنوا تحليلاتهم بهذا المنطق ليقعوا في (تأزم المفهوم) وتعقيده أكثر مما ساهم في توضيح معالمه، فـ (أزمة المفاهيم) الوافدة كانت واضحة وبارزة عند المفكرين المهتمين، في حين سقط الكثيرون من المغرر بهم فكريا، الذين ظنوا أنها تحمل في طياتها خيراً وفوائدَ للفكر. لتصبح أسباب (الأزمة الثقافية) لدينا على عامة الجمهور، بعض هذه الأسباب موصول "**بالمثقفين أنفسهم، فقد يحدث ألا تسعفهم ظروف العيش في متابعة الفكر الجديد، الذي ما ينفكُّ متفجرًا في أرجاء العالم المتقدم، ففي كل يوم قضية تطرح، وفي كل يوم محاولات تبذل، حتى ليوشك فكر العام الماضي أن ينسخه فكر هذا العام لسرعة الجريان**"[2]. فـ (التنويريون العرب) القدامى والجدد تناولوا هذه المصطلحات والمفاهيم وجرّدوها من أغطيتها الفنية وطبقاتها اللّفظية، التي تحتمي بها لتكون مجموعة فارغة من الألفاظ الكاذبة ذات (الرطانات غامضة) التي لا تخدم أي قضية ولا تفيد في أي تحليل والسبب راجع إلى سوء تصوراتهم الفكرية عن

*والذي يعني الانهيار الشامل الذي يؤدي الى الانحدار السريع نحو الهاوية، وهي كلمة شديدة الوقع إذا ما استخدمت في وصف الراهن للفكر العربي في حين مفهوم الأزمة يعبر عن مرحلة مؤقتة والتي يمكن تجاوزها.

[1] سعفان، إبراهيم، **أزمة الفكر العربي، شهادات الأدباء والكتاب من العالم العربي**، مرجع سابق، ص19.

[2] محمود، نجيب، زكي، (**أزمة المثقفين، أزمة المثقف العربي**)، موقع هنداوي، https://www.hindawi.org/books/91513528/1، تاريخ الزيارة 2020/07/09 في الساعة 8:08.

الواقع الإسلامي للمجتمع، التي لم تكن ناضجة قبل الثمانينات–نقصد الفترة التي بدأت فيها (الصحوة الإسلامية) تترك بصماتها بوضوح على الأصعدة السياسية ،الاجتماعية والثقافية– كما أنهم كانوا يتخبطون في مساراتهم بسبب انبهارهم بالنموذج الغربي –أو النماذج الغربية المتناقضة– ومغرياته وهيمنته ومنجزاته بين هذا النموذج وما انبثق منه من فكر وتطبيق ماركسي. ذلك أن الاستعمار الغربي قد استكان على العقل العربي وركنه إلى الهدوء والمسالمة لتصير منابع الفكر عندنا خاضعةً له وتعمل بوجيه منه، إذ لم يعد للثورة الفكرية وجود وأصبح النظر إلى التغيير نوعاً من (الزندقة) وصارت جامعاتنا ومؤسساتنا الثقافية "**بوقا للثقافة التي فرضها المستعمر وأذنابه، ولم تكن تبحث في قضايا الفكر الجادة إذ كانت تهتم بالقشور دون اللب، وانسحب هذا على كل أجهزتنا الثقافية**"[1]كالمسرح السينما والصحافة والتلفزيون لتصير حياتنا الثقافية خاوية وعديمة الجدوى.

ومن المسلَّمِ به أنَّ احتكاك الثقافات في هذا العصر وصل إلى درجة لم يبلغها من قبل، حيث إنَّ المجتمعات العربية تواجه ضغوطا داخلية و خارجية للانتقال من مرحلة حضارية متخلفة نسبيا إلى مرحلة أكثر تقدما، وهنا جاءت تلكم المشكلات التي تتعرض لها وهي "**تشكل مادة غزيرة للبحث، تلقي مسؤوليات كبيرة على الباحثين في المجالات العلمية، وعلى المعنيين بدراسة التراث، سواء بسواء**"[2].على الرغم من أن الواقع الإسلامي يمثل للمجتمع كيانا ثقافيّا واجتماعيّا خاصّا ومتميزاً، له تاريخه الخاص والمتميز لهذا فجلُّ الحركات التي سعوا إلى تجسيدها داخل الحضارة الإسلامية باءت بالفشل، لكون المجتمع العربي وكيانه الثقافي الاجتماعي–على غرار ما فعله كبار فلاسفة التنوير في الغرب خلال القرن السابع عشر– يتنافى مع المجتمع الغربي. وسوء تقييمهم للإسلام أو بمعنى آخر صدقوا الترويج الذي أحدثه الغرب لهذا المفهوم بوصفه إسلام خطباء وهو مشروع إنقاذ فردي وليس مشروع إنقاذ حضاري، فخرجوا على الإسلام باسم كسر جموده و التسهيل على الأمة المصلحة، مستخدمين (سلاح الرشد) أو ما يعرف بـ (العقلانية) من منظور غربي بحت الذي يعني الاحتكام إلى معيار العقل

[1]سعفان، إبراهيم، **أزمة الفكر العربي، شهادات الأدباء والكتاب من العالم العربي**، مرجع سابق، ص18.
[2]أبيض، ملكة، **التربية في الوطن العربي، منظور قومي تاريخي**، مرجع سابق، ص176.

وحده في الحكم على الأشياء، وأسبقيته في فهم الحقائق الجوهرية عن العالم عما سواه مع العلم بأن روح عصر التنوير النقدية العقلانية رفعت من قيمة العقل، ليقف في مواجهة الإيمان والحقائق المنزلة والسلطة التقليدية والمسائل الروحية[1].

إنَّ الإنسان الغربي الذي قسمت ظهره (الحداثة) بعنفها اليومي وقمعها اللانهائي، بهذا فهو ليس مستعداً للخروج من (قمع الحداثة) إلى بؤس المحتوى الروحي والعقلي الذي يطرح به الإسلام اليوم داخل المجتمعات الغربية. حيث أصبح اليوم يسلم ويستقيل من (الحداثة) ومن عقلانيته لذا ينبغي تحرير الإسلام من هذه الفوضى، ونجعل منه صنعة متخصصة حينئذ فقط "**يمكننا الحديث عن موقعيه مناسبة للإسلام في حركة التغيير العالمي، وبالتالي، يصح أن يكون عنصرا أساسيا في مواجهة مخاطر العولمة**"[2] لخروج من هذه الأزمة ينبغي، أن ندرك إدراكا تاما لأخلاق الإسلام الداعية للتعاضد والتكامل لا إلى افتعال الخصومات وشخصنة الخلافات وتأجيج النعرات، بل ينبغي التضامن والتآزر لتحقيق (التناظرية) بعيدًا عن الاستعلاء والنظرة الدونية للآخر[3].

جاءت عملية (التغريب) تحت اسم (الحداثة) واتسمت بمجموعة من الصفات، وتجلت في العديد من الأشكال إذ لم تكن اللغة العربية بمنأى عن ذلك الصراع، أين بدأ الهجوم والتنحي على اللغة العربية بالتحكم فيما يترجم بمعاني مغايرة لتوصيل أفكار مدسوسة ومعاني مغشوشة هدفها ضرب الثوابت والهوية العربية. هنا يمكن القول أنَّ المشهد الثقافي اليوم يتسم بحالة من التفريغ للثقافة من محتواها كثقافة مبدعة أو منتجة وطرد للفلسفة من مركز المحيط الثقافي إلى هامشه، مما أدى إلى ترك المجال مفتوحا (لإيديولوجيات متصارعة) إحداها معادي للفلسفة والفكر ولا تنتج ضربا منهما، نعتبر هذا عرضا من أعراض تهميش الفلسفة التي تكشف بقوة عن أزمتها في واقعنا الثقافي، الذي ينحصر فيما يطلق عليه (المشروعات الفلسفية) والتي تحبس نفسها في إطار البحث في أزمتنا الحضارية. هنا تم تهميش البحث الفلسفي الأصيل

---

[1] انظر، خضر، أحمد إبراهيم، (**التنويريون الجدد، الاستراتيجة والواقع**)، موقع الألوكة الثقافية، 2014/11/24، https://www.alukah.net/culture/0/27703/، تاريخ الزيارة 2020/07/08 في 1:24.

[2] هاني، إدريس، **ما وراء المفاهيم، من شواغل الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق، 133.

[3] أنظر، الكحلوت، عصام، (**أزمة الفكر وجدلية التفكير**)، موقع سابق.

باعتباره بحثا له أصوله وموضوعاته وقضاياه ومجالاته المعرفية وتحويله إلى مجرد (أيديولوجيا)، ومن سوء حظنا في العالم العربي أن (صناع أوهامنا الأيديولوجية) من المثقفين هم سادة (التدليج) وخبراؤه. فالعقل العربي لم يعد يخجل من شكل (المعاقرة الأيديولوجية العارية) بحيث ثمة مثقفون اليوم حولوا الممارسة الثقافية والفكرية والنقدية إلى زوايا وأحزاب مغلقة، ترتكز على كتل جماهيرية وأنصار تقمع النقد والاجتهاد، لنصبح أن زيف عائم وكل شيء له نصيب من هذا الزيف لتتحول معركة العقل العربي الراهنة ضد هذا (الزيف) أي ضد (التدليج) وضد (نزيف الزيف) ومرض الفكر وهواجس (المثقف الأيديولوجي) الذي أصبحت نهايته على يد هذا الزيف، **فهل يمكن أنه المثقف الأيديولوجي العربي؟**

المبحث الثالث

أزمة المثقف العربي

إن وحدة المثقف العربي المأخوذ بلغة (التدليج) و(التكوثر الوهمي) المزيف للواقع الذي يمجد الطغيان المتزلف لصانعي المقابر الجماعية، ليصبح هذا أبشع صورة من خطر (الهذيان الأيديولوجي) و(زيف الأيديولوجيا العربية المعاصرة) حيث عمت الفوضى وأصبحت (الانتهازية) هي سيدة الموقف في "**النظر والعمل، المثقف والمفكر تحت الطلب، يتفرج على القطيع ويمعن في تحقيره، الثقافة والإعلام صنعة التخلف والانحطاط في المجتمعات المنحطة، وتلك هي مفارقة ما بعدها مفارقة**"[1] ذلك كله ساهم في انحطاط الفكر بصورة عامة والمثقف الثوري عامة. لن يكون بناء المستقبل كما يعتقد بعض أنصاف المثقفين بالتقهقر للتشبث بمفاهيم وقيم التي لم تعد تصلح لا للحاضر ولا للمستقبل، إنما بالجمع بين خير المفاهيم في تراثنا العربي الإسلامي وبين أفضل عناصر الثقافة والفكر الحديث. لهذا ينبغي إيقاظ النائمين عن طريق التهكم والسخرية البالغة بمفاهيمهم الخاطئة وثقافتهم الراكدة إذ أن "**كل مشاكلنا وعيوبنا التي يفضحها بدون شفقة مردها الى مشكلة الثقافة أعني الثقافة بأوسع معانيها**"[2] بما فيها المدارس والكتب والصحف والمحاضرات والعادات والتقاليد ومفاهيمنا للسياسة والاقتصاد والأخلاق ومشاكل التربية والتناقضات التي تحدث في قلب الأجيال والتي تؤدي إلى تنازع الأفكار. نجد أن (المثقف الانتهازي العربي) أصبح عديم الضمير غير الحر، يعبر **إدريس هاني** عنه بقوله "**هم إيديولوجيو الكربونات الذين شكلوا وسيشكلون دوما دروعا للطغيان والاستبداد. أمثالهم لا يمكن أن ينتعشوا إلا في ظل الطغيان فهم لا يجدون حاجتهم لأن يكونوا أحرارا أو يروا من حولهم يتمتع بكامل حريته**"[3]، إنَّ حالة السقوط كشفت مدى زيف هذه النخب وانتهازيها، وحالة العزلة التي تعيشها بعيدا عن هموم الشارع وقضاياه، فهذه الفئة من المثقفين أشد فتكا بحيوية الأمة–إذ يعبر عنه **عبد الله شريط**–وهم (حلفاء للمستعمر)

[1] هاني، إدريس، **ما وراء المفاهيم، من شواغل الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص53.
[2] الشريط، عبد الله، **معركة المفاهيم**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، (ط2)، 1989، ص9.
[3] هاني، إدريس، **ما وراء المفاهيم، من شواغل الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص33.

لأن هذه الفئة تتبع خطاه أو بعبارة أدق تسير في الطريق "**الذي هيأه الاستعمار لها وعبده وحسنه. فلم تعد تشعر فيه بتعب المسير. كما استلذت فئة الرجعية الجلوس على الأرض في مكان واحد**"[1]، في حين لو غيرت وجهتها لكان أفضل لها ولشعبها بحيث يستطيع أن يبرز ذاته، مواهبه وعبقريته، في الجهة الأخرى مثلما كشفت هذه (الأزمة) عن هذا السقوط الأخلاقي فقد انجلت أيضا عن نوع من المثقفين الحقيقيين الذين كانوا عند مستوى هذه اللحظة.

يمكن القول إن المشكلة الحضارية تعدّ من أكبر المشكلات التي تتحدَّى المثقف العربي، كونها لا تقتصر على المثقف العربي وحده بل تتجاوزه لتجمع معه جماعة المثقفين في سائر البلاد ذات الحضارات القديمة، مثل الهند وباكستان والصين "**فالبلاد غير ذوات الحضارة العريقة لا تجد نفسها أمام طرفَين لتحاول التوفيق بينهما، وكذلك بلاد الغرب تجد نفسها أمام حضارة واحدة هي حضارتها العصرية هذه، وأما نحن وأمثالنا فلنا تاريخ حضاري طويل عريض غزير**"[2] والحصيلة الغنية ما يتسق مع حضارة عصرنا، فتاريخنا فيه اللغة ، التشريع ، الأدب، الفن، العلوم، المواقف والبطولات، حيث لا يمكن أن يصلح حال الفكر في أمتنا المكلومة في ثقافتها إلا إذا بلغنا منهجية واضحة لإصلاح الفكر. حيث إنَّ تلك (الأزمة الفكرية) هي في الواقع جدلية بين التفكير واللاتفكير، تحتاج إلى الخروج من السطحية والتقيد بظواهر الأشياء واستيعاب غاياتها وأبعادها وجذورها، للتخلص من ضيق الأفق، حيث لم يعد يتجاوز تفكير الإنسان مكانه ودائرته. ينبغي أن يتم توجيه الإنسان في عالمنا العربي إلى أنماط التفكير السليمة وطرائقه، قواعده وأساليب تعظيم عوائده والتعريف بأهمية تحديد الأهداف والغايات وكيفية انتقاء السبل الفاعلة لتحقيق تلك الأهداف. في هذا الصدد يذهب **العروي** إلى رصد تجليات الأزمة التي مست المثقف العربي، الذي دعا إلى تأسيس المشروع الذي يتأسس على استيعاب ضروري لبعض مكتسبات (الليبرالية)، ما أطلق عليه في كتابه الثاني (أزمة المثقفين العرب) بـ (الماركسية التاريخية). الذي يطرح من خلاله القطع مع الماضي و(التراث الفقهي) الذي لم يعد ملائما للعصر، بعد هذا النقد الذي وجهه لتيارات الفكر العربي المعاصر سيبدأ

[1] الشريط، عبد الله، **معركة المفاهيم**، مرجع سابق، ص10.
[2] محمود، نجيب، زكي، (**أزمة المثقفين، أزمة المثقف العربي**)، موقع سابق.

في إصدار كتب متتابعة حول (النقد الأيديولوجي والتأصيل المفاهيمي). من أجل رفع اللبس وسوء الفهم الذي يتعلق ببعض المفاهيم التي ساء فهمها لدى المثقف العربي، المتجلية في (مفهوم الأيديولوجيا)، (مفهوم الحرية)، (مفهوم الدولة)، (مفهوم التاريخ)، وأخيرا (مفهوم العقل) والذي أعلن فيه عن (مفهوم القطيعة) مع التراث. سيصدر كتبا أخرى كلها تتمة لمشروعه الفكري، إضافة إلى أعماله النثرية الروائية التي لا تخرج يندرج في نفس السياق وهو تأصيل الحداثة والمعاصرة.

إنَّ كل خروج إعلامي للمفكر الصامت هو بمثابة حدث ثقافي كبير وخاصة حينما يحتاج المتتبعون إلى سماع آرائه حول القضايا المجتمعية الراهنة، التي تمس ثقافة المجتمع وسياسته التي تتعلق بضرورة الفصل بين الدين والدولة وكذا ضرورة تأسيس الحداثة على المشترك الإنساني والانخراط فيه. بهذا تصبح (القطيعة المنهجية) مع الماضي ومع التراث، واعتبر **العروي** التراث ليل الثقافة في مقابل الانخراط في (الحداثة الكونية) كونها تعبيرا عن تدبير شؤون المجتمع وتتأسس على المصلحة، لذلك نراه يراهن كثيرا على دور الدولة في تأسيس هذه (الحداثة)، لذلك أكد على أن المثقف العربي قد "**سار على نهج المثقف الفرنسي الذي عرف تاريخيا بعدائه للدولة**"[1]. تدعو نزعة الأصالة إلى ضرورة العودة إلى الماضي. رأى **العروي** أنه غير ممكن وهو غير صالح للمجتمع لأنه قد يكون نافعا على مستوى البيت لكن على مستوى تدبير الشأن، فهو غير مجد ويضرب مثالاً بالدول التي دخلت إلى (الحداثة) رغم تأخرها التاريخي كاليابان، تركيا والصين، فاليابابي يبقى محافظاً على تقاليده داخل بيته لكن في مجال الاقتصاد والسياسة، ومنخرطاً في المعاصرة والحداثة. إنَّ أهمية أطروحاته تزيد أهميتها يوما بعد يوم خاصة مع توالي الأحداث التاريخية التي تؤكد على ضرورة القطع مع العنف والمشاريع الدينية اللاعقلانية التي لا تفهم الواقع التاريخي بعمق، من جملة المفاهيم المهمة في فكر **العروي** "**مفهوم الثورة الثقافية، وهي ثورة عقلية في الأساس يجب أن يضطلع**

[1] إيهوم، رشيد، (**عبد الله العروي وأزمة الضمير العربي**)، موقع سابق.

بها المثقفون، من أجل نقد الثقافة التقليدية وتأسيس نظرة جديدة تتصالح مع العالم، ومع التاريخ وتقطع مع الفهم الموروث واللاعقلاني"[1].

إنَّ أزمة المثقف العربي موضوع(شائك) و(معقد) في نظر **العروي**، الذي يرى أن ظاهرة (الأزمة) لا تفارق المثقف في كل مجتمع، وفي كل حقبة من الحقب بقدر ما تواكب نهضة تلك الأمة من كبوتها وركودها. حيث إنَّ المناهج والقراءات التي سادت في منتصف السبعينات تبدو مفروضة على واقعنا الثقافي وليست نابعة منه، بالتالي يمكن ربط هذه المسألة بما يسميه **العروي** بـ (التكوين المجرد) للمثقف الذي يجعل المثقف "**يميل إلى اعتناق أي مذهب يظهر في السوق. هذا ما عبرت عنه بالانتقائية التي لا تمثل ظاهرة انفتاح وتوازن بقدر ما تشير إلى استقلال المثقف عن مجتمعه وعدم تأثيره فيه**"[2]، التي ربطها **جعيط** بالثقافة الفرنسية التي رأى بأنها بقيت متقدمة في الثقافة التقليدية من فلسفة، تاريخ وعلم اجتماع وغيرها، التي تجلت كذلك في الثقافة و(الفكر الأنثروبولوجي) الذي لا يؤهل كثيرا للتنظير[3]. لابد من تحقيق الوعي بـ (الأفق الثقافي للنقد) لكون الخطاب النقدي يعتبر جزءا من الواقع الثقافي. من هذا المنظور يمكن طرح أسئلة كثيرة على الخطاب النقدي العربي الذي يجب الالتفات إليه كونه ذا أهمية بالغة، في دراسته والكشف عن جوانب من مستنداته المعرفية والإيديولوجية لذلك لا ينبغي استبعاده عن الواقع الثقافي. إنَّ (أزمة المثقف) في الخطاب النقدي الذي هو جزء من الواقع الثقافي يمكن ردها إلى الدولة بما ترسمه للجامعة والثقافة، كما أن المثقف نفسه ساهم في هذه (الأزمة)، حيث انبهر بالمناهج اللسانية والبنيوية والسيميائية، هنا (الأزمة) حيث تعاني منها أمتنا هي أزمة في الهوية وانعدام للثقة في الذات. مما أفقدها شرط الإبداع والتجديد في نتاج عمليات التفكير كنتيجة لذلك صرنا أمة تابعة لا متبّعة، وأغلب من مارسوا إيديولوجيا انقلبوا في النهاية إلى التبشير بالمناهج الجديدة.

---

[1] إيهوم، رشيد، (**عبد الله العروي وأزمة الضمير العربي**)، موقع سابق.
[2] العروي، عبد الله، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، (ط3)، 1992، ص176.
[3] أنظر: جعيط، هشام، (**التفاعل الثقافي المشرق والمغرب العربي**)، المستقبل العربي، العدد 108، فبراير 1988، ص107.

الواقع أن مثل هذه المناهج تضمن لأصحابها وضعا مريحا، ذلك أن الانبهار بالمناهج هو الذي يفسر لنا في الغالب الأعَمِّ (سطحية الفهم) و(عشوائية المنظور) في الكثير من الدراسات التي كان المقصود منها هو المنهج في حد ذاته، أما النص فلم يستخدم إلا كـ (مطية للبرهنة) على صحة المنهج. هنا العملية لا تدخل في إطار ما يسميه **الجابري** بـ (البيئة) و (التأصيل الثقافي) للمفاهيم. إنما تدخل في إطار (ضمنية المنهج) التي تشرحها عبارة (المنهج ولا شيء غير المنهج)، ليصبح المنهج عبارة عن ديانة، ونحن لا نقلل من أهمية المناهج داخل الخطاب النقدي المعاصر، حيث لا يمكن للخطاب ألا يستند الى مناهج تضبطه المفاهيم ثم إن مثل هذا التدخل تسمح به (المعرفة الإيديولوجية) التي تسند النصوص ويجب أن نشير إلى عمق المنهج الذي "**ينبغي أن تكمن رؤية تعكس ذاك الناقد غير المشدود إلى –ما يسميه علي حرب–"طوبى التطبيق" المنهج ليس مجرد تطبيق فحسب كما يتضح في الكثير من الكتابات وخاصة الأبحاث الجامعية**"[1] وتعتبر تخليق وتشكيل وتأصيل وهو نظرة كامنة في عمق التحليل والتركيب.

إنَّ المثقف العربي يعي تماما ما يريده في هذا المجال من الجمع بين هذين الطرفين جمعا لا يداخله القلق، لكنه حتى هذه الساعة لا يدري كيف؟ ولا عيب من اختلاف داخل الجماعة المثقفة في الوطن العربي. فالبعض منهم يرغب في جعل ثقافتنا الموروثة معيار الصواب والخطأ–نقبل ما يتفق معها ونرفض ما يتعارض معها–أما البعض الآخر، يريد أن يجعل من الثقافة الغربية العصرية هي معيار الصواب والخطأ إذ ما يتفق عليها تراثنا أبقيناه وما خالفها أهملناه، هنالك البعض الذي يضم الطرفين معا. لكي نخرج من هذه الدوامة ينبغي أن نعلم يقينا أن صيانة الفكر هي الطريق الوحيد لفهم قضايا الحياة، وإدراك مشكلاتها ووعي متناقضاتها في ظل الزخم الثقافي المتناثر، تلك الصيانة التي ينبغي أن تشمل الفكر العربي على المستويين هما "**الرأسي والأفقي، بحيث تضع له مكانة بين السلم الفكري لبقية الأمم، وفي ذات الوقت تصل به إلى ملائمة الواقع والثقافة العربية، وأول ما ينبغي صيانته في الفكر العربي هو**

[1] بن الوليد، يحي، (**أزمة المثقف في الخطاب النقدي المغربي المعاصر**)، https://www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n06_02benalwalid.htm، تاريخ الزيارة 2020/07/09 في 3:04.

الوصول إلى التجرّد والحيادية من العصبيات الأيدلوجية والتنظيمية المختلفة"[1]التي تعتبر من أهم العوائق أمام الانطلاق وحرية النقد وكذا توجيه الرأي، بما يتلاءم وتلك الحقائق المطروحة على أرض الواقع. لابد في نظر إلى (الثقافة القومية)، بما تنطوي عليه من سمات وقيم لتحديد اتجاهات التجديد المطلوب فيها والمستقبل الثقافي الذي تصبو إليه. وهذه الدراسات يمكن أن تشكل دليلا للمخططين والعاملين في الميدان الثقافي، كما رأينا أن الأجيال قد تعرضت لانكسارات وخيبات من الطبيعي أن "**تتزعزع ثقة البعض بهويتهم الثقافية، ويتشبث بها البعض الآخر تشبثا مطلقا. على أن الواقع يشير الى أن غالبية هذه الأجيال تتمسك بهويتها مع المطالبة بالتغيير. وما يهم هو تحديد اتجاهات هذا التغيير**".[2] وهنا بإمكاننا الخروج مما نحن عليه، لنسير في طريق توكيد الهوية الثقافية الواحدة فهذا التوكيد يحتاج إلى قناعة الأفراد الذين يحملونها بانطواء ثقافتهم على سمات جوهرية يرغبون في المحافظة عليها سيما فرصا يستطيعون من خلالها تحقيق ذواتهم وطموحاتهم بصورة تؤدي إلى تطوير الثقافة نفسها.

[1]الكحلوت، عصام، (**أزمة الفكر وجدلية التفكير**)، موقع سابق.
[2]أبيض، ملكة، **التربية في الوطن العربي، منظور قومي تاريخي**، مرجع سابق، ص173.

الفصل الثالث: الأزمة العربية المعاصرة وأبرز مفاهيمها

المبحث الأول: أهم محطات المرزوقي داخل الفكر العربي المعاصر

المبحث الثاني: العقل داخل الفكر العربي المعاصر

المبحث الثالث: العقل وبوادر إصلاحه

الفصل الثالث: الأزمة العربية المعاصرة وأبرز مفاهيمها

المبحث الأول: أهم محطات المرزوقي داخل الفكر العربي المعاصر

ينبغي التحدث عن البيئة التي ينشأ فيها المفكر لما لها من تأثير مباشر في تكوينه الفكري والمعرفي، على سبيل المثال الفقر الذي قد ينتج نوعا من الفكر الناقد والناقم لأصحاب رؤوس الأموال. يصبح تركيزه في تحليل العوامل التي تنتج الفقر والظلم الاقتصادي من وجهة نظر وكيفية التغلب عليه، أما من نشأ في بيئة غنية فتركيزه يكون بالتفكير في "**تحليل العوامل التي تساعد على زيادة رأس المال والإنتاج، وحل المشاكل التي قد تعيق الازدهار الاقتصادي. وكذلك هنالك عوامل أخرى تؤثر وتشكل فكر الإنسان بشكل عام وتوجهات الفيلسوف اللاحقة بشكل خاص، مثل العوامل الاجتماعية والسياسية**"[1]. هناك العديد من المؤثرات التي لها أثرٌ في تكوين الخلفية الأيديولوجية لدى أي مفكر أو فيلسوف كان، وبالطبع الانفتاح والتوسع الجغرافي على معظم أنحاء العالم تولد تزاوجاً للمعارف واكتشاف عقائد مختلفة للشعوب والعرف على أسلوب تفكيرهم، كذلك يثري فكره ويكسبه كماً هائلاً من المعارف.

عند العودة مثلا إلى الفيلسوف اليوناني **أفلاطون** نجد أنه قد ترعرع في بيت سياسي ديمقراطي أبوه كان من زعماء الديمقراطية، كان يدرس عند **سقراط**، ذلك جعل من فلسفة **أفلاطون**، فلسفة ذات طابع رياضي وفي نفس الوقت ترتبط بالفلسفة السياسية التي تدعو إلى (الحكم الأرستقراطي) بهذا كانت بحرا من المعارف والعقائد التي تلتقي فيها أغلب الحضارات، كان بارزا في فلسفته الميتافيزيقية. نجد **أرسطو** الذي "**نشأ في بيت طبي، فلقد كان والده طبيبا، فترى فلسفته شمولية بسبب سفره وتلمذته على يد أفلاطون، ولكنه مهتم أكثر بالفلسفة وعلاقتها بالعلوم الطبيعية، وكانت تتسم فلسفته بالجمع ما بين الفلسفة الطبيعية والفلسفة الميتافيزيقية**"[2]. كل ذلك جعل منهم فلاسفة أكثر تميزا عن غيرهم، في مقابل نجد في الثقافة الإسلامية **أبا حامد الغزالي (450هـ-550هـ)** الذي ذاع صوته في العالم العربي بفضل

[1] صفحة أفكار وآمال، (**العوامل المؤثرة بفكر الفيلسوف**)، http://aasmar.blogspot.com/2012/05/blog-post_6104.html، تاريخ الزيارة 2019/06/30 في 12:29.
[2] الموقع نفسه.

مؤلفاته الشهيرة مثل (تهافت الفلاسفة) و(إحياء علوم الدين) و(مقاصد الفلاسفة). إنَّ طبيعة البيئة التي نشأ **المرزوقي*** فيها كان لها دور كبير ذلك راجع للعوامل سواء كانت اجتماعية، سياسية أو فكرية.

1-مرجعية المرزوقي:

هناك مجموعة من العوامل المؤثرة في فكر **المرزوقي** المتمثلة في طبيعة القوى والعمليات التي سادت في عصره، فالبيئة لها إسهام متباين في تكوين شخصية الفرد بصفة عامة، والفيلسوف بصفة خاصة، ذلك أن الاهتمام بالفكر والفلسفة باعث في تسليط الضوء والبحث عن أبرز العوامل التي كان لها دور في بروز الفكر الفلسفي عنده ومن خلاله يمكن رصد أهم الخلفيات التي لعبت دوراً في تكوين مسار هذا المفكر. **فما هي الأسس التي ساهمت في تكوين الفكر الفلسفي لدى المرزوقي؟ وما تجليات ذلك على الفكر العربي المعاصر؟**

إنّه أحد المفكرين الذين برزوا في ساحة الفكر العربي المعاصر، بأطروحاته الفلسفية وما عرف عنه أنه "**جاء الى الفلسفة من بيئة أسرية منغرسة في قيم العروبة والإسلام، ولم يمنع ذلك والده الزيتوني، في خمسينات القرن العشرين من تسجيله وان كان بكثير من التردد في مدرسة فرنسية**"[1]، ولم تكن رحلته نحو الغرب دافعا في منابعه الفكرية كغيره ممن عاصروه أمثال **محمد أركون (Mohamed Arkoun) (2010/1928)**. إنما انطلاقته نحو الغرب في ظل الأخذ بمقاليد الوعي بضرورة فهم الأنا والآخر، ذلك وفق وضعه لأولى الخطوات في تجربة ثقافية مغايرة لثقافة الإسلامية والتي تميزه، نلمس فيها تداركا لفلسفة الدين وتشبثه لإظهار معالم الثقافة العربية عن طريق استعانته بنماذج تراثية دفعها للبروز في العالم المعاصر برؤية كونية. ذلك نحو مستقبل فكري أكثر وعيا ونضجا واستقلالية، أما النقلة النوعية التي ساهمت في تكوين **المرزوقي** وكان التفاته نحو اللغة الألمانية، ويقول "**في باريس، عزمت على إتمام ما بدأت في دراسة اللغة الألمانية، كنت مقتنعا بأن الفلسفة الحديثة كلها ألمانية، وخاصة بداية القرن السابع عشر، يعني مند ليبنيتز. وقد شعرت بنقص في الترجمات الفرنسية**

[1]المرزوقي، أبو يعرب، (**استئناف مغامرة التفكير**)، https://www.alaraby.co.uk/amp/culture/2015/2/11، تاريخ الزيارة 2018/09/25 في 14:15.

للنصوص الفلسفية الألمانية وأردت أن أدرس النصوص في الأصول"[1]. هنا نلمس ملامح الخط الفكري الذي سيصاحب المفكر التونسي في الظهور، بدأت نزعته النقدية تظهر في شخصيته وتتبلور لتبرز قيمتها كأهم ممارسة من الممارسات الفلسفية في العالم العربي. يقودنا هذا إلى التساؤل الذي سيدور حوله فكر الرجل، "**ما هو الدور الذي يمكن أن ننسبه إلى المرحلة العربية الإسلامية في التاريخ الإنساني؟**"[2]

كانت عودته إلى التراث الإسلامي بعد أن حصل على الزاد الضروري من الفلسفة اليونانية والفلسفة الغربية الحديثة، حاول أن يحقق التميز عن طريق تحديه للنزاعات القائمة حول حقيقة الفكر العربي والإسلامي في العالم. كما يشير إلى الفكر الألماني وبالخصوص **هيجل**، الذي كان مهتما به قبل خروجه إلى فرنسا عام **1971** وذلك لاعتباره (فيلسوفا موسوعيا)، حيث جاء على لسانه (وما إن تفتح له كتاب إلاّ وتولع به لأنه يعطي صورة عن العالم بأكمله)، ولعل ما دفع به إلى التعمق في فلسفة **هيجل** أكثر، هو عبارة قد استفزته "**إنَّ المرحلة العربية الإسلامية لم تضف شيئا للعقل الإنساني. وقد قاد السؤال الرئيسي المرزوقي الى أسئلة أخرى: هل أن الفلسفة العربية تمثل مجرد جسر بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الحديثة؟ ولكن ما الذي جعل الفكر القديم والوسيط يصبح فكرا حديثا؟**"[3]، يرى الفيلسوف التونسي أن هذه النقلة تمت في المرحلة العربية، بيد أن العرب لم يكونوا مدركين لما حدث من تغيير، ويضيف (لم تكن المرحلة العربية مجرد جسر ناقل بل أحدثت قفزة نوعية جعلت ما نسميه حداثة ممكنا).بالتالي حاول أن يتجاوز تلك التصورات التي أطلقها **هيجل** على المرحلة العربية الإسلامية وسعى الى اثبات عكس ذلك، واهتم بإثبات عمق الإضافة التي حققتها نماذج الثقافة العربية الإسلامية عبر التاريخ، بالرجوع إلى العصر الإسلامي الوسيط واستنهاض الأمة نحو الأمام. لعل **ابن تيمية (1328/1263) وابن خلدون(1406/1332)** من بين النماذج التي طرحها **المرزوقي** في مشروعه الفلسفي نحو تخطي الأزمات المتتابعة والراهنة في الواقع العربي

---

[1] المرزوقي، أبو يعرب، (**استئناف مغامرة التفكير**)، موقع سابق.

[2] سلسلة مراجعات مع الدكتور أبو يعرب المرزوقي، الحلقة الثانية، https://www.youtube.com/watch?v=oWErhnVei1E، تم مشاهدته 2018/09/12 في 12:17.

[3] التريكي، مالك، (**فسحة فكر**)، المفكر التونسي أبو يعرب المرزوقي، https://www.youtube.com/watch?v=ePzcqgb4G84، تم مشاهدته 2018/05/20في 19:44.

المعاصر، ودافع لاختيار هذين النموذجين "**يعود اختيارنا فلسفة ابن تيمية وابن خلدون ممثلتين المنزلة الغاية التي انتهت إليها الفلسفة العربية، في تحديدها طبيعة الكلي النظري والعملي، الى كونهما ينتسبان إلى الفلسفة بمعناه المعلوم في الحضارة العربية بالبعدين نفسيهما**"[1]، أي أنه لا بد الرجوع إلى **ابن تيمية** و**ابن خلدون** لأنهما يمثلان آخر المفكرين في الإسلام السني بفرعيه (الحنبلي) و(الأشعري).

إذا ما حاولنا أن نتطلع إلى التوجه الفكري الذي خاضه **المرزوقي** كفيلسوف عربي، فإننا نجده ذا توجه فلسفي إسلامي داخل إطار (وحدة فكر إنساني بنيوي وتاريخي). ليتخذ المشروع الفلسفي توجها إسلاميا لأنه يطرح تصورا مبنيا على "**الفكر الإسلامي لهذا الفكر الإنساني. ولكنه في نفس الوقت لا يعتمد على التصورات التقليدية "التراثية" أو الكلامية للفكر الإسلامي**"[2]. لكن على العكس، هو ينتقدها جميعا باعتبارها لم تتمكن من تقديم التصور الصحيح للفكر الفلسفي الإنساني اعتمادا على الفكر الإسلامي، يعدُّ ممن دافعوا على الحضارة الإسلامية وعن قيم الإسلام وتعاليمه وفي الوقت ذاته انتقد التصورات التقليدية لهذا الفكر. إنَّ أهم ما نلمسه في جل أعماله تركيزه على (النهوض الحضاري) للأمة، من خلال إظهار أهميته في ضرورة (التوفيق بين الدين والفلسفة) في وقت اشتد فيه الصراع بينهما. بالتالي يقودنا إلى كبار الفلاسفة العرب الذين أدركوا جيدا الأسلوب الذي تتعامل من خلاله الفلسفة مع الدين من دون خلق العداء بينهما لأن كل منهما يسعى للغاية ذاتها، فالواقع الأليم الذي تعيشه الأمة العربية الإسلامية من صراع بين التوجهين (الديني والعقلي)، يقودنا إلى إشكالية أساسية التي تدور حولها الحضارة العربية الإسلامية في مراحلها المبكرة والتي تتجلى في الانقسام بين (النقل والعقل).

الجدير بالذكر أن الفصام بين الدين والفلسفة قد تكرر في التاريخ الفكري المعاصر، أصبح اليوم بين(الإسلاميين) و(العلمانيين) ذلك بالفصل "**بين التجربة الدينية والتجربة الفلسفية،**

---

[1] المرزوقي، أبو يعرب، **اصلاح العقل في الفلسفة العربية: من واقعية أرسطو وأفلاطون الي اسمية ابن تيمية وابن خلدون**، من واقعية أرسطو وأفلاطون الى اسمية ابن تيمية وابن خلدون، مركز دراسات الوحدة العربية، (ط3)، بيروت، 2001، ص13.

[2] المرزوقي، أبو يعرب، سعيد رمضان البوطي، محمد، **إشكالية تجديد أصول الفقه (حوارات القرن الجديد)**، دار الفكر، دمشق، 2006، ص38. (النسخة الالكترونية https://www.goodreads.com/book/show/9869351).

وهو ما أطلق عليه المرزوقي اسم الفصل غير المشروع. وقد أضفى هذا الفصام على مسيرة الفكر العربي والإسلامي مزيدا من التعقيد والتشابك"[1] الذي تمثل في الجمود الذي أصاب حرية الفكر لديهم. استطاع **المرزوقي** أن يخطو الخطوة الأولى وهي الأصعب من غير شك، باتجاه التأسيس لفلسفة عربية معاصرة لا تناصب بين العداء وإنما تتفيأ ظلاله وتسترشد بتوجيهاته، والفضل في هذا عائد في المقام الأول لكونه خبر الفكريين الديني والفلسفي الإسلامي والغربي. بدأ يشق طريقا منهجا جديدا وسعى من خلاله أن (تستعيد الفلسفة دورها الرائد) في البناء الديني الفلسفي ليصبح اهتمامه "**لا يقتصر على الفلسفة فحسب وإنما يتعداها الى أمور تتعلق بالنهوض السياسي والفكري الحضاري العربي والإسلامي، والحقيقة أن المرزوقي يمتلك الأدوات اللازمة للبحث في هذا الموضوع فهو الضليع بأهم اللغات سامية كالإنجليزية والفرنسية والألمانية**"[2].

يعدُّ **المرزوقي** من المفكرين الذين يرون (وحدة الفكر الإنساني تاريخيا وبنية) ويؤكد (متانة الصلة بين الفكر الديني والفكر الفلسفي)، كما يرفض الفصل بينهما ويدعو إلى تناول الفكر الإنساني في كليته، أي أن مشروعه يقوم على ما أسماه (وحدانية تاريخ البشرية) بتركيبته الفلسفية وكذا الدينية ويعتمد فيه على **ابن خلدون** باعتباره حاول معالجة مسألة الوحدة من منظور فلسفة التاريخ، إضافة إلى **ابن تيمية** الذي عالج مسألة الوحدة من منظور فلسفة الدين. أما الجانب المنهجي الذي يعتمد عليه **المرزوقي** بشكل أساسي في تحقيق مشروعه، بداية على المنطق الصوري، حيث يحرص على إنشاء علاقات منطقية تتسم بالاتساق الذاتي بين المفاهيم المطروحة، وثانيا على نحت وصياغة ألفاظ جديدة أو تركيبات جديدة من ألفاظ سابقة الاستخدام بهدف تحقيق التوجه المنطقي في أعماله. وثالثا، يعتمد إضافة في ذلك على المنهج

[1] فيض الله الحسيني، حنان، (**وحدة الديني والفلسفي في مشروع "أبو يعرب المرزوقي" الحضاري**)، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، إسلامية المعرفة، العدد 93، 2018/03/17، ص88.

[2] المرزوقي، أبو يعرب، الحواراني، محمد، (**ابن تيمية وابن خلدون يشاركان في المسار التاريخي لنظرية المعرفة**)، مجلة العربي، الكويت، يناير، 2005، http://www.3rbi.info/Article.asp?ID=9111، تاريخ الزيارة 2019/07/27 في 10:36.

البنيوي بالمعنى العام، فيحرص على إنشاء بنية كلية للموضوع محل البحث بحيث يمكن وضع كافة المفاهيم والتفصيلات في إطار هذه البنية الكلية[1].

2-العلاقة القائمة بين أفكار المرزوقي والتراث:

إنَّ الفكرة المركزية في فكره تجلت في (وحدة الفكريين: الديني والفلسفي) والتي تشير إلى كتاب رئيسي من كتبه، يمهد لـ (إصلاح العقل) الذي يمثل جسر الهوة بين ما يسمى (النقل والعقل) واطفاء جذوة الصراع القائم بين الفقهاء والفلاسفة منذ القدم. لذا يستحسن الرجوع للتراث العربي من أجل معرفة الوحدة القائمة بين كل من الفلسفة والدين والتي لمسناها في فكره، هذه العناية ليست أمرا جديدا بل هي قديمة قدم التناقض بينهما. ففي عصر الوثنية التي تحولت فيها الآلهة من آلهة الشعب والخيال الى آلهة للفكر عند (الفيثاغوريين المحدثين) و(الأفلاطون المحدثين) حدث هنا الاقتران بين الدين والفلسفة، نفس شيء عند آباء الكنيسة عندما أصبح علم اللاهوت يعرف بالدين المصحوب بالوعي والفكر الذي اكتمل بالتوحيد بين الدين والفلسفة، ذلك في العصور الوسطى على يد كل من **أنسلم (Anselme) (1109م)** و**أبيلار (Abaelardus)(1142م)** اللذان طورا الإيمان انطلاقا من الفلسفة ذلك راجع إلى اعتقادهم أن المعرفة العقلانية للإيمان هي زيادة في تكوين وتطوير الإيمان ذاته.

في حين أننا نجد كبار المتكلمين والفلاسفة المسحيين **توما الأكويني (Thomas Aquina)(1274م)** الذي اعتقد أن العقل والدين "**منسجمان بصورة تامة تقريبا، واعتبر أفكار أرسطو السينوية منسجمة مع المسيحية، ولا يتصور إطلاقا أن يرصد أحد أي تهافت بين أهداف أبحاثه الفلسفية وأهداف أبحاثه الكلامية**"[2]، في حين حاول **أفلوطين (Plotinus)(ت270م)** التغلب على الجحود في الفلسفة ليتجاوز التقابل بين **أفلاطون (Plato)** وأرسطو وذلك لتحقيق ما دعا إليه **سقراط**[3]. لكن محاولته لم تحقق غايتها لأن الفكر

---

[1]أنظر، ابو زيد، سمير، (**الدكتور أبو يعرب المرزوقي**)، الفلاسفة العرب، http://www.arabphilosophers.comAlmarzouki/Arabic، تاريخ الزيارة 2019/07/27 في 11:06.

[2]رضائي، محمد، **الهوية، الانتماء، والموضوعات**، ترجمة: على آل دهر الجزائري، نصوص معاصرة، مركز البحوث المعاصرة، بيروت، 2010، ص197.

[3]أنظر، المرزوقي، أبو يعرب، (**مبادئ العقل وقيمته: دلالات التجاوز النقدي للسنتين العبرانية واليونانية**)، فكر ونقد، عدد32، 2001، ص73. (النسخة الالكترونية: www.aljabriabed/net/n36_03marzuki.htm)

الديني كان يشوبه بـ (الجحود) وهو ما أوجب تجاوز التقابل بين **موسى** و**عيسى** لتحقيق ما دعا إليه **إبراهيم**، هذا ما ذهب إليه العديد من الفلاسفة المسلمين أمثال **الكندي** و**ابن رشد**. فالأول قد حاول اثبات الوحدة بين الدين والفلسفة واعتبرها إحدى أهم المحاولات التي قرر فيها وحدة الحقيقتين الدينية والفلسفية وادعى عدم وجود التناقض بينهما بحيث أن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأشرفها مرتبة، صناعة الفلسفة التي حدها "**علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان، لأن غرض الفيلسوف في عمله إصابة الحق، وفي عمله العمل بالحق، لا الفعل سرمدا، لأنا نمسك وينصرم الفعل إذا انتهينا الى الحق. ولسنا نجد مطلوباتنا من الحق من غير علة**"[1]. حيث إنَّ علة وجود كل شيء وثباته الحق لأن كل ما له آنية له حقيقة، فالحق اضطرار موجود لإثبات موجودة وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى، ويقصد (علم الحق الأول) الذي هو علة كل حق، وهنا ينطلق **الكندي** في مسألة التوحيد بين الفلسفة والدين من أمرين يتجلى أولهما في توافق المهمة لكليهما وهي إصابة الحق والعمل به. أما ثانيهما، فهو مطلب الحق الذي لا يكون بغير علة لتصبح (علة وجود) كل شيء هي الحق.

أما محاولة **ابن رشد** في التوفيق بين الفلسفة والدين تجلت في كتابه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) والذي عرض فيه موقفه بالجمع بينهما، اعتبر أن الشريعة لا يمكنها أن تحل محل الفلسفة والعكس كذلك. هذه الرؤية جاء بها من نظرة قرآنية مفادها أن **الله تعالى** أنزل الكتاب والحكمة وجعل للحقيقة مصدرا جاء به التنزيل ومصدرا استقل به العقل الإنساني. فكانتا هدايتين من الخالق إلى الإنسان المستخلف في إقامة (العمران)[2]. ونجد أن ما قام به **الغزالي** في مسألة التوحيد فقد أتى بمنطق **أرسطو** وألبسه لباسا إسلاميا، حيث تسلح بعض الأصوليين بالفلسفة بشكل أو بآخر وقعدت به القضايا الأصولية[3]. وأولهم إمام الحرمين **الجويني (478هـ)** الذي أدخل (علم أصول الفقه) بعض القواعد والأسس المتعلقة بالحجج أو المقدمات العامة التي عرضها أرسطو في كتاباته المنطقية والذي يجلى في (البرهان في أصول

[1] الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية**، مرجع سابق، ص98/97.
[2] أنظر، عمارة، محمد، **ابن رشد بين الغرب والإسلام**، نهضة مصر، القاهرة، (ط1)، 2006، ص30/27.
[3] أنظر، الألوسي، حسام محي الدين، **الفكر في التراث العربي**، ضمن: **حوارات الفكر العربي المعاصر: المشروع الحضاري العربي بين التراث والحداثة**، تحرير: خالد الكركي وآخرون، الحوار الرابع، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان، (ط1)، 2002، ص385/319.

الفقه)[1]. في حين عند فلاسفة الغرب، يعتبر **هيجل** من بين الذين أوجوا العلاقة بين الدين والفلسفة على غيره من الفلاسفة الذين سبقوه، الذي تناول الظاهرة الدينية بـ (التمحيص والتحليل) عن طريق اهتمامه بدراسة تطور الوعي الديني للإنسان الذي تتبع مسار الأديان على مر التاريخ، يرى **هيجل** أنه من خلال التاريخ نجد أن الدين والفلسفة كثيرا ما كانا شريكين أو خصمين، سواء في عصر اليونان أو زمن الرومان وإنَّ "**تعارضهما سمة هامة جدا في تاريخ الفلسفة. فمجرد زعم أو ادعاء أن الفلسفة كانت تزدري الدين، إذ الواقع أن الفلسفة لم تهمل الدين إلا في الظاهر فحسب**"[2]، ففي التاريخ لم يحدث أبدا أن ترك الواحد منهما الآخر دون أن يمسه إذ نلمس أن موقف هيجل من علاقة الفلسفة بالدين هو إيجابي لأنه يرى أن الفلسفة تشارك الدين وتطابقه في ثلاث نقاط هي: المضمون والحاجة والاهتمام ويرسم معالم هذا التطابق لكون أن موضوع الدين والفلسفة في نظره (حقيقة خالدة).

3-<u>إشكالية الوحدة بين الديني والفلسفي</u>:

من خلال ما تقدم قوله تجدر بنا الإشارة إلى الصراع الواقع بين الفلسفة والدين، حيث انقسمت الإشكالية إلى وجهتين. الأولى اتسمت برؤية بعض (الأصوليين الإسلاميين) في استحالة التوفيق بين الفكر الفلسفي والفكر الديني، وهذا ما أدى بهم إلى إلغاء الفلسفة وتحريفها. أما الوجهة الثانية، تمثلت في (الأصولية العلمانية) التي قضت بإلغاء الدين وذلك لعدم توافقه مع منطق العقل فكل من (الدين والعقل) يقول بالتنافي وذلك هو جوهر الاختلاف. ويمكن أن نشير إلى أن (التحريف) الذي طرأ على (الحنفية المحضة) في تاريخ الفلسفة والكلام بسبب العلوم الطارئة على المسلمين (تأثر اليونان والفرس) أدى إلى المقابلة المطلقة بين الطبيعة والشريعة (بين العقل والنقل) هذا ما ولد ازدواجية انقسام الناس إلى فريقين. أحدهما يمارس (السيادة بعبادة الطبيعة)، وهذا المصطلح لا يقتصر على مظاهر الطبيعة عند **المرزوقي** بل يشمل ممارسة (التقديس لمقولات أرسطو في الطبيعة)، أما الثاني يمارس (السيادة بعبادة الشريعة) والقصد به عند **المرزوقي** أن يصبح فهم الأشخاص وتأويلاتهم مقدسة، حيث توجه

[1]أنظر، الجويني، أبو العالي، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: عبد العظيم الديب، دار الوفاء، الإسكندرية، (ط4)، 1998، ص53/30.
[2]هيجل، جورج فريدرك، **محاضرات هيجل في تاريخ الفلسفة**، ترجمة: إمام عبد الفتاح امام، مكتبة مدبولي، القاهرة، (ط1)، 1997، ص277-278.

إليها العبادة من دون الله. أما الفريق الأول الذي يمثل (الأصولية العلمانية) عمد إلى إلغاء الدين، ونبذه بحجة تناقضه مع العقل الذي يؤسس لانطباع بأن الفلسفة تعارض –في جوهرها– الدين، الأمر الذي خلف رؤية عدائية للفلسفة اتجاهه. أما الفريق الثاني يمثل (الأصولية الدينية) والذي أظهر عدم الرغبة في تناول الظاهرة الدينية "**بالنقد والتمحيص استنادا الى ضرورة الالتزام بواجب الاحترام والتقديس، فضلا عن تجاهل رجال الدين الأفكار الفلسفية وتحرجهم من جرأتها، وهو ما أسس لانطباع بان الدين في جوهره يعارض الفلسفة.**"[1] بحيث أصبحت الصياغات الكلامية –التي تولدت عن الفلسفة والدين–إلى مسلمات وأصبحت هي الأساس وهذا ما حال بيننا وبين استمرار عملية المراجعة وأنشأ منبعا حال دون انتاج معرفة جديدة وهو ما أدى الى وقوعنا فيما يعرف (توثين الفكر).

إضافة إلى الصدام بين هذين الفكريين، أصبح يشكل أكبر عائق أمام الإبداع في مجال المعرفة الدينية والدنيوية، هذا ما خلف عدم تمكن المسلمين من أدوات (الإستخلاف)، وذلك الحصر الفلسفي الدقيق للوعي الفلسفي بالإشكاليات الراهنة التي تشغل الفكر العربي الإسلامي حيث تلتقي ذروتها بعديه الفلسفي والديني–أما من جهة أخرى–تنزيله الدقيق في تاريخ الفكر الإنساني حتى يتخلص الفكر العربي من دعاوى الخصوصية التي تحول دون الإندراج في (الجماعة العملية الكونية).في بداية حقبة تاريخ فكرنا الأولى تعارضت مدرستان كادتا تقتلا الإبداع الفلسفي أحداهما ألغت الإشكاليتين لظنها العجيب أن علم المدرسة الفلسفية التي ورثها الفكر العربي الإسلامي عن (السنة اليونانية اللاتينية) في حين أن عمل المدرسة الدينية التي ورثها الفكر العربي الإسلامي عن (السنة اليهودية المسيحية) والتي ألغت كلاهما، وبالتالي أهملت المدرستان تدبر الثورة القرآنية تدبرا يدرك الجوهر النقدي لنظرية (الدين الكوني) والذي يتحد فيه (العقل الراشد) والوحي الخاتم من خلال مفهوم (الدين الفطري) حيث يتطابق الدين المنزل والدين الطبيعي، كما ظهرت تمثلات هذه الإشكالية في المأزق الذي يعيشه حاضر فكر النهضة العربية الثانية. ومما لا شك فيه أنه خلف هذا تغييبا لدور العقل مدة طويلة ولم يمارس حقه في التفكير والاجتهاد في مجتمعاتنا العربية والإسلامية، بالتالي خلف انحطاطا في بنية الفكر

[1]فيض الله الحسيني، حنان، (**وحدة الديني والفلسفي في مشروع "أبو يعرب المرزوقي" الحضاري**)، مرجع سابق، ص95.

العربي الإسلامي الذي "**أدرك حاد الإدراك أسباب الانحطاط التي مازلنا نعاني منها الى الآن، ولم نستطع تداركها بحكم اقتصار فكرنا على الآزف من الحاجات وبحكم تقديم العاجل السياسي على آجل الشروط الفكرية والاجتماعية لقيام الأمم العظيمة؟** "[1].

إنَّ الاقتصار على الأزمة الحالية، التي يعاني منها الفكر العربي علته الأساسية التقيد بمطالب الظرف وعدم فهم الأسس التي تصدر عنها أزمات الحضارة الإنسانية. وسبب هذا التغييب المقصود للفلسفة بوجهها النقدي –واستنادا إلى مبررات ومسوغات غير منطقية ممن نصبوا أنفسهم أوصياء على الدين–في تراجعه إلى مقولات تراثية فقدت أثرها الفاعل في قيادة الأمة وفي المقابل، فإن النظر في فكر ديني بوصفه (فكرا ظلاميا رجعيا)–بحسب أدعياء التنوير على نمط التنوير الغربي–إنما هو عداء واستعداد لكل موروث الأمة و"**لمن يعمل به ضمن مظلة تقديس العقل، وهو ما أدى إلى تعميق الفجوة، وزيادة حدة الإشكال بين كلا الفكريين، فأثر سلبا في مشروعات النهوض، وجعلها عاجزة عن تحقيق الآمال المنعقدة عليها. وعلى كل حال**"[2] فإن الصراع بين الديني والفلسفي بمظهراته المختلفة، يظل سببا من جملة أسباب لها تداعياتها وانعكاساتها الخطيرة على المنطقة. قد وقع الصراع بين النخب العربية الناطقة باسم الفكريين لا ينفك دورانه حول الفصام دون وعي بكون الأمر يتصل بتغير أفق العلاقة بين الفكريين وليس الفصام بينهما فلا غرابة من اعتبار الفكر الفلسفي، لدى النخب العربية مازال في المرحلة التي يطغى فيها "**نقد الفكر الديني ما يجعله مخضر ما بين الأفقين لا يدري أيهما تعود إليه فاعلية تحديد أفق الفهم والتأويل في مجريات التاريخ الفكري والحضاري فضلا عن غياب المرحلة الجوهرية عند من يريد أن يحاكي مسار التطور الغربي**"[3]حيث ينسى أن الثورة العلمية والتنويرية ليس لها وجود في زادنا الرمزي فضلا عن الفعلي، ولعل من نبه إلى فهم طبيعة الأزمات التي تعرض لها الفكر العربي الإسلامي والتي نخرت كيانه هما

[1]المرزوقي، أبو يعرب، **الوعي العربي بقضايا الأمة وبدورها في تحرير الانسان**، دار الفرقد للطباعة والنشر، دمشق، (ط1)، 2007، ص5.
[2]فيض الله الحسيني، حنان، (**وحدة الديني والفلسفي في مشروع "أبو يعرب المرزوقي" الحضاري**)، مرجع سابق، ص96.
[3]المرزوقي، أبو يعرب، **النخب العربية وعطالة الابداع في منظور الفلسفة القرآنية**، الدار المتوسطية للنشر، تونس، (ط1)، 2007، ص12.

الفيلسوفان: **ابن تيمية** و**ابن خلدون** اللذان سعيا لتأسيس الإبداع الحضاري بأبعاده الخمسة (الشهودي ،القيامي ،الجمالي ،العملي والعلمي).

لذا ينبغي أن نهتم بنقدهما لغرض تشخيص الداء وتقديم الدواء، فالأول شخص طبيعة الأزمة النظرية وعللها الروحية، والثاني شخص طبيعتها العلمية وعللها السياسية. حاولا أن يجدا له علاجا كون الفكر العربي قد انتهى إلى نفي الفصل الضروري بين مستوى (الضرورة الطبيعية) التي رد إليها المجتمع العربي الإسلامي، كذا مستوى (الحرية التاريخية) والتي تأسست عليها ثورته الأولى فحاولت تخليص الإنسان من النمط البابلي القديم، وبالتالي حاول البحث عن قوانين البعد الطبيعي الضروري من الوجود الإنساني وتحديدهما للطبيعة العلاقة بين السياسي والروحي في ثورة الإنسان الوسطية–الإسلام–والتي تجعل منه سيدا لمصيره وذلك لانتسابه لحكم العصمة الى الأمة.

4–**علاقة الفكر الديني بالفكر الفلسفي**: لابد لنا من فهم العلاقة القائمة بين هذين الفكريين، عن طريق وجهين تقتضيهما الوحدة وهما:

أ– **المدخل التاريخي**:

لقد حصر **المرزوقي** هذا المدخل في المعوقات التي تقف حائلا أمام فهم علاقة الفكر الديني بالفكر الفلسفي. يتمثل أهمها في تنكر كل من الفكريين للآخر باطنيا، والعداء البادي منهما ظاهريا لدى المتكلمين باسميهما. وجد العداء بين الدين والفلسفة نتيجة التنافس بين هذين الفكريين، بامتلاك سلطة التوسط بين الناس والحكام من حيث علاقة كل منهما بـ (السلطة الروحية) و(السلطة الزمنية)، والتنافس على امتلاك الحقيقة وتوجيهها، إضافة إلى توظيف كل منهما للآخر[1]، ما زاد من وطأة هذه المعوقات عدم الاهتمام بمواجهتها وتلمس حلول لها، وظهر في ضعف الدور الذي أداة الفكر العربي الإسلامي للتغلب على التنكر الباطن للصلة بين هذين الفكريين في التجربة العربية الإسلامية. في حين أن تنكر الفرق بين ابستمولوجية العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، والتي تؤكد أن المقولات الميتافيزيقية، أو الدينية أو القيمية

[1]أنظر، المرزوقي، أبو يعرب، **مفهوم فلسفة الدين**، (ج2)، الوعي العربي بقضايا الأمة، (النسخة الالكترونية: https://abouyaarebmarzouki.wordpress.com/).

فارغة من أي معنى إدراكي، لذا فهي لا تعدو كونها تعبيرا عن مشاعر والرغبات. على هذا فإن المقولات الرياضية المنطقية والطبيعية، هي فقط ذات معنى محدد لديهم–، وإعجابهم بالمقولات الاستشراقية التي شوقت الفكر الديني والحضارة الإسلامية، فضلا عن الوضع المزري الذي وصلت إليه حضارتنا على مستوى أحداث (التاريخ الكوني)[1].

ب– **المدخل المفهومي:**

حدد المرزوقي في هذا المدخل العناصر المفهومية الجامعة بين الفكريين الديني والفلسفي، وحصر فيه أيضا الإشكاليات الفلسفية والدينية التي أحدثت تغييرا ثوريا داخل الفكر الإسلامي عن طريق تجاوز الفكر القديم ببعديه الديني والفلسفي، بالتالي تحرره من ثمرات منافية للفكر (الحنفية المحدثة) أو ما يسميه **المرزوقي** (الموقف الشهودي) حيث انبثق هذان الوجهان عن أمرين: الأول صياغة الأساس الذي بني عليه التوحيد أما الثاني تجلى في إبراز دور الفكر النقدي في تجاوز الإشكاليات التي حدثت على مر التاريخ وحقبه المتلاحقة والمتمثل في (الحنفية المحدثة).

[1]أنظر، المرزوقي، أبو يعرب، **وحدة الفكرين: الديني والفلسفي**، دار الفكر المعاصر، دمشق، (ط1)، 2001، ص10.

المبحث الثاني

العقل داخل الفكر العربي المعاصر

إن الفكر العربي اليوم يحاول طرح رؤية بديلة بهدف مواجهة أزمته والوصول إلى (التكامل المعرفي)، الذي يستقي مبادئه من رسم منهجيات التفكير العلمي السليم القائم على (النقد) على عكس النهضة العربية الأولى. التي لم تبدأ بالنقد بل بانتقاء ما يصلح من التراث القديم كالمعتزلة و**ابن رشد** والمالكية، انتقاء ما يصلح من التراث الغربي مثل فلسفة التنوير ونقد التسلط والاستبداد عند الحاكم كما فعل **الكواكبي** في (طبائع الاستبداد) مع ذلك "**قامت النهضة العربية المعاصرة قبل أن يكتمل النقد حتى يتم التخفيف من ثقل الموروث القديم، والانبهار بالغرب والتخوف من الحاكم وتبرير النظام. بدأ البناء قبل الهدم**"[1]وانهار البناء لأنه لم يتم تأسيسه على أرض ثابتة.

شكلت المرجعيات والمصادر الغربية القديمة منها والحديثة جهازا مفاهيميا بارزا، كان العقل حاضرا في الفكر الفلسفي الغربي وحتى في الفكر العربي والإسلامي المعاصر. حيث كانت العقلانية الغربية الحديثة قد برزت كرد فعل على نمط المعرفة عند (اللاهوت المدرسي)، الذي كان سائدا في القرون الوسطى "**محصلة لإحدى نتائج المذهب الإنساني، فهي بناء للإنسان باعتباره محور العالم وغايته، مستندة في ذلك إلى رؤية ابستمولوجية للواقع، ونمطا لبناء مناهج علمية لأصناف العلوم كافة من أجل التعرف على الواقع والتقرب منه والسيطرة عليه**"[2]، بالتالي تحاول العقلانية العربية الخروج من (عالم الميتافيزيقا) إلى عالم العقل، ومن نطاق الغموض إلى نطاق الوضوح التي ترتكز أساسا على (مفاهيم إجرائية) لتحليل بعض القضايا المتعلقة بالتراث الفلسفي الذي وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة، فهو إذن قضية وكذلك معطى حاضر على العديد من المستويات. فالتراث "**هو نقطة البداية وتجديده هي إعادة تفسيره وفقا لمقتضيات العصر، فالقديم يسبق الجديد، والوسيلة تؤدي**

[1]حنفي، حسن، وآخرون، **فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي: هل النقد وقف على الحضارة الغربية؟**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، (ط1)، 2005، ص22.
[2]حنفي، حسن، **في فكرنا المعاصر**، دار التنوير، (ط2)، 1983، ص67.

الى الغاية، فالتراث هو الوسيلة والتجديد هو الغاية"[1]، إضافة إلى أنها ليست قيمة في ذاته إلا بقدر ما يعطي من نظرية علمية في تفسير الواقع والعمل على تطويره، وهذا ما ولد إشكالية ابستمولوجية تظهر كعناصر مؤسسة ضمن الإشكالية التراثية.

إنَّ الحصر الذي تعرضت له الفلسفة الباشلارية في (القطيعة الإبستمولوجية) كأساس لحل بعض أشكال مفهوم (الأزمة) في العالم العربي والإسلامي، التي ركز عليها العديد من المفكرين العرب المعاصرين وانبهروا بها قد يعد إجحافا في حق صاحبها الذي اختار لفلسفته أن تكون سببا في فتح منافذ للحوارات الجادة على الفكر العلمي المعاصر، قد انحصرت في تساؤلات حول الكيفية التي نما وتطور بها الفكر عامة والعلمي خاصة وعن سبب تطوره بالكيفية المطلوبة. فأثار بذلك مسألة (العوائق الإبستمولوجية) التي حالت دون تقدم الفكر العلمي الذي توقف على عدة عوائق المذكورة في كتابه (تكوين العقل العلمي)، إذ صاغ **غاستون باشلار** (العائق الابستمولوجي) الذي يفهم على أن مجموع الأفكار والتصورات المسبقة الخاطئة أو التي تم استبعادها مع تقدم الفكر العلمي. التي ترجع "**إلى المعرفة العامة والتي تؤثر في عمل العالم دون وعي منه عن بلوغ الحقيقة الموضوعية للظواهر التي يدرسها وبذلك تكون العوائق الايبستيمولوجية مشكلة للذات العارفة في علاقتها بموضوعات تفكيرها**"[2] كون أغلب المفكرين قد درسوا الحضارة الغربية داخل مواطنها وبهذا أدركوا موطن القوة لدى الآخر، وأيقنوا أن (الأزمة) لا تكمن في بعد المسلمين عن حضارتهم ودينهم فقط، إنما في انكماشهم وجمودهم الفكري في مواكبة التطورات الحاصلة في العالم اليوم.

طرحت العديد من التساؤلات حول مفهوم العقل في العالم العربي، وقد ركزوا على وظيفته في العالم الإسلامي وبات من الأهمية الكشف عن أفكار لطالما تاه بسببها العقل، واستغرقت ساحة كبيرة في الفكر الإسلامي بتحويل مقولاته إلى عوائق معرفية خطيرة. ذلك ما توصل إليه **الجابري** في مشروعه (نقد العقل العربي)، الذي أكد أنه يقوم على مجموعة من آلياته، والتي هي بمنزلة (العوائق المعرفية) لكونها منعته من الانطلاق والتطور وجعلت منه عقلا خاصيته

[1] الفقيه، شبر، **الفكر الفلسفي العربي المعاصر: إشكالية التأويل**، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، بيروت، 2010، ص250.
[2] Gaston Bachlard ; **la formation de l'esprit scientifique** ; librairie philosophique ; vrin ; Paris ; 1971 /p.87.

الإتباع والتقليد. لتبقى كل التصورات داخل الطرح العربي للعقل عبارة عن نظرية تمهيدية تستند إلى (المبادئ الأولى) والتي تجلت في مبدأ الهوية، عدو التناقض، الثالث المرفوع. والتي لم يتم استغلالها لغرض الاستفادة منها في بناء تصورات علمية أرقى وأكثر علمية بحيث بقي مفهوم العقل متقادما على ما يجب أن يكون عليه اليوم[1]. ليصبح كأداة منطقية خالصة تم تسخيرها في مرحلة من التاريخ في معالجة القضايا (الكلامية) و(الفقهية) عوضا من استغلالها كأداة رئيسة للتغيير والاجتهاد، بالرغم من الاحتكاك الواسع في الفترة المعاصرة بالرؤى الفكرية الغربية وكذا المحاولات التي سعت لمواجهة الآخر الذي فرض هيمنته كونيا.

نجد أن العالم العربي ما يزال يحوم بعقله في حلقة مفرغة يعيش فيها ضمن نسق ثابت يصنع من خلالها أغلالا بدلا من أن ينتج معارف وعلوماً. هذا ما جعل التفكير لديه يتحول من (سلطة العقل) إلى سلطة (المقدسات الوهمية) التي يبتعد عنها كل البعد ضمنيا وفي نفس الوقت يدافع عنها. فالذات العربية اليوم تعاني من هشاشة معرفية وانتهاك عقلي يصعب عليها استيعاب تاريخها، وتحويله إلى لحظة وعي لا مساحة اعتقاد فحسب، هذه هي حالة من الضعف منجرة عن وطأة الواقع الذي لم تجده الذات إلاّ مفرا لاتقائه بذلك لم تبق لها إلا أن تستحضر الماضي كذرع واقية[2]. العقل في الفكر العربي كما هو معلوم يحتكم إلى الغرب، ذلك أن الفكر الغربي أصبح سيد التاريخ والحضارة عندما استطاع أن يمكر فوق مكر التاريخ. حيث جعل الإنسان مجرد رمز أو شفرة في عقل إلكتروني مجرد من كل الصفات الإنسانية بل "**هو آلة مزدانة بالشعور كما يرى العالم هوكسلي. عندئذ أصبح الفكر الأوروبي المعاصر ينزاح نحو مكر التاريخ، ويصحو على استشرافات أزفولد شبينغلر في كتابه أفول الحضارة الغربية سنة 1924 أو رجاء غارودي في كتابه البنيوية موت الإنسان**"[3]. فالغرب لم يصل إلى ما هو عليه اليوم من تطور وتقدم لولا ممارساته التاريخية الطويلة والتي استنزف فيها الجهود العقلية والعملية الذاتية.

---

[1]F ; CRONSETH **; LES Mathématiques et la Réalité** ; ed Albert Blanchard ; 1974 ; P154/173.

[2]أنظر، عنابة، عز الدين، **العقل الإسلامي، عوائق التحرر وتحديات الانبعاث**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، (د. ط)، 2011، ص32.

[3]بوعرفة، عبد القادر، **مدونة عبد القادر بوعرفة: مقدمة كتاب الحضارة ومكر التاريخ**، تبر الخواطر، 2012/11/23، على خط (http://bouarfah.blogspot.com/2012/10/blog-post_1858.html)، تاريخ الزيارة: 2019/11/05 في 12:04.

إنَّ الفكر العربي المعاصر موازاة بالفكر الغربي تخطى لحظات الميلاد، بل الحقيقة أنه ولد منذ عهد قريب، وهو يعيش (مرحلة الفطام)، وهنا نعنى بـ (الفطام) من التبعية للفكر الغربي بجميع أشكاله. هذا ما جعله لم يصل بعد إلى تلك المرحلة التي تمكنه من تجاوز مخاوفه في مواجهة ذاته، وأن غياب الوعي الكافي لإعادة قراءة موروثه الحضاري جعله ينفى عنه صفة الثبات والقدسية. وبالتالي لم يحقق أولى شروط (الحداثة) ولم يجسد منهجا يضاهي المنهج الذي صاغته الفلسفة الغربية في القرن السادس عشر ضمن نظامها المعرفي الذي يقوم على (الكوجتو الديكارتي) [1]«**je pense donc je suis**»، ويمكن طرح تساؤل: **كيف تم استغلال الكوجيتو الديكارتي وتفعليه لمواجهة تحديات الرهان لقيام عقلانية عربية معاصرة؟**

1-الكوجيتو ودوره في العقلانية العربية المعاصرة:

اعتبر **ديكارت** التفكير مبدءاً له وجعله أصل الوجود بعد محاولة فصله عن (اللاهوت) والتبعية الكنيسة وكذا الأسطورة، في حين لم يستطع الفكر العربي المعاصر في غالبيته استيعاب الدلالة (المعرفية الديكارتية) التي تتمثل بالفكر. الذي حاول من خلاله اثبات (الوجود المتعالي) للإنسان من خلال إعطاء الأولوية للتفكير على الوجود، بعدما كان الفكر المدرسي يبدأ من الوجود إلى الفكر. ليصبح هذا الأخير تابعا للوجود ومراد **ديكارت** وهو أن الفكر تعين الوجود وعليه يصبح القول (أني إذا فكرت فأنا موجود)، أي هو في صميم الوجود ومتنه، وبهذا يصبح كلامه أقرب إلى العلمية وأكثر منطقية وقد سعى **ديكارت** إلى "**تعميق فكره وتأملاته في سبيل الحصول على الوضوح الفكري الأكمل ما دفع البعض الى إساءة فهم مبدئه الفلسفي التأسيسي، بالادعاء بأنه يقوم على مجرد تفكير منطقي**"[2].شكل **ديكارت** من خلال ما قدمته، فلسفته التي اعتبرت نقطة تحول هامة في تاريخ البشرية، عن طريق اقتحامه عصر (الحداثة) بين وضع منهجية العقل الأوروبي على طريق التطور، مما أدى بالتفكير إلى عوالم جديدة، يقول **غرو ندان** في دور الفلسفة الديكارتية أن "**ديكارت هو فعلا وبكل تأكيد المؤسس الأكبر لفكرة المنهج التي يرتكز عليها المشروع العلمي للأزمنة الحديثة، بل الحداثة ذاتها**"[3] لتصبح

---

[1]ديكارت، رينيه، **مقال في المنهج**، مرجع سابق، ص124.
[2]زقزوق، محمود، حمدي، **المنهج الفلسفي: بين ديكارت والغزالي**، مرجع سابق، ص123.
[3]سبيلا، محمد، عبد السلام بن عبد العالي، **الحداثة وانتقاداتها، من منظور غربي**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، (ط1)، 2006، ص23.

صياغة القول العلمي صياغة فلسفية، والتي كانت على يده، فتجلى دوره في مدى استيعاب الميتافيزيقا ومجمل المعارف العلمية.

إنَّ فهم الفلسفة الحديثة عامة والديكارتية خاصة يستوجب الرجوع إلى عصر النهضة الأوروبية والانفتاح عليها بمستوى التأمل المعرفي المعمق والدقيق. فهي جديرة بالبحث على طاولة الحوار والدرس الفلسفي، الذي يطمح من خلالهما العالم العربي للوصول إلى ممارسة نقدية بغرض تغيير الواقع العربي والإسلامي. كان **كانط** نفسه قد نقد **ديكارت** نقدا عنيفا في بعض الأحيان وكان رفيقا من جهة أخرى، إلا أنه كان متأثرا بفلسفة **ديكارت** بوجه أو بآخر لاسيما بنظرية المعرفة، لكن لم يسفر هذا كله في حقيقته إلا عن صورة جديدة للشك الديكارتي الذي اتخذه **ديكارت** منهجا يقوده إلى اليقين. فقد كانت غاية الفلسفة الديكارتية في الفلسفة الغربية الحديثة هي تخليص العقل الأوروبي من التبعية والاستعباد في حين "**مازلنا لا يجرؤ أحد منا أن يقول "أما أفكر إذن أنا موجود" فالحقائق الدينية والسياسية معطاة سلفا، فكيف يبحث عما هو معروف من قبل والشعار في أحد المطارات العربية "لا نفكر نحن نفكر لك"**[1]. فعلينا تصحيح المفاهيم عن الفكر والعقل عن الدين والفلسفة، وعن الهوية التاريخية، لأن أزمتنا الحقيقية أزمة مفاهيم وفعل.

إن نقد العقل غير كاف لتجديد الإنسان، بل نحتاج في الوقت نفسه إلى نقد الفعل والفكر، من خلال النظرة السماوية يعبر بكل وضوح عن انتقال (الذات العارفة) مما هو حاضر إلى ما هو ليس بحاضر، وعليه ينبغي على الفكر العربي المعاصر "**أن يفكر في المفتقد والغائب، وأن يُطور المستهلك والراهن لعدم نجاعته في كثير من الجوانب، ولا يكون ذلك إلا إذا كان الفكر يشك وينتقد، يحلل ويركب، يتخيل ويبدع**"[2] والهدف رد الكثرة إلى الوحدة والكم إلى الكيف، والنظرة إلى الفكرة، والفكرة إلى العمل. الفكرة ذاتها تطرح عدة إشكاليات بحيث ليس كل فكرة تتولد عنها أفكار نافعة وناجحة تعبر عن انسجام الذات والموضوع. كما أن العوائق

[1] حنفي، حسن، (**رهان الفلسفة في الوطن العربي والموقف الحضاري**)، تنسيق: محمد المصباحي، **رهانات الفلسفة العربية المعاصرة**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات، رقم 165، (ط1)، 2010، ص21.
[2] بوعرفة، عبد القادر، **مدونة عبد القادر بوعرفة: مقدمة كتاب الحضارة ومكر التاريخ**، موقع سابق.

التي تعرض لها المنهج أدت به إلى فقدان الموضوعية وأفضى إلى لا تاريخية، في طريق التفكير وذلك على مستوى الرؤية في مختلف القراءات العربية المعاصرة ذلك كان نتيجة حتمية لتأسيس (منهج قياس الغائب على الشاهد) التي تعد من أبرز المناهج الاستدلالية لدى المتكلمين بصفة عامة والمعتزلة بصفة خاصة، الذين يعتبرونه أحد مكونات العقل الأساسية فبدلا أن نبحث فيما هو العقل العربي و"**ليس هو وبدلا من أن ننقب في مناطق هذا العقل ونحفر في بناه، نقيسه على عقل آخر فنقع في آلية القياس نفسها قياس الغائب (العقل العربي) على الشاهد (العقل الغربي)، فنفكر بالتالي حسب الطريقة التي ننتقدها ونعترض عليها، أي التفكير على مثال سابق**"[1].

نجد أن آفة المنهج والرؤية آليتان كافيتان لتأسيس ضرورة إعادة النظر في مكونات العقل ضمن إطاره العربي والبحث عن بنيته المفاهيمية والتصورية الصارمة، التي تمكنه من تجاوز عواقبه ومعيقاته، استوجب البحث عن فلسفة وإيديولوجية عربيتين جديدتين ومعاصرتين. الملاحظ على فكرنا المعاصر أنه "**ما يزال يعيش حالات متناقضة، إما ينغلق على ذاته ويحاول التمسك بالتراث الأصيل، وإما أن يحاول الإتباع لكل ما هو معاصر من هذا وذاك**"[2]أي أن الفكر العربي المعاصر يعيش اليوم أزمة كبيرة لم يستطع الوصول إلى الإبداع الذي يعتبر البديل الوحيد الجامع بين التراث الأصيل والواقع الحاضر والعالمي المعاصر. إنَّ (الشطحات الفكرية) التي نسمع إيقاعاتها من حين لآخر، والتي تزيد في تعميق المشاكل الراهنة، فحينما "**يظهر كتاب (الإيديولوجية العربية المعاصرة) لعبد الله العروي ثائرا على النزعة التوفيقية الانتقائية، فإن عمله لا يخرج عن شطحة فكرية، تمخضت عن نشوة وترف فكري لا غير، إذ الكتاب لم يأت بجديد، فالمثقف العربي لا زال أسير الإيديولوجيات الماركسية بالرغم من لوجه الألفية الثالثة**"[3]، لم يخرج **الجابري** من دائرة النقد والاتجاه نحو (نزعة ثيموسية فكرية) من خلال ثورته على الخطاب العربي المعاصر، لأنه نحت المصطلحات الفلسفية لا تؤثر في

[1]حرب، علي، **مداخلات نقدية**، دار الحداثة، (ط1)، 1985، ص29.
[2]دراس، شهرزاد، (**القراءات النقدية للعقل العربي عند الجابري**)، مجلة ابعاد، مخبر ابعاد، مخبر الابعاد القيمية للتحولات الفكرية والسياسية، وهران، الجزائر، العدد 2، 2015، ص10.
[3]بوعرفة، عبد القادر، **مدونة عبد القادر بوعرفة: مقدمة كتاب الحضارة ومكر التاريخ**، موقع سابق.

حركة التاريخ وإن فعلت فعلها في تحريك (العقل السجالي)، في حين يمثل **مالك بن نبي** حلقة وصل بين جيل صنع الجهاد الشعبي وثورة التحرير، و جيل يحمل تحديات المستقبل وهو يستعد لخوض دوره الحضاري في القرن القادم.

اعتبر الفكر الغربي (النقد) و(العقل) أساسا الحركة الفلسفية الحديثة، بل اعتبر المصدر الأساسي للفكر والممارسة الغربية آنذاك وخاصة في فلسفة الأنوار. حتى لحد الساعة يبقى الاهتمام بهما قائما في الفلسفة المعاصرة، ويقر **فوكو** أنَّ الاختيار الفلسفي الذي يواجهنا الآن، هو إمكانية تبني فلسفة نقدية التي تقدم نفسها باعتبارها فلسفة تحليلية للحقيقة بصفة عامة أو هي "**تبني فلسفة نقدية تأخذ شكل أنطولوجيتنا، أنطولوجية الحاضر، وهذا الشكل هو الذي أسس له هيجل ومدرسة فرانكفورت ونيتشه وماكس فيبر حتى ترسخ كشكل إضافي من أشكال التفكير الذي حاولت–فوكو–أن أشتغل عليه**"[1]. في مقابل هذا، فإننا عندما نطالع التراث الإسلامي نقف عند لحظة تاريخية تعكس مدى تطلع العلماء والمفكرين السلف للإنسان النموذجي. أكد الأستاذ **زكي نجيب محمود** في كتابه (تجديد الفكر العربي) أن صورة الإنسان النموذج عند السلف ترتبط بالعقل، دون الخوض في مفاهيمه الفلسفية لكن في صورة بسيطة، حيث إنَّ الكمال الإنساني عندهم يكمن في العقل وحده. هذا ما يدل على اهتمام (الذاكرة التراثية) بالنموذج الإنساني، نعيش اليوم واقعا تتكبد فيه الذات العربية مرارة الانهزام المتكرر وفظاعة الاستبداد والحكم، إذ أن الفلسفة أغرقت الإنسان في مجموعة من المفاهيم (اللاهوتية) و(الوجودية) ومن ثم (الحداثية). بدأ هذا الأخير يتغرب عن تلك النماذج التي أبدعها المفكرون، فالفكر العربي المعاصر بالموازنة مع الفكر الغربي نجده تخطى لحظات الميلاد. بل يمكن القول على أنه ولد منذ عهد قريب وهو الآن يعيش مرحلة من التبعية في جل الميادين. ويقتضي هذا طرح إشكال: **ما الجديد الذي لابد للمفكر العربي أن يقدمه لمواجهة العوائق والتحديات في وجه تبنيه للأفكار والمناهج الغربية؟**

[1]Foucault-Magazine litteraire ; n207 ; librairie loiseau- lire Paris ; mai 1984 ; p.39.

2-العقل والبراديغم الغربي:

للإجابة عن هذه التساؤلات ينبغي علينا أن نمر على العقل و(البراديغم الغربية)، فقد واجه معظم المفكرين تحديات ومهمات كبيرة ذلك بخصوص تعاليمهم بطريقة قوية ومقنعة في العصر الحديث، لكن سرعان ما سيطرت (العقلية الحديثة) على جل أنحاء العالم. إذ واجهها العديد من المفكرين الدينين تحت عنوان (العقلانية العلمية) والتي "**أثارت مناقشة في أوساط الحداثة الدينية، مفادها التساؤل عن إمكانية الجمع بين الإيمان بدين قائم على الوحي، والإيمان بالعقلانية حديثة**"[1] وانكشف القرن التاسع عشر على إطار ضيق جدا للعلوم الطبيعية ولم يحدد هذا الإطار نظرة العلماء فقط، بل نظرة جماهير عريضة من الشعب، كان هذا الإطار من "**الضيق والمحدودية بحيث كان من الصعب أن نجد فيه مكانا لكثير من المفاهيم الموجودة في لغتنا**"[2] كمفاهيم (العقل) أو (الروح الإنساني) أو (حول الحياة) ليتفاقم عداء واضح وصريح للعلم ضد الدين،فحلت الثقة في الطرائق العلمية و التفكير العقلاني محل جميع وسائل الوقاية والحماية للعقل.

مرت الفلسفة في الفكر العربي المعاصر بأزمة مقارنة بالفكر الفلسفي خلال العصر الوسيط وخلال عصر النهضة الأوروبية الحديثة، ذلك يدل على التفاعل الإيجابي في الوضع الحالي مع مجتمع الفكر الفلسفي الإنساني المعاصر، حيث لم يبق الأمر متعلقا بتبادل العلم ونشر الأبحاث الفلسفية، إنما تعدى إلى خطاب فلسفي يهدف إلى مواجهة تحديات أمة أمام مستقبلها، ولعل ما يواجه الخطاب العربي اليوم هو العقل في ظل أزمته مع التحديات الغربية. فجل المفكرين العرب انطلقوا من ضرورة (نقد العقل) كونه أساس بداية النهضة. ومن خلاله يمكن أن نجيب عن أسباب التأخر الكامنة في واقعه ومنه الوصول إلى سبل لتجاوزها، إنَّ كل مفكر حداثي يهدف إلى استيعاب منطق التجربة الحداثية الغربية التي تمثل مكاسبها الحضارية والإنسانية والمعرفية.

---

[1] وول، أوبت، جون، (**حركة التجديد والإصلاح في أوساط القرن العشرين**)، النور للدراسات، مؤسسة إستانبول للثقافة والعلوم، العدد 2، 2010، ص12.

[2] Werner Heisenberg**, Physics and Philosophy**: The Revolution in Modern Science 13 (New York: Harper and Row, 1958.) 198-197.

إن مكانة العقل تراجعت في العالم العربي، حيث أصبح يعيش غيابا ثقافيا علميا أساسه الخطاب الفكري المعاصر بشتى أنواعه ومشكلته في إيصال مضمون الخطاب السليم ومحتواه. إنِ اختلفت الآراء في تحديد الأسباب ووسائل العلاج. بات من الضروري التسليم على أن مشكلة المثقف لم تعد مع واقعه ولا مع الدول والأنظمة، بقدر ما هي مع أفكاره بالدرجة الأولى مما يتطلب مراجعة العقل لإنتاجياته ونقده لأنظمته، فقد حاول الخطاب العربي المعاصر التأكيد على حقيقة مشروع ثقافة عربية معاصرة فكرا ،نقدا ،فلسفة ،إبداعا وتحركا كمثل (الخطاب النهضوي) من قبل ويتحرك الآن داخل المساحة الواسعة والأفضية المتعددة، هدفها استعادة التراث وإحياؤه أو بعثه واستلهامه، فتمثله أو تبنيه على نحو نقدي، وتحرك كمثل (الخطاب النهضوي) مستعينا بخطاب تنوير وخطاب حداثة غربيين لتمثلهما أو تقليدهما وربما بيئتهما في بعض تجاربه. **فما مدى استيعاب الفكر العربي المعاصر لتحديات (البراديغم الغربي) في إطار أزمة العقل الراهنة؟**

تعتبر فلسفة التنوير المرجع الأساسي للفكر الغربي المعاصر، وهي من بين (أيديولوجيات) الهامة في العالم التي بفضلها أقحمت بشكل أو بآخر في جل المشاريع الحداثية التي تتسم بالطابع العلماني. ففي ظل الفضاءات الحضارية المختلفة كان للحضارة العربية دور هام فيها، التي ينبغي لها الاعتراف بوجود تيار فكري عربي حداثي قوي "**يستقي أفكاره بشكل مباشر أو غير مباشر من أيديولوجيا التنوير من الطهطاوي الى طه حسين مرورا بفرح أنطون، ومن شبلي الشميل الى قاسم أمين الى كل الذين نظروا الى الدين والسياسة والمجتمع نظرة تحديثية علمانية عقلانية ويعتبرون أبناء فلسفة التنوير**"[1]. ينبغي طرح أيديولوجية بديلة تدفع المجتمع إلى الأمام وبذلك تفتح طريق التقدم أمام القوى الاجتماعية الجديدة الصاعدة، ثم كان (نقد الدين) والممارسات الدينية مقدمة لتنوير المجتمع. حيث أدرك "**مفكرو عصر النهضة أو الثورة الاجتماعية في مجال قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج لن تأتي ثمارها دون إنجاز ثورة**

[1]جعيط، هشام، (**أثر فلسفة التنوير على تطور الفكر في العالم العربي الإسلامي**)، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 37، ديسمبر، 1986/1985، ص21.

في الفكر والثقافة من أجل تهيئة الظروف التي دونها يستحيل إنجاز التحرر المادي"[1]، الذي استمد منها الخطاب الحداثي في الفكر العربي المعاصر قيمته الفلسفية، شكل مرحلة أولى لإثبات استعداداته المعرفية القادرة على استيعاب ذلك مجال للتفكير فلسفي عقلاني نقدي في إطاره الصحيح، وما نلاحظه أن هذا التعمق زاد في المرحلة المعاصرة، يعود ذلك إلى تطورات حركة التاريخ العربي المعاصر وحاجاتها لتشخيص نقدي عقلاني، لمعرفة علل الركود الذي طال في حركة الحداثة العربية في النصف الثاني من القرن العشرين. إنَّ الخطاب الفلسفي اليوم انعكاس لرغبة جادة في التفكير ضمن التحولات الكبرى، التي تشهدها المجتمعات وسندرك الدور الذي يمكن للفلسفة أن تلعبه خاصة في العالم العربي، كونها تدافع عن قيم (الحداثة) و(العقلانية) و(الاختلاف) و(التسامح) و(الديمقراطية) وغيرها من القيم الجوهرية. هنا يمكن أن نطرح تساؤلا: **هل بإمكان الفلسفة أن تكسب رهانها في المجتمع العربي والإسلامي؟**[2]

إن مهمة الفلسفة ليست أكاديمية "**تتعلق بإجراء بحوث نظرية خالصة، وإنما هي مهمة تنويرية لها طابع علمي مرتبط ارتباطا وثيقا بتعميق وعي الناس بأساليب حياتهم ورؤيتهم للعالم من حولهم والارتقاء بحسهم الأخلاقي ووعيهم الجمالي**"[3]، أغلب (منظري العروبة) اشتغلوا بالخطاب الفلسفي لمواجهة أسئلة التاريخ والهوية والمصير. رغم قراءاتهم الفلسفية لم توثق بهم إلى مستوى (الأنساق الفلسفية) أو رسم المذاهب المتكاملة، سواء من جهة المفاهيم أو الرؤى أو من جهة المناهج، إذ أصبح المجال العربي يواجه إحدى أكبر المفارقات بخصوص صناعة المفاهيم وتداولها. بات استعمال المفاهيم اليوم لا يتجاوز (دائرة النخبة) "**بل لا يكاد يشملها جميعا. استعمالات النخبة للمفاهيم لا يتجاوز تنزيلها الساذج في التعاطي مع المشكلة العربية في المعرفة والاجتماع، تنزيلا لا يرفعها فوق مستوى التطبيقات البيداغوجية في جو موسوم بشحة الإبداع**"[4]، وتبنى عديد التيارات الفلسفية مذاهبها الغربية الحديثة والمعاصرة

---

[1]شلبي، عبد الله، **البدايات الأصولية الإسلامية في المجتمع المصري: دراسة سوسيولوجية للفكر والممارسة**، مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات، القاهرة، (ط1)، 2013، ص 95.

[2]أنظر، أغريس، حكيمة، وآخرون، (**محنة الفلسفة ومكانة تطورها في النظام التربوي المغربي**)، مجلة فكر ونقد، المجلة الدولية المتخصصة، المجلد 3، ديسمبر، 1886/1985، ص21.

[3]توفيق، سعيد، **أزمة الابداع في ثقافتنا المعاصرة**، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، (ط1)، بيروت، 2007، ص91.

[4]هاني، ادريس، **ما وراء المفاهيم، من شواغل الفكر العربي**، مرجع سابق، ص11.

وأضحت مصدرا رئيسيا للوعي الفلسفي العربي المعاصر. كل مشاريعنا وكل أحلامنا، اقترنت بالآخر الذي أصبح بمثابة المركز واستقوت بنموذجه الغالب كما راهنة على مساعدته. الأمر الذي أدى إلى تبلور الخطاب الفكري في عصر النهضة بين تيارات مختلفة تسعى إلى تأصيل أفكارها لغرض تجاوز الأزمة الحضارية. وجدت مجموعة تدعو إلى اعتناق الفكر الغربي كأساس منهجي علمي، الذي يساعد العقل العربي على تخطي أزماته الفكرية، واللحاق بركب الحضارة العالمية هو التيار الذي يدعو إلى الاندماج التام في التاريخ الغربي الحديث، وإعلان الطلاق مع كل ما هو عربي أو إسلامي. أما مجموعة أخرى رفضت هذا الفكر وحاولت الرجوع إلى التراث باعتباره القاعدة الرئيسة التي تعنى بالحفاظ على الهوية العربية، أي الدفاع عن الموروث الإسلامي بوصفه أرضية الإقلاع المناسبة لاستئناف النهضة المنشودة، ورصيدا لا حضاريا من شأنه تفعيل مسيرة الأمة. في حين توسطت هاتين المجوعتين مجموعة توفيقية تسعى إلى التوفيق بين الموروث العربي الإسلامي وبين الفكر الغربي لغرض ضمان التحديث للفكر العربي والأخذ بأسباب التقدم والعلم.

ساهم ذلك في ظهور مجموعة من انقسامات فكرية، والتي تبنت (التيار العلماني) الذي يدعو إلى اعتناق الفكر الغربي، ونبذ التراث الذي أصبح في نظرهم قاصرا على احتواء مشكلات العصر الراهن ودعا لضرورة الحفاظ عليه وتبنيه. فلا يخفى أن دعوة كهذه كانت قد ووجهت بانتقادات واسعة، على الرغم مما يشهد لصاحبها بقوة الامتلاك للفكر الغربي ومجمل تياراته[1]. برزت في الساحة العربية مجموعة من المفكرين والنقاد العرب الذين حاولوا بلورة الخطاب، من خلال منطق فكري ومنهجي اشترك فيه التراث بالرغم اختلاف منطلقات الفكرية، حيث إن **الجابري** مثلا اختار التراث من منطق عقلاني، واعتبره محاولة لتغيير نمطية الدراسات الفكرية وإرساء دعائم الفكر التراثي الأكثر نضجا وعلمية بإعادة قراءته بصورة حداثية، تعتمد على ضرورة استثمار المناهج الغربية والاستفادة منها. في حين استفاد الغرب من قبل وأدى إلى استحضار الأطر المرجعية المختلفة من الديكارتية إلى فلسفة الأنوار التي تظهر جليا في

[1]أنظر، المرجع نفسه، ص58.

تركيزه على فكرة التقدم والعقلانية، كما نلمس حضورا متميزا لفلسفة **فوكو** و**ألتوسير** و**غراميشي** والماركسية في صورتها النقدية وليس شكلها العقائدي[1].

شكلت التصورات الماركسية الأساس النظري لإشكالية التنوير العربي في العشرينات الأخيرة، وقد انعكست بشكل واضح داخل "**مشاريع النهضويين العرب الذين اعتبروا الماركسية إطارا وحيدا لمشاريعهم**"[2]، فالقراءة الأيديولوجية للواقع العربي الراهن يكشف عن أعراض كبرى يشكو منها كسيادة (الفكر اللاتاريخي)، (النقص الأيديولوجي) و(التأخر التاريخي)[3]، التي تعتبر العمود النظري لإشكالية التنوير العربي في السنوات الثلاثين الأخيرة. إذ وجد الخطاب التحديثي العربي في "**الماركسية المنهج المكتمل المفقود، والنظرية العلمية الحقة، والتعبير الجلي عن حركية التأريخ وفتاح معقوليته**"[4] لأنه وجد فيها أيديولوجيا كفاحاً ذا طاقة تنظيمية واسعة، كفيلة بالقضاء على رواسب الماضي وصناعة المستقبل في مأمن من تهمة التغريب التي أصبحت مخصصة للغرب الرأسمالي وليبراليته الفاسدة. انطلاقا من ذلك، قدم **العروي** في كتابه (الأيديولوجيا العربية المعاصرة) تحليلا عن فكر النهضة العربية وأرفقه بالأيديولوجيات المتحكمة في خطابها، كما أظهر تبنيه غير المشروط (للتيار التغريبي التقليدي) كانت بدايته مع **فرح أنطون** و**شبلي شميل** و**لطفي السيد** و**سلامة موسى** وغيرهم.

يستند **العروي** أساسا على المنهج المادي التاريخي والفكر الماركسي، الذي هو عصارة تركيبية لخلاصات أعمال **كارل ماركس** و**لينين Lénine (1924/1870)** و**انطونيو** و**غراميشي** وهذا ما أدى به إلى إنشاء ماركسية تاريخية تعتبر أفضل مدخل لفهم وتفكيك ودراسة التاريخ العربي الذي اعتنق الماركسية، ويقر في هذا الصدد "**ماركس الأيديولوجي الذي سيبقى حيا يبعث ما دامت هنالك بقية متأخرة في العالم**"[5] اعتقادا منه أنها وسيلة لتخطي الانسداد الحضاري عند العرب التي تمثل الحداثة بكل مظاهرها ويؤكد أنه "**لا ينفي حقيقة هذا التطور عند ماركس من الأيديولوجية الى العلم الموضوعي ولكن المهم هو المحافظة على العملية**

[1] أنظر، شعلان، عبد الوهاب، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، مكتبة الآداب، القاهرة، (ط1)، 2006، ص26.
[2] هاني، ادريس، **ما وراء المفاهيم، من شواغل الفكر العربي**، مرجع سابق، ص58.
[3] أنظر، بنسعيد، سعيد، **الأيديولوجيا والحداثة، قراءات في الفكر العربي المعاصر**، المركز الثقافي العربي، بيروت، (ط1)، 1987، ص49.
[4] شبر، الفقيه، **الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي المعاصر**، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، (ط1)، 2008، ص259.
[5] العروي، عبد الله، **العرب والنقد التاريخي**، دار الحقيقة، بيروت، (ط3)، 1980، ص182.

التطورية كلها لا الاقتصار على صورة خيالية لماركس العالم"[1]، ففهم الدرس الماركسي في حقيقته، بمثابة درس ناجع علميا ومفيد تطبيقيا ولنفهم هذا الدرس ينبغي أن نتأمل حالة المجتمعات التي كانت توجد في وضعية شبيهة بوضعية مجتمعات العالم الثالث، أي وضعية المجتمعات التي استطاعت أن تتدارك التأخر التاريخي، الذي يمتد من عصر النهضة حتى مطلع (الثورة الصناعية) حيث يعتبره **العروي** المرجع الوحيد للمفاهيم التي تشيد على ضوئها(السياسات الثورية) تدعو "**الى إخراج البلاد من أوضاع وسطوية مترهلة الى أوضاع صناعية حديثة، ليست هذه الفرضية فكرة مسبقة بل نتيجة استطلاع التاريخ الواقع**"[2]، هي المبرر الوحيد لحكمنا على (السلفية) و(الليبرالية) و(التكنوقراطية) بالسطحية وعلى الماركسية بأنها النظرية النقدية للغرب الحديث، النظرية المعولة الواضحة النافعة لنا في الدور التاريخي الذي نحياه. لعل ما يلفته الاهتمام ويميز الجيل الجديد من النهضويين، أنهم ركزوا واهتموا بخطاب (العقلانية) الذي ينطلق من الذات ليلتقي مع الآخر ويتقاطع معه داخل دورته الحضارية، ويمثل هذا الاتجاه كل من **الجابري** إلى حد ما، **حنفي، أركون، نصر أبو زيد.**

وإذا ما تأملنا كباحثين نجد أن جل الذين عالجوا إشكالية النهضة العربية أجمعوا على هذا القدر من الخطاب وعلى انبعاث الذات ونبذ التغريب الصريح مع اختلاف واضح في تفاصيل هذا الخطاب وتمايز كبير في طبيعة المنظور إلى الذات. أما من جهة أخرى انحصرت غايته في إعادة التفكير فيما غدا مسلمات في الفكر العربي المعاصر مثل (العقلانية) و(الحداثة) وما شابه. سعى هذا المنظور إلى إعادة بناء الثقة بالذات إما تمجيدا لها أو ارتقاء بها إلى مستوى تحمل المسؤولية، لغرض تحقيق نهضتها الفكرية والفلسفية. أقام **أركون** خطوته في (نقد الفكر العربي الإسلامي) من خلال تشكيله لقطيعة معرفية مع الكتابات الأيديولوجية التي قرأت التراث، واستند على أسس لمناهج غربية اعتمدها كتقنيات إجرائية تساعده على بتر الصلة مع جل التيارات السلفية العربية والثقافة السائدة. كان هدفه إقامة منهج علمي حديث يتجاوز نظام الفكر المؤسس لتحقيق التغيير الاجتماعي والفكري على حد سواء، حيث نجده

[1]بنسعيد، سعيد، **الأيديولوجيا والحداثة، قراءات في الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص45.
[2]العروي، عبد الله، **مفهوم الأيديولوجيا**، المركز الثقافي العربي، (ط1)، 2003، ص125.

يرفض (آليات الفكر الاستشراقي) لكونها تناولت الفكر العربي الإسلامي تناولا لا يتعدى حدود الدراسة الشكلية البحتة، لأن منهجية الاستشراق على حد قوله لا تؤدي في معظم الأحيان إلى محاولة تعرية المشاكل وآليات الهيمنة والتسلط الموجودة داخل المجتمعات العربية الإسلامية[1]. فهي باختصار لا تؤدي إلى تحرير الفكر وهو آخر شيء تفكر فيه وتجلت محاولته في إرساء وعي تاريخي مكان التفسيرات اللاهوتية والأسطورية. من خلال هذا نجده قد ميز بين مصطلحين متعارضين وهما (الحداثة) و(التحديث) يرى أن هذا الأخير يبقى مقتصرا فقط على تطبيق المناهج الغربية والفكر الغربي بطريقة آلية على الواقع الفكري الإسلامي العربي دون أيخلق أو محاولة تعديل. أما (الحداثة) التي يعنيها هذا المفكر فهي تتخطى حدود الزمن وتلغي حواجزه، لأن الحداثة أكبر من أن تؤطر بسياج التاريخ أي أنه يدعو إلى (الحداثة العلمية الواعية)، التي تتجاوز كل أنماط (التحديث السطحي) ودعا إلى ضرورة الابتعاد عن الوصاية الفكرية لغرض الوصول بالفكر إلى درجة عالية علميا أي يكتسب الفكر بعدا علميا أكثر.

[1]أنظر، أركون، محمد، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، مرجع سابق، ص194.

المبحث الثالث

العقل وبوادر إصلاحه

اهتمت العديد من الأبحاث بالتيارات الفكرية المتصارعة في مجال النظر العربي المعاصر، والتركيز في أغلب هذه الأبحاث على "**المستويات الإصلاحية، والمستويات الأيديولوجية، ومن النادر أن تعثر في الأبحاث على أي متابعة لبدايات تشكل الخطاب الفلسفي في الفكر المعاصر، كما قد تبرر بالانقطاع الملحوظ للحضور الفلسفي المبتكر**"[1] أو بعبارة أخرى، يعتبر الحضور الفلسفي في مجال النظر العربي لا يتجاوز نقل وترجمة بعض التيارات الفلسفية الغربية. مع مطلع القرن التاسع عشر بدأت مفاهيم وقيم الحداثة الأوروبية تتسرب إلى عمق الثقافة العربية، والأخذ (بتأريخية المفهوم) في السياق العربي المعاصر، هو بالضرورة تاريخ تطور وتقدم، وهو موقف يأخذ بعكس ما سار عليه التاريخ الفكري العربي المعاصر، وما حدث على الساحة العربية المعاصرة جعل تلك البلدان لا تعيش بالضرورة نفس التاريخ المعاصر. يضاف إلى ذلك أثر البعثات العربية الى الخارج التي تلقت كماً هائلاً من العلوم والآداب والأفكار والمفهومات والمصطلحات باللغات الأجنبية. الأمر الذي أدى إلى تغييب شبه كامل للتراث العربي الإسلامي في مختلف العلوم والفنون[2] حتى صار أغلبهم يدعو ويناضل من أجل ترسيخ هذه المصطلحات الغربية في الواقع وإدماجها في جل المجالات، سيما الفكرية منها كونها لا تتعارض بصفة مبدئية مع خصوصية العرب الثقافية والروحية.

مما ولد ما يعرف بـ (الخطاب الحداثي العربي) الذي امتاز في بدايته بكونه تنويريا بالأساس، حيث لا يعبر عن إشكالية اجتماعية بقدر ما يهدف إلى ضبط إشكالية المسايرة والتكييف مع مفاهيم الحداثة الأوروبية الواردة مثل (العقلانية) و(الحرية) و(التقدم) والتعرف على قيمتها الحضارية، وما قيل عن هذه المصطلحات باعتبارها من (المصطلحات المستوردة)التي يفهم بأنها جاءت من أجل الحط المباشر من الإسلام واللغة العربية من "**مفهوم الغزو الفكري أو**

[1] عبد اللطيف، كمال، **في الفلسفة العربية المعاصرة**، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، القاهرة، (ط1)، 1992، ص11.
[2] أنظر، النملة، علي، بن إبراهيم، **إشكالية المصطلح في الفكر العربي، الاضطراب في النقل المعاصر**، بيسان للنشر والتوزيع والاعلام، بيروت، (ط1)، 2010، ص45.

الثقافي، بل الاحتلال الثقافي الباقي على أنه بديل أصعب من الاحتلال العسكري الزائل. ولا يقف الأمر على مجرد تبني مصطلحات وألفاظ"[1]. ما يمكن قوله ان الغربيين قد حققوا نجاحا باهرا كونهم تمكنوا من إحداث شرخ عميق داخل "**البنى الفكرية الإسلامية وخلخلتها عند المسلمين حينما زيفوا الوقائع التاريخية، مفرغين تلك البنى من محتواها. وقد تم ذلك بتمويهات متأنسنة تحت شعار العلم والإنسانية**"[2]. أصبح الأخذ بأسباب الفكر الغربي في تبني المناهج والاتجاهات الفكرية، واهتم المفكر العربي في البحث عن القيمة العالمية للتجربة الحداثية الأوروبية ذاتها وتأكيد الزعم بخصوصيتها التاريخية. الأمر الذي أدى به في معالجة (الحداثة) من منظور عربي ولكن بشكله النظري، واعتبرت المسألة جزءا لا يتجزأ من عملية التجاوز الإبداعي في الخطاب الحداثي العربي.

انطلاقا من تسليم هذا الخطاب بضرورة معالجة المشكلات الرئيسة، التي يواجهها الوعي الفلسفي العربي في "**شروطها التاريخية والحضارية المستجدة في المرحلة الحالية من تاريخ العالم العربي المتفاعل كرها أو طوعا مع تاريخ العالم وتطوراته الفكرية والعلمية والحضارية**"[3] الأمر الذي أدى قولبة ثقافية وبنى فكرية أبعدتهم عن "**الانتماء الى الفكر الإسلامي الأصيل، وجعلتهم يتبنون تلقائيا ما يطرح من جرعات فلسفية أدت إلى جعل الغرب النموذج الأمثل في إقامة المجتمعات**"[4] ما ساعد على احتلال عقولهم. حيث كان أغلب المفكرين العرب يشعرون بفداحة الفشل التاريخي والحضاري، تلك هي نقطة انطلاق لهم في محاولة بعث النهضة والثورة في عالمهم الذي–كان في نظرهم–لم يستطع في حقيقته تجاوز إشكالية (العقل النهضوي) بخصوص التعامل مع تلك (المصطلحات الدخيلة) كالحداثة والتراث ومسائل الأصالة والمعاصرة والديمقراطية وغيرها. انكب أغلبهم إلى المحاولة لإيجاد أسباب هذا (الفشل المزدوج) الواقع في عمق العقل لإصلاحه وصياغة استراتيجيات جديدة، لتجاوز الأسباب التي

[1] النملة، علي، بن إبراهيم، **إشكالية المصطلح في الفكر العربي، الاضطراب في النقل المعاصر**، مرجع سابق، ص50.
[2] الزين، عاطف، سميح، **عالمية الإسلام ومادية العولمة**، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 2002، ص23.
[3] زيادة، خالد، **اكتشاف التقدم الأوروبي**، دار الطليعة، بيروت، (ط1)، 1981، ص113.
[4] النملة، علي، بن إبراهيم، **إشكالية المصطلح في الفكر العربي، الاضطراب في النقل المعاصر**، مرجع سابق، ص51.

حالت دون اللحاق بقطار الحداثة في تجربتي النهضة والثورة، فاهتم كل واحد منهم بإشكالية فكرية خاصة مستقلة عن إشكالية الآخر بأسئلتها ومفاهيمها وحلولها ورهاناتها[1].

تفاعل أغلب المفكرين مع المصطلح الغربي أمثال **عبد الوهاب المسيري** واعتبره أشبه "**بحجر كبير ألقي في بحيرة راكدة، فقد فتحت كتاباته الباب أمام موجة لم تنقطع من الدراسات حول هذه القضية المنهجية المهمة**"[2] هذا لا ينفي أن البعض منهم قد عالجوا قضايا مشتركة في الساحة العربية، وتجلى ذلك في الدعوة إلى أمرين أساسيين في كل مشروع نهضوي وهما العقل والتاريخ. اتخذوا من النقد أداة لهم لغرض تحريك التغيير من الداخل لأن "**الحداثة تعني أولا وقبل كل شيء حداثة منهج وحداثة رؤية، والهدف تحرير تصورنا للتراث من البطانة الأيديولوجية والوجدانية التي تضفي عليه داخل وعينا طابع العام والمطلق**"[3] التي تنزع عنه طابع النسبية والتاريخية. من أهم المفاهيم التي انكب عليها المفكر العربي هو (مفهوم العقل) لغرض تشخيص الواقع العربي ومعرفة كيفية التعامل معه كذات باعتبارها المدخل الرئيسي لحل (أزمة الوجود التاريخي) الحديث لدى العرب.

إنَّ ما يلفت انتباهنا أنَّ (العقل) قد تمحور في التاريخ العربي والإسلامي على الإفراط والتفريط أدى به إلى حرمانه من وظيفته الأساسية وهي التفكير. الأمر الذي طالبه بالخضوع التام لتصورات مع طبيعة عمله. هناك من ترك (للعقل) العنان وبلا ضابط يوجهه إلى فصل طريقه والوصول إلى الهدف الأسمى الذي يشده الفكر، بحيث لا يرى لقدرته حدودا، وأصبح بذلك المنبع والمصب لكل من هب ودب. مر العالم الإسلامي بمختلف هذه المراحل في علاقتها بالعقل، فالتيارات والتوجهات الفكرية الموجودة في العالم العربي تكاد تختلف فيما بينها وهذا من حيث العلاقة. هذا لا يعني أن تحويل وجهة البحث نحو الذات قد سهل أمر البحث عن "**استراتيجيات جديدة وأصيلة للخروج من أزمة العقل بل بالعكس زادها غواصة من الصعب استخلاص وصفة شاملة للشفاء من الأزمة من داخل الأزمة نفسها أو خارجها**"[4]، إلا أن

---

[1] أنظر، المصباحي، محمد، **جدلية العقل والمدينة**، مرجع سابق، ص304.
[2] الشيخ، ممدوح، **عبد الوهاب المسيري: من المادية الى الإنسانية الإسلامية**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2008، ص147.
[3] الجابري، محمد، **الحداثة والتراث**، مرجع سابق، ص16.
[4] المصباحي، محمد، **جدلية العقل والمدينة**، مرجع سابق، ص304.

هذا التركيز على أن (العقل) إحدى الخطوات يدل على مرحلة انتقالية مهمة في مسار الفكر العربي المعاصر، إذ لم يعد البحث على محاولة تفسيره للفشل في الأسباب الخارجية والمتعالية عن الذات، بل تعدى إلى الأسباب الذاتية النابعة من الإنسان.

إنَّ أهم ما يجب أخذه بعين الاعتبار هو أن (العقل) في العالم العربي المعاصر يواجه العديد من التسميات كـ(العقل التراثي)، (الكلاسيكي الحداثي)، (العقل ما بعد الحداثي)هذا ما فرض التعايش مع مختلف هذه العقول، وجعل المفكر العربي يشعر وكأنه يحيى في زمن (السفسطائية)، بحيث أصبح لكل عقله ولكل مقياس معرفته وعمله وذوقه ولكل واحد من أصحاب المشاريع كان له تصور حوله "**فالجابري مثلا ينتصر لعقل عربي أصلي مضاد في مواصفاته لا للعقل الحداثي وهذا ليس هو معنى انتصاره للعقل البرهاني ومعارضته للعقل العرفاني فحسب بل وأيضا للعقل اليوناني، ومع ذلك يسعى لتكييفه مع العقل الحداثي دون العقل ما بعد الحداثي**"[1]. في حين ينتصر **أركون** لـ (عقل إسلامي) متعدد الأنحاء، أي منفتح على الخيال والذوق الصوفي بعض الانفتاح إلا أنه يبدي ميلا واضحا للعقل الحداثي التنويري. تميز عنهما **العروي** بإعلانه للقطيعة منذ البداية حتى النهاية، أي هو لا مع (العقل الوسطي) فحسب بل مع (العقل البرهاني)، وعندما نتحدث عن (العقل العربي) الذي نعني به الفكر أو ما يطلق عليه **الجابري** (القوة المفكرة) بوصفه أداة للإنتاج النظري والفني والعلمي، التي صنعتها ثقافة ما التي تمتاز بخصوصيات باعتبار أن الثقافة العربية تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام، كما تعكس واقعهم وتعبر عنه وعن طموحاتهم المستقبلية وتحمل وتعكس وتعبر في الوقت ذاته عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم الراهن.

إنَّ الفكر العربي لم يكتشف التنوير إلا عن طريق الاحتكاك بالغرب، بالضبط مع (حملة نابليون) التي تعاقبت مع مراحل الصراع العثماني والنهضة المصرية، هذا خلف احتلال للبلدان العربية بالتالي انفتاحها على الثقافة الغربية الوافدة و"**ولج الفكر العربي إشكالية التنوير من البداية من جانبها السياسي الإصلاحي، فهيمن على مثقفي عصر التنظيمات وكتابة هاجس**

[1]الجابري، محمد، **الحداثة والتراث**، مرجع سابق، ص 351.
[3]الجابري، محمد، عابد، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص 58

(التمدن) أي الإصلاح السياسي القائم على قيم المدينة الحديثة كما تتجلى في المجال الأوروبي"[1]. ف (الإصلاح) برز في العالم الإسلامي ليصبح إحدى القضايا الأساسية التي عالجها الفكر العربي الحالي، ويرجع **الطهطاوي** (التمدن الوطن) الذي تعتبره "**تحصيل ما يلزم لأهل العمران من الأدوات اللازمة لتحسين أحوالهم حسا ومعنى، وهو فوقانهم في تحسين الأخلاق والعوائد، وكمال التربية، وحملهم على الميل الى الصفات الحميدة واستجماع الكماليات المدينة والترقي في الرفاهية**"[2]، وسارع أغلب المفكرين العرب لتقريب معضلات هذا (الإصلاح) والتأكيد على شروطه المنهجية والنظرية. إذ اختار البعض منهم العمل على إعادة النظر في (البنية الإصلاحية العربية) أيديولوجيا ومعرفيا، ومنهم من حاول إعادة النظر في كثير من القضايا التي لها صلة بالماضي والحاضر وبترتيب العلاقات ما بين مختلف الثنائيات مثل الدين، الدينا، الهوية، العولمة، الحداثة والأصالة. فالفكر العربي المعاصر "**لن يستطيع التمييز بين القيم الإيجابية المتوفرة في العقلنة والعلمنة وفي الموقف التقدمي وبين إدخالها في شكل عقائد دوغمائية ومواقف جدلية هجومية، إذا كانت التباسا كهذه لا تزال رازحة أو مسيطرة حتى الآن داخل المفردات الثقافية العربية**"[3] وسبب ذلك هو أن الفكر العربي، لم يشتغل بما فيه الكفاية على هذه المصطلحات ولم يحاول بلورتها.

إنَّ أغلب الأعمال الفكرية التي تركها **الجابري**، ساهمت في بناء مجموعة من المواقف والاقتناعات الفكرية والتاريخية في قراءة التراث العربي الإسلامي المعاصر، في مشروع التفكير بالنهضة العربية، والحاضر عنده ليس إلا مراجعة للماضي ونقده أو محاولة إلغائه أو تملكه قصد تجاوزه. إن قراءته اتصال لفهمه في إطار تاريخي فكري أيديولوجي الذي يتبع بانفصال عنه، بعد ربطه بالحاضر في نطاق فهم معقوليته وموضوعيته والتمكن من التمييز بين مختلف المعرف المطروحة والتيارات المتباينة بطموحاتها الأيديولوجية المتنوعة. ان **الجابري** يعتقد ولا شك أن "**الركن الأساسي من الإصلاح يتمثل في التحرير المنهجي للعقل المكون من عوائقه**

[1] الفقيه، شبر، **الفكر الفلسفي العربي المعاصر، إشكالية التأويل**، مرجع سابق، ص256.
[2] الطهطاوي، رفاعه، **الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي**، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، (ج2)، (ج3)، ص469.
[3] أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، مرجع سابق، ص185.

الموروثة ورواسبيه اللاعقلانية وبطانته الانفعالية وتقابلاته المفتعلة "[1] مثل التقابل بين (الأصالة والمعاصرة) وأسئلته المغلوطة لتعبته بـ (عقل مكون) جديد وأساس هذا العقل (العقلانية الرشدية) النموذج المفضل لديه، للانطلاق إلى (الحداثة). فموافقة **الجابري** على هذا الربط بين كل من **ابن رشد** و**ابن خلدون** تصبح بموجب مقدمة هذا الأخير، وهي ثمرة لعقلانية **ابن رشد** فيتمم الأول منهما الثاني ويكمله ويصدر الاثنان عن إشكالية نظرية واحدة، هذا يدعو إلى أنه–**ابن خلدون**– لم يحاول إبطال الفلسفة لكونها تدعي تصحيح (العقائد الايمانية) من قبل النظر فقط، وإنما بما هي تزعم من "**إدراك الوجود كله بالانتظار الفكرية والأقيسة العقلية فهو يشكك بالمعرفة الفلسفية جملة أو بقدرة البرهان على إدراك الوجود خاصة الماورائي منه وهذا يبعد كل البعد عن موقف ابن رشد الذي لا يعترف إلا بالمعرفة العقلية**"[2]، يعني أن ثمة فرقٌ جوهريٌ بين الاثنين الذي يرقى إلى مرتبة (القطيعة المعرفية)، وإن شئنا القول إن استراتيجية **الجابري** في (الإصلاح) تقوم على عقلانية تراثية نهضوية، التي بدورها تدعو إلى التجديد من الداخل وترفض كل حداثة لا تستمد مشروعيتها من التراث وليس العكس.

في حين نجد الفيلسوف الجزائري **أركون** نحا منحى آخر في بناء مشروعية (إصلاح العقل الإسلامي)، التي لم يؤسسها "**على قاعدة العقل التراثي وإنما على أساس العقل ما بعد الحداثي المنفتح على عقل التنوير الحداثي والتراثي معا**"[3] وقد انطلق من (الحداثة) خاصة مما بعدها إلى (التراث) وليس العكس، ومحاولته "**تطبيق المناهج التقدمية والحاجات الإبستمولوجية للفكر الغربي بقليل أو بكثير من الاستيعاب والفهم**"[4]. نعتقد أن **أركون** تميز بـ (عقلانية مركبة) سعى من خلالها إلى توسيع مدى إصلاحه ليشمل المجال العقدي، وتجنب (الاستيراد للنموذج الحداثي الغربي) لبناء تصوره لـ (لإصلاح)، كما عمل على إضافة النموذج القرآني لمرونته وانفتاحه على التأويلات ليصبح إصلاحه توفيقا بين حدثين متقابلين وهما (الحدث القرآني) و(الحدث الحداثي) بتفرعاتهما المتعددة. أما **العروي** الذي اقتصر كلامه بـ "**لا أحلل مفهومي العقل والعلم إلا في هذا الإطار...في محاولة فهم الهوة الساحقة التي نلاحظها بين ما نراه،**

[1] المصباحي، محمد، **جدلية العقل والمدينة**، مرجع سابق، ص322.
[2] الفقيه، شبر، **الفكر الفلسفي العربي المعاصر، إشكالية التأويل**، مرجع سابق، ص341.
[3] المصباحي، محمد، **جدلية العقل والمدينة**، مرجع سابق، ص 322.
[4] أركون، محمد، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، مرجع سابق، ص184.

حقا أو باطلا، من عقل في عقيدتنا، وما نراه، حقا أو باطلا، من لا عقل في سلوكنا، الخاص منه والعام"[1] أي أنه تناول (مسألة العقل) ضمن (مفهوم الحداثة) باعتباره مبحثا عاماً، ويعتبر (العقل العربي الحداثي) الذي يتبنى نموذج (العقل الحداثي الكوني) بما فيه من توابع وعواقب، أي الذي تكون له القدرة على الجهر صراحة وعلانية بالقطيعة مع (العقل التراثي) بأنواعه (البرهاني)، (الذوقي)، و(الأصولي)، و(الفقهي) وكذا (التاريخي)، بالتالي ما يمكن قوله، إن **العروي** كان ملازم لـ (لحداثة)وهي (عقلانية كونية) وهذا الالتزام حمله للتنديد بالتردد وعدم الحسم في موقفه.

من خلال ما تقدم نجد أن استراتيجيات إصلاح العقل العربي الإسلامي حولته إلى عقلانية حية وفعالة مسارات متباينة، هنالك من تبنّى (حداثة الأنوار) "**الغربية للخروج من أزمة العقل النهضوي (العروي)، ومنهم من تبنى حداثة الأنوار مكيفة مع أنوار التراث (الجابري)، ومنهم من تبنى حداثة الأنوار مطعّمة بما بعد الحداثة، أي الحداثة المتصالحة مع التراث (أركون)، ومنهم من تبنى الحداثة مطعمة بالإيمان (الحبابي)**"[2] ومعظم هذه الاستراتيجيات لم تكن مقتنعة بـ (الإصلاح) أي بالتغيير عن طريق التراكم الكمي لتحقيق حلم النهضة الثانية. إنما كانت تطمع في تحقيق (قفزة نوعية) في أسلوب التفكير والاستدلال العقلي عن طريق إحداث (القطيعة مع التراث) وغالبا ما كانت (العقلانيات المغربية) التي تنطلق كل منها على حد، مثل (عقلا لتدوين) لدى **الجابري** أو (عقل إسلامي كلاسيكي) لدى **أركون** التي تنطلق منه باعتباره معيارا لقياس مدى ملائمته أو مخالفته للمطالب التي تناط بالعقلانية اليوم. اعتبر (عقل التدوين) معيارا لكونه نجح في تأسيس حضارة قوية بعلمها وثقافتها وسياستها وإشعاعها، لكن (العقل) مثله مثل كائن حي قابل للنمو والتطور وهو معرض للتوقف عن العطاء في مجالات الإبداع المعرفية والأخلاقية والسياسية والجمالية والدينية، وتقف ضد نزعات التقليد

[1] العروي، عبد الله، **مفهوم العقل**، مركز الثقافي العربي، الرباط، 2001، (ط1)، ص19.
[2] المصباحي، محمد، (**مطلب العقلانية في الفكر المغربي**)، رباط الكتب، 23مارس2013، المكتبة الوسائطية لمؤسسة الحسن الثاني، الدار البيضاء، النسخة الكترونية: https://ribatalkoutoub.com/?p=969، تاريخ الزيارة 2019/12/06 في 4:38.

واللاعقلانية في الغالب وراء توقف (عقل التدوين) عن القيام بوظائف تحرير الإنسان من القيود الطبيعية والمجتمعية والثقافية.

1-مسارات الإصلاح داخل الفكر العربي المعاصر:

عبرت تلك المسارات عن تحولات ورؤى وتصورات ومرجعيات داخل (الإصلاح)، ومنهم من تبنى (حداثة الأنوار) للخروج من (أزمة العقل النهضوي) ومنهم من تبنى (حداثة الأنوار) المكيفة مع (أنوار الحداثة) ومنهم من تبنى (حداثة الأنوار) مطعمه بـ (ما بعد الحداثة). في حين مهما اختلفت هذه الاستراتيجيات إلا أنها تشترك في كونها غير مقتنعة بـ (الإصلاح) أي تغير عن طريق (التراكم الكمي) لتحقيق حلم النهضة الثانية الذي أعطى الأسبقية لـ (لعقل العلمي) على (العقل النظري) تلافيا للسقوط في نظرة (أنطولوجية تأملية) للعقل والتي تشترك معظمها في الدعوة إلى (النقد الأيديولوجي المنهجي) أو (البنيوي التاريخي)، لأنه يتعلق بإعادة التفكير في مأزق الخطاب العربي الحديث والمعاصر، كالحداثة، الأصالة، الهوية وغيرها من المقولات التي تشكل المنطلق الأساسي لكل عملية نقدية. إنَّ (الإصلاح) لا يكون له معنى ما لم يكن موجها نحو (الإصلاح السياسي) لهذا عمل كل مفكر على الالتزام بقضايا (إصلاح) الأمة والسعي إلى العثور على أساليب ناجعة للخروج من مأزقها الحضاري واشتغل بنفس القضية "**مفكرون كثيرون من المصريين ومن غير المصريين (من أمثال عبد الله العروي والجابري)، ولكن مثل هذه الحركات الفكرية التي سارت في أفق التساؤلات التي مهد لها طه حسين وعلي عبد الرزاق، سواء في اتجاهاتها القومية أو الليبيرالية أو الماركسية الاشتراكية**"[1] ويرى **أدونيس** أنها لم تنجح في تأسيسها لتساؤلات جديدة، سواء كانت فكرية أو فلسفية أو وجودية داخل مادة الثقافة العربية لتنتهي إلى نوع من المصالحة مع (النصية المرجعية).

يرى **العروي** أنه لا يمكن معالجة الفشل التاريخي للعالم العربي إلا عن طريق قفزة تاريخية "**تكرس وفاءه لموقفه الحاسم من القطيعة مع التراث كسبيل لإنجاز التغيير الحقيقي، أي باعتبارها شرطا قبليا للحداثة. المطلوب ليس ترميم ما فسد بل الإعراض كليا عما سبق**"[2]

---

[1] توفيق، سعيد، **أزمة الابداع في ثقافتنا المعاصرة**، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، (ط1)، بيروت، 2007، ص67.
[2] المصباحي، محمد، **جدلية العقل والمدينة**، مرجع سابق، ص330.

وعلى أساسها نبني مجتمعاً مجددا الذي يوحي به الطبع والوجدان. كما يعلن أن (التاريخانية) تعتبر أبرز مفهوم داخل الفكر العربي كونها حملت في طياتها جوانب سلبية مضافة إلى جوانبها الإيجابية يمكن أن نعتبرها منهجيا، قادرة على القيام بتحليل وضعي ونقدي ملموس للمجتمع في مقابل (التنظير العقلي المجرد) والمتعالي عن الزمن والتاريخ. أما في الشأن (تحديث الدولة) فيركز على (الليبرالية) كأساس للحرية السياسية واعتبرها منطق العالم المعاصر ومن يرفضها رافض لهذا العالم المعاصر، كما اعتبر أن (التعددية السياسية) هي أهم ركن في تحديث الثقافة والمجتمع كونها تقف ضد التعصب والطائفية وكل ما من شأنه تخريب كيان الدولة. إنَّ مفهوم (التعددية) التي نجدها في جل كتاباته مصرحا بها في قوله **(يتأكد بسهولة أنني مجبر في النهاية على الانتصار للتعددية)**، وهو يخاطب ثلاثة أشكال للوعي في الأيديولوجيا، ويخلص **العروي** و"**يعيد شريط مصنفاته إلى أن هنالك دائما تعددية تزيد وتنقص، حسب الحيز الذي تتجلى فيه. والحال أن التوحيد لا يتحقق إلا في الذهن، وعبر استحضار الزمن. وأما في كل لحظة، عند الإدراك، فإننا لا نلمس سوى الاختلاف. وهنا يمكن أن نضيف إلى التعددية مفهوما آخر يتدلى من شجرة الحداثة**"[1] أي أن فكره قائم على مفهوم الاختلاف الذي يرى أنه يؤسس للتفكير وللقول الفلسفي لديه ويعد أن كل مثقف رافض لـ (ليبرالية) هو معاديٌ لـ (لتعددية السياسية).

رسم **أركون** معالم (الإصلاح السياسي) انطلاقا من اعتقاده في (مرونة العقل ما بعد الحداثي)، وقابليته لاستنباط حداثة جديدة ومغايرة غايتها المحافظة على مقومات الشعوب الثقافية، أفضى به إلى تصور تلك (الحداثة المنشودة) "**للعالمين العربي والإسلامي حداثة منفتحة متسامحة وجامعة بين الحداثة العربية في القرون الوسطى والحداثة الكلاسيكية لأوروبا الغربية، ثم ما بعد حداثة ما بعد العصر الصناعي**"[2] ويقصد بها حداثة أكثر انسيابية ومرونة وتسامحا وانفتاحا على كل الثقافات بالخوض في مجال (تاريخية العقل) كأبرز ثمار النقد في الفكر العربي المعاصركان محور مشروع **أركون** يدور أيضا حول النقد، لكن لا نقد العقل العربي

[1] الصغير، مخلص، (**نقد المفاهيم. كتاب جديد لعبد الله العروي**)، العرب، 2018/07/22، موقع الكتروني https://alarab.co.uk، تاريخ الزيارة:2019/12/06 في 6:26.

[2] المصباحي، محمد، **جدلية العقل والمدينة**، مرجع سابق، ص135.

وإنما نقد العقل الإسلامي. إنَّ القراءة السلبية والنقدية كانت خيار **أركون** كونها تسمح باكتشاف (حدود العقل) سواء كان في الماضي أو الحاضر هذا من جهة. أما من جهة ثانية، فهي تؤهله لإضاءة مشاكل الحاضر على ضوء الماضي لأن نقده كان "**شاملا لكل أنواع العقول الإسلامية (الشفهية والكتابية، الفقهية والأصولية والكلامية، الفلسفية والعلمية...)، ولكل تجليات الخيال سعيا منه لاستيعاب إسهامها في بناء الحضارة العربية الإسلامية في مرحلة أولى، وإعاقتها وتجميدها في مرحلة ثانية**"[1]، واعتقد **أركون** أن **الجابري** قد تبنى (فكرة الفرقة الناجية) المتمثلة في الفكر الرشدي، لهذا رفض **أركون** الانحياز إلى أية عقلانية ضد أخرى خوفا من السقوط في السياج الدوغمائي المغلق من جديد.

وتجدر الإشارة هنا إلى نقطة اشتراك في استعمال (التاريخية) وذلك لمواجهة النزعات (اللاتاريخية) "**سواء كانت ميتافيزيقية أو انتقالية بسبب الضرر التاريخي والمعرفي الذي تحدثه سواء على مستوى الفهم أو على مستوى الفعل الإصلاحي، إلا أن حدة هذه المواجهة كانت متناسبة مع مقدار تشبعهم بالنزعة الوضعية للعقل الحداثي في صيغته الكلاسيكية**"[2] فلا ننسى تأكيد **العروي** على المناداة بـ (التاريخانية)، والحرص عليها لغرض القطع الشامل مع تاريخ العقل، لأن ما وجد فيه من أشباه ونظائر لا يوجد في الحداثة لا يمت لها بصلة. لكن **الجابري** رفع شعار (التاريخية) عاليا تارة، ذلك للفصل الجذري لوجه من التاريخ يمثله كل من (الفكر العرفاني) للصوفية و(الفكر الكلامي) للأشعرية بسبب معاداتهما الصلبة للعقلانية، وقدرته على المغامرة والتجديد التي تعتبر السمات المطلوبة للتلاؤم مع الحداثة. في حين أن **أركون** فقد ظهر مجال استغراق (التاريخية)في محاولة تفتيت مستويات العقل والإيمان إلى درجة توحي بإمكانية تبديد الحدود بين (الاتصال والانفصال) عن التاريخ. كان القصد من (نقد العقل) لدى أغلب العرب المعاصرين هو اثبات تاريخيته أو تاريخانيته أي الكشف عن معناه ووظيفته الأيديولوجية والوقوف على حدوده توطئة للقطع معه، فلم تصدر عن هؤلاء المفكرين نبوءة متفائلة كالتي صدرت عن مفكر الأنوار الفرنسي **كوندورسيه**، الذي قال جازما

[1] المصباحي، محمد، (**مطلب العقلانية في الفكر المغربي**)، موقع سابق.
[2] المصباحي، محمد، **جدلية العقل والمدينة**، مرجع سابق، ص338.

أنه سيأتي يوم لا تشرق الشمس فيه إلا على الإنسان الحر الذي لا يعرف سيدا آخرا سوى العقل، أي أن المستبدين والعبيد الدهاة والبدلاء لا يوجدونه إلا في التاريخ.

أجمع معظم المفكرين العرب على تفسير ما لحق به العصر الحديث، من أزمات وخراب بـ (اللاتاريخانية) على مستوى العقل و(اللاديمقراطية) على مستوى السياسة. هذا يعتبر العامل الأهم لقيام مشاريعهم الفكرية وبنائها. لكن صعوبة في رصد أسس ثابتة لـ (لإصلاح) داخل العالم العربي بسبب تعدد الرؤى التاريخية التي اقتبست كنماذج لمناقشة الأزمة. يصرح **المصباحي** أن(الأزمة) التي نعيشها ليست (أزمة هوية)، إنما هي (أزمة كونية) أي أننا عاجزون على الانخراط كليا في معمعة الحداثة و(التنوير الكوني)، لهذا كانت الأسئلة التي طرحها أصحاب كتب العقل تدور حول إمكانية تعايش (العقلانيات التقليدية) مع (العقلانيات الحديثة) وبين العقلانية التقليدية والعقلانية الحداثية، تخرجنا من الأزمة المزمنة التي نتخبط فيها. إنَّ إصلاح هذه الأزمة وحلها تبقى إشكالية قائمة بدورها للوصول إلى النموذج الأمثل لحلها وإمكانية إصلاح هذا الخراب الذاتي عن طريق استدعاء الرؤى التاريخية مثل الرؤية الخلدونية أو الرؤية اللاتاريخية للعقلانية الضرورية الرشدية، أو الرؤية التاريخية للماركسية التي تعتبر الوجه الآخر للتنوير، وغياب الإبداع أو الإنتاج الإبداعي الحضاري في عمومه الأمر الذي زاد الوضع تأزما.

إنَّ الفلسفة تشتغل في هذه الحالة على مادة واقعية أو واقع موضوعي، في حين أن مادتها في هذه الحالة هي غياب الإبداع نفسه أو ضحالته أو عدم فاعليته. ربما يعود السبب في انشغال الفلسفة داخل "**واقعنا العربي عموما بأسئلة الإبداع والنهضة والتقدم والحضارة والتاريخ، فهذه هي الآن المادة الواقعية الوحيدة أو الأساسية المتاحة للتفلسف**"[1]بالتالي يصبح انحصار دور الفلسفة عندنا، أمر منطقي نتج عن وعي بأزمتنا الراهنة كأمة تفتقر إلى الإبداع ومتخلفة عن ركب الحضارة، لعل أن (فعل العقلنة) أو ما يعرف التنوير والذي يعتبر "**فعل جماعي تشارك فيها جهات ومجالات مختلفة كالعلم والفلسفة والسياسة والاقتصاد والتعليم والدين والثقافة**

[1]توفيق، سعيد، **أزمة الابداع في ثقافتنا المعاصرة**، مرجع سابق، ص55.

الشعبية... كل من موقعه وزاويته الخاصة وقدرته في عملية خلق مواطن وإنسان مغربي عاقل وقادر على التفكير تفكيرا ذاتيا سديدا، وعلى الفعل الفاضل، وعلى الخلق الفني والإبداع الأدبي"[1]. بهذا نعتقد أن مصير الأمم ووجودها مرهونون بمدى تعلقها بالعقل وبكيفية وبمقدار استعمالِها له استعمالا علميا وأخلاقيا، في المقابل متى تأججت نزعات النقد العدواني له وللعقلانية في ثقافة أمة من الأمم كان ذلك إيذانا بأنها آيلة للسقوط، وما لوحظ بشكل لافت للنظر على ثقافتنا في العَقدين الأخيرين حيث لا نستطيع أن نتكلم عن (مطلب العقلانية)، دون أن نربطها بالمجتمع المدني أي بالسياسة والدولة. الشرط الذاتي والضروري لإخراج العقل من الإمكان إلى الوجود هي السياسة والتي تعتبر خارجا عن العقلانية والمعقولية بمعنى أنها بعيدا عن النقاش والحوار العقلاني.

كل هذا الاحتياط خشية منا أن يكون مآل عقلنتينا اليوم هو نفس المآل الذي آلت إليه عقلانية **ابن خلدون** العمرانية بعد أن أبدع علما للعمران وجد نفسه يتحدث عن الخراب بدون أفق لترميمه أو طموح لإصلاحه، وافتقر الفكر العربي للتفلسف عموما وصمت طويل مند عصر **ابن خلدون** وحتى بدايات القرن العشرين، فمع بدايات هذا القرن ظهر "**بوضوح الوعي بوجود أزمة حضارية، وهو وعي عبر عن نفسه في التساؤل حول قضايا الأصالة والمعاصرة والتراث والتجديد والأنا أو الهوية في مقابل الآخر**"[2] الذي يحاول أن يجد مخرجا يكفل حلا لتلك الإشكاليات أو الثنائيات وهو ما عرف مؤخرا تحت اسم (مشروعات النهضة).

يجدر القول بأن تاريخ الفكر البشري هو تاريخ النقد، الذي يعتبر أداة التحول والانتقال من مرحلة تاريخية الى أخرى قد ساهمت فيه كل الحضارات، فالنقد شرط الإبداع، والإبداع شرط التقدم والنهضة، إن أبرز هذه المشاريع النقدية عند المفكرين العرب المعاصرين، تجلت في "**نقد العقل العربي(الجابري) أو بحوث جزئية مثل نقد العقل الإسلامي (أركون)، نقد الخطاب الديني (نصر أبو زيد)، نقد الخطاب الذكوري (عبد الله الغدامي)، النقد الذاتي (علال الفاسي)، النقد المزدوج (الخطيبي)، متجاوزين الألفاظ القديمة مثل التحديث في تحديث**

[1] المصباحي، محمد، (**مطلب العقلانية في الفكر المغربي**)، موقع سابق.
[2] توفيق، سعيد، **أزمة الابداع في ثقافتنا المعاصرة**، مرجع سابق، ص57.

العقل العربي (حسن صعب) أو التجديد مثل تجديد الفكر العربي (زكي نجيب محمود)"[1]، والعديد من الأمثلة تدل على بداية حقبة جديدة من النقد ما زلنا في بواكيرها الأولى. إنَّ القصد من النقد الذي اتخذه المفكرون بدرجات متفاوتة الذي كان عنوان لمشاريعهم الفكرية كانت غايتهم اثبات تاريخية الفكر العربي الإسلامي في تجلياته المختلفة. ترصدنا أهم هذه المشاريع المعاصرة–ك**الجابري** و**اركون** و**العروي** وغيرهم–من خلال نقد العقل العربي. **فما هي أبرز الرؤى التي طرحها المرزوقي في مشروعه؟ ومن خلالها يمكن أن ندرك منزلته في خريطة الفكر العربي المعاصر؟ وكيف يمكن فهم تجليات إصلاح العقل في الفلسفة العربية لديه؟** باعتباره قد حمل هو الآخر عبء هذا (الإصلاح) الذي يعتبره الركيزة الأساسية للنهوض الحقيقي، ويعتبر أن (إصلاح العقل) وسيلة لإنشاء فلسفة عربية معاصرة ومتميزة عالميا والتي تستمد كونتيها من مادتها الحضارية. **فكيف يتصور المرزوقي فلسفة النقد في ظل أزمة العقل الحالية؟**

[1] حنفي، حسن، **فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي**، مرجع سابق، ص 24.

الفصل الرابع: العقل والنقد كمفهومين متأزمين داخل الفكر العربي المعاصر

المبحث الأول: تجليات أزمة العقل والنقد في مشروع المرزوقي

المبحث الثاني: ماهية النقد وأبرز تجلياته

المبحث الثالث: الميتانقد عند أبي يعرب المرزوقي

الفصل الرابع: العقل والنقد كمفهومين متأزمين في الفكر العربي المعاصر

المبحث الأول: تجليات أزمة العقل والنقد في مشروع المرزوقي

يعدُّ **المرزوقي** من المفكرين الذين حاولوا البحث عن (مكانة العقل) في الثقافة العربية الإسلامية، وحاول إنْ يصل إلى دعائم عقلانية نظامية للحضارة العربية ومكانتها في العهد الإسلامي. بحيث يعتبر أن (العقلانية ألما بعدية) هي التي مثلت عائقا أبستمولوجيا كبيرا في فكر الفلاسفة. اعتبر عقلانيتهم لم تكن عقلانية إجرائية علمية بل كانت عقلانية واقعية وساذجة التي يرتكز تفكيرها على المماثلة بين النظر الحسي والنظر العقلي، هي مجرد مماثلة موروثة عن الأرسطية و(الأفلاطونية المحدثة)[1]، **فما هي الأسس التي تبناها المرزوقي في فكره النقدي؟**

1-الأسس النقدية لدى المرزوقي:

إنَّ انطلاقته كانت من هاجس استئناف الأمة لمسيرها الفكرية على مسلمة توقفها أو تعثرها ضمن بحثه عن أسس التنوير الديني والعقلي، به يحاول العودة الى أصول الثقافة العربية والإسلامية ناقدا بين مضامينها واتجاهاتها وفق طرح فلسفي معمق، جمع فيه "**بين النمط المعرفي القائم على الرياضيات كأساس نظري وأساس آخر تاريخي ينصب على موضوع العلوم السياسية، فتوغل بذلك في البنى المعرفية الإسلامية لإبراز دور الكلي في تشكل التاريخ الفكري العربي**"[2] واعتبر (الكلي) نواة البحث في أصول التفلسف، والتشكل بين منظومة (منازل الكلي) في الفكر الديني ومنازله في الفكر الفلسفي هو الذي يعلل وجوب حدوث الثورة على الواقعية داخل "**مركز البقاء وبؤرته بين منظومتي الفكر الأفلاطونية المحدثة* والحنفية المحدثة** خلال مراوحتهما بين حديهما بالوصل والفصل كل على حدى، ثم بالمراوحة بين**

---

[1]أنظر، المرزوقي، أبو يعرب، **نقد الميتافيزيقا بين الغزالي وابن رشد**، الدار المتوسطية للنشر، تونس، (ط1)، 2007، ص11.

[2]لاكي، حنان، **(نقد العقل في الفكر العربي المعاصر-أبو يعرب المرزوقي أنموذجا-)**، مرجع سابق، ص91.

*وهي الشكل الذي عرفت به الفلسفة في الحضارة العربية وما يتبعها من علوم وممارسات تابعة لها، يلتقي فيها السحر والتنجيم والسيمياء، والتقنيات الآلية والرمزية عامة، وهي كذلك المنظار الذي من خلاله عرفت الفلسفات اليونانية الأخرى، وحددت بالإضافة اليه وانطلاقا منه. وظل هذا المنظار بين كل قراءات التاريخ الفلسفي وانبعاثاته الى حد آخرها، أعني المثالية الألمانية.

**وهي الحنيفية بعد إبراهيم عليه السلام، والمحدثة منها هي ما بعده في دعوة موسى وعيسى عليهما السلام. وللإشارة فان للحنفين معنيين بالنسبة لتصور المرزوقي وهي: تصورات المتكلمين والمتصوفة للإسلام، وهي عندئذ من جنس التوراة المحدثة، ثم هي الإسلام كما يعرف ذاته من خلال القرآن وهي عندئذ الدين النقدي للتحريفات الدينية. (للإفادة، ينظر، المرزوقي، أبو يعرب، تجليات الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص15، ص82)

حديهما وذلك عند اكتمال التشابك بين جدليتي الفكر اللتين تعينت فيهما علة التعطل الذي أصاب النظر والعمل"[1].يواصل **المرزوقي** الحديث بكل دقة عن اختلاف وضع العقل الوجودي والمعرفي في الثقافة العربية الإسلامية، أي وضعه في الفلسفة اليونانية لأن قيام الفلسفة اليونانية بـ (واقعية الكلي أو النظري) مقابل الديني القائل باسمية (الكلي) هو ما شكل صداما بين المرجعيتين اليونانية والإسلامية، بالتالي دعا المرزوقي إلى ظهور محاولات لتجاوز ذلك الصدى ومن توفيق بين الفلسفة والشريعة بالسعي. وهنا ينبغي الإجابة عن الإشكال الآتي: **كيف أصبحت الفلسفة الاسمية النظرية والعلمية غاية الفلسفة العربية؟**

من خلال طرحه لبعض النزعات والآراء المتباينة ومن حيث الوصل والفصل، فالوصلية التي تعرف "**بنوعيها الأفلاطوني الاستشراقية والأرسطي الرشدية رابطين ذلك بشرط أعمق منه أطلقنا عليه اسم الحنفية المحدثة العربية، الوصلية بفرعيها الكلام والتصوف بفرعيهما قبل الغزالي، والفصلية بفرعيهما الكلام والتصوف الثانيان بفرعيهما بعد الغزالي، لكي نتمكن من تحصيل خارطة الفلسفة العربية بنيويا وتاريخيا**"[2] تقودنا إلى حدود المرحلة التي انتهت إليها عند كل من **ابن تيمية** و**ابن خلدون** في محاولتهما (الإصلاحية) بوصفها خاتمة العصر الوسيط هي فاتحة النهضة العربية التي تأتي بعد مرحلة يطلق عليها عصر الانحطاط التي تعتبر مرحلة مجهولة وامتدت من نهاية الرابع عشر إلى نهاية الثامن عشر. يمكن القول إن القرون الأربعة يمكن أن ترد إلى اثنين فقط –لكون الخامس عشر ليس بعدا منحطا والثامن عشر يعد عصر الاستئناف الفعلي للنهضة–فعصر انحطاط في العالم الإسلامي بالمعنى الذي يحكم له أو عليه ما آل إليه قلبه. يقصد **المرزوقي** هنا أن الأمة الحاملة رسالته أو ما يعرف بـ "**البعد العربي منه بعد سيطرة الخلافة العثمانية على الأرض العربية. لكن النشاط الفكري والحضاري والاقتصادي والعسكر، رغم رجحان كفه الغرب، لم يتوقف، وإذا، فهذه القرون الأربعة بحاجة إلى الدراسة التقويمية، قبل الحكم عليها نهائيا بأنها عصر انحطاط، أو على**

[1]المرزوقي، أبو يعرب، **تجلّيات الفلسفة العربية منطق تاريخها من خبئ منزلة الكلّي**، دار الفكر المعاصر للطباعة والنشر والتوزيع، (1ط)،2001، ص518.

[2]المرزوقي، أبو يعرب، **اصلاح العقل في الفلسفة العربية**، مرجع سابق، ص15.

الأقل، الى إبراز أنها تنحصر في قرنين هما السادس عشر والسابع عشر"[1]، يرى **المرزوقي** أنَّ تاريخ الفلسفة العربية تاريخٌ يحاول التخلص من (الأفلاطونية المحدثة) و(التوراتية المحدثة) لكونهما قد مثلا انفجارا لحديهما من خلال التقائهما في القرن الحادي عشر، لينتقل بعد ذلك الفكر العربي إلى الوصل بين حدي كل منهما إلى فصل بينهما سعيا إلى الملائمة بين "**ما بعد العلم وما بعد العمل المطلقين والعلم والعمل النسبيين، وإدراك هذا الانفجار، وعدم الملائمة هما اللذان انطلق منهما ابن تيمية في ردوده على الفلسفة والتصوف والكلام لوضع نظرية العلم الاسمي، والتي انطلق منها ابن خلدون كذلك لوضع نظرية العمل الاسمي**"[2].

إنَّ المفكر التونسي يضع مميزات للظرف (الحنيفي المحدث) التي توافق دعوة القرآن إلى التخلص من النسقين الدينيين (التوراتي والإنجيلي) المحرفين وعودة منه إلى الفطرة فتكون العودة إلى العدم والبداية في تحقيق العلم والعمل "**الطليقين من كل تحكم، لكن هذا الخلو لم يكن تاما ودائما، فعندما سعى الفكر الديني إلى صياغة رؤيته الخاصة في الطبيعة والتاريخ بالاعتماد على مرجعيته الخاصة (قرآن وسنة) فإنَّ هذا المسعى لم ينج من الدوران في فلك الخصم لقوة جاذبيته والخصم نقصد به، النسق (الأفلاطوني المحدث)، والنسق الديني التوراتي المحدث**"[3] أي شاركا الفكر الديني ورقعته الجغرافية. إن الخطابات النقدية في نظر

---

[1]المرزوقي، أبو يعرب، **اصلاح العقل في الفلسفة العربية**، مرجع سابق، ص15.

[2]المرزوقي، أبو يعرب، **تجليات الفلسفة العربية**، مرجع سابق، ص148.

[3]شيدوقة، محمد، (**الكلي في فلسفة أبي يعرب المرزوقي**)، تحرير الإمكان من أجل استئناف التمكين، 2010/04/24، https://darfikr.com/article، تم الاطلاع 2019/07/02 في 5:56.

يعتبر **المرزوقي ابن خلدون** آخر فيلسوف عربي أثبت (الكلية) في الفلسفة أساسا ومضمونا وكذا منهجا وأن خصوصيته في المعرفة النقلية أساس، والتاريخية مضمون مسلمة بكلية المنهج والعلوم والأدوات. فينعي على الأمم جميعا أن يكون لها ضربٌ من الممارسة المعرفية التي يصح تسميتها بالفلسفة أو الحكمة أو بالعلوم العقلية[3]،لذا يقتصر **المرزوقي** في تحديد إشكالية (الكلي) سواء كان نظرياً أو علمياً في الفلسفة العربية، يقول في هذا الصدد **"كما تعينت أفقيا في الوضعيات الفلسفية التي كان مآلها الأخير المعالجة النظرية عند ابن تيمية (ونتائجها العلمية)، والمعالجة العلمية عند ابن خلدون (ونتائجها النظرية)، في القرن الربع عشر، علاجا فلسفيا، بالمعنى المتجاوز للتخارج بين العلوم العقلية وما بعدها الفلسفي، والعلوم النقلية وما بعدها الكلامي"**[3]،حيث حقق **ابن خلدون** التجاوز نقدي لمفهومي التاريخ والقيمة الأفلاطونيين، في حين **ابن تيمية** حقق هو الآخر التجاوز النقدي لمفهومي المنطق والوجود الأرسطيين. كان علمهما فتحا لأفق مبين يمكن المسلمين من استئناف دورهم في (التاريخ الكوني) ذلك أن الفلسفة العربية اعتبرت بما هي بداية النهاية بالنسبة إلي عبادة الطبيعة ميتافيزيقا سالبة همها الأول، هو تجاوز (الأفلاطونية المحدثة)للمرحلة (الهيلنستية) رغم كونها تبدو سطحيا عودة إليها، كما أن الفكر العربي بما هو الآخر بداية النهاية بالنسبة الى عبادة الشريعة (ميتا تاريخيا) سالبا همه الأول تجاوز التوراتية المحدثة (الهيلنستية)،رغم كونه سطحيا يبدو عودة إليها[3] والأمر لم يكن كذلك إلا لأن منزلة (الكلي النظري) و(الكلي العلمي) في الفلسفة والدين، قد حصرت في هذين القطبين الواقعين، الفلسفي (بين أفلاطون وأرسطو) والديني (بين موسى وعيسى). الأمر الذي جعل الحل الفلسفي في تقاطبه مع الحل الديني والحل الديني في تقاطبه مع الحل الفلسفي، يتحولان إلى عقائد واقعية مطلقة ويعتبران مجرد حلول اجتهادية مؤقتة والتي تسير النظر والعمل المستند إليه (الفلسفة) ولتسيير العمل والنظر المستند إليه (الدين)، هنا استحالة التثبيت الواقعي وتحويلهما إلى بدائل. يقصد **المرزوقي** بهذا أن (النظر) و(العمل) هما نشطان فعاليان ردا إلى حلي القطبين الفلسفيين وإلى حلي القطبين الدينيين كخيارات مطلقة ونهائية، لتصبح هذه المذاهب بديلا من موضوعاتها الأمر الذي أوقف الإبداع النظري والعملي، مما جعل الفكر الناظر والعامل مجرد شارح ومقلد لا غير وكانت تلك وضعية الفكر التي ينقدها فيلسوفنا. فـ**المرزوقي** واجه التحريف الذي طرأ على كلا الفكريين من منطلق أن الدين والفلسفة **"يجمعهما الهدف والغاية، فكل فكر فلسفي هو فكر ديني ما دام هذا الفكر يسعى إلى الحقيقة، والعكس صحيح، لأن الحقيقة التي يطلبهما كلاهما متعلقة بمقومات الوجود الجوهرية عامة والوجود الإنساني بوجه خاص"**[3].ان التحريف الذي مس كل من الفكر الفلسفي والفكر الديني، أدى إلى ازدواجية ذلك أن هنالك فريق يمارس السيادة على الشريعة بتوسل عبادة الطبيعة وآخر يمارس السيادة على الطبيعة بتوسل عبادة الشريعة، هنا ظهرت (الحنفية

المرزوقي تسعى إلى إزالة الغبار عن كل ما هو غامض وملتبس من خلال منعرجات الفلسفة العربية الإسلامية، حاول فيها الكشف عن حقيقة الإنسان بالتدرج عبر مراحل التاريخ المختلفة بدءا من الفلسفة اليونانية و(الهيلنستية). ثم يقف عند الفلسفة الإسلامية مرورا بالفلسفة اللاتينية وصولا إلى الفلسفة الألمانية، وركز على (منزلة الكلي النظري) و(الكلي العملي) بين (الواقعية) و(الاسمية) مسلطا الضوء على ذلك التحول الابستمولوجي الذي عرفته الممارسة النظرية في المجال العربي والإسلامي مع كل من **ابن تيمية** و**ابن خلدون** والذي يعتبرهما غاية التقارب الذي وصل إليه التطابق بين الثقافتين التي تقدم العمل على النظر وتعتبره أساسا لها، كما يقصد بها (الأفلاطونية المحدثة) و(الحنفية المحدثة العربية). فهما قد شكلتا الخطوة الأولى نحو بداية النهاية في المرحلة العربية بالنسبة إلى (عبادة الطبيعية) من أجل السيادة على (الشريعة) بالنسبة إلى عبادة (الشريعة) من أجل السيادة على الطبيعة، بالتالي يقف **المرزوقي** موقف القائل بوجوب البدء إذ انتهى **ابن تيمية وابن خلدون** واللذان يعتبرهما أكثر حداثة من كل المفكرين العرب المعاصرين. نجد أن فكر **المرزوقي** ليس له زمنية تخصه يختلف عن إيقاع الزمن الفلكي حيث يمكن أن يكون **أفلاطون** أكثر حداثة من **هيجل**، ويمكن أن يكون **ابن خلدون** أكثر حداثة من **ماركس**، كون أنَّ فكر كل منهما اجتماعي وسياسي يعدان في لحظتنا أقرب إلى متطلبات عصر (الكونية) البشرية التي تهدف إلى تحقيق القيم الكونية بعدم الاقتصار على فكرتي روح الشعب العنصرية أثنيا وثقافيا أي "**نمط الإنتاج العنصري طبقيا واقتصاديا بعد أن تبين في المدارس النقدية أن للبعد القيمي والرمزي المتحررين من العنصريتين في الوجود الإنساني من الأهمية ما سبق إليه أفلاطون وابن خلدون، وسها عنها هيجل وماركس في توظيفهما الأيديولوجي للفكر الفلسفي**"[1].

يشير **المرزوقي** إلى صورة رسخت في الأذهان كانت تسعى إلى حصر الثقافة العربية في مكونين هما الفلسفة والعقل، وانقسم إلى فريقين هما: فريق من الفلاسفة وفريق من الدين وكانا

السمحة) التي حررت الإنسان من العبادة الطبيعة والشريعة، تحريرا من كل الحيل والوسائط بالسيادة عليهما ويرجع سبب الانحراف من السيادة الى العبادة هو واقعية (الكلي) حسب **المرزوقي**.

[1]انظر، المرزوقي، أبو يعرب، **بساتين الكلام**، (نسخة الكترونية)، ص1، http://www.ektab.com/en/، تاريخ الزيارة: 2019/12/12، في 4:54.

قبل **الأشعري** أي خاصة قبل **الغزالي** مدرستين نصيتين نصوص فلسفية، بالنسبة إلى الفلاسفة ونصوص دينية بالنسبة للآخرين، إذ كان "**العقل بوصفه فحصا ناقدا مطلقا يتجاوز سلطة النصوص ليدرك تشعب الواقع وتقلباته منعدما عند كلا الحزبين والأشعري ثم الغزالي من بعده هما اللذان طرقا بطريقة فلسفية مشكل وضع العقل العربي بنفسه، وإدراكه لإمكاناته الذاتية**"[1]حيث طرأ النقاش على الفكر العربي واليوناني تغلب عليه إثارة ركح البحث يعني به **المرزوقي** مشكل وضع (العقل الوجودي والمعرفي)، يرى أنه اعتقد المشكلة الأساسية تجلت في مشكل (السببية) أن وضع (العقل) تميزه حسب وجهة نظر هذه الدراسة، فالحضارة العربية كلها ومن خلالها يصبح نظامها كله شفافا ويبدو أن **الغزالي** هو أول مفكر قام بدراسة هذه المسألة باستقصاء ونظام. نجد في هذا الصدد أن النقد يستحيل فهمه دون معرفة التصور الذي ينطلق منه، لأن موضوعه الرئيسي في نظر **المرزوقي** "**ليس التعريف بالنقد الذي يوجهه الغزالي لتصور السببية عند الفلاسفة (بالرغم من كونه عنصرا أساسيا)، بل هو تصور السببية، بصورة أدق، الحل الذي يقدمه لمشكل المعرفة التي لا تستند الى الحتمية السببية**"[2]. تلك هي المقاربة التي أكدها **المرزوقي** وكانت تمثل جزءا من فكره النقدي في مشروعه الذي حمل في طياته بعدا جديدا لتجاوز اللحظة الغزالية بنقد الفلسفات ما بعد الطبيعة في (تهافت الفلاسفة). كما أن نقده في نظرية ما بعد التاريخ في (فضائح الباطنية*) التي يميل فيها وبشكل كبير إلى فكر **الغزالي** معالجا الموقف الرشدي في السجال الشهير بينهما، ذلك على أساس إفساد **ابن رشد** للفلسفة بإحلال الميتافيزيقا محل الحقائق الدينية وهو ما ورد في (فضائح الباطنية)، الذي جاء ردا على الفساد الذي تعرض له الدين من قبل الآراء السياسية التي تعتبر حقائق مبهمة، كونها تأسيسا لمفهوم (العصمة) أو ما يشابه ولاية الفقيه[3]. يعتبر **الغزالي** المنطق الأرسطي أداة لا عنى عنها في العلوم النقلية، مما جعله يحافظ على نظرية

[1]المرزوقي، أبو يعرب، **نقد الميتافيزيقا بين الغزالي وابن رشد**، الدار المتوسطية للنشر، (ط1)، 2007، ص12.
[2]المرزوقي، أبو يعرب، **مفهوم السببية عند الغزالي**، مرجع سابق، ص11.
*وهو كتاب ألفه أبو حامد الغزالي وذلك للرد على عقائد الباطنية للمحقق عبد الرحمان بدوي، وزارة الثقافة، مصر، 1964.
[3]ينظر، مندور، محمد، **شذرات في قضايا التجديد والنهوض**، المركز الثقافي العربي، 1999، القاهرة، ص197.

البرهان ونظرية الحد التي يقوم عليها بالتفريق بين الذاتي والعرضي كما اعتبارها (الجنس) و(الفرق النوعي) من مقومات الماهية.

وما هو معلوم أن محاولته هي عبارة عن تأسيس لـ (عقلانية إسلامية) تنفصل عن (الميتافيزيقا اليونانية) التي لم تكتمل وحدث ترميم (النسق الأفلاطوني الأرسطي) من خلال صياغة **ابن عربي** الصوفية للميتافيزيقا الأرسطية وصياغة **السهروردي** الصوفية للميتافيزيقا الأفلاطونية وصياغة **الرازي** الكلامية لنظرية المثل الأفلاطونية. إن نقد المنطق وأساسه الميتافيزيقي ونقد التاريخ وأساسه (الميتاتاريخي) في نظر **المرزوقي**، هو عبارة عن عملية فلسفية من طبيعة واحدة لكون الإدراك الفلسفي العميق لعدم التلاؤم، بين النظر الذي هو ممارسة تاريخية وما بعده المؤسس له في (الأفلاطونية المحدثة العربية) ولعدم التلاؤم بين العمل بما هو ممارسة تاريخية وما بعده المؤسس له فيها كذلك، باعتبارها إدراكا أبستمولوجيا دقيقا لعدم التطابق بين العلم والعمل "**كممارستين فعليتين جاريتين في التاريخ بما فيهما من محاولة، وإصابة، وخطأ، وتدرج، وكر وفر، وما بعدهما الفلسفي المؤسس لهما والمستند الى واقعية الكلي المفارق (أفلاطون) أو المحايثة (أرسطو) أو المتنقل، خارج الزمان، من المفارقة الى المحايثة (أفلوطين)**"[1].

إنَّ تصور **المرزوقي** فيما ينتج منه من تصور واقعي للعلم والعمل، قد يخرجهما عن الحركة التاريخية ويجعلهما تعاكسا بمفعول عجيب بين الوجود والعقل الذي يرجع إلى علم النفس مرفوع إلى المطلق. هذه يعتبرها **المرزوقي** لحمة الميتافيزيقا و(الميتاتاريخ) وسداهما في الفلسفة العربية التي تجاوز حدود **ابن تيمية** و**ابن خلدون** الواقعية نحو نظرية اسمية (للكلي النظري والعملي)، بما هما المعلوم والمعلول في التاريخ الإنساني، كما يصرح **المرزوقي** على أن أفكار **أفلاطون** و**أرسطو** وأي مفكر عظيم آخر تصبح إذا قصرناها على ظرفها المعاش ليست إلا مواقف عرضية، هي بذلك تفقد (الكلية) والبعد الفكري الذي لها إذ أن "**كل فكر، عند بروزه، ليس إلا عملا آنيا ومحدودا بظروفه، وهكذا فلا يكون سقراط وأفلاطون وأرسطو ... إلا مجرد**

[1]المرزوقي، أبو يعرب، **إصلاح العقل في الفلسفة العربية، من واقعية أرسطو وأفلاطون الى اسمية ابن تيمية وابن خلدون**، مرجع سابق، ص31.

مدافعين عن حقيقة ما ضد السفسطائيين، أما ما بلغه الفكر من النضج والنتائج، في هذا الصراع والنقاش، فيرمي به إلى الخلف ولا يعار أي اهتمام"[1]. ناقش **الغزالي** تأسيس علوم الطبيعة وذلك من خلال (مفهوم السببية)، وكذا تأسيس علوم التاريخ من خلال مفهوم الحرية، اعتبر في كتابه (تهافت الفلاسفة) أن الميتافيزيقا هي التي قامت بإفساد العلم والدين في نفس الوقت، أفسدت العلم لكونها أعطت الفلاسفة حق قض المستحيل وأفسدت الدين لأنها اعتبرت فرضيات الميتافيزيقا بدائل عن الحقائق الدينية. في حين أوجد **المرزوقي** أن (الميتافيزيقا البديلة) والجديدة التي تبناها **ابن تيمية** تجلت غايتها في إزالة الفرق بين مقومات الذاتية للموجودات والأعراض، أي أن كل ما ندركه من الموجودات أعراض. يصرح **المرزوقي** (نختار من بين الأعراض ما نعتبره علامات مميزة للأشياء فنسميه)، لذلك اختار (مفهوم الاسمية) فلا علاقة لنا كما يقول بالماهيات، ويرى أن **ابن تيمية** قد تجاوز **الغزالي** على أنه قدم نظرية وجود بديلة بحيث رفض نظرية الحد، كما رفض نظرية (البرهان الأرسطي) وما يقوله **ابن تيمية** عن القيم والتقويمات بحيث ينبني على قيم. نأتي إلى طرح الإشكال: **هل القيم حقائق متعالية في التاريخ أم هي ثمرة فعل الإنسان في التاريخ وتطوره في التاريخ؟**

هنا تصبح القيم في الحقيقة صراعاً قوياً في المجتمع، ذلك ما شكل مأزقا في نظر **المرزوقي** واستوجب حله في اسمية **ابن تيمية** و**ابن خلدون**، لأن لا أحد من الذين جاءوا من بعد **الغزالي** كفلاسفة لهم قابلية ليؤسسوا ميتافيزيقا بديلة عن ميتافيزيقا **أرسطو**، والفيلسوف الوحيد الذي قام بذلك هو **ابن تيمية** لكونه جاء بـ(النزعة الاسمية) التي اعتبرها **المرزوقي** نزعة عقلانية ذريعة تحد العقل في بعده الوضعي وتتمثل "**في اعتبار كل نظرية مجرد فرضية، إلى أن تؤكدها التجربة وفي حدود تأكيدها لها دون إطلاق يؤدي إلى زعم حقائق الوجود الطبيعي ومن باب أولى التاريخي والخلقي محصورة في حدود ما تتوصل إليه المعرفة الاجتهادية**"[2]، فالفكر العربي عبر موقفه وذلك برفضه لـ (ما بعد الطبيعة) وإعادة تحديد وضع العقل وتعطيل النظر الناتج عن فساد الحلقة الواصلة بين علم الطبيعة والميتافيزيقا، أدت إلى إفساد وإيقاف فعل علم

[1] المرزوقي، أبو يعرب، **مفهوم السببية عند الغزالي**، مرجع سابق، ص16.
[2] ولد أباه، السيد، **أعلام الفكر العربي**، مرجع سابق، ص16.

الرياضيات وعلم فعل علم المنطق. كما أن الثورة التي قامت في فعل العلم كانت في "**المرحلة العربية تستوجب التخلص من الميتافيزيقا المجمدة للعلم وتحقيق الثورة في علم فعل العلم أعنى المنطق وهو ما سعى إليه ابن تيمية لنقله من الواقعية الى الاسمية**"[1]، والمعلوم أن نقد المنطق وأساسه الميتافيزيقي (البعد الأرسطي الغالب على الفلسفة النظرية في الأفلاطونية المحدثة العربية)، ونقد التاريخ وأساسه (الميتاتاريخي) (البعد الأفلاطوني الغالب على الفلسفة العلمية في الأفلاطونية المحدثة العربية) في نظر **المرزوقي**، قد مثلا الغاية التي انتهى إليها الفكر العربي في محاولتي **ابن تيمية** و**ابن خلدون** من خلال القرنين الثامن والرابع عشر. إذ أن نتائج هاتين المحاولتين المستندتين إلى "**منزلة اسمية الكلي قد كانت ذروة ما بلغت إليه الفلسفة العربية، في سعيها إلى تجاوز الأفلاطونية المحدثة الهيلنستية، وذلك قبيل الانحطاط**"[2]، ربما ذلك يفسر كون محاولتيهما أسستا إلى حد كبير أي (استئناف النهضة العربية) نشاطها في نهايات الثاني عشر–الثامن عشر وبدايات الثالث عشر–التاسع عشر.

يبرز **المرزوقي** الدور الهام الذي لعبه **ابن تيمية** و**الغزالي** في الفلسفة، في حين يعتبر أن **ابن رشد** بنظره "**لا يمثل شيئا ما دام لا يمثل الفلسفة إلا من حيث هو شارح للفلسفة اليونانية**"[3]والحضارة الغربية الحديثة نشأت لما قطعت مع **أرسطو** وليس لما عادت إليه، والأمر نفسه حدث مع العلم الحديث الذي "**نشأ لما قطع مع الفيزياء الأرسطية أي عندما اكشف أنها كيفية وليست رياضية لا تعتمد على الرياضيات وإنما تعتمد على كيفيات الأشياء وعلى طبائع وليس علاقات قانونية مع الأشياء ولذلك ابن رشد لم يكن له دور إلا أيديولوجي بمعنى أن الفلاسفة المسحيين كانوا يتصورون أن بن رشد يعلم في عقيدة الإسلام وليس فيلسوف**"[4]،بمعنى أنهم لم يردوا على عليه كفيلسوف بل ردوا على عليه كشبه مبشر بالإسلام– وهذا بسبب كتبه وخاصة (فصل المقال)، (مناهج الأدلة)، (تهافت التهافت) وحتى شروحه– ومنهم يسمون بالنقليين عبر تاريخ الفكر الإسلامي، ويعتبروا أكثر إبداعا في مجال الفلسفة

---

[1] المرزوقي، أبو يعرب، **تجليات الفلسفة العربية**، مرجع سابق، ص518.
[2] المرزوقي، أبو يعرب، **إصلاح العقل في الفلسفة العربية، من واقعية أرسطو وأفلاطون الى اسمية ابن تيمية وابن خلدون**، مرجع سابق، ص30.
[3] عبد النور، محمد، **شذرات في قضايا التجديد والنهوض**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، (ط1)، 2014، ص197.
[4] سلسلة مراجعات، مع الدكتور أبو يعرب المرزوقي، الحلقة الثانية، قناة الحوار،
https://www.youtube.com/watch?v=oWErhnVei1E، تاريخ الزيارة: 2018/09/27 في 10:29.

مقارنة مع الفلاسفة العقليين الذين تمكنوا من التنظير الملائم للمحاولات التي اهتموا بها إذ "**كانوا يوصفون بالعقليين اكتفوا بمحاولة فرض الميتافيزيقا الخليطة التي ورثوها عن الأفلاطونية التوراتية المحدثة الهيلينسية دون أدنى فهم للثورة الحاصلة في المجالات الأساسية من الحياة الإنسانية، تجاوزا للعالم القديم الذين يريدون العودة إليه**"[1].

إنَّ التحريف الذي طرأ على المذاهب (الحنفية النبوية المحمدية) التي نسبت إلى الإسلام كانت بسبب المقابلة المطلقة بين العقل والنقل في تاريخ الفلسفة والكلام عند المسلمين ومن تأثر بهم من اليهود والنصارى، مما ولد ازدواجية في الفكر تمثلت في ممارسة فريق السيادة على الشريعة بتوسل (عبادة الطبيعة)، في حين مارس فريق آخر السيادة على الطبيعة بتوسل عبادة الطبيعة الذي ينبني على اعتبار أنها والتاريخ "**آيتان دالتان على شروط معقولية الطبيعة، وشروط مشروعية الشريعة، وذلك أن الإنسان لا يدرك منزلته الوجودية إلا من حيث التقاء الشرائع التي هي أساس للحرية بالطبائع كونها أساسا للضرورة**"[2] وكل منهما يرتكز على أمرين: (معقولية الوجود) و(مشروعية القيم).من هذا المنظور يرى **المرزوقي** أن ضرورة المشروع النهضوي العربي عن طريق استئناف لحظة الإبداع التي يحمل لواءها **ابن تيمية** و**ابن خلدون**، من خلال إبراز ما جاء به من إصلاح حال الأمم بحجج فلسفية عقلية، طمست لفترة من الزمن. يقول **المرزوقي** إنَّ فكرنا الفلسفي الحالي لم يحفظ من ماضيه إلا سطحيات الخصومة بين الشكلين النقلي والعقلي في صيغ تدعى الحداثة وتهمل مضامين الفكر والتي اتخذناها لتجاوز التاريخ.

يمكن القول، إنَّ مراحل التحديث الأوروبي التي حددت طبيعة الصلة الجديدة بين فكره الفلسفي وفكره الديني في خمس مراحل كان وسطاها "**العصر الكلاسيكي أو عصر الثورة العلمية التي مثلت بداية القطيعة الفعلية مع التاريخ المشترك بين المسلمين والأوروبيين رغم أن هذه المرحلة دينية التأصيل والدوافع عند كل كبار المؤسسين من الفلاسفة والعلماء في الطبيعيات**

[1] ولد أباه، السيد، **أعلام الفكر العربي**، مرجع سابق، ص17.
[2] فيض الله، الحسيني، حنان، (**وحدة الديني والفلسفي في مشروع "أبو يعرب المرزوقي" الحضاري**)، مرجع سابق، ص 109.

والإنسانيات"[1]. فالأمر لا يجادل فيه أحد ممن له دراية بالنصوص المؤسسة سواء كانت فلسفية نظرية (الطبيعيات وما بعدها) أو فلسفية علمية (السياسيات وما بعدها)، فيها جميعا كان التأسيس إضافيا إلى الدين بالإيجاب غالبا سواء كان المقصود الدين النقلي (أي المستند إلى الكتاب) أو الدين العقلي (أي أديان الفلاسفة). أيقن الغرب أنَّ الإبداع والعقل أساسا الإدراك والتمييز في التلقي والبحث، وربما هذا هو الفرق الظاهر بين الغرب والعرب في تخطي الأزمة وإعادة استرجاع القدرة التعبيرية فهما وإفهاما ليصبح الفرق بينهما منهجيا وليس طبيعيا، والعقل معيار للوجود الذي ينحصر في الإدراك. ما يمكن ملاحظته أن محاولة **المرزوقي** النقدية للعقل–وذلك بالرجوع إلى ما سبق–في ثمرة عمل **ابن تيمية** و**ابن خلدون** اللذين يعتبرهما على حد قوله، بداية النهوض في مرحلته الأولى، أي بداية السؤال عن علل المآل المؤلم للحضارة الإسلامية، وصار سعيهما في اعتقاده ثورة في توجيه النقد لمختلف الأسس الفلسفية الخاطئة، والفنون التي أنبنى عليها الفكر في الفلسفة العربية الإسلامية قديما. حسب تصور **المرزوقي** سواء كانوا ممن يدعي الكلام بـ (اسم أصول الدين) أو بـ (اسم أصول الفقه) أو بـ (اسم التجربة الصوفية) أو بـ (اسم المعرفة الفلسفية) إلى غيرها فإنّه يصرح قائلا:" **فلست أرفض هذه الفنون لذاتها... فما أرفض هذه الفنون لأجله هو أنها صارت فنونا غير ذات موضوع، ومن ثم فهي موضوع تاريخ لممارسة توقفت صلتها بالحياة بل هي ليست حتى تاريخا بالمعنى العلمي لكلمة تاريخ**"[2] لكونها تفتقر لأدنى شروط الوصول إلى المعرفة التاريخية أبرزها العلم والعمل، وهما يعتبران شكلاً من أشكال مختلف أدواء العقل في العالم العربي الإسلامي كانت سببا في تكوين الأزمة، إذ ينبغي التصدي لها من خلال النقد والإصلاح. ويمكننا طرح الإشكال الآتي: **ما طبيعة نقد وإصلاح العقل عند المرزوقي وفيما تجلت آفاقه في قلب العمل الفلسفي العربي الراهن؟**

رغم التراكم المعرفي الهائل الذي حققه رواد الفكر العربي المعاصر داخل دائرة النقد إلا أنه ما يزال البعض مكترثاً لتوسيع دائرة مشروعه ليتعدى الخطاب النقدي ذاته في الساحة العربية

[1]المرزوقي، أبو يعرب، **النخب العربية وعطالة الابداع في منظرو الفلسفة القرآنية**، مرجع سابق، ص10.
[2]المرزوقي، أبو يعرب، **الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني**، الدار المتوسطية للنشر، تونس، (ط1)، 2009، ص39.

المعاصرة، ومن أبرز المفكرين المعاصرين الذين اعتنوا بمسألة (نقد النقد) المفكر السوري **جورج طرابيشي(1939)** اشتهر بمشروعه (إشكاليات العقل العربي، نقد العقل العربي)، على اعتبار أن عصر النقد قد ارتبط بمفهوم الفلسفة الحديثة قد انقضى وحل محله اليوم بما يسمى عند الفلاسفة بـ (نقد النقد). سعى **المرزوقي** من خلال تحديده لمفهوم النقد في علاقته بالعقل داخل الضروريات التي تفتح مجال فهم المنطق الذي حكم المحاولات الفلسفية النقدية العربية المعاصرة وصلتها بشؤون الفكر عامة. فنقده لبعض المنجزات الفكرية والخطابات النقدية من جانب النظر والعمل هي عبارة عن محاولة منه لإبراز أولى معالم الثقافة العربية الإسلامية الكونية والتعويل عليها انطلاقا من اهتمامه بالفكر الوسيط الذي يمثله **ابن تيمية** و**ابن خلدون**. فالفكر العربي الإسلامي يمتاز بخصوصية التي تندرج فيها وبعد قرنين من النهضة الأدبية والفكرية، أصبح للمرء أن يطمح إلى تصور الفكر النقدي العربي في مستوى يحافظ تقديراً على ما بلغت إليه القمم في النصف الأول من القرن العشرين من أمثال **طه حسين ومحمود عباس العقاد M.A. El-Akkad (1961/1889)** وغيرهم.

ربما هذا ما جعل **المرزوقي** يقف بنوع من التحدي حين باشر نقده للعقل من التراث العربي الإسلامي الوسيط سعيا لفهم مفارقات تجربتي اللقاء العربي بالفلسفة الغربية القديمة والحديثة مستنبطا منهجه النقدي أساسا من منطلق القرآن الذي يشكل طلبا للحقيقة بمبدأ التصديق والهيمنة باعتبارهما مقومي الموقف النقدي الإيجابي المتوجه إلى المستقبل خلال مراجعة الماضي والدعوة إلى الوحدة بين أهل كل الأديان، أي أن مراجعة "**الماضي القرآنية ليست مراجعة عنادية، هدفها إثبات الذات ونفي الغير، بل بالعكس مراجعة إصلاحية على علم بالمقومات الفعلية وربما يطرأ عليها من تحريف، إنها مراجعة تسعى إلى استنباط الكلي الإنساني وراء الخلافات الثقافية العرضية**"[1] فهو يرى أنَّ الاستراتيجية القرآنية تستند إلى فلسفة الدين الكونية واستطاعت أن تعطي معناً جديا لفلسفة التاريخ النظرية والعلمية. ويقر **المفكر التونسي** أن العديد لم يدرك دلالة صلة الموقف النقدي داخل فكرنا الفلسفي بالقرآن الكريم من حيث هو استعراض نقدي للفكر الديني وكون الفكر الفلسفي العربي الإسلامي كان مثاله ذاك

[1]المرزوقي، أبو يعرب، **الجلي في التفسير**، الدار المتوسطية للنشر، الكتاب الأول، ج2، تونس، (ط1)، 2010، ص14.

المنهج النقدي المتقدم عليه إذ أن "**العلاقة بيم موسى وعيسى في الجواب النقدي هي عينها العلاقة بين أفلاطون وأرسطو في ترتيب معكوس بسبب العلاقة المعكوسة بين النظري والعملي في الدين وفي الفلسفة، ومن دون فهم العلاقة بين الديني والفلسفي**"[1] فلا يمكن فهم تطور الفكر الحديث والمراحل التي أنتجته بالنقد الذي بدأ خاصة مع **الغزالي** واكتمل مع **ابن تيمية** في النظر ومع **ابن خلدون** في العمل. في حين لما كان ما يعرف بـ (الإصلاح) عملية داخل الفعل الإنساني اعتبر **المرزوقي** أن جل مدارسه تعرف من (مسائل الإصلاح) وليس بنظريات عملية تتعلق بموضوعه وكذا منهجيات المحققة لغاياته، ففكرنا الإصلاحي قد اقتصر على المواقف من المشكلات بدل العلم بها وفن علاجها، **ففيم يتمثل الإصلاح المنشود والمفقود بحسب المرزوقي في المنظومة الفكرية العربية في ظل أزمة العقل الراهنة؟**

[1]أبو يعرب المرزوقي، (**السؤال التاسع من مسائل ابن تيمة**)، 2014/08/23، http://pubhtml5.com/tyji/csmp/basic، تاريخ الزيارة 2020/02/09 في 12:07.

المبحث الثاني: ماهية النقد وأبرز تجلياته

إنَّ المشاريع العربية المعاصرة على اختلافها تقوم على تأسيس للحظة الحضارية التي تركز في أساسها على ضرورة تعميق السؤال الفلسفي الغائب في الفكر العربي لكونه ذات تبعية للمرجعية الغربية. ساهم **المرزوقي** من خلال محاولاته في بناء مشروعه الفلسفي الذي يرفض أن يكون له مشروع، قائلا: "**الكثير ينسبون إلي مشروعا رغم توكيدي الدائم بأني لا أدعي أي مشروع، بل كل ما أقوم به ليس إلا محاولات لفهم بعض الظاهرات لم يتقدم عليها مشروع سابق التصور تكون هي عناصره أو في خدمته**"[1]، ويعتمد على (المرجعية الغربية) في فهم الواقع العربي والإسلامي الذي يتميز بمقوماته الحضارية والثقافية الخاصة به والمختلفة، وغاية الغرب هي استئناف قول فلسفي عربي استنادا إلى مراجعة نقدية باعتبارها (ضرورة ابستمولوجية) تفرض وجودها داخل الفكر العربي المعاصر في ظل أزمة العقل الراهنة. من خلالها يحاول أصحابها "**صياغتها ضمن منهج أقرب إلى التبريرية، مما يدل على خلل في فهم واستيعاب المنطق الفلسفي الرئيس القائم على نظرية المعرفة، وغياب الوعي في التعامل مع الأسئلة الواردة عنها واستغلال انعكاساتها الابستمولوجية في معالجة أزمات الواقع العربي**"[2]. يتوخى الفكر في العالم العربي للوصول إلى استئناف مكانة متميزة وأصيلة في الفلسفة من خلال ارتكازه على المناهج الغربية بحيث لا يمكنه إغفال أهمية إعادة النظر في استغلال وتوظيف نظرية المعرفة في حل أزمة العقل الراهنة، كونها تأخذ ضرورة عما يعرف بـ (المعيار الابستمولوجي) الذي يحدد سبيل التعامل الأمثل مع الوجود بطرفيه المادي والروحي. يبدو أنَّ العقل في العالم العربي لم يعد أهمية للأسبقية المنطقية للسؤال الفلسفي عن باقي الأسئلة ليعيد الترتيب من الداخل، والسؤال الذي لا يزال قائماً لحد الساعة: **لماذا تقدم الغرب وتأخرنا؟** هنا ينبغي الخوض عن الكيف وكذا في الوسائل الكفيلة التي تسعى إلى تحقيق التقدم الذاتي والصدارة العالمية.

---

[1] المرزوقي، أبو يعرب، **أشياء من النقد والترجمة**، جداول للنشر والتوزيع، لبنان، (ط1)، 2012، ص7.
[2] لاكي، حنان، **(نقد العقل في الفكر العربي المعاصر-أبو يعرب المرزوقي أنموذجا-)**، مرجع سابق، ص104.

إنَّ العقل السليم والصريح يقطع بضرورة الاستدلال على المطالب العلمية في التصديق بصحتها أو سقمها، ويقطع أيضا بضرورة البحث عن حجية تلك الأدلة التي يستدل بها على غيرها في المرتبة السابقة من البحث والتحقيق، وإلاَّ لصار الاستدلال ضربا من الخيال والوهم وما يمكن الاستفادة منه في قضايا الواقع تتضمن البحوث القائمة اليوم في العلوم الاجتماعية والإنسانية العربية. إنَّ موضوع (الإصلاح) ومسألة التجديد من السعة بحجم ما فات الكيان العربي الإسلامي من ركب الحضارة المعاصرة ومكتسباتها. ذلك أن حجم الفارق البنيوي الذي يعكس تراجيديا الانحطاط الذي ظل يرافق كل محاولات التقدم ومشاريع النهضة على امتداد قرن ونصف من التنظير للنهضة و(الإصلاح). إنَّ موضوعنا يتعلق بفلسفة الموائمة بين السؤال والجواب ودورانهما تبسيطا وتركيبا نزولا وصعودا، وجودا وعدما، فالمسألة الأساسية المحورية التي تقود إلى معالجة (قضية الإصلاح)، أي إصلاح ما دامت تطرح نفسها على نحو بالغ الإلحاح، وهو نجاعة السؤال بمعنى آخر "**هل نحن حقا نطرح أسئلة حقيقية أم أننا نجيب فقط جزافا أو أننا نجيب دون أن نتساءل؟ ولا أخالكم ستتعجبون من هذه المفارقة: هل يمكننا أن نجيب من دون سؤال؟ أقول نعم تلك هي أولى مفارقات العقل العربي اليوم. إنه يجيب فقط ولا يحسن السؤال. قد يسأل ويسأل، لكنه لا يسأل في الصميم، وسهمه لا يصيب الهدف**"[1] وهنا نأتي لطرح الإشكال: **ما الذي بقي للخطاب الفلسفي العربي بصفة عامة والنقدي بصفة خاصة في الفترة المعاصرة؟**

ومن الملاحظ أن أولى كتابات (نقد النقد) في الحضارة العربية قد تأخرت، إلى حين ازدهار الحركة النقدية العربية وكان ذلك في القرن الرابع الهجري في حين، أنَّ الحضارة الغربية تأخرت إلى ما بعد ظهور الطباعة والنشر أي في القرن الخامس عشر الميلادي، وظهر ما يعرف بـ (التعليق) على ما يكتبه النقاد، وكان اصطناع مثل هذه المصطلحات ليس "**أمرا جديدا في التراث العربي الإسلامي، حيث أن علماء المسلمين–كما أبرز عبد المالك مرتاض في كتابه نظرية نقد النقد–صاغوا زمان الزمان، كما اصطنع الجرجاني صاحب دلائل الإعجاز وأسرار**

[1] هاني، ادريس، **ما وراء المفاهيم، من شواغل الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص37.

البلاغة لأول مرة مصطلح معنى المعنى"[1]، يعتبر (نقد النقد) كغيره من المفاهيم التي تأخذ حيزها بين مختلف التصورات العامة لتستقر على مدلول اصطلاحي مختص به بعد مرحلة الصقل والاختبار.إنَّ تأملنا في مسار النقد الأدبي العربي القديم، فإننا سنلاحظ أن (نقد النقد) لكن بأشكال مختلفة عند صفوف النقاد الذين تناولوا تاريخ (نقد النقد)، ويعزى ظهوره في بادئ الأمر إلى القرن الرابع للهجرة حين سئل **أبو حيان التوحيدي** عن بعض القضايا المتصلة بمراتب النثر والشعر، ومواطن الاختلاف والائتلاف بينهما ووظيفة كل منهما فرد قائلا: "**إن الكلام على الكلام صعب. وحين سئل لما؟ قال: لأن الكلام على الأمور المعتمد فيها على صور الأمور وشكولها التي تنقسم بين المعقول وما يكون بالحس ممكنا، وفضاء هذا متسع والمجال فيه مختلف، فأما الكلام على الكلام، فإنه يدور على نفسه، ويلتبس بعضه ببعض، ولهذا شق النحو وأشبه النحو من المنطق**"[2].

1- تعريف نقد النقد:

إنَّ مفهوم (نقد النقد) يعرف بـ**Criticisme of Criticisme** هو مفهوم مركب من كلمة مكررة شكلا، تدل الأولى على الوعي بمرحلة البداية للمفهوم، فيما يدل التركيب على (مرحلة التأسيس والتجاوز) في الفكر، وعرف (النقد الأدبي) في العصر الحديث مجموعة من التحولات الكبرى، من أبرزها" **ظهور خطاب نقدي يجعل من النقد نفسه موضوعا للتفكير والتحليل، وبالرغم من أن هذا النشاط قديم في الممارسة النقدية العربية، إلا أن التنظيرات الحديثة هي التي سعت إلى الارتقاء به إلى درجة الكيان المعرفي النوعي ضمن كيانات العلوم الإنساني**"[3].

يرى **محمد أفقير** أن هذا المصطلح يتألف من كلمتين هما في الأصل كلمة واحدة، هي النقد مكررة مرتين، إلا أن إضافة إحداهما إلى الأخرى تشكل مصطلحاً آخراً مختلفاً عن النقد،

---

[1] لاكي، حنان، (**نقد العقل في الفكر العربي المعاصر-أبو يعرب المرزوقي أنموذجا-**)، مرجع سابق، ص104.

[2] الرحيمي، محمد، (**موضوع نقد النقد**)، موقع القدس العربي،7 أكتوبر 2018، على الرابط: https://www.alquds.co.uk، تاريخ الزيارة: 2020/02/11 في 11:39.

[3] أفقير، محمد، (**مفهوم نقد النقد**)، ديوان العرب، 7 مايو2009، على الرابط:
http://www.diwanalarab.com/spip.php?page=article&id_article=18133، تاريخ الزيارة 2020/02/11 في 11:09.

ويركز على مسألة تبلور مفهوم (نقد النقد) على مرحلتين، أولاهما (الإرهاص) والثانية (التأسيس).

إنَّ (نقد النقد) هو خطاب ينطوي "**بالضرورة على النقد والانتقاد معا، فهو ينتقد ما تضمنته القراءة النقدية المنتجة، وفي الوقت نفسه يستنتج قراءة نقدية مغايرة**"[1]، أي هذا المصطلح قد مرَّ بظروف ساهمت في تبلوره واستغرق ذلك قرونا من عمر ترسخ (مفهوم النقد)، فوجود النص لابد منه أثناء تناول النص النقدي بالإبداع مباشرة في حين أن "**علاقة نقد النقد بهذا النص تأتي عبر وسيط سابق، هو النقد، لذلك فإن نوعاً من الحجاب ليفصل بين النقد الثاني والنص الأول، وهذا ما يفقده حميمية تواصله مع الإبداع، لتكون علاقته بالنص المتفاعل مع النص الإبداعي هي الأكثر هيمنة. وبلغة أخرى، فإنه إذا كان النقد وساطة بين القارئ والنص الإبداعي، ما يجعله ينبض بروحانية الإبداع وجماله**"[2]، بالتالي إنَّ (نقد النقد) يمركز نفسه بين النص النقدي وقارئه ليسلب النقد مرتبته تلك، وإن كان هذا ما سيجعلنا أمام سلسلة تكاد لا تنتهي من النقود لاسيما إذا كان الفاصل بين النص النقدي الأول والجديد ويكون ذلك مرتكزا على مجموعة من الدراسات المتعددة بحيث كل منها يخرج بإضافة معينة على الدراسة السابقة.

رأى **عبد الملك مرتاض** أن مصطلح (قراءة القراءة) هي البديل عن مصطلح (نقد النقد)، ربما هذا البديل يغامر بصرامة المصطلح السابق عليه، لكونه يزيل حدوداً بين قراءة النص ونقده من جهة، ومن ثم خلع مرتبة النقد بالرغم من أنه إزاء أي نص نقدي نجد أننا منخرطون في نوع من القراءة، حيث إنَّ القراءات تختلف من قارئ لآخر في النص الإبداعي وأكثر من ذلك أنَّ هذه القراءة تختلف لدى قارئ واحد وذلك راجع لدرجة وعيه أو حالته. بهذا يقوم الناقد بمهمة مزدوجة الهدف إذ يقرأ النص النقدي قراءة محاورة واختلاف وكذا في التطبيقي يحاول من الوقت نفسه أن ينجز قراءته الخاصة به، ويمكن القول إن هذا الفعل يكون بارزا في (الميتانقد)،

[1] باقر، حاسم، محمد، (**نقد النقد، أو ميتانقد**)، مجلة عالم الفكر، الكويت، العدد 3، 2009، ص119.
[2] اليوسف، إبراهيم، (**نقد النقد في أسئلته الجديدة**)، الخليج، 2011/11/05، على الرابط: http://www.alkhaleej.ae/home/print/، تاريخ الزيارة 2020/04/02 في 10:25.

بهذا يتشكل وعي جديد وإعطاء وإمكانية للإبداع عن طريق تجاوز مسألة فهم الناقد من قبل والكشف عن طبيعة المؤثرات الثقافية والاجتماعية والسياسية التي تم تكوينها في الأطر السياقية التي يفرضها النص. وفي سياق تقويم المنجز العربي في (نقد النقد) أو (قراءة القراءة)، يقول **عبد المالك مرتاض:**"**إن مفهوم (قراءة القراءة) في الفكر النقدي العربي المعاصر، لا يكاد يمرق عن أحد أمرين اثنين: فإما أن يصدر عن رضا وتعاطف، أو تملق أو تقرب، وإذن فهو تقريظ ومديح. وتمثل هذه الكتابات الثناء الكاذب، والتمجيد المنافق**"[1]، في أغلب الأحيان ما تنصب على الكاتب على حساب الكتابة فإما يصدر عن سخط وقلى وإذن فهو شتم وتجريح وتشنيع وتبكيت وقلما ألفينا كتابة من جنس (قراءة القراءة) ترقى إلى ملامسة الابتداع بكفاءة وحياد. لكن ثمة سؤال يمكن أن يفرض نفسه بقوة، فهل كان في مكانة (نقد النقد) أن يظهر في حال غياب النقد؟ وهذا ما يذكر بشكل تبسيطي بالسؤال التقليدي الذي طالما طرح من قبل، والذي تجلى في "**هل كان في مكنة الناقد إنتاج نصه، في معزل عن النص الإبداعي؟ ما يثير وبقوة موضوعة التناص، ليشمل الإبداع الأدبي، كما أنه سينسحب على إبداع الناقد بحد ذاته، مع أن الناقد هو من يتبع تناصات المبدع، وهذا ما يجعلنا بدوره–أمام سؤال آخر: إذاً، هل هناك ناقد الناقد، وإن كان أي إقرار بوجود نقد النقد ليؤكد–بجلاء–أن ناقد الناقد، هو الآخر حاضر أيضاً؟**"[2].

إنَّ الحديث عن النقد الثاني في الإبداع لا يمكن مكانيا بحيث أن النقد الأدبي الحديث، الذي يتناول نقد النص الجديد أو القديم يمكننا الحديث عنه في النقد القديم ليظل محافظا على اسمه وأسسه وقيمته في آن واحد، إذا كان نقد النقد يواجه تحدياً أولا الذي يحد من انزياح دائرته. يمكن التفاؤل بأن (نقد النقد) أصبح في زمن التقدم التكنولوجي ووسائل الاتصال السريع أمام عتبة مرحلة جديدة والتي لها خصوصيتها فالكتاب الإلكتروني غدا في متناول القارئ بعيدا عن تلك الحواجز "**قد توضع في وجه الكتاب، ناهيك عن دخول الترجمة مرحلة جديدة، وهذا من شأنه أن ينعكس–إيجابياً–ليطلع القارئ في هذا الكوكب الصغير، أينما كان، على عصارة**

[1]أفقير، محمد، (**مفهوم نقد النقد**)، ديوان العرب، موقع سابق.
[2]اليوسف، إبراهيم، (**نقد النقد في أسنلته الجديدة**)، موقع سابق.

إبداع، ونقد، سواه، وهو كله من شأنه أن يكتمل في ما إذا وجدت مراكز خاصة بدراسات نقد النقد"[1]وليس في عالم الأدب وحده، إنما يتعدى مجالات الثقافة والفكر والفلسفة كافة مادامت نظرية نقد النقد متكاملة باختلاف أقسامها وميادينها.

2- تجليات نقد النقد:

ينبغي الوقوف عند أهم المحطات التي تجلى فيها النقد لتسليط الضوء على ماهيته وأهميته في مختلف السياقات التي برز فيها، ولابد لنا أن نشير إلى أن النقد تيار شاع في جل الحضارات حيث لا توجد حضارة لم تمارس النقد في شتى مجالاتها كالدين، العقائد، السحر، الخرافة والقطيعة والمذهبية وغيرها. فالنقد مرتبط بحياة الفكر وكذا علاقته بالمجتمع وغايته تمكن في تغير الواقع إلى ما هو أفضل وأرقى، ونجد أن الفكر بطبيعته يوجد فكر حرٌّ حتى في أصعب الظروف الاجتماعية وكذا السياسية قهرا وتسلطا، في حين أن العقل يسأل قبل أن يجيب ويتساءل قبل أن يستلهم ويتشكك قبل أن يحكم. يعتبر النقد مفتاحا لتقدم الفكر والمجتمع وهو شرط حركة التاريخ لأنه يحمل في طياته لواء المعارضة والتشكك في الوضع القائم في كل من المعرفة والسلوك من أجل تصور رؤية أكثر دقة وأكثر اقترابا من الطبيعة وظواهرها وحتى عللها.

أولا: نقد الدين

أ- العقائد

يقترن النقد بالدين باعتباره جملة من عقائد، شعائر ونصوص تم تسليط النقد عليها لغرض الإفساح عن مجال حرية الفكر، حرية الفعل، حرية التأويل والعقيدة يعتبر حكراً على الفكر والشعائر ليست بديلا عن العمل الصالح. إنَّ النص الحرفي لا معنى له من دون قراءة وفهم. لذلك وجب أن نبرز ماهية النقد في الدين الذي لم يكن حكرا فقط على الغرب بل مارسه الشرق وخاصة الصين والهند وكذا مصر.

[1]اليوسف، إبراهيم، (**نقد النقد في أسنلته الجديدة**)، موقع سابق.

ب- نقد الشعائر

إنّ (نقد الشعائر) قد بلغ ذروته في الحضارة الإسلامية، لأن جوهر الإيمان يتجلى في العمل الصالح والعقل القادر على التحسين والتقبيح للأفعال. فالعقل عند الفلاسفة يستطيع أن يصل إلى التوحيد والتنزيه وخلق العالم وخلود النفس ويستطيع العمل الصالح أن يتم في العالم بلا إلزام أو جزاء. وتعتبر الصوفية أكبر مثال لنقد الشعائر لدرجة أنها اعتبرته "**علم جديد هو علم بواطن القلوب في مقابل أعمال الجوارح، الطريقة في مقابل الشريعة للوصول الى الحقيقة**"[1].

ثانيا: نقد النصوص

تجلى في (علم المصطلح) الحديث في الحضارة الإسلامية قبل أن يضع الغرب ما يعرف بـ (النقد التاريخي للكتب المقدسة). كان نقد النص وسيلة للتحقق من صحة (علم المصطلح) الحديث الذي وضع لغرض تدوين الحديث وتحويله من النقل الشفاهي إلى النقل الكتابي، ومن ثم عرفت الحضارة الغربية الحديثة نقد النص منذ القرن الثاني واستأنفته في (النقد التاريخي للكتب المقدسة) في القرن الثامن عشر عند كل من **لسنغ** و**فولتير** وكذا المفكرين الأحرار في حين بلغ ذروته في القرن التاسع عشر في جل المدارس وآخرها مدرسة تاريخ الأشكال الأدبية[2]. في القرن العشرين تحول نقد النص ليس بإرجاعه إلى مصادره التاريخية طبعا للتصور التقليدي للحقيقة مطابقة النص للتجربة الإنسانية الحية.

ثالثا: نقد الفكر

يعتبر الفكر إحدى الركائز الأساسية، وكان باسم النقد قد ورث الدين والعقائد والنصوص المقدسة فإنَّ–الفكر–نقد نفسه بنفسه يقيم المذاهب ومن ثم يهدمها ثم يعيد بنائها ليهدمها من جديد، ويؤسس المناهج ثم يهدمها لغرض تأسيس مناهج بديلة ومن ثم يوجه النقد إلى العقل ذاته أداة النقد، وقد "**عمد مختلف الدارسون الذين اهتموا بالفكر العربي المعاصر، من العرب**

[1] حنفي، حسن، (**هل النقد وقف على الحضارة الغربية؟**)، مرجع سابق، ص11.
[2] أنظر، حنفي، حسن، (**مدرسة تاريخ الأشكال الأدبية**)، دراسات فلسفية، القاهرة، 1988، ص487-522.

وغير العرب، إلي البحث في هذا الفكر وإعمال سلاح النقد والتحليل فيه باعتباره يدور حول إشكاليات كبرى يمكن تحديدها والإحاطة بها"[1].

أ- نقد المذاهب

كل الحضارات عرفت (نقد المذاهب) ففي الحضارة اليونانية نقد **أفلاطون** و**أرسطو** في نظريات متعددة ونقد **أوغسطين** شك الأكاديميين لغرض اثبات إمكانية المعرفة ونقد **المانويين** للوجود الفعلي للشر، ونقدت الفرق الإسلامية بعضها البعض مثل: المعتزلة ضد الشيعة والأشاعرة ضد المعتزلة، والخوارج ونقد الفلاسفة بعضهم البعض. أما في الحضارة الغربية الحديثة لعبت المذاهب وظيفة العقيدة الدينية، بحيث تميزت عن سابقاتها من الحضارات وهي أنها "**إنسانية عقلية واقعية مفتوحة في مقابل العقيدة الإلهية النصية الخيالية المغلقة**"[2] وحدث تصارع في المذاهب كالذي وقع في العقائد، حيث إنَّ الكل يستبعد الآخر إلى أن وضعت قواعد وتم حسم معركة القدماء والمحدثين لصالح المحدثين في جل مظاهر الحياة الفكرية والعملية. ساهم العقلانيون في نقد التراث اليهودي القديم بحيث بلغ ذروته في فلسفة التنوير مع **فولتير** و**روسو** و**مونتيسكيو** وما يعرف بـ (فلاسفة دائرة المعارف الفلسفية). أكثر من هذا فقد تحول النقد إلى فلسفة وتجلى ذلك في (الفلسفة النقدية) لدى **كانط** لأجل بيان المعرفة قبل إصدار الأحكام وتحديد ما يمكن معرفته قبل التوجه نحو موضوع المعرفة.

ب- نقد المناهج:

كان نقد المناهج في الحضارة الإسلامية قائما على صراع بين منهج الجدل عند المتكلمين ومنهج البرهان عند الفلاسفة-نقد **إخوان الصفا** و**ابن سينا** و**ابن رشد** (مناهج الجدل) عند المتكلمين دفاعا عن (مناهج البرهان) عند الفلاسفة، وهنا نشأ صراع بين مناهج العقل "**ومناهج الذوق، بين منهج العقل ومنهج القلب، بين الأصوليين والفلاسفة من ناحية والصوفية من ناحية أخرى، بين أهل النظر وأرباب الحال. كما نشأ صراع بين المنطق والنحو، بين منطق**

[1] بنسعيد، سعيد، **الأيديولوجيا والحداثة، قراءات في الفكر العربي المعاصر**، المركز الثقافي العربي، بيروت، (ط1)، 1987، ص9.
[2] حنفي، حسن، (**هل النقد وقف على الحضارة الغربية؟**)، مرجع سابق، ص14.

اليونان وأساليب القرآن"[1]، إنَّ الحديث عن النقد الثاني في الإبداع لا يمكن أن يكون مكانيا لأن النقد الأدبي الحديث يتناول نقد النص الجديد والقديم، حيث يمكننا الحديث عن النقد القديم كونه يضل محافظا على اسمه وأسسه وقيمته في آن، حيث اشتهرت العصور الحديثة بمنهجين هما: المنهج الاستنباطي عند **ديكارت** وكذا المنهج التجريبي.

ت- نقد الأيديولوجيا والحضارة:

وتجلت في التصورات الكبرى للعالم للواقع والحياة والكون والتاريخ كالنظرة الجمالية للعالم، حيث أصبح هذا الأخير صورة خيالية وما ولد ازدهار الشعر وتجلت معجزته في الإعجاز الأدبي وحضارته في العلوم الرياضية والطبيعية. خلف مجموعة من الأيديولوجيات السياسية (الاشتراكية والرأسمالية والفوضوية والعدمية)، ثم ورث النقد الحضاري جميع أنواع النقد السابقة لأجل رصد تطور الحضارة الغربية واكتمالها، وبدأ النقد الحضاري في هدم ما بناه الوعي الأوروبي (الظاهريات) وبالتالي أقصى كل البدائل مثل العقل والعلم والإنسان.

رابعا: نقد الواقع

في البداية كان النقد في الحضارة اليونانية متجليا في الأدب وخاصة ما يعرف بأدب السخرية والملهاة عند الفلاسفة التي تعتبر وسيلتهم في النقد، وتعكس قلب الوضع الاجتماعي الناقص عن طريق بناء (يوتوبيا) كما هو الحال في (جمهورية أفلاطون)، وازدهر النقد الاجتماعي عند المسلمين وارتكز في بدايته على نقد تجارب الأمم السابقة والأوضاع نفاق والغنى والعقود في الأمة ثم استمر في الأدب والفلسفة كما هو الحال عند اليونان.تجلى النقد الاجتماعي والسياسي في الحضارة الغربية مند الكتاب المقدس، وبلغ ذروته في (الإصلاح الديني) ذلك في بدايات العصور الحديثة كانت ضد السيطرة الدينية في قلوب الناس تحت اسم الكنيسة وسيطرة الأباطرة على الحياة باسم الإمبراطورية من أجل تحرير المسيحي من السلطتين الدينية والسياسية. دام هذا النقد في عصر النهضة خلال القرن السادس عشر حيث تجلى في مختلف مظاهر السلطة الاجتماعية والأدبية والسياسية والثقافية لغرض نقل المجتمع إلى مرحلة مغايرة

[1]حنفي، حسن، (**هل النقد وقف على الحضارة الغربية؟**)، مرجع سابق، ص15.

ووضع أسس جديدة للإبداع الحضاري الجديد، و"**استأنفت العلوم الاجتماعية دور النقد على نحو علمي وصفي خالص وبأسلوب تقريري باسم الحياد والموضوعية**"[1].

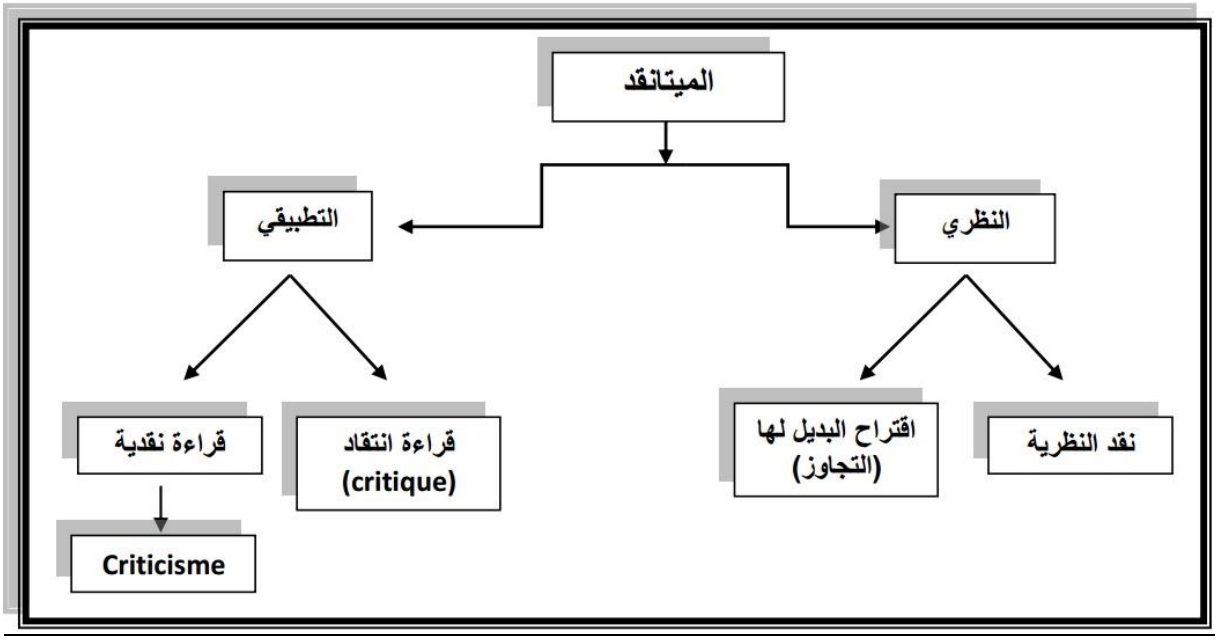
خامسا: نقد النقد

إنَّ "**النقد شأنه كشأن باقي الأدوات التي تدخل كعناصر ومواد أساسية في بناء الخطاب الفلسفي**"[2] واشتهرت الحضارة الغربية بالنقد وعرفت باسم (حضارة النقد) إلا أن وظيفته وأسسه وأهدافه ومصيره انتهت إلى غير ما بدأت به. يعد هذا التحول هدفا في ذاته وليس مجرد وسيلة للتغيير والتقدم الفكري والاجتماعي، وكل شيء خضع للنقد حتى النقد ذاته (نقد النقد). كذا أعز ما أنتج الغرب أصبحت موضوعا للنقد (نقد الحداثة) لتصل إلى (ما بعد الحداثة)، هذه الأخيرة استهدفت لصالح (التفكيك الشامل) ليقضي النقد على منطق العقل (وداعا أيها العقل) ونقد المنهج لصالح (ضد المنهج)، وأبعد من هذا كله فالحضارة خضعت بأكملها إلى (النقد الحضاري). مارس النقد في شتى المجالات بالهدم ثم البناء ثم الهدم ثم البناء إلى ما لا نهاية. هنا ظهر عيب النقد الغربي على أنَّه أقرب إلى الهدم منه إلى البناء أي التدمير أكثر من (الإصلاح). فالنقد يستحيل أن يتوقف إلا إذ وقع الفكر فيما يعرف بـ (القطيعة) أي إن وحّد بين "**الجوهر وأحد أعراضه، بين المضمون وأحد أشكاله، بين الجذع وأحد أوراقه، ولكن النقد يجلي الصدأ ويزيل الغبار ولا يقضي على ما يعلوه الصدأ أو ما يتراكم عليه الغبار**"[3]، ويصرح **حنفي** قائلا: (النقد عملية مستمرة من أجل مواكبة الزمن ومظاهر التغيير).

[1] حنفي، حسن، (**هل النقد وقف على الحضارة الغربية؟**)، مرجع سابق، ص19.
[2] الرازي، الحسين، (**المنطلقات النقدية واللغوية للخطاب الفلسفي المعاصر**)، من فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، (ط1)، 2005، ص203.
[3] حنفي، حسن، (**هل النقد وقف على الحضارة الغربية؟**)، مرجع سابق، ص20.

خطاطة02-1: النظرية العامة والمفاهيم الجوهرية لنقد النقد أو الميتانقد

يمثل المخطط الموالي الشرح لمفهوم الميتانقد[1]



سادسا: النقد والتأويل

إنَّ النقد في مجال الخطاب الفلسفي عبارة عن (نسيج ضمني) وغير مباشر يدخل في سياق يفصل المضمون الفلسفي على اختلاف مستوياته، ومن الصعب "**الحديث انطلاقا من بنيته عن آليات تقنية مباشرة للنشاط أو للممارسة النقدية، لذلك فإنَّ هذه الروح النقدية التي تؤسس لفعل النشأة الفلسفية هو الذي توظفه مختلف الاختصاصات لتنتج مفاهيم جديدة في مجال العلوم والأدب**"[2]، وعرف الغرب هذا النوع من النقد في الفكر المعاصر ونشأة علوم التأويل بحيث أصبح الفلاسفة يقرأون بعضهم بعضا بهدف إعادة البناء والتطوير فقرأ "**الديكارتيون سبينوزا وليبنتر ومالبرانش ديكارت مطورين إياه ومطبقين منهجه العقلاني في الكتب المقدسة والموروث القديم والنظم السياسية الاجتماعية**"[3] وحالوا إعادة قراءتها من منظور جديد دون أن يكون بديلا عنه أو هادما له، الحال نفس لدى المسيحية التي اعتبرت

[1]باقر، حاسم، محمد، (**نقد النقد، أو ميتانقد**)، مجلة عالم الفكر، الكويت، العدد 3، 2009، ص119.
[2]الرازي، الحسين، (**المنطلقات النقدية واللغوية للخطاب الفلسفي المعاصر**)، مرجع سابق، ص204.
[3]حنفي، حسن، (**هل النقد وقف على الحضارة الغربية؟**)، مرجع سابق، ص20.

تأويلا روحيا للشريعة في حين الإسلام هو تأويل واقعي للشريعة وهو نقد داخلي بمقياس تطور الزمن والإبقاء على التواصل مع القديم مع تغيير أشكال التعبير.

سابعا: ضرورة النقد في الواقع العربي المعاصر

إنَّ عصر النقد قد انقضى وحل محله اليوم ما يعرف بـ (نقد النقد) لأن الحركة النقدية باعتبارها تأسيس لرؤى جديدة عن الإنسان والعالم وعن المنهج والموضوع، عن الذات العارفة وموضوع المعرفة تطرح بقوة وجوب حركة نقدية للنقد ذاته، الغرض منه ألا يصبح النقد يمارس نوع من (الدوغمائية) والاعتقاد. أصبح نقد النقد ضرورة حضارية في واقعنا العربي المعاصر وبالخصوص بعد أن شهد الوطن العربي حركة فكرية جعلت كل ما هو موجود موضوعا للنقد والتفلسف. هنا نوجه جملة من التساؤلات: **هل يصح النقد؟ وهل يمكن أن يكون أكثر تعقيدا للفكر العربي المعاصر؟ وهل بإمكانه أن يتجاوز فكر القطيعة والإيديولوجيات؟ وهل نمارسه لأننا نشعر فقط بالعجز الفكري؟ أم يمكن القول عنه مجرد تقليد للغرب؟**

إنَّ الخطاب الفلسفي المعاصر يسعى لتجديد "**طبيعة الموضوع المدروس في علاقته بمحتوى الأفكار التي يثيرها ذلك الموضوع قد جعل أكبر المدارس الفلسفية تتقاطع فيما بنها رغم ما يبدو من تنافر أو تباعد بين أطروحاتها**"[1] وتاريخ الفكر البشري هو تاريخ النقد ذلك أوردته جل الحضارات التي أشرنا إليها مسبقا، فهو أداة التحول والانتقال من مرحلة إلى أخرى تم تأسيسه من قبل الأنبياء والمفكرين كما أسهم فيه العلماء، حيث أصبح يمثل عنصرا هاماً من عناصر اللغات يظهر وفق سياقات ومسارات متداخلة، بالتالي هو شرط للإبداع، وهذا الأخير شرط التقدم والنهضة. فكل الأمم وكذا المجتمعات "**تملك خصوصياتها المتميزة بها وحدها. إذا ما نحتاج إليه حقا –كذات عربية–هو تعميق الفكر والوعي النقدي معا في المجالات الفكرية والثقافية والاجتماعية والسياسية المتنوعة**"[2]، ولا يزال الواقع العربي تحت غطاء الموروث القديم أو الوافد الجديد في الفكر أو من تسلط نظم الحكم في الواقع، إذ يظل هذا الغطاء قائما إن لم تبدأ "**حركة نقد جذري حتى ينزاح العطاء، ويخرج العرب خارج مسرح**

[1] الرازي، الحسين، (**المنطلقات النقدية واللغوية للخطاب الفلسفي المعاصر**)، مرجع سابق، ص212.
[2] إليزابيت، سوزان، كساب، **الفكر العربي المعاصر، دراسة في النقد الثقافي المقارن**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001، ص461.

"**البالون**" **ومن تحت القبة السماوية، ويحدث انكسار معرفي بين الأنا والواقع، ويحدث التساؤل، بدلا من الإجابة الجاهزة دون السؤال**"[1]. ثم استوجب نقد ثلاثي الأبعاد لأجل تحرير الذات العربية من أسرها التاريخي وكذا فك الحصار عليها، وتجلى النقد الأول في نقد الموروث القديم وإعادة بناء معارفه داخل مرحلة تاريخية جديدة بانتقال من مرحلة الانتصار إلى مرحلة الانكسار، لأن الحضارة الإسلامية ليست لحظة تاريخية واحدة إنما جملة من لحظات متجددة، في حين أن اللحظة الحالية هي لحظة أوروبا.

نجد أن وظيفة النقد تجلت في تصحيح العلاقة بالماضي دون الانقطاع معه أو الانتقاء منه، أو التواصل فيه بحيث ينقده تاريخيا بعد أن تكلس واستقل عن التاريخ وأعاد اختيار بدائله من جديد. أما النقد الثاني تجلى في نقد الوافد الجديد من الغرب أساسا وتحويل علاقتنا به من مصدر للعلم لأجل أن يصبح موضوعا للعلم بدلا "**من التواصل معه كما يريد المنبهرون به أو الانقطاع معه كما يريد المنبهرون بالقديم أو الانتقاء منه كما حدث في عصر النهضة الأول. ويمكن أيضا تأسيس علم** "**الاستغراب**" **من أجل النقد الحضاري ليس فقط على الذات، بل أيضا على الآخر في نقد** "**مزدوج**" **إكمالا لتحرر الذات العربية حتى لا تتحرر من قيد الماضي تقليدا وتقع في قيد المستقبل وهما**"[2] لأن تموج الواقع الاجتماعي التاريخي يحمل في طياته صراعا بين قوى الماضي التي تبحث في الأصول، وبين قوى المستقبل التي تؤسس لما هو جديد وتناضل من أجله، فـ (السؤال النهضوي) الذي يتجه نحو المستقبل بطبيعته ولا ينكر الماضي، ينطلق من نقد الحاضر والماضي القريب يحتمي بالماضي البعيد ليوظفه في النهضة. أما الثالث فهو نقد الواقع الذي لا يبقى النقد الحضاري منحصرا على النص وحده، كما ورد في نصوص القدماء والمحدثين إذ يصبح النص قائما بين الوعي العربي والواقع ليساعد على الرؤية وفي نفس الوقت تحجبها. ربما هذا ما دعا إلى توجيه التهمة للحضارة العربية ونعتها بحضارة النص والكتاب بحيث تخرج عن كل ما هو تنظير للواقع ليصبح الغرب وحده قادراً على التنظير في حين تبقى مختلف الحضارات تحاول شرحه وتهميشه.

---

[1] حنفي، حسن، (**هل النقد وقف على الحضارة الغربية؟**)، مرجع سابق، ص23.
[2] المرجع نفسه، ص23.

إنَّ (نقد الواقع) يضم نقد الاحتلال، التسلط، الفقر، التجزئة، التبعية، التغريب، اللامبالاة، ضعف الشعوب وعجزها عن تحقيق دائرة الثقافة والفكر. أي التعامل معه نقديا والدخول مع ثقافته التي "**تزداد عالمية، في حوار نقدي وذلك بقراءتها في تاريخيتها وفهم مقولاتها ومفاهيمها في نسبيتها، وأيضا التعرف إلى أسس نقدها والعمل على استنباتها في تربتها الثقافية**"[1] وهي بصفة خاصة (العقلانية) و(الروح النقدية) وما ميز الاجتهادات الفلسفية المعاصرة هي النظرية النقدية تأخذ في جوهرها توجهاً "**لكل أسلوب منعزل ومحدود في فهم النظرية، أو أن يكون له مفهوم ضيق للعقلانية، أو تقوم بوظيفة مغلفة بإيديولوجيات تعرقل الحرية الإنسانية. إن مفهوم النظرية النقدية لا يمكن أن يكون مقنعا إلا إذا لم يفرق بين النقد والنظرية**"[2] وإن النقد يخضع لقراءات فوقية أكثر مما هو عليه طالما يطمح إلى تجاوز الواقع، لأن المناهج النقدية المعاصرة بمثابة مستويات متعددة تشكل الفضاء العام.

[1] الجابري، محمد، عابد، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص44.
[2] أفاية، محمد، نور الدين، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس**، دار البيضاء، أفريقيا الشرق، 1991، ص17.

المبحث الثالث: الميتانقد عند أبي يعرب المرزوقي

إنَّ النقد يشكل منعطفا هاما في فضاء الفكر العربي المعاصر، كون الدراسات وأغلب المشاريع النقدية كان لها أثر واضح في الدراسات العربية التي توالت وتباينت مواقفها الفلسفية. هذا من بين الدوافع التي جعلتنا نقف عند أبرز هذه المشاريع العربية لغرض معرفة قيمتها وإسهاماتها في إثراء مجال النقد لدى الفكر العربي المعاصر، رغم ما يشكله موضوع (نقد النقد) من تساؤلات صميمية التي يبدو أنه لا مناص من خوضه كتجربة نقدية إذ تكون الغاية منه "**ليست انتفاض الأعمال النقدية الكبرى التي قام بها الرعيل الثاني من حركة الفكر العربي المعاصر أمثال: الجابري، العروي، أركون، التريكي، حنفي، التزيني، محمد عمارة، مالك بن نبي... بل الغاية معرفة مدى فعالية الحركة النقدية التي مورست على الواقع والتراث**"[1]. فالعمل الفلسفي يكمن في النقد فكل نقد للفلسفة هو فلسفة، ويعتبر النقد عند **المرزوقي** صيرورة جديدة يسعى من خلاله إلى التعاطي مع مفهوم الفكر الإنساني عامة والفكر العربي الإسلامي خاصة في معظم سياقاته المعرفية، منها ما يتعلق بالتراث لكون الموقف الإصلاحي للقراءات في تاريخ الفلسفة. بدأه **المرزوقي** مع **أرسطو** أي أنه لم يقتصر عمله على نقد القراءة للتراث الإسلامي بل ذهب بالنقد الى أبعد الحدود حيث نقد قراءة العقل للتراث الفكري عموما[2]. **فما هي حقيقة نقد النقد في الفكر المرزوقي؟ وما دوره في تحقيق استقلالية الخطاب العربي المعاصر؟**

وجد **المرزوقي** أن **الغزالي** أسس (للنقد الفلسفي العقلي) كما وجد أن **ابن رشد** (مجرد شارح لـ**أرسطو**)، فالمقاربة لا تجوز لكون المعاصرين يقارنون بين شارح وفيلسوف، حتى لو كان فيلسوفا رجعيا إلا أنه لم يقدم شيئا جديدا حين ميز بين المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية، تبنى **المرزوقي** ممارسة (نقد النقد) انطلاقا من تمهيده لنقد في الفلسفة الغربية، بدءا بتعريف محددات

[1] بوعرفة، عبد القادر، (**نقد مفاهيم وروى الجابري حول العقل المستقيل**)، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ال عدد354، 2008، ص26.

[2] أنظر، المرزوقي، أبو يعرب، (**استئناف مغامرة التفكير**)، العربي الجديد، 2015/02/11، تونس، https://www.alaraby.co.uk/amp/culture/2015/2/11، تاريخ الزيارة 2020/06/05، 4:46.

النقد الفلسفي الغربي المعاصر من خلال الغاية التي تسعى إليها تياراته والتي تبين مآل الفكر الغربي.

كما عمد إلى الموازنة بين المدرسة النقدية الفلسفية بدءا من كتاب (تهافت الفلاسفة) **للغزالي،** يرى أنها بلغت ذروتها مع **ابن تيمية** و**ابن خلدون** والمدرسة المثالية الألمانية تهدف إلى الكشف عن المعايير الحقيقية للقراءات العربية المعاصرة، والتي تدعي ممارسة النقد وتحرص على مواكبة منجزات الغرب، وتساهم في توضيح أولى معالم الثقافة العربية و(الإسلامية الكونية) والتعويل عليها من خلال الفكر الوسيط، عن طريق **ابن تيمية** و**ابن خلدون** ودورهما في تحطيم أسطورة التقليد الفلسفي التي "**يبشر بها وعاظ الحداثة المعاصرة من فلاسفة العرب، تقليدا لنموذج فلسفي لم يكن يوما ما نظاما كونيا، بل كان محاولة غربية لإدارة مشكلات لها حدودها الثقافية والدينية والفلسفية، رغم ما أبدعته في مسار الإنسانية من مخرجات يدين لها الاجتماع البشري بفضائله**"[1]. هذا لغرض استثمار أبرز المنجزات العربية الإسلامية الكبرى التي تعد من أهم أهداف **المرزوقي** التي حاول تحقيقها من خلال تنبيه العقل داخل العالم العربي تحت نظرة علمية فلسفية للمنطق، وهنا يركز على تجارب فلاسفة المسلمين ك**الغزالي** و**ابن تيمية** و**ابن خلدون** وإسهاماتهم في تحرير الأمة من كل أنواع الاستبداد النظري (العقدي) وكذا العملي (السياسي) في الحقبة الوسيطة. إضافة إلى هذا، فإن كتاب (تهافت الفلاسفة) **للغزالي** يعتبر بداية تأسيس للمدارس النقدية في الفلسفة العربية، ويرى **المرزوقي** أن الرد عليه في (تهافت التهافت) **لابن رشد** هو نكوص إلى المقابلة الزائفة بين دعوى العلم البرهاني في الفلسفة عامة من دون برهان ويعتبر أن الكلام الجدلي في علم الكلام من دون تحديد. في حين الحكم على "**مسار الفكر الفلسفي في حضارتنا وحضارات غيرنا بشكل يسمح لنا باستئناف النظر في لحظة الإبداع الفكري، والانطلاق الحضاري الجديد**"[2].

[1] المرزوقي، أبو يعرب، زند كولر، هنس، **المثالية الألمانية، دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، (ط1)، 2012، ص-ص.26/25.
[2] المرجع نفسه، ص28.

نعتقد أن انطلاقة **المرزوقي** في قراءة بدأت أولا من نقد الموضوع، ثم انتقلت إلى نقد الذات العارفة في الجانب النظري برزت في بعض النماذج التي اخترها محل (نقد النقد) في مشروعه. من أهمها القراءة النقدية لـ**لجابري** و**طه عبد الرحمان** معتمدا على جملة من التصورات التي بدأها بجملة من الأسئلة الفلسفية المتعلقة بالموضوع مثل (**هل يمكن للفكر الفلسفي العربي الإسلامي أن يستأنف دوره في الجماعة العلمية العالمية؟**)، باعتبار أن هموم الفكر العربي الإسلامي لن تصبح قابلة للصياغة الفلسفية التي تعتبر نافذة فعلية من نوافذ (الأفق الكوني) أي لا يبقى مجرد الدفاع عن خصوصية عربية إسلامية، إلا إذا تمكن من صياغة مقومات ظرفه التاريخي حيث يرى بأنها جوهر القيام الوجودي الذي يتعين في الأحداث الواقعية والمعاني الرمزية لكل وجود. فالنظر لأحداث الفكر العربي لها علاقة بظرفه الدولي تحمل دلالة فلسفية، ويقول **المرزوقي** أنها تبرز المحددات يكون عمد فهمها وتحليلها التحليل العلمي والفلسفي الواجب علة ما تتصف به هذه الحقبة من غلبة الطابع الظرفي على الطابع الفلسفي "**الذي لا يعالج الظرفيات إلا في صلتها بما يتعالى عليها من أمور بنيوية توسع أفق الإنسانية، تلك هي العلة التي من أجلها قدمنا البحث في بنية الفكر العالمي وبنية اللحظة التاريخية لندرك طبيعة علاقة الفكر النقدي العربي بالفكر العالمي**"[1]، وربما اعتقاد **المرزوقي** أن هذه (المحاولة النقدية) تقتضي الكشف عن مختلف الجوانب وتتعلق بالفكر العربي الإسلامي. بالتالي ينبغي البحث ليس عن تقويم عمل مفكر عربي بعينه ولذاته إنما محاولة فهم المرحلة الحالية التي يمر بها الفكر الفلسفي العربي الإسلامي من منظور استئناف الفكر الفلسفي العربي الإسلامي وقدراته الإبداعية ومدى فاعليته في الفكر الإنساني الراهن على حسب الأفكار والمضامين التي يرتكز ويقوم عليها فعله المؤثر في موضوعاته التي تقبل الحصر الدقيق.

مما يرجع سبب تأخر العلوم الحديثة وفلسفة العلم في العالم العربي، هو وجود جملة من المحاولات النقدية التي حصر دور العلم داخل المجتمع وقامت بتهميشه وشكلت عائقا أمام قيام مؤسساته بوظائفها الأساسية لكونها لا تزال تعمل بالطرق التقليدية التي لها صلة بقلة التقنية والتكنولوجيا التي تصل بيننا وبينها، ويذهب **المرزوقي** إلي أبعد من هذا في تلك

[1]المرزوقي، أبو يعرب، (**النقد في الفكر العربي**)، القسم الثاني، 3/3، موقع سابق.

المحاولات النقدية التي تتعلق بالعلوم الشرعية أو بالعلوم الإنسانية. حاول تحديد المجال الفكري العربي عن طريق طرحه لمجموعة من التصنيفات الأولية التي تخص النقد لغرض التمكن من فهم صلتها ببعضها والعمل على تطوير ما يسمى (الجدلية الداخلية)، التي ساعدت على خلق الفضاء الفكري والتخلص من (العقم الحالي) أو بالأحرى محاولة لتحسس نبض الفكر العربي، وفي هذا التصنيف اعتمد على القياس بالأثر المباشر الذي يفترض للمشروعات النقدية العربية أساس قراءتها يقوم على نوعين رئيسين ونوعين هامشين، ويمكن أن تنعكس منزلتهما إن اعتمدنا على الأثر غير المباشر وبعيد المدى ليصبح الهامشي رئيسا والرئيس هامشيا. يأمل **المرزوقي** في نهضة فكرية وروحية ستأتي من قلب التأثير لكون هذا التأثير الحالي، ما زال متعلقا بمفاعيل المنهج السطحي تجعل من المنطق آلة ليس إلا[1]. وقد يطرق **المرزوقي** إلى فرعين رئيسيين من النقد ويتمثلان في:

1- النقد الأيديولوجي:

انتشر في القرن التاسع عشر وعرف بازدهار (الأيديولوجيا). يعتبر من المفاهيم التي تتقاسمها العديد من الحقول المعرفية بما فيها الفلسفة التي أفرزت مجموعة من التطورات الفكرية بأوروبا والعديد من التيارات والمذاهب الفكرية والفلسفية. ارتبطت في الغالب الأعم بـ(الماركسية) بسبب حرصها على تشجيع عقلية تبرير الواقع الموجود ومحاولة السيطرة على الممارسة النقدية. نجد أن معظم منظري (مدرسة فرانكفورت) تأثروا بها واعتبروها فكرا شاملا يحتوى على قدرة نقدية متميزة، وحاول أغلبهم صياغة الرؤى النقدية النابغة من صميم النظرية الماركسية وأكبر ممثل لـ (مدرسة فرانكفورت النقدية) هو **هابرماس** الذي انساق عليها في أغلب أحواله الفلسفية النقدية بالرغم من بعض الاختلافات الموجودة بينه وبين أتباع هذه المدرسة[2]، إن (النقد الأيديولوجي) ينسب إلى المدرسة الماركسية التي تحاكي نمط (الأيديولوجيا الألمانية) التي تحاكي (مدرسة فرنكفورت) مع المرور بشكل وسيط بينهما ويتردد بين نمطين أو يتدرج بينهما في تطور شكله من الأول إلى الثاني أو العكس أو يخلق شكلاً متوازناً يجمع بين النقدين الإيديولوجيين.

[1]أنظر، المرزوقي، أبو يعرب، زند كولر، هنس، **المثالية الألمانية، دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها**، مرجع سابق، ص 101.
[2]انظر، الأشهب، محمد، **الفلسفة والسياسة عند هابرماس**، منشورات دفاتر سياسية، ص11.

2-النقد الإبستمولوجي:

ينتسب إلى (الوضعية) التي تحاكي نمط الدروس الوضعية الهادفة إلى نقل مناهج ومبادئ العلوم الطبيعية والتجريبية ومحاولة تطبيقها داخل العلوم الإنسانية والاجتماعية، وأصبح مرتبطا بتطور العلوم الإنسانية في المرحلة الحالية لكون هامشية التأثير تتجلى حسب **المرزوقي** في (النقد الذوقي)، بفرعيه نقد لأعمال الإبداع ونقدا للذائقة العربية من حيث هي ضرب من ضروب الوعي "**بالوجود مع الشكل وسيط متردد بينهما، والنقد التحليلي بمعنى علم النفس التحليلي بفرعيه نقدا لبعض الشخصيات المؤثرة، ونقدا للشخصيات المؤثرة، ونقدا للشخصيات العربية من حيث هي ضرب من ضروب تعين ذلك الوعي مع وسيط متردد بينهما، أو متردد في تطور شكله من الأول الى الثاني، أو من الثاني الى الأول، أو الى شكل يجمع النقدين التحليليين**"[1] أي أن المنهج النفسي أصبح ذا أهمية بارزة في الدراسات النقدية المعاصرة، لأنه يسلط الضوء على شخصيات ذات تأثير بارز في العالم العربي، لنصل به إلى فهم ومعرفة مجمل التأثيرات النفسية والذوقية لتلك الشخصيات، هذا ما قام به **المرزوقي** في قراءته (الميتا نقدية) لكل من **الجابري** و**طه**. من خلالهما يعتقد **المرزوقي** أن العالم العربي لا يزال يتخبط فيما يطلق عليه بـ (الأزمة)أو (الفصام العربي الإسلامي) الراهن لطبيعة هذه الأصناف النقدية، باعتبارها بقيت كما هي منع تراتب مختلف بحسب التركيز على هذا أو ذاك منها، أضحت مشدودة بـ (العدمية) التي نتجت عن الماضي الإسلامي (الشرق القديم) والحاضر الغربي (الغرب المقبل).

رغم تأسيس العديد من المدارس الفلسفية التي تصنف في خانة النقد، إلا أنها لم تف بالغرض وأصبحت أغلب المحاولات الفكرية العربية تتخذ أوصافها من خصائص سواء كانت شكلا أو مضمونا من حيث شكل فإنَّ أغلبها ينتمي إلى جنس التقويم النقدي وتتصف باغتراب الشكل، تعتمد مراحلها على عناصر خارجية تتوالى بحسب موضات الفكر الغربي الراهن ومدى تأثر به سواء في التأثير الاستشراقي أي في دراسته للتراث الإسلامي أو في الموضوعات الفلسفية التي تشغله. نعتقد أن هذا ما جعل الذات العربية أمام أزمة فكرية ومعرفية متداخلة، تثير العديد

[1] المرزوقي، أبو يعرب، (**النقد في الفكر العربي**)، موقع سابق.

من الالتباس والغموض وتجعل أغلب المفكرين العرب يمارسون نقدهم في أحياز تنطلق من المعرفة، لتمر عبر مشاريع النهضة والتغيير بلوغا إلى التفكّر في المستقبل وفي كل الأحوال تركوا بصمات الاستعمال (المؤدلج) لمفاهيم لم "**تأخذ نصيبها من الرسوخ في بنية ثقافية تجنح للتسطيح وسرعة النظر. يتحدث مفكرونا عن ضرورة النقد ورسالته وسلطته. لكنهم لا يتناقدون وفق أصول نقدية معافاة من داء تشخصنهم المزمن. بل لا يفعلون ما يدعون إليه على أسس تنهض برسالة الفكر وتهدف إلى إبقاء الحياة الفكرية مفتوحة خارج لعبة الاحتكار الأيديولوجي**"[1] ليصبح فلاسفتنا يجهلون عملهم من حيث المضمون الذي يجعل الفكر الفلسفي داخل الجماعة العلمية والفلسفية العالمية التي تشتغل به باعتباره تجربة فلسفية، وتبقى فاعليته داخل هذه الجماعة الفلسفية أو ما يطلق عليه **إدريس هاني**(النخبة) ويقول "**في المجال العربي لا يزال الاستعمال المفاهيمي حكرا على نخبة النخبة مع شيء من الاستعمال الأجوف والتداول الهش للمفاهيم. إنها بضاعة للاستهلاك في سوق النخبة**"[2]، وتبقى الجماعة الفلسفية فلسفية مستمدة من تراثنا الفلسفي الوسيط والذي اعتبره **المرزوقي** حقبة مهمة من تدرج الفكر العربي الإسلامي الحالي "**نحو هاتين الغايتين، ولولا ذلك لما سألنا هذين السؤالين، ولما كان فكر الأمم لا يتقدم إلا بجدل المدارس المتحاورة والمتجاوزة بعضها بعضا، فإنّ فصل كل مدرسة ليس له فيما أنجزته إيجابا فحسب، بل هو كذلك فيما أسهمت في ظهوره سلبا بوصفه ردودا عليها ومحاولات تجاوزها**"[3].

إنَّ المشروع النقدي الذي قدمه **المرزوقي** عالج العديد من القضايا التي انتشرت في الساحة الفكرية العربية ولعل نزعة التقليد التي لاقت تأثيراً واضحاً في الآونة الأخيرة، والتي لها دور في ترسيخ معاني الاغتراب الثقافي التي يعاني منها العقل في العالم العربي بصورة نظرية وعملية. باعتبار أن المذهب النظري الحديث يعتبر أغلب المحاولات العربية التي تعرض للآراء الماركسية أو ما تعرف بالوضعية، فكلتا النسبتين لا تتجاوزان المعنى العامي لهذين المذهبين بسبب سطحية العلاقة القائمة بينهما وعدم جدية التخصص لهذا فهي تتصف بـ (الاغتراب

[1] هاني، ادريس، **ما وراء المفاهيم، من شواغل الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص12.
[2] المرجع نفسه، ص12.
[3] المرزوقي، أبو يعرب، (**النقد في الفكر العربي**)، موقع سابق.

المضموني) و(السذاجة الشكلية). ويعلق **المرزوقي** على اهتمام الفكر العربي المعاصر على التنافس بالأخذ ببعض النماذج التراثية دون التزام تطبيق مواقفها والاستفادة منها في الواقع، بحيث أنه لا يفهم كيف للمرء أن يكون رشديا أو غزاليا في الوقت الراهن وفي نفس الوقت يستطيع الاندراج في الفكر الفلسفي في حين ما دام التعامل مع المضمون يبدو ميتا يعود إلي الباحث. فالأمر ليس متصلا في العمل الفكري أو المؤسسات أو في التطبيقات المجتمعية أو ما يعرف بـ (التقنية) التي يعالج الباحث من حاله الراهنة، ويقترح من خلال مشروعه حلا ممكنا عقلا ومقبولا شرعا من خلال تجاوز (النقد التيمي) الذي ظل مهيمنا على "**الفكر الإصلاحي الأصلاني (في الحركات الدينية) والنقد الخلدوني الذي ظل مهيمنا على الفكر الإصلاحي العلماني (في الحركات العلمانية) منذ بداية النهضة لنقل الأمة من مجرد رد الفعل على إستراتيجية الأعداد إلى بناء الإستراتيجية الفاعلة التي تحقق شروط الخروج من آثار الانحطاط والحرب الأهلية التي لم تنقطع منذ الفتنة الكبرى**"[1].

نرى أن **المرزوقي** قد اتخذ موقفه من المذهب العلمي الذي صاغه في أغلب المحاولات الفكرية النقدية المعاصرة، والتي تقدم التزاماً مباشراً بالفعل أو بخيارات مذهبية في المجال سواء كان سياسياً، جمالياً أو اجتماعياً يحول دون معرفة علمية. فالفهم الفلسفي يرفع القول إلى مستوى نظري يجعل النقد فلسفيا لهذا فالفكر يصبح لا يتجاوز القول الصحفي الذي يفقد النسيج النظري وكذا البناء العلمي اللامباشر وهذا لكونهما يرتكزان على (النسقية البديهية). إضافة إلى هذا فقد عبر **المرزوقي** عن نقده للموقف الوجودي الذي مارسه أغلب مفكري العالم العربي الإسلامي ويعبر عنه قائلا: "**لا يمثل تجارب فريدة أو محاولات وجودية صادقة فيها شيء من المغامرة والإبداع، بل هي أقرب إلى الانتساب الحزبي المصلحي الذي لا يعبر عن التزام وجودي بل عن حساب مصالح، فلا أحد يؤمن حقا بأن للفكر سلطانا عدا السلطان الذي يستمده من السلطان الوحيد الذي لا يعترفون بغيره: السلطان السياسي**"[2]. ونجد أنَّ الفكر العربي المعاصر قد أسهم في الفكر الفلسفي الحديث، حيث لم يتجاوز العرض التدريسي

[1] المرزوقي، أبو يعرب، **النخب العربية وعطالة الابداع في منظور الفلسفة القرآنية**، مرجع سابق، ص167.
[2] المرزوقي، أبو يعرب، (**النقد في الفكر العربي**)، موقع سابق.

لمدارسه وأعلامه أو لمذاهبه سواء تعلق الأمر بالماضي الأهلي أو بالحاضر الأجنبي. فالحاضر الأهلي مهمل لكون هذه البنية هي الشيء الوحيد الذي يمكن أن يعد مادة لفعل التفلسف الحقيقي فهو يجري في عماء مطلق لا يصحبه تحليل وهذا ما أنتج قصوراً في العقل وهذا راجع إلى غياب فهم علة عدم تجاوز الفكر، ويعتقد **المرزوقي** أن الموقفين البارزين في محاولات التفلسف واللذان يعتبران الأساسيين في العرض التدريسي، وهو الموقف الذي يريد أن يثبت دور الفلسفة العربية في التاريخ الفكري بنقد نظريات مؤرخي الفكر الغربي سواء كانوا فلاسفة أو مجرد مؤرخين وموقف آخر يحاول أن يبحث عن شروط الاستئناف بنقد ما يتصوره معوقات له وفيه يتغيب الفكر الفلسفي الإيجابي نظريا دون انشغال بالنتائج.

إنَّ الفكر في نظره يعد وهما لا معنى له وهذا راجع إلى الخلط الساذج بين كون كل فكر يتضمن بعدا ملتزما وبين حصره في هذا البعد، لأن هذا الفكر هو من أعاد الأمة العربية والإسلامية إلى شكل جديد من الفصام بين ما كان يسمى بالعلوم النقلية والعلوم العقلية وهنا أصبح التقابل بين الأنانية و(الآخرية) تحت اسم دفاع سخيف عن (الخصوصية) وبالتالي يقع حصر للفكر والتخلي عن كل محاولة لغرض تجاوز داخل النظر الخالص، ولعل من أبرز العلل المعيقة لمسار الإبداع والتجديد في العالم العربي هي غياب القيمة الخلقية للبعد الفلسفي في مجمل الخطابات العربية وكذلك انتشار الصراعات التي طغت على جميع المستويات الفكرية والسياسية والاقتصادية وحتى المجالات. هنا نجد أن **المرزوقي** قد قسم النخب العربية بين (أصلانية دينية) و(أصلانية علمانية)، التي جعلت من "**الوطن العربي فضاء لحرب أهلية شرسة، حيث يتعصب كل حزب لمواقفه ويسقط الجميع في حلقة مفرغة، ويشبه المرزوقي النخب في كل عصر وحضارة بالدونكيشوتية، رمزا للفروسية الوهمية في النزال والجدال، والتي تشوش على فعل التاريخ الحر والمستقبل بتعطيل الإبداع وتشجيع التقليد إما للماضي الذاتي أو للماضي الأجنبي**"[1] وربما يتعجب **المرزوقي** من أمر تجلى في كون أن النخب العربية همها الوحيد التنعم بمتاع الحياة الماجنة ذلك يبرز في ندواتهم الفكرية مناسبات للاستماع بكل ما لذ وطاب وإذا "**اللقاءات العلمية مجرد مبادلات منافقة من المجاملات والمزاح الثقيل**

[1]المرزوقي، أبو يعرب، (**محاولة استئناف مغامرة التفكير**)، موقع سابق.

لا يتجاوز الضحك على ذقون الشعوب والأحزاب الداعية. بحيث إن النخب المثقفة أقل الناس إيمانا بالقيم التي تتكلم باسمها"[1] فكيف لهذه النخب أن تبني أمة تستأنف الدور العربي والإسلامي في (التاريخ الكوني) إذ أن أغلب مفكري العالم العربي اليوم يستحيل أن يبدعوا، إذ اعتمدوا على وسائل غربية جاهزة في حدود استيعابهم لها للوصول إلى حلول لأزماتهم المتفاقمة، كما ينشغلون بتثبيت إيديولوجيات معينة شكلت محاولة تطبيب للذات وتشخيصها وربما ما صار يعتبر أمراضا في تلك الوسائل والأدوات التي استعاروها من عند الغرب وما قدموه من وصفات للعلاج. ويعتبر **المرزوقي** أن الفكر السائد مند نصف قرن قد آل إلى وضع يمكن بمقتضاه أن نعرفه بكونه فن بكونه فن (رسم كاريكاتوري مضاعف) والذي هو (رسم كاريكاتوري للحضارة الغربية) التي توصف بأنها المضمون الهادف لهذا العلاج إلى الفعل بدلا من الفهم[2]. في حين أن الحضارة العربية التي ترسم أفقاً واسعاً، تخرجها من الخصومة السائدة بين تحديث و وتأصيل مغشوشين أو ما يسميها **المرزوقي** (كاريكاتوري الحداثة والأصالة) والتي تعتبر الأفق المبني على "**وحدة الفكر الديني والفلسفي حينما لا يختزلان في خصوصية معينة تعمق الخصومة ولا تتيح النفاذ الى البنى الواحدة في العمران البشري والإجماع الإنساني وتجعل من خصوصيات الحضارات فوارق جوهرية تلغي الكوني**"[3] بين الغرب والشرق ولا بين الفلسفة والدين ولا حتى بين الحداثة والأصالة بل هي بين انحطاطيين يتغذيان لقتل معاني الإنسانية.

3-**<u>بعض النماذج المعاصرة التي لاقت النقد من قبل المرزوقي</u>:** إنَّ من أبرز النماذج التي تطرق لها المرزوقي في الفكر العربي المعاصر **الجابري** و**طه عبد الرحمان:**

أ- **<u>محمد عابد الجابري</u>**

نلمس اختلافاً في أغلب المشاريع العربية التي تبناها رواد الفكر العربي المعاصر في قراءتهم للتراث، وفي نفس الوقت تلتقي في مواقفها اتجاه أزمة العقل الراهنة والتي من خلالها حاولوا

---

[1] المرزوقي، أبو يعرب، **آفاق النهضة العربية ومستقبل الانسان في مهب العولمة**، مرجع سابق، ص12.
[2] أنظر، المرزوقي، أبو يعرب، **أشياء من الترجمة والنقد**، مرجع سابق، ص13.
[3] المسلكي، مصطفى، (**مقاربة أبو يعرب لمفهوم العلمانية**)، الأسماء والبيان، الصادر في 2017/03/20، في المغرب، ص2، (النسخة الالكترونية) https://abouyaarebmarzouki.wordpress.com، الاطلاع عليه: 2017/09/13 في التوقيت 10:52.

التصدي لها بالنقد والتحليل لهدف مواجهة الوضع الحالي. وكذا رصد أولى خطوات التغيير لاستئناف المستقبل، ولعل من أبرز الذين اشتغلوا داخل هذا الحقل المعرفي على الصعيد المغاربي ك**الجابري وطه عبد الرحمان، العروي، وأركون** وغيرهم من الذين اشتغلوا بالتراث العربي الإسلامي كمدخل لنقد آليات التفكير الذي أنتجه والدفاع عن الحداثة ومشروع النهضة العربية الإسلامية دون السقوط في التبعية والتقليد. إذ يعتبر التراث المرجع التأسيسي لجل "**الخطابات العربية الإسلامية المعاصرة، سواء في المشرق أو في المغرب. إلا أن هذا الاشتغال، أو الحضور، اتخذ طابعا تركيبيا بين من يعتبره نموذجا قابلا للنسخ والاسترجاع، وبين من يرفضه جملة وتفصيلا**"[1]، فهي إسهامات هامة بقدر أهمية إنجازاتها الفكرية والتي تشهد (الانتلجنسيا العربية) اعترافا بمجهوداتها على حدٍّ اعتبارها النخبة الثقافية الرئيسية، التي تمثل مادة العمران إضافة إلى النخبة الاقتصادية، إلا أنها وضعت تحت مدار النظر بوجوب النقد والمساءلة لبعض المقاربات المنهجية، وكذا المتون بهدف إلغاء ما اشتهر من سيطرة العقل في العالم العربي بإضفائه نوع من القدسية على بعض المنتجات الفكرية ذاتا وموضوعا. هذا ما يحاول **المرزوقي** فعله ويصرح قائلا "**رغم أنني آليت على نفسي ألا أتكلم في أي شخص من أبناء جيلي لا مدحا ولا قدحا، فان ذلك لا يحول دوني وصف ظرفية الجيل بصورة عامة (...) دون أن أستثني نفسي من قابلية الخضوع لهذا التنزيل**"[2] فهو بهذا يحرص على النقد من خلال محاولته لمناقشة حقيقة الفاعلية والتأثير للفكر العربي عن طريق تشخيص وضعيته الحالية ومحاولة وصفه لأبرز خصائص هذا الفكر باستناد إلى قراءاته لمختلف النصوص الواردة عن أصحاب المشاريع النقدية العربية المعاصرة مثل: **الجابري** ومشروع **طه عبد الرحمان** وتطبيق نقد النقد عليها، فالمشكل الراهن في الفكر العربي علته هي (الظرفية)، إضافة إلى علتيه البنيويتين اللتين "**تتمثلا في كونه عين المستوى الراهن من**

[1] الحريري، حسن، **(نحو استئناف القول الفلسفي العربي الإسلامي)**، الشرق الأوسط، 28مايو2015، النسخة الالكترونية https://aawsat.com/home/article/370681، تاريخ الزيارة 2020/06/14، في 12:55.

[2] المرزوقي، أبو يعرب، **أشياء من النقد والترجمة**، مرجع سابق، ص10

النضوج الفكري في النهضة العربية التي ما تزال متخلفة حتى بالمقارنة مع آخر مراحل فكرنا الوسيط، المرحلة الفاصلة بين عصر الانحطاط وما تقدم عليه"[1].

وقد ترتب عن ذلك نقلة المفكرين السريعة إلى العمل قبل تحقيق شروطه النظرية، أي القصد منه عدم الخضوع إلى الفحص الدائم لشروط فاعليته من حيث صورة العلاج النظري ومادته ويميز هنا بين العلة البنيوية والعلة الظرفية كونهما ليستا إلا تعين تلك ومعنى هذا أن حال الفكر العربي الراهن تحددها مرحلة نضوجه بنيويا ومرحلة النضوج التي تتعين في الخاصيات التي لا يستطيع منها فكاكا، ذلك أن النقلة من الفهم والتأويل إلى الفهم والتحويل يتعين طابعها بحكم مستوى النضوج الحضاري وبالمقارنة مع هذه النقلة في الغرب فإنَّ العالم العربي يعيش علة الخواء النظري لفقدان الجدوى العلمي في قرني النهضة العربية ذلك أن الفهم والتأويل ما يزالان قاصرين، في حين نجد أن الغرب قد ارتقى في الفهم والتأويل ،حيث يمكنه أن يكون مؤثرا لكنه في مجتمع لا يزال فيه الفهم والتأويل قاصرين، فلن يكون فعله وتحويله إلا (مراوحة فوضوية) لن تغير من الأمر شيئا. فقد ركز **المرزوقي** في نقده لبعض النماذج العربية المعاصرة على مناقشة تلك المسميات المقدسة من مثل (الثالوث) والتي ألحقها بعض المفكرين بمشاريعهم النقدية المعاصرة وحاولوا تطبيقها داخل خطاباتهم النقدية على أساس الإبداع الذي يعتقده أغلبهم، ذلك أن "**الثالوث الأول فهو الجابري، أعني –المرزوقي–ثالوث البيان والعرفان والبرهان، وأما الثالوث الثاني فهو لطه عبد الرحمان، أعني ثالوث المجرد والمسدد والمؤيد. والسؤال في الحالتين: ما المشكل الذي يريد صاحبا الثالوث معالجته؟ وما الهدف من هذا العلاج؟**"[2].

رفض **المرزوقي** (التصنيف الثلاثي) الذي أحدثه **الجابري** في قلب الأنظمة المعرفية داخل الثقافة العربية، يرجعه إلى أساس نظري، يجعل المقابلة ذات دلالة نظرية، إذ أن البرهاني "**يتجدد بمعيار منطقي على أساس ميتافيزيقي جواهري قديم (...) والعرفاني يتجدد بمعيار نظرية التي ترفض مركزية اللوغوس (...) والبياني يتجدد بمعيار لساني يتجاوز المنظورين**

[1] المرزوقي، أبو يعرب، **أشياء من النقد والترجمة**، مرجع سابق، ص12.
[2] المرجع نفسه، ص27.

السابقين إلى أساس سيميوتيكي"[1] ليصبح من سجل آخر مطلق الاختلاف مع السجلين السابقين المتصلين بالمعرفة درجات عقد وخاصيات علم، فمحاولته تجلت في جعل العلوم الصورية أنظمة فكرية يضاد بعضها بعضا مما قد يجعله ينسج قضايا معرفية خارجة عن أصولها التي لا يمكن الاستغناء عنها في أغلب عمليات الإنتاج المعرفي، وربما هذا ما لم يجعل لمقابلاته أساسا نظريا واحدا، فيجعل المقابلة ذات دلالة نظرية رغم محاولته الإعلاء من شأن العقلانية المجردة. الذي أخذا بموقف المدرسة الرشدية فالتمايز في طبائع المستويات الثلاث (البرهاني) و(العرفاني) و(البياني) غير قابلة للترتيب داخل مجال واحد إذ أن (للعرفاني) من مجال (اليقين الوجداني)، أما (البرهاني) فله مجال لحقيقة المنطقية في حين البياني ينتمي إلى مجال أساليب التعبير، أما الجامع بين هذه المعايير الثلاثة ليكون أساس المقابلة التي استعملت لتصنيف الفكر تصنيفا تفاضليا في تصور (كاريكاتوري لتاريخ الذهنيات) وهنا يطرح **المرزوقي** تساؤلا عن هذا التصنيف لمحاولة فهم التراث نظريا أو علميا والسعي إلى استرجاع حيويته[2].

يرى **المرزوقي** أنه إذا كان (العرفاني) هو من يعتبر المعرفة المنطقية غير قادرة عن إدراك الحقائق للدليل العقلي، فكيف لنا أن نعيره بالمعيار العقلي لنرتبه بالقياس إلى البرهان ونعتبره دون جدوى معرفية، وهذا فضلا عن جدوى وجودية في تقديم الإنسان إلى فهم ذاته. وإذا كان البياني مرتبط بالأسلوب فإنَّ (البرهاني) إنْ سلمنا بوجوده وكذلك (العرفاني) قابلان أن يتصفا بالبيان ليصبح البيان بذلك أرقى منهما فضلا عن كون الظاهرة اللسانية أكثر تعقيدا من الظاهرة المنطقية والمعرفية لجمعها بينهما، ومن ثم لتضمنهما مشاكلهما. ويمكن للبيان أن يكون من جنس البرهان عندما لا يقتصر على اللسان فإنه يصبح عين البرهان هو نفسه في العبارة الرياضية المعلومة وهنا يشير **المرزوقي** إلى **c.q.f.d (labreviation de ce quil fallait demontrer)** ليبلغ مسعى هذه المقابلات ليصل الى أمل العلاج النظري في اتصاله بالشكل الفلسفي، ولا حتى العلاج العلمي الذي يهدف إلى إحياء الفكر الذي يعبر عن مفاضلة

[1] المرزوقي، أبو يعرب، **أشياء من النقد والترجمة**، مرجع سابق، ص27.
[2] أنظر، المرجع نفسه، ص29.

بين أصحاب الأفكار. الأمر نفسه يحصل في معركة النجومية بين أصحاب المشروعات الفكرية. وفي النهاية يصرح **المرزوقي** على أنه لا يمكن المقارنة بين هذا الثالوث وكذا مقابلات المدرسة المشائية بين أصناف القول الخمسة، والتي تجلت في السفسطائي والشعري والخطابي والجدلي وكذا البرهاني، فا**بن رشد** قد احتفظ بالثلاثة الأخيرة في العصر الذي كانت الفلسفة تعتقد أن المعرفة الميتافيزيقية قابلة لتكون برهانية ولكن مؤسسها **أفلاطون** و**أرسطو** ينفيان ذلك. نعتقد أن ما يظنه **المرزوقي** في هذه الأصناف يتم المقابلة بينها عن طريق المعيار الوجودي الذي هو طبيعة العلاقة بين الموضوع والمحمول ويطرح هنا تساؤلا: **هل هي ذاتية وكلية أم هي عرضية وجزئية؟ ومن ثم هل القضايا الناتجة عن الحمل الخبري في هذه الحالات قضايا علمية أم قضايا غير علمية بالمعنى القديم لمفهوم العلم؟**[1]

ب- **طه عبد الرحمان:**

لم يخرج **طه عبد الرحمان** من دائرة النقد التي رسمها **المرزوقي** في قلب مشروعه الفلسفي رغم اكتساب أعمال نقدية متابعة واضحة على الصعيد العربي وخاصة بالمغرب والخليج، ورغم ما يوجد بينهما من اختلاف تجلى في تصور الفكر والذي يعتبر مصدر نموذجهما النظري وقد اعتبر **طه عبد الرحمان** الفكر الإسلامي مستقلا عن "**مسيرة الانساق الفكرية الأخرى على غرار الفكر الغربي، على أساس أن الفكر الإنساني أرخبيل لا رابط بين مكوناته، واعتبار المرزوقي المسيرة الفكرية الإنسانية وحدة لا تتجزأ، أي أن الفكر على اختلافات المذاهب والنحل ليست إلا انعكاسا لنسق واحد هو نسق الفكر الإنساني**"[2] ولعل هذا هو الاختلاف الرئيسي بينهما، كما أن ثمّة اختلاف في مسألة العقل والعقلانية منذ القرنين الماضيين ومازال الخطاب الداعي إلى العقلانية والمطالب بتقويم التراث الإسلامي العربي بمقتضى المنهج العقلي الذي يسيطر على توجهات الباحثين و"**على هموم المناضلين حتى أن بعضهم يدعي القدرة على تنقية هذا التراث وإرسائه على مبادئ وقواعد عقلانية راسخة ونهائية، يتساوى**

[1] أنظر، المرزوقي، أبو يعرب، **أشياء من النقد والترجمة**، مرجع سابق، ص29.
[2] عبد النور، محمد، سعيد، **شذرات في قضايا التجديد والنهوض، محاولات في التجديد الديني والنهوض الحضاري**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2014، ص198.

في ذلك من أخذته الغيرة الدينية على الحالة المتردية للأمة الإسلامية، ومن ساورته الحمية العربية المتطلعة الى النهوض بالواقع العربي"[1]. فوجه **طه عبد الرحمان** نقده لمشروع **الجابري** الذي أدلى به في (الطبيعة البيانية) للعقل العربي والتي قدمها كبديل يوازي طبيعة الموروث الإغريقي القائم على البرهان وهذا ما شكل في رأي **الجابري** معجزة اليونان، فإنَّ علوم العربية هي معجزة العرب مستشهدا في ذلك بِآياتٍ من القرآن، سيما كتب القدامى في هذا التوجه الأخلاقي للعقل الإسلامي العربي والذي قد "**بالغ في تصويره–يقول طه عبد الرحمان–وتغلغل في استخراج مضمونه من ألفاظ النظر في اللغة العربية** "[2] وقد ربط الفكر العربي ككل بالسلوك والأخلاق. ويقول في هذا الصدد "**إن العقل في اللغة العربية وبالتالي في الفكر العربي يرتبط أساسا بالسلوك والأخلاق**"[3]. ويرفض **طه** هذه المبالغة ويرجعها إلى قصور في فهم داخل العقلانية ويقول "**كيف وفلسفة المعرفة درجت على اعتبار الوعي بالوسيلة أعمق وأرسخ من الوعي بالمضمون الذي يتوسل بها إليه، فانشغال المسلمين بتدبر النصوص وبناء نظريات دلالية وتأويلية لاستخراج الأحكام منها دليل قاطع على وعيهم بدور المناهج والوسائل في تشكيل المضامين المعرفية**"[4].

ويرى **طه** أنَّ أغلب المفكرين أغفلوا هذا الجانب كليا بحكمهم على الأقوال وإهمالهم الأفعال ولعل الآليات المعرفية التي يقرأ بها **طه** الفلسفة تختلف "**فهو لا ينظر إليها بوصفها قولا فقط، وإنما قول مقرون بالفعل، وخطاب متصل بالسلوك(...) حتى اعتقد أن الفلسفة تتألف من أبنية العقل المجرد، وأنه لا اعتبار العمل المجسد**"[5] لهذا أطلق على نموذجه الإبداعي بـ (فقه الفلسفة) الذي يعدُّ أحد (الشبكات المفاهيمية) ولهذا أحرى "**بالفلسفة أن يقال فيها إنها العمل بالعقل من أن يقال فيها إنها العلم بالعقل، بناء على أنه لا عمل بغير عالم، وأن العلم قد**

---

[1]طه، عبد الرحمان، **العمل الديني وتجديد العقل**، المركز الثقافي العربي، بيروت، (ط1)، 2000، ص15.
[2]طه، عبد الرحمان، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، مرجع سابق، ص35.
[3]الجابري، محمد، عابد، **تكوين العقل العربي**، مرجع سابق، ص30.
[4]طه، عبد الرحمان، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، (ط3)، 2007، ص147.
[5]بن قدور، نور الدين، (**الاستقلال الفلسفي والتجديد عند طه عبد الرحمان**)، إسلامية المعرفة، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، العدد 93، 2018، ص124.

يكون بغير عمل"[1]. وبناءا على قدمه **الجابري** فإنَّ **طه عبد الرحمان** قد قدم بديلا (العقل المجرد)، (المسدد) و(المؤيد)، أما (العقل المجرد) فهو عبارة عن الفعل الذي يطلع به صاحبه على وجه من وجوه شيء ما، أما (المسدد) فهو الفعل الذي ينبغي به صاحبه جلب منفعة أو دفع مضرة متوسلا في ذلك إقامة الأعمال التي فرضها المشرِّع ويكون (المؤيد) عبارة عن الفعل الذي يطلب به صاحبه معرفة أعيان الأشياء بطريق النزول في مراتب الاشتغال الشرعي، فالعقل عنده فعل وليس ذاتا، وهو ما يعني تنوع وتعددية واختلافية العقل بحسب تعدد سياقاته التداولية (العقل المجرد، العقل المسدد، العقل المؤيد).

ولعل هدف **طه** من هذا سعيه إلى تحقيق طموح الصارم، لدفع اليقظة الدينية وترشيدها ويطلق على هذه النظرية اسم (التكوثر العقلي) والذي يقصد به تعدد مراتب العقل ومقاماته وصيغته والتي تتجلى في العقل المجرد هو عقل يمثل المستوى الأدنى من المعقولية و"**التي لا تتجاوز الوظائف الادراكية الأداتية. العقل المسدد: هو عقل ملتزم بضوابط الشرع، بقصد المنفعة، ودفع المضرة. العقل المؤيد: هو عقل يوصل الى معرفة أعيان الأشياء عن طريق التجربة الصوفية الثرية**"[2]. في حين يرى **المرزوقي** أن فائدة العقل "**لا تتجاوز السجع المستعمل فيه لكونه هو بدوره مفاصلة بين أصحاب الأفكار التي توصف تحكما بهذه الأوصاف، إذ أن هذا السلم هو ذاك السلم نفسه مقلوبا، فليس المجرد المذموم عند الثاني إلا البرهاني المزعوم عند الأول**"[3]، إذ ليس (المؤيد الممدوح) عند الثاني إلا (العرفاني المقدوح) عند الأول ويبقى (المسدد) الذي ليس من دون شك إلا ما يطابق (البياني) لأن القصد من (علم الكلام) هو الكلام في العقائد بتسديد للعقل من الشرع. فالعلم بالمعرفة لم يتقدم أنملة في الحالتين مفاضلة لا غير بمعايير لا علاقة لها بالمعرفة وعملها، لكونها تقتصر على الفوائد العملية المباشرة للتصنيف الممكن من الانتخاب المخل في السعي لتأسيس الموقف الأيديولوجي الشخصي من قضايا الساعة بصرف النظر عن الهم المعرفي.

[1]طه، عبد الرحمان، **فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، (ط1)، 1990، ص173.
[2]بن قدور، نور الدين، (**الاستقلال الفلسفي والتجديد عند طه عبد الرحمن**)، مرجع سابق، ص125.
[3]المرزوقي، أبو يعرب، **أشياء من النقد والترجمة**، مرجع سابق، ص، ص،30،29.

إنَّ مشروع **طه عبد الرحمان** يختلف عن بقية المشاريع، كونه يحمل كتابات إسلامية يسعى من خلالها إلى تجديد الدين ويمكن اختصرها في: بناء المشروع على قاعدة فلسفية منطقية صلبة عمادها اقتران النهضة الفكرية المطلوبة التي ترتكز على "**البناء العقلاني الصارم المتسلح بالأدوات والآليات الخاصة بالفلسفات والعلوم التأويلية المعاصرة واستيعابها داخل المجال التداولي العربي الإسلامي. تجذر المشروع الفكري في التجربة الصوفية المصوغة بالطرائق العقلانية الدقيقة**"[1] بحيث ان مثلت تجربة ذاتية حية لا يمكن ل**طه عبد الرحمان** أن يخفي دورها الأساسي داخل مساره الفلسفي والوجودي، فالمعروف أنه حاول تأصيل أطروحته في تجديد العقل الإسلامي داخل سياق الإشكال القائم حول مسألة العقل والعقلانية في الفكر العربي الإسلامي، بالرغم مما أظهره من اهتمام لوضع الأسس الكبرى التي يمكنها أن تحكم ما أسماه بتجربة (الحداثة الإسلامية) وكذا سعيه نحو تفكيك المنطلقات والمنهجيات العربية التي تتبنى قراءات حداثية مقلدة لعصر الأنوار وتسليط النقد عليها باعتبارها مناقضة لروح الحداثة القائمة على الإبداع. فكان عتاب **المرزوقي** على **طه عبد الرحمان** شديد، لدرجة وصول به إلى نعت مشروعه بالخطير على الفكر العربي الإسلامي وأعد تقديم دراسة نسقية لمشروعه الفلسفي المنتمي حسبه إلى المنظومة (ما بعد الحداثية) و(التثليثية)، وما يمكن فهمه من **أبي يعرب** أنه "**لا يقدم معرفة بقدر ما يؤسس لإيديولوجيا منغلقة مرادها تحقيق النجومية في ظل العولمة، وبسط السلطان الروحي واستعاضة سلطة الروحي واستعاضة سلطة الاكليروس المتوارية بالمثقف العصري**"[2].

إنَّ غياب أحداث (ما بعد الحداثة) في نظر **المرزوقي** يلغي به الحاضر وهذا من محاولة لفرض المنظور الواحد للتاريخ الإنساني والتوهم بانتهائه ليس إلا محاولة لاسترداد أي حضارة غير الحضارة الغربية، ليصبح دورها شبه مستحيل، ذلك أن فكر ما بعد الحداثة السياسي يرجع **المرزوقي** ذلك إلى ما حققه فكر الحداثة ويقول "**إن فكر الحداثة كان "فوضى خلاقة عالمية" أدت الى تفكيك كل العرى التي تمسك بالحياة البشرية وردها الى عروة وحيدة هي عبادة**

[1] بن قدور، نور الدين، (**الاستقلال الفلسفي والتجديد عند طه عبد الرحمان**)، مرجع سابق، ص125.
[2] عبد النور، محمد، سعيد، **شذرات في قضايا التجديد والنهوض، محاولات في التجديد الديني والنهوض الحضاري**، مرجع سابق، ص195.

العجل واعتبار كل القيم مجرد أدوات"[1]، فالحداثة اختلفت فيها القراءات داخل العالم العربي فمنهم من قدسها ومنهم من دنسها أما **طه عبد الرحمان** فخصص لها كتابين (سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية) و(روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية).من خلالهما حاول أن يكشف عن الآفات الخلقية التي أدخلت لتحديد مسلك المجتمع المسلم في التحديث لغرض أعاده بناء هذا المفهوم وتأصيله وقد استخدم منهجه النقدي التفكيكي، ويرى أن ثمّة حداثة إسلامية مثلما توجد حداثة غير إسلامية، فالغاية التي سعى إليها **طه عبد الرحمان** في سياق اشتغاله بهذا المفهوم هي التأسيس لحداثة إسلامية ذات توجه معنوي روحي بحيث تكون بديلا عن الحداثة المادية التي يعرفها المجتمع الغربي، لتصبح بذلك دعوة ليست استنباطا كما يتوهم البعض لنزعة "**الثأر الحضاري وردة الفعل التي لا تكون في مستوى الفعل، بل هي إعادة إبداع لمنقول فلسفي بالوقوف على أسبابه وإعادة إنتاجه. وكلتا الحالتين تدلان على نهوض الهمة إلى الإبداع**"[2] الذي نشده أغلب مفكري الفكر العربي المعاصر. يبقى **طه عبد الرحمان** أحد هؤلاء بالرغم من الاختلاف الذي أحدثه داخل مشروعه، إلا أنه قد اختار المنهج المعرفي الذي استخدمه في نقده للمعرفة العقلانية التي تأسست على النمط الحداثي الغربي أو في بناء منهجه البديل في نقد التراث وتأسيس رؤية أصيلة للمفاهيم، فما أحدثه **طه عبد الرحمان** في قلب مشروعه النقدي هو التداخل بين الأداة والمحتوى من جهة وبين المضمون المعرفي الأخلاقي من جهة أخرى.

4-المشروع الإصلاحي لدى المرزوقي:

سعى **المرزوقي** من خلال مشروعه الإصلاحي، إلى إبراز أهمية تدريب العقل في العالم العربي على وعي الأخذ بمبدأ النقد الذاتي في مجالي النظر والعمل، ولعل اهتماماته النقدية تهدف إلى تخطي الصدمات الحضارية المتدافعة نحو الأمة على مختلف الأصعدة سواء كانت فكرية أو سياسية أو اجتماعية. بالرغم من رؤيته الإسلامية الاجتهادية التي أبدها في محطات

[1] المرزوقي، أبو يعرب، (**الفلسفة السياسة، أو العلوم السياسية وأدواتها**)، 2016/03/31، تونس، https://abouyaarebmarzouki.wordpress.com، تاريخ الزيارة 2020/06/17 في 12:19.

[2] بلعقروز، عبد الرزاق، **تحولات الفكر الفلسفي المعاصر أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل**، الدار العربية للعلوم، الجزائر، (ط1)، 2009، ص40.

عديدة، إلا أنه لم يكن كافيا لإشباع الحاجة الملحة التي تتعلق بالمعرفة التي يتوخاها الباحث في الفلسفة عموما وفي الفكر خصوصا ومن شأنها أن تمنحه حلولا أكثر التصاقا بواقع متأزم وقد أصابه الوهن في أغلب جوانبه، ذلك أن جل "**أطروحاتنا العربية مهووسة بالتنافر والقطيعة والصراع. فهل بمجرد أن نستنسخ موقف نقد الغرب أو ما بعد الحداثة يكفي أن تتحقق الأسلمة**"[1]، فالأمر يتعلق بـ (أسلمة الضمير العلمي) لا بـ (أسلمة المعرفة) كونها في حد ذاتها مسلمة وينبغي تحريرها من أسر العبودية فنخلق بذلك الضمير الحامل للمعرفة والذي بدوره تقودنا إلى الإبداع.

نجد أن **المرزوقي** يركز على نقد الذات العارفة أكثر من نقد موضوع المعرفة، الأمر الذي جعل مقصد النقد ينحرف شيئا ما عن مقصده الذي انطلق منه في مسألة (إصلاح العقل)، وإضافة إلى كونه لم يعط اعتبارا فيما يبدو للنواحي (السوسيوتاريخية) والتي تؤثر بلا شك على الفكر، فيما قفز عليها ليوجه نقدا قاسيا على من أسماهم (بالفكرولوجيين). كما أنه لم يضع نفسه موضع هذا النقد بالرغم مما أبداه في بداية خطابه عن النقد وهو نوع من التناقض الصريح. بحيث من المفروض ألا ينطلق المفكر في بدايته من أحكام مطلقة ويقينيات قد تتنافى مع روح الخطاب الفلسفي الذي ينزع إلى الحياد الإيجابي، وهذا ما نخشى عدم التماسه في بعض المحطات التي ارتكز عليها **المرزوقي**. ويمكننا تشخيص الأمر على أن **المرزوقي** قد كان ينظر بعين واحدة داخل أقطاب الفكر العربي والذين إن أخطأوا أحيانا فقد أصابوا في أحايين أخرى، ومثال ذلك **الجابري** فبرغم من المآخذ التي وجهت له. فيستحيل أن نتجاهل محاولته لتأسيس أولى خطوات التيار النقدي العربي الذي ما يزال أثره بارزا إلى اليوم من أقصى المشرق إلى حدود المغرب العربي، في حين أن **طه عبد الرحمان** بالرغم من أن **المرزوقي** لم يحدث النقد في مشروعه كما أحدثه على **الجابري**، إلا أنه وقف عند سلبيات لا تنفى عن تميزه وجرأته في الربط بين المنطق والتصوف معتبرا ذلك أن التجربة الروحية لا تتعارض أبدا مع المعرفة العقلية. كما أن جرأته تكمن في كونه ركز على المماثلة وسعى إلى البحث عن توفير الحاجة الملحة للمنهجية السلمية التي ينشدها عالمنا العربي ليواجه بها

[1] هاني، إدريس، **ما وراء المفاهيم، من شواغل الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص42.

تحديات الفكرية المصرية الراهنة. ففي الأخير يمكن طرح تساؤل: **إلى أي مدى استطاع المرزوقي بلوغ غايته في استنطاق الحيثيات التاريخية عن طريق النقد؟ وما هي الغاية من إعادة تشكيل المفهوم النقدي (الميتانقد) في ظل التراكمات الفكرية المفاهيمية الراهنة؟**

الفصل الخامس: بوادر فكر المرزوقي وتقييمه

المبحث الأول: العقل وإعادة تأسيسه داخل الفكر العربي المعاصر

المبحث الثاني: دراسة تقييمية لمشروع المرزوقي

الفصل الخامس: بوادر فكر المرزوقي وتقييمه

المبحث الأول

العقل وإعادة تأسيسه داخل الفكر العربي المعاصر

يعد الخطاب الفلسفي خطابا نقديا، يلتزم بمواقفه النقدية في أغلب القضايا التي تواجه العقل في بلوغ حقيقته. الأمر نفسه حدث مع الخطاب العربي المعاصر الذي قاده نحو المأزق الفكري والفلسفي الراهن وبرز في وقوفه عند العلوم الموروثة وعدم تطويرها، هذا ما خلف عجزا داخل مختلف الآفاق المعرفية وعدم التأسيس لغيرها. وقد مثل النقد إحدى الركائز لفكر الأنوار إضافة إلى العقل الذي تم توظيفه داخل الصراع بين ما هو قديم وجديد وكذا التمييز بين الصواب والخطأ والتي أسماها **كانط** (نقد المراقب)، في حين نجد أن كلا من الفكر الحديث والمعاصر حوّلا النقد إلى نمط من الفكر، أي علاقة اجتماعية يكتسب فيها صفة التخصص المنتج لغرض معرفة يقظة وما يميز الفكر الفلسفي العربي هو أنه لا يكاد ينفك عن التنوع الثقافي الذي يعيشه الغرب. لذلك اتخذ من الحداثة طريقا له للاقتراب من أفق الحداثة الغربية بجميع مستوياتها، إذ أن بلوغها لا يتأتى إلا من خلال استعمال العقل وكذا نشر روح الفكر النقدي من أجل تفكيك البنى المغلقة التي عرفت عند العالم العربي والإسلامي.

وقد واجهت العديد من الاختلالات المعرفية النابعة من العقل ذاته والذي عرف سوء توظيف داخل عالمنا العربي والتي أكدت أن العقل ووظائفه في حياة الإنسان كأداة لخدمة أو تقليد نظام ثابت أو تبرير نظام ديني اجتماعي والتي "**لم تفهمه كأداة تنوير عام وتغيير مستمر لأوضاع وأنظمة قائمة في اتجاه بناء أوضاع وأنظمة أفضل فأفضل، أو كأداة تحرير الإنسان من كل يعيق تقدمه نحو التفتح الكامل لكيانه الفردي والنوعي في الدنيا**"[1]، وهذا ما يدعو إلى إعادة النظر في (العقل والعقلانية). هذا لغرض توظيف جديد يرقى إلى مستوى عربي منشود، لأنه لحد اليوم لا يزال العقل حائرا بين (الأصالة والمعاصرة) وبين (التقليد والتجديد)

[1] نصار، ناصيف، **التفكير والهجرة**، دار النهار، بيروت، (ط1)، ص38.

وغيرها من المفاهيم التي حاصرته وجرت به إلى ما يعرف بالمأزق التاريخي لتصبح الأمة "**مركز تفجر أزمة المجتمع العربي وأداة تفريغها وحلها الوهمي في الوقت نفسه**"[1]. وجوهر العقل المعروف هو اشترك جميع الأجناس فيه ولكن العقلانية تتباين من أمة لأخرى فعبارة العقلانية العربية لها معنى يفصلها عن المعنى الشامل للعقلانية في التاريخ العالمي، فالعقل واحد عند بني الإنسان على اختلاف أفرادهم وجماعاتهم ومجتمعاتهم وحضاراتهم وتواريخهم على حسب المكتسبات الحضارية الثقافية التي تنتمي إليها.

وهذا قد يقودنا إلى طرح تساؤل حول تعدد العقول والتقسيمات التي اختارها رواد الفكر العربي في مشاريعهم الفكرية، والتي سعت إلى بناء أنساق فلسفية خاصة بها على غرار الفلسفة الغربية الحديثة والتي قادت بمشروع **الجابري** إلى صياغته المفاهيمية وحاول من خلاله إثبات علاقة العرب وفق منهج عقلاني ورؤية معاصرة. لكن ما تزال الأزمة قائمة ولا يزال العقل في العالم العربي عاجزا عن تقديم البديل الذي راهنت عليه الفلسفة العربية المعاصرة واعتبرت الإنسان العربي محاصرا بين أبعاد الزمن–الماضي والحاضر والمستقبل–وفي نفس الوقت يجهل المرحلة التي يعيشها من التاريخ. بالتالي تصبح المجتمعات العربية في الوقت الراهن تعيش مرحلة انتقالية حرجة، تستدعي بالضرورة إعادة ترتيب أولوياتها من أجل تحقيق النهوض الحضاري بالرغم من تعثر النهضة التي لم يبق منها إلا تسلط الدولة و(كبوة الإصلاح) الذي لم يبق منه إلا (الأصولية) إلا "**أن هذه الفترة الانتقالية من الوسيط الى الحديث لم تنته بعد، فما زلنا نصارع السلطة الدينية والسلطة السياسية والاجتماعية باحثين عن الاستقلال العقلي القادر على أن يقول "أنا أفكر فأنا إذن موجود**"[2]. فيظل الفكر بهذا ثابتا جامدا لا يتغير في حين أن الواقع والزمان والتاريخ على اختلاف أزمنته يخلق مسافة بين الفكر والواقع ويجعلهما متباعدين، حيث يعيش كل منهما خارج الآخر وهذا بطبيعة الحال يؤدي إلى كساد فكري، ينتج بدوره ارتدادات معرفية تكشف عن العطب الذي مس النظر العقلي في المنظومة العربية والإسلامية المعاصرة والتي لا تزال إلى حد الساعة تحيى على رموز الماضي وقد اقتنعت بأننا يستحيل

[1] غليون، برهان، **اغتيال العقل**، مرجع سابق، ص21.
[2] حنفي، حسن، (**رهان الفلسفة في الوطن العربي والموقف الحضاري**)، مرجع سابق، ص 27.

أن نملك داخل "**التراث شيئا يساعدنا على مواجهة عصرنا والتعامل معها في سياقها التاريخي وعدم إخراجه من هذا السياق ومحاولة فرضه على سياق آخر له شروطه وأسئلته المختلفة**"[1].

نعتقد أنَّ المسألة في عالمنا العربي اليوم لم تعد فكرية، وإنما باتت قضية حيوية ومصيرية تستدعي هدم بعض المفاهيم وإعادة صياغتها "**من جديد بالاعتماد على الأرضية المعرفية التي نحن علينا اليوم ولنحترم تراثنا كما نشاء لكن لا نقدسه ولا نعطيه أكثر من دوره، فأصحابه اجتهدوا مشكورين في عصرهم وعلينا أن نجتهد لعصرنا وفق ما نراه مناسبا لهذا العصر**"[2] والآن نحن بحاجة إلى ثورة فكرية تخرجنا من تلك الثقافة المسطحة التي تعطى غاية لوجودنا. فالنظر العميق في تلك التجارب التراثية قصد الاستفادة منها كما أنه ينبغي أن نبني رهانا جديدا للمستقبل، وهذا من خلال وصف مسار الفكر الغربي وتتبع مراحله دون القفز فوقه ومعرفة موقع العرب من (الحداثة) وإعادة البناء إذ أن العالم العربي لا يزال يصارع بدايات هذا التاريخ، ويرجع سبب ذلك كونه لم يستخدم عقله استخداما وظيفيا، إنما كانت وظيفته إجرائية بحتة وهذا حال إلى عدم ارتقائه لمستويات الفكر الغربي. ونطرح تساؤلاً **عن العقل داخل الوطن العربي هل هو بحاجة إلى حداثة غربية لتطور من ذاته؟ أم إلى إعادة تحديث طرق توظيف هذا العقل ومحاولة تطويرها في إطار الخصوصية الثقافية العربية الإسلامية؟**

إنَّ من آفاق العقل في فكر **المرزوقي** برزت في نظره إلى تلكم المشاريع النهضوية في العالم العربي، والتي تنقسم إلى أصولية حداثية تتوخى الجاهزية الغربية وأخرى أصولية سلفية ترجح الموروث أساسا لمشروعها إلا أنها لم تحقق إنجازاً فعلياً ينقل الفكر من دائرة الوجود إلى دائرة الحضور، فهذا الفكر في غالبيته يرتكز على سيادة النظر والإعلاء من شأنه على حساب الممارسة العملية لغاية تغيير الواقع انطلاقا من تغيير المفاهيم التي يقوم عليها المجتمع وكذا تصوراته لأن التشتت الفكري الذي يتخبط فيه العقل في العالم العربي يعتبر رؤية استراتيجية،

---

[1] رشيد، بوطيب، (**نصار ناصيف، وأسئلة العصر، من ايوان ابن رشد الى رحاب العلمانية**)، 2011/12/29، https://ar.qantara.de/content، تاريخ الزيارة 2020/08/02 في 1:39.

[2] شحرور، محمد، (**إشكالية العقل العربي**)، 2015/07/18، https://newsyrian.net/ar/content/إشكالية-العقل-العربي، تاريخ الزيارة 2020/08/09 في 8:45.

خاصة على المستوى الثقافي والنخبوي، فرهان العقل العربي يمثل "**جرأته نجاعته وثقته بنفسه دون حاجة إلى إعجاز يستند إليه، والرهان على ما يسميه الجميع الأزمة العربية الراهنة وعدم الهروب منها بتغطية الواقع بسطح خارجي من المقولات القديمة أو الحديثة التي لا نجد لها نبتا**"[1] ونجد أن الفكر العربي المعاصر ارتبط بـ (الليبرالية) وإصلاح حركات تعبر عن الواقع وكيفية تطويره من خلال جملة من المناهج النظرية القابلة للتطبيق العلمي.

يرى **المرزوقي** أن دراسة مطالب العلاقة بين النظر والعمل لا تزال تواجه مصاعب داخل المنظومة الفلسفية والدينية على الساحة العربية والإسلامية، ويرجع سبب ذلك إلى علتين: أولاهما ورثناها عن (تقاليد نفعية) لا يهمها من الفكر "**إلا الثمرة المباشرة لذلك فالبحث النظري عامة والبحث النظري في مسائل النظر خاصة يعده أصحاب الرأي النفعي السائد مجرد سباحة في الأوهام، ثانيهما عودتنا عليها صور الفكر الفلسفي المنحطة مند أن ازدهرت الطحالب في مستنفع أنصاف المثقفين الذين قصروا المعرفة على ملخصات الصحف الأجنبية ذات المنحى الجمهوري التقريبي**"[2]. الذين أساءوا فهم طبيعة دورها سواء كان علم أو فلسفة كونهما يغنيان عن معرفة الأصول اليونانية والعربية والغربية الحديثة والمعاصرة، فقد أيقن معظم فلاسفة الغرب بضرورة عدم الاكتفاء بمستويات النظر واعتبارات التفكير المجرد، وكذا ضرورة الأخذ بالأسباب التقدم بمختلف أنماط الفكر الجديدة التي من المفروض أن تعكس مشهد كل حضارة ومجتمع، لتتضاعف مهمة المثقف بسبب الفوضى التي سببها العقل داخل أغلب المؤسسات العربية. إذ يعتبر أنه–المثقف–ينتمي إلى طبقة اجتماعية لها فعالية في مجتمع يتميز عن غيره. هنا ندخل في عملية الصراع "**الاجتماعي والسياسي وفي النهاية يكون تأثيرها واضحا، إما من خلال مشاركات قوية لصنع السياسة والقرار السياسي أو من خلال أعمال فكرية كبيرة تؤثر في الناس والمجتمع فكريا وثقافيا ومعنويا**"[3]، وحاول الفكر العربي والإسلامي النهوض بهذا العقل وأصبحت مهمته الوحيدة محاولة تحديث آليات التفكير

---

[1] حنفي، حسن، (**رهان الفلسفة في الوطن العربي والموقف الحضاري**)، مرجع سابق، ص29.

[2] المرزوقي، أبو يعرب، (**النظر والعمل من المنظور الحي للفلسفة العربية**)، https://ar-ar.facebook.com/notes، تاريخ الزيارة 2020/08/02 في 3:44.

[3] سعيد، إدوارد، **خيانة المثقفين**، ترجمة: أسعد الحسين، دار نينوى، دمشق، 2011، ص37.

ومناهجه وجل استراتيجياته للوصول إلى (عقل حداثي) به نتجاوز كل (الكبوات) التي سقط فيها الفكر من قبل و "**هو يحاول على منوال الفكر الإنساني عامة البحث عما يحقق للإنسان العربي والإسلامي هويته الثقافية والفكرية والتاريخية وحريته وكرامته الإنسانية والأمن والسلام**"[1]، وذلك من أجل مواجهة مختلف التحديات المعاصرة، ما أدى بـ**الجابري** إلى القول: إنَّ "**نقد العقل جزء أساسي وأولي في كل مشروع للنهضة**"[2]. واعتبر **أركون** القيام بنقد العقل يستدعي نوعاً من التحفظ والدقة، لتجنب الوقوع في تلك الأحكام المسبقة سواء كانت (تيولوجية) أو أيديولوجية مادام العرب لم يخرجوا من "**إطار المعقولية الدينية القروسطية فلا معنى عنده إطلاقا لنقد العقل العربي قبل نقد العقل الإسلامي**"[3].

قسم **أركون** العقل إلى نوعين: (عقل فلسفي مستقل) يرفض الاشتغال داخل الحيز المعرفي الجاهز وآخر عقل ديني يشتغل على المعارف الجاهزة. الأمر عينه لعقل القرون الوسطى والعقل الإسلامي الحالي، تشكل بنيته جملة من المبادئ القبلية والمسلمات التي تؤثر على ممارسة المعرفية. فتبقى مهمة الفكر العربي والإسلامي المعاصر محصورةً بين محاولة اللِّحاق بـ (الركب الحضاري) أي ركب الحداثة الفكرية، السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية، الفلسفية، الأدبية والفنية، كما هي عند الغرب. فالحداثة التي يسعى لها الإنسان العربي والإسلامي معقدة بتعقد المفهوم ونجد العديد من الدارسين يجهلون معناها لكونها متعددة المدلولات، ويمكن أن نرجع هذا الغموض الذي يصيبها والذي "**يشمل كل مستويات الوجود الإنساني، حيث يشمل الحداثة التقنية والحداثة الاقتصادية، وأخرى سياسية، وإدارية واجتماعية، وثقافية، وفلسفية**"[4] وغيرها من المستويات.

يمكننا القول أنَّ **طه عبد الرحمان** استطاع إلى حدٍّ بعيد أنْ يعيد بناء العقل، وينظر إليه بوصفه فاعلية لا جوهرا وهذه النظرة التي بشرت بها تيارات ما بعد الحداثة والأبستمولوجيا المعاصرة،

---

[1] خالص، عبد الرحيم، **عقل الحداثة بحث في سبيل نهضة الفكر العربي والإسلامي المعاصر**، روى استراتيجية، 2015، ص63.
[2] الجابري، محمد، عابد، **تكوين العقل العربي**، مرجع سابق، ص5.
[3] سبيلا، محمد، عبد السلام، بن عبد العالي، **العقلانية وانتقاداتها**، دار توبقال للنشر، (ط2)، 2006، ص82.
[4] سبيلا، محمد، (**التحولات الفكرية الكبرى للحداثة، مساراتها الابستمولوجية ودلالتها الفلسفية**)، طريق النجاح، 2014/03/10، http://tareekelnajeh.blogspot.com/2014/03/blog-post_10.html، تاريخ الزيارة 2020/08/03 في 2:19.

وربما يعود الخلل الكامن داخل النهضة الموجودة لدى العالم العربي إلى تلك (النظرة المعيارية)* للأشياء التي تحكم الفكر وتعتبره "**نظرة اختزالية تختصر الشيء وبالتالي في المعنى الذي يضيفه عليه الشخص والمجتمع والثقافة صاحب تلك النظرة**"[1]، يمكن القول أنَّ تحديات المادية والمعنوية جاءت نتيجة (التيه الفكري) الذي تولد عن العديد من المفاهيم التي صنعها المجتمع الغربي كالعقلانية، اللاعقلانية، الحداثة، التحديث، ما بعد الحداثة، العولمة، نهاية التاريخ، مآزق الهوية... وغيرها. بحيث لا يزال مستقرا في الوعي أن الحداثة، التحديث، العقلانية والحرية تعدّ طرائق المستقبل في بناء حياتنا، ولا فرق بين الحداثة والتحديث إلا في الكلمة الأولى التي تشير إلى الجانب الفكري والمعنوي، في حين التحديث يشير إلى الجانب المادي من الفعل الشامل لتغيير المجتمع وتطويره في حين العقلانية "**فهي الوعي الذي يحرك الحداثة والتحديث في كل مستوياتهما وعلاقاتهما على السواء. ولا يكتمل له ذلك إلا في مناخ من الحرية التي تفتح أمام العقل كل أبواب الاجتهاد دون خوف من الخطأ أو القمع المعرفي أو السياسي أو الديني**"[2] والتي جعلت المفكر العربي غير قادر على استيعابها. هنا حاول العديد من المفكرين صياغة قاعدة منهجية مفادها أنَّ "**المجتمع المسلم ما لم يهتد إلى إبداع مفاهيمه، أو إعادة إبداع مفاهيم غيره، حتى كأنها من إبداعه ابتداء**[3]، فلا مطمع في أن يخرج من هذا (التيه الفكري) الذي أصاب العقول فيه، قد طبق **طه عبد الرحمان** الشق الثاني من القول وتمثل في إعادة إبداع مفهوم الحداثة أي إعادة انتاج المفهوم وتقريبه (تداوليا).

واعتبر الخلط الدلالي واختلاف التعريفات حول مفهوم (الحداثة) سببه راجع للمفكرين والفلاسفة العرب والغربيون، إذ رأى أن بعضهم جعل منها أداة للنهوض بأسباب العقل والتقدم وكذا التحرر والآخر اعتبرها ممارسة (للسيادات الثلاث). ورأى البعض الآخر، أنها قطع الصلة بالتراث وطلب الجديد أو محو القدسية عن العالم أو (العقلنة) أو قطع الصلة بالدين، وأمام

*والتي يقصد بها ذلك الاتجاه في التفكير الذي يبحث للأشياء عن مكانها في منظومة القيم التي يتخذها ذلك التفكير مرجعا له أو مركزا.

[1] سبيلا، محمد، عبد السلام، بن عبد العالي، **العقلانية وانتقاداتها**، مرجع سابق، ص 75.

[2] عصفور، جابر، (**دفاعا عن العقلانية**)، بوابة الأهرام، 2020/05/32، http://gate.ahram.org.eg/News/2412470.aspx، تاريخ الزيارة 2020/08/07 في 8:17.

[3] طه، عبد الرحمان، **روح الحداثة: مدخل الى تأسيس الحداثة الإسلامية**، المركز الثقافي العربي، (ط1)، المغرب، 2006، ص11.

كل هذا التعدد في التعريفات انتهى إلى أن الحداثة مشروع غير مكتمل. نجد هذه الفكرة تقارب تماما فكرة الألماني **هابرماس** في نقده اللاّذع لتيارات ما بعد الحداثة، في رأيه لم تفهم جوهر الحداثة، ويعتبر أن المجتمعات العربية الإسلامية اليوم تجد نفسها أمام إشكالية وهي: **ما نوعية الفكر الذي نحتاج إليه لتنهض بالعقل الذي نبتغيه ونطمح إليه؟** وهنا توصل طه إلى نتيجة وهي أننا نتساوى جميعا في الانتساب إلى (روح الحداثة) كونها ليست ملكا لأمة معينة بل هي ملك لأي أمة متحضرة أي "**لكل أمة نهضت بالفعلين المقومين لكل تحضر، وهما: الفعل العمراني، وهو الجانب المادي من هذا التحضر، والفعل التاريخي الذي هو الجانب المعنوي منه**"[1]. ما يمكن استخلاصه من خلال ذلك، أن **طه عبد الرحمان** كان يطمح إلى إنشاء أنموذج فلسفي عربي جديد يختلف عن الأنموذج الغربي الذي يمثله بعض فلاسفة العرب ويعتبرونه فكرا لا يجوز تغييره.

وفي ظل المعطيات السابقة، رغم اختلاف تسمية العقل لدى أغلب المفكرين. إلاّ أننا نجد كلَّ من **أركون** و**الجابري** اللذان يشتركان في المنهج واعتمادهما على (المرجعية الفوكوية) الغربية كما أن كلا منهما تبنَّى مفهوماً تاريخياً للعقل بوصفه متحولا. الأمر الذي جعل الانعكاس عميقاً على موقفها الفلسفي وبالتالي على مشروعهما النقدي. إذ أن العقل بهذا "**المفهوم التاريخي له خصائص ومفاهيم تؤول في نهايتها الى مشارف أبواب الفلسفة العدمية النسبوية التي يتبناه مفكرو ما بعد الحداثة وليس بالضرورة أن الجابري وأركون يتبنيان صراحة الفلسفة العدمية ولكن مفهوم تاريخية العقل ينتهي الى هذا**"[2]. قد تعرض مشروعهما للنقد من قبل العديد من المفكرين العرب المعاصرين، من أمثال **المرزوقي** وهذا قد يقودنا إلى تساؤل عن طبيعة العقل الذي تبناه **المرزوقي** لاجتياز دوائر الانغلاق التي تعيشها أغلب المجتمعات العربية والإسلامية. من خلال المشروع الذي تبناه وحاول من خلاله تجاوز تلك النظرة الضيقة التي نسبها رواد الفكر العربي المعاصر للعقل في المنظومة الثقافية العربية

---

[1] طه، عبد الرحمان، **روح الحداثة: مدخل الى تأسيس الحداثة الإسلامية**، مرجع سابق، ص31.
[2] المالكي، عبد الله بن محمد، **(بين أركون والجابري، الآثار الفلسفية لمبدأ تاريخية العقل)**، 2010/09/27، http://islamtoday.net/nawafeth/errorpage.htm، تاريخ الزيارة 2020/08/06 في 1:10.

الإسلامية. إذ أنه تبنى موقفا استثنائيا بمحاولته لتجاوز فكل كل منها، فا**لجابري** أصر بالقول بالعقل العربي ونسب (العرفاني) للمشرق و(البرهاني) للمغرب، وقد أكد **أركون** على العقل الإسلامي وقد حاول **المرزوقي** تجنب فكرة الصراع القائم بين الم شرق والمغرب العربي التي تضمنتها النظرة (القطبية الجابرية) والتي اعتبرها **طرابيشي** (تغريبا) للعقل وتشريق (اللاعقل).

1-مسألة الكلي عند المرزوقي:

وقد جمع **المرزوقي** في مشروعه الفكرين المشرقي الذي مثله **ابن تيمية** فيما مثل **ابن خلدون** المغرب العربي، فالأخذ بفكري **ابن تيمية** و**ابن خلدون** قد قابله العديد من الانتقادات لكن **المرزوقي** قد دعا الى محاولة فهم فكر **ابن تيمية** ينبغي أن يقرأه برؤية الفكر والفيلسوف لا بتأويلات أيديولوجية معينة. حاول استثمار فكر كلاهما في إطار إيجابي للعقل داخل فضاء الفكر العربي الإسلامي المعاصر، معتمدا على أشكال دلالات العقل الإنساني عموما و(اللوغس الغربي) بصفة خاصة بحيث جعل منه مدخلا ونموذجا بنى أسس مشروعه الفكر عليه والذي يدعو فيه الى (اصلاح العقل في الفلسفة العربية الإسلامية). من خلاله تبنى فكرة (العقل الكلي) والتي مثلتها تلك العقلية التي تستوجب فكرة الموضوعية مثلا باعتبارها متغير مادي وصوري يحتمل تجنب زوايا نظر معينة وقبول، يلعب (الكلي) دور مهم في الدفاع عن الحضارة الغربية فمثلا (الكلي المنطقي) الذي جاء به **أرسطو**، والذي شكل برأي **المرزوقي** محور اهتمام العلم في النظر والعمل إذ يمكن دوره أساسي في "**إرادة تعقيل الطبيعة وإرادة تعقيل الشريعة، والمسألة بدأت مع سقراط عندما نبه الى وجود عالم آخر غير عالم المحسوسات إنه عالم الأفكار، فالعالم المحسوس متغير غير ثابت، وإدراكه لا يوجد معرفة حقيقية ويقينية، أما عالم الأفكار فهو عالم الكليات الثابتة واليقين في العلم بها**"[1].

فتأملنا كباحثين داخل مشروع **المرزوقي** نجد أن(الكلي) يعتبر أولا مفهوما عقليا محضا، وظيفته توحيد ما يبدو مشتتا من (الناحية الظاهرية)، أي مفهوم يتحقق بعد المرور بالجزئيات الكثيرة

[1]شيدوقة، محمد، (**الكلي في فلسفة أبو يعرب المرزوقي**)، الحوار نت، 2010/04/24، https://www.turess.com/alhiwar/6440، تاريخ الزيارة 2020/08/06 في 7:37.

التي يقوم العقل بعدها باكتشاف المشترك بينها له، دور اكتشاف الرابط الناظم والموحد للأشياء، والنتيجة أن (الكلي) يجعل الوجود أمرا معقولا، لذلك فقد اعتبر **المرزوقي** أن (منزلة الكلي) في الفلسفة والكلام جاء من السعي إلى تحديد منزلة العلمين النظريين (المنطق والرياضيات) والعلمين العمليين (التاريخ والسياسة) وجوديا ومعرفيا. وهو العالمي الذي يمتد إلى الكون أجمعه، أي أنه أقرب إلى العالمية والشمولية، وبالتالي على النحو أقرب فهو صفة منطقية كلية في مقابل ما يكون مختصا، أي أن الكلية ليست شيئا آخر سوى بناء وفيٌّ لكثرة من الأنواع اللامتناهية لنتأكد أن الكوني هو الذي يمكن أن ينطبق الجميع و"**لكن كيف يمكن صناعة الكلي بالنسبة للفرد دون التضحية بمستقبل المجتمع وتعريض حياة الآخرين للخطر؟ ... هل نضحي بالخصوصية من أجل بناء الكلي؟ وما هي قيمة الكلي؟ وما علاقته بالوجود الإنساني؟ وأي منحة يقدمها للإنسانية عامة في زمن العولمة؟**"[1]. والعنصر الخاص بـ(الكلي) هو الفكر الممتد إلى الكون كله ولاستيعاب فكر **المرزوقي** من الناحية التخصصية، فهو فكرة باعتبارها مفهوما تأسيسيا وأداة منهجية في تحليل الواقع الحضاري الراهن من الناحية العامة. إنَّ (الكلي) في صميم الاشتغال الديني والفلسفي هما العنصران الجامعان المانعان لكينونة الإنسان، ومن ثم فلا يخل أيُّ دين أو فلسفة منهما وهكذا عرج **المرزوقي** إلى منابع الفكر الفلسفي متتبعا تاريخ هذا المفهوم، هدفه اكتشاف خصائصه وقد اتضح من خلال ذلك أن الكلي ليس ذات متجوهرة، بل هو ما يحصل عن ديمومة عمل العقل وبالتالي كان يطمح إلى كشف منهج الوظيفة الانعكاسية للعقل خلال التاريخين الفلسفي والديني.

قد شكلت مسألة (الكلي) مجالا واسعا، إذ اهتمت الفلسفة منذ نشأتها به منذ أن سطع نجم (الكلي) في سماء الفلسفة تراءى لنا كمفهوم بالغ الالتباس والتعقيد لتعدد دلالاته وللمشاكل المتفرقة التي يسببها في "**مجال المعرفة والوجود والقيم ويقف أمامها الإنسان مرتابا ومترددا**

---

[1] خويلدي، زهير، (**ماهي الآفاق التي تنفتح أمام الفلسفة عندما نتساءل عن الكلي؟**)، الحوار المتمدن، العدد 2782، 2009/09/27، http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=185972&r=0، تاريخ الزيارة 2020/08/06 في 3:22
فالكلي عند المرزوقي من المعلوم من المنطق والفلسفة بالضرورة، لهذا لم يعمل أبو يعرب على شرحه في كتابه "**تجليات الفلسفة العربية**"، ولكن قوله إن مثل هذه الالتفاتة ضرورية إذا أردنا مشاركته الأرض التي يقف عليها. ولابد من تنبيه القارئ إلى ميزة منهجية عند فيلسوفنا: فهو عندما يعالج مسألة ما، فإنه يمسك بها في إحدى مفاصلها التي تبدو واضحة وبسيطة، ثم يظل يقلّب الأمر على كل وجوهه بصبر وأناة وطول نفس، ليخرج بعد ذلك شيئا جديدا لم نكن نظنه بتلك الخطورة والأهمية. فمما ورد في موسوعة مصطلحات فخر الدين الرازي لسميح دغيم الكلي: إذا ذكر اللفظ وفهم معناه، وكان هذا المعنى غير مانع من وقوع الشركة فيه، فهو كلي.

فاقدا القدرة على إمكانية التغلب عليها. إن الصعوبات التي يصطدم بها العقل عندما يبحث في مسألة الكلي ترتبط بالميتافيزيقا والانطولوجيا واللاهوت وكذلك المنطق والأبستمولوجيا بل وحتى الأنثروبولوجيا والأكسيولوجيا"[1]. إنَّ إشكالية إقحام مفهوم (الكلي) داخل الفكر العربي والإسلامي المعاصر قد ارتبطت بما يواجه العقل في الطرح العربي اليوم، وهذا من أزماتٍ وجوديةٍ تفرض حصر مفاهيمها في دلالات واضحة ودقيقة نابعة من قناعات موضوعية، لا تخرج عن إطار الواقع الذي تعيشه الأمة هروبا أو لعبا بنمط التقليد الذي ألفته الشعوب العربية في أغلب مستوياتها، خاصة الفكرية والثقافية ونجد أن الحداثة تصر عليه "**كمطلب أنثر وبولوجي حقيقي وتطرح سؤالا ما الإنسان؟ باحثة عن منظومة حقوق كونية ينبغي أن يساهم القانون الدولي في حمايتها وفرضها**"[2]. في حين أنه توصل إلى أن **سقراط** كان أوَّل من نبَّه إلى وجود عالم يقابل الحس هو عالم الأفكار وأنَّ هذه الفكرة بلغت غايتها عند أرسطو الذي صاغ مفهوم (الكلي الواقعي)، قاصداً إمكان حصر الوجود في العقل أو إمكان (محايثة) العقل للوجود، فـ (الماهية) تكمن في صلب الطبيعة، وأن الطبيعة تستغني بذاتها عن أي عنصر خارجي بما فيه الإله، وذلك معنى الكلي الواقعي أي أن ما ليس بواقعي ليس موجوداً فننتهي في الأخير إلى فكرة إمكان المطابقة بين العقل والوجود، هذا الذي سيجد فيه **المرزوقي** إشكالا ينقله إلى استكشاف التعامل مع فكرة الكلي في الفكر العربي. ويستند في هذا إلى الآيتين "**وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّيَ وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً** "[3] و "**لاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاءَ**"[4]، كما يرى أنَّ أعمال **أبي حامد الغزالي** والقول بماهية ثابتة في الطبيعة سيحدُّ العقل من الاستمرار في البحث ويجعله يكتفي بما تحقق من المعرفة حولها توهما لإمكان استنفاذ حقائق الطبيعة كماً وكيفاً، كما أن إدراك **الغزالي** لمفهوم الإمكان

[1] خويلدي، زهير، (**ماهي الآفاق التي تنفتح أمام الفلسفة عندما نتساءل عن الكلي؟**)، موقع سابق.
[2] خويلدي، زهير، (**درء التعارض بين الكونية والخصوصية**)، الحوار المتمدن، العدد 83،
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=165471&r=0، تاريخ الزيارة 2020/08/06 في 8:14.
[3] الآية 85، من سورة الإسراء.
[4] الآية 255، من سورة البقرة.

في (السببية) عوضا عن الضرورة فيها حصل انطلاقا من السببية الفقهية وذلك ما يوصل **المرزوقي** لاستكشاف السنة التي تسم الطرح الفكري العربي الإسلامي[1].

إنَّ الفكر الإنساني عرف جدالا أعمق وأطول دار بين مسمَّى العقل ومسمَّى الدين، وفي تلك الفترة انطلق الفلاسفة والقدامى من مقولة (العقل الكلي) والقول (بتصاغر العقل) أو محدوديته وعدم قدرته على الإحاطة بالعالم الأكبر، حيث دارت المقولات (العقل الكلي) القديمة وتفرعت المقولات الحديثة مثل (العقل المحض) أو (العقل المجدد)، ليصبح لبُّ الأزمة الحالية وجوهرها هو "**أزمة غياب الحريات داخل الوسط الإسلامي عامة واشتداد الحجر الفكري المميت على العقول... للأمة ورسالتها في الحياة من حيث أن المعروف ببداهة العقول أنه لا مسؤولية بغير حرية ولا حرية بغير تفكير**"[2]. نستنتج من خلال كتاب (تجليات الفلسفة العربية) **للمرزوقي** أنَّ (مسألة الكلي) أصبحت مجالا خصبا وفيها يعلن الفكر الديني والفلسفي من خلاله عن رؤيتهما في المسك بالوجود، حيث أنَّ فكرة القول بضرورة الأخذ بـ (العقل الكلي) في الفكر العربي المعاصر والتي تبناها وحرص عليها **المرزوقي** اعتبرت ذات صدى إيجابي. من خلال قبولنا لها والاتفاق معها إلى حدٍّ ما لطبيعة واقع العولمة المفروضة على الساحة العربية. وهذه المسألة تحتاج التأمل وكذا النظر في حقيقة استيعاب **المرزوقي** لمشروعية الحديث عن حل للأزمة ضمن مرجعية فكرية يفترض لها محدودية ورودها في ظل الانقسامات والصراعات الفكرية والسياسية الحالية باعتبار الفلسفة العامة في وجهة النظر الكلية للفكر الغربي والتي تتمحور كلها حول الإنسان.

نستشِّف من خلال ذلك أن اختيار **المرزوقي** لمثل هذه الإشكالية كان دافعه إبراز ميزة الفكر العربي الوسيط –الفلسفي منه والديني–والذي لا يمكن إرجاعه إلى اليونان لكون السائد في الدراسات الفلسفية المعاصرة، هو أن الفلسفة العربية الوسيطة هي فرع لا يكاد يختلف في شيء عن الأصل اليوناني. فيذكّر **المرزوقي** بأهمية (الكلي) وكذا أبعاده وإطاره الحضاري ويعلن أنه

[1] أنظر، المرزوقي، أبو يعرب، **مفهوم السببية عند الغزالي**، دار بو سلامة للطباعة والنشر، (ط1)، د ن، ص110.
[2] السالمي، عبد الرحمان، (**العقل والدين والوجود الإنساني**)، مجلة التسامح الالكترونية، https://tasamoh.om/index.php/nums/view/19/349، تاريخ الزيارة 2020/08/07 في12:24.

لن يتخذ من المقارنة بين كل من الفلسفة الغربية والفلسفة العربية الوسيطتين، فقد اهتم بمعالجة هذين الفكريين لمسألة (الكلي) في صلتهما بمرجعهما اليوناني بالنسبة للفكر الفلسفي والقرآني سيما الديني و"**صلتهما يبعضهما، وهذا ما ضاعف صعوبات المعالجة، وعواصة الطرح، رغم إرادة التدرّج التي أكدنا عليها. ونقصد بالصعوبات، ناتج التشاجر بين الفلسفة والدين، في مقاربتهما لمسألة الكلي، فهذا التشاجر، يضاعف الصعوبات أمام الفكر الديني والفكر الفلسفي**"[1].

فبعد أن كان الفكر الديني يواجه صعوبات تأويل النص الديني وعلومه مما تبنى الفكر العربي لهذا (العقل الكلي) قد شمل موضع نظر للآخر باعتباره رؤية للعالم، وذلك يجعل المشتت في الوجود موحدا مما يعطيه منطقا للربط والتنظيم ونقصد هنا الربط مقوم لفعل التفلسف والذي يعتبر فعلا للتدين، وعلى اعتبار الفلسفة عقل وهذا الأخير من معانيه الربط والدين عقد والعقد من معانيه الربط، نصل إلى القول: إنَّ العقل رصد المشترك بين العناصر المشتتة والمتكررة على حواسنا كما أنه استطاع إحداث هذا الربط، ليصبح الوجود معقولا وهنا يتأسس (الكلي). وإن لم يتأسس وفق مطالبه الاستبدادية وغطرسته التي يفرضها على العالم عامة والعربي خاصة، حتى وإن بدت دعوته للكونية مطلبا أساسيا يشمل الإنسانية كافة، حيث إنّ الغفلة عن وجوه التعارض الموجودة بين كل من النظرة الكلية الإسلامية والغربية تقف وراء فشل كافة الجهود التي "**بذلها مفكرون إسلاميون أفذاذ وعلى مدى القرنين السابقين لترسيخ مبدأ الحريات الإنسانية في الوسط الإسلامي وتعليلهم مأساة تأخر المسلمين وفقدان أسباب النهوض الحضاري ...باستيفاء نماذج مغتربة عن حياض الفكر الإسلامية الذاتية**"[2] للوصول إلى تأسيس موضوعي في مناقشة معطيات الواقع العربي بحيث تكشف عن مجال تبلورها داخل إطار تكويني لتصورات نظرية تسعى لتحقيق نقلة نوعية في التغيير المنشود عن طريق الكلية التي لها إمكانية في توحد الفكر ووجوده. فالعقل المنفتح الذي يرصد آفاق الحوار والحريات الفكرية دون أن تضطر الأمة لطمس هويتها أي لا يعني القبول بتنميط ثقافة وسلوك

---

[1] شيدوقة، محمد، (**الكلي في فلسفة أبي يعرب المرزوقي**)، موقع سابق.

[2] فتاح، عبد الحميد، عرفان، (**الحرية في العقل الكلامي والفلسفي الإسلامي**)، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثامنة، العدد 32/31، 2003، ص67.

الذات العربية وإخضاع قيمتها لمتطلبات ثقافة الآخر للعولمة في الوقت ذاته "**وما هو مطلوبنا اليوم؟ هل نشارك في صناعة الكونية أم نعمل على المحافظة على الهوية؟ ماذا نفعل إن حصل تصادم بين المطلبين؟ هل نضحي بالكونية من أجل الهوية أم بالهوية من أجل الكونية؟ ما السبيل إلى كونية لا تستخف بالهوية والى الإنسانية لا تختزل في الكونية؟**"[1].

وما يراهن عليه هو النظر إلى (مسألة الهوية) خارج الأفق الذي تتحرك فيه الملة وتجاوز منطق العرق، الثقافة، الدين، اللغة، الوطن والعمل على بناء هوية كوكبية تسعى إلى إثباتها داخل المجتمعات العربية والإسلامية، وقد باتت مرهونة بوجودها الثقافي، وهي نسق من الأحاسيس والتمثلات الفردية التي تجعل من الفرد مماثلا لنفسه ومختلفاً عن غيره، حيث لا يمكن فهمها على أنها دعوة للانغلاق أو القطيعة معها، لأنَّ هذا سيسهمُ في تفاقم الأزمة الحضارية، وإذ أخذنا بمفهوم الحضارة التي تشكلت عن طريق ثقافات متعددة تزاوجت فيما بينها لتصل إلى استراتيجية مشتركة تعمل على تفعيل مناطق التأثير المتداخلة فيما بينها. تجدر الإشارة هنا أنَّ التنوع الثقافي مطلوب في أي حضارة، كونه يسهمُ في رصد ثقافية كلية مستقبلية عكس ما يعتقد. أي أنَّ أهمية التكيف مع الآخر في حدود الحفاظ على الخصوصية الثقافية للأمة يؤدي بطبيعة الحال إلى خلق توازنٍ في منظومتها العربية الإسلامية، حيث إنَّ تجاوز (التلفيقة الغائمة) ومحاولة البحث عن الالتقاء الفاعل والوفاء للأصول تعتبر من الشروط الأساسية للتواصل مع الغير ومحاولة الانخراط في الهوية داخل (الكوني) والإبداع فيه. هذا ما عبَّر عنه **ريكور** في الثقافة الحية التي يعتبرها وفيَّةً لأصولها، تبدع على صعيد الفن، الأدب، الفلسفة وداخل العطاء الروحي ويعتبرها الوحيدة القادرة على تحمل تلاقي الثقافات الأخرى.

يستحسن القول أنَّ مسألة (الهوية الثقافية) في الوضع الراهن داخل الفضاء العربي والإسلامي المعاصر ساقتهُ إلى جملة من العوائق حكمت العقل في العربي وأدت إلى إخفاق أغلب المشاريع النهضوية، والسؤال عن النهضة امتد مع مطلع القرن التاسع عشر إلى غاية منتصف

[1] خويلدي، زهير، (**درء التعارض بين الكونية والخصوصية**)، موقع سابق.

القرن العشرين. ظل هاجسا مرافقا للوعي العربي ولا يزال يمثل الإشكال المستوطن في قلب الخطابات النهضوية المعاصرة رغم مشروعيته الفكرية والفلسفية فهو لا يعدو أن يكون خطوة أولى من تشخيص داء الأمة، فهي بحاجة إلى خطوات أكثر عزما وفاعلية لشفائها المادي والروحي، وذلك من خلال أسئلة تفتح آفاق المستقبل، فليس هذا "**إهدارا أو إنكارا للعديد من الجهود والمنجزات ...التي أسهم فيها المئات من رموز الثقافات العربية**"[1] وهو تأكيد على استيعاب العالم العربي في الأخذ بأسباب تلك المضامين المعرفية والتي تؤسس للعقلانية. وربما تكون أحسن الخيارات الممكنة لمعالجة تلك المسائل العالقة حول هذا التوتر بين (الكونية) و(الخصوصية)، والذي يطرحه أولا الشروع في فهم كيفية إمكانية اختزال الشأن الإنساني في (الكوني) من طرف الفلسفة المعاصرة ومن ثم الانتقال "**إلى تبين المواطن التي أدى فيها مثل هذا الاختزال إلى الاستخفاف بالهوية، ويمكن في مرحلة ثالثة افتراض تصور جديد للكونية تحترم فيه الخصوصية، كما يمكن في لحظة منطقية رابعة نحت جديد للهوية في بناء الكوني**"[2] الذي شهد تفاعلا إيجابيا في العالم، بعيداً عن منطق الخصوصية الضيقة التي تمركز أصحابُها حول فكرة الدفاع عن الذات، الهوية ومنطق بدون اتخاذها مدخلا رئيسا لتحقيق المقاربة مع الآخر، حيث تعمل على تجاوز وإعطاء البديل من خلال العولمة مهيمنة وسائدة، مما يجعل ذلك صعب التحقيق في ظل الشعارات ومتاهات التشويق الفكري والأدبي والتي لفتت ذهنية الإنسان وجعلته يعيش جاهلية معاصرة أدّت به إلى استحالة الإبداع والتجديد وتحطيم أوثان ذلك الجهل الذي أسس له أغلبهم كما أن لحظتنا الراهنة بكل ما تحمل "**من فوضى وعبثية وافتقار للعلم في مجتمعاتنا العربية... وأظن أنه لا مهرب لنا من مأساتنا الفكرية العربية الراهنة إلا بتبني مقولة بيكون القائلة لا تقرأ لتعارض وتفند، ولا تؤمن وتسلم، ولا لتجد ما تتحدث عنه، بل اقرأ لتزن وتفكر وتحلل**"[3]. الأمر الذي اقتضى التفكك والنزعات بين أغلب الشعوب التي شكلت عاملا أنتج الانقسام والتوتر داخل الهويات الثقافية، مما أدَّى

---

[1] العالم، محمد، **الفكر العربي بين الخصوصية والكونية**، دار المستقبل العربي، (ط2)، القاهرة، 1998، ص49.
[2] خويلدي، زهير، (**درء التعارض بين الكونية والخصوصية**)، موقع سابق.
[3] ناعوت، فاطمة، (**الأصنام الأربعة التي تعوق العقل العربي**)، 2015/07/25، موقع 24 للدراسات الإعلامية، https://24.ae/article/174845، تاريخ الزيارة 2020/08/07 في 6:45.

إلى تراجع الحضارة (الكونية)، إذ أنَّ تنامي (الخصوصية) والانغلاق على الذات وسياسة الانكماش اعتبرت الاختلافات بين جل الثقافات التي تتشكل من هويات متعصبة والتي تنتمي لمصدر رئيسي لحروب الأديان وسوء الفهم الذي تولد في قلب الجماعات ليخلف ذلك جملة من مظاهر التشتت المترامية بين شعوب العالم فكرا وسلوكا، والتي تؤدي إلى إعادة النظر في تقييم مقولات الإصلاح وتعديلها من أجل استعادة شروط الدور الحضاري للأمة العربية، وعلى ضوء هذا يمكننا طرح التساؤل الآتي: **هل نحتاج الآن إلى لحظة إيمانية؟ أم للحظة عقلانية؟**[1] أصبحت العودة إلى اللَّحظة الإيمانية في الوقت الراهن ضرورةً حتميةً في حالة انتابت العقل في الطرح الغربي، بالرجوع إلى السيطرة التي فرضتها الآلة ومجالات التقنية ،حيث أصبحت سجينة لها، وربما أدرك الغرب أنَّ أهمية تحوُّلِ المساعي الفكرية نحو التأكيد للعودة إلى الدين كضرورة ملحّة للبحث الإيماني والأخلاقي، حيث لم يعد ذلك منكرا، كان في سابق العصور الوسطى التي اعتبرها **نيتشه** من إبداع الضعفاء، لغرض استدرار عطف الأقوياء وعن طريق إثارة مخاوفهم ومطامعهم من العقاب في عون ورعاية تلك القوة نفسها، في حين أن **ماركس** يرى عكس ذلك أي أنَّ الأقوياء هم الذين اخترعوا الأديان لسلب وعي الضعفاء تبريراً لواقعهم السيئ بالقضاء والقدر الإلهي والتعمية على أوضاعهم المأساوية. ليخوض الغرب بعدها في فكر ما بعد العقلانية وهو اعتراف ضمني يرفض العقلانية التي تسببت في مجموعة من الانعكاسات السلبية. أهمها ما تعلق بتأخير تقدمها الروحي والإيماني مقابل ذلك ما حققته من إنجازات عملية هائلة ممّا أدَّى بالفكر الغربي إلى إقصاء الدين وفصل الوحي عن العلم ليصبح ذلك حافزا لهم على التغيير، إلا أنَّ الصيرورة التاريخية الإسلامية المنطلقة من رؤية كلية تجمع بين العلم والدين، حيث إنَّها لا تواجه صراعاً كما حصل في الشأن الأوروبي.

على ضوء ما تقدمنا به يمكننا القول: إنَّ إعادة صياغة مفهوم العقل داخل الفكر العربي المعاصر أصبح أمراً مقضياً بغرض إزالة كل لبس وغموض يؤرِّق الذهن ويضعفه، وما يؤكده **المرزوقي** من خلال (الكلي) هو التوجيه الصَّحيح وحسن التوظيف في السلوك والعمل في ظل

[1] أنظر، بوعرفة، عبد القادر، (**الغرب بين فعل المغامرة وفعل التنوير**)، تبر الخواطر، 2014/09/11، https://bouarfah.blogspot.com/2014/09/blog-post_11.html، تريخ الزيارة 2020/08/07 في 7:04.

تكاملية الملكات الإدراكية الإنسانية، إذ أنَّ النظرة الإسلامية "**لا تقيم هذه الصلة المتنافرة بين النظر والعمل، وإنما تنظر إليهما في وحدتهما الأصلية، فالعلم مبدأ والعمل تمام العلم**"[1] في حين أن الغرب تقوم عقلانيتهم على منطلق وضعي، بدوره لا يؤمن إلا بالمنهج والتجربة وكل ما هو مادي، فرغم التقدم، الترف والرفاهية إلاَّ أنه فقد المرتكزات الروحية، الثقافية والدينية التي يستند عليها ليحدث ذلك نوعاً من الفراغ والضياع شمل جل الأجيال الشابة[2].

[1]طه، عبد الرحمان، **سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، (ط1)، 2000 ص75.
[2]انظر، الجندي، أنور، **الفكر العربي، دراسة نقدية**، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، (ط1)، 1987، ص277.

المبحث الثاني

دراسة تقييمية لمشروع المرزوقي

مشروع **المرزوقي** يحمل رؤية اجتهادية موصولة بين ما هو عقلي وعقدي ومدى العلاقة الوطيدة بينهما. إنَّ العقل يعتبر الأداة الرئيسة لفهم معرفة الدين وهو المخاطب ومناط التكليف مع العلم أنَّ الدِّين في نصه الأساسي قد خاطب العقل وطالبه بالمعرفة العقدية القائمة على معرفة الله. في حين أنَّ الإيمان به من خلال النظر العقلي والاستدلال مطالبٌ في الوقت ذاته تسليماً بالمعرفة في النقل. وقد اعتمد **المرزوقي** إجراءاتٍ منهجيةً ومفهومةً اختارها ليصرح من خلالها أنَّ النهضة خاصة به ورغم أنَّه "**لا يتجاوز مستوى التوصيف النظري للنظري للتخلف العربي الراهن إلى طرح الحلول أو تقديم الإجابات، إلا أنه يقدم نظرة أقرب إلى الشمولية النظرية في الواقع العربي المأزوم ومستقبل نهضته المتعثرة**"[1] ليصبح هاجس النهضة أكثر إلحاحا بالنسبة للمثقفين العرب الذين يقلبون وجهات النظر في أسباب تخلفهم وتعثر نهضتهم وهم يطرحون السبل والطرائق للخروج من أزمتهم الراهنة والانفتاح على مستقبلهم القادم.

ولعل ما يرغب فيه **المرزوقي** هو أن يبقى دائما محكوما بإرجاع الأزمة الراهنة إلى جذورها الماضية استنادا إلى منطق يطغى عليه دائما. يرى أنَّه ينبغي علينا النظر إلى الوسائل التي تحققت وفقها النهضة العربية الأولى أثناء صعود المد الحضاري الإسلامي الأول وكذا استلهام الأفكار ومحاولة توظيفها من أجل تحقيق النهضة العربية الثانية، وهنا أشار إلى مفكرين اثنين: **ابن تيمية** و**ابن خلدون** اللذان يمثلان–في نظره–معاني النهضة الأولى فالأوَّل منهما جسَّد الرؤية العقلية والمنطقية لها في حين الثاني صاغ الرؤية العمرانية والحضرية. كما رأى أنَّ أزمة العرب والمسلمين لا تزال من مطالب النهضة المتمثلة في فقدان المؤسسات الوسطى، لهذا كان همُّهما محاولة تحرر تلك المؤسسات من نزوات المستحوذين على السلطة السياسية.

---

[1] زيادة، رضوان، جودت، (**النهضة المستحيلة، قراءة الماضي بعيون الحاضر، أبو يعرب المرزوقي**)، https://docs.google.com/viewerng/viewer?url=https://hekmah، نسخة الكترونية، ص322.

ويري **المفكر التونسي** أن الخروج من "**المأزق التاريخي لن يكون بغير الدين ليس بما هو وسيلة سياسية وإنما بكونه دعوة متعالية لعلاج مسائل الإنسان عامة**". حيث إنَّ الإسلام لم يكن مجرد عقيدة وحَّدت العرب والمسلمين، بل نظرية في الوجود والقيم، هدفها حماية الإنسان عن طريق الوحدة والقوة اللّتين تعدَّان وسيلةً لتحقيق شروط النهضة فهما الوجود الرائد للحضارة العربية الإسلامية. فا**لمرزوقي** يندرج ضمن قائمة اللذين حاولوا استدعاء (الموروث الإسلامي) من خلال بعض النماذج الموجودة في الثقافة العربية الإسلامية فهم عبّروا عن استراتيجية دفاعية تطمح إلى إظهار عظمة التراث الإسلامي وريادته، ممّا ألزم العرب الوقوف مع الغرب دون الخضوع لتبعيته، وربما ذلك نوع من التحقيق الخفي لشكل من أشكال الانهزامية التي تعاني منها الذات العربية وشعورها بالإحباط أمام الغرب. الأمر الذي استدعى عملية إقصاء معرفي في نظر **المرزوقي** للعديد من النماذج العربية الإسلامية في العصر الوسيط ومحاولة ضمان استقلاليته الفكرية، لأجل تكريس دعوته في الأخذ بمناهج الإصلاح (التيمي) و(الخلدوني) دون غيرهما.

قدم **المرزوقي** مثالا عن الكيفية التي تقودنا إلى (الثقافة العجلة) على مآثر "**أمة من الأمم بسبب سلطان الموضة على نجوم الفكر فضلا عما يشوب ساحة الفكر من تقحم الطحالب، فيكفي أن نشير إلى السطحيات التي تقال عن علامة الإسلام ابن خلدون وفكره في المقدمة، ولعلنا نفعل بالنسبة إلى العملاق الذي تقدم عليه قصدت شيخ الإسلام ابن تيمية لأن ما حققه الثاني ثورة في نظرية العمل حققه الأول في نظرية النظر**"[1]، الأمر الذي خلق جدلا كبيرا على اعتبار أن **ابن خلدون** و**ابن تيمية**. كما أن **الفارابي، الغزالي** و**ابن رشد** من أعلام الفكر ولا يمكن اعتبارهم أنموذجا أو حلاً أو مصدر الإخفاق أو، بل هم أصحاب النصوص التي تحتاج إلى من يشتغل عليها وهنا اختار **المرزوقي** الأنموذجين السابقين واستحضارهما بشكل يعكس أفضليتهما على الفكريين الغربي وكذا العربي المعاصر وهو بذلك يقع في فك الاختزال والتبسيط عن طريق عقد جملة من المقارنات التي تفتقد إلى تحقيق التناسب في

[1] المرزوقي، أبو يعرب، (**فكر علامة الإسلام ابن خلدون في عشر مسائل**)، الوعي العربي بقضايا الأمة، https://abouyaarebmarzouki.wordpress.com، تاريخ الزيارة 2020/08/08 في 2:17.

الشروط الاجتماعية والاقتصادية عند عقد المقارنة إلا "**أن المرزوقي دأب على ذلك منذ كتابه إصلاح العقل وحتى في كتابه وحدة الفكريين الديني والفلسفي ... رغم الانتقادات والملاحظات التي يتعرض لها في كتاباته**"[1].

1-النماذج العربية الناقدة لأطروحات المرزوقي:

تجدر بنا الإشارة إلى أهم النماذج العربية المعاصرة التي اشتغلت على نقد أطروحات **المرزوقي** ومن أبرزها: **رضوان زيادة، هاني إدريس، زكي نجيب محمود**، وغيرهم. إنّ **المرزوقي** مارس النقد من خلال مشروعه في أغلب "**أعمال المفكرين العرب كافة ما يستحق أن يسمى فلسفة بحق وحقيقة**"[2] لبلوغ الحكم ومشروعية ما بنى عليه انتقاداته للفكر العربي وهنا يبدأ التساؤل داخل البحث في تلك الانسدادات الفكرية التي طالبت أغلب الخطابات النقدية العربية المعاصرة، والتي تحاول أن تخلق نوعاً من التحدي الذي ما يزال (البعد التلفيقي) مغموراً في أغلب مشاريعه. إذ عاقر أصحاب تلك المشاريع الأيديولوجيا المحتوى التطبيقي لها المفاهيمي بحيث جعلوا منها مجالا لتصفية الحسابات الأيديولوجية فيما بينهم إذ "**تطرّق الحبابي للمفاهيم كما فعل العروي كما سيفعل الجابري كما سيفعل الخطيبي كما سيفعل طه عبد الرحمن وهكذا على الأقل في المغرب...لكن ماذا بعد؟** "[3]. هنالك جملة من النماذج التي نقدت بعضها البعض بغرض دحض (الاستقامة الأيديولوجية) ك**العروي** الليبرالي الذي يزف (التاريخانية) وفق المدرسة الماركسية، كمخرج للعرب من أزمتهم وكانت (الأيديولوجيا الألمانية) بمثابة الأنموذج المهيمن على التفكير، مما ولّد فكرة (الأيديولوجيا العربية) لدى **العروي**، أما **الجابري** نافح عن التراث كما هو بنكهته السلفية.

فنلاحظ من خلال ما تقدم أن النقد كان بارزا منذ القدم، فهو جزء لا يتجزأ من الإبداع الفلسفي. قد نسب **المرزوقي** معظم المنشغلين في الفلسفة العربية المعاصرة وهذا لتهافتهم على الأنموذج

---

[1]زيادة، رضوان، جودت، (**دور العامل الديني في نشأة التفكير الفلسفي**)، 2013/04/12، https://www.almustataqbal.com، تاريخ الزيارة 2020/08/08 في 2:41.

[2]ماضي، أحمد، (**هل ثمة فلسفة في الوطن العربي يمكن أن تنعت بأنها عربية؟**)، مجموعة مقالات، تنسيق، المصباحي، محمد، من **رهانات الفلسفة العربية المعاصرة**، مرجع سابق، ص390.

[3]هاني، إدريس، (**كتابات في الميزان، سؤال الاستقامة**)، 2015/10/05، المقالات، https://www.kitabat.info/print.php?id=68202، تاريخ الزيارة 2020/08/08 في 3:01.

الغربي ولابد من الوقوف عن النقد الذي وجه للطرح الفلسفي لدى **المرزوقي**، وينبغي أن نركز على المنهج بحكم أنَّ **المرزوقي** من المفكرين الذين اعتمدوا على آليات الواقع المعرفي والديني داخل الثقافة العربية الإسلامية وقف مناهج متباينة والتي بدأت بالمنهج الصوري الذي حرص فيه على إنشاء علاقات منطقية تمتاز بالاتساق بين المفاهيم المطروحة مرورا بالمنهج البنيوي. فمن حيث الشكل، يركز في العديد من المحطات على محاولة إنشاء بنية كلية للموضوع الذي هو محل البحث، ليصل إلى أحفريات المنهج الأركيولوجي الفوكوي الذي يستعمله للربط بين دراسة التراث العربي الإسلامي وعلاقته بالمجال المعرفي، ليجد نفسه في المنحى الذي سار عليه **فوكو** من خلال دراسته للتاريخ الأوروبي، وذلك ما جعل انطلاقة **المرزوقي** الفكرية جزءا من تلك الخطابات النقدية التي ارتحل إليها أثر الفكر الغربي عن طريق تهافت أغلبها على مناهج الغرب الأوروبي واتباع نفس سبله ومقولاته. هنا يصرح **أبو يعرب** لن يطيل الكلام في عوائق الإبداع الواهية والتي يكثر الكلام عليها في "**خطاب الأصوليين المتصارعتين على الساحة الثقافية الخالية من الإبداع الفلسفي في ربوعنا فكلها تبدو لي ناتجة عن خلل منطقي في الفكر العربي الحديث، خلل قلب المشروط فجعله شرطا ليفسر ضمور الإبداع**"[1] مما ينفي استقلالية العطاء الإبداعي والتميز عن باقي رواد الفكر العربي المعاصر. هذا أدى إلى تقديم **المرزوقي** اهتماماتٍ، لكل منها وجاهتها وشرعيتها داخل الساحة العربية، وهو ما جعله يفرض نفسه بين منتقديه بالاعتراف له العمل الجاد ولعل من أبرزهم الناقد **علي حرب** الذي يصرح أيضا، أنه لا يريد أن يظلم **المرزوقي** بالرغم من "**عدوانيته سواء تجاهي أو تجاه غيري من المشتغلين في الحقل الفلسفي، فأنا أغبطه على ما يتملك من موهبة نظرية وثقافة فلسفية واسعة لا تعرقلهما سوى أصوليته الحنفية بالرغم من مهاجمته للأصولية**"[2].

أما من ناحية المضمون، فإنَّ العقل الذي عرف في الأوساط العربية اشتهر بنزعته النقدية الحادة وكذا مسائلته للفكر العربي ومفكريه وهذا ما يسهل علينا اكتشاف بعض المنزلقات

[1] المرزوقي، أبو يعرب، **(كيف نفهم تعطل الابداع في الفلسفة العربية)**، الملتقى الفكري للإبداع، 2008/11/08، http://almultaka.org/site.php?id=686، تاريخ الزيارة 2020/08/08 في 9:58.
[2] حرب، علي، **هكذا أقرأ ما بعد التفكيك**، المؤسسة العربية للنشر والتوزيع، 2005، ص71.

الفكرية التي وقع فيها **المرزوقي** سواء عن وعي منه أو غير ذلك، بحيث وقع في إشكال عظيم وعندما زعم أن علم الكلام هو "**أهم سبب أدى إلى التخلف عند العرب والمسلمين منذ نشأته وإلى هذا الزمان، فبهذا يكون قد وقع في ذم علم صرح أكابر العلماء أنه علم أصول الدين، واشتغل فيه علماء الأمة الإسلامية**"[1]. إضافة إلى عديد تلك الانتقادات النابعة عن أحكام ذاتية أو موضوعية، فالأكيد في المسألة أن عصرنا اليوم هو عصر التعقيدات على مختلف الأصعدة لا سيما الثقافية منها وهذا ما يستدعي إعادة النظر في تلك المهمة التي وكلت إلى الفيلسوف باعتبارها لا تنفك عن غاية الفلسفة ذاتها من حيث اكتسابُها مجالاً واسعاً وقدرةً على التوضيح المنطقي للتفكير وليست الفلسفة مذهبا أو عقيدة، هي ممارسة ونشاط بحيث "**لا تكمن نتيجتها في عدد من القضايا الفلسفية بل إنَّ القضايا في الفلسفة تصبح واضحة، والفلسفة غايتها أن تجعلها محددة تحديدا متنا، إذ بدون ذلك تكون هذه الأفكار غامضة وضبابية**"[2]، وما يلاحظ أنَّه في هذا المجال قد ابتعد **المرزوقي** عن جدوى الخطاب المنطقي الذي استند إلى منهجه من قبل وتركيزه على تفخيم مفردات الصيغ المستعملة في النص والحقيقة أن تعبيرات الركيكة التي يستعملها لتكلفه المصطلحات التي لا حاجة له بها في حين يأتي إلى المصطلحات المستعملة بالعقل والتي يتخبط فيها، مما يدل على أنَّه "**لا يحسن ضبط معناها كما وصفت له، وهذا أول درس من دروس علم المنطق القديم، ضبط التعريفات وضبط المفاهيم، فهو لم يحققه بعد وأنى له أن يحقق ذلك وهو يقول بالسيلان في كل شيء والتغير الدائم لكل شيء**"[3].

ويشير **سعيد فودة** أحد المفكرين الإسلاميين الذين انتقدهم **المرزوقي**، ويعتبر ذلك جزءاً من الردود على انتقادات له من ذلك قول **المرزوقي** "**إنِّي أعجب ممن يريد أن يناقش ابن تيمية بحسن نية وممن تنسب إليه دراية بالمنطق حتى لو اقتصرنا على المنطق القديم فضلا عن**

---

[1] فودة، سعيد، (**طليعة الرد على مقالة المرزوقي "النكوص الى عقلية الفرق الكلامية"**)، الملتقى الفكري للإبداع، 2008/06/22، http://almultaka.org/site.php?id=606&idC=7&idSC=، تاريخ الزيارة 2020/08/09 في 11:39.

[2] بلعقرور، عبد الرزاق، **السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح**، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، (ط1)، 2010، ص98.

[3] فودة، سعيد، (**الكشف والبيان عن أغلاط أبي يعرب المرزوقي في بعض قضايا الفكر الاسلامي**)، منشورات الأصلين، الطبعة الالكترونية الأولى، 2015، aslein.net@gmail.com، ص94.

معاندة ابن تيمية فيما سعى إليه من تطويره، أي يقول أقوالا من جنس ما ورد في مناقشة هذا النص"[1] إذ أنه بالرغم من الثراء المفاهيمي الذي أبداه **المرزوقي** والقائم على تشبعه بالفكر الديني والفلسفة الغربية إلا أنه يستعير مفاهيمَ وألفاظاً من فلسفات متعددة ومختلفة تعددت فيها التوجهات، حيث يستفيد منها لهدف توظيفه في التخيل للقراء وإيهامهم بأنه يستدل ويبرهن، لكن مبتغى ما يقوم به هو "**أنه ينقل ويقص فيستعين بوسيلة معارضة الرأي برأي غيره، ويكتفي بمجرد هذه الوسيلة فيعتبرها كافية للوصول إلى هدفه من اثبات رأي معارضه لمجرد وجود من يعارضه**"[2]، ويعتبر هذا نوع من أنواع السفسطة القائمة على الدور على نحو المغالطة من جهة أخرى، ما يجعل أغلب نصوصه تفتقر لسمة الربط بين الأفكار التي تركت أثراً بشكل أو بغيره على المقروئية السليمة لمقولاته وقللت من قيمة التوازن المنهجي للخطاب المعرفي لديه. رغم ما سجل عنه من جدية من خلال الرؤية الراهنة التي قدمها من خلال مشروعه والتي يستحيل لنا أن ننكرها إضافة إلى نشاطه البارز في مجال التأليف والكتابة في الوسط الثقافي العربي وكذا اقتحامه في مجال الترجمة بقوة، وقد غلبت عليه تلك الألفاظ الكبيرة والمصطلحات التي تصيب القارئ العادي بالانبهار ممَّا يصعب علينا فهم مقصده منها ويولد له ضعفا ويتراجع عن نقد النص فيصفه بالنص العظيم لكونه "**استعصى عليه فهمه، وفات هذا القارئ المسكين أن المشكلة في النص مع بعضها بحاجة لتفكيك وإرجاع المفاهيم إلى أصلها بصفة سهلة وواقعية ومرتبة**"[3]. وخاصة فيما يتعلق بالمسائل التي تسمى بعلم (أصول الدين) أو (علم التوحيد)، أو (علم الكلام)، أو غير ذلك من الأسماء التي اشتهر بها وكان أمرا ضروريا كضرورة ظهور علم خاص بالفقه العملي، و(علم القراءات) و(علم التاريخ) و(علم النحو) و(علم أصول الفقه) وغيرها. ووقع **المرزوقي** في الخلط بين علم الكلام الذي عرف عند أهل السنة مثل الماتريدية والأشعري، ومن تبعهما ومشى على طريقتها من علماء الأمة **كالباقلاني، الجويني، ابن فورك، الغزالي** و**الرازي**...الخ. وبين علم الكلام الخاص بكل فرقة

---

[1] المرزوقي، أبو يعرب، (**الأستاذ سعيد فودة والنكوص الى عقلية الفرق الكلامية**)، 2010/12/02، http://alforssan.Wrodpress.com، تاريخ الزيارة 2020/08/09 في 12:41.

[2] فودة، سعيد، (**الكشف والبيان عن أغلاط أبي يعرب المرزوقي في بعض قضايا الفكر الإسلامي**)، مرجع سابق، ص320.

[3] شحرور، محمد، (**قراءة نقدية سريعة لمقال د. أبو يعرب المرزوقي**)، مراجعات، 2015/01/03، https://www.facebook.com، تاريخ الزيارة 2020/08/09 في 5:27.

من فرق الإسلاميين مثل المعتزلة، والإباضية، والزيدية، الشيعة، والكرامية والمجسمة ونحوهم ليعم بذلك الخلفاء والسلاطين الذين حاولوا دعم هذه التوجهات والدول الإسلامية والتي قام **المرزوقي** بذمهم واعتبرهم سبب تخلف الأمة.

وقد اعتبر أن **الغزالي** أحد أسباب التخلف الحاصل للأمة، ويتجلى ذلك في كونه–**المرزوقي**– "**قد اختلط عليه الأمر من بعض عبارات ذكرها الغزالي في كتابه (المنقذ من الضلال) تدلُّ على أن علم الكلام لا يبلغه مقصوده، فظن أن هذا دال على ذمه لها العلم على سبيل الكلية**"[1] مما أوقعه في فخ التعميم، والذي يمنعه من الوصول إلى حقيقة بشكل أكثر دقة وموضوعية ليهاجم بذلك ويحتقر من شأن أهله وهم من هم في العلم. ربما هذا الموقف الذي اتخذه لنفسه في حين سرعان ما ينكشف سببه عندما يصدر أحكاما لا علاقة لها بالموضوعية العلمية وهنا يتضح أن "**سبب كراهية أبي يعرب لعلم الكلام ألا وهو جهله به**"[2] ألا أن أهميته جعلته يسقط في إشكال سيتعصي حله، كما أنه زعم أن كل من **ابن خلدون** و**ابن تيمية** فوق الفرق الإسلامية، حيث يؤكد على ضرورة استحضارهما والرهان عليهما دون سواهما لما يشكلان من ثورة فكرية في العصر الوسيط والتي ما تزال آثارهما بحاجة إلى تجديد بهدف فك أزمات الواقع الراهن. إذ أصحاب مشاريع نظرية وعملية تقود إلى النهضة على حسب تصوره "**فلو كانا منتميين إلى أفكار سابقة لهما، كالأشاعرة بالنسبة لابن خلدون، ولغيرهم كما في شأن ابن تيمية، لتهافت حكم الكاتب السابق بكون علم الكلام كله سبب التخلف منذ نشأته وإلى هذا الزمان**"[3]، غير أن استحضارهما بشكل دائم من الأمور التي جعلته يقع في الاختزال والتبسيط بفعل عقد مقارنات التي تفتقد لتحقيق تناسب مع الشروط الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. إلا أنَّ **المرزوقي** دأب على ذلك في أعماله التي سعى فيها على تحقيق مبتغاه بالرغم من كل الانتقادات التي وجهت له "**فهل في ذلك شعور عميق بعدم جدوى النقد**

[1]فودة، سعيد، (**طليعة الرد على مقالة المرزوقي "النكوص الى عقلية الفرق الكلامية"**)، موقع سابق.
[2]حمادي، نزار، (**أباطيل أبو يعرب المرزوقي**)، 2011/09/18، histoirphilo.yoo7.com. /t1078، تاريخ الزيارة 2020/08/09 في 7:35.
[3]فودة، سعيد، (**طليعة الرد على مقالة المرزوقي "النكوص الى عقلية الفرق الكلامية"**)، موقع سابق.

وسطحيته كما اتهمه باستمرار؟ أم أنه رغبة من الكاتب نفسه على تغيير ما ابتدأه أو على الأقل إعادة النظر فيما اختطه سابقا؟"[1].

مما جعل أغلب نصوصه تصنف ضمن القراءات التي تعبرها **علي الحرب** ليست لها علاقة بالفلسفة أصلا باعتبار أن **ابن خلدون** الذي قد تحدث عن معاطب الفلسفة كان يعتبر أن الشريعة لا الفلسفة هي التي توقفنا على معنى الوجود وغايات الأفعال في حين أنَّ الدكتورَ **أبَا يَعْرِبَ** يقول نقيض ذلك في آن واحد إذ يبحث عن "**حل لمشكلة العقل العملي لدى ابن خلدون فيما هو يهتم الفلاسفة وعلماء الكلام القدامى والمحدثين بالمنزع الوضعي والفهم السطحي. الأمر الذي حال برأيه دون معالجة مسألة العلاقة بين الدين والفلسفة"[2]**، إلا أنَّ **علي حرب** ألَّف ملحمة في نقد التخبط العربي وهجا بشقاوة أيديولوجيا الحداثة ونزع نزوعا فوضويا نحو ما بعد الحداثة. وما يعرف من خلال قراءات حول نصوص **المرزوقي** أنه قد اشتغل على منطق **أرسطو**، إذ لم يجاهل ما أقره في هذا المجال، بعد زعمه أن القضية الشخصية التي لا يصح أن تكون إحدى مقدمات القياس لأنها ليست بكلية ولا جزئية وهو يعتبر وهما عند إضافة إلى أنه قد وقع في تجاوزات عديدة، رغم "**أن المحمول قد يثبت قبل الموضوع وقد يبقى مع عدم لموضوع مع أنه يعلم أنه موضوع، إلا أنه موضوع محمول حمل عليه وغيرها، فهو يخلط في الاعتبارات والجهات التي ذكرها مناطقة الإسلام، لذلك هو لم ينتبه إلى الخلط الحاصل عنده"[3]**. ولعل أهم ما طمح إليه **المرزوقي** في مشروعه هو الإصلاح الذي اعتمده في توضيح منزلته بين (الاسمية) و(الواقعية) وهذا ما يتعلق بمسألة وجوده وما يتفرع عن مسائل التصور والتصديق في علم المنطق وهذا لما له من تأثير على نتائج المشروع الذي ابتدأه بالاعتماد على توظيف نقدي للعقل منذ العصر الوسيط وصولا إلى الفكر العربي المعاصر. فالحوار السوي بين الحضارات القائم على الأفق (الجمعي النسبي) والأفق (الكلي المطلق)، والتي رأى من خلالها أساسا لفض النزاعات الصدامية أو الصيغ الحلولية "**التي من**

---

[1]زيادة، رضوان، جودت، (**دور العامل الديني في نشأة التفكير الفلسفي**)، موقع سابق.
[2]حرب، علي، **هكذا أقرأ ما بعد التفكيك**، مرجع سابق، ص 69.
[3]فودة، سعيد، (**الكشف والبيان في أغاليط أبي يعرب المرزوقي**)، مرجع سابق، ص14.

شأنها أن تؤدي إلى الحوار غير السوي محددا شكل الأفق الواجب وهو ما أسماه بالحوار الشهودي الذي مفاده أن يتعالى فيه الأفق الجمعي، وهو الشكل الذي يقابل الصيغتين الحلوليتين والوجوديتين"[1].

والمثير للجدل أنَّ **المرزوقي** رغم اعتلاله مناصب سياسية تكون الحاجة للعمل على صعيد أوفر ظل مبدعا لتلك التقويمات النظرية، التي تستند على التفكير الذي يحمل الشمول والإيجاب للوصول إلى الحكم الصحيح في طرح وسائل التغيير والإصلاح الناجعة. إذ أنه إذا كان فعل الاستشكال مهمة أساسية لدى الفيلسوف لالتزامه الطابع النقدي الذي سعى من خلاله إبراز أهم المفارقات والتناقضات الكائنة من حوله، فإنَّ الوقوف على حلِّه ومحاولة استثماره عمليا بات ضرورة لا خيار فيها في ظل ما يشهده العالم العربي من أزمات راهنة ورؤى مختلفة حوله. فبعيدا عن الخلاف بين كل من **حنفي** و**المرزوقي** إلاَّ أننا نجد **طه عبد الرحمان** الذي اشتد الصراع بينهما وينظر **إدريس هاني** إلى كون هذا الصراع "**عبثا... لا توجد استقامة أيديولوجيا...ثمة ولدنة إن أحسنا الظن...بل ثمة ضرب من الحماقة**"[2] ليصبح (الفرسان التيميون الثلاثة) –كما يطلق عليهم **هاني إدريس–الجابري** و**طه** و**المرزوقي** إلى حدّ القطيعة بينما كلّهم ينهلون من منبع **ابن تيمية**، إذ يجعل **طه عبد الرحمن** "**من ابن تيمية الذي هو بمثابة كبير هدّامي الصناعة المنطقية، كبير المنطقيين**"[3]. بعيدا عن هذا، فقد اشتغل **المرزوقي** في مجال السياسة الذي لم يفقده ما دأب عليه من نقد لمختلف الاتجاهات المتواجدة على الساحة، هذا ما أقحمه في خلافات لا نهاية لها إذ أنه انبرى لانتقاد من حكم عليهم بالعمالة للنظام السابق ليدافع عمَّن يتجاهل عمالة الأنظمة الراهنة رغم اعترافه بكرهه لهم، فيما أطلق عليه نزعة التعري أو التجرد ولكن ما يُلْحَظُ عليه أنَّه "**يحتج بالأصالة التجذر، ولا نجد عنده نقدا إلاَّ فيما كان من الشعارات الجوفاء التي يلوم خصومه في عدم التحلي بها**"[4].

---

[1] إدريس، هاني، (**حوار الحضارات بين اللوي الى السؤال الكيفي**)، مناقشة لأوراق ندوة، كيف ندخل سنة حوار الحضارات، 2000/11/22، دمشق، www.kalema.net/v1/?rpt، تاريخ الزيارة 2020/08/09 في 10:02.

[2] هاني، إدريس، (**كتابات في الميزان، سؤال الاستقامة**)، موقع سابق.

[3] الموقع نفسه.

[4] فرحان، عثمان، (**تهافت الفيلسوف أو الرد على أبي يعرب المرزوقي في مهاجمته عبد المجيد شرقي**)، 2015/12/07، www.medina-news.com/?p=13988، تاريخ الزيارة 2020/08/09 في 7:55.

ذهب **المرزوقي** إلى اتهام بعض الإسلاميين السياسيين، وتوجه باللوم عليهم، فاعتبرهم "**ما يزالون خائفين وقابلين بالموقف الدفاعي والقيام بـ"التسريب تيز" الفكري من خلال التنصل من مرجعياتهم لترضية عملاء الاستبداد والفساد والاستعمار**"[1]. يصرح قائلاً أنَّه يمقت أهله من (الاسلاموية) في التخلي المتدرج عن نسبهم المرجعي حتى يرضوا هذه الحثالة من العائشين على فتات موائد النظام السابق، وهو ما اعتبره انسياقا تاما لفكرة ليس فيها من الفلسفة إلاَّ التهافت وذلك هو "**اللخبطة الدغماتية عندما يدافع عن وطنية من صرح بمقته لهم حين اضطروا إلى مغادرة الحكم بعلة الحمية على البلاد**"[2]. وقد جاء نص **المرزوقي** كما يلي: "**بلغت الوقاحة بحريم ابن علي أن يعودوا تحت شعار "المثقفين" لتحديد معايير الولاء لتونس فيضعوا شروط الحق في اختيار الأحزاب لمرجعياتها**"[3]، هذا مردُّه إلى علتين كانتا سبباً في تشجيعهم على ذلك، الأولى هي التسليم على أنَّهم مثقفون فعلا، كونهم يمثلون الحداثة وفكر الدولة بالرغم من أنَّهم ينتمون إلى عملاء النظام السابق، أما العلة الثانية تجلَّت في التخلص النهائي للإسلاميين من الموقف الدفاعي، فكلهم كانوا خدما للنظام بالأفعال ومعارضين له بالأقوال وأغلبهم طبَّالة. إنَّ الكفاءات المعرفية المتباينة التي ميزت **المرزوقي** في ساحة العالم العربي لا يمكننا القول تحت ضوئها أنها ميزته بشكل دقيق أو صورة عامة في نظر الفلاسفة أو الباحثين، حيث كان في عديد المرات يوجه نقدا لاذعاً، لا يراعي من خلاله خطورة مواقفه. إذ لم يعمل على مراجعة آرائه أو تهذيب عباراته. الأمر الذي أوقعه في مطبَّات فكرية وسياسية حين "**كتب رسائل مفتوحة على عمر وموسى والى نصر الله وتحاور مع محافظة جديدة رجاء بن سلامة لكن الطبع لم يتغير ولم تفارقه أبدا تقنيته في تصغير الآخرين**"[4]، وحقده على كل من تفلسف أو أسهم في انتاج وترويج ثقافة دنيوية علمانية خارج إطار الدين، مؤكِّداً على أنه من المفروض أن يعكس الإسلامي منطق المناظرة والحجاج إذا كان واثقا من نفسه

---

[1] المرزوقي، أبو يعرب، (**أبو يعرب المرزوقي يهاجم المفكر عبد المجيد الشرفي ويلوم على الاسلاميين القيام بـ"ستريب تيز" فكري!**)، جريدة الجمهورية، 2015/12/05، http://www.jomhouria.com/art44268، تاريخ الزيارة 2020/08/10 في8:16.

[2] فرحان، عثمان، (**تهافت الفيلسوف أو الرد على أبي يعرب المرزوقي في مهاجمته عبد المجيد شرقي**)، موقع سابق.

[3] المرزوقي، أبو يعرب، (**أبو يعرب المرزوقي يهاجم المفكر عبد المجيد الشرفي ويلوم على الاسلاميين القيام بـ "ستريب تيز" فكري!**)، موقع سابق.

[4] فرحان، عثمان، (**تهافت الفيلسوف أو الرد على أبي يعرب المرزوقي في مهاجمته عبد المجيد شرقي**)، موقع سابق.

وخاصة بعد الثورة، إذ أصبح الشعب قادرا على التعبير عن إرادته، فهو يمثِّل الحاضنة الوحيدة للقوى السياسية المعبرة عنه، مما يجعله يقرُّ أنَّ هؤلاء (المتنمرين) و(الانقلابيين) المتحالفين مع الاستبداد والفساد لا وزن لهم ويصفهم بأدعياء الحداثة والمدنية، معتبراً إيَّاهم "**بقايا متردم الفكر الشيوعي الفاشي والستالينية التي لا تؤمن لا بالدولة المدنية ولا بالحكم الديمقراطي بل هي تؤمن بالاستئصال المعتمد ليس حتى على قوة الدولة بل على التدخل الاستعماري**"[1]. **فهل هذه النظرة التي رافقت المرزوقي هي (نظرة ترنسنتالية ألمانية) بعيون عربية جديدة قد اكتسبها من خلال تأثره بكانط وهيجل وغيرهما؟ أم تعتبر إستراتيجية مغايرة للتمييز والشهرة؟ أم هي جزء من قصة إيديولوجية عربية فرضت نفسها على المعاصرين العرب؟** فكانت سببا في الصراع الفكري القائم في اللحظة الراهنة، الذي شكَّل أزمةً عارمة داخل الفكر العربي المعاصر.

2-المرزوقي والتصنيف الأيديولوجي:

لابد من الإشارة إلى أنَّ المجتمعات العربية والإسلامية في حاجة أيديولوجية في الفترة الأخيرة، وذلك يدل على قيمة انتهازية داخلية وخارجية في قلب الصراعات التي تواجهها من كل جانب. لتصبح بذلك القيمة الوظيفية لما يسمى بالأيديولوجيا تزداد كلما ازداد الضغط الذي يجبرُ المسلمين اعتمادَهُمْ "**على التركيبات الأيديولوجية، إنَّ العجز عن مواجهة الحقائق كما قال مانهايم يلد أيديولوجية خاصة به**"[2]. في حين اعتمد **المرزوقي** على استرجاع الأنموذج (التيمي الخلدوني) والتأسيس لمرحلة عقلية مهمة في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية، من خلال عقلية كل منهما التي ترتكز على الإصلاحية لفك أزمات العصر الحالي إذ على "**الإنسان المسلم أن يفكر بعقله ولا يدع أفلاطون وأرسطو أو أفلوطين يفكر له**"[3]، ورغم التحديات التي سعى إليها في سبيل اثبات رؤيته ورهانه على الفكر الوسيط الإسلامي ورده على منتقديه الذين

---

[1] المرزوقي، أبو يعرب، (**أبو يعرب المرزوقي يهاجم المفكر عبد المجيد الشرفي ويلوم على الاسلاميين القيام بـ "ستريب تيز" فكري!**)، موقع سابق.

[2] شرابي، هشام، **المثقفون العرب والغرب**، مرجع سابق، ص52.

[3] ماضي، محمود، **جذور علم الاستغراب، وقفة مع الرد على المنطقيين لابن تيمية**، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، (ط1)، 1996، ص6.

اتهموه بالرجعية والتشدد إلا أنه أكد عكس ذلك، لأن الاستبداد لا يشمل فقط الأفكار بل يشمل الإنتاج المادي إذ يكون الإبداع تابعا للسلطة التي تتراجع في آمال الإنسان على استثماره لتلك الثروة التي ينتجها عن طريق عمله. كما يشير **المرزوقي** إلى الحدة التي تكتنف أغلب مؤلفاته ويرجع ذلك لكون أن أهم مصنفات **ابن تيمية** في الردود على علماء كبار مثل **الرازي** و**ابن المطهر** بحيث أنَّ نقده بالأساس يبدأ أكاديميا ثم يتحول إلى نقد تاريخي، ويرجع تلك الحدة إلى ظرف العصيب الذي عاشه **ابن تيمية** في ظل الأوضاع العربية ورأى **المرزوقي** أن الفتاوى التي كتبها **ابن تيمية** في ظروف عصيبة قد استغلت من قبل البعض، مؤكداً أنَّ فكر **ابن تيمية** وأثره داخل الفكر الإسلامي وعن "**استعانة الجماعات الإسلامية بأقواله، رأى المرزوقي أن ابن تيمية كان ينفي أن يكون فعل الإنسان يخضع لآلية عمياء، مثبتًا المسؤولية والتكليف والحرية للإنسان، كما علل ميل ابن تيمية للحل المعتزلي، بأن المفكر الإسلامي الشهير كان يريد أن يثبت حريةً حقيقية لأن الحرية أساس التكليف**"[1].

ظلت نظرة البعض إلى ما قدَّمه **أبو يعرب** تميل نوعا ما إلى (التصنيف الأيديولوجي)، الذي يقوم على نظرة تقليدية جامدة، خلافاً لرؤية **ابن تيمية** للعالم التي لم تتمتع بتماسك ذاتي كاف وامتاز فكره بالغموض، ويرجع سبب ذلك إلى تعرضه لقضايا فلسفية عويصة تعكس معرفته للتراث الفلسفي السابق عليه والتي لم تكن على أسس منطقية واضحة وصلبة وهنا لا يقتصر الأمر على مناقشة "**تلك القضايا فحسب بل في تبنيه هو لقضايا فلسفية معقدة يريد تأسيسها وتقديمها كبديل عن الخطابات العقلانية السابقة عليه**"[2]. بغض النظر عن نقاط الاختلاف الموجودة بين فكر **ابن تيمية** وكذا توجهاته الفكرية الدينية إلا أنَّ **المفكر التونسي** اعتبره من أقام النهضة وزعم أن تلك الأسس النظرية التي بناها المفكر الإسلامي "**ولو كان يبينها بلا قصد ولم يستطع لعوامل عديدة أن يكمل مشروعه النهضوي الثوري لأسباب معينة عنده**"[3].

---

[1] المرزوقي، أبو يعرب، (**ابن تيمية ليس مرجعية للتشدد، والحرية أساس التكليف**)، مجلة عرب، 2011/04/30، https://www.arab48.com، تاريخ الزيارة 2020/08/11 في 11:12.

[2] أجهر، عبد الحكيم، **ابن تيمية واستئناف القول الفلسفي في الإسلام**، المركز الثقافي العربي، (ط1)، بيروت، 2004، ص-ص 26/13.

[3] فودة، سعيد، (**الدين والفلسفة، هل ثمة تناقض؟**)، موقع سابق، ص32.

إضافة إلى **ابن تيمية**، نجد **ابن خلدون** وهما–في نظر **المرزوقي**–المأخذان الضروريان اللَّذان لا بد من الالتفات إليهما عند التوجه لبناء الأمة والفكر الإسلامي بناء نهضويا بحيث أن المسلمين شاركوا في التراث الإنساني من خلال مناقشاتهم للتراث السابق عليهم "**لدى اليونان، والفرس، والأمم التي تقدمت عليهم، نافيا أن يكون للمسلمين اليوم مشاركة في الإبداع العلمي**"[1]، لأنهم مستهلكين في المجال التكنولوجي أكثر من كونهم مبدعين وأدى ذلك إلى وجود خلل داخل المنظومة التربوية عندهم، منعهم المشاركَةَ في الإبداع الإنساني والعلمي وحلت انتكاسة لديهم حينما تجاهلوا أصول كل من **ابن تيمية** و**ابن خلدون** ومحو تعاليمهم، لكونها قد استمرت في أذهان وعقول بعض المؤثرين داخل المجتمع الإسلامي ليصبح بذلك عائقا للنهضة، دافعا بـ**المرزوقي** إلى الهجوم على أغلب المذاهب الإسلامية، وبالخصوص المعتزلة والشيعة والأشعرية بحسب (التصنيف الروحي) لها وقد أكد على ضرورة التقابل الاختزالي داخل مشروعه بين الإنسان (الواقعي) و(الاسمي) ويعتبر الأول منهما ساذج لكونه يرجع (الكلي) إلى أن وجوده مستقل بذاته ويدعو إلى محاربته وتدميره. إنَّ التمييز الذي أقامه بين (الواقعية الاسمية) ومدى انعكاسهما على الفلسفة العربية الإسلامية وكذا محاولة بعث الشرط الوجودي للمعرفة، من خلال إعادة النظر في (مسألة الكلي) والذي يعتبره درجة من درجات التعيين الذهني للحقيقة. رغم ما يبدو فيه الطرح من موضوعية وبالتالي لا يتورع **المرزوقي** عن النهل بإتباع طريق الماضي الفقهي المجيد وكذا استمداد كل ما يحتاجه للسطو على معاقل المنطق والعقل والعلم اليوناني وتحطيمها. ويرى اغلبهم أن **المرزوقي** قد صبَّ توجهاتٍ فكريةً مليئةً بالتناقضات دفعت بهم إلى الهجوم على أسلوبه الذي خلف إشكالاتٍ عنيفةً داخل المنظومة الفكرية التي يسعى إلى إرساء قواعدها والتي لم تتحقق بعد، فراح مُقْحِماً نفسه في "**إشكاليات عديدة بحيث يصير من الصعب على المسلمين ذوي الاتجاهات الراسخة أن يقبلوه، وبالطبع فإنَّ العلمانيين ومن يسمون نفسهم بالتنويريين لن يلقبوه على صورته**

[1] حوار تركي الدخيل مع الدكتور أبو يعرب المرزوقي، في برنامج **(إضاءات)**، على قناة العربية، 2011/05/15، https://www.youtube.com/watch?v=o8vv_oHt3ZE، تاريخ المشاهدة 2020/08/11 في 11:15.

الحالية"[1] وإنَّ جملة المجادلات وكذا المناظرات بين أرباب الفكر و**المرزوقي** لم تكن تحدد الوعي الدقيق بطبيعة المجال الذي يتحرك داخله.

نجد أنَّ الأيديولوجيا شكلت في الفكر العربي المعاصر غطاء فكريا، يصعب من خلاله تقديم معطياتٍ عمليةٍ موضوعيةٍ كونها تخلقُ إشكالية الفكر الإنساني وتعد في بعض الأحيان ضرورة لدى العرب عن طريق استخدامها كأداة من أدوات تغيير الواقع لأجل النهوض به وفي أغلب الأحيان تصبح "**عائقا من عوائق التقدم عندما تستخدم كمنظومة من الأفكار العقائدية الدوغمائية والبنى التقليدية. التي لم تواكب عملية التقدم القائم**"[2] وعليه ما يمكن استخلاصه أنَّها فنٌّ الدفاع عن المصلحة والحديث عمَّا يسمى (نهاية الأيديولوجيا) يصبح طرحاً غير صحيح بني على مغالطة في فهم وظيفة الأيديولوجيا ممَّا إلى غياب التجانس في قلب الفضاء الفكر العربي. وطغى هذا (الجانب الأيديولوجي) في الفكر العربي المعاصر على (الجانب الابستمولوجي) حتى ظل الواقع العربي وتاريخه المعاصر، تاريخ انتكاسات في مختلف النواحي و"**أصبحت الثقافة العربية الراهنة، هي أيديولوجية أكثر مما هي معرفية، وأن الأدبيات الأيديولوجيا المسيسة أو ذات الطابع الصحفي السريع تكاد تضغط كليا على الأدبيات العلمية والمعرفية**"[3] لتصبح بذلك المعادلة صعبة الأيديولوجيا والمعرفة في الخطاب العربي المعاصر. حيث كانت الأيديولوجيا توظف في الخطاب العربي على حساب المعرفة. الأمر الذي جعل (الصراع الأيديولوجي) لم يتطور بحسب متطلبات الواقع وحاجاته، إذ لم يواكبه في إنتاج المعرفة والبحث عن حلول مناسبة في الوقت الذي كان العالم ولا يزال يواصل مسيرة تقدمه ويتغير اتجاه أكثر اختزالية من الناحية الأيديولوجيا مما ترك جملة من المؤشرات الدَّالة على إخفاق كبير في الفكر العربي لتحقيق مشروعه الحضاري، أي إنجاز نهضته وتحقيق حلمة التاريخي.

---

[1] فودة، سعيد، (**الدين والفلسفة، هل ثمة تناقض؟**)، موقع سابق، ص45.

[2] فائدة، محمد عبد الله، الحاج طالب، (**الأيديولوجيا إشكالية الفكر العربي المعاصر**)، مذكرة ماجستير، جامعة الصنعاء، اليمن، 2012، نسخة الكترونية https://yemen-nic.info/db/studies/detail.php?ID=64320، تاريخ الزيارة 2020/08/11 في 2:23.

[3] الموقع نفسه.

إنَّ تعدد (الحضور الأيديولوجي) الذي جاء نتيجة صراعات تاريخية جعل المفكر العربي أمام تداخل بين الأنا وتبعية للآخر، الذي تستهلكه أشكال الأيديولوجيا في العالم العربي والتي بدورها تقوم على تحديد مهمة الأيديولوجي العربي في تطبيق "**أدوات جاهزة دون أن يمارس حولها حقه في المساءلة أو المساهمة في النقد الأيديولوجي خارج خضوعه لهذه التبعية الشاملة التي تبدأ من النظرية حتى تقنية الممارسة**"[1]. للخروج منها قد يكون بيد المثقف الذي يتطلب منه تحديد مسؤولية الذات والسعي نحو فتح آفاق التغيير عن طريق التشجيع على الروح النقدية والفكرية لتحرير العقل من أسر تلك المنظومة الأيديولوجية المنغلقة، ويطمح للوصول إلى عالم أفضل مما هو عليه واستدراك النهضة أكثر فاعلية والتي تختلف عن النهضة في زمن الماضي المشدود إليه باستمرار والمستقبل الذي نطمح إلى تحقيقه واستشرافه وما بينهما الذي هو حال الزمن الراهن لا يهمه كثيرا لأنه طارئ وعارض على الأمة العربية التي جعلها التاريخ حضارة إنسانية وكفيل بالمستقبل أن يخلق لها حضارة نفسها.

[1] هاني، إدريس، **(النقد المانهايمي العربي للأيديولوجيا)**، 2010/03/15، https://www.hespress.com/writers/19550.html، تاريخ الزيارة 2020/08/11 في 2:11.

خاتمـــــة

خاتمـــة:

عرفت المفاهيم في العالم العربي مجموعة من الاضطرابات التي قادت الفكر العربي المعاصر إلى انزلا قاتٍ خطيرة وخلل في نقل المفاهيم والمصطلحات إلى الساحة العربية. فأدى ذلك إلى اضطراب الذهنية العربية في منهجية التفكير، وقصور في الفكر الجدلي وطغيان العقلية المتخلفة التي يطغى عليها التسلط والقهر. لتصبح السيطرة الغربية مسيطرةً على كل التوجهات التي خلفت ضبابية لدى الإنسان المعاصر، حيث انتهت به إلى الصراع القوي المتنوع بين المتناقضات المحيطة به، القديم ضد الحديث والسلفية ضد الحداثة والفردية ضد الاجتماعية والمادية ضد الروحية والعلم ضد الدين والعاطفة ضد العقل، لتؤدي إلى الانكفاء والانطواء على الذات، والقلق من المستقبل لأن مصير العرب أفلت من أيديهم. إنَّ ما يمكن الوقوف عنده محاولة الاقتراب من مساءلة أزمة المفهوم في الفكر العربي المعاصر من خلال حوارات ضمنية للمشتغلين عليها داخل واقع الخطاب العربي المعاصر.

في الواقع إنَّ الحديث عن تفاقم الأزمات الحادة التي طالت الأمة على مستوياتها الفكرية والسياسية والاجتماعية... جعلها تعيش مند أكثر من قرنين في دوامة. الأمر الذي جعلها تستنجد بمن حولها دون أن تحرك ساكنا، وهذا ما تؤكده مراحل التأخر والتخلف السابقة. ولعل أنموذج دراستنا قد حاول الخروج بها نحو نهضة عربية معاصرة بالرجوع إلى القرون الوسطى، وتحديدا بالفلسفة الإسلامية التي برز فيها العديد من الفلاسفة واستعان بأبرزهما **ابن تيمية** و**ابن خلدون** ودمج بينهما ليعطي تصورا تاريخيا وبنيويا لتاريخ الفكر الإنساني الموحَّد بحيث جمع بين بعديه الديني والعقلي .

إنّ تطرق **المرزوقي** المزدوج في مشروعه لكل من **ابن تيمية** و**ابن خلدون** واعتبار الأخذ بهما إحدى سبل النهوض والانفتاح الكوني على مختلف المستويات داخل الثقافة العربية المعاصرة والتي قد تؤدي بطبيعة الحال إلى التشدد والتطرف بل هو تأكيد على ضرورة الاستعانة بهما، كونهما قد فهما واقعهما. ولعل ما دفعه إلى قراءة الفكر العربي هو ترويج **هيجل** لبعض الأطروحات الغربية والتي قلل خلالها من شأن الفكر، داخل الحضارة العربية الإسلامية وحاول

الدفاع عنها من خلال اثبات راهنة العصر الإسلامي الوسيط–كما سبقت الإشارة إليه. إنَّ في تحليلنا البسيط المتواضع لفكر **المرزوقي** طرأ إشكالٌ نصّه كالآتي: هل القراءات الفلسفية لتراث **ابن تيمية** و**ابن خلدون** موجهة فعلا لإثبات راهنة الفكر وعصرنته؟ أم مجرد محاولة لإسقاط هموم العصر وانشغالاته واستثمار فكريهما وتوظيفهما بطريقة لوى بها عنق الحقيقة؟

إنَّ الوضع الراهن يقودنا الى معرفة دقيقة بأشياء كثيرة تحيط بنا. الأمر الذي يدفعنا إلى إعادة صياغة وترتيب الأفكار والوقوف عند الهدف الأسمى للأمة، وكذا محاولة الأخذ بأسباب النهوض وفق مقاربات جادة مبرهن عليها من الواقع النظري والعلمي معا. فجملة المفاهيم التي تجعلنا نفهم العالم وكل ما يتعلق بحيثيات وجوده التي نواجه بها الصراعات الفكرية القائمة والتي تتطلب هي الأخرى معرفة الأشياء بمسمياتها لتصنيفها والتمييز بينها. ولعل إعادة النظر في العديد من القضايا بهدف تحليل مظاهر الأزمة التي أضحت الأمور فيها مجرد حلم تتوق فيه المجتمعات للوصول إلى أنموذج الحداثة التي تجاوزها الغرب اليوم فهناك العديد من النماذج التي يصعب تحقيقها في عالمنا العربي بسبب جملة من المعوقات والفتن والصراعات. فالمجتمعات العربية الراهنة لم تهتم بالمفاهيم الغربية على أكمل وجه، إنما حاولت بعثها في الوسط العربي دون استحضار تلك الأبعاد التي يشير إليها المفهوم وهذا ما يشعرنا باستصغار طموحات الأجيال التي تعيش في مرحلة انتقالية حرجة أدت إلى إصابة تركيبتها الاجتماعية، السياسية، الثقافية والنفسية باختلال التوازن الداخلي.

يعيش عالمنا العربي اليوم ضرباً من الحصر بين تشاؤم الواقع وتفاؤل الإرادة، فلا خيار لنا سوى رفع راية الاجتهاد مع التحدي وصناعة القرار مع نفض الغبار عن إمكاناتنا التي لم نستعملها بعد، وإنْ لم نكن أمة تبدع مفاهيمها فنحن مطالبون بالسعي على الأقل نحو المحاولة لتوليد مصطلحات تكون نابعة من أصالة الأمة العربية وذلك ما سعت إليه أغلب المشاريع الفكرية المعاصرة التي نقدت ومحصت وحاولت توليد المفهوم وإبعاده عن الأزمة لننهض كأمة عربية ونحدث ما أحدثه غيرنا. ونحاول أن نستقي الإبداع والانخراط بالتغيير نحو اتجاه التكيف الإيجابي مع معطيات العالم المعاصر وتحولاته، وكذا طرح مشاريع أخرى هادفة.

ختاماً يتعين علينا فتح جملة من التساؤلات التي نطمح من خلالها إلى معالجة الأزمات الفكرية في الفكر العربي المعاصر رغم المشاريع العربية المعاصرة التي بادرت إلى تحقيق نهضة فعلية سواء من خلال النماذج العربية الإسلامية أو بتتبع خطى النماذج الغربية.

- **القرآن الكريم**

- **<u>قائمة المصادر:</u>**

1-المرزوقي، أبو يعرب، **أشياء من النقد والترجمة**، جداول للنشر والتوزيع، لبنان، (ط1)، 2012.

2-المرزوقي، أبو يعرب، **اصلاح العقل في الفلسفة العربية: من واقعية أرسطو وأفلاطون الى اسمية ابن تيمية وابن خلدون**، من واقعية أرسطو وأفلاطون الى اسمية ابن تيمية وابن خلدون، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، (ط3)،2001.

3-المرزوقي، أبو يعرب، **تجلّيات الفلسفة العربية منطق تاريخها من خبل منزلة الكلّي**، دار الفكر المعاصر للطباعة والنشر والتوزيع، (1ط)،2001.

4-المرزوقي، أبو يعرب، حنفي، حسن، **النظر والعمل والمأزق الحضاري الراهن**، دار الفكر المعاصر للنشر والتوزيع، دمشق، (ط1)، 2003.

5-المرزوقي، أبو يعرب، زند كولر، هنس، **المثالية الألمانية، دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، (ط1)، 2012.

6-المرزوقي، أبو يعرب، سعيد رمضان، البوطي، محمد، **إشكالية تجديد أصول الفقه (حوارات القرن الجديد)**، دار الفكر، دمشق، 2006.

7-المرزوقي، أبو يعرب، **آفاق النهضة العربية ومستقبل الانسان في مهب العولمة**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، (ط2)، 2004.

8-المرزوقي، أبو يعرب، **الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني**، الدار المتوسطية للنشر، تونس، (ط1)، 2009.

9-المرزوقي، أبو يعرب، **الجلي في التفسير، استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية**، (ج)1، (ج2)، مقومات الاستراتيجية والسياسة المحمدية، الدار المتوسطية للنشر، تونس، 2010.

10- المرزوقي، أبو يعرب، **العلل العميقة لتعثر الصحوة والنهضة**، ضمن: جودت سعيد: بحوث ومقالات مهداة اليه، دار الفكر، دمشق، (ط1)، 2006.

11- المرزوقي، أبو يعرب، **النخب العربية وعطالة الابداع في منظور الفلسفة القرآنية**، الدار المتوسطية للنشر، تونس، (ط1)، 2007.

12- المرزوقي، أبو يعرب، **الوعي العربي بقضايا الأمة وبدورها في تحرير الانسان**، دار الفرقد للطباعة والنشر، دمشق، (ط1)، 2007.

13- المرزوقي، أبو يعرب، **مفهوم السببية عند الغزالي**، دار بو سلامة للطباعة والنشر، (ط1)، 1978.

14- المرزوقي، أبو يعرب، **نقد الميتافيزيقا بين الغزالي وابن رشد**، الدار المتوسطية للنشر، تونس، (ط1)، 2007.

15- المرزوقي، أبو يعرب، **وحدة الفكرين: الديني والفلسفي**، دار الفكر المعاصر للنشر والتوزيع، دمشق، (ط1)، 2001.

- **<u>قائمة المراجع العربية:</u>**

1-ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: محمد رشاد سالم، (ج1)، جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية، (د. ط)، 1991.

2-ابـن تيميـة، تقـي الـدين أحمـد، **مجمـوع الفتـاوي لشـيخ الإسـلام (المنطـق)**، (ج9)، دار الوفاء، الإسكندرية، (ط3)، 2005 .

3-ابـن حيـان، جـابر، **مختـار الرسـائل**، تحقيـق: ب. كـراوس، مكتبـة الخـانجي، القاهرة، 1935 .

4-ابـن حنـي، **الخصـائص**، تحقيـق: محمـد علـي النجـار، الهيئـة المصـرية العامـة للكتاب، القاهرة، (ط3)، 1986 .

5-ابـن خلـدون، عبـد الرحمـان، **مقدمـة**، تحقيـق: درويـش الجويـدي، المكتبـة العصرية، بيروت، (ط2)، 1997.

6-ابـن رشـد، ابـن الوليـد، **تهافـت التهافـت**، تقـديم وضـبط وتعليـق: محمـد العربـي، بيروت، دار الفكر اللبناني، 1993.

7-ابـن سـينا، أبـو علـي، **أحـوال الـنفس، رسـالة فـي الـنفس**، الفصـل الثالـث، تحقيق، أحمد فؤاد الافغواني، دار بيبلون، باريس، 1952.

8-ابـن سـينا، أبـو علـي، **الإشـارات والتنبيهـات**، تحقيـق: سـليمان دنيـا، دار المعارف، القاهرة، 1957.

9-ابـن سـينا، أبـو علـي، **الإشـارات والتنبيهـات**، شـرح: نصـر الـدين الطوسـي، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، (ط3)، 1983.

10- ابـن سـينا، أبـو علـي، **الشـفاء المطلـق**، مقالـة أولـى، الفصـل الخـامس، مراجعة: إبراهيم مدكور، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1953.

11- ابن منظور، محمد، **لسان العرب**، دار الصادر، بيروت، 2010.

12- ابن نبي، مالك، **تأملات**، دار الفكر، دمشق، (ط1)، 2002.

13- أبـو ريـان، محمـد، علـي، **تـاريخ الفكـر الفلسـفي فـي الإسـلام**، دار النهضة، بيروت، (د. ط)، 1976 .

14- أبـو زيـد، ناصـر، حامـد، **الخطـاب والتأويـل**، المركـز الثقـافي، الـدار البيضاء، (ط1)، 2000.

15- أبـو حسـن، أحمـد، **العـرب وتـاريخ الأدب، نمـوذج كتـاب الأغـاني**، دار توبقال، الدار البيضاء، (د. ط)، 2003.

16- أبـيض، ملكـة، **التربيـة فـي الـوطن العربـي، منظـور قـومي تـاريخي**، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2012.

17- أجهـر، عبـد الحكـيم، **ابـن تيميـة واسـتئناف القـول الفلسـفي فـي الإسلام**، المركز الثقافي العربي، بيروت، (ط1)، 2004.

18- أحمـد، أمـين، **فجـر الإسـلام**، دار الكتـاب العربـي، بيـروت، (ط10)، 1969.

19- أركـون، محمـد، **التشـكيل البشـري للإسـلام**، ترجمـة: هاشـم صـالح، مؤسسـة مؤمنـون بـلا حـدود والمركـز الثقـافي العربـي، الـدار البيضـاء، (ط1)، 2013.

20- أركـون، محمـد، **الفكـر الإسـلامي، نقـد واجتهـاد**، ترجمـة: هشـام صـالح، دار الساقي للنشر والتوزيع، بيروت، (ط3)، 1998.

21- أركـون، محمـد، **الفكـر الإسـلامي نقـد واجتهـاد**، ترجمـة: هاشـم صـالح، دار الساقي للنشر والتوزيع، بيروت، (ط4)، 2007.

22- أركـون، محمـد، **الفكـر الأصـولي واسـتحالة التأصـيل الحـر تـاريخ آخـر للفكـر الإسـلامي**، ترجمـة: هاشـم صـالح، دار السـاقي للطباعـة والنشـر، لبنـان، (ط2)، 2002.

23- أركـون، محمـد، **تاريخيـة الفكـر العربـي الإسـلامي**، ترجمـة: هاشـم صالح، مركز الاتحاد القومي، دار البيضاء، (ط3)، 1998.

24- أركـون، محمـد، **تاريخيـة الفكـر العربـي الإسـلامي**، ترجمـة: هاشـم صالح، مركز الانماء القومي، بيروت، (ط2)، 1996.

25- أركون، محمد، **تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السياجات الدوغماتية المغلقة**، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، (ط1)، 2001.

26- أركون، محمد، **قضايا في فهم العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، ترجمة: هشام صالح، دار الطليعة، (ط2)، 2000.

27- أركون، محمد، **من فيصل التفرقة الى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي اليوم؟**، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي للطباعة والنشر، بيروت، 2006.

28- أركون، محمد، **نحو تاريخ مقارن للأديان التوحدية**، ترجمة: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي للنشر والطباعة، (ط1)، 2011.

29- أركون، محمد، **نحو نقد العقل الإسلامي**، تحقيق وترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2009.

30- اسماعيل، عبد الحق، صلاح، **توضيح المفاهيم، ضرورة معرفية**، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، (ط1)، 2008.

31- افاية، محمد، نور الدين، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس**، دار البيضاء، أفريقيا الشرق، 1991.

32- الأشهب، محمد، **الفلسفة والسياسة عند هابرماس، جدل الحداثة والمشروعية والتواصل في فضاء الديمقراطية**، منشورات دفاتر سياسية، (ط1)، 2006.

33- الأعرجي، علاء الدين، **أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي بين العقل الفاعل والعقل المنفعل**، منشورات كتابات، بيروت، (ط1)، 2004.

34- الألوسي، حسام محي الدين، **الفكر في التراث العربي**، ضمن: **حوارات الفكر العربي المعاصر: المشروع الحضاري العربي بين التراث**

والحداثـــة، تحريـر: خالـد الكركـي وآخـرون، الحـوار الرابـع، المؤسسـة العربيـة للدراسات والنشر، عمان، (ط1)، 2002 .

35- الآمـدي، أبـو الحسـن، **الإحكـام فـي أصـول الأحكـام**، تحقيـق، عبـد الـرزاق العفيفي، المكتب الإسلام للنشر، بيروت، 2010.

36- البرهـاني، جلـوب، محمـد، **تحليـل أرسـطو للعلـم البرهـاني**، وزارة الثقافـة والاعلام، العراق، 1983.

37- التفتزانـي، **شـرح العقائـد النسـفية**، تحقيـق: أحمـد حجـازي، مكتبـات الكليات الأزهرية، القاهرة، (ط1)، 1987.

38- التوحيـدي، أبـو حيـان، **البصـائر والـذخائر**، مطبعـة الارشـاد، دمشـق، الجزء الثالث، (د ط)، 1964.

39- التوحيـدي، أبـو حيـان، **المقابسـات**، تحقيـق: حسـن السـندوبي، المطبعـة الرحمانية، القاهرة، 1929 .

40- الجـابري، محمـد، عابـد، **إشـكاليات الفكـر العربـي المعاصـر**، مركـز دراسات الوحدة العربية، بيروت، (ط2)، 1990.

41- الجـابري، محمـد، عابـد، **التـراث والحداثـة**، دراسـات ومناقشـات، مركـز دراسات الوحدة العربية، بيروت، (ط1)، 1991.

42- الجـابري، محمـد، عابـد، **العقـل الأخلاقـي العربـي**، مركـز دراسـات الوحـدة العربية، بيروت، (ط2)، 2006.

43- الجـابري، محمـد، عابـد، **العقـل السياسـي العربـي، محدداتـه وتجلياتـه**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1990.

44- الجـابري، محمـد، عابـد، **العقـل السياسـي العربـي، محدداتـه وتجلياتـه**، مركز دراسات الوحدة العربية، (ط11)، 2019.

45- الجابري، محمد، عابد، **بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، (ط13)، 2018.

46- الجابري، محمد، عابد، **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، (ط4)، 1989.

47- الجابري، محمد، عابد، **نحن والتراث**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، (ط1)، 2006.

48- الجرجاني، الشريف، **التعريفات**، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط1)، 1983.

49- الجرجاني، عبد القاهر، **أسرار البلاغة في علم البيان**، تعليق: محمد النجار، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، 1977.

50- الجرجاني، عبد القاهر، **دلائل الاعجاز في علم المعاني**، تعليق: محمد رشيد رضا، مكتبة ومطبعة على صبيح، القاهرة، (ط6)، 1960.

51- الجندي، أنور، **الفكر العربي، دراسة نقدية**، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، (ط1)، 1987.

52- الجويني، أبو العالي، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: عبد العظيم الديب، دار الوفاء، الإسكندرية، (ط4)، 1998.

53- الحجازي، فهمي، محمود، **الأسس العلمية لعلم المصطلح**، مكتبة غريب للطباعة والنشر، القاهرة، (ط1)، 2018.

54- الخضيري، محسن، أحمد، **إدارة الأزمات، علم امتلاك كامل القوة في أشد لحظات الضعف**، مجموعة النيل العربية، القاهرة، (ط2)، 2002.

55- الخضيري، محمد، أحمد، **تاريخ الأمم الإسلامية-الدولة العباسية**، دار الفكر اللبناني، بيروت، (د. ط)، 1994.

56- الديداوي، محمد، **منهاج المترجم بين الكتابة والاصطلاح والهواية والاحتراف**، المركز الثقافي العربي، بيروت، (ط1)، 2005.

57- الرازي، الحسين، (**المنطلقات النقدية واللغوية للخطاب الفلسفي المعاصر**)، **من فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، (ط1)، 2005.

58- الزاوي، عمر، **النقل ونقد العقل**، دار رياض العلوم، الجزائر، (ط1)، 2006.

59- الزين، عاطف، سميح، **عالمية الإسلام ومادية العولمة**، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 2002.

60- السامرائي، نعمان، عبد الرزاق، **نحن والحضارة والشهود**، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، قطر، (ط1)، 2001.

61- الشريط، عبد الله، **معركة المفاهيم**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، (ط2)، 1989.

62- الشهرستاني، **الملل والنحل**، تصحيح وتعليق: محمد فهمي محمد، دار الكتاب العلمية، (ج1)، بيروت، (ط2)، 1992.

63- الشهرستاني، **الملل والنحل**، تصحيح وتعليق: محمد فهمي محمد، دار المعرفة، (ج2)، بيروت، 1982 .

64- الطهطاوي، رفاعه، **الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي**، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، دار الشروق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2010.

65- الطهطاوي، رفاعة، **تخليص الابريز في تلخيص باريز**، منشورات التنوير، (د، ط)، 1993.

66- العالم، محمد، **الفكر العربي بين الخصوصية والكونية**، دار المستقبل العربي، (ط2)، القاهرة، 1998.

67- العالم، محمود، أمين، **مواقف نقدية من التراث**، دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع، القاهرة، (د، ط)، 1997.

68- العروي، عبد الله، **العرب والنقد التاريخي**، دار الحقيقة، بيروت، (ط3)، 1980 .

69- العروي، عبد الله، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، (ط3)، 1992.

70- العروي، عبد الله، **مفهوم الأيديولوجيا**، المركز الثقافي العربي، (ط1)، 2003.

71- العروي، عبد الله، **مفهوم العقل**، مركز الثقافي العربي، الرباط، (ط1)، 2001.

72- العساسي، زكي، عبد الناصر، **دراسات في الفكر الإسلامي (ملخصات كتب المعهد الفكرية)**، مركز الدراسات المعرفية، (ج2)، القاهرة، (د. ط)، 2011.

73- العلواني، طه، جابر، **إصلاح الفكر الإسلامي**، سلسلة إسلامية المعرفة، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، (ط1)، 1991.

74- العلواني، طه، جابر، **الأزمة الفكرية المعاصرة: تشخيص ومقترحات علاج**، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، (ط4)، 1994.

75- العلواني، طه، جابر، **بناء المفاهيم، دراسة معرفية ونماذج تطبيقية**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1998.

76- الغزالي، أبو حامد، **المنقذ من الضلال**، المطبعة الإعلامية، القاهرة، (د. ط)، 1303 .

77- الغزالي، أبو حامد، **معيار العلم في فن المنطق**، دار الأندلس، بيروت، (ط4)،1983.

78- الفارابي، أبو نصر، **كتاب الحروف**، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، (ط2)، 1990.

79- الفقيه، شبر، **الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي المعاصر**، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، (ط1)، 2008.

80- الفقيه، شبر، **الفكر الفلسفي العربي المعاصر: إشكالية التأويل**، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، بيروت، 2010.

81- القاسمي، علي، **علم المصطلح اسسه النظرية وتطبيقاته العلمية**، مكتبة لبنان الناشرون، بيروت، 2008.

82- القاسمي، علي، **مقدمة في علم المصطلح**، دار الشؤون الثقافية، سلسلة الموسوعة الصغيرة، 1985.

83- الكندي، يعقوب بن إسحاق، **رسائل الكندي الفلسفية**، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، (ج1) دار الفكر العربي، (ط1)، 1900.

84- الكيلاني، فالح، جمال الدين، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، مكتبة المصطفى للنشر، القاهرة، 2012.

85- المسيري، عبد الوهاب، **من المادية الى الإنسانية الإسلامية**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2008.

86- المصباحي، محمد، **جدلية العقل والمدينة في الفلسفة العربية المعاصرة**، منتدى المعارف، (ط1)، 2013.

87- الميلاد، زكي، **المسألة الثقافية، من أجل بناء نظرية في ثقافة**، المركز الثقافي العربي، (ط1)، بيروت، 2005.

88- النجار، عبد الحليم، **خلافة الانسان بين الوحي والعقل، بحث في جدلية النص والعقل والواقع**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، (ط2)، 1993

89- النجيحي، محمد، لبيب، **في الفكر التربوي**، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، (ط2)، 1981 .

90- النقيب، عبد الرحمان، **الأمة وأزمة الثقافة والتنمية، مدخل تأسيسي لمفاهيم المؤتمر**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار السلام، القاهرة، (ط1).

91- النملة، علي، بن إبراهيم، **إشكالية المصطلح في الفكر العربي، الاضطراب في النقل المعاصر**، بيسان للنشر والتوزيع والاعلام، بيروت، (ط1)، 2010.

92- النوري، عبد الغني، عبود، عبد الغني، **نحو فلسفة عربية للتربية**، دار الفكر العربي، بيروت، (ط2)، 1979.

93- الهيثم، زعفان، **المصطلحات الوافدة وأثرها على الهوية الإسلامية مع إشارة لأبرز مصطلحات الحقيبة العولمية**، مركز الرسالة للدراسات والبحوث الإنسانية، القاهرة، (ط1)، 2010.

94- اليزابيت، سوزان، كساب، **الفكر العربي المعاصر، دراسة في النقد الثقافي المقارن**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001.

95- اليوسف، يعقوب، سعادة أحمد، **تدريس مفاهيم اللغة العربية والرياضيات والعلوم التربية الاجتماعية**، دار الجيل، بيروت، (ط1)، 1988.

96- انظون، سيف، **وعي الذات وصدمة الآخر في مقولات العقل الفلسفي العربي**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2001.

97- ايغلتون، تيري، **أوهام ما بعد الحداثة**، ترجمة: ثائر ديب، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، (ط1)، 2000.

98- بارة، عبد الغني، **إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (د. ط)، 2005.

99- بكار، عبد الكريم، **فصول في التفكير الموضوعي، الرحلة الى الذات**، دار القلم، دمشق، 2008.

100- بلعقرور، عبد الرزاق، **السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح**، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، (ط1)، 2010.

101- بلعقروز، عبد الرزاق، **تحولات الفكر الفلسفي المعاصر أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل**، الدار العربية للعلوم، الجزائر، (ط1)، 2009.

102- بنسعيد، سعيد، **الأيديولوجيا والحداثة، قراءات في الفكر العربي المعاصر**، المركز الثقافي العربي، بيروت، (ط1)، 1987.

103- بن نبي، مالك، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، دار الفكر المعاصر، دمشق، 2002.

104- بوطاجين، السعيد، **الترجمة والمصطلح، دراسة في إشكالية ترجمة المصطلح النقدي الجديد**، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2009.

105- بوعرفة، عبد القادر، **الحضارة ومكر التاريخ**، منشورات رياض العلوم، الجزائر، (ط1)، 2006.

106- تارناس، ريتشارد، **آلام العقل الغربي التي قامت بصياغة نظرتنا للعالم**، ترجمة: فاضل جكتر، دار الكلمة للترجمة، المملكة العربية السعودية، الامارات العربية المتحدة، (د، ط)، 2010.

107- توفيق، سعيد، **أزمة الابداع في ثقافتنا المعاصرة**، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، (ط1)، 2007.

108- ثامر، **في إشكالية المنهج والنثرية والمصطلح في الخطاب النقدي العربي الحديث**، المركز الثقافي العربي، بيروت، (ط1)، 1994.

109- جارنم، دافيد، **دراسات في النزاعات الدولية وإدارة الأزمة**، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبي، (ط1)، 2001.

110- جحفة، عبد المجيد، **مدخل الى الدلالة الحديثة**، دار توبقال، المغرب، 1999.

111- جدوع، عبد الرزاق، الجوري، **الفكر الاجتماعي عند الامام الغزالي**، دار الغيداء للنشر والتوزيع، عمان، (ط1)، 2011.

112- جعفر، هشام، **(بناء المفهوم بين التقويض والتشغيل)**، من دراسات في الفكر الإسلامي (ملخصات كتب المعهد الفكرية)، اعداد: عبد ناصر زكي العساسي، مركز الدراسات المعرفية، (ج2)، القاهرة، (د. ط)، 2011.

113- جمعة، علي، **المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، (ط1)، 1996.

114- حرب، علي، **الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، (ط1)، 1995.

115- حرب، علي، **مداخلات نقدية**، دار الحداثة، (ط1)، 1985.

116- حرب، علي، **هكذا أقرأ ما بعد التفكيك**، المؤسسة العربية للنشر والتوزيع، بيروت، 2005.

117- حرب، علي، **نقد النص**، المركز الثقافي العربي، بيروت، (ط2)، 1995.

118- حنش، أدهم محمد، **الخط العربي وحدود المصطلح الفني**، دار الوفاء للطباعة والنشر، الكويت، (ط1)، 2008.

119- حنفي، حسن، **في فكرنا المعاصر**، دار التنوير للطباعة والنشر، القاهرة، (ط2)، 1983.

120- حنفي، حسن، وآخرون، **فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي: هل النقد وقف على الحضارة الغربية؟**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، (ط1)، 2005.

121- خوجة، حمدان، **المرآة**، تقديم وتعريب: محمد العربي الزبيري، سلسلة التراث، منشورات ANEP، الجزائر، (د. ط)، 2005.

122- دايري، مسكين، **دلاليات التلفظ عند جوزيف كورتاس، فعالية المفاهيم اللسانية في المقاربة السيميائية**، مركز الكتاب الأكاديمي، 2018.

123- دراقي، زبير، **محاضرات في فقه اللغة**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1992.

124- دولوز، جيل، غتاري، فليكس، **ماهي الفلسفة؟**، ترجمة، صفدي، مطاع، المركز الانماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، (ط1)، 1997.

125- ديكارت، رينيه، **مقال عن المنهج**، ترجمة: محمود محمد الخضيري، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، (ط3)، 1985.

126- رضائي، محمد، **الهوية، الانتماء، والموضوعات**، من نصوص معاصرة ترجمة: على آل دهر الجزائري، مركز البحوث المعاصرة، بيروت، 2010

127- ريده، محمد الهادي، **رسائل الكندي الفلسفية لأبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي**، دار الفكر العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1978.

128- زقزوق، محمود، حمدي، **المنهج الفلسفي: بين الغزالي وديكارت**، دار المعارف، القاهرة،1119.

129- زيادة، خالد، **اكتشاف التقدم الأوروبي**، دار الطليعة، بيروت، (ط1)، 1981.

130- سبيلا، محمد، عبد السلام بن عبد العالي، **الحداثة وانتقاداتها، من منظور غربي**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، (ط1)، 2006.

131- سبيلا، محمد، عبد السلام بن عبد العالي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، دار توبقال، الدر البيضاء، (ط3)، 2007.

132- سبيلا، محمد، عبد السلام، بن عبد العالي، **العقلانية وانتقاداتها**، دار توبقال للنشر، (ط2)، 2006.

133- سحبون، علي، رحمونة، **إشكالية التراث والحداثة في الفكر العربي المعاصر، بين محمد عابد الجابري وحسن حنفي (نموذجا)**، توزيع منشأة المعارف، الإسكندرية، 2007.

134- سعفان، إبراهيم، **أزمة الفكر العربي، شهادات الأدباء والكتاب من العالم العربي**، اتحاد كتاب وأدباء الامارات، دار الحوار للنشر والتوزيع، دمشق، (ط1) 1994.

135- سعيد، إدوارد، **خيانة المثقفين**، ترجمة: أسعد الحسين، دار نينوى، دمشق، 2011.

136- سعيد، توفيق، **أزمة الابداع في ثقافتنا المعاصرة**، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، (ط1)، 2007.

137- شبار، سعيد، **المصطلح خيار لغوي...وسمة حضارية**، وزارة الأوقاف وشؤون الإسلامية، قطر، 2000.

138- شرابي، هشام، **المثقفون العرب والغرب**، دار نلسن، بيروت، (ط5)، 1999.

139- شعلان، عبد الوهاب، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، مكتبة الآداب، القاهرة، (ط1)، 2006.

140- شلبي، عبد الله، **البدايات الأصولية الإسلامية في المجتمع المصري: دراسة سوسيولوجية للفكر والممارسة**، مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات، القاهرة، (ط1)، 2013.

141- صبحي، أحمد، **في فلسفة التاريخ**، دار النهضة العربية، بيروت، 1994.

142- طرابيشي، جورج، **نقد نقد العقل العربي، العقل المستقيل في الإسلام**، دار الساقي للطباعة والنشر، بيروت، (ط2)، 2011.

143- طه، عبد الرحمان، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، (ط2)، 2006.

144- طه، عبد الرحمان، **العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي**، بيروت، (ط1)، 2000.

145- طه، عبد الرحمان، **العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي**، الدار البيضاء، (ط3)، 2000.

146- طه، عبد الرحمان، **اللسان والميزان والتكوثر العقلي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، (ط1)، 1998.

147- طه، عبد الرحمان، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي، (ط1)، 1994.

148- طه، عبد الرحمان، **روح الحداثة: مدخل الى تأسيس الحداثة الإسلامية**، المركز الثقافي العربي، (ط1)، المغرب، 2006.

149- طه، عبد الرحمان، **سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، (ط1)، 2000.

150- طه، عبد الرحمان، **فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، (ط1)، 1990.

151- طه، عبد الرحمان، **فقه الفلسفة، القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل**، المركز الثقافي العربي، (الجزء 2)، المغرب.

152- طه، عبد الرحمان، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، (ط3)، 2007.

153- طه، عبد الرحمان، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، 1987.

154- عارف، نصر محمد، **الحضارة الثقافية المدنية**، الدار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، الرياض، (ط2)، 1994.

155- عبد الدائم، عبد الله، **التربية عبر التاريخ من العصور القديمة حتى أوائل القرن العشرين**، دار العلم للملايين، بيروت، (ط5)، 1984.

156- عبد الدائم، عبد الله، **التربية والتنوير في تنمية المجتمع العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، (ط2)، 2008.

157- عبد الرزاق، مصطفى، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، (ط1)، 1994.

158- عبد الرزاق، مصطفى، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1922.

159- عبد العزيز، السيد، سالم، **دراسات في تاريخ العرب، العصر العباسي الأول**، مؤسسة شباب الجامعة، (ج3)، الإسكندرية، (د. ط)، 1980.

160- عبد الفتاح، سيف الدين، إسماعيل، **بناء المفاهيم الإسلامية، ضرورة منهاجية**، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، (ط1)، 2008.

161- عبد الفتاح، سيف الدين، إسماعيل، **من دراسات في الفكر الإسلامي (ملخصات كتب المعهد الفكرية)**، اعداد: عبد الناصر زكي العساسي، مركز الدراسات المعرفية، (ج2)، القاهرة، (د. ط)، 2011.

162- عبد اللطيف، كمال، **الحداثة والتاريخ، حوار نقدي مع بعض أسئلة الفكر العربي**، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1999.

163- عبد اللطيف، كمال، **في الفلسفة العربية المعاصرة**، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، القاهرة، (ط1)، 1992.

164- عبد اللطيف، كمال، **مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر**، دار الطليعة، بيروت، (ط1)، 1992.

165- عبد النور، محمد، **شذرات في قضايا التجديد والنهوض**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، (ط1)، 2014.

166- عبد النور، محمد، سعيد، **شذرات في قضايا التجديد والنهوض، محاولات في التجديد الديني والنهوض الحضاري**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2014.

167- عمارة، محمد، **ابن رشد بين الغرب والإسلام**، نهضة مصر، القاهرة، (ط1)، 2006.

168- عمارة، محمد، **معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام**، نهضة مصر، القاهرة، (ط2)، 2006.

169- عمارة، محمد، **مقام العقل في الإسلام**، نهضة مصر، (ج1)، القاهرة، 2008.

170- عمارة، محمد، **هل الإسلام هو الحل؟ لماذا وكيف**، دار الشروق، القاهرة، (ط1)، 1995.

171- عنابة، عز الدين، **العقل الإسلامي، عوائق التحرر وتحديات الانبعاث**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، (د. ط)، 2011.

172- غريفيش، مارتن، اوكالاهان، تيري، **المفاهيم الأساسية في العلاقات الدولية**، مركز الخليج للأبحاث، دبي، (ط1)، 2008.

173- غلاب، عبد الكريم، **أزمة المفاهيم وانحراف التفكير**، مركز دراسات الوحدة العربية، (ط1)، بيروت، 1998.

174- غليون، برهان، **اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، (ط1)، 1985.

175- غليون، برهان، **مجتمع النخبة**، معهد الانماء العربي، بيروت، (ط1)، 1986.

176- فارح، مسرحي، **الحداثة في فكر محمد أركون مقاربة أولية**، الدار العربية للعلوم، الجزائر، (ط1)، 2006.

177- قسوم، عبد الرزاق، **مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصرة، تأملات في المنطق**، دار عالم الكتب، الرياض، (ط1)، 1997.

178- كساب، إليزابيت، سوزان، **الفكر العربي المعاصر: دراسة في النقد الثقافي المقارن**، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، (ط1)، 2012.

179- كيلاني، مصطفى، **وجود نص، (نص الوجود)**، الدار التونسية للنشر والتوزيع، تونس، (د ط)، 1992.

180- ماضي، محمود، **جذور علم الاستغراب، وقفة مع الرد على المنطقيين لابن تيمية**، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، (ط1)، 1996.

181- محسن، عبد الحميد، **المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري**، مؤسسة الرسالة للنشر والتوزيع، بيروت، 1985.

182- محسن، مصطفى، **الخطاب الإصلاحي التربوي، بين أسئلة الأزمات وتحديات التحول الحضاري**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، (ط1)، 1999.

183- محفوظ، محمود، **الإسلام والغرب، حوار يتجدد ونظرة نحو المستقبل**، المركز الثقافي العربي، بيروت، (ط1)، 1998.

184- مرسي، منير، محمد، **المرجع في التربية المقارنة**، عالم الكتب، القاهرة، 2013.

185- مطلوب، أحمد، **معجم النقد العربي القديم**، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1989.

186- معيرش، موسى، **الفكر الإسلامي في المغرب العربي**، دار الكتاب الحديث، القاهرة، (ط1)، 2009.

187- مفتاح، محمد، المفاهيم معالم، نحو تأويل واقعي، المركز الثقافي العربي، بيروت، (ط1)، 1999.

188- مفتاح، محمد، مشكلة المفاهيم، النقاد المعرفي والمثاقفة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، (ط1)، 2000.

189- ملكاوي، فتحي حسن، **مختصر البناء الفكري**، مركز معرفة الانسان للدراسات والأبحاث والنشر والتوزيع، الأردن (ط1)، 2016.

190- مندور، محمد، **شذرات في قضايا التجديد والنهوض**، المركز الثقافي العربي، القاهرة، 1999.

191- نزيه الجندي، عيسى، علي، **التربية في الوطن العربي لطلاب دبلوم التأهيل التربوي**، منشورات جامعة دمشق، دمشق، (د، ط)، 1998.

192- نصار، ناصيف، **التفكير والهجرة، من التراث الى النهضة العربية الثانية**، دار النهار، بيروت، (ط1)، 2004.

193- هاني، إدريس، **ما وراء المفاهيم، من شواغل الفكر العربي المعاصر**، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، (ط1)، 2009.

194- هوكز، ترنس، **البنيوية وعلم الإشارة**، ترجمة، الماشطة، مجيد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، (ط1)، 1986.

195- هيجل، جورج فريدرك، **تكوينية الوعي الإنساني والديني: من دروس فلسفة الدين لهيجل**، ترجمة: أبو يعرب المرزوقي، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة كلمة، أبو ظبي، (ط1)، 2015 .

196- هيجل، جورج فريدرك، **محاضرات هيجل في تاريخ الفلسفة**، ترجمة: إمام عبد الفتاح امام، مكتبة مدبولي، القاهرة، (ط1)، 1997.

197- وغليسي، يوسف، **إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد**، الدار العربية للعلوم، بيروت،2008.

198- ولد أباه، السيد، **أعلام الفكر العربي**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، (ط1)، 2010.

- **قائمة المراجع الأجنبية:**

أ- باللغة الفرنسية:

1- Arkon ; M. **pour une critique de la raison islamique** ; Ed Maison neuve et la rose ; Paris ; 1984.
2- Combes (M) : **Le concept formel du concept formel**، in : Revue de Métaphysique et de Morale، n.2, 1969.
3- Cronseth. F **; LES Mathématiques et la Réalité** ; ed Albert Blanchard ; 1974.
4- Foucault-Magazine littéraire ; n207 ; librairie l'oiseau- lire Paris ; mai 1984.
5- Gaston Bachelard ; **la formation de l'esprit scientifique** ; librairie philosophique ; vrin ; Paris ; 1971.
6- Hjelmslev. L, **Prolégomènes une histoire du langage**, Paris, ed. Minuit, 1971.
7- Laroui, Abdallah ; **La Crise Des Intellectuels Arabes ;** La crise des intellectuels arabes : traditionalisme ou historicisme ? Maspero. F ; 1974 ; Paris.

ب- باللغة الإنجليزية:

1- Milton Rkeach ; **The open and closed mind** ; Bascbook ; 1960.
2- Penfielg. W. **The Mystery of the mind.Princclon**. New jersey : princeton university Press.1975.
3- Werner Heisenberg**, Physics and Philosophy** : The Revolution in Modern Science 13 (New York : Harper and Row), 1958.

- **القواميس. المعاجم. الموسوعات (العربية):**

1-المسدي، عبد السلام، **قاموس اللسانيات**، الدار العربية للكتاب، تونس، 1984.

2-صليبيا، جميل، **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، الجزء الثاني، بيروت، (د ط)، 1982.

3-وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، القاهرة، دار قباء، (ط1)، 2007.

4-سعيد، جلال الدين، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994.

5-صليبا، جميل، **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ج 2، (ط 1) 1982.

6-قنبي، صالح، حامد، **المعاجم والمصطلحات**، الدار السعودية، جدة، 2000.

7-نكاوي، فاتح، محمد، **معجم مصطلحات الفكر الإسلامي المعاصر، دلالاتها وتطورها**، تقديم: رياض عثمان، دار الكتب العلمية، بيروت، 1971.

8-هارتمان، **المعاجم عبر الثقافات، دراسات في المعجمية**، ترجمة: محمد حلمي هليل، مؤسسة المتقدم العلمي، الكويت، 2004.

- **القواميس. المعاجم الموسوعات (الأجنبية):**

1- Dubois. J ; **Dictionnaire linguistique**. ed : Larousse ; 2013.
2- Foulqiée ; P. Et S .Jean ; **dictionnaire de la langue philosophie** ; Paris ; puf ; 1968.
3- Lalande ; A **.vocabulaire technique de la philosophie** ; Paris ; puf ; 1968.
4- Le Nouveau Littré. Editions Garnier. Paris. 2005.
5- Rey p. Robert ; Josette ; R .Debove ; Petit Robert **Dictionnaire**. (Dictionnaire de la langue française) le ROBERT ; 1985.

- **المجلات والدويات (العربية):**

1-أبو حسن، أحمد، **(مدخل الى علم المصطلح، ونقد النقد العربي الحديث)**، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 60، 1989.

2-أركون، محمد، **(الفكر الإسلامي قراءة علمية)**، ترجمة: هاشم صالح، مركز الانتماء القومي، المركز الثقافي الإسلامي، مجلة المعرفة السورية، العدد 216، 1998.

3-أغريس، حكيمة، وآخرون، **(محنة الفلسفة ومكانة تطورها في النظام التربوي المغربي)**، مجلة فكر ونقد، المجلة الدولية المتخصصة، المجلد 3، ديسمبر، 1886/1985.

4-الحراشة، عبود، كوثر، **(أثر استراتيجية المماثلة في تدريس العلوم في اكتساب المفاهيم العلمية ومستوى أداء علميات العلو الأساسية)**، مجلة جامعة دمشق، العدد الثاني، 2012.

5-الربيعي، غيث، قحطان، حسين الطاهر، **(ماهية الأزمة الدولية: دراسة في الإطار النظري)**، مجلة العلوم السياسية، بغداد، العدد 42، 2011.

6-أمحزون، **(المصطلحات في حدود الشرع)**، مجلة البيان، العدد 20، 2014.

7-المسيري، عبد الوهاب، **(التحيز في النموذج الحضاري الغربي)**، مجلة الانسان، باريس، السنة الثالثة، العدد 14، جانفى، 1996.

8-الهاشمي، بن فيصل، محمد، مجلة الباحث، السنة الثانية عشر، العدد 3، 1993.

9-باقر، حاسم، محمد، **(نقد النقد، أو ميتانقد)**، مجلة عالم الفكر، الكويت، العدد 3، 2009.

10- بلقاسم، محمد، **(إشكالية مصطلح النقد الأدبي)**، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 5، تلمسان، ديسمبر 2004.

11- بن قدور، نور الدين، (**الاستقلال الفلسفي والتجديد عند طه عبد الرحمان**)، إسلامية المعرفة، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، العدد 93، 2018.

12- بنكراد، سعيد، (**المصطلح السيميائي "الأصل والامتداد"**)، مجلة علامات، مكناس، المغرب، ع14، 2000.

13- بوطيب، عبد العالي، (**إشكالية المصطلح في النقد الروائي العربي**)، مجلة الجزيرة، السعودية، العدد 10808، 2002.

14- بوعرفة، عبد القادر، (**نقد مفاهيم ورؤى الجابري حول العقل المستقيل**)، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، العدد 354، 2008.

15- جعيط، هشام، (**أثر فلسفة التنوير على تطور الفكر في العالم العربي الإسلامي**)، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 37، ديسمبر، 1986/1985.

16- جعيط، هشام، (**التفاعل الثقافي المشرق والمغرب العربي**)، المستقبل العربي، العدد 108، فبراير 1988.

17- حنفي، حسن، (**مدرسة تاريخ الأشكال الأدبية**)، من كتاب دراسات فلسفية، مكتبة أنجلو المصرية، القاهرة، 1988.

18- ختالة، عبد الحميد، (**تأصيل المصطلح النقدي بين الترجمة والتعريب والبحث في الجذر الفلسفي**)، مجلة التقاليد، العدد 2، (نسخة الكترونية)، 2011.

19- خالص، عبد الرحيم، (**عقل الحداثة، بحث في سبيل نهضة الفكر العربي والإسلامي المعاصر**)، مجلة روى استراتيجية، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبي، 2015.

20- دراس، شـهرزاد، **(القـراءات النقديـة للعقـل العربـي عنـد الجـابري)**، مجلـة ابعـاد، مخبـر ابعـاد، مخبـر الابعـاد القيميـة للتحـولات الفكريـة والسياسـية، وهـران، الجزائر، العدد 2، 2015.

21- زكـي، الميلاد، **(مصـطفى عبـد الـرزاق ومـنهج دراسـة تـاريخ الفلسـفة الإسـلامية)**، مجلـة ثقافتنـا للدراسـات والأبحـاث الإيرانيـة العربيـة، طهـران، مؤسسة الفكر الإسلامي، العدد 24، 2010.

22- زيـادة، رضـوان، جـودت، **(النهضـة المسـتحيلة، قـراءة المسـتقبل بعيـون الماضـي، -أبـو يعـرب المرزوقـي-)**، النهضـة العربيـة، مجلـة الاجتهـاد، س14، العدد 54، 2002.

23- عـامر، الزنـاتي، الجـابري، **(إشـكالية ترجمـة المصـطلح)**، مجلـة البحـوث والدراسات القرآنية، العدد 9 (نسخة الكترونية).

24- عبيـد، عبـد اللطيـف، **(المنهجيـات المصـطلحية العربيـة فـي العصـر الحـديث فـي ضـوء النظريـة العامـة لعلـم المصـطلح)**، مجلـة التعريـب، دمشـق، العدد 27، ديسمبر 2004.

25- عقـاق، قـادة، **(إشـكالية ترجمـة المصـطلح السـيميائي فـي النقـد العربـي المعاصر)**، مجلة التقاليد، سيدي بلعباس، العدد الثاني، 2011.

26- فتـاح، عبـد الحميـد، عرفـان، **(الحريـة فـي العقـل الكلامـي والفلسـفي الإسلامي)**، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثامنة، العدد 32/31، 2003.

27- فـودة، سـعيد، **(الكشـف والبيـان عـن أغـلاط أبـي يعـرب المرزوقـي فـي بعـض قضـايا الفكـر الإسـلامي)**، منشـورات الأصـليين، الطبعـة الالكترونيـة الأولى، 2015.

28- فـيض الله الحسـيني، حنـان، **(وحـدة الـديني والفلسـفي فـي مشـروع "أبـو يعـرب المرزوقـي" الحضـاري)**، مجلـة الفكـر الإسـلامي المعاصـر، إسـلامية المعرفة، العدد 93، 2018/03/17.

29- لحسن، دحو، **(اغتراب المصطلح، أزمة مفهوم وتقريب هوية)**، مجلة التقاليد، مخبر النقد ومصطلحاته، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، العدد 1، جوان 2011.

30- مناد، محمد، **(أزمة التربية في العالم العربي، أزمة قطاع أم أزمة مجتمع)**، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، العدد 6، الجزائر،2013.

31- هاشم، صالح، **(جولة في فكر محمد أركون نحو أركيولوجيا جذرية للفكر الإسلامي)**، مجلة المعرفة السورية، العدد 216، 1998.

32- وول، أوبت، جون، **(حركة التجديد والإصلاح في أوساط القرن العشرين)**، النور للدراسات، مؤسسة إستانبول للثقافة والعلوم، العدد 2، 2010.

33- يقطين، سعيد، **(نظريات السرد وموضوعاتها: في المصطلح السردي)**، مجلة علامات، العدد 6، مكناس.

- **المجلات والدويات (الأجنبية):**

Ömer Göksel øùYAR, **Definition and Management of International Crises**, In PERCEPTIONS : Journal of International Affairs, v.13, N.4, Winter 2008.

- **الرسائل الجامعية:**

1-بن مالك، أسماء، **(إشكالية ترجمة المصطلح اللساني والسيميائي من الفرنسية الى العربية معجم "المجيب" لأحمد العابد أنموذجا)**، زبير دراقي، قسم اللغات الأجنبية، كلية الآداب واللغات، جامعة أبي بكر بلقايد-تلمسان-، السنة الجامعية 2014/2013.

2-بوقليع، علي، **(العقلانية المعاصـــرة عند روبير بلانشـــي: وتطبيقها على المنطق)**، الزواوي بغورة، قسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية، جامعة متنوري -قسنطينة-، السنة الجامعية 2006/2005.

3-لاكلي، حنان، **(نقد العقل في الفكر العربي المعاصر-أبو يعرب المرزوقي أنموذجا)**، عبد القادر بوعرفة، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة حسيبة بن بوعلي-الشلف-، السنة الجامعية، 2016/2015.

- **<u>ملتقيات. ندوات. مناظرات</u>**

1-بوعرفة، عبد القادر، **(الحوار المتمدن)**، تاريخ اجرائه 2012/07/11، تاريخ الزيارة 2020/08/02 في 6:08

2-تقرير التنمية الإنســـانية العربية للعام 2003، **(نحو إقامة مجتمع المعرفة)**، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، والصـــندوق العربي للإنماء الاقتصـــادي والاجتماعي، (ط 2003).

3-حنفي، حسن، **(رهان الفلسفة في الوطن العربي والموقف الحضاري)**، تنسيق: محمد المصـــباحي، **رهانات الفلســـفة العربية المعاصـــرة**، منشـــورات كلية الآداب والعلوم الإنســـانية، الرباط، مطبعة الأمنية، ســـلســـلة: ندوات ومناظرات، رقم 165، (ط1)، 2010.

4-حنفي، حســـن، **(مداخلة ألقاها في ملتقى الخامس)**، الجمعية الفلســـفية المصـــرية، 2003/12/13، القاهرة.

5-ماضـــي، أحمد، **(هل ثمة فلســـفة في الوطن العربي يمكن أن تنعت بأنها عربية؟)**، مجموعة مقالات، تنسيق، المصباحي، محمد، من **رهانات الفلسفة العربية المعاصرة**، منشـــورات كلية الآداب العلوم الإنســـانية، الرباط، مطبعة الأمنية، ســـلســـلة: ندوات ومناظرات، رقم 165، (ط1)، 2010.

- **المواقع الكترونية**

1-ابـو زيـد، سـمير، (**الـدكتور أبـو يعـرب المرزوقـي**)، الفلاسـفة العـرب، http://www.arabphilosophers.comAlmarzouki/Arabic.

2-إدريـس، هـاني، (**حـوار الحضـارات بـين اللـوي الـى السـؤال الكيفـي**)، مناقشـة لأوراق نـدوة، كيـف نـدخل سـنة حـوار الحضـارات، 2000/11/22، دمشـق، www.kalema.net/v1/?rpt.

3-أفقيـر، محمـد، (**مفهـوم نقـد النقـد**)، ديـوان العـرب، 7 مـايو 2009، http://www.diwanalarab.com/spip.php?page=article&id_article=18133.

4-إيهـوم، رشـيد، (**عبـد الله العـروي وأزمـة الضـمير العربـي**)، موقـع الجزيـرة، 2017/10/24، https://www.aljazeera.net/blog.

5-البكيـري، نبيـل، (**أزمـة المثقـف العربـي**)، الجزيـرة، 2014/04/12، https://www.aljazeera.net/opinions/2014/5/12/.

6-(**الربيع العربي**)، https://www.marefa.org.

7-التريكـي، مالـك، (**فسـحة فكـر**)، المفكـر التونسـي أبـو يعـرب المرزوقـي، https://www.youtube.com/watch?v=ePzcqgb4G84.

8-الحريـري، حسـن، (**نحـو اسـتئناف القـول الفلسـفي العربـي الإسـلامي**)، الشـرق الأوسـط، 28مـايو 2015، https://aawsat.com/home/article/370681.

9-الحصـناوي، سـامي، (**العلامـة ومرجعتيهـا الفلسـفية عنـد اليونـان**)، الحـوار المتمـدن، 2010/09/18، http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=229419&r=0.

10- الرحيمي، محمد، **(موضوع نقد النقد)**، موقع القدس العربي،7 أكتوبر 2018، https://www.alquds.co.uk

11- الرداد، عمر، **(أوهام الأصالة والمعاصرة في الخطاب الثقافي العربي. هل من مخرج؟)**، حفريات،23/12/2018، http://hafryat.com/ar/blog.

12- السالمي، عبد الرحمان، **(العقل والدين والوجود الإنساني)**، مجلة التسامح الالكترونية، https://tasamoh.om/index.php/nums/view/19/349.

13- الشابندر، غالب، حسن، **(حول مشروع التكوثر)**، إيلاف، 2010/10/25، https://elaph.com/Web/opinion/2010/8/587454.html.

14- الصغير، مخلص، **(نقد المفاهيم. كتاب جديد لعبد الله العروي)**، العرب، 2018/07/22، https://alarab.co.uk

15- الطاهر، وعزيز، **(المفاهيم طبيعتها ووظيفتها)**، أرشيف المجالات، http://www.google.com/search?q.

16- الطيب، بوعزة، **(الفلسفة وصناعة المفاهيم، بين أزمة المعنى والانشغال بإنتاجه وتوليده)**، https://aawsat.com/home/article/359631/

17- الطيب، بوعزة، **(في دلالة إشكالية تعريف الفلسفة)**، 2015/07/16، http://aawsat.com/home/article407.

18- الطيب، بوعزة، **(في مفهوم المفهوم ومحددات المقاربة المفاهمية)**، www.mominoun.com.

19- العالم، محمود، أمين، **الفكر العربي بين الخصوصية والكونية**، 1996، www.kotobarabia.com

20- العلواني، جابر، طه، **(ما أهمية بناء المفاهيم؟)**، يقظة الفكر، 2014/11/26، http://feker.net/ar/2014/11/26/24256/.

21- المالكي، عبد الله بن محمد، **(بين أركون والجابري، الآثار الفلسفية لمبدأ تاريخية العقل)**، 2010/09/27، http://islamtoday.net/nawafeth/errorpage.htm.

22- المصباحي، محمد، **(جدلية العقل والمدينة في الفكر العربي المعاصر)**، https://www.neelwafurat.com/itempage.aspx?id=lbb221514-197403&search=books

23- المصباحي، محمد، **(مطلب العقلانية في الفكر المغربي)**، رباط الكتب، 23مارس2013، المكتبة الوسائطية لمؤسسة الحسن الثاني، الدار البيضاء، https://ribatalkoutoub.com/?p=969.

24- المسلكي، مصطفى، **(مقاربة أبو يعرب لمفهوم العلمانية)**، الأسماء والبيان، الصادر في 2017/03/20، في المغرب، https://abouyaarebmarzouki.wordpress.com.

25- المرزوقي، أبو يعرب، **(ابن تيمية ليس مرجعية للتشدد، والحرية أساس التكليف)**، مجلة عرب، 2011/04/30، https://www.arab48.com.

26- المرزوقي، أبو يعرب، **(أبو يعرب المرزوقي يهاجم المفكر عبد المجيد الشرفي ويلوم على الاسلاميين القيام بـ"ستريب تيز" فكري!)**، جريدة الجمهورية، 2015/12/05، http://www.jomhouria.com/art44268.

27- المرزوقي، أبو يعرب، (**استئناف مغامرة التفكير**)، العربي الجديد، 2015/02/11، تونس، https://www.alaraby.co.uk/amp/culture/2015/2/11.

28- المرزوقي، أبو يعرب، (**إعادة الفلسفة لسيرتها الأولى**)، حوار مالك تركي، الجزء الأول، https://www.aljazeera.net/programs/approaches/2005/10/20/

29- المرزوقي، أبو يعرب، (**الأستاذ سعيد فودة والنكوص الى عقلية الفرق الكلامية**)، 2010/12/02، http://alforssan.Wrodpress.com.

30- المرزوقي، أبو يعرب، (**السؤال التاسع من مسائل ابن تيمة**)، 2014/08/23، http://pubhtml5.com/tyji/csmp/basic.

31- المرزوقي، أبو يعرب، (**السياسي كيف نقيمه في الحكم والمعارضة؟**)، 2019/10/08، تونس، https://abouyaarebmarzouki.wordpress.com/2019/10/08.

32- المرزوقي، أبو يعرب، (**الفلسفة السياسة، أو العلوم السياسية وأدواتها**)، 2016/03/31، تونس، https://abouyaarebmarzouki.wordpress.com.

33- المرزوقي، أبو يعرب، (**المبحث السابع: درء التعارض بين صحيح النقل وصريح العقل**)، https://dorar.net/aqadia/

34- المرزوقي، أبو يعرب، (**النظر والعمل من المنظور الحي للفلسفة العربية**)، من كتاب النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن، https://darfikr.com/paidbook.

35- المرزوقي، أبو يعرب، **(النظر والعمل من المنظور الحي للفلسفة العربية)**، https://ar-ar.facebook.com/notes

36- المرزوقي، أبو يعرب، **(النقد الذاتي، أو شروط الحوار البناء)**، 2013/08/04، منزل بورقيبة، https://www.facebook.com/8A/10151500086002261.

37- المرزوقي، أبو يعرب، **(النقد في الفكر العربي المعاصر)**، 24/10/2014، https://abouyaarebmarzouki.wordpress.com/

38- المرزوقي، أبو يعرب، الحواراني، محمد، **(ابن تيمية وابن خلدون يشاركان في المسار التاريخي لنظرية المعرفة)**، مجلة العربي، الكويت، يناير، 2005، http://www.3rbi.info/Article.asp?ID=9111.

39- المرزوقي، أبو يعرب، **بسباتين الكلام**، https://www.google.com/search?q=

40- المرزوقي، أبو يعرب، حنفي، حسن، **(النظر والعمل، قراءة في أسباب المأزق الحضاري الراهن)**، الوعي العربي بقضايا الأمة، 2018/11/04، تونس، https://abouyaarebmarzouki.wordpress.com.

41- المرزوقي، أبو يعرب، سعيد رمضان البوطي، محمد، **إشكالية تجديد أصول الفقه (حوارات القرن الجديد)**، دار الفكر، دمشق، 2006.

42- https://www.goodreads.com/book/show/9869351.

43- المرزوقي، أبو يعرب، **(فكر ابن تيمية الإصلاحي، أبعاده الفلسفية- الفصل الرابع-)**، الوعي العربي بقضايا الأمة،2014/10/22، تونس، https://abouyaarebmarzouki.wordpress.com/.

44- المرزوقي، أبو يعرب، **(فكر ابن تيمية الإصلاحي، أبعاده الفلسفية)**، وعي العربي بقضايا الأمة، 2014/10/19، تونس، https://abouyaarebmarzouki.wordpress.com.

45- المرزوقي، أبو يعرب، **(في العلاقة بين القرآن والسنة)**، الوعي العربي بقضايا الأمة، 2015.02.23، تونس، https://abouyaarebmarzouki.wordpress.com.

46- المرزوقي، أبو يعرب، **(في علاقة الفلسفة السياسة)**، https://abouyaarebmarzouki.wordpress.com.

47- المرزوقي، أبو يعرب، **(كيف نفهم تعطل الابداع في الفلسفة العربية)**، الملتقى الفكري للإبداع، 2008/11/08، http://almultaka.org/site.php?id=686.

48- المرزوقي، أبو يعرب، **(فكر علامة الإسلام ابن خلدون في عشر مسائل)**، الوعي العربي بقضايا الأمة، https://abouyaarebmarzouki.wordpress.com.

49- المرزوقي، أبو يعرب، **(مبادئ العقل وقيمته: دلالات التجاوز النقدي للسنتين العبرانية واليونانية)**، فكر ونقد، عدد32، 2001 www.aljabriabed/net/n36_03marzuki.htm

50- المرزوقي، أبو يعرب، **(مفهوم فلسفة الدين)**، (ج2)، الوعي العربي بقضايا الأمة، https://abouyaarebmarzouki.wordpress.com/.

51- النقيب، عبد الرحمان، السيد، عمر، **(بناء المفاهيم الأصيلة لعلوم الأمة)**، أركان للدراسات الأبحاث والنشر، نسخة الكترونية http://www.arkan-srp.com/2018/10/14/.

52- الهجلة، منصور، **اصلاح العقل في الفلسفة العربية: من الواقعية الى الاسمية** (قراءة في كتاب) https://m.facebook.com/Prof.Yoreb/posts/185935094282

53- اليازجي، صبحي رشيد، **(إدارة الأزمات من وحي القرآن الكريم)**، مجلة الجامعة الإسلامي سلسلة الدراسات الإسلامية، المجلد التاسع عشر، العدد الثاني، يونيو 2011 ، http://www.iugaza.edu.ps/ar/periodical/.

54- اليوسف، إبراهيم، **(نقد النقد في أسئلته الجديدة)**، الخليج، 2011/11/05، http://www.alkhaleej.ae/home/print/.

55- بن الوليد، يحي، **(أزمة المثقف في الخطاب النقدي المغربي المعاصر)**، https://www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n06_02benalwalid..htm

56- بن تومي، اليامين، **الإسلامية التطبيقية عند أركون: من بناء الموضوع الى تأسيس العقل الإسلامي**، مؤسسة المؤمنون بلا حدود، 2014/12/25، https://www.mominoun.com/

57- بوطالب، خديجة، **(المنهج البنيوي لدي ليفي ستراوس)**، فيلوبريس الفلسفة للجميع، 2019/02/04، http://www.philopress.net/2019/02/Method-structural.html

58- بوعرفة، عبد القادر، **(الغرب بين فعل المغامرة وفعل التنوير)**، تبر الخواطر، 2014/09/11، https://bouarfah.blogspot.com/2014/09/blog-post_11.html.

59- بوعرفة، عبد القادر، **(مدونة عبد القادر بوعرفة: مقدمة كتاب الحضارة ومكر التاريخ)**، تبر الخواطر، 2012/11/23، على خط http://bouarfah.blogspot.com/2012/10/blog-post_1858.html

60- حمادي، نزار، **(أباطيل أبو يعرب المرزوقي)**، منتدى المؤرخون والفلاسفة، 2011/09/18، https://histoirphilo.yoo7.com/t1078-topic

61- حنفي، حسن، **(التجديد العربي، أولوية العمل على النظر)**، 2018/07/08، https://platform.almanhal.com/Files/2/83485

62- حنفي، حسن، **(هل النقد وقف على الحضارة الغربية؟)**، مركز الدراسات الوحدة العربية، 31-05-2005، https://search.emarefa.net/ar/detail/BIM

63- حوار تركي الدخيل مع الدكتور أبو يعرب المرزوقي، في برنامج **(إضاءات)**، على قناة العربية، 2011/05/15، https://www.youtube.com/watch?v=o8vv_oHt3ZE.

64- خضر، أحمد إبراهيم، **(التنويريون الجدد، الاستراتيجة والواقع)**، موقع الألوكة الثقافية، 2014/11/24، https://www.alukah.net/culture/0/27703/.

65- خويلدي، زهير، **(درء التعارض بين الكونية والخصوصية)**، الحوار المتمدن، العدد 83، http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=165471&r=0.

66- خويلدي، زهير، **(ماهي الآفاق التي تنفتح أمام الفلسفة عندما نتساءل عن الكلي؟)**، الحوار المتمدن، العدد 2782، 2009/09/27، http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=185972&r=0.

67- دواق، أوحمنه، الحاج، **(في رهانات الاسلاميات التطبيقية وأساسها النظري)**، مؤمنون بلا حدود، 2014/12/25 http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=185972&r=0

68- رشيد، بوطيب، **(نصار ناصيف، وأسئلة العصر، من ايوان ابن رشد الى رحاب العلمانية)**، 2011/12/29، https://ar.qantara.de/content.

70- زيادة، رضوان، جودت، **(النهضة المستحيلة، قراءة الماضي بعيون الحاضر، أبو يعرب المرزوقي)**، https://docs.google.com/viewerng/viewer?url=https://hekmah.

71- زيادة، رضوان، جودت، **(دور العامل الديني في نشأة التفكير الفلسفي)**، 2013/04/12، https://www.almustataqbal.com.

72- زهير، خويلدي، **(توقيع دولوز لمفهوم الفلسفة كإبداع)**، http//elaph.com/Web/ElaphLiterature/2007/5/237591.htm.

73- زهير، محمد، **(ما السبيل إلى الحد من هجرة العقول العربية؟)**، شبكة الجزيرة الإعلامية، 2008/09/07، https://www.aljazeera.net.

74- سبيلا، محمد، **(التحولات الفكرية الكبرى للحداثة، مساراتها الابستمولوجية ودلالتها الفلسفية)**، طريق النجاح، 2014/03/10، http://tareekelnajeh.blogspot.com/2014/03/blog-post_10.html.

75- سلسلة **مراجعات، مع الدكتور أبو يعرب المرزوقي**، الحلقة الثانية، قناة الحوار، https://www.youtube.com/watch?v=oWErhnVei1E.

76- سلسلة **مراجعات مع الدكتور أبو يعرب المرزوقي**، الحلقة الثالثة https://www.youtube.com/watch?v=bbUkXTWao90

77- سليماني، هيثم، **(بعد مآلات الربيع العربي... هل انتهى عصر الأيديولوجيا حقا؟)**، 2017/06/23، https://www.sasapost.com/has-the-era-of-ideology-really-ended/.

78- شاويش، محمد، **(الأفكار عند مالك بن نبي، عمومياتها في استعمال مالك للمصطلح)**، مؤسسة مالك بن نبي للبحوث الفكرية والتطوير، 2014/04/02، https://ar-ar.facebook.com/bennabi.

79- شحرور، محمد، **(إشكالية العقل العربي)**، 2015/07/18، https://newsyrian.net/ar/content/إشكالية-العقل-العربي.

80- شحرور، محمد، **(قراءة نقدية سريعة لمقال د. أبو يعرب المرزوقي)**، مراجعات، 2015/01/03، https://www.facebook.com.

81- شلهاوى، حمزة، **(مفهوم المفهوم والفرق بينه وبين المصطلح)**، https://www.alukah.net/literature_language/0/101138/

82- شيدوقة، محمد، **(الكلي في فلسفة أبو يعرب المرزوقي)**، الحوار نت، 2010/04/24، https://www.turess.com/alhiwar/6440.

83- شيدوقة، محمد، **(الكلي في فلسفة أبي يعرب المرزوقي)**، تحرير الإمكان من أجل استئناف التمكين، 2010/04/24، https://darfikr.com/article.

84- صبري، محمد، خليل، **(العقل العربي الإسلامي، دراسة في المفهوم والمشاريع النقدية)**، https://drsabrikhalil.wordpress.com/2011/06/30

85- صديقي، علي، **(إشكالية ترجمة مفاهيم التفكيك في النقد العربي المعاصر)**، 2009/07/21، https://www.atinternational.org/forums/showthread.php?t=5590.

86- صفحة أفكار وآمال، **(العوامل المؤثرة بفكر الفيلسوف)**، http://aasmar.blogspot.com/2012/05/blog-post_6104.html.

87- طه، عبد الرحمان، **(المفهوم)**، أرشيف المجالات، http://www.google.com/search?q.

88- عبد الفتاح، سيف الله، **(المفاهيم: مفاتيح الفهم ومرايا الحضارة)**، إسلام اون لاين، 2019/09/29، https://islamonline.net/31604.

89- عبد اللطيف، كمال، **(أزمة الفكر العربي المعاصر: في مفهوم الأزمة)**، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 13 يناير 2014، https://www.mominoun.com/articles.

90- عصفور، جابر، **(دفاعا عن العقلانية)**، بوابة الأهرام، 2020/05/32، http://gate.ahram.org.eg/News/2412470.aspx.

91- فائدة، محمد عبد الله، الحاج طالب، **(الأيديولوجيا إشكالية الفكر العربي المعاصر)**، مذكرة ماجستير، جامعة الصنعاء، اليمن، 2012، https://yemen-nic.info/db/studies/detail.php?ID=64320.

92- فرحان، عثمان، **(تهافت الفيلسوف أو الرد على أبي يعرب المرزوقي في مهاجمته عبد المجيد شرقي)**، https://www.youtube.com/watch?v=84AvuWh5o3E

93- فريق التحرير، **(معيار التعليم العالي والتدريب، تقرير التنافسية العالمي)**، مرصد ومدونات عمران، 2018/09/18، https://omran.org/ar/node/361.

94- فنان، عبد العاطي، **(المفهوم الفلسفي، التحديد الأكاديمي والتوظيف الديداكتيكي)**، 2010/12/30، http://www.anfasse.org.

95- فودة، سعيد، **(الدين والفلسفة هل ثمة تناقض؟)**، https://www.goodreads.com/book/show/27995476.

96- فودة، سعيد، **(طليعة الرد على مقالة المرزوقي "النكوص الى عقلية الفرق الكلامية)**، الملتقى الفكري للإبداع، 2008/06/22، http://almultaka.org/site.php?id=606&idC=7&idSC=.

97- فودة، سعيد، **(الكشف والبيان عن أغلاط أبي يعرب المرزوقي في بعض قضايا الفكر الاسلامي)**، منشورات الأصلين، الطبعة الالكترونية الأولى، 2015، aslein.net@gmail.com.

98- فودة، عبد الله، **(في بناء المفاهيم: مقتضيات العلم وضرورات التواصل والحوار)**، عمرانيات، 2006/11/29،

http://umranyat.blogspot.com/2006/11/blog-post_1164812603479411 84.html.

99- كمال، عبد اللطيف، **(تأصيل العلوم الإنسانية في الفكر العربي المعاصر الشروط المعرفية والتاريخية)**، http://www.aljabriabed.net/n18.

100- لكحلوت، عصام، **(أزمة الفكر وجدلية التفكير)**، موقع شباب مصر، 2013/10/01، http://www.shbabmisr.com/t~8685.

101- مأخوذ من المدونة الالكترونية عمرانيات، الموقع الرسمي: www.blogspost.com.

102- محمود، علي، محمد، **(صلاح إسماعيل عبد الحق...فيلسوف المفاهيم)**، صحيفة المثقف، http://www.almothaqaf.com/a/qadaya2019/937654.

103- محمود، نجيب، زكي، **(أزمة المثقفين، أزمة المثقف العربي)**، موقع هنداوي، https://www.hindawi.org/books/91513528/1/

104- **(مراجعة كتاب أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخانية؟ عبد الله العروي)**، https://maktbah.net.

105- مقال تحت عنوان، **(الهدر المدرسي)**، شاشة المغرب التربوية، https://sites.google.com/site/preparer212/aprrendre/aljsht ltyte/reussir-18/reussir-5.

106- مقال تحت عنوان، **(نسبة الأمية بالوطن العربي 27%)**، شبكة الجزيرة الإعلامية، 2013/01/07، https://www.aljazeera.net/news/cultureandart.

107- موسى، عبد الله، **(إشكالية العقلانية في الفكر العربي المعاصر: دراسة في أعمال الجابري)**، انسانيات مجلة الجزائرية في الأنثروبولوجيا

والعلـــــــــــــــــــــــــــــــــوم الاجتماعيـــــــــــــــــــــــــــــــــة، 2001، https://journals.openedition.org/insaniyat/9652?lang=ar.

108- ناصـيف، نصـار، **(فـي ماهيـة الفلسـفة وضـرورتها)**، مجلـة المسـتقبل العربـــــــــي، مركـــــــــز الدراســـــــــات الوحـــــــــدة العربيـــــــــة، http://www.google.com/search?q.

109- نـاعوت، فاطمـة، **(الأصـنام الأربعـة التـي تعـوق العقـل العربـي)**، 2015/07/25، موقـــــــــع 24 للدراســـــــــات الإعلاميـــــــــة، https://24.ae/article/174845.

110- هـــاني، إدريـــس، **(النقـــد المانهـــايمي العربـــي للأيـــديولوجيا)**، 2010/03/15، https://www.hespress.com/writers/19550.html.

111- هـــاني، إدريـــس، **(كتابـــات فـــي الميـــزان، ســـؤال الاســـتقامة)**، 2015/10/05، المقـــالات، https://www.kitabat.info/print.php?id=68202.