مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية
Eissn :2602-5264 Issn : 2353-0499
المجلد 12 / العـدد: 02 (2024)، ص:218-235

و اقع الحرية الفكرية في العالم العربي بين الماضي والحاضر.

The reality of intellectual freedom in the Arab world between the past and the present.

ط/د: عبدون عبد القادر[1].

[1] جامعة حسيبة بن بوعلي (الشلف)، a.abdoune@univ-chlef.dz

تاريخ الاستلام: 2024/03/09 تاريخ القبول: 2024/04/21 تاريخ النشر: 2024/06/01

ملخص:

يعيش المثقف العربي اليوم في عالم يخشى من حرية الفكر، مظنة من أنها فساد وانفلات وعصيان، في الوقت نفسه يخشى المثقف الغربي على هذا المكسب الثمين الذي حققه بعد نضال طويل من الضياع، ذلك أن غياب حرية الفكر في مجتمع ما، هو غياب للوعي بقيمة الإنسان.

لذلك ففي هذه الورقة البحثية سنتتبع واقع المثقف في العالم العربي، وأهم المعوّقات التي تقف أمام حرية تفكيره، وعلاقته بالسلطة، من خلال المشاريع الفكرية لبعض المفكرين العرب الذين تصدوا وبجرأة من خلال إعادة صياغة أسئلة تتعلق بحرية الفكر، بغية وضع المثقف العربي في مكانته الأساسية داخل المجتمع، وإعادة ترتيب علاقته بالسلطة من علاقة العداء إلى علاقة التفاعل، ومن الإتباع إلى الإبداع، ومن الإلزام إلى الالتزام، وكل هذا بهدف تحقيق الحداثة المنشودة، وإثبات الوجود العربي بين الأمم، والالتحاق بالركب الحضاري.

كلمات مفتاحية: المثقف العربي، حرية الفكر، الإبداع، السلطة، الحداثة.

Abstract:

Today, the Arab intellectual lives in a world that fears freedom of thought, believing that it is corruption, law lessness, and

disobedience. At the same time, the Western intellectual fears for this precious gain that heachieved after a long struggle of loss, because the absence of freedom of thought in a society is an absence of awareness of the value of man. Therefore, in this research paper, we will trace the reality of the intellectual in the Arab world, and the most important obstacles that stand in the way of his freedom of thought, and his relationship with authority, through the intellectual projects of some Arab thinkers whoboldly confronted and reformulated questions related to freedom of thought, with the aim of placing the Arab intellectual in its basic position. Within society, and rearranging its relationship with authorit from a relationship of hostility to a relationship of interaction and integration, from following to creativity, from obligation to commitment, and all of this with the aim of achieving the desired modernity, proving the Arab presenceamong nations, and joining the ranks of civilization.

. **Keywords:** Arab intellectual, freedom of thought, creativity, authority, modernity.

***المؤلف المرسل:** عبدون عبد القادر.

1. مقدمة :

لقد شكلت حرية الفكر التي شهدها العالم المتقدم محور اهتمام عدد من الباحثين العرب، خاصة ذلك الدور الذي لعبه المثقفون في بناء الحضارة الغربية، من خلال تأصيلهم لمفاهيم كرست لممارسة الحرية في مجال البحث، وتخليص المعرفة من السلطة الثيوقراطية، والفكر الوثوقي الغيبي، وتفعيل قيم الحداثة والعقلانية، وإعطاء المثقف القدر الكافي من الاحترام والتقدير، والعمل على توفير جو الحرية والاستقرار للمثقف بعيدا عن كل سلطة دينية كانت أو سياسية أو إعلامية، ذلك أن أزمة الثقافة في مجتمع ما، إنما يعود جزء كبير منها إلى أزمة المثقف، وأنه كلما اتسعت

دائرة حرية النقد، كلما تقدمت ضمانات الحقوق فردية كانت أم اجتماعيه فلا نهضة ولا ارتقاء ما لم يتسلح المثقف بمعول النقد والانتقاد من أجل اجتثاث منابع الفساد والاستبداد، فترسيخ هذه الحرية هو بلا شك أثمن إنجازات بناء الحضارة، والشرط الجوهري للتقدم الاجتماعي.

ومع استقلال معظم الدول العربية، كان من الممكن أن ينعم المثقف العربي بحرية تفكيره، لكن الواقع يؤكد نقيض ذلك، فهذه الحرية، التي هي أثمن ما وهب الله للإنسان لتحقيق مسؤوليته، واستقلاليته، وكذا إثبات وجوده، تجد نفسها محاصرة من كل اتجاه، ومن مجموعة من السلط المرتبطة بالمذهبية والطائفية التي تعمل على تخويف الجماهير من هذا الحق الطبيعي، وتجريدهم لمفهوم الحرية من محتواه الفكري والعلمي الذي يجب أن يكون عليه، مما جعلها في تراجع مستمر منذ قرون متتالية، تواجه العديد من المعوقات التي تحد من فاعليتها، على الرغم من ضرورتها في ازدهار العلم والمعرفة والفن، ورقي المجتمع في كافة مجالاته، مما جعل الإنسان العربي بمستواه الفكري قاصرا عن الإبداع، يعيش حالة من التيه والضياع، وسيطرة الأخر الغربي عليه ثقافيا وحضاريا، وما كان هذا ليحدث لولا الأزمة الحقيقية في تطبيق وممارسة الحرية التامة للفكر والحوار، والنقد الموضوعي، والإيمان بالاختلاف، فلا مسؤولية بغير حرية، ولا حرية بلا تفكير، وما من نهضة علمية كانت أو سياسية ،أو اجتماعية، إلا وسبقتها نهضة فكرية.

ونتيجة لهذه الأوضاع السيئة، حاول عدد من المفكرين العرب على اختلاف توجهاتهم تحليل هذه الأزمة التي تمتد جذورها في التراث، محاولين بذلك إيجاد حلول لها، كل من منظوره الخاص، وذلك من خلال إعادة صياغة أسئلة تتعلق بحرية الفكر، بغية وضع المثقف العربي في مكانته الأساسية داخل المجتمع، وإعادة ترتيب علاقته مع مختلف السلط الكابحة لحرية فكره، من علاقة العداء إلى علاقة التفاعل، ومن الإتباع إلى الإبداع، ومن الإلزام إلى الالتزام، وكل هذا بهدف تحقيق الحداثة المنشودة،

وإثبات الوجود العربي بين الأمم، والالتحاق بالركب الحضاري، من خلال هذا المنطلق نطرح التساؤل التالي: ما واقع الفكر الحر في العالم العربي؟ ولماذا ظل المثقف العربي في حدود اختصاصه المعرفي، ولا يحضر في القضايا العامة؟، أو ما هي الأسباب التي كانت عائقا أمام الأداء الفعال للمثقف العربي، والدور الطبيعي الذي وجد من أجله؟

2. الحرية في التراث العربي والإسلامي:

1.1 ـ العرب ومفهوم الحرية في العصر الجاهلي :

الحرية من أعذب وأقدس القيم الإنسانية، هذا ما جعلها من أهم المسائل التي حظيت بالبحث قديما وحديثا، ذلك أن النزعة إليها من النزعات الأصيلة لدى الإنسان، الدافعة له إلى التخلص والانعتاق من القيود المحيطة به، سواء كانت قيودا مادية أو معنوية، وخليق بنا في مستهل هذا البحث عن أزمة الفكر الحر في العالم العربي، أن نمهد بلمحة وجيزة عن بعض التجارب المضيئة للحرية في تراثنا العربي والإسلامي.

لقد ظلت فكرة الحرية في الحضارة العربية فكرةً غامضةً، على الرغم من أن كلمة "حر " كانت من أدبيات ما قبل الإسلام، حيث كانت القبيلة تمثل الوحدة الأساسية في المجتمع الجاهلي، غير أن هذه الوحدة لم تكن تقوم على الانسجام الاجتماعي والاقتصادي، فانقسم المجتمع العربي داخل القبيلة إلى فئتين:

1ـ فئة الصرحاء: وهم الأحرار، ويمثلون الطبقة العليا في المجتمع، يجمعهم الدم والنسب الواحد، إذا ارتكب أحدهم إثما، أو جرما، أو جر على القبيلة وبالا، فإن كل أفراد القبيلة يهبون لنصرته سواء كان ظالما أو مظلوما (محمود، 1998، صفحة 369)، وقد كانت هذه الفئة هي عماد القبيلة، ومنهم تتكون الطبقة الحاكمة ذات النسب العريق، فالإنسان دون نسب فاقد لهويته، فمن لم يعرف النسب لم يعرف الناس، ومن لم يعرف الناس لم يعد من الناس. (الجبوري، 1968، صفحة 59).

2.طبقة الرقيق: هي أدنى الطبقات الاجتماعية في نظام القبيلة، وقد كانت هذه الطبقة محرومة من الحياة الكريمة، وكانت معيشتهم مليئة بصنوف الذل والمهانة، وكان لا يسمح لهم بالأكل مع السادة، وإنما يأكلون ما تبقى من طعام أسيادهم، يقول عنترة بن شداد واصفا هذه الأوضاع:

أنا العبد الذي خُبرت عنه رعيت جمال قومي من فطامي

أروح في الصباح إلى مغيب وأرقد بين أطناب الخيـــــام (شداد، 1994، صفحة 135)

وكانت هذه الطبقة تتألف من عنصرين، أحدهما عربي من الأسرى الذين يقعون في يد القبيلة، نتيجة الحرب بين القبائل العربية، والعنصر الأخر غير عربي، حيث كانوا يجلبون من البلاد المجاورة بهدف الاتجار بهم في الأسواق، حيث كان الرقيق الأبيض يأتي في المرتبة الأولى، ثم يليه الرقيق الأسود، وقد كان العرب أكثر الأمم تشبثا بالفوارق بين الناس، حيث ذكر صاحب العقد الفريد أنه لم يكن في جميع الأمم أحد ينظر إلى رجلين أحدهما قصير والأخر طويل، أو أحدهما أبيض والأخر أسود إلا في العرب (ربه، 1996، صفحة 470).

ولكن على الرغم من هذه الأوضاع المهينة التي كان يعيشها الرقيق في الجاهلية، أمام بطش أسيادهم،فقد حاول الكثير منهم التمرد على هذه الأوضاع الذليلة، والانفلات من العبودية، ذلك أن الحرية والكرامة صفات لا يمكن أن تكون حكرا على الأسياد، وأبنائهم، بل نافسهم فيها الرقيق أيضا بين الفينة والأخرى، فالحياة دون حرية كالجسم دون روح على حد تعبير جبران خليل جبران (جبران، 1982، صفحة 121)، وهي الطاقة التي بها يحقق الإنسان ذاته، ويثبت بها سيادته، وقد عبر عن هذا عنترة بن شداد في رفضه للذل والاستسلام والخنوع من أجل إثبات ذاته، وتحطيم القيود المصطنعة التي فرضت عليه، و على الرغم من لونه الأسود، من نسبه الوضيع من جهة

أمه، لأن أباه كان من أسياد قبيلة عبس، وكان من أم حبشية سوداء، يقال لها زبيبة، من طبقة الإماء،إلا أنه لم يقبل العيش كباقي العبيد، ذلك أن شعوره بوجوده، دفعه لأن يطلب الاعتراف به في مجتمع يتجاهل العبيد، كإنسان له كرامته، وهويته الخاصة ، فكيف يعاقب معاقبة قاسية بسبب لون ونسب لم تقترفه يداه، وهذا ما جعله يثور لتحطيم أغلال العبودية قائلا:

ما ساءني لوني واسم زبيبة إذا قصرت عن همي أعدائي

فلئن بقيت لأصنعن عجائبا ولأبكمن بلاغة الفصحاء (شداد، 1994، صفحة 7)

يعيبون لوني بالسواد وإنما فعالهم بالخبث أسود من جلدي. (شداد، 1994، صفحة 72)

أنا العبد الذي بديار عبس ربيت بعزة النفس الأبية. (شداد، 1994، صفحة 190)

وقد حقق عنترة أمنيته في الحرية، والانعتاق من قيود العبودية، بسبب شجاعته وشخصيته البطولية في تلك الحادثة المشهورة التي روتها لنا كتب التاريخ، حين أغار بعض على قبيلة بني عبس، وساقوا إبلهم، حينها اعترف شداد بابنه عنترة، وقال له: كر يا عنترة، فقال له عنترة: العبد لا يحسن الكر، وإنما يحسن الحلاب والصرّ، لأن العبيد لم تكن تمنح لهم فرصة القتال في المعارك،إلا نادرا، فقال له شداد: كر و أنت حر (الأصفهاني، 1968، صفحة 387)، فلحقهم عنترة، وعدد من مقاتلي القبيلة فقاتلوهم، واسترجعوا إبلهم، ومن هنا أصبح عنترة حرا، فالرمح والسيف، والقوة والصلابة، هي الوسائل التي اتكأ عليها عنترة لإثبات حريته وإنسانيته داخل مجتمع لا يعترف إلا بالأسياد، وليس عنترة وحده من العرب القدامى، هو النموذج الوحيد الذي أعطى درسا تطبيقيا في مفهوم الحرية، بل يوجد إلى جانبه كثير من

أمثاله، فالقوة ، والكرامة هي زاد الإنسان العربي الأبي الذي يعتمد على ذاته في بناء مجده وكيانه، فليس شعور الإنسان بالنقص إلا تعبير عن حاجته في تحقيق مزيد من القيم ، ومن أسماها قيمة الحرية.

وبهذا فقد قدم عنترة بن شداد للعرب جميعا درسا في الحرية بكل أبعادها، والانعتاق من القيود المصطنعة، والإيمان بالإمكانيات الذاتية، فهو لم يقاتل من أجل كسب الغنائم، بل قاتل من أجل إثبات كيانه، لأن طموحه كان أعلى من أي مكسب مادي كان، فقد أراد مكسبا يفتخر به في كل زمان ومكان، إنه مكسب إثبات الكرامة الإنسانية، وعلى الرغم من القيود التي فرضت عليه، إلا أنه استطاع كانسان واع، وكمثقف زمانه، أن يسمع صوته وكلمته، وبكل جرأة، بل تخطت حرية فكره كل الحدود التي وضعها الأسياد للعبيد، فكان عنترة كغيره من شعراء الجاهلية، فاعلا في مجتمعه، وأداة من أدوات التغيير، والنقد الايجابي في المجتمع، ولم يكتف بالذوبان في القبيلة، ولم يستكن لاضطهاد الأسياد، بل حاول التغيير بالكلمة والسلاح، وكل ما يملك من وسائل للدفاع عن النفس والأرض، ومحاولا في الوقت نفسه تغيير سياسة الأسياد داخل القبيلة، عن طريق أهم وسيلة إعلامية مؤثرة في ذلك العصر، وهي الشعر، فاستطاع بذلك أن يسمع صوته، وينقل معاناته وشعوره نحو التعطش للحرية، والدفاع عن حقوقه الطبيعية من أجل إثبات وجوده بإمكانياته الخاصة داخل مجتمعه، وهو بحق لدرس جدير بالإحياء في الوضع العربي الراهن، الذي لم تحظ فيه الحرية قط بمفهوم إيجابي، وظلت معانيها مرتبطة بالجاهلية الأولي، هكذا كانت الحرية عند العرب قديما تشمل كل إنسان غير مملوك لإنسان آخر، يتصرف فيه سيده باعتباره ملكا له، على أساس أنه كائن حقير، أدنى منه خلقة ومكانة، ولم تكن هذه النظرة عند العرب وحدهم بين الأمم، حتى الأمة اليونانية، قد تبنت هذه النظرة، وهو ما تجلى في كتابات كل من أفلاطون و أرسطو، في فلسفتهما السياسية، وهي في العموم نظرة قديمة تكاد تكون واحدة عند جميع الأمم التي استخدمت الرق.

ولما جاء الإسلام وجد الرق عرفًا اجتماعيا متجذرًا في العرب ،فرغب في تحرير الرقيق من العبودية، وجعل هذا الفعل من أسمى العبادات للتقرب إلى الله، وكانت هذه أول دعوة في التاريخ حاولت معالجة هذه المشكلة المعقدة تدريجيا، من منطلق أن الإنسان خلق حرا، لا يمكن أن يكون عبدا إلا لله وحده الذي خلقه، ولا يمكن لأحد أن يكره أحدا على شيء حتى الإيمان بالله، كما وضع تشريعا للسيد في معاملة مسوده ، وذلك بأن ينظر إليه على أنه إنسان مكرم، وجب الإحسان إليه والرفق به، ولا يمكن احتقاره أو إذلاله، وفتح أبواب الإعتاق على مصارعها، حتى تعود لهؤلاء الرقيق القدرة على ملك أنفسهم، والتصرف في أموالهم وشؤونهم،وهي النظرة نفسها لمفهوم الحرية في الثقافة المعاصرة فالحر هو من يملك قراره، ويتصرف من تلقاء نفسه دون قيود، وهو المفهوم الذي نشأ في تربة عصر الأنوار معبرا عن حاجة الإنسان الغربي للتحرر من الاستبداد السياسي والكنسي، وما يدور في فلكيهما ويرتبط بهما. وهو ما عبر عنه فلاسفة القرن الثامن عشر بأنه لا حرية للناس دون حرية التفكير وحرية التعبير عن الفكر.

.2 .2. الحرية في بعدها الفكري عند المعتزلة:

هناك تجربة أخرى للحرية بكل أبعادها في الثقافة العربية الإسلامية، لا تقل أهمية عن تجربة شعراء الجاهلية، والتي دعت إلى إطلاق العنان للفكر الإنساني في إبداع حقائقه، وابتكار قيمه، إنها تجربة المعتزلة، هذه الفرقة الإسلامية التي ظهرت في بداية القرن الثاني الهجري، الثامن الميلادي، وكان لها دور كبير في تطوير الفكر الإسلامي، و إذكاء معركة الفكر الحر في الثقافة العربية الإسلامية، متجاوزة المعرفة الدينية إلى سائر مجالات الحياة الثقافية، كما كان لهم الفضل الأكبر في الجمع بين الدين والفلسفة، من خلال انفتاحهم على فكر الأخر، وبالذات الفكر اليوناني، بغية تمتين فكرهم، وتقوية محاججاتهم، فكانوا أصحاب فكر حر مستقل إلى مدى بعيد،على الرغم مما لقوه من ويلات، وقد رأى المعتزلة أن حكام السلطة الأموية، قد

استغلوا مبدأ الجبر استغلالاً خبيثاً، لتدعيم نفوذهم وتوطيد سلطانهم، فكانوا بذلك يظلمون، ويسفكون الدماء بوحي من هذه الفكرة التي وجدت عند العامة والبسطاء قبولاً واستجابة (نجاح، دت، صفحة 53)، لأن السلطة الجائرة دائما من مصلحتها تغييب عقل القاعدة الجماهيرية العريضة حتى يسهل عليها تسييسها (عمارة، 1986، صفحة 151).وأنه ثمّة علاقة جدلية في منظور المعتزلة، بين الجبر والاستبداد، وبين الاختيار والحرية.

ومن الأفكار المهمة التي نادت بها المعتزلة فكرة حرية الإرادة الإنسانية والتي تبدو في ظاهرها أحد الأفكار الكلامية العقائدية لكنها في باطنها ذات بعد سياسي، واجتماعي عميق، وهكذا أجمعت المعتزلة على أن العباد خالقون لأفعالهم، وأن الله تعالى ليس له في أفعال العباد المكتسبة صنع ولا تقدير، لا بإيجاد ولا بنفي ، وبذلك أكدت المعتزلة حرية الإنسان، لأنه كائن مكرم بالعقل، ومسؤول أخلاقيا عن كل فعل صادر منه، إلا في حالة الإكراه، وغياب العقل، فمتى فقد الإنسان عقله، فقد حريته، وبالتالي سقط عنه التكليف (الشهرستاني، 2006، صفحة 43) ،ومن هذا المنطلق اعترض المعتزلة على النقل الأعمى للنصوص، و دعوا إلى إعمال العقل في قراءة القرآن الكريم والسنة الشريفة، كما أقروا بقدرة العقل على تمييز الحلال من الحرام.

وعلى الجملة فإننا بحاجة ماسة في عصرنا ، الذي غيب فيه العقل والاجتهاد، واحتقرت فيه الفلسفة، واستوت كتبها مع كتب الشعوذة، إلى مثل هذه العقلانية المستنيرة الناقدة، التي تعطي للعقل أهمية كبيرة، وتدعوا إلى احترام حرية الفكر، وتبني رؤية موضوعية عقلانية تجاه الدين، والتوفيق بين العقل و الشرع، والاحتفاء بالعلم والعلماء، والدعوة للتأمل وطرح الأسئلة بلا حرج وبلا حدود ، من أجل تجديد تعاليم الإسلام الأصيلة، والتصدي للفكر الإرهابي المتطرف المحسوب على المسلمين، والذي تم صنعه في مخابر سرية، تابعة لجهات معروفة، لضرب الإسلام العملي

العقلاني المتجدد، ولمواجهة حركة التغريب التي تسعى إلى تغريب عقل الأمة وطرق عيشها، وأنماط سلوكها (عمارة، 1986، صفحة 05).

وقد ترجم التوجه الاعتزالي عمليا في التاريخ مع الخليفة العباسي المأمون، وأخويه المعتصم والواثق، الذين رعوا الحركة العلمية ودعموها، وكانت النتيجة ذلك التقدم الذي بلغته الدولة الإسلامية في المجال العلمي والفني والحضاري في أواخر القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)، في الوقت الذي كانت فيه أوروبا تؤسس للخروج من ظلام عصورها الوسطى، متأثرة بالعصر التنويري المتسرب إليها من الحضارة الإسلامية، التي أسست لها المعتزلة، تيار العقل في الفكر الإسلامي، الذين كانوا أساتذة للحرية الفكرية في التاريخ العربي الإسلامي، يقول محمد عمارة عن أهمية فكر المعتزلة كأول فرقة أدخلت النزعة العقلية في الفكر الإسلامي :" إن النشأة المبكرة لفكر الحرية والاختيار في تراثنا العربي الإسلامي، إنما هي شهادة للإنسان العربي وتراثه بالأصالة في هذا الباب، و إن تفتح هذا الفكر على الثقافات الإنسانية، وتفاعله معها، إنما يدعمان من هذه الأصالة، ويضيفان عنصر التجديد إلى عنصر الابتكار" (عمارة، 1986، صفحة 193).

وقد أكد أحمد أمين أنه من أكبر مصائب المسلمين هو موت المعتزلة (أمين، 1964، صفحة 207)، لأنه بموتها توقف العقل العربي عن ابتكار الحقائق التي يؤمن بها، والقيم التي يقرها، كما أن نهاية المعتزلة تاريخياً، وفشل مشروعها العقلاني، كان بمثابة وأد للعقل الإسلاميّ في ولادته، وبداية تشكّله ونضجه. وإذا أردنا أن نسير مع الزمن، ونجاري التقدم فلابد من إعادة إحياء هذا المسلك، ليس كمذهب كلامي، ولكن كفكر وروح لدحر دعاة التحجر، وتأسيس عصر التحرر، وفتح الأفاق أمام الفكر، وبهذا تزدهر القيم الخلقية والإنسانية في مجتمعنا، وتسود مبادئ التقدم، والابتكار، والإثمار.

3. الفكر التنويري في العالم العربي: المشروع المعاق.

إن الحرية التامة للفكر هي الشرط الرئيسي للتقدم الفكري والأخلاقي، وهي المحدد للفاعلية التاريخية والحضارية لأي أمة من الأمم، و إذا ما بحثنا عن هذا الشرط في واقعنا العربي سنجد أن الشعوب العربية من أشد شعوب العالم توقاً للحرية وتقبلا للديمقراطية، لكن في الواقع العملي تبقى هذه القيمة مجرد شعار يعني كل شيء، ولا يعني شيئا في الوقت نفسه، والغياب التام لهذا المفهوم كما ورثناه من ثقافتنا العربية والإسلامية، وكما تصوره مفكرو القرن التاسع عشر في الغرب، وذلك لارتباطها بالطائفية والمذهبية، الأمر الذي جعلها عرضة للتزييف والتحريف حتى أصبحت من أهم الأزمات التي يمر بها الإنسان العربي ، وهو ما يبدو جليا في غياب التفكير الواقعي، وطغيان التعصب، والتسلط، ومظاهر الفساد، وانعدام ثقافة الحوار، والإيمان بالاختلاف، والنقد الموضوعي.

هذا لقد وعى المفكرون العرب في العصر الحديث ما لحرية الفكر من أهمية في إعلاء قيمة الفرد والمجتمع، وأنها لا تدرك إلا في صميم الفعل، لأنها فعالية ذهنية تستشرف المستقبل، وتمهد للفعل من أجل تحقيق النهضة الفكرية للالتحاق بالركب الحضاري، وتحقيق الحداثة المنشودة، والخروج من هامش التاريخ إلى مسرحه، وقد بدأت المعركة الفعلية لحرية الفكر مع رواد النهضة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

1.1.3 محمد عبده والمشروع العقلاني في الإصلاح:

لقد عرف الشيخ المصلح محمد عبده بجهاده من أجل تكريس الفكر الحر، والثورة على التقليد، والمقلدين الذين سلبوا دور العقل، وأغفلوا طريق البحث والعلم، وغربلة الموروث الديني من الأولين وخصوصا قرون التخلف والانحطاط، يقول محمد عبده في هذا الشأن:" يجب تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة

سلف هذه الأمة قبل الخلاف، ... والنظر إلى العقل باعتباره قوة من أفضل القوى الإنسانية، بل هي أفضلها على الحقيقة" (عبده، 1993، صفحة 181) .

وعلى هذا الأساس حث محمد عبده على العلوم العقلية، فكل مفقود يفقد بالعلم، وكل موجود يوجد به، ومن هنا دعى إلى تكييف الدين وفق الواقع، وما تقتضيه المتطلبات العلمية الحديثة، ذلك أن الله من وجهة نظره لم ينزل سوى مبادئ عامة تاركا للعقل مهمة تطبيقها على قضايا المجتمع الخاصة، ومن هذا المنطلق حاول عصرنه معاني القرآن الكريم، وربطها بما توصل إليه العلم الحديث من نتائج، و دعى إلى طرح تفاسير السابقين جانبا، لأنها ترتبط بمستواهم العقلي والعلمي، وبيئتهم الثقافية المحدودة، وليس من الضروري أن تقف عقولنا عند ما بلغه هؤلاء، و أن تكون حصيلتنا الفكرية هي حصيلتهم فقط، و أن الحدود التي تحد نطاق النظر العقلي هي حدود الفطرة، ولا حدود النصوص المأثورة، فلا حصانة لنص من هذه النصوص غير النص القرآني المنزه عن الاشتباه، والمترفع عن منازل الجدل، ولا يرق إليه الشك (عبده، 1993، صفحة 182)، وبهذا المنهج التجديدي الذي جسد فيه محمد عبده سمات العقلانية ، فآمن بالأخذ من التراث الاجتماعي والاقتصادي، ولكن بعقل واع، وأفق مستنير، ومن كل ما هو تقدمي وصالح من حداثة الأخر، وقد تلقى إزاء اجتهاداته هذه معارضة شديدة من المؤسسة الدينية بدعوى مخالفته للمأثور (موسى، 2015، صفحة 158)، واتهم اتهامات عديدة، إلى حد اتهامه في دينه، وإسناد عديد من المساوئ إليه، فأجهض مشروعه التنويري ،الذي عالج مواضيع متعددة تضمنت التربية، والإصلاح الفكري، والاجتماعي والديني، وانتصر التقليد والجمود على التجديد.

2.1.3 طه حسين ومنهج الشك في مساءلة كتابات الأقدمين:

إن الحصار الذي فُرض على حرية الفكر في العالم العربي، لم يمنع من بروز مشاريع تنويرية أخرى في العالم العربي، فطه حسين، هذا المفكر الذي لا يقدر على الإبصار، ولكن ببصيرته استطاع أن يبصر ما لم يبصره المبصرون، وقد أتيحت له

وهو ابن الرابعة عشر من عمره فرصة استماع درسين للشيخ محمد عبده، فظلّ متأثّرا بأفكار ومواقف هذا الرجل الجريئة، وعقلانيته المستنيرة ، ورفع هو الأخر راية التجديد ضد التحجر والجمود، وطالب بمساءلة كتابات الأقدمين، وقراءة القديم بمعارف جديدة، وذلك بالاعتماد على تجارب المجتمعات المتقدمة، من أهمها منهج ديكارت،هذا المنهج الحديث القائم على الشك من أجل اليقين، والتجرد من الذاتية من أجل تحقيق الموضوعية، كبديل للمناهج التقليدية البالية التي أدت في نظره إلى تغييب الحقيقة التي كان من الواجب أن تكون، وقد طبقه على التراث العربي القديم فكانت النتيجة أن معظم ما وصلنا من شعر عن العصر الجاهلي ما هو في الحقيقة إلا شعرا منتحلا لا يعبر عن حقيقة هذا العصر (حسين، في الشعر الجاهلي، 1998، صفحة 36)، وهي دعوة منه إلى إعادة ترتيب علاقاتنا بالتراث حتى يكون التراث عامل بناء للحاضر والمستقبل، لا عامل هدم، ولا يتحول إلى مجرد شيء نلجأ إليه هروبا من الهزيمة الحضارية التي نعيشها الآن، ولا نعمل على تطويره، وتحويله إلى قوة انتصار في الحاضر.

إن هذه المحاولة في التجديد على الرغم من الانتقادات الكثيرة التي وجهت له في هذا البحث، من أهمها أنه لم يأت بالجديد في هذه القضية، وقد سبقه في ذلك كما قلنا ابن سلام والرافعي، وغيرهما من النقاد العرب، ولم ينكروا ما في التراث القديم من الشعر المنحول، و أن الفرق بينه وبين هؤلاء يكمن في أسلوب المعالجة الذي امتد بطه حسين إلى الطعن في أصول دينية ثابتة في القرآن الكريم، فقامت بسبب هذا ثورة في الشارع، فاضطر إلى تعديل أفكاره في كتاب" في الأدب الجاهلي"، معتذرا في حوار تلفزيوني مع بعض قادة الفكر في زمانه عن هذا الخطأ، وأكد أن الاعتراف بالخطأ، وتصحيحه لا يخالف الحرية .

ومهما تكن طبيعة هذه الانتقادات، فإن دراسته هذه في الأدب قد كشفت عن خلل ومعايب الطريقة القديمة في دراسة الأدب العربي، والقائمة في معظمها على الدراسة النصية اللغوية الأدبية، وهذا ما فتح المجال للنقد واستكشاف طرائق جديدة على منوال الدراسات الأدبية الغربية الحديثة التي استفادت بدورها من التطور العلمي الهائل في القرن 19م، خاصة في مجال العلوم الطبيعية من خلال

التجديد في المناهج العلمية، ومحاولة إيجاد مناهج خاصة بالدراسات الأدبية للوصول إلى قوانين عامة في الأدب كما هو الشأن في علوم الطبيعة.

ومن هنا رفع "طه حسين" راية التجديد معلنا عن نهضة تنويرية في الأدب، من منطلق محاكاته للتجربة التنويرية التي حدثت في الغرب بغية تحقيق الحداثة المنشودة للأمة العربية، وقراءة التراث العربي دون تسليم أو قداسة، كما دافع عن حرية الباحث العلمي، وحقه في الإبداع والاجتهاد فكانت حياته من بدايتها إلى نهايتها كفاحاً دائباً في سبيل الحريّة والتحرّر ، و استخدام العقل بعيداً عن كلّ أشكال الوصاية والتبعية، معتبرا قضية الحريّة مفتاحاً للتنوير، فلا تنوير بلا حريّة، ولا حريّة بلا تنوير، فدعى إلى أنسنة التاريخ الإسلامي، وجعله علما عقلانيا له أصوله واستقلاله الذاتي، بعيدا عن كل الكتابات التاريخية التي تقدس الأشخاص، و تلتمس المنفعة، وتبدد الحقيقة (دراج، 2011، صفحة 31).

وقد اعتبر طه حسين أن التعليم هو السبيل الأساسي للحرية بكل أبعادها، فلا حرية مع جهل، و أن أول شروط الحرية هو الحياة، والحياة تعني المجتمع الذي يؤمن بإنجازات العقل، ويُسلّمه القيادة، ومن هنا رأى أنه من الخطر أن تترك الدولة شؤون التعليم لعبة في يد العابثين، حتى لا ينحرف عن الغرض الذي أنشئ من أجله (حسين، 1993، صفحة 60)، ذلك أنه هو الطريق للوصول إلى التنوير في كلّ العصور بلا استثناء، كما رأى أن الإصلاح الثقافي يبدأ باللغة كأداة للتعبير، وإذا صلحت اللغة صلح حال التعليم، كما رأى أن الجامعة ليست مجرد تعليم، وإنما هى تصدير الفكر فى المجتمع نفسه، فحرص على ربط الجامعة بالمجتمع، من أجل تغيير حالة المجتمع فكريًا، وقد حقق الكثير من تصوراته لنظام التعليم التي جمعها في كتابه" مستقبل الثقافة في مصر"،حين تولى وزارة المعارف في مصر في نهاية الأربعينات وبداية الخمسينات، فحارب الجهل، وجعل التعليم الأساسي متاحا للجميع من أجل محاربة الجمود والظلام، من منطلق أن التعليم ضرورة لا رفاهية، وأنه لا ثقافة من دون إتاحة التعليم للجميع.

وهكذا كما هو معهود في عالمنا العربي، كلما ظهر مشروعا تنويريا، قضي عليه وهو في المهد، وكغيره من المشاريع السابقة واللاحقة قد تعرض المشروع التنويري لطه حسين لحملات الهجوم، حيث خاض الكثير من المعارك بسبب أرائه التحررية، ونظرته المستقبلية التي تقوم على ربط الماضي بالحاضر، ودعوته لتغليب صوت الفكر والعلم فوق الأصوات المنادية بالجهل.

2.3 من أزمة الفكر الحر في العالم العربي إلى أزمة المثقف ودوره المفقود.

لقد اختفى منذ قرون عدة من عالمنا العربي العلماء والمثقفون الحقيقيون، بسبب الحرية الفكرية المتأزمة التي ولدت مثقفين متأزمين من جهة، وغياب منهجية البحث الموضوعي لدى الكثير من المجتهدين من جهة أخرى، وإهمال السلطات في الدول العربية لأهمية العلم ورعايته، حتى أصبح العلم مرتبطا بالحصول على الشهادات لا أكثر ولا أقل، دون كسب المهارات، وتكوين الخبرات، والانحدار المستمر للمستوى الثقافي والعلمي في وطننا العربي أكبر شاهد على ذلك، حتى المثقفين أنفسهم لم يسلموا من هذا الانحطاط.

وفي خضم هذه الأجواء والظروف، غاب المثقف العربي الذي يحمل هموم الأمة وتطلعاتها، و إن وجدت قلة منهم فهم متفرغون لكتابات لا جدوى منها سوى الهروب بالذات من الواقع، وإن عبرت فهي تعبر عن فئة محدودة ، وإقصاء فئة عريضة من المجتمع العربي (الجابري، 1997، صفحة 73)، وقد صار همهم هو الصراع فيما بينهم بجميع انتماءاتهم الفكرية، في الوقت الذي تنتقل فيه الأمة العربية من مذبحة إلى مذبحة أخرى، لانشغالهم بتغيير العالم العربي، لا بفهمه، وكانت النتيجة الجهل الفاضح بأحوال المجتمع العربي وهمومه، بل صار همهم الوحيد هو أن يحقق كل منهم وجوده في أحد الاتجاهين محافظ يريد العيش في الماضي، أو أولئك المحسوبين على التجديد، الذين يريدون عبور المكان، والفرار من الحاضر العربي إلى الغرب، وقد قال

عنهم المفكر المصري زكي نجيب محمود:" إنهم بكلمة واحدة يريدون أن ينقصوا من تعداد الأمة العربية بضعة ملايين ليضيفوها إلى تعداد أوروبا و أمريكا وكفى الله المؤمنين شر القتال" (محمود ز.، 2019، صفحة 13)، وكل نخبة كما يرى محمد عابد الجابري تريد صياغة المفاهيم وفق مرجعيتها، وهو ما سماه " السفر عبر الزمان الثقافي العربي "، أي الانتقال من ثقافة إلى أخرى (الجابري، 1997، صفحة 73).

والواقع أن ثنائية الأنا والغير، هي ثنائية خادعة تحجب عالمية الإنسان كما يرى علي حرب، ذلك إننا نريد التحرر من الغرب، ولكننا نستنجد به في ردع بعضنا البعض، والفصل بين الأنا والأنا (حرب، نقد النص، 2008، صفحة 54)، سواء على مستوى الفكر الذي يظهر في الصراع الإيديولوجي بين أصحاب المشاريع الفكرية، التي استوردت أفكارها من التراث الغربي، أو على مستوى الواقع، المتجلي في تلك الحروب الأهلية، والطائفية المشتعلة في بلدان عربية عدة.

وبهذا أصبح المثقفون العرب، وأصحاب المشاريع الفكرية المعاصرة الذين كان من الممكن أن يواجهوا الأزمات والمشكلات، صاروا هم أنفسهم أزمة للجمهور العربي الذي ينتظر من ينتشله مما هو عليه من التيه والضياع، فالدارس للفكر العربي المعاصر، يلاحظ أن المفكرين والمثقفين العرب، يقدمون موضوعات أقل أهمية من القضايا المحورية التي تطرحها الجماهير العربية، وفي مقدمتها قضية الحرية في بعدها الفكري. فتجدهم منشغلين بمعارك إيديولوجية جانبية، ليست ذات أهمية للإنسان العربي، وبهذه السّجالات التي لا تجدي نفعا، قد أصبحوا عبئا على الأمة، لأنهم زادوها تفكيكا، بعد التفكيك الاستعماري والطائفي، فماذا استفادت الأمة العربية من كل المشاريع التي استغرقت أعمار أصحابها؟، وما الفائدة من كتابة مشروع ضخم، ولكنه لا يحمل هموم الجماهير؟، إن المثقف بحق هو الذي يفضل لنفسه أن يظهر بفكرة تتقدم بها حياة الناس، على أن يظفر بملك فارس كما قال "ديمقريطس"، إنه مثقف

بضاعته أفكار، لا يقتصر أن يحياها هو بشخصه، بل يقنع بها الآخرين ليحيوها معه، وهي تلك الأفكار التي تغير الناس نحو الأفضل (محمود ز.، 2019، صفحة 11).

وبعد فشل كل المشاريع الفكرية المعاصرة، اليسارية منها واليمينية، والتي قامت على أساس إيديولوجي في التغيير، والممارسة العقيمة للاستنارة، وادعاءاتها الفارغة حول تمثيل الأمة والهوية، فقد آن الأوان للعامل في ميدان الفكر، وفي الفلسفة تحديدا كما يرى علي حرب، إلى إعادة صياغة مفاهيم جديدة للتغيير، قائمة على نقد كل الأفكار، والمقولات القائمة على الإيديولوجية، وتأسيس عقلانية عربية متجددة تعاود تحريك الفعل العقلي الحر من داخل الحياة العربية نفسها، وإعادة نسج علاقات جديدة مع الواقع العربي، وخلق شبكة جديدة من المفاهيم، وفتح طرق جديدة يخرج من خلالها المثقف العربي إلى واقع جديد غير ما هو عليه، و إعادة ترتيب علاقته برجل السياسة، واستعادته لسلطته بممارسة فاعلة في الواقع العربي لفكره، بل وإعادة صياغة مفهوم جديد للسلطة، لأن السلطة لا تتغير ما لم يغير المثقفون مفهومها، ثم يُلقنونه درسا للجماهير، ولكن انقلبت الآية فبعدما كان المثقف هو من ينتقد السلطة، أصبح هو موضع النقد والمساءلة (حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، 2004، صفحة 41).

فالمثقف العربي المعاصر إذن لا يشارك في صناعة الرأي العام، ولا يؤثر في الحركة الاجتماعية والسيرورة التاريخية، وصار الناس لا يعنيهم كل ما يقوله هذا المثقف ،ولم يستطع تشكيل سلطة يعترف بدورها و أهميتها، وبهذا فدوره يختلف تماما عن الدور الذي لعبه المثقف الغربي كفولتير وروسو، وسارتر، وفوكو، الذين مارسوا مهنتهم بامتياز، واستطاعوا أن يشكلوا مفهوما جديدا للسلطة في الغرب (حرب، 2004، صفحة 42)، فانخفض دور المثقف العربي، وفقد منزلته الريادية الفاعلة التي كان يتمتع بها في تحريك المجتمع، كما كان معهودا في الفترة الاستعمارية، و هو ما تجلى في رواد الحركات الإصلاحية والتحررية ، كجمال الدين الأفغاني، ومحمد

عبده، وابن باديس وآخرون، الذين استطاعوا أن يكونوا حلقات ثقافية، وأصبحوا عناصر قيادية على المستوى الفكري والسياسي، ولكن ما إن انجلى الاستعمار بدأ المثقف العربي يفقد هذه المنزلة تدريجيا، وانعزل عن تطلعات المجتمع، على الرغم من انتشار الثقافة، والتعليم، وكثرة المثقفين، إلا أن الجماهير العربية لم يعد يعنيها ما يقوله هذا المثقف أو ذاك.

إن هذا التراجع في دور المثقف العربي قد أرجعه البعض إلى بحث الكثير من المثقفين العرب عن الشهرة، وتميزهم بالنرجسية، وتقربهم من السلطة على حساب الحقيقة، و أرجعه المفكر الفلسطيني **"إدوارد سعيد"** إلى جهل المثقف العربي بطبيعة مجتمعه، وازدواجية ثقافته التي اعتبرها ثقافة واحدة، وعجز عن الفصل بينهما، فاستعار الكثير منهم أفكارا غريبة عن ثقافتنا العربية، دون دراستها، جراء انبهارهم بالتقدم في الغرب، وحاولوا تجريبها على مجتمعاتنا، مع جهلهم بالمناهج التي تطبق بها، مظنة منهم أنهم هم أصحاب هذه الأفكار، وليس مصدرها الغرب، فراحوا من جهة أخرى ينتقدون الغرب، وكانت النتيجة اختلال توازن المثقف العربي بسبب تناقضاته، ومن هنا فعلى المثقفين حسب إدوارد سعيد" أن يعترفوا بحقيقة انشطارهم اللاإرادي إلى مصدرين معرفيين، وهما الموروث الشرقي، والمكتسب الغربي" (مجدي، 2005، صفحة 194).

وقد أرجع **محمد أركون** سبب تدهور فاعلية المثقف العربي داخل المجتمع إلى تشبعه بالعقائد الدغمائية الوثوقية السائدة في المجتمعات العربية، وهذا ما انعكس على تفكيره، حيث أصبح مسيّجا، ومكبلا بها، ولا يستطيع أن يخرج عن نطاقها، وبخضوع تفكير المثقف لهذه العقائد المبنية على استنباطات لغوية من النصوص، لا على الفكر الحر، واكتشاف الواقع، فإنه سيبقى دوما منغلقا على نفسه، فينحصر تفكيره داخل سياج محدود، خاصة في فهم النصوص الدينية، وهذا ما أفسد العقل الإسلامي وجعله راكدا، بحيث لم تصبح له القدرة على مجارات أحداث

الحاضر، يقول أركون في هذا الشأن:" وفي مثل هذه الأحوال، وضمن هذه الشروط، فإن مهمة المثقف المسلم، ووظيفته تختزل في مهمة التعرف على الشيء، لا المعرفة الحقيقية به، نقصد بالتعرف هنا لا المعرفة ما يقصده القرآن بعبارة: أفلا تعقلون؟" (أركون، 2012، صفحة 14).

وبهذا الطرح يدعو أركون إلى تجاوز عقل المثقفين التقليديين، الذي لا يستجيب لمتطلبات العصر، ذلك أنه عقل تذكر، لا عقل تفكر، ومن هنا يجب تجاوز كل الأطر التقليدية التي تحد من حرية التفكير، وتعيق المثقف في القيام بدوره الفعال داخل مجتمعه، والتي أعاقت المسلمين في قراءتهم لتراثهم، وتاريخهم بطريقة علمية، وموضوعية، ومن هنا فعلى المثقف الانخراط النزيه في الأزمات، و تشخيصها، من أجل الوصول إلى الأسباب المخفية التي تؤدي إلى تخلف العالم الإسلامي والعربي، مع التحلي بأخلاقيات العلم، قصد بلوغ الهدف المنشود ، والدفع بالأمة العربية والإسلامية نحو التقدم والرقي. وهو الموقف نفسه الذي تبناه المفكر الفلسطيني **هشام شرابي** الذي رأى أن ترسيخ الفكر التجديدي داخل المجتمع العربي مشروط بإضفاء الشرعية على التجديد، ونسف كل الأشكال الفكرية القديمة المتصلبة، و أن نضع هذه الطريقة في التفكير محل مساءلة ونقد، من أجل القضاء على كل الأفكار الميتة والمميتة، التي ساهمت بشكل فعال في انحطاط الواقع العربي (شرابي، 1978، صفحة 23)، ولكن الوضع المادي للمثقف العربي، ودخوله في المسؤوليات العائلية، وصراعاته اليومية من أجل توفير العيش، وسعيه الدائم من أجل تحقيق مستوى معيشي لائق لأسرته، يجعله سجين هذا الصراع من أجل الحياة، ويمنعه من ممارسة تطلعاته و أفكاره في مجتمعه (شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، 1984، صفحة 133) ، لذلك فمعظم المثقفين العرب فقراء، وكيانات ضعيفة داخل مجتمعاتهم ، يشعرون بالخوف اتجاه أسياد المجتمع و أغنياءه، ولكن هذا في نظرنا لا يشفع لهم من أن

يمارسوا دورهم، ويثبتوا وجودهم، وكيانهم، وحريتهم، كما أثبتها العبد العربي الحر عنترة بن شداد في المجتمع الجاهلي.

4.خاتمة:

في ضوء ما تقدم فإنه يمكننا أن نستخلص مايلي:

ـ إن الأمة العربية تعيش في واقع ظلامي أصبح الشك فيه ممنوعا، والنقد جرما، والإبداع مستحيلا، وتحول التنوير إلى تجهيل، ومن هنا لن يكون تخطي أزمة الحرية الفكرية أمرا سهلا، بل **يحتاج إلى عملية بناء طويلة الأمد، وهذا يحتاج إلى أرض خصبة صالحة**، ولن يكون كما هو اليوم بالخطابات العمياء المستهلكة، التي أثبتت عدم قدرتها في تغير الواقع الثقافي، والسياسي العربي الساكن، فقد كانت لنا بالأمس أوطانا، ولم تكن لنا ديمقراطية، فأصبحنا اليوم نبحث عن ديمقراطية بلا أوطان، في ظل التفكك، والتصدع المستمر الذي نعيشه اليوم.

ـ إن التركيز على استيراد التكنولوجيا، و إهمال الفلسفة العميقة التي تقف وراء هذه الثورة، لا يعني تحررا، أو تنويرا، لأن التكنولوجيا غير كافية، ما لم توجد فلسفات تنويرية متكاملة، وواضحة المعالم ، وفلاسفة حقيقيون كما حدث في الغرب، وحدوث تنمية شاملة من خلال المعرفة، تحت الحكم الراشد، والتصدي لكل ما يحول دون تحقيق طموح الإنسان العربي في الحرية والتفكير، خاصة و أن مجتمع المعرفة قد وضع معارف العالم كلها في يد الجيل الجديد المنفتح على مناهل المعرفة، و أصبحت سمته الأساسية تجاوز القداسات المصطنعة.

ـ لقد أخفق المثقف العربي في التغيير، ولم تكن له القدرة على صياغة مفهوم جديد للسلطة التي تعترف بدوره، ولكن لا نحمله كل المسؤولية، لأن المجتمع العربي اليوم لا يحمي أبطاله ومثقفيه، ولا حتى إعطاء المعلم المكانة اللائقة به، ولا هو مجتمع لديه

القابلية للثقافة، والعلم والبحث، والقراءة، ومن هنا يفقد المثقف دوره الطبيعي، فالجماهير هي أيضا من يصنع المثقف الحقيقي الفاعل في المجتمع.

المراجع:

1أركون ,م .(2012) .*الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح* .بيروت، لبنان :دار الساقي.

2.الأصفهاني .(1968) .*الأغاني* ، ج .*6* بيروت :دار إحياء التراث.

3.الجابري ,م .ع .(1997) .*الديمقراطية وحقوق الانسان* .بيروت :مركز دراسات الوحدة العربية، ط.2

4.الجبوري ,ي .(1968) .*الجاهلية :مقدمة في الحياة العربية لدراسة الأدب الجاهلي* . العراق :مطبعة بغداد.

5.الشهرستاني .(2006) .*الملل والنحل، ج .1* العراق :مكتبة الإيمان.

6.أمين ,أ .(1964) .*ضحى الإسلام ج .3* القاهرة :مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

7.جبران ,ج .خ .(1982) .*العواصف* .بيروت :مؤسسة نوفل.

8.حرب ,ع .(2004) .*أوهام النخبة أو نقد المثقف* .المغرب :المركز الثقافي العربي، ط.3

9.حرب ,ع .(2008) .*نقد النص* .المغرب :المركز الثقافي العربي، ط.5

10.حسين ,ط .(1998) .*في الشعر الجاهلي* .تونس :دار المعارف للطباعة والنشر.

11.حسين ,ط .(1993) .*مستقبل الثقافة في مصر، ج .1* القاهرة :الهيئة المصرية العامة للكتاب.

12.دراج ,ف .(2011) .*طه حسين وتحديث الفكر العربي* .بيروت :مركز دراسات الوحدة العربية.

13.ربه ,ا .ع .(1996) .*العقد الفريد* .بيروت :دار الأندلس.

14.شداد ,ع .ب .(1994) .*ديوان عنترة بن شداد* .بغداد :منشورات النهضة.

15.شرابي ,هـ .(1978) .*المثقفون العرب والغرب* .بيروت، لبنان :دار النهار للنشر، ط.2

16.شرابي ,هـ .(1984) .*مقدمات لدراسة المجتمع العربي* .بيروت، لبنان :الدر المتحدة للنشر، ط.4

17.مجدي ,ن .(2005) .*أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر* .بيروت لبنان :دار الفارابي، ط.1

18.محمد عبده. (1993). *الأعمال الكاملة ج1 ، تحقيق محمد عمارة*. بيروت: دار الشروق.

19.محمد عمارة. (1986). *المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية*. القاهرة: دار الشرق.

20.محمود ,ز .ن .(2019) .*هموم المثقفين* .المملكة المتحدة :مؤسسة هنداوي.

21.محمود ,م .ع .(1998) .*العرب قبل الاسلام أحولهم السياسية والدينية* .القاهرة : مكتبة زهراء الشرق.

22.موسى ,س .(2015) .*حرية الفكر و أبطالها في التاريخ* .المملكة المتحدة :مؤسسة هنداوي.

23.نجاح ,م) .دت .(*الفكر السياسي عند المعتزلة* .القاهرة :دار المعارف.