وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة العربي التبسي – تبسة–
كلية الاداب واللغات
قسم اللغة والأدب العربي

تضايف العقلين العربي والإسلامي في فكر "محمد أركون" *مقاربة تأويلية*

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر " ل.م.د "

تخصص : نقد حديث ومعاصر

إعداد الطالبين:

❖ محمد قوسم

❖ فطيمة زرفاوي

إشراف الدكتور:

كمال رايس

لجنــة المناقشــة:

عبد الخالق بوراس	أستاذ محاضر – أ–	جامعة العربي التبسي	رئيسا
كمال رايس	أستاذ محاضر – ب–	جامعة العربي التبسي	مشرفا ومقررا
خالد عيادي	أستاذ محاضر – ب–	جامعة العربي التبسي	مناقشا

السنة الجامعية: 2020/2019

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة العربي التبسي – تبسـة–

كلية الاداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

تضايف العقلين العربي والإسلامي في فكر "محمد أركون" *مقاربة تأويلية*

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر " ل.م.د "

تخصص : نقد حديث ومعاصر

إعداد الطالبين:

❖ محمد قوسم

❖ فطيمة زرفاوي

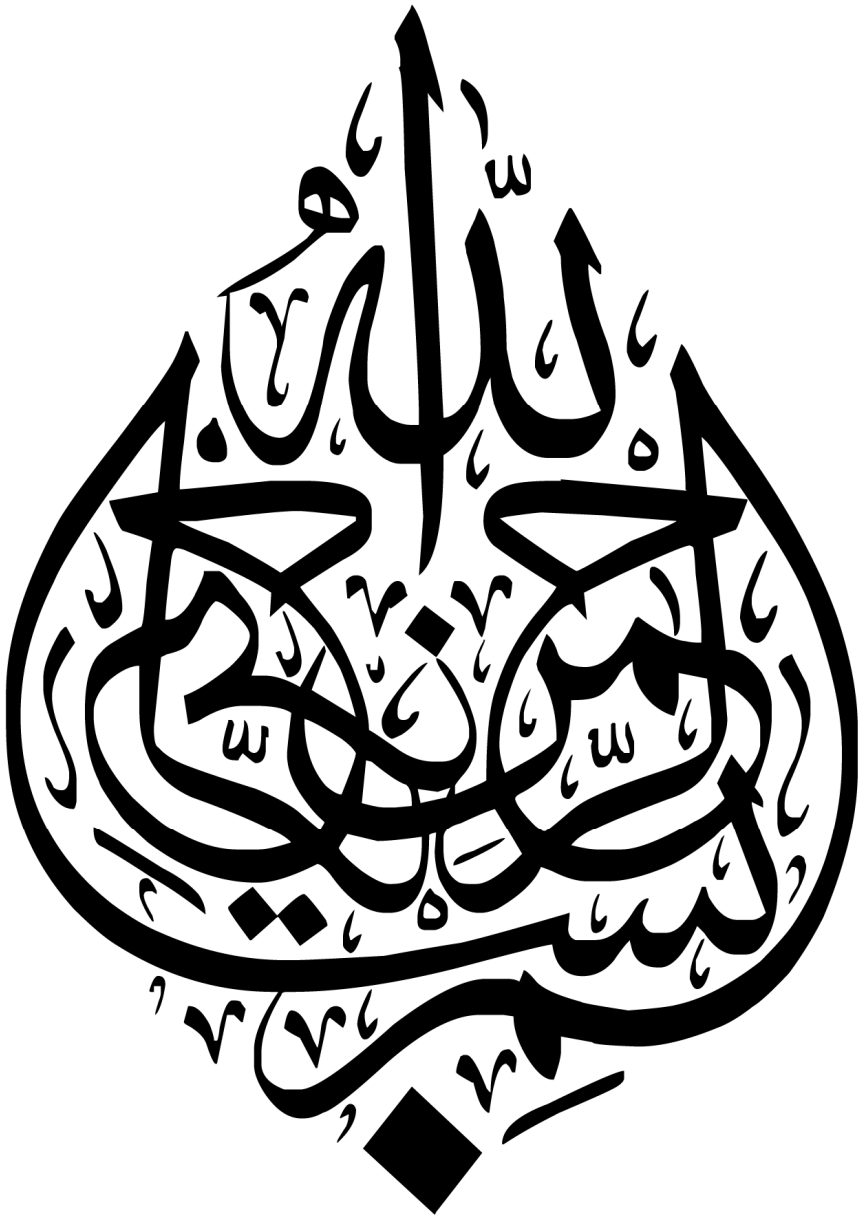
إشراف الدكتور:

كمال رايس

لجنــة المناقشــة:

عبد الخالق بوراس	أستاذ محاضر – أ–	جامعة العربي التبسي	رئيسا
كمال رايس	أستاذ محاضر – ب–	جامعة العربي التبسي	مشرفا ومقررا
خالد عيادي	أستاذ محاضر – ب–	جامعة العربي التبسي	مناقشا

السنة الجامعية: 2020/2019



شكر وعرفان

قال رسول الله ﷺ: ﴿لا يَشْكُرُ اللَّهَ مَنْ لا يَشْكُرُ النَّاسَ﴾

الحمد لله على إحسانه والشكر له على توفيقه ومنه علينا ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له تعظيما له ولشأنه، ونشهد أن سيدنا ونبينا محمد عبده ورسوله، الداعي إلى رضوانه ﷺ وعلى آله وأتباعه وسلم.

بعد شكر الله سبحانه وتعالى على توفيقه لنا لإتمام هذا البحث المتواضع أتقدم بجزيل الشكر إلى الوالدين العزيزين اللذان أعاناني وشجعاني على الإستمرار في مسيرة العلم والنجاح، وإكمال الدراسة الجامعية والبحث، كما أتوجه بالشكر الجزيل إلى من شرفنا بإشرافه على مذكرة بحثنا، الأستاذ الدكتور «كمال رايس» الذي لن تكفي حروف هذه المذكرة لإيفائه حقه بصبره الكبير، ولتوجيهاته العلمية التي لا تقدر بثمن، والتي ساهمت بشكل كبير في إتمام وإستكمال هذا العمل.

كما أتوجه بجزيل الشكر والعرفان إلى أعضاء اللجنة الموقرة الأستاذين: "بوراس عبد الخالق"و "خالد عيادي" اللذان سيشرفاننا بإشرافهما على مناقشة هذه المذكرة.

كما أتوجه بخالص شكري وتقديري إلى من ساعدني من قريب أو بعيد على إنجاز وإنهاء هذا العمل.

مقدمة

شكلت مسألة الفكر العربي محورا أساسيا، للنظر في مكونات وآليات التحليل والكشف عن مختلف التساؤلات التي لها علاقة بالذات العربية المصدومة بهاجس التخلف والتراجع الذي طالها منذ قرون، لذلك أصبح التراث العربي في القرن الماضي منبعا خصبا للدراسات والبحوث والتحقيقات، هذا ما أدى بأكثر المفكرين إلى استعمال آليات متنوعة تختلف والإطار الأيديولوجي الذي يحمله الدارس لإعطاء جواب لسقطات الحضارة الإسلامية، وكذا إحياء الزمن التصوري للأمة من أجل تحريك عجلة الحضارة.

إن من أهم المشاريع الفكرية والفلسفية مشروع نقد العقل العربي الإسلامي أو نقد العقل العربي وفق استخدام التحليل المنطقي البناء كمشروع حضاري يحتوي على فلسفة جديدة مواكبة لحركة المجتمع العربي الإسلامي مما جعلها تحمل مفاهيم جديدة تدخل في تحليل مفهوم العقل والبنية المنطقية للعقل والمنطق والمثقف، فهناك جدلية قائمة في قراءة وتحليل هذه المفاهيم المختلفة من حيث البنية والتحليل المنطقي، وربما لو قرأنا تراثنا الفلسفي العربي لوقفنا على أصول مفاهيمية كثيرة ذات بعد منطقي عن مفهوم كل من العقل العربي والإسلامي.

وأما عن جملة الأسباب والدوافع الموضوعية التي دفعت بنا لإختيار هذا الموضوع هي أهمية البنية المنطقية من حيث نقد العقلين العربي والإسلامي وتحديد جملة النفاهيم الأركونية في معنى العقل عند "محمد أركون"، كما تمثلت الأسباب الذاتية في الميل الخاص للبحث في الفكر العربي الإسلامي من خلال صلته بالفكر الغربي لتحديد الحدود الإبستيمولوجية لكلا العقلين وتحديد خصوصية كل منهما.

وعلى ضوء هذا العرض السابق نصل إلى إبراز إشكالية بحثنا هذا والتي تتمثل في:

كيف أول محمد أركون العقل العربي؟

وأين تتجلى بنية كل من العقل العربي والعقل الاسلامي المنطقية في مؤلفاته؟

ومن أجل الوصول إلى النتائج المنتظرة في هاته الدراسة وتحليلها تم تقسيم هاته الدراسة إلى مقدمة عامة وفصلين، فصل نظري تضمن ثلاثة عناصر، العنصر الأول تناولنا فيه مفاهيم أكونية من

مفهوم العقل عامة والعقل الفلسفي والحداثي ثم العقل العربي والاسلامي، وأما العنصر الثاني فقد احتوى على تاريخ العقل الإسلامي من حيث المراحل التكوينية له من مرحلة القرآن أو الإنبثاق والبدايات التكوينية له فيها كذلك مرحلة العصر الكلاسيكي والسكولاستيكي وأما العنصر الثالث فقد خصصناه للحديث عن المثقف، ثم فصل تطبيقي كان تحت عنوان آليات التفكير المنطقية في الفكر العربي، وبعد رسم صورة شاملة حول هاته المفاهيم بحثنا في مؤلفات محمد أركون المعربة قصد بيان تأويل تلك المصطلحات، وقد وقفنا على عدة مفاهيم في العنصر الأول منها المفهوم اللغوي والإصطلاحي لمصطلح العقل في الخطاب القرآني وكذلك أولنا مفهوم كل من العقل العربي والإسلامي حسب آراء أركون، ثم أنواع العقل الإسلامي عنده والمتمثلة في "العقل القرآني والنضالي ثم العقل الفقهي والمذهبي"، وتطرقنا في العنصر الثاني إلى فلسفة المفكر فيه واللا مفكر فيه عند أركون وتفكيك مفهوم الأرثوذوكسية والعقلية الدوغمائية في حين اعتمدنا في العنصر الثالث الأساس الفلسفس لنقد العقل العربي عند أركون المتمثل في مشكلة المنهج في قراءة التراث ومعالم المنهج النقدي عنده، ثم العقل المنبثق وآليات التحليل عند محمد أركون.

وفي إطار بحث ودراسة هذا الموضوع وما ترتب عنه إرتأينا توظيف المنهج التأويلي لأنه الأنسب لمثل هذه الدراسة "المقاربات"، كما اعتمدنا جملة من المصادر نذكر منها: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار "لمحمد أركون"، ثم التراث والمنهج بين أركون والجابري لأبي نادر نايلة ...الخ.

ولقد كانت الدراسات حول هذا المفكر كثيرة ومتعددة سواء تعلق الأمر بمذكرات ماجستير أو دكتوراه، لكنها لم تتناول بالذات موضوع تأسيسي يؤصل وينظر لفكر عربي أصيل يستمد مقوماته من ذاته، وكأي بحث أكاديمي يواجه الباحث فيه صعوبة هي الظروف التي تحيط به في مرحلة الإبتداء عندما يجد نفسه في مواجهة مباشرة مع النص ومن بين هاته الصعوبات صعوبة الإنتقاء لبعض النماذج المقترحة أثناء التمثيل واتساع محتويات الدراسة في حين يصلح كل واحد منها أن يكون بحثا مستقلا بذاته، ثم اتساع المادة العلمية وكثرة المصادر والمراجع المتشعبة في هذه الدراسة، إلا أننا نأمل

بعد هذا كله أن نكون قد وفقنا في اختيار هذا الموضوع وأن نكون قد قدمنا ما فيه فائدة للمتلقي، غير أن لكل شيء إذا ما تم نقصان، وفي الأخير كلمة شكر إلى كل من ساهم معنا في إنجاز هذا البحث وإلى كل من أعاننا عليه، ونوجه شكرنا العميق إلى أستاذنا الفاضل الدكتور "كمال رايس" الذي كان له الدور الكبير في تصويب هذا البحث وجزاه الله عنا عظيم الجزاء.

مدخل

في مفهوم التأويل

I. التأويل بين التسمية والمصطلح

II. التأويل في الفكر الغربي "الهرمينوطيقية"

III. التأويل في الفكر العربي الإسلامي

IV. حدود التأويل

V. استراتيجيات التأويل

ترد مصطلحات التأويل والهرمينوطيقا، والفهم والتفسير والترجمة في التراث الفلسفي التأويلي متداخلة حينا ومتناقضة حينا آخر، ومتطابقة أحيانا أخرى وذلك بسبب التضمينات الدلالية التي يأخذها كل مصطلح، والاختلاف بين الفلاسفة التأويليين في توظيف هذا المصطلح أو ذاك، وما يترتب عن الترجمة من لغة إلى أخرى من تشويش دلالي أو غموض والتباس يكتنف هذا المصطلح أو ذاك.

I. التأويل بين التسمية والمصطلح:

لقد أصبح التأويل كمصطلح نقدي سائدا وأكثر ممارسة وتداولا في الدراسات الأدبية والنقدية، بالرغم من أن جذوره كانت موغلة منذ القدم إلا أنه استطاع أن يتطور ويتغلغل في النقد الأدبي، ليحتل الصدارة ويساهم بدوره في توعية النقد الأدبي وتوجيهه من خلال فتح أفاقه وتوسيع مجاله المعرفي خاصة لما بلغ درجة من النضج.

فقد ارتبط التأويل في بداية نشأته بالنص القرآني، ولهذا لم يخرج عن نطاق الدين، كانت مهمته تقتصر فقط على تأويل النص المقدس والدليل على ذلك أن لفظ التأويل ورد سبعة عشر مرة في القرآن الكريم.

لقد كانت ممارسته تنحصر حول الخطاب القرآني، "فكان يختص في تفسير آياته المحكمة والكشف عن دلالاتها، وأسباب نزولها، بالإضافة إلى تأويل المتشابه من خلال فك أسراره وحل رموزه وإدراك وجهي دلالته"[1].

لكن وفقا لمبادئ وأسس عقلية واستنادا إلى أدلة وبراهين.

1- نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل "دراسة تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي"، دار الوحدة، ط1، 1983، ص410.

وتأويل المتشابه في نظر ابن عربي لا يعلمه إلا الله، فهناك بعض الآيات القرآنية لا تحتمل التأويل لأن معناها ظاهر، بخلاف بعض الآيات دقيقة المعنى تحتاج إلى التأويل لكن تأويلها عند الله.

والتأويل في اللغة كما جاء في لسان العرب "هو المرجع والمصير مأخوذ من آل، يؤول إلى كذا، أي صار إليه"[1].

وفي اشتقاقات الكلمة نجد أن الآل هو البيت والآل هو الأصل الذي تؤول إليه الأشياء، هذا هو أصل لفظ التأويل في اللغة، إلا أنه ارتبط بعدة مصطلحات من حيث المفاهيم والمقاصد والمرامي.

فهناك من ربط التأويل بالتفسير وهناك من اعتبره توضيحا والبعض الآخر ربطوه بالشرح، لقد شكلت هذه المصطلحات ضبابية حول مصطلح التأويل بالرغم من أنها تختلف من حيث سياقها اللغوي، إلا أنها متقاربة من حيث المقاصد.

II. التأويل في الفكر الغربي "الهرمينوطيقية":

سميت هذه النظرية بالتفسيرية أو الهرمينوطيقية لأن قضيتها الأساسية كانت إشكالية تفسير النص بصفة عامة، بصرف النظر عما إذا كان مضمونه اجتماعيا أم تاريخيا أم سياسيا، أم أدبيا ... الخ، وهي لا تقتصر على تفسير النصوص الأدبية والفنية، بل تمتد لتشمل تفسير كل النصوص في شتى أنواع المعرفة الإنسانية، ولذلك فإن مصطلح الهرمينوطيقا مصطلح قديم بدأ منذ منتصف القرن السابع عشر في مجال الدراسات الدينية، وكان بمثابة منظومة للقواعد والمعايير التي يجب على المفسر أن يتبعها لفهم الكتاب المقدس "الإنجيل" لكنه تطور بعد ذلك خاصة في مجال النقد الأدبي والفني، فأصبح نظرية تطرح تساؤلات كثيرة ومعقدة ومتشابكة حول طبيعة النص الأدبي وعلاقته بالتراث والتقاليد من جهة وعلاقته بمؤلفه من جهة أخرى، وعلاقته بمفسره أو ناقده من جهة ثالثة، وهذه

1- ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، مصدر1، ج11، ص32.

العلاقة الأخيرة كانت الاهتمام الرئيسي الذي تجلى في كتابات وتفسيرات منظري الهرمينوطيقية ونقادها، على أساس أن أحدا من دارسي النصوص الأدبية لم يعرها الالتفاتات الجديرة به بحلول تاريخ النقد الأدبي برغم من أن هؤلاء المفسرين والنقاد كانوا القنوات التي ربطت بين الأعمال الأدبية وجماهير المتلقين.

ورد مصطلح التأويل "هرمينوطيقا" عند أرسطو في العصر اليوناني وإن كان بعيدا عن علم الدلالة، فهو يهتم فقط بعملية التدليل التي تقوم على التصور والحكم والاستدلال، فالتأويل عند أرسطو يعني حسب "ريكور *P.Ricoeur*" "أن تقول شيئا عن شيء آخر وأن تكون الأصوات التي تلفظها الحنجرة ذات دلالة"[1].

أي أن تسند أمرا إلى أمر آخر، أحدهما موضوع والآخر محمول، أو إضافة معنى محمول إلى شيء موضوع وهذا يدخل فقط في القضايا الخبرية التي تخضع للصدق أو الكذب، فالتأويل عند أرسطو بهذا يقوم على المنطق، مما يجعله ينشد المعنى الأحادي واليقين المطلق، ومن أهم الفلاسفة التأويليين منذ القرن الثامن عشر للميلاد الذين لهم سبق الاهتمام الفلسفي بالبحث الهيرمينوطيقي في الفكر الغربي الحديث.

1- بول ريكور: إشكالية ثنائية المعنى، تر: فريال جبوري فزول، ضمن كتاب الهرمينوطيقا والتأويل، تأليف مشترك بين الباحثين، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، ط2، 1993، ص ص29-30.

1- شلاير ماخر *Schleir Macher*:

استطاعت الهيرمينوطيقا مع شلاير ماخر أن تتحرر من تبعيتها لفقه اللغة "الفيلولوجيا" الخاصة بالنصوص القديمة وكان أول من نقل مفهومها من مجال التفسير الديني، ليجعل منه منهجا أو علما لعملية الفهم وتفسير النصوص، واستطاع بريادته النظرية والتطبيقية أن ينتقل بها من كونها مجرد أداة أو منهج في خدمة علوم الدين، إلى مجال أشمل أصبحت فيه علما مستقلا بذاته، يمكن توظيفه في شتى العلوم الوضعية والإنسانية التي تستخدم اللغة وسيطا لتوصيل مضامينها، "أي أن التأويل يتطلب معرفة باللغة وبالفرد الذي يستعملها، لأن الغرض من الفهم الكامل أي عندما ندركه في قمته هو فهم المؤلف أكثر مما قد فهم نفسه"[1].

بمعنى أن النص ينتج عن التجربة الفردية والذاتية للمؤلف، وهي التجربة الدالة على النشاط الذهني، أي اعتبارا النص نتاجا للنفس من أجل التوافق مع باطن المؤلف وإعادة بناء العملية المنتجة للخطاب، ويفضل "شلاير ماخر" البدء بالمحور اللغوي، لأنه لا يمكن الشروع في التفسير بدون تحليل نحوي يتغلغل في قدرات المؤلف التعبيرية، وهذا يقود المفسر إلى ما يسميه "شلاير ماخر" "الدائرة التفسيرية" التي تمكنه من فهم وتفسير العناصر الجزئية في النص من خلال إدراك النص في كليته، والعلاقة الجدلية بين العناصر الجزئية والعناصر الكلية تدور في دائرة لا نهاية لها، وهي التي يسميها "الدائرة الهرمينوطيقية" التي تحتم على المفسر أن يكون على دراية كاملة باللغة من ناحية وبخصائص النص من ناحية أخرى، وهي تعني عدم وجود نقطة محددة للبدء أو الانتهاء داخل هذه الدائرة، وبالتالي فهي عملية معقدة ومتشابكة تفرض على المفسر أن يبدأ من أية نقطة يشاء بشرط أن يستطيع تعديل فهمه بناء على ظروف توغله في جزئيات النص وتفاصيله وجوانبه المتعددة.

1- عبد الكريم شرفي: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007، ص26.

2- فلهالم دلتاي *Wilhelm Dilthey* :

عمل "دلتاي" على منح الهرمينوطيقا دور الأبستمولوجيا العامة في علوم الفكر، فأصبحت معه بمثابة المنطق الجديد لعلوم الفكر مقابل علوم الطبيعة، فمنهج العلوم الطبيعية هو التفسير أما منهج علوم الفكر (أو العلوم الإنسانية) فهو الفهم أو التأويل، فالفكر تعبير عن الفردية النفسية التي تميز كل إنسان ولا يمكن صياغته في قانون على شاكلة القانون الفيزيائي، وهو أي الفكر يعبر عن نفسه بواسطة الرموز والتأويل أو الفهم هو القدرة على تجاوز هذه الرموز والعلاقات، ولذلك فالفهم هو المسار الذي بفضله نكتشف باطنا بالاستناد إلى هذه الرموز، وإذا كان كل من الفكر والفعل والفن والأدب، تجليات مختلفة لتجربة الحياة فإن "دلتاي" يرى أن: "تجليات الفن والأدب أكثر حيوية وخصوبة وفاعلية وقدرة على المشاركة المؤثرة، ولذلك فهي تعبيرات أو تجليات التجربة الحياتية المعاشة، وتعتبر التجليات والتعبيرات الأدبية التي تتخذ من اللغة المنطوقة والمكتوبة أداة لها، أعلى قدرة من التجليات والتعبيرات في الفنون الأخرى"[1].

من هذا المنطلق تستطيع أدوات التفسير أن تؤدي إلى نظرية عامة في الفهم والنقد، لأن إدراك بنية الحياة الداخلية يعتمد على تفسير الأعمال الأدبية ففيها يصل نسيج الحياة الداخلية إلى قمة اكتماله.

بهذا يتجاوز "دلتاي" أستاذه "شلاير ماخر"، إذ اكتسبت النظرية التفسيرية عنده بعدا جديدا وانصبت على دلالات ومعان أشمل من مجرد النص، فقد أصبحت تدل على فهم التجربة.

ومع ذلك فإن تجربتنا نفسها تتغير وتكتسب أبعادا جديدة وآفاق بعيدة من خلال الاحتمالات اللانهائية التي ينطوي عليها العمل، والتي تغير مرة أخرى من فهمنا للعمل نفسه، بحيث ندور دائما في الدائرة التفسيرية.

1- نبيل راغب: موسوعة النظريات الأدبية، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، ط1، 2003، ص218.

3- غادامير هانس جورج *Hans George Gadamer*:

يرى "غادامير" أنه يتحتم على النظرية التفسيرية أن تركز على العلاقة بين الأعمال الفنية والبشر بصفتهم متلقين، بحكم أن للفن غايات خارج إطار المتعة الجمالية، لأنه كيان أشمل منها، فهناك أشياء كثيرة تتغير وتتبدل في داخل المتلقين بمجرد فهمهم للعمل الفني، والمتعة الجمالية من ضمن هذه الأشياء حيث يحدد "غادامير" علاقة المؤول بالنص بقوله: "لا يحاول المؤول وبحضور نص ما، تطبيق معيار عام لحالة خاصة، وإنما ينصب اهتمامه على الكشف عن دلالة أصلية تماما متوارية في المكتوب المراد معالجته"[1].

فهدف التأويل عنده هو كشف الحقيقة العميقة والأصلية التي يتضمنها النص، بمعنى أن خلف ما قاله المؤلف في لغته إلى جانب ثقافته، لابد من إيجاد ما كان يريد قوله، لابد من البحث لتحقيق الحوار بين النص العقلي للمؤلف والمضمون العقلي للقارئ على الرغم من تباعد المكانين، غير أن عملية التأويل هذه لا تنطلق من فراغ، وإنما من فروض راهنة وأخرى قديمة، أي: "بتحقيق الوعي من أحكامه المسبقة قديمة العهد ومن افتراضاته الراهنة"[2].

مما يحقق علاقة الانتماء التي تربطنا بالتاريخ أو التراث، على اعتبار أن الفهم هو إجراء وساطة بين الحاضر والماضي، وتطوير في الذات كل السلسلة المرتبطة بالمنظورات التي يحضر عبرها الماضي ويتوجه إلينا، وهذا لا يتحقق إلا بالاعتماد على فكرة "المسافة الزمنية" فليس "الزمن هوة ينبغي لنا تجاوزها لإيجاد الماضي، فهو في حقيقة الأمر الأرضية التي تحمل المستقبل وأن يتخذ الحاضر أصله"[3].

إذن فالمحافظة على هذه المسافة الزمنية بين الموضوع والمؤول هي التي تسمح بإمكانية فهم الموضوع وقراءته قراءة جديدة، حيث تكمن أهمية المسافة الزمنية عند "غادامير" في استبعادها لفروض غير صالحة وإظهارها لأخرى أكثر إيجابية تؤدي إلى الفهم الصحيح، وهي: "ليست ذات

1- هانس جورج غادامير: مدخل إلى أسس فن التأويل، تر: م.ش.ز ضمن مجلة فكر ونقد السنة الثانية، العدد 16 فبراير 1999، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ص89.

2- هانس جورج غادامير: مدخل إلى أسس فن التأويل، المرجع نفسه، ص94.

3- المرجع نفسه، ص99.

سمو محدد وإنما تتطور وفق حركة متصلة للعالمية أو الثقافة الشاملة فالعالمية المطهرة بالزمن هي الخاصية الثانية المنتجة للزمانية، فتحفة هذه الأخيرة هو الكشف عن جنس جديد من الأحكام المسبقة يتعلق الأمر بأحكام مسبقة غير جزئية ولا خاصة وإنما أحكام تؤسس الأفكار الموجهة والمؤسسة للفهم الحقيقي"[1].

وعليه فعملية الفهم متغيرة بتغير الآفاق والتجارب مما يؤدي إلى تعدد المعنى ونسبيته.

4- التأويل عند بول ريكور ***Paul Ricoeur***:

عمل ريكور على وضع نظرية في التأويل تختلف عن هرمينوطيقا "غادامير" التي لا تعير المنهج أي اهتمام، ومن ثم تقع في الذاتية لا محالة، حيث وضع هرمينوطيقا جديدة، تهتم بعلم قواعد التفسير، ويقول في ذلك: "فقد نشأ مفهوم الهيرمينوطيقا في بداية الأمر عند تفسير النصوص الدينية ومن بعدها النصوص الدنيوية وهذا ما شكل الهرمينوطيقا الأساسية، هي السماح لنص معين بأن يدل قدر المستطاع"[2].

على اعتبار أن هذا النص عبارة عن رموز، والرمز كما يحدده "ريكور" يحمل معنى أوليا وآخر ثانويا، ومن خلال الأول يمكننا الكشف عن الثاني، ومن ثم بلوغ فائض المعنى فالدلالة الرمزية إذا "مشكلة بحيث لا نرى منها إلا الدلالة الثانوية عن طريق الدلالة الأولية، حيث تكون الدلالة الثانوية الوسيلة الوحيدة للدنو من فائض المعنى، والدلالة الأولية هي التي تعطي الدلالة الثانوية بصفتها معنى المعنى"[3].

ولكي نفهم هذا النص أكثر يقدم لنا "ريكور" مثال حول الرمزية عند "فرويد"، على اعتبار أن المرموز له، لا يظهر في إطار لغوي وإنما في إطار لا لغوي، أي ما يعبر عنه "فرويد" بالغريزة، وما

1- هانس جورج غادامير، المرجع السابق، ص99.

2- بول ريكور: البلاغة والشعر الهرمينوطيقا، تر: مصطفى النحال، ضمن مجلة أوان، العدد 09، فبراير 2005، البحرين، ص114.

3- بول ريكور: نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2003، ص97.

يتبعها من رغبات وميول فهذه الأخيرة اعبر عن نفسها من خلال وسائط مثل الحلم، فالحلم في ظاهره يعبر عن شيء، وفي باطنه يعبر عن شيء آخر، يقول في ذلك: "وتحقق الرمزية، لأن المرموز له يوجد أولا في الواقع اللالغوي الذي يطلق عليه فرويد باستمرار الغريزة، التي تلمس من خلال ممثليها التفويضيين والعاطفيين، إن هؤلاء الممثلين بتفرعاتهم يظهرون ويستترون في ظواهر المعنى الذي تسمى بالأعراض والأحكام والأساطير والمثل العليا والأوهام ...إن من قوة الرمز تنبع من كونه يعبر عن مكر الرغبة من خلال ثنائيه المعنى"[1].

فمن خلال هذه الثنائية الرمزية، يتمكن المؤول من الانفتاح على عالم النص وإدراك معانيه الممكنة المتعددة، والفرق بين تأويل غادامير وتأويل ريكور هو أن عدو غادامير الوعي المنهجي الذي يخص الفهم والتفسير، أي أن عدوه هو دلتاي أو المنهجية، أما عدو ريكور ليس هو الوعي المنهجي وإنما هو ضد التأويلية التي لا تعتقد في المعنى تماما، غير أن اهتمام ريكور منصب على إدراك المعنى، إذ يفترض أن العلامات والنصوص ترد دائما إلى نفسها، يعتمد على التحليل المتأني ليتبين بأن النص يتحدث عن شيء، ووجود ليس هو الخطاب، ومن هذا المنطلق يتبين أن غادامير يتكلم عن تأويلية ظواهرية والثاني عن ظواهرية تأويلية.

وما نستخلصه هنا من إسهامات الفلاسفة الهرمينوطيقيين المعاصرين من شلاير ماخر إلى بول ريكور هو أن الهرمنيوطيقا تساهم في التأكيد على ضرورة الكشف عن المشاركة الحاسمة للذات المؤولة في العملية التأويلية، وعلى ضرورة أخذها بعين الاعتبار وتحليلها بدل إخفائها وطمسها، وبدل تجاهل المؤول في علاقته بالنص، وإلغاء وجوده لحساب النص وحقائقه التاريخية واللغوية، كما استطاعت جهودهم أن تبين التأثير الكبير الذي تمارسه هذه المشاركة نفسها على التجربة الخاصة للمفسر وما يترتب عن ذلك من تعدد التأويلات، وعدم استنفاذ موضوع التأويل، فالنص لا يحمل حقيقة أو دلالة ما دون تدخل الذات الواعية والمعنى لا يتأسس بمعزل عن تدخل الذات فهو مشروط بمشاركتها.

1- بول ريكور: إشكالية ثنائية المعنى، مرجع سابق، ص141.

ومن خلال هذا التعريف للتأويل في الفكر الغربي المعاصر، ندرك حجم المسافة التي تفصلنا عنه، ذلك أن الفكر الإسلامي وإن كان يسعى إلى الانفتاح على المعنى، إلا أنه مازال سجين المعنى الأحادي ومن ثم التقوقع على الذات وانغلاقها على ذاتها بدلا من التفتح على الآخر وإدراك المعاني الخفية ومن ثم الخروج من أزمة اليقين.

III. التأويل في الفكر العربي الإسلامي:

لقد فرضت التأويلية وجودها في المجال العربي ووجدت مناصرين لها ورافعين لشعارها، ولا سيما الفئة التي اقتنعت بضرورة التجاوز المرجعية الإسلامية، وأقاموا مقامها مرجعيات بديلة شملت مجمل الفلسفات الوضعية والعقائد المادية التي عرفها الغرب منذ عصر النهضة، إذ إن مبدأ الاستقلال الدلالي والإيمان بحرية التأويل المطلقة ظلت مرتبطة بالنصوص الإنسانية (الأدبية التاريخية...) ولم يتجرأ أصحابه –أي المبدأ الاستقلالي الدلالي– على تطبيقه في النص القرآني، إلا أن تراجع المؤسسات وتخلفها عن واجبها في المجتمع، وقوة الصراع بين الفكر الإسلامي ونظيره العلماني فك كثيرا من الأصوات من عقالها وأصبح من السهل الإدعاء بأن القرآن ''نص لغوي'' وحسب، وأن المدخل كان لتفسيره واستخلاص معانيه.

في حين نجد نصر حامد أبو زيد يميز بين الهرمينوطيقا والتفسير، فالهرمينوطيقا ''مصطلح قديم بدأ استخدامه في الدراسات اللاهوتية، يشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني ''الكتاب المقدس'' والهرمينوطيقا بهذا المعنى تختلف عن التفسير الذي يشير إليه المصطلح "*Exegesis*" على اعتبار أن هذا الأخير يشير إلى التفسير نفسه في تفاصيله التطبيقية بينما يشير المصطلح الأول إلى نظريه تفسير"[1].

كما ميز نصر حامد أبو زيد في تراثنا العربي بين نوعين من التفسير وهما: التفسير بالمأثور'' و''التفسير بالرأي'' بمعنى التأويل، أما التفسير بالمأثور يهدف ''إلى الوصول إلى معنى النص عن

1– نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط6، 2001، ص13.

طريق تجميع الأدلة التاريخية واللغوية التي تساعد على فهم النص فهما موضوعيا أي كما يفهمه المعاصرون لنزول هذا النص من خلال المعطيات اللغوية التي يتضمنها النص وتفهمها الجماعة... أما التفسير بالتأويل غير موضوعي لأن المفسر لا يبدأ من الحقائق التاريخية والمعطيات اللغوية بل يبدأ بموقفه الراهن محاولا أن يجد في القرآن سندا لهذا الموقف"[1].

أي أن التفسير الموضوعي هو الذي يستند إلى الحقائق اللغوية والتاريخية التي حكمت ظهور النص أما التأويل فهو عبارة عن جهد عقلي من أجل تملك النص واخضاعه لمفاهيم وتصورات القارئ، ويذهب أركون إلى أن "علم التأويل كفن للتساؤل أو طرح الأسئلة والقيمة التثقيفية لصراع التأويلات فيما بينها لم يدخلا بعد إلى الساحة العربية الإسلامية، إنهما لم يدخلا إلى ساحة البحث العلمي أو التعليم الجامعي اللهم إلا بعض الاستثناءات القليلة الخاصة ببعض الشخصيات الجزئية ولكن المجبرة على التزام الحيطة والحذر المستمر"[2].

في الحقيقة من المنظور التأويلي لا يمكن القبض عليها نهائيا فهي متحولة باستمرار، ومتعددة الجوانب والوجوه، وبالتالي فالتأويل هو إحالة من دلالة إلى أخرى وإعادة بناء الفهم بالمعاني السابقة والنص لا يمكن اكتشاف كل حقيقته ومكنوناته، وهذا ما يصدق على النصوص المقدسة والنصوص الإبداعية بشكل عام، وبالتالي فإن الجهد التأويلي جهد مستمر ومنفتح ولا يمكن رسم حدوده واستباق نهايته خاصة عندما يكون موضوع هذا الجهد هو اللغة.

ونجد أن أركون في سياق مشروعه التأويلي للفكر العربي يميز بين ما يسميه: الحالة التأويلية والدائرة التأويلية حيث تشكل الحالة التأويلية مرحله سابقة على الدائرة التأويلية والفرق بين الحالتين هو الفرق بين المعرفة الدينية المطلقة التي تفضل الحقيقة الأرثوذكسية وبين حالة النقد الفلسفي للحقيقة الذي يعمل على أشكلة عمليه إنتاج المعنى.

1- نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل ، المرجع السابق، ص15.

2- محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1999، ص261.

IV. حدود التأويل:

يحاول كل نص من النصوص الأدبية أن يغري قراءه لكي يوقعهم في شباكه حتى يجذبهم إليه ويقعوا في فخه، "لأن النص الجيد هو الذي ينصب شراكا لقرائه ويدعوهم إلى الافتتان به، والوقوع في أسر محبته"[1]، وذلك يكون وفقا لتجارب القراء، وخبراتهم الثقافية التي تختلف بدورها من قارئ إلى آخر.

وهذا تطرق إليه عبد القادر فيدوح الذي يرى بان القراءة هي نوع من اللعب الحر، وعلى هذا "الأساس تختلف قراءات النص الواحد ويبقى التأويل سلطان كل القراءات، ولهذا فان تأويلات النصوص وتعدداتها متعلقة ساسا بالقارئ ليكشف عن طبيعة المقاربة الجمالية لأي نص، والتي ترتبط بتفكيره الحر القائم على المزاج المنطبع من ذات القارئ ونفسيته من حيث كونها نشاطا ذوقيا، وبما أن الأذواق متغيرة فان التأويلات تكون حتما متغيرة طبقا لها"[2].

باعتبار أن النص الأدبي يقوم على معنيين أساسيين، معنى ظاهري الذي يطفو على السطح ومعنى باطني وهو المعنى المقصود، ومن هنا تختلف تأويلات القراء وفقا لتصوراتهم وتخيلاتهم المسبقة للمعنى، فكل وكيف يؤوله، فيكون في هذه الحالة مدعوا لأن يطرح ما هو في عمق النص في ضوء ما يبرز جماليته وفعاليته وهذا ما يستدعي منه قدرته التناصية والمعرفية ومهارته الإبداعية ليكشف عن دلالته ويستنطق شفراته المتعددة التي يكتمل معنى النص وتتحقق فعاليته المرجوة.

والصيرورة التأويلية هي عبارة عن ممارسة ذاتية محضة، يعني أن تحليله لا يكون تحليلا علميا ممنهجا إن صح التعبير فالتأويل يعتمد أساسا على الحدس لأنه يعمل على إعادة تنشيط مخيلة القارئ وتنمية تصوراته، حتى يتمكن من التوصل إلى أحكام انطلاقا من تصور أولي مسبق لعمق النص، لكن حكمه يبقى نسبيا ومفترضا وغير مكتمل.

1- محمد حماسة عبد اللطيف: فتنة النص بحوث ودراسات نصية، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ص87.

2- عبد القادر فيدوح: دلائلية النص الأدبي، دراسة سيميائية للشعر الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية، المطبعة الجهوية وهران، الجزائر، ط1، 1993، ص29.

العملية التأويلية ''تحكمها سلطة الضبط والتوجيه النصي بمعنى آخر أن سياق التأويل لا يحكمه مقياس الرؤية الموجهة لمعرفة الحقيقة وإنما يعتمد أساسا على سياق منطق الباطن، الذي لا يحدد مفاهيم مسبقة تحيط بالمتلقي لتؤثر فيه فيصبح شرطا أساسيا للمعرفة المتحيزة وبالتالي يسلم سلطانه للعالم المجهول أثناء عملية القراءة"[1].

ولهذا لا يمكننا الحكم على قراءة ما بأنها أفضل تأويل للنص، لكن يمكن اعتبار جملة من التأويلات على أنها خاطئة لأنها تبقى مرتبطة بذات القارئ، ومزاجه الانطباعي وحرية تفكيره إلا أنها لا يجب أن تخرج عن قصديه النص، لأنه يمكن اعتبار العقل مقياسا للحقيقة مهما تعددت القراءات وكثرت تأويلات النص، فمن واجب القراء التقيد بقصديه النص، والالتزام بنظامه الداخلي المفروض، وتأويلاتهم يجب أن تكون أكثر دقه وأكثر موضوعية، ذات طابع علمي تحكمها غاية واحدة ألا وهي الوصول إلى منطق المعنى الباطني.

V. استراتيجيات التأويل:

يعد التعامل مع النصوص الأدبية في حد ذاته متعه جمالية، لأنها تفتح الطريق أمام المتلقي كي تكون لديه حرية التأويل، للكشف عن فائض المعنى المدسوس فيها، عبر إتباع صيرورة تأويلية لا يحددها الإنتاج النصي وحده، وإنما يتدخل فيها المتلقي بكل ما يحمله من ارث فني ثقافي، حتى يتمكن من استنطاق النصوص والتعرف على أنساقها الدلالية وأبنيتها الداخلية، وأنظمتها المختلفة استنادا إلى إستراتيجية تأويلية منتظمة، منطلقها المتلقي موقعها النص وتقوم هذه الإستراتيجية على ضوابط وقوانين تضبط الممارسة التأويلية التي يتفاعل بها القارئ مع النص، للكشف عن جوانب التوافقات والاختلاف من قصدية المبدع وتأويلات المتلقي للإنتاج الأدبي.

أما الإجراء الذي يعد مهما في استراتيجيات التأويل نظرا لاتساعه وتنوع استعمالاته في شتى الحقول المعرفية، فهو التأويل النهائي والتأويل اللانهائي ويعتبر أكثر رواجا وممارسة في الساحة النقدية.

1- عبد القادر فيدوح: دلائلية النص الأدبي، دراسة سيميائية للشعر الجزائري، المرجع السابق، ص30.

أ- الإجراء الأول: التأويل النهائي:

إن هذا النوع من التأويل، تحكمه حدود وضوابط حتى يقوم المؤول بإصدار تأويلات نهائية وثابتة، لأن مشروعيته تكمن في مدى مطابقته أو بالأحرى مقاربته للدلالة الأصلية التي أرادها المؤلف من وراء النص بالإضافة إلى المقاصد النصية، وفي هذه الحالة يسعى القارئ إلى الظن في نية الكاتب، بأن كل سطر الناس يخفي معنا سريا باعتباره سلسلة من الفجوات والثغرات والبياضات التي يجب ملؤها.

القارئ الحقيقي هو من يدرك أن سر النص هو عمقه وهدف كل نص هو إنتاج قارئ نموذجي، باعتباره إستراتيجية مبثوثة داخل النص، ولهذا فالقارئ مضطر لقراءته كما صممه، لا يخرج عن مقصوده، وتأويله يكون في حدود المعقول لا يتعدى حدوده أو يتجاوز معناه الدلالي "الأصلي" وإنما مفهومه يبقى مقيدا بقصدية المؤلف وقصدية النص وذلك بإتباع "صيرورة تأويلية تتحرك ضمن مسار يحدد لها منطلقاتها، كما يحدد لها إزعاماتها وقوانينها"[1].

وكل مؤول لنص أدبي ما، لابد أن يأخذ بعين اعتباره قواعد التأويل مع الالتزام -في نفس الوقت- بالقوانين الداخلية للنصوص "التي يكون تأويلها عبر مسار تأويلي محدد، تستقر عليه الدلالة النهائية المراد استخلاصها من النص"[2]، حتى يتمكن المؤول النهائي من إصدار أحكام ذات طابع موضوعي يتسم بالدقة والعلمية.

ولذلك نجد تأويلات اللانهائية، تكون مفرطة أحيانا، تنقل المؤول في متاهات يصعب الخروج منها وهذا ما يدل على أن التأويل المفرط هو شذوذ وخروج عن قواعد التأويل العلمية.

1- سعيد بنكراد: السيميائيات والتأويل مدخل لسيميائيات س.س.بولس، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ص146.

2- سعيد بنكراد، المرجع نفسه، ص102.

ب- الإجراء الثاني: التأويل اللانهائي:

بما أن النص نسيج من الفراغات والبياضات، فإنها بالضرورة تتسع لعده تأويلات، وتختلف باختلاف القراء تبعا لاختلاف أذواقهم وخبراتهم وتجاربهم، وأحيانا يكون النص مشفرا حافلا بالعديد من الرموز والإشارات، التي تفتح أمام القارئ آفاقا واسعة يوقع نماذجها، ومهمة الناقد هي اقتراح تأويلات مطلقة، وممارسة ضغط تأويلي بإطلاق العنان والأفكار تشمل كل الآفاق، إلى أن يتوصل إلى المعنى الحقيقي المكون للنص.

لكن تلك التأويلات المقترحة تخضع فيما بعد لتعديلات، يقوم المؤول أولا بغربلتها والتمييز بينها فيما هو نافع ونفعي من شأنها أن تجد توازنا بين القارئ والنص، بحيث لا يطغى أحدهما على الآخر، فلا يهيمن النص بحركيته ورمزيته ولا يطغى القارئ بذرائعيته واستحواذه على قيم النص ودلالته، حتى يشارك مشاركة فعالة في بناء النص، ويستبعد فكرة تأويل نهائي للنص الأدبي، لأنها توقف الصيرورة التأويلية، ويقوم بتبيينها دون أن ينزاح عن معناه الأصلي، لأن النص الذي ينفتح لعده تأويلات هو النص الذي يضمن بقائه وإستمراريته.

الفصل الأول

توجهات ومفاهيم أركونية

I. مفاهيم أركونية

1. مفهوم العقل(Raison)
2. العقل الديني (La raison religieuse)
3. العقل الفلسفي والحداثي
4. العقل العربي
5. العقل الإسلامي بدلا من العقل العربي

II. تاريخية العقل الإسلامي

1. مرحلة القرآن أو الانبثاق
2. مرحلة العصر الكلاسيكي
3. مرحلة العصر السكولاستيكي
4. مرحلة النهضة
5. مرحلة الثورة القومية والثورة الإسلامية

III. مفهوم العقل الإسلامي والسياسة الفكرية

1. مفهوم العقل الإسلامي
2. العقل الاستطلاعي المنبثق
3. السياسة الفكرية عند أركون
4. المثقف

I. مفاهيم أركونية

1- مفهوم العقل (*Raison*):

إن المفهوم الأركوني للعقل لا يختلف عن التعاريف السابقة المتعارف عليها "فالعقل بالمعنى العام ملكة مشتركة لدى كل البشر"[1] وهو في اللاتينية مشتق من "*Ratio*" ويعني الحساب المنظم، وهو القريب من الكلمة اليونانية "*Logos*" التي كل خطاب متناسق ومترابط وكذا كل حقيقة متمثلة في خطاب ما، وفي العربية إن العقل مصدر عقَل وهو مأخوذ من عقال البعير، تمنع ذوي العقول من العدول عن سواء السبيل والصحيح أنه جوهر مجرد يدرك الغائبات بالوسائل والمحسوسات أي عن طريق المشاهدة، بمعنى أن العقل هو "الجوهر المجرد المنظم لإدراك الحقيقة في شكل خطاب"[2]، وهو بهذا "ملكة استخراج النتائج الصحيحة من مبادئ معروفة"[3]، كما أنه "ملكة الإستدلال نظريا بالعقل، المفاهيم والقضايا والعبارات والمقترحات... وبهذا المعنى يكاد يكون العقل كأنه خاص بالإنسان"[4] وهو أيضا "ملكة إدراك ما هو كلي وضروري سواء أكان ماهية أو قيمة"[5].

والعقل من هذا التصور إنما هو عقل غير موجه ولا مكبل يعمل وفق إرادة حرة مستقلة، أي أن العقل بشكل عام (*Raison*) هو "العقل المستقل الذي يخلق بكل سيادة وهيبة أفعال المعرفة وهذا الأخير يرفض الإشتغال والتقيد داخل نطاق المعرفة الجاهزة أو المحددة سلفا، إنه عقل يرفض الإشغال داخل الأقفاص والسجون المغلقة"[6] وعليه فإن العقل بالمعنى العام يختلف عن العقل الديني فهو على العكس من ذلك.

1- محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ت: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1991، ص18.

2- بن دينا سعاد سعدية: تأسيس مفاهيم أفلوطين، ضمن مجلة: كتابات معاصرة فنون وعلوم، مجلة الإبداع والعلوم الإنسانية، الناشرون لتوزيع المطبوعات والصحف، بيروت، لبنان، عدد 63، 2007، ص28.

3- بن دينا سعاد سعدية: المرجع نفسه، ص28.

4- موسوعة لالاند الفلسفية، ت: خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001، ص159.

5- عبد الرحمن بدوي: الموسوعة الفلسفية ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984.

6- محمد أركون: الإسلام والحداثة، تر: هاشم صالح، دار بدايات جبلة، سوريا، ب.ط ، 2008، ص45.

2- العقل الديني "*La raison religieuse*":

العقل الديني بالنسبة لأركون يختلف عن العقل السابق، فهو يشتغل داخل إطار المعرفة الجاهزة ويستخرج كل معارفه الصحيحة "استنادا إلى العبارات النصية للكتابات المقدسة (من قرآن وإنجيل وتوراة)، وإذن فالعقل الديني عقل تابع لا مستقل"[1] وعليه فالمعرفة المنتجة عامة محددة سلفا ومؤطرة مسبقا ومحصورة ضمن نطاق أملته النصوص المقدسة فهو "يقبع تحت كل أشكال التراث أو يقف وراءها، وهو في الوقت ذاته يمثل نتيجتها أو محصلتها، والحقيقة بالنسبة إلى هذا العقل هي واحدة لا تتجزأ، ولا يمكن ردها إلى أي شيء آخر أو إلى أية حقيقة أخرى"[2].

ما يعني أن النتائج والمعرفة المتوصل إليها المستنبطة من هاته النصوص إنما تتم وفق منهجية فقهية تتم عن طريق الاستنباط بالعقل الديني وفقط، نظرا لخصوصية آلية اشتغاله وممارسته، فهي لا تطرح مشكلة صحة مشروعية استنباط الأحكام الشرعية من "النص المقدس" من عدمها، أي أنها لا تخضع نفسها لأي مراجعة نقدية على الرغم من أن عملية الاستنباط هاته عملية قام بها بشر فـ"اللاهوتيون" مثلا يخلعون على هاته النصوص صفة التقديس وهي ميزة من مميزات العقل الديني بحيث تصبح من خلال العملية والمنهجية السالفة ذكرها أن الأحكام الشرعية مقدسة "ومن هناك جاء تقديس القانون الإسلامي واعتباره فوق البشر والتاريخ"[3] وكما أن هاته الخصوصية تجعل من "مقاربة العقل الديني لأي موضوع هي أحاديث الجانب"[4] ومما لا يتماشى وطبيعة الدين حسب "أركون" مل يحد من نطاق التفكير ويجعل التطورات الفكرية الأخرى مرفوضة مسبقا ويصبح المفكر فيه هو ما يحدده العقل الديني.

1- محمد أركون: الإسلام والحداثة، المصدر السابق، ص45.

2- أبي نادر نايلة: التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص128.

3- محمد أركون: الإسلام والحداثة، المصدر نفسه، ص47.

4- أبي نادر نايلة: التراث والمنهج بين أركون والجابري، المرجع نفسه، ص128.

فالدين عند "أركون" هو تلك" التجربة لما هو إلهي"[1] وهو بهذا لم يخرج عن المفهوم الجرجاني القائل بأن: "الدين وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول صلى الله عليه وسلم"[2]، ما يعني أنه: "مجموعة معتقدات وعبادات مقدسة تؤمن بها جماعة معينة يسد حاجة الفرد والمجتمع على سواء السبيل، أساسه الوجدان، وللعقل مجال فيه"[3] ومن هذين التعريفين يتبين لنا أن للعقل دورا مهما في استحضار وتمثل وفهم الدين لا يمكن لأي منا أن يعقله، كما أنه في نظر "أركون" هو: "ذلك الرعشة الدينية المتعالية والمنزهة (...) لقد اختبر هاته الرعشة الدينية الأنبياء كما العلماء الكبار والمفكرون. إذ أن لحظة الكشف العلمي أو الفلسفي هي لحظة دينية أيضا"[4] وهذا إذا فالدين بالنسبة للمفهوم الأركوني أبعد من أن يحصره العقل الديني وأبعد من نطاق مصطلحاتي ضيق لمؤسسات تجعل الدين كغطاء إيديولوجي بحت غرضه خدمة سلطوية بعينها مما يفقده بعده الروحي والوجداني.

وهو بهذا المعنى الأخير يصبح الحقيقة المطلقة للجماعة المؤمنة، وهذا ما يجعل العنف والتقديس والحقيقة أركانه الثلاثة فلكل تراث أركان ثلاثة وهي مشكلة أيضا للكينونة الجماعية، أو "للوجود الجماعي على الأرض، ولا تخلو منها أمة من الأمم أو قبيلة من القبائل أو دين من الأديان، والجماعة مستعدة للعنف من أجل الدفاع عن حقيقتها المقدسة (...) العنف مرتبط بالتقديس والتقديس مرتبط بالعنف وكلاهما مرتبطان بالحقيقة أو فما يعتقدان أنه الحقيقة"[5] أي أن الجماعة مستعدة لبذل كل نفيس من أجل السمو بحقيقتها المقدسة عن طريق ارتباط كل من هاته العناصر الثلاثة ببعضها البعض، كما أن نقد هذا الأخير ليس بالأمر الهين لأنها معركة فكرية أولا ومعركة محسومة ثانيا، إذ أن النقد هاهنا لا يعني الهدم بل هو الكشف عن آلية اشتغال هذا العقل وتحديد مكمن الخلل فيه.

1- أبي نادر نايلة: التراث والمنهج بين أركون والجابري، المرجع السابق، ص128.
2- الخشت محمد عثمان: مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ب.ط، 2001، ص14.
3- الخشت محمد عثمان: مدخل إلى فلسفة الدين، المرجع نفسه، ص14.
4- أبي نادر نايلة: التراث والمنهج بين أركون والجابري، مرجع نفسه، ص128.
5- المرجع نفسه، ص130.

3- العقل الفلسفي والحداثي:

يختلف العقل الفلسفي عن سابقيه، فهو "يسمح لذاته بأن تحتج بل وأن يلغي ما كان قد أنتجه هو ذاته سابقا، إنه عقل نقدي متدرج يقبل بالعودة على خطاه ابستيمولوجيا (أي معرفيا). وهذا هو الفرق الجوهري بين الموقف الفلسفي والموقف الديني"[1] فالعقل الفلسفي بهذا عقل مرن غير متصلب، يراجع نفسه باستمرار، ولا يطلق أحكامه نهائية وهو بهذا يسمع ويحاور عكس العقل الديني الحساس السريع الحكم "فالمؤمنون التقليديون حساسون جدا، ويشعرون فورا بأنه قد أعتدي عليهم وبالتالي يقومون برد فعل فوري عن طريق الهجوم ويقول: كل هذا الكلام هراء في هراء، الخطاب الحديث لا معنى له على الإطلاق، ولسنا مستعدين حتى لسماعه إنه مستورد، دخيل، أجنبي ..."[2] إنه بهذا القول عكس ما يدعو إليه العقل الحديث تماما والذي يمثل الحداثة بمختلف تجلياتها العقلية والمادية وليس المادية فقط كما يزعم ويرى البعض.

4- العقل العربي:

لقد سبق وأشرنا إلى أن المقصود عند أركون هو الكيفية في الأداء والنشاط، الذي يبذله الفكر الإنساني، نتيجة ما يتوفر له من معارف ومعلومات، ونتيجة مل يتكون فيه من مبادئ، تشكل في مجموعها المنظومة العقلية للفرد.

من خلال السياق السابق، تبين لنا أن بنية العقل في نظر الباحثين،وهيئته لا تأتي من فراغ، بل هي متأثرة سلبا وإيجابا بما يحيط بها من مؤثرات ومشكلات ثقافية وحضارية، إذ أن العقل العربي كغيره من العقول البشرية، يصدق عليها فهو يتأثر بما يحيط به من ثقافة وحضارة، سواء على المستوى المحلي أو المستوى العالمي، ولكي نتعرف على واقع العقل العربي قبل الإسلام فهو بطبيعة الحال سابق الوجود عليه يتطلب الأمر أن نحلل ونشرح الفترة التاريخية تلك، لنرى ما أهم ميزاتها الثقافية والحضارية ولكي نقف على أبرز ملامحها وقنوات الثقافة السائدة، والموجودة في تلك الفترة. ماذا نعني بالعقل

1- محمد أركون: الإسلام والحداثة، المصدر السابق، ص46.

2 - المصدر نفسه، ص46.

العربي؟ ولكي تتم عملية التشخيص بشكل موضوعي، يحتاج الأمر تحديد معالم الثقافة العربية، التي أسهمت في تشكيل وتكوين العقل العربي.

إن واقع الإنسان العربي، لا يمكن فصله عن واقع بلاده شبه الجزيرة العربية في ذلك الوقت حيث ارتباطاتهم العالمية محدودة بحكم انعدام وساءل المواصلات والاتصالات الحديثة، الجمل والخيل هما أساس حركة المواصلات، بل حتى الثروة العامة فالتجارة أسلوب الحياة ولكن ليس لكل الناس لقوله تعالى: ﴿**لِإِيلَٰفِ قُرَيْشٍ ۝١ إِۦلَٰفِهِمْ رِحْلَةَ ٱلشِّتَآءِ وَٱلصَّيْفِ ۝٢**﴾ قريش: الآية **[1-2]**.

إذا كان هذا هو الواقع البيئي المحيط بالإنسان العربي، كيف هو واقعه العقائدي، لقد ذكر القرآن حال العرب العقائدي قبل الإسلام، حيث إن الجزيرة العربية كانت تعج بالأصنام والأوثان التي تعبد، ويتقرب من خلالها إلى الله لقوله تعالى: ﴿**مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ۚ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۝٤٠**﴾ يوسف: الآية **[40]**.

وإذا كان عرب الجاهلية يؤمنون بوجود الله، فإنهم يبرزون عباداتهم للأصنام والأوثان على أنها عبادة تقربهم من الله عز وجل: ﴿**أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ ۚ وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِى مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَنْ هُوَ كَٰذِبٌ كَفَّارٌ ۝٣**﴾ الزمر: الآيه**[3]**، "إذ أن الانحراف العقائدي متأصل في عرب الجاهلية قبل الإسلام، وهو بلا شك قد أثر على سلوكهم وتصرفاتهم وبنائهم العقلي، في نظرتهم للحياة وفي علاقتهم بعضهم بعضا مع الآخرين".[1]

فإن الانتماء عند العربي في تلك الحقبة التاريخية، كان قائما على الانتماء للقبيلة، القبيلة في نسبها، في مرعاها، في موقعها وفي مصالحها وعلاقاتها مع غيرها، فقد وجدت في الجزيرة وفيما حولها قبائل عربية كثيرة منها قريش، الخزرج، الأوس، تميم وقحطان...الخ، ومن هذا الانتماء القبلي تشكل الانتماء المحدود بحدود هذه القبيلة ولا غير، ومنه تحدث النشوة والافتخار، لقد تجسدت حيوية اللغة العربية في نتاج الإنسان العربي الفكري، فيما قبل الإسلام وفي الشعر والأدب والقصص وفي الأمثال والحكم، فوجدت لأجل ذلك بعض الأماكن والأسواق كما الحال في سوق عكاظ، والمجنة والمربد،

1- محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط1، يونيو 1986م، ط9 أغسطس 2009،ص555.

حيث يلتقي الشعراء، ويتحاورون ويتداولون الشعر، على أن ذلك لا يعني أن المناخ الاجتماعي العام هو مناخ ثقافي ثري فدون سابقة ولا تمهيد نصطدم فجأة بفترة المعلقات وغيرها من الشعر الفطري في مضمونه بينما هو من حيث الشكل في غاية الأناقة، وفي لغة هي منذ البداية تفوق في بدائعها أكثر أنواع الكلام عمقا، وثقافة وبألوان الحصافة في النقد الأدبي وفي البيان، شبيهة بما تجده في أشد عصور الإنسانية إعمالا للفكر، ذلك الواقع الذي عاشه الإنسان العربي في تلك الفترة عقائديا كان أم اقتصاديا، بيئيا كان أم اجتماعيا أو ثقافيا كان له دور بارز وحاسم في تشكيل عقل الفرد، بصورة متناسبة طرديا مع ذلك الواقع.

ما يمكننا قوله هنا هو أن المنظومة المعرفية والثقافية المتوفرة للإنسان العربي في ذلك الوقت كانت بحدود البيئة، المجتمع، القبيلة، ندرة الموارد، تفشي الأمية وسيادة التعبير الشفهي وافتقار التدوين وكل هذه العناصر مجتمعة أوجدت قواعد ومبادئ التفكير على المستوى العقلي، والذي لم يكن له ليبدع خارج إطار الشعر والقصص والأساطير، والأمثال والحكم بالإضافة إلى سجايا السلوك العام المعبر عن الانتماء والكرم والشجاعة.

إنه بافتقاد الإطار المرجعي، المتضمن لأيديولوجيا متكاملة شاملة لكل مناحي الحياة السياسية، والاقتصادية، الأسرية والفكرية والإعتقادية بالإضافة إلى معرفة مستمدة من الواقع والمتغيرات الحياتية وجد العقل العربي بالصورة التي أشرنا إليها، فقد وصفه الجاحظ بقوله: "وكل شيء عند العرب فإنما هو بديهة وارتجال، وكأنه إلهام وليس هناك معاناة ولا مكابدة، ولا إحالة فكر ولا استعانة وإنما هو أن يصرف وهمه الكلام وإلى رجز يوم الخصام، أو حين يمنح على رأس بئر ... وليس هم كمن حفظ علم غيره واحتذى على كلام من كان قبله لم يحفظوا إلا ما علق بقلوبهم والتحم بصدورهم واتصل بعقولهم"[1].

وبهذا فإن العقل العربي قبل الإسلام عاش مفتقدا للأسس التي تكسبه قوة البناء، والمثيرات التي تحدث فيه الإثارة الضرورية، والخبرة التي تصقله، وتجعله على مستوى التحديات المحيطة به، لم يكن العقل العربي بذلك العمق، ولا بذلك التعقيد إذ أن مفهومه لا يمكن تحديده من خلال التعريفات المعجمية ولا التعريفات المفهومية، وإنما من خلال اشتغاله وتجلياته، ذلك أنه أداة منتجة للمعرفة، ومؤطرة ومنضبطة برؤية عامة تشكل مركز التفكير فاعلة ومنفعلة بالموروث الثقافي والمحيط الاجتماعي

1- محمد طه الحاجري: مجموع رسائل الجاحظ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1983، ص141.

والعقل العربي، "ليس مقولة فارغة ولا مفهوما ميتافيزيقيا*، ولا شعارا إيديولوجيا للمدح والذم، وإنما هو جملة المفاهيم والفعاليات الذهنية التي تحكم بهذه الدرجة أو تلك من القوة والصرامة، رؤية الإنسان العربي إلى الأشياء وطريقة تعامله معها في مجال اكتساب المعرفة، مجال إنتاجها وإعادة إنتاجها"[1].

وبهذا فإن العقل العربي مقولة ليست فارغة من محتواها وإنما هو مجموعة من المفاهيم التي تحكمها الأفعال الذهنية إلى درجة القوة والصرامة وهذا من أجل رؤية الإنسان العربي للأشياء، وكيفية تعامله معها من أجل اكتساب المعرفة.

5- العقل الإسلامي بدلا من العقل العربي:

إن الإنحيار الأركوني للعقل الإسلامي بدلا من العقل العربي له ما يبرره فهو يرى "أن الأول يتقيد بالوحي أو المعطى المنزل، ويقر أن المعطى هو الأول لأنه إلهي، وأن دور هذا العقل ينحصر في خدمة الوحي أي فهم وتفهيم ما ورد فيه من أحكام وتعاليم وإرشاد ثم الإستنتاج والإستنباط منه"[2] وبهذا يكون خاضع وتابعا للوحي (النص القرآني) حيث يعمل على فهمه وهضمه والغوص فيه من خلال تحديد تعاليمه وإستنباط أحكامه التي لا تقوم الحياة البشرية إلا بها وعليه إذا فإن العقل هنا تابع وليس بمتبوع ولا يقتصر هذا على العقل الإسلامي فقط بل والعقل المسيحي واليهودي أيضا فهما يشتغلان بنفس الصيغة والكيفية ويمكن لهما أن ينتجا فكريهما باللغة العربية ما يجعل هاته اللغة أداة تعبيرية مشتركة أي أنها ليست خاصة بالعقل الإسلامي فقط، وبهذا فإن العقل العربي هو الذي يعبر باللغة العربية أيا تكن نوعية المعطى الفكري "وهكذا نجد المسيحيين واليهود ينتجون علومهم الدينية

*- الميتافيزيقا (بعد الطبيعة) هو الاسم الذي نطلقه اليوم على مقالات أرسطو المخصوصة بالفلسفة الأولى، سميت بهذا الاسم لأن (أندرونيقوس) الروسي الذي جمع كتب أرسطو في القرن الأول قبل الميلاد وضع الفلسفة الأولى في ترتيب هذه الكتب بعد العلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة عند الكندي هو الفلسفة الأولى وعلم الربوبية. أنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي (بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية)، دار الكتاب اللبناني، ج2، بيروت، ص300.

1- محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي (1)، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، 1984، ص ص، 15-16.

2- محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ت: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط2، 1996، ص 13.

باللغة العربية"[1] كما يشدد أركون على ضرورة تبيان العلاقة بين العرب والإسلام إذا ما أردنا الإكتفاء بالعالم العربي كدراسة ندرس من خلالها العقل الإسلامي، وهذا ما يحيلنا إلى : "تقييم أهمية العامل الديني داخل المجتمع، ثم أهمية العامل الثقافي غير الديني ثم العامل اللغوي ثم العامل الإجتماعي ثم العامل الإقتصادي التي تلعب هي الأخرى دورا هاما في تسيير عجلة المجتمع وتحريكه وتوجيهه في هذا الخط دون ذلك"[2] وهذا ما يبرز أن العامل الديني كغيره من العوامل الأخرى المؤثرة في تشكل هذا العقل، فالظاهرة الدينية في عمومها تشمل جميع العوامل مشتركة، ما يجعلها تراعي خصوصية المجتمعات الغير عربية كالفرس والأتراك مثلا، من هنا نجد أن دراسة العقل الإسلامي أشمل وأفضل من دراسة العقل العربي فقط، فالدين الإسلامي مكّن له شرقا وغربا،شمالا وجنوبا متجاوزا كل الحدود الناطقة باللسان العربي فدراسة الإسلام والخوض إ لا في حدود المجتمع العربي لا يعطينا صورة كاملة وواضحة وشافية عن مزايا وآلية اشتغال العقل في الإسلام، وتكون بهذا نظر تناقد إقتصرت على جانب واحد وناقص فالفرد العربي مثلا ليس هو ذاته الفرد الهندي وقس على ذلك المجتمعات الأخرى حتى ولو كانوا تحت غطاء ديني واحد، إن أركون بهذا يهدف إلى: "الإمساك بالظاهرة الدينية في عموميتها الشاملة التي تتجاوز من حيث الإتساع الدائرة اللغوية والقومية الواحدة سواء أكانت عربية أم تركية أم إيرانية أم باكستانية، أم غير ذلك"[3] هذا لا يجعل العقل العربي في غنى عن أي دراسة ومراجعة ونقد وتحديث فهو مشروع من الأهمية بما كان، ويمكن أن تكون كمرحلة أولية تسبق مرحلة نقد العقل الإسلامي لكن في إطار ابستمي مضبوط ومشروط بإلغاء كل الأحكام التيولوجية وغيرها من الأحكام التي زادت الفرد العربي كسل على كسل ،"فهذا مزعم ثيولوجي لا يثبت أمام الامتحان والتفحص الألنسي والعلمي الحديث"[4] وهذا حقيقة ما تعاني منه أغلبية الشعوب العربية نتيجة لأحكام ثيولوجية مسبقة فرضته ظروف تاريخية معقدة وكثيرة والتي جعلت من الذات العربية الإسلامية تنظر إلى نفسها نظرة رضى تام وكامل جاعلة من نفسها فوق التاريخ والمشروطية الاجتماعية ورافضة

1- محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، المصدر السابق، ص 14.

2- محمد أركون: الإسلام والحداثة، مصدر سابق، ص38.

3- المصدر نفسه، ص36.

4- المصدر نفسه ، ص40.

بهذا أي نقد اتجاهها وأي فكر مطور لها إلى جانب هذا نجد أن المنتوج الفكري الإسلامي في القرون الأولى من ظهور الإسلام كان باللغة العربية ما يجعل من نقد العقل العربي والعقل الإسلامي مشروعا مشتركا لأن "هذين العاملين العربي والإسلامي موجودان في الواقع الموضوعي"[1].

ويحتفظ تاريخ الفكر الإسلامي بأسماء دونت اسمها بحروف من ذهب وهي ليست عربية الأصل، إلى جانب هذا كله نجد على الرغم من تحدث هؤلاء باللغة العربية (اللغة أداة للتعبير فقط) ،ولهذا نجد أن وجهة النظر الأركونية لها ما يبررها في اختيارها للعقل الإسلامي بدلا من العقل العربي.

1- محمد أركون: الإسلام والحداثة، المصدر السابق، ص40.

II. تاريخية العقل الإسلامي.

قبل الخوض في مفهوم العقل الإسلامي والوصول إلى المعنى العام لمفهوم هذا الأخير عند "محمد أركون" يرى محمد أركون أنه يجب عرض تاريخية هذا العقل من خلال إبراز مراحل تشكله وتأسيسه مع إعطاء لكل مرحلة رؤيتها لمفهوم العقل فيها قبل الوصول إلى المفهوم العام "العقل الإسلامي"، فهذا الأخير مرّ بأربع أو خمس مراحل أساسية:

مرحلة القرآن والتشكيل الأولي للفكر الإسلامي، مرحلة العصر الكلاسيكي (العقلانية والازدهار العلمي والحضاري)، مرحلة العصر السكولاستيكي، التكراري والاجتراري (أو ما يدعى بعصر الانحطاط) ومرحلة النهضة في القرن التاسع عشر وحتى الخمسينات من هذا القرن .

وربما كان ينبغي أن نضيف إليها مرحلة خامسة يمكن أن ندعوها بـ "الثورة القومية (عبد الناصر(1952-1970)، فالثورة الإسلامية (1970- حتى يومنا هذا)"[1].

هاته المراحل وجب فهمها حتى نستطيع الوصول والقبض على المعنى العام والآني لمفهوم العقل الإسلامي.

1- مرحلة القرآن أو الانبثاق:

تمتد من السنة الهجرية الأولى حتى سنة 1502هـ الموافق لـ: 622م-767م يرى "أركون" أن كلمة "عقل" كما هي على هيئة المصدر غير موجودة في القرآن الكريم وإنما ورد فيه كلمات مشتقة من كلمة "عقل" موجودة في عبارات وجمل إستفهامية مثل: أفلا تعقلون؟ أو: صم بكم عمي فهم لا يعقلون... الخ، وقد رأى في ذلك بعد تحليل طويل "أن للعقل مكانة خاصة في النص القرآني ولا مثيل لها في النصوص الإسلامية التي جاءت بعده، وهذا عائد إلى الصياغة اللغوية الخاصة بالقرآن والتي تختلف كثيرا عن صيغة الحديث مثلا، أو كتب الفقه،أو علم الكلام، أو الفلسفة ...الخ"[2] فهي تشبه وتذكرنا بالصيغ اللغوية للكتب المقدسة السابقة كالتوراة والإنجيل، فهي مثلها مثل القرآن تعتمد على

1- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ت: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط3، 2004، ص283.

2- المصدر نفسه، ص284.

مجموعة من الخطابات ذات الطابع الإبداعي، الرمزي والمجازي المتفجر الذي يطغى على الطابع المنطقي، العقلاني، الإستدلالي، البرهاني القائم على المحاجة أي أن عملية الفهم والإدراك الحسي والعاطفي تتم على مستوى القلب وليس العقل" بمعنى أن مفهوم العقل في القرآن لا ينفصل عن الحساسية والخيال والشعور، وكذلك فإن المعنى يوحى عن طريق المجاز والمثل والحكمة والرمز، أكثر مما يحدد عن طريق المفاهيم الإستدلالية المنطقية"[1]، كما أن الخطاب القرآني بالنسبة لـ "محمد أركون" مرتبط بإفرازات الوقائع التاريخية الممتدة طيلة عشرين سنة من المحمدية "فهو انبجاس طالع من القلب ومفعم بالحياة اليومية (...) وبالتالي فالعقل السائد في القرآن عقل علمي، تجريبي (أي يرد على الأحداث والمشاكل الناشئة من يوم ليوم)، وانه عقل جياش يغلي كما الحياة وليس أبدا عقلا باردا تأمليا أو استدلاليا برهانيا (على طريقة الخطاب الفلسفي مثلا)"[2].

2- مرحلة العصر الكلاسيكي:

يعطي "أركون" تواريخ تقريبية في تحديده لمختلف المراحل، فهذه المرحلة تمتدحسبه من عام 150هـ إلى عام 450هـ الموافق لـ: 767م إلى غاية 1058م، والتي شهدت لأول مرة انفتاح العقل الإسلامي ومواجهته لعقل أجنبي عليه ألا وهو العقل الفلسفي والعلمي الإغريقي "فهذه المرحلة شهدت نشوء العقلانية وإزدهارها وهي التي توصف عادة بـ "العصر الذهبي" للحضارة العربية الإسلامية"[3] فمن المعلوم أن الفتوحات الإسلامية كان لها الأثر البالغ في التعرف على التراث الفكري العالمي الكلاسيكي عن طريق عملية الترجمة إلى العربية منذ القرن الثاني للهجرة والثامن ميلادي، وقد عرفت الساحة الثقافية الإسلامية أوج تألقها وتوسعها خاصة في القرن الرابع هجري العاشر ميلادي "ففي ذلك الوقت إتسعت هذه المساحة إلى أبعد مدى ممكن، سواء من حيث المعارف والعلوم

1- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ مصدر سابق، ص284.
2- المصدر نفسه، ص 284.
3- المصدر نفسه، ص285.

الممارسة فيها، أو من حيث المشاكل التي طرحت للنقاش، أو من حيث الأفكار التي تم تداولها من قبل المثقفين أو المفكرين"[1].

3- مرحلة العصر السكولاستيكي:

بعد الذي وصلت إليه الساحة الفكرية الكلاسيكية من تفتح وتواصل مع مختلف العلوم أو كما يسمى بالعقلانية، بدأ التضييق على هذه المكتسبات بدءا من: القرن الخامس هجري/ الحادي عشر ميلادي "عندما راح تأسيس المدرسة والإعلان الرسمي للمذاهب الألسنية يفرضان بالتدريج ممارسة "أرثوذوكسية"[2] "سكولاستيكية"[3] للفكر الديني بعيدا العلوم الدنيوية (أو بشكل يستبعد العلوم الدنيوية)" إلى أن انتصرت "الروح الأرثوذكسية"[4] واختفاء الموقف الفلسفي "أي منذ مؤسسي المذاهب الكبرى اللاهوتية – القانونية الذين ثبتوا للقرون التالية المدونات القانونية، والعقائد الإيمانية الأرثوذكسية وعلم أصول الفقه: أي المنهجية المعيارية الضرورية من أجل استنباط الأحكام"[5].

وهذا ما ينطبق على ما سبق دراسته والإشارة إليه فيما تعلق "بالعقل الإيديولوجي" وهذا ما جعل العقل هنا يعود من عقل منفتح واسع إلى عقل ضيق منكفئ على نفسه مرتبط بمبادئ وتعاليم اتجاه أي نذهب معين مستبعد ومقصي لأي عقل آخر سواء كان علمي أو فلسفي، وأصبح العقل إما شافعي أو حنبلي أو حنفي أو إباضي بالإضافة إلى عزلة كل مذهب عن الآخر على الرغم من أن مصدرها جميعا واحد، من منطلق أن كل مذهب هو الصحيح والمخلص الوحيد للآخرة، وأصبح بهذا العقل عقل تكراري اجتراري لإفرازات هذه المذاهب مما زاد في الجهل والفقر وفي حساسية مفرطة بين

1- محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد وإجتهاد، ت: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر العاصمة، ب ط، ب س، ص05.

2- المقصود بالأرثوذكسية الإستنباط المحكم والصحيح للنصوص الدينية.

3- كلمة سكولاستيكي بالمعنى الحرفي والأصلي تعني المدرسي (أي الرأي الذي يعلم في المدارس) ولكنها بالمعنى الإصطلاحي تعني الروح الدوغمائية والتكرارية والإجترارية لآراء القدماء.

4- المقصود بالأرثوذكسية هنا فرض التفسير الصحيح والمستقيم للنصوص المقدسة، واعتبار كل ما عداه هرطقة وضلال، فالأرثوذوكسية بالمعنى الحرفي تعنى الخط المستقيم، ولكنها بالمعنى الإصطلاحي تعني الجمود والإنغلاق وفرض خط واحد من خطوط التأويل بالقوة والقسر، وبدعم من السلطة السياسية عادة.

5- محمد أركون: من الإجتهاد إلى نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 16.

المذاهب الدينية، كما أنه أصبحت هذه الفترة تحجبنا عن الفترة الزاهية (فترة العصر الكلاسيكي وعقلانيته) من جهة وعن الحداثة العالمية العربية من جهة أخرى والتي بدأت منذ القرن 16م، وأصبح الخوض في المسائل الدينية تحت دائرة ممنوع الاقتراب وكأنه شيء إلهي مقدس على الرغم من أنه يدخل ضمن خانة الاجتهاد البشري وأنه وضع تلبية لحاجات ذلك العصر وفق إيديولوجيات معينة.

4- مرحلة النهضة:

تبدأ مع بداية القرن 19م (بداية الحركة الإستعمارية الغربية)، وتعتبر المرحلة الرابعة من مراحل العقل الإسلامي، حيث كانت إستفاقة العقل التقليدي صعبة جدا في البدايات وكانت صدمة الحداثة مريعة[1] ، ومع الوقت بدأ العالم الإسلامي يتعود عليها تدريجيا لكن هذا التعود يمكن حصره في الحداثة المادية لا الحداثة العقلية لأن الأولى يمكن الحصول عليها عن طريق المال وهذا ما نهجته الدول الغنية من خلال استوراد التكنولوجيا والتجهيزات المخبرية والطبية والمعلوماتية، بل نجدها تستورد اليد العاملة والعقول المسيرة لها للمحافظة عليها (ما يسمى الآن بالعمالة الخارجية)، "فتحديث العقليات لم يتم، أو لم يصب إلا نخبة أقلية من المثقفين، وهذا سبب إنتصار الأصوليين حاليا"[2]، فالحداثة العقلية في نظر أركون تقتصر على مجموع لا يتجاوز خمسة عشرة بالمائة (15%) من المثقفين المسلمين في حين أن مجموع الأصوليين هو السائد والمسيطر على الشارع العربي الإسلامي.

نجد في هذه الفترة بعض المحاولات لمفكرين كبار "كطه حسين" لإدخال المنهج الفيلولوجي[3] والتاريخي على سبيل المثال إلى الساحة الفكرية العربية الإسلامية في العشرينات والثلاثينات من القرن الماضي إلا أنهم تلقوا رد فعل قاسي وهائج وعنيف في نفس الوقت من العقل السكولاستيكي المتحجر والمنكفئ على نفسه والرافض لأي حوار أو تحديث لدرجة أن تراجع هؤلاء المفكرين عن آرائهم معتنين الندم والتوبة، أي أن المرحلة الليبرالية أو مرحلة النهضة كما يسميها محمد أركون الممتدة من 1880م إلى 1950م تراجعت بل أغلقت لأنه حسب "أركون" لم تكن هذه المرحلة سوى محاولة للإستدراك واللحاق بالركب الحضاري الحديث.

1- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ مصدر سابق ، ص289.

2- المصدر نفسه، ص289.

3- مصطلح الفللوجيا يترجم إلى اللغة العربية بفقه اللغة: أي التبحر في العلوم اللغوية والنحوية والمعجمية كما أنه يهدف إلى التحقيق في النصوص القديمة أو المخطوطات على أسس معقدة.

5- مرحلة الثورة القومية والثورة الإسلامية:

إن فشل المرحلة السابقة يرجع بالأساس إلى الضرورة التي فرضها الواقع المعاش ومتطلبات تلك المرحلة، "فتشكلت إيديولوجيا الكفاح من أجل مواجهة التحديات الخارجية المتمثلة في الأمبريالية والإستعمار وإسرائيل، وحل العقل النضالي -إذا جاز التعبير محل العقل الليبرالي-"[1]، فقد راحت مختلف الشعوب تبحث عن إستقلالها، إلى جانب مقاومتها للإحتلال الإسرائيلي.

وقد شهدت شكلين: الشكل القومي بقيادة "جمال عبد الناصر" إبتداء من عام 1950 إلى غاية عام 1970، والشكل الإسلامي الأصولي منذ عام 1970 إلى غاية اليوم أي منذ الثورة الخامنائية بإيران، كما أن هذا العقل من جهة النظر الأركونية يختلف عن العقل الليبرالي والعقل التقليدي الذي إستمر طيلة القرون السابقة وحتى اليوم على كليات ومعاهد الشريعة كالأزهر الشريف والنجف والزيتونة وهو مركب مكون من عدة عناصر: "أفكار الثورة السياسية البورجوازية الفرنسية، ومت أفكار الثورة الإجتماعية "للديمقراطيات الشعبية" التي كانت سائدة في الإتحاد السوفييتي والبلدان الشيوعية"[2]، لكن هنا وجب التفطن إلى شيء ضروري ألا وهو عدم مطابقة هذا العقل للواقع العربي الإسلامي، فالعناصر المشار إليها سابقا هي نتيجة لحركة فكرية شهدتها الساحة الفكرية العربية طيلة الأربع قرون السابقة، وهي بهذا نتاج التجربة الصناعية والتقنية والصراعات الثقافية والإجتماعية الحاصلة في الساحة الأوربية الغربية لا الساحة الغربية الإسلامية أي أن العقل إستورد وإحتضن كما هو من دون مراعاة للفوارق سواء الفكرية منها أو حتى البشرية والإجتماعية كتطبيق الماركسية مثلا على المجتمعات العربية الإسلامية "وهكذا أصبح الفكر إستلابا بدل أن يكون مدعاة للتحرير، ثم أن الخطاب ضد الإستعمار يبقى مشروعا ومفهوما ما دام الإستعمار موجودا داخل المجتمعات أو الإسلامية، ولكنه يصبح تجريديا ولا يدل على حقيقة ملموسة بعد التخلص من الإستعمار، وهكذا إنفتح الخطاب العربي وتأدلج إلى درجة كبيرة وإنفصل عن حركة الواقع الحقيقية"[3].

1- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ مصدر سابق، ص291.
2- المصدر نفسه، ص 291.
3- المصدر نفسه، ص291.

III. مفهوم العقل الإسلامي والسياسة الفكرية:

1- مفهوم العقل الإسلامي :

يذهب "أركون" إلى أن العقل الإسلامي خاص بالإسلام كدين فهو يعمل على فهم ما جاء به النص المقدس من تعليمات وأوامر وقد أخذ المسلمون مفهوما عن العقل وطبيعة عمله إنطلاقا من حديث نبوي، "فالإيمان بوجود أصل إلهي للعقل (بمعنى المثالي والكبير للكلمة) الذي يضمن التجذر الأنطولوجي لعمليات العقل البشري، كان قد عم وإنتشر في الإسلام عن طريق هذا الحديث النبوي (...) القائل: "إن الله تعالى لما خلق العقل قال له قم فقام ، ثم قال أقعد فقعد ، ثم قال له اقبل ، ثم قال له أدبر فأدبر، إلى أن قال له: وعزتي وجلالي وعظمتي وسلطاني وإرتفاع مكانتي وإستوائي على عرشي وقدري على خلقي ما خلقت خلقا هو أكرم علي منك ولا أحسن عندي منك، بك آخذ وبك أعطي وبك أعرف وبك أعبد وبك أثيب وبك أعاقب"[1]، من هنا نجد أن العقل يخضع ويتعالى وفق لتحديدات الوحي (كلام الله) المعنوية وإكراهاته في آن واحد، في الواقع فإن كل إسم قرآني يقدم للشيء المسمى حقيقة الأزلية طيقا لعلم الله ووجوده الموضوعي كونه ضمن نظام الخلق وحكمه الشرعي ضمن الوجود التاريخي للبشر وعليه فالفكر الإسلامي تأسس وفق المنظور الإيماني وتطور على أساسه ، فأصله إلهي كما أن دعمه وتوفيقه إلهي أيضا وهذا مجسد في نص لغوي محدد تماما هو القرآن، ليأتي الإمام الشافعي ويضيف إليه السنة هذا الأساس والمعنى أن نفهم ونتحدث عن العقل الإسلامي.

2- العقل الاستطلاعي المنبثق:

يقترح أركون عقلا آخر مختلفا لتجاوز الإخفاق المحبط والجمود المريع الذي عانت منه مجتمعاتنا ولا زالت دهرا من الزمن، فما هي مبادئ هذا العقل ؟ وما هي حدوده وأهدافه ؟ "إن العقل الذي

1 - محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، دار البيضاء، ط2، 1996.

نحلم به –يقول أركون – هو عقل تعددي، متعدد الأقطاب متحرك، مقارن، انتهاكي، ثوري ، تفكيكي، تأملي، ذو خيال واسع، شمولي، يهدف إلى مصاحبة أخطار العولمة ووعدها في كل السياقات الثقافية الحية حاليا"[1].

انه بهذا ينادي بتأسيس عقل مرن يتحرك بحرية، ويتعامل بصرامة نقدية اتجاه ذاته واتجاه الآخر، رافضا بذلك الانخراط في سياسة التواطؤ والمهادنة والاستكانة والنقد هنا يجب أن "يمارس بمعناه التحدث، بل الأحدث، من حيث تعلقه بالأماكن وكيفية سيره واشتقاقه، أو بطريقة صنعه ونباته، لذا ليس النقد مجرد فعل منطقي يقوم إلى كشف الخطأ أو نقض الحكم، وإنما هو فاعلية ايجابية منتجة وبناءة تسهم في خلق الشروط لتغيير المفاهيم وتحديد المعايير، أو في خرق الحدود لابتكار المعالجات والحلول"[2].

إن أركون بهذا يهدف، إلى كشف زيف وتلاعبات الأنظمة الفكرية التي تتلون بحسب المصالح والعصور، والتي ترفض الإقرار بفشلها اتجاه المجتمعات العربية والإسلامية، فمن حق الشعوب أن تأمل عالما منفتحا براقا ومجتمعا حاضنا ومحفزا للطاقات وليس محتقرا ومحقرا للذات العارفة كما نراه الآن.

إن ممارسات العقل السكولاستيكي أدت إلى التردي المعرفي والعلمي، الذي إنعكس بدوره على كل تجليات الحياة الأخرى. لعل السياسة الفكرية الأركونية هي مماثلة لما كتبه المفكر المغربي عبد السلام بن عبد العالي في "محضر قراءته لأعمال محمد عابد الجابري، حيث كان المراد من نفض الغبار عن التراث العريق هو نقض العلاقات في القوة التي كانت تتاجر به بالمعنى الرمزي لكلمة "تجارة" كتبادل باطني بين أولي الشأن المعرفي (الإستشراق، العلماء بالمعنى الشرعي، الخ)، وكإحتكار نظري وسياسي:كان الجابري يدرك أن الصراع حول التراث ليس اختلافا في التراث فحسب، وإنما خلاف

1- محمد أركون: الفكر الأصولي وإستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر الفكر الإسلامي، ت: هاشم صالح، دار السلطاني، بيروت، لبنان، ط1، 1999، ص329.

2- محمد شوقي الزين: تراث الأنوار وسياسة الفكر عند محمد أركون، ضمن كتاب: أركون. فكر الأنسنة، رندة فاروق، سلسلة أطياف، وزارة الثقافة، المنامة، البحرين، ط1، 2011، ص49.

عليه، إنه ليس تضاربا في التأويلات واختلافا حول المعاني، وإنما هو كذلك صراع حول النص التراثي ذاته"[1].

وهذه هي المشكلة التي لازلنا نعاني منها، فالتعامل مع هذا الموضوع اتخذ مسارات متطرفة لم يكن من المفروض أن يسلكها (نقصد أن تبقى ضمن إطارها الفكري)، فكان التواطؤ والاتحاد مع قوى تضمن له شروط حياته سواء مع هذا الطرف أو ذلك هي السمة الغالبة، خاصة مع العقل الذي راح يحيط نفسه بجدران دوغمائية فولاذية التجربة المريرة التي شهدها العقل الإسلامي أخذها هذا العقل بعين الاعتبار، حيث "يحذر العقل المنبثق الجديد من التورط مرة أخرى في بناء منظومة معرفية أصلية ومؤصلة للحقيقة .لماذا؟ لأنها سوف تؤدي لا محالة إلى تشكيل سياج دوغمائي مغلق من نوع السياجات التي يسعى هو بالذات للخروج منها، وبالتالي فهو يرفض خطاب المنظور الوحيد لكن يبقى المنظورات العديدة مفتوحة كما يحرص على ممارسة الفكر المعقد لأنه يحترم تعقد الواقع ويتبناه"[2].

والعقل المنبثق الإستطلاعي هو نتاج تجربة طويلة ومريرة ، والتي يرفض البقاء فيها أو العودة إليها، حاملا بذلك آمال وطموحات شعوب ترى في الغد غدا مشرقا.

3- السياسة الفكرية عند أركون:

يصرح أركون في العديد من كتاباته على أنه ينطلق من واقع المجتمعات العربية والإسلامية وخصوصا المجتمع الإسلامي، فما يعيشه الإنسان العربي المسلم من تخلف، وإنحطاط، ومشاكل لا حصر لها، كان المحرك الرئيسي للفكر الأركوني برمته، فبعد أن نالت هذه المجتمعات إستقلالها وحريتها، وجدت نفسها أمام تحديات أخرى أكثر تعقيدا، "فالعرب والمسلمين بشكل عام سوف يجدون أنفسهم لأول مرة وسوف تندلع كل المشاكل دفعة واحدة، مشكلة التنمية أولا، مشكلة اقتصاص الحريات السياسية والديمقراطية ثانية، مشكلة تشكيل المجتمع المدني المتماسك والمتراص

1- محمد شوقي الزين: تراث الأنوار وسياسة الفكر عند محمد أركون، مرجع سابق، ص50.
2- محمد أركون: الفكر الأصولي وإستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص15.

الصفوف عندئذ سوف تبتدئ مرحلة ما أدعوه بالجهاد الأكبر أي الجهاد هذا لنفس الداخلية (...). عندئذ سوف تحصل المواجهة الكبرى للذات مع ذاتها، أي مواجهة للشق التقليدي داخل كل مجتمع من المجتمعات العربية أو الإسلامية "[1].

"فالمهمة هنا مهمة نقدية بالدرجة الأولى تعمل على إعادة قراءة التراث قراءة نقدية منفتحة على آخر ما أفرزته علوم الإنسان والمجتمع وهو بهذا يدرج النقد كقيمة معرفية وتاريخية في قراءة التراث العربي والإسلامي"[2].

هذا ما يدفعنا إلى القول بأن أركون تبنى سياسة فكرية وفلسفية نقدية ترفض المهادنة والمساحيق التجميلية، أو الإنخراط في إيديولوجيات معينة خدمة لطرف على حساب الآخر، وهي سياسة تهدف إلى تبيان ظروف تشكل البنيات الفكرية تاريخيا والقيم التي تبناها العقل "الإسلامي" والتي أقصاها في نفس الوقت.

تستمد السياسة الفكرية الأركونية خصوصيتها من الروح الفكرية للعصر خاصة من التجربة الفكرية الغربية على وجه الخصوص بدءا من "لوثر" ، مرورا بعصر النهضة، فالحداثة وصولا إلى عصر الأنوار، وما توصلت إليه آخر الأبحاث المعرفية والمنهجية ما يعني أنها تستثمر في التراث الإنساني والثقافة العالمية لتنفيذ هذه المهمة المعقدة والمصيرية.

لقد تأثر أركون إذن بالمحيط الفكري والفلسفي الغربي، سواء في الجزائر إبان الحقبة الإستعمارية، أو في أوربا وفي باريس على وجه الخصوص، عندما راح يكمل مسيرته الأكاديمية بجامعاتها ، سواء كطالب جامعي أو كمدرس باحث لتاريخ الفكر الإسلامي بجامعة السوربون. "ينبغي الإعتراف بأن تفكيري كباحث وأستاذ جامعي كان قد إغتنى من المناقشات الفكرية الخصبة، الجبارة المتلهبة ودائما المثقفة المربية أو التربوية وهي المناقشات الفكرية الخصبة التي شهدتها الحياة الفكرية، والعلمية، والثقافية

1- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ مصدر سابق، ص291-192.
2- محمد شوقي الزين: تراث الأنوار وسياسة الفكر عند محمد أركون، مرجع سابق، ص33.

والفنية والسياسية الفرنسية إبان السنوات الإستثنائية للفترة الواقعة بين الستينات والثمانينيات من القرن المنصرم"[1].

لكن وجب التنويه – كما قلنا سابقا – إلى أن هذه السياسة الفكرية التي يتبعها أركون ليست سياسة عمياء، ولا صماء، ولا بكماء "أي أنه يأتي بالنماذج الفكرية والمعرفية كما هي ليطبقها على أرض وبيئة تختلف في بنيتها وأصولها الفكرية والمعرفية فالسياسية الأركونية تنطلق من الداخل"[2]، إلى الخارج أي أنه يقرأ التراث بعيون عربية إسلامية أولا ثم يلجأ إلى آخر منتجات العلوم الإنسانية الاجتماعية لنقدها وتفكيكها، حسب طبيعة الموضوع المراد قراءته ودراسته، فالانغلاق على الذات لا يكفي لتجاوز الكبوة التي نعيشها. يقول أركون في هذا: "كنت حتى الآن قد ظللت منغلقا داخل المناقشة الإسلامية – الإسلامية إذا جاز التعبير بمعنى أني كنت أحلل التراث الإسلامي من الداخل وأكتفي بذلك في معظم الأحيان فقد شغلتني مناقشات هذا التراث وهمومه، في الماضي والحاضر، عن كل شيء (...)، ولكني بت أعتقد الآن أكثر فأكثر بأنهم بحاجة إلى شيء آخر أيضا، أقصد أنهم بحاجة إلى أن يخرجوا من أنفسهم إلى تجارب الآخرين وخاصة الأوروبيين مع تراثهم"[3].

إن أركون بهذا يضطلع بمهمتين نقديتين الأولى إتجاه الذات والثانية إتجاه الآخر أي الغرب، والسياسة الفكرية الأركونية هنا سياسة حذرة ومسؤولة، تستخدم أدوات التراث التنويري الفاحص الناقد، كما تجلت مع ديكارت، ومع **المشروع الأنسكلوبيدي*** الهادف إلى تعميم المعرفة إلى أكبر عدد ممكن من الناس، ومع كانط في أدواته ومسؤوليته الأخلاقية النقدية اتجاه العقل، وحتى يوفر الحرية اللازمة كشرط ومناخ لهذا العمل النقدي لكنه في المقابل ينتقد الإستعمالات اللاحقة لهذه الوسائل ،

1- محمد أركون: نحو نقد العقل الإسلامي، ت: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص22.

2- المصدر نفسه، ص22.

3- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ مصدر سابق، ص209.

* – الأنسكلوبيديا: مؤلف أشرف عليه "ديدرو"و دالمبير" وجماعة متكونة من العلماء والفلاسفة والفنانين، صدرت في 28 جزءا بين 1751 و1772، وتضم مجمل المعارف الموجودة حتى ذلك العصر، وفي مختلف الميادين بشكل بسيط حتى تصل إلى أغلب فئات المجتمع.

التي كانت في مجملها ذات طابع إستغلالي إيديولوجي، إنه ينتقد النزعة الإستعمارية للعقل المهيمن عند الغرب.

"فالحداثة ليست ذات وجه تحريري فقط وإنما ذات وجه متوحش سلبي أيضا. إنها ذات وجهين(...) لما سوف تدعوه بالأصولية والتزمت، وعودة العامل الديني من جديد، أو عودة المقدس وظلمات العصور الوسطى ...الخ".

يصرح أركون في العديد من كتاباته على أنه "مؤرخ للفكر العربي الإسلامي" قبل أن يكون فيلسوفا، محبذا بذلك الحديث عن "إعادة التفكير" وتعقل الظاهرة الدينية من جديد، بدلا عن النقد، وهو بهذا يرمى إلى "إعادة التفكير في الإسلام (...)، ربما كان من الأفضل – والقول لأركون– أن تترجم كلمة (*Penser*) الفرنسية هنا بكلمة التعقل كأن تقول، كيف لعقل الإسلام اليوم ".[1]

لكن هذا لا يمنع من وجود النقد بمفهومه الفلسفي العميق، فالنقد على الطريقة الكانطية نجده في كل مكان يعمل في صمت دون هوادة إن الأمر لا يتعلق هنا "بإلباس العقل حلة مختلفة في طبعة جديدة، ولكن بتعرية هذا العقل عن الألبسة التي إرتداها، والتلبسات التي توثق بها والإلتباسات التي وقع فيها قصد فك الأوصال وإستجلاء المبهمات، يتعلق الأمر إذا بإلقاء نظام في الإنارة كما تقول العبارة الألمانية (*auf Klärung*) من أجل طرد العتمة التي تتعلق، وهو سلوك تنويري بإمتياز، الأنوار بالمعنى التقني في نقد العقل وعقلنة النقد"[2].

لقد إنتهج أركون نفس السياسة النقدية الكانطية، كما تجلت في مؤلفاته: "ما الأنوار"، و"نقد العقل الخالص"، و"ما التوجه في التفكير" إن أركون بهذا يجعل من العقل نفسه محركا رئيسيا للسياسة الفكرية النقدية التي يتبناها، ما يجعل مهمته هنا مراجعة جميع بنياته الفكرية التي كان هو سببا في إبداعها وظهورها "لأن المراد هو معرفة الذات بتعبير النص الكانطي، ولا تتخذ هذه المعرفة شكل "الإستبطان" وإنما "الإستكشاف" بمعية النقد، ولا أقصد بذلك –والقول لأركون–نقد الكتب أو

1- محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد وإجتهاد، ت: هاشم صالح، مصدر سابق، ص220.
2- محمد شوقي الزين: تراث الأنوار وسياسة الفكر عند محمد أركون، مرجع سابق، ص33.

الأنساق ولكن نقد قدرة العقل عموما بالنسبة إلى جميع المعارف التي يمكن أن ينزع إليها بمعزل عن التجربة"[1].

وهذا توجه كانطي يحضر في العموم فلسفته وفكره، فهو نداء موجه إلى "العق كي يعود فيقوم بأشق مهماته جميعا، عنيت معرفة الذات، وينشئ محكمة تضمن له دعاويه المحققة، لكن تخلصه في المقابل من كل الإدعاءات غير المؤسسة، لا بقرارات تعسفية بل قوانين خالدة وثابتة، هذه المحكمة هي نقد العقل المحض نفسه"[2].

إن السياسة الفكرية الأركونية سياسة ذات توجه نقدي بإمتياز، سياسة تستهدف نقد "الذات"، إنطلاقا من الذات نفسها، مستحضرة بذلك التجربة التاريخية الخاصة بهذه الذات كما أنه ينتقد التجربة الغربية التي حادت عن ما رسمته لها فلسفة الأنوار "إن مشروعي في نقد العقل الإسلامي يمثل جزءا لا يتجزأ من هذا البرنامج الطموح والجديد حقا والذي يهدف إلى تفكيك مناخين من الفكر وليس مناخا واحدا فقط، فليس المناخ الفكري العربي الإسلامي هو وحده المستهدف بالنقد والتفكيك، وإنما المناخ الفكري الغربي أيضا"[3].

تهدف السياسة الأركونية إلى ربط الوصال بين الحقبة المبدعة والمزدهرة التي شهدها العرب والمسلمون خلال قرون مضت، نقصد هنا القرون الأولى من الإسلام، وبين ما يشهده قطيعتان لا قطيعة واحدة، كما صرح أركون بذلك في العديد من المرات، قطيعة مع "الذات" وقطيعة مع "الآخر" الآخذ في الإبتعاد، والتطور يوما بعد يوم.

لقد أراد أركون لسياسته الفكرية أن تختار المواجهة، ومعالجة المرض من جذوره مبتعدا بذلك عن المسكنات الآنية المنتهجة حاليا، والتي سرعان ما نفقد فعاليتها. "هذا ما تعلمنا إياه المنهجية العلمية الحديثة، سواء في مجال علم النفس والتحليل النفسي، أو في من العلوم الإنسانية، فهي لنا ما معناه:

1- محمد شوقي الزين: تراث الأنوار وسياسة الفكر عند محمد أركون، مرجع سابق، ص35.
2- إيمانويل كانط: نقد العقل المحض، ت: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت لبنان، ب ط،ب س، ص26.
3- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص46.

إذا كانت هناك مشكلة تنخر في أحشاء المجتمع فلا تكتبها، بل حللها وإشرحها للناس، بعدئذ يمكن السيطرة عليها وتحجيمها"[1].

إن سياسة المداهنة والمهادنة، والهروب إلى الأمام، أدت إلى ما هو عليه الحال من ضياع وتيه، وتخلف، ومشاكل تدخلا في العمق، بل في عمق العمق، والعملية هنا معقدة وحساسة لأنها تتعلق بالتراث، الذي لا يزال حاضرا فاعلا بيننا على جميع المستويات.

هذا الحديث يقودنا إلى التكلم والتساؤل عن العدة العلمية، والإستراتيجية المنهجية الواجب إتباعها، لتنفيذ الخطوط العريضة التي رسمها أركون، فالتجسيد على أرض الواقع هو الأهم لأي مشروع فكري كان.

4- المثقف:

يولي أركون أهمية بالغة للمثقف، على إعتباره ذلك الآخر المختلف والأداة الفعالة لتجاوز الإنسداد التاريخي كانت له إنعكاسات سلبية على مختلف المجالات في العالم الإسلامي والعربي، وأدى إلى تردي أوضاع مجتمعاتنا، ما يجعلها في حاجة إلى نوع خاص مختلف ينشلها مما هي فيه "تحتاج المجتمعات -والقول لأركون- دائما إلى نخب يجب أن لا تخاف من ذلك بالطبع لا أتكلم هنا عن النخب التي تدعى السلطة وتحكم، هذه مسألة أخرى أتكلم عن أناس يتمتعون بتثقيف معين ومعارف معينة يضعونها تحت تصرف المجتمع، أتكلم عن هؤلاء فقط، لا أعرف إن وجب إطلاق كلمة نخبة عليهم أم لا، ولكن يجب الغوص في المجتمع، وإن كنت تحظى بقدر من المعلومات ينبغي عليك أن تشاطرها الآخرين"[2]، ثم يضيف قائلا: ..."أنه في جميع التقاليد الثقافية، هناك مثقفون لعبوا

1- هشام صالح: الإنتفاضات العربية، على ضوء فلسفة التاريخ، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص97.

2- رون هالبير: العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، الجهود الفلسفية عند محمد أركون، تر: جمال شحيد، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ص86.

دائما هذا الدور لا نستطيع أن نفعل شيئا بدون ذلك ثم إن هناك تقسيم العمل في المجتمع أنا بحاجة إلى دهائن والدهان بحاجة إلي أيضا"[1].

إن أركون بهذا يجعل من المثقف محور العملية الإصلاحية الفكرية برمتها، فصلاح المجتمع وتطوره وإزدهاره مرتبط بمدى نجاعة ونجاح هذه العملية هذا ما يجعلنا نتساءل عن نوعية المثقف الذي يريده أركون لعمليته الفكرية، فهي ليست عملية كباقي العمليات السطحية السابقة، إنها تستهدف عمق الفكر الإسلامي الممتد على ما يقارب خمسة عشرة قرنا من الزمن وهي من التعقيد ما جعل منها عملية مستعجلة دقيقة تستدعي طبيبا مختصا في الجراحة وأي جراح.

يعرف أركون المثقف بأنه ذلك الذي "يتمايز في الواقع عن الفاعلين الإجتماعيين الآخرين بأنه الوحيد الذي يهتم بمسألة المعنى"[2]. بهذا فهو يمتاز بحس المساءلة، والقلق المعرفي إتجاه العالم الواقع والوجود، عكس عامة الناس التي تعيش لتموت، أي أنها لا تنتبه لما يدور حولها وتحاول مساءلته ومن ثمة فهمه، وعلى هذا الصعيد أيضا يمكن القول: "أن العلماء من رجال الدين هم مثقفون بإمتياز لأنهم يكرسون كل جهودهم وكل إنتباههم لتفسير معنى الوحي، ولتحديد المعاني الدقيقة للنصوص المقدسة ولإستنباط الأحكام إنطلاقا من هذه المعاني"[3] فقد أثاروا إشكاليات عديدة، حول الذات، وحول العالم المعيش، ومختلف القضايا المرتبطة بالواقع والوجود، من منطلق النص المقدس، كما أنهم كانوا يراجعون أنفسهم بإستمرار وبلا هوادة، على حسب الظرف والتطور التاريخي، والحاجيات الإجتماعية لمختلف الشرائح، فكانوا بذلك يتفاعلون مع كل ما يحيط بهم، هذا ما يدفعنا إلى القول: "أن ما يميز المثقف عن جميع الفاعلين الإجتماعيين الآخرين هو العلاقة النقدية التي يتعاطاها مع مسألة المعنى"[4] لكن هذا كله كان ضمن سياق تاريخي معين سرعان ما تم غلقه بالنسبة للاهوتيون

1- رون هالبير: العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، المرجع السابق، ص86.

2- محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد وإجتهاد، مصدر سابق، ص06.

3- المصدر نفسه، ص04.

4- هاشم صالح : الاسلام شهد المرحلة الانسانية والتنويرية قبل أوروبا بزمن طويل، جريدة الراية القطرية، المرجع الالكتروني: www.raya.com.

"الكلاسيكيون" فالإجتهاد –والقول لأركون– "موقف ثقافي إتجاه الدين كفكر وكمعرفة فهو يقتضي متطلبات منهجية ونقدية، على مفسر النصوص المقدسة أن يخضع لها في الفترة التاريخية التي تمتد من القرن السابع، وحتى القرن الحادي عشر، حيث فرض الإجتهاد نفسه، وتطور، كانت أدوات وأطر المعرفة النقدية مستمدة من الفلسفة اليونانية (أرسطو ومدرسته)"[1]، ولكنها استندت "أيضا إلى الممارسات الواقعية لعلماء الإسلام أنفسهم بهذا المعنى نقد العقل الإسلامي يعد أيضا إحياء البادرة الأدبية للعقل الإسلامي، لكنه يستخدم لذلك وأدوات جديدة، وإطارا جديدا للمعرفة إذ أن هناك إستمرارية في الفكر وقطيعة في المناهج والمتطلبات النقدية"[2].

وإننا الآن إذن مطالبون بأن نخطو نفس الخطوات التي خطاها الأولون، لكن بخارطة سير مختلفة حتى وإن تشابها في المضمون، يجب علينا أن نتسلح بأسلحة العصر وأدواته المعرفية والفكرية المختلفة عن ذلك العصر، صحيح أن المسلمين كانت لهم إسهامات في الفكر العالمي، وصحيح أنهم قدموا دروسا للبشرية عن الإجتهاد والمثابرة وعدم الإستكانة والإستسلام، لمن ماذا حدث فيما بعد؟ حدث أن تخلينا عن ذلك القطاع الفكريي والمعرفي وتركناه يمضي إلى أرض غير أرضنا وزمان عير زماننا، نحاول اللحاق به لكن دون جدوى فالمسافة التي تفصلنا عنه كبيرة جدا، فما العمل إذن وما السبيل لتجاوز ذلك؟ نحن نحتاج إلى سائق من نوع خاص يختصر المسافات ويختزل الأزمنة.

لم ينتظر أركون كثيرا لبجيبنا عن نوعية المثقف الذي يحبذه والذي بإمكانه القيام بهذه المهمة على أكمل وجه، إنه ذلك الرجل الذي "يتحلى بروح مستقلة محبة للإستكشاف والتحري، وذات نزعة نقدية واحتجاجية تشتغل باسم حقوق الروح والفكر فقط"[3]. والقصد هذا ليس حذف الدين من الحياة العملية والمعرفية للمسلمين، وإنما هضمه وتمثله بوسائل علمية مختلفة تستمد خصوصيتها من روح العصر.

1- رون هاليير: العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، مرجع سابق، ص229.
2- المرجع نفسه، ص229.
3- محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد وإجتهاد، مصدر سابق، ص05.

قد يتساءل أحد ما دخل الدين؟ أليس الدين الإسلامي دين محب للمعرفية والعمل والتحري العلمي الفكري؟ ألم يأتي لتنوير البشرية وإخراجها من ظلماتها التي كانت غارقة فيها؟ وما علاقة الدين بإعادة بعث الديناميكية الفكرية والمعرفية المفقودة من جديد؟

إن المشكلة المطروحة هنا ليست في الدين نفسه بل في القراءة التي شكلناها عن الدين وفهمنا له، ألم تكن هناك قراءات تدعوا إلى الإستكانة والرضوخ إلى القدر والمكتوب وغيرها من المفاهيم التي فهمت خطأ ووضعت في موضع غير موضعها، صحيح أن الإنسان المؤمن المعتكف يحتاج إلى الراحة الروحية النفسية إتجاه نفسه وإتجاه الخالق، لكن في المقابل يجب أن نهتم بالأمور المادية ونعطيها حقها وبعدها الديني والمعنوي يجب أن نتجاوز النظرة الإختزالية إتجاه كل ما هو دنيوي والتي تعتبر الدنيا إلا محطة سرعان ما تنتهي نحو محطة خالدة، تتواجد في الحياة الآخرة.

إن قراءة كهذه للدين سيطرت لقرون عدة على الإنسان المسلم، والتي راحت تنعكس سلبا على الحركية الفكرية والمعرفية، وعلى الحياة في مختلف تجلياتها ومستوياتها، وما نراه اليوم على أرض الواقع يترجم بشدة هذه القراءة وهذا الفهم الغير صحيح.

فالمطلوب إذن كمرحلة أولى أن نستثمر في القراءة والفهم المبني على إعطاء القيم المادية بعدها الوجودي كما القراءة الروحية، حتى يكون توازن وأن نراهن على أهمية العمل والإدخار والإستثمار الإنتاجي وأن ندفع بالإنسان العربي المسلم إلى المغامرة الفكرية وركوب المخاطر وإحترام وتقدير المواهب والإمكانيات الفردية، وأن يكون مجندا للنمو زالتطور الفكري والمعرفي والتنمية وإلا فلا. بهذا المعنى فإن الإسلام كدين نجده محبذا للتنمية والتطور العلمي والمعرفي، فإقتلاع هذه القراءة المفهومة فهما مقلوبا من جذورها أصبح من أولويات المثقف المعاصر.

إذن فالمشكلة مرتبطة بالتراث الإسلامي الذي يعتبر عصب الحياة بالنسبة للفرد العربي المسلم المعاصر، والتراث الإسلامي ليس كله مرفوضا بل فيه من الإيجابيات ما يجعلنا نستغلها نحو الأفضل

والأحسن، وهذه النظرة إمتداد لأطروحة "ماكس فيبر" يقول فيها: "بأن النهضة الإقتصادية الرأسمالية ناتجة عن الإصلاح الديني البروتستانتي"[1].

يستعرض أركون المثقفين النقديين المتواجدين في الساحة الفكرية والثقافية العربية الإسلامية منذ القرن التاسع عشر والذين درسوا في الغرب، فيقول: "هناك أولا، مرحلة المثقفين الليبيراليين التي إمتدت من عام (1820) إلى عام (1952)، ثم مرحلة المثقفين "الثوريين" العرب التي إمتدت من عام (1952)، ثم الثوريين الإسلاميين بعد عام (1979)"[2] لكن وجب الإشارة إلى أن المثقفين الليبراليين لاقوا مقاومة من قبل رجال الدين. "فقد نافسوا المثقفين الليبيراليين للسيطرة على الساحة الفكرية، مؤكدين على أولوية العامل الديني وأسبقيته"[3] هذا ما نجحوا فيه حيث راح العديد من هؤلاء المفكرين يتراجعون عن كتاباتهم وأفكارهم وعودتهم إلى الصف إن صح التعبير، وهذا راجع لسببين الأول: عدم وجود أرضية ملائمة لاستقبال هذا النوع من المثقفين، فالمجتمعات العربية الإسلامية تعج بأصحاب القراءات السكولاستيكية (المدرسية) الغارقة في التكرار والإجترار وصاحبة النفوذ القوي والتي كانت ردودها الهائجة والرافضة لقراءات نقدية أخرى تأثيرها البالغ على شرائح واسعة في المجتمعات العربية الإسلامية، والواقع أن "هذه الطبقات كانت أمية في أغلبيتها وواقعة تحت سيطرة المرابطيين والأولياء، ولا علاقة لها بمناقشة المثقفين"[4] كما كان للأولويات التي كانت مطروحة أمام تلك الأوساط تأثيرها في العملية النقدية للفكر (من إستقلال الدول من الهيمنة الإستعمارية إلى محور المقاومة اتجاه الكيان الصهيوني) هذا من دون أن ننسى المراقبة المستمرة من هذا الطرف أو ذاك.

أما السبب الثاني: فهي تلك النظرة التبجيلية للآخر وعدم تمثلها وهضمها بطريقة نقدية، فكثيرا ما منيت النماذج الجاهزة بالفشل الذريع، فالوسط مختلف، والمصير التاريخي مختلف أيضا، ما يعني أنه يجب على المتثقف النقدي، أن يقتحم حقل الألغام هذا بكثير من الحذر والصبر حتى يتسنى له

1- هاشم صالح: الإصلاح الديني شرط أساسي لنجاح التنمية في العالم العربي، جريدة الراية القطرية، مرجع سابق.
2- محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد وإجتهاد، مصدر سابق، ص13.
3- المصدر نفسه، ص13.
4- المصدر نفسه، ص14.

تفكيكها لغما لغما والمضي قدما في عملية التحرير والتقدم. كما نجد أن الغرب نفسه ساهم بطريقة أو بأخرى في تردي الأوضاع لأنه مهيمن إقتصاديا، سياسيا، فكريا وإعلاميا .

"إن المثقف العربي ملزم بأن يحل كل المشاكل العالقة الموروثة عن الماضي، وأن يقوم بعملية توضيح وإضاءة شاملة لتاريخ طويل ومعقد لا يزال غير معروف أو غير محلل بالشكل الكافي، وينبغي عليه أيضا أن ينخرط في إستراتيجية شاملة للتدخل العلمي من أجل فتح العقليات المغلقة وتحريرها"[1] ،فالعمل إذن مزدوج نقد للحداثة الغربية بمختلف تجلياتها ونقد الذات العربية الإسلامية، ينبغي أن نبلور مفهوم جديدا للعلمانية يتجاوز المفهوم الذي بلوروه في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين مع المحافظة على المكتسبات الإيجابية الراسخة التي أثبتت فعاليتها بالطبع، وأما من جهة أخرى فينبغي أن "نقوم بتفكيك نقدي لإنغلاقات الدوغمائية المتحجرة التي أصابت الفكر الإسلامي وجعلته متكلسا منحطا غير قادر على مواكبة العصر"[2].

إذن فالمثقف الأركون المطلوب هنا هو ذلك الملم بكل ما أنتجته علوم الإنسان والمجتمع من مناهج، ومطلع في نفس الوقت على التراث الإسلامي الحاضر الفاعل في الأوساط والمجتمعات العربية الإسلامية، لأن المهمة هو كيفية إستغلال وتطبيق هذه المناهج لقراءة هذا التراث، ما يعني أن يكون المثقف هنا مثقف من نوع خاص، كما صرح بذلك أركون في أكثر من موقع "فهو مطالب على أن يدرس تاريخ تلك العصور الغابرة (...) في أعماقها لكي يفهمها على حقيقتها وكأنه يعيش فيها، ينبغي عليه أن يتموضع فيها ويحييها بفضل هذه المناهج الجديدة لكي يستطيع أن يفهمها لا أن يدرسها كعصور ميتة مضت وانقضت ينبغي أن يعيدها حية كما كانت بقدر المستطاع"[3] ، ثم عليه نقد الخطابات السائدة حاليا وبعدها نقد القوى المتضامنة مع الأرثوذكسية الدينية للأقليات العرقية والدينية كدراسة المعرفة الأسطورية والمخيال الشعبي العام من خلال المنهج الأنتربولوجي، ثم إعادة الإعتبار للموقف الفلسفي الذي يعتبر آخر محطة من محطات المثقف.

1- محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد وإجتهاد، مصدر سابق، ص18.

2- محمد أركون: الإسلام قادر على الإنسجام مع الحداثة، جريدة الراية القطرية، مرجع سابق.

3- محمد أركون: نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص24.

ينتقد أركون أيضا نوع آخر من المثقفين المتواجدين في الساحة الفكرية العربية الإسلامية والتي تركز جل إهتماماتها في تجميع المعلومات وتكديسها، متناسين هموم مجتمعهم ورافضين الإنخراط مع الآخرين حول القضايا المصيرية التي تهمهم وكأنهم كما يصفهم "أركون" فئران مكتبات همهم المعلومة لا غير.

إن هذا النوع من المثقفين مطالب بالإنخراط في الحياة العلمية والعملية مع الفاعلين الآخرين، عليه أن لا يكتفي " بالتبحر الأكاديمي أو بتجميع المعلومات، إنما ينبغي عليه أن يفكر بالصلاحية الإبستمولجية لهذه المعلومات، والإستخدامات الممكنة التي قد تتعرض لها من قبل الفاعلين الإجتماعيين لعبة إنتاج المعنى ورهانات هذا الإنتاج "[1].

فهو مطالب أكثر من غيره على توظيف وتسخير علمه لخدمة البشرية وليس احتكاره وما الفائدة من العلم إذا أبقي خارج الخدمة والتوظيف؟ .

إذن فالمسؤولية الملقاة على "المثقف النقدي" مسؤولية ثقيلة، معقدة، تتطلب جهدا وصبرا، فالغرض هنا إستهداف الماضي لفهم الحاضر وتبصر المستقبل.

1- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص52.

الفصل الثاني

آليات التفكير المنطقي في الفكر العربي الإسلامي

I. **مفهوم العقل في اللغة والإصطلاح**
   1. المفهوم اللغوي ومصطلح العقل في الخطاب القرآني "العقل القرآني"
   2. مفهوم العقل العربي في الخطاب العربي الإسلامي في فلسفة محمد أركون
   3. مفهوم العقل الإسلامي في فلسفة محمد أركون

II. **أنواع العقل عند أركون**
   1. العقل القرآني
   2. العقل الفقهي
   3. العقل المذهبي
   4. العقل النقدي بدل العقل النضالي
   5. المفهوم الإسلامي للعقل في نظر أركون
   6. نقد نقد العقل الإسلامي (المشروع والمنهج)
      أ- غربة اللغة
      ب- غربة المنهج

III. **آليات التفكير المنطقية في الفكر العربي الإسلامي المعاصر**
   1. محمد أركون وفلسفة المفكر فيه واللامفكر فيه
   2. محمد أركون وتفكيك مفهوم الأرثوذكسية والعقلية الدوغمائية

IV. **الأساس الفلسفي لنقد العقل العربي عند محمد أركون**
   1. مشكلة المنهج في قراءة التراث
   2. معالم المنهج النقدي عند محمد أركون
   3. العقل المنبثق وآلية التحليل عند محمد أركون

I. مفهوم العقل في اللغة والإصطلاح

1- المفهوم اللغوي ومصطلح العقل في الخطاب القرآني "العقل القرآني"

وردت كلمة "عقل" في القرآن الكريم بمعنى قيمي أخلاقي، فعلى أساس العقل شرعت الشرائع وسنت القوانين وقامت الحضارات وامتدت المدن، لهذا لا عجب إذا ورد ذكره في كتاب الله وعلى لسان نبيه الكريم.

"فقد شرف الله العقل وأعلى مكانته، وعظم الرسول العقل وقدس حرمته ومجده الفلاسفة والحكماء والعلماء، فصرفوا جهودهم إلى إعلاء شأنه والبحث فيه ودعوا إليه وساروا بمقتضاه"[1]، لقد أفاض القرآن في التنويه بالعقل البشري، وتعامل معه تعاملا خاصا، والمتتبع لآيات القرآن الكريم يلحظ ذلك التأكيد الواضح على ضرورة استعمال هذه الهبة الربانية "العقل" بحيث لا يمكن أن يذكر العقل عرضا، وهذا الأمر يدل على القيمة الكبيرة لهذه الأداة فهي ميزة ربانية منحها الله عز وجل للإنسان، ونعمة من بها عليه ليتميز بها عن باقي المخلوقات، ويميز بها بين الحسن والقبيح ويتعرف بها على معالم هذا العالم ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴿١٤﴾﴾ **الملك: الآية [14]**، ومعنى هذا أن للعقل مكانة في فهم النص وتقريب معانيه بالطريقة السليمة والصحيحة.

لقد أشار أركون إلى أن لفظة "عقل" لم ترد في القرآن الكريم في صيغة الاسم وإنما في صيغة الفعل لقوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً ۚ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴿١٧١﴾﴾ **البقرة: الآية [171]**، ويقول تعالى أيضا: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا ۚ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴿١٧٩﴾﴾ **الأعراف: الآية [179]**، لكن ما يمكن ملاحظته منذ البداية هو أن كلمة "عقل" كانت لها دلالة خاصة وأعمق وبالخصوص في القرآن الكريم والسنة النبوية حين كانت معبرة عن

1- قدري حافظ طوقان: مقام العقل عند العرب، دار القدس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2002، ص17.

النظام والتنظيم "يقال إن العقل هو ملكة الربط بين الأفكار وفقا لمبادئ كلية"[1]، يحدد هذا المفهوم علاقة العقل بالعلم تارة وعلاقته بالإنسان تارة أخرى وتارة من جهة التجارب التي يمارسها الإنسان في حياته، والعقل كما يقول أركون: "ليس جوهرا ثابتا يخرج على تاريخية وكل مشروطية فللعقل تاريخية أيضا"[2]، هنا نكتشف من القرآن معنى الإنسانية ومعنى البعد الإنساني للعقل، فالعقل يميز الإنسان عن بقية الكائنات الأخرى، ويقصد بالعقل هاهنا ملكة الاستدلال الصحيح والاستنتاج، وعرض المرء لأفكاره بطريقة منطقية، ويقصد به أيضا الفكر الذي يتميز بالقدرة على كشف أسباب وجوهر الظواهر وبحثها بطريقة شاملة.

إن إشادة القران بالعقل هي إشادة متميزة لا تقارن بكتاب سماوي أخر، وإشارات القران إلى استعمال العقل هي إشارات كثيرة تحث الإنسان على التفكير إذ لا يذكر العقل إلا في مقام التعظيم والتنبيه إلى وجوب العمل به، والرجوع إليه، ولا تأتي الإشارة إليها في سياق الآية، بل هي تأتي في كل موضوع من مواضعها مؤكدة جازمة باللفظ والدلالة وتكرر في كل معرض من معارض الأمر والنهي التي يحث على فيها على تحكيم عقله، أو يلام فيها المنكر على إهمال عقله.

فبلغة العقل يتعرف الإنسان على قدراته الذاتية، التي يستطيع بواسطتها التدبر في نفسه وفي الكون، وبه يستطيع أن يستفسر و ينتقد او أن يفهم ما يدور حوله.

2- مفهوم العقل العربي في الخطاب العربي الإسلامي في فلسفة محمد أركون:

إذا أردنا الحديث عن العقل العربي "الفكر العربي" في ظل فكر حداثي، فإن كل باحث منا يجد نفسه مضطرا لإبراز النقائص على المستوى الفكري والإيديولوجي، الذي يسعى كل خطاب عربي معاصر لإبراز ماهيتها، فقد أضحى تحليل الذات العربية في ظل التعايش مع الآخر، يطرح عدة

1- عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، ص73.

2- محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد وإجتهاد، تر: هاشم صالح، لافوميك المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، رقم النشر 106، 1993، ص237.

تساؤلات على مستوى البحث في مفهوم العقل العربي، فهل يمكن الحديث عن مفهوم العقل العربي؟ أو أن يأخذ العقل العربي حظه من البحث والتحليل في الخطاب العربي المعاصر.

يبقى النقد هو الخطوة الأولى في فهم الوضع العربي الإسلامي، الأمر الذي يؤدي إلى إحداث قطيعة إبستمولوجية* مع كل أشكال الفكر الذي يتسم بالطابع النخبوي في صورته التقليدية، "كل ذلك يدفعنا في المهمة الملحة والهامة ألا وهي القيام بنقد العقل الفقهي أو القانوني في الإسلام بشكل جديد وشامل، وعندئذ تتبين لنا تاريخيه ما فوق التاريخ، عندئذ تحصل الصحوة الحقيقية المنتظرة"[1]، وهذه الخطوة أساسية من أجل التقدم أكثر والقيام بنقد موضوعي، لذلك نجد أن الباحثين الذين نظّروا للفكر العربي الإسلامي، من أمثال الجابري وأركون ومجمل الدراسات التي تناولت العقل العربي، لم تتفق حول مفهوم العقل العربي.

وانطلاقا من هذا فإن مفهوم العقل العربي، لا يمكن تحديده من خلال التعريفات المعجمية ولا التعريفات المفهومية، وإنما من خلال اشتغاله وتجلياته، ويتبين لنا من خلال هذا التحليل أن العقل العربي هو أداة منتجة للمعرفة ومؤطرة ومنضبطة بالموروث الثقافي والمحيط الاجتماعي.

3- مفهوم العقل الإسلامي في فلسفة محمد أركون:

إن مفهوم العقل عند أركون متشعب واسع ومغاير للعقل من المنظور الإسلامي لذا فهو لا يقصد بالعقل ما تحدده اللغة العربية لهذا المصطلح ولا أيضا ما يحدده الخطاب الفلسفي الإسلامي أو الخطاب الكلامي أو أي خطاب تراثي إسلامي إنما يقصد به كل الآليات التي ينتج بها المسلم المعرفة إذ يفكر في الظواهر المحيطة به، ولذلك فهو يبحث عن هذه الآليات في كل الخطابات الإسلامية بدون استثناء ومهما كانت هذه الخطابات بعيدة عن العقل أو رافضة له منهجا وموضوعا.

* الإبستمولوجيا: دراسة نقدية لمبادئ العلوم المختلفة وفروضها ونتائجها، وتهدف إلى تحديد أصلها المنطقي وقيمتها الموضوعية.

1- محمد أركون: الإسلام أوروبا الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 2001، ص13.

وينفي أركون عن مفهوم العقل كل سمة ميتافيزيقية ذات خط عمودي صاعد إلى "الله" ويجعل منه حركة أفقية تبدأ من الإنسان وتنتهي عنده حيث يقول: "لا أقصد بالعقل المفهوم الجاري عند فلاسفة الإسلام والمسيحية الموروث عن الأفلاطونية الحديثة والأرسطوطاليسية وهو القوة الخالدة المستنيرة بالعقل الفعال المنيرة لسائر القوى الإنسانية في النشاط العرفاني، بل أقصد القوة المتطورة المتغيرة بتغير البيئات الثقافية والإيديولوجية للقوة الخاضعة للتاريخية"[1].

فالعقل حسبه إذا لا يخرج عن إطار التاريخ فهو ظاهرة تاريخيه متغيرة بتغير الظروف الزمانية والمكانية ومفهوم العقل الإسلامي خاصة عنده لا يخرج عن هذا الكلام، لأن العقل الإسلامي من منظوره ليس شيئا مطلقا أو مجردا يقبع خارج الزمان والمكان وإنما هو مرتبط بحيثيات وظروف محددة تماما، وبهذا فالعقل الإسلامي " ليس صيغة من صيغ العقل، ...إنه ليس عقلا أبديا أو أزليا وإنما عقل تاريخي له نقطة تشكل وبداية ونهاية، مثله مثل أي عقل في التاريخ" [2].

وبهذا فالعقل الذي يتبناه أركون هو عقل حداثي متشرب لمناهل المعرفة الغربية وهو متعدد بتعدد مناهج الدراسة لا يستقر على قاعدة ثابتة كل هذا لأنه عقل تاريخي، ومن هذا المنظور للعقل يلج أركون أبواب الفكر الإسلامي عبر مشروعه في نقد العقل العربي.

في حين نجد أبحاثه المتعلقة بالتراث الإسلامي، لم تعرف بالشكل الواضح الذي يجعلها معروفة على أساس أن هناك من الإنغلاق والتحجر التراثي الذي يعثر مهمة النقد ويجعله غير فعال، ويقصد أركون بهذا المفهوم: "إعادة تقييم نقدي شامل يطال الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية معا، حيث يمس القرآن والتشكيل الأولي للفكر الإسلامي كما يمس عصر الازدهار العلمي والحضاري والعقلاني وهو ما يعرف بالعصر الكلاسيكي، إضافة إلى أنه يطال عصر الانحطاط ويقصد به عصر السكولاستيكتي، عصر الاجترار والتكرار"[3]، بحكم أن المجتمعات العربية الإسلامية محافظة ومن

1- محمد أركون: نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، مجلة الفكر العربي المعاصر ، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 29، ديسمبر 1983/جانفي 1984 ، ص43

2- المرجع نفسه، ص43.

3- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، مصدر سابق، ص283.

الصعب أن تظهر فيها مثل هذه الدراسات النقدية، التي تحاول تفكيك وتحليل هذه المنطلقات والمسلمات وإعادة النظر فيها وهذا ما يصعب عملية النقد ويجعل العمل شاقا ويحتاج إلى بعض الوقت فيها، لتحقيق الأهداف المرجوة من البحث، لأن الباحث داخل الثقافة العربية قد يجازف بحياته وتواجهه صعوبات عديدة على مستوى الوضع الذي يتناوله بالبحث والنقد.

لكن في المقابل يجب الانتباه إلى أن هذه الاجتهادات يقابلها النص الديني أو المقدس في اصطلاح أركون، المؤسس على المرجعية الدينية أي الكتاب و السنة النبوية، فالفلسفة التي حاول أركون تأسيسها في العقلانية الإسلامية قد انصبت على نقد العقل الإسلامي ولذلك يقول أركون: "ومن المعلوم أن علم أصول الفقه وأصول الدين في التراث الإسلامي مرتبطان ببعضهما البعض بشكل وثيق لا ينفصم ... وفي الواقع نجد أن هذين العلمين الإسلاميين ينحصر العقل المعرفي فيهما والمجريات التقنية الخاصة بالعقل الخاضع لما يدعوه المسلمون وجميع أهل الكتاب بالتنزيل أو الوحي"[1].

فالحديث يقع داخل تسلسل زمني محدد وداخل إطار معنوي مضبوط من قبل أصحاب الحديث النبوي، فهو لا يتمثل كل أمر وإنما يمارس عملية اختيار بمساعدة معايير محددة في العلوم الإسلامية، ويخلص أركون إلى أنه يلاحظ استمرارية نوع من التوتر والإضطرابات والتشكك " بين الشكل التاريخي المتحذلق للتراث وبين التراثات العرقية الثقافية التي تمثل نوعا من التراكم التجريبي الخام لتجربة كل فئة اجتماعية"[2].

فالإسلام كدين وتراث فكري قد استرد في منظور أركون حيوية مطابقة لتسارع التاريخ في كل المجتمعات الإسلامية عموما، فهو يلعب اليوم دورا مهما في عملية إنجاز الإيديولوجيات، وإلهام المواهب الشخصية عند الفرد المسلم.

1- محمد أركون: نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص84.
2- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص21.

لقد حاول أركون الرد على الاعتراضات الفلسفية لاستخدامه مصطلح "إسلامي" في وصف العقل، لأنهم اعترضوا على استخدام مصطلح العقل بحيث لا يكون إسلاميا أو مسيحيا وإنما عقلا نقديا، لأنه يرفض المساءلة النقدية والانغلاق الثقافي.

لذلك يقول: "إن مشروع نقد العقل الإسلامي لا ينحاز لمذهب ضد المذاهب الأخرى ولا يقف مع عقيدة ضد التي ظهرت أو قد تظهر في التاريخ، إنه مشروع تاريخي وأنثروبولوجي في آن واحد ، إنه يثير أسئلة أنثروبولوجية في كل مرحلة من مراحل التاريخ"[1].

يلح أركون على توظيف العقل خارج الحدود الضيقة، لكي يستطيع ممارسة مهامه بكيفية حرة وبعيدة عن المضايقات الفكرية والأحكام المسبقة، يمكن لها أن تشكل عائقا أمام العقل ليمارس نشاطه وفق ما يحقق أهدافه وتطلعاته، فمن الواضح جدا أن العقل يتطور ويتجدد بتعاقب العصور، وكذا بتوسع المعرفة وكشوفاتها، لأن العقل لا يتموقع داخل ثقافة أو بيئة معينة، فهو عقل بشري يشترك فيه كل الناس على اختلاف أجناسهم وأعرافهم ولغاتهم.

ومنه كانت المطالبة بعقل ينسجم مع تعاليم الوحي، ليس فقط في مختلف المدارس الفكرية في الإسلام، وإنما في الديانات الأخرى كالمسيحية واليهودية، لأن ذلك سيعود على العقل بالخير الأسمى، يقوي العقل ويهذبه ويضيء له الطريق، فإذا تركنا العقل لوحده وعلى حريته سيضل وينحرف عن نهجه القويم، فالإيمان والاعتقاد بوجود أصل للعقل البشري سيضمن له بعده الأنطولوجي الديني على مستويات مختلفة، لأن العقل الإسلامي مقيد وفق ما يتماشى والعقيدة الإسلامية، "لقد حاول تحرير العقل الإسلامي، والرجوع به عن طريق التحليل العلمي إلى أصوله الأولى أي إلى النص القرآني، حيث استطاع أن يطبق عليه أحدث المناهج الفكرية فأضاءه بشكل غير مسبوق، وانكشفت عندئذ عظمة القرآن وعبقريته وتاريخيته الجزئية في آن معا"[2]، ومنه يمكن لنا أن نكتشف مدى أصالة العقل

1- محمد أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 1995، ص151.

2- محمد أركون: تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، تر: هاشم صالح، الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، أبريل 2011، ص15.

الإسلامي، الذي يبدو لنا أنه متعالي وخاضع لتوجيهات كلام الله التي وردت في القرآن الكريم وهذا ما ساعد على تأسيس الفكر الإسلامي وتطوره على قاعدة الإيمان، الذي يمثل الأصل الإلهي للعقل الذي تمسك بالنص القرآني.

يتبين لنا من خلال ما سبق ذكره أن العقل الإسلامي قد اكتفى بقراءته ووصفه من الجانب الشكلي، بمعنى الإكتفاء بالنص الظاهر، وهذا ما ساعد على الوصول إلى حقيقة لا تحتمل التأويل على حال كون القرآن الكريم لم يحرم الإنسان العاقل من استخدام طاقته وقدراته العقلية، فهناك دعوة للتعقل والتبصر بحكم أن القرآن جاء بمعقولية تجعل من الإنسان خليفة الله في أرضه، ومن هذا المنطلق نجد أن أركون يلح على مسألة هامة، "تتعلق بالجدلية القائمة بين دراسة موضوع الإسلام ومشروع نقد العقل الإسلامي، فهذا المشروع الفكري والتاريخي والخطير معا يتفيأ دراسة بنى العقل الإسلامي دراسة نقدية تفكيكة تروم أولا تحليل أنظمة المعرفة ونقد أسس التفكير وآلياته، والكشف عن أدوات إنتاج الدلالة وقواعد تشكيل الخطاب"[1].

هذا هو المسار الذي يسلكه أركون في دراسته للعقل الإسلامي في الفكر العربي الإسلامي فنجده ينظر إلى العقل من عدة مستويات، فهناك الأصل الإلهي للعقل أي العقل الذي يستند على الوحي، وهو العقل الديني، وينظر إلى العقل الأصولي على أنه عقل ذو بنية دينية، ويبحث في خصائص هذا العقل من حيث كونه عقل أرثوذكسي* وذلك عكس العقل الفلسفي والعقل الوضعي.

1- علي حرب: نقد النص: النص والحقيقة 1، المركز الثقافي العربي، 1993، ص61.

* الأرثوذكسية: لا علاقة لهذا المصطلح بالمذهب الأرثوذكسي المسيحي، وهو يعني عموما مجموعة المبادئ أو المسلمات المشكلة للاعتقاد الإيماني التي لا يمكن الخروج عليها دون معاقبة صارمة، أنظر: محمد أركون: العلمنة والدين، شرح هاشم صالح، هامش، ص121.

II. أنواع العقل عند أركون:

لا يكتفي أركون بالبحث في طبيعة العقل الإسلامي وآليات اشتغاله وعلاقاته بالمقدس وإنما يتابع المراحل التاريخية الكبرى التي مر بها في الزمن بمعنى آخر أنه لا يدرس العقل الإسلامي من خلال التحقيب الإبستيمي[1*] وإنما يهتم أيضا بالتحقيب التاريخي وعلى هذا الأساس يقسم مسميات العقل حسب كل مرحلة ينتمي إليها.

1- العقل القرآني:

وهو ينتمي إلى المرحلة التكوينية "التأسيسية" حيث يسجل أركون أن للعقل مكانة خاصة في النص القرآني لا تضاهيها مكانة أخرى في النصوص التي جاءت بعد القرآن من كتب الفقه وعلم الكلام والفلسفة، وهو العقل الذي ارتبط بالحياة اليومية والأحداث الجارية للعمل التاريخي الذي قاده النبي صلى الله عليه وسلم طيلة ثلاثة وعشرين عاما، وبالتالي حسب أركون: "فالعقل السائد في القرآن هو عقل علمي تجريبي، أي يرد على الأحداث والمشاكل الناشئة من يوم ليوم، إنه عقل جياش يغلي كما الحياة، وليس أبدا عقلا باردا تأمليا أو استدلاليا برهانيا"[2].

لأن القرآن حسب أركون هو خطاب مجازي رمزي لا يمكن اختزاله إلى معنى أحادي كما يفعل الفقهاء والمفسرون عندما يحولونه إلى قوانين ثابتة وقوالب جامدة لتلبية حاجات المجتمع وتنظيم حياة الجماعة، ظنا منهم أنهم قد استنفذوا معناه.

ويعود أركون للتوقف عند معنى كلمة "عقل" في القرآن ليقول أن معناها الأولي أو التزامني هو مجرد الربط "أي إقامة علاقة معينة أو رؤية هذه العلاقة بين شيئين: بين السماء والتعالي بين الأرض

---

* الابستيمي: أو النظام التصوري: هو عبارة عن نظرية كبرى تهيمن في عصر معين وتحدد الكيفية التي يفكر من خلالها البشر أو هي مجمل المسلمات الضمنية التي تتحكم بكل الإنتاج الفكري في فترة معينة دون أن تظهر إلى السطح، وظف أركون مفهوم الابستيمي لتحقيب الفكر العربي الإسلامي ابستيمولوجيا لا سياسيا، أنظر: نحمد أركون: أين هو الفكر العربي المعاصر؟ شرح هاشم صالح، ص07.

2- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص284.

والنعم التي رزقنا الله بها ... ولا تعني التحليل المفهومي أو المنطقي للظواهر. هذه الأشياء ظهرت في الساحة الإسلامية لاحقا"[1].

أي أن العقل القرآني في بداياته التكوينية لا علاقة له بالعقل الاستدلالي البرهاني، وهو العقل الذي يظهر في المرحلة الثانية حيث تظهر فيها العقلانية بشكل واضح.

2- العقل الفقهي:

بهدف دراسة العقل الإسلامي الكلاسيكي من الناحية الابستيمولوجية، والبحث في إمكانية وجود استمرارية تاريخية بين العقل الإسلامي الكلاسيكي وهو العقل "الفقهي" والعقول التي تدعي الخطابات الإسلامية المعاصرة الانتساب اليها ، يعمل أركون على تحديد هذا العقل ويتساءل عن الكيفية التي يمكن بها القبض عليه ويرى أنه بالإمكان أن نختار عدة مسارات اختار منها "أن نعتمد نصا (أو مؤلفا أو كتابا) محددا ثم ننطلق منه إلى الأمام وإلى الوراء من الناحية الزمنية، وننتقل إلى مختلف البيئات والأوساط الاجتماعية والثقافية من الناحية المكانية والفضائية"[2]. وهو المسار الذي بموجبه تشكل العقل الأصولي من خلال علم أصول الفقه "ولا يزال يعتمد على عملية التأصيل، أي البحث عن أقوم الطرق الاستدلالية للربط بين الأحكام الشرعية والأصول التي تتفرع عنها"[3].

ولكن ما نسجله على أركون لدراسة العقل الإسلامي أنه ركز على العقل الأصولي أو الفقهي مع إهمال العقول الأخرى، فإلى جانب العقل الفقهي ظهر العقل العلمي التجريبي، وهو العقل الذي لم يحظى باهتمام كبير عند أركون، بالرغم من تفطنه إلى ذلك وتساؤله حول إمكانية تقليص واختزال العقل الإسلامي إلى العقل الفقهي، فقال: "هل يمكننا التحدث عن وجود عقول عديدة تعبر عن أنواع مختلفة من الابستيمي، أم أن الأمر يخص نفس العقل من الناحية الابستيمولوجية"[4].

1- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، المصدر السابق، ص285.
2- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص67.
3- محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص07.
4- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص81.

وبهذا يكون اهتمام أركون وتركيزه منصب في نقده للعقل الإسلامي على العقل الفقهي وعدم التفاته إلى العقول الأخرى من مثل العقل التجريبي أو العلمي، لأن السيطرة كتبت في تراثنا للعقل الفقهي دون غيره من أنماط العقول.

3- العقل المذهبي:

لقد كان إسلام العصر الكلاسيكي بالنسبة لأركون هو عصر الإسلام المبدع والمنتج والمليء بالمناقشات العقائدية والمتفتح على الاجتهاد، وبعده جاء إسلام عصور التكرار والتقليد والاجترار وفيه تركزت الفعالية الذهنية عند المسلمين على الشرح، أي شرح المدونات الكبرى في الفقه، وعلم أصول الفقه، والحديث ، والتفسير ...إلخ، وشكلت المرحلة السكولاستيكية في نظر أركون عائقا أمام الانفتاح على عصر الإسلام الكلاسيكي العقلاني، وعلى الحضارة الأوروبية الحديثة، "فنحن مضطرون للاشتغال على جبهتين دفعة واحدة: جبهة إحياء الصلة بالتراث الفلسفي والعقلاني الذي ساد المرحلة الكلاسيكية والتعرف عليه من جديد، وجبهة استدراك التأخر المريع بالقياس إلى الحضارة الأوروبية"[1].

سبب ذلك أن طبيعة العقل الذي سيطر في العصر السكولاستيكي هو عقل "مذهبي" غير منفتح على الفكر الفلسفي، منغلق على ذاته.

4- العقل النقدي بدل العقل النضالي:

إن التجربة الليبيرالية أو النهضوية باعتبارها محاولة لاستدراك ما فات واللحاق بركب الحضارة الحديثة أخفقت في نظر أركون لأسباب أهمها " تغلب ضرورات الصراع ضد الخارج على الصراع ضد الداخل، أو تغلب التحرير الخارجي على التحرير الداخلي ... وحل العقل النضالي -إذا جاز التعبير-

1- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص288.

محل العقل الليبيرالي لأسباب مفهومة في وقتها لأنها تمثل الأولوية القصوى والضرورة القاهرة"[1] وميز أركون في العقل النضالي بين شكلين: الشكل القومي والشكل الإسلامي الأصولي.

أما عن بنية العقل النضالي المتجسد في ايديولوجيا* الكفاح ضد الخارج فإنه يتألف من أفكار الثورة السياسية البرجوازية الفرنسية، ومن أفكار الثورة الاجتماعية كـ "الديمقراطية الشعبية" وبالتالي فإن مشكلة هذا العقل أنه نقل إلى العالم العربي الإسلامي إيديولوجيا ليست نتاج مجتمعات العالم العربي الإسلامي، والعقل النضالي هو عقل دوغمائي يصادم العقل النقدي الذي يراهن عليه أركون، وهو العقل الذي يتجاوز منجزات الحداثة الغربية ويتعاطى معها، بمنطق التحليل والتفكيك*، وهو العقل الذي يسميه أركون العقل المنبثق.

5- المفهوم الإسلامي للعقل في نظر أركون:

يحدد أركون منطلقه في نقد العقل الإسلامي بقوله: "بدلا من أن نبتدئ بدراسة المسار الذي قطعه الوعي الإسلامي من نقطة الأصل، فسوف نفعل العكس، سوف نبتدئ من اللحظة الحاضرة ونرجع إلى الوراء"[2]، وهذا لإتباعه المنهجية التراجعية التقدمية التي تقتضي العودة إلى الوراء ثم التقدم إلى الأمام لكي تفهم المسألة المطروحة وذلك من خلال ربط الماضي بالحاضر والعكس.

1- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص288.

* الإيديولوجية: مصطلح لاتيني الأصل استخدمه لأول مرة الفيلسوف الفرنسي "دي تراسي" مطلع القرن التاسع عشر بمعنى "علم الأفكار" بصفته مقابلا للمحسوس، عرفها بعض الباحثين بأنها ما يذهب إليه الدين في شؤون الحياة والوجود والكون والإنسان، وتطور مفهوم المصطلح على أيدي علماء الإجتماع إلا أنه يمكن تعريف الإيديولوجية على أساس أنها: نتاج عملية تكوين نسق فكري عام يفسر الطبيعة والمجتمع والفرد، مما يحدد موقفا فكريا معينا لمعتنق هذا النسق: أنظر: مانع بن حماد الجهني، الموسوعة الميسرة للأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ص980، ج02، ط04، دار الندوة العلمية.

* التفكيك (La Déconstruction): مصطلح حداثي يعود في أصله إلى هايدغر، لكن جاك دريدا استعاده وبلوره من جديد واستطاع تعميمه بسرعة على الفكر الفرنسي المعاصر، حيث يقوم دريدا بتفكيك الفكر الفرنسي الكلاسيكي وهو ما يحاول أركون القيام به من خلال تطبيقه على الفكر الإسلامي الكلاسيكي والمعاصر، محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تعليق: هاشم صال، هامش ص256، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، 1996، بيروت.

2- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص116.

وبحسبه لا يمكن فهم مشكلة مطروحة في الحاضر إلا إذا نبشنا جذورها العميقة في الماضي لأنه يعتقد بأننا "نستطيع العودة إلى الوراء شيئا فشيئا انطلاقا من لحظة الخميني والإخوان المسلمين ثم الإصلاحيين السلفيين في القرن التاسع عشر ثم الحركة الوهابية ثم كبار المفكرين الإصلاحيين كابن تيمية والغزالي والشافعي"[1]، فهو يهدف من هذه العودة للوصول إلى البنية العميقة المشكلة والموجهة للفكر الإسلامي ومعرفة المبادئ التي يتأسس عليها العقل الإسلامي السابق، والتي لا يزال يرتكز عليها العقل الإسلامي المعاصر.

يعتبر العقل الإسلامي المعاصر مرحلة لاحقة لمرحلة النهضة، ويرى أركون أن هذا العقل هو استمرار للقراءة الكلاسيكية، حيث عرف انتشارا واسعا بداية من عام 1970 بعد أن أصبحت الأيديولوجية الإسلامية هي المحرك للقوى الإجتماعية، وذلك بعد أن تراجعت الأيديولوجية العربية القومية، وانهيار خطاب الثورة العربية، كما ترافق صعود العقل الإسلامي المعاصر مع تزايد الضغط الديمغرافي والسياسي والاحتياجات الاقتصادية للشعوب الإسلامية، وهذا ما جعل العقل الإسلامي في نظره عقلا جماعيا، ذلك أن المجتمع بمختلف فئاته الحيوية يعبر عن نفسه بواسطته ويجد نفسه فيه وينتجها باستمرار من خلاله.

أي أن مسامات وفرضيات العقل الإسلامي المعاصر في نظر أركون تستخدم من قبل الجميع وتتحكم بالحس الجماعي للأفراد بعيدا عن انتماءاتهم وتقسيماتهم وإيديولوجياتهم.

لكن الراجح أن الدارس لنصوص أركون ومؤلفاته لا يمكنه أن يعرف الملامح الدقيقة للعقل الإسلامي الحديث، فالطريقة في تناوله للفكر الإسلامي اتسمت بالسطحية والتعميم فهو لم يقف عند جهود هؤلاء المفكرين سواء كانوا علمانيين أو إسلاميين بحكم ضيق وقته، حيث نجد إشارات عابرة وأحكام لا ترقى إلى مستوى النقد، فها هو يصف ناصر حامد أبو زيد بالمسكين صاحب الكفاءة العلمية المتواضعة، أما عن رأيه في الصادق بلعيد ومؤلفه "القرآن والتشريع –قراءة جديدة في

1- محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مصدر سابق، ص63.

آيات الأحكام"[1] "فيذهب إلى أن نقده بدائي حيث يعتبره إضافة إلى محمد شحرور رمزا وصورة للتراجع الفكري الحاصل في الفكر الإسلامي طيلة الخمسين سنة الماضية"[2].

هكذا يصدر أركون أحكامه دون الوقوف عند مؤلفاتهم والتفصيل في القضايا التي توقفوا عندها لأنها في كل الأحوال تجسد صورة من صور الوعي والفكر في العقل الإسلامي المعاصر.

والملاحظ أنه يستعمل أسلوب التعميم في طرحه للقضايا المرتبطة بالفكر الإسلامي رغم إدراكه الاختلافات الموجودة بين مختلف الخطابات الإسلامية والتي تتميز بها المعتدلة منها عن المتطرفة، وعن الأكثر تطرفا، ويبرر هذا التعميم عند أركون في حكمه بوجود أرضية مشتركة بين كل التيارات وبكونه يحاول الحفر في أعماقها للوصول إلى هذه المنطقة العميقة التي يشترك فيها الكل.

6- نقد نقد العقل الإسلامي (المشروع والمنهج):

يقدم أركون مشروعه في نقد العقل الإسلامي بصفته مراجعة نقدية للفكر العربي الإسلامي من خلال نقده للعقلين الكلاسيكي والمعاصر وحتى النصوص المؤسسة لم تكن بمعزل عن هذه المراجعة، وقد اختار الكتابة بالفرنسية رغم أن المشروع بالأساس موجه للقارئ العربي المسلم، والسؤال الذي يطرحه الدارس وهو على عتبة المشروع الأركوني هو: لماذا قدم أركون مشروعا موجها للمسلمين وموضوعه الإسلام والمسلمون، دينا وثقافة بلغة غير لغة القرآن؟ لم لا يباشر أبحاثه باللغة العربية مادام هدفه "توجيه خاصة المسلمين نحو الطرق المستحدثة في التفكير والاتصال بالتاريخ وتفهم ما يجري في مجتمعاتنا المعاصرة"[3].

كما تطفو إشكالية أخرى قد تكون أخطر وأهم وهي توظيفه لترسانة معرفية كلها مستقاة من فلسفات غربية، إضافة لمناهج غربية وغريبة عن الفكر الإسلامي، مما اضطره إلى تطبيق آليات إجرائية

1- الصادق بلعيد: القرآن والتشريع، قراءة جديدة في آيات الأحكام، مركز النشر الجامعي، تونس، ط01، 1999، ص100.
2- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص64، 71، وأنظر أيضا: محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص59.
3- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص06.

وضعت ضمن سياق مغاير تماما وهو السياق الغربي المسيحي الأوروبي، مما يجعل مشروعه وكذا منهجه يتصفان بغربة مزدوجة، غربة اللغة وغربة المنهج.

أ- غربة اللغة:

إن كتابة أركون باللغة الفرنسية لها أسبابها بحكم الظروف التي نشأ ودرس فيها، بدءا من مرحلة الطفولة والتي كانت إبان الحقبة الفرنسة، لأن المستعمر مارس حربه أيضا ضد اللغة العربية، فقد درس في مدارس فرنسية وعلى أيدي أساتذة فرنسيين وأكمل دراسته العليا في السربون، لكنه من جهة أخرى يجيد اللغة العربية لأنه حفظ القرآن في طفولته وتابع دراسته باللغة العربية في الثانوية وكذا جامعة الجزائر وتخصصه كان في الأدب العربي، ومن المعلوم أن أركون يستخدم اللغة استخداما إجرائيا، وهو على علم أن أي لغة ليست مجرد ألفاظ ومقولات بل تعبر عن معان وطرائق معينة في التفكير، ومن ثم فإن استخدام مفاهيم مستعارة من قاموس يرتبط بثقافة لا تخفي عمقها المسيحي فيه إسقاط لمدلولات ثقافية قد لا تستقيم في مقاربة واقع الدين والثقافة الإسلاميين "وهو ما يوجب بالضرورة تخريج هذه المفاهيم على مقتضيات اللغة والمعرفة التي يتم الاشتغال عليها"[1]، بدليل أن كتابة أركون باللغة الفرنسية جره إلى توظيف مصطلحات من المعجم الإنجيلي حيث وظفها على الفكر الإسلامي وهي تصادف الدارس عبر مؤلفاته مرارا وتكرارا منها: "لحظة الخلاص"[2]، (الخلاص التبشيرية)[3]، "البيبلوس"[4]، ويقصد بها الكتب المقدسة بما فيها القرآن.

وبالتالي فقد أفرغ أركون حمولات ثقافة مغايرة على مدلولات لا تمت إليها بصلة بل وتوحي بأنه مبشر لا مفكر.

1- عبد المجيد جهاد: الحداثة ورهاناتها في مشروع محمد أركون الفكري، ضمن قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، ، منتدى المعارف، 2011، بيروت، لبنان، ط01، 2011، ص153.

2- محمد أركون: الإسلام أوروبا الغرب، مصدر سابق، ص113.

3- المصدر نفسه، ص116.

4- المصدر نفسه، ص136.

ب- غربة المنهج:

إن المنهج ليس مقولة فارغة يمكن أن نشحنها متى شئنا وأن نصبغ عليها اللون الذي نريد، لأن المنهج وعي تلبس واقعا غربيا تدرج عبر عصور عانى فيها الأمرين قبل أن يستتب أمره ويستوي عوده، فالمنهج العلمي "ليس أمرا خلوا من حمولاته التاريخية والفلسفية، فالغرب مازال ينظر إليه من زاوية المكابدة التي عاشها قبل أن تتحقق له الهيمنة المطلقة على أفكار الناس ومعاشهم"[1].

غير أن أركون يتعامل مع مفاهيم ومناهج غربية المنشأ والأصل عن موضوع البحث، حيث يقتطعها من سياقها المعرفي والحضاري الذي ظهرت فيه ويطبقها على مجال آخر مغاير تماما لمجال اشتقاقها وظهورها، فالمناهج الغربية هي مناهج منقولة غير مأصولة "وتقريب العلوم المنقولة إلى مجال التداول الإسلامي العربي يوجب تخريجها على مقتضيات أصول ثلاثة: اللغة، العقيدة والمعرفة"[2].

إن أركون ينقل هذه المناهج إلى واقع مختلف عن الواقع الذي ازدهرت فيه وانبعثت منه وكل منهج مرتبط بإيديولوجية منبعه المستقى منه، فما من منهج بريء ونقله دون تأصيل له "سيقود حتما إلى ارتكاب أخطاء فادحة في أي حكم نطلقه على واقعنا"[3].

وما يمكن استخلاصه من التوظيف الأركوني لهذه المناهج الغربية هو عدم قدرته على التأصيل لأن إسقاط أية وسيلة على أي موضوع يحتاج إلى مشروعية، ومشروعيته تقوم في التحقق من وجود المناسبة بين الوسيلة والموضوع ولا مناسبة بينهما إلا إذا حافظت الوسيلة على إجرائيتها بعد نقلها من مصدرها، وحافظ الموضوع على خصوصيته بعد إنزالها عليه، ولما كان أركون فاقد القدرة على نقد وسائله المنقولة من جهة تحصيلها لهذه المناسبة، "مع العلم أن هذا شرط في تحقق قراءته الحداثية، كان

1- حبيب موسى: فلسفة القراءة وإشكاليات المعنى – من المعيارية النقدية إلى الإنفتاح القرائي، دط، دار الغرب للنشر، دت، وهران، ص14.

2- طه عبد الرحمن: روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط01، 2006،ص14.

3- جورج زيناتي: نقل المنهجيات الغربية والواقع العربي ، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 08، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1980، ص130

الأجدر له أن يترك ممارسة الإسقاط ويتعاطى تحصيل هذه القراءة حتى يحفظ إجرائية الأداة المنقولة وخصوصية الفكر المنزلة عليه"[1].

يصرح أركون بأنه صاحب مشروع ضخم يرمي إلى إعادة كتابة جديدة لكل التأريخ الفكري الإسلامي والفكر العربي، لكن ما مدى مصداقية مشروعه العريض الرامي إلى النقد الجذري والتغيير الشامل والتحرير الكلي، فهل بإمكان فرد واحد أن يقوم بمسح شامل للثقافة العربية الإسلامية؟ هل بإمكانه إعادة كتابة تاريخ الإسلام عبر حلقاته ؟ هل بوسع أركون أن يدخل الإسلام في إطار الحداثة العقلية كما يعلن في مشروعه؟

هذه التساؤلات مشروعة وتبين طموحات أركون، ويرى "علي حرب" أن هذه الطموحات الأركونية تتغذى من الوهم الذي يزين له إمكانية القبض على الحقيقة والتحكم بمسار الأحداث، لأن هذا المشروع هو من اختصاص أمة بأكملها، وأركون أسير أوهام كثيرة: "وهم القطيعة الجذرية، وهم المراجعة الشاملة، وهم التحرير الكبير، وهم الحقيقة الساطعة، فضلا عن أوهام التأسيس"[2]، فالتأسي الذي يعول عليه لا يأتي من آليات منقولة، لأنه يتعامل مع مناهج الغرب وكأنها آيات منزلة ومسلمات لا جدال فيها ناسيا أنها مفاهيم بشرية قابلة للنقد وحتى للنقض فكل فلسفة أو نظرية جديدة جاءت لتضيف شيئا أو تنفي ما سبقها.

إن أركون بقدر ما هو ناقد هو أيضا داعية لأنه يكرر نفس المعزوفة الفكرية على طريقة الدعاة والمبشرين، ففي كل فقرة من فقرات كتبه يدعو إلى تجديد الفكر الإسلامي وتطوير علومه من أجل التغيير والتحديث، كما يدعو إلى الإفادة من المناهج الغربية في إعادة قراءة القرآن وفي إعادة كتابة

1- طه عبد الرحمن: روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مرجع سابق، ص190.

2- علي حرب: الممنوع والممتنع، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب/بيروت، لبنان، ط05، 2011، ص ص132-135.

تاريخ الإسلام فيقول: "ينبغي علينا إعادة تشكيل علم الربوبية وعلم تيولوجيا الوحي وعلم تيولوجيا التاريخ وتيولوجيا الأخلاق وفلسفة القانون"[1].

استعان أركون بمفهوم الابستيمي الذي أخذه عن فوكوليبين سطوة أنظمة الفكر التي تعرض نفسها على الأفراد والجماعات في حقبة تاريخية معينة وتحدد تصوراتهم للأشياء والعالم، حيث طبقه في دراسته للعقلين الإسلاميين الكلاسيكي والمعاصر، وقد توصل إلى أن المؤثر على هذين العقلين هو النص القرآني أي اللحظة الأولى لنزوله، حيث أصبحت تتكرر عبر العصور قديما وحديثا، وبهذا فالعقل الإسلامي ما يزال يراوح نفسه، فهو يدور داخل قالب فكري واحد لم يتغير، لهذا فالتغيير لن يحدث بنقد العقول الإسلامية المختلفة باختلاف الأزمنة إنما بالرجوع إلى النص المؤسس لهذا العقل وإعادة قراءته.

1- علي حرب: الممنوع والممتنع، المرجع السابق، ص128.

III. آليات التفكير المنطقية في الفكر العربي الإسلامي المعاصر:

1- محمد أركون وفلسفة المفكر فيه واللامفكر فيه:

إذا أردنا الوقوف على حقيقة مشكلة التخلف في المجتمعات العربية خصوصا والإسلامية عموما، التي تعود حسب أركون إلى غياب الفلسفة والفكر النقدي الحر، انطلاقا من كون الفلسفة هي ممارسة نقدية وتساؤل نقدي بناء، ترفض التعاطي مع المعارف الجاهزة والبسيطة، فبعد محنة ابن رشد واتهام الفلسفة بالتحريض على الدين وتكفير الفلاسفة والتشدد تجاه العقل وعملية النقد، والنظر للفلسفة على أنها تتناقض والشريعة الإسلامية، وإن كانت الحضارة الإسلامية عرفت ازدهارا وتقدمها ووصلت إلى عصرها الذهبي من تنوع في العلوم والإبداعات الفكرية والفلسفية، غير أن هذه الحركة الفكرية والعلمية لم تعمر طويلا، حيث تراجعت حركة العلم والإبداع الفكري عندما سيطرت الظلامية وأصيبت بالتحجر والانغلاق الثقافي والحضاري في مختلف المجالات، مما جعل المفكر أركون يثير مصطلح "السياج الدوغمائي المغلق"* فهو يعني أن المؤمنين بعقيدة ما يعتقدون بأنها تمثل حقيقة مطلقة لأنهم مسجونون داخلها ولم يعرفوا غيرها"[1] ، لذلك ظهرت تراكمات ورواسب حضارية أثرت على مسار الفكر العربي الإسلامي، عندها أصبنا بالتحجر والتقوقع على أنفسنا وتخلفنا علميا وفلسفيا، حتى أصبحنا نشعر بالدونية والضعف تجاه غيرنا في العالم المعاصر الذي تطورت فيه النظريات العلمية وازدهرت فيه الممارسة الفلسفية النقدية، مما انعكس سلبا على مشروعنا الحضاري،

* السياج الدوغمائي المغلق (La clôture dogmatique): يقصد به السياج الذي يحمي كل مذهب أو كل طائفة دينية أو حتى عقيدة حزبية، حيث يعيش كل مؤمن في سجن داخل عقائده الإيمانية التي يعتبرها مطلقة وكل ما عداها ظلال أو خطأ، أنظر: محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، تعليق هاشم صالح، هامش ص05، أنظر أيضا: محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ شرح هاشم صالح، ص09.

1- محمد أركون: الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر، تر: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1 ، جانفي 2010، ص 36.

لأننا نملك من المؤهلات والإمكانات المادية والمعنوية ما يؤهلنا للنهضة بالمجتمع العربي الإسلامي، لأن التخلف لم يكن قدرا محتوما حتى ننبهر بالغير.

إن الفكر العربي الإسلامي لا يعارض حسب أركون الحقوق الفردية والجماعية المشروعة في كل دساتير العالم قديمها وحديثها، كحرية التفكير والنقد والإبداع لأننا بقينا سجناء منظومة كلاسيكية، فكل انفتاح فلسفي أو علمي يعد خطوة نحو التحديث والتجديد، فاليوم هناك من يحمل لواء الحرية الفكرية في مجتمعاتنا العربية الإسلامية قصد إحداث قطيعة ابستمولوجية* مع التقليد واجترار الماضي.

وعندما يمعن أركون النظر في التراث العربي الإسلامي يجد أن حجم اللامفكر فيه*، بل المستحيل التفكير فيه أضخم من فضاء المفكر فيه، الذي لا معنى له هنا ما لم يستند إلى اللامفكر فيه، إذ منه يستمد ماهيته حتى وإن كان المفكر فيه هو الذي يكتشف اللامفكر فيه، أو "هو بالأحرى وحده الكفيل بأن يمهد لما لم يفكر فيه بعد"[1]، لذلك حاول أركون بعث مصطلح "اللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه"، كان يعتقد أن الخلفاء المتأخرين قد أغلقوا أبواب التفكير الحر في الإسلام، ولذلك "فهي تدخل في دائرة الممنوع التفكير فيه أو المستحيل التفكير فيه وتتراكم بمرور الزمن والأجيال على هيئة لا مفكر فيه"[2]، كما حدث في الحضارة العربية الإسلامية لأنصار المعتزلة عندما اتهموا في مناقشتهم لمسألة خلق القرآن بالتمرد على الدين واصطدموا بالحنابلة لأن منع

* القطيعة الابستمولوجية: من المفاهيم الرحالة التي انتقلت من المجال العلمي الابستمولوجي إلى مجال العلوم الإنسانية، ويعد مفهوم القطيعة من المفاهيم الأساسية في فكر غاستون باشلار ويقصد بها الطفرات والقفزات الكيفية التي تحدث في هذا التاريخ وكذلك الثورات التي تؤدي إلى بروز نظريات علمية جديدة، أنظر: محمد مستقيم: مفاهيم أركونية، ، ط01، دار محاكاة / النايا للدراسات والنشر، دمشق-الجزائر، 2013، ، ص ص 39-42.

* اللامفكر فيه: كل ما لم يتح للفكر الإسلامي أن يفكر فيه خلال تاريخه الطويل، واللامفكر فيه ليس إلا تراكما للمستحيل التفكير فيه في عدة مراحل متعاقبة من التاريخ، أنظر: محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، شرح هاشم صالح، هامش ص31.

1- هايدغر: الهوية والإختلاف، نقلا عن: عبد السلام بن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر: مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال، ط2، 2000، ص44.

2- محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2، 1996، ص ص 5-6.

الحوار والاستبداد بالرأي وفرض قناعات فكرية ودينية معينة، يشكل عائقا تجاه خلق فضاء فكري متنوع وخصب، مما يعطل ويستبد بمجال الفكر البناء الذي يهدم العقائد الراسخة والدفينة في العقلانية الجماعية.

ومن هذا المنطلق يبدو أن أركون لا يستبعد دور النخبة المثقفة في المجتمعات العربية الإسلامية في التمرد على الأوضاع السيئة التي تسود مجتمعاتهم، مما يحفزها على القيام بدور فعال لتحقيق هذه التغيرات بعد ظهور عوامل جديدة ساعدت على الاحتكاك الثقافي المباشر مع الغرب، وإن كان أركون يمثل أحد طلائعها ويؤمن بإمكانية تقدم المجتمع الإنساني في كل المجالات الحيوية الفكرية والعلمية منها، وهو أمر لا يمكن تحقيقه إلا بتوافر ثلاث قيم إنسانية عليا هي قيم الحرية والعدالة والكرامة فالتنوير في العالم العربي الإسلامي هو تعبير عن التمرد والثورة على الواقع القائم الذي لا يتلاءم والمستجدات الحاصلة، فحركة التنوير التي تبناها في بداية الأمر بعض المفكرين العرب قصد الاستفادة منها لإثراء الثقافة العربية قوبلت برفض ومقاومة، لأنها نابعة من إرادة التغيير والتجديد والانتقاء العقلاني، "ويرتبط مفهوم التنوير في الفكر الغربي بعدد من المبادئ التي تدور حول تمجيد العقل والتفكير العقلاني المتحرر من سطو المسلمات الدوغمائية، ومن سيطرة وتسلط الغيبيات مع احترام الفرد والإعلاء من شأن النزعات والتوجهات الفردية"[1].

فالإيمان بقدرة العقل على فهم الكون واستيعابه وإخضاعه لحاجات الإنسان، إذا كان العلم قد كشف عن القوانين العلمية التي تحكم عالم الطبيعة الجامدة والحية فالمحاولة مماثلة في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومن هذا المنطلق بدأ فلاسفة التنوير يختبرون مظاهر الحياة الاجتماعية، ويدرسون النظم السياسية والدينية والاجتماعية والأخلاقية، ويخضعونها للنقد من جهة العقل، وهذا يعني أن الإنسان يستطيع تحقيق ذاتيته والشعور بها وفق العمل والتفكير بمنطق العقل والعلم معا.

1- أحمد أبو زيد: مقال التنوير في العالم العربي قراءة أنثروبولوجية، عالم الفكر المجلد 29، المجلة الوطنية للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 3 مارس 2001، ص ص 27-30.

2- محمد أركون وتفكيك مفهوم الأرثوذكسية والعقلية الدوغمائية:

لقد كانت رؤية أركون أكثر واقعية في تحليل بعض المفاهيم في منظومتنا الفكرية الإسلامية، نابعة من منطلقات راسخة تجاه الإسلام وواقع المسلمين، "فكتاباته الحداثية تنطلق من هموم الحاضر بهدف المساعدة على فهم دين وفكر وثقافة هذه المجتمعات الحاضرة. ومن حيث هي تروم ذلك فهي كتابة تتراوح بين التحري التقني والمناقشات المنهجية والنظرية من جهة، وبين الحرص على تقريب هذا الخطاب إلى أوسع قاعدة من الجمهور مسلما كان أو غير مسلم"[1].

فما يسميه أركون بالمنظومة الفكرية الإسلامية (الابستيمي)، لم يكن لها الدور في العصر الكلاسيكي الذي تمثل في الإتباع والتقليد السكولاستيكي*، في المرحلة الأولى كانت ولا تزال ناضجة حرة قريبة من منابتها ومنابعها، حيث كانت تسمح بحرية التفكير والممارسة النقدية والإبداع لم نشهدها من بعد، أما في المرحلة الثانية فقد أصبحت إكراهية وتوصلت في بعض الأحيان إلى شلّ حركة الفكر العربي الإسلامي بشكل تام، "إن شخصيات كبرى من أمثال إبراهيم النظّام والجاحظ والتوحيدي وغيرهم تنتمي معرفيا للمرحلة الأولى: مرحلة الخلق والإبداع، ومع ذلك تظل خاضعة للمنظومة الفكرية الإسلامية الكلاسيكية"[2].

إن السقف الأعلى لهذه المنظومة الفكرية الإسلامية الكلاسيكية الدينية ظل يؤثر على الجميع ويسيطر على الرغم من إبداعاتهم التي لا تزال تشكّل مرجعية فكرية هامة، تحظى بالتقدير والتقديس، ذلك أن فكرهم محكوم بالمنظومة الفكرية اللاهوتية التي تمثل خاصية التفكير في العصور الوسطى لا

---

1 - محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 35.

* السكولاستية أو السكولائية: تطلق عادة على مدرسة فلسفية سادت في أوروبا في العصور الوسطى، وكانت تستخدم منهجا نقديا في التحليل الفلسفي، بناءا على نموذج مسيحي ألوهي ولاتيني، وهو المنهج الذي كان مسيطرا على التدريس في جامعات أوروبا خلال العصور الوسطى منذ حوالي عام 1100 حتى عام 1700، انحدرت السكولاستية من مدارس الرهبة المسيحية التي كانت الأساس الذي نشأت منه أقدم الجامعات الأوروبية خلال العصور الوسطى، كما يمكن التعريف على أنها فلسفة يحاول أتباعها تقديم برهان نظري للنظرة العامة الدينية للعالم بالاعتماد على الأفكار الفلسفية لأرسطو وأفلاطون. (أنظر موسوعة ويكيبيديا: www.ar.wikipedia.org).

2- محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص08.

بالمنظومة الفكرية العقلانية للعصور الحديثة، يقول أركون:"لقد قام الجاحظ بوظيفة علمية عقلانية تذكر بما دعا إليه الفلاسفة الموسوعيون الفرنسيون في القرن الثامن عشر إلا أن الجاحظ لم يكن بإمكانه أن يعتمد على الاكتشافات العلمية والتجارب"[1].

حيث كان كل من الفيلسوف الفرنسي (فرانسوا ماري فولتير *François-Marie Voltaire*) (1784/1694م) و (جان جاك روسو *Jean Jack Rousseau*) (1778/1712م) و (دنيس ديدرو *Denis Diderot*) (1784/1713م) من دعاة التنوير والحرية والعقل، يقصدون في نضالهم وتفكيرهم الطبيعة البشرية بغض النظر عن الانتماء الديني والوطني والثقافي والتاريخي، ودافعوا عن حقوق الإنسان على أساس أن حق الحرية والمواطنة والملكية تعد من الحقوق الطبيعية التي تراعيها الشرائع السماوية والوضعية، من حيث هو إنسان يتميز ببعض الوظائف الذهنية التي تؤهله أن يكون خليفة الله في أرضه.

لأن العقل العربي الإسلامي كان يحاول تحديث الفكر ضمن إطار المنهج الأصولي الإسلامي بكل تقسيماته وتعريفاته للتاريخ والأمم والأديان، وفي هذا السياق يمكننا الاستدلال بأمثلة عديدة تبرز لنا مدى سيطرة الفكر الديني على توجهات المجتمع وعقيدته، الذي تكون له السلطة والمشروعية في تحليل قضايا المجتمع العربي الإسلامي، الذي يطلق عليه أركون "بالابستمية الخاصة" بالقرون الوسطى، التي تخضع لفكرة الوحي وما يترتب عليها من استنباط للأحكام الشرعية التي تدير شؤون المجتمع في مجال العبادات والمعاملات، والنظر إليها على أنها تمثل المقدسات التي لا يمكن مخالفتها والخروج عنها، والتمييز بين أفرد المجتمع على أساس الكفر والإيمان، "بينما الابستمية الحديثة تتصف بالانفصال والانقطاع عن جميع هذه الاعتقادات وتتقيد بالمعرفة التجريبية وبالعيان"[2].

1- محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، المصدر السابق، ص08.

2- المصدر نفسه، ص09.

وانطلاقا من هذا يمكن لنا فهم مسألة جوهرية تتعلق بانفتاح الفكر العربي الإسلامي على العقلانية الحديثة الذي لا يكون له تأثير واضح، إلا بتفكيك مفهوم الدوغمائية* ومفهوم الأرثوذوكسية عند أركون مادام المؤمن في نظره لا يزال يتخبط بين الإيمان واللاإيمان، عندما بقي سجينا للعقائد التيولوجية* التي هيمنت على أنماط الفكر الذي ساد القرون الوسطى وبالخصوص في أوروبا.

هذا المنطق الحداثي عبّر عنه محمد أركون في خاتمة دراسته عن القرآن والممارسات النقدية المعاصرة حيث قال: "إني سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة، طريقة محرّرة في آن معا من الأطر الدوغمائية الأرثوذكسيّة ومن الاختصاصات العلمية الحديثة التي لا تقل إكراها وقسرا"[1].

نجد أن الفكر النقدي على عكس الفكر الدوغمائي أو الإيديولوجي فهو فكر ارتيابي يمارس الشك باستمرار، لأن عملية الشك تحمل في مضمونها دلالات نقدية بحتة، كرفض التقليد والتسليم بما هو معطى وجاهز، على أساس أن مهمة النقد واضحة وتتجلى في تصدي العقل لكل مظاهر التعنيف الفكري والاستبداد بالرأي، وجعل العقل يوظف ويستخدم كل الإمكانيات المعنوية والمادية، والدخول في ثورة متكررة قد تكون ناجحة أو فاشلة، لأن الفلسفة تخاطب العقل وتعمل على بعث اليقظة الفكرية وتحارب المعارف البسيطة و الجاهزة، هناك منطق فكري في بناء الحقيقة وفي بناء طرق الإقناع من أجل إيصالها إلى الغير دون تدخل العنف "إن مفهوم الإقناع الحر يفترض أن يمتد فحص الإقتناع ليشتمل على الشروط السيكولوجية والاجتماعية واللغوية التي يصاغ وينتشر فيها ما نسميه الإيمان، فالإيمان وهو تسمية إيجابية للمعتقد، يمكن أن يتحول إلى عنف إذا لم تصاحبه يقظة نقدية من قبل العقل"[2].

---

* الدوغمائية: (Dogmatisme) يقصد به العقائدية الضيقة المغلقة.

* التيولوجيا: (Téologie) دراسة الأسئلة المتعلقة بالدين، أنظر: Dictionnaire encyclopédique illustré LaRousse

1- محمد حمزة: الإسلام واحد ومتعددا، إسلام المجددين، دار الطليعة للطباعة والنشر ورابطة العقلانيين العرب، بيروت، ط1، 2007، ص163.

2- محمد أركون وجوزيف مايلا: من منهاتن إلى بغداد ما وراء الخير والشر، تر: عقيل الشيخ حسين، دار الساقي، بيروت، ط1، 2008، ص239.

مما سبق يمكن لنا أن نستنتج أن الفكر العربي الإسلامي اليوم ظل يعاني من قطيعة مركبة ومزدوجة على مستوى الإبداع والتجديد، الأولى ورثها من المرحلة التأسيسية أي صدر الإسلام التي مثلت النموذج الأمثل من جهة الموضوع والمنهج، لأن منطلقاته كانت نابعة من القرآن الكريم والسنّة النبوية، فالمفارقة التي وقع فيها العرب هي الارتجالية والسطحية في فهم التراث الإسلامي، وعدم التعاطي معه وقراءته بشكل عقلاني ومنطقي يتماشى والفهم الصحيح لهذه المرحلة من تاريخ المجتمع الإسلامي، كانت معرفتهم غير مؤسسة على القراءة الواعية والاطلاع المنهجي العميق، ظلوا يجهلون الكثير عن عقيدتهم ودينهم، فهذه المرحلة دفعت ببعض المفكرين وعلماء الإسلام إلى احتقار العقل وإنكاره تارة أخرى.

لقد أثار أركون هذه الإشكالية في أطروحته ومحاولة تعليل هذا التحجر والتشدد تجاه العقل العربي الإسلامي ومقارنته بالعقل الغربي الذي عانى سيطرة الفكر الديني الكنسي في القرون الوسطى، "ولكن لا يمكن لهذه المقاربة النقدية للتراث الإسلامي أن تكون منتجة وفاعلة إن لم ترفق أيضا بنقد للعقل الغربي في كل تجلياته اللاهوتية والفلسفية الإثنوغرافية والتأريخية"[1]. والذي جعلته يتراجع ولا يمارس وظيفته الأساسية في التنظير للمجتمع وفق ما يحقق أهدافه وتوجهاته الثقافية والحضارية، ويبتعد عن التصورات والأفكار الهشّة التي فقدت فعاليتها الفكرية والمنهجية.

أما عن القطيعة التي حدثت بالقياس إلى العقلانية الغربية والتي أدت الى محاولة تجاوز كل أشكال الفكر السكولاستيكي ، والتي وسعّت دائرة البحث والاكتشاف خصوصا البحث العلمي الذي تطلب اعتماد منهجية دقيقة واضحة، والاطلاع على الثورة المعرفية في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، التي واجهت في بداية ظهورها عوائق ابستمولوجية في تطبيق المنهج التجريبي، وتفسير الظاهرة الإنسانية والوصول إلى قوانين علمية، وتتجاوز الأساليب والطرائق الكلاسيكية، لأنها طعنت في موضوعيتها وعلميتها.

1- محمد أركون: الإسلام أوروبا الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، مصدر سابق، ص44.

لذا تكون الحاجة ماسة لافتتاح حداثة فكرية أكثر اتساعا وشمولا، تحتوي كل مشكلات الإنسان وتجيب عن كل اهتماماته بكيفية واضحة ودقيقة، فالمطلوب هو إحداث هذه القطيعة الفكرية إذا أردنا التموقع داخل هذه النهضة العربية الحديثة، التي تشترط التخلص كما يسميها أركون "الأرثوذكسية الجامدة" سواء كانت إيديولوجية أو تيولوجية، التي تسمح بتوسيع دائرة المفكّر فيه أو المسموح به داخل مجال الفكر العربي "العقل العربي".

نجد في كثير من الأحيان أن الممارسة النقدية غائبة عن ساحة الفكر في هذه الفترة الحرجة التي عاشها المجتمع الأوروبي والإسلامي على حد المساواة، ذلك أن التداخل قائم بين الدين والسياسة سواء في الإسلام أو المسيحية، فقراءة أركون للتجربة الإسلامية المتميزة قد عرفت نوعا من التقارب بين العلمانية والإسلام، لكن التقنين والتشريع لها كان مغيبا، فكل تعاليم الدين الإسلامي لا تنكر استخدام العقل أو العلم في حل القضايا المعقدة والشائكة المتعلقة بمصير الأمة، "في الواقع أن العلمنة تبقى مسألة حاضرة وملحة فيما يخص العالم العربي والإسلامي بشكل عام، كل القادة المسلمين يتمنون تطبيقها في مجتمعاتهم، ولذلك فهم يحاولون إدخال الأفكار الحديثة إلى مجتمعات لا تزال عتيقة البنى والهياكل في معظمها"[1].

إن المجتمع الأوروبي عندما راهن على ضرورة الاستفادة من الكفاءات المادية والمعنوية في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين لم يتردد في عقلنة أو علمنة الواقع، وقد أثمرت التجربة في إعطاء نتائج قيّمة على كل المستويات منها الفكرية والعلمية، فالتقارب حاصل بين ما هو روحي ومادي في كلتا البيئتين الإسلامية والمسيحية، يقول أركون: "إن هذا الشيء غير راجع إذن إلى الإسلام كإسلام أو إلى طبيعة جوهرية وأزلية فيه، وإنما هو عائد إلى أن المجتمعات الإسلامية أو العربية لم تعرف أن تولد حتى الآن فكر نقديا إزاء تراثها الخاص كما فعل الغرب"[2].

1- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 1998، ص276.

2- محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص11.

وهنا يفصل الإسلام فصلا مطلقا بين ما هو ديني ودنيوي وهو في جوهره لا يعارض فكرة العلمانية، هذه الفكرة التي ظلت مترسبة في عقول الكثير من أولئك الذين ظلوا يرددون بعض المعتقدات التي لا تتماشى وعقلية المجتمع المنفتح على كل الثقافات الأجنبية، فيجب الخروج من تلك الدائرة الضيّقة كما يسميها أركون بالإشكالية التيولوجية المغلقة وطرح القضايا على مستوى الأنتروبولوجيا الدينية، لأن ظاهرة التقديس موجودة في كل المجتمعات البشرية.

IV.الأساس الفلسفي لنقد العقل العربي عند محمد أركون:

1- مشكلة المنهج في قراءة التراث:

يشكل فعل النقد جوهر الفكر الفلسفي، وقلق العقل الذي يبحث عن فهم المعنى الخفي، إنه الدافع الأساسي الذي يؤدي إلى بلورة ما هو جديد، فهو كالأفق يدعو القوة العاقلة إلى الانطلاق قدما نحو ما هو أبعد، دون التوصل إلى القبض على الحقيقة كاملة وسجنها بشكل نهائي، ولذلك تعد عملية النقد من شروط الفكر الفلسفي، لكن نجاحه مرهون بالمناخ الفكري والمعرفي والاجتماعي الذي يعيشه المفكر ذاته، فلم يستطع فلاسفة اليونان إبداع نظريات فلسفية فائقة التقدير إلا وفق مناخ ثقافي خصب، "فلا نكران لفضل الفلسفة اليونانية على الفلسفة القديمة، بمدارسها المختلفة، ولكن الادعاء الذي ينكره كل منصف أن اليونان قد امتازوا بفلسفتهم لأنهم أبناء القارة الأوروبية، وأصحاب الذهن المتفرد بين أذهان البشر بمزايا البحث الطليق وحب الاستطلاع لمحض العلم والاطلاع"[1].

غير أنه يجب إدراك، أن مهمة النقد لا تكمن في هدم المعارف وإنما ما تم اكتسابه واستثماره على المستوى الأكاديمي، وللنقد أهداف عديدة تتعلق بكشف الحقيقة وتسليط الضوء على المعارف الخفية، ومحاولة تشييد بناء معرفي جديد، والانخراط في مشروع الحداثة الفكرية، وكذا الدخول ركب الحضارة العالمية، و منه تتعدد الموضوعات التي تشكل اللبنة الأساسية في عملية النقد التي تخص العقل والمعرفة والفلسفة بشكل واضح.

لكن يمكن القول أن عملية النقد تتم وفق مناهج متقنة ومدروسة والتي يعمل العقل على تأسيسها، وتحمل في طياتها قلق المعنى للكشف عن الحقيقة اليقينية، وعدم الاكتفاء بالإجابات الجاهزة، لأن الروح الفلسفية ترفض الاستقرار عند المعرفة الجاهزة والمطلقة، وذلك بغية الدخول في معترك الحضارة العالمية والتغلغل في الحداثة ونقدها.

1- عباس محمود العقاد: الثقافة العربية أسبق من ثقافة اليونان والعبريين، دار القلم (د.ط.ت)، ص43.

"إن قوة الحياة في أي فلسفة تظهر في مدى قدرتها على الاستمرار في التجاوب مع مشكلات إنسانية متجددة، وكل فلسفة لا تحتوي على هذه العناصر تظهر لنا بوصفها فكرا لم تعد له إلا قيمة تاريخية نعود إليه كلما كان الهدف لدينا أن نقدم تاريخا للفلسفة"[1]، ومنه ظهرت في الغرب الأوروبي مدارس منهجية متعددة تعتمد النقد أساسا لها كنقدية الألماني إيمانويل كانط (*Immanuel Kant*).

في حين نجد أن أركون قد دشن خطا منهجيا خاصا به في التعاطي مع التراث متسلحا بما تم انجازه على صعيد علوم الإنسان والمجتمع في الغرب، وكذا على مستوى الساحة العربية الإسلامية، ف "أركون يفضل إدخال الإسلام في الحضارة العالمية دخولا فاعلا، وعدم الاكتفاء باستيراد الحضارة، إنه يعتقد بقدرة الإسلام والمسلمين على المشاركة في إنتاج الحضارة، والتفكير في الكثير من الأمور التي تهمّ الإنسان"[2].

وبهذا يكون المزج بين الحضارتين على أن يكون الدور الفاعل للإسلام وقدرة المسلمين على البحث في نطاق أوسع في تفكيرهم، وممارسة عملية النقد من أجل تحقيق الذات.

2- معالم المنهج النقدي عند محمد أركون:

يتمثل مفهوم الفكر النقدي في الفكر الذي يتعاطى مع موضوعه على أنه معطى غير منجز ويحتاج إلى تفكيك وإعادة تركيب، إلى حفر الأعماق لاستخراج ما هو خفي.

إذا حاولنا أن ننطلق من هذا التعريف للفكر النقدي، فهو ليس ببعيد عن تعريف أركون، إن من يقرأ نصوصه يلاحظ أن محاولاته النقدية تحمل في طياتها الكشف عن الحقائق التاريخية والاجتماعية والفلسفية، إنه يهدف إلى الكشف عن ما هو مخفي، وإذا نحن بصدد الحديث عن مفهوم النقد كما تبلور في أبحاث أركون، الذي يريد التمييز بين الدين والإيديولوجيا، لأن في ذلك توضيحا للمسار النقدي الذي سوف يسلكه أركون.

1- محمد وقيدي: جرأة الموقف الفلسفي، أفريقيا الشرق، المغرب، بيروت، 1999، ص43.

2- نايلة أبي نادر: التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2008، ص30.

أما الدين عند أركون فله معنيان، الأول روحي ومنزّه ومتعال، والثاني قانوني ورسمي وذو بعد سلطوي، حيث يصبح الدين مؤسسة متضامنة مع السلطة الحاكمة، من هنا نجد أركون يسلط الضوء على مشكلة العقل الديني، يكمن الموقف الأول في الوهم الذي يؤسسه هذا العقل، والذي يفيد بأن الأديان ليست مجرد أنظمة إيديولوجية، أما الموقف الغامض الثاني يعمل على تأييده العقل الديني، فيكمن في إخفاء القيمة والوظيفة الرئيسية للدين، فالانتقال من المستوى الروحي للدين إلى المستوى الإيديولوجي لم يحصل في مجال الفكر الإسلامي وإنما في تاريخ الفكر الأوروبي الغربي، إبان القرون الوسطى.

لكن عقل الحداثة قد انطلق في مساره النقدي ليغير المقاييس في أوروبا، بينما بقيت الحال على ما هي عليه في المجتمعات العربية والإسلامية، ولذا يقول الجابري: "إننا نعتقد أن الدعوة إلى تجديد الفكر العربي أو تحديث العقل العربي ستظل كلام فارغ ما لم تستهدف أولا وقبل كل شيء، كسر بنية العقل المنحدر إلينا من عصر الانحطاط، وأول ما يجب كسره عن طريق النقد الدقيق الصارم هو ثابتها البنيوي القياس في شكله الميكانيكي الذي شرطناه"[1].

من هنا تظهر أحد مرتكزات الفعل النقدي عند أركون، والتي تتمحور حول زعزعة المشروعية الدينية والسلطة العقيدية، من أجل إحلال المشروعية البشرية مكانها، لذا فمهمة خلع المشروعية على الأنظمة المعنوية والأخلاقية والقانونية والسياسية للبشر، يجب أن تأتي نتيجة تطور نقدي واع ينجزه العقل بشكل مستقل عن السلطات الدينية، دون الانتقاص أو التعرض للقيمة الروحية والمتعلقة بالدين.

نحن نعتقد أن مهمة النقد كما يحددها أركون، ويمارسها في أبحاثه، تكمن في تفكيك التركيبات المعرفية للعقل الديني التي تتضمن الأنظمة اللاهوتية والتفاسير والتواريخ، فالعقلانية كما يفهمها أركون ما هي إلا تركيبة معرفية مؤقتة يتم تخطيها بشكل منتظم لتحل محلها عقلانية أخرى، فالمنهج النقدي لا يعترف بالحقيقة المطلقة، وتأسيس عقل بشري مطلق، ولا يعتقد بأصول ثابتة ونهائية للعقل، هذه هي أهم مكتسبات ابستمولوجيا أركون الحديثة، التي استلهم منها أركون مشروعه النقدي، فهو لا

1- محمد عابد الجابري: نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 1993، ص20.

يرى أن المعنى بحد ذاته موجود على نحو مسبق أو جاهز، من هنا نجد أن إحدى مهمات العقل النقدي عنده تكمن في الحفر والتنقيب، وذلك للبحث عن الشروط التي يتم فيها إنتاج المعنى وفي هذا يقول: "إن هذا الحفر يجب أن يكشف بالتالي عن كيفية بناء وتسيير شؤون القيم، التي تحسم مصير كل شخص بشري داخل الجماعة التي ولد فيها هذا الفرد، والتي يطور وجوده داخلها"[1].

نود في هذا السياق أن نشير إلى نقطة جوهرية، تميز المنهج النقدي لدى أركون، وهو التزامه في أكثر من مناسبة بتطبيق الدراسة المقارنة بين الأديان وبالخصوص بين المسيحية والإسلام، فهو عندما يقوم بتحليل ظاهرة الوحي، فإنه لا يكتفي بدراستها في المجتمعات العربية والإسلامية، حيث يوسعها إلى دائرة أوسع تشمل العالم المسيحي، لذلك يعتقد أركون، "أن الإيمان يتعلق بالوحي الموجود كظاهرة خارجة عن نطاق إرادتنا، بسبب تأثيره في ملايين البشر"[2].

إن النظر في الوحي والنظام اللاهوتي يعد أمرا جديدا في الفكر الإسلامي، يشق لنفسه منهجا نقديا يختلف عن المألوف، من هذا المنطلق يفرّق أركون في منهجه النقدي بين معنيين للدين الأول روحاني ومنزه، والثاني أقرب إلى الإيديولوجيا والسلطة الحاكمة، انطلاقا من هذا نجده يميز بين العقل الديني، والعقل السياسي اللاهوتي، أما الأول أي العقل الديني فهو فاعل في مجال التعاليم الأصلية المعترف بها على أنها مدوّنات للنصوص التأسيسية.

"أما العقل اللاهوتي السياسي فهو يهتم بتجسيد العقل الديني، أي الكل المتكامل والمنفتح في إطار أنظمة معقلنة من المقولات والمعايير والعقائد واللاعقائد، وهذه الأنظمة تهضم أو تستوعب في آن معا الشيفرات الثقافية والحاجيات المتغيرة لكل فئة يوّجه إليها هذا العمل"[3].

إن نقد العقل الإسلامي، كما مارسه أركون، تمحور بشكل رئيسي حول آلية اشتغال العقل اللاهوتي، السياسي، وذلك بهدف إبراز قدرة هذا الأخير على القيام بعملية التطهير، وإضفاء الطابع التقديسي، وتأسيس التعليم العقائدي المستقيم الذي نصبّ نفسه سلطة مرجعية لا يمكن تجاهلها،

1- محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص302.
2- المصدر نفسه، ص302.
3- المصدر نفسه، ص314.

فالعقل اللاهوتي السياسي يستعين بالعقل الديني أو بالنصوص التأسيسية المقدسة، ويعود إليها بشكل دائم باعتبارها تحوي كلاما مثاليا لا يجوز أن يناقش.

مما سبق نستنتج أن هناك علاقة بين العقل الديني والعقل اللاهوتي، فالأول هو بمثابة النظرية، والثاني هو التطبيق، لذلك فهو يتفرع عن الأول، فهناك مسافة شاسعة لا يمكن تجاهلها ولا إلغاؤها مهما كانت الجهود المبذولة، فالمسار النقدي الذي يتبعه أركون يركز على التمييز بين معنيين للدين الإسلامي، وبين مستويين للعقل الإسلامي.

3- العقل المنبثق وآلية التحليل عند محمد أركون:

إن المطلوب في تصور أركون هو القيام بنوع من الاستقلال الذاتي، الذي بموجبه تتمكن الإنسانية من تفعيل النقد والتفكير المنظم داخل محيطها المنغلق، فهذه الاستقلالية لم تكن ممكنة في العصور السابقة، حيث لم يستطع الإنسان الخروج عن هذه المعيارية التي هيمنت طوال قرون عديدة، إلا مع ظهور محاولات فلسفية حديثة ساعدت على النهوض بالعقل وإعادة بنائه وفق قواعد منطقية صحيحة، خلافا لما كان عليه العقل اللاهوتي في القرون الوسطى، لذا أراد أركون أن يسلك منهجا منطقيا يعنى بشروط المعرفة الصحيحة التي ينتجها العقل الخالية من التناقض. وعليه نتخذ من فكرة الحداثة منطلقا لتحديد بداياتها التي تمثلت في الفتوحات الفلسفية والعلمية التي حصلت في أوروبا وتخلصها من إقطاعيتها، وشكلت قطيعة مع عقل القرون الوسطى اللاهوتي، فإن استخدام النقد والتجرؤ على ممارسته بتوظيف منطقي منهجي عقلاني، وانتشار النظريات العلمية الكبرى والاستخدام الواسع للمنهج التجريبي، شكلّ خطوة لتفوق وانتصار الفلسفة والعلم على المرجعيات الفكرية المتسلطة عليهما.

من هنا طرحت مسألة الانتقال من العقل اليقيني المطلق إلى مرحلة العقل النسبي أو ما يعرف بالعقل النقدي، حين سطع معه نور العقل الذي تبددت معه الحيرة الفلسفية، فقد كانت ولا تزال خاصية الفلاسفة الاندهاش من كل الأشياء، كأنهم كانوا يضعون الحيرة في موقع المحرك للفلسفة، لأن الإيمان بالنسبية تكسب العقل يقظته ووعيه تجاه القضايا التي يواجهها بشكل منطقي نقدي تحليلي،

وتخرجه من دائرة التقليد ورفض التصديق المتسرع والأحكام المسبقة، فتنوير العقل يفترض عدم التطرف والتصلب تجاه موقف أو نظرية معينة، انطلاقا من أن المعرفة هي خطأ صُحح.

ومنه جاءت الدعوة لتحديث العقل العربي الإسلامي وجعله عقلا متفوقا على غرار ما حدث للعقل الغربي، فَنقدُ أركون للعقل الإسلامي كان من نتاج الثقافة العربية وتاريخ الفكر الإسلامي لدراسة التيار الإنساني والعقلاني العربي، يبرر في حد ذاته التدهور الذي أصاب العقل الإسلامي وإظهار العوامل التاريخية والاجتماعية والسياسية التي أدت إلى فشله بعد ازدهاره واستغلاله التراث الفكري والعلمي وإضافة إبداعات كثيرة لهذا العقل في القرن الثالث عشر الميلادي الذي يعرف بالعصر الذهبي، لماذا توقف هذا العقل عن الازدهار وانسحب عن الساحات العلمية التي بدأت تزدهر أكثر في الفكر الأوروبي؟

لذا يردها أركون إلى غياب التحليل والتفكيك للعقل الإسلامي، وعدم استخدام التحليل المنطقي والتقيد بالمناهج الحديثة، وطغيان المواقف التقليدية التي تعتقد أنها تمثل السلطة الفكرية، يقول أركون: "فهذا الخطاب يخلع الرداء الإسلامي التقليدي بكل مفرداته وصياغاته التعبيرية على كل الممارسات السياسية والمؤسسات الحديثة والممارسات القانونية التي استعيرت من أوروبا. إنهم يغلفونها بشعارات إسلامية وتسميات إسلامية لكي يوهموا بأنهم لم يخرجوا على الخط ولم يقلدوا ذلك الغرب الإمبريالي"[1].

يتصور أركون الحداثة على أنها نابعة من منطلقات إنسانية عالمية تتفق مع كل الأجناس والعصور والشعوب فهي "موقف فعلي وتوتر روحي معين، قد يوجد في أي عصر ولدى كل الشعوب"[2]. إذا كان أركون يتحدث عن حداثة عربية إسلامية تؤسس لنقد العقل الإسلامي بالخصوص، فهو يقترح استخدام مصطلح "العقل الاستطلاعي" أو "العقل الجديد المنبثق الصاعد"،

1- محمد أركون: الأصول الإسلامية لحقوق الإنسان، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، ع62-63، أفريل 1989، ص114.

2- محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص606.

يقول أركون: "وأقصد بالعقل الجديد الذي يطمح إلى التعرف على ما منع التفكير فيه"[1]، وهذا المصطلح كما يسميه أركون مصطلح "ما بعد الحداثة" الذي لم يعد مسيطرا كما حصل لبضع سنوات، لأنه يسجن الفكر أو العقل داخل المسار الأوروبي الغربي، لذا يقول أركون: "ولهذا السبب لم أذعن للموضة العابرة ولم أعتمد مصطلح ما بعد الحداثة وإنما اخترت مكانه مصطلحا جديدا هو: العقل الجديد المنبثق الصاعد وأعتقد أنه الأفضل والأكثر تعبيرا عن حاجياتنا الفكرية حاضرا ومستقبلا"[2].

إذا تأملنا موقف أركون من نقده للحداثة العابرة وإرساء مفهوم العقل المنبثق الجديد، الذي يخرجنا من المركزية الغربية للفكر ويدخلنا في ابستمولوجيا وبنية عقل جديد له أصالته المنطقية على مستوى التصور والمنهج، الذي يعمل على نقد العقل ذاته، "فالعقل النقدي الاستطلاعي ينتمي إلى مذهب الاتهام الفلسفي المنهجي البنّاء"[3]، ومحاولة الوصول إلى حقائق يقينية معقولة، ويتخذ الجدل والمحاججة لإثبات وتصديق المعارف والعمل على إقناع الغير والتواصل معه بالحجة المنطقية، أي اصطناع الآليات المنطقية المناسبة لهذا الفكر أو ذاك، وإبعاد الفكر البشري عن الوقوع في التصورات المثالية المجردة العقيمة اللامنطقية، والتمسك بالتحليل المنطقي الدقيق والمنهج العلمي.

قادت فلسفة أركون النقدية إلى التقعيد لتنوير إسلامي تتجلى ملامحه في العقل المنبثق الجديد، وإبراز مكوناته ومرجعياته الفكرية، للوصول بالعقل الإسلامي إلى مستوى العالمية كما أرساها من قبل ديكارت وكانط وراسل، باعتبار أن الفكر الإسلامي لم يكن عاجزا عن ممارسة التفكير الفلسفي النقدي البنّاء عبر مراحله التاريخية، يقول أركون: "إن الفكر الإسلامي يمتلك في مساره التاريخي الطويل مرجعيات فكرية رائعة وعظيمة، كما يمتلك الثروات والإمكانيات البشرية الضرورية التي تمكنه من المساهمة منذ الآن فصاعدا في البحث الكوني على فلسفة إنسانية جديدة، وهي فلسفة مشكلة

1- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، مصدر سابق، ص08.
2- محمد أكون: نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص33.
3- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص09.

ومشاطرة ومغتنية باستمرار عن طريق الممارسة المتضافرة"[1]، فكل مرحلة تاريخية لها محدوديتها ومرجعيتها الفكرية، لذلك "يدعو أركون إلى التخلي عن العقل الدوغمائي وتعويضه بما يسميه بـ "العقل المنبثق حديثا" الذي يعتمد على فكرة التنازع بين التأويلات بدلا من الدفاع عن فكرة واحدة في التأويل. ومن شروط هذا العقل ألاّ يتورط في بناء منظومة معرفية تؤصل للحقيقة لأن إنتاجات هذا العقل ستنقلب بدورها إلى سياج دوغمائي مغلق"[2].

هنا تظهر لنا تاريخية العقل الإسلامي وتعاطيه مع قضايا العصر، وعدم اتهامه بالتقصير واحتقاره على مستوى الإنتاج والممارسة الفلسفية، فهو يمارس المعرفة وينتج العلوم التي يكون بحاجة ماسة لها كعلم الأصول والمنطق مثلا، وعدم تركه خاضعا لتأويلات مذهبية وإيديولوجية عقيمة بعيدة عن الفهم والعلم الصحيح، والالتزام بقواعد المنطق وروح الفلسفة النقدية المتعالية، لا أن ينقلب على نفسه ويركن إلى اجترار ما هو موروث فقط ، وابتكار المناهج المناسبة لخلق تواصل وتفاهم أكثر بين العقل الديني (النقلي) والفلسفي (المنطقي) والعلمي (الموضوعي).

من هنا تظهر لنا بعض الملامح الأولى للبنية المنطقية على مستوى الصور التي تضمنها "العقل المنبثق الجديد" عند أركون، الذي يتميز بالطابع المنطقي الشمولي الكلي، أي الإلمام بالقضايا التي تشغله في مجالات عدة وهذا يقودنا إلى اكتشاف خصائصه المنطقية الثابتة لا المتغيرة انطلاقا من التعريف الذي يدل على ماهية الأشياء لا أعراضها، فمن شروط التعريف المنطقي أن يكون جامعا مانعا (أي بالماهية لا العرض)، لكي يحيط بمجمل الموضوعات التي عالجها العلماء في الفترة التاريخية التي يدرسها، ومنه يطلع على المصادر العلمية يشير أركون "إلى أن العقل المنبثق حديثا يعتمد على نظرية التنازع بين التأويلات بدلا من طريقة واحدة في التأويل والاستمرار فيها مع رفض الاعتراضات عليها حتى ولو كانت وجيهة ومفيدة"[3].

1- محمد أركون: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 2002، ص318.

2- محمد حمزة: الإسلام واحدا ومتعددا، إسلام المجددين، مرجع سابق، ص86.

3- محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص14.

يتبين لنا مما سبق أن أركون يشدّد على نقطة هامة، تتعلق بقاعدة تحكم عمل العقل المنبثق، عندما يريد أن يؤصل لحكم فهو يرى أن هذه الأصول تحتاج هي الأخرى إلى التحقيق والتأصيل، أي تشكيل منظومة معرفية تِصل الحقيقة وتسجن الفكر العقائدي داخل سياج مغلق، إن العقل المنبثق الذي يعمل أركون على توظيفه في أبحاثه يسهم بجدية في تطبيق المنهج النقدي التفكيكي على التراث، أي كل ما تم تأصيله في الماضي والحاضر."وهكذا ننتقل من منهجية التاريخي الراوي الفللوجي إلى منهجية التاريخ الإشكالي الذي يدرس بشكل نقدي كل فترة ويكتشف الحدود الفاصلة فيها بين ما يمكن التفكير فيه وما يستحيل التفكير فيه"[1].

يهدف العقل المنبثق إذن إلى تحرير الفكر العربي الإسلامي من كل اتهام عقيم، واحتجاج فارغ وجدل باطل مرتكزا على البنيات العقائدية الموروثة، التي حاولت أسر ومحاصرة التفكير المنطقي، أو التفكير التاريخي المتعالي.

إن توظيف العقل المنبثق عند أركون لا يعني التخلي عن الموروث، أو حذفه أو تهميش دوره التاريخي، إنما يساعد على تنوع وتعدد القراءة والتحليل، ويفتح آفاقا جديدة للمعرفة، وفي السياق ذاته يميز أركون بين ما يعمل العقل المنبثق على إنتاجه في خطابات متطرفة في العودة إلى التراث، أو في التزام مبادئ الحداثة وعقل التنوير، لذلك يقول: "شتّان ما بين المشروع الاستقرائي الإكتشافي الفري التقديري الانصافي المستنطق للمسكوت عنه لأنواع التلبيس والحجاب، الذي يعمل من أجله العقل المنبثق، وبين الخطابات الإيديولوجية والأصولية"[2].

لما كان أركون حريصا على قراءة وتحليل التراث من منظور تاريخي نقدي، فإنه يعمل على تنقيته من الرواسب والتراكمات التي تغلغلت داخل كيانه، لذا يقيم مقاربة بين العقل المنبثق الذي قام على خطوات بحث علمية لاكتشاف الحقائق المخبوءة التي يتضمنها التراث الإسلامي قد تكون تاريخية، سياسية، ثقافية، اجتماعية...إلخ، وتحليل بنيته الفكرية والمنطقية وجعله أكثر معقولية أي توخي الحذر والنقد في إصدار أحكام موضوعية، بصورة بعيدة عن كل التأويلات والمواقف المؤيدة لموقف فلسفي

1- محمد أركون: الإسلام أوروبا الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، مصدر سابق، ص100.
2- المصدر نفسه، ص14.

أو ديني أو إيديولوجي معين، يقول أركون: "وهذه الإستراتيجية العلمية للتدخل الفكري تؤدي إلى نقد راديكالي لجميع أشكال العقلانية أو العقلنة الموروثة عن كل ذلك التاريخ الطويل للفكر الإسلامي... ينبغي على البحث العلمي المتضامن مع كل الثقافات والشعوب فيما وراء الحوارات العاطفية أن يتفحص داخل الفضاء المتوسطي مرحلة ما قبل وما بعد العقل النقدي"[1].

إن الموقف الذي اتخذه أركون نتيجة احتكاكه بالعقل الغربي، جعله يحاول الوقوف على أسباب الفشل التي أصابت العقل الأوروبي الحديث، عندما انطلق من عجز الأوروبيين عن استيعاب الحداثة وانحراف العقل الأوروبي عن مساره الإنساني، وظهور أزمات اقتصادية واجتماعية وسياسية كادت تعصف باستقرار المجتمع الأوروبي، فإن تحول هذا العقل التنويري إلى عقل رأسمالي، لم يكن صدفة أو تعثرا عشوائيا، مما أدى بأركون الى أن يتخذ موقفا محايدا تجاه عقل التنوير، المتشبع بالقيم الإنسانية كالحرية وعدم التطرف تجاه الآخر.

فهنا نكتشف قدرة أركون على استخدام الاستدلال المنطقي، واستنتاج نتيجة لازمة تبرر انحراف العقل الأوروبي وينتقد موقف الحداثة الأوروبية من الدين، ففي ذلك بتر للتاريخ الروحي والثقافي للبشرية، وكأن الإنسان يسلخ نفسه عن ماضيه، وهنا تتجلى لنا أهمية المنطق في التعريفات المنطقية، حيث لا يمكن فصل الأنواع عن أجناسها إلا في التعريف، فلكل نوع جنس.

إن حل مسألة الصراع والتناقض بين العقل الفلسفي العلمي والعقل الديني الأصولي، تتطلب الإلمام أكثر بالقوانين المنطقية، لأنه يستحيل الجمع بين النقيضين، كما حدث في المجتمع الإسلامي والأوروبي، عندما اصطدم الفلاسفة والمتكلمين بخصومهم من فقهاء وعلماء الدين، كاختلاف المعتزلة مع الحنابلة مثلا، ويشير أركون في كتابه العلمنة والدين إلى هذه المسألة، أو مهاجمة الفقهاء لابن رشد واتهامه بالمروق عن الدين، واختلاف الفلاسفة والعلماء مع رجال الدين في القرون الوسطى، يثبت لنا أن هذه التناقضات كانت منعطفا حاسما في استخدام أسلوب الإقناع وتفنيد آراء الخصوم ودحضها بالحجة المنطقية كان حاضرا في الساحة الفكرية والعلمية والفلسفية، ولولا الاستعانة باستدلالات

1- محمد أركون: نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص48.

منطقية محكمة لكانت الأزمة أعقد وأخطر على استمرار التفكير الفلسفي والعلمي في صورتهما وبنيتهما المعاصرة.

لكن يخلص أركون إلى فكرة هامة تتعلق بمحاولة القضاء على العقل النقدي بسجنه وإضعافه، مما دفع ببعض الفلاسفة على حمل شعار العقل والنقد، وكان هذا مع الألماني إيمانويل كانط (1724 م/ 1804م) الذي وضع منطقه النقدي شرح من خلاله مشروعه التنويري، الذي يعني خروج الإنسان من قصوره والتجرؤ على استعمال العقل دون إشراف الغير، ، لذلك نوّد القول بأن نقد الحداثة من طرف أركون، ليس بإستخدام النقد من أجل النقد، وإنما كمحاولة للوقوف على حقيقة "العقل المنبثق" لتوسيع آفاق العقل وإثراء قراءة التجربة البشرية في مختلف المجالات، فقد عملت الحداثة على تحرير الإنسان من القوى المتعالية أي من سلطة وطغيان الفكر القروسطي .

لذلك يؤكد أركون من جانب الحضارة العربية الإسلامية، أن الحاجة ماسة إلى الدفاع عن مكتسبات عقل عصر التنوير الإيجابية، "ولكن على الرغم من كل ذلك فإن "نقد العقل الإسلامي" يفرض نفسه اليوم أكثر من أي وقت مضى. إنه يفرض نفسه كمراجعة بطولية للماضي والحاضر على السواء وهذه المراجعة النقدية الصارمة ينبغي ألا تهمل أي ترسب أو أي عقبة من العقبات المتراكمة على مر العصور"[1].

أراد أركون أن يتجنب الوقوع في الغلو والتعصب الفكري، ورفضه المطلق للتطرف في تطبيق النقد، فهو من أولئك الذين شيّدوا وأسسوا العقلانية النقدية في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، وكذا الخضوع للتراث بشكل مستبد ومنغلق، فهناك مسافة ضرورية يجب أن تفصل بين المثقف وموضوع بحثه، فهو حريص على البعد الإنساني الذي يمثل الخاصية الأساسية للوجود البشري، "إن هذه الرؤية النقدية الجديدة تقف على طرفي نقيض مع الرؤية التمجيدية لدى التيار المحافظ الحريصة على إضفاء روح التماثل على مواقف السلف"[2].

1- محمد أركون: الإسلام أوروبا الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، مصدر سابق، ص119.

2- محمد حمزة: الإسلام واحدا ومتعددا، إسلام المجدّدين، مرجع سابق، ص 42.

ففي كل تحليلاته الفلسفية لخطاب العقل العربي الإسلامي يتحدث عن حداثة عربية إسلامية، والمقصود بها بالذات النزعة الإنسانية التي عرفها التاريخ الإسلامي، هي فلسفة عقلانية تهتم بالإنسان وترتكز عليه وليس على الله تعالى، فكل مذهب يهتم بمشكلات الإنسان وهمومه يعد إنسانيا، ويعبر أركون في قوله: "وهي فلسفة تعطي ثقتها للإنسان العاقل، وتضع أملها فيه، فهو الذي يؤسس مشروعية العقل ومقدرته على قول الحق"[1].

نستنتج أن نقد الحداثة عند أركون أو ما يعرف بالعقل المنبثق أو العقل الاستطلاعي، هو خلاصة "مشروعه النقدي"، فمجمل الشروط التي وضعها على العقل الذي انبثق وانطلق من الحداثة، في هذا السياق يندرج مشروع محمد أركون، فهو صاحب برنامج نقدي شامل، يدرس شروط صلاحية كل المعارف التي أنتجها العقل الإسلامي، وهو مشروع ينخرط ابستمولوجيا في العمق، كما أنه مشروع ضخم، لا يستطيع فرد أن ينجزه لوحده، بل إن كل خط من خطوط المشروع يحتاج إلى مؤسسات بحث علمية، و فريق كبير من المؤرخين واللسانيين والأنتربولوجيين، و غيرهم.

"إن نقد العقل الإسلامي يهدف إلى تفكيك كل هذا البناء الشامخ والمقدّس الذي يحتمون به اليوم من أجل الحصول على المشروعية أو من أجل المحافظة عليها"[2].

فما يعيق تحقيق موضوع نقد العقل العربي الإسلامي، يكمن في نقص الكم المعرفي على مستوى الساحة العربية الإسلامية في الوقت الراهن، فالكثير من الطاقات الكامنة في الوطن العربي تهدر يوميا دون الاهتمام بما هو ضروري، لقد باتت الأمور المعرفية حكرا على الطبقات البورجوازية المحظوظة.

إن إنجاز نقد العقل الإسلامي أصبح يقارب الحلم الملموس، وفي ظل هذا الوضع الذي أصبح يشبه المعجزة حسب أركون في وصفه قائلا: "إن العقل الذي يحلم بظهوره هو عقل تعددي، متعدد الأقطاب، متحرك، مقارن، انتهاكي، ثوري، تفكيكي، تركيبي، تأملي، ذو خيال واسع، شمولي إنه

1- محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي، مصدر سابق، ص49 .

2- محمد أركون: الإسلام أوروبا الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، مصدر سابق، ص117.

يهدف إلى مصاحبة أخطار العولمة ووعودها في كل السياقات الثقافية الحيّة حاليا أي في كل الثقافات البشرية المعاصرة"[1].

من الواضح هنا أن أركون يريد أن يحقق أكثر في مجال العقل العربي الإسلامي، لكن استخدامه لفعل"نحلم" يعتبر بمثابة التعبير الذي يفك الحصار على العقل العربي الإسلامي، ففي ذلك إشارة إلى صعوبة إنجاز هذا المشروع، وهو يدرك صعوبة المهمة نظرا للعوائق والعراقيل التي يواجهها في خوض غمار معركة النقد تجاه الفكر العربي الإسلامي، محاولا الانتقال من سلطة النقل إلى سلطة العقل، فهذه الصفات التي يطلقها على العقل والمهمات التي تحيط به، تجعل من مشروع أركون حلما كبيرا يتطلب تضافر الجهود من أجل تحقيقه، يبقى الحلم قائما في عالم الفكر والفلسفة مادامت الرغبة موجودة.

غير أن عملية النقد عند أركون لم تتوقف عند العقل النظري، وإنما مست العقل العملي ببعديه السياسي والأخلاقي، لأن اهتمام الفكر الإسلامي بالسياسة أكثر من الأخلاق، وذلك راجع حسب ما يتوفر لدينا إلى أن عملية النقد كانت أكثر في المجال السياسي، لأن القرآن الكريم والسنة النبوية قد شرعا لتنظيم السلوك البشري وتهذيبه.

1- محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص ص328-329.

خاتمـــة

في ختام هذا البحث، وما يمكن استخلاصه من نتائج ومن خلال ما سبق ذكره، توصلنا إلى جملة من النتائج يمكن إجمالها في النقاط التالية:

1- التأسيس لقواعد وأصول الحوار المثمر البناء إذ أن الفضائل الخلقية شرط لا في حياة الإنسان العلمية فقط، بل هي أيضا في قيام تواصل مثمر وحوار منتج بين الناس كالاعتراف بحق الاختلاف وبحق الخطأ.

2- محاولة أركون استنهاض الفكر العربي الإسلامي من ركوده وتخلفه، وذلك بإتباع المناهج العلمية للتخلص من الأفكار اللاهوتية الدوغمائية المسيطرة على هذا الفكر، فهو من أبرز الحداثيين الذين نقلوا الوعي الحداثي الغربي الأوروبي وجعله وسيلة منتجة للمعرفة والتقدم، وذلك باستعمال مصطلحاته وتكييفها داخل التراث العربي الإسلامي.

3- اكتشاف القواعد المنطقية والأصول الإبستمولوجية التي تؤسس لبنية منطقية تؤصل للفكر العربي الإسلامي، وتجعله أكثر عقلانية وموضوعية، والتزود بآليات النقد المنطقي الذي يحتوي على مضمون أخلاقي رفيع، تحركه الجدية والاجتهاد في تبيان أهمية النص العربي الإسلامي واستخدام العقل الغير المتحيز.

4- الدعوة إلى العقل وترك التقليد واجترار الماضي، وضرورة التأمل العقلي في تعقل النص الديني وفهمه وفق آليات جديدة تكون أكثر عقلانية ومنطقية، والتأسيس المتعالي لقضايا الإنسان الكبرى كالحق في التفكير والحرية وممارسة النقد، حيث لم يكن حكرا على الفكر العربي الحديث، فسيادة العقل وحريته كانت تمثل المبدأ الأساسي لحركة التنوير في العصر الحديث.

5- العمل على استثمار نصوص أركون في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، واستخراج المفاهيم المنطقية لبناء معرفة متكاملة، حيث أصبح العقل النقدي الفلسفي هو معيار كل معرفة لها لمكانتها في بنية الفكر العربي المعاصر.

6- تحديد خصوصيات العقل العربي الإسلامي وبنيته في الدراسات الفلسفية التي اهتم بها الكثير من المفكرين العرب المعاصرين من أمثال: أركون، غير أن أغلب النقاد يرون أن مشروع محمد أركون يمثل التعبير الأكثر احتمالا ونضجا عن هذا الفهم الجديد.

7- تشكيل عقلانية نقدية واعتبارها استشكالية تجعل همها هو استشكال كل القضايا التي تعالجها وجعلها محل تساؤل وتنقيب مستمر، يكون خطابه النقدي محركا لجملة من الأسئلة الجوهرية التي ظلت حبيسة جهل مقدس من طرف المسلمين أنفسهم.

8- مساهمة أركون في نقد الوسائل والمناهج المنتجة للفكر الإسلامي ونقده للعقل الإسلامي جعله يغرف في الأوساط الفكرية المعاصرة على أنه مفكر حداثي بامتياز وحامل لعقلنة الدين ودينية العقل.

9- إن ميزة أركون في دراسته للتراث الإسلامي بصفته عامة وللفكر العربي والعقل الإسلامي هو تجاوزه للمنهجيات التقليدية، التي فقدت فعاليتها وأصبحت عديمة الجدوى والتي أصبحت بحاجة إلى تأسيس فلسفة مفاهيم واستخدام آليات معرفية ومنهجية، وبالخصوص المتداولة في الحقل المعرفي الغربي.

10-يكشف محمد أركون عن آلية اشتغال العقل العربي الإسلامي والعقل الإيديولوجي فهذا الأخير يتعدى الأول نحو إيديولوجيات معينة همها الوحيد المحافظة على وجودها من دون الالتفات إلى الركود الفكري والمعرفي الذي تتخبط فيه الساحة الفكرية الإسلامية.

الملاحق

محمد أركون: مفكر جزائري معاصر ولد سنة 1928م بمنطقة القبائل الكبرى، انتقل مع عائلته إلى الغرب الجزائري (بلدة عين الأربعاء- عين تيموشنت) أين تلقى تعليمه الابتدائي، ليواصل تعليمه الثانوي بوهران فالتعليم الجامعي بالجزائر أين التقى بالمستشرق الفرنسي ماسينون الذي بواسطته قام بإعداد التبرير في اللغة والآداب العربية في جامعة السوربون بباريس، كما كان موضوع أطروحته للدكتوراه حول فكر المؤرخ والفيلسوف ابن مسكويه والتوحيدي. شغل منصب أستاذ لتاريخ الفكر الإسلامي والفلسفة بجامعة السوربون منذ سنة 1980م وباحث مرافق ببرلين سنتي 1986-1987 ومنذ سنة 1993 عضو في مجلس إدارة معهد الدراسات الإسلامية في لندن، توفي في 2010/09/14 عن عمر يناهز 82 عاما بعد معاناة مع المرض في العاصمة الفرنسية باريس.

قائمة المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم برواية ورش عن نافع

2. المدونة: كتب أركون

1. أركون محمد: الإسلام أوروبا الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 2001.

2. أركون محمد: الإسلام والحداثة، ت: هاشم صالح، دار بدايات جبلة، سوريا، ب.ط ، 2008.

3. أركون محمد: الأصول الإسلامية لحقوق الإنسان، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، ع62-63، أفريل 1989.

4. أركون محمد: الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2، 1996.

5. أركون محمد: الفكر الإسلامي نقد وإجتهاد، تر: هاشم صالح، لافوميك المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، رقم النشر 106، 1993.

6. أركون محمد: الفكر الأصولي وإستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ت: هاشم صالح، دار السلطاني، بيروت، لبنان، ط1، 1999.

7. أركون محمد: الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر، تر: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1 ، جانفي 2010.

8. أركون محمد: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ت: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط2، 1996.

9. أركون محمد: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، دار البيضاء، ط2، 1996.

10. أركون محمد: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 1998.

11. أركون محمد: تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، تر: هاشم صالح، الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، أبريل 2011،.

12. أركون محمد: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ت: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط3، 2004.

13. أركون محمد: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 2002.

14. أركون محمد: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1991.

15.أركون محمد: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 1995.
16.أركون محمد: نحو نقد العقل الإسلامي، ت: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2009.

3. المراجع باللغة العربية:

17. ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم): لسان العرب، دار صادر، بيروت، مصدر1، ج11.
18. أبو زيد نصر حامد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط6، 2001.
19. أبو زيد نصر حامد: فلسفة التأويل "دراسة تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي"، دار الوحدة، ط1، 1983.
20. أبي نادر نايلة: التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2008.
21. أبي نادر نايلة: التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2008.
22. بلعيد الصادق: القرآن والتشريع، قراءة جديدة في آيات الأحكام، مركز النشر الجامعي، تونس، ط01، 1999.
23. بنكراد سعيد: السيميائيات والتأويل مدخل لسيميائيات س.س.بولس، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب.
24. الجابري محمد عابد: بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط1، يونيو 1986م، ط9 أغسطس 2009.
25. الجابري محمد عابد: تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي (1)، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، 1984.
26. الجابري محمد عابد: نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 1993.
27. جهاد عبد المجيد: الحداثة ورهاناتها في مشروع محمد أركون الفكري، ضمن قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، ، منتدى المعارف، 2011، بيروت، لبنان، ط01، 2011.
28. الحاجري محمد طه: مجموع رسائل الجاحظ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1983.
29. حافظ طوقان قدري: مقام العقل عند العرب، دار القدس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2002.
30. حرب علي: الممنوع والممتنع، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب/بيروت، لبنان، ط05، 2011.
31. حرب علي: نقد النص: النص والحقيقة 1، المركز الثقافي العربي، 1993.

32. حمزة محمد: الإسلام واحد ومتعددا، إسلام المجددين، دار الطليعة للطباعة والنشر ورابطة العقلانيين العرب، بيروت، ط1، 2007.

33. الخشت محمد عثمان: مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ب.ط، 2001.

34. راغب نبيل: موسوعة النظريات الأدبية، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، ط1، 2003.

35. الزين محمد شوقي: تراث الأنوار وسياسة الفكر عند محمد أركون، ضمن كتاب: أركون. فكر الأنسنة، رندة فاروق، سلسلة أطياف، وزارة الثقافة، المنامة، البحرين، ط1، 2011.

36. شرفي عبد الكريم: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007.

37. صالح هشام: الإنتفاضات العربية، على ضوء فلسفة التاريخ، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2013.

38. عبد الرحمن طه: روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط01، 2006.

39. عبد اللطيف محمد حماسة: فتنة النص بحوث ودراسات نصية، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر.

40. العقاد عباس محمود: الثقافة العربية أسبق من ثقافة اليونان والعبريين، دار القلم (د.ط.ت).

41. فيدوح عبد القادر: دلائلية النص الأدبي، دراسة سيميائية للشعر الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية، المطبعة الجهوية وهران، الجزائر، ط1، 1993.

42. موسى حبيب: فلسفة القراءة وإشكاليات المعنى من المعيارية النقدية إلى الإنفتاح القرائي، دط، دار الغرب للنشر، دت، وهران.

43. هايدغر: الهوية والإختلاف، نقلا عن: عبد السلام بن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر: مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال، ط2، 2000.

44. وقيدي محمد: جرأة الموقف الفلسفي، أفريقيا الشرق، المغرب، بيروت، 1999.

4. المراجع المترجمة:

45. أركون محمد ومايلا جوزيف: من منهاتن إلى بغداد ما وراء الخير والشر، تر: عقيل الشيخ حسين، دار الساقي، بيروت، ط1، 2008.

46. ريكور بول: إشكالية ثنائية المعنى، تر: فريال جبوري فزول، ضمن كتاب الهرمينوطيقا والتأويل، تأليف مشترك بين الباحثين، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، ط2، 1993.

47. ريكور بول: البلاغة والشعر الهرمينوطيقا، تر: مصطفى النحال، ضمن مجلة أوان، العدد 09، قبراير 2005، البحرين.

48. ريكور بول: نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2003.

49. كانط إيمانويل: نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت لبنان، ب ط،ب س.

50. هالبير رون: العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، الجهود الفلسفية عند محمد أركون، تر: جمال شحيد، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا.

5. الموسوعات والقواميس:

51. بدوي عبد الرحمن: الموسوعة الفلسفية ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984.

52. بدوي عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984.

53. موسوعة لالاند الفلسفية، ت: خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001.

6. الدوريات والمجلات:

54. أبو زيد أحمد: مقال التنوير في العالم العربي قراءة أنثروبولوجية، عالم الفكر المجلد 29، المجلة الوطنية للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 3 مارس 2001.

55. أركون محمد: نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، العدد 29، ديسمبر 1983/جانفي 1984، بيروت.

56. بن دينا سعاد سعدية: تأسيس مفاهيم أفلوطين، ضمن مجلة: كتابات معاصرة فنون وعلوم، مجلة الإبداع والعلوم الإنسانية، الناشرون لتوزيع المطبوعات والصحف، بيروت، لبنان، عدد 63، 2007.

57. زيناتي جورج: نقل المنهجيات الغربية والواقع العربي، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 08، مركز الإنماء القومي، 1980، بيروت.

58. غادامير هانس جورج: مدخل إلى أسس فن التأويل،تر: م.ش.ز ضمن مجلة فكر ونقد السنة الثانية، العدد 16 فبراير 1999، دار النشر المغربية، الدار البيضاء.

7. المواقع والمنتديات الإلكترونية:

59. صالح هاشم: الإسلام شهد المرحلة الإنسانية والتنويرية قبل أوروبا بزمن طويل، جريدة الراية القطرية، االمرجع الالكتروني: www.raya.com

فهرس المحتويات

المحتـــــــــــــــوى	الصفحة
شكر وعرفـــان	
مقدمة	أ
مدخل: في مفهوم التأويل	
I. التأويل بين التسمية والمصطلح.....	**5**
II. التأويل في الفكر الغربي "الهرمينوطيقية".....	**6**
III. التأويل في الفكر العربي الإسلامي.....	**13**
IV. حدود التأويل.....	**15**
V. استراتيجيات التأويل.....	**16**
الفصل الأول: توجهات ومفاهيم أركونية	
I. مفاهيم أركونية.....	**20**
1. مفهوم العقل (Raison).....	**20**
2. العقل الديني (La raison religieuse).....	**21**
3. العقل الفلسفي والحداثي.....	**23**
4. العقل العربي.....	**23**
5. العقل الإسلامي بدلا من العقل العربي.....	**26**
II. تاريخية العقل الإسلامي.....	**29**
1. مرحلة القرآن أو الانبثاق.....	**29**
2. مرحلة العصر الكلاسيكي.....	**30**
3. مرحلة العصر السكولاستيكي.....	**31**
4. مرحلة النهضة.....	**32**
5. مرحلة الثورة القومية والثورة الإسلامية.....	**33**
III. مفهوم العقل الإسلامي والسياسة الفكرية.....	**34**
1. مفهوم العقل الإسلامي.....	**34**
2. العقل الاستطلاعي المنبثق.....	**34**
3. السياسة الفكرية عند أركون.....	**36**

4. المثقف..... 41

الفصل الثاني: آليات التفكير المنطقي في الفكر العربي الإسلامي

I. مفهوم العقل في اللغة والإصطلاح..... 49

1. المفهوم اللغوي ومصطلح العقل في الخطاب القرآني "العقل القرآني"..... 49
2. مفهوم العقل العربي في الخطاب العربي الإسلامي في فلسفة محمد أركون..... 50
3. مفهوم العقل الإسلامي في فلسفة محمد أركون..... 51

II. أنواع العقل عند أركون..... 56

1. العقل القرآني..... 56
2. العقل الفقهي..... 57
3. العقل المذهبي..... 58
4. العقل النقدي بدل العقل النضالي..... 58
5. المفهوم الإسلامي للعقل في نظر أركون..... 59
6. نقد نقد العقل الإسلامي (المشروع والمنهج)..... 61

أ- غربة اللغة..... 62

ب- غربة المنهج 63

III. آليات التفكير المنطقية في الفكر العربي الإسلامي المعاصر..... 66

1. محمد أركون وفلسفة المفكر فيه واللامفكر فيه..... 66
2. محمد أركون وتفكيك مفهوم الأرثوذكسية والعقلية الدوغمائية..... 69

IV. الأساس الفلسفي لنقد العقل العربي عند محمد أركون..... 75

1. مشكلة المنهج في قراءة التراث..... 75
2. معالم المنهج النقدي عند محمد أركون..... 76
3. العقل المنبثق وآلية التحليل عند محمد أركون..... 79

خاتمة 89

ملاحـــــــــق 92

قائمة المصادر والمراجع 94