



جامعة أبو القاسم سعد الله الجزائر 2
كلية العلوم الإنسانية
قسم الفلسفة



العقلانية النقدية في الفكر العربي المعاصر بين أركون والجابري

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة

إشراف الأستاذ الدكتور:
شكار ميلود

إعداد الطالب:
علي قريون

أعضاء لجنة المناقشة

اسم ولقب الأستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
مسعود لبيوض	أستاذ تعليم عالي	رئيسا	جامعة الجزائر 2
شكار الميلود	أستاذ تعليم عالي	مشرفا ومقررا	جامعة الجزائر 2
عبد الله بن جبار	أستاذ محاضر أ	مناقشا	جامعة الجزائر 2
نعيمه بن صالح	أستاذ محاضر أ	مناقشا	جامعة الجزائر 2
جلول مقورة	أستاذ تعليم عالي	مناقشا	جامعة المسيلة
عبد الرحمان بن شريط	أستاذ تعليم عالي	مناقشا	جامعة الجلفة

السنة الجامعية : 2021 – 2022

إهداء

إلى كل الباحثين :

عن الله بعيدا عن الأصنام...

وعن التغيير بالعقل والأقلام...

وعن الحرية في تغيير الأوضاع لا في الأعلام ...

وعن الهدوء وسط الزحام، وعن السعادة بين الآلام...

وعن الجمال داخل الركام، وعن النظام داخل الحطام...

وعن النور وسط الظلام، وعن المعنى بين فوضى الأنام...

وعن التسامح بدون انتقام، وعن الكلمة بين آثار الأقلام...



إلى روح أمي أمينة الزكية الطاهرة عليها كل سلام.

إلى تماضر، وعلاء وبهاء وضياء وسراج بالمحبة والسلام.

إلى روح كل من الجابري وأركون مع كل التقدير والاحترام.

إلى كل هؤلاء جميعا اهدي ثمره جهدي المتواضع في هذا المقام...

كلمة شكر وتقدير



أتقدم بكامل شكري وتقديري إلى السيد المشرف الأستاذ الدكتور شكار ميلود لكل ما قدمه لي من نصائح وتوجيهات، ولكل ما أبداه من صبر وسعة صدر، ولكل الحرية والثقة التي حباني بهما مدة السنوات التي استغرقها هذا البحث.

كما يسعدني أن أتوجه بشكري واحترامي وتقديري إلى كل الأساتذة الأفاضل أعضاء لجنة المناقشة الموقرة لتفضلهم علي بقبول مناقشة هذه الرسالة. كما لا يفوتني أن أقدم شكري إلى قسم الفلسفة بجامعة الجزائر 2، أساتذة وموظفين، وأخص بالذكر الأخت جميلة.

وفي الأخير أعبر عن كامل شكري ووافر امتناني إلى كل من علمني حرفاً، أو أنار لي درباً، أو شجعني بكلمة، أو استفزني بسؤال...

الباحث: علي قريون

مقدمة

تعتبر مسألة العقل من المسائل التي أثرت في الفكر البشري عموماً، وفي الفكر العربي الإسلامي بالخصوص، فقد عرفت الثقافة الإسلامية قديماً، جدالاً واسعاً مع بدايات ظهور علم الكلام. وكان الاختلاف بين الطرح المنفتح عن الفلسفة اليونانية، والطرح الملتزم بحدود النصوص، حيث تأثر أصحاب الطرح الأول بمفهوم العقل وتحدياته عند فلاسفة اليونان نموذج المعتزلة والكندي والفارابي. أما في الفكر العربي المعاصر فإن الموقف من العقل يندرج ضمن الموقف من التراث، هذا الموقف الذي تنقسمه ثلاث اتجاهات، الموقف السلفي المحافظ الذي يتشبث بالموروث ويرى أنه لا حاجة للمسلمين إلى ثقافات أخرى، وبالتالي كان موقفهم من العقل هو الاستهجان باعتباره جوهرًا لحضارة مادية في نظرهم تقوم على استبعاد المقدس وتهميش الدين الذي يمثل أحد أهم نماذج اللاعقل. أما الموقف المجدد الرافض للتراث كونه يمثل أهم أسباب التخلف، يعتبر أصحابه أن الحضارة الغربية المعاصرة هي حضارة العقل والعقلانية وأن كل النهضة الأوربية قد قامت عليهما. أما الموقف الثالث فيتخذ من النقد سلاحاً، ليوجه تجاه العقل التراثي النصي الفقهي، وإلى العقل الغربي المهيمن والمتعالي المتمركز، الذي قد انحرف عن المنطلقات الأولى التي تأسس عليها.

ولعل أهم تحول شهده تاريخ الفكر العربي المعاصر، هو ذلك التحول الذي عرفته العقود الأخيرة من القرن العشرين، حيث لم يعد رجال الفكر والفلسفة في العالم العربي يهتمون بالمذاهب الفلسفية الغربية ومحاوله نقلها للبيئة الثقافية العربية، من قبيل الوضعية المنطقية، والوجودية والشخصانية... بل توجهوا إلى تأسيس مشاريع فكرية تهدف إلى المساهمة في حل الأزمة التي يعيشها العالم العربي الإسلامي. وتعتبر مشاريع العقلانية النقدية من أهم تلك المشاريع، كمشروع نقد العقل العربي لمحمد عابد الجابري ومشروع نقد العقل الإسلامي لمحمد أركون ونقد العقل الغربي لمطاع صفدي ونقد الفكر الديني لصادق العظم... ولعل أهم ما تشترك فيه هذه المشاريع هو استعمال النقد كمنهج، والعقل وأسس كموضوع لهذا النقد. وقد تحولت مهمة هذه المشاريع من الاهتمام بما أنتجه العقل من معرفة

إلى الآلة المنتجة لتلك المعرفة، على اعتبار أن الخلل قد يكون في الطريقة التي يشتغل بها العقل وينتج بها الأفكار خلال تطوره التاريخي. كما تشترك هذه المشاريع كذلك في كونها تحمل هموم الوضع الذي تعيشه الأمة العربية الإسلامية من جمود وركود وتراجع، وتربط ذلك بإعادة قراءة التراث العربي الإسلامي قراءة جديدة، وبنقد العقل وتفكيك بنياته وتحليل مسلماته، للكشف عن الشروط التاريخية والمنطقية والدينية التي تحكم إنتاجه للمعرفة. وقد أكدت تلك المشاريع طموحات جديدة لدى الكثير من المفكرين العرب لإعادة ترتيب فكرهم من خلال توظيف مفاهيم جديدة استفادت مما أنتجته مرحلة الحداثة و(ما بعد الحداثة)، وتوجهت تلك الإستراتيجية الجديدة من التجديد والتحديث والثورة إلى نقد العقل الذي أنتج التراث، والذي مازال حاضرا يؤطر تفكيرنا ويحدد نظرتنا للماضي والحاضر والمستقبل.

إن الجمع بين العقل والنقد في مفهوم العقلانيات النقدية، يضعنا أمام روح الأنوار العربية، حيث يشكّل البعد النقدي الوسيلة الصحيحة لمكافحة قيم التقليد والاستبداد، وتوجيه أصابع الاتهام لتلك العلاقة التي تربط الثقافة العربية الإسلامية بالنصوص القديمة، والتي أصبحت إعادة النظر في طبيعتها حتمية لا مناص عنها، والتأسيس لرؤية جديدة لا تتردد في تشخيص علل التأخر السائدة في الواقع العربي ومحاوله علاجها.

لقد تميّزت لحظات الفكر العربي المعاصر بإنتاج نصوص تأسيسية نقدية انطلقت من مشكلة التأخر التاريخي الذي يعاني منه الوطن العربي، وراحت تبحث عن تحديد العلاقة مع التراث. وقد استندت إلى خلفيات فلسفية إبستمولوجية مختلفة، ومناهج سوسيولوجية واندروبولوجية وسيميائية... من أجل قراءة علمية تتجاوز الكتابات الفكرية والسياسية التي أنتجها رواد النهضة العربية الحديثة، وهذا ما جعل الكثير من النقاد العرب يصنفون تلك الكتابات ضمن (العقلانية النقدية). ورغم اختلاف وتباين أشكال العقلانيات التي عرفها الفكر العربي الإسلامي المعاصر في الربع الأخير من القرن العشرين، فإن القاسم المشترك الذي كان يجمعها هو التفكير العقلاني. وإذا كانت العقلانية

لدى رواد النهضة العربية قد عكست الوضع التاريخي الذي كانت عليه المجتمعات العربية الإسلامية لحظة تعرفها على حضارة الغرب الصاعدة، وارتبط مفهوم العقل بالمناف الفكرى العلمى والفكرى آنذاك، حيث سيطرت عليه الثنائيات: التقدم والتخلف، الذات والآخر، الأصالة والمعاصرة... مع غياب النظرة النقدية، فإن العقلانية الجديدة قد قامت على محاولة استيعاب الفكر الغربى بمنهج الجديدة ومحاولة تأصيلها فى قراءة التراث وتحليل الواقع. لكن هذه العقلانية وإن انطلقت من ضرورة النهوض وتغيير الواقع، فإنها اختلفت فى الرؤى وطرق تحقيق هذا النهوض، من هنا كانت جهود الكثيرين من المفكرين العرب منصبه حول نقد الأسس المعرفية التى يقوم عليها الفكر العربى والإسلامى.

ولعل من أهم المشاريع الجادة فى هذا السياق، مشروع المفكر المغربى محمد عابد الجابرى ومشروع المفكر الجزائرى محمد أركون فى نقد العقل العربى/ الإسلامى، حيث تحوّل نقد التراث عبر مشروعيهما من نقد المسائل والمقولات التراثية إلى فحص وتحليل النظام المعرفى الذى أنتج تلك المسائل والمقولات، ومن مناقشة التصورات الدينية فى التراث إلى مناقشة النظام أو الأنظمة الفكرية المنتجة للتصورات الدينية فى التراث الإسلامى، ولعل ذلك يعد منعطفًا حاسمًا وجديدًا فى الخطاب الفلسفى العربى، ذلك الذى حصل مع الجابرى وأركون.

فقد عايش كل من الجابرى وأركون الفترة التى عرف فيها الفكر العربى تراجع زمن ترجمة المذاهب الفكرية الغربية الكبرى ومحاولة استنباطها فى البيئة العربية، وانتهاء عهد الإنهمام ببناء الحقائق المطلقة، لياخذ مكانه البحث عن بناء المناهج بطرح الأسئلة المرتبطة بالتراث والثقافة والتاريخ. وإذا كانت الفلسفة العربية الحديثة قد ارتبطت كما ذكرنا بأسئلة النهضة وما رافقها من أفكار وطروحات وبقيت حبيسة ذلك الطرح، فإن التحول الذى عرفه الفكر العربى المعاصر مع بداية السبعينات خاصة فى المغرب العربى، بتأثره بما حصل من تطورات فى مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية الفرنسية بالخصوص، وفلسفة النظرية النقدية، قد انعكس مباشرة على المشاريع الفكرية التى عرفتها الساحة

الثقافية في الوطن العربي. ولعل صدور كتابين مهمين في نقد العقل العربي الإسلامي في سنة واحدة (1984م)، كتاب "تكوين العقل العربي" للمفكر المغربي محمد عابد الجابري، والكتاب الثاني "pour une critique de la raison islamique" للمفكر وعالم الإسلاميات الجزائري محمد أركون الذي ترجم إلى العربية بعنوان "نحو نقد العقل الإسلامي" يشير إلى حضور ثقافة النقد في الخطاب العربي المعاصر، وإلى تحول مهم في الفكر العربي الإسلامي، وفي هذا الإطار تبرز أعمال المفكرين باعتبارها أكثر الأعمال الفكرية نضجا وحضورا على الساحة الفكرية العربية، فقد أصبح النقد معهما شرطا ضروريا لقيام النهضة العربية الإسلامية، حيث لا يمكن تأسيس نهضة بعقل غير ناهض حسب تعبير الجابري.

إشكالية الدراسة: وفي هذا الإطار تحاول الدراسة التي نقدمها تحديد الخطوط الأساسية للعقلانية الناقدة في الفكر العربي المعاصر، وضبط أهم المفاهيم التي ترتبط بها كالعقل والعقلانية والنقد، من خلال مشروعين فكريين اهتمتا بنقد العقل في صورته العربية والإسلامية، من هنا كان سؤال الإشكالية الرئيسية التي يتأسس من خلالها هذا البحث: ما هي أسس العقلانية الناقدة التي طبقها كل من الجابري وأركون على التراث العربي الإسلامي؟ وما هي نتائج وحدود تطبيقاتها؟ وللاشتغال على هذه الإشكالية المركزية جزءنا إلى مجموعة من الأسئلة الفرعية التي اقتضاها التحليل وتم تلخيصها فيما يلي:

- ما هو الإطار المرجعي لمفهوم العقل والعقلانية؟
- ما هي الأسس والخلفيات الفلسفية والمنهجية التي بنا عليها كل من الجابري وأركون نقده للعقل العربي الإسلامي؟
- كيف حدد كل من الجابري وأركون موقفه من التراث؟
- ما هي أهم المناهج التي وظفها في قراءتهما للتراث العربي الإسلامي؟
- ما هي أوجه التشابه وأوجه الاختلاف بين نقد العقل العربي ونقد العقل الإسلامي؟

- كيف أعاد كل من الجابري وأركون ترتيب علاقة الديني بالسياسي في الثقافة العربية؟
- كيف كانت نتائج تطبيقات تلك المناهج الغربية التي طبقت على الفكر العربي الإسلامي؟ وما هي حدودها؟

أهمية الدراسة: وعليه تتجه الدراسة إلى تحليل الأطروحات النقدية التي قدمها المفكرين ومناقشة أهم جوانبها، ومحاولة الوقوف على جوانب اشتغال العقلانية فيها، وإذا كان من غير الممكن اختزال المشروعين في فقرات أو نصوص، فإنه يكون من الضروري البحث في روح المشروعين والأهداف التي تجمعهما، رغم كل الخصوصيات والاختلافات. لأن الإشكالات التي يثيرها المشروعين تدفعنا إلى إعادة النظر في الكثير من قضايا الفكرية والسياسية، لأن أوضاعنا مازالت تلح باستمرار على استكمال المشاريع النقدية التي تساهم في تطوير الثقافة العربية المعاصرة، لذلك نعتقد أننا نتوخى من خلال بحثنا أن ندخل في حوار منتج وعام مع نصوص الرجلين، بالقراءة والتحليل والنقد، مساهمة في التعريف بأعمال الرجلين ومحاولة إغنائها وإثرائها، لأن البحث في هذين المشروعين ونظراً لأهميتهما وارتباطهما بأوضاع الأمة العربية الإسلامية وما تقتضيه من جهود جادة في إطار البحث عن الحلول، يتطلب منا الاطلاع على المنهجيات التي نهل منها مفكرينا كما يتطلب الرجوع إلى التراث ومحاولة فهم أجزائه وتفرعاته.

وتراهن هذه الدراسة على محاولة تحليل العقلانية العربية المعاصرة من خلال مشروعين كان لهما الحضور المكثف على الساحة الفكرية العربية، بما قدماه من طروحات وبما أثير حولهما من سجال ونقاش بين الكثير من المثقفين العرب، كما تراهن على تحليل جوانب العقلانية في المشروعين، محاولة تتبع الخطوط العامة للاتجاه النقدي في الفكر العربي المعاصر، وضبط أهم المفاهيم الأساسية فيه، ومحاولة مقابلة النصوص التي أنتجت في مجال نقد العقل العربي الإسلامي، والبحث في إمكانية تكامل المشروعين. كما تحاول الدراسة كذلك تتبع اشتغال العقلانية النقدية في التجريبتين الفكريتين المذكورتين، وما تم توظيفه من مناهج حديثة، وما قامت عليه من إيمان بالعقل في الكشف عما هو

مريض أو في حالة عطالة في الفكر العربي الإسلامي. ورغم كل الاختلاف في الإشكاليات المطروحة أو الحلول المقترحة، فإن الخيط الناظم بين تلك المحاولات هو التفكير العقلاني الناقد، لذلك فإن الدراسة ستتحرك ضمن تصور عام لعقلانية مشتركة داخل الاختلافات التي يوحدتها هم تحليل أزمة الثقافة العربية ومحاولة الكشف عن أسبابها.

ولعل ما تحاول الدراسة التميّز به هو المقارنة بين فكرين ينتميان إلى فضاء زماني ومكاني واحد، ويختلفان في العدة المنهجية والجرأة في التعامل مع قضايا التراث العربي الإسلامي. إنها تحاول أن تتبّع بالتحليل طرق ومناهج العقلانية النقدية ضمن التجارب الفكرية في الثقافة العربية المعاصرة، تلك التجارب والمشاريع التي آمنت بالعقل وبقدراته على إعادة قراءة التراث ومحاولة الكشف عما أخفاه وما كشف عنه، وعما بقي ثابتاً فيه وما يمكن تجديده.

إن عملنا هذا لا يتوخى إقامة محاكمة لأعمال مفكرين عربيين كان لهما الحضور المتميّز في الفكر العربي المعاصر، أو الانتصار لما قدماه من أطروحات وأفكار، بقدر ما يحاول أن يهتم بتحليل المنطلقات التي يصدر عنها كل مفكر في إطار إعادة القراءة التي يمارسها كل واحد منهما على التراث. من هنا كان المبرر لإعادة القراءة، لعلنا نساهم ببحثنا هذا ضمن القراءات الأخرى المقدمة للمشاريع الفكرية الكبرى في إعادة النظر ومراجعة ما تراكم من تحليلات وتأويلات همها البحث عن إنتاج المعنى الجديد. لأننا نعتقد أن الأطروحة التي يدافع عنها كل من الجابري وأركون مازالت قابلة للاستثمار في نظرنا، كونها تهدم الكثير من الأوثان وتقدم بترائها النظري تصوراً جديداً يساعد على تجديد النظرة للتراث وإعادة كتابة جديدة لتاريخ الفكر العربي الإسلامي.

أسباب ودواعي اختيار الموضوع : لقد كان علينا في البداية، أن نفصل بين اختيارين، إما أن نتناول موضوع العقلانية في المشروع الأركوني تحديداً، وتكون المهمة أقل صعوبة، أو أن نجتمع في نفس المجال بين المفكرين، مُجَّد أركون ومُجَّد عابد الجابري ونقارن بينهما، ولا شك أن المهمة هنا تكون أكثر

صعوبة، ترددنا كثيرا في البداية، لكن كان الاختيار في الأخير للمهمة الأكثر صعوبة، تحت تأثير مجموعة من العوامل والأسباب، التي يمكن أن نوجزها في أسباب موضوعية وأخرى ذاتية:

أما فيما يخص الأسباب الموضوعية فنوجزها في:

- اختلاف المشاريع الفكرية التي حاولت إعادة قراءة التراث العربي الإسلامي.
- الاستفادة التي نلاحظها لدى كلا المفكرين من نتائج التطورات التي حصلت في مجال العلوم الإنسانية والفلسفة والأنثروبولوجيا في الفكر الغربي عموما وعلى الساحة الفرنسية بالخصوص.
- انتماء المفكرين إلى فضاء جغرافي وثقافي واحد هو الفضاء المتوسطي والمغرب العربي الكبير، والانتماء إلى نفس الفضاء الزمني.
- اعتبار أن كل من المفكرين الاثنين يكمل الآخر على اعتبار أن أحدهما يشتغل على العقل الإسلامي والآخر يشتغل على العقل العربي. كما أن الأول يتوجه بخطابه للقارئ الأوربي نظرا للفضاء الذي يعيش فيه ولغة التي يكتب بها ثم للقارئ العربي ثانيا. أما الثاني فيتجه للقارئ العربي مباشرة.
- التأثير المتميز الذي أحدثه مشروع كل منهما في الساحة الفكرية العربية، والحضور القوي لأطروحاتهما على المستوى الأكاديمي النخبوي خاصة .
- لاعتقادنا أن المشروعين رغم ما حضيا به من اهتمام من طرف الباحثين الغربيين والعرب، هناك الكثير من أسرارهما ما زالت لم تستكشف بعد.
- إن ما يشترك فيه هؤلاء هو قضية بناء الفكر ونقد العقل وتجديد المنهج، ومحاولة عقلنة الثقافة العربية الإسلامية بتطبيق النقد والمراجعة والمساءلة للتاريخ والثقافة. وأن الأطروحات التي قدمها كل من الجابري وأركون تعتبر أكثرها إثارة للنقاش والجدل في الفكر العربي المعاصر.
- كما أن هناك دوافع أخرى ذاتية لا تقل أهمية عن الدوافع الموضوعية، ولا تنفصل عنها لطابع التداخل الموجود بينهما في مثل هذه الدراسات الفلسفية والإنسانية، ونخص بالذكر:

- توجهاتنا المعرفية والفكرية خاصة في تتبع المناهج التي اهتمت بدراسة التراث العربي الإسلامي، ومحاولة التعرف على تفاصيل المشروعات عن قرب عن طريق التحليل والاستفادة من النتائج التي توصلنا إليها.

- الاهتمام بالفكر العقلاني عموماً، ومحاولة المساهمة ولو بطريقة متواضعة في نشر العقلانية بين الطلبة والقراء، والتأكيد على أهمية العقل والنقد في فكرنا من خلال التعريف بإنتاج المفكرين بكل ما يتطلبه ذلك من جرأة وشجاعة، قناعة منا أن المشاريع الفكرية مهما كانت قيمتها العلمية وقوة تأسيسها، فإنها ستبقى حبيسة حدود النخب لا تتعداها، وبالتالي لا يكون لها أي تأثير في الجمهور العام الذي هو في أمس الحاجة إلى ثقافة التفكير العقلاني والتفكير النقدي الغائب الأكبر في نظرتنا لأنفسنا وللآخر وعن منظومتنا التربوية. خاصة مع ما نلاحظه من انتشار للخطاب اللاعقلاني ومن سيطرة لثقافة الانغلاق واللاتسامح التي تعرفها مجتمعاتنا.

أما العوامل الذاتية فيمكن أن نذكر منها، أننا نجد أنفسنا منجذبين إلى دراسة المتن الجابري، نظراً لذلك الإغراء الذي يمارسه على قراءه، بأسلوبه المتميز وبلغته الأنيقة الواضحة، وبطريقة صياغة أسئلته المخرجة وبطروحاته الجريئة، فقد انتقد وفكك وأعاد التركيب وكان مهموماً بوضع أمته، فدافع عن العقل والنقد باستمرار. لقد أثار الاهتمام بقضايا التراث وألحَّ على ضرورة إعادة قراءته وأحدث سجالاتاً ثقافياً في الساحة الفكرية العربية، وأثار اهتمام الكثير من المفكرين العرب.

كما أن الجرأة التي تعامل بها أركون مع التراث العربي الإسلامي وإطلاعه على العلوم الإنسانية والاجتماعية والتحولات الفلسفية التي شهدتها الغرب، وكل السجلات التي أثّرت حول ما كتبه تحرك الكثير من الفضول للاطلاع على مشروعه، لعل كل الاعتبارات السابقة الذكر، تمثل أهم الأسباب الموضوعية والذاتية التي كانت وراء اختيارنا لموضوع البحث الذي كان عنوانه: **العقلانية النقدية في الفكر العربي المعاصر بين أركون والجابري.**

والمحاولة التي نقوم بها تصب في إطار الاهتمام بالمشاريع الفكرية الكبرى التي عرفتها الساحة الفكرية العربية، مساهمة منا في إثارة المزيد من الأسئلة التي نحن في أمس الحاجة إليها في هذه اللحظة التاريخية ربما أكثر من أي وقت مضى. وإذا كان من واجبنا أن نعترف أننا لا نملك أجوبة نهائية لتلك الأسئلة التي أثرتها فإننا على الأقل لا نحرم أنفسنا من مزية إثارتها ومحاولة تحليل الطروحات التي أخذت على عاتقها مهمة نقد التراث العربي الإسلامي.

منهج الدراسة: انه من المعروف اليوم في الميدان الاستيمولوجي أن طبيعة الموضوع هي التي تحدد نوعية المنهج، لكن المنهج قد يفرض نفسه أثناء ممارسة البحث وليس قبله، لأن تحديد المنهج في صيغته النظرية قد يجعل الباحث يحرس على تقديس المنهج المطلوب بدل أن يعمل على تطبيق المنهج وفق ما تقتضيه ضرورات البحث. وبذلك يتم إخضاع الموضوع للمنهج، وفي هذه الحالة يكون الموضوع في خدمة المنهج، رغم أن العادة التي أصبحت مألوفة لدى جل الباحثين هي تحديد المنهج قبل بداية البحث والإعلان عن اختياره، ومع ذلك يمكن أن نقول أننا بصدد تحديد منهجنا لكن نبقى منفتحين على كل المناهج التي يمكن أن تقتضيها ملابسات الموضوع وتفاصيله.

إن الحديث عن منهج ما في البحث يبقى كلاماً نظرياً، لا يمكن تثبيته إلا بعد ممارسة البحث، لذلك يكون من واجب الباحث ألا يستثني منهجاً معيناً منذ البداية. فقد يواجه الباحث بعض الصعوبات في اختيار المنهج، ليس لسبب نقص الأدبيات المؤلفة والمترجمة في هذا الموضوع، بل بسبب المقاربات الشكلية، لأن نجاعة أي منهج تتأكد بعد خوض معركة البحث بجميع تعقيداتها وبكل ما تتطلبه من جرأة ومرونة. لقد اقتضت طبيعة الموضوع أن نتناول مفكرينا من خلال قضايا جزئية ومتعددة، وأن نفصل في التحليل بينهما، وعليه كان عرض وتحليل أطروحات وتصورات كل واحد منهما على حدة، لأن ذلك سيمكننا من القيام بدراسة تحليلية تتيح لنا فرصة تقديم صورة دقيقة عن موضوع بحثنا، لنتنقل بعد ذلك إلى قراءة كلية تقوم على مقارنة مقارنة ونقدية.

وعليه كان الاعتقاد أن المنهج الذي يناسب موضوع البحث هو المنهج الذي يجمع بين التاريخي والتحليلي والمقارن، أما الأول فقد فرضته ضرورات تتبع مراحل تطور المواقف تجاه العقل والعقلانية في التراث العربي الإسلامي والفكر الغربي، وتأكدت أهميته أيضا في البحث عن تحليلات العقلانية في تاريخنا القديم والحديث. أما النهج التحليلي وهو الأساس فتأكدت ضرورته لتحليل النصوص ودراساتها قصد الوصول إلى الأفكار الحقيقية التي يعرض لها أصحابها بعيدا عن الترويج المبتذل وعن تقويل الناس ما لم يقولوه بتحريف أفكارهم، وإخراجها عن سياقها الأصلي، لعلنا نفلت بذلك من آفة التقويل وشرك التكرار والسرد. أما مهمة المنهج المقارن فإنه يمكننا من مقابلة الآراء والأفكار والمواقف ببعضها البعض للكشف عما تشترك وتختلف فيه، وعن نسبة الترابط ومواطن التداخل بينها. ومن ضرورات البحث الفلسفي ألا يتستغني كذلك عن المنهج النقدي للوقوف على حدود تطبيقات تلك المناهج وعلى بعض أهم تلك الانتقادات التي وجهت للمشروعين خاصة ونحن بصدد البحث في موضوع العقلانية النقدية.

صعوبات الدراسة: لاشك أن كل عمل جاد تعترضه بعض من الصعوبات تتفاوت في درجة تعقيدها، وفي هذا الصدد يمكن أن نشير إلى بعض تلك الصعوبات التي واجهتنا خلال بحثنا، أن ما يضاعف الصعوبة في تناول المتن الأركوني بالدراسة هو أن أغلب أعمال أركون كانت عبارة عن مقالات ودراسات، تظل في كثير من الأحيان ورشات مفتوحة لا تريح القارئ بالوصول إلى نتائج، الأمر الذي يتطلب جهدا مضاعفا من أجل حصرها وتحليلها، وتجبره على المشاركة في تطوير النهايات والخلاصات. هذا بالإضافة إلى موضوع الترجمة وما ارتبط به من مشاكل، فمعظم كتب أركون كتبت باللغة الفرنسية، وأخذ هاشم صالح على عاتقه نقلها للعربية، ولم يكتف في معظم الأحيان بمحدود ما تتيحه له الترجمة الأكاديمية، فقد كان يتدخل في كثير من المناسبات في المتن بالشروح والتعليقات هذا من جهة، ونظرا للتوظيف المكثف للمصطلحات الجديدة التي يستعيرها أركون من علوم مختلفة، والتي لم تعرفها اللغة العربية، فقد كانت تشكّل صعوبات إضافية في محاولة نقلها للغة العربية مع المحافظة على حملتها الدلالية في لغتها الأصلية من جهة أخرى. كما امتازت كتابات أركون بالتكرار، فالكثير

من المقالات يعاد نشرها، مع حذف بعض موادها أو تغيير عناوينها. هذا بالإضافة إلى كثرة وتنوع ما كُتب حول أركون وصعوبة حصره. ويمكن أن نضيف إلى ذلك الصعوبات التي تعود إلى الترجمة وما ينتج عنها من تغييرات بين النص الأصلي والنص المترجم، حيث يعترف هاشم صالح في تعليقاته على كتاب (الفكر الإسلامي) بتلك المشاكل الناتجة عن الصعوبات التي يواجهها في الترجمة: « إن الترجمات التي قدمتها، حتى الآن أثارت من المشاكل والتساؤلات... فالمنهجيات التي يسلط أركون أنوارها على التراث العربي الإسلامي لم تفهم كلها كما ينبغي، بل بعضها قد بدا في الترجمة العربية غامضا صعبا، محشو بالمصطلحات والمفاهيم الغريبة».

فبالإضافة إلى كثرة الكتب والمنشورات التي خلفها أركون، وبالإضافة إلى مشكلة نقل الأفكار من اللغة الفرنسية التي كتب بها إلى العربية، هناك كذلك ولعلها أكثر الصعوبات تعقيدا، أن اغلب مادة أركون الفكرية مبثوثة عبر مقالات كثيرة وليس هناك ترتيب أو منهجية صارمة محددة في كتاباته. وهذا ما يجبر الباحث على تتبع وقراءة كل ما كتبه. كما أنه من الصعوبة بمكان حصر أهم الدراسات والبحوث التي كتبت حول الرجل وفكره، لذلك حاولنا قدر الإمكان الاهتمام بما رأيناه أكثر أهمية بالنسبة لطبيعة موضوع بحثنا.

كما أن عملية تتبع واستقصاء وتحليل كل ما ألفه أركون والجابري وكل ما قدماه من أطروحات، لا شك أنه عمل ضخم يتطلب جهدا مضنيا، وقد يتطلب تضافر جهود الكثير من الباحثين للقيام به. كما يمكن أن نشير كذلك ضمن تلك الصعوبات إلى غزارة الإنتاج الفكري للجابري وكثرة الشواهد التي يوظفها فقد زادت مؤلفاته عن الثلاثين كتابا، بالإضافة إلى عشرات المقالات التي نشرها في المجلات والدوريات. وإذا كان الباحث في كثير من الأحيان يشكو من قلة المصادر والمراجع وصعوبة الحصول عليها، فإن صاحب هذا البحث قد عانى على العكس من ذلك من الكم الهائل من الوثائق التي تخص موضوع بحثه، فعدد المؤلفات التي نشرت حول أعمال الجابري وحده من طرف

كتاب ونقاد معروفين قد تعادل مؤلفاته أو تزيد، ناهيك عن الدراسات والمقالات التي لا تتوقف عن الصدور إلى درجة تجعل عملية إحصاءها ومراجعتها عملية تتطلب جهدا جماعيا.

لكن كل ذلك كان لنا حافزا على تأكيد اختيارنا لهذا الموضوع، مع وعينا بصعوبة المهمة، وقد كان الهم الذي يوجه صاحب هذا البحث هو تحليل قضية العقلانية في التناول الفلسفي بين المفكرين، وكل ما ارتبط بها من إشكالات فكرية، مع وعينا التام بنوع الصعوبات التي يمكن أن نواجهها ونحن نحاول دخول غمار مثل هذه القضايا الشائكة والحساسة، لأنها في اعتبارنا قضايا لا ينتهي الكلام بخصوصها، ولا يحصل حولها إجماع فكري أو معرفي، وعلى الرغم من ذلك سنحاول جادين أن نتوخى الموضوعية وأن نلتمس الصواب ونبحث عن الحق، ونتجنب الأحكام الذاتية التي يمكن أن تتسرب إلى موضوع بحثنا أو توجهنا بطريق لا واعي، إلى نتيجة قد نضعها مقدمة ذهنية، ونكرس كل بحثنا لتأكيداها.

الدراسات السابقة: لقد أثار فكر كل من أركون والجابري اهتمام الكثير من الباحثين وكان موضوعا لكثير من الكتب والأطروحات الجامعية، اختلفت من حيث الزوايا التي تناولت فكر الرجلين، ومن حيث عمقها وجديتها، فكان منها ما اهتم بموضوع جزئي كالحداثة أو مشكلة الموقف من التراث أو مشكلة المنهج أو قضية الأنسنة... ومنها ما اهتم بأحد المشروعين في كليته، لكن اغلب الدراسات التي تناولت فكر الرجلين حسب اطلاعنا رغم كثرتها، فإنها لم تتناول تحليل المشروعين على الأقل فيما تعلق بموضوع العقلانية النقدية بمنهجية المقارنة بطريقة معمقة، كما لاحظنا التباين الكبير بين دارسي وناقدي فكر الرجلين حيث تراوح بين التبجيل والإطراء (هاشم صالح)، وبين النقد الصارم والرفض (جورج طرابيشي، محمد المزوغي).

وسنشير في هذا الصدد إلى بعض أهم تلك الدراسات التي امتازت بالجدية، والتي تمكّنا من الاطلاع عليها، وكان لها علاقة مباشرة بموضوع بحثنا: رسالة الدكتوراه في علم الاجتماع بجامعة السوربون باريس، المقدمة من طرف الباحثة صافي حمدة، سنة 2011 بإشراف برهان غليون أستاذ

Vers une plateforme de modernisation de la pensée islamique: Une nouvelle alternative a travers la pensée de Abdelmagid chorf, Mohamed Arkoun et Nasser Hamed Abouzaid : نحو أرضية لتحديث الفكر الإسلامي: بديل جديد من خلال فكر كل من عبد المجيد شرفي، محمد أركون وحامد نصر أبو زيد.

لقد تناولت الدراسة المذكورة مقارنة ثلاثة مفكرين من أصحاب القراءات الحداثية، محمد أركون وعبد المجيد الشرفي وحامد أبو زيد. وركزت على الجانب التفكيكي للتراث الإسلامي، ونقد الأسس الدغمائية والإيديولوجية التي قام عليها الفقه الإسلامي، بهدف إعادة بناء الوعي الإسلامي على أسس ابستمولوجية حديثة، وعلى تجديد الفكر الإسلامي من داخله، والتأسيس لتاريخ جديد له، مع التركيز على الجوانب العقلانية فيه. وقد انطلقت الدراسة من فرضية أن المرحلة التي تعيشها البلدان العربية الإسلامية تتميز عن الحركة التحديثية التي عرفها فكر النهضة، والتي لم تنجح في التأسيس لحداثة حقيقية في تلك البلدان. وإذا كانت الحركات الإسلامية على اختلافها (الإخوان المسلمين، الوهابية، والحركات الجهادية) تحتكر لوحدها الخطاب الإسلامي، فإن النصف الثاني من القرن العشرين قد عرف خطابا جديدا يحاول أن يقوم بمهمة تحديث الفكر الإسلامي بمقاربات جديدة، وبطرح إشكاليات مختلفة، تمثلت في كتابات ما يمكن تسميتهم بالحداثيين الجدد.

وقد انطلقت الدراسة (حول أطروحة الحداثيين الجدد) من فرضية أن إشكالية إسلام/ حداثة تطرح على الشكل التالي: هل يمكن اعتبار أن الإسلام يحمل نفس قيم الحداثة؟ لذلك فهي تختلف عن الطرح الإستشراقي التقليدي الذي يتأسس على النظرة الدونية للإسلام، كما تختلف عن النظرة السلفية التي تعتبر أن الإسلام يتعالى على كل قيم الغرب اللاخلاقي. وقد اختارت الدراسة ثلاثة مفكرين: عبد المجيد الشرفي مؤرخ الفكر الإسلامي والحضارة العربية الإسلامية، ومحمد أركون المفكر ومؤرخ الفكر الإسلامي، وحامد أبو زيد المفكر المتخصص في علوم القرآن. وقد اعتبرت أن ما

يجمعهم هو القطع مع الخطابات السابقة، للمساهمة في حل إشكالية تحديث الإسلام، رغم كل الاختلافات في الرؤى والمناهج.

وكانت نتيجة الدراسة، أن مبادرات أصحاب القراءات الحداثية للنص الديني تركز في إطارها النظري على علوم الإنسان والمجتمع، وتطالب بتوظيف علم الألسنيات الحديثة والسيمائية والتاريخ وباقي العلوم الإنسانية والاجتماعية الأخرى للقيام بمهمة التحليل النقدي. وتوصلت القراءة التفكيكية عند هؤلاء للفقه وللنص المؤسس الأول، إلى اعتبار أن الفقه والتراث بكليته صناعة بشرية تاريخية. فقد اعتبرت انه كما خضع الإسلام للتاريخ وللاعتبارات السياسية، بإمكانه اليوم أن يتأسس على قراءة جديدة تأخذ بعين الاعتبار قيمه العالمية، وتكون قادرة على تحرير الفكر الإسلامي من وضعية الأزمة التي يعرفها. وإذا كانت تلك القراءات تركز على نقد التراث من الداخل، ولا تعمل على إلغاءه، فإنها تتجه من جهة أخرى إلى إعادة التفكير في قيم الحداثة بمعناها القديم. وبذلك تكون تلك القراءات تساهم في النقاش حول مكانة الديانة في المجتمع، ودور الدين الرسمي في الدولة، وعن مكانة الفرد وحقوق الإنسان. وتبقى الأرضية الإبيستيمولوجية للمفكرين الثلاثة مفتوحة على كل المساهمات التي يمكن أن تضيف شيئا وتعمل على إثراء الدراسات النظرية المقترحة.

أما الدراسة الثانية التي اطلعنا عليها، والتي نعتبرها من الدراسات الجادة، التي تناولت فكر أركون والجابري بالمقارنة قد وضعت على شكل كتاب كان بعنوان: (التراث والمنهج بين أركون والجابري) من طرف الباحثة نائلة أبي نادر. وقد ركزت الدراسة على جانبين أساسيين من المشروعين (التراث والمنهج).

تحددت الدراسة في ثلاثة أقسام وعشرة فصول: القسم الأول كان عنوانه: خصوصية أركون في نقد الفكر العربي الإسلامي، وتناولت مقومات المنهج الأركوني كشبكة متداخلة من المناهج، ثم نقد العقل العربي الإسلامي، وإشكالية الخطاب السياسي عند أركون. أما القسم الثاني فكان عنوانه خصوصية الجابري في نقد الفكر العربي، بدأت فيه الباحثة بتحليل مقومات المنهج عند الجابري في قراءة التراث

العربي، ثم انتقلت إلى تفكيك مشروع نقد العقل العربي، لتختمه بنقد العقل السياسي العربي في مشروع الجابري. ثم جاء القسم الثالث بعنوان التراث والمنهج النقدي بين أركون والجابري، تقيم فيه الباحثة مقارنة بين المفكرين وتختمه بقراءة في تلقي المشروعين.

لقد انطلقت الدراسة من أن أركون والجابري يشتركان في الاهتمام بالبحث في التراث، بالتحليل والتفكيك من موقعين مختلفين وبأدوات متباينة، لذلك جاءت النتائج متباينة. فقد كان المنهج عند أركون يمثل شبكة من المناهج لتفكيك طبقات التراث المتراكمة، والتركيز على العقل الذي أنتجها، والنص الديني التأسيسي الذي يعتبر محورها. أما الجابري فقد اعتبر أن المنهج العقلاني النقدي هو الوسيلة المناسبة لتحليل التراث وتفكيك بنية العقل العربي من أجل الانتظام في التراث، وتحقيق الاستقلال التاريخي للذات العربية. وتعتبر الباحثة أن ذلك إذا كان ضروريا، فهو غير كاف، وتتساءل هل أن الدعوة إلى تبني العقلانية الرشدية ونقد أصول الفلسفة الغنوصية كفيل بالتصدي لتنامي الظاهرة الأصولية.

وأن ما يضعه الجابري في مجال اللامعقول والعقل المستقيل يرفعه أركون إلى درجة "المخيلة الإبداعية العرفانية". وأن أركون قد وسع مجال التراث ليشمل كل ما أنتجه العقل الإسلامي، مركزا على الجوانب المهمش والمسكوت عنها، كما ركز على ظاهرة الوحي والنص الديني، أما الجابري فقد حدد مجال اشتغاله في الثقافة العالمة داخل ما أنتجته الثقافة العربية الإسلامية، وأخرج من اهتمامه التعامل مع النص المقدس على الأقل في رباعيته التي تأسس عليها مشروعه. أما فيما يخص المنهج فقد وظف أركون كل ما اطلع عليه من نتائج العلوم الإنسانية والاجتماعية من ألسنيات وسيميائيات حديثة وانتروبولوجيا... في التعامل مع موضوعه، أما الجابري فقد تبني المنهج الابستمولوجي في نقد التراث وفي تفكيك العقل العربي. وقد انتصر الجابري للمدرسة الفلسفية المغربية على حساب المدرسة الفلسفية الشرقية، ولابن رشد وفلسفته العقلانية على حساب ابن سينا وفلسفته العرفانية. وقد ختمت الباحثة عملها بالتساؤل عن إمكانية جدوى مثل هذه المشاريع الفكرية، وعن قدرتها على

إحداث التغيير في الأوضاع العربية، وقدرتها على حل قضايا الفكر العربي الإسلامي المعاصر، واعتبرت أنه لا يمكن لأي مشروع بمفرده أن يحقق ذلك، لذلك ختمت خلاصتها بترك السؤال حول الحداثة المنشودة في المجتمعات الإسلامية مفتوحاً.

أما الملاحظات العامة التي يمكن تسجيلها حول البحث فيمكن تلخيصها فيما يلي: لقد ركزت الباحثة على ما يميز المفكرين أكثر من اهتمامها بما جمعهما. واعتبرت أن المشروعين على أهميتهما والجهود التي بذلت في تأسيسهما لم يؤتيا ثمارهما. ولم تحدد موقفها من العقلانية النقدية التي يدافع عنها المشروعين، وتركت السؤال عن كيفية دخول المجتمعات الإسلامية الحداثة مفتوحاً في خاتمة بحثها. ورغم ما يبدو على البحث من حياد في عرض أطروحات المفكرين إلا أن هناك انتصار وتفضيل لمشروع أركون على حساب الجابري، كما أن النتيجة التي توصلت إليها الباحثة جاءت بسيطة وعامة لا تعكس حجم الجهود المعتبرة التي احتواها البحث.

بقي أن نشير في الأخير أننا اكتفينا بعرض أهم نماذج الدراسات التي اطلعنا عليها، واعتبرنا أنها أكثر ارتباطاً بموضوعنا رغم أن الدراسات والبحوث والكتب التحليلية أو النقدية التي تناولت المفكرين كثيرة ومتنوعة، تختلف من حيث الجودة والعمق، قد استفدنا من بعضها الذي تمكنا من الاطلاع عليه.

هيكل البحث: انطلق البحث من مسألة العقلانية النقدية في الفكر العربي المعاصر في مشروعين فكريين يمثلان أهم المشاريع التي تنتمي إلى ما سمي بالعقلانية النقدية في الفكر العربي المعاصر، وهما مشروع محمد عابد الجابري ومشروع محمد أركون، معتمداً على المنهج التحليلي المقارن ومستعينا بالمنهج النقدي. ومحاولة للتحكم في مفاصل الموضوع والغوص في أعماقه، واكتشاف خباياه وأسراره، بدأ البحث بمقدمة عرضت أهم تبريرات اختيار الموضوع والمنهج المقترح وأهمية الدراسة، بعد ضبط الإشكالية والتمهيد لها، ليحتوي على أربعة أبواب واثنا عشر فصلاً، وخاتمة تلخص أهم النتائج التي تمخض عنها البحث.

الباب الأول كان عنوانه **العقل والعقلانية من المقاربة اللغوية إلى المقاربة التاريخية**، جاء كمدخل مطول للبحث، وكخلفية فلسفية وتاريخية مهمته عملية تيسير تحليل أطروحات كل من الجابري وأركون فيما يخص موضوع العقل والعقلانية، لأن موضوع البحث يتعامل مع مفاهيم، والمفاهيم مهما كانت درجة ضبطها، فقد عرفت تطورات خلال تاريخها، والرجوع إلى خلفياتها التاريخية، لاشك أنه يعمل على تسهيل عملية تحليلها ونقدها. لذلك قُسم الباب الأول إلى فصلين: الأول كان عنوانه **العقل من التحديد اللغوي إلى التحديد الاصطلاحي**، كان بمثابة المسح المختصر لتطور مفهوم العقل عبر التاريخ مع التركيز على الثقافة اليونانية وتحديدًا عند أرسطو باعتباره أحسن من يمثّل العقلانية اليونانية، ولما كان له من تأثير واضح في الفكر الفلسفي من بعده. وعلى التراث الإسلامي، وتأثير النص المقدس وحضوره في تشكيل العقل الإسلامي والثقافة الإسلامية بصورة عامة. أما الفصل الثاني فقد كان عنوانه **من العقلانية الغربية إلى العقلانية العربية**، وقد تناول تطور مفهوم العقل في عصر الأنوار وتشكل العقلانية الغربية، والاتجاه النقدي من ديكارت إلى كانط، وصولاً إلى المدرسة النقدية في القرن العشرين، كما تناول بالتحليل عصر النهضة العربية وما عرفه الفكر العربي الإسلامي من تحولات مع التيار الإصلاحية والتيار الليبرالي ليصل في الأخير إلى ظهور الاتجاهات العقلانية المعاصرة بعد نكبة 1967، التي عبرت عن لحظة تاريخية اختلفت عن سابقتها، اتسمت بالتأكيد على أهمية إعادة العلاقة بالتراث وتبني النقد منهجاً، وكان من أحسن من مثّل تلك العقلانية النقدية في الفكر العربي محمد عابد الجابري ومحمد أركون.

أما الباب الثاني فقد كان عنوانه **العقلانية النقدية في مشروع الجابري الفكري**، وقد قسم إلى أربعة فصول: الأول جاء بعنوان: **مشكلة التراث والمنهج في مشروع الجابري النقدي**، وقد تناول قضية أهمية التراث بحثاً ودراسة ونقداً وتوظيفاً، باعتباره يمثّل القاعدة الأساسية التي يمكن أن تقوم عليها أي نهضة بالنسبة لمفكرنا، كما احتوى على تحليل تلك العلاقة المعقدة التي يحددها الجابري بين الإنسان العربي وتراثه، حينما يعتبر التراث الإطار المرجعي لتشكيل العقل العربي. كما احتوى هذا

الفصل على تحليل مسألة المنهج الذي يقترحه الجابري، بكل ما تقتضيه من تحديدات مفاهيمية، لأن مفكرنا يعتقد أنه يقترح منهاجاً إبستمولوجياً جديداً يستفيد مما تقدمه الإبستمولوجيا المعاصرة من دروس، ويعرض قراءة تتميز عن كل القراءات التي تعاملت مع التراث في الفكر العربي الحديث والمعاصر، قراءة لا تقطع مع التراث بصفة كلية، لكنها تعيد ترتيب نوع العلاقة التي تربطنا به، (قراءة تحولنا من كائنات تراثية إلى كائنات لها تراث على حد تعبير مفكرنا)، وقد تأكد للجابري أن نقد التراث ومحاولة تجاوزه ليست المهمة الوحيدة للنقد، لذلك نلاحظه يتابع مساره النقدي على الخطابات العربية والعقل العربي، من هنا جاء الفصل الثاني، بعنوان: **البعد النقدي في مشروع الجابري**، فقد اعتبر الجابري أن النقد الذي يقترحه هو الطريق الصحيح لبعث الحياة في العقل العربي، وأن العقلانية التي يطالب بها لا تعني استيراد نموذجاً جاهزاً بعينه، بقدر ما تعني نشر الروح النقدية والمراجعة المستمرة للفكر، ومادام الجابري يركز على النقد وأهميته، فقد تناولنا في هذا الفصل نقد الجابري للخطابات العربية على اختلافها (الخطاب السلفي والخطاب الليبرالي والخطاب الماركسي) حيث انتهى إلى أنها خطابات سلفية، لا تختلف إلا في نوع السلف الذي تستند إليه، لينتقل بعد ذلك إلى نقد الخطاب الإستشراقي. أما الفصل الثالث فقد جاء عنوانه: **من نقد العقل إلى تفكيكه**، حاولنا فيه أن نتبع المحطات التي حددها الجابري للعقل العربي من خلال النظم المعرفية الثلاثة: النظام المعرفي البياني والنظام المعرفي العرفاني والنظام المعرفي البرهاني، وقد اعتبر أن الأول يؤسس على الموروث العربي الإسلامي الخالص، أي اللغة العربية ونصوص القرآن، والثاني يؤسس على الموروث القديم "العقل المستقل"، والثالث يؤسس على القياس الأرسطي والعلوم العقلية. وتجدر الإشارة هنا إلى أن محاولة تنصيب العقل الكوني في الثقافة العربية الإسلامية حسب مفكرنا قد جاء في مرحلة لاحقة بعد أن ترسّخ فيها أساس النظامين السابقين، وأن هذه المحاولة لم تتم بسهولة، خاصة أن النظامين البياني والعرفاني قد عرفا صراعاً ليس على المستوى الإبستمولوجي فحسب، بل ارتبط كل واحد منها بتيار إيديولوجي، فالنظام البياني يمثل الإيديولوجية السنية، والنظام العرفاني يمثل الإيديولوجية الشيعية من جهة أخرى. أما الفصل الرابع فقد جاء بعنوان: **من نقد العقل النظري إلى نقد العقل السياسي**،

حاولنا فيه أن نتناول إستراتيجية الجابري في عقلنة الفكر السياسي العربي، وتحليل محددات العقل السياسي العربي كما يقترحها. فقد اعتبر أن العقل السياسي له محددات وتحليلات يحكمها منطق داخلي قوامه أسسا ومبادئ قابلة للوصف والتحليل. ومادام موضوع السياسة يختلف عن موضوع المعرفة، فإن تحليل الجابري للعقل السياسي العربي سوف لا يكون ضمن التصنيف الثلاثي للنظم المعرفية (بيان عرفان برهان)، حتى وإن ارتبط بها ضمنا. وإذا كان الجابري يحدد بداية تكوين العقل العربي بعصر التدوين بالعصر العباسي الأول، فإنه في العقل السياسي العربي يحدد بدايته بانطلاق الدعوة المحمدية، لأن الممارسة السياسية في الحضارة العربية الإسلامية قد بدأت مع ظهور الإسلام. كما تناولنا في هذا الفصل مسألة الديمقراطية والعلمانية في فكر الجابري، فقد اعتبر مفكرنا أن الديمقراطية والعقلانية أكثر تعبيرا عن حاجات المجتمع العربي، فالديمقراطية تضمن حقوق الأفراد والجماعات، أما العقلانية فتهتم بتطبيق السياسة على أسس منطقية وتبعد عن التعصب، لأنه ما دام لا سبيل لاستبعاد الدين الإسلامي كونه يمثل مقوما أساسيا للوجود العربي، فعقلنة السياسة تضع حدا للذين يستعملون الدين لشرعنة أنظمتهم.

أما الباب الثالث فقد عنوانه: **العقلانية النقدية في المشروع الفكري لمحمد أركون**، وقد احتوى على أربعة فصول، جاء الفصل الأول بعنوان: **في نقد العقل الإسلامي**، من أجل قراءة عقلانية للتاريخ الإسلامي، تناولنا فيه التحديدات التي يضعها أركون للتراث الإسلامي، لأن مفكرنا يحرص في جميع بحوثه على تأكيد أهمية النظرة النقدية للتراث، والمطالبة بوضعه موضع البحث والتقييم على ضوء الاكتشافات العلمية الجديدة، وحللنا تأكيده على الجوانب من التراث العربي الإسلامي التي ظلت مهملة ومهمشة من طرف الدارسين والباحثين العرب والغربيين، رغم كل ما كانت تمثله تلك الظواهر من أهمية في التراث الإسلامي. وتعرضنا خلال التحليل إلى تلك العلاقة التي يقيمها أركون بين الحداثة كمشروع وبين التراث وإعادة قراءته، لأنه يجعل مفهوم الحداثة مفهوما مركزيا في مشروعه، ويعتبر نقد التراث الطريق لتأسيس حداثة إسلامية، لذلك يمكن اعتبار مفكرنا من أكثر الحداثيين اهتماما بالتراث الإسلامي، وأكثرهم حرصا على إعادة النظر في التاريخ الإسلامي وإخضاع النصوص

التأسيسية (القرآن والحديث) للأدوات والمناهج النقدية الجديدة. ثم تناولنا مسألة تحديد العقل الإسلامي، بالرجوع إلى النص القرآني، باعتباره القاعدة التي تشكّل منها هذا العقل، ومسألة "العجيب المدهش" التي يجعل منها أركون تغطي على الأسلوب القرآني، إلى درجة تعويض مجال العقل، واعتبر أن الكُتّاب العرب والغربيين يشتركون في إهمال مفهوم الخيال (L imaginaire)، عندما يتعلق الأمر بالدراسات الإسلامية، رغم ارتباطه الوثيق بنشاط العقل، حيث جعلوا من الخيال والمتخيل يرتبط بالوهم والخرافة وكل ما له علاقة بانحراف العقل أو النشاط اللاعقلي.

أما الفصل الثاني فكان عنوانه: من نقد الخطابات الإسلامية والاستشراقية، إلى تأسيس الإسلاميات التطبيقية، لأن أركون يؤسس خطابه على نقد الخطابات التي اهتمت بالتراث الإسلامي والنص القرآني تحديداً. أي الخطاب الإسلامي التقليدي والخطاب الإستشراقي بمنهجيته الفيلولوجية، هذا النقد الذي يتكرر بصفة مثيرة للانتباه في كل نصوص أركون القديمة والحديثة. فنقد العقل الارثودوكسي الإسلامي وتفكيك الأنظمة المعرفية التي يتأسس عليها، ونقد مناهج الإستشراق والتحرر من هيمنتها، هو الطريق الصحيح لتحرير العقل الإسلامي وتحديثه. وهو نقطة البداية لتأسيس الإسلاميات التطبيقية التي تحاول تقديم فهما علميا للتراث وللدين الإسلامي حسب ما يدعيه مفكرنا، وتساهم في تحرير الوعي الإسلامي ليكون أكثر قدرة على تغيير واقعه والخروج من حالة التخلف التي يعرفها والانخراط في الحداثة العالمية. ولم يكتف أركون بنقد المنهجية الإستشراقية، بل تجاوز ذلك إلى نقد العقل الغربي متسلحا بعقلانية ما بعد الحداثة. كما تناولنا بالتحليل مفهوم العقل الاستطلاعي، الذي يعتبر مفهوما مركزيا في مشروع الإسلاميات التطبيقية، هذا العقل الذي يقترحه بديلا عن العقول والخطابات الأخرى، التي عمل على مواجهتها، بل لنقل بني كل مشروعه على نقدها ومحاولة تجاوزها، فقد اعتبر أن مهمة هذا العقل هي الكفاح على جبهات متعددة، منهجه في ذلك النقد والشك الفلسفي.

أما الفصل الثالث فحمل عنوان: إشكالية المنهج وآليات القراءة والتأويل عند أركون، تناولنا فيه أهمية العلوم الإنسانية والاجتماعية في الدراسات الإسلامية، لأن أركون يعتبر أن الدراسات الإسلامية ما زالت متأخرة، مقارنة بتلك التي أنجزت حول الدين المسيحي، وما زالت معزولة عن تلك التطورات التي حصلت في المنهجيات الجديدة (كعلم الاجتماع التاريخي وعلم النفس التاريخي والانتروبولوجيا...)، من هنا دعوته إلى تطبيق المنجزات العلمية والمنهجية في دراسة التاريخ الإسلامي بما فيها النص المقدس، واعتبر ذلك شرطاً ضرورياً لكل عملية عقلنة وتحديث. ثم تعرضنا للجهاز المفاهيمي الذي يوظفه في تحليلاته، لأنه لا يقارب موضوعاته أي المسائل الدينية وقضايا الشريعة في الدين الإسلامي باستخدام المصطلحات الخاصة المعروفة عند المفسرين والفقهاء المسلمين، ويعتبر أنها لا تساعد على الدراسة العلمية التي تتطلب الموضوعية، أي تحرر الباحث من موضوع بحثه. كما تناولنا بالتحليل توظيفه للمناهج المعاصرة التي أنتجتها الاستيمولوجيا المعاصرة، فقد ركز أركون على أهمية المنهج الألسني والسيميائي والتاريخي والاجتماعي والانتروبولوجي في دراسة الإسلام، واعتبر أن أي دراسة لا تهتم بتطبيق هذه المناهج لا يمكن أن تكون لها قيمة علمية. لذلك حاولنا تحليل تلك القراءات كما عرضها مفكرنا.

وفي الفصل الرابع الذي كان عنوانه: تحليل الخطاب السياسي، من نقد العقل إلى عقلنة المجتمع، فقد ربطنا بين مطلب العقلانية والسياسة، حيث لا يمكن أن نتكلم عن العقلانية دون ربطها بالسياسة، فمطلب العقلانية لا يخص العقل النظري فحسب، وتغيير العقل النظري ببناء المفاهيم والتصورات والأفكار تكون غايته في النهاية تغيير الدولة والسياسة. فسؤال العقلانية وإن ارتبط في بدايته بإصلاح العقل، فإنه يتجه في أهدافه للبحث عن الأنظمة التي تعكس نتائج ذلك الإصلاح في السياسة وطرق تنظيم المجتمع، كما أن العقل لا يمكنه أن يتطور إلا ضمن مناخ سياسي واجتماعي وثقافي يتأسس على الحرية. من هذا المنظور تناولنا بالتحليل الكيفية التي يقترحها مفكرنا لمقاربة مسألة العقلانية في السياسة وقضايا تنظيم المجتمع، كمسألة علاقة الديني بالسياسي، والديمقراطية في

المجتمعات الإسلامية، والموقف من العلمانية، وعلاقة المجتمعات الإسلامية بالغرب، والحركات الأصولية ومسألة العولمة وانعكاساتها على الخصوصيات الثقافية للمجتمعات.

أما الباب الرابع والأخير فقد كان عنوانه: **من المقاربة المقارنة إلى المقاربة النقدية**، لقد اقتضى الجزء الأخير من البحث أن تكون هناك مقارنة تجمع بين المقارنة والنقد، تحاول أن تسلط الضوء على ما يجمع بين المشروعين من نقاط مشتركة، دون إغفال نقاط الاختلاف، وتبحث في إمكانية تكاملهما، كما تثير الأسئلة حول قيمة المشروعين من الجانب المعرفي ومن جانب الإجرائي، أي إمكانية توظيف النتائج التي توصلنا إليها مفكرينا في محاولة تغيير الواقع العربي الراهن. لذلك قسم هذا الباب إلى فصلين الأول كان عنوانه: **إشكالية التراث ونقد العقل بين الجابري وأركون**، تناولنا فيه مقارنة تحديدات العقل بين تعريبه وأسلمته والخلفيات التي ينطلق منها كل مفكر، والتبريرات التي يقدمها كل منهما لاختياره، كما تناولنا تأثير الشافعي في العقل العربي الإسلامي بين المفكرين، وإشكالية التراث وعلاقتها بتأسيس حداثة عربية إسلامية، وتوظيف مفهوم القطيعة الإبيستيمولوجية في قراءة التراث العربي الإسلامي، وكذا الموقف من الإستشراق.

أما الفصل الثاني فقد كان عنوانه: **أهمية المنهج وحدوده بين الجابري وأركون**، تناولنا فيه المناهج التي اعتمدها مفكرينا في تعاملهما مع التراث، وعلاقتها بالابستيمولوجيا المعاصرة، وحدود تلك التطبيقات، وحضور البنيوية كمنهج في المشروعين، كما تناولنا بالتحليل والمقارنة أهمية المنهج النقدي في التعامل مع العقل العربي الإسلامي والعقل الغربي، وقابلنا بين العقلانية كما يمارسها في مشروعيهما، كما قارنا بين الموقفين المتعارضين من مسألة الديمقراطية والعلمانية كما حللاها، لنصل بعد ذلك إلى تناول قضية تلقي المشروعين، لنكمل هذا الباب بمجموعة من **الاستنتاجات** لخصت أهم أوجه الاتفاق والاختلاف بين المشروعين. لننهي بحثنا **بخاتمة** لخصنا فيها أهم نتائج البحث، متسائلين في الأخير عن مصير تلك المشاريع العقلانية وعن إمكانية الوصول إلى الوعي الجماهيري الذي يسيطر عليه الخطاب التقليدي، وعن كيفية مد الجسور بين تلك المشاريع والوعي العام،

لتحريك الذهنيات لتغيير الأوضاع، لكي لا تبقى هذه المشاريع مخبوية بعيدة عما يجري في واقع الناس، رغم كل الجهود التي بذلت في إنتاجها.

الباب الأول

العقل والعقلانية من المقاربة اللغوية إلى المقاربة التاريخية

تمهيد : في ضبط المفاهيم

العقل والعقلانية من التحديد اللغوي إلى التحديد الاصطلاحي

التحديد اللغوي لمفهوم العقل

يحتل مفهوم العقل مكانة مركزية في الفلسفة قديما وحديثا، وقد فضلنا منذ البداية محاولة تحديد ذلك المفهوم رغم كل ما يثيره من التباسات على المستوى الدلالي، ومن اختلافات بين الفلاسفة. فقد يحتاج الضبط اللغوي لكلمة عقل الرجوع إلى المعاجم والقواميس والبحث فيها، لكن تحديد المعنى الاصطلاحي يكون مهمة أكثر تعقيدا. ورغم أن مهمة هذا البحث لا تراهن على التأريخ للعقل والعقلانية وتتبع التطورات التي عرفت تلك المفاهيم، لكننا ارتأينا أنه من المفيد العودة إلى أهم المعاجم والقواميس للوقوف على التحديدات اللغوية، ومحاولة الوقوف عند أهم المحطات التاريخية في الفكر الفلسفي، لأن مفهوم العقل والعقلانية قد عرف عدة تطورات عبر تاريخ الفلسفة، واعتقادا منا أن ضبط المفاهيم وتحديداتها يمثل الخطوة الأساسية في البحث خاصة إذا تعلق الأمر بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، وأن ذلك سيساعدنا على التعامل مع موضوع البحث في بعده التاريخي. ولأننا على وعي أن المفاهيم الفلسفية لم تكن تحمل نفس الحمولة الدلالية عبر تطورها التاريخي، وأن تاريخ الفلسفة والأفكار مترابط، وأن المفاهيم مهما ارتبطت بلحظة زمنية معينة وكانت دائما تدخل في علاقات مع أصولها الأولى، فإنها تتطور فتكتسب دلالات جديدة أو تفقد بعض مما كانت تحمله تحت تأثير التطورات المعرفية. لنبدأ أولا بتتبع المعنى اللغوي لكلمة عقل وعقلانية في بعض أهم المعاجم:

معجم لالاند

عقل: Raison (ملكة، سبب، علّة) باللاتينية Ratio (أي ملكة). ويرجح أن أقدم معنى لكلمة عقل Ratio (ظن، اعتقد، فكر). وبهذا المعنى يكاد يكون العقل معتبرا كأنه خاص بالإنسان. ويقال عقل عاقل، معقلن. كما نجده أيضا في تعبير كائن عقلي، كينونة وهمية مخلوقة من قبل الفكر لحاجات الخطاب. عقل Raison. هو الملكة والسبب والعلّة Ratio باللاتينية.

ويورد لالاند **Lalande** خمسة تعريفات للعقل بوصفه ملكة¹:

أ. ملكة الاستدلال نظرياً بالعقل، ملكة تركيب المفاهيم والقضايا والعبارات والمقترحات، وبهذا المعنى يكاد يكون العقل خاص بالإنسان فقط. ويتعارض العقل Ratio مع العاقلة intellectus (ملكة معرفة عليا وحدسية) على الرغم من تجذرهما المشترك في طبيعة النفس. وهذا المعنى باقٍ عند بعض المحدثين.

ب. ملكة "الحكم السليم" ديكارت، أي ملكة تمييز الخير والشر، الصحيح والفاقد (أو حتى الجميل والبشع) بشعور داخلي، فطري وتلقائي. « طالما الإدراك العقلي يبدع ويخترق، فإنه يدعى روحاً، وطالما أنه يوجه إلى الحق والخير، فإنه يدعى عقلاً وحكماً... والعقل طالما أنه يجنبنا شرّ الإنسان وداءه الحقيقي، وهو الخطيئة، فإنه يدعي الوعي. » وبهذا المعنى يتعارض العقل إما مع الجنون، وإما مع الانفعال.

ج. معرفة طبيعة مقابلة للمعرفة المنزلة، التي هي موضوع الإيمان. إن العقل بهذا المعنى هو تسلسل الحقائق، لكن بمعنى خاص، إنه الحقائق التي يمكن أن يبلغها الفكر البشري بطريقة طبيعية، دون الحاجة لعون أنوار الإيمان.

د. منظومة مبادئ قبلية لا تتوقف حقيقتها على التجربة، ويمكن صياغتها منطقياً. « إن معرفة الحقائق الضرورية والأزلية، هي ما تميّزنا من البهائم العادية وتجعلنا نملك العقل والعلوم، وذلك برفعنا إلى معرفة أنفسنا ومعرفة الله ». هذا بالنسبة لـ لايبنتز Leibniz. أما بالنسبة لكانط « فالعقل المحض العاري، المتميز عن التجربة ليس سوى التعاطي مع حقائق مستقلة عن الحواس »، وقد بقي هذا المعنى سائداً في التعليم الكلاسيكي. وهذا عكس المذهب التجريبي الذي كان قد رفض وجود العقل، واعتبر أن العاقلة تنحدر من التجربة.

1 - أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، معجم مصطلحات الفلسفة النقدية والتقنية، تعريب خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات، المجلد الثالث (R-Z)، ط2012، ص 1159 - 1163.

هـ. ملكة معرفة الواقع والمطلق، في مقابل ما هو ظاهري أو عرضي، والعقل بهذا المعنى لا يصح نفسه إلا بالدخول في نطاق عقل آخر أرفع. ويتعارض العقل، إما مع السببية الفعالة البسيطة، وإما مع البرهان المنطقي الذي يلزم بالموافقة، لكن دون تنوير الفكر¹.

أما في علم التأصيل، تقسيم المعاني - يوجد في اللاتينية جذر Rat المعبر عن شيء مما يتناسق ويتجانس ويغدو صلبا إثر هذا التجانس. من هنا اسم المفعول Ratus، مؤكد مثبت سواء في الكلام على شيء أم في الكلام على شخص.

ويبدو أن المعنى الأصلي هو ذلك الذي يوحيه التعبير القديم "كتاب العقل" بما يعني كتاب الحسابات وتحقق مفصل من العائدات والنفقات لمجرى حياة بيتية كاملة. ثم تطور اللفظ، فيقال مرة على الملكة العقلية أساسا، القدرة على تنظيم الاختبارات أو الأدلة. ويقال مرة على ملكة تقرير المطلق، ومعرفة الكون. في المعنى الأول يكون العقل مجرد أداة لخدمة أو لمحاكاة إنجاز ملكة أرفع، أما المعنى الثاني، فهو يدعي بصراحة نسبية أنه يعزو قيمة واقعية إلى عمل الفكر النظري، ويرمم الواقع بواسطة أجزاء مصطنعة من التحليل.

ويمكن تجميع مختلف تعريفات العقل، بوصفه "ملكة"، وتجميعها حول فكرة مركزية أكثر، فقد يكون العقل هو منشط الفكر بالذات، منظورا إليه من جانب جوهره. أو هو ما يوجه هذه الفاعلية نحو كماله. وقد يكون هناك مجال للتمييز بين وظيفتين للعقل، ما دام هناك مظهرين لنشاط الفكر، تنسيق المعرفة وتنظيمها في مجال النظر العقلي، وتنظيم السلوك في المجال العملي².

أما بالنسبة لمفهوم عقلانية Rationalisme: يورد لالاند Lalande في معجمه خمسة معاني للعقلانية:

1 - المرجع نفسه، ص 1159 - 1163.

2- André Lalande **Vocabulaire technique et critique de la philosophie**, 9Edition. PUF Paris 1962.p 877-881.

الأول: يرتبط بالمعنى الميتافيزيقي، مذهب من يرفض وجود الأشياء بلا موجب، بحيث لا يوجد شيء لا يكون معقولاً.

الثاني: مذهب يرى أن كل معرفة يقينية تصدر عن مبادئ لا تقبل الدحض، تكون قبلية وبينة. ولا يمكن للحواس أن تقدم عنها سوى نظرة ملتبسة ومؤقتة (ديكارت، سبينوزا، هيغل).

الثالث: مذهب يرى أن الاختبار غير ممكن إلا لفكر يمتلك عقلاً، أي منظومة أسس كلية ومبادئ ضرورية تنظم المعطيات التجريبية (كانط).

الرابع: إيمان العقل في البينة والبرهان، ويتعارض هذا المعنى مع اللاعقلانية بكل صورها (صوفيا، باطنية، فلسفة شعور، سلفية...). وقد كان هذا المعنى اللاهوتي أكثر شيوعاً حتى القرن التاسع عشر.

الخامس: مذهب من يرى أنه لا يجوز الوثوق إلا بالعقل، ولا يجوز الاعتراف في المذاهب الدينية إلا بما هو منطقي.

وقد تستعمل الكلمة كمرادف مخفف لكلمة اللادين irreligion ، إما بوجه سلبي لا يعطي أية قيمة للشعور والحدس، وإما بوجه ايجابي من حيث تعارضهما مع (الإيمانية fidéisme) والصوفية والشعوذة. أما معقولة أو عقلانية: Rationalité: فهي سمه ما هو عقلي، والعقلي أو العقلاني Rationnel وما ينتسب إلى العقل أو ما يتطابق معه، أو ما هو منطقي ومطابق لمنهج قويم¹.

أما في تعريفات الجرجاني²، فالعقل: هو جوهر مجرد عن المادة، والنفس الناطقة التي يشير إليها كل أحد بقوله أنا. وقيل العقل جوهر روحاني خلقه الله متعلقاً ببدن الإنسان. ويمكن تلخيص تعريفاته للعقل في ثلاثة:

1. العقل ما يعقل به حقائق الأشياء، قيل محله الرأس وقيل محله القلب.

1 - أندري لالاند، معجم مصطلحات الفلسفة النقدية والتقنية، مرجع سابق، ص 1129-1193.

2 - علي بن محمد الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، ط: 1985، ص 157-158.

2. العقل الهولاني وهو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات وهي هوة محضة خالية عن الفعل كما للأطفال، وإنما نسب للهولاني الأولى الخالية في حد ذاتها عن الصور كلها.
3. العقل مأخوذ عن عقل البعير يمنع ذوي العقول من العدول عن سواء السبيل والصحيح، أنه جوهر مجرد يدرك الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة.

أما في معجم لسان العرب لابن منظور: العقل هو الحِجْرُ والنُّهى ضد الحمق، والجمع عقول. وفي حديث عمر بن العاص: "تلك عقول كادها بارئها أي أرادها بسوء". عَقْلٌ يَعْقِلُ ومعقولاً، وهو مصدر. قال سيبويه: "هو صفة". وكان يقول: "إن المصدر لا يأتي على وزن مفعول البتة".

وعَقْلٌ، فهو عاقل وعَقُولٌ من قوم عقلاء. ابن الأنباري: رجل عاقل، وهو الجامع لأمره ورأيه، مأخوذ من عَقَلْتُ البعير إذا جمعت قوائمه. وقيل: "العاقل الذي يحبس نفسه ويردها عن هواها".

- والعقل هو التثبت في الأمور. والعقل هو القلب.
 - وسمي العقل عقلاً، لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك أي يحبسه.
 - وقيل في العقل هو التمييز الذي به يتميز الإنسان عن سائر الحيوان.
 - وعَقَلَ الشيء يعقله عقلاً: فهمه¹.
- أما في المعجم الوسيط: (العَقْلُ) ما يقابل الغريزة التي لا اختيار لها. ومنه الإنسان حيوان عاقل.
- وما يكون به التفكير والاستدلال وتركيب التصورات والتصديقات.
 - وما به يتميز الحسن من القبيح، والخير من الشر، والحق من الباطل.
 - والقلب والدية والحصن والملجأ، جمع عقول.
- عَقَلَ: عَقْلاً: إدراك الأشياء على حقيقتها.
- وعقل الغلام أدرك وميّز. يقال ما فعلت هذا منذ عَقَلْتُ.
- وعَقَلَ البعير: ضم رُسْعَ يده إلى عَضُدِهِ وربطها معاً بالعقال ليبقى باركاً¹.

1 - ابن منظور، لسان العرب، ج11، باب العين (عقل)، دار صادر، ط1، ص 458-462.

أما في المعجم الفلسفي لجميل صليبا: العقل في اللغة هو الحجر والنهي، وسمي بذلك تشبيهاً بعقل الناقة، لأنه يمنع صاحبه من العدول عن سواء السبيل كما يمنع عقل الناقة من الشرود.

وتطلق كلمة عقل على ثلاثة أوجه:

الأول يرجع إلى وقار الإنسان وهيئته. والثاني يراد به ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية، فيكون حده أنه معان مجتمعة في الذهن تكون مقدمات تستنبط بها الأغراض والمصالح. والثالث يراد به صحة الفطرة الأولى في الإنسان فيكون حده أنه قوة تدرك صفات الأشياء من حسناتها وقبحها، وكما لها، ونقصانها².

العقلانية: Rationalisme هي القول بأولوية العقل، وتأخذ عدة معان:

الأول هو أن لكل موجود علة في وجوده بحيث لا يحدث في العالم شيء إلا وله مرجع معقول. الثاني هو أن المعرفة تنشأ من المبادئ العقلية القبلية والضرورية لا عن التجارب الحسية، والمذهب العقلي بهذا المعنى يقابل المذهب التجريبي Empirisme. والثالث هو القول أن وجود العقل شرط ضروري في إمكان التجربة، فالتجربة لا تكون ممكنة إلا إذا كان هناك مبادئ تنظم معطيات الحس. والرابع هو الإيمان بالعقل، وبقدرته على إدراك الحقيقة، وسبب ذلك أن قوانين العقل مطابقة لقوانين الأشياء الخارجية.

والعقلانية عند بعض علماء الدين هي القول أن العقائد الإيمانية مطابقة لأحكام العقل. ولها ثلاثة أوجه: الأول هو القول أن العقل شرط ضروري وكاف لمعرفة الحقائق الدينية، والثاني هو

1 - إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، باب العين، ج2، ط الثانية، مطابع دار المعارف، مصر، 1972، ص 616- 617.

2 - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ج2، 1982، ص 84- 85.

الإعراض عن جميع العقائد التي لا يمكن إثباتها بالمبادئ العقلية، والثالث هو الدفاع عن العقائد
الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع¹.

1 - المرجع نفسه، ص 90-91.

الفصل الأول

التحديد التاريخي،

في تطور مفهوم العقل

أولاً: مفهوم العقل عبر التاريخ

العقل في الفكر الشرقي القديم

إن البحث في موضوع تاريخ العقل يعود بنا إلى التساؤل حول بدايات العقل، وتحديد تاريخ استعمالاته الأولى والبحث في تاريخ التفلسف الإنساني وبداياته. ولا شك أن المهتم بذلك سوف يصطدم بذلك الاختلاف الحاصل بين المؤرخين والباحثين في تاريخ الفلسفة. حيث لم يكن تاريخ الفلسفة سوى تعبير عن تاريخ العقل والوجود، فقد ارتبطت الفلسفة بكل ما أنتجه العقل عبر التاريخ من نظم اجتماعية وقوانين وعلوم وفنون وأديان. لذلك لا يمكن عزل منجزات الإنسان الدينية والعلمية والتقنية عن ممارساته الفلسفية¹. إن الفلسفة مرتبطة كل الارتباط بالحضارة ومنتجاتها والتفلسف هو استعمال العقل وتوظيفه. وإذا كانت الفلسفة تهتم بالعقل ومنتجاته فإن تاريخها يطرح إشكالية البدايات الأولى ويبحث في تاريخ الحضارات التي احتضنتها. وإذا أردنا أن نبسط الأشياء يمكن أن نحدد بدايات العقل بمقابلة الميتوس واللوغوس، أي بين تلك التفسيرات التي تقدمها التقاليد الفكرية المتوارثة للعالم وتجعل من تلك القوى التي تتجاوز الطبيعة وتعالى عليها مبدؤها وأساسها، وبين تلك التفسيرات التي تنطلق من العقل وتجعل من الطبيعة حدودها.

ولعل الموقف الذي عرف عند الكثير من مؤرخي الغرب هو القول بالمعجزة اليونانية التي تؤكد أن التفلسف الحقيقي قد نشأ على أرض اليونان، وأنكروا بذلك أن يكون للحضارات الشرقية القديمة من مصرية وهندية وصينية... مساهمة في نشأة العلم والفلسفة، وقد ساهمت الكثير من الدراسات في تأكيد هذه الفكرة، وبالغ بعضهم في التمييز بين عقلية الشعوب المتخلفة والشعوب المتقدمة، كما ميّزوا بين الأجناس حسب خلفياتهم الثقافية والعقلية، على أن الشعوب الشرقية بقيت لا تمارس إلا نوعاً من التفكير العملي ولم ترتق إلى مستوى التفكير النظري. إنها لم تصل إلى ممارسة التفكير في

1 - فريدريك هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، الجزء الأول، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 2007، ص 143-144.

العقل، كما حصل عند فلاسفة اليونان الذين انتقلوا من مستوى التفكير بالعقل إلى مستوى التفكير في العقل. لكن مع ذلك فقد وجد من يدافع عن الأطروحة المناقضة التي تؤكد أن الفلسفة اليونانية ما هي إلا مرحلة متطورة عن مراحل الفكر والفلسفة التي سبقتها. وإذا كان لا يمكن إنكار الدور المتميز لنشاط العقل في الحضارة اليونانية مع فلاسفتهم، وتأكيد تلك القدرة النوعية التي عرفها تطور التفكير النظري، فإنه مع ذلك لا بد من الاعتراف بأصالة الفكر الذي سبق اليونان، من الحضارات الشرقية، وبكل ما قدمته تلك الحضارات من إنجازات ومحاولات مهما كان طابعها العملي.

لقد ساد الاعتقاد عند الكثير من مؤرخي الغرب وعلماءه أن الفلسفة صناعة يونانية خالصة، إلى درجة أن هذه الفكرة كانت متجذرة في الوعي الأوروبي، بحيث أن استعمال كلمة فلسفة كان لا يقترن إلا باليونان. فالممارسات الفلسفية القديمة لم تتمكن من الانفصال عن المعتقدات الدينية والأفكار الأسطورية في الشرق القديم، لذلك نُعتَ هذا الفكر الشرقي بأنه فكر ديني لا عقلاني غارق في الروحانيات وكل أنواع السحر والخرافة. بينما الفكر اليوناني تميّز بالعقلانية وبارتباطه المباشر بالطبيعة، فالفكر الصيني القديم خال من كل استدلالات علمية، كما أن التفكير المصري يتميز بغياب واضح للقوة الإبداعية في التخيل وغياب كل حس نقدي لدى العرب القدماء.

وتشير الكثير من الكتب التي تهتم بتاريخ الفكر إلى أن الحضارة الإغريقية، كانت حدثاً فريداً من نوعه، بينما كانت حضارات الشرق القديم لا وزن لها، لأن نشاط الإنسان في هذه الحضارات اتجه إلى التجارب العملية التي ارتبطت بحاجاته المادية ولم يرتق إلى مستوى التفكير في العقل على تعبير الجابري، وأن الإغريق هم الذين ابتكروا الأدب وشعر الملاحم والتاريخ والفلسفة بكل فروعها والاقتصاد والرياضيات والكثير من العلوم الطبيعية. وهؤلاء هم من يدافع عن فكرة المعجزة اليونانية

التي تنفي جهود كل حضارات الشرق القديم، وتجعل من علوم اليونان وفلسفتهم نتاجا للعقل اليوناني المحض.¹

يجزم الكثير من مؤرخي الفلسفة بقيام ما يسمى المعجزة اليونانية، واعتبار أن الفلسفة إنتاج إغريقي محض وأن الحضارات الشرقية القديمة لم تمارس التفكير بالعقل إلا داخل التفكير الخرافي والأسطوري. ولا يتردد الجابري في هذا الصدد في تأكيد ما يدعم هذه الأطروحة، حينما يقرر أن هناك ثلاثة حضارات عرفت التفكير بالعقل وفي العقل، حيث يقول: «بأن المعطيات التاريخية التي تتوفر عليها اليوم تضطرنا إلى الاعتراف للعرب واليونان والأوروبيين بأنهم وحدهم مارسوا التفكير النظري العقلاني بالشكل الذي يسمح بقيام معرفة علمية أو فلسفية أو تشريعية منفصلة عن الأسطورة والخرافة»²، حتى وإذا كان الجابري لا ينكر على الحضارات القديمة الأخرى كالمصرية والهندية والصينية والبابلية مساهماتها العلمية في بناء الحضارة الإنسانية، فإنه مع ذلك يعتبر أن تلك الحضارات قد كان السحر يشكل العنصر الأساسي في تفكيرها. كما أن هناك فرق كبير بين ممارسة التفكير بالعقل والتفكير في العقل، ولا شك أن النشاط الثاني أرفع درجة. وعليه فإن الثقافة العربية تشترك مع الثقافتين اليونانية والأوروبية في الخاصية الثانية أي التفكير في العقل. وبذلك لا يختلف موقف الجابري كثيرا عن موقف الكثير من المستشرقين الذين يدافعون عن المعجزة اليونانية الخالصة. كما أننا في هذا الصدد لا يمكن أن نتجاهل ما طرحه عبد الرحمان بدوي الذي تحمس لهذا الموقف حيث يقول: «إن بدء الفلسفة لا يمكن أن نضعه في الفكر الشرقي، وإنما يجب أن يكون هذا البدء في القرن 6 ق.م عند اليونانيين»³، ويعكس هذا الموقف اقتناع بدوي بنظرية (اشبنجلر) في تفسيره لقيام الحضارات البشرية (07 حضارات)، وأن كل حضارة لها قانونها الخاص مستقلة بذلك عن الحضارات الأخرى.

1- جمال المرزوقي، الفكر الشرقي القديم و بدايات التأمل الفلسفي، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 2001، ص5.

2- عابد محمد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط9، 2006، ص18.

3- عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط3، ص11.

وإذا كانت مساحة بحثنا لا تسمح لنا بالتوسع في تحليل هذه الإشكالية، فإنه على الأقل ما يهمنا هنا، ويمكن أن نسجله هو أن هذه النظرة التي تبناها الكثير من الغربيين والتي لا يمكن تبرأتها من خلفيات تحمل الكثير من الاعتبارات الصادرة عن فكر المركزية الأوروبية، هذه النظرة التي بدأت في التغير مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين خاصة مع ظهور الاتجاهات الفلسفية النقدية. ولعل من أكبر التحولات الهامة التي عرفها القرن العشرين خاصة فيما يخص الأفكار التي تهتم بتاريخ تطور المجتمعات الإنسانية، ذلك التغير الذي حصل حول مفهوم ما يسمى بالفلسفة الشرقية.

لكن هناك من خالف هذا الطرح وعارضه، ولتأكيد الدور الذي لعبته الحضارات القديمة في نشأة التفكير الفلسفي نعود إلى بعض شهادات ونصوص ويل ديورانت مؤرخ الحضارة، وجورج سارتون مؤرخ العلم، فقد كان ويل ديورانت يرى أن الغربيين يزعمون خطأ أن ثقافة اليونان كانت المصدر الوحيد الذي نهل منه العقل الحديث، واعتبر أنهم سيندهشون حينما يطلعون على تراث الشرق ويعرفون إلى أي مدى يكون الغرب مدينا في علومه وآدابه وفلسفته لذلك التراث الشرقي القديم، ويضيف قائلاً: «لقد اعتاد مؤرخو الفلسفة أن يبدووا قصتهم باليونان ... ولقد كانت حكمة المصريين مضرب المثل عند اليونان الذين كانوا يعتقدون أنهم أطفال بالقياس إلى هذا الشعب القديم»¹

كما أكد جورج سارتون أن ما عرفه اليونان من تطور للفلسفة والعلوم قد ارتبط بما سبقه من جهود في الحضارات السابقة. وأن ما حصل من إبداع بين القرن السادس إلى القرن الثالث قبل الميلاد عند اليونان كان حصيلة الإبداع الإنساني الذي قدمته الحضارات الشرقية القديمة التي ورثها اليونانيون منذ حوالي القرن الأربعين قبل الميلاد.² فقد استفاد العقل اليوناني من الفكر الشرقي في مصر والعراق، لكنه أدخل عليه عوامل جديدة جعلته يخرج من الصورة المتميزة التي عرف بها. ويشرح

1- ويل وايريل ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، الجزء الثاني من المجلد الأول، دار الجيل للطبع والتوزيع، بيروت، 1988، ص149.

2- مصطفى النشار، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار أنباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1997، ص12.

يوسف كرم هذه الفكرة في مقدمة كتابه تاريخ الفلسفة اليونانية بقوله: « وفضلا عن الفنون والعلوم، نجد عند الأمم الشرقية القديمة قصصا دينية وأفكارا في العلم والحياة، إذا اعتبرنا موضوعها ومغزاها رأينا حقيقة بأن تسمى فلسفية، فقد نظروا في أسمى المسائل، مثل الوجود والتغيير والخير والشر والأصل والمصير، فكان التوحيد والشرك، وكانت الثنائية الفارسية، وكانت وحدة الوجود عند الهنود، وكان غير ذلك، ولم تخرج الفلسفة فيما بعد عن هذه النظريات الكبرى، بل قد نجد لكل فكرة يونانية مثيلة شرقية تقدمتها، أو أصلا قد تكون نبتت منه.»¹

ويعترف جورج سارتون أن العلم اليوناني يقوم على أسس من تراث الشرق، حيث يؤكد أنه مهما بلغت العبقرية اليونانية من عمق فإنه من المؤكد أنه ما كان يمكن أن تحقق كشوفاتها العلمية المعجزة بدون هذه الأصول الشرقية ... ومن ثم فليس من حق الغربيين أن يستبعدوا الأب والأم اللذين نشأت عنهما هذه العبقرية اليونانية... أما الأب فهو التراث المصري القديم. وأما الأم فهي ذخيرة تراث ما بين النهرين². ويقول أيضا: «إنه ينبغي لنا أن نعي مؤهلين لهما خطرهما: الأول أن أساس هذا العلم اليوناني كان بجملته شرقيا، وأنه مهما يكن من عمق العبقرية اليونانية، فإنه من المحقق الثابت أنها ما كانت لتشيّد من شيء يبلغ مبلغ الإضافات التي أنجزتها من غير ذلك الأساس»³، ويضيف أيضا «وأنا لا نشك في أن كثير من المعرفة اليونانية قد نقلت من منابع شرقية، غير أننا لا نعرف على وجه الدقة متى وأين وقع هذا النقل»⁴.

وإذا كان من الصعب، في الوقت الحاضر إعطاء صورة متكاملة ومفصلة عن النشاط العقلي أو الفلسفي للحضارات الشرقية القديمة، نتيجة أن الدراسات مازالت في بدايتها، فإنه مع ذلك يمكن أن

1 - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، لبنان، بدون طبعة، بدون تاريخ، ص1.

2- جورج سارتون، تاريخ العلم والأنسية الجديدة، ترجمة إسماعيل مظهر، دار النهضة العربية، 1961، القاهرة، ص 148-149.

3- المرجع نفسه، ص148.

4- المرجع نفسه، ص144.

نقول بعيدا عن تلك النظرة الاختزالية أن التفكير الفلسفي لم يرتبط بشعب واحد دون غيره، حتى وان كانت نسبة المساهمة تختلف من حضارة إلى أخرى.

العقل في الثقافة اليونانية

ارتأينا أن نباشر تحليلنا لهذه الفترة بالمرحلة الإغريقية، لأن ذلك العالم الهيليني هو الذي أقدم منذ نحو خمسة وعشرين قرنا على إنجاز ذلك الازدهار الثقافي والفكري الذي ضمن بحق فجر الحضارة الغربية. فقد نجح الإغريق في تجهيز العقل الغربي، لأن العلوم الحديثة مدينة بشكل واضح لما حققه فلاسفة اليونان وعلمائهم من نظريات علمية وفلسفية، فقد كانوا بحق أبطال التراث الفكري الأوائل. لقد تبنى العقل الهيليني قبل سقراط اتجاهها عقلانيا حتى وإن كان غير واضح في كثير من الأحيان، مبتعدا عن الميتافيزيقا ومقتربا مما هو طبيعي، مبتعدا عن السماء ومتجها نحو الأرض، محاولا تجاوز الأسطوري للاقترب من اللوغوس. فقد بدا أن العقل لديهم أكثر نقدية وشديد الارتباط بالشك والنزعة الإنسانية، وإن كانت نزعة الشك مازالت ملتبسة بالأساطير، وحتى الواقع الحقيقي مازال بعيدا عن التجربة الحسية، فإن أسس المعرفة الإنسانية قد باتت عرضة للمساءلة والشك، وبدا أن الإنسان أكثر جرأة وأكثر قدرة على الحسم بشيء من الحرية في قضايا المعتقدات الخرافية والأفكار الأسطورية.

لقد أدى ذوبان مختلف التيارات إلى بلوغ التطور الفكري في أثينا درجة متميزة، خاصة مع تطور المدينة الذي سمح للأثينيين من الاتصال مع الثقافات الأخرى، وخلق جوّا يساعد على التحليل والنقد، أي النشاط العقلي والإنساني.¹ وقد كانت بداية الفلسفة اليونانية بحثا في أصل الكون وطبيعته مع أول فيلسوف بحث في الكون وطبيعته (طاليس المالمطي)، رغم أن الأصول الأولى للفلسفة الطبيعية كانت مع شعراء المأساة الإغريقية التي لم تتحرر من الخيال الأسطوري لكنها مع ذلك كانت تؤمن بشيء من القانون الذي يحكم سير الحوادث وينظمها. الأمر الذي جعل وابتعد

1- ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي، ترجمة فاخر جتكر، العبيكان، المملكة العربية السعودية، ط1، 2010، ص50-51.

(Whitehead*)، يلقب هؤلاء الشعراء بالمؤسسين الحقيقيين للتفكير العلمي. لقد كان طاليس المايطي أول من عبر عن أفكاره بعبارات منطقية، فلم يفسر الكون بقوى الآلهة، بل حاول ربط العلل بالمعلولات وابتعد عن الخرافات والأساطير. فرغم تعدد العناصر في الكون وتباينها فإن هناك وحدة تكمن ورائها، فالتعدد الظاهر غير مهم بالنظر إلى الوحدة الحقيقية التي تختفي عن النظرة السطحية. وبذلك تبقى محاولة طاليس الأولى التي نظرت للكون نظرة كلية تستوعب جميع كلياته.¹

يمكن أن نتبين المفهوم الأول للعقل في الثقافة اليونانية في الخطاب الفلسفي لكل من هيرقليطس واناكساغوراس، لأنهما حددا كل حسب منطلقاته العلاقة التي تربط بين الله والإنسان والطبيعة. لأنه حسب كوسدورف «يتحدد نظام كل ثقافة تبعا للتطور الذي تكوّنه لنفسها عن الله والإنسان والعالم وللعلاقة التي تقيمها بين هذه المستويات الثلاثة من نظام الواقع²». فحسب اعتقاد الكثير من مؤرخي الفلسفة أن أول من قال بفكرة اللوغوس «logos» أو «العقل الكوني» كان هراقليطس، عندما فسر نظام الكون دون الاستعانة بالأساطير³. حيث تصور أن هناك «قانونا كليا» ينظم الظواهر ويدبرها في صيرورتها الدائمة، وهو بمثابة النفس بالنسبة للإنسان باعتبارها مبدأ لحركته. والعقول البشرية تستطيع التوصل إلى معرفة صحيحة عن ظواهر الطبيعة، إذ اجتهدت في البحث عن نظام الطبيعة⁴.

ويفتح هيرقليطس كتابه طالبا من الناس سماع (الكلمة) لا لألفاظه، لأن الحكمة تقول أن جميع الأشياء واحدة، لأن "الكلمة" أزلية، وهي الحق الصادق على الدوام، ولا يطلب هيرقليطس من الناس

1- مُجّد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط3، 1983، ص86.

2 - G. Gusdorf. **Les origines des sciences humaines**. Payot. Paris. p130.

2- مُجّد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص18.

4- المصدر نفسه، ص 18.

أن ينساقوا وراء حديثه، بل أن يبحثوا عن الكلمة التي هي واحدة.¹ وتسمى «الكلمة» في اليونانية logos، مع اختلاف المترجمين في نقلها، فبعضهم ترجمها الكلمة «word» وبعضهم القانون «law» وبعضهم أبقي عليها كما هي «كلمة»، فقد كان الاستعمال الأخير مألوفاً في الخطابات الدينية. ومن ربط الألفاظ بالقضايا، والقضايا بالأقيسة، جاء المنطق logic من الكلمة logos.

والعقل عند هيرقليطس هو التفكير المستقيم، أو العقل السليم الذي يرتبط بالمجال الأخلاقي، كما يرتبط معنى اللوغوس بالجانب الاجتماعي والسياسي، لكنه يختلف عن القانون في الدولة Nomos : إنه تلك البصيرة العامة التي تشبه القانون الإلهي. والإنسان عقل جزئي من العقل الكلي لكنه بإمكانه أن يدرك القانون الكلي العام الذي يحكم العالم. ولا يتكلم هيرقليطس عن اللوغوس باعتباره شيئاً مادياً، إنه القانون العام الذي يحكم العالم والمركب من الأضداد ومن الائتلاف بينهما. إن طبيعة العالم مركبة من الأضداد، لكن ما يميز هيرقليطس هو الإيمان بالوحدة في الأضداد نفسها. والائتلاف داخل الاختلاف. فالأشياء رغم اختلافها وتضادها إلا أن الحقيقة واحدة، هذه الوحدة المنطقية بين الأضداد التي تأثر بها هيجل وانعكست على منطقته الجدلي².

ويعتبر هيرقليطس أول من قال باللوغوس، وسيكون لهذه النظرية تاريخ سيوظفها الرواقيون، وسيصطنعها فيلون اليهودي، وسيرى بعض أوائل المفكرين المسيحيين أنها أقرب ما تكون إلى عقيدة «الكلمة» أو المسيح. حيث يقولون أن هيرقليطس كان مسيحياً قبل المسيح. ويقول القديس يوحنا في مدخل إنجيله: «في البدء كان الكلمة (لوغوس) ... كل به كَوْن وبغيره لم يَكُون شيئاً مما كَوْن فيه كانت الحياة...» ويقول: أيضاً والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله». واشتراك اللفظ لا يعني

1- أحمد فؤاد الاهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، المكتبة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2009، ص 116.

2- المرجع نفسه، ص 120-121-122.

نفس المعنى لأن هيرقليطس يقصد قانونا ذاتيا للعالم هو تعميم الاستقراء، والمسيحية تقصد إلها مفارقا للعالم.¹

ويذهب يوسف كرم إلى اعتبار هيرقليطس الجد الأول للشك في الفلسفة اليونانية، فقد اعتبر أنه رغم قوله بوحدة الوجود فقد دافع عن فكرة التغير، وهذا يستدعي أن كل موجود جزئي تتلاقى عندها الأضداد وتتنازع، فيمتنع وصفه بخصائص دائمة. ورغم أنه جعل اللوغوس حقيقة مطلقة فوق كل التغير المحسوس إلا أن الكثير من أتباعه السفسطائيين ذهبوا بمذهبه في الشك إلى أبعد الحدود، رغم أنه لم يكن يقصد ذلك.²

أما بالنسبة لأنكساغوراس، فإنه كان يعتقد أن الأشياء متباينة، مركبة من أجزاء تقبل القسمة إلى غير نهاية، لكن مع افتراض وجود أجزاء في غاية الصغر لا تنقسم، لا ندركها بالحواس ولكن ندركها بالعقل. ويقول أنكساغوراس بمبدأ جديد كل الجدة في تاريخ الفلسفة اليونانية، وهو العقل (Nous) الأمر الذي جعل سقراط يهتم بهذه الفكرة، حيث يقول في محاوره فيدون 97: «ثم استمعت ذات يوم إلى رجل قال عنده كتاب أنكساغوراس، وطالع فيه أن العقل هو المنظم والعلة لكل شيء ففرحت بهذه النظرية، وبدا لي من الصواب أن يكون العقل علة جميع الأشياء، وقلت لنفسي إذا كان الأمر كذلك فلا بد أن ينظم العقل الأشياء على أفضل صورة...»³

لقد كان الكون في البداية عبارة عن خليط من هذه الأجزاء (البذور) أو عماء مطلقا. لكن العقل بالنسبة لأنكساغوراس هو الذي نظم كل شيء لأنه العلة لجميع الأشياء. هذه القوة التي كانت قادرة على الفصل بين الأجزاء وإعادة تركيبها هي التي يسميها «النوس» أو العقل. إن هذا المبدأ المحرك الذي كان ضروريا لمسلسل النشوء والارتقاء لم يكن مجرد قوة محركة، ولا يمكن إرجاع هذه الإثارة

1- نقلا عن يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، لبنان، بدون ط بدون تاريخ، ص 19.

2- المرجع نفسه، ص 17-18-19.

3- أحمد فؤاد الاهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص 202.

العظيمة للاتفاق والخط. إنه العقل المنظم في الطبيعة كما في عالم الحيوانات¹ حيث يقول: «إن الأشياء جميعا كانت معا متعددة بشكل لا متناه وقليلة بشكل لا متناه، ثم جاء العقل وبث فيها النظام²». إنه لا يترك أي مجال للصدفة، فكل الأشياء تسير وفق نظام، وكل ما يبدو غير خاضع لنظام الضرورة، يرجع لعجزنا عن اكتشاف الأسباب فقط. وفي ذلك يقول: «والعقل يدرك جميع الأشياء التي امتزجت وانفصلت وانقسمت، والعقل هو الذي بث النظام في جميع الأشياء التي وجدت و التي توجد الآن والتي سوف توجد، وكذلك هذه الحركة التي تدور بمقتضاها الشمس والقمر والهواء والأثير المنفصلين عنها»³

يبدو أن أنكساغوراس معجب بالنظام والتناغم في هذا الكون، فالعالم لا يسير بالصدفة إنه يتحرك نحو غايات محددة، إنه العقل المدير للعالم. وترجع أهمية هذا الفيلسوف في تاريخ الفلسفة لكونه استطاع أن يميّز بين ما هو جسماني ولا جسماني، وبرزه مفهوم العقل كمشكلة فلسفية في كل الأشياء، في الفرد وفي الطبيعة ولعل ذلك كان أهم إنجاز لأنكساغوراس. هذا بالإضافة إلى أنه أول من أدخل فكرة الغائية إلى الفلسفة، فإدراك النقائص: العقل والمادة الآلية والغائية هو ما يمثل عظمة هذا الفيلسوف⁴.

وإذا كانت الفلسفة الرواقية قد تأسست على فكرة هراقليطس عن اللوغوس، فإن فكرة أنكساغوراس عن «النوس - Nous» هي التي كانت وراء الثورة السقراطية، حيث أن المبدأ الجديد الذي أدرجه في الفلسفة قد تطور وشكّل الفكرة المحورية عند كل من أفلاطون وأرسطو. وفي ذلك نقرأ لهيجل ما نصه: «إن مثل هذه الفكرة التي تقول أن الطبيعة هي تجسيد للعقل... وأن هذه الفكرة

1- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص19.

2- المصدر نفسه، ص19.

3- المصدر نفسه، ص19.

4- ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984، ص 94.

تشكل على العكس، نقطة انتقال في تاريخ العقل البشري. ويقول أرسطو عن أنكساغوراس أنه أول من قال بهذه الفكرة، وأنه يظهر كرجل مترن بين قوم من السكارى، ولقد أخذ سقراط هذه الفكرة عن أنكساغوراس، وسرعان ما سيطرت هذه الفكرة على الفلسفة باستثناء مدرسة ابيقور التي كانت تعزو جميع الحوادث إلى الصدفة¹. وما يلاحظ أن الطبيعة داخل الفلسفة اليونانية كانت باعتبارها معطى غير منظم في البداية ثم تتدخل قوة «العقل» لتنظمها. ولعل هذا العقل الكلي الذي ينظم الطبيعة في الفلسفة اليونانية هو (ما يمثل دور الإله في الديانات التوحيدية)، ومادام ما يصدق على الجزء يصدق على كله يكون الإنسان جزء من هذا العقل الكلي المنظم.

أرسطو

إن مقتضيات البحث تلزمنا باختيار نموذج محدد يمثّل عقلانية المرحلة التاريخية المقصودة، لذلك سوف نركز في هذه المرحلة من البحث على أرسطو باعتباره أحسن من يمثل العقلانية اليونانية. لأنه أحد أشهر فلاسفة العالم وأكثرهم تأثيراً في تاريخ الفكر. فقد ظل تأثيره واضح المعالم لأكثر من عشرين قرناً من الزمان فقد كان له الفضل في تأسيس الكثير من العلوم. ويتفق الكثير من دارسي أرسطو على أن تكون بداية دراسته في عرض منطقته على اعتبار أن المنطق هو الآلة التي بها يمكن دراسة العلوم والفلسفة، وإن كان بعضهم يبدأ في دراسته من التمييز بين أرسطو وأفلاطون. ولعل الدراسة الأكثر صواباً هي تلك التي تعتمد على استخلاص نظريته في المعرفة من بين أهم مؤلفاته الفلسفية المختلفة، خاصة من كتاب «النفس» وأبحاثه في الطبيعة الصغرى وكتاب «الميتافيزيقا»².

وتعتبر نظرية أرسطو في المعرفة هي التي ميّزته وجعلته يؤسس فلسفة تختلف عن أستاذه أفلاطون، خاصة حينما أدرك أن الحواس وما تنقله إلينا على درجة كبيرة من الأهمية في عملية بناء المعرفة. وبذلك كانت فلسفته توازن بين دور الحس ودور العقل في المعرفة الإنسانية. لقد اتسع مجال المعرفة عند أرسطو فأصبح يشمل المحسوسات والمعقولات. فبعد أن كانت المعرفة الحسية عديمة القيمة في الفكر الأفلاطوني، أصبحت الحقيقة موجودة في الأشياء ذاتها، إنها تبدأ بالحواس لتنتقل إلى المعرفة

1 - فريدريك هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، العقل في التاريخ، مرجع سابق، ص 80-81.

2- مصطفى النشار، فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة، دار الثقافة العربية، 2006، ص 87.

العقلية. فالمعرفة الحسية ضرورية لكنها غير كافية، حيث لا بد أن تعقبها معرفة عقلية تكملها، وبذلك يكون للعقل الأهمية الكبرى في عملية اكتمال المعرفة البشرية، لأن طبيعة العقل حسب أرسطو مفارقة للجسم المادي وأحواله. إنه يميّز بين الإحساس الذي ينشأ من تأثر الحواس بالمحسوس والمعرفة العقلية التي تنشأ من تأثر العقل بصورة المعقول¹.

تمثل فلسفة أرسطو على الصعيد العلمي قفزة نوعية في تاريخ الفلسفة القديمة، ورغم أنه لا يمكن إنكار اطلاعه على ما وصل إليه سابقوه من إنجازات سواء داخل الحضارة اليونانية أو خارجها من علوم الشرقيين، فقد انتقل بالعلم من عصر الهواية إلى عصر الاحتراف الذي يجعل من الحقيقة غاية في ذاتها. ويلخص عبد الرحمان مرحبا فلسفة أرسطو في هذه الكلمات: «طلب دائم للمعقول الذي هو شغلها الشاغل، لتقييم صرحا شامخا لا يفارق الأرض، قواعده أوليات العقل وبديهياته، ولبناته الوقائع المحسوسة، وقاعدته البرهان والاستدلال، وعليه كل ما يمكن استخلاصه من ذلك من نتائج وأوضاع قوامها التجديد²».

واستتبعا نلاحظ أن مفهوم أرسطو للعقل غير مادي وغير ممتزج بالجسم، فالعقل لا يكون شيئا إلا حينما يشتغل ويفكر، وبذلك يخالف من سبقوه في نظرتهم المادية للعقل. كما يميّز أرسطو بين العقل النظري والعقل العملي: إنه من حيث إدراكه للماهيات في ذاتها يسمى عقلا نظرياً، ومن حيث قدرته على الحكم على الجزئيات بالخير أو الشر يسمى عقلا عملياً. والعقل النظري درجات مختلفة، منها العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل الفعال. إن العقل الهيولاني يشبه الصفحة البيضاء الخالية من الكتابة، حتى تتشكل لديه القدرة على تحديد المعقولات والكشف عنها، إنه مجرد استعداد للتعقل، لكنه قابل للتأثر بالعوامل الخارجية. فالعقل بالقوة يضل مجرد إمكانية واستعداد لتلقي المعقولات، فينفع بها ويتحول من عقل بالقوة إلى عقل بالفعل.

1- المرجع نفسه، ص79.

2- عبد الرحمان مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط3، 1983، ص157.

أما العقل بالملكة، فهو العقل الهولاني بعدما اكتسب المعارف وأصبح عقلاً بالفعل، إنه يميّز بين العقل قبل الإدراك والعقل بعده. وأخيراً العقل الفعال، وهو علة الإدراك الفاعلة، ومبدأ التحقيق للعقل الهولاني، إنه بالفعل دائم كالشمس هي نور بالفعل يحوّل المرئيات التي هي بالقوة إلى مرئيات بالفعل¹. والحقيقة أن أرسطو لم يتحدث عن عقليْن مستقلّين كما ذهب إلى ذلك بعض شراحه، بل العقل واحد، لكن عملية تفسير الإدراك العقلي تقتضي ذلك التمييز بين درجتين من المعرفة العقلية.

لقد انتقد أرسطو أنكساغوراس حينما جعل الله خارج العالم، لكنه في الوقت ذاته يستعير منه معظم الصفات التي ذكرها عن العقل، من أنه خالد وأزلي ونقي غير ممتزج، مستقل وقائم بذاته، مختلف عن الأشياء المادية. والفرق بينهما هو أن أرسطو يجعل من العقل علة غائبة (إنه المحرك الأول، لكنه لا يعنى بالعالم)، أما أنكساغوراس فيجعل من العقل علة فاعلة، (الذي حرك الحركة الكلية فتحرك الأشياء الحركة الكلية)، وهنا يظهر التأثير الذي مارسه ذلك الفيلسوف على أرسطو في هذه المسألة، حيث ذكر في كتاب ما بعد الطبيعة وهو يتكلم عن أنكساغوراس « قال بأن في الطبيعة كما في الحيوانات عقلاً Nous هو علة النظام والترتيب الشامل، فقد بدا الوحيد الذي فكر تفكيراً معقولاً بالنسبة لأقاول السابقيْن الخراف»². ورغم أن ما وصل إليه أرسطو من حقائق علمية قد تجاوزه الزمن وفقد قيمته العلمية إلا أن الأهمية الحقيقية تكمن في منهجه الذي حدده وألّزم به وكان له التأثير الكبير في الفكر البشري مدة تزيد على 20 قرناً.

العقل في التراث الإسلامي

هناك الكثير من المستشرقين الذين يعترفون بوجود نوع من العقلانية في الإسلام، لذلك ارتأينا أنه من المفيد أن نتعرض لموقف ماكسيم رودنسون الذي دافع عن العقلانية في القرآن الكريم بصورة تكاد تكون متميزة لأنها تدخل في صميم بحثنا. فقد اعتبر أن هناك عقلانية واضحة في القرآن الكريم تتميز

1- مُجدد عبد الرحمان مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 182-183.

2- أحمد فؤاد الاهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص 204.

عن تلك العقلانية الإغريقية، وأن مكان العقل في القرآن الكريم أعلى بكثير منه في الكتب المقدسة اليهودية والمسيحية. ويعتبر القرآن أن الوحي الذي أنزله الله على مختلف الرسل أداة للبرهان، ويؤكد أن الرسل قد جاءوا بالبيّنات، كما يعتبر أنه يقدم الكثير من الأدلة العقلانية على القدرة الإلهية. ففي خلق السماوات والأرض، واختلاف الليل والنهار، وتوالد الحيوان، ودوران الكواكب والأفلاك، وتنوع الحيوان والنبات تناسب جد رائع مع حاجات البشر كل ذلك آيات لذوي العقول. (سورة آل عمران - الآية 190).

ومن الأمثلة على المحاكمات المنطقية التي جاءت في القرآن الكريم تلك الآيات التي تخص التثليث المسيحي¹، فكيف يمكن لله أن يكون واحد وثلاثة في نفس الوقت، « يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق، إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله، وكلمته ألقاها إلى مريم، وروح منه. فآمنوا بالله ورسوله، ولا تقولوا ثلاثة. انتهوا خيرا لكم »، (سورة النساء - الآية 171). لكن أركون لا يتفق مع هذا الموقف الذي يدافع عنه ماكسيم رودنسون في تأكيده على وجود نوع من العقلانية في الخطاب القرآني، ويعتبر مفكرنا أن القرآن يستعمل خطابا أسطوريا موجه نحو العجيب المدهش (Le merveilleux) لتحريك الموضوعات القائمة على الخيال الديني، وذلك لا يعني عدم وجود حجاج عقلايين في لغة القرآن. لكن يجب أن يأخذ بعين الاعتبار أن القرآن ظهر في بيئة عرفت بالانفتاح على الكثير من الاتجاهات الفكرية والدينية المرتبطة بالشرق الأدنى القديم، خاصة تلك المعتقدات الدينية التي ارتبطت بالديانات التوحيدية².

إن كلمة فعل عَقَلَ بمعنى ربط الأفكار ببعضها البعض، يتكرر في القرآن الكريم حوالي خمسين مرة، وثلاثة عشر مرة على شكل سؤال (أفلا يعقلون)، كما يصف الكفار الذين يرفضون الدعوة الجديدة

1 - ماكسيم رودنسون، الإسلام والرأسمالية، ترجمة نزيه الحكيم، دار الطليعة، الطبعة 4، بيروت، 1982، ص 85-89.

² - Mohamed Arkoun, Maurice Bormans, Mario Arosio, **L'islam religion et société**, Les Edition du Cerf, 1982, p63.

بأنهم قوم لا يعقلون لأن تقاليدهم القديمة تمنعهم من تقبل الأفكار الجديدة كحال كل المحافظين في كل العصور. على اعتبار أنهم لا يملكون القدرة على إعادة النظر لنقد أفكارهم القديمة: «وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون»، (سورة البقرة، الآية 170).

«أرأيت من اتخذ إلهه هواه، أفأنت تكون عليه وكيلا؟ أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون؟ إن هم إلا كالأنعام، بل هم أضل سبيلا»، (سورة الفرقان، الآية: 43-44).

« وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون»، (سورة العنكبوت - الآية 43).

العقل في القرآن الكريم

إن القرآن الكريم يفصل الآيات ويضعها أمام عقل الإنسان، وله بعد ذلك كل الحرية في الاختيار، فالمؤمن مطالب بتحكيم عقله لكي يصل إلى طريق الهداية، فمن بقي على جهله فقد كفر ومن توصل إلى إدراك الحقيقة فقد كان من المؤمنين¹. فالإيمان يقف على صلة مباشرة بالاعتناع العقلي، لأنه يتضمن دائما عناصر عقلية. كما أن القرآن الكريم يحكم العقل دعما للوحي وذلك يعني أن الوحي يتضمن أفكارا معقولة في متناول العقل البشري ولا تتعارض مع قوانينه.

يمكن أن نلاحظ أن الآيات التي تدعو صراحة الإنسان والمؤمن إلى التأمل والتفكير والتدبر كثيرة، إنها تدعو إلى إعمال العقل في الكون بظواهره للوصول إلى معرفة مدبر هذا الكون. ويمكن إحصاء الكلمات المرادفة للعقل والمشتقة منه التي وردت في القرآن الكريم. بحيث قد وردت 34 مرة:

يقول الله تعالى: « ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا، إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون». (سورة النحل - الآية 6).

1- ماكسيم رودنسون، الإسلام والرأسمالية، مرجع سابق، ص 90.

«أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها، فإنها لا تعمى الأبصار ولكنه تعمى القلوب التي في الصدور». (سورة الحج - الآية 46).

«إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيى به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون». (سورة البقرة - الآية 144).

«ولئن سألتهم من نزل من السماء ماء فأحيى به الأرض بعد موتها ليقولن الله، قل الحمد لله بل أكثرهم لا يعقلون». (سورة العنكبوت - الآية 63).

«ومن آياته يريكم البرق ظمعا وينزل من السماء ماء فيحيي به الأرض بعد موتها إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون». (سورة الروم، الآية 24).

العقل في الحديث النبوي

لقد حصل خلاف كبير حول صحة الأحاديث الواردة في العقل، فهناك من أنكر وجود أحاديث صحيحة عن العقل ومنهم من حاول تأكيد وجودها، وإن كانت بإسناد ضعيف، لأنها تتفق مع روح الإسلام، وقد بالغ رجال الفقه من السنة بوجه خاص في حملتهم على أحاديث العقل، ولعل مبررهم في ذلك كان اعتقادهم أن المسلمين سينساقون وراء العقل وحده، ويتعدون عن الوحي، وفي هذه المسألة يورد (الحارث بن أسد المحاسبي) مجموعة ملاحظات¹، يمكن تلخيصها كما يلي:

1- الحارث المحاسبي بن أسد، العقل وفهم القرآن، تحقيق حسين القويطي، دار الفكر، ط1، 1971، ص 124.

الملاحظة الأولى: يمكن اعتبار أن تكذيب هذه الأحاديث لم يكن قويا بل كان ضعيفا، فقد أخرج الطبراني في الكبير والأوسط كما أخرج أبو نعيم حديث العقل «لما خلق...»¹، وقد رواه الطبراني، وذكر السيوطي أن هذا الحديث صالحا².

الملاحظة الثانية: تتفق معظم الأحاديث الواردة في العقل في جوهرها مع روح الآيات القرآنية. حيث تشرحها وتؤكددها، من حيث اختلاف العقل الإسلامي الذي هو في خدمة الدين عن العقل اليوناني. الملاحظة الثالثة: أن الأحاديث الواردة عن الصحابة تؤكد أنها امتداد واستمرار للروح الإسلامي، الذي عرف على عهد الرسول (ص) وفي مقدمة هذه الأحاديث: حديث عائشة رضي الله عنها: «إن دعامة البيت أساسه، ودعامة الدين المعرفة بالله تعالى، ودعامة المعرفة اليقين والعقل القامع... فقلت (أي عائشة) بأبي أنت وأمي: ما لعقل القامع؟ قالت: الكف عن معاصي الله، والحرص على طاعة الله»³. ويقول الحسن البصري: ما تم دين الرجل حتى يتم عقله، ويقول كذلك «ما أودع الله عز وجل إمرء عقلا إلا استنفذه به يوما ما»⁴. لقد تحامل الإمام أحمد بن حنبل على كل من يدعو إلى استعمال العقل أي الاتجاه العقلي والكلامي بوجه عام، فقد كان يشهر غضبه على رجال الكلام والمعتزلة بشكل خاص وينعى عليهم اعتمادهم على العقل في مجال اللغة والتفسير بدلا من الاعتماد على الكتب المأثورة من تفسير وحديث⁵.

يمكن أن نقسم الاتجاهات المعرفية في الفكر الإسلامي إلى موقفين رئيسيين: موقف من يتبنى العقل كطريق للحقيقة، وهذا الموقف يمثل الفلاسفة وعلماء الكلام، أما الاتجاه الثاني فيمثل اتجاه

1- القاري الهروي: المصنوع في معرفة الحديث الموضوع، ص35، (نقلا عن الحارث المحاسبي بن أسد، العقل وفهم القرآن، مرجع سابق ص125).

2- المناوي: الاتحافات السننية في الأحاديث القدسية، ص116. (نقلا عن الحارث المحاسبي بن أسد، العقل وفهم القرآن، مرجع سابق ص125).

3- القشيري: الرسالة، 601/2. (نقلا عن الحارث المحاسبي بن أسد، العقل وفهم القرآن، مرجع سابق ص125-127).

4- الحارث المحاسبي بن أسد، العقل وفهم القرآن، مرجع سابق، ص125.

5- المرجع نفسه، ص129.

السنة والجماعة من الذين يتقيدون بالوحي وقد لا يعترفون للعقل بدوره على اعتبار أن الحقائق قد بينها الله لعباده في القرآن الكريم وشرحها وفصلها النبي في سنته وأحاديثه. كما يمثلها أيضا الاتجاه الصوفي الذي لا يعترف للعقل بقيمته، ويتخذ طريق التجربة الروحية والحدس طريقا آمنا وصحيحا للوصول إلى أعلى مراتب الكشف¹. فالعقل بالنسبة لهم لا تكون له فائدة إلا للمبتدئين الذين لم يهتد إلى طريق الصوفية ولم يبلغ درجة العارفين الذين يتلقون معرفتهم من الكشف الداخلي المباشر².

وإذا اعتبرنا أن الاتجاه الثاني لاعقلاني بالمفهوم المعاصر للكلمة فإنه مع ذلك يجب التمييز بين منهج الفلاسفة العقلي الذي يعترف بإمكانية الوصول إلى الحقيقة اليقينية بالاعتماد على العقل ومبادئه التي تعتبر ذاتية وحرّة، ويمكن أن يلاحظ التأثير الواضح لفلاسفة اليونان وحضور أرسطو في هذا المنهج. ومنهج المتكلمين الذين ينطلقون من الحقائق الدينية باعتبارها يقينيات ويوظفون العقل وقدراته لتأكيداتها. فالإتجاه الأول الذي يمثلها الفلاسفة ينطلق من الشك في المعرفة ليحاول تأكيدها، لأن العقل هنا هو الضامن لصحة الحقيقة التي يجب أن تكون حيادية. بينما في الإتجاه الثاني الذي يمثلها علماء الكلام يجعل من العقل وسيلة لتأكيد حقائق الوحي، إنه وسيلة دفاع وتبرير لحقائق جاهزة. ولعل هذا ما يبرر ذلك الاختلاف في الموقف بين الفلاسفة وعلماء الكلام في التاريخ الإسلامي.

ولا يمكن أن نقول أن علماء الكلام كانوا أكثر قبولا للعقل من الفلاسفة، بل على الأقل كانوا أقل رفضا له منهم. ويمكن أن نلاحظ كذلك بعض التناقض في موقف المتكلمين، إنهم من جهة، يسندون البراهين العقلية إلى العقيدة الإيجابية ويقيدونها بها، ومن جهة أخرى يعلنون ضرورة سند الإيمان إلى العقل³. وعموما العقل مهما كانت قدراته لا بد أن يبقى في خدمة الدين والإيمان، ولا يخرج عن الإطار المحدد له، فحرية العقل مربوطة بحدود الدين، فلا الإيمان ينبغي له أن يلغي العقل،

¹ - كريم عزقول، العقل في الإسلام، مطابع صادر ربحاني، بيروت، لبنان، ط1، 1946، ص16-24.

² - المرجع نفسه، المرجع نفسه، ص24.

³ - المرجع نفسه، المرجع نفسه، ص18.

ولا العقل ينبغي له أن يتحرك خارج أسوار التعاليم الدينية، وبالعقل يمكن الوصول إلى ضرورة الإيمان. وهذا هو العقل الذي خاطبه القرآن بالتكليف، أي العقل المؤمن الذي تعنيه النبوة بالتبشير. فالعقل الذي يقول بضرورة الإيمان يكون بصدد القيام بوظيفته الأصلية.¹

فالدين بمعناه العام يتجاوز العقل والتجاوز هنا لا يعني التضاد، بقدر ما يعني أن على العقل أن يضع قواعد وحدود يلتزم بها. وذلك للتغلب على منطق الشرك والاستخفاف بالأخلاق. وتكون مهمة العقل دائما هي خدمة الدين والاعتراف بأنه محدود، فقد منع القرآن والنبي (ص) من التفكير في ذات الله. ويكون المطلوب من العقل أن ينطلق من ظواهر الكون ليوظف كل قدراته للتدليل على وجود الله، وطالما بقي العقل يؤدي هذه المهمة كان في خدمة الإيمان. فالعقل الذي لا يرتبط بحرية تفكير محددة قد يكون سببا في هلاك صاحبه وإبعاده عن الدين، فالعقل محدود وللحرية قيود، إنه بذلك الوسيلة الحقيقية للوصول إلى معرفة الله.

ويذهب الجابري إلى شيء قريب من هذا حينما يقابل العقل العربي بالعقل اليوناني، فإذا كان العقل اليوناني الأوروبي يقوم على العلاقة بين الطبيعة والإنسان، والإله لا يشكل إلا طرفا ثالثا مستقلا، وكان هذا العقل مرتبطا بإدراك الأسباب، فإن العقل العربي الإسلامي بوصفه عقل الثقافة العربية الإسلامية يتمحور حول قطبين: الله، الإنسان، ولا تتدخل الطبيعة إلا لتقوم بدور الوسيط بين القطبين السابقين «في الثقافة العربية الإسلامية يطلب من العقل أن يتأمل الطبيعة ليتوصل إلى خالقها: الله، وهناك في الثقافة اليونانية الأوروبية يتخذ العقل من الله وسيلة لفهم الطبيعة أو على الأقل ضامنا لصحة فهمه لها»²، ويضيف أن الدور الذي تؤديه فكرة الله في الفكر اليوناني الأوروبي تقوم به الطبيعة في الفكر العربي الإسلامي، ففكرة الله تعين العقل البشري على إضفاء المصادقية على

1- عباس محمود العقاد: الإنسان في القرآن، شركة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط4، 2005، ص43-44.

2- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط9، 2006، ص29.

المعرفة العقلية وتقديم التبريرات اللازمة لذلك، أما في الثقافة الإسلامية فالطبيعة هي التي تقوم بدور المعين للعقل البشري على اكتشاف الله وتبيين حقيقته¹. - العقل عند فلاسفة المسلمين

مفهوم العقل عند المعتزلة

اتخذت قضية العقل مكانة محورية في تاريخ الفلسفة بشكل عام وفي تاريخ الفلسفة الإسلامية بشكل خاص فقد تعددت المؤلفات التي حملت عنوان العقل. حيث أُلّف كل من الكندي والفارابي (رسالة في العقل)، كما تحدث ابن سينا وابن رشد كثير عن العقل، كما قام منهج المعتزلة على العقل. فقد احتل العقل مكانة مميّزة في فكر المعتزلة، بحيث اعتبروا أنه يمكن للعقل أن يعرف الخير والشر والحسن والقبيح دون الحاجة إلى الشريعة. ويمكن أن نلاحظ أن الخلاف الذي حصل بين الفرق الكلامية يرجع في جوهره إلى الخلاف حول مسألة العقل، فإذا كان السلفيون ينفون قدرة العقل على إدراك الحقائق الإلهية ومنها حقيقة صفات الله. فإن المعتزلة يثبتون للعقل قدرته غير المحدودة في إدراك كل ما يرتبط بتلك الحقائق، وفي اعتبار ما يترتب عليها من نتائج صادقة ويقينية، لذلك يجب اتخاذها مقياساً في شرح العقلنة وتأويل النصوص الدينية². لقد أعطت المعتزلة دوراً أساسياً للعقل وجعلته سابقاً على الشرع، حيث جعلوا من الدليل العقلي أصلاً والدليل النقلى فرعاً، حسب قاعدتهم «الفكر قبل ورود السمع»³. إنهم يتفوقون على قدرة الإنسان على التمييز بين الخير والشر وعلى معرفة الله بعقله، وإن اختلفوا في مدى تقديرهم لمواهب العقل.

¹ - المصدر نفسه، ص 29.

² - حسين مروة، النزعات المادية : في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، ط5، 1985، ج1 ص 687. التيار السلفي: ويسمى جماعة هذا التيار باسم "الصفائية" لأنهم يثبتون الصفات الأزلية لله، وقد نشأت هذه التسمية رداً على المعتزلة. وبذلك صارت كلمتا الصفائية و"المعطلة" ضدّين: تطلق الأولى على السلفيين كما يطق عليهم اسم "أهل السنة والجماعة" أما الثانية فتطلق على المعتزلة. نفس المرجع، ص 686.

³ - زهدي جار الله، المعتزلة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1974، ص 107.

لقد ظهر بوضوح أن المعتزلة قد أحلت العقل مكانة عظمى في أسس نظريتها المتكاملة، ويمكن القول أن المعتزلة قد حاولت معالجة كل المسائل المرتبطة بالعقائد أو مسائل الشريعة، أي كل القضايا التي تطرحها الحياة العربية الإسلامية بالاستناد إلى العقل، رغم قلة المصادر التي تتكلم عن تحديدات المعتزلة للعقل، إلا أنها تقدم تعريفات دقيقة ومركزة، ويمكن في هذا الصدد أن نذكر تعريف أبو هذيل العلاف: الذي يقول أن العقل هو: «القوة على اكتساب العلم» وهو «القوة التي يفرق بها الإنسان بين نفسه وبين باقي الأشياء» ونحن «نميز الأشياء بعضها من بعض بواسطة العقل، والعقل الحسي إنما نسميه عقلا بمعنى أنه معقول¹»، ويمكن أن نلاحظ أن هذا التعريف يحدد مفهوم العقل، وقدرته ووظيفته وطبيعة موضوعاته، فالعقل هو القدرة على استخلاص الكلي من جزئياته، والقدرة على معرفة ذاته، وتحديد العلاقة بينها وبين الأشياء الأخرى. أما الناحية الثالثة، فتبين أن موضوع المعرفة هو الكليات المجردة والنفس والعلاقات بين النفس والأشياء، وعلاقة الأشياء ببعضها البعض، وأخيرا تكون العقلنة كسبية وليست تذكر كما اعتقد أفلاطون².

ويذكر صاحب مقالات الإسلاميين تعريفا آخر ينسبه للجبائي: يورده الأشعري في نفس الكتاب (مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين) «العقل هو العلم» و«إنما العقل سمي عقلا لأن الإنسان يمنع نفسه عما لا يمنع المجنون نفسه عنه، وإن ذلك مأخوذ من عقال البعير، وإنما سمي عقاله - أي البعير - عقالا لأنه يمنع به³». ويمكن أن نلاحظ أن الفرق واضح بين التعريفين فإذا كان الأول يتكلم عن قدرات العقل وموضوعاته، فإن الثاني يحدد أن العقل هو المعرفة ذاتها، إنه ليس مجرد أداة للمعرفة بل هو المعرفة ذاتها، هذا بالإضافة إلى أن العقل هو دليل الإنسان في سلوكه العملي. ويعارض الجبائي

1- الأشعري مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق هلموت ريتز، دار فرانز شتاير، المانيا، ط3، 1980، ص480.

2- حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، مرجع سابق، ص804-805.

3- الأشعري، مقالات الإسلاميين، مرجع سابق، ص480.

مفهوم العقل بالجنون ولم يعارضه بالغيرة لأن الجنون اندفاع خال من كل مراقبة، بينما الغيرة تعمل وفق نظام معين¹.

ويذكر الأشعري تعريفا ثالثا دون أن يحدد صاحبه، بل ينسبه للمعتزلة بصفة عامة، مفاده: أن العقل هو القوة التي في الإنسان تمكّنه من اكتساب العلوم، ونلاحظ أن هذا التعريف لا يختلف كثيرا عن التعريفين السابقين بل يبقى في التحديدات السابقة الذكر لمفهوم العقل. لقد اختلف المعتزلة في تقديرهم للعقل، فاعتقد (النظام) أن الإنسان العاقل بإمكانه أن يتوصل إلى معرفة الخالق بالعقل قبل ورود السمع، أما العلاف فقد ذهب أبعد من ذلك، حيث رأى أن معرفة الله والدليل إليه تكون عن طريق العقل².

وكان المعتزلة يميّزون في الأفعال بين الحسنة والقبيحة ويعتقدون أن الإنسان بإمكانه التمييز بين الخير والشر بعقله، كما ذهبوا في قضية القضاء والقدر إلى أن الله قد أقدر عباده على العمل حينما وهبهم العقل الذي هو القدرة على الاختيار والتمييز بين الحسن والقبيح، ومنه القدرة التي يأتون بها الأعمال، فمن عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها. فالله لا يجير عباده على فعل بعينه إن خيرا أو شرا، وبذلك يصح التكليف فمنهم من يستحق الثواب ومنهم من يستحق العقاب. فالإنسان بهذا المعنى لا يمكن أن يكون مجرد آلة تسيّرهما الأقدار، لذلك كانوا دعاة حرية وعقلانية³. لقد «أقر المعتزلة سلطان العقل في معرفة الخير والشر، فليس الخير يفرض من الله فرضا على الأشياء، ولا الشر كذلك⁴»، أي ليس أمر الله هو الذي يجعل الفعل خيرا ولا نهي عنه يجعل منه شرا. فالله يأمر بالفعل لأنه خير في ذاته وينهى عن فعل آخر لأنه شر في ذاته. فالأفعال تحمل في طبيعتها صفة الخيرية والشرية، ويمكن للعقل أن يتعرف على طبيعة هذه الطباع. ولا شك أن في هذا المبدأ تحرير للعقل من

1- ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، فلاسفة الإسلام الأسبقين، ج2، بغداد، 1951، ص35.

2- زهدي جار الله، المعتزلة، مرجع سابق، ص107.

3- المرجع نفسه، ص112.

4- أحمد أمين، ضحى الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2012، ص839.

الجمود، ف(المشرع) يمكنه إعمال العقل في القضايا التي لم يرد فيها نص، فيدرك الخير والشر، ويميّز الحلال من الحرام، وقد جعل هذا المبدأ من المعتزلة أكثر حرية.¹

لقد حاول القاضي عبد الجبار عقلنة العلاقة بين الله والإنسان في وجه الملحدّين، ومنكري النبوة الذين يؤمنون بقوة العقل، فالله قد مكّن الإنسان من معرفة الخير والشر والقدرة على التمييز بينهما، وبَيّن له عن طريق السمع طريق الخلاص الذي يرتبط بالتوحيد والعدل. ويرتبط موقفه هذا بداية في الحرية البشرية، حيث أن عدل الله يوجب تمكين العبد المكلف من الاختيار بين الممكنات، فالقدرة على الاختيار من صميم عدل الله، والعبد لا يسأل عن أفعاله خيرها وشرها لو لم يكن قادرا على الاختيار، فالكائنات الأخرى كالجماد أو الحيوان لا يكون معنيا بالتكليف، ومفهوم العقل بهذا المعنى يرتبط ارتباطا وثيقا بالعدل الإلهي.²

لقد اهتم القاضي عبد الجبار وهو من متأخري المعتزلة بموضوع العقل، وخصص له عنوانا «بيان مائية العقل وما يتصل به»³ في كتابه المغني تحت أصل العدل عند المعتزلة، وقد عرّفه بقوله: «العقل هو عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف»⁴، ولا يقر بأن العقل جوهر أو حاسة، لأن العقل يوجب كون العاقل عاقلا. وقد ركز في تعريفه للعقل على محتوياته من العلوم المخصوصة، وهي ما يسمى بلغة اليوم بالضروريات العقلية أو البديهيات.

ويمثل العدل الوجه الآخر لفلسفة الاعتزال التي كان هدفها الدفاع عن الإنسان، لذلك كانت قضية الحرية في مقدمة مشاغل الفكر العقلاني عبر العديد من مواقف الحركة الاعتزالية ونظرياتها.

1- المرجع نفسه، ص 840.

2- حسني زينة، العقل عند المعتزلة: تصور العقل عند القاضي عبد الجبار، دار الافاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط1، 1978، ص 144-145.

3- القاضي عبد الجبار، المغني، تحقيق نصر مُجدّ نبها، دار الكتاب العلمية، بيروت، لبنان، ج11، ص 370.

4- المرجع نفسه، ص 375-371.

لذلك يمثل الإنسان في الفكر الاعتزالي هدف الرسالة الإسلامية، فلا معنى للدين إن لم يكن في خدمة المجتمع، وتحقيقا لحاجاته الروحية، وعليه كان أصحاب العدل يناضلون من أجل فوز التفسير العقلاني للعقيدة انتصارا للإنسان. وبذلك يمكن أن ندرك ذلك الاتجاه الواقعي الذي أسست له مدرسة الاعتزال في مقابل الاتجاهات الأخرى. فكان التأويل في مقابل التشبث بثبات النص، وكانت حياة الإنسان وحرية مقابل الجبرية والحتمية والاتباعية التي تجعل الهدف من الدين هو السعادة في الآخرة.¹ فقد كانت بصدق فلسفة الاعتزال (ثورة ثقافية) اهتمت بالإنسان وبرهنت على قوة العقل النقدية، في تحقيق حرية الإنسان وفهم الكون فهما صحيحًا، بالكشف عن العلاقات الكامنة بين الظواهر والربط السببي بينها.

ولعل أهم مظاهر إعلائهم للعقل اعتمادهم في تفسير القرآن بالمعقول أكثر من اعتمادهم على المنقول، فقد وضعوا أسسا للآيات التي قد يبدو ظاهرها التعارض تقوم على التنزيه، وحرية الإرادة والعدل²، وفصلوا في المتشابهات التي سكت عنها غيرهم. ولعلمهم بهذا طبقوا منهج الفلسفة العقلية على القضايا الدينية، فكثيرا ما وقفوا من الحديث موقف المتشكل، وفي أحيان موقف المنكر له. لقد استخدموا كل ما وصلت إليه علوم عصرهم في فهم التعامل مع النصوص الدينية. وهاجموا بذلك كل المحافظين والمتشدددين، وقد عبر بعضهم عن ذلك الجو العقلي الذي ساد بين المعتزلة والأشاعرة "النرد أشعري والشرطنج معتزلي"، على اعتبار أن النرد يعتمد على القضاء والقدر والشرطنج يعتمد على إعمال العقل³.

1- د. عبد الستار عز الدين الراوي، فلسفة العقل (رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية)، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط2، 1986، ص140-141.

2- يعتقد أحمد أمين أن المبالغة في استعمال العقل والقول بحرية الإرادة لو ساد بين المسلمين من عهد المعتزلة إلى يومنا هذا، لكان المسلمين دور آخر غير الذي نعرفه. (المراجع السابق نفسه، ص 852).

3- المصدر نفسه، ص853.

إن الطبيعة النقدية التي اتسم بها الفكر المعتزلي منذ بداياته الأولى بانتهاج الطريق العقلي، هو ما دعاهم إلى الاستفادة من الفلسفة اليونانية، هكذا كانت المعتزلة ثورة على الحركات المناهضة للإسلام من الزنادقة والثانوية والزرادشتية، فقد استعانت في رسالتها بسلاح المنطق والفلسفة¹. لذلك يمكن أن نقول أن الحركة الاعتزالية تحتل موقفا حضاريا متميزا، لأنها عبرت عن محاولات الفكر الإسلامي في بداياته عن العلاقة بين الحقائق الدينية والقوانين العقلية. لقد تمكن المعتزلة من معالجة قضايا فكرية هامة اعتمادا على مرجعيتهم المزدوجة التي ارتكزت على معطيات الوحي الإسلامي والعقلانية اليونانية، وتمكنوا بذلك من تجاوز الحدود المعرفية لثقافة عصرهم، لكن مع ذلك يبقى مفهوم العقل لديهم محكوم بمنظومة معرفية خاصة بالفضاء المعرفي للقرون الوسطى، لذلك لا يمكن إحياء فكر مذهب من المذاهب أو تصور فرقة من الفرق مهما كان مستوى التطور الذي وصلت إليه في لحظتها التاريخية. فمفهوم العقل متغير ولا وجود لعقل ثابت ومطلق عبر التاريخ.

مكانة العقل عند ابن رشد

لقد خاض ابن رشد صراعا عنيفا ضد اللغويين والفقهاء والمتكلمين، (عقل المنع والتبرير)، وضد المنظومة التقليدية (عقل المشاهدات والإلهامات)، لأن ذلك بإمكانه أن يبعد العقل عن أداء مهمته الأساسية ويجعله يخون رسالته التي تتمثل في الاندفاع المستمر نحو البحث عن الحقيقة. هكذا يكون ابن رشد قد استعاد للعقل مهمته ومكانته واثبت للعلم والفلسفة مشروعيتيهما². لقد اضطر ابن رشد لمواجهة معطيات الوحي والعقل الصوفي اللذين دفعا العقل لإعادة النظر في نفسه، وإعادة تركيب العقل الأرسطي تركيبا جديدا ليصبح عقلا رشديا خالصا. ويمكن أن نلاحظ نزعة ابن رشد العقلية في تفريقه بين الأقوال الخطابية والجدلية والبرهانية، واعتبار البرهان أكثر الطرق يقينا. فقد كان يؤمن بالمبادئ البرهانية ويعمل على تطبيقها على الفلسفة. كما يمكن أن نلتمس البعد العقلي في فلسفته حينما انتقد المتكلمين بطريقة عنيفة، واعتبرهم أهل جدل لا يعتمدون على البرهان، فقد اعتبر أن كل موقف لا يصل إلى مستوى البرهان لا يحق أن يصنف ضمن الفلسفة، على اعتبار أن أقوى معيار

1- عبد الستار عز الدين الراوي، ثورة العقل، مدرسة بغداد الاعتزالية (دراسة فلسفية)، دار الخلود، ط1، 2006، ص18.

2- محمد المصباحي، إشكالية العقل عند ابن رشد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1988، ص229.

للحقيقة هو البرهان العقلي. ولا يستثني ابن رشد في نقده للمتكلمين فرقة المعتزلة رغم ما عرفت به من تمجيد للعقل، مؤكداً في ذلك أنه ينتقد منهج المتكلمين وليس نتائجهم. رغم أن هذا الموقف يحتاج إلى كثير من التحليل¹.

لقد ركز ابن رشد كل جهوده على دراسة مؤلفات أرسطو ومحاولة شرحها بطريقة دقيقة. يوجز أحيانا ويطنب في كثير من الأحيان إلى درجة أنه اعتبر أكبر شراح أرسطو. كما عظم فيلسوفنا من شأن أرسطو، واعتبر أن فلسفته هي الطريق الذي لا يشوبه باطل، إلى درجة أنه اعتبر الإنسانية خلال تطورها قد بلغت في شخص أرسطو درجة من الرقي لم يصلها غيره لا من قبله ولا من بعده. إنه يمثل أسمى صورة لتطور العقل البشري، إلى درجة أنه كان يميل إلى تسميته بالفيلسوف الإلهي². فقد كان من المتعصبين لمنطق أرسطو إلى درجة أنه يرى لا سعادة للإنسان بدونه، بل أن السعادة تتحدد بمقدار الارتباط بالمنطق، وقد أدى به هذا الإعجاب المفرط بمنهج أرسطو إلى استصغار علم الكلام والنفور منه، والوحي على حسب رأيه لا يقدم للناس علماً بقدر ما يرمي إلى إصلاحهم وإسعادهم.

لم يقتصر ابن رشد على الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد فحسب، بل تجاوز ذلك إلى إبراز الحاجة إلى قيام مجتهد في كل عصر. فأنجز الخطوة الأولى بكتابه "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" ومارس الاجتهاد على نطاقه الواسع ولم يكتف بمحدوده التقليدية، ولم يقف فيلسوفنا عند هذا الحد باعتباره مجدداً في الفقه، بل حاول تحديد علم العقيدة بإعادة النظر في مبادئها. ولا شك أن تصحيح العقيدة يرتبط كل الارتباط بالنظر العقلي، إذ ليس العقل شيئاً أكثر من النظرة في الموجودات والأسباب، من هنا كانت ضرورة إعادة النظر في العلاقة بين الفلسفة والعقيدة³، كما اعتقد أن الشرع يأمر باستعمال

1- مُجَدَّ عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1984، ص 292.

2- ت-ج. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة مُجَدَّ عبد الهادي أبوريده، الطبعة 5، 1981، دار النهضة العربية، بيروت، ص 385-386-387-388.

3- مُجَدَّ عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر: دراسة ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 2015، ص 221-222.

العقل على اعتبار أن الفلسفة ليست شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع. فكلما كانت هذه المعرفة تامة كلما كانت معرفة الخالق تامة، فلا تعارض بين ما تهدف إليه الفلسفة وما يهدف إليه الشرع وإن اختلفت الوسائل والمناهج وقد دلت آيات كثيرة على استعمال العقل.

تعتبر قضية التوفيق بين العقل والنقل أو بين الفلسفة والدين سواء بالنسبة لفلاسفة المشرق أو لفلاسفة المغرب، القضية التي كادت أن تسيطر على تاريخ الفلسفة الإسلامية. ولعل أكثر محاولات التوفيق تلك التي قام بها ابن طفيل وتلك التي قام بها ابن رشد¹، وقد كان الفيلسوف ابن رشد أكثر الفلاسفة اهتماماً بالبحث في هذه المشكلة، ومن أهم مؤلفاته في هذا المجال: «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال»، و«مناهج الأدلة في عقائد الملة»، و«تهافت التهافت». ويعتقد ابن رشد أن الشرع قد دعا إلى معرفة الموجودات بالعقل، وكلما كانت هذه المعرفة تامة كلما كانت المعرفة بالله أتم. ويمكن اعتبار ذلك أن القرآن ينص على استعمال القياس العقلي، «وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس بالقياس، فوجب أن نجعل نظراً في الموجودات بالقياس العقلي. ويبيّن أن هذا النحو من النظر الذي دعا الشرع إليه وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأنواع القياس وهو المسمى برهاناً²».

ويمكن أن نشير في هذا الصدد إلى موقف نصيف نصار الذي أكد أن العقلانية الإسلامية قد تأثرت بشكل كبير بقضية التوفيق بين العقل والوحي، حيث كان الفلاسفة العرب أكثر حذراً من الخوض في مسائل العقل العملي (السياسة والأخلاق) خشية سلطة رجال الدين والحكام، لكنهم كانوا أكثر جرأة في الخوض في مسائل العقل النظري، فقد ربط الفارابي بين مصادرات الإسلام ومقولات

1- محمد عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، مرجع سابق، ص 293.

2- ابن رشد، فصل المقال، فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، مصر، ط 3، 1978، ص 23.

الفلسفات الأفلاطونية والأفلوطينية، واعتبر أن مصدر الحقيقة واحد، ولا تعارض بين العقل والنقل. وقد بلغت نزعة التوفيق قمتها مع ابن رشد الذي رغم « إعجابه الشديد بأرسطو، لم يعترف للعقل الفلسفي بجميع حقوقه، خاصة في ميدان الأفعال الإنسانية¹ ». لذلك هناك عقلانيات في التراث الفلسفي الإسلامي، وعقلانية كل فيلسوف تابعة لفلسفته، وذلك يعود إلى التباين في مفهوم العقل عند كل فيلسوف، رغم أن هذا التباين لا ينفي صفة الاتصال، على اعتبار أن كل تلك الفلسفات تنتمي إلى مجال ثقافي واحد². وفي نفس الصدد لا يتعد هذا الموقف كثيرا عن موقف حسام الدين الالوسي، الذي يعتبر أن تاريخنا لم يشمل على عقلانية مطلقة قائمة على التفلسف الخالص وحرية العقل، لذلك هناك عقلانيات، ولكل فيلسوف مقياسه الخاص، فالفيلسوف المنطقي له مقياسه والصوفي له مقياسه، لأن أهم ما يميّز تاريخنا الفكري، هو ذلك التداخل بين العقلي والنقلي، وبين الديني والفلسفي. رغم أن فكرة أحادية الحقيقة ومطلقيتها قد طبعت الفكر القديم كله يوناني وإسلامي ومسيحي بدون استثناء، وقد استمرت هذه الصفة طيلة عصر النهضة والقرن الثامن عشر، وبدأت في التراجع مع التطورات العلمية والثورة الكوبرنيكية³.

¹ - نصيف نصار، التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2، 2004، ص 37.

² - مجموعة من المؤلفين، نصيف نصار: من الاستقلال التاريخي إلى فلسفة الحضور، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2014، ص 140.

³ - حسام الدين الالوسي، حول العقل والعقلانية، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 2017، ص 24-25.

الفصل الثاني

من عقل الثقافة الغربية إلى عقل الثقافة العربية

الفصل الثاني: من عقل الثقافة الغربية إلى عقل الثقافة العربية

أولاً: الاتجاه النقدي وتطوره في الفكر الغربي

التنوير الغربي

هناك شبه اتفاق حاصل بين مؤرخي الفكر أن عصر التنوير يمثل منعطفًا تاريخيًا في تاريخ الحضارة الأوروبية، ففيه تشكلت المبادئ والأسس التي لا تزال تتحكم في العقل الغربي إلى اليوم. وتغيّر المجتمعات الأوروبية ولید عصر التنوير، لأن القطع مع القرون الوسطى لم يحدث إلا في القرن الثامن عشر، رغم أن بدايات تحول العقل الأوروبي كانت مع عصر النهضة والإصلاح الديني في القرن السادس عشر. ففي منتصف القرن الخامس عشر بدأت الحركة الفكرية على مسلمات عصر النهضة وتشكلت الحركة الإنسانية (humanisme)، وفي منتصف القرن السادس عشر كانت حركة الإصلاح الديني التي قادها مارتين لوثر، وفي منتصف القرن السابع عشر ظهرت الفلسفة الديكارتية التي تعتبر بداية الفلسفة الحديثة. أما في منتصف القرن الثامن عشر فقد عرف ثورة فكرية غيّرت الأفكار بصفة جذرية خاصة مع الاكتشافات العلمية التي حصلت في جميع المجالات¹.

نلاحظ أن هناك ثلاث تركيبات فلسفية كبرى ميّزت تاريخ الفكر الغربي: الأولى تلك التي أحدثها فكر أرسطو في العصور القديمة، أما الثانية فتتمثل في فكر توماس الإكويني وتأثيره على فكر العصور الوسطى، أما الثالثة فتتمثل في فلسفة هيغل وتأثيراتها في الفلسفة الحديثة. لقد حاولت فلسفة توماس الإكويني عقد نوع من الصلح بين الديانة المسيحية من جهة، وبين الفلسفة اليونانية، خاصة فلسفة أرسطو من جهة ثانية، وانصبت جهوده بعد الاعتراف بسلطة العقل إلى محاولة وضع حدود لهذا العقل الذي بات ينافس الإيمان، وكان إحياء فكر أرسطو العقلاني عن طريق ترجمة الكتب العربية الطريقة الناجحة التي غيرت الأوضاع الفكرية في تلك الفترة، حيث اعتبرت الفلسفة اليونانية تهديدا صريحاً، حينما وضعت تعاليم المسيح موضع المساءلة وكان على رجال الدين أن يجيبوا على كثير من

1 - هاشم صالح، مدخل الى التنوير الأوروبي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005، ص 145.

الأسئلة التي كانت ممنوعة ومغيبة، بل كان عليهم أن يعيدوا النظر في الأسس والمسلمات التي تقوم عليها العقيدة الدينية وإيجاد الحجج والبراهين عليها¹. فقد طرحت مشكلة التعايش بين العقل والإيمان منذ القرن 12، وبلغت أعلى مستوياتها في القرن الثالث عشر، عصر توماس الإكويني.

لقد جعلت فلسفة الأنوار من العقل أداة أساسية لممارسة النقد من أجل الخروج بالإنسان الأوروبي من حالة السلب وتحقيق حريته، أما القرن الثامن عشر فقد عرف بـ (قرن النقد) ورفع شعار محاربة اللاهوت والخرافة التي تكبل العقل وتعيق التفكير، وطالبت الفلسفة بإعطاء الحرية الكاملة للعقل، والخروج من ظلمات الأسطورة والخرافة، وتحقيق الحرية والتقدم والسعادة.

العقل الغربي من ديكارت إلى كانط

يعتبر القرن السابع عشر عصر العقل المنتصر وعقل النقد عندما أعاد للعقل النظر في المعتقدات التقليدية، وكان ذلك مقدمة لعصر الأنوار. ففي المنتصف الأول من هذا القرن عرف مع ديكارت وغاليليه تلك الثورة الفكرية، فقد صاغ غاليليه مفهوم الطبيعة بلغة الرياضيات، وأعاد ديكارت صياغة جديدة للكون تقوم على مبادئ العقل. وأدى كل ذلك إلى فكر عقلائي يعتبر الإنسان «سيد الطبيعة ومالكها»، وأعطى هوبز تحديداً للقانون الطبيعي الذي هو قوة الرغبة الإنسانية بالإضافة إلى فكرة القانون الطبيعي العقلاني. وفي نهاية ذلك القرن بدأ الكلام عن الحق الطبيعي وتغير معنى كلمة عقل، وأصبح يشير أكثر إلى قدرة العقل على النقد، وتوضحت فكرة السعادة على الأرض، وزاد الإيمان بالتطور. وقد كان ديكارت مقتنعا بأن فلسفته تتوافق مع تعاليم الكنيسة، فبدأ بوضع طريق يركز على العقل لنقد العقائد التقليدية، ومبدأ السلطة والعقائد المسيحية. كما كان القرن السابع عشر عصر القلق والشك والأزمة، في كل القطاعات، لكنه رغم ذلك كان هناك تطلع إلى نظام يحكمه

1 - هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، مرجع سابق، ص 40-41.

العقل. وبهذا يمكن أن نقول أن هذا القرن كان قرن التنظيم واستنباط القواعد، غني بالشكوك أي قرن العقل الذي يبني نفسه¹.

كانت فلسفة ديكارت تعتبر بداية للتفكير الأوروبي الحديث، حيث وضعت الأفكار التي أسست للحدث، فقد كانت تلبي حاجات حقبة زمنية كاملة، لذلك كان تأثير فلسفته جد كبير، فقد أعاد الثقة بعقل الإنسان باعتباره سيد الطبيعة، وفتح الباب لعقلانية امتدت إلى ما بعد عصره. ويمكن اعتبار أن الفلسفة الديكارتية تنتهي إلى تطور العقل كجوهر لا كأداة، قائما على المبادئ الفطرية والسابقة على أي تجربة. وقد كانت نقلة مهمة في تاريخ الفكر الفلسفي الأوروبي نقلة إلى الذاتية، هيأت الشروط لتحول العقل من المعنى الميتافيزيقي الضيق إلى المعنى الإجرائي، لأن ما سيأتي بعد ذلك سيحصر العقل في معطيات الحواس والتجربة وينزع عنه تلك الصفة الإطلاقية. حيث أصبح مرتبط كل الارتباط بخصائص التجربة واختلاف المكتسبات، ويرفض جون لوك عقلانية ديكارت التي تزعم وجود أفكار فطرية بديهية في العقل حيث يقول: أن العقل ليس « شيئا آخر غير ملكة استخلاص القضايا غير المعروفة من المبادئ أو القضايا المعروفة بالفعل...ومن ثم فإنك إذا قلت إن العقل يكتشف هذه الحقائق المنطقية على هذا النحو ، فإنك قد ذكرت أن استخدام العقل يكشف للإنسان ما عرفه من قبل²».

- كانط وتدشين الاتجاه النقدي

إذا كان كانط قد استفاد مما وصل إليه أسلافه فنظر في أسئلتهم وتنبه إلى أخطائهم من أرسطو مروراً بديكارت وليبنز وصولاً إلى هيوم الذي يعترف كانط بفضله بأنه أيقظه من (سباته العقائدي). فإنه قد أحدث نقلة في مفهوم النقد حسب على حرب: «إنه مع النقد الكانطي ننتقل من نقد

1- جاكين روس، مغامرة الفكر الأوروبي: قصة الأفكار الغربية، ترجمة أمل ديو، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، 2011، ص 143-144.

2 - المرجع نفسه، ص 131.

(الكتب والمذاهب) إلى نقد العقل نفسه، أي نتخطى نقد المعارف إلى نقد الآلة التي بها نعرف¹، لذلك نلاحظ أن ما ميّز كانط عن فلاسفة التنوير هو طموحه لخلق مذهب فلسفي متكامل. فقد بنى كل مشروعه الفلسفي على النقد، لذلك يعتبر أنه قد احدث في حقل الفلسفة (ثورة كوبرنيكية).

والنقد بمعناه الكانطي هو التساؤل حول إمكانيات العقل في المعرفة وليس بالمعنى الارتياحي، ورغم أن فلسفة كانط النقدية قد تمكنت من تجاوز كل من العقلانية الكلاسيكية والتجريبية، فإنها شكلت عقلانية جديدة ربطت السؤال الفلسفي بمشكلة أساسية هي "مشكلة المعرفة"، حيث رفضت العقلانية الكانطية اعتبار المعرفة تطابق بين الفكر والواقع، واعتبرت أن المعرفة البشرية عملية تأليفية يتم من خلالها تنظيم المعطيات الحسية في قوالب ذهنية خاصة، تجعل العالم مشروطا بصور الذات ومقولاتها. ويمكن أن نشير هنا إلى أن كانط قد أخذ عن أفلاطون تقسيمه للعالم إلى عالمين: عالم الظواهر والأشياء الحسية وعالم الأشياء في ذاتها أي العالم العقلي. لكن إذا كان أفلاطون يرى أننا ندرك العالم المعقول (أو عالم الأشياء في ذاتها)، نلاحظ أن كانط على العكس من ذلك يرى أننا لا ندرك إلا العالم المحسوس²، ولعل هذا الفرق بين النظريتين يعكس مستوى التطور العلمي الذي حصل من عهد أفلاطون إلى كانط. لأن كانط قد استند إلى فيزياء نيوتن من أجل تعيين حدود العقل، وتحديد دائرة استعماله.

لقد كانت فلسفة كانط استفهاما وتساؤلا وسط تيار الفلسفة الدغمائية الذي كان يمثلته الفيلسوف الألماني فولف، وتيار الارتياحية الذي يمثلته الفيلسوف الإنجليزي دافيد هيوم³. فقد قام كانط بتحليل طبيعة المعرفة البشرية وقدرة العقل، في كتابه "نقد العقل الخالص" عام 1781، وأكد أن العلوم من ميكانيكا وفيزياء ورياضيات قد تكون صالحة لوصف العالم، بينما تكون عاجزة على أن تكتشف لنا حقيقته. ويكون العقل وحده هو الآلة القادرة على ذلك، فالعلم قادر على وصف الحوادث

1- حرب علي، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط4، 2005، ص222-223.

2- زكريا إبراهيم، كانط والفلسفة النقدية، مكتبة مصر، ط2، 1972، ص 10.

3- المرجع نفسه، ص 10-14.

وترتيبها لكن ليس بإمكانه أن يبرر لنا إثبات أو ابتكار أي شيء عن العالم الحقيقي. ومع كل هذا جاءت النزعة الرومنكية لتساعد النقد العقلي ولتضيف شيئاً إلى نور العقل الساطع. وقد كان هناك نوع من التعاون بين العقليين نظراً لوجود قاسم مشترك بينهما، يتمثل في كره النظام القديم، ومادامت هناك مصلحة مشتركة هي مصلحة الطبقات الوسطى. وبدأ الدفاع العقلي عن الإيمان، وتحمس الرومانتيكيون له واعتبروا بأن العلم محدود الأفق، وأصبحت كل أنواع الإيمان محترمة من الناحية العقلية، هذا الاتجاه الذي منح للإنسان الحرية الكاملة في تكوين فرديته. وكان المثل الأعلى للإنسان في نظرهم ليس انتشار المعرفة العقلية والعلمية بل في تطوير قدرات الإنسان وملكاته، وقد عبر بعض الشعراء عن ذلك بما يلي: «إذا لزم الأمر حطم جميع قوانين الآلهة والبشر لكي تعبر عن ذاتك». وقد كانت هذه الثقة ببصيرة الإنسان وغرائزه، بمثابة الحافز القوي لتبرير المذهب الفردي في الاقتصاد¹.

إذا كان ديكرت يميل إلى إقرار نوع من التطابق بين العقل والعالم، وأن قوانين المنطق مصدرها العقل الإنساني، فإن كانط يتفق مع تلك الفكرة في اعتبار أن التطابق بين العقل العالم مبرر في العلم الطبيعي، لكن بمعنى نقدي جديد وليس بذلك المعنى الساذج المعتمد من قبل. إن العالم الذي يقوم العلم بتفسيره هو عالم منظم مسبقاً من قبل العقل، هذا العقل الذي لا يستقبل معطيات الحواس بطريقة سلبية، بل يتفاعل معها بعمليات تحليل وتركيب. فالعالم الواقعي لا يكون مفهوماً عند الإنسان إلا بمقدار انسجامه مع بنى العقل الأساسية. فالعالم موضوع العلم يتوافق مع المبادئ الموجودة سلفاً في العقل البشري، وكل معرفة بشرية لا تكون إلا وفق مقولات العقل، ولا يمكن للمعرفة أن تستمد من أي طبيعة مستقلة عن العقل². وبذلك يقوم العقل بإخضاع كل الوقائع التي يدركها إلى مقولتي الزمان والمكان ولمقولات الفهم كقانون النسبية. لأن العالم الذي يتعامل معه الإنسان محدد باستعداداته العقلية، وأحداث العالم منظمة سببياً، وبذلك يمكن أن نقول أن العقل لا يستخلص الأسباب

1- جون هرمان رندال، تكوين العقل الحديث، ج2، ترجمة جورج طعمة، دار الثقافة، بيروت، ط2، 1966، ص41-42-43.

2- تارناس ريتشارد، آلام العقل الغربي، مرجع سابق، ص415.

والنتائج من الملاحظات، بل إنه منذ البداية يفرضها مسبقاً، وقانون السببية لا يستمد من التجربة بل يضاف إليها حسب كانط، فالمعرفة الإنسانية ليست هي المطابقة للأشياء، بل العكس هو الصحيح أي أن الأشياء هي المطابقة لمعرفة الإنسان، فالعقل البشري يطغى على الكون بنظامه، رغم عدم قدرته على الحسم قبلياً في قضايا متعالية على التجربة. انه قادر على تحديد العوامل المعرفية الجوهرية بالنسبة للتجربة البشرية، وبذلك أصبحت المهمة الحقيقية للفلسفة هي معاينة البنية الشكلية للعقل، وبهذا المعنى يمكن أن نقول أن كانط قد قلب الثورة الكوبرنيكية حيث أعاد للعقل الإنساني دوره المركزي في تأسيس نظام العالم¹.

المدرسة النقدية

تعتبر مدرسة فرانكفورت أهم المدارس الفلسفية المعاصرة التي مارست النقد بشكل جذري وصارم، فقد كان الهم الأول لمؤسسيها هو العمل على تغيير الواقع ليكون أكثر ملائمة للإنسان. وليس من قبيل الصدفة أن سميت هذه المدرسة بالنظرية النقدية. فقد حاولت هذه المدرسة إعادة النظر في الأسس التي قامت عليها الحضارة الغربية، وفي التحولات الأساسية التي أفرزتها الحداثة الغربية وعصر الأنوار. كما سلطت أضواء اهتمامها على كل أنواع الانحرافات التي عرفها المجتمع الغربي كـ(التشيؤ) والاعترا ب، وأزمة المعنى.

ولفهم النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت يجب الرجوع إلى الأسس الفكرية التي قامت عليها، فلم تقتصر هذه المدرسة على مرجعية فلسفية محددة، بل نوعت مصادرها من جميع العلوم الإنسانية، والاجتماعية، والمذاهب فلسفية (كانط، هيغل، كارل ماركس، ماكس فيبر، كونت...). وإذا كان كانط بفلسفته النقدية يشكّل القاعدة التي انطلقت منها المدرسة، فإن هناك شبه إجماع على أن فلسفة هيغل تمثل المرجعية الأساسية لها، ويمكن أن نلاحظ ذلك بوضوح في كتاب ماركيز (العقل والثورة). ويمثل هيغل رائد الفلسفة الاجتماعية حسب مؤسس هذه المدرسة، فقد تعامل رواد هذه

1- المرجع نفسه، ص 400.

النظرية منذ الكتابات الأولى مع فلسفة هيغل نقديا، حيث اعتبر هيغل رائد الفلسفة الاجتماعية بفضل تجربة الوعي الفينومينولوجي، حيث أوجد حلا في فلسفته لمعضلة التوتر القائم بين العقل والعالم أو بين الذات والموضوع.

وهناك ارتباط وثيق بين مفهوم العقل ومفهوم الحرية، فقد اعتبرت النظرية النقدية أن هناك تلازما بينهما لأن العقل يفترض الحرية باعتباره يمثل القدرة على توجه الذات نحو تحقيق مصيرها. والحرية بدورها تفرض العقل لأن الإنسان لا يستطيع أن يدرك معنى الحرية بدون إعمال العقل. ويعتقد هاربرت ماركيز أن كل من الحرية والعقل يرتبطان بعلاقة قوية بالذات الإنسانية الواعية فالذات الإنسانية لا تحقق ماهيتها إلا من خلال سيرورة تاريخية يتطور فيها العقل، لذلك يأخذ العقل مكانة خاصة في النظرية النقدية¹. لكن اعتبار هيغل رائد الفلسفة الاجتماعية لم يمنع فلاسفة مدرسة فرانكفورت من نقده خاصة في نزعتة التوفيقية بين الذات والموضوع والتاريخ والمطلق، لأن هذا التوفيق موروث عن الفكر الديني.

إن حركة التنوير التي ادعت تحرير الإنسان من الأسطورة وجعلت من العقل وسيلتها الأولى في ذلك، قد استسلمت لأساطير جديدة. فالعقل الذي رفض الأسطورة واللاعقل وحاول أن يدافع عن حرية الإنسان باعتباره سيّدا للطبيعة، انتهى إلى تحطيم نفسه والرجوع إلى اللاعقل. وحسب كل من هوركهايمر وأدورنو لا يمكن تجاوز هذا الوضع إلا بممارسة النقد الفلسفي الصارم على العقلانية الأداتية والكشف عن انحرافاتهما. لكن التركيز على نقد العقلانية لا يعني التموقع ضد العقل والتطور العلمي².

واتجهت أطروحات المدرسة بصفة عامة إلى اعتبار أن عقلانية المشروع الثقافي الغربي في جوانبه الثلاثة: إنتاج فلسفي وعلمي وكنظم اجتماعية ونسق قيمي، تمثل في مجموعها إيديولوجيا متكاملة تبرر التسلط، وفي هذا الصدد اقترح هوركهايمر أربعة مهام أساسية للتصدي لتلك الايدولوجيا:

1- آلن هاو، النظرية النقدية، ترجمة ثائر ديب، دار العين للنشر، الإسكندرية، 2010، ص24.

2- بومير كمال، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: من ماكس هوركهايمر إلى اكسل هونيت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص18-19.

- 1- استخدام التحليل الناقد للكشف عن العلاقات الاجتماعية التي تتضمنها كل نظرية.
- 2- تأسيس فهم جدلي للذات الإنسانية، يقوم على تحولاتها وتأثيراتها في الصراعات الراهنة.
- 3- الوعي بأن النظرية النقدية لا تمثل مذهباً خارج التطور الاجتماعي التاريخي، ولا تمثل مبدأً مطلقاً، بل تبقى مفتوحة على كل الحلول التي تساعد على تكوين وجود حقيقي.
- 4- محاولة التصدي لكل أشكال العقلانية المزيفة التي ليست سوى أدوات لاستغلال العقل في تبرير وتدعيم النظم الاجتماعية القائمة، إنه من المهم الإشارة إليها¹.

وهناك نقطة نظيفها نعتقد أنها في غاية الأهمية وهي علاقة المدرسة النقدية بالماركسية، وفي هذا الصدد يمكن أن نقول أن النظرية النقدية تمتد بجذورها إلى الماركسية. وقد حاول هوركايمر تطبيق الماركسية باعتبارها فلسفة نقدية على صعيد نظرية المعرفة، ولم تكن علاقة مفكري مدرسة فرانكفورت بالماركسية علاقة قبول كلي. لذلك نجدهم قد عملوا على توسيع أفكار الماركسية للحصول على نوع من التعددية، الذي يجنبها الوقوع في الانغلاق على نفسها. ويمكن أن نلاحظ ذلك بوضوح في تلك المقابلات التي عرضها أهم روادها. فقد جمع هوركايمر بين ماركس وشوبنهاور، وقابل فروم بين ماركس وفرويد، وماركيوز بين ماركس وهوسيرل. وإذا كانت مدرسة فرانكفورت قد اكتسبت هويتها بالأساس من الفكر الماركسي فإنها قد لعبت دوراً أساسياً في تقليص هيمنة المثالية والوضعية، والتجريبية، وخالفت بذلك من أعطوا للماركسية بعداً ثبوتياً، ورسخت عبر مشروعها، تقاليد مهمة في الفلسفة النقدية.²

هابرماس

وما دمنا هنا بصدد تتبع حركة العقل الغربي، ما كان لنا أن نهمّل هابرماس، لأن الكثير من الباحثين في الفلسفة المعاصرة يعتبرونه امتداداً للنظرية النقدية. لقد أخضع هذا الفيلسوف اجتهادات

1- بوتومور توم، مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعد هجرس، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، ليبيا، ط2، 2004، ص21.

2- المرجع نفسه، ص24-29.

الحداثة للمراجعة والنقد، وحاول استنطاق النصوص الفلسفية التي تهتم بالحداثة ابتداء من كانط إلى ديريدا. وتنقل بين مجالات العلوم الإنسانية واللسانيات، لتحرير الفكر المعاصر من الخطاب المتمركز حول الذات وتأسيس ما سماه بـ «العقل التواصلي».

ويدرج هابرماس مشروعه الفلسفي في إطار ما يسميه «العقلانية النقدية»، حيث لم يتوقف عن مواجهة النزعة الوصفية، محاولاً في كل ذلك تبرير قيمة العقل رغم كل الانتقادات التي وجهت للعقل الأنواري. لذلك واجه الفلسفة المحافظة والعدمية واللاعقلانية، بإدخال الاعتبارات الأخلاقية، والتواصلية. لذلك نلاحظ أنه دخل في سجال مع مشال فوكو وجاك ديريدا، ومع باقي التيارات اللاعقلانية. ولا يقف عند حدود العقلانية، لأنه لا يعتبرها مجرد أداة لتحديث المجتمع، كما اعتقد ماكس فيبر، بل اعتبر أن سؤال العلاقة بين الحداثة والعقلانية في حاجة إلى إعادة صياغة، تستدعي ممارسة تأملية تستفيد من تاريخ النظرية وتستنطق تحولات اللحظة التاريخية، وتأخذ بعين الاعتبار التفاعل الحاصل بين الدوات وأشياء العالم المعيش¹.

لقد أسس هابرماس نظريته في الحداثة على أربعة أسس نظرية لبورة تصوره النقدي للمعرفة وللمجتمع، وهي كالاتي: نظرية العقلية، ونظرية النشاط التواصلي، وجدل العقلية الاجتماعية، ونظرية المجتمع. ولم يكتف في كل ذلك بما قدمته المدرسة النقدية من نصوص وإنما استلهم بعض انفتاحات التحليل النفسي وأهم ما توصلت إليه الانتروبولوجيا. كما استفاد من علم النفس التكويني عند جان بياجيه. لذلك جاءت نصوصه تركيبية أساسها تنشيط الطاقة النقدية للعقل الأنواري، ورغم كل ذلك لم يتخذ من سلبيات العقلانية الأدوات ذريعة لهجر مشروع الحداثة.

ولعل احتكاك هابرماس وانخراطه المتواصل في عمق المناقشات العمومية التي عرفها فضاء السياسة والثقافة في أوروبا والعالم، جعل منه مفكراً مهتما بالشأن العام والقضايا السياسية، لذلك نراه يؤكد على ضرورة إعادة النظر في أشكال الأنظمة السياسية، لأن المجال العمومي لا يجب إلا أن يجمع بين

1- محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس، إفريقيا الشرق، المغرب، ط2، 1998، ص9-11.

العقلنة السياسية والمشروعية الديمقراطية. والديمقراطية في نظره تشترط نقد التمثيلات الاجتماعية والمعايير الأخلاقية وكل أشكال المشروعية السياسية، «أي أنها لا تكون إلا ضمن منطق النشاط التواصل الذي تعمل التداوليات الكلية على إعادة بنائه¹».

وفي الأخير يمكن أن نقول أن هذا الفضاء الضيق الذي فتحناه لا يمكن أن يعرض لفلسفة قوية مثل فلسفة هابرماس، ولكننا فضلنا ألا نغفلها ونحن بصدد عرضنا لتطور العقل الأوروبي. فهابرماس لا يمكنه التخلي عن العقل والعقلنة لأنه في مشروعه يؤكد على ضرورة استئناف التفكير فيما لم يتمكن العقل الأنواري من تحقيقه ضمن نظريته للمجتمع. كما يمكننا أن نشير هنا إلى تلك الأسئلة التي تلخص فلسفة هابرماس فيما يقوله نور الدين أفاية: «هل الحداثة في تحطيمها للتطورات التقليدية للعالم مكنت الإنسان المعاصر من ممارسة تحقيقه الذاتي وحرية في توظيف المستقبل للعقل؟ هل يجوز للفعل الفلسفي المعاصر أن يترك العقل يستقيل من دوره في مراجعة ذاته؟ وهل يمكن التخلي عن الحداثة؟ ما هي طبيعة العلاقة بين الحداثة في مختلف مظاهرها وبين التواصل في أشكاله الرمزية المتنوعة؟²»

ثانيا: من العقلانية الغربية إلى العقلانية العربية

العقلانية في الفكر العربي الحديث والمعاصر

عصر النهضة العربية

إن اهتمامنا بعصر النهضة العربية لا يجعلنا نهمم بالجانب التاريخي لهذه اللحظة الحاسمة من تاريخنا، بقدر ما هو نابع من وعينا بأن الأحداث والتحويلات والقضايا التي عرفت تلك الفترة مازالت تساهم بقدر كبير في توجيه مسار التطور في الفكر العربي المعاصر. ولأنها مازالت تتجدد رغم كل التغيرات

1- محمد نور الدين أفاية، في النقد الفلسفي المعاصر: مصادره الغربية وتجلياته العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، وبيروت، ط1، 2014، ص76.

2- محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، مرجع سابق، ص11.

التي طرأت عليها. كما أن ذلك الاهتمام يدخل في إطار ضرورة المراجعة النقدية لتلك التيارات الفكرية التي مازالت أسئلتها حاضرة في عمق الثقافة العربية وإن كانت صياغاتها قد تكيفت مع التطورات التي حصلت على مستوى الحضارة الغربية على جميع الأصعدة.

يشير مفهوم النهضة العربية إلى كل تلك الجهود الفكرية والأدبية والتصورات المعرفية النظرية التي تراكمت طيلة ما يقارب القرن ونصف من الزمن، تلك الجهود التي قام بها رواد ورموز ونخب على شكل مشاريع تحديث في الفكر والسياسة والاجتماع. وقد تشكل فكر النهضة في العالم العربي في إطار واقع عربي خاص اختلف كثيرا عن ذلك الواقع الذي عرفته النهضة الأوروبية، تلك النهضة التي انبعثت من واقع ذاتي بعدما تهيأت لها الكثير من الظروف التي ساعدت على انتشارها وتوسعها ونجاحها. ولعل أهم ما ميّزها عن تلك النهضة التي عرفها العالم العربي كونها كانت كل عناصرها تختمر وتتفاعل لتنتج في الأخير حادثة أوربية متميزة تغير معها تاريخ أوروبا والعالم. إن تلك النهضة الأوربية لم تكن في صدام مع قوى خارجية تعيقها عن التطور، أو تمنعها من تحقيق أهدافها. لكن الوضع بالنسبة للنهضة العربية قد كان مختلفا تماما، حيث أن الغرب الذي اتخذ العرب نموذجا لنهضتهم كان يعارض أي تقدم في البلدان العربية رغم كل ما كان يعلنه من شعارات تدعي اهتمامه بالرسالة الحضارية والقيم الإنسانية (الحرية والإخاء و المساواة)، حيث كان اهتمامه الأكبر هو تعزيز تفوقه والمحافظة على مصالحه الاقتصادية والسياسية والإبقاء على تفوقه وهيمنته على جميع الدول.

لقد استطاع الغرب الاستعماري أن يفكك المجتمع الإسلامي ويفرض عليه أسلوبه وسياساته في التشريع والتسيير بأنظمتة الاقتصادية والتعليمية لتبقى المنطقة العربية مصدرا للمواد الخام التي يحتاجها لمواصلة تطوره الاقتصادي، وسوقا استهلاكية لمنتجاته. ومن المفارقات التي عاشها عقل النهضة العربي هو أن ذلك الغرب الذي كان يمثل القيم العليا للتطور العلمي والتكنولوجي والرقى في مجال الحرية وحقوق الإنسان، وسببا في إحداث الصدمة التي أيقظت الوعي العربي. هو نفسه الذي يستولي على بلادهم ويستغل خيراتهم ويعمل على تفتيت بلدانهم إلى كيانات منفصلة، ويقف مانعا أمام أي حركة

جدية للنهضة على الرغم من كل ما تظاهر به من شعارات نشر للحضارة والتقدم. لقد ارتبطت صدمة الحداثة التي عرفها المجتمع العربي في القرن التاسع عشر بصدمة الاستعمار. وإذا كانت الصدمة الأولى قد بعثت على الشعور بأن الغرب الأوربي يملك من التطور والنهضة ليكون النموذج الذي يتقدي به، فإن الثانية نبهت إلى خطورة ما يحمله هذا الغازي من تهديد للعقيدة والهوية.

ولعل من أهم الأسئلة التي تطرح على المشتغلين بدراسة تجربة النهضة العربية وعلى كل المهتمين بالواقع العربي المأزوم، سؤالين مهمين يرتبطان ببعضهما البعض كل الارتباط: الأول لماذا نجحت النهضة الأوروبية واستطاعت أن تغير أوضاع أوروبا والعالم وفشلت النهضة العربية؟ أما الثاني هل هناك ضرورة للمقارنة بين النهضتين؟ من هنا كان الإلحاح على ضرورة الاهتمام بدراسة النهضة الأوروبية دراسة تاريخية واعية تعتمد على المنهج النقدي لتكوين رؤية تركيبيّة نقدية، ومقارنة الفكر النهضوي الأوربي بالفكر النهضوي العربي لعلنا نختدي إلى أسباب إخفاق نهضتنا.

لقد كانت النهضة الأوروبية حدثاً هاماً ومنعطفاً حاسماً في تاريخ أوروبا والعالم وانجازاً حضارياً مس جميع الجوانب العلمية والتكنولوجية والفكرية والأدبية والفنية والسياسية، وثورة عارمة انتشرت في جميع أرجاء أوروبا. تحولت معها مظاهر الجهل والتخلف والصراع والعنف والتطرف ومعاداة العلم وخدمة الكنيسة والفكر الديني إلى مظاهر جديدة تمثل التقدم والحداثة والتنوير والعقلانية والثورة الصناعية، وتطور العلوم والصناعة والفنون والأنظمة السياسية. فقد تطور كل شيء، وانتقلت أوروبا من سيطرة الفكر الديني والمدرسي إلى أفق جديد بدأ بالإصلاح والتصحيح الديني ليدشن بعد ذلك ثورة كوبرنيكوس (1473 - 1543) العلمية التي أطاحت بالنظرة التقليدية للعالم وبنظرية بطليموس في مجال الفلك. وقد كان ذلك الجسر القوي الذي مكّن الإنسان الأوربي من العبور من الفكر القروسطي إلى فكر جديد اتسم بالعلمية والبعد الإنساني والحرية الاقتصادية والسياسية.

والعقلانية الغربية لم ترتبط باجتهادات فردية، بل كانت حركة شاملة مست مختلف مجالات الحياة وانتشرت لدى فئات كبيرة من البشر، وقامت على أساسين مهمين: الأول يتمثل في أن حركة

العقلانية في أوروبا برزت في ظروف أعلنت فيها الكنيسة عجزها عن تسيير المجتمع الغربي، حيث تراجعت التجليات الكبرى للمقدس التي كانت تشكل نوعاً من الحدود التي توجه وتراقب كل حركة فكرية أو واقعية. أما الثاني فتمثل في بروز قوى تحمل مشروعاً جديداً يعيد تشكيل المجتمع، ويبنى نظرة جديدة للطبيعة والتاريخ والإنسان. فكانت الثورة الفرنسية لحظة تاريخية مفصلية فصلت بين الأزمنة القديمة والأزمنة الحديثة، وكانت الأفكار الجديدة في الحرية والعدالة والمساواة بمثابة التحول النوعي للإحداث التاريخية في أوروبا بدءاً من الثورة العلمية واكتشافات غاليلي إلى الإصلاحات الدينية وارتباط ذلك بظهور الرأسمالية.

بينما الوضع في الوطن العربي مازال يختلف كل الاختلاف حيث تسيطر الطروحات التراثية وتفرض نوعاً من الأسبقية على كل محاولات الاجتهاد والتغيير، حيث مازال الإنسان العربي ينخرط في صراعات الماضي ويعيشها على أنها حاضرة، ولا يشعر بأي نوع من الغربة حينما يتعامل مع معطيات التراث باعتبارها حلولاً جاهزة لمشاكل واقعه الراهنة¹. ويمكن أن نلاحظ أن مقارنة الفكر العربي النهضوي الحديث بالفكر الغربي تظهر أن النهضة العربية الأولى كانت موسومة بلحظة الاستيعاب لمعطيات الفكر الغربي الحديث مع غياب لرؤية نقدية تركيبية، مع حضور للثنائيات: الأصالة والمعاصرة، التقدم والتخلف، الذات الأخر، القديم والحديث، الشرق والغرب...²

لقد كانت النهضة العربية الحديثة وليدة الصدمة مع قوة خارجية متمثلة في قوة الغرب الاستعماري، لذلك لا يمكننا الاكتفاء في تفسيرها بالاستناد إلى العوامل الداخلية وحدها (العوامل الاقتصادية والسياسية والاجتماعية...) لأن تلك العوامل الداخلية لم تكن محركها الأساسي، بل إن العامل الخارجي المتمثل في الغرب التوسعي هو الذي حرك تلك العوامل الداخلية. هذا الغرب الذي

1- محمد جسوس ، (جدلية العقلنة والعقلانية)، في العقلانية العربية و الشروع الحضاري، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، المغرب، ط 1، 1992 ص 68.

2 - يوسف بن عدي، قراءات في التجارب الفكرية العربية المعاصرة: رهانات وأفاق، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 2011، ص 12.

كان دائما يقدم نفسه بمظهرين متناقضين : المظهر الأول يمثّل الغزو الاستعماري والثاني يمثل الحداثة بكل قيمها العصرية، من هنا كان الغرب ولا يزال بالنسبة للعرب يمثل العدو الذي يجب الاحتراز منه ومحاولة الوقوف أمام مطامعه، وفي نفس الوقت النموذج الحضاري الذي يغري باقتدائه. ولعل هذه الطبيعة المزدوجة للغرب باعتباره العامل الخارجي، ما جعل النهضة العربية تقف موقفا مزدوجا من الماضي والمستقبل، وتعبير الجابري التبس وتداخل « ميكانيزم النهضة الذي قوامه الرجوع إلى الأصول للانطلاق إلى المستقبل، مع ميكانيزم الدفاع الذي قوامه الاحتماء بالماضي والتشبث في مواقع خلفية ... مما جعل قضية النهضة في الفكر العربي تتخذ وضعاً إشكالياً...الإشكالية التي تعني في أذهاننا جميعاً وجود نوع من التوتر والقلق والالتباس في العلاقة بين الماضي والمستقبل، بين التراث والفكر المعاصر، بين الأنا والآخر...»¹

ويركز الجابري على أهمية حضور العامل الخارجي المستمر في التحكم في الواقع التاريخي والصراع الاجتماعي، حيث أن هذا العامل جعل العلاقة بين قوى التجديد وقوى التقليد لا تتحرك في اتجاه التجاوز والانفصال، بل جعلها اقرب إلى الاستقرار والركود. إن الآخر (الأوربي) المتفوق بحضارته هو من نبه العربي إلى تأخره، وكأنَّ العرب لم يكن بإمكانهم التعرف على النهضة إلا من خلال الآخر، ولم يكتشفوا هويتهم إلا من خلال مرآته. حتى وإن حاول بعض الباحثين التأكيد على العامل الداخلي أو الذاتي للنهضة العربية، إما باعتبارها قد بدأت من داخل الإمبراطورية العثمانية منذ عهد السلطان احمد الثالث (1703-1730) وخليفته السلطان محمود الأول (1730-1754)، ثم اكتسبت النهضة زمن السلطان سليم الثالث (1779-1807) قوة كبيرة حيث عمل إدخال الإصلاحات و إرسال البعثات إلى فرنسا. وإما باعتبار الحركة الوهابية التي انطلقت من نجد (1768) لتشمل المشرق والمغرب العربيين، كحركة تهدف إلى الإصلاح الديني بالعودة إلى الإسلام في أصوله الأولى. ورغم انه

1 - محمد عابد الجابري ، إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي، في التراث و تحديات العصر في الوطن العربي، (بحوث و مناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية) ، بيروت، ط 2، 1987، ص 41-42.

وجد من تحمس لهذه الأطروحة ودافع عنها إلا أن هذا التاريخ لا يغري الكثيرين ممن اشتغلوا بتاريخ النهضة العربية، لأن مصطلح النهضة قد عرف رواجاً بعد النصف الثاني من القرن التاسع عشر¹.

من المعروف لدى المهتمين بالفكر العربي أن هناك مرجعيتين تتجاذبان خطابات الفكر العربي الحديث والمعاصر وتعملان على تأطيره. المرجعية الإسلامية التراثية والمرجعية الفلسفية الغربية، ولا شك أن ذلك سينعكس على التصنيف الذي نحن بصددده فيما يخص تيارات العقلانية التي عرفها فكر النهضة. ويمكن أن نُميّز بين ثلاثة تيارات في الفكر العربي التيار الإصلاحية والتيار الليبرالي والتيار النقدي، ويمكن أن نضيف تيارين قد يرتبطان مع التيارات السابقة هما: التيار الماركسي والتيار القومي. ولا يسعنا المجال هنا للدخول في جدل أي التيارات كان أكثر عقلانية ونسبة حضور العقل في كل منها؟ وما يمكن تأكيده أنها اتفقت جميعها على ضرورة الخروج من الوضع المتخلف والمأزوم الذي يعيشه العالم العربي والإسلامي.

العقلانية الإصلاحية:

ترجع بداية هذا التيار إلى تلك الحركة الإصلاحية السلفية التي ظهرت مع محمد عبد الوهاب (1703-1792) في شبه الجزيرة العربية، التي كان هدفها تنقية العقيدة الإسلامية من الخرافات والبدع التي لحقتها، وأدت إلى ركود المسلمين وانحطاطهم. ويمكن العودة بأصولها الأولى إلى حركة ابن تيمية (1263-1328) وتلميذه ابن قيم الجوزية (1292-1350)، وإن اشتركت هذه الحركة في بعض منطلقاتها مع حركة التنوير الأوروبية. خاصة فيما ارتبط بضرورة الإصلاح الديني فإنها اختلفت عنها من حيث أن عصر التنوير في أوروبا كان هدفه مستقبل الإنسان لذلك نلاحظ أنه لم يهتم كثير بالمبادئ الإنجيلية، بينما الحركة الإصلاحية السلفية في التاريخ الإسلامي كان هدفها تنقية الدين مما التصق به من بدع. فالتيار العقلاني الإصلاحي الإسلامي، قد ارتبط بتلك اللحظة التي اتصل فيها

2- رضوان زيادة ، إيديولوجيا النهضة في الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة ، بيروت، لبنان، ط 1، 2004 ، ص 19 -

المفكرين المسلمين بثقافة الغرب، وكان رفاة الطهطاوي (1801-1873) من شيوخ الأزهر الرواد الذين انتقلوا إلى فرنسا واطلعوا على الفكر الفرنسي ونهلوا من كتبه. فقد تأثر الطهطاوي بكتب جان جوك روسو (1812-1878) وجون ستيوارت ميل (1806-1873)، وحاول نقل مفهوم الحرية كما كان في الغرب. ثم ظهر جمال الدين الأفغاني (1838-1897) ليؤسس المدرسة الإصلاحية، بدعوته إلى فتح باب الاجتهاد وتحرير الفكر الديني من التقليد، وطالب بضرورة إطلاع الفقهاء على التيارات الفكرية الغربية الحديثة، واعتبر أن الإصلاح الديني هو الطريق الصحيح إلى التقدم والمدنية، ودافع عن العقيدة الإسلامية بالحجج العقلية.

وقد كان تلميذه محمد عبده (1849-1905) الذي سار على منهجه ودعا إلى تنقية الدين الإسلامي من الضلالات والبدع. ورغم أن محمد عبده لم يدفع بالعقلانية إلى حدودها القصوى، لأنه وضع للعقل حدوداً، فإنه كان معتزلاً في قضية حرية الإنسان «الإنسان ومن مميزاته حتى يكون غير سائر الحيوانات أن يكون مفكراً مختاراً في عمله على مقتضى فكره، فوجوده الموهوب مستتب لمميزاته هذه ولو سلب شيئاً منها لكان إما ملكاً أو حيواناً آخر¹». وفي قضية الحسن والقبح قال بقدرة العقل على التمييز بينها²، كما قال بقدرته على التمييز بين الخير والشر³.

ويعتبر قاسم أمين (1856-1908) أحد أهم تلاميذ محمد عبده، الذي اهتم بقضية المرأة في المجتمع الإسلامي، ودعا إلى تحريرها ومساواتها بالرجل وبحث في أسباب تخلف المسلمين وأرجعها إلى

1 - محمد عبده، رسالة التوحيد، المطبعة الخيرية، ط 2، 1343هـ، ص 33.

2- المرجع نفسه، ص 35. وفي هذا الصدد نقرأ له ما نصه: "نجد في أنفسنا بالضرورة تمييزاً بين الجميل من الأشياء والقبح منها... ولا يخالفنا أحد في أن من خواص الإنسان التمييز بينهما، وعلى هذا التمييز قامت الصناعات على اختلاف أنواعها"
3- المرجع نفسه، ص 38، كما أكد على قدرة العقل على التمييز بين الخير والشر وفي ذلك يقول: "كل هذا عرفه العقل البشري وفرق فيه بين الضار والنافع وسمي الأول فعل الشر والثاني عمل الخير، وهذا التفريق هو منبت التمييز بين الفضيلة والرذيلة وقد حددتها النظر الفكري على تفاوت في الإجمال والتفصيل للتفاوت في درجات عقول الناظرين وناط بها سعادة الإنسان وشقاءه في هذه الحياة. كما ربط بمهما نظام العمران البشري وفساده وعزة الأمم وذلتها أو ضعفها وقوتها وإن كان المحدودون لذلك والآخذون فيه يحظ من الصواب هم العدد القليل من عقلاء البشر، كل هذا من الأولويات العقلية لم يختلف فيه ملي ولا فيلسوف."

إهمال الاهتمام بالعلوم¹. ويمكن أن نشير كذلك إلى خير الدين التونسي (1810-1890) الذي يعتبر هو الآخر من رواد هذا التيار، ودعا إلى ضرورة إصلاح النظم في المجتمعات الإسلامية والاستفادة في ذلك مما حققته النظم الأوروبية². ويمكن أن نضيف شخصيات أخرى بارزة كعبد الرحمان الكواكبي (1849-1902) الذي حلل ظاهرة الحكم الاستبدادي في كتابه طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد³. أما رشيد رضا (1865-1935) أحد أبرز تلاميذه مُجدَّ عبده فقد كان هو الآخر يهاجم التقليد ويدعو إلى الإقبال على العلوم الحديثة، ودعا إلى إصلاح ديني لا يقتصر على تعديل المذاهب الفقهية الأربعة، بل يجب أن يتعداه إلى تأسيس مذهب واحد جديد، قائم على القرآن والحديث ينسجم مع متطلبات العصر. واعتبر أن الصوفية تضعف المجتمع وتشكل خطرًا على الدين، لأنها «تظهر الإسلام بمظهر الخضوع الأعمى لا دين القوة والسعي»⁴. ويمكن أن نضيف إلى هؤلاء الإصلاحيين شخصيات كثيرة كمصطفى عبد الرازق الذي دافع عن دور العقل في الإسلام، وعن أصالة الفلسفة الإسلامية⁵، وعلي عبد الرازق (1888-1966) الذي عرض في كتابه (الإسلام وأصول الحكم) الصادر سنة 1925 موقفه من الخلافة ودافع عن مدينة الدولة، الأمر الذي سبب له سخط مؤسسة الأزهر الدينية⁶، والشيخ عبد الحميد ابن باديس (1889-1940)، ومالك بن نبي في الجزائر وعلال الفاسي في المغرب (1905-1973).

-
- 1- علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (1897-1914): الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1987، ص 191.
 - 2- علي محافظة، تيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي، ضمن حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي والمعاصر، أعمال ندوة فكرية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 1، 2005، ص 229.
 - 3- البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت لبنان، (بدون ط)، ص 323.
 - 4- المرجع نفسه، ص 279.
 - 5- المرجع نفسه، ص 200.
 - 6- المرجع نفسه، ص 224-230.

نقد الاتجاه الإصلاحى

لم يتخذ الاصطلاحيون العرب موقفا نقديا مباشرا من الدين كما فعلت الأنوار الغربية، بل اكتفوا بمهمة تخلص الدين من الخرافات والوسائط، أي وساطة رجال الدين بين الإنسان والنص المقدس، ووساطة شيوخ التصوف الشعبي القائم على الكرامات والخرافات. ولم تكن لهم الجرأة الكافية لطرح فكرة الدين الطبيعي التي ظهرت في فكر الأنوار حينما قارب فلاسفة الأنوار بين مبادئ الدين الطبيعي ومبادئ الديانات الأخرى ليؤكدوا في الأخير أن التصور الفلسفي للدين الطبيعي يقوم على أساسين الأول يتمثل في إعطاء الأولوية للعقل، أما الثاني فيتمثل في مبدأ الوضوح والبساطة اللذين يجعلان من الدين قضية إيمان فردية تربط المؤمن بخالقه دون أن يكون بحاجة إلى وسائط. فقد اعتبر هؤلاء الإصلاحيين أن الدين الإسلامي هو دين الفطرة الذي أفسدته التراكمات من شروح ومذاهب، وأن الحل يكمن في محاولة تنقيته وتجاوز تلك التراكمات التي أفسدته ليعود إلى صفاءه كما كان في البداية. وعليه يختلف دين الفطرة الذي هو محور الفكر الإصلاحى عن الدين الطبيعي الذي كان أساس فكر الأنوار. فقد اعتبر هؤلاء أن الفطرة السليمة لا يمكن أن تقود لغير الإسلام، ومادام الإسلام هو دين العقل فلا تعارض بين العلوم العقلية والدين الإسلامي، لذلك لا بد من توجيه الجهود إلى محاولة العودة إلى النصوص المقدسة والتعامل معها بطريقة تأخذ بعين الاعتبار ما أنتجه العلم الحديث. وكأن الاختلاف لا يحصل حول القرآن بل حول ما أنتج من تراكمات بشرية لشرحه وتفسيره وتأويله. وفي هذا الإطار يؤكد العروي على ضرورة استيعاب روح الأنوار التي تبلورت في الفكر الفرنسي، والفكر الأوربي في القرن الثامن عشر، وتحديدًا تصورات روسو عن الدين حينما يرى بضرورة جعل العقائد الدينية بسيطة ودقيقة بعيدة عن كثرة الشروح والتعليقات، مما يؤكد على بساطة الإيمان وغياب الطقوس المكثفة. ويعكس التحول الكيفي الذي بلوره الإصلاح الديني ورتبت ملامحه العقيدة البروتستانتية وهي تحول الطقوسي في المسيحية إلى أخلاق الضمير، رامية بذلك إلى رفع

مكانة الفرد وحرية واستقلالته، من هنا تأتي حاجة الفكر العربي إلى أمهات الكتب في الفكر الحديث والمعاصر كما يؤكد العروي، لأنها تنير الطريق نحو تحديث فكرنا ومجتمعاتنا¹.

لعل أبرز مظاهر إشكالات الإصلاح الديني في الفكر العربي يتمثل في اكتفائه بتبني مواقف توفيقية وتغيب الأسئلة الجريئة، لذلك فإن مهمة ذلك الإصلاح أصبحت أكثر من ضرورة على اعتبار أنها مازالت لم تكتمل بعد، وأنها أصبحت مطلبا تاريخيا تزداد أهميته كلما استمر الفكر العربي في تأجيله وتجنبه. وفي هذا الصدد يمكن أن نشير إلى الانتقادات التي يوجهها هشام جعيط للتصور السلفي للتاريخ حيث يعتبر أننا بحاجة ماسة إلى بناء مشروع عربي يقوم على حرية الاجتهاد في النصوص الدينية والسنة النبوية من خلال النظر إلى تاريخانية الظاهرة الدينية لتحرير المجتمعات العربية من حالة الجمود التي تعيشها وبعث القدرة على الإبداع من جديد. لأن الفكر العربي سوف يبقى يعيش حالة من البؤس طالما بقي أسير الموقفين المتنافسين: التبعية المطلقة والسطحية لأنموذج الثقافة الغربية، والعداء المطلق لها باسم الدين وفي ذلك قوله «حين نطرح على العالم العربي المفاضلة بين بقاء الإسلام والماضي وبين الانطلاق والتجديد من جهة أخرى ، فإننا نحصره في جدلية البؤس²».

إن التنوير المأمول لا يمكن أن نبحت عنه بدون أن يكون قد سبق بلحظة أنوار. فالتنوير هو تطبيق واقعي لفلسفة الأنوار، والقفز للبحث عن النتائج (التطور العلمي والتكنولوجي والحرية والعدل ...). قد لا يحقق الأهداف المرجوة. من هنا كانت الضرورة لتأسيس لحظة أنوار على مستوى الفكر النظري، ليكون التنوير نتيجة بعدية. وفي هذا الصدد يرى هشام جعيط أن العالم العربي الإسلامي قد رفض الأنوار بمضامينها، لأنه لم يتمكن من اتخاذ موقف صريح من الدين، وعليه حدد موقفه من

1 - كمال عبد اللطيف ، العرب في زمن المراجعات الكبرى: محاولات في تعقل تحولات الراهن العربي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2016 ، ص 90...95.

2 - Hicham Djait , **La Personnalité et le devenir arabo-islamique**, Collection, esprit condition humaine, Paris Seuil, 1974, P 82.

مسيرة المفكرين والسياسيين والإصلاحيين، بأنها لم تقم على قراءة صحيحة للأنوار¹. كما لا يمكن التأكيد أن آراء الأنواريين الغربيين في موقفهم من الدين قد انتقلت إلى الإصلاحيين العرب في عصر النهضة، فقد قوبلت آراؤهم بكثير من التحفظ، ولم يذهبوا في تقديمهم للظاهرة الدينية وما ارتبط بها من أفكار عن الوحي والمعجزات إلى المستوى الذي ذهب إليه الأنواريون في الغرب. لأن النقد الذي وجهه هؤلاء الأنواريون للدين المسيحي، كان نتيجة التطورات والثورات العلمية المتعاقبة، فقد كان الصدام نتيجة حتمية لذلك الوضع الذي عكس التعارض بين العقلانية العلمية والفلسفية مع الأفكار التي تقوم عليها التعاليم المقدسة. لقد استعاضت الأنوار الفرنسية عن دين الكتب المقدسة وسلطة الكنيسة بدين طبيعي، وحاولت الأنوار الألمانية حصر الدين في حدود العقل. ليصلوا في النهاية إلى تأسيس ما يسمى بالدين الطبيعي الذي لا يحتاج فيه المؤمن إلى وساطة الكنيسة ولا إلى شروح رجال الدين، دين ينسجم فيه الإيمان بالإلهية مع الطبيعة وقوانينها².

أما بالنسبة للإصلاحيين المسلمين فقد اعتبروا أن الإسلام الأول هو الدين الخالص الذي يجب الرجوع إليه، لتنقيته من التراكمات التي طرأت عليه عبر التاريخ وتكون النتيجة المنطقية لهذا الطرح، أن الإنسان يميل بفطرته إلى التدين الصحيح الذي هو الإسلام. وأن الرجوع إلى الفطرة البشرية لا يعني إلا الرجوع إلى الإسلام، ومادام الإسلام هو أعظم شريعة عقلية إنسانية، فإنه لا يتعارض مع العلم الحديث، لأن قوانين الطبيعة التي هي موضوعا للعلم هي من وضع الله وتنظيمه، من هنا تكون ضرورة العودة إلى إعادة قراءة القرآن الكريم مباشرة بالاستناد إلى علوم العصر، كما ذهبت إلى ذلك تفاسير جمال الدين الأفغاني ومُجد عبده، والطنطاوي وعبد العزيز جاويز وغيرهم من الأئمة المستنيرين³.

1 - هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2000، ص 135-149.

2 - علي اميليل، في معنى التنوير، ضمن حصيلة العقلانية و التنوير في الفكر العربي المعاصر: مرجع سابق، ص 141-142.

3- احمد زكي أبو شادي، ثورة الإسلام، تعريف مُجد خفاجي، تقديم علي شلق، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، 1959، ص

إن التحولات التي شهدتها الوطن العربي خلال تطوره الحديث والمعاصر مهما كانت سلبية ولم ترق إلى حلم رجال النهضة، ومهما كانت مظاهر الفكر السائد التي تميّز عالمنا دون العقل والمعقول، فإنه لا ينبغي أن نرى فيها نهاية للتاريخ، ولا مقبرة للأمل. إن المراجعة النقدية ضرورية لاستعادة الأمل واستئناف المسيرة للمشاركة في صنع التاريخ والتأثير في مجراه، فقد تعامل رواد النهضة الأوائل مع ثقافة الأنوار الأوروبية بنوع من الحس البراغماتي الذي يقوم على أساس أنهم ينتمون إلى أمة متميزة رغم تخلفها كان عليها أن تحافظ على وجودها من جهة، وأنهم لم يكونوا مجبرين على استنساخ نفس التجربة التي عرفها الغرب من جهة أخرى. لقد قامت العقلانية الإصلاحية كرد فعل ضد الاستعمار الغربي، ورغم كل الضغوطات التي كان يملها الظرف التاريخي، فإنها لم تتوقع على نفسها، بل اختارت الانفتاح على الأسباب التي ساعدت أوروبا على التقدم، دون الانقطاع عن الموروث الإسلامي، لكن هذه العقلانية ستعرف إجهاضاً لمشروعها. فقد ارتدت عن عقلانيتها على الصعيد السياسي، الذي هو جوهر الخطاب الإصلاحي، فبعد أن عرفت انفتاحاً وإيماناً بالمفاهيم السياسية للفكر الغربي في موضوع الدولة والنظام السياسي، ومحاربة الاستبداد، تراجعت ليتجدد الخطاب حول الخلافة.

وإذا كان واقعنا تحكمه الكثير من المظاهر اللاعقلانية، فإن ذلك لا يجب أن يدفعنا إلى تجاهل ما قد تحقق من تغيير نحو العقلانية حتى وإن كان بنسب أقل مما قام عليه حلم النهضةيين الأوائل، لأن هناك دائماً فسحة من الضوء ينبغي تتبعها لتوسيعها. ولكي نكون أكثر إنصافاً مع هؤلاء الرواد ومع انجازاتهم لا يجب أن نجتث أي فكر أو تجربة من سياقهما التاريخي لنطالب بأكثر مما كان يمكن أن يقدم.

- العقلانية الليبرالية

تأسس هذا التيار بعد اتصال بعض المثقفين العرب بالفكر الغربي، واطلعوا عليه وتأثروا به وتحمسوا لنقله للثقافة العربية. ومن أهم رواده بطرس البستاني (1819-1883)، الذي عمل على

نشر الثقافة العلمية، والاطلاع على الفكر الأوروبي، كما دعا إلى ضرورة تطوير اللغة العربية بربطها بالإنتاجات المعرفية الأوروبية¹. وكان فرانسيس مراث (1836-1883) من الأوائل الذين حاولوا صياغة نظرة منظمة للمجتمع، فقد اهتم بنقل الأفكار التي كانت تناقش في أوروبا في عصره إلى البيئة العربية، كأهمية الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية، والسلام والمحبة². أما شبلي شميل (1853-1917) فقد كان ينتمي إلى تلك الحركة الكبرى التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر، التي اعتبرت أن العلم أكثر من طريقة لتفسير الطبيعة، بل هو نظام للكون، حيث اعتبر أن الدين والحكم الاستبدادي كلاهما يقوم على تقديم المصلحة الفردية، ولا يعملان إلا على إبقاء العقل في حالة جمود، لذلك كان أكثر جرأة من غيره في الدعوى إلى فصل الدين عن الحياة السياسية وتطبيق مبدأ الحرية في الحكم، واعتبار أن العلم هو الأساس الذي ترتقي به الأمم، لقد تحمس لنظرية داروين (1809-1882) في تطور الأنواع وعمل على نقلها للثقافة العربية، حيث ترجم شرح بوختر (1824-1899) (Buchner) لنظرية داروين إلى العربية³. وفي إطار هذا الجدل الذي كان قائماً آنذاك حول العلم والدين جاء فرح أنطون (1874-1922) الذي تأثر بالفكر الفرنسي الملحد الذي كان يقوده ارنست رينان⁴ (Arnest Renan)، حيث أكد على ضرورة فصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية.

مايمكن أن نصل إليه بعد هذا التحليل أن السجال قد استمر بين الأطروحتين (السلفية والليبرالية)، بل مازال مستمرا إلى اليوم. وان تلك المشاريع النهضة ضلت مجرد برامج لم يتمكن من خلالها العرب من انجاز نهضة حقيقية، رغم بعض التشابه بين النهضة الأوروبية والنهضة العربية، فالإصلاح الديني الذي يماثل الإصلاح البروتستانتي، واعتناء بعض المفكرين العرب أمثال لطفي السيد

1- البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، مرجع سابق، ص293.

2- المرجع نفسه، ص296.

3- المرجع نفسه، ص297-301.

4- علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، مرجع سابق، ص 237.

وطه حسين بترجمة التراث اليوناني في إطار محاولات بعث النزعة الإنسانية الإغريقية في الفكر العربي المعاصر كما حدث ذلك في أوروبا، رغم كل ذلك فإن النهضة الأوربية كانت واقعا فعليا متحققا تاريخيا، أما ما سمي بالنهضة العربية فقد كانت على مستوى الحلم أو المشروع الذي لم يتحقق¹.

- تيارات العقلانية في الفكر العربي

لا شك أن البحث في تيارات العقلانية التي عرفها الفكر العربي مهمة ليست بالسهلة خاصة عندما ترتبط بفترة بدأت بالنهضة العربية الأولى لتمتد إلى الفكر المعاصر هذا من جهة، وتوزع تجلياتها على مجالات متعددة منها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية والأدبية من جهة أخرى. لقد تبلورت الجهود الفكرية في إطار النهضة العربية على شكل مشاريع تهدف إلى رسم المستقبل العربي، حيث شكل الهاجس النهضوي الأساس الذي قامت عليه تيارات العقلانية العربية وتطورت. ونظرا لتعدد الحقول التي تجلّى فيها الخطاب النهضوي ولكثافة النصوص وتوزعها على مجالات مختلفة سوف نكتفي بالإشارة إلى بعض تلك الجهود التي نعتبرها نماذج تساهم في التمهيد لموضوع بحثنا. وينبغي هنا أن نسجل ملاحظة نعتبرها هامة، هي أن العقلانية التي نخصها بالبحث لم تكن معطى جاهزا ارتبط بلحظة زمنية محددة أو أنها كانت طفرة لم ترتبط بمعطيات تاريخية مهدت لتبلورها وظهورها. بل إننا سوف نلاحظ أنها كانت تتداخل في عدة مجالات، وأنها تطورت عبر فترات في ظروف جد صعبة ومعقدة.

وقد يكون من الصعب كذلك القيام بإحصاء شامل لحصيلة العقلانية طيلة ما يقارب القرنين من الزمن، لأن ذلك لا يمثل مهمة بحثنا، لكن مع ذلك نحاول أن نقف عند بعض المحاولات التي تجسدها النصوص الأساسية عند بعض الرواد الأوائل، لأن تلك النصوص تعكس جهود الإصلاحيين التي تبلورت في صورة مشاريع وبرامج حاولت رسم المعالم الكبرى للمستقبل العربي، كما أنها تعكس كذلك

¹ - كمال عبد اللطيف، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 1992،

المرجعيات النظرية والفلسفية التي ارتكزت عليها. ولأن البدايات الأولى لتيارات العقلانية والتنوير العربي قد حصلت وتشكلت ضمن الفكر السياسي الإصلاحي في مشروع النهضة العربية حينما أدركت النخب السياسية في العالم العربي الإسلامي في القرن التاسع عشر أن أوروبا تحمل مشروعا حضاريا كبيرا قد أهلها لبلوغ درجات متميزة من التطور¹.

ورغم أنه لا يوجد تصور موحد لمفهوم العقلانية في التيارات الفكرية التي عرفها الخطاب العربي فإنه على الأقل هناك تصورا مشتركا يجمعها في إطار التنوعات المتميزة التي يستند إليها هذا المفكر أو ذاك في تحليل أزمة الثقافة العربية، لذلك سنحاول في هذا الجانب من البحث أن نلخص الاتجاهات العقلانية التي عرفها الفكر العربي ونحدد لها تصنيفا يساعدنا على فهم المرجعيات التي تتأسس عليها دائما في حدود ما يسمح به حجم البحث، كتمهيد للموضوع الذي يؤسس محور دراستنا.

لقد كان السؤال المحوري الذي واجهه فكر النهضة العربية يتمثل في كيف يمكن تجاوز التأخر الذي تعرفه المجتمعات الإسلامية ؟ وارتبط بسؤال آخر تفرع عنه وعكس إشكالية البحث عن السبل الكفيلة لمواجهة القيم التي عصفت بها رياح الحضارة الغربية الاستعمارية ومن ذلك جاءت محاولات بناء المشاريع النهضة كإجابات عن السؤالين وما تفرع عنهما، وفي إطار هذا الوضع التاريخي الجديد عرفت الساحة الفكرية العربية تحولات هامة على مستوى الوعي بضرورة التغيير.

ويلاحظ المهتم بدراسة التيارات العقلانية في الفكر العربي أن هناك سمة عامة قد طغت على كتابات رواد الإصلاح تمثلت في أن مختلف المشاريع الإصلاحية كان لها طابعا نضاليا ارتبط بأسئلة الواقع والتأخر التاريخي الذي تعيشه مجتمعاتهم، الأمر الذي جعلهم يوجهون جل جهودهم نحو بناء المشاريع الإصلاحية أكثر من اهتمامهم ببناء الأنساق الفكرية النظرية.²

1 - كمال عبد اللطيف، تيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي، ضمن حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 185.

2 - المرجع نفسه، ص 208.

وقد ارتبطت لحظة تعرف الفكر العربي الإسلامي في القرن التاسع عشر والقرن العشرين على التيارات الفكرية العقلانية التي نشأت في أوروبا ابتداء من عصر النهضة وتطورت بعد ذلك لتشمل كل مجالات الحياة، بالفوارق الكبيرة بين نتائج التفكير الجديد الباهرة التي تحققت على مستوى المجتمعات الأوروبية من تقدم في العلوم والتكنولوجيا والاجتماع والسياسة... وبين طريقة تعامل الغرب مع المجتمعات العربية الإسلامية بالاستعمار والاستغلال، لذلك كانت ردة فعل رواد النهضة الأوائل، كيف تحافظ مجتمعاتهم على وجودها أمام هذا العدو القوي المتطور، وكيف تستفيد من علمه وفكره وحضارته. ولعل هذه الازدواجية في الهدف زادت من تعقيد عملية التواصل بين الفكر الغربي الوافد وثقافة المجتمع الإسلامي. كما كان السؤال الأساسي الذي طرحه رواد النهضة العربية قد ارتبط بالبحث في سبل تجاوز ذلك التأخر الذي تعاني منه المجتمعات العربية والإسلامية، لذلك ربما لم يكن بإمكانهم التعرف جيدا على أصول تشكل العقلانية في تيارات المذاهب الفلسفية في صورتها النسقية، ولم يحصل ذلك إلا بعد نشأة الجامعات وانتشار التعليم الفلسفي¹.

لقد تعرفت النخبة المثقفة في العالم العربي على التيارات الفكرية والمدارس الفلسفية التي عرفها الغرب، وحاول رواد النهضة الأوائل نقلها وتوظيفها لخدمة التصور الإصلاحي الذي كان مسيطرا على الفكر العربي في تلك اللحظة. ولم تنتج النهضة العربية مدارس فلسفية أو أنساقا فلسفية بالمعنى التقليدي كالكانطية أو الديكارتية. فقد كانت بداية تعرف المثقفين العرب على المنظومة الفلسفية الفرنسية المؤطرة بفلسفة الأنوار، ثم كان التعرف على الليبرالية الإنجليزية، ثم كانت الفلسفة الوضعية في مرحلة لاحقة. لذلك اشتهر الاهتمام بالاتجاهات الليبرالية التي تدعو للحرية، والنزعات العلمية التي تثق في قدرات العلم وتؤمن بطموحاته. وذلك ما يفسر كون الخطاب العربي قد اتخذ طابعا سياسيا دون الاهتمام بالجوانب التأصيلية النظرية. ولم تكن آنذاك تقاليد الدرس الفلسفي قد تأسست في غياب المؤسسات التعليمية التي يمكن لها أن تؤدي ذلك الدور .

1 - المرجع نفسه، ص 182.

إذا لم يكن المشكل الذي واجهه رواد النهضة الأوائل في القرن التاسع عشر مشكلاً فكرياً بحتاً، بل كان مشكلاً سياسياً ارتبط بالدول الغربية الاستعمارية التي سيطرت على مفاصل الحكم في الدول العربية. وقد أدى اختلال توازن القوى بين العدوان الغربي وقدره البلدان العربية على استيعاب فكره وعلمه، إلى تعميق الأزمة حيث عمل هذا الغرب الأوربي ثم الأمريكي بكل قدراته على حرمانها من منجزاته العلمية والتكنولوجية، بالإضافة إلى أن رواد النهضة لم ينجحوا في الفصل بين منتجات الغرب الحضارية وبين الصورة السلبية التي ربطتهم به باعتباره المحتل الغاصب.

لقد انتقلت المنظومات الفكرية العقلانية من الفكر الغربي إلى الفكر العربي في لحظة تاريخية متميزة اتسمت بالصراع بين أوروبا الغازية، وبين المجتمعات العربية الإسلامية. وكان على المفكرين أن يستوعبوا هذه اللحظة بما تمثله من تناقضات. ولا شك أن هذه الوضعية سيكون لها التأثير الكبير في الطريقة التي استقبل بها الفكر العربي أفكار العقلانيات الوافدة، وفي نشأة وتشكل الاتجاهات التي يُفترض أنها ستعمل على نشر العقلانية والتنوير في المجتمع العربي الإسلامي.

لقد واجه الجيل الأول من المصلحين العرب والمسلمين الرصيد الفكري الهائل الذي أنتجته الحضارة الغربية، مدة قرنين من الزمن بكل تنوعاته وتناقضاته، ولم يكن في تلك اللحظة يملك الاستعداد الكافي لاستيعاب تلك الحصيلة، كما أن الفترة الزمنية لم تكن كافية لتساعده على عملية الفهم والتوظيف والتأصيل، رغم أن الأجيال اللاحقة من الباحثين قد عملت على استدراك ذلك. وعليه سنلاحظ أن التيارات الفكرية التي عملت على نشر العقلانية اتخذت منحى تنويرياً، بعيداً عن التنظير الفلسفي في إعادة بناء مفاهيم العقلانية، وارتبطت بمشاريع هدفها تجاوز التأخر التاريخي الذي يعرفه المجتمع، وفي ذلك نقرأ لكamal عبد اللطيف ما نصه: «هناك سمة عامة طغت على مختلف مظهرات الكتابات العقلانية في فكرنا، يتعلق الأمر بالطابع النضالي الذي وسم مشاريع النظرة الإصلاحية العقلانية، فقد عمل رواد الصلاح على مجابهة أسئلة عديدة مرتبطة بواقع التأخر التاريخي،

أسئلة الإصلاح في أبعاده ومستوياته المختلفة¹»، حيث ارتبطت الخطابات العقلانية بإنتاج البرامج الإصلاحية أكثر من اهتمامها ببناء الأنساق الفكرية.

ويدرك المهتم بقضية حصيلة العقلانية في الفكر العربي الممتدة من القرن التاسع عشر إلى نهاية القرن العشرين، أن هناك عقلانيات بالجمع وليست عقلانية واحدة. بصرف النظر عن نسبة العقلانية في كل تيار فكري، رغم أن الفكرة التي كانت أكثر حضوراً عند الكثير من مؤرخي الفكر العربي، ترى أن الفكر الليبرالي العربي قد كان أكثر تشبعا بقيم العقلانية التي عرفها الفكر الأوروبي. لذلك سوف نستعين بذلك التصنيف الذي يتتبع قيم العقلانية في أهم الاتجاهات الفكرية التي سيطرت على الساحة الفكرية العربية من عصر النهضة الأولى إلى أواخر القرن العشرين، رغم أن هذه التصنيفات تهتم بتيارات الفكر في عمومها أكثر من اهتمامها برصد مظاهر العقلانية. ويمكن أن نشير هنا إلى تحقيق يقترحه كمال عبد اللطيف، نرى أنه أكثر تميزاً، لنعود بعد ذلك إلى التصنيف الذي يتكرر في الكثير من الكتابات المهمة بهذا الشأن، (كتابات ألبرت حوراني، هشام شرابي، عبد الله العروي، عابد الجابري وغيرهم...). ولا بد أن نشير إلى أن عملية التصنيف مهما بلغت درجة من الدقة فإنها تبقى تحمل طابع النسبية، نظراً لتداخل التيارات في الفكر العربي، فالمفكر الواحد قد يجمع بين اتجاهين مختلفين، وقد أشار الجابري إلى ذلك، في قوله أن كل «تصنيف لا يعني وجود فواصل واضحة بين المواقع، ولا أن هذه المواقع ثابتة، بل الملاحظ هو أن هناك دائماً انزلاقاً وتداخلاً في الاتجاهات مما يجعل التصنيف مسألة نسبية إلى حد كبير²».

ولا تختلف العقلانية العربية عن ذلك المعنى الذي تأخذه في الفكر العالمي، لأن العقل واحد رغم الاختلافات الثقافية بين المجتمعات. وإن وجدت بعض الاختلافات في موضوع العقلانية، فإن ذلك يعود إلى عوامل متغيرة، كالعوامل الثقافية والاجتماعية والتاريخية. فالعقلانية الإغريقية ليست أكثر

1- الرجوع نفسه، ص 182.

2- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط6، 1999، ص 38.

ارتباطا بالعقل مقارنة بنظيراتها في الثقافات الأخرى، لكن اللحظة التاريخية والعوامل التي اجتمعت فيها وخصوصية الثقافة هي التي صنعت الفارق. والعقلانية بمعناها العام ترتبط بقدرة العقل على الاستدلال والتحليل المنطقي المؤسس على مبادئ العقل (مبدأ الهوية، مبدأ عدم التناقض، ومبدأ الثالث المرفوع). ويركز التصور التقليدي للعقل على الثنائية التي تميز بين ما هو عقلائي وما هو لا عقلائي، وبذلك يُستبعد كل تفكير يرتبط بالخيال والأسطورة والسحر والعرفان من مجال العقلانية. لكن التطورات الحاصلة في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية والطبيعية والرياضية قد أدت إلى تغيير هذا المفهوم واتساعه، حيث أصبح بالإمكان الحديث عن العقلانية ليس بصيغة المفرد (العقلانية)، بل عن عقلانيات متعددة كالعقلانية التكنولوجية أو العقلانية الرياضية أو العقلانية الفلسفية. بل حتى عن عقلانية دينية أو صوفية، لذلك فإن استعمال مصطلح (العقلانية العربية) لا بد أن يؤخذ بهذا المعنى. فقد جرت العادة في الأدبيات الفكرية العربية تناول موضوع العقلانية بصيغته المفردة، على اعتبار أن هناك تيارا واحدا يوصف بالعقلانية هو التيار الليبرالي، وأن غيره أقل حظا في حضورها. لكن الفكر المعاصر أصبح أكثر انفتاحا على منجزات الحضارة البشرية بكل اختلافاتها وتنوعها، لذلك كان من الصحيح الكلام عن عقلانيات بصيغة الجمع، حتى وإن اختلفت وتمايزت في مصادرها ومناهجها، واجتمعت حول هدف واحد تمثل في محاولة البحث عن الحلول لحالة الوضع المأزوم الذي تعيشه الأمة العربية الإسلامية. فقد اشتركت معظم الاتجاهات والتيارات الفكرية التي عرفها الفكر العربي في الدعوة إلى تبني العقلانية في طروحاتها، واعتبارها الحل الصحيح للضرورة التي يعيشها الوطن العربي في مختلف القطاعات رغم كل الاختلافات والصراعات الحاصلة بينها.

لنبدأ أولا بالتحقيب الذي يقترحه كمال عبد اللطيف¹: هناك ثلاثة لحظات كبرى تبرز تحولات العقلانية في الفكر العربي، خلال القرن التاسع عشر والقرن العشرين، ترتبط ببعضها البعض رغم مظاهر الانفصال بينها: عقلانية وعي الفارق وعقلانية المقايسة والتماثل وعقلانية التأصيل.

1- كمال عبد اللطيف، حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي، مرجع سابق، ص 184.

أ. **عقلانية وعي الفارق:** بدأت مع بداية القرن التاسع عشر وامتدت لحظتها ثلاثة أرباع القرن. لقد نشأت هذه اللحظة نتيجة الرجة التي عرفها العالم العربي. حينما وقف العرب على ثورة أوروبا، ولم يعد بعدها بإمكانهم التفكير في ذواتهم دون النظر إلى الآخر. لقد تبلور إنتاج هذه الحقبة في نصوص الجيل الأول من المصلحين كالطهطاوي وخير الدين التونسي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، واتسمت خطاباتها بتغيير اللغة التي حاولت التعبير عن الفضاء التاريخي الجديد الذي لم تصبح اللغة السائدة قادرة على مسيرته.

ب. **عقلانية المقايسة والتماثل:** تبدأ من نهاية القرن التاسع عشر، وتمتد إلى ستينيات القرن العشرين. اتخذت فيها التيارات العقلانية أبعادا جديدة، عملت على تطوير خطاب النهضة، وارتبطت بمعارك مواجهة الاستعمار والتحرير. ومن أبرز المصلحين الذين يمثلون هذه اللحظة فرح أنطون ولطفي السيد وعلي عبد الرزاق وسلامة موسى وطه حسين وإسماعيل مظهر وشكيب ارسلان وعلال الفاسي وغيرهم. وكانت السمة المشتركة الحاضرة في أعمال هؤلاء هي الدعوى إلى الانخراط في المشروع الحضاري الأوروبي الصاعد. فقد دافع سلامة موسى عن العلم وحاول نشر رؤية جديدة للعالم وللمجتمع وللإنسان. كما ساهمت الصراعات العالمية بعد الحرب العالمية الثانية بين المعسكرين في ظهور قيم جديدة في النظر العقلي للمجتمع والسياسة والتاريخ، من هنا جاء ظهور التيارات القومية والاشتراكية في الفكر العربي¹.

وقد ظهر في هذه اللحظة تيارات ناصبت العداء الفكر الدخيل، وتراجعت عما حققه الجيل السابق من الإصلاحيين، وظهرت طروحات راديكالية معادية للعقل وللعقلانية تناصب العداء لحضارة الغرب، تبنى أصحابها مبدأ تضخيم الذات والمطالبة بتجاوز «جاهلية القرن العشرين». وفي هذا الجو الذي عرفت فيه العقلانية تراجعاً ظهرت تيارات تدعو إلى الوسطية والتوفيقية.

ج. **عقلانية وعي التأصيل:** بدأت هذه اللحظة مع هزيمة 1967، هذا الحدث التاريخي الذي جعل الوعي العربي يراجع نفسه، ويعترف بهزيمته، من هنا كانت الضرورة ملحة لتجذير الوعي

1- المرجع نفسه، ص 185-193.

النقدي. وقد ارتبطت الملامح العامة لهذه اللحظة بالكثير من التحولات الفكرية والسياسية والاقتصادية التي عرفها العالم (فكر ما بعد الحداثة والانتقادات التي مارسها على العقلانية الكلاسيكية، انهيار المعسكر الاشتراكي، وظهور القطبية الأحادية، استقلال بعض البلدان العربية، الطفرة النفطية في العالم العربي...)، وكانت أهم سمة لهذه العقلانية التي غابت في اللحظتين السابقتين: هي حضور النصوص الفلسفية المرتبطة بالمرجعيات المؤطرة للعقلانية المعاصرة. ويمكن أن نلاحظ ذلك في أعمال الكثير من المفكرين أمثال عبد الله العروي ومُحمَّد أركون ومُحمَّد عابد الجابري وقسطنطين زريق وأنور عبد الملك، وفؤاد زكريا وياسين الحافظ وناصيف نصار وفهمي جدعان وغيرهم.

وتصنف تلك العقلانية إلى نوعين عقلانية وضعية ارتبطت بالدفاع عن رؤية جديدة للطبيعة والتاريخ والإنسان في محاولتها للتصدي للفكر اللاهوتي في تظاهراته المتباينة. ومن بين ممثليها أنور عبد الملك وزكي نجيب محمود وفؤاد زكريا وقسطنطين زريق. أما الثانية أي العقلانية النقدية التي ترتبط بالنزعة التاريخية التي يمثلها عبد الله العروي. ونزعه نقد العقل والتراث التي أحسن من مثلها مُحمَّد أركون ومُحمَّد عابد الجابري¹. هاتان الشخصيتان اللتان ستكونان محور بحثنا بالتحليل والمقارنة والنقد.

وفي نهاية هذا الباب نأمل أن تكون الجهود التي بذلت خلال كل تلك الفضاءات التاريخية التي فتحناها عبر الفصلين السابقين تساهم في إنارة الخلفية المفاهيمية والتاريخية التي تساعدنا على تناول موضوع بحثنا.

1- المصدر نفسه، ص 194-200.

الباب الثاني

العقلانية النقدية في مشروع الجابري الفكري

الفصل الأول

مشكلة التراث والمنهج

في مشروع الجابري النقدي

تمهيد

إذا كانت العقلانية بمعناها العام تعني الاعتراف بأولوية العقل وأهميته بالمقارنة مع المعتقدات الدينية والأفكار الأسطورية وكل أنواع الخرافة، وتحتنا على البحث والتساؤل والاكتشاف والإبداع والنقد، ومحاولة التحرر من كل أنواع القصور والتبعية، لاكتساح المناطق المحرمة وفضاءات اللامفكر فيه للوصول إلى الحقيقة، وامتلاك المعنى الجديد. فإن العقلانية في الفكر العربي المعاصر ترتبط بمحاولة بناء مفهوم جديد للعقل، من هنا كانت ضرورة العودة إلى الجذور لدراسة التراث دراسة جديدة، تستفيد من كل التطورات العلمية وخصوصا تلك التي حصلت في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية. ويرتبط كل ذلك بالنقد كمنهج وإستراتيجية لتطبيقه على العقل والتراث والمنهج، وارتباط العقلانية بالنقد يعني أن الفكر العربي الإسلامي يعيش حالة أزمة لم يتمكن من حل خيوطها بالاعتماد على طرق التفكير التقليدية، من هنا ضرورة البحث عن أجوبة لتلك الأسئلة التي اجبر العقل العربي الإسلامي على طرحها بفعل ما حدث من تفاوت كبير بين وضعه ووضع الآخر الذي اجبره على الصراع .

وقد ارتبط مطلب العقلانية في المجتمعات الإسلامية بالعمل على إصلاح العقل، تمهيدا لإصلاح المجتمع والدولة. لذلك لم يكن الهم الأكبر لمفكرينا هو البحث عن ماهية العقل، أو عن العقل في ذاته، وإنما عن كيف يمكن إصلاح العقل، ليصبح قادرا على الانخراط في فضاءات الحداثة. وبما أنه لا يمكن الإجابة على سؤال العقل إلا إذا تم البت في سؤال آخر: ماذا نفعل بالعقل التراثي ؟ هل يتم الاكتفاء بترميمه، أم ينبغي الانفصال عنه بحكم استحالة إصلاحه؟ وإذا اتفقنا على ترميمه وإصلاحه، فهل « علينا أن نصلح نظامه المعرفي من الداخل، أم علينا استبدال نظامه الاستيمولوجي التقليدي بنظام إستيمولوجي جديد وفعال نستعيده من الخارج، من العقل الحداثي¹ » من هنا جاءت مشاريع العقلانية في الفكر العربي، لبدأ بتحليل تلك العقلانية النقدية التي مارسها محمد عابد الجابري في مشروعه الفكري، ولنبحث في تجلياتها وحدود تطبيقاتها.

¹ - محمد مصباحي، مطلب العقلانية في الفكر المغربي المعاصر، مجلة رباط الكتب، مجلة الكترونية، مركز تواصل الثقافات، الرباط، مارس 2013.

يمكن في البداية أن نستعين بمجموعة من الأسس والمنطلقات التي يقترحها عبد السلام بن عبد العالي والتي يعتبر أن أي قراءة جادة لأعمال الجابري لا تتم بدونها، رغم أننا لسنا مجبرين على التسليم بها في كلها أو بعضها¹: الأساس الأول هو أن الجابري لم يكن همه الأول هو إقامة صرح معرفي ومنظومة فكرية نظرية، بقدر ما كان يحاول إعادة بناء الذات العربية ومحاولة الإجابة عن السؤال «كيف يمكن للفكر العربي المعاصر أن يستعيد ويستوعب الجوانب العقلانية في تراثه، ويوظفها توظيفاً جديداً؟»

أما المنطلق الثاني والثالث فيتمثل في أن تجديد الثقافة العربية ينبغي أن ينطلق من الداخل بنقد التراث والانفتاح على الحداثة بعد الكشف عن نسبية شعاراتها. فالتحديث لا يعني القطيعة الكلية مع الماضي بقدر ما يعني القطع مع الطريقة التي تعودنا على أن نتعامل بها مع تراثنا. لأننا لا يمكن أن ننجح في تأسيس حداثة خاصة بنا ما لم نتمكن من ممارسة العقلانية وفضح أصول الاستبداد في مظاهر تراثنا. أما المنطلق الرابع فيتمثل في أن تراثنا يشكل لحظة من لحظات قيام الحداثة العالمية، يقول الجابري في هذا الصدد «أن التراث العربي الإسلامي عالمي بمعنى أنه تراث حضارة عالمية، حضارة إنسانية في فترة من فترات تاريخها. إن الثقافة الغربية الإسلامية كانت تمثل خلال أوج ازدهارها ثقافة عصرها على المستوى العالمي²».

أما الخامس فيتمثل في تلك العلاقة التي يقيمها بين الجانب المعرفي والجانب الإيديولوجي، معتبراً أنه إذا كان التمييز بين الجانبين ضرورة منهجية يقتضيها البحث بصفة عامة فإن خصوصية الفلسفة الإسلامية تفرضها فرضاً. وتكون النتيجة المنطقية لذلك أن الاهتمام بالفلسفة الإسلامية من جانب

1- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط3، 2006، ص37.

2- عبد السلام بن عبد العالي، سياسة التراث: دراسات في أعمال محمد عابد الجابري، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2011، ص71.

محتواها المعرفي، لا تعدو أن تكون أفكارا وآراء يكرر بعضها بعضا، وعليه يجب الاهتمام بها من زاوية المضامين الإيديولوجية التي حملتها لكي نتمكن من معرفة ما تزخر به من تنوع وحركة.

أما الأساس السادس فيتمثل في أن نظرة الجابري نظرة تبدأ بالاهتمام بالكل، ولا تعتبر الأجزاء إلا تعبيرات فرعية عن ذلك الكل. وهو ما يعبر عنه الجابري بوحدة الإشكالية، التي لا يكون للمشكل فيها معنى إلا ضمن الدور الذي يقوم به باعتباره جزءا منها. فالحقيقة يمثلها الكل، وما الأجزاء إلا تعبيرات عن ذلك الكل المركب فكل فكر نظري يمثل وحدة متميزة لها كيانها الخاص، تذوب فيها مختلف الفروق والاتجاهات. ووحدة الفكر هنا لا تعني وحدة المفكرين من الناحية الدينية أو اللغوية أو العرقية، ولا تعني أنهم عالجوا نفس الموضوعات. كما لا تعني أنهم عاشوا في نفس الفترة الزمنية، أو في مكان واحد، بل تعني وحدة الإشكالية. فكل هذه الاختلافات لا تؤثر على وحدة الإشكالية. لاشك أن هذه الفكرة التي ينطلق منها الجابري كقاعدة للقراءة تحملنا مباشرة إلى مفهوم يعد من بين المفاهيم الأساسية في فلسفة ميشيل فوكو، إنه مصطلح الإبيستيمي (Epistème) الذي يحدد معناه كما يلي «مجموعة كاملة من العلاقات توحد في فترة معينة نختارها، الممارسات المقالية التي تؤدي إلى ظهور الأشكال المعرفية والعلوم. وربما نظم المعرفة التي صارت نظاما رسمية»¹.

أما المنطلق الأخير فيتمثل في أن صاحب نقد العقل العربي لا يهتم في تحليلاته للعقل كمنتوج للمعارف والأفكار بقدر ما يهتم بالنظم العامة التي تتحد داخلها آليات الفكر وأنظمة الخطاب، من هنا ضرورة التمييز بين المحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي، حيث يؤكد الجابري على أن المجال التاريخي للفكر يتحدد بمكونات هذا الفكر نفسه، والمضمون الإيديولوجي لا يخضع لنفس القوانين التي يخضع لها العقل المعرفي. ولعل هذه الفكرة التي يستعيرها الجابري تحيلنا إلى ذلك التمييز الذي يضعه ألتوسير بين المعرفي والإيديولوجي في قراءته لفكر ماركس، حينما انتهى بهذا التمييز إلى حد القطيعة الإيستيمولوجية، ذلك المفهوم الذي استعاره من باشلار.

1- Michel Foucault : **L'archéologie du savoir**, Gallimard, Paris, 1969, p250.

الجابري ومشكلة الموقف من التراث:

في تحديد موقف عقلائي من التراث العربي الإسلامي

يقول الجابري: « إن تغيير بنية العقل وتأسيس أخرى لا يتم إلا بالممارسة: ممارسة العقلانية في شؤون الفكر والحياة، وفي مقدمة ذلك كله ممارسة العقلانية النقدية على التراث الذي يحتفظ بتلك السلطات على شكل بنية لاشعورية¹ ».

إن انخراط الجابري في عملية الاهتمام بالتراث العربي الإسلامي بحثا ودراسة ونقدا وتوظيفاً، كان نابعا من اعتقاده الواضح أن النهضة العربية لا يمكن تحقيقها إلا بالعودة إلى الأصول، والوقوف على كيفية تشكيلها وتمييز ما هو معقول منها مما هو غير معقول، قصد بناء الذات العربية، وتطوير وعيها لتساير الفكر الإنساني المعاصر، لأن التراث يفرض نفسه على الجميع، وكل الدعوات التي يطالب بها البعض بضرورة تجاوزه كانت نهايتها الفشل، كما أن أي نهضة لا يمكن أن تبدأ من لحظة الصفر.

لقد شكل التراث بالنسبة للجابري إشكالا مركزيا في مشروعه، ولا يختلف الجابري في ذلك عن غيره من المفكرين العرب المعاصرين الذين اهتموا بقضايا المجتمع العربي الإسلامي. ويقف المتتبع لكتابات الجابري على تأكيدده على أهمية التراث في معظم مؤلفاته وفي ذلك يقول ما نصه: «إن التراث يُشكّل بالفعل المقوم الأساسي للنزوع الوحدوي لدى العرب في كل العصور، وهو يغذي هذا النزوع في العصر الحاضر بصفة اقوي. ويعتبر مع ذلك أنه لا بد من الاعتراف بأننا لم نتمكن بعد من ترتيب العلاقة بين أجزاء هذا التراث من جهة، وبينه وبيننا من جهة أخرى بالصورة التي تجعله يؤسس ذاتنا العربية وفق متطلبات العصر² ».

¹ - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط8، 2007، ص 567.

² - الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص46.

وقد بحث الجابري في تلك الأسباب التي جعلت التراث يأخذ تلك الأهمية، ورأى أن الدافع الذي جعل الذات العربية تستنجد بتراثها هو مواجهة التحديات الغربية التي تُطرح على الواقع العربي، وفي ذلك يقول « والنهضة لا تنطلق من فراغ بل لا بد فيها من الانتظام في تراث، والشعوب لا تحقق نهضتها بالانتظام في تراث غيرها بل بالانتظام في تراثها هي¹ ».

إن الذات العربية مهمومة بتراثها فهي في الوقت ذاته لا تستطيع أن تتحرر من الآخر (الغرب) بكل ما يفرضه من تحدي في مجالات المعرفة والتكنولوجيا، وهذا ما يصفه جابر عصفور ب(التضاد العاطفي) حينما يعبر عنه بقوله: إن ما « يربطنا بماضينا وتراثنا، من حيث هو مصدر قوتنا، أصلتنا هويتنا التي يعرفنا بها أصحابنا وأعداؤنا، ونعرف بها أنفسنا في الوقت نفسه. سر ضعفنا، تبعيتنا، عقائنا الذي يعرقلنا بدل أن يكون قوة دافعة لنا، وذلك تضاد عاطفي تنعكس عليه علاقتنا بالآخر بقدر ما ينعكس هو علينا، وفي الوقت نفسه ينعكس كلاهما على علاقتنا بالواقع الحاضر الذي نعيشه، والذي يتسرب فيه الوجود المتصارع للانا والآخر، والذي يدفعنا إلى الوعي المتوتر بهما وبه في آن واحد² ». ويتفق الكثير من المفكرين العرب المعاصرين على أن العربي يلجأ إلى تراثه للاحتماء والبحث عن الحلول لما يواجهه من مشاكل الحاضر، وعليه تكون العلاقة بين الذات العربية وتراثها علاقة يشوبها الكثير من التوتر ويغلب عليها التعقيد. فالعربي حسب تعبير الجابري: « مثقل بحاضره، يطلب منه السند من تراثه ويقرأ فيه آماله ورغباته، انه يريد أن يجد فيه العلم والعقلانية والتقدم... أي كل ما يفتقده في حاضره، سواء على صعيد الحلم أو على صعيد الواقع³ ».

1 - الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص 33.

2 - جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، ط1، 1994، ص55.

2 _ مُجدد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط6،

1993، ص 23.

إن القارئ العربي كما يعتقد الجابري «مؤطر بتراثه، بمعنى أن التراث يحتويه احتواء يفقده استقلاله وحرية». لقد تلقى القارئ العربي، ويتلقى تراثه منذ ميلاده ككلمات ومفاهيم، كلغة وتفكير، كحكايات وخرافات وخيال، كطريقة في التعامل مع الأشياء، كأسلوب في التفكير، كمعارف وحقائق، كل ذلك بدون نقد وبعيدا عن الروح النقدية¹. وإذا كانت كل الشعوب ترتبط في تفكيرها بتراثها، فإن هناك فرق بين تراث متجدد يرتبط بالحاضر ويخضع للمراجعة والنقد باستمرار، وبين تراث قد انفصل عن لحظة الحاضر منذ فترة زمنية بعيدة. وعليه يكون من أهم الشروط التي يجب تحقيقها لإحداث نهضة عربية ضرورة التعامل مع التراث بطريقة عقلانية نقدية، وذلك لا يتم من خارج الثقافة التي ننتمي إليها، وفي ذلك قوله: «انه بممارسة العقلانية النقدية في تراثنا وبالمعطيات المنهجية لعصرنا، وبهذه الممارسة وحدها يمكن أن نزرع في ثقافتنا الراهنة روحا نقدية جديدة وعقلانية مطابقة: الشرطين الضروريين لكل نهضة²»، كل ذلك يعكس تلك العلاقة المتوترة التي تربط الذات العربية بتراثها، كما يعكس حدة الأزمة التي يعيشها الفكر العربي.

ويقترح الجابري تعريفا عاما للتراث بقوله انه يمثل «كل ما هو حاضر فينا أو معنا من الماضي، سواء ماضينا أم ماضي غيرنا، سواء القريب منه أو البعيد»³، ويشمل هذا التعريف التراث المعنوي من فكر، وسلوك، والتراث المادي كالأثار وغيرها، وكل ما هو حاضر فينا من التراث الإنساني. إن التراث بهذا المعنى هو المورث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني. كما يؤكد أن كلمة تراث تستعمل بوصفها عنصرا أساسيا من عناصر الذات العربية لا على أنها بقايا ثقافة من الماضي «إنه العقيدة والشرعية، واللغة والأدب والعقل والذهنية، والحنين والتطلعات، وبعبارة أخرى إنه في آن واحد، المعرفي والإيديولوجي وأساسهما العقلي وبطانتها الوجدانية في الثقافة العربية الإسلامية»⁴.

3- المصدر نفسه، ص 22.

1- الجابري، التراث والحدائق، مصدر سابق، ص 33.

2- المصدر نفسه، ص 45.

3- الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص 24.

ويؤكد الجابري أن المضمون الذي تحمله كلمة تراث في الخطاب العربي المعاصر مشبع بكثير من الدلالات الإيديولوجية والعاطفية. وأنه لم يكن حاضرا في خطاب أسلافنا، كما أنه غير حاضر في خطاب اللغات المعاصرة التي نستورد منها المصطلحات والمفاهيم، كالفرنسية والانجليزية. فمفهوم التراث كما يوظف في الخطاب العربي الحديث والمعاصر يأخذ معنى خاصا حيث يندمج فيه المعرفي بالإيديولوجي، وتغلب عليه الشحنة الوجدانية والنظرة السحرية، التي تجعل منه بالنسبة للذات العربية أقرب لها من حاضرها، ليس كموضوعا يمتلكه، بل إنها تستسلم له لتصبح موضوعا له، وهذا المفهوم يستقي مضامينه من ظروف النهضة العربية الحديثة أي من طموحاتها وعوائقها.

لذلك يكون من واجبا كما يعتقد الجابري أن نملك زمام هذا التراث أولا ليسهل علينا تجاوزه فيما بعد، من هنا واجب الانخراط فيه قصد تطويره لمواجهة أسئلة الحاضر ورفع تحديات الواقع الراهن، وليس لمجرد دراسته كما فعل جل المستشرقين، لأننا كدارسين عرب ننتهي إلى هذا التراث مهما كان موقفنا منه، إننا «لا نستطيع أن ننظر إلى موضوعنا التراث نظرة محايدة لا مبالية، فالهاجس الإيديولوجي حاضر فينا دوما عندما نكون إزاء موضوع من موضوعات التراث»¹. من هنا كان اهتمام الجابري بالتراث العربي الإسلامي للبحث عن بلورة رؤية معاصرة جديدة تجد أصولها التاريخية في التراث نفسه، وتتطلع في الوقت ذاته إلى مكتسبات الحداثة الفكرية والسياسية والاجتماعية، وهذا لا يعني بناء نزعة انتقائية، بقدر ما يدل على القدرة على بناء نزعة نقدية، وفي ذلك قوله: «الحداثة في نظرنا لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي، بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى المعاصرة، أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي»². وبذلك تصبح قراءة

1- محمد عابد الجابري، فكر وحوار، مجلة الوحدة العربية، عدد 27/26، 1986، ص18.

2- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص15.

التراث قراء عصرية نقدية ضرورة ملحة، أي أن «التعامل النقدي مع جميع مظاهر حياتنا، والتراث من أشدها حضورا ورسوخا، هو الموقف الحدائي الصحيح»¹.

يُميّز الجابري بين صورتين لمعرفة التراث: الصورة التقليدية التي يمثلها خريجي الجامعات الأصلية كالأزهر بمصر والقرويين بالمغرب والزيتونة بتونس. تلك الصورة التي تعتمد على منهج التقليد الذي يقوم على الاستنساخ والانخراط في إشكاليات المقروء والاستسلام لها. هذا المنهج الذي يعاني من غياب الروح النقدية والنظرة التاريخية. وبذلك فهو لا ينتج إلا (التراث يكرر نفسه) وهذا ما يسميه الجابري بـ(الفهم التراثي للتراث)²، أما الصورة الثانية "العصرية" فيمثلها الإستشراق ومن تأثر بمناهجهم وطروحاتهم من الباحثين العرب. هذه الصورة التي تنتشر في الساحة الفكرية العربية والتي تركز التبعية الثقافية على صعيد المنهج والرؤية. فقد كان المستشرقون على اختلاف رؤاهم وتنوع مناهجهم يتحركون ضمن إطار المركزية الأوروبية، و مع ذلك يمكن توزيعهم على ثلاثة مناهج مع الإشارة إلى أن هناك جانبان من الإستشراق، الجانب الذي يتصل بالظاهرة الاستعمارية، وذلك الذي ارتبط بطريقة مباشرة أو غير مباشرة بالصراع التاريخي بين المسيحية والإسلام خلال القرون الوسطى، والجانب الذي ارتبط بالشروط الموضوعية التي كانت توجه الباحثين الأوروبيين. فكان منهم صاحب النظرة الشمولية الذي اعتمد المنهج التاريخي. هذا المنهج الذي كان هدفه الأساسي في البداية هو بناء (الوحدة والاستمرارية) في تاريخ الفكر الأوروبي الصادر عن فكرة التقدم التي بلغت أعلى مستواها مع هيجل. فقد اعتبر أصحاب هذا المنهج أن الفلسفة الإسلامية ما هي إلا قراءة محرفة للفلسفة اليونانية. وكان هناك أصحاب المنهج الفيلولوجي الذين انصب نشاطهم في مجال تحقيق النصوص التراثية. واجتهدوا في رد الثقافة الإسلامية إلى الفروع والأصول التي تعود إلى الثقافة اليونانية، ورغم اختلاف المنهج إلا أنهم كانوا أوفياء لخدمة "النهر الخالد" الذي نبع من بلاد اليونان. أما أصحاب المنهج الذاتي فرغم تعاطفهم مع بعض الشخصيات الإسلامية كتعاطف هنري كربان مع السهروردي أو ماسينيون مع

1/ المصدر نفسه، ص. 18.

1- المصدر نفسه، ص. 26.

الحلاج، فإن إطارهم المرجعي يبقى دائما المركزية الأوروبية¹. وستكون لنا فرصة لاحقة لتحليل نقد الجابري للمنهج الإستشراقي بشيء من التفصيل.

إن الطرح الجاد لقضية التراث لا يجب أن يغفل الخصائص الأساسية التي يتميز بها التراث العربي الإسلامي. الخاصية الأولى حسب مفكرنا هي العالمية ، لأنه كان يمثل حضارة عالمية في لحظة تاريخية، استطاعت أن تستوعب ثقافات مختلفة، لقد انصهرت فيها العناصر الثقافية المختلفة من حضارة الهند والفرس واليونان. فقد كانت اللغة العربية الوعاء الذي حمل التراث بكل تنوعاته وحماه مدة قرون. كما أن هذا التراث قد ارتبط بكل مجالات الحياة الدينية والفكرية والعلمية والاجتماعية والسياسية... انه بذلك يتصف بطابع الشمولية كخاصية ثانية. إن تراثنا بهذا المعنى لا يعكس الواقع العربي الإسلامي بجوانبه الاجتماعية والسياسية والاقتصادية فحسب، بل يحوي الكثير من الأفكار والتصورات المختلفة التي انتقلت إليه من الحضارات الأخرى².

إن النظرة النقدية الواعية للتراث تجعلنا نتجنب استحضار صراعات الماضي إلى الحاضر والانخراط فيها، لكنها مع ذلك تجعلنا ندرك أن تراثنا قد وقع في لحظة الماضي وانتهى، لكن بإمكانه أن يعيننا على بناء نخضتنا، فالكثير من عناصره مازالت تنبض بالحياة « إن التراث خزان للأفكار والرؤى والتصورات تأخذ منه الأمة ما يفيدها في حاضرها أو ما هو قابل لأن يعينها على الحركة و التقدم³ ». لكن الرؤية الصحيحة ليست جاهزة كما يعتقد بعض المفكرين، فالعرب حينما يعيشون المستقبل في الماضي ويكتشفون في التراث كل علوم الغرب واكتشافاته، دون أن يكلفوا أنفسهم ربط هذا التراث بالزمان، فإنهم بذلك يلغون التاريخ ويعيشون مشروعهم على مستوى الحلم لا على مستوى الواقع،

1- المصدر نفسه، ص 25-29.

1- المصدر نفسه، ص 103.

2_ المصدر نفسه، ص 37-38.

3 _ المصدر نفسه، ص 39.

وهم لا يختلفون كثيراً عن أولئك الذين يربطون حاضر الأمة العربية ومستقبلها بالماضي الأوربي وينادون بإلغاء التراث لاعتقادهم أنه سبب التخلف، هذه النظرة التي تفتقد إلى الموضوعية والبعد التاريخي.

واستبعاداً لذلك يعتقد الجابري أن موقفنا من التراث ومن الفكر العالمي يجب أن يكون واحداً تحددته النظرة النقدية الواعية، وفي ذلك نقراً له ما نصه: «لا بد من سلاح النقد، ولكن لا بد في نفس الوقت، من نقد السلاح، سلاح النقد تمدنا به الفلسفة، أما نقد السلاح فيمدنا به التاريخ¹». من هنا ضرورة الربط بين الفلسفة والتاريخ. فتحقيق التراث يتم بتجاوزه، والتجاوز هنا لا يعني الرفض بل بالاحتفاظ به ونفيه، أي إخضاعه لسلطة العقل والواقع وإعادة قراءته على ضوء الوقائع التي ظهر فيها، من هنا يكون تصحيح الوعي بالتاريخ.

لقد أدرك الجابري أن الصراع حول التراث، ليس اختلافاً حول المعاني والتأويلات، وإنما هو كذلك اختلاف حول النص التراثي ذاته. ولعل هذا ما يفسر قوة حضور الاستشهادات في كتاباته، خاصة في كتابيه (بنية العقل العربي وتكوين العقل العربي)، هذه الإستراتيجية التي لاحظها الكثير من النقاد، وآخذ بعضهم عليها، لكن ذلك في اعتقادنا قد كان مفيداً للنصوص التراثية من جهة وللقارئ العربي من جهة أخرى. فقد استطاع الجابري أن يجر النص التراثي من أسره وجعله في متناول الجميع، وأتاح للقراء فرصة الاقتراب منه، بحيث أصبح للجميع الحق في الاقتراب منه ومباشرة قراءته وتأويله. ويمكن أن تفهم هذه الإستراتيجية التي يوظفها الجابري ضمن ما يدعوها صاحب كتاب سياسة التراث «إقرار شيوعية النص التراثي التي تهدف إلى الحفر على النص قبل الحفر فيه لوضعه أمام الجميع²».

2 - عبد السلام بن عبد العالي، سياسة التراث : دراسات في أعمال محمد عابد الجابري، مصدر سابق، ص 9 .

المنهج عند الجابري: من اجل تجديد المنهج في قراءة التراث العربي الإسلامي

يقول الجابري " التراث ومشكلة المنهج ، في الفضاء الفكري العربي المعاصر مسألة تؤول عند نهاية التحليل إلى قضية النهضة ومشكلة العقلانية".¹

اهتم الجابري كثيرا بمسألة المنهج وما تقتضيه من تحديدات مفاهيمية، وقد ظهر ذلك منذ كتابه (نحن والتراث)، هذا الكتاب الذي يعتبر مقدمة لمشروعه والذي يحيل إليه دائما كلما تعلق الأمر بقضية المنهج. كما يمكن للمهتم بمشروع الجابري أن يلاحظ ذلك الاهتمام المتميز بقضية المنهج وطبيعة القراءة والمفاهيم المستعارة من العلوم الإنسانية الغربية التي سيعمل على توظيفها في قراءته للتراث العربي، وفي ذلك يقول: « إنه بممارسة العقلانية النقدية في تراثنا وبالمعطيات المنهجية لعصرنا، وبهذه الممارسة وحدها، يمكن أن نزرع في ثقافتنا الراهنة روحا نقدية جديدة وعقلانية مطابقة²»، وقد اعتبر مفكرنا نفسه مطالبا بإنجاز مراجعة نقدية للكتابات العربية التي بحثت في التراث العربي الإسلامي والنهضة، فقد انطلقت كتاباته الأولى من نقد الاجتهادات الفكرية التي عرفها الفكر العربي الحديث والمعاصر، لذلك سوف نعرض لتحليل الانتقادات التي وجهها للخطابات العربية على اختلافها في عنصر لاحق من بحثنا.

لقد تأكد لدينا انه لا يمكن أن نتناول أعمال الجابري دون أن نتعرض لقضية المنهج والرؤية، لأن «كل منهج يصدر عن رؤية ولا بد: إما صراحة وإما ضمنا. والوعي بإبعاد الرؤية شرط ضروري لاستعمال المنهج استعمالا سليما مثمرا... الرؤية تؤطر المنهج، تحدد له افقه وأبعاده، والمنهج يغني الرؤية ويصححها³». فما طبيعة هذا المنهج الذي يقترحه الجابري؟ وما هي خطواته وما عناصر الرؤية التي تؤطره؟ وقبل أن نباشر تحليلنا للمنهج المقترح والذي يعتقد صاحبه أنه منهجا جديدا يختلف عن

1 - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات ... ومناقشات، مصدر سابق، ط3، 2006، ص 33.

2- المصدر نفسه، ص33.

3- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات في تراثنا الفلسفي، مصدر سابق، ص26.

كل المناهج السابقة، ارتأينا أن نستعيد بعض أهم المناهج التي عرفها الفكر العربي خاصة تلك التي اهتمت بتجديد المنهج في دراسة التراث العربي الإسلامي.

مسألة تجديد منهج قراءة التراث في الفكر العربي الإسلامي

لنبداً بالمنهج الذي طبقه طه حسين (1889-1973) في كتابه (في الشعر الجاهلي) الصادر سنة 1926، هذا الكتاب الذي أحدث حركة نقدية كبيرة في الأوساط الثقافية والدينية آنذاك، واعتبر منعطفاً حاسماً في تاريخ النقد العربي الحديث، بما سببه من تثوير في مجال الدراسات الأدبية خصوصاً والدراسات التراثية عموماً. لذلك اعتبر المنهج الذي طبقه طه حسين تجديداً منهجياً¹، لأنه من جهة أراد كسر تلك النظرة التقليدية المتصلبة للأدب العربي، ومن جهة أخرى كانت له الجرأة في تطبيق وتوظيف المناهج الغربية في دراسة التراث العربي. فقد كان منهجه منهج الشك الديكارتي القائم على وضع كل اليقينيّات موضع إعادة نظر ومحاولة بناءها من جديد على أسس متينة، وفي ذلك قوله: « أريد أن اصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث، والناس يعلمون جميعاً أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هي أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل، وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلوا تاماً²».

أما النموذج الثاني الذي يمكن اعتباره مجدداً في حقل الدراسات التراثية عامة وتاريخ الفلسفة الإسلامية بصفة خاصة، فهو إبراهيم مدكور (1902-1996) بكتابه (في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه) الصادر سنة 1947، هذا الكتاب الذي اهتم بمجال الفلسفة الإسلامية وتاريخها. لقد دعا إبراهيم مدكور إلى التجديد في منهج دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية بتبني المنهج التاريخي والمنهج

1- مجموعة من المؤلفين، التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، منشورات دار التوحيد للنشر والتوزيع، الرباط، المغرب، 2012، ص98.

2- طه حسين، في الشعر الجاهلي، دار المعارف المصرية، القاهرة، 1997، ص23.

المقارن لإعادة بناء تاريخ جديد للفلسفة الإسلامية يتجاوز مرحلة الاكتفاء بتحقيق النصوص والأبحاث الفيلولوجية والببليوغرافية التي تكتفي بتتبع حياة المفكرين ومتابعة إنتاجهم عبر تطور التاريخ. لأنه اعتبر أن هذه الطرق القديمة لا تعطي للفلسفة الإسلامية مكانتها الحقيقية، ولأن تطبيق المنهج التاريخي يمكّننا من تتبع الأصول الأولى ومعرفة ما وصل إليه المسلمون من أفكار دخيلة، وما أنتجوه في الظروف التاريخية في البيئة الإسلامية. أما المنهج المقارن فيمكن من مقارنة الأفكار ببعضها البعض للكشف عن كيفية نشأتها ومدى ارتباطها بالظروف التي أنتجتها، ثم البحث عن أصولها ومصادرها الأجنبية، وفيما جاء به الدين الإسلامي من تعاليم. وقد يكون ذلك التجديد في المنهج يسهم في الكشف عن الحلقة المفقودة في الفكر الإنساني، حينما ترتبط الفلسفة الإسلامية بالفلسفة القديمة والوسطية والحديثة.

ويمكن كذلك أن نشير في إطار تلك المحاولات التجديدية للمنهج المطبق على التراث العربي الإسلامي إلى أعمال حسين مروة (ضمن المنهج المادي التاريخي¹). حيث تركزت منهجيته على ربط تطور الفكر الإسلامي بالسياق التاريخي، وفي ذلك نقرأ له ما نصه: «المنهج المادي التاريخي وحده القادر على الكشف تلك العلاقة ورؤية التراث في حركته التاريخية، واستيعاب قيمته النسبية، وتحديد مالا يزال يحتفظ منها بضرورة بقاءه وحضوره في عصرنا كشاهد على أصالة العلاقة الموضوعية بين العناصر التقدمية والديمقراطية من تراثنا الثقافي وبين العناصر التقدمية والديمقراطية من ثقافتنا القومية في الحاضر²». ولا شك أن هذه النظرة كان لها صدى في مجال الدراسات التراثية، خاصة من ناحية تركيزها على العوامل الاجتماعية والتاريخية في صناعة الأحداث، رغم كل الانتقادات القاسية التي وجهها الجابري للطريقة التي طبق بها هذا المنهج.

1- مجموعة من المؤلفين، التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص 99.

2- حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، مرجع سابق، ص 6.

بعد هذه الإشارات التمهيدية، ننتقل للبحث عن التحديدات التي وضعها الجابري للمنهج الذي يقترحه لدراسة التراث العربي. إن هذا المنهج المقترح يصلح كما يعتقد صاحبه للتعامل مع موضوع التراث، أي التراث العربي الإسلامي، والتراث الإنساني عامة، إنها طريقة علمية تتناسب مع طبيعة الموضوع المدروس. ولعل من الواضح أن كل ما يميّز الطريقة العلمية عامة هو اعتمادها الموضوعية. وهذا المنهج يحاول أن يحقق قدرًا كافيًا من المسافة بين الذات الدارسة وموضوع الدراسة الذي هو التراث، وهذا ما يتيح رؤية الموضوع دون تأثير عواطفنا ورغباتنا. ومهما تكن علمية المنهج ودرجة ضبطه فإن نجاحه متوقف على مدى مطاوعته للموضوع، ومدى قدرة الباحث على تطويعه ليتناسب مع موضوع بحثه. من هنا تكون ضرورة اختيار المنهج، لأن المناهج ليست كلها صالحة لجميع الموضوعات، فالمنهج الواحد قد يكون خصبا في موضوع ما وعقيما في موضوع آخر.

لقد صار مقبولا منذ مدة، عند الباحثين الإبتيمولوجيين والمهتمين بمناهج العلوم، القول بأن «طبيعة الموضوع هي التي تحدد نوعية المنهج»¹. لكنه يجب أن نضيف إلى ذلك أن المنهج يؤثر بدوره في طبيعة الموضوع، لأنه ليست هناك طبيعة جاهزة بأبي موضوع، بل هناك طبيعة تصنع هي عبارة عن الفهم الذي نكوّنه عن الموضوع. لقد اقترح الجابري قراءة شاملة للتراث تجمع في فضائها معظم المناهج والقراءات المشهورة في عصره، أو لنقل أهم العناصر منها، لكنه كما يعتقد أن معظم المهام المنهجية والمعرفية المنوطة بدارسي التراث العربي، إما أنها أنجزت بكيفية ناقصة وإما أنها تركت معلقة². إن طبيعة الموضوع ونوع الهدف هما اللذان يحددان نوع المنهج أو المناهج أو حتى اختراع منهج جديد. فالمنهج ليس مجموعة من القواعد والخطوات إلا في الجانب النظري، أما في الجانب العملي للبحث فالمنهج هو المفاهيم التي يوظفها الباحث في معالجة موضوعه والطريقة التي يوظفها بها.

1- مُجّد عابد الجابري: التراث والحداثة، مصدر سابق، ص 21 .

2- مجموعة من الباحثين: التراث والنهضة : قراءات في أعمال مُجّد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص 192 .

يعترف الجابري أنه لم يوفق في تبني منهجا معيناً من المناهج "الجاهزة"، وفي ذلك يقول: «إننا نوظف مفاهيم تنتمي إلى فلسفات أو منهجيات أو قراءات مختلفة ومتباينة، مفاهيم يمكن الرجوع ببعضها إلى كانط أو فرويد أو باشلار أو ألتوسير أو فوكو، بالإضافة إلى مجموعة من المقولات الماركسية التي أصبح الفكر المعاصر لا يتنفس بدونها»¹. كما أن مفكرنا لم يتقيد دائماً بالإطار المرجعي لتلك المفاهيم، بل كثيراً ما كان يتعامل معها بحرية، لأنه لا يعتبرها قوالب نهائية، بل اعتبرها مجرد أدوات عملية، يقتضي البحث أن تستعمل لتكون خصبة ومنتجة، لأن المعنى الحقيقي للمفهوم لا يتضح جيداً إلا عند توظيفه، وإذا كان لابد من البحث عن معنى للمفاهيم التي يقتضيها المنهج، فمن الواجب أن يكون ذلك في السياق العام الذي توظف فيه، لأن المعنى الذي يحدده لها إطارها المرجعي يجب أن يبقى كدليل فقط. لأن المفهوم هو الذي يفرض نفسه على الباحث، وليس العكس، فكثير من المفاهيم لا تتحدد معانيها بدقة إلا بعد توظيفها.

إن قضية اقتباس المفاهيم مما أنتجته العلوم الغربية لا تعد المشكلة الأساسية، لأن مجال البحث والمعرفة يقوم على التفاعل والاقتباس. أما المشكلة الحقيقية هي قدرة المفكر على تبيئة المفهوم المقتبس من مجالات معرفية مختلفة ومن مفكرين آخرين. لأن المفهوم يكون وظيفياً عندما يتمكن صاحبه من جعله يعيش في البيئة التي نقل إليها ويعبر عن معطياتها. والثقافة التي لا تنتج المعرفة تكون مضطرة إلى استعارة المفاهيم التي تحتاجها من الثقافات الأخرى التي تنتجها. ويمكن أن نلاحظ أن أكثر المفاهيم التي يوظفها الجابري هي مفاهيم أنتجتها الاستيمولوجيا الفرنسية المعاصرة.

ويعتقد الجابري أنه يقترح قراءة جديدة معاصرة، في إطار المساهمات المبذولة التي يبذلها الفكر العربي الحديث في تعامله مع التراث. وتتميز هذه القراءة، بأنها تصدر عن منهج واحد، وعن رؤية واحدة، مهمتها تسطير معالم المنهج ورسم أفق الرؤية، كما تتميز كذلك بجعل النصوص المقروءة معاصرة لنفسها على صعيد الإشكالية والمحتوى المعرفي، والمضمون الإيديولوجي. ويستبعد مفكرنا هنا

1 - محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، مصدر سابق، ص 14.

نوعين من القراءة: القراءة التي تقف عند حدود التلقي المباشر، وتعمل على أن يكون التلقي بأكبر قدر ممكن من الأمانة، والاجتهاد في أن يكون التدخل بأقل قدر ممكن. هذا النوع من القراءة يحاول أن يخضع القارئ للنص، فيجعله يبرز ما يبرزه ويخفي ما يخفيه. وهذا في الغالب ما تحاول أن تقوم به الكتب المدرسية والمؤلفات الأكاديمية¹، ويمكن أن تسمى هذه القراءة (القراءة الإستنساخية) حسب تعبير الجابري. ومع ذلك فإن هذه القراءة لا يمكن أن تخلوا من تأويل، بل إنها ليست على وعي بما تمارسه من تأويل.

وهناك القراءة التي تعترف منذ البداية بأنها تأويل، فلا تكتفي بـ (التلقي المباشر) بل تعمل على المساهمة بوعي في إنتاج وجهة نظر معينة. إنها تحاول إعادة بناء ذلك الخطاب بشكل يجعله أكثر تماسكا وأقوى تعبيراً عن إحدى وجهات النظر التي يحملها صراحة أو ضمناً. ونلاحظ أن هذه القراءة ذات بعدين، البعد الذي يتحدث منه صاحب النص، والبعد الذي يتحدث منه القارئ. كما يمكن أن نلاحظ أنها تعمل بطريقة أو بأخرى على إخفاء التناقضات التي تقدم نفسها على سطح النص المقروء، وتجتهد في تذويبها عن طريق (التأويل). أما القراءة التي يعرضها الجابري حسب ما يعتقد، فهي قراءة تعمل على تشخيص عيوب الخطاب وليس إلى إعادة بنائه، فهي بذلك تريد أن تبرز ما تململه أو تتستر عليه القراءتان السابقتان، إنها كشف وتشخيص للتناقضات التي يحملها الخطاب، سواء على سطحه أو داخل هيكله العام².

1 - المصدر نفسه، ص 11.

2- المصدر نفسه، ص، 11 . 12 .

خطوات المنهج وعناصر الرؤية في الدراسة الجابرية للتراث

خطوات المنهج

ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث

من الواضح أن مفكرنا يعتبر أنه يصدر في مشروعه المتعلق بالعقل العربي عن نزعة نقدية تقوم على التحليل الاستيمولوجي، دون الاهتمام بالمواقف والصراعات السياسية الحاضرة، ولا بتلك التي كانت تقف وراء المنظومة التراثية. وبذلك يكون محور النقد لديه هو الفكر كأداة (لا الفكر كمحتوى)، لعله يضمن الموضوعية للأحكام التي سيصدرها بخصوص موضوع درسه، نقد العقل العربي، وفي ذلك نقراً له ما يلي: « لقد استبعدنا مضمون الفكر العربي - الآراء والنظريات والمذاهب وبعبارة عامة الإيديولوجيا من مجال اهتمامنا، وحصرنا محاولتنا هذه في المجال الاستيمولوجي وحده، فقلنا أن ما نريد تحليله وفحصه هو الفكر العربي بوصفه أداة للإنتاج النظري، وليس بوصفه هذا الإنتاج نفسه »¹. وعليه تكون المسألة الأساسية هي نقد العقل، لا استخدام العقل بهذه الطريقة أو بأخرى، هذا العقل الذي ساهمت في تشكيل بنيته عناصر متعددة، على رأسها أسلوب الممارسة النظرية (النحوية والفقهية والكلامية) التي سادت في عصر الانحطاط، هذا الأسلوب الذي يقوم على قياس الغائب على الشاهد دون مراعاة شروط صحة القياس.

وما دام العقل العربي مؤطر بتراثه، بمعنى أن التراث يحتويه احتواء يجعله يفقد استقلاله وحرية، لابد من إحداث نوع من القطيعة الاستيمولوجية التي تحرره وتعيد إليه استقلاله. وعليه يجب تحديد مفهوم القطيعة الاستيمولوجية في هذا المقام، إنها لا تمت بأية صلة للأطروحة المنادية برفض التراث وتركه هناك في مكانه في التاريخ للباحثين والمتخصصين، بل إنها تعني الفعل العقلي الذي يتم بواسطة أدوات، وداخل حقل معرفي معين. إنها بهذا المعنى بعيدة كل البعد عن المعنى الذي شاع في اللغة العادية. ومن أهم الرواسب التراثية التي تؤطر عملية فهمنا للتراث: (القياس النحوي الفقهي الكلامي)

1 - المصدر نفسه، ص، 14.

في صورته الآلية الفاسدة، التي لا تقوم إلا على ربط جزء بجزء ربطاً ميكانيكياً، يفقد الكل وحدته وتماسكه ويبعده عن إطاره التاريخي - المعرفي - الإيديولوجي. فالقطيعة التي يقترحها الجابري بهذا المعنى كبداية للمنهج ليست القطيعة مع التراث، بل هي قطيعة مع نوع من العلاقة مع التراث. إنها على حد قوله «القطيعة التي تحولنا من (كائنات تراثية) إلى كائنات لها تراث»¹. وبذلك يتميّز مفهومها عن مفهوم القطيعة التي يستعملها نيتشه، (حيث تكون القطيعة رفضاً تاماً للفكر السابق) وتقترب أكثر من المفهوم الباشلاري للمصطلح (أين تكون المعارف العلمية السابقة جزءاً من العلم الجديد).

وهذا لا يعني أن القراءة التي يقترحها الجابري هي قراءة بريئة لا تسهم في إنتاج المقروء، لأن مثل هذه القراءة لا وجود لها، أو هي على الأقل النص ذاته بدون قراءة. إنه يعتقد أنه يقترح قراءة تساهم بوعي في إنتاج المقروء، والمقروء هنا ليس ما يقوله النص، بل الكيفية التي بها يقول، والهدف في ذلك جعل النص يكشف عن تناقضاته ونقائصه.

أين يمكن تصنيف هذه القراءة المقترحة، وما هو المنهج الذي يتبناه الجابري أو يستلهم منه ؟ في ذلك يجيب الجابري قائلاً: «إننا نريد أن نعترف هنا بأننا لم نوفق إلى تبني منهج معين، من المناهج الجاهزة... كل ما نستطيع قوله هو أننا نبحث عن طريق وسط الغابة لا خارجها»². إن طبيعة الموضوع ونوع الهدف، هما اللذان يحددان نوع المنهج أو المناهج الواجب إتباعها. فقضية المنهج تطرح على أساس أنها مسألة مفاهيم، لأن المنهج في الأخير ليس مجموعة من القواعد أو الخطوات كما هو الحال على مستوى التنظير للمنهجية، بل هو بالأساس مجموعة المفاهيم التي يوظفها الباحث في معالجة موضوعه والطريقة التي يوظفها بها. هذه المفاهيم قد يحددها الباحث قائمة في المجال الذي يتحرك فيه، وقد يضطر إلى وضعها أو استعارتها من مجال آخر. وقد وُظف الجابري مفاهيم مستعارة

1- محمد عابد الجابري: نحن والتراث، مصدر سابق، ص 21.

2- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سابق، ص 13.

من فلسفات مختلفة «كانط، فرويد، باشلار، ألتوسير، فوكو، ماركس¹...». وهو على وعي تام أنه لا يتقيد بنفس الحدود التي توطر تلك المفاهيم في مجالها الأصلي، بل يتعامل معها بكل حرية ومسؤولية تأخذ بعين الاعتبار خصوصية المجال الذي يتعامل معه.

مشكلة الموضوعية

تعتبر مسألة طلب الموضوعية ضرورة منهجية تفرضها طبيعة البحث العلمي عموماً، وقد كانت من أبرز الشروط التي يشترك فيها معظم المفكرين المشتغلين في حقل التراث على اختلاف مناهجهم ورؤاهم. ويؤكد مفكرنا أن هذه القضية أساسية في مشكلة المنهج التي تواجه الفكر العربي المعاصر، فإذا كانت الموضوعية: « كلمة تشير إلى الالتزام بالموضوع المدروس، وتتناوله بالبحث بعيداً عن تطلعات وتحيّزات الباحث، وآرائه ورغباته، ومن ثم فهي ترادف الحياد وتقابل الذاتية، وتعبر عن القدرة على استبعاد المشاعر والعواطف عند تناول الوقائع وتفسيرها، وعدم إصدار أحكام أخلاقية أو قيمة بشأنها²»، لذلك يعتبر مفكرنا أن المعنى الذي تقتضيه طبيعة الدراسة التراثية، يختلف عن ذلك المعنى المتعارف عليه في المعاجم الفلسفية، لأن طبيعة العلاقة القائمة حالياً بين الذات العربية وتراثها تتطلب طرح قضية الموضوعية على مستويين متداخلين، لا يمكن الاستغناء عن أي منهما، على اعتبار أن كل مستوى شرط ضروري لتحقيق المستوى الآخر، لكن ضرورة التحليل تقتضي هنا أن الفصل بينهما فصلاً منهجياً:

- مستوى العلاقة الذاتية من الذات إلى الموضوع، والموضوعية هنا تعني فصل الموضوع عن الذات.
- مستوى العلاقة الذاتية من الموضوع إلى الذات، والموضوعية هنا تعني فصل الذات عن الموضوع.

1 - المصدر نفسه، ص 15.

2- مجموعة من المؤلفين إشراف وتقديم يوسف زيدان، قضايا العلوم الإنسانية: إشكالية المنهج، الأمل للطباعة والنشر، القاهرة، 1996، ص 35.

- فصل الذات عن الموضوع

إن القارئ العربي قد تلقى تراثه منذ ولادته « ككلمات ومفاهيم، كلغة وتفكير، كحكايات وخرافات وخيال، كطريقة في التعامل مع الأشياء، كأسلوب في التفكير، كمعارف وحقائق¹»، بعيدا عن الروح النقدية. فالتراث بهذا المعنى يعني الثابت والمقدس الذي يحاصر القارئ العربي ويجعله يفقد كل معنى للاستقلال والحرية. كما أن القارئ العربي المعاصر، يعيش تحت ضغط حاجات العصر، فيحاول البحث عن الحلول لكل مشاكله وهمومه في تراثه، لذلك نلاحظه عند قراءته للنصوص، يسابق الكلمات بحثا عن المعاني الجاهزة التي تستجيب لحاجاته، وذلك ما يتدخل في تحريف النصوص عن مقاصدها، ويخرج بها عن مجالها المعرفي التاريخي².

وعلى ضوء هذا التحليل تبرز أهمية فصل الذات عن التراث كعملية منهجية ضرورية، ويشير الجابري هنا إلى أن العلوم الألسنية المعاصرة، تقدم لنا طريقة موضوعية في التعامل مع النصوص وتتلخص في القاعدة التالية: ضرورة تجنب قراءة المعاني قبل قراءة الكلمات والاجتهاد في محاولة استخلاص معنى النص من النص ذاته. هكذا يكون من شروط تحرير الذات من هيمنة النص التراثي، إخضاع النص ذاته لعملية تشريحية دقيقة للوصول إلى شبكة العلاقات التي تربط بين أجزائه ومفاصله³.

1 - محمد عابد الجابري ، نحن والتراث، مصدر سابق، ص 22.

2 - المصدر نفسه، ص 22.

3 - المصدر نفسه، ص 23.

- فصل الموضوع عن الذات:

إذا كانت الخطوة الأولى تعيد للذات حريتها واستقلالها وفعاليتها، فإن الخطوة الثانية تجعل التراث يسترجع هويته وتاريخيته، وتتم هذه العملية من خلال ثلاثة مراحل:

- **المعالجة البنيوية :** تتلخص هذه المعالجة في التعامل مع فكر صاحب النص كبناء كلي يخضع إلى مجموعة من الثوابت، وتتحرك متغيراته حول محور واحد. ويتطلب ذلك ضبط المحور الأساسي الذي من خلاله يتحرك فكر صاحب النص، وتأخذ كل فكرة من أفكاره مكانها الطبيعي داخل البناء الكلي، وتكون مهمة القارئ هي الحرص على الربط بين أجزاء النص بعضها ببعض، والانتباه إلى الطريقة أو الطرائق التي يستعملها صاحب النص¹. وتكون القاعدة الأساسية في ذلك هي تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الكلمات، ومحاولة التحرر من فهم النص من خلال المسابقات التراثية أو انشغالات الحاضر، إنها تتلخص في الأخير في استخلاص معنى النص من بنية النص نفسه، وفي ذلك نقرأ للجابري ما نصه: «محورة فكر صاحب النص حول إشكالية واضحة، قادرة على استيعاب جميع التحولات التي يتحرك بها ومن خلالها فكر صاحب النص، بحيث تجد كل فكرة من أفكاره مكانها الطبيعي (أي المبرر أو القابل للتبرير) داخل هذا الكل»². ويصرح الجابري أن الدعوى إلى تطبيق البنيوية هنا تعني الاهتمام بالكل قبل الاهتمام بالأجزاء، وبالنظر إلى الأجزاء في إطار الكل الذي تنتمي إليه، وذلك لاكتساب رؤية أشمل وأعمق، لكنها وحدها لا تكون كافية، إذ لا بد من المزاوجة بينها وبين النظرة التاريخية.

• التحليل التاريخي:

يتعلق الأمر هنا بذلك النشاط الذي يقتضي ربط فكر صاحب النص بمجاله التاريخي، أي بجميع أبعاده الثقافية والسياسية والاجتماعية... وتعتبر عملية الربط هذه عملية مهمة لأنها تمكن من فهم تاريخية الفكر موضوع الدراسة، وتختبر النتائج التي قدمها التحليل البنيوي، وتجعل الدارس يتعرف

¹ - المصدر نفسه، ص 24.

² - المصدر نفسه ، ص 24 .

على ما يمكن للنص أن يقوله، وما لا يمكن أن يقوله أي ما يسكت عنه، وما كان له إمكانية قوله ولكنه سكت عنه. إن هذه النظرة ضرورية لأنها تتبع الصَّيرورة وتعمل جاهدة على ربطها بالواقع لاكتشاف العوامل الفاعلة فيها الموجهة لها¹.

كان الهاجس الرئيسي لدى الجابري، كمفكر نقدي يعبر عن نفسه في السؤال الإشكالي التالي: كيف يمكن أن نقارب التراث الفكري العربي بصورة تجعله معاصراً لنفسه، وتسهم في فهم بنيته وعلاقته بلحظته التاريخية، وتجعلنا في الوقت نفسه قادرين على استثمار عناصره الإيجابية في حل مشاكلنا وقضايانا الراهنة؟ وتتمثل الإجابة عن هذا السؤال في قراءة تزواج بين المنظور البنيوي والمنظور التاريخي الذي يتتبع الصَّيرورة ويعمل على ربطها بالواقع، بهدف اكتشاف العوامل الفاعلة فيها الموجهة لها. ويعلن الجابري بجلاء أن: « هذه المزوجة بين المنهج البنيوي والمنهج التاريخي والطرح الإيديولوجي الواعي هي الأساس المنهجي للرؤية التي نحاول اعتمادها في معالجة بعض مشاكلنا الفكرية »².

• الطرح الإيديولوجي

إن الغرض من هذه الخطوة هو: « الكشف عن الوظيفة الأيديولوجية (الاجتماعية - السياسية) التي أداها الفكر المعني... إن الكشف عن المضمون الأيديولوجي لفكر ما، هو الوسيلة الوحيدة لجعله فعلاً معاصراً لنفسه »³. لأن التحليل التاريخي سيظل ناقصاً، يهتم بالجوانب الصورية النظرية للموضوع فقط، إنها خطوة يحاول فيها الدارس ربط النصوص بواقعها الاجتماعي والسياسي. ومن البديهي أن يصرّ الجابري على هذا الفصل بين المحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي، ليس فقط لأن المكتسبات العلمية والمعرفية في الثقافة العربية والإسلامية لم تتابع تقدمها، بل لأنه ينوي الرد بكل موضوعية على كل الأحكام الجائرة التي ألصقت بالفلسفة الإسلامية.

¹ - المصدر نفسه، ص 24.

² - مُجدّ عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص 43.

³ - المصدر نفسه، ص، 24.

إن التراث يعرض نفسه على الباحث في صورة منظومة مركبة، لذلك يكون على هذا الباحث أن يفككه ليكتشف بنيته، وهنا تكمن ضرورة المعالجة البنيوية كمرحلة أولى، ثم عليه أن يعود إلى التاريخ ليقيس النتائج التي توصل إليها على الشواهد التاريخية. ولا بد أن تنتهي المهمة بالطرح الإيديولوجي. لكن الجابري هنا يشير إلى أنه ليس من الضروري أن يحترم هذا الترتيب، فقد يتطلب الموضوع، أن تكون البداية بالتحليل التاريخي لتليه فيما بعد المعالجة البنيوية¹.

ويصرح الجابري في هذا الصدد أنه ليس من الضروري أن يلتزم بترتيب التحديد المنهجي الذي وضعه، فقد يبدأ بالمعالجة البنيوية، وأحيانا بالتحليل التاريخي، حسب طبيعة الموضوع المطروح. لكن المزاوجة بين المعالجة البنيوية والتحليل التاريخي لا بد أن تنتهي إلى التحليل الإيديولوجي. كما يعترف أن المزاوجة بين ثلاثة أنواع من الطرح تفرضها طبيعة الموضوع. إن التعامل مع النصوص يقتضي التحليل البنيوي والاشتغال على التراث يتطلب البعد الإيديولوجي، كما أن التحليل التاريخي لا يمكن أن يقدم جديدا بدون الطرح الاستيمولوجي، وقد يغلب جانباً على الجوانب الأخرى حسب مقتضيات الموضوع².

مشكلة الاستمرارية: وصل القارئ بالمقروء

إذا كان من المعروف لدى الباحثين الإستيمولوجيين أن طبيعة الموضوع هي التي تحدد نوعية المنهج³، وإذا كان الموضوع هنا هو التراث، بما يكتسبه من أهمية خاصة في الفكر العربي الحديث، فإن لحظة طلب الموضوعية هنا تصبح غير كافية، لأنها تحتاج إلى عملية لاحقة وضرورية، هي ربط المقروء (التراث) بالذات التي تدرسه. والفصل في الخطوة الأولى لم يكن هدفاً، بل كان وسيلة منهجية لا تعطي ثمارها إلا إذا أعدنا الارتباط بالتراث في صورة جديدة، وبعلاقات جديدة، لنجعله معاصراً لنا

1- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص 332.

2 - المصدر نفسه، ص 297.

3 - المصدر نفسه، ص، 21.

بعدما جعلناه معاصرا لنفسه. ومادام التراث هو منتوج الأفراد، بالإضافة إلى كونه منتوجا اجتماعيا وتاريخيا، فإن تلك القراءة إن استطاعت أن تتحرر من قيود الواقع الاجتماعي والتاريخي، فإنها في الغالب لم تتمكن من الإفصاح عن ذلك بطريقة مباشرة، وبقيت تتخفى بشكل أو بآخر (ما وراء اللغة)، فإن من مهمة الباحث « اختراق حدود اللغة والمنطق لا يتم إلا بالحدس، فهو وحده الذي يجعل الذات القارئة تعانق الذات المقروءة، فتعيش معها إشكالياتها ومشاكلها وتحاول أن تطل على استشرافاتها»¹. لكن الشرط الأساسي هو أن تبقى العملية في حدود الوعي والمحافظة على الاستقلال التام. ولا يعني الحدس الذي يقترحه الجابري هنا: الحدس الصوفي أو الحدس البرغسوني أو الشخصاني، ولا الحدس الفينومينولوجي، بل حدسا أقرب إلى الحدس الرياضي. إنه ذلك الحوار الجدلي بين الذات القارئة والذات المقروءة، الذي يتم بواسطة المعطيات الموضوعية التي كشف عنها التحليل البنيوي والتاريخي، ويمكّن الباحث من الوصول إلى ما سكنت عنه الذات المقروءة بالاعتماد على العلامات التي يحتويها النص، وربط المقدمات بنتائجها.

ومن الأدلة التي يقدمها الجابري لتأكيد أن هناك جانبا مسكوتا عنه في النصوص دائما، ولا يمكن الوصول إليه إلا عن طريق الحدس، فقد ذكر الغزالي أن له كتابا سماه (المضنون به على غير أهله)، وتحدث ابن سينا عن كتاب احتفظ به لنفسه عنوانه (الفلسفة المشرقية) الذي قال عنه أنه أودع فيه آراءه الحقيقية، وتحدث ابن رشد كذلك عن (الحكمة البرهانية) التي لا يجب أن يصرّح بشيء منها للجمهور، وهناك أمثلة متعددة في تراث فلاسفتنا لم يصرحوا فيه بأفكارهم واكتفوا بالرمز والتلميح فقط².

1 - محمد عابد الجابري: نحن والتراث، مصدر سابق، ص، 25.

2 - المصدر نفسه، ص 26.

الخلفية الفلسفية للمنهج

- عناصر الرؤية

لا شك أن كل منهج يقوم صراحة أو ضمنا على أسس وخلفيات تؤطره وتحدد أبعاده، والمنهج عند مفكرنا يقوم على رؤية فلسفية تتحدد بثلاثة عناصر هامة سنعرضها فيما يلي:

أ - وحدة الإشكالية:

كل فكر نظري معين يمثّل وحدة متميزة لها كيانها الخاص، تذوب فيها مختلف الفروق والاتجاهات، باعتبار أن الحقيقة يمثلها الكل، وما الأجزاء إلا مجرد تعبيرات عن ذلك الكل المركب. ووحدة الفكر هنا لا تعني وحدة المفكرين من الناحية الدينية أو اللغوية أو العرقية، ولا تعني أنهم عاجلوا نفس الموضوعات، كما لا تعني أنهم عاشوا في نفس الفترة الزمنية، أو في الوطن الواحد، بل: «قد تكون الموضوعات التي يتناولها المفكرون المنتمون إلى الفكر واحدة وقد تكون مختلفة، وقد تكون النتائج التي يتوصلون إليها متشابهة وقد تكون متباينة، وقد يعيشون في فترة زمنية واحدة وقد تفصل بينهم سنوات عديدة، قد يستظلون بسماء واحدة وقد ينتمون إلى أقاليم متباعدة ...»¹. إن كل هذه الاختلافات لا تؤثر على وحدة الإشكالية، لأنها لا تنقيد بإطار الزمان والمكان، بل تبقى مفتوحة ما لم تتجاوز لأي مفكر ليحاول التفكير فيها من جديد. فقد كانت إشكالية التوفيق بين النقل والعقل ما يميّز الفلسفة الإسلامية بصفة عامة، وهي إشكالية ما زالت مفتوحة إلى اليوم لأنه لم يتم تجاوزها.

لا شك أن هذه الفكرة التي ينطلق منها الجابري كقاعدة للقراءة، تحيلنا إلى مفهوم يعد من بين المفاهيم الأساسية في فلسفة ميشيل فوكو، إنه مصطلح الإبستيمي (épistème) الذي يحدد معناه كما يلي: « مجموعة كاملة من العلاقات توحّد، في فترة معينة نختارها، الممارسات المقالية التي تؤدي إلى ظهور الأشكال المعرفية والعلوم، وربما نظما المعرفة التي صارت نظما رسمية »². وعلى ذلك يمكن

1 - المصدر نفسه، ص 27.

2- Michel Foucault : **L'archéologie du savoir**, Gallimard, paris. 1969, p. 250.

أن نلاحظ أن الجابري ينسج على نفس المنوال قاعدته، فالإشكالية بتعبيره: «منظومة من العلاقات التي تنسجها، داخل فكر معين، مشاكل عديدة مترابطة لا تتوفر إمكانية حلها منفردة ولا تقبل الحل - من الناحية النظرية - إلا في إطار حل عام يشملها جميعا»¹.

ب) - تاريخية الفكر :

يرتبط الموضوع هنا بطبيعة العلاقة بين المحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي، وبالتالي بين الفكر والواقع. ويؤكد الجابري على أن المجال التاريخي للفكر الذي يتحدد بمكونات هذا الفكر نفسه، باعتبار أنه يتمتع بنوع من الاستقلال النسبي، وهو بذلك يتميز عن التاريخ العام الذي تحدد حقه بقيام الحروب والدول... و يعتبر أن لكل إشكالية عمر في تاريخ فكر معين، وفي هذا الصدد يلح على ضرورة التمييز بين أساسيين :

- المجال المعرفي: ويتمثل في المجال الذي يتحرك فيه هذا الفكر من مفاهيم وتصورات ورؤى... إنه يمثل الجانب المعرفي للفكر الذي يخضع لقوانين خاصة مرتبطة بالشروط الإبستمولوجية.
- المضمون الأيديولوجي: الذي توظف فيه المادة المعرفية في المجالات السياسية والاجتماعية، ولا يخضع لنفس القوانين التي يخضع لها الحقل المعرفي. إنه يتحدد بالمرحلة التي يجتازها المجتمع خلال تطوره.

وعليه فإن تطور المحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي داخل نفس الفكر لا يكون على نفس المستوى والدرجة، فقد يتقدم أحدهما عن الآخر. ولعل هذه الفكرة التي يأخذ بها الجابري هنا تحيلنا إلى التمييز الذي يضعه التوسير بين (المعرفي) و(الأيديولوجي) في قراءته لفكر ماركس، وقد وصل هذا الفيلسوف بهذا التمييز إلى حد القطيعة الإبستمولوجية، هذا المفهوم الذي استعاره من فكر باشلار. وسيعمل الجابري هو الآخر على توظيفه في قراءة تاريخ الفلسفة الإسلامية فيما بعد.

1 - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص 27.

إذا كان الجابري يصرح بقوله في قضية المنهج أن الأمر لا يتعلق باصطناع منهج جاهز معين، ولا بتبني رؤية منهجية جاهزة جامدة، فالمنهج هو أداة، والأداة لا تبرز فعاليتها إلا عند استعمالها، وبمقدار مطاوعتها وقدرتها على التكيف مع المعطيات التي تعالجها، بحيث نجده يطالب باتخاذ موقف من الحذر المنهجي حيال أي منهج يُعتقد أنه جاهز، وهذا موقف صحيح لأنه يطالب بالحد الأدنى في التعامل مع أي منهج أو مسألة منهجية ما. وفي هذا الصدد يتساءل تيزيني: هل تفقد هذه المذاهب المعنية (جاهزيتها المسبقة) عبر ما يلجأ إليه الجابري تحت اسم المزاجية بين بعض منها؟ وما هي المسوغات الإستمولوجية التي تؤسس لعملية الانتقال من مناهج مفردة وغير ملتزمة إلى مناهج ملتزمة حالما تستجمع بصيغة المزاجية المذكورة¹.

1- طيب تيزيني: من الإستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي، بحث في القراءة الجابرية للفكر العربي وفي آفاقها التاريخية، دار المجد، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 1996، ص 56-57.

الفصل الثاني

البعد النقدي في مشروع الجابري

العقلانية والروح النقدي: النقد ضرورة

النقد هو الجرأة على استعمال العقل والمراهنه على قلق السؤال والتحرر من الأوهام، إنه الضامن لتراجع زمن الأوهام والخرافات التي تكبل الوعي. والنقد لا يعني النفي والإقصاء، أو نقض الأطروحات وتكذيب المواقف والآراء كما هو شأن النقد الإيديولوجي، لأن النقد الفلسفي الذي يتخذ منهجا أساسيا في الفلسفة والعلوم الإنسانية « هو بناء إمكانات جديدة للتفكير بتحليل الخطابات والاشتغال على النصوص، إنه قراءة تأويلية أو تفكيكية للأعمال ثمرتها زحزحة الإشكالات أو قلب المعادلات أو إعادة بناء المفاهيم أو ابتكار أدوات معرفية جديدة للسبر والاستقصاء¹». فالنقد لا يقلل من أهمية الموضوع محل النقد، لأن التفكير هو في حقيقته وجه من وجوه محاولة لإعادة عرض الأفكار بطريقة مبتكرة وجديدة.

ويعتبر النقد الأساس الذي قامت عليه فلسفة الأنوار، حيث مثل ذلك الصراع بين القديم والحديث، وعرف أنواعا مختلفة توزعت بين النقد المعياري والأكاديمي والإيديولوجي. وقد سمي القرن الثامن عشر ب(قرن النقد)، حيث ارتبط بمختلف المجالات الفلسفية والدينية والسياسية. ومثل حركة عامة عملت على إعادة النظر في البنية الفكرية والعقائدية والاجتماعية التي كانت تؤطر العقل وتتحكم في جل نشاطاته. وقد ظلت تلك الحركة شاملة ارتبطت بكل ما يمكن أن يساهم في تحرير الإنسان وإنتاج مشروع جديد للحياة². كما أن الدارس لتاريخ الفكر الفلسفي الأوروبي يلاحظ بوضوح قدرة العقل الغربي واستعداده لمراجعة قواعده وطرق اشتغاله من خلال النزوع الدائم للنقد. ولاشك أن الرجوع إلى التراث الفلسفي النقدي يصبح ضرورة لكل مهتم بالشأن الفلسفي، حيث لا يمكن فصل مفهوم النقد عن مختلف اجتهادات أسماء أمثال كانط وهيغل وماركس ونييتشة وفوكو، وديريدا ودولوز وغيرهم. لذلك فإن ما يمكن أن نتعلمه من الغرب هو كيفية تعامله مع ذاته ومع

¹ - علي حرب، أوهام الحداثة، قراءة في المشروع الأركوني، مجلة الاجتهاد، 1993، ص 73.

² - نور الدين أفاية، في النقد الفلسفي المعاصر: مصادره الغربية وتجلياته العربية، مرجع سابق، ص 9.

أزماته، خاصة في نوع العلاقة النقدية التي يقيمها مع أنظمتها المعرفية لتغيير طرق تفكيره دون نفي مكتسباته أو التراجع عن انجازاته. فكلما ظهر العجز أو القصور على الصعيد العلمي أو السياسي، ووجد نفسه أمام الأزمة اضطر إلى « إعادة النظر في الثوابت والأصول، سواء تعلق الأمر بثوابت المعرفة وأصول الاعتقاد، أو بسلم القيم ومبادئ التصنيف، أو بقواعد السلوك وانساق التشريع¹»، لذلك يكون من مهمة النقد في هذا المجال تحرير العقل من سلطة النصوص، والمبادئ اليقينية المطلقة، ويكون خاصية ملازمة للفكر الحي، الذي يتجدد باستمرار، ولا يتعامل مع الحقيقة كنظام ثابت مطلق يعلو على التاريخ.

لقد عرف الفكر الفلسفي نوعين من النقد، الأول ارتبط بفلسفة كانط التي تمنح أهمية بالغة لمقولات المعرفة، وتبحث في تحديد صدقها ودقتها وقيمتها «وشكلت لحظة مفصلية في الفلسفة، وفي التأسيس المفاهيمي للنقد»²، أما الثاني فقد ارتبط بما مارسه ماركس من نقد حينما كشف آليات الاستغلال والاستلاب والسيطرة التي تستر وراء السياقات التاريخية والاجتماعية والسياسية. ويظهر ذلك بشكل واضح لدى المفكرين الذين اعتمدوا على المرجعية الكانطية والمرجعية الماركسية. خاصة أولئك الذين جمعوا بين النقد الاستيمولوجي والنقد التاريخي الاجتماعي. وفي ذلك يقول نور الدين أفاية: «إن التأسيس المعرفي للنقد حين يتداخل ويتكامل مع المقاربة التاريخية والاجتماعية ينتج إمكانات الاستشراف الذهني خارج معطيات الوجود كما تتقدم إلينا، ويوفر انفتاحات وأفاقا مختلفة تتبرم مما يحدده نظام الأشياء»³.

إن التطور الذي عرفته المعرفة عموما وتلك التي حصلت في مجالات التاريخ والانتروبولوجيا والعلوم الإنسانية والفلسفة، قد أسهمت بشكل واضح في تكثيف حضور الفكر النقدي. ومازالت نصوص

¹ - علي حرب، حديث النهايات، فتوحات العولمة ومازق الهوية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط2، 2004، ص 79 .

² - نور الدين أفاية، في النقد الفلسفي المعاصر: مصادره الغربية و تجلياته العربية، مرجع سابق، ص 9.

³ - المرجع نفسه، ص 9.

كانط وماركس والنظرية النقدية وميشيل فوكو وجيل دولوز تستحضر لإنتاج فكر نقدي متجدد، والمساهمة في الكشف عن مفارقات العالم وأوهامه وتناقضاته. فقد ارتبطت الفلسفة بما هو اجتماعي وسياسي، إلى درجة أصبحت معها نظرية المعرفة نظرية اجتماعية، تعمل على التحرر الاجتماعي والفردى ولا تنفصل عن قضايا التحرر الإنساني. لقد اتسمت الفلسفة منذ بداياتها الأولى بالطابع النقدي، في محاولاتها التنكر للأوضاع القائمة، والبحث عن تحديد المعارف.

تشكل المراجعة النقدية أهم المفاهيم التي يستلهمها الخطاب العربى من الفكر الغربى، كما استلهم مفهوم النهضة والتنوير والحرية وغيرها من المفاهيم. هذا الخطاب الذى مازال يتدرب على النقد ومراجعة ذاته فى إطار البحث عن مشروع ثقافى جديد يتجاوز الأزمة التى يعيشها. مستعيدا اللحظات المشرقة من التراث، وما أنتجته الحداثة الغربية. وقد دعا بعض المفكرين العرب إلى تبني نقد جذري صارم، أما البعض الآخر فكانت دعوته إلى النقد المزدوج على حد تعبير عبد الكريم الخطيبى، وكان منهم من دعا إلى نقد حضارى بتعبير هشام شرابى. وكان الجميع على وعى بضرورة النقد وحاجتنا الماسة لممارسته. فقد أصبح من الضرورات الملحة استنبات فكر نقدي فى الثقافة العربية، وربط علاقة نقدية بين النصوص التأسيسية الكبرى التى بنى عليها الفكر العربى الإسلامى، الأمر الذى من شأنه أن يفتح أفقا جديدة أمامه.

يلاحظ المهتم بكتابات الجابري أنها تثير الكثير من النقاشات والجدال، وتبعث على إعادة النظر فى الكثير من الموضوعات المألوفة والقضايا المتداولة، وتكاد هذه السمة النقدية تميز كل الخطاب الجابري عبر مراحل تطوره الفكرى والزمنى. ولعله بذلك يمثل الفترة التى عرف فيها الفكر العربى المعاصر التوجه نحو النقد، واعتباره ضرورة فى قراءة التراث وكيفية التعامل مع الماضى، والتراجع عن المذاهب الفلسفية الغربية، ومحاولة إعادة بناءها فى الفكر العربى، هذا التوجه الذى غلب عليه هم التفكير فى المناهج وإعادة صياغة الأسئلة المخرجة، وتجنب بناء الأنساق الفكرية الكبرى وتطور الحقائق المطلقة.

فمفكرنا لم يكتف بنقد العقل العربي فحسب، وإنما طالب بتعميم النزعة النقدية على كل مجالات الحياة الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية. لأن القضية كما يراها هي قضية حاضر ومستقبل أمة، وليست قضية فرد أو تيار معين. كما يعتقد أن نقد العقل ضروري لكل ثقافة حية، واستمرارية النشاط النقدي ضرورة تملئها الأوضاع الراهنة التي تعيشها الثقافة العربية، وأن المراجعة المستمرة لأدوات التفكير التي يقوم عليها العقل ضرورة حيوية لكل ثقافة. وقد عرفت الثقافة الإسلامية فترة من الحياة، توقفت عندما توقف العقل عن مراجعة نفسه. كما يعتقد أن النقد الذي يقترحه هو الطريق الصحيح لبعث الحياة في العقل العربي، من خلال عملية التجاوز للتراث، باستيعابه واحتواءه. ويعترف مفكرنا أنه يهتم بتناول الثقافة العالمية، وإن هناك قطاعات أخرى كثيرة لم يتناولها بالنقد تكون من مهمة مثقفين آخرين، لأن نقد الثقافة العربية بجميع مكوناتها مشروع ضخم لا بد من تكاتف الجهود لانجازه.¹

إن التخلف الذي تعاني منه المجتمعات العربية يعود بالأساس إلى طريقة تفكيرها التي تمتاز في كثير من جوانبها باللاعقلانية، وبالنظرة السطحية إلى العالم والأشياء، وتعطيل مبدأ السببية، من هنا كانت ضرورة تفعيل حضور الفلسفة لإعادة طرح قضايا الفكر العربي طرحاً عقلانياً، لأن ضرورة الفلسفة تعني ضرورة العقلانية التي لا تتحقق إلا بالروح النقدية. إنه من الضرورة الملحة أن تأخذ الفلسفة مكانها كمرادفة للعقلانية وللروح النقدية، لأن الفكر العربي المعاصر مازال فكراً نهضوياً لم يمارس النقد الصارم بعد، خاصة مع ما للفلسفة من دور مهم في محاربة التخلف الفكري وانتشار الفكر اللاعقلاني الذي تعاني منه الثقافة العربية. والمقصود هنا بالفلسفة التفكير العقلاني واستبعاد الفلسفات اللاعقلانية. ولا يتطلب الأمر هنا استيراد عقلانية معينة أو جاهزة، بقدر ما يتعلق بنشر الروح النقدية والمراجعة المستمرة للفكر، وذلك بنقد الخطاب العربي ونقد العقل العربي. لأن هذا العقل مازال في حاجة ماسة إلى ممارسة النقد على ذاته بكل تصورات ومفاهيمه. ولعل من أهم

1 - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص 319.

أسباب غياب النقد في الفكر العربي المعاصر، هيمنة التراث على العقل العربي، هذا التراث الذي مازال بحاجة إلى نقد وإعادة مراجعة. والنقد لا بد أن يكون مزدوجاً يمتد إلى تراثنا بكل حمولته التاريخية ومعطياته اللاعقلانية، وإلى الغرب في صورته القامعة سياسياً واقتصادياً.

ومواجهة واقعنا بمواجهة نقدية صحيحة يتطلب منا الاهتمام بالقضايا الجديدة، أي بتحديد الإشكالات الحقيقية لواقعنا ومحاولة معالجتها بأساليب ومقاربات تنبع من الواقع نفسه. لأن التطورات التي يشهدها العالم تفرض علينا أن نتجاوز الطريقة التقليدية في النقد. وتبني إستراتيجية جديدة دقيقة لا تكتفي بمجرد الوصف للبنى الفكرية والاجتماعية والسياسية القائمة، بل التفكير في وضع أرضية لإقامة بني جديدة، تقوم على إنقاذ البنى التقليدية القديمة، لأن المهتم بقضايا الفكر العربي يمكنه أن يلاحظ بكل وضوح أننا مازلنا لم ننجح في تأسيس نظرية في النقد، ولم نصل إلى تحديد موقع النقد كأداة وكمفهوم في ممارساتنا النظرية المختلفة. فالمنطلق الإيديولوجي يبقى يتحكم في الأدوات المعرفية ويوجه الأساليب المنهجية، رغم كل الجهود التي بذلت من أجل التغيير، سواء عند أولئك الذين طالبوا بالرجوع إلى الماضي، أو عند أولئك الذين تأثروا بالحدثة الغربية وأرادوا استنساخها في البيئة العربية.

والخطاب الذي يسود المجتمعات الغربية اليوم هو الخطاب النقدي، بأشكاله المختلفة المرتبطة بمرحلة ما بعد الحدثة (postmodernisme) التي تتجلى في الإنتاج الفكري للتيارات التالية: الماركسية الغربية الجديدة، منهجية العلوم الاجتماعية، البنيوية، التفكيكية، التحليل النفسي... وقد انعكس ذلك منذ أواخر السبعينات على الفكر العربي، وكان له أثراً واضحاً في تطور حركة النقد خاصة في المغرب العربي¹. ونشير هنا خاصة إلى أعمال مفكرين فرنسيين أمثال رولان بارت وميشيل فوكو وجاك ديريدا. ورغم كل المعوقات فإن هذا التيار الجديد في الفكر العربي المعاصر يحاول أن يكون مستقلاً، بتجنب أخطاء الماضي والعمل على تدشين طرق جديدة بإمكانها إعادة كتابة التاريخ العربي

1 - هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي: في نهاية القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان،

2001، ص 27.

الإسلامي تقوم على التعددية الفكرية وفهم الذات والآخر. لأن الخطاب المهيمن اليوم في المجتمعات العربية هو الخطاب الأصولي، الذي يعتبر نفسه الوحيد القادر على فرض ذاته بالاعتماد على الشرعية الدينية.

ولعل أحسن من يمثّل تلك الحركة النقدية التي عرفها الفكر العربي تلك التي ميزت أعمال عبد الله العروي ومُحمّد أركون وعابد الجابري، رغم أن الفكر العربي قد عرف محاولات للنقد كتلك المحاولات التي ظهرت مع حسين مروة وحسن حنفي طيب تزيني وأدونيس وغيرهم، «لكن محاولة الجابري ومُحمّد أركون في مجال (نقد العقل العربي الإسلامي) تستهدف تأسيس نظرية في النقد من خلال نقد العقل العربي، والكشف عن مكونات أساسياته المعرفية، سواء في التراث العربي الإسلامي أو في الخطاب العربي المعاصر، معتبرا أن نقد العقل جزء أساسي وأولي في كل مشروع للنهضة¹».

وتكون مهمة المثقفين العرب العمل على نشر العقلانية والدفاع عن قيم العقل وتطبيق النقد بممارسة التحليل والتركيب والتفكيك والكشف عما هو مغمور وتعريته والكف عن الدفاع عن إيديولوجيا معينة واعتبارها تقوم على مسلمة ثابتة ومطلقة تملك الحقيقة وتستعص عن النقد. لأن هناك من أصبح يدعو إلى رفض العقلانية بحجة نقد الحداثة، ومسايرة الردة المتشائمة التي أثارها أفكار ما بعد الحداثة، في المناخ الفكري والسياسي والاجتماعي الذي يعرفه الوضع العربي، هذه الدعوة التي لا تعمل إلا على تكريس اللاعقل وانسداد الوعي. ومن هذه المواقف السلبية نقرأ لطف عبد الرحمان ما يلي: «الحداثة قد ورثت أهل الغرب، ضعفا روحيا فاحشا، على قدر هذه القوة المادية الساحقة، وعندئذ، لا نستغرب أن يحدث هذا التخلّف المعنوي، ردة فعل في أوساط المجتمع الغربي،

1 - نور الدين افابية، في النقد الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص161.

ويتخذ صورة ما أسموه تارة : (عودة الديني) وتارة (عودة اللامعقول)، وتارة (عودة الروحانية)، وتارة (عودة المقدس).¹

وفي آخر هذا العنصر يمكن أن نقول أن الجابري يكثر من التذكير في كثير من كتاباته بالطبيعة النقدية لمشروعه، كما يذكر أن إستراتيجية النقد ليست هدفا لذاتها، بقدر ما هي منهجية ضرورية تقتضيها أوضاع الأمة العربية الراهنة، «فنحن لا نمارس النقد من أجل النقد، بل من أجل التحرر مما هو ميت أو متخشب في كياننا العقلي وارثنا الحضاري²». لقد تأكد للجابري بعد نقد التراث، أن مسألة التراث ليست هي القضية الوحيدة التي يجب تجاوزها، فانتقل إلى دراسة العقل العربي المنتج للتفكير، والبحث في الأسباب التي جعلته لا ينتج إلا رؤى سلفية، فحاول تحليل الخطاب العربي وتفكيك الآليات التي يقوم عليها .

نقد الخطابات العربية

يحرص الجابري على ضبط مفاهيمه ومصطلحاته قبل الشروع في تحليل أي موضوع لذلك نلاحظه يفتح كتابه الخطاب العربي المعاصر بتحديد مفاهيم موضوعه أي نقد الخطاب النهضوي في الفكر العربي بتعريف الخطاب «ونحن نعني به منتجات هذا الفكر، فأنا نقصد أساسا مجموعة من النصوص»³، والخطاب باعتباره كذلك هو بناء من الأفكار يحمل وجهة نظر صاحبه ويعبر عنها. ويخضع لمجموعة قواعد تجعله قادرا على أداء وظيفته، هذا من جهة، أما من جهة أخرى فالخطاب باعتباره مقولة القول بتعبير المناطقة أي مقروء القارئ هو موضوع لإعادة البناء أي نصا للقراءة. فالخطاب بهذا المعنى هو مقول الكاتب ومقروء القارئ في آن واحد.

1 - طه عبد الرحمان، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط3، ص 57.

2 - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 7.

3- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، مصدر سابق، ص 10.

ويؤكد الجابري في هذا الصدد انه سيهتم بالكتابات الصادرة عن المفكرين الذين كتبوا باللغة العربية وبذلك يستثني غيرهم الذين كتبوا بلغات أخرى كما يستثني ما كتبه المستشرقون عن الخطاب العربي. والأكد أن مهمة مفكرنا هنا ستختلف عن مهمة المؤرخ الذي يقتصر جهده وبحته على تتبع الأحداث والوقائع في تسلسلها وترابطها مع محاولة التزام الحيادية والموضوعية. إنه يعلن أنه سيمارس «المراجعة النقدية» التي ستتجه لا إلى الموضوع بل إلى الذات، إنها وقفة تأمل للمراجعة والنقد. والاهتمام بالماضي هنا ليس هو الهدف بقدر ما يكون التخطيط للمستقبل، لأن المرحلة الدقيقة التي يعيشها العرب اليوم تقتضي وتتطلب المراجعة النقدية.¹ ويؤكد الجابري أن النقد الذي يعتمد هو النقد الاستيمولوجي لا الأيديولوجي لذلك سلاحظ أنه لا يهتم كثيرا بالتصنيفات الأيديولوجية للأفكار والاتجاهات، لأن الإشكالية التي تحكم الخطاب العربي الحديث والمعاصر لا زالت تتسم بالوحدة ومازالت لا تقبل التصنيف.

ويصنف الجابري الخطاب العربي إلى أربعة أصناف، الخطاب النهضوي والخطاب السياسي والخطاب القومي والخطاب الفلسفي. وهناك ثلاثة نماذج تحدد تصور العرب لنهضتهم، النموذج الأوروبي، والنموذج العربي الإسلامي وواقع الأزمة التي يعتبرونها «الواقع». وقد تولد داخل هذه النماذج ثلاثة خطابات: خطاب إسلامي يسكت عن الانحطاط والركود، وخطاب أوروبي يسكت عن الاستعمار، وخطاب توفيق ي قول بأخذ الأحسن في النموذجين السابقين: لنبدأ أولا بتحليل الجابري للخطابات النهضوية:

1 - نقد الخطاب الليبرالي:

يعتبر أنصار هذا الخطاب أن الحضارة الغربية هي أعظم مغامرة بشرية ناجحة، استطاعت أن تغير وضع الإنسان، وأن تتسع لتشمل جميع ميادين الحياة، وليس لنا اختيار آخر غير مسيرة هذه الحضارة

1- محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط3، 2009، ص13-15.

والانصهار فيها، ولا يخفي بعضهم عداءه للتراث العربي الإسلامي، بل هناك من يصل منهم إلى اعتباره المسؤول الأول عن تخلف وتراجع المجتمع العربي الإسلامي. وبذلك فالحل هو إهمال التراث وتركه في مكانه في التاريخ للدارسين والمختصين. والانحراط اللامشروط في مسيرة هذه الحضارة الأوروبية المعاصرة. ولا سبيل إلى الحضارة والتقدم وبناء النهضة العربية المنشودة بعيدا عن التحرر الكلي من التراث وقيوده. هذا التراث الذي هو ليس أكثر من ركام تاريخي تجاوزته التطور، فالحل العاجل هو الأخذ بثقافة الغرب، واقتفاء خطاه العلمية في الفكر والسياسة والاجتماع والاقتصاد لنلحق بركب الحضارة الحديثة، ولا طريق واضح أمامنا إما التقدم أو الانقراض ولا وسط بينهما.

ومن أبرز ممثلي هذا التيار: عبد الرحمان الكواكي (1845-1902) وشبلي شميل (1850-1917)، وفرح أنطون (1847-1922)، وسلامة موسى (1887-1958) الذي طالب بالعقلانية واستيعاب العلم الغربي ونبد شرق التخلف، وفي ذلك نقراً له ما نصه: « إن أسوأ ما أخشاه أن نتصر على المستعمرين ونطردهم، وأن نتصر على المستغلين فنخضعهم، ثم نعجز عن أن نهزم القرون الوسطى في حياتنا ونعود إلى دعوة: عودوا إلى القدماء¹ ». لقد ظل التراث مرفوضاً في الخطاب الليبرالي العربي إلى درجة المطالبة الصريحة بأحداث قطيعة جذرية معه. حيث يضيف سلامة موسى قائلاً: « فلنول وجهنا شطر أوروبا... ولنجعل فلسفتنا وفق فلسفتها، ونؤلف عائلتنا على غرار عائلاتها²، ويقول فرح أنطون « يجب أن تكون مدارسنا كالمدارس الفرنسية معزولة عن الدين عزلاً قطعياً³ ». ولم يختلف الجيل الجديد عن سابقه في تكريس فكر القطيعة مع الهوية التراثية الإسلامية وفي ذلك قول ادونيس: « الحداثة هي ظاهرة تتجاوز القديم العربي، لتصهره في قديم أشمل يوناني، مسيحي، كوني⁴ ».

1- سلامة موسى، ما هي النهضة، تقديم مصطفى ماضي، موفم للنشر، الجزائر، ط1990، ص9.

2- سلامة موسى، اليوم والغد، المطبعة العصرية، القاهرة، 1927، ص241-257.

3- غالي شكري، النهضة والسقوط في الفكر المصري المعاصر، الدار العربية للكتاب، بيروت، لبنان، ط1983، ص178.

4- ادونيس علي أحمد، صدمة الحداثة، دار العودة، بيروت، لبنان، ط4، ص156.

يعتقد الجابري أن هذا الخطاب الليبرالي يسكت عن الماضي العربي ويبعده، ويحاول أن يورثه تاريخ غير تاريخه، ليخرج «الرجل العربي العصري» الذي ينتمي إلى تاريخ أوروبا. فالليبرالي العربي حسب مفكرنا «يفكر ويحكم بمركبات ذهنية وجدها خارج تاريخه جاهزة فتبناها قافزا هكذا على ما كان يجب البدء به: تصفية الحساب مع القرون الوسطى انطلاقا من العودة إلى القدماء، لا الهروب منهم»¹. إن هذا الخطاب لا يهتم كثيرا بمكونات العقل العربي وثوابته، بل يطالبه منذ البداية أن يقبل التحديث بمستلزماته الأساسية التي هي الحرية الإنسانية والتجريبية العلمية والتنظيمية العقلانية، والإبداعية الفكرية.

2 - نقد الخطاب السلفي:

التيار السلفي هو ذلك التيار الذي يتمحور حول قضية أساسية واحدة هي توظيف الدين من أجل النهوض ومن أجل الدفاع عن النفس ضد تهديدات الغرب الاستعماري. ويصل أنصار هذا الاتجاه إلى درجة مناصبة العداء للغرب. ويعتبرون أنه لا حل لمشكلة التخلف التي يعيشها العالم العربي سوى التشبث بالتراث وإحيائه باعتباره النموذج الأصيل القادر على مواجهة تحديات العصر وأزماته، لأن التراث هو الجانب المطلق والمنزه. إنه الخلاص للمجتمع الإسلامي ولكل الإنسانية باعتباره صالحا لكل زمان ومكان. وإذا كان البعض يعتبر أن هذا التيار امتداد للحركتين الوهابية والسنوسية، فإنه يمكن الرجوع به إلى أصوله الأولى ممثلة في الإمام أحمد بن حنبل وأبي حسن الأشعري فابن الصلاح مروراً بإبن تيمية، إلى أن نصل إلى مؤسسات التعليم الأصلي كجامعة القرويين بالمغرب والزيتونة بتونس، والأزهر بمصر قبل إصلاحها، وإلى الحركات الإسلامية المعاصرة. وفي هذا السياق يسجل سيد قطب في كتابه "معالم في الطريق" في خطاب مغلق وعنيف، حيث يقول: «نحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم. كل ما حولنا جاهلية، تصورات الناس وعقائدهم، عاداتهم

1- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سابق، ص42.

وتقاليدهم، مواد ثقافتهم، فنونهم، آدابهم، شرائعهم وقوانينهم، حتى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية ومراجع إسلامية وتفكيراً إسلامياً... هو كذلك من صنع هذه الجاهلية»¹.

والسلفية بمعناها العام بالإضافة إلى كونها حركة دينية تتخذ من العودة إلى الأصول، أساساً لحل أزمات الحاضر ورسم صيغة للمستقبل، هي كذلك حركة وطنية تتخذ من المعارضة والرفض لأشكال الفساد والتخلف والتبعية للغرب. وليس هناك سلفية واحدة، لأن العوامل الاجتماعية والسياسية التي تحكممت في نشأتها وتطورها تختلف من بلد إلى آخر ومن لحظة زمنية إلى أخرى رغم كل العوامل المشتركة بينها. وإذا كانت بعض السلفيات قد تحولت بعد دعوتها للتحرر ونبت التخلف إلى إيديولوجيات تبرر الفساد والتخلف لبعض الأنظمة الحاكمة، فإنه مع ذلك هناك حركات سلفية معاصرة على اختلاف مناهجها ما زالت تحاول التمرد على أوضاع التخلف والتبعية، رغم إنها تشترك في صفة تجاهل البعد التاريخي والاجتماعي في رؤيتها². ويشير محمود أمين العالم إلى ثلاثة نماذج من السلفيين الجدد، الأول جلال أمين الذي يطالب بضرورة التمسك بذلك الجزء الحي من تاريخنا لأن التراث هو مصدرنا الوحيد للإبداع وهو القادر على إخراجنا من حالة التبعية التي نعانيها. كما يطالب بوضع مسلمات الاقتصاد الغربي موضع المساءلة والنقد. وتكون البداية بميدان التعليم لتخريج جبل جديد يعتز بدينه ولغته، لكن رغم وضوح الرؤية عند صاحبنا تبقى الدعوة للرجوع إلى التراث تحمل بعداً إيديولوجياً، لأن التراث الديني يمتاز بقابلية كبيرة للتأويل، وحمال أوجه، أي يمكن أن يتغير حسب الموقف منه، فقد يجد فيه صاحب التوجه الاشتراكي مقصده وقد يجد فيه الرأسمالي ما يوافق توجهه.

أما الثاني فيشير إلى طارق البشري، الذي يميل إلى التوجه الفكري العام لحركة الإخوان المسلمين، ويعتبر من أبرز الداعين إلى العودة للتراث الديني واعتباره الحل لتجاوز حالة التبعية للغرب التي يعاني

1 - سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط10، 1983، ص 21.

2 - محمد أمين العالم، الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط2، 1988، ص 581.

منها المجتمع الإسلامي. فلا سبيل لتحقيق النهضة المأمولة دون استعادة موروثنا الحضاري، لان أساس الصراع قائم بين حضارتين غربية بتوجهاتها الليبرالية والاشتراكية، وبين حضارة إسلامية.

ورغم أن هذه الدعوة تجد لها ما يبررها في الأحداث السياسية التي عرفها العالم العربي بعد تجارب الاستقلال وما آلت إليه من فشل على ما كانت تبدو عليه من استقلالية. فإن تلك الدعوة تبقى تركز على العامل العقائدي متجاهلة كل العوامل الأخرى. ويركز البشري بحكم تخصصه على الجانب التشريعي والقانوني حينما يتكلم عن تسرب التشريع الغربي إلى منظومتنا القانونية، وما كان لذلك من انعكاسات على المجالات الأخرى. لذلك يعتبر العودة إلى الاجتهاد في تفسير نصوص الشريعة الإسلامية حسب المتغيرات والمستجدات هو حلنا الوحيد للخروج من حالة التبعية.

ولتجنب التوسع في نقد هذا الموقف نكتفي بطرح السؤال التالي، الكثير من البلدان حديثة الاستقلال استلهمت تشريعاتها من الفقه الإسلامي، وهل ساهم ذلك في حل الأزمة؟¹ كما أن الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية بصفة عامة بدون تحديد للتوجه الاقتصادي والسياسي تبقى دعوة مثالية، لأن التشريعات مهما كان مصدرها يجب أن تتلاءم مع التطورات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي يعيشها كل مجتمع.

أما النموذج الثالث فيمثله عادل حسين الذي تحول من الحركة الماركسية إلى صفوف السلفيين الجدد، ويمكن تلخيص رؤيته الفكرية في ثلاثة نقاط: الموقف من الغرب، ومفهوم التنمية وطبيعة السلطة السياسية المقترحة. ويقوم التحرر من تبعية الغرب على أساس التحرر من التبعية المعرفية التي تؤسس علوم الغرب وفلسفته، لأن هذه النظريات الغربية تختلف في طبيعتها عن الأسس التي العقائدية التي يقوم عليها تراثنا. وعليه يدعو صراحة إلى ضرورة إرساء نظرياتنا الجديدة على التراث الديني الإسلامي وعلى مكتشفات أسلافنا، ولا يكتفي بهذه الدعوة بل يذهب إلى تفسير حوادث التاريخ

1- المرجع نفسه، ص 590-597.

على ضوء المنهج الديني. إن هذه الدعوة لرفض العلوم الغربية وتفسير التاريخ بالتجليات الإلهية والمعجزات سوف لا يكرس التبعية للغرب فحسب بل سيعمل على مضاعفة عجزنا وجهلنا وتخلفنا. كما أن التحرر من التبعية الفكرية للغرب لا يكون برفض علومه، بل على العكس من ذلك يكون بتطوير العلوم والتسلح بالعقلانية النقدية في تعاملنا مع تراثنا ومع التراث الغربي.

أما دعوته في مجال الاقتصاد فتأسس حسب زعمه على نظام اقتصادي يقوم على تحقيق التنمية المستقلة دون تبني أحد النظامين (الرأسمالي أو الاشتراكي). أما في الجانب السياسي فنلاحظ أنه لا يقدم تعريفا واضحا للدولة ولنمط النظام السياسي، والديمقراطية في تصوره مجرد طريقة لإدارة الدولة ليس لها أية دلالة سياسية واجتماعية. ويمكن أن نقول أن هذه الطروحات لا تختلف في أساسها عن باقي طروحات السلفيين الجدد وعن من سبقوهم أمثال حسن البنا والسيد قطب، وأن هذه الدعوة لا تعدو أن تكون مجرد دعوة طوباوية حاملة، تمثل رد فعل لحالة التبعية والتخلف التي يعيشها العالم العربي¹.

إن السلفي حسب الجابري حينما يستعيد قولة الإمام مالك «لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها»، فإنه يفكر داخل منظومة مغلقة هي التي يقدمها له النموذج الحضاري العربي الإسلامي في القرون الوسطى، معتقدا أن ما حدث في الماضي يمكن أن يتكرر في الحاضر، لكنه يسكت عن شرط تاريخي هام جدا هو أن حضور النهضة العربية الإسلامية وقيادتها للإنسانية، في الماضي لم يكن ممكنا إلا مع غياب الآخر (انحيار الإمبراطوريتين، الفارسية والرومانية)، ولعل هذا مايفسر ظاهرة التبشير بـ «سقوط الغرب» التي تشكل أحد أهم العناصر في الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر².

1 - المرجع نفسه، ص 625.

2- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سابق، ص 34 .

3 - نقد التيار التوفيقي:

يؤسس أصحاب هذا الموقف أطروحتهم في المشروع النهضوي العربي الحديث على أساس أنه يمكن أن نأخذ من الفكر العربي المعاصر ما هو ضروري لنهضتنا وتقدمنا ولا يتناقض مع تراثنا وديننا، ونستعيد من تراثنا ما هو مشرق وحي ولا يتعارض مع متطلبات العصر. وهو موقف غير محدد ولا يشكل كلا منسجما، لأنه يتوزع بين الاتجاه السلفي والاتجاه الحداثي. فبعضهم يحاول أن يقرأ الديمقراطية في الشورى، والعقلانية فيما يدعو إليه القرآن من استعمال العقل أو في فكر المعتزلة أو مواقف بعض الفلاسفة المسلمين. ومنهم من يعتبر أن النهضة الأوروبية قد قامت على تراث المسلمين وعلومهم.

ويعتقد الجابري أن داعية التوفيقية يتبنى اللامعقول في الموقفين بسكوته عما سكت عنه السلفي وما سكت عنه الليبرالي. ويلاحظ أن ما يغلب على هذا الخطاب هو التبشير والتنويه بالذات، ويورد الجابري الدكتور زكي نجيب محمود باعتباره النموذج الذي حاول تجاوز مجرد الدعوة إلى بناء مذهب يبحث عما يمكن أن يأخذ من التراث الغربي الإسلامي من عناصر تعزز أصالتنا ولا تتعارض مع حضارة العصر وفكره¹. ويدعي أصحاب هذا الاتجاه الوسطية وعدم التطرف في تحديد موقفهم من الحضارة الغربية وثقافتها ومن الحضارة الإسلامية وتراثها، حيث يدعون إلى الأخذ من الحداثة ما يفيد في بناء نهضة حقيقية دون أن يكون لذلك أي تأثير سلبي على الهوية والمعتقد، أي الاستفادة من العلوم والتكنولوجيا ونبد الثقافة والفكر. انه يحاول أن يجمع بين القديم والجديد، بين الأصيل والوافد، بين الجواني والبراني، بين الشرقي والغربي. لكن هذا الموقف إذا كان له ما يبرره في تاريخ الفكر الإسلامي الوسيط وفي بدايات عصر النهضة العربي، خاصة مع بدايات اكتشاف الآخر وخصوصيات المجتمع الإسلامي في تلك الفترة، فإن بقاءه واستفحاله كان السبب في جزء كبير من

1- محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، طم3، 2009، ص134.

تكريس التأخر والعقم الفكري والمعرفي، فقد بقيت الذات العربية تعاني حالة من التمزق، « بين الأضداد والنقائص بوعي توفيقى متفائل مخادع¹». وحتى الاقتباس من الحضارة الغربية يذهب في اتجاه الاستفادة من المنتجات التقنية ويبقى بعيداً عن الإيمان بالقيم الإنسانية والعقلية التي تأسست عليها الحضارة الغربية، وكثيراً ما نجد أن الاستفادة من نتائج تلك الحضارة رافقه هجوم عليها وتقليل من أهميتها، بل يذهب بعضهم إلى التنبؤ بسقوطها.

وقضية التوفيقية ليست جديدة على المجتمع العربي الإسلامي، فقد عرفها خلال تاريخه لحظة احتكاكه بالثقافة اليونانية وعلومها، وتبلور التوفيق بين العقل والنقل عبر كل تاريخه. لكن اللحظة الأولى التي طرحت فيها الإشكالية قد ارتبطت بمجتمع في حالة إفلاخ يبحث عن تجديد العلاقات بالثقافات الأخرى الوافدة، بينما في حالة النهضة العربية فالأمر يختلف حيث كانت لحظة صدمة أحدثها الغرب المتطور لمجتمع عرف حالة من السبات دامت قرون. ويذهب مؤلف ضد التوفيقية إلى أن التوفيقية تعبير عن أزمة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، وأن هذا التيار لا يمكنه أن يكون حلاً للآزمة بل هو سبب في إجهاض النهوض. وإذا كانت أوروبا قد بنت حضارتها على القطع مع الفكر القروسطي، والتأسيس لفكر جديد، فإن النزعة التوفيقية قد تعمقت في الفكر العربي وكرست "الخوف من التاريخ". وما زالت هذه الحركة تسيطر على الفكر العربي إلى يومنا هذا، لكن مع ذلك فقد بقي تيار ما يسمى مدرسة التحرر الكامل مستمر ضد هذه النزعة، بداية من القرن التاسع عشر مع فرانسيس مراث إلى شبلي شميل وفرح انطون وسلامة موسى، فصادق جلال العظم وفؤاد زكريا وعبد الله العروي كاستمرار للمدرسة القديمة كالمعري وابن الروندي وابن حيان التوحيدي².

¹ - جابر الأنصاري، الفكر العربي وصراع الأضداد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1999، ص636.

² - محمد كامل الخطيب، ضد التوفيقية، بترا للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، العراق، 2010، ص63.

4 - نقد الخطاب الماركسي

وينتقل الجابري في تحليله لأنواع الخطاب التي عرفها الفكر العربي إلى نقد الاتجاه الماركسي، الذي لا يرى فيه سوى محاولة على تأكيد صحة المنهج الجدلي، أي أن الماركسي لا يتبنى هذا المنهج للتطبيق بل يتبناه كـ «منهج مطبق». وهكذا لا يصبح التراث الإسلامي سوى ميداناً للصراع الطبقي بين القوى المادية والقوى المثالية¹. ولا يرى الجابري فرقا في الطريقة التي يفكر بها الماركسي العربي عن نظيره السلفي أو الليبرالي رغم أنه يتهمهما بالانتقائية، إنه لا يتميز عنهما إلا فيما يريد أن يأخذه من القطبين، فإذا كان السلفي والليبرالي يفكران في التقدم «حينما يتكلمان عن النهضة، فإنه يفكر في الاشتراكية حينما يتحدث عن الثورة»².

لم تتحرر الدراسات الماركسية العربية من التقسيمات التعسفية للتراث بسبب النزعة الإيديولوجية لمفكرها، حيث كانت الانشغالات الإيديولوجية والالتزامات المذهبية حاضرة بقوة توجه قراءة التراث وتمارس عليه قسراً، الأمر الذي جعله ينفصل عن المجال الذي أنتج فيه أول مرة. فقد سعت تلك الدراسات إلى الاهتمام بتوظيف المفاهيم الماركسية أكثر من سعيها إلى البحث عن الحقيقة الغائبة في أحداث الماضي. وفي ذلك يقول كمال عبد اللطيف «إن مسألة تصنيف تاريخ الفلسفة الإسلامية في المؤلفات موضوع الدرس، لا يتم التمييز فيها بين جمل ماركس وإنجلز، ذات الصبغة السجالية المؤقتة والعارضة، وبين الموقف التاريخي الفعلي، وسيظل تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية في حدوده الرحبة، أكبر من خطاطة ثنائية تحزب الفلسفة عبر كل العصور، وبشكل قسري مفترض بصورة قبلية وبدون أي دعم تاريخي...، فلا يعقل أن نقرأ مؤلفات الفارابي وابن سينا فقط من أجل البحث عن ماديتيهما، وفي سبيل التمهيد للمادية الجدلية. فالمسألة من الناحية التاريخية والنظرية اعقد من ذلك

1 - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص. 15.

3 - محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سابق، ص. 49.

بكثير¹. إن الماركسيين بتأكيدهم أن التفكير المادي له جذوره التاريخية في عمق الثقافة العربية الإسلامية يختزلون تلك الحضارة بكل ما عرفته من تنوع وتعقيد في الصراع بين المادية والمثالية وبين الرجعية والتقدمية. لذلك فمشكلة اللاعقلانية لا تطرح فقط بالنسبة للاتجاهات اللاعقلانية في الفكر العربي المعاصر، وإنما تطرح كذلك لدى بعض الاتجاهات التي تحاول أن تكون عقلانية باعتمادها على اتجاهات لاعقلانية. فتعامل الماركسيين العرب مع التراث لا يزال غير عقلائي، لأن محاولاتهم لا تسعى إلى فهم ودراسة واقع التراث كما هو، بقدر ما تحاول إدخاله ضمن مقولات ومفاهيم جامدة. حيث يعتقد الجابري أن الماركسية في الفكر العربي لا تحضر كفلسفة، ولكن تحضر كإيديولوجيا، لذلك فهي تأخذ كمنهج مطبق وليس كمنهج للتطبيق، لأن الماركسية كنظرية تقترح التعامل مع الواقع بمنظور معين لا أن تغير الواقع ليتناسب مع النظرية².

إن المواقف الثلاثة جميعها تستند إلى سلف حسب مفكرنا، فالماركسيون يصفون قداسة على زعمائهم، ويعتبرون أن النصوص الماركسية تصلح لكل زمان ومكان، رغم أن الكثير من الأفكار الفلسفية الماركسية، كفكرة التناقض وحتمية الصراع والتطور الكمي والكيفي... قد قدمت خدمة للعقل في نظره للعالم وللتاريخ، وتوضيح أهمية العامل الاقتصادي في حركة التاريخ، فإنها مع ذلك فرضت على التاريخ حتمية لا تستند في كثير من الأحوال إلى أسس علمية. كما أن الليبرالي بدوره يقدم فكر أوربا وعلمها على أنه تراث عام للإنسانية جمعاء، وكأن التراث الأوربي مجرد من كل الأحكام القيمية، يصلح للجميع على اختلاف ثقافتهم، لكن الكثير مما يقدم إلينا « على أنه ثمرات التقدم العلمي أو من سمات مرحلة أعلى من التطور لا يزيد في كثير من الأحيان على أن يكون

¹ - كمال عبد اللطيف، صعوبات الاستعمال المنهجي للمفاهيم، ضمن إشكاليات المنهج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية، دار توييقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 0،0 ط2، 2001، ص 63.

² - محمد عابد الجابري، سلسلة مواقف، اضاءات وشهادات، عدد 15، دار النشر المغربية ادبما، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005، ص 88.

تعبيرات عن مواقف أخلاقية أو قيمية ميتافيزيقية ليس لها ادني صلة بالعلم¹. أما بالنسبة للسلفي الذي لا يخفي انتماءه للسلف، ويعتبر أن ما صلح به الماضي لا بد أن يكون صالحاً كذلك للحاضر والمستقبل، فإنه يتشبث بوعي حالم تحكمه الحماسة العاطفية التي تجعله ينفصل عن الحاضر ويتنكر لكل معطيات الواقع ومقتضياته، ليندفع للبحث عن تأكيد زائف بأن الحضارة الإسلامية قد سبقت الغرب في العلم والعدل والأخلاق... ويزعم أن تراثنا قد حقق التوازن المثالي بين الجانب الروحي والجانب المادي، دون أن يكون على وعي أنه بذلك لا يساهم في حل مشاكله بقدر ما يبحث لنفسه عن ملجأ يحتمي فيه من هزات الحاضر وتحدياته، لا يجده إلا هناك في لحظة ما من تاريخه.

وينتهي الجابري بعد نقده للخطابات العربية التي اهتمت بقراءة التراث العربي الإسلامي برفضها واعتبارها قراءات لا تاريخية تفتقد إلى الحد الأدنى من الموضوعية، لأنها قراءات سلفية لا تختلف إلا في نوع السلف الذي تستند إليه ولأنها «لا تختلف جوهرياً عن بعضها بعضاً، من الناحية الإبيستيمولوجية، لأنها مؤسسة فعلاً على طريقة واحدة في التفكير، طريقة التي سماها العرب (قياس الغائب على الشاهد)²». فقد اعتبر أن الخطاب العربي بجميع مظهراته قد فشل في بناء خطاب متزن ومتسق، لأن هيمنة نموذج السلف عليه جعله ينصرف عن مواجهة الواقع «والتعامل مع الممكنات الذهنية وكأنها معطيات واقعية³»، فالمفاهيم التي تشكل الخطاب العربي الحديث والمعاصر، لا تعبر عن واقعه الحقيقي، بل تعبر عن موضوعات إما مستمدة من الفكر الأوربي وإما عن موضوعات مستمدة من الفكر العربي الإسلامي، إنه بهذا لا يتعامل مع واقعه، بل مع واقع السلطة المرجعية التي تأسس وعيه، من هنا انقطاع العلاقة بين الفكر وموضوعه، مما جعل الخلافات الإيديولوجية لا تكون حول قضايا

¹ - جلال احمد أمين، التراث والتنمية العربية، ضمن التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1987، ص 761.

² - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص 13.

³ - محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سابق، ص 197.

الواقع وطرق تفسيرها، بل تكون نتيجة اختلاف السلطة المرجعية، وتحول الخطاب إلى اللاواقعية والتناقض¹.

ما عسانا أن نقول بعد هذه الصورة القائمة التي يرسمها الجابري لخريطة مسار الفكر العربي خلال أكثر من قرن من الزمن. إن المراجعة النقدية للفكر العربي الحديث والمعاصر تعتبر أساسا ضروريا لكل قراءة واعية تبغي التجديد والتغيير. كما أن الجرأة على طرح الأسئلة المخرجة التي تساهم في تقييم الأوضاع وتكشف عن العيوب والأخطاء مطلبا لا يستغني عنه كل منظرٍ يبحث عن فك خيوط الأزمة. لكن الحكم التعميمي الذي أطلقه الجابري على كل جهود المفكرين العرب بالإخفاق والفشل والتناقض، فيه كثير من التعسف، ورد كل المفكرين العرب على اختلاف المساهمات الفكرية التي قدموها إلى سلفيتين، فيه كثير من الاختزال. إنهم جميعا أرادوا القيام بدور المثقف الذي يحاول نشر التنوير وتغيير حالة الأزمة التي تعرفها الثقافة العربية. كما انه لا يمكن أن نقرأ تلك المحاولات خارج الإطار التاريخي الذي جاءت فيه.

لكن المتتبع لكتابات الجابري سيلاحظ كثير من التراجع عن تلك النظرة التشاؤمية الاختزالية لمنتجات الفكر العربي مع كتابه (المشروع النهضوي العربي). فقد انتقل الجابري في هذا الكتاب من المفكر الذي تبرأ من كل ما هو إيديولوجي، وعدم الاهتمام إلا بما هو معرفي نظري محض في صرامة قاسية إلى مستوى المثقف النهضوي، المدافع عن النهضة والأكثر انفتاحا على الشروط الاجتماعية والتاريخية. فقد أراد الجابري في كتابه (المشروع النهضوي العربي)، أن يكون «مفكرا» ومؤرخا ومثقفا مهجوسا بالسياسة العملية، يبحث عما يسند الخطاب النهضوي ويسعفه على الوقوف...². كما أنه ظهر في هذا الكتاب «بنبرة متساهمة لا ينقصها القلق، نقلت الأفكار من حيز (المفاهيم النظرية)

¹ - المصدر نفسه، ص 200-201.

² - فيصل دراج، في نقد الفكر العربي المعاصر، ضمن العقلانية والنهضة في مشروع محمد عابد الجابري: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 2013، ص204.

اليقيني إلى حيز الاقتراح، الذي ينقد ويساجل ويمتنع عن حكم أخير، أو حيز التساؤل المفتوح الذي يسعى إلى هدف نبيل سعى إليه غيره من النهضويين العرب¹.

ولا يكفي الجابري بنقد الخطابات العربية بل يتجاوزه إلى نقد الخطاب الإستشراقي تطبيقاً لإستراتيجية النقد المزدوج الذي يهتم بنقد العقل العربي والعقل الغربي، فما هي أهم الانتقادات التي يوجهها مفكرنا للإستشراق الغربي؟

نقد الخطاب الإستشراقي

يفرض المنهج الإستشراقي نفسه على الباحثين العرب في دراسة التراث، لأنه من جهة يتسلح بكل ما جادت به العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية، ومن جهة أخرى هناك التأخر الكبير الذي تعرفه الثقافة العربية في مجال العلوم والمناهج. بالإضافة إلى أن الاعتقاد الذي ساد عند جل النقاد العرب في ميدان الدراسات التراثية مفاده أن أي تراجع عن مكتسبات الاستيمولوجيا الغربية وعلم المناهج يعتبر محافظة على الطريقة الكلاسيكية التي أصبحت لا تتلاءم مع التطورات الحاصلة في ميدان العلم. فهل نقد الإستشراق في خلفياته ومناهجه، يكون كافياً لإقامة دراسات وبحوث أصيلة وورصينة؟ وهل يمكننا الاستغناء عن المناهج الألسنية والعلوم الاجتماعية التي توصل إليها علماء الغرب؟ أسئلة يحيل بعضها إلى بعض وتجعل مهمة الباحث العربي أكثر صعوبة.

وقد تكون ضرورة المطالبة بالتححرر من مناهج الإستشراق مهمة ممكنة على الصعيد النظري، لكنها ليست كذلك على الصعيد العملي، لأن معظم مفكرينا الذين رفضوا الإستشراق وانتقدوه، رغم اختلاف طبيعة النقد الممارس، فإنهم إما لم يتخلصوا من أثر الدراسات التقليدية التي رغم أصالتها أصبحت لا تفي بالغرض المطلوب، وإما أنهم سقطوا في مطبات إعادة توظيف مناهج المستشرقين وتكرار طروحاتهم.

1- المرجع نفسه، ص202.

إن ظاهرة نقد الإستشراق قديمة، فقد خاض رواد النهضة من الإصلاحيين والسلفيين معارك للدفاع عن الإسلام ضد النظرة الإستشراقية، لكنهم لم يتجاوزوا البعد الديني، على اعتبار أن الدين الإسلامي هو المستهدف بتلك الدراسات، وكثر استعمال كلمات من قبيل (مزاعم، افتراءات، الباطل، شبه، أكاذيب...المستشرقين) في أدبياتهم. ولم يكن البعد السياسي حاضرا إلا تحت البعد الديني، فالمستهدف الأول في تصورهم هو الإسلام.

أما النقد الجديد فكان أساسه البعد الحضاري والسياسي، وإذا كان أصحاب الاتجاه الثاني في النقد أكثر قدرة على التحكم في المناهج الجديدة وأكثر استيعابا للثقافة الغربية فإنهم أقل إلماما بالموضوعات التي يشتغل عليها الاستشراق. وليس هناك تكامل بين الاتجاهين، بل أكثر من ذلك أن العلاقة التي تربطهما هي علاقة تبادل الاتهامات. فالإسلاميون لا يعتبرون النقاد العلمانيين أكثر من مجرد تابعين للمستشرقين لم يتحرروا من مناهجهم ومصطلحاتهم. أما أصحاب الاتجاه العلماني فلا يرون في أعمال الإسلاميين إلا تأكيدا للصورة المشوهة للإسلام والمسلمين التي عمل الإستشراق على تثبيتها¹. وتلعب العاطفة الدينية عند أصحاب الاتجاه الديني دورا أساسيا بحيث تصبح في نظرهم الدقة والموضوعية والعلمية تقاس بمدى تعاطف المستشرق مع الدين الإسلامي أو مع احد شخصياته. ويحضر اسم ادوارد سعيد كلما تعلق الأمر بموضوع الإستشراق. فقد أحدث كتابه (الإستشراق) جدالا واسعا²، حيث حاول فيه اكتشاف جينالوجيا الإستشراق داخل الثقافة الغربية، والكشف عن آلياته الحقيقية وتقويض بنيته الداخلية عن طريق التحليل والنقد.

1- فؤاد زكرياء، نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية المعاصرة: دراسة في المنهج، مؤسسة هنداوي سي آي سي، المملكة المتحدة، 2018، ص.9

2 - ادوارد سعيد مفكر وناقد أدبي، أمريكي الجنسية فلسطيني الأصل، ولد عام 1935، وتوفي عام 2003 بأمریکا، تخصص في الأدب الإنجليزي، اشتغل أستاذا بجامعة كلويبا للغة الانجليزية وآدابها وللأدب المقارن، من أهم أعماله كتاب (الثقافة الامبريالية) (culture and impérialism) نشر عام 1993. ويعد كتابه (الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق) الصادر سنة 1978 من أهم المراجع التي كتبت حول موضوع الإستشراق، وقد ترجم إلى عدة لغات .

ويندرج موضوع الإستشراق في الإشكالية العامة التي تربط الحضارات ببعضها البعض وبإشكالية الأنا والآخر في الفكر العربي المعاصر، حيث عمل المستشرقون على دراسة الشعوب غير الأوروبية خاصة شعوب الشرق وتحديد المسلمين والعرب، وحاولوا التعرف على ثقافة المسلمين وحضارتهم. وإن قامت هذه الدراسات على بعد علمي أكاديمي، فإنها لم تكن دائما حيادية ولم تلتزم بمقتضيات الموضوعية العلمية فقد تدخلت الكثير من الاعتبارات الإيديولوجية في توجيه تلك البحوث. وما يهمنا نحن ليست مقارنة الدراسات الإستشراقية في عمومها من حيث ضبط مفهومها وتتبع تاريخها وتحديد أهدافها، بقدر الاهتمام بنقد الأسس التي قام عليها والمناهج التي وظفها والقراءات التي قدمها، وفي هذا الصدد سوف نهتم بما قدمه الجابري من انتقادات.

لم يكتف الجابري بنقد القراءات التقليدية للتراث العربي الإسلامي، بل وسع دائرة النقد لتشمل الدراسات الإستشراقية التي اهتمت بالعالم الإسلامي وحضارته وإنتاجه العلمي والفلسفي. ويمكن أن نصنف موقفه من الإستشراق بمناهجه وخلفياته ضمن الخطاب النقدي التحليلي الذي يختلف عن ذلك الخطاب الأصولي المتشجع الرافض لكل الدراسات الإستشراقية بدون تمييز، لأن الإستشراق إذا كان حقيقة تاريخية ارتبطت بجوانب متعددة ثقافية ومعرفية وسياسية وعقائدية، فإنه من الشروط الموضوعية العلمية ألا تقبل التصنيفات التي تجمع كل المستشرقين على اختلافهم في خانة واحدة. والحكم على نتائج بحوثهم حكما تعميميا مطلقا.¹

إذا كان الجابري يعترف بالمجهودات التي قام بها الكثير من المستشرقين في سبيل نشر وتحقيق عدد هام من كتب التراث العربي الإسلامي، فإن موقفه يختلف عن ذلك الموقف المتحمس الذي يثني على أعمال المستشرقين ويرى فيها قمة الموضوعية والثراء العلمي، كذلك الموقف الذي يمثله طه حسين حينما يعترف في مقدمة كتابه «الأدب الجاهلي» أن أبحاث المستشرقين تمثل قمة العلمية، وأن كل

1 - يمكن الرجوع إلى محمد عابد الجابري، الرؤية الإستشراقية في الفلسفة الإسلامية: طبيعتها ومكوناتها الإيديولوجية والمنهجية، ضمن مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1985، ص 305-337.

مهتم بدراسة الشرق لا يمكنه أن يقدم عملاً علمياً دون الاطلاع على ما وصلت إليه أبحاث هؤلاء المستشرقين، حيث يقول ما نصه: « وكيف نتصور أستاذاً للأدب العربي لا يلم ولا ينتظر أن يلم بما انتهى إليه الفرنج من النتائج العلمية المختلفة حين درسوا تاريخ الشرق وآدابه ولغاته المختلفة؟ وإنما يلتمس العلم الآن عند هؤلاء الناس، ولا بد من التماسه عندهم، حتى يتاح لنا نحن أن نهض على أقدامنا، ونطير بأجنحتنا، ونسترد ما غلبنا عليه هؤلاء الناس من علومنا وآدابنا وتاريخنا¹ ».

ويلح الجابري على ضرورة الوعي بأن اهتمامات المستشرقين على مستوى الدراسة والبحث لم تكن دائماً خدمة للتراث العربي الإسلامي، من هنا تكون ضرورة نقد مناهجهم وأفكارهم، بطريقة علمية هادئة بعيدة عن الاندفاع والعدائية². ويقوم الإستشراق على خلفيتين لا بد من استحضارهما في دراسة وتحليل الصورة التي يكونها المستشرقون عن تاريخ العرب المسلمين من منظور الجابري:

الأولى تتجلى في تلك العلاقة بين الظاهرة الإستشراقية والظاهرة الاستعمارية، التي يمكن الرجوع بها من حيث أصولها إلى الحروب الدينية في القرون الوسطى بين المسيحية والإسلام. وما نتج عن ذلك من إصاق التهم والمطاعن بالدين الإسلامي وعقلية معتنقية. أما الخلفية الثانية، فتأسس ضمن ما عرف في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين بإعادة كتابة التاريخ الثقافي الأوروبي ليصبح يشكل التاريخ العام للفكر البشري. فقد انصبت جهود المفكرين والدارسين على إدخال الوحدة والاستمرارية في تاريخ الفلسفة وباقي المجالات الأخرى كالأدب والتاريخ والفن... وبذلك أصبح هذا التاريخ يتسم بالوحدة والاستمرارية ويشكل التاريخ الرسمي للفكر البشري. ولا تكون ثقافات الشعوب الأخرى إلا هوامش. ورغم أن اختلاف المناهج التي طبقوها والرؤى المتميزة التي أطرقهم، فإنهم جميعاً يشتركون في الإطار العام الذي يتحركون داخله، إنه إطار المركزية الأوروبية الثقافية والسياسية³. وفكرة المركزية الأوروبية تعني أن أوروبا تشكل وحدة حضارية مستقلة تمثل مركز العالم الذي يتفوق على

1- طه حسين، في الأدب الجاهلي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2014، ص 16.

2- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص 94.

3- المصدر نفسه، ص 66.

الأطراف، وقد تبلورت هذه الفكرة وتعززت مع الاكتشافات الجغرافية وحركات الاستعمار. حيث أكد هؤلاء أن قارة أوروبا هي المركز بما رسموه من خارطة للعالم. ويكون بهذا الاعتبار العالم المكتشف يتحدد بقربه أو بعده عن أوروبا. من هنا جاءت تسمية العالم العربي بـ «شرق أدنى» أو «شرق أوسط»، هكذا تركزت فكرة اعتبار أوروبا بثقافتها، المركز الذي يتفوق على جميع الأطراف.

وقد اعتبر المنهج التاريخي الذي طبقه الكثير من المستشرقين المراحل التاريخية التي عاشتها أوروبا مرجعاً أساسياً تقاس عليه مراحل تاريخ كل شعوب العالم، واستلزم ذلك كتابة التاريخ بممارسة التحريف بالقوة. واعتبر الجابري أن هذا المنهج يمارس «بصراحة امبريالية على التاريخ، يبرر ما يريد ويقمع ما لا يريد، فإن المناهج الأخرى التي تختلف معه، أو قامت كردة فعل ضده، لم تكن تمس أبداً الإطار الذي قام هذا المنهج من أجل تشييده وتقويته، إطار المركزية الأوروبية بوصفها مرجعاً لكل شيء يقع خارج أوروبا». أما المنهج الفيلولوجي الذي اتجه إلى تحقيق النصوص وتحليلها فقد اتجه أصحابه إلى محاولة البحث لكل فكرة عن أصل سابق. وكانت أهم نتائجه إرجاع كل فكرة فلسفية إلى أصول يونانية. وبذلك فإن المستشرق الفيلولوجي لا يشذ عن القاعدة «عملية خدمة النهر الخالد، نهر الفكر الأوروبي الذي ينبع أول مرة من بلاد اليونان»¹.

أما أصحاب المنهج الذاتي فيعتبرون أن المنهج التاريخي قد بالغ في التعميم بنظرته الشمولية، وأن المنهج الفيلولوجي يكرس نظرة تجزيئية، لأن كل فكر هو تعبير عن لحظة تاريخية ترتبط بشروط اجتماعية وذاتية. ورغم تباين هذه المناهج واختلافها إلا أنها لا تخرج دائماً عن إطار المركزية الأوروبية. ويعرض الجابري ثلاثة نماذج تمثل المناهج الثلاثة السابقة الذكر. فيبدأ أولاً بكتاب دي بور "تاريخ الفلسفة في الإسلام" الذي اعتبر مؤلفه أنه أول محاولة لدراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية في جملتها. وقد حظي الكتاب بأهمية خاصة لدى المشتغلين بتاريخ الفلسفة لدى الدارسين العرب. ورغم أن الطابع العام للكتاب حسب الجابري يوحي بأنه محاولة جادة لبناء تاريخ خاص للفلسفة في الإسلام،

1-المصدر نفسه، ص28.

إلا أن النظرة الفاحصة للبنية الداخلية للكتاب تؤكد أن صاحبه بقي يصدر عن الرؤية التي توطر الإستشراق عامة. وأن البحث في الفلسفة الإسلامية لم يكن لذاتها، بل كان من أجل إتمام التاريخ المستمر للفلسفة الغربية. لأن هذه الدراسة تمكّن من تتبع أفكار اليونان إلى ثقافة أخرى جديد، كما تمكن من مقارنة الحضارة اليونانية بالحضارة الإسلامية للتأكيد أن الفلسفة ظهرت عند اليونان، ليكون في النتيجة كيف انتقل الفكر اليوناني إلى أوروبا عبر الفلسفة الإسلامية¹.

أما النموذج الثاني الذي يقدمه الجابري هو كتاب بينس (S. Pines) "مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود"، الذي يعتبر أن مؤلفه قد طبق المنهج الفيلولوجي في الدراسات الإسلامية. وإذا كان هذا المنهج المطبق في الكتاب شديد التحفظ في تقديم النتائج، فإن الخلفية التي توطر صاحبه تجعل منه منهجا انتقائيا على النصوص. ويؤكد الجابري في نهاية التحليل أن صاحب الكتاب حينما يثبت أن آراء المتكلمين المسلمين في قضية الجوهر الفرد لا يمكن أن تكون من إنتاج الفلسفة الإسلامية، لأنها أقرب لآراء الهنود في الذرة، وفي هذه الحالة يرجّح أن تكون الثقافة الهندية هي الأصل الذي استقى منه المسلمون أفكارهم في هذا الموضوع، وبذلك يؤكد تلك النظرة الإستشراقية التي تقسم الشعوب إلى "آريين" و"ساميين" وتقبل أن يكون للهنود نظرية في الذرة وتنفي ذلك على العرب المسلمين².

أما فيما يخص النموذج الثالث فيخص كتاب هنري كربان الذي فضل تسمية "تاريخ الفلسفة الإسلامية" لكي لا يقصي الفلاسفة الفرس، وإن كان صاحب الكتاب يتجاوز التحديد التقليدي الذي يفصل بين الفلسفة والدين. لذلك نلاحظه يمنح أهمية خاصة للفلسفة النبوية عند الشيعة، لكي لا يهمل الفكر الشيعي والتيارات العرفانية، وقد يمكن اعتبار ذلك تجديدا في المنهج إذا اكتفى القارئ بالظاهر فقط، لكن الجابري يرى أخطر من ذلك، حيث اعتبر أن هذا الكاتب قد جعل من تاريخ

1- مُجدّ عابد الجابري، التراث والحدأة، مصدر سابق، ص 84.

2- المصدر نفسه، ص 84-84.

الفلسفة الإسلامية تاريخاً للعرفان الشيعي، وقلل إلى درجة الإهمال من التيارات العقلانية في الإسلام بمختلف اتجاهاتها¹. إن هذا التوجه عند صاحب كتاب تاريخ الفلسفة الإسلامية يعكس تناقضات الفكر الفلسفي الغربي، لقد عاشت أوروبا بين الحربين أزمة ساهمت في ظهور فلسفات لا عقلانية تنتقد عقلانية القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وتعيد النظر في عقلانية كانط وهيغل. ويسير صاحب الكتاب في نفس خط أستاذه مايسينيون الذي وجد في شخصية الحلاج المتصوف حلاً لأزمته الروحية والتي تعكس دور أزمة الفكر الأوروبي الذي ينتميان إليه، إرجاع الفلسفة الإسلامية إلى أصول إستشرقية تجعل من فلسفة السهروردي هي التجلي لأعلى حقائق النبوة في الإسلام يبقى يثير الكثير من التساؤلات حول أهداف وخلفيات هؤلاء المستشرقين². هكذا يتخفى التعاطف الإستشراقي مع شخصيات معينة في التاريخ الإسلامي ليمارس نوعاً من العدوان على تاريخ الفكر الإسلامي، ويقرأ أزمة الفكر الغربي في تأريخه للفلسفة الإسلامية.

ما يمكن أن نؤكد بعد هذا العرض التحليلي المختصر لمجمل الانتقادات التي قدمها الجابري تحديداً للإستشراق الذي اهتم بتاريخ الفلسفة الإسلامية وتحليل الخلفيات التي كانت تؤطره، هو أن مفكرنا بقي وفيما لمجال تخصصه، حيث كانت جل انتقاداته موجهة للمستشرقين الذين اهتموا بالتأريخ للفلسفة الإسلامية، أي ما يسمى بالإستشراق الفلسفي. والملاحظ أنه اعتبر الحكم الذي توصل إليه قابلاً للتعميم على كل الإستشراق رغم اختلاف المناهج المطبقة وتنوع المجالات التي استغل عليها المستشرقون. ورغم كل الجهود الكبيرة التي بذلت من طرف المستشرقين في مجال نشر وتحقيق التراث العربي الإسلامي، والكشف على قسم كبير منه كان مغموراً، فإن ذلك لم تكن دوافعه معرفية بحتة، ولم تكن خدمة لتراث الحضارة الإسلامية بقدر ما كان خدمة للنهر الخالد (الفكر الأوروبي).

1- هنري كربان في كتابه الذي يتألف من جزأين. الأول بعنوان: تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الأصول إلى وفاة ابن رشد، الذي ترجمه نصير مروة وحسن قبيسي، مراجعة وتقديم الإمام موسى الصدر وعارف ثامر، بيروت، دار عويدات. يخص الشيعة الاثنا عشرية بـ 56 ص بينما لا يأخذ المعتزلة إلا 10 صفحات، وحجم الأشاعرة 16 صفحة بدل 39 صفحة للإسماعيلية، ولا يمنح إلا 9 صفحات لابن رشد ممثل العقلانية مقابل 25 صفحة للسهروردي، نقلاً عن الجابري، التراث والحداثة، ص 87.

2 - المصدر نفسه، ص 78.

لقد اکتفینا بتحلیل وعرض مواقف الجابري في الموضوع بشيء من الحياد وكثير من الموضوعية لتؤجل الأسئلة التي كانت ترافقنا أثناء تعاملنا مع نصوصه إلى الباب الرابع. لنعيد قراءة بعض تلك النصوص قراءة نقدية، يمكن أن نناقش فيها درجة استفادته، أو مستوى تجاوزه لأطروحات البحث الإستشراقي في مجال الفكر الإسلامي ونقابلهما بنصوص مُجدِّ أركون في نفس الموضوع، لننتقل الآن إلى موضوع العقل كما يراه الجابري.

في نقد العقل العربي: من التحديد إلى النقد

لقد اختار الجابري أن يقيم مشروعه على نقد العقل العربي وليس الإسلامي، ولذلك الاختيار ما يبرره على الأقل حسب ما يدعيه، وفي ذلك يقول ما نصه « لا أرى أن العالم العربي في وضعيته الراهنة يتحمل ما يمكن أن نعبر عنه بالنقد اللاهوتي، يمكن أن نمارس النقد اللاهوتي من خلال القدماء، أعني أن نستعيد بشكل أو بآخر الحوار الذي دار في تاريخنا الثقافي ما بين المتكلمين بعضهم مع بعض، وما بينهم وبين الفلاسفة ونوظف هذا الحوار في قضايا عصرنا لإزالة الضباب عنها وجعلها محل حوار¹...». لقد اختار الجابري العقل العربي، لما كان للغة العربية وعلومها من دور حاسم في تشكيل أسس هذا العقل. ولأن عبارة العقل الإسلامي لا يمكن أن تدل في حقل الثقافة العربية إلا مثل ما تدل عليه عبارة العقل المسيحي في الثقافة الأوروبية، ولأن النقد الاستيمولوجي الذي اعتمده كخيار إستراتيجي يفرض عليه تجنب النقد الديني، حيث يعتبر أن الناس إذا بلغوا درجة من النظر العلمي والالتزام بالروح النقدي، فإن عملية النقد اللاهوتي ستصبح قضية شخصية. كما أن وضعية الوطن العربي ومكوناته الراهنة ودرجة نضجه لا تسمح بممارسة النقد الديني، وعلى المفكر الذي يكون هدفه التغيير أن يعيش داخل واقعه، ولا يقفز على التاريخ، لأنه من الحكمة اختيار الوقت المناسب لإحداث التغيير المنشود وإلا كانت النتائج عكسية².

1 - مُجدِّ عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص131.

2 - مُجدِّ عابد الجابري، التراث والحداثة، المصدر نفسه، ص260.

لقد بدأ الجابري نقد العقل العربي أو تكسير بنيته القديمة من الداخل أي من خلال التعامل معه ومحاولة تعرية الأجزاء المتخشبة فيه وإضاءة الأماكن المظلمة فيه، لتكون للمراحل اللاحقة مهمات أخرى.

ويمكن أن نلخص المبررات التي قدمها الجابري لاختياره فيما يلي: الأول هو أن البحث في مفهوم العقل الإسلامي يتطلب البحث في كل ما أنتجه المسلمون سواء في اللغة العربية أو الفارسية أو الاندونيسية أو التركية، إذ كيف يمكن لمن لا يحسن هذه اللغات أن يقوم بنقد العقل الإسلامي، خاصة وأن الفرس يكتبون بلغتهم منذ القرن الخامس الهجري، وفي ذلك يقول: « إن جهلي للغة الفارسية والثقافة الفارسية الإسلامية وغير الإسلامية (قبل الإسلام) يحول دوني ودون التفكير في نقد "العقل الإسلامي" هكذا بإطلاق¹ ». أما الثاني فيتعلق بمجال اهتمامه وطموحه، حيث يقول: « أنا لست مؤهلاً للقيام بهذا، لست من أهله، وليس من اهتماماتي، لكل مجال خاص به، إذن لن يكون دافع داخلي ولا عملي² ». إنه لا يهدف إلى إنشاء علم كلام جديد أو حتى إلى إحياء هذا العلم، كما دعا إلى ذلك حسن حنفي من خلال مشروعه الفكري (التراث والتجديد). لقد حدد مجال تحركه في مجال تلك الثقافة التي تأسست داخل اللغة العربية وبواسطتها، « وبما أن اللغة العربية مكوّن أساسي للثقافة العربية الإسلامية فلقد اخترت أن يكون عملي منسوباً إلى اللغة كأداة معرفة وحاملة تصور للعالم وليس للعقيدة³ ». ويشير الجابري في هذا الصدد إلى ما يميّز مشروعه عن مشروع أركون، ويعتبر أنه إذا كان يمكن حذف كل العبارات التي تتعلق باللغة العربية في أبحاث أركون دون أن يتأثر مشروعه. في حين أنه لا يمكن ذلك مع مشروعه، لأن لكل مفكر إستراتيجيته في البحث ومجال

1 - المصدر نفسه، ص 320.

2 - محمد عابد الجابري، التجديد لا يمكن أن يكون إلا... من داخل تراثنا، مقابلة فكرية حاوره عبد الإله بلقزيز، المستقبل العربي، السنة 24، العدد 278، أبريل 2002، ص 18.

3 - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر نفسه، ص 321.

تحركه، رغم أن المفكرين يشغلان في موضوع واحد هو الثقافة العربية الإسلامية. ولعل تعدد زوايا النظر حول الموضوع الواحد مهمّ وضروري.

لقد انصب اهتمام مفكرنا على التحليل الاستيمولوجي للعقل الذي تشكّل من خلال إنتاجه للثقافة العربية الإسلامية وبواسطتها. هذا العقل بوصفه أداة الإنتاج النظري وليس بوصفه الإنتاج نفسه، مع وعيه بصعوبة المهمة لأن الموضوع هنا شيء لا يمكن فصله عن الباحث. ومع ذلك فقد جنّب نفسه إصدار أحكام القيمة التي قد تعلي من شأن هذا العقل أو تحط من قيمته. ويعتمد الجابري على تتبع كلمة عقل في لسان العربي ل: ابن منظور وفي القرآن الكريم، كما يورد شاهدين الأول يتمثل في نص ل: الجاحظ من كتابه البيان والتبيين (ج3 ص49)، أما الثاني فيتمثل في نص ل: الشهرستاني من كتابه الملل والنحل، ليحاول تأكيد أن العقل العربي تحكمه النظرة المعيارية للأشياء، هذا في مقابل النظرة الموضوعية التي تبحث في الأشياء عن مكوناتها الذاتية، وتحاول الكشف عما هو جوهري فيها و« النظرة المعيارية نظرة اختزالية، تختصر الشيء في قيمته، وبالتالي في المعنى الذي يضيفه عليه الشخص (المجتمع والثقافة)... أما النظرة الموضوعية فهي نظرة تحليلية تركيبية تحلل الشيء إلى عناصره الأساسية لتعيد بناءه بشكل يبرز ما هو جوهري فيه»¹. بعد إلقاء الضوء على مفهوم العقل العربي نتساءل مع مفكرنا ماذا بقي ثابتا في الثقافة العربية وماذا تغير؟

ينطلق ناقد العقل العربي من رغبة شديدة في نقد نظري من أجل صياغة مشروع فكري يهدف إلى تأسيس "العقلانية" أو ما يسميه هو "العقلانية النقدية"، والهدف النهائي لعقلانية نقدية كهذه هو تحقيق "الاستقلال التاريخي التام للذات العربية"²، يقول الجابري «إن مشروعنا مشروع نقدي، وموضوعنا هو العقل وقضيتنا التي نحاز إليها هي العقلانية»³، ويضيف إن موضوع اهتمامه هو نقد

1 - مُجّد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص32.

2 - مُجّد عابد الجابري، "من أجل الاستقلال التاريخي للذات العربية" الموقف الأدبي، العدد 133، ماي 1982.

3 - مُجّد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص7.

العقل العربي وليس مجرد وصفه أو تحليله¹. والواقع أن هناك مفكرين آخرين قد أنتجوا مشاريع فكرية أمثال الطيب تزيي صاحب مشروع من التراث إلى الثورة، وحسين مروة صاحب مشروع النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، وحسن حنفي صاحب مشروع من العقيدة إلى الثورة، وغيرها من المشاريع. لكن الجابري يعتقد أن هذه المشاريع لم تستطع تحقيق النهضة المنشودة لأنها وجهت انتقادات إلى ميادين عديدة لكنها لم توجه أصابع النقد بشكل جدي وصارم إلى العقل العربي ذاته « تلك القوة أو الملكة أو الأداة التي بها يقرأ العربي ويرى ويحلم ويفكر ويحكم... »². لقد كان يجب أن يكون العقل في رأيه منذ أكثر من مائة سنة موضوعاً للنقد، لأن « نقد العقل جزء أساسي وأولي من كل مشروع للنهضة »³، لكن رواد النهضة العربية قد أغفلوا "نقد العقل"، ولم يدركوا أن الاهتمام بالعقل يجب أن يسبقه ويرافقه سلاح النقد، وهذه أهم نقاط ضعف المشروع النهضوي العربي في منظور الجابري. وفي هذا الصدد يقول « نعم لا بد من سلاح النقد، ولكن لا بد في نفس الوقت، من نقد السلاح، سلاح النقد تمدنا به الفلسفة، أما نقد السلاح فيمدنا به التاريخ، لا بد من الفلسفة والتاريخ معاً لفهم الإشكالية المطروحة وتجاوزها »⁴. ونقد العقل هو نقد للفكر، الفكر العربي بوصفه ناتجاً ثقافياً ومنتجاً للثقافة.

يمكن أن نقول أن الأهمية الفعلية لفكر الجابري تكمن في محاولته الجديدة لإصلاح الوعي الديني من داخله وبطريقة غير مباشرة، استناداً إلى قراءة متماسكة وعميقة للتراث العربي الإسلامي. لأنه لم يكن يطمح إلى تدمير الوعي الديني السائد في الوطن العربي، وإنما طمح إلى تحديث ذلك الوعي أو

4 - المصدر نفسه، ص 51.

1- مُجَدَّ عابِد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سابق، ص 8.

2- مُجَدَّ عابِد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 5.

4 - مُجَدَّ عابِد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص 103.

* - يقول محمود أمين العالم أن المنهجية العقلانية النقدية تكاد تكون جوهر المشروع الفكري الجابري بعامة: وجوهر إضافته الرصينة العميقة إلى فكرنا العربي المعاصر بخاصة. ينظر مراجعة محمود أمين العالم لكتاب: مُجَدَّ عابِد الجابري، "المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية" المستقبل العربي، السنة 20، العدد 221، (يوليو 1997)، ص 117.

تهيئته للتحديث من داخل التراث. ولعل واقعيته أو براغماتيته وشعوره برسوخ الوعي الديني المحافظ في البلدان العربية هما اللذان يدفعانه لتبني هذا الموقف. فهو لا يريد تحديث هذا الوعي بتجربة الغرب الثورية، وإنما بتجربة التراث العربي الإسلامي، تجربة ما يسميه الثورة الثقافية التي دشنها ابن تومرت في المغرب والأندلس.

ما يمكن أن نخلص إليه بعد تحليلنا لهذا الجزء من موضوعنا، أن العقلانية النقدية* المقترحة في مشروع الجابري هي نقد العقل في مختلف تعيّناته، العقل اللغوي والعقل الفقهي والعقل العقدي والعقل المستقل والعقل السياسي. كما أن النقد الذي يدعو إليه الجابري لا يقف عند حدود معينة، لأنه في نظره يجب أن يستمر وأن يتجدد باستمرار. هكذا يبيّن الجابري أن العقل العربي هو القاعدة المعرفية لكل قراءة تريد لذاها أن تكون علمية لتراثنا، لذلك لابد من النظر في الكيفية التي يعالج بها العقل العربي القضايا والمشاكل المستجدة. وتحيلنا قضية نقد العقل العربي عند الجابري إلى ذلك الموقف الذي تأسست عليه فلسفة كانط النقدية في القرن الثامن عشر، حينما دعا وهو ينتقد الميتافيزيقا، إلى أنه ينبغي تجاوز نقد المذاهب الميتافيزيقية لفحص العقل المنتج لها فحوصا نقديا. لذلك تعتبر فكرة نقد العقل العربي فكرة محورية في مشروع الجابري النقدي، وعلى ضوءها يمكن فهم كل كتاباته. لننتقل الآن إلى التساؤل عن الإطار المرجعي لهذا العقل الذي يريد الجابري نقده؟

الفصل الثالث

من نقد العقل العربي إلى تفكيكه

مكونات العقل العربي

النظم المعرفية المكونة للعقل العربي

لقد حاول الجابري أن يتجاوز التصنيفات التقليدية للعلوم: (علوم نقلية، وعلوم عقلية)، أو (علوم دين وعلوم عقل)، أو (علوم عرب وعلوم عجم). لذلك اشتغل بتصنيف يرتكز على آليات البنية الداخلية للمعرفة ولمفاهيمها الأساسية. واعتبر أن هذه التصنيفات لا تقوم إلا على المظاهر الخارجية، بحيث أنه لم يعتبر الفقه والنحو والبلاغة علومًا منفصلة عن بعضها البعض ومستقلة بموضوعاتها ومناهجها، وعلم الكلام والفلسفة علمين متكاملين، ولم يصنف التصوف ضمن العلوم الدينية، و"الكيمياء" ضمن العلوم العقلية إلى جانب الرياضيات والطبيعات. فجاء تصنيفه للعلوم ولجميع أنواع المعارف في الثقافة العربية الإسلامية ثلاثيًا:

العلوم البيانية : وتتضمن النحو والفقه والكلام والبلاغة، لها نظام معرفي واحد هو النظام البياني، ولها منهج خاص يعتمد على قياس الغائب على الشاهد، ويسمى هذا النظام (المعقول الديني).

العلوم العرفانية : تتضمن التصوف، الكيمياء، تطيب، فلاحه، نجومية، سحر وطلسمات، علم التنجيم... وتعتمد هذه العلوم في منهجها على (الكشف والوصال) و(التجاذب والتدافع)، ويسمى هذا النظام المعرفي (اللامعقول العقلي).

العلوم البرهانية : تتضمن المنطق، الرياضيات، الطبيعات، الإلهيات. وتقوم على منهج الملاحظة والاستنتاج العقلي. ويسمى هذا النظام المعرفي بالمعقول العقلي¹.

ورغم أن هذا التصنيف الذي يقترحه الجابري للعلوم ويحدد على أساسه النظم المعرفية المكونة للعقل العربي، يشبه التقسيم الذي أشار إليه القشيري². فإنه يؤكد أنه لم يطلع على هذا التمييز الواضح

1. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص، 333. 334.

2. عبد الكريم بن هوازن القشيري، لطائف الإشارات، تحقيق إبراهيم بسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1981، ج1، ص 41.

الذي أقامه القشيري بين أنواع المعارف الثلاثة (البيان . العرفان . البرهان) خلال كتابته لتكوين العقل العربي¹. والملاحظة التي يمكن تسجيلها في هذا الصدد، هي أن القشيري في تقسيمه هذا يقول بتكامل هذه المعارف وعدم تعارضها، بحيث تبدأ المعرفة بالبرهان لتصعد إلى البيان لتكتمل في الأخير بالعرفان²، على اعتبار أن المعرفة الصوفية هي أكمل أنواع المعرفة. وذلك خلافاً لم يؤكد مفكرنا كما سيتبين من خلال هذا الفصل. ونضيف هنا، أن محمد يحي أحد أشهر نقاد الجابري يشير إلى أن هذا التصنيف الذي يقدمه الجابري يعتبر ثورة منهجية كبيرة، وذلك رغم كل الاعتراضات التي يسجلها على هذا التصنيف³. ولاشك أن من يطلع على كتاب الجابري "بنية العقل العربي" يلفت انتباهه التفاوت الكبير بين حجم القسم المخصص للنظام البياني (235 صفحة) والحجم المخصص للنظام العرفاني (128 صفحة)، والحجم الذي تناول فيه النظام البرهاني (99 صفحة).

النظام المعرفي البياني

يبدأ الجابري كتابه المذكور بالتساؤل: ما البيان؟ ويجيب بقوله: « يهدف هذا المدخل إلى بناء تصور أولي وعام للنظام المعرفي البياني من خلال تحديدات البيانيين أنفسهم، ونحن نقصد البيانيين هنا جميع المفكرين الذين أنجبتهم الحضارة الإسلامية والذين كانوا وما يزالون يصدرون في رؤاهم وطريقة تفكيرهم عن الحقل الذي بلورته وكرسته العلوم العربية الإسلامية الاستدلالية الخالصة⁴»، ويعني بها النحو والفقه والكلام والبلاغة. ولا يمكن حصر البيان في أعمال البلاغيين، لأنه من الثابت تاريخياً أن الأبحاث البيانية كانت أولى الأعمال العلمية التي انتقلت بالثقافة العربية الإسلامية مع بداية عصر التدوين، من ثقافة المشافهة إلى ثقافة الكتابة.

1. محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مرجع سابق، ص، 284.

2. القشيري: المرجع السابق، ج 1، ص، 484. 485.

3. يحي محمد: نقد العقل العربي في الميزان، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط 1، 1997، ص، 81.

4. المصدر نفسه، ص 13.

العلاقة بين اللفظ والمعنى في النظام المعرفي البياني

ينطلق الجابري من قضية ابستمولوجية يعتبرها أساسية في النظام المعرفي البياني، هي العلاقة بين اللفظ والمعنى، ويعتبر أنها بقيت تغذي هذا النظام منذ عصر التدوين. بحيث أنها هيمنت على اللغويين والنحاة وشغلت الفقهاء والمتكلمين واستأثرت باهتمام البلاغيين، كما أنها ساهمت في تحديد أسس وطريقة نشاط العقل البياني العربي¹، أن يؤكد أن اللفظ والمعنى كيانين منفصلين يتمتع كل واحد منهما باستقلاله عن الآخر، ويلاحظ ذلك في طريقة الخليل بن أحمد* في حصر الألفاظ الممكن تركيبها من الحروف الهجائية العربية، حيث كانت نتيجة استعمال هذه الطريقة الفصل بين الكلمات المستعملة (التي لها معنى) والمهملة (التي ليس لها معنى) واعتبار الألفاظ مجرد ممكنات ذهنية، تتمتع بكيانها الخاص المستقل عن المعنى².

لقد تركزت هذه الفكرة التي كانت سائدة لدى اللغويين وواضعي النحو، في مجادلات اللغويين والمتكلمين والفقهاء حول أصل اللغة: هل ترجع إلى المواضعة والاصطلاح أم إلى التوقيف والإلهام؟ وكان الاختلاف بين المعتزلة وأهل السنة أي بين أصحاب الرأي وأصحاب الحديث، فأصحاب الرأي من فقهاء ومعتزلة قالوا بالمواضعة، وتمسك أهل السنة بالقول بـ"التوقيف"³. وفي جميع الأحوال تبقى نظرهم إلى العلاقة بين اللفظ والمعنى قائمة على الفصل بينهما، فمن يقول بالمواضعة والاصطلاح يتصور أن جماعة من الحكماء اتفقوا على إطلاق ألفاظ معينة على أشياء معينة، ثم نشروا ذلك بين عامة الناس، أما من قال بالتوقيف والإلهام، فاعتبروا أن الله ألهم نبيا من أنبيائه بأسماء الأشياء ثم عمل النبي وصحبه على نشرها بين الناس.

¹ - عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مصدر سابق، ص 41.

² - المصدر نفسه، ص 41.

³ - نفس المصدر، ص 42.

لقد ربط النحاة في أبحاثهم بين منطق اللغة ومنطق العقل، توجههم في ذلك إشكالية العلاقة بين اللفظ والمعنى. كما أن السلطة المرجعية الأولى لعلم أصول الفقه كانت البحوث اللغوية أو مسألة الدلالة، ويقدم لنا الجابري في هذا الصدد عدة أمثلة من بينها كتاب "المعتمد في أصول الفقه" * لأبي الحسن البصري المتوفى سنة 436هـ. وقد اعتمد في ترتيب هذا الكتاب على الأسبقية المنطقية، فبدأ بـ "أبواب الخطاب" التي تهتم بوضع قوانين تفسير الخطاب، ثم يلي ذلك البحث في أفعال النبي (ص) باعتبارها مصدرا للتشريع، ثم يأتي بعد ذلك الإجماع، ويدخل في الكلام عن الإجماع الكلام عن الأخبار " ثم يأتي الكلام عن القياس. ولكل هذه البحوث علاقة مباشرة بالبحث اللغوي، فالأصل نص والحكم نص أو استفاد من النص، والعلة يُهتدي إليها بقرينة من النص. وإذا كان من الواضح أن السلطة المرجعية في علم أصول الفقه كانت العلوم اللغوية¹، فإن الجابري يعتقد أن علماء الكلام قد سقطوا في نفس الخطأ الذي سقط فيه الفقهاء بجعل اللغة تسود على الفكر ونظام الخطاب يسود على نظام العقل. أما في مجال البلاغة، فقد أصبح الرأي في القضايا البلاغية مرتبطا أشد الارتباط بما ينتج عنها على مستوى علم الكلام والفقه. وأصبح بالتالي خاضعا لهذين العلمين، فقد التزم البلاغيون طريقة القدماء في الشكل والمضمون، وصارت السلطة كلها للمحسنات اللفظية.

ويعتبر الجابري أن الاهتمام بتجنب التنافر بين الكلمات يؤدي إلى الحرص على النغمة الموسيقية في الخطاب، أي تحقيق أكبر قدر من المحسنات البديعية بمختلف أنواعها، وذلك لتأدية مهمة ابستمولوجية تتمثل في تعويض النقص والفراغ على مستوى المعنى، لأن النغمة الموسيقية التي ترافق الخطاب المسجوع توجه السامع إلى الكلمات وتصرفه عن الفكرة، وتعطل الرقابة العقلية وفي ذلك يقول الجابري « إن النغمة الموسيقية المرافقة للخطاب المسجوع توجه السامع إلى نظام الكلمات

1 - محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص، 55.

وتصرفه بالتالي عن نظام الأفكار، مما يجعله في حالة إغفاء عقلي تسمح لـ (المعنى) - إذا كان ثمة معنى - بالانسياب إلى لاوعيه بدون رقابة عقلية فيقبله بدون نقاش»¹.

النظام البياني: من تفسير الخطاب إلى شروط إنتاج الخطاب

إن ما يمكن أن نلخص به هذه النقطة، هو أن مشكلة الزوج اللفظ/المعنى، قد كانت حاضرة في جميع العلوم البيانية بدون استثناء، ولم يكن حضورها مجرد حضور بسيط بل كان حضوراً إشكالياً، وقد ترتّب عن ذلك كثير من التأثيرات على العقل البياني أهمها هو الفصل بين اللغة والفكر².

لقد كان من نتائج النظر إلى مسألة (إعجاز القرآن)، أن تحول البحث البياني من مستوى العلاقة بين الألفاظ والمعاني من ناحية (الإعراب والدلالة وقصد المتكلم) إلى مستوى تراكيب الكلام وصيغ المعاني، أي بين نظام الخطاب ونظام العقل. فقد حدث من الناحية التاريخية أن مسألة ما إذا كان القرآن معجزاً بنظمه وتأليفه، أم بمعانيه، أم بالاثنتين معاً، من القضايا التي استحوذت على اهتمام المفكرين البيانيين. ويمكن أن نلاحظ حسب مفكرنا أن: « طوال الفترة التي عرفت أزهى عصور الثقافة العربية، من القرن الثالث إلى الخامس الهجري كانت إشكالية اللفظ والمعنى على رأس القضايا البيانية التي استأثرت باهتمام المتكلمين والبلاغيين فضلاً عن النحاة واللغويين وعلماء أصول الفقه³»، بحيث أن السؤال الذي كان يشغل البيانيين على اختلافهم (كيف البيان؟) كيف نفسر الخطاب المبين؟ وما هي شروط إنتاجه؟ ولم يكن السؤال كيف نفكر. وقد اختار هؤلاء منذ الشافعي إلى الحسن البصري، ومنذ الجاحظ إلى الجرجاني والسكاكي، النظر إلى النص من منظور اللفظ أولاً، ويأتي بعد ذلك المعنى في الدرجة الثانية، وقد انعكس ذلك على بنية العقل البياني وإنتاجه المعرفي، ويمكن تلخيص ذلك فيما يلي:

1 - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص، 108.

2 - المصدر نفسه، ص 41.

3 - المصدر نفسه، ص 77.

- في مجال النحو: يرى الجابري أن النحو قد تحول إلى منطق، وتجاوز النحاة حدود النحو، وأصبحوا يطرحون القضايا من ميدان المنطق وليس من ميدان اللغة، وصاروا يرون في النحو منطقاً يهتم بالمعاني كاهتمامه بالألفاظ، وجعلوا بذلك الكثير من القواعد النحوية قواعد للفكر في نفس الوقت، وصارت اللغة في تصورهم ليست مجرد وسيلة للفكر، بل وعاء يؤطر الفكر ضمن قوالب اللغة ومقولاتها¹.

- في مجال الفقه: أدى الاهتمام باللفظ على حساب المعنى، أن أخذ الفقهاء يبحثون عن تشريعاتهم انطلاقاً من تعقب طرق دلالة الألفاظ، فهمشوا إلى درجة كبيرة مقاصد الشريعة. لأن بناء التشريع على قيود العلاقة بين اللفظ والمعنى عوّض بناءه على قواعد كلية تستخلص من الأحكام الشرعية الجزئية، وتعتمد طلب المصلحة العامة التي لا تتوقف عن التطور، أدى إلى استنفاد جميع الإمكانيات التي تتيحها اللغة، خاصة وأن اللغة المعتمدة هنا لغة محدودة وبالتالي إغلاق باب الاجتهاد، لأنه لم يكن من الممكن تجميد تطور الحياة ضمن قوالب اللغة².

- في مجال علم الكلام: إذا كان علم الكلام عموماً يفتخر باعتماده على العقل أو على الأقل كما يدعي المعتزلة، فإن اهتمام المتكلمين بالإشكاليات الثلاثة: مسألة خلق القرآن ومسألة التأويل ومسألة الإعجاز قد أدت بهم إلى تأصيل فكرة التمييز بين اللفظ والمعنى. فالقول بخلق القرآن أدى إلى ربط معاني القرآن بنوع المواضع اللغوية التي كانت سائدة عند نزوله، وبذلك أصبح التأويل مقيداً بالمواضع اللغوية، الشيء الذي جعل موقف أهل اللغة هو المرجع الفاصل في أي قضية تطرح للنقاش³.

¹ - الجابري، المصدر نفسه، ص 105.

² - نفس المصدر، ص 105.

³ - نفس المصدر، ص 106.

- في مجال البلاغة: لقد أدى انخراط البلاغيين في مشاكل المتكلمين والفقهاء إلى أن المسائل البلاغية أصبحت مقيدة بما ينتج في علم الكلام والفقه، حيث «أصبح الرأي في مسألة بلاغية مفيدا بما يمكن أن ينتج عنه على مستوى الكلام والفقه معا¹». وكانت نتيجة كل ذلك التزام طريقة القدماء في الشكل والمضمون.

العلاقة بين الأصل والفرع في النظام المعرفي البياني

من بين الأسس الإبستمولوجية التي أطرت العقل البياني حسب الجابري زوج الأصل/الفرع. ورغم أنه لا يمكن تحديد تاريخ ظهور هذا المصطلح تحديدا دقيقا، فإنه مع ذلك يمكن أن نلاحظ حضور هذا الزوج بصورة صريحة أو ضمنية في الأعمال العلمية التي عرفها عصر التدوين، وتحديدًا في النحو والفقه والكلام. فقد ظهرت فكرة "أصل" في أوساط النحاة الذين أرجعوا الألفاظ العربية إلى عدد معين من الحروف واعتبروها "أصلية" في الكلمة، وجعلوا الباقي مزيدا. أما في علم الكلام فقد قال المعتزلة "بالأصول الخمسة" * التي يبنى عليها مذهبهم. أما في الفقه فإننا نلاحظ انقسام العلماء إلى فئتين: فئة تعتمد الرأي كـ "أصل" وفئة تعتمد الحديث كـ "أصل". وكان الشافعي واضع "علم الأصول" أول من حدد الأصول في الفقه، ورغم أن تلك الأصول التي حددها قد كان العمل جاريا بها منذ عهد الرسول (ص)، فإن الفضل يرجع له في التنظير لها، لأن هناك فرق بين الفقه العملي الذي يرتبط بتنظيم حياة الناس اليومية، وبين الفقه النظري الذي ينتج الفكر انطلاقا من مقدمات.

¹ - الجابري، المصدر نفسه، ص 106.

* - الأصول الخمسة للمعتزلة : أولا - التوحيد : ويعنون به إثبات وحدانية الله و نفي المثل عنه، وقالوا إن صفاته هي عين ذاته، فهو عالم بذاته قادر بذاته. ثانيا - العدل : ويعنون به قياس أحكام الله على يقتضيه العقل و الحكمة. ثالثا - المنزلة بين المنزلتين، الفاسق في الدنيا لا يسمى مؤمنا ولا يسمى كافرا. رابعا - الوعد والوعيد : إن المؤمن إذا خرج على طاعة وتوبة استحق الثواب، وإذا خرج عن كبيرة ارتكبها استحق الخلود في النار. خامسا - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ووجوب الخروج على الإمام إذا كان ظلما.

وقد انطلق الشافعي من درجات البيان القرآني ليؤسس عليها الأصول الأربعة التي رتب أهميتها كما يلي: القرآن ثم السنة ثم الإجماع ثم القياس. القرآن كأصل الأصول والسنة مكملة له، وهي تؤسس الإجماع، والإجماع يؤسس القياس. وأصبحت العلاقة بين هذه الأصول البنية الأساسية والإطار المرجعي للتفكير الفقهي عموماً. واستخراج اللغويون والنحاة والمتكلمون من تلك الأصول ثلاثة قواعد رئيسية: النص (القرآن والسنة) والإجماع والقياس. واعتبرت فيما بعد السلطة المرجعية التي تبنى عليها كل الإنتاجات العلمية والإنشاءات المذهبية. فعبر اللغويون والنحاة بـ"المنقول" أو "السماع" عن النص وعبر عنه الفقهاء وعلماء الكلام بـ"النقل" و"الخبر". لذلك كان أهم ما يميّز عملية التفكير في العقل البياني حسب الجابري أنها « تقوم كلها إما انطلاقاً من أصل، وإما انتهاء إلى أصل، وإما بتوجيه من أصل وفي أغلب الأحيان تجتمع هذه الثلاثة في عملية بيانية استدلالية واحدة »¹.

- التفكير انطلاقاً من أصل : يعرف اصطلاحاً بالاستنباط، ويعني استخراج المعرفة من أصل، وهو لا يختلف كثيراً عن المعنى اللغوي. قال عز وجل (لعلمه الذين يستنبطونه منهم) النساء/83. فالأصل هو مصدر المعرفة في الحقل المعرفي البياني يستنبط منها، وفي ذلك يقول الغزالي: « بذل الفقيه جهده العقلي في استنباط حكم شرعي من دليله على وجه يحس فيه العجز عن المزيد »².

- التفكير انتهاء إلى أصل : هو القياس في الاصطلاح البياني، أي قياس فرع على أصل أو غائب على شاهد، ويختلف عن القياس المنطقي الذي ينطلق فيه العقل من مقدمتين أو أكثر إلى نتيجة تلزم بالضرورة عنهما. أما في القياس البياني فإن العقل ينطلق من فرع لبحث عن علة تربطه بأصل. وهناك اختلاف حاصل بين المتكلمين والفقهاء في تحديد كل من الأصل والفرع في القياس. فإذا كان المتكلمون يعتبرون النص الشرعي هو الأصل (مثل الآية التي تنص على تحريم الخمر) والفرع هو الحكم المطلوب إثباته بالقياس (كالحكم على النبيذ قياساً على الخمر)، فإن الفقهاء يعتبرون أن الأصل هو

1 - محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص، 113.

2 - أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، المكتبة التجارية، القاهرة، 1937، ج، 2، ص، 350.

ما يثبت فيه الحكم (أي الخمر) أما الفرع هو الشيء الذي يطلب حكمه بالقياس (أي النبيذ في المثال السابق)¹.

- أما التفكير بتوجيه من "أصل": فهو عبارة عن ضوابط أو قواعد منهجية وصفها الأصوليون ليلتزموا بها عند استنباط الأحكام. منها العامة التي تشترك فيها جميع العلوم البيانية ك (من تمسك بالأصل خرج من عهدة المطالبة بالدليل). ومنها الخاصة كقول النحاة "الأصل في الأفعال البناء وفي الأسماء الإعراب" وقول الفقهاء "الأصل في الأشياء الإباحة"².

القياس أساس العلوم البيانية

ينطلق مفكرنا في هذا المبحث الذي يعنونه الأصل والفرع - القياس البياني وإشكالية التعليل - من مسلمة أساسية مفادها: أن القياس أصل من أصول التشريع في الحقل المعرفي البياني، لذلك نلاحظ أن البيانيين على اختلاف تخصصاتهم يعتبرونه المنهج المفضل، وعليه فقد أولوه أهمية كبرى، ولعله كان أكثر المباحث تشعباً. وللوقوف على مكانته المعرفية، أو كما يسميها الجابري الوضع الاستيمولوجي، يميّز بين القياس المنطقي الأرسطي الذي عرفه أرسطو بأنه: « قول مؤلف من أقوال إذ وضعت لزم عنها بذاتها، لا بالعرض، قول آخر غيرها اضطرارا »³. والقياس البياني الذي يعني إضافة أمر إلى آخر أو « تقدير شيء على مثال شيء آخر وتسويته به »⁴. وسوف نركّز اهتمامنا في موضوعنا هذا على القياس الفقهي، لأن الأسس التي يتحدد بها وضع القياس في الفقه هي نفسها التي يتحدد بها في باقي العلوم البيانية الأخرى، فالقياس يقوم على المقايسة والمقاربة بين أصل وفرع، أو بين شاهد وغائب، وفي جميع الأحوال فإن القائس لا يستخلص نتيجة من مقدمات، بل يقتصر على تحصيل

¹ - الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 114.

² - المصدر نفسه، ص 115.

³ - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، لبنان، ب ت، ص، 123.

⁴ - محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص، 138.

حكم الأصل في الفرع، وهذا التحصيل يقوم على ظن القائس فقط، لأن الحكم هنا لا يلزم لزوما ضروريا من الأصل. لكن يجب أن نشير هنا إلى أن المتكلمين يتجنبون استعمال كلمة قياس ويستعملون كلمة استدلال مكانها فيقولون: "الاستدلال بالشاهد على الغائب" لاعتبارين، الأول ديني لأن كلمة قياس تفيد التشبيه، ولا يجوز تشبيه الله بالإنسان، باعتبار الشاهد هو الله والغائب هو الإنسان. أما الثاني فإبستمولوجي لأنهم يعتبرون منهجهم استدلالا يقوم على الدليل. ويلجأ الجابري إلى وضع تصنيف ثلاثي للقياس الفقهي، حسب الاعتبارات التالية:

أ. تصنيف القياس على اعتبار مدى استحقاق كل من الأصل والفرع للحكم، وهناك ثلاثة أنواع :

- نوع يكون فيه الفرع أولى بالحكم من الأصل (القياس الجليّ)، مثل قياس الإساءة إلى الوالدين بالشم أو الضرب، وهو فرع لم يرد فيه نص على نهرهما، ومخاطبتهما بـ"أف"، وهو أصل ورد فيه نص.
- نوع يكون فيه الفرع والأصل على درجة سواء في استحقاق الحكم (القياس في معنى النص) : مثل تعميم تحريم أكل أموال اليتامى على جميع أنواع الإتلاف لتلك الأموال.
- نوع لا يكون فيه الفرع أولى بالحكم من الأصل ولا مساويا له: وفيه لا تكون علة الحكم المذكورة وإنما يستنبطها المجتهد ويسمى القياس الخفيّ.

ب. تصنيف القياس على اعتبار بناء الحكم على ذكر العلة، وهناك قسمان:

- قياس العلة: هو تحصيل حكم الأصل في الفرع بعد استنباط علة الحكم، والتأكد من وجودهما في الفرع.
- قياس الدلالة: وهو تحصيل حكم الأصل في الفرع، لا استنادا إلى علة الحكم بل إلى ما يدل عليهما فيهما. وهو أكثر استعمالا عند المتكلمين (استدلال الشاهد على الغائب).

ج - تصنيف القياس على اعتباره الجامع بين الأصل والفرع: فهناك أربع مراتب¹.

- قياس يكون فيه الجامع بين الأصل والفرع مؤثرا في الحكم: والمؤثر هنا قد يكون بنص أو إجماع أو بسبر حاصر. بالنسبة للنص كورود الحكم مقرونا بلفظ يفيد التعليل، مثل اجتنابه لعله كذا... أما الإجماع كأن يجمع الصحابة أو المجتهدون على أن هذا الحكم صدر لعله كذا... وأما السبر الحاصر فمعناه أن يعتمد المجتهد إلى حصر صفات الموضوع الذي صدر فيه الحكم ثم يختبرها واحدة واحدة لمعرفة أيها تصلح لأن تكون علة للحكم.

- قياس يكون فيه الجامع من الأصل والفرع ملائما، ومثال ذلك هو المسافر يقصر الصلاة، لأن المشقة هنا تبرر استغناء المصلي عن الركعات المتبقية.

- قياس يكون فيه الجامع بين الأصل والفرع نوعا من الشبه: ومثال ذلك قول أبي حنيفة بمسح الرأس عند الوضوء لا يتكرر تشبيها له بمسح الخف والتيمم.

- قياس يكون فيه الجامع من الأصل والفرع مبنيا على مجرد الطرد: وهو أضعف أنواع القياس، وفيه يقول الغزالي : « وإنما القدر الذي قطعنا به في إبطال الطرد أن مجرد كون الحكم مع الوصف لا يحرك الظن للتعليل به² ».

والفكرة التي نصل إليها بعد هذا التحليل، هي أن اللزوم في القياس البياني غير ضروري لأن العلة غير مصرّح بها، بل يلتمسها المستدل من أدلة في الشاهد، لذلك فهو يقوم على الجواز والترجيح ولا يقوم على الضرورة المنطقية.

1 - أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق، ج 2، ص، 319.

2 - المرجع نفسه، ص، 323.

أساس الرؤية البيانية للعالم: نظرية الجوهر الفرد

إذا كان المنهج في النظام البياني محكوم بزواج اللفظ/المعنى - الأصل/الفرع، فإن الرؤية البيانية للعالم تحكمها سلطة الزوج الجوهر/العرض. وتعتمد هذه الرؤية البيانية على التصور القرآني للعلاقة بين الله والطبيعة والإنسان، وتمتاز هذه العلاقة حسب مفكرنا بالانفصال، لأن الله منفصل عن العالم انفصالاً تاماً، بوحديته، بذاته وصفاته وأفعاله، ولأن عقيدة التوحيد تقوم على إبطال الشرك وإلغاء الوسائط بين الخالق ومخلوقاته. وقد انقسمت مباحث المتكلمين في هذا الموضوع إلى قسمين "جليل الكلام" وموضوعه تأكيد وحدانية الله وإثبات القدم لذاته وصفاته وأفعاله، و"دقيق الكلام" وموضوعه تأكيد التعدد والتركيب والحدوث للعالم بكل ما فيه. والقسم الأول يؤسس على ما يقرره القرآن، أما القسم الثاني وهو الأهم في هذا المقام تحكمه نظرية الجوهر الفرد، التي تعتبر القاعدة الإستيمولوجية لكل الرؤية البيانية "العالمية" للعالم.

تجمع المصادر على أن أبا هذيل العلاف أحد أقطاب المعتزلة كان أول من قال بفكرة الجوهر الفرد، حيث يقول: « إن الجسم يجوز أن يعرفه الله سبحانه وتعالى ويطل ما فيه من الاجتماع حين يصير جزءاً لا يتجزأ »¹. وقد أثرت هذه الفكرة في البداية لإثبات علم الله المطلق بكل شيء، وقدرته على إبطال الاجتماع والاتصال حتى تصير أجزاء لا تتجزأ، ثم وظفت بعد ذلك في قضية إثبات "حدوث العالم"، التي جعل منها المتكلمون مقدمتهم لإثبات وجود الله. وقد استدلووا على ذلك كما يلي: أن العالم إما أن يكون قديماً وإما أن يكون محدثاً، ولما كان العالم عبارة عن أجسام، وكانت هذه الأجسام مؤلفة من أجزاء، فإن الحكم على العالم بالقدم أو بالحدوث يتوقف على طبيعة تلك الأجزاء، وهذه الأجزاء لا تقبل التجزئة إلى مالا نهاية، بل يجب أن توقف عند حد معين، وهذا ما سموه الجوهر الفرد. ومادام لكل جسم أعراض فإن الجواهر الفردة التي تؤلف الأجسام لا بد أن تعتربها نفس

1 - أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مجلد 1، مكتبة النهضة، القاهرة، 1969، ج 2، ص 17.

الأعراض، ويصبح العالم بهذا المعنى كله جواهر وأعراض. لكن هذه الفكرة انتشر استعمالها حتى أصبحت أساساً لنظرية في الوجود: أي في المكان والزمان والحركة والفعل¹. وما نتج عن هذا التصور هو رفض فكرة السببية ذلك أن الجواهر الفردة متماثلة فلا يمكن أن يكون بعضها مؤثراً في بعض، لأن التأثير والتأثر لا يكون إلا بين المختلفات، وهذا لا يصح بالنسبة للجواهر الفردة، لأنها عندهم متساوية لا اختلاف بينها ولا تفاوت. كما أنها تبقى منفصلة مستقلة عن بعضها البعض لأن اجتماعها يكون بالتجاوز لا بالتداخل، وذلك لا يترك مجالاً للسببية .

ويرى الجابري أن موقف المعتزلة في فكرة السببية رغم اتجاههم العقلي، لا يختلف كثيراً في جوهره عن موقف الأشاعرة، « فالسببية عندهم جميعاً ليست علاقة ضرورية بين الحوادث وإنما هي علاقة اقتران بينها، والفعل الناتج هو فعل الله الصادر عن إرادة حرة. أما الاطراد الذي نلاحظه في الطبيعة فهو عبارة عن عادة »². كما يضيف أيضاً أن فكرة العادة في هذا السياق ليست من مبتكرات الغزالي كما يذهب إلى ذلك الكثير من الباحثين، بل إنها كانت رائجة قبله عند المعتزلة، كالقاضي عبد الجبار والباقلاني. غير أن الغزالي تميّز بتحديدده للمسألة وعرضها بأكثر وضوح، وبذلك أنكر مبدأ السببية³ وعوضه بمبدأ التجويز، الذي هو الأساس الاستيمولوجي لكل التفكير البياني.

والنتيجة التي نخلص إليها من خلال تحليلنا للعقل البياني كما يراه الجابري : أن الأبحاث البيانية سواء في علوم اللغة أو النحو أو الفقه أو علم الكلام، تقوم من ناحية المنهج على أساسين: الأول هو علاقة اللفظ والمعنى واعتبارهما كيانين منفصلين، بحيث يتمتع كل واحد منهما باستقلاله الخاص. وقد أدى ذلك إلى خنق العقل وتحجيم دوره. أما الثاني فهو اعتماد القياس منهجاً، لذلك كان المبحث الأكثر تشعباً، ويختلف عن القياس المنطقي الأرسطي، لأنه يقوم على المقايسة والمقاربة بين أصل

1 - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي ، ص، 118-200.

2 - المصدر نفسه، ص، 203.

3 - أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة ، 1966، ص، 239-246.

وفرع، بين شاهد وغائب، ونتيجته تكون ظنية لا يقينية . أما من ناحية الرؤية فإن سلطة نظرية الجوهر الفرد نتج عنها إنكار مبدأ السببية والقول بمبدأ التجويز في فهم الوجود وتفسيره.

إن السلطة المرجعية التي تحكم النظام المعرفي البياني العربي، هي سلطة اللغة العربية، بما تحمله من ثقافة، لذلك فإن أصل الرؤية البيانية مستمدة من عالم عرب الجزيرة العربية في الجاهلية، بما تمتاز به هذه البيئة من الناحية الجغرافية والاجتماعية والفكرية من انفصال، وفي ذلك يقول عابد الجابري: « وبالجملة فالعلاقات في مجتمع رعوي هي علاقات انفصال، أما الاتصال فهو بين خصائص مجتمع المدينة ومن مميزات البيئة البحرية »¹. وعليه فإن اللغة العربية التي جمعت من الأعرابي يحكمها مبدأان مبدأ الانفصال ومبدأ التجويز أو اللاسببية². أما آلية إنتاج المعرفة فيحكمها فعل عقلي واحد هو المقاربة. وقد كانت هذه المبادئ الثلاثة هي التي أسست الرؤية والمنهج خلال عصر التدوين وما بعده. ويلاحظ أن التمايز بين الأنظمة المعرفية عند الجابري قائم على رصد الاختلاف في أسلوب كسب المعرفة، أو الاستدلال والقيمة المعرفية الناتجة عنه. فبحسب رأيه أن النظام البياني، دلالة لغوية غير لزومية، تفيد الوضوح والظهور، لأنه استدلال قائم على القياس؟؟، وبالتالي فهو لا ينتج المعرفة اليقينية بخلاف القياس الأرسطي.

النظام المعرفي العرفاني

من الواضح أن الجابري يستعمل الكثير من المصطلحات للدلالة على نفس المعنى، كالموروث القديم أو "الهرمسية" أو "العقل المستقبل"، باعتبارها التراث الشرقي- اليوناني الذي تسرب إلى الثقافة العربية الإسلامية وتحذر فيها في عصر التدوين، وأصبح يشكّل نظاما معرفيا متميزا عن النظامين البياني الذي سبق تحليله والبرهاني الذي سيكون آخر الأنظمة، ويسمى الجابري هذا النظام المعرفي بـ "النظام العرفاني".

1 - محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص، 241.

2 - المصدر نفسه، ص، 247.

عناصر الموروث القديم في الثقافة العربية الإسلامية

لنبدأ أولاً بهذه الخريطة المبسطة التي يضعها الجابري لتوزيع الموروث القديم، بحيث أن المعقول الديني كان هو السائد في كل من الجزيرة العربية وشمال إفريقيا والأندلس ومصر، أما في سوريا والعراق وإيران الكبرى فلقد ظل الموروث القديم يواصل حياته في بنية المعتقدات التي جاء بها الإسلام، إلى أن اندمجت في صيغ جديدة في الفكر الشيعي وما ارتبط به من تيارات باطنية كالشعوب وفلسفات إشراقية. وقد كان اهتمام الجابري بالموروث القديم اهتماماً خاصاً، بحيث اعتبر أنه يتعامل مع هذا الموضوع من جانبه الاستيمولوجي، لذلك يصرح أنه لا يتناوله من جانبه التاريخي وما يحمله من تنوع في الأفكار، بل بما كان له من تأثير في تكوين العقل العربي، « كل هذه الاعتبارات تفرض علينا النظر إلى الموروث القديم من داخل الثقافة العربية¹»، فما هو هذا الموروث القديم في نظر الجابري؟

إن الحقل المعرفي كما كان في صدر الإسلام لم يكن لوحده قادراً على إحراز تلك التيارات الاستيمولوجية والإيديولوجية التي سادت الساحة الثقافية في عصر التدوين، وذلك رغم انفتاحه وتطوره، لذلك وجب البحث عن عوامل خارجية، « والحق أن عمليات الفتح الإسلامي التي قام بها العرب لم تكن وحيدة الاتجاه، بل كانت في آن واحد (فتحاً) للبلدان المجاورة القريبة والبعيدة ولثقافتها القديمة، أي تفكيكا لسلطتها ووحدةها، و(فتحاً) للحقل المعرفي العربي بمختلف مكوناته² ». ويستند مفكرنا في تحديد تيارات الموروث القديم إلى نص الشهرستاني من كتابه الملل والنحل³، وبذلك يحدد عناصر الموروث القديم في تلك التيارات العقائدية الرئيسية التي كانت تفرض حضورها في عصر التدوين في: اليهودية والمسيحية، المجوسية والمناوية، الصابئة، الفلاسفة، البراهمة.

1 - محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص، 145.

2 - المصدر نفسه، ص، 141.

3 - يمكن الرجوع إلى كتاب الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي، القاهرة، 1968، ج2، ص13.

- اليهودية والنصرانية، رغم أن الدين الإسلامي اعترف للجماعات اليهودية والنصرانية بنوع من الاستقلال الذاتي، فإن الإسرائيليات بقيت مصدرا لا ينضب من مصادر اللامعقول الديني، خاصة في الثقافة الشعبية، ومع ذلك فإن تأثيرها كان أضعف بكثير من تأثير التيارات الأخرى في الموروث القديم.

- المجوسية والمناوية: لقد كان تأثير المجوسية بنسبة ضعيفة، باعتبار أن أتباعها كانوا أقلية بالمقارنة مع المناوية التي ظهرت كأبرز عنصر في الموروث القديم ينافس الإسلام ويهاجم دولته، خاصة في العصر العباسي الأول، وقد تصدت فرقة المعتزلة لغنوص المناوية ليس لاعتبارها تمثل العقلانية العربية الإسلامية فحسب، بل لاعتبارها تمثل سلطة الدولة العباسية في ذلك الوقت¹.

- الفلاسفة أو الحكماء السبعة: وهم طاليس المالطي Thales (نحو 640 - 547 ق.م)، أنكساغوراس Anaxagore (500-468 ق.م) أنكسمانس Anaximene (حوالي 550-480 ق.م) أنباذوقليس Empédocle (490-430 ق.م) فيثاغورس Pythagore (572-497 ق.م)، سقراط Socrate (470-400 ق.م)، أفلاطون Platon (469-347 ق.م). ويعتقد الجابري أن ما يعتبره الشهرستاني يمثل آراء الحكماء السبعة أو الفلاسفة الأوائل، لا يمثل في الحقيقة غير خليط من الآراء الفلسفية المنحولة، وفي مقدمتهم أنباذوقليس الذي كان المصدر الخصب الذي غرفت منه التيارات الباطنية في الإسلام مشرقا مغربا.

- الصابئة: يعتبر الجابري أنها تمثل ما يعرف في تاريخ الأديان وتاريخ الفلسفة بالهرمسية، وهي تيار قوي من تيارات الموروث القديم، كان له قبل الإسلام وبعده مراكز هامة في كل من مصر وسورية

1 - محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص، 149.

وفلسطين والعراق وفارس وخرسان¹. ويتعلق الأمر هنا بمدارس الإسكندرية بمصر، حران وأفامية بسوريا، جنديسابور في جنوب فارس.

والملاحظة التي نسجلها هنا هي أن هذا التوزيع الذي يعتمد الجابري لا يختلف عن ذلك التوزيع الجغرافي الذي يذكره دي بور في كتابه تاريخ الفلسفة في الإسلام²، حينما تكلم عن توزيع التراث الشرقي القديم، وعن المراكز الثقافية التي انتقل منها لاحقاً إلى الثقافة العربية. ويمكن أن نضيف كذلك في نفس المقام أن الجابري لا يميز بين "الهرمسية" و"الغنوصية" التي ظهرت في القرون المسيحية الأولى، والتي تجمع بين بعدين أساسيين: الأول فلسفي، والثاني ديني، كنزعة صوفية. وتعتبر عبارة عن مركب تلفيقي غير منسجم يجمع بين الزرادشتية واليهودية والمسيحية والأفلاطونية المحدثة. ورغم ذلك فإن الجابري يعود ليستدرك الأمر في فقرة من كتابه "تكوين العقل العربي" ليقول: «إننا واعون تمام الوعي بتداخل تيارات الموروث القديم الذي انتقل إلى الثقافة العربية وتشابكها³»، ومع ذلك فإن التيار القوي الذي كرس "العقل المستقل" هو الهرمسية، وكان أساس النظام المعرفي العرفاني في الثقافة العربية الإسلامية. وقد طرح نفسه كنظام بديل عن النظام البياني، متخذاً من المعرفة "اللّدية" أو العرفان بديلاً عن القياس الذي يعتمد النظام البياني العربي.

الهرمسية: نسبة إلى هرمس "المثلث بالحكمة" أو "المثلث بالنبوة والحكمة والملك"، وهرمس إسم لأحد آلهة اليونان هو الإله طوط Toth في الحضارة القديمة، كما طابق بعض اليهود بينه وبين النبي موسى عليه السلام. أما في بعض الأدبيات الإسلامية فقد كان يقدم على أنه النبي إدريس عليه السلام. أما الهرمسية كعلوم ومعرفة دينية فترجع إلى مجموعة من الكتب والرسائل التي تنسب إلى هرمس وقد أثبتت الدراسات التي قام بها (فستوجير Festugiere)*. أن تلك المؤلفات كتبت في

1 - المصدر نفسه، ص 154-155.

2 - لمزيد من التفصيل يراجع: ت. ج. دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة، محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الخامسة، [د. ت] ص 24.

3 - محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 212.

الإسكندرية في القرنين الثاني والثالث للميلاد من طرف أساتذة يونانيين، وأنها مستمدة من الفيتارغورية الجديدة والأفلاطونية المحدثه. بالإضافة إلى تأثيرها بالزرادشتية والعلوم السحرية المجوسية.

المضمون الفلسفي الديني لتعاليم الهرمسية: تتركز المسائل الأساسية التي تعالجها الهرمسية حول أربعة قضايا:

(أ) قضية الألوهية: هناك إلهين، المتعالي الذي لا يصدق عليه وصف ولا تدركه العقول ولا الأبصار، ولا يهتم بشؤون الكون. والإله الصانع الذي خلق العالم، ويمكن للإنسان أن يدركه بتأمل الكون.

(ب) قضية النفس: أن النفس كان إلهي يمكنها أن تعرف الله عندما تتصل به وتعود إليه، وذلك يكون بالتطهير المتواصل والتخلص من المادة والاندماج في العالم الإلهي.

(ج) وحدة الكون: التي تتجلى في الترابط بين أجزائه والتأثير المتبادل بينها بالتجاذب والتنافر. وهناك قوة تسري في كل أجزاء الكون كما تجري الحياة في أجزاء الجسم البشري، ومن ذلك " تشبيه العالم بالإنسان والإنسان بعالم صغير".

وعلى هذا الأساس تبنى العلوم السرية الهرمسية وعلى رأسها الكيمياء التي تحاول تحويل المعادن الخسيسة إلى معادن نفيسة. ويقابل ذلك مبدأ تطهير النفس من المادة وإرجاعها إلى أصلها الإلهي، وفي ذلك يمكن أن نلاحظ الترابط بين علوم الكيمياء والتصوف في الأدبيات الهرمسية. كما يمكن أن نلاحظ كذلك أن الهرمسية يندمج فيها العلم بالدين، فلا مجال للوصول إلى معرفة إلا من عند إله أو من عند نبي¹.

¹ - للإطلاع على الموضوع أكثر أنظر (الغنوصية - الهرمسية) في عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984م.

كيف انتقلت عناصر الموروث القديم إلى الثقافة العربية الإسلامية؟

ينطلق الجابري في تحليله للعرفانيات الإسلامية من فكرة أساسية تنم عن جرأة كبيرة مفادها أن الموروث القديم رغم أنه أعتبر في عصر التدوين علوما دخيلة، بمعنى أنه كان غريبا عن الدائرة البيانية، فإنه مع ذلك يرى أنه من الواجب الذي تفرضه علينا القراءة العلمية لتاريخنا، بعيدا عن الصراعات المذهبية أن نعتبر الموروث القديم جزء لا يتجزأ من تاريخنا القومي، وفي ذلك يقول «... كيف لا، وقد كانت مواطنه لدى عشرة قرون قبل عصر التدوين، مواطن عربية: الإسكندرية، أنطاكية، أفاميا، حران، الرها ونصيبين¹...»، إنه بهذا يدعو بكل وضوح إلى اعتبار المراكز الحضارية والعلمية التي كانت تقع داخل الوطن العربي قبل الإسلام جزءا هاما من تاريخنا الثقافي. ولعل ذلك حسب رأيه، ما يتيح لنا وصل تاريخنا الثقافي بالتاريخ الثقافي العالمي، لأن "العصر الجاهلي" لا يفسر عصر التدوين لا اجتماعيا ولا سياسيا ولا ثقافيا.

ويؤكد مفكرنا أن عناصر الهرمسية كانت أول ما انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية من عناصر الموروث القديم. وقد دخلت من باب العلم قبل أن تدخل من باب الفلسفة والدين، وذلك عبر الكيمياء والتنجيم. ولقد اعتبر الجابري رسائل جابر بن حيان تأكيدا لذلك، فمبدأ « التجاذب والتنافر الذي يؤسس نظرية وحدة الكون الهرمسية، نجده لدى جابر بن حيان متمثلا في مبدأ "المماثلة والمقابلة" ². كما أن تصنيف جابر بن حيان للعلوم يدمج الدين في العلم ويدمج العلم في الدين، وبذلك فهو يتعد عن تصنيف الأرسطي للعلوم. ولا يعفي الجابري الرازي وابن سينا من هذا الحكم³، لذلك نلاحظه يميز بين الرازي الطبيب الماهر، وبين الرازي الفيلسوف اللاعقلاني، فقد أنكر النبوة لا من موقع عقلاني فلسفي، بل من موقع غنوصي روحاني. ولا يختلف الحال كثيرا بالنسبة للعقائد في

1 - محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص، 192.

2 - المصدر نفسه، ص، 195.

3 - المصدر نفسه، ص، 197.

الأخذ عن الهرمسية، ولا يتردد الجابري في التأكيد مع هنري كوربان Henry Corbin بأنه « ليس من الغريب أن تكون الشيعة أول من تهرمس في الإسلام »، وأن «الإسلام قد عرف الهرمسية قبل أن يعرف قياس أرسطو وماورائياته¹».

والملاحظة التي يجب تسجيلها هنا هي أن موقف الجابري من قوة حضور الهرمسية في العلوم والعقائد والتصوف في الثقافة الإسلامية، يكاد يتطابق مع جل المستشرقين. وفي هذا السياق لاحظ المستشرق الفرنسي لويس غارديه Louis Gardet أن بلوشي Blochet وكوربان قد حرصا كل الحرص على إثبات المصدر الفارسي للتصوف الإسلامي، بينما شدد غولدتسيهر Goldziher ونكلسون Nicholson على أصوله الهندية والأفلاطونية، وإذا كان لويس ماسينيون Louis Massignon يعتبر العناصر الأجنبية التي عملت على إيجاد ظاهرة التصوف في المجتمع الإسلامي كثيرة من حيث التأثير، مقارنة بالعناصر الإسلامية الأصيلة. فإن غارديه يرى أن التصوف الإسلامي يعود في أصوله الأولى إلى أفلوطين وإلهيات أرسطو المنحولة².

ويؤكد الجابري أن "اللامعقول العقلي" كان أول ما اتصل به العرب من عناصر الموروث القديم في أوائل عصر التدوين، فبمقدار ما كان الفكر العربي يتقدم في الترجمة والتأليف، بمقدار ما كان العقل المستقيل من هرمسية وأفلاطونية محدثة يحتل مواقع أساسية في الثقافة العربية الإسلامية. كما يعتبر أن "رسائل إخوان الصفا" تعتبر مدونة هرمسية كاملة، لأنها كثيرا ما تحيل في أدبياتها إلى هرمس وفيثاغورس، هذا بالإضافة إلى تبنيها لنظرية الإله المتعالي الذي لا يعبر عنه بوصف، ومهاجمتهم

1 - هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن فيبسي، منشورات عويدات، بيروت، 1966. ص 198-199.

2 - Voir louis gardet : **les hommes de l'islam**, Approche des mentalités, Bruxelles, édition complexe, 1984, P.264.

للمتكلمين، لأنهم يستعملون قياس الغائب على الشاهد، وفي ذلك يقولون « وأعلم أن كل نبي بعثه الله فأول من كذبه مشايخ قومه المتعاطون للفلسفة والنظر والجدل »¹.

يلحظ الجابري في هذا الصدد أن الطابع الأساسي الذي يميز الأدبيات الهرمسية بصفة عامة هو الانتقائية والتلفيقية، أي الخلط بين الكثير من المعتقدات والأخذ من مذاهب فلسفية عديدة، إلى درجة يصعب معها على الباحث كما يقول أن « يجد في صفوف العرفانيين اثنين أو ثلاثة يقولون نفس الشيء عن نفس الموضوع »². إن العرفانيين يستثمرون ما تلقوه من هنا وهناك بصورة متباينة تناسب تفكيرهم في لحظة من اللحظات، ومع ذلك يمكن تصنيف الاتجاهات العرفانية الكثيرة في الإسلام إلى ثلاثة اتجاهات: هناك أولا أصحاب الأحوال والشطح الذين يغلب عليه العرفان كمعاناة. وهناك اتجاه التصوف العقلي الذي يغلب عليه الطابع الفلسفي، كما تبلور عند الفارابي في نظريته في السعادة، وبصورة أوضح عند ابن سينا. وهناك أيضا الاتجاه الثالث الذي نجده لدى الفلاسفة الإسماعيليين والمتصوفة الباطنيين وهذا الأخير يغلب فيه السرد الأسطوري. ومعنى ذلك أن الجابري لا يدخل في دائرة اهتمامه فيما يقصده بالعرفان تلك الصور الأدبية والفنية.

فعلا لقد احتلت الهرمسية مواقع هامة وبأساليب مختلفة في الثقافة العربية الإسلامية، فمن الغلاة الرافضة إلى التصوف النظري إلى رسائل إخوان الصفا إلى الفلسفة الإسماعيلية، إلى التيارات الصوفية الباطنية، إلى امتدادات أخرى كتلك التي نلاحظها في فلسفة ابن سينا والغزالي. وقد كرس كل ذلك نظاما معرفيا متميزا، طرح نفسه كبديل عن النظام البياني العربي، جاعلا من المعرفة اللدنية بديلا عن القياس البياني، لذلك هناك نتيجة لا بد من استخراجها من تحليل الجابري: هي أن النظام العرفاني في مجال التصوف أو في مجال الفلسفة أو على صعيد الإيديولوجيا الإسماعيلية لم يظهر كرد فعل ضد

1 - إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، دار صادر ودار بيروت، 1957، ص 12/09، نقلا عن الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 203.

2 - الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 269.

"تزمت" الفقهاء ولا ضد "جفاف" الاتجاه العقلي عند المتكلمين، بل لقد ظهر قبل أن يتطور الفقه وعلم الكلام، بل وعلى العكس من ذلك، فإن النظام البياني (العقلانية العربية الإسلامية) هو الذي ظهر كرد فعل ضد الغنوص المانوي والعرفان الشيعي.

المنهج العرفاني: الظاهر والباطن والقياس العرفاني

يوظف الجابري فكرة الأزواج التي وظفها في تحليل الحقل المعرفي البياني في تحليل الحقل المعرفي العرفاني. فإذا كان الزوج اللفظ/المعنى قد احتل موقعا هاما في الحقل الأول، فإن الزوج الظاهر والباطن قد احتل نفس الموقع في الحقل الثاني¹، بحيث نجد أن التيارات العرفانية في الثقافة العربية الإسلامية قد تبنت العرفانيات الهرمسية وعملت على قراءة النصوص الدينية الإسلامية على ضوءها. ولنحلل كيف وظف هذا الزوج ظاهر/باطن من منظور الجابري على مستوى تأويل الخطاب وإنتاجه، دون الاهتمام بالمستوى الثالث أي مستوى التنظيم الجماعي السياسي. لأن الجابري يعتبر هذا المستوى الأخير يخرج من دائرة التحليل الإبستمولوجي.

لقد ربط العرفانيون الإسلاميون بين مجموعة من الأزواج وردت في القرآن (الظاهر/الباطن، التنزيل/التأويل، الشريعة/الحقيقة، المحكم/المتشابه) وبنوا عليها ما يدعم منهجهم². وهناك عوامل كثيرة يمكن أن تساعد على تفسير ظاهرة التأويل، الأول منها هو ورود الكثير من الألفاظ في القرآن مع قابليتها للتأويل، بحيث أن العرفانيين الإسلاميين قد ميزوا في النص القرآني بين مستويين مستوى الدلالة اللغوية التي طابقوا بينها وبين (الظاهر)، ومستوى الدلالة الرمزية التي طابقوا بينها وبين الباطن. كما ربطوا بين التفسير و"الظاهر" وبين التأويل و"الباطن"، باعتبار أن التفسير يخص الألفاظ والتأويل يخص المعاني³. أما العامل الثاني: فهو العامل السياسي بحيث أن العرفان الإسلامي بلغ أعلى درجاته

1 - المصدر نفسه، ص، 271.

2 - المصدر نفسه، ص، 272.

3 - المصدر نفسه، ص، 273.

مع ظهور الفرق الكلامية بعد انهزام علي بن أبي طالب أمام معاوية بن أبي سفيان، فقد كان كل طرف يستدل على صحة موقفه وفساد موقف خصمه بآيات من القرآن.

ويلحظ الجابري أن هناك اتفاقاً بين جميع فئات المتصوفة، على أن طريقهم للمعرفة هو أسمى الطرق. والفرق بين السنيين والمغالين في درجة التصريح فقط. فالسنيون متكتمون، أما غيرهم فيصرحون بالحقيقة، فإذا كان التأويل الباطني والتفسير الصوفي نقل للعبارة من الظاهر إلى الباطن بالاعتماد على الإشارة، فإن الشطح * نقل للإشارة من الباطن إلى الظاهر بواسطة عبارة "مستغربة" ليست مقبولة لا عقلاً وشرعاً. والملاحظة الإستيمولوجية التي يجب أن نسجلها هنا تتعلق بالحقيقة العرفانية باعتبارها ذاتية ظرفية تخص العرفاني نفسه، هذا من جهة، أما من جهة أخرى، فإن العلاقة بين ما يقدمه الظاهر وبين الحقيقة التي يقدمها الباطن علاقة غير ضرورية لا يحكمها الانتظام، وإذا كان الحال كذلك فما هو منهج العرفانيين الإسلاميين في الوصول إلى المعرفة (الحقيقة)؟

المنهج العرفاني:

رغم التشابه الظاهري بين منهج الفقهاء البياني، ومنهج أهل العرفان باعتبار أن كلاهما يطلب المعرفة ويعتمد على النص الديني، والقرآن بصفة خاصة، إلا أن هناك اختلافاً بينهما ليس من حيث الطبيعة بل في الوسيلة: فالبيانيون يعتمدون على معرفة اللغة وأساليبها في التعبير، وبـ"أسباب النزول"، وينظرون إلى الألفاظ وفي أنواع الدلالات المحتملة للوصول إلى المعنى المقصود. أما العارفون فيعتمدون على الرياضات والمجاهدات، بألسنتهم وقلوبهم، حتى تنكشف لهم "الحقائق والأسرار"، مع أن لكل منهما مصطلحاته الخاصة.

* يعرفه أبو نصر السراج الطوسي ، في كتابه **اللمع**، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد القادر، مطبعة المثنى، بغداد دار الكتاب الحديثة، القاهرة، 1960، ص، 422. بأنه « كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه، مقرون بالدعوى والشطح في صورته النموذجية، نجده عند أبي يزيد البسطامي المتوفى سنة 261هـ . وعند الحسين بن منصور الحلاج المقتول سنة 309هـ. ومن أشهر شطحات البسطامي قوله: "سبحاني ما عظم شأني" وقوله يخاطب الله "كنت لي مرآة فصرت أنا المرآة" وقوله "طاعتك لي يا رب أعظم من طاعتي لك". (نقلا عن: محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي).

ويعتمد الجابري في هذا الصدد على ثلاثة نماذج: ابن عربي¹ ممثلاً للتصوف الإشاري، والقشيري² ممثلاً للتصوف السني، والإسماعيلية* ممثلة للتصوف الشيعي. فبالنسبة لابن عربي تقوم آلية الانتقال من الظاهر إلى الباطن، سواء تعلق الأمر بـ"ترجمة العارف لما يجده في قلبه أو بفهمه للخطاب القرآني"، على عدم الالتزام بالقرينة التي يتقيد بها القياس البياني، والتي هي "الدليل بلغة المتكلمين" و"علة بلغة الفقهاء" و"الحد الأوسط بلغة المناطق". أما بالنسبة للقشيري فقد حاول التأكيد على وحدة المنهج بين أهل الظاهر وأهل الباطن، رغم وجود بعض الاختلافات الثانوية بينهما. فإذا كان البيانون يستنبطون ظاهر المعاني من الألفاظ ويعبرون عنها بألفاظ وعبارات ظاهرة، فإن العرفانيين يستنبطون باطن المعاني من باطن اللفظ ويعبرون عنه بالإشارة³.

أما بالنسبة لمنهج الإسماعيلية ومنطقهم، فيقوم على الأسس التالية:

- أن نظام الطبيعة ونظام الدين يحاكي كل منهما نظام عالم السماء.
- الشرائع والأوامر التي تماثل في نظامها نظام الموجودات صحيحة. أما تلك التي لا يوافق نظامها نظام الموجودات فهي غير صحيحة.
- إن الموجودات في العالم العلوي، يجب تصورها على أساس المماثلة والمطابقة "على مثاله من قانون الشريعة وأصل الخلق".
- إن نظام العقول السماوية والأفلاك، وهو مجهول نستدل عليه بنظام الدين الذي هو معلوم⁴.

1 - ابن عربي: هو محي الدين محمد بن علي بن محمد بن عربي (558هـ - 638هـ) أشهر المتصوفين السنة، أهم كتبه الفتوحات المكية، فصوص الحكم، الإعلام بإشارات أهل الإمام، البقين.

2 - عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة أبو القاسم القشيري (376هـ - 465هـ) صاحب الرسالة القشيرية في التصوف، وكتاب لطائف الإشارات، وكتاب القلوب الصغير، والكبير، وله عدة كتب مخطوطة.

1 - عبد الكريم بن هوازن القشيري: الرسالة، دار الكتاب العربي، بيروت [د.ت]، ص 31.

4 - محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 269.

وخلاصة الموضوع هنا هي أن الآلية الذهنية التي يعتمدها العرفانيون في تأويل الخطاب القرآني عموماً، إمّا بالإشارة أو بالتصريح ، هي المماثلة التي يسميها الجابري الاعتبار العرفاني أو القياس العرفاني، في مقابل القياس البياني، وتعتمد على المشابهة في العلاقة وليس على علاقة المشابهة. ولا يتردد مفكرنا في اعتبار هذا القياس العرفاني قياساً بدون حد أو وسط، وبدون أية رقابة عقلية. ولعل ذلك أساس منهج العرفانيين في اعتبار أن العقل حجاب يمنع الإنسان من المعرفة الحقيقية بالله¹.

الرؤية العرفانية: النبوة والولاية، العرفان الشيعي والعرفان الصوفي

يرى الجابري أنه إذا كان العقل في الإشكالية البيانية يتجه من الأصل إلى الفرع، فإنه في الإشكالية العرفانية الإسلامية يتجه من الولاية إلى النبوة. لأن الرؤية العرفانية الإسلامية للعالم وللكون والإنسان والزمان والتاريخ، تتخذ من الزوج النبوة/الولاية إطاراً لها، وتوظف في ذلك كثيراً من عناصر التراث الهرمسي، معتمدة على مبدأ المماثلة بين العالم كإنسان كبير والإنسان كعالم صغير ، كما سبقت الإشارة إليه. ولتحليل هذه الرؤية لابد من الاتجاه إلى التجربة التاريخية الإسلامية، ولعل أخطر قضية عرفها التاريخ الإسلامي هي قضية الإمامة أو الخلافة، وقد كان الأشعري أول من دافع عن رأي أهل السنة في هذه المسألة، وعمل على تأسيس رأي أهل السنة من قضية الإمامة على أربعة أصول كما حددها الشافعي (الكتاب والسنة والإجماع والقياس). وأكد أن النبي ﷺ لم يوص بالإمامة لأحد من بعده، بل ترك الأمر شورى بين المسلمين، أما الشيعة فقد كان لهم موقفاً مخالفاً تماماً. ولعل الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل قد لخص موقف الشيعة وفقاً للوصية النبوية والمرويات التي يعتمدها الشيعة تصريحاً أو تلميحاً. ومما يروى عن الإمام محمد الباقر خامس الأئمة الشيعة في تفسير آية النور «... كمشكاة فيها مصباح: يعني نور العلم في صدر النبي. والمصباح في زجاجة: الزجاجية صدر علي: علّم النبي عليّاً علماً يوقد من شجرة مباركة هي نور العلم...»². ومن ذلك أيضاً

1 - المصدر نفسه، ص 269-271.

2 - المصدر السابق، ص، 319.

تأويلهم لقوله تعالى: [قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين] (سورة المائدة، الآية 15)، إذ قالوا أن المقصود بالنور هو مُحَمَّد، وبالكتاب: القرآن. وأن نور مُحَمَّد يسري في الأئمة من وصيه علي بن أبي طالب إلى ذريته من بعده. ويروون حديثاً عن النبي يقول فيه: (إن الله خلقني، وخلق علياً والحسن والحسين من نور واحد، فعصر ذلك النور عصرة فخرجت منه شيعتنا)¹.

وإن كانت هذه المرويات تحتاج إلى تأسيس خارج الحقل المعرفي الشيعي، فإن هذا الاعتراض « لا معنى له داخل ذلك الحقل، ما دامت هذه المرويات صادرة عن الأئمة، والأئمة عندهم، فضلاً عن كونهم معصومين كالأنبياء إن لم يكن من جميع الأخطاء فعلى الأقل من الكبائر مثل الكذب »². ولقد كان على الشيعة أن يردوا اعتراضات خصومهم أهل السنة، خاصة فيما تعلق بالأصلين "العقلين" الإجماع والقياس. ولعل أبرز من أدى هذه المهمة الفقيه الإسماعيلي الكبير القاضي النعمان في كتابه اختلاف أصول المذاهب، حينما اعتمد على الآية: [يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم] (النساء، الآية 59)، وأولي الأمر بالنسبة له هم الأئمة. وبذلك فهو يرفض الإجماع والقياس والاجتهاد، ومن ذلك يكون كل استعمال للعقل في أمور الدين باطل، لأن الله قال: [ما فرطنا في الكتاب من شيء] (الأنعام، الآية 38) وقال: [اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي] (المائدة، الآية 3).

ويؤكد الجابري أن الاختلاف بين الشيعة وأهل السنة قد تجاوز الفقه إلى العقائد، فإذا كانت قواعد الإسلام عند أهل السنة خمسة: (شهادة أن لا إله إلا الله وأن مُحَمَّد رسول الله، إقامة الصلاة، صوم رمضان، إيتاء الزكاة، وحج البيت لمن استطاع)، فإنها عند الشيعة : (الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية)، أما عند الإسماعيلية فهي سبعة حسب الحديث الذي يروى عن الإمام الباقر: بني الإسلام على سبع دعائم: (الولاية وهي أفضل وبها وبالولي ينتهي إلى معرفتها، " دعائم الإسلام "

1 - المصدر السابق، ص، 319 - 320.

2 - المصدر نفسه، ص، 320.

والطهارة ، والصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، والجهاد)¹. ولا يلاحظ الجابري فرقا كبيرا بين الشيعة الإثنا عشرية وبين الإسماعيلية في قضية الإمامة، لأن الأساس الذي يعتمدونه واحد، هو الأحاديث المنسوبة للنبي وإلى كبار أئمة الشيعة من جهة، وإلى المنهج المعتمد من جهة أخرى، منهج المماثلة، وتوظيف الموروث الهرمسي بشكل واسع. لكن ما يلاحظ أن الإثنا عشرية تعرض خصائص أدبياتها في صورة أحاديث للأئمة، بينما الإسماعيلية تعرض مذهبها في صورة منظومة فلسفية.

للإجابة على السؤال التالي: ما الفرق بين النبوة والولاية يعتمد الجابري على كتاب الكليني أصول الكافي. وبذلك يحدد مرتبتان للنبوة: مرتبة الرسول الذي يوحى إليه ويكلف بتبليغ الرسالة، ومرتبة النبي والإمام، يوحى إليهما دون أن يكلفا بتبليغ رسالة جديدة وإنما يشرحان رسالة الرسول، الذي يندرجان في دوره²، وهذه المرتبة هي مضمون "الولاية" عند الشيعة. إنها نبوة الإمام، وهي مستمرة ولم تختتم إلا بعودة الإمام الغائب (الثاني عشر). والنبوة صنفان عامة، وهي النور المحمدي الذي لمع وسطع من نور الله، هذا النور الذي يسري في الكون، والذي جاءت منه نبوة آدم ومن جاء بعده من الأنبياء إلى أن وصل إلى مُحَمَّد. ونبوة خاصة وهي تلك الأنوار التي يقتبسها كل نبي وتشكل روح نبوته. وكذلك الحال بالبيئة للولاية: مطلقة تباطن النبوة العامة، ويختتمها علي بن أبي طالب، وولاية خاصة تباطن دور كل نبي من الأنبياء الكبار ويختتمها الإمام الثاني عشر برجعت³.

واستبعا يمكن القول أن الرؤية الشيعية، إثنا عشرية وإسماعيلية رؤية متكاملة للكون والإنسان، يتداخل فيها الجانب اللاهوتي مع الجانب الطبيعي مع الجانب السياسي والأخلاقي والميتافيزيقي، ولا تختلف نظرية الولاية لدى المتصوفة كثيرا عنها عند الشيعة بل أكثر من هذا، نلاحظ أن الجابري يعتبر أن الولاية الصوفية مؤسسة على الولاية/الإمامة الشيعية ومستنسخة منها. لكن تحرر العرفان الصوفي

1 - مُحَمَّد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 324.

2 - المصدر نفسه، ص، 330.

3 - المصدر نفسه، ص، 331.

من الالتزامات السياسية منح له فرصة الامتداد والانتشار في العالم الإسلامي أكثر من العرفان الشيعي. ويعتمد المتصوفة الشيعة على اللغة العربية كإطار مرجعي لتحديد معنى الولاية، وخاصة وأن العديد من آيات القرآن ترد فيها كلمة الولي، مثل قوله تعالى: [إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا] (المائدة 55)، وقوله: [أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ] (يونس 62). ولا يتوقف الصوفية عند المعاني البانية لهذه النصوص، بل يذهبون بها بعيدا لإضفاء نوع من القدسية على الأولياء.

ورغم أن الصوفية يقرون بأن مرتبة الأنبياء أعلى درجة من الأولياء، إلا أن هذه الأفضلية لا تعدو أن تكون مجرد أفضلية وظيفية، إذ هي « مجرد جسر يمكنهم من أن يضيفوا إلى الأولياء ما يختص به الأنبياء ، على الأقل في المنظور الإسلامي الباني، كمشاهدة الله والمعراج والعصمة والإتيان بالمعجزات »¹ كما يقول الجابري. أما فيما يخص الكرامات فإن مفكرنا يستشهد بنص القشيري « وظهور الكرامات للأولياء جائز، والدليل على جوازه أنه أمر موهوم حدوثه في العقل، لا يؤدي حصوله إلى رفع أصل من الأصول، فواجب وصفه سبحانه بالقدرة على إيجاد »².

تتعامل الرؤية العرفانية الصوفية مع الزمان بطريقة خاصة، فالعارف « لا يعترف بالزمان كإطار للحوادث ولا كديمومة للحالات الشعورية... بل إن الزمان عنده كالمكان، يمكن أن يسافر فيه وفي أي اتجاه »³. ويقوم مفهوم الزمان الصوفي على أساسين: أحدهما القطيعة مع الماضي والمستقبل أي نفي الزمان الطبيعي والسيكولوجي. أما الثاني، فقدان القدرة على الاختيار. ويصبح معها العارف مستغرقا، حركاته وسكناته كلها لله، ويربط الجابري بين هذا المفهوم للزمان وبين الرؤية الهرمسية التي تفصل بين جبرية أفعال البدن الخاضعة لتأثير الكواكب، وحرية الأفعال النفسية.

1 - المصدر نفسه، ص، 350.

2 - عبد الكريم بن هوازن القشيري: الرسالة ، مرجع سابق، ص، 158-159.

3 - محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص، 353.

والنتيجة التي نخلص إليها من هذا التحليل هي أن الحقيقة عند الصوفية لا يمكن اعتبارها حقيقة دينية ولا فلسفية ولا علمية، إنها رؤية سحرية للعالم¹ على مستوى الموقف، بحيث أن العارف يجعل "الأنا" الحقيقة الوحيدة، أما على مستوى النظرية فإن العارف لا يعترف بالمسافات المكانية ولا الزمانية. فالعرفان بهذا المعنى يقلل العقل وينزل به إلى أدنى درجات الفعالية العقلية. ويواصل الجابري تحليله للعقل العربي في النظام المعرفي الثالث وذلك هو الموضوع الذي سننتقل إليه للتعرف على مجمل الأطروحات الأساسية المقدمة في هذا الشأن.

النظام المعرفي البرهاني

يؤكد الجابري أن الهدف من تحليل هذا الموضوع ليس هو تحليل منطق أرسطو ودراسته لذاته، بل الهدف هو اعتباره أحد النظم المعرفية التي عرفتها الثقافة العربية. ويميّز في ذلك بين مفهومين المنهج والرؤية، على أساس أن التعامل مع منطق أرسطو سيكون بوصفه منهجا للمعرفة وليس بوصفه منطقاً سوريا وفي ذلك يقول: « أعني إنتاج قواعد منهج برهاني لتحصل معرفة صحيحة وتأسيس تصور (علمي) يقيني عن العالم باعتماد هذا المنهج »²، هذا من جهة ومن جهة أخرى سيتعامل معه بوصفه رؤية خاصة محددة للعالم (الطبيعة والله والعالم)، من هنا كان اهتمامه منصبا على رصد التعديلات التي تعرض لها المنطق الأرسطي عند انتقاله إلى الثقافة العربية.

وقد وضع الجابري النظام البرهاني في الأخير من حيث ترتيبه في العرض ليختتم به بنية العقل العربي، لأنه يعتبر الثقافة العربية لم تعرف منطق أرسطو إلا في مرحلة متأخرة، أي بعدما تعرفت على الفكر الهرمسي بنحو قرن من الزمن. وتعتبر هذه الفكرة التاريخية التي يحاول الجابري تأكيداً نقطة مفصلية في قراءاته لتاريخ الفلسفة العربية الإسلامية عموماً، ولتحديد النظام البرهاني خصوصاً.

1 - المصدر نفسه، ص، 379.

2 - محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 413.

يعتبر الجابري أن بداية حضور أرسطو الحقيقي، منطقاً وعلومًا وفلسفةً، إنما كانت من خلال ترجمة حنين وأبيه إسحاق المتوفى سنة 289 هـ، وعليه فإن حضور أرسطو في الثقافة العربية الإسلامية لم يبدأ إلا في عصر المأمون. مع التأكيد أن ذلك قد تم بالتدريج. ولعل أهم شاهد يورده الجابري في هذا المجال هو أن كتاب (التحليلات الثانية) من منطق أرسطو لم يتعرف عليه العرب إلا في القرن الرابع الهجري على يد أبي بشير متى بن يونس المتوفى سنة 328 هـ¹. ويتفق الجابري في هذه النقطة مع المستشرق بول كراوس Paul Kraus الذي نقرأ له ما نصه: « ومن المهم لتاريخ الأرسططالية في الإسلام أن نقرر أن أول مترجم مذكور هنا لم يترجم إلا الكتب الثلاثة الأولى من الأرغانون سائرا في ذلك على سنة السريان ... ولكن معرفة الفلسفة الأرسطية لم تمتد إلى الكتب غير المنطقية إلا في عصر المأمون²»، وبالإضافة إلى ذلك هناك أطروحة أخرى أساسية يختلف فيها الجابري مع الكثير من المؤرخين والتي مفادها أن الدوافع التي أدت إلى ازدهار حركة الترجمة في عهد المأمون الخليفة العباسي، كانت دوافع سياسية وإيديولوجية بحتة، بحيث أن المأمون قد استنجد بالعقل اليوناني، دفاعاً عن المعقول الديني العربي كما قرره العقل المعتزلي ضد الغنوص الشيعة³، وعليه فإن أرسطو كان غائبا في الثقافة العربية الإسلامية قبل المأمون، إلا من خلال أجزاء متفرقة من نصوصه.

إن مسألة تأسيس البرهان داخل الثقافة العربية الإسلامية قد طرحت نفسها بقوة أكثر من المسألة تأسيس النظام البياني. وذلك لأن الأمر بالنسبة للبرهان يختلف تماما، إنه يرتبط بمنهج في التفكير وبتصور للعالم يختلفان تماما عن المنهج والتصور اللذين تم إرسائهما في الثقافة العربية الإسلامية. أي بمنهج في المعرفة له وسائله الخاصة. ويرى مفكرنا في هذا الصدد أن البيان قد تأسس على سلطة القرآن والحديث وتجربة السلف، أما البرهان فيعتمد على العقل باعتباره أقوم منهجا للمعرفة. وما دام

1 - محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 234 - 235.

2 - بول كراوس: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - دراسات لكبار المستشرقين، ألف بينها وترجمها، عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (د ت)، ص 117 - 118.

3 - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 233.

البيان هو النظام المعرفي الأساسي والرسمي في الثقافة العربية الإسلامية، فإن تأسيس البرهان داخل هذه الثقافة سيكون عبارة عن ترتيب لعلاقة جديدة بينة وبين البيان. من هنا تظهر مهمة البحث في كيفية إعادة تأسيس البرهان، من ناحية المنهج والرؤية داخل ثقافة لها نظامها الخاص (البيان)، وتتبع مسار تطور البرهان في فضاءين، ويشدد الجابري على ضرورة الفصل بينهما، ونعني بذلك مسار البرهان في المشرق العربي وذلك من خلال الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي، وفي مساره في المغرب العربي من خلال فيلسوفين وفقهين: ابن رشد وابن خلدون ثم ابن حزم والشاطبي.

القياس الأرسطي وفلاسفة المشرق العربي

- الكندي:

يعتبر الجابري أن أعمال الكندي تمثل المحاولة الأولى لتأسيس البرهان داخل الثقافة العربية الإسلامية، وبما أن منطق أرسطو وفلسفته لم تكن قد اكتملت في عهده، فإن محاولته على أهميتها التاريخية ستكون جريئة. ويشير الجابري إلى أن الكندي قد انخرط في الصراع الأيديولوجي بين دولة المأمون والمعتصم من جهة، وبين المانوية والشيعة خصوم هذه الدولة من جهة أخرى. لقد كانت فلسفة الكندي تنقل للقارئ العربي ولأول مرة، رؤية علمية عقلانية عن الكون والإنسان تحترم المعقول الديني العربي، وتسانده في صراعه ضد الشيعة الباطنية. وتتبنى آراء أرسطو بشكل عام تقوم على نظام معرفي يتجه من المحسوس إلى المعقول ويعتمد التجربة الطبيعية لا التجربة الصوفية.¹

لقد هاجم الكندي الأطروحات الأساسية للهرمسية ودعا لبطلانها وفي ذلك نجده يؤلف كتاب "رسالة في التنبيه على خدع الكيمائيين"، وكتاب "رسالة في بطلان دعوى من يدعي صنعة الذهب

1 - محمد عابد الجابري : بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 416 - 417 .

والفضة وخدعهم"¹، وعارض نظرية الإله المتعالي وما ارتبط بها من إبطال للنبوّة. ودافع عن الفلسفة وعلومها في مواجهة فقهاء عصره، باستعمال السجال والجدال لا البرهان، ويرجع الجابري سبب ذلك النقص الذي شاب مؤلفات الكندي المنطقية، إلى أن "كتاب البرهان" لم يكن قد ترجم في عصره².

رغم أهمية المعركة التي خاضها الكندي على جبهتين، جبهة ضد الغنوص المانوي والعرفان الهرمسي من جهة، وجبهة التصدي للفقهاء المتكلمين الذين اتخذوا موقفا معاديا من كل "علوم الأوائل". فإن ذلك كله كان لا يعدو أن يكون محاولة أولية جريئة في ترتيب العلاقة بين النظام المعرفي البرهاني الدخيل والنظام المعرفي البياني الخاص بالثقافة العربية الإسلامية. لذلك يطرح السؤال: من سيكون مؤهلا للقيام بهذه المهمة التاريخية في تدارك هذا النقص؟

- أبو نصر الفارابي

عرف العصر الذي عاش فيه الفارابي تمزقا فكريا وسياسيا واجتماعيا، لذلك كانت مهمته تختلف تماما عن تلك المهمة التي قام بها الكندي. فكانت قضيته الأولى التي دافع عنها هي إعادة الوحدة إلى الفكر بتوظيف العقل الكوني وتجاوز الخطاب الكلامي، والجدل السفسطائي والخطاب العرفاني اللذان يعتبرهما السبب في تمزق الفكر والمجتمع. ومن هنا كان اهتمام الفارابي بالمنطق الأرسطي وبالفلسفة السياسية. ويعتبر الجابري أن الثقافة العربية الإسلامية مدينة للفارابي في مجال المنطق أكثر ما هي مدينة لغيره ممن جاءوا قبله وبعده³، ولذلك استحق لقب "المعلم الثاني" بعد أرسطو، كما اعتبر كذلك أن اهتمام الفارابي بجانب البرهان في المنطق وإحاحه عليه موقفا جديدا في تاريخ المنطق منذ

1 - أحمد الأهواني فؤاد : الكندي فيلسوف العرب ، سلسلة أعلام العرب ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف و الترجمة والطباعة و النشر، مصر، (د-ت)، ص 94 - 95.

2 - محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 241.

3 - المصدر نفسه، ص 242.

أرسطو إلى عصره¹. لقد كان الفارابي واعيا كل الوعي بالوظيفة التي يمكن أن يلعبها المنطق في الحد من الفوضى الفكرية السائدة في عصره. وقد ربط بين المنطق والانطولوجيا، وبين الطبيعة وما بعد الطبيعة، وذلك لتأكيد وحدة الكون وترابط أجزائه، وحاول تقريب العلاقة بين الفلسفة والدين باعتبار أنهما يعبران عن حقيقة واحدة، فيكون الدين محاكيا لما يبرهن عليه العقل وتكون مهمة الفلسفة تفسير الدين بطريقة عقلية. لقد حاول الفارابي أن يعيد ترتيب العلاقة بين اللفظ والمعنى على أساس منهج برهاني يجعل من الواقع مرجعيته، وذلك خلافا لما يقول به البيانيون. وكانت الملاحظة التي انطلق منها هي أسبقية المشار إليه على المشار به، واعتبر أن « نظام الألفاظ، نظام اللغة، إن هو إلا محاكاة لنظام المعاني في الذهن، ونظام المعاني إن هو إلا محاكاة لنظام الأشياء في الطبيعة² ».

ويعتبر كتاب "التنبيه على سبيل السعادة" * للفارابي مدخلا للمنطق بين فيه كيف تنشأ المعاني في النفس وما يليها من ألفاظ. تم طرح فيه العلاقة بين المنطق والنحو، وحل فيه مسألة اللغة المنطقية واللغة النحوية، ووصل في ذلك إلى فكرة مفادها أن المنطق ليس مجرد ألفاظ، بل إنه لغة منطقية لها مصطلحاتها ومفاهيمها، شأن المنطق في هذا شأن باقي العلوم الأخرى. وفي ذلك يرد الفارابي على دعوى أبي سعيد السيرافي * القائلة: « أنه لا سبيل إلى إحداث لغة في لغة مقررة بين أهلها ». ويؤكد الجابري أن كتاب "الألفاظ المستعملة في المنطق" للفارابي كتاب أصيل لأن ما ذكره غير موجود في

1 - المصدر نفسه، ص 244.

2 - محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 421.

* - كتاب لأبي نصر الفارابي، لم تذكره فهارس كتبه القديمة. و هو ليس مؤلفا كاملا بل الجزء الثاني من كتاب جامع للفارابي في المنطق يسمى (الأوسط الكبير) أو المختصر الكبير - الأول منه هو كتاب "التنبيه" والثاني منه هو كتاب "المقولات"

* - أبو سعيد السيرافي، (توفي سنة 368هـ/978م) هو الحسن بن عبد الله بن المرزبان، نسبته إلى بلدة سيراف إحدى بلاد فارس. درس ببغداد. من آثاره: شرح كتاب سيبويه، وكتاب ألفات القطع والوصل؛ أخبار النحويين البصريين؛ شرح مقصورة ابن دريد؛ الإقناع في النحو، وله أيضًا: كتاب شواهد كتاب سيبويه؛ الوقف والابتداء؛ صنعة الشعر والبلاغة؛ المدخل إلى كتاب سيبويه؛ جزيرة العرب.

** كتاب لابن السراج المتوفى سنة 316 هـ اختلف في تأليفه عن كتب النحو السابقة عليه، استعمل فيه منهجية علمية، بطريقة منطقية. رتب فيه مسائل سيبويه أحسن ترتيب حتى قيل فيه (مازال النحو مجنوناً حتى عقله ابن السراج).

كتاب إيساغوجي لفورفوريوس. لذلك فهو أحسن مدخل إلى دراسة المنطق في الثقافة العربية التي تجعل من اللغة العربية مرجعيتها الأولى، فقد فتح هذا الكتاب أعين النحاة العرب على عالم جديد غير العالم الذي شيدوه منذ سيبويه، كما يبدو ذلك في كتاب " الأصول في النحو " الذي وضعه ابن السراج** .

لقد كانت مهمة الفارابي صعبة للغاية، لأنها لم تنحصر في شرح المفاهيم المنطقية، بل تعدتها إلى نقل بنية فكرية جديدة إلى بنية أخرى مكتملة، والعمل على تبيينها في الثقافة العربية، وفي ذلك يشبه الجابري عمل الفارابي في تلك اللحظة التاريخية بما نسميه نحن اليوم بـ " تحديد العقل العربي " ¹. هكذا أسهم المعلم الثاني في تحقيق نوع من تنصيب للعقل الكوني في الثقافة العربية الإسلامية. وإذا كانت المهمة لم تنته بعد، فمن سيكمل المهمة؟

- أبو علي بن سينا:

لا شك أنّ من يطلع على بعض كتابات الجابري يلاحظ تلك الصورة القائمة التي يرسمها لابن سينا، لكننا بحكم الالتزام بموضوع بحثنا سوف لن نعرض هنا لكل الانتقادات التي يوجهها مفكرنا لابن سينا. وإنما سنحاول تتبع حضور وتطور البرهان الأرسطي في الفكر السنيوي كما يعرضهما. فقد حاول الجابري أن يؤكد فكرة محورية حول ابن سينا مفادها أن البرهان لم يكن هدفاً بحد ذاته في الفلسفة السينيوية. فقد صرح ابن سينا بفضل الفارابي عليه في فهم كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطو، كما يعتبره أفضل شُراح أرسطو وأحقهم بالتقدير. وهذا ما جعل الجابري يجزم بأن ابن سينا قد « قرأ أرسطو بواسطة الفارابي ومن خلاله » ². وقد لا يختلف مفكرنا في هذا الربط بين الفارابي

1 - مُجّد عابد الجابري، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مصدر سابق، ص 91.

2 - مُجّد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص 91.

وابن سينا عن دي بور حيث يقول هذا الأخير «لا شك أن أكبر خطأ وقع فيه مؤرخو الفلسفة الإسلامية، اعتقادهم أن ابن سينا كان أعلى من الفارابي كعبا في تقدير المذهب الأرسطوطاليسي»¹.

ويرى مفكرنا أنه على الرغم من اعتراف ابن سينا بفضل الفارابي عليه وإشاداته به، فقد خرج عن الحدود التي كان قد وضعها الفارابي لمنظومته الفلسفية، فأعطاهم توجيهها ومضمونها مغايرين، بحيث لم يضيف الشيخ الرئيس أي عناصر جديدة إلى هذه المنظومة، ولم يحذف منها أي شيء، ولم يحدث أي تغيير في هيكلها العام. فقد تبنى المنظومة الميتافيزيقية التي شيدها الفارابي فاعتمد تقسيمه للوجود إلى واجب وممكن واتخذ منه منطلقا لإعادة بناء تلك المنظومة. وإذا كان الفارابي يتجه بمنظومته الميتافيزيقية نحو جعلها مثالا وغودجا للمدينة الفاضلة التي دعا إلى تشييدها في أرض الواقع، فإن ابن سينا قد تجاهل هذه المدينة، واتجه بالمنظومة الفارابية، الوجهة التي تجعل منها مطية للبرهنة على أن النفس جوهر روحاني وأن السعادة الحقيقية هي عودة النفس إلى " المحل الأرفع " الذي منه هبطت، عبر حلم أبدي لا يعترف بالزمان ولا بالمكان. لذلك فإن جوهر السعادة عند ابن سينا يختلف عن جوهرها عند الفارابي، إنها بمفهومه لا تتم إلا بعد مفارقة النفوس للأبدان مفارقة نهائية²، أما بالنسبة للفارابي فإنه كان يسخر من هؤلاء الذين يعتقدون أن السعادة الحقيقية إنما تكون بعد الموت، ويوصي سكان المدينة الفاضلة بالحرص على الحياة من أجل خدمة مدينتهم³.

ويؤكد الجابري أن عصر ابن سينا قد كان عصر ازدهار الفكر والثقافة في مختلف الميادين، لكن ذلك من ناحية الإنتاج الكمي فقط ، أما من الناحية الواقعية فإن عصره كان عصر تمزق اجتماعي

1 - ت، ج، ديور، تاريخ الفلسفة في الإسلام: ترجمة وتعليق محمد عبد الهادي أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1957، ص 247.

2 - أبو علي بن سينا: الإشارات والتنبيهات (مع شرح نصر الدين الطوسي) تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف القاهرة، ج 4، ط 2، 1968، ص 33 .

3 - ويذكر ابن طفيل في مقدمة قصة حي بن يقضان (أن الفارابي كان يرى أن السعادة الإنسانية إنما تكون في هذه الحياة الدنيا وفي هذه الدار، وأن كل من يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز) ابن طفيل: حي بن يقضان، شرح وتحقيق، عبد الحليم محمود، دار الكتاب اللبناني ، بيروت . لبنان، طبعة 1982، ص 78.

وسياسي وإيديولوجي، ذلك الوضع التي أنتج عصر الانحطاط، وفي ذلك يقول مفكرنا ما نصه: « لقد كان ابن سينا يمثل الوجهين معاً، الازدهار الكمي للثقافة العربية الإسلامية بضخامة مؤلفاته ووضوح تفكيره وسلامة أسلوبه، وأيضاً بكثرة إدعاءاته، ولكنه مثّل إلى جانب ذلك الوجه الآخر لنفس الثقافة، فكان رغم كل ما أضفى على نفسه وما أضفى عليه، من أبهة وجلال المدشّن الفعلي لمرحلة الجمود والانحطاط »¹.

ويتساءل الجابري عن الدوافع الإيديولوجية التي كانت وراء فلسفة ابن سينا المشرقية، ويجب عن ذلك بأن « الفلسفة المشرقية السنيوية كانت امتداداً على صعيد الفكر المجرد لإيديولوجيا ثورية فشلت في تحقيق نفسها فتحوّلت مع الشيخ الرئيس، الذي أعاد إنتاجها في وقت حقق فيه العلم والمنطق تقدماً كبيراً، إلى فلسفة قتلت العقل والمنطق في الوعي العربي لقرون طويلة² ». لقد أراد ابن سينا أن يتجاوز شرح كتب أرسطو ليقوم بتأسيس فلسفة مشرقية لها خصوصياتها القومية الفارسية، خاصة وأن المنافسة كانت على أشدها في أيامه بين مدرسة بغداد المشائية ومدرسة خراسان المشرقية القائمة على دمج الدين والفلسفة بعضهما في بعض.

لكن صورة الشيخ الرئيس لا ترتسم بنفس تلك الألوان القائمة في لوحات مُجدّ أركون الذي يعتبر أن ابن سينا قد استطاع بانفتاحه على التيارات الفكرية، وجمعه بين الصرامة العقلية والحس الجمالي أن يستجمع كل التيارات الفكرية التي كانت سائدة قبله وأغناها بقدرته على الاستفادة من التراث الفارسي، واستلهم مؤلفات الفكر الإسلامي للعصر الكلاسيكي، وإطلاعه على التراث الفلسفي اليوناني المترجم مع كل الإسهامات السريانية والعربية، كل ذلك جعل كتاباته تعرف شهرة واسعة، « لقد استجمع ابن سينا جميع المعارف وتيارات الفكر السائدة قبله ثم أغناها وأخصبها عن طريق

1 - مُجدّ عابد الجابري: نحن والتراث، مصدر سابق، ص 100.

2 - المصدر نفسه، ص 165.

استخدامها في تأليف أعماله الرائعة التي لا تضاهي¹». فإذا كان هذا هو وضع الثقافة العربية الإسلامية مع ابن سينا، فكيف سيكون حالها مع الغزالي؟

- أبو حامد الغزالي:

يعترف الجابري بفضل الغزالي في توظيف المنطق في العقل المعرفي البياني، فقد اعتبر أنه سخر سلطته كفقيه كبير ومتكلم بارع بالغ الحجة، وكعالم للدعوة للمنطق في العلوم البيانية. ورغم كل الهجوم الذي شنّه على الفلاسفة، فقد استثنى المنطق ودافع عنه، وألف فيه بلغة بسيطة، وأكد على أن القرآن قد استعمل القياس المنطقي في استدلالاته* . وإذا كان كتابه "المستصفى من علم أصول الفقه" الذي بدأه بمقدمة بالمنطق من أشهر الأعمال التي قام بها في تبئية المنطق في الحقل المعرفي البياني، فإن كتابه "معيار العلم" يبقى أهم كتبه في المنطق من حيث بساطة الأسلوب والعرض. ولم يكتف الغزالي بإدخال المنطق في الحقل البياني بل عمل على تطبيقه في علم الكلام. ويعتبر كتابه "الاقتصاد في الاعتقاد" أوسع تطبيقاً لذلك. وقد تجاوز الغزالي هذا المستوى، أي مستوى الدعوة للمنطق، إلى رفض الاستدلال بالشاهد على الغائب في علم الكلام، لأنه يعتقد أنه لا يوصل إلى يقين، موضحاً أن صلاحيته محصورة في دائرة الفقه. لأن الفقهيات ترتبط بالعمل بالعبادات، وهنا يكفي مجرد الظن، مع أن ظن الفقيه يستند إلى إمارات مستنبطة من الأصل المقيس عليه. وفي ذلك يقول الجابري: « أن آلية القياس الأرسطي قد تمكنت من ذهن الغزالي إلى درجة أصبح معها يرى أن المعرفة لا تحصل، ولا

¹ - محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1997، ص36.

* - في كتابه "القسطاس المستقيم" يحصر الغزالي طرق الاستدلال في القرآن الكريم في ثلاثة: يمكن الرجوع بها إلى القياس الأرسطي. يسميها "موازن القرآن". هي "ميزان التعادل وميزان التلازم وميزان التعاند". ومن الأمثلة عن ذلك قوله تعالى على لسان إبراهيم [فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر] "البقرة 258" يصوغها الغزالي على شكل قياس فيقول (كل من يقدر على إطلاع الشمس فهو إله (المقدمة الكبرى) وإلهي هو القادر على الإطلاع (المقدمة الصغرى) فلزم عن مجموعها بالضرورة أن إلهي هو الإله دونك يا نمرود). أبو حامد الغزالي: القسطاس المستقيم، تحقيق فكتور شلحت، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1959، ص 47.

يمكن أن تحصل في أي ميدان كان، إلا بترتيب مقدمتين أو أصليين على وجه مخصوص¹. لكن المتتبع لمسار الغزالي الفكري لا يتردد كثيرا في طرح السؤال التالي: كيف نفسر كل هذا الحماس للمنطق من جهة، وتحامله وهجومه على الفلاسفة من جهة أخرى؟ والجواب الذي يقدمه الجابري مفاده أن الدوافع التي كانت وراء دفاع الغزالي عن المنطق هو الجدل وليس البرهان. فقد أراد استثمار المنطق في دفاعه عن المذهب الشافعي في الفقه، وعن المذهب الأشعري في علم الكلام. ويشير الجابري في هذا الصدد إلى أن الغزالي يجادل ابن سينا والفارابي في كتابه "تهافت الفلاسفة"، في الآراء التي يخالفان فيها رأي الأشاعرة. فإذا عرفنا أن الفلسفة في عصر الغزالي لم تكن لتشكل خطرا على الدين، خاصة وأن ابن سينا قد توفي قبل ستين عاما من تأليف كتاب تهافت الفلاسفة، ولم يكن هناك فيلسوف آخر سواه. وإذا عرفنا أن فلسفة ابن سينا قد كانت على صلة وثيقة بالفلسفة الإسماعيلية، أمكننا أن نرجح الفرضية القائلة « بأن تهافت الفلاسفة وفضائح الباطنية مظهرين لرد فعل واحد، رد فعل سياسي ضد الحركة الإسماعيلية »².

ويقدم لنا الجابري وجهها آخر للغزالي، حيث تجدر الإشارة هنا إلى أن الغزالي الذي توصل إلى العلم اليقيني عن طريق التصوف، كان قد تبنى أطروحات الفلسفة الهرمسية، وإن لم يكن قد اطلع عليها بشكل مباشر فإنه استقى هذه الأطروحات من ابن سينا والباطنية وفلاسفتها، وبكيفية خاصة من البسطامي والجنيد والحلاج وغيرهم. وعلى هذا الأساس ميّز الغزالي بين "علوم القشرة" أو الظاهر، التي هي للعوام، و"علوم اللباب" أو الباطن التي هي للخاصة، وجعل البيان خاص بالأولى، والعرفان بالثانية، وبالتالي أصر على إنكار السببية والعلوم العقلية والطبيعية³. لذلك يمكن اعتبار أن الغزالي قد عكس أوضاع عصره، بكل ما تحمله من تناقضات، كالجمع بين المنطق والتصوف والدعوة إليهما معا.

1 - مُجَدَّ عابِد الجابري: بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 444.

2 - مُجَدَّ عابِد الجابري: تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 285.

3 - أبو حامد الغزالي، جواهر القرآن ودرره، ص 25.

القياس الأرسطي وفلاسفة المغرب العربي

يعتقد الجابري أنه إذا كانت الفلسفة في الشرق العربي، أي مدرسة الفارابي وابن سينا خاصة تستقي الكثير من آرائها من المدارس السيريانية القديمة التي تأثرت إلى حد بعيد بالأفلاطونية المحدثة، فإن المدرسة الفلسفية في المغرب، أي مدرسة ابن رشد خاصة، قد تأثرت "بالثورة الثقافية" التي حدثت بقيادة ابن تومرت مؤسس دولة الموحدين، والتي عملت على "ترك التقليد والعودة إلى الأصول"، لذلك كانت هذه الفلسفة قراءة جديدة للأصول وفلسفة أرسطو. لقد أحدث ابن حزم ومن بعده الشاطبي نوع من الثورة في مجال الفقه، لذلك سوف نحاول أن نتوقف عندهما ليس لاعتبار أنهما ينتميان إلى دائرة البيان، بل لأن كل واحد منهما أعاد ترتيب العلاقة بين البيان والبرهان بإعطاء الأولوية للعقل والبرهان، كما سنتناول عَلمَين بارزين في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي، عنيما بهما ابن رشد وابن خلدون. فكيف كان وضع البرهان في فكرهما؟

- أبو الوليد ابن رشد

يلاحظ المتتبع لمسار الفلسفة الرشدية في كتابات الجابري تلك المقارنات التي يقيمها بين ابن سينا وبين ابن رشد، كما يلاحظ كذلك تلك المكانة الرفيعة التي يحظى بها فيلسوف قرطبة في الفكر الجابري، إلى درجة تبدو معها النزعة الرشدية حاضرة بقوة في مشروعه الفكري، ليس كمجرد فيلسوف أثبت حضوره الفعلي في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية فحسب، بل أكثر من ذلك التأكيد على حاجتنا الماسة اليوم إلى فكره وفلسفته، « إلى روحه العلمية النقدية الاجتهادية، واتساع أفقه المعرفي، وانفتاحه على الحقيقة أينما تبدّت له، وربطه بين العلم والفضيلة على مستوى الفكر ومستوى السلوك سواء بسواء¹ ». لذلك يمثل ابن رشد حسب مفكرنا « المدخل الضروري لكل تجديد في الثقافة العربية الإسلامية في داخلها »، كما يمثل نموذجاً « للمثقف العربي المطلوب اليوم وغدا، المثقف الذي يجمع

1 - مُجَدِّد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر: دراسة ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، ص 10.

بين استيعاب التراث وتمثل الفكر المعاصر والتشبع بالروح النقدية، وبالفضيلة العلمية والخلقية¹» دائما حسب مفكرنا، تلك هي بعض أجزاء الصورة الجميلة المتميزة التي يرسمها مفكرنا لابن رشد.

لنحاول أن نتبع الآن بعض المحطات الهامة كما حددها مفكرنا والتي تبرز مهمة ابن رشد في تأسيس البرهان، لقد أعجب ابن رشد بفلسفة أرسطو إلى حد بعيد، فقد أعاد قراءته وردّ آراءه إلى أصولها مقارنا فيما بينها، ضمن المنظومة الأرسطية المتكاملة، لذلك تمكّن من تصحيح الكثير من التشويه الذي لحق بفلسفة أرسطو. ويستعير الجابري من إميل برهيه فكرة منهجية تتعلق بدراسة تاريخ الفكر مفادها، أن ما يميّز تاريخا معينا ليس الموضوع الذي يتناوله هذا الفكر ولا النظريات التي يقدمها، بل الأهم من ذلك هو الروح التي يصدر عنها والنظام الفكري الذي ينتمي إليه هذا النظام الفكري². ويطبق هذه الفكرة المنهجية في دراسته لفكر ابن رشد، حينما يقرر أن النزعة الرشدية « نزعة تصدر عن روح نقدية علمية تنتمي إلى نظام فكري عقلاني يعتمد النظرة الأكسيومية التي ترى الأشياء من خلال الكل الذي تنتمي إليه والوظيفة التي تؤديها داخله »³. ولكي لا يعتبر الجابري ابن رشد تابعا لأرسطو في منهجيته ورؤيته للعالم، حاول التأكيد على الأهمية البالغة التي تكتسبها النزعة البرهانية داخل المناخ الفكري والثقافي العام الذي كان سائدا في عصره. وفي هذا الصدد يمكن تحديد الحقول الفكرية النظرية العربية في عهد ابن رشد في ثلاثة حقول رئيسية: الكلام والفلسفة، والفقه وأصوله، والتصوف النظري. والقاسم المشترك بينها من الناحية الإبستمولوجية، هو غياب الطريقة البرهانية، إما جزئيا كما هو الحال في الفلسفة (فلسفة ابن سينا والإشراقيين عموما)، وإما كليّا كما في علم الكلام، حيث ساد المنهج الجدلي القائم على الاستدلال "بالشاهد على الغائب". أما في

1 - المصدر نفسه: ص 11.

2 - Emil Bréhier: **Histoire de la philosophie**: Presses universitaires de France, Paris. 1935. tome 1, p.10.

3 - مُجَدَّ عابد الجابري: التراث والحدأة مصدر سابق، ص 202.

الفقه فقد ساد قياس "الفرع على الأصل"، أما التصوف فكان منهجه العرفان الذي يلغي العقل، حيث كانت السيادة "للجواز" في العقليات ولـ"الظن" في الفقهيات¹.

لذلك كانت دعوة ابن رشد إلى التزام الطريقة البرهانية في التفكير والدفاع عن السببية من أجل تنصيب العقل في العقليات والشرعيات، أي بناء كل من الفلسفة والدين على أساس البرهان. وإذا كانت الفكرة السائدة لدى الأوساط المتخصصة عن ابن رشد ترجع له الفضل في أنه حاول التوفيق بين الحكمة والشرعة، فإن الجابري يعتبره قد فصل بينهما على اعتبار أن المعقولية في الفلسفة مبنية على نظام العالم وترتيبه (مبدأ السببية)، أما المعقولية في الدين فتبنى على قصد الشارع الذي يرمي إلى حمل الناس على الفضيلة، وفي ذلك يورد هذا النص لابن رشد: « ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، إن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي »².

لقد انتقد ابن رشد الغزالي وبيّن أنه لم يتعرّف على الفلسفة إلا من خلال كتب ابن سينا الذي خلط بين طريقة الفلاسفة وطريقة المتكلمين معتمداً على الاستدلال بالشاهد على الغائب، كما أن ابن سينا قد تبني نظرية الفيض في إلهياته التي قال بها الأفلاطونيون المحدثون. كما توجه ابن رشد بالنقد إلى الأشاعرة لإنكارهم مبدأ السببية وادعائهم أن الاقتران بين السبب والمسبب ليس ضرورياً. و يبدو واضحاً هنا عمق التمييز الذي يقيمه الجابري بين فلاسفة المشرق وفلاسفة المغرب، إلى درجة تأكيده وجود قطيعة إبستمولوجية بين الفلسفة في المشرق العربي والفلسفة في المغرب العربي³، وذلك من خلال المقارنة بينهما. تلك كانت بعض خصوصيات المنهج البرهاني التي أسسها ابن رشد في

1 - المصدر نفسه، ص 203.

2 - أبو الوليد بن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة 3، 1999، ص 33.

3 - سنعود إلى موضوع القطيعة الإبستمولوجية بين المدرسة الفلسفية في المشرق والمدرسة الفلسفية في المغرب في الفصل الثالث بشيء من التفصيل.

الثقافة العربية الإسلامية، وسيأتي بعده كل من الشاطبي، وابن خلدون ليعتمدا نفس الأساس لبناء المعقولية في الشرع وفي التاريخ.

- عبد الرحمن ابن خلدون :

يؤكد الجابري أن ابن خلدون ينتمي إلى المشروع الفكري الذي بدأه ابن حزم وابن رشد والذي قوامه تأسيس البيان على البرهان، لكن هذه المرة مع ابن خلدون المقصود هو البيان الإخباري لا البيان الفقهي أو الكلامي. فقد كان عليه تأسيس التاريخ على البرهان والارتفاع به إلى درجة العلم، لأن التاريخ كان قبل ابن خلدون يهتم بجمع الأحاديث، وضبط السند، والتأكد من صدق الراوي عن طريق التعديل والتجريح. فكان المؤرخ زمن الطبري غير مسؤول عما ينقله من أخبار قد لا يقبلها العقل، فلم يكن هناك مجال للممارسة العقلية كما كان الشأن في النحو والفقه والتحليل البلاغي. فالتاريخ لم يكن يدخل ضمن العلوم البيانية، لذلك لم يكن له منهجا خاصا. أما الرؤية التي كان يصدر عنها المؤرخون فهي تلك الرؤية التي كانت تؤطر المفكرين البيانيين بصفة عامة.

لقد اختلف الوضع مع ابن خلدون الذي أراد أن يحقق نقلة ابستمولوجية في مجال التاريخ عبر الانتقال من السرد إلى النظر والتعليل¹. لذلك كان لابد في ميدان الكتابة التاريخية من تمحيص الأخبار من خلال عرضها على "طبائع العمران" فما وافقها قبل وما خالفها رُفض، وكان من الضروري أن يجد المؤرخ معيارا صحيحا يزن به كل الأخبار التي تنقل إليه، مميزا بين ما يطابق الواقع وما يخالفه، وكان هذا المعيار بالنسبة إلى ابن خلدون "العلم بطبائع العمران"، لذلك كان بناء المعقولية في التاريخ مرتبطا بمعرفة طبائع العمران، والمعقولية هنا تعني الإمكان الواقعي كما ينقله الخبر.

1 - محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 548.

ف"طبائع العمران" إذن هي الكليات الاجتماعية، وبما أنها تحدث في العمران بمقتضى طبعه، بمعنى أن حدوثها ضروري، فهي خاضعة لمبدأ السببية مثلها مثل الحوادث الأخرى¹.

ويذكر مفكرنا أيضا أن ابن خلدون قد درس العلوم النقلية والعلوم العقلية والعلوم الآلية* تأريخا وتحليلا، فقد ضمّ إلى العلوم العقلية كلا من المنطق والحساب، وإلى العلوم الآلية كلا من اللغة والنحو والآداب، واعتبر هذه الأخيرة آلة العلوم النقلية، لقد أرخ لهذه العلوم بدقة، وخص بعضها بالنقد الاستيمولوجي، فدرس المبادئ والنتائج الموضوعية لها، متوقفا عند إمكانية اعتبارها علوما يقينية أو انتفاء هذه الصفة عنها، ومن جملة العلوم التي تناولها بالنقد الاستيمولوجي هناك علم الكلام والفلسفة والتنجيم والكيمياء والسحر.

أما فيما يخص موقف ابن خلدون من الفلسفة، فقد اعتبره مفكرنا موقفا جديدا وأصيلا، حيث يلاحظ أن رفض ابن خلدون للفلسفة لم يكن رفضا فقهيا متزمنا ولا كلاميا معاندا، إنه موقف يقوم على مناقشة الأسس التي بنيت عليها إلهيات الفلاسفة، مناقشة منطقية، محولا نفس قاعدتها الاستيمولوجية جملة، وذلك بإظهار بطلان القضايا الأولية الأساسية للتفكير الميتافيزيقي².

كما اعتبر أن مقدمة ابن خلدون امتداد لتقليد عرفته المؤلفات الإسلامية، فقد حرص النحاة قبله على نقد الأسس التي يقوم عليها علمهم، لذلك نلاحظ أن مثل هذه المؤلفات ذات قيمة إستيمولوجية راقية. مثل ذلك فعل علماء أصول الفقه، وهذا يدل على الأهمية التي كان يوليها أسلافنا للبحث الاستيمولوجي. لكن الجديد مع ابن خلدون هو أن مقدمته لم تكن فقط مقدمة لـ « تأسيس وجهة نظر أو تحديد منهج بل كانت أكثر من ذلك، مقدمة لتأسيس علم جديد يتم

1 - محمد عابد الجابري: التراث و الحداثة، مصدر سابق، ص213.

* العلوم الآلية وسيلة لهذه العلوم كالعربية والحساب، وغيرها للشرعيات وكالمنطق للفلسفة.

2 - محمد عابد الجابري: نحن والتراث، مصدر سابق، ص282.

بواسطة رفع التاريخ من مستوى الفن إلى مستوى العلم¹ . ويقدم ابن خلدون في مقدمته تصورا بسيطا للكون لكنه منسجما، يتماشى مع التصور الثنائي الشائع الذي يميز بين عالمين : عالم مادي وحسي وعالم روحي لا تدركه الحواس، والكون بالنسبة له عبارة عن حلقات متصلة ببعضها البعض: من الجماد إلى النبات إلى الحيوان إلى الإنسان إلى الملائكة والملا الأعلى. والإنسان باعتباره مركز الكون، فهو متصل بالعالم المادي بجسمه وبحواسه، ومتصل بالعالم الروحي بروحه ونفسه.

ويعتقد الجابري أن الخلدونية قد ظلت مشروعا حملته المقدمة ولم يتحقق، فقد بقيت مقدمة ابن خلدون إلى القرن التاسع عشر منسية، وذلك يعكس عصر الانحطاط الذي أخذ ينشر ظلاله في كل مكان في العالم الإسلامي. ومن الأسباب الداخلية التي يشير إليها مفكرنا بصدد نقطة الضعف في مشروع ابن خلدون، تتمثل في أنه قد أخطأ في فهم العلاقة بين علم العمران وبين التاريخ، فانعكس ذلك على الاثنين معا. فمن جهة نلاحظ أنه لم يتمكن من تطبيق المنهج الذي بشر به في مقدمته، فجاء تاريخه منفصلا عن المقدمة، ومن جهة أخرى أراد أن يفلسف التاريخ من داخله ولكن هذا غير ممكن لأن المؤرخ لا ينتج فلسفة للتاريخ بل يحاول إعادة بناء التاريخ فقط. ومع ذلك فإن الجديد في المشروع الخلدوني هو طموحه إلى بناء منهج وتصور جديدين للتاريخ رغم أن هذا الطموح بقي سجين جهاز معرفي كان يتطلب إحداث نوع من القطيعة مع المفاهيم الأرسطية ورغم كل ذلك فإن « المقدمة تكاد تكون المؤلف العربي الوحيد الذي نحس عند مطالعته بأنه يتحدث إلينا فعلا² »، رغم كل البعد الزمني الذي يفصلنا عنه.

1 - المصدر نفسه، ص 264.

2 - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص 321.

- أبو إسحاق الشاطبي

رغم أن أبا إسحاق الشاطبي* قد عاش بنحو قرنين من الزمن بعد ابن رشد وكان معاصرا لابن خلدون، فإن هناك الكثير من النقاط التي تجمع بينهما من منظور الباحث الاستيمولوجي على الأقل في مجال التجديد العقلي. ويعتبر الجابري أن الشاطبي شخصية علمية لم تأخذ حقها من الاهتمام فإذا « كان ابن رشد يمثل قمة ما وصل إليه العقل في ميدان الفلسفة وإذا كان ابن خلدون يمثل أوج الفكر التاريخي والاجتماعي والسياسي في الثقافة العربية الإسلامية، فإن الشاطبي يمثل قمة ما وصل إليه العقل العربي في ميدان الأصول »¹. ويرجع الفضل للشاطبي في أنه طور ثلاثة خطوات منهجية: الخطوتان الأوليان قد مارسهما ابن حزم وابن رشد قبله: وهما الاستنتاج والاستقراء، لقد أبطل ابن حزم القياس وأحل محله الدليل، وجعل القياس البرهاني يقوم على مقدمتين إحداهما نقلية من النص والثانية عقلية أو إجماع. وقد اعتمد ابن حزم هذه الخطوة المنهجية في ميدان الشريعة، وفي ذلك يقول فهمي جدعان عن ابن حزم « لم يكن فيلسوفا بمعنى الكلمة، ولكنه استخدم الفلسفة والمنطق استخداما واسعا في جدلياته الدينية المنهمكة في التصدي لسلطة الباطن الغنوصي الذي كان يمثل عقيدة الدولة الفاطمية، ويشكل خطرا حقيقيا على العقيدة السنية بالمغرب، وظاهريته هي فلسفيا النقيض المنطقي للباطنية الشيعية والغنوصية »². وقد اعتمد ابن رشد نفس الخطوة التي طبقها ابن حزم في مجال الشريعة ليطبقها في ميدان العقيدة، كبديل عن منهج المتكلمين: الاستدلال بالشاهد على الغائب، ليأتي بعدهما الشاطبي ليدشن مقالا جديدا في المنهج الأصولي يقوم على بناء كل دليل شرعي

* - هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي، من فقهاء الأندلس توفي سنة 790 هـ ، أهم كتبه المطبوعة - كتاب الإفادات والإشادات، وكتاب الاعتصام في أهل البدع والضلالات - كتاب الموافقات في أصول الشريعة هذا الكتاب الذي اعتمده الجابري.

1 - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 538.

2 - فهمي جدعان: الماضي في الحاضر : دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1997، ص 249.

على مقدمتين: واحدة نظرية تثبت بضرورة الحس أو بضرورة العقل أو من النظر والاستدلال، والثانية نقلية يتم إثباتها بالنقل عن الشارع.

أما الخطوة المنهجية الثانية التي طبقها ابن حزم فهي الاستقراء الذي دعا إلى استعماله في التعامل مع النص القرآني خاصة مع الألفاظ التي قد يختلف ظاهرها عما يقرره العقل، ليأتي الشاطبي ليطبق ذلك في استخلاص "كليات الشريعة"، أما الخطوة الثالثة فتتمثل في أهمية مقاصد الشرع، فقد دعا إلى بناء الأصول على مقاصد الشرع بدل بنائها على استثمار الألفاظ، وبذلك يكون الشاطبي قد أحدث قطيعة إبستمولوجية مع طريقة الشافعي وكل من جاء بعده¹. لقد دعا الشاطبي إلى تأسيس الأصول على المقاصد الشرع بدل تأسيسها على عملية استثمار النصوص الدينية كما فعل الأصوليون، وقد أراد بذلك بناء علم الشريعة على القطع لا على الظن، فإذا كان النص لا يحتمل التأويل كان قطعي الدلالة مثل الآيات التي تقرر أركان الإسلام من صلاة و زكاة... إلخ. ويحدد الشاطبي مقاصد الشريعة في أربعة نقاط رئيسية هي:

- 1- إن هدف الشريعة هو حفظ مصالح العباد التي صنفها إلى ضروريات وحاجيات وتحسينات وكماليات .
- 2- إن الشريعة وضعت للناس بالصورة التي يمكنهم بها فهمها، ويؤكد الشاطبي هنا على أن القرآن نزل بلغة عربية ليخاطب العرب بوصفهم أميين.
- 3- ينحصر المقصد الثالث في أن الشارع قد وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها فلا يجوز أن تكلف نفس أكثر من طاقتها، حتى وإن جاز ذلك عقلا.
- 4- المقصد الرابع هو قصد الشارع دخول المكلف تحت أحكام الشريعة والقاعدة الكلية في ذلك هي دخول المكلف في عبودية الله باختياره لا اضطرارا.

1 - المصدر نفسه، ص 540.

ولإبراز المعقولية في ميدان فقه الشاطبي، يربط الجابري بين هذه المقاصد الأربعة المذكورة وبين العلل الأربعة المعروفة عند أرسطو، ويطرح السؤال حول إمكانية التطابق بين العلة المادية وقدرة المكلف، وبين العلة الصورية ومعهود العرب، وبين العلة الفاعلة والعمل على إخراج المكلف من "دَاعِيَةِ هَوَاهُ" وبين العلة الغائية ومصالح العباد¹، لذلك يلاحظ الجابري أن محاولات إضفاء المعقولية المستمدة من النموذج الأرسطي قد تجسدت في ما له طابع فكري محض كالعقليات مع ابن رشد، وما يؤطر العقل كأصول الفقه مع الشاطبي، والتفسير التاريخي مع ابن خلدون. كما يرى أن الشاطبي قد أحدث فعلاً طفرة معرفية واضحة المعالم في الفكر الأصولي، طفرة كانت جديرة بأن تحقق المشروع الحزمي (ابن حزم) الرشدي (ابن رشد) بتأسيس البيان على البرهان انطلاقاً من علم الشريعة².

لا بد أن نتوقف في نهاية هذا الفصل بعد هذه الجولة التي حاولنا فيها أن نتبع المحطات التي حددها الجابري للعقل العربي بالنظم المعرفية الثلاثة: النظام المعرفي البياني والنظام المعرفي العرفاني والنظام المعرفي البرهاني. فالأول يؤسس على الموروث العربي الإسلامي الخالص أي اللغة العربية ونصوص القرآن، وثانيهما يؤسس على الموروث القديم "العقل المستقل"، وثالثهما يؤسس على القياس الأرسطي والعلوم العقلية. كما تجدر الإشارة هنا إلى أن محاولة تنصيب العقل الكوني في الثقافة العربية الإسلامية قد جاء في مرحلة لاحقة بعد أن ترسخ فيها أساس النظامين السابقين، هذه المحاولة لم تتم بسهولة، خاصة أن النظامين البياني والعرفاني قد عرفا صراعاً ليس على المستوى الاستيمولوجي فحسب، بل ارتبط كل واحد منهما بتيار إيديولوجي، فالنظام البياني يمثل الإيديولوجية السنية، والنظام العرفاني يمثل الإيديولوجية الشيعية من جهة أخرى.

لقد استفحلت مع بداية القرن الخامس الهجري أزمة البيان، ومع كل المحاولات التصحيحية فإن المشكلة التي كان يجب طرحها هي مشكلة الأسس وإعادة التأسيس. أما بالنسبة للعرفان والبرهان

1 - مُجَدَّ عابد الجابري: التراث والحداثة، مصدر سابق، ص 211.

2 - مُجَدَّ عابد الجابري: بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 547.

فقد استفحلت في هذا القرن مشكلة التداخل التلفيقي، التي مازالت آثارها قائمة إلى اليوم، والفرق بين مرحلة التداخل التكويني ومرحلة التداخل التلفيقي، هو أن العقل العربي في المرحلة الأولى كانت تتجاذبه ثلاثة نظم يريد كل منها أن يستقل به. أما المرحلة الثانية فقد أصبح العقل العربي محكوما بسلطات تلك النظم بوصفها نظما مفككة تداخلت سلطاتها المعرفية¹. لقد انتصر العقل المستقل في المشرق والمغرب وأصبحت الكلمة لأتباع ابن عربي والسهورودي، وأصبحت السلطة لمشايخ الطرق الصوفية التي كانت تشكل دولة داخل دولة، وهذا الانتصار للعرفان الذي كان سببا في فشل كل الجهود التي بذلت لتنصيب العقل الكوني في الثقافة العربية الإسلامية.

1 - المصدر نفسه، ص558.

الفصل الرابع

من نقد العقل النظري إلى نقد العقل السياسي

نقد العقل السياسي العربي: من اجل عقلنة الفكر السياسي

يقول الجابري: «إن العقل السياسي العربي الراهن عقل جامد دوغمائي... ومهمتي هنا في هذه اللحظة التاريخية، هي أن أخلخل هذه الدوغمائية¹».

في تفكيك العقل السياسي العربي

يؤمن ناقد العقل السياسي العربي بأن لكل فكر رسالة تاريخية وتربوية، يجب أن يؤديها في المجتمع، لذلك اعتبر نفسه صاحب رسالة عليه أن يجعل من أفكاره النقدية تؤدي مهمة التغيير والتجديد، من هنا كان عليه أن يأخذ بعين الاعتبار متطلبات المرحلة التاريخية، ونوعية الاستجابة الأقرب إلى التاريخ. وعليه يمكن أن نسجل أنه رغم إلحاحه على الالتزام بالتحليل الاستيمولوجي في نصوصه النقدية للثقافة العربية الإسلامية، فإنه كان يستحضر الأبعاد التاريخية والاجتماعية باستمرار. بل إنه كان مسكونا بالهاجس الإيديولوجي ومهموما بقضايا الأمة العربية. فتحليل الماضي ليس مطلوبا لذته بقدر ما هو مرتبط بهموم الحاضر ومتطلباته، ومن تصريحاته في هذا الصدد: «إن كتاباتي عن الماضي هي من أجل الحاضر²» .

يعتبر كتاب العقل السياسي العربي الجزء الثالث من جملة الكتب التي تشكّل مشروع الجابري النقدي، ويختلف موضوع هذا الكتاب ومنهجه عن الكتابين السابقين، (البنية والتكوين)، لأن طبيعة موضوعه تقتضي منهجا مختلفا. والأمر في هذا الكتاب لا يخرج عما جرت عليه العادة في كتب تاريخ الفلسفة، كما فعل كانط حينما ميّز بين العقل النظري والعقل العملي. لقد حدد صاحب الكتاب مهمته في تحديد الفهم للممارسة السياسية في تاريخ الفكر الإسلامي، لكن من داخل هذه الثقافة وبوسائلها، مستعينا بمنجزات الفكر المعاصر. وإذا كان هدف الكتابين السابقين هو عقلنة الإسلام

1 - الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص 339.

2 - المصدر نفسه، ص 339.

كثرت فكري وديني مجرد، فإن مهمة كتاب العقل السياسي العربي هي عقلنة فهم الإسلام كدولة سياسية¹.

العقل السياسي العربي هو محددات الممارسة السياسية وتحليلاتها في الحضارة العربية الإسلامية وامتداداتها إلى اليوم. والفعل السياسي له محددات وتحليلات يحكمها منطق داخلي قوامه أسسا ومبادئ قابلة للوصف والتحليل، لذلك لا تكون مهمة العقل السياسي هي إنتاج المعرفة، بل ممارسة السلطة والتنظير لها. ومادام موضوع السياسة يختلف عن موضوع المعرفة، فإن تحليل الجابري للعقل السياسي العربي سوف لا يكون ضمن التصنيف الثلاثي للنظم المعرفية (بيان عرفان برهان) حتى وإن ارتبط بها ضمنيا. وإذا كان الجابري يحدد بداية تكوين العقل العربي بعصر التدوين بالعصر العباسي الأول، فإنه في العقل السياسي العربي يحدد بدايته بانطلاق الدعوة المحمدية، لأن الممارسة السياسية في الحضارة العربية الإسلامية قد بدأت مع ظهور الإسلام.

للتأكيد على أهمية الجانب السياسي في تكوين العقل العربي يذهب الجابري إلى أطروحة مفادها أن طبيعة الصراع داخل الثقافة العربية كان سياسيا، وأن العلم العربي رغم كل ما حققه من تقدم في مجال الجبر مع الخوارزمي، ومع ابن الهيثم في البصريات وما مارسه من استقراء علمي ومع الانجازات العلمية التي تحققت مع البيروني والبتاني وغيرهما... فقد بقي خارج « مسرح الصراع في الثقافة العربية، وبالتالي فهو لم يدخل في أية علاقة مع أي طرف من الأطراف المتصارعة فيها، لا مع الدين ولا مع الفلسفة، إن الصراع في الثقافة العربية لم يكن بين (الميتوس) و (اللوغوس) كما كان الشأن في الثقافة اليونانية، ولا كان بين العلم والكنيسة كما كان عليه الأمر في التجربة الأوربية الحديثة² ». لقد كان الصراع بين النظام البياني والايديولوجيا السنية، والنظام العرفاني والايديولوجيا الشيعية. ولم تكن طبيعة الصراع في الثقافة العربية الإسلامية بين تصورين للعالم، كما كان الحال في أوروبا بين العلماء ورجال

1 - محمد عابد الجابري، مواقف، اضاءات وشهادات، ندوة حول العقل السياسي العربي، دار النشر المغربية ديماء، الدار البيضاء، المغرب، ط، 2004، 1، ص 43.

2 - الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 345.

الدين، فقد كان « الدور الذي قام به العلم عند اليونان وفي أوروبا الحديثة في مساءلة الفكر الفلسفي و(الديني) ومخاصمته وفك بناءاته وإعادة تركيبها... الخ قد قامت به السياسة في الثقافة العربية الإسلامية¹ ».

يعمد الجابري كعادته في بداية أي تحليل إلى ضبط منهجه وبناء مجموعة من المفاهيم الإجرائية مستفيدا من التراث المنهجي العلمي في الدراسات الغربية المعاصرة، مع الحرص على تبينها حسب خصوصيات الثقافة العربية، ومستفيدا كذلك من المفاهيم التراثية خاصة من منهج ابن خلدون وتحليلاته. ويمكن أن نلخص أهم عناصر الجهاز المفاهيمي الذي يوظفه الجابري في مجال العقل السياسي فيما يلي: أول هذه المفاهيم هو مفهوم **اللاشعور السياسي**، الذي يستمد من دوبري* عن كتابه نقد العقل السياسي، لكن الجابري يميز بين استخدام دوبري لهذا المفهوم واستخدامه هو له. فإذا كان دوبري يستخدم هذا المفهوم ليكشف به عما وراء السلوك السياسي لبعض المؤسسات الغربية (الحزب الشيوعي خاصة) من جذور عشائرية ودينية، فإن الجابري يعكس هذا الاستخدام إذ يحاول أن يكشف به عما وراء كثير من أشكال السلوك العشائري والديني في الممارسات العربية من جذور سياسية. إلا أن المبالغة في الاعتماد على هذا المفهوم قد تفضي إلى تغليب العامل اللاعقلاني في تفسير الكثير من الظواهر السياسية وإغفال المصالح الاجتماعية، لذلك لا يجب تضخيم هذا المفهوم والاقتصار عليه. وفي ذلك يقول الجابري: « ونحن عندما نستعير مفهوم اللاشعور السياسي*

1 - المصدر نفسه، ص 346.

*- نحاول هنا أن نقابل بين نصين حول موضوع اللاشعور السياسي، الأول لرégis Debray من (كتابه critique de la raison politique, Gallimard, paris 1981.p 50

«فكما أن الشعور لا يشكل جوهر الحياة النفسية للفرد فإن المؤسسات والتصورات السياسية لا تؤسس جوهر الحياة السياسية للمجموعات البشرية. ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم السياسي، بل أن وجودهم الاجتماعي الذي يحدد وعيهم ذاك، خاضع هو نفسه لمنظومة منطقية من العلاقات المادية القاهرة. وهذه المنظومة تبقى حاضرة ثابتة عبر مختلف أشكال المؤسسات القانونية أو الفلسفية التي يناظر كل نوع منها بنية اقتصادية معينة، وذلك لأنها، أي تلك المنظومة المنطقية، ليست من نفس طبيعة تلك المؤسسات، والناس لا ينتجون هذه العلاقات من خلال الروابط التي يقيمونها بينهم بعضهم مع بعض ب (حرية)، بل إنهم هم أنفسهم نتاج هذه العلاقات التي تتولد فيها ترابطاتهم تلك.»

لا تأخذه بكل حمولته ولا بنفس مضمونه بل نتصرف فيه بالقدر الذي يفرضه موضوعنا الذي يختلف اختلافاً غير قليل عن موضوعه»¹. لأن دوبري كان يفكر في المجتمع الأوروبي المصنع، أما في المجتمع العربي فإن العلاقات الاجتماعية ذات الطابع العشائري والطائفي لا تزال تحتل موقعا أساسيا في الحياة السياسية.

أما المفهوم الثاني فهو مفهوم **المخيال الاجتماعي**، وقد استخدمه الجابري استخداما يتماشى مع الاتجاهات المنهجية الجديدة في محاولة الربط بين العقلانية والسيكولوجية الاجتماعية في دراسة السلوك السياسي والاجتماعي. ويحاول تبينة هذا المفهوم المستعار من علم الاجتماع المعاصر عندما يوظفه في دراسة الظاهرة السياسية في المجتمع العربي، وفي ذلك يقول: « إن المخيال الاجتماعي هو جملة التصورات والرموز والدلالات والمعايير التي تعطي للايدولوجيا السياسية، في فترة تاريخية ما، ولدى جماعة اجتماعية منظمة بنيتها اللاشعورية² ». وبذلك فإن العقل السياسي كممارسة لا يجد مرجعيته في النظام المعرفي، بل يجدها في المخيال الاجتماعي، لأن منطق الجماهير لا يرتبط بالمجال المعرفي بل يرتبط بالعقل السياسي في جانبه النفسي والاجتماعي.

ويستعير الجابري مفهوم "المجال السياسي" من الدراسات الاجتماعية المعاصرة، وتحديدًا من برتراند بادى Bertrand Badie* من كتابه (الدولتان: السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد الإسلام)، هذا الكتاب الذي طرح فيه سؤال لماذا تطورت الدولة من أشكال الإمبراطوريات إلى الدولة الحديثة دولة المؤسسات الشرعية، ولم يحدث ذلك في بلاد المسلمين؟ ويرجع ذلك حسب تحليله إلى أن في

أما النص الثاني فيقول فيه الجابري : « فاللاشعور السياسي المؤسس للعقل السياسي العربي يجب أن لا ينظر إليه فقط على أنه "الديني" و"العشائري" اللذان يوجهان من خلف الفعل السياسي، بل لابد من النظر إليه على أنه السياسي الذي يوجه من خلف التمدب الديني والتعصب القبلي ». مُجدّ عابد الجابري: **العقل السياسي العربي**: محدداته وتحليلاته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط6، 2007، ص 14.

1- المصدر نفسه، ص 13 .

2 - المصدر نفسه، ص 16.

أوروبا القرون الوسطى كان الصراع بين الكنيسة والأمير ، ومع ظهور نظرية العقد الاجتماعي أصبح الشعب هو مصدر السلطة، مما أصبح يشكل المجال السياسي الذي يعبر عن دولة المؤسسات. بينما في الوطن العربي لم يحدث ذلك، والسبب حسب صاحب الكتاب يعود إلى عدم وجود كنيسة في التاريخ الإسلامي، وعدم قيام صراع بين سلطتين السلطة الدينية والسلطة الزمنية، وإلى بقاء المجال السياسي كما كان عليه في القرون الوسطى مجالا يحتله الأمير، فالدولة هي الأمير والأمير هو الدولة. مع أن الجابري لا يسائر هذا التفسير الذي يبعد العامل الخارجي المتمثل في الغرب الاستعماري في عرقلة التقدم على جميع الأصعدة في العالم الإسلامي¹.

أما المفهوم الآخر فهو مفهوم " الكتلة التاريخية " الذي استمدّه الجابري من غرامشي* ووظفه لتفسير الثورة العباسية التي توحدت رغم ما كانت تتضمنه من تنوع عرقي، ويشير الجابري في هذا الصدد إلى أن في زمن الأمويين تكتلت قوى اجتماعية معارضة من العرب والعجم، تشمل الجميع الفقراء والأغنياء وتحالفت كلها من أجل قضية واحدة هي نصرة العباسيين ودعم ثورتهم ضد الحكم الأموي، لأن هناك معطيات تاريخية جديدة أسهمت في التمييز بين دولة المركز ودولة الأطراف. واعتبر أن مفهوم "الكتلة التاريخية" قادر على التعبير عن مجموع القوى التي حققت الانقلاب التاريخي الذي انتهى بسقوط الحكم الأموي وقيام دولة بني العباس. والكتلة التاريخية لا تعني مجرد تكتل أو تجمع قوى اجتماعية وسياسية مختلفة، بل تعني كذلك التحام هذه القوى الفكرية المختلفة، مع هذه القوى الاجتماعية وتحالفها من أجل قضية واحدة، والفكر هنا يصبح جزءا من بنية كلية وليس مجرد

1 - عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص 20.

* - برتراند بادى (1950) أستاذ العلاقات الدولية في معهد الدراسات السياسية في باريس، ومن المهتمين بالشرق الأوسط.

* - انطونيو غرامشي Antonio Gramsci : مفكر ومناضل ماركسي إيطالي (1891 - 1937)، يعتبر صاحب فكر

سياسي مبدع داخل الحركة الماركسية، ويطلق على فلسفته اسم فلسفة البراكسيس (النشاط العملي والنقدي)، ويعد مبدع مفهوم

الهيمنة على الثقافة كوسيلة للإبقاء على الحكم في المجتمع الرأسمالي أهم كتبه : Ecris politiques- Cahiers de prison.

[نقلا عن: عبد الوهاب الكيالي: موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 3، 1990، ج 4، ص

انعكاس أو تعبير عن بنية ما¹. ويعتقد الجابري أن الجهاز المفاهيمي (القبيلة والغنيمة والعقيدة) لم يعد كافياً لتحليل الأحداث خاصة مع التطورات الاجتماعية والسياسية والفكرية التي ظهرت مع الدولة العباسية وما جاء بعدها، لذلك فإن مفهوم الكتلة التاريخية: هو ذلك التوافق الضروري بين "القبيلة" و"الغنيمة" و"العقيدة". إلا أن القول بالكتلة التاريخية بصفة مطلقة لتفسير تلك الحوادث، كاد أن يخفي التمايزات وتنوع الانتماءات ومختلف أشكال الصراع داخل هذه الكتلة التاريخية.

لم يكتف الجابري بنقد العقل فحسب، وإنما دعا إلى تعميم النزعة النقدية، لأن القضية كما يراها هي قضية حاضر ومستقبل أمة، وليست قضية فرد أو تيار معين، فقد اعتبر انه لا بد إذا من تأسيس عقلانية نقدية تمارس النقد الاستيمولوجي على العقل العربي بكل أبعاده على المستوى النظري، أما على المستوى التطبيقي فلا بد من تشكيل الكتلة التاريخية من جميع القوى على اختلاف إيديولوجياتها، لنصل بعد ذلك إلى مرحلة تحقيق الاستقلال التاريخي التام للذات العربية كهدف نهائي. ونلاحظ في هذا الصدد أن هناك تشابه كبير بين هذه الفكرة التي يدعو إليها الجابري والدعوة التي يتبناها ناصيف نصار في قوله: « إن الموقف الأساسي الذي ينبغي أن نقفه من التراث الفلسفي القديم والحديث... هو الموقف الاستقلالي النقدي²»، وبذلك يكون مشروع الجابري لا يقف عند حدود البناء الاستيمولوجي بل يتعداه ليحاول أن يؤسس الممارسة الإيديولوجية على أسس معرفية.

لنعود لنتناول بعض من السياق الذي طرح فيه غرامشي فكرته عن الاستقلال التاريخي التام، ثم نرى كيف وظف الجابري هذا المفهوم. يميّز غرامشي بين نمطين من التفكير، تفكير سلبي يتشكل ميكانيكياً تتحول فيه نظرة الإنسان إلى العالم إلى نظرة متوازنة عن العالم القديم، وبالتالي يصبح غير قادر على المشاركة في تكوين ذاته أو محيطه، وتفكير آخر إيجابي نقدي يجعل منه فاعلاً يحتل مكاناً في تاريخ العالم. والأمر هنا لا يخص الإنسان كفرد بل يخص كذلك الجماعات، بحيث هناك جماعات

1- محمد عابد الجابري : العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص 330 .

2 - ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط 1، 1975، ص 07.

ساكنة راكدة لا تتحرر من عالمها الماضي وجماعة حركية تطمح إلى تغيير العالم. إن الإنسان بهذا المعنى ينتمي إلى عالمين مختلفين من الأفكار: عالم قديم يتكون فيه محليا وعالم يأتيه من الإنسانية، فيما وصلت إليه من جديد. ولا يتم حل هذه الثنائية، إلا في إطار عملية النقد الثنائي التي يجب أن تطل ذاته وعالمه، وبذلك يحقق الإنسان وحدته وانسجامه، أي رفع التعارض بين إرثه وبين ما يكتسبه من عالم أرقى. إذا الاستقلال التاريخي التام للجماعة لا يعني سوى الوصول إلى وعي منسجم، في وحدة داخلية توفّق بين الموقع الاجتماعي ومستوى التطور لعصرها. وفي ذلك يقول غرامشي: « وقد يحدث في حقيقة الأمر أن تكون هناك فئات اجتماعية تعبر في بعض الجوانب عن التطور العالي للعصر، وفي جوانب أخرى تكون متخلفة في علاقتها بموقعها الاجتماعي الخاص، ولهذا تكون عاجزة عن تحقيق الاستقلال التاريخي التام¹». إذا كان للمعرفة طابعا إنسانيا، فإن اكتسابها جزء مهم من تحقيق هذا الاستقلال التاريخي التام، أي الاستقلال عن الماضي. ولما كان اكتساب المعرفة أي الاندماج في العصر لا يتم إلا عن طريق اللغة، فإن هذه اللغة يجب أن تكون قوية ومتطورة وغنية يمكن أن تعبر عن الثقافة العالمية². كما أن من شروط الاستقلال التاريخي التام، تعميم المعرفة.

وتلخيصا لما سبق فإن الاستقلال التاريخي التام لا يتحقق إلا بتجاوز هذه العوائق: (استمرار ثنائية القديم والجديد في فكر واحد، وغياب النقد، وعدم الإطلاع عن اللغات الحيّة، أو عدم ترجمة الفكر الحي إلى اللغة القومية. وعدم تعميم المعرفة لتطال أوسع فئات الشعب). لكن فكرة الاستقلال التاريخي التام عند غرامشي ما هي إلا عنصرا في نسق فكري عام، أي ليست منفصلة عن تصوره للكتلة التاريخية والتي هي في أحد تحديداتها العلاقة بين المفكر والشعب .

يوظف مفكرنا هذا المفهوم بكثير من الجرأة، وي طرح السؤال ما الذي أفقد ويفقد الذات العربية استقلالها التاريخي التام ؟ ونفهم من جوابه أن هناك ثلاثة أطراف تجعل الذات العربية تفقد استقلالها،

1- غرامشي : مؤلفات مختارة " دفاتر السجن "، موسكو، 1959، ص 13 .

2- المرجع نفسه، ص 13 - 14 .

طرف مستلب في التراث ويدعو للعودة إلى الماضي واسترجاعه، وطرف مستلب في منتجات الغرب بمختلف تياراته الإيديولوجية ويدعو إلى تبني النموذج الغربي بكل خصوصياته، وطرف يتجاهل الواقع التاريخي العربي، ويتهرب من تحليله ومواجهته. إن الاستقلال التاريخي التام يعني التحرر من سلطة الماضي التي تحكمنا و تأطر تفكيرنا، والتحرر من سلطة الغرب باعتباره نموذجاً للنهضة التي نلهم بها، لأن الذات التي يحكمها الماضي والآخر فاقدة لاستقلالها بحاجة إلى استقلال تاريخي¹. فهيمنة السلف والنموذج العربي الإسلامي والنموذج الأوروبي، ورسوخ آلية القياس الفقهي والتعامل مع الممكّنات الذهنية كمعطيات واقعية وتوظيف الإيديولوجي لتغطية النقص في الجانب المعرفي²، يجعل من السعي إلى تحقيق الاستقلال التاريخي التام ضرورة ملحة بالنسبة للوضع العربي الراهن. كما أن التحرر من الآخر "الغرب" يعني التعامل النقدي مع ثقافته وفكره والتعرف على تاريخيتها، والتعرف على الأسس التي جعلته يتقدم للعمل على غرسها أو على الأقل ما يمثّلها في ثقافتنا، والتحرر من الذات يعني التحرر من التراث وذلك لا يعني الإلقاء به في المتاحف، بقدر ما يعني التحرر من سلطته علينا بإعادة ترتيب العلاقة بين أجزائه من جهة، أو بينه وبيننا من جهة أخرى.

وإلى جانب هذه المفاهيم التي استمدّها الجابري من المناهج الغربية نجده قد حرص كذلك على الاستعانة ببعض المفاهيم والمصطلحات المستمدة من التاريخ العربي الإسلامي، وفي ذلك يصرّح أنه يستفيد من ابن خلدون ويُلجّ على ضرورة الرجوع إلى تحليلاته في العمران البشري، لأن واقعنا السياسي ما زال يشهد حضور نفس المحددات التي تكلم عنها ابن خلدون، ويؤكد ذلك بما نصّه: «ليست العصبية القبلية والدعوة الدينية هما كل ما تقدمه لنا مقدمة ابن خلدون من (مفاتيح)، تخص التاريخ العربي الإسلامي، بل هناك (مفتاح) ثالث كان حاضراً باستمرار في تفكير صاحب المقدمة وان لم يعطه اسماً خاصاً: انه العامل الاقتصادي³». تلك أهم المفاهيم الغربية التي وظفها مفكرنا

1 - مُجّد عابد الجابري، سلسلة مواقف، العدد 16، دار النشر المغربية ادبما، المغرب، ط2003، ص 39-40.

2- الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، مصدر سابق، ص 204 .

3 - الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص 46.

لتفسير العقل السياسي العربي. فما هي المفاهيم التراثية التي اعتبرها المفاتيح الأساسية لتحليل ذلك العقل؟ وكيف وظفها؟ ولماذا اعتبرها محددات للعقل السياسي العربي؟

محددات العقل السياسي العربي

إذا كان الجابري في نقد العقل النظري أي في البنية والتكوين قد اعتمد في تحليله لكيفية إنتاج المعرفة على ثلاثية البنيات المعرفية البيان والعرفان والبرهان، فإنه في نقد العقل العملي أي في نقد العقل السياسي، قد اعتمد ثلاثة محددات اعتبر أنه يمكن اعتمادها في دراسة الممارسة السياسية داخل الحضارة العربية الإسلامية: هي القبيلة والغنيمة والعقيدة.

العقيدة ودورها في تكوين العقل السياسي العربي

يقصد الجابري هنا جانب التمدّيب في العقيدة وما يحدثه من تأثير على المستوى الاجتماعي والسياسي، لأن المهم هنا في العقيدة ليس ما تقره من حقائق، بل قدرتها على التوحيد وتأطير الجماعة مثل الفرق الكلامية والطوائف الدينية والطرق الصوفية. إنها الفكرة التي حينما تتحول إلى إيمان لدى الفرد والجماعة تجعل التضحية من أجلها أولوية، ولا يرتبط الأمر هنا بدين معين أو إيديولوجيا مخصوصة. والاعتقاد هنا لا يقوم على البرهان بل يتأسس على الاعتقاد والإيمان. ويبقى فعل الاعتقاد هو المهم وليس المضمون، وقد يتسع هذا المضمون وقد يضيق باتساع القبيلة الروحية أو ضيقها.

ويؤكد مفكرنا على دور العقيدة في تكوين العقل السياسي العربي، فقد كانت الجماعة الإسلامية الأولى جماعة روحية أهم ما يجمعها هو الإيمان بالله وبرسوله خاصة في المرحلة المكية، حينما كانت الجماعة في بداية تكوينها. وقد كان الخطاب القرآني موجه لجميع سكان مكة على اختلاف قبائلهم لذلك جاء بصيغة "يأيها الناس". أما في المرحلة الثانية، مرحلة المدينة فقد أصبح الخطاب "يا أيها

الذين آمنوا" موجه إلى الجماعة الأولى التي تشكلت من المهاجرين والأنصار باعتبارها بذرة الدولة الجديدة، لذلك تحدد مرحلة تطور الدعوة المحمدية بمرحلتين رئيسيتين المرحلة المكية والمرحلة المدنية¹.

لقد لعبت العقيدة دورا أساسيا في تشكيل وعي الجماعة الإسلامية الأولى، حيث عملت على تشكيل مخيالهم الاجتماعي السياسي، ولم يكن للمحددات الآخرين القبيلة والغنيمة أثرا يذكر. وقد عرفت الدعوة المكية مرحلتين: مرحلة الدعوة السرية التي دامت ثلاثة سنوات، كان فيها الارتباط بين الديني والديني ارتباطا عضويا، وقد عملت العقيدة على تلبية حاجة المؤمن إلى معرفة المصير بعد الموت وحاجته إلى التعبير عن رفضه لوضعية الضعف والاضطهاد التي يعاني منها. فقد تركز الخطاب القرآني في هذه الفترة على الوعيد بالعذاب يوم القيامة. فتناولت الآيات بكثير من التفصيل مشاهد القيامة من حساب وجنة ونار، وتصوير قيام الساعة تصويرا حسيا، والتذكير بمصير السابقين الذين كذبوا رسلهم وبالعذاب الأليم الذي ينتظرهم في الآخرة، ويذكر القرآن بأن مصير المكذابين سيكون مثل مصير أمثالهم من الأمم السابقة، من هنا يتشكل في المخيال الديني الاجتماعي السياسي (الأنا) الجماعة المؤمنة بما أنزله الله على عبده، و(الأخر) المشركين الكافرين. أما مرحلة الجهر بالدعوة (التي تمتد من السنة الرابعة إلى الثالثة عشرة للبعثة)، فهي لا تختلف عن سابقتها إلا في التعرض للشرك والأصنام، وتحول موقف قريش من الاستهزاء من الدعوة الجديدة والمؤمنين بها إلى الاضطهاد والتعذيب².

القبيلة ودورها في تشكيل العقل السياسي العربي

يمثل الدور الذي تقوم به القبيلة فكرة (القرابة) (la parenté) بالتعبير الانتروبولوجي الحديث، والتي وظفت في دراسة المجتمعات البدائية والمجتمعات السابقة للرأسمالية، وقد عبر عنه ابن خلدون بمفهوم العصبية في تحليله للتاريخ العربي الإسلامي، وليس المقصود هنا قرابة الدم وحدها، بل المقصود

1 - المصدر نفسه، ص 60.

2 - للتوسع أكثر يمكن الرجوع إلى: محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص 57-77.

كل أنواع الانتماءات التي تنشأ عنها شحنات عصبية كالانتماء إلى الطائفة أو المدينة... أي كل انتماء يشكل الأنا ويعمل على تحديد الآخر. والقبيلة بهذا المعنى لا ترتبط بمجتمعات معينة دون غيرها رغم أنها في المجتمعات الزراعية تحتل مكانة أساسية. إنها في المجتمعات المتقدمة تشكل أحد مكونات (اللاشعور السياسي).

يتميز الجابري بين مجالين لمفعول القبيلة في التاريخ الإسلامي، المجال الأول كان محصوراً بين القبائل القرشية في مكة، والفئات التي عاشرت القبائل الأخرى في المدينة، وقد كان مفعولها هنا طبيعياً يرتبط بالولاء والتناصر والحلف الخ...، أما المجال الثاني بمعنى اعتقاد مجموعات من القبائل في انتمائها إلى جد أعلى مشترك يميزها عن مجموعات أخرى، بحيث يكون منطق العلاقات يحكمه الصراع والتنافس، فإنه لا يظهر إلا في مرحلة الصراع على السلطة في مرحلة لاحقة. لقد وفر النظام القبلي الذي كان سائداً في مكة الحماية للرسول (ص) ولأتباعه الذين كانوا يمثلون قلة في المرحلة المكية. لكنه من جهة أخرى مكّن خصوم الدعوة المحمدية من تطويق الحصار على أتباع الرسول (ص).

وقد منع نظام العلاقات القبلية المعقدة من تصفية رجال الدعوة المحمدية، لأن ذلك لو حصل كان سيفجر الأوضاع في مكة، ويدخل القبائل في حروب أهلية. وإذا كانت الدعوة الجديدة قد استفادت من الحماية بطريقة غير مباشرة من هذا الوضع، فإنها لم تتمكن من الانتشار لأن نجاحها في المخيال القبلي، كان يعني وصول بني هاشم إلى السيادة على باقي القبائل الأخرى خاصة بنو عمومتهم بنو أمية، وبنو مخزوم¹. ويعتقد الجابري أن أمام هذا الوضع الذي اتسم بالثبات في العلاقات القبلية بمكة، واضطهاد المستضعفين الذين لا ينتمون إلى قبائل تحميهم، كانت الإستراتيجية تتطلب البحث عن حليف في القبائل العربية للتمكن من ضرب قريش من الخارج، أي ضرب الأساس المادي الذي تقوم عليه، وإفراغ الساحة من أبناء القبائل القرشية لكي لا تتخذهم قريش رهائن تضغط بهم على النبي (ص) إذا تم التحالف مع قوة خارجية.

1 - محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص 88.

لقد كانت المرحلة المكية مرحلة الدعوة والمعاناة، أما بعد الهجرة إلى المدينة فستبدأ مرحلة تأسيس الدولة والانتقال إلى أساليب أخرى ترتبط بضرب المصالح المادية. وهنا تبدأ مرحلة بناء الدولة الجديدة التي اتخذت جبهتين: جبهة البناء الداخلي التي ارتبطت بتنظيم حياة المهاجرين، وقد ظهر ذلك في أول خطبة ألقاها الرسول (ص) بعد وصوله إلى المدينة وكانت دعوة صريحة إلى التكافل بين المهاجرين والأنصار، وقد كان من نتائج هذه الدعوة إلى (الأخوة في الدين) أن جعلت عهد الأمة يأخذ مكان العشيرة والقبيلة. وأمام هذا الوضع الجديد، ولتحقيق التعايش بين مختلف الفئات التي أصبحت تقطن المدينة كتب الرسول (ص) (الصحيفة) كمعاهدة بين المهاجرين والأنصار واليهود، وقد مثلت هذه الصحيفة (النظام الداخلي) الذي ينظم شؤون الحرب بين الرسول واليهود كما مثلت (العقد الاجتماعي) الذي تأسست عليه دولة الدعوة المحمدية¹.

وقد كان للقبيلة دورا مزدوجا، ففي بداية الدعوة كان الدخول في الإسلام فرديا، مع أن ذلك لم يكن بالأمر الهين في مجتمع يحكمه النظام القبلي، فالخروج على القبيلة كان بمثابة الانتحار، ومع ذلك فقد عملت الدعوة المحمدية على خلق روابط جديدة بين الأفراد تقوم على التضامن يعوض ما للقبيلة من حضور في علاقات أفراد الجماعة، «من هنا كانت (العقيدة) بالنسبة للمؤمنين بمثابة (عقيدة) روحية توفر لهم ما هم بحاجة إليه من التضامن والتكافل والاطمئنان النفسي، وهذا في الحقيقة هو مفهوم (الأمة) الذي طرحته الدعوة المحمدية كبديل ل (القبيلة)»²، لكن رغم أن مفهوم الأمة يتجاوز مفهوم القبيلة فقد بقي أفراد الأمة مرتبطين ب(القبيلة). وقد حرصت الصحيفة التي اعتبرت العقد الرئيسي الذي نشأت بموجبه الأمة المحمدية على تأكيد أطراف المعاهدة، حيث كان المهاجرون وهم من قبيلة قريش والأنصار وهم مجموعة من القبائل ذكروهم الصحيفة من جهة، وقبائل اليهود من جهة أخرى. أما بعد فتح مكة فقد كان الدخول إلى الإسلام يتم على مستوى القبيلة، حيث كان الشيوخ وسادة القبائل هم من يعلنون ذلك. ورغم أن الإسلام عمل على نبذ العصبية الجاهلية المرتبطة

1 - للمزيد من المعلومات يمكن الرجوع إلى المصدر نفسه ص 82-98.

2 - المصدر نفسه ص 96.

بالقبيلة، إلا أن الروح القبيلية بقيت حاضرة في النفوس تطفو على السطح كلما حركتها الصراعات والفتن.

لقد كانت أعقد مشكلة سياسية تواجه المسلمين بعد وفاة النبي (ص)، هي مشكلة تعيين الخليفة. وتؤكد مختلف الروايات التي تناولت الطريقة التي بويع بها أبا بكر أن القبيلة كانت المحدد الأول الذي تحكم في جميع المواقف، ولم يكن هناك حضور لا (للعقيدة) ولا (للغنيمة)¹. لقد عاشت الدولة الفتية وضعية حرجة مع انطلاق حركات التمرد التي تزعمها رجال ادعوا النبوات، وكان من ورائهم القبائل التي ينتمون إليها ومن تحالف معهم وما رافق ذلك من الانفصال عن السلطة المركزية. ضف إلى ذلك موت النبي (ص) المفاجئ دون تعيين من يخلفه وما أحدثه ذلك من ارتباك في صفوف المسلمين. وما عرفته جلسة سقيفة بني ساعدة من خلافات ومفاوضات. أمام هذه الوضعية الحرجة يعتقد الجابري أن اختيار «أبو بكر خليفة للنبي (ص) كان تدبيراً موفقاً تماماً، فمن جهة لم يكن من ينافس مكانته على رأس صحابة رسول الله ومن جهة أخرى كانت مقدراته الشخصية ومعرفته بأحوال العرب وخبرته السياسية ولبقائه إلى جانب قوة عزمته تجعله أهلاً للرئاسة»². هكذا عولجت مسألة الخلافة في بدايتها بطريقة سياسية بحتة خضعت لمنطق (القبيلة)، ولم يكن هناك أي تدخل للعامل الاقتصادي في ترجيح الكفة بين المهاجرين والأنصار .

والملاحظة الأساسية التي يسجلها الجابري عند تحليله للروايات التي تناولت الحدث (اختيار الخليفة الأول) على اختلافها، هو أنه لا أحد من المهاجرين حاول الاستناد إلى الحديث الذي ينسب إلى الرسول (ص) القائل (الأئمة من قريش)، هذا الحديث الذي يكثر حضوره فيما بعد عند أهل (السنة والجماعة والأشاعرة)³.

1 - المصدر نفسه ص 131-132.

2 - المصدر نفسه ص، 131.

3 - المصدر نفسه ص، 135.

الغنيمة ودورها في تشكيل العقل السياسي العربي

يرتبط مفهوم القبيلة بالجانب الاقتصادي في المجتمعات التي لا يقوم اقتصادها على علاقات إنتاج حقيقية، بل يقوم على (الخراج) أو (الريع). ويدخل اهتمام الجابري بهذا المفهوم ضمن اهتمامه بتحليل العقل السياسي العربي من ناحية التفكير والممارسة، وليس من جانب الاهتمام بتحليل الاقتصاد في المجتمع العربي القديم أو المعاصر، أي ما تمثله الغنيمة باعتبارها العامل الاقتصادي في الفعل السياسي. لأن نوع التعامل الاقتصادي في مجتمع من المجتمعات يتولد عنه عقلية معينة، تنعكس على الممارسات السياسية، وتتعارض العقلية الريعية التي تتأسس على تحقيق المكاسب التي تربطها بعوامل الحظ والصدفة والقدر تماما مع العقلية الإنتاجية التي تقوم على العمل وبذل الجهد والمخاطرة.

و(الغنيمة) هي التي تعطي (القبيلة) مضمونها، لأن هذه الأخيرة تمثل الإطار الاجتماعي الذي يتم بواسطته كسب (الغنيمة). لقد كانت أصنام قريش وألتهها تمثل أساس الاقتصاد، فقد كانت مكة مركزا دينيا وتجاريا يستقطب القبائل العربية. والهجوم على الآلهة يعني مباشرة المس بالاقتصاد القرشي القائم على عائدات الحج وما يرتبط بها من مكاسب تجارية. فمقاومة الدعوة المحمدية من طرف قريش حسب الجابري لم تكن بدافع الدفاع عن الآلهة والدين، « إن العقيدة الدينية لم تكن ذات وزن كبير في حياة عرب الجاهلية، ومما يثير الانتباه حقا أن مكة التي كانت أكبر مركز ديني في الجزيرة العربية لم يكن فيها رجال دين¹ ». لقد كانت آلهة مكة وأصنامها مورد رزق لقريش، فكانت هدايا القبائل العربية والبدو للآلهة حصصا ثابتة. ولم يكن الحج مجرد شعيرة دينية، بل كان أيضا موسما تمارس فيه التجارة بشكل واسع. هذا بالإضافة إلى أن مكة كانت تمثل محطة رئيسية للتجارة الدولية بين أوروبا والشرق.² لقد كانت التجارة بالنسبة لقريش هي مصدر العيش، وكان النشاط التجاري يرتبط ارتباطا مباشرا بألتهها وأصنامها، لذلك كانت مكة تمثل مركزا دينيا له أهمية اقتصادية كبيرة جدا. وقد كان

1 - المصدر نفسه، ص 100.

2 - المصدر نفسه، ص 103.

الدفاع عن الغنيمة هو الذي دفع قريش إلى مقاومة الدعوة المحمدية، لأنها كانت على وعي تام بأهمية مكة وارتباط الدين بالاقتصاد فيها. فقد كان موقف قريش سريعاً من هجرة بعض المسلمين إلى الحبشة، لتخوفهم أن اختيار الحبشة كان إستراتيجية سياسية اقتصادية. هكذا كانت الدعوة المحمدية تشكل خطراً على مصالح قريش وتجارها، فبذ الشرك وترك عبادة الأصنام يعني مباشرة توقف القبائل عن الحج إلى مكة وتوقف عائداته وما ارتبط به من نشاط تجاري. لذلك كانت الإستراتيجية التي تبنتها الدولة الجديدة هو ضرب المصلح التجارية فقد بلغ عدد السرايا والغزوات التي نضمها الرسول (ص) لاعتراض القوافل التجارية القرشية سبعة خلال ثلاثة عشر شهراً من هجرته إلى المدينة وهذا ما يؤكد أهمية مكة كمركز تجاري وديني من جهة، وأن النبي كان يدرك أن ضرب المصلح التجارية لقريش يمثل أحسن إستراتيجية قتالية¹. فقد صارت الغنيمة توظف عند المسلمين لتجهيز الجيوش ولتحفيز النفوس على الجهاد. هكذا تدخل الغنيمة في كيان الجماعة وفي عقول الأفراد. وما ظهر في اقتسام غنائم (حنين) من جوانب ضعف، حيث لم تعد العقيدة وحدها الدافع إلى الغزو، بل دخلت اعتبارات الغنيمة، كما حدث في غزوة (الحنق) ونددت بذلك سورة (الأحزاب)².

ثوابت العقل العربي الإسلامي وعودة المكبوت

يؤكد مفكرنا أن مسار تشكل العقل السياسي العربي، قد بقي ثابتاً من الدعوة المحمدية إلى دولة النبوة والخلافة، ومنها إلى دولة الأمويين ثم إلى دولة العباسيين. فقد بدأ بمرحلة الوعي الذاتي خلال الدعوة المحمدية، لينتقل إلى مرحلة الوعي الموضوعي بقيام المجتمع السياسي الإسلامي وبداية الصراعات في زمن الردة والفتنة. ثم دخل مرحلة الوعي المطلق التي تأسست فيها السياسة على الدين والفلسفة من خلال ثلاثة نماذج: ميتولوجيا الإمامة وإيديولوجيا الجبر الأموية، ثم الايديولوجيا السلطانية وفقه السياسة. إن هذا المسار كما يؤكد الجابري قد بقي سائداً في التاريخ العربي، وأن

1 - المصدر نفسه، ص 109.

2 - المصدر نفسه، ص 121.

محاولات المعارضة على اختلافها: العملية أو النظرية كثورة الزنج وحركة القرامطة أو بعض الاتجاهات الفلسفية والفقهية قد بقيت هامشية معزولة، ولم يكن لها تأثيرا يذكر في تكوين العقل السياسي العربي¹. كما يؤكد كذلك أن الإسلام لم يشرع لنظام معين لممارسة السياسة، لذلك فإن النموذج الذي طبق في عهد أبي بكر وعمر بقي مفتوحا. كما تركت مسألة الحكم لاجتهادات الناس، لذلك كانت موضوع خلاف واختلاف، « وككل مسألة اجتهادية فإن الاجتهاد فيها يختلف باختلاف الظروف والمصالح² ». وإذا كان الاختلاف قد حسم زمن أبي بكر وعمر بطريقة سلمية، فإنه قد تطور زمن عثمان إلى صدام وقتال، انتهى بتحول الخلافة إلى (ملك عضوض). وإذا طرحنا السؤال ماذا يمكن أن نستفيد مما عرفته فترة الفتنة الكبرى من أحداث؟ يلخص لنا الجابري الجواب في مجموعة نقاط:

- ليس هناك طريقة محددة شرعا لتعيين الخليفة، فقد بقي الباب مفتوحا لكل الاجتهادات.
- عدم تحديد مدة ولاية الأمير، ونموذج الأمير في مخيال المسلمين بعد وفاة النبي هو قائد الجيش، لذلك فإن البيعة تمت على هذا الأساس، أي أن مهمة الخليفة هي قيادة جيوش المسلمين وتدبير شؤون الدولة، وليس خلافته في النبوة.
- عدم تحديد اختصاصات الخليفة في بيعة أبي بكر وعمر وعثمان. لكن في عهد عثمان عندما تحرك مفعول القبيلة والغنيمة (حينما بالغ في تعيين أقاربه وتصرف في خمس الغنائم)، واتساع الدولة الإسلامية مع الفتوحات، أصبح نموذج الأمير لا يتناسب مع التطورات الاجتماعية والحضارية التي حصلت، ومع أن الأمور لم تعالج بطرق فقهية سلمية وانتزاع معاوية الحكم بقوة السيف وعمده إلى

1 - العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص 365.

2 - المصدر نفسه، ص 367.

تبرير ذلك بقضاء الله وقدره. ثم جاء بعده الخليفة العباسي ليبرر الحكم بإرادة الله، من هنا بدأ تكريس الايدولوجيا السلطانية الاستبدادية¹.

ويؤكد الجابري أن العقل السياسي اليوم هو امتداد للعقل السياسي العربي في امتداده التاريخي منذ مرحلة الدعوة الحمديّة. وأن المحددات الثلاثة (القبيلة والغنيمة والعقيدة) التي حكمت العقل السياسي العربي في الماضي مازالت فاعلة بصورة أو بأخرى في الوقت الحاضر. ونتيجة لكل هذا يقترح الجابري ضرورة المزاوجة بين نقد الحاضر ونقد الماضي، لأن تحديد المحددات الثلاثة شرط ضروري للارتفاع بالعقل السياسي العربي إلى مستوى النهضة والتقدم في عصرنا، لكن ذلك لا يتم إلا بالعمل على النفي التاريخي لها، وإحلال البدائل المعاصرة لها. وأن المجتمع العربي لم يتمكن من تجاوز تلك المحددات بالصورة الكافية رغم كل ما أدخلته الحداثة في حياتنا منذ احتكاكنا بالحضارة المعاصرة، فقد أبعدت وأصبحت تشكل المكبوت الاجتماعي والسياسي.

ونتيجة للإحباطات والنكسات التي عاشها المجتمع العربي الحديث والمعاصر، عادت المكبوتات ليصبح حاضرا يشبه ماضينا كما يقول الجابري: «فأصبحت القبيلة محركا للسياسة وأصبح الريع جوهر الاقتصاد عندنا وأصبحت (العقيدة) إما ريعية تبريرية وإما (خارجية) نسبة للخوارج²». وتأسيسا على ما سبق يدعو الجابري إلى العمل على استبدال البنيات الثلاثة (القبيلة والغنيمة والعقيدة) ببنيات جديدة فبدل من (القبيلة) ينبغي أن نعمل على إقامة مجتمع مدني سياسي اجتماعي يقوم على مؤسسات دستورية من أحزاب ونقابات ومجالس تشريعية وحقوق ديمقراطية... الخ، أي العمل على بناء مجتمع يفصل من الدولة وأجهزتها ومن التنظيمات الاجتماعية المدنية، ويقبل الاختلاف وقيم مبادئ التسامح. وبدلا من بنية (الغنيمة) والاقتصادي الريعي نعمل على إقامة اقتصاد إنتاجي، وتحقيق تكامل اقتصادي إقليمي في إطار سوق عربية مشتركة، تحقق التنمية

1 - المصدر نفسه، ص 370-373.

2 - العقل السياسي العربي، المصدر نفسه، ص 374.

الاقتصادية الضرورية والاستقلال. وبدلاً من بنية (العقيدة) ينبغي العمل على تحويلها إلى مجرد رأي، وذلك للخروج من التفكير الطائفي المغلق والمتعصب إلى فضاء الاختلاف والتسامح والانفتاح على الرأي الآخر «أي التحرر من سلطة عقل الطائفة والعقل الدوغمائي، دينياً كان أم علمانياً، وبالتالي التعامل بعقل اجتماعي نقدي»¹.

إذا فحصنا تحليل الجابري للوضع السياسي الراهن ولما يقترحه لتغييره وتحديدده، وجدنا أنه يبدأ بالتركيز على عودة المكبوتات القديمة (القبيلة والغنيمة والعقيدة) في تردي الأوضاع العربية الراهنة من جهة، وضرورة التجديد بآلية النفي التاريخي لها، وإقامة البدائل عنها من جهة أخرى. لكن مهما كان دور هذه المكبوتات في تكوين ظواهر التخلف في البلدان العربية، فإن التركيز عليها لوحدها سيعمل على تغييب العوامل الأخرى الموضوعية السياسية والاقتصادية والاجتماعية الداخلية والخارجية وفي ذلك يقول محمود أمين العالم: «إن النزاعات الطائفية والعنصرية المستشرية في لبنان اليوم مثلاً لا يمكن تفسيرها فقط بعودة المكبوتات، وإن كان لتراث الماضي الاجتماعي جذوره الممتدة في الحاضر بغير شك وإنما تفسر كذلك بل أساساً بعوامل موضوعية سياسية واجتماعية واقتصادية وفكرية لبنانية وعربية، تحركها وتغذيها قوى ومصالح استعمارية وصهيونية، تستغل بغير شك هذه الجذور القديمة»². إن الاقتصاد العربي ليس اقتصاداً متخلفاً لأنه محكوم بسيادة الغنيمة بل هو كذلك لأنه تابع للرأسمالية العالمية. وهنا تظهر ضرورة إقامة مجتمع على أساس ديمقراطي، ولا يكون ذلك ممكناً دون التخلص من التبعية في الاقتصاد والسياسة والثقافة.

1 - المصدر نفسه، ص، 374.

2 - محمد أمين العالم، مواقف نقدية من التراث، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط2، 2004، ص90.

مسألة العلمانية والديمقراطية في فكر الجابري

الجابري ورفض العلمانية

يمكن أن نسجل منذ البداية أن الجابري لم يعط أهمية كبيرة لمسألة العلمانية رغم ارتباطها بشروط المشروع الفكري الذي يدافع عنه. ولم يخصص لها مؤلفا خاصا ولا حتى جزءا مهما من مؤلفاته. ويعلن عن موقفه منها ضمن النقاشات والمجادلات في المجلات والجرائد. فقد اقترح استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر السياسي العربي وتعويضه بشعار الديمقراطية والعقلانية، لأنها أكثر تعبيرا عن حاجات المجتمع العربي حسب اعتقاده. واعتبر أن هذا المفهوم يحاط بكثير من سوء الفهم، فالكلمة في أصلها اليوناني مشتقة من كلمة (لايكوس) وتعني ماله علاقة بالشعب أي بالعامّة، وهي تقابل كلمة (كليروس) أي رجال الدين أي الخاصة. أما في اللغة الفرنسية فقد ارتبطت بالعداء للدين ورجاله، كما ارتبط استعمالها بوضعية خاصة تمثلت في المطالبة بتحرير الحياة العامة من سلطة الكنيسة ورجالها، من هنا ارتباط اللائكية في فرنسا بالتعليم الخاص (أي بالعلوم) الذي تشرف عليه الدولة، ويختلف عن التربية الدينية التي تكون من مهمة الكنيسة.

وفكرة العلمانية حسب تقدير مفكرنا لا نجد لها مكانا في المجتمع المسلم ، الذي يختلف عن المجتمع المسيحي الذي كان فيه توزيع السلطة بين الكنيسة التي تمثل السلطة الروحية والدولة التي تمثل السلطة الزمنية. فالدين الإسلامي لا تمثله هيئة مستقلة، ورغم وجود فقهاء فإن العلاقة فيه قائمة بين المؤمن وخالقه، ف« طرح شعار اللائكية، أي ما ترجم ب(العلمانية) في مجتمع يدين أهله بالإسلام هو طرح غير مبرر، غير مشروع ولا معنى له¹ ». أما من جهة التاريخ العربي فقد ارتبط هذا الشعار بمحاولات الاستقلال عن الدولة العثمانية وقيام دولة عربية. لذلك جاء هذا المفهوم في الفكر القومي العربي في المشرق ملتبسا بشعار الاستقلال والوحدة، ولم يكن يعني استبعاد الدين الإسلامي. ثم

1 - مُجّد عابد الجابري، وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1992، ص 103.

طرحَت العلمانية بعد الاستقلال خاصة في الدول العربية التي توجد بها أقليات دينية، في إطار التنظير لدولة الوحدة لضمان حقوق الأقليات الدينية، فالعلمانية بهذا الاعتبار حسب منظور الجابري دائما « كانت تعني بناء الدولة على أساس ديمقراطي عقلاني وليس على أساس الهيمنة الدينية¹ ». وبهذا المعنى تكون الدعوة في الوطن العربي لتطبيق العلمانية يعني الدعوة إلى الديمقراطية واحترام حقوق الأقليات وممارسة العقلانية السياسية، والديمقراطية والعقلانية أكثر تعبيرا عن حاجات المجتمع العربي، فالديمقراطية تضمن حقوق الأفراد والجماعات، أما العقلانية فتهم بتطبيق السياسة على أسس منطقية وتبعد عن التعصب. لأنه ما دام لا سبيل لاستبعاد الدين الإسلامي كونه يمثل مقوما أساسيا للوجود العربي، فعقلنة السياسة تضع حدا للذين يستعملون الدين لشرعنة أنظمتهم، أو للمحكومين الذين يوظفون الشعارات الدينية لتحقيق مكاسب سياسية. وبهذا يكون فصل المجال الديني عن المجال السياسي حينما يتعلق بالوطن العربي يعني وضع حد لظاهرة توظيف الدين لأغراض سياسية من طرف الحكام، فالمطلوب هو عدم توظيف الدين في السياسة، وهذا قد يجد له صدى وقبولا لدى الأفراد في المجتمعات العربية. لكن العلمانية أو فصل الدين عن الدولة لا يمكن أن يكون له قبولا.

وإذا كان النضال ضرورة من أجل تحقيق الحداثة العربية فإنه من المطلوب تحديد استراتيجيته تضع في الحسبان مدى تقبل الأفراد واستجابتهم لأي خيار، لأن لكل أمة خصوصياتها التي يجب أن تحترم، فالمناداة بالعلمانية في المجتمعات العربية الإسلامية شبيهة إلى حد ما بالمانداة بالخلافة والأمة في أوروبا على حد تعبير الجابري². فمشكلة علاقة الدين بالدولة قد نقلت من الفكر الأوروبي إلى الثقافة العربية في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، ولم تتم عملية تبيئتها في الواقع العربي، وهي مشكلة لا حضور لها في المرجعية التراثية سواء ارتبطت بالمطالبة بالوصل بينهما، أو بفصل إحداها عن الأخرى. أما في المرجعية النهضة العربية فقد ظهرت لتعكس وضعها اجتماعيا وسياسيا خاصا

1 - المصدر نفسه، ص 104.

2 - محمد عابد الجابري، مواقف، أعضاء وشهادات، العدد 28، دار النشر المغربية ادِيمَا، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004، ص 88.

ببعض الأقطار العربية دون غيرها، أي أنها ارتبطت ببعض الأقطار التي تعاني من مشكلة الطائفية الدينية، لذلك يؤكد الجابري على: «أن مسألة العلاقة بين الدين والدولة يجب أن تعالج عن ضوء معطيات كل قطر عربي على حدة، وأنه يجب أن نتجنب تعميم المشاكل القطرية تعميما يجعل منها مشاكل قومية¹»، لأن المشكل الحقيقي الذي تعاني منه الدول العربية هو غياب الديمقراطية السياسية والاجتماعية.

مع أن الجابري على وعي بالخطر الذي يمثله توظيف الدين للأغراض السياسية، وترك المجال فارغا للتيارات التي تعمل على تأطير وعي الجماهير المسلمة العريضة وإقناعها بأطروحات لا تكون نتيجتها في النهاية إلى معاداة كل حضارة وتقدم، فإنه ينطلق في نظره للدولة من مقارنة واقعية تأخذ بعين الاعتبار المعطيات التراثية. فحضور الدين الإسلامي في وعي الناس وتغلغله في حياتهم لا يمكن القفز عليه وإنكاره بمجرد المناداة بالعلمانية وفصل الدين عن الدولة²، لكنه مع ذلك ينتقد الصورة الراسخة في مخيال المسلمين عن عصر ذهبي إسلامي، طبقت فيه الشريعة كاملة، هذه الصورة التي يُعتقد أنه يمكن استحضارها اليوم تحت شعار (الإسلام هو الحل)، من أجل حل كل مشاكل المسلمين وتحقيق نهضتهم، لذلك يحاول الجابري أن يغير نظرة المسلم إلى تراثه عامة، وتراثه السياسي بالخصوص على أساس البحث الموضوعي والنقد التاريخي.

يبدو أن موقف الجابري من قضية العلمانية في الوطن العربي، لا يتناسب كثيرا مع الجهود التي كرسها لنشر العقلانية في الثقافة العربية. إذ كيف يمكن أن نستسيغ هذا الموقف السلبي في إطار مشروعه العام، الذي يرتبط بالتيار السياسي التقدمي والدفاع عن العقلانية. هل يرتبط ذلك بإستراتيجية لا يعلن عنها، تعتبر أن كل مشروع تغيير لا يؤخذ بعين الاعتبار معطيات الواقع لا يمكن أن يعرف النجاح؟ أم أنها مشروع مؤجل تمهد له مرحلة العقلانية والديمقراطية في الواقع العربي؟ لقد

1 - المصدر نفسه، ص 101.

2 - المصدر نفسه، ص 114.

أكد الجابري في كتابه (العقل السياسي العربي) أن «الفكر العربي المعاصر مطالب إذن بنقد المجتمع ونقد الاقتصاد ونقد العقل (المجرد) والعقل السياسي¹»، وطالب ب«تحويل العقيدة إلى مجرد رأي... والتحرر من سلطة الجماعة المغلقة، دينية كانت أو حزبية أو ائنيه، فإن تحويل العقيدة إلى رأي معناه: التحرر من سلطة عقل الطائفة. والعقل الدوغمائي، دينيا كان أم علمانيا، وبالتالي التعامل بعقل اجتهادي نقدي²». ونلاحظ هنا أن الدعوة إلى تحويل العقيدة إلى مجرد رأي أي قابليتها للنقد والمساءلة، كما حصل في الغرب مع المسيحية. ولاشك أن فكرته هنا تحيلنا إلى ما قام به سبينوزا في كتابه (رسالة في اللاهوت والسياسة) الذي يعتبر مرجعا مهما للعلمانية الغربية. كما أن تحليله في كتابه المذكور لما يسمى في التاريخ الإسلامي بالفتنة الكبرى، يتأسس على خلفية نقدية علمانية تبعد دور المقدس في الحدث السياسي. هذا ويمكن أن نضيف كذلك أن الجابري في قراءته للنص القرآني التزم بترتيب الآيات والسور حسب أسباب النزول، الأمر الذي ربط النصوص المقدمة بأحداث الواقع الإنساني، من هنا يلتقي الجابري مع حامد أبو زيد في ارتباط النص القرآني بالواقع وفي قابليته للتأويل.

وإذ كان الكثير من النقاد يعيبون على الجابري هذا الموقف الذي تغيب فيه الجرأة التي عرف بها في مواقفه، فإنه مع ذلك يمكن أن نضع موقفه في الإطار العام لمشروعه، فالجابري يصرح في كثير من المناسبات أنه يروم التغيير ولا يكتفي بالتنظير، والتغيير يتطلب أن تكون الأفكار المقترحة مقبولة لدى الفئات العريضة التي استقطبها المد السلفي. ولعل الجابري يتخذ هذا الموقف التكتيكي في ظل تنامي التيار الإسلامي، فحينما يلح على العقلانية والديمقراطية باعتبارها بديلا للعلمانية، فهو يعتقد أن النتيجة المنطقية لتحقيق الأساسين السابقين سيكون بدون شك ظهور فضاء علماني يضمن الحريات الفردية ويبعد المجال الديني عن الممارسة السياسية، كما أن مشروع الكتلة التاريخية الذي نادى به الجابري قد يتطلب بعض التنازلات لاحتواء جميع التيارات بما فيها التيار الإسلامي الراض للعلمانية.

1 - الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص 374.

2 - المصدر نفسه، ص 374.

لقد عمل الجابري على تحويل مركز الاهتمام في مسألة العلاقة بين الديني والسياسي، من التساؤل حول مشروعية إقامة الدولة على أسس دينية إلى التساؤل عن الطريقة والكيفية التي يكون بها الدين مواكبا لمتطلبات العصر، بذلك يكون المطلوب هو إبعاد الأساس العقلي لبناء الدولة الحديثة. ويكتفي بالدعوة إلى الاجتهاد في مجال الاقتصاد والسياسة (داخل التشريع الإسلامي الذي لم تضبطه النصوص). كما أنه حين يربط العلمانية بخصوصية المجتمعات العربية يجعلها من هذا المنظور لا تخص إلا بعض المجتمعات التي تعاني الطائفية والتعدد الديني كلبان وسوريا ومصر والسودان، أما في باقي الأقطار العربية فهي غير معنية. وتتحول العلمانية من وسيلة للتحديث السياسي إلى وسيلة لتحقيق التعايش السلمي في بعض المجتمعات¹.

لم تعرف البلدان العربية أي أنسنة أو تنوير حقيقيين يسمحان للفرد العربي باستعمال عقله وتطوير التقنية والانفتاح على تجارب الآخرين. لذلك لم تكن العلمنة ممكنة في هذا الفضاء الذي تحكمه سلطة التراث الديني. فمازالت النخب العربية تستر على الفكر التقليدي ومازالت لم تتمكن من إقامة دراسات موضوعية حول السيرة والتاريخ الإسلامي. فالاستبعاد الذي يمارسه الجابري لمفهوم العلمانية من مجال الخطاب العربي المعاصر لا يقدم حلاً موضوعياً للوضع، بقدر ما يعمل على حجب الواقع الذي تتحكم فيه القوى التقليدية. ويجعله يحيد عن التحليل الاستيمولوجي الذي أعلن التزامه به في نقد العقل العربي. كما أن العقلانية والديمقراطية التي يطرحهما كبديل للعلمانية مسألة تحتاج إلى الكثير من التحليل: فالعقلانية تعني تبني النقد وممارسته على جميع المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية بما فيها الدينية. والديمقراطية تعني في جوهرها تحقيق الحريات الفردية بما فيها حرية المعتقد وخلق فضاء يمكن الإنسان من السعي لتحقيق سعادته بعيداً عن الاكراهات الثقافية والدينية. فكيف يمكن تحقيق عقلانية وديمقراطية حقيقية بدون إبعاد السلطة الدينية عن السلطة السياسية؟

1 - عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص 103.

مسألة الديمقراطية في فكر الجابري

يستند الجابري في بناءه لمفهوم الديمقراطية على إستراتيجية (التجديد من الداخل) التي يقوم عليها خطابه الفكري، لبلورة تصور خاص للديمقراطية يقوم على الاستناد إلى المرجعية العربية الإسلامية، وتأسيس الديمقراطية الغربية وتبنيها واستنباتها في تربتنا حتى تكون على صلة عضوية بمعطيات واقعنا، الشيء الذي بدونه لا يمكن أن تتحول إلى محرك للتغيير وعامل على التجديد ومؤسس للتقدم. والديمقراطية بمعناها الواقعي هي نظام سياسي اجتماعي يقوم على ثلاثة أسس: حقوق الأفراد في الحرية والمساواة وما يتفرع عنها، دولة المؤسسات المدنية والسياسية والتداول على السلطة داخل حكم الأغلبية وضمان حقوق الأقلية. والانتقال إلى الديمقراطية يعني الانتقال من الدولة التي لا تحقق فيها الأسس السابقة إلى دولة يقوم كيانها على الأركان الثلاثة المذكورة، لأن التنظير للديمقراطية لا يكون له جدوى بدون الأخذ بعين الاعتبار الواقع العربي.

وكلمة ديمقراطية بمفهوم حكم الشعب نفسه بنفسه قد كانت من اللامفكر فيه في التفكير السياسي في الإسلام. ولعل ذلك ما يفسر غياب ترجمة الكلمة للعربية كما ترجمت ألفاظ كثيرة من اليونانية، حيث لا وجود للكلمة خارج النصوص الفلسفية التي تلخص نصوص أفلاطون السياسية¹. أما في الفكر العربي المعاصر فيتحدد مفهومها حسب مفكرنا كغيره من المفاهيم بمرجعيتين: المرجعية التراثية والمرجعية الغربية، الأولى تقرأ الديمقراطية في الشورى والثانية في التطور الغربي للديمقراطية. وترتبط الصورة التي ترسم في ذهن المفكر التراثي عن طريقة الحكم بالخليفة عمر بن الخطاب وطريقته في ممارسة الحكم. من هنا كانت «الشورى في مضمونها التراثي العربي الإسلامي لا تقوم بديلا عن الاستبداد مطلقا بل فقط عن نوع من الاستبداد هو ذلك الذي يمارسه الحاكم الظالم»². ويكون من واجب الحاكم أن يتفادى الظلم ويستشير أهل الحل والعقد، والشورى حسب المرجعية التراثية غير

1 - محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر. د.و.ع، بيروت، لبنان ط3، 2007، ص71.

2 - محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1997، ص42.

ملزمة للحاكم، والمفهوم هنا يندرج ضمن دائرة (مكارم الأخلاق) وليس من الفروض والواجبات، لذلك لا نجد في الفقه الإسلامي على تنوعه بابا مخصصا للشورى، ولم تشر نصوص الفقهاء والمتكلمين إلى جعل (الشورى) شرطا للخلافة، فالخليفة يكون مسؤولا أمام الله وليس أمام من بايعوه، وليس في ما انزل الله ما يوجب على الخليفة الالتزام برأي الناس¹.

أما التيار الماركسي في الفكر العربي فلم يكن يرى في الديمقراطية سوى وسيلة في يد الطبقة البرجوازية توظيفها لاستغلال الطبقة الكادحة لذلك نلاحظه، يطعن في الديمقراطية السياسية ويشكك في جدواها قبل تحقيق الديمقراطية الاجتماعية. ولا يختلف الخطاب القومي عن ذلك حين يحصر الديمقراطية في حدود ما يخدم الفكر القومي. ويمكن أن نضيف إلى ذلك الخطاب الذي يشكك في إمكانية قيام ديمقراطية في مجتمع يعاني من التبعية الاقتصادية. كل هذه الخطابات كانت تعمل بطريقة ضمنية أو صريحة على اعتبار أن الديمقراطية في البلدان العربية مشروعا مؤجلا.

ومسألة الديمقراطية في الوطن العربي يجب أن يتحدد مضمونها من خلال الوظيفة التاريخية التي يجب أن تقوم بها في المجتمع العربي الراهن، ليس بمضمون الشورى كما طبقت في الإسلام أو كما كان يفترض أن تطبق، لأن الخطاب السياسي العربي المعاصر مازال محكوم بسلطة مرجعيتين: الأولى ترى الديمقراطية في الشورى الإسلامية والثانية تراها في الصورة التي انتهت إليها النضال الأوربي من اجل الديمقراطية. لكن الديمقراطية الأوربية كانت نتيجة لنضال طويل بدأ عند اليونان والرومان مع تفكك النظام العشائري وقيام ظاهرة المدينة. ومع الصراع الذي حصل بين الكنيسة والدولة ضد الاستبداد والحد من سلطة الحاكم في القرون الوسطى²، وما تبع ذلك من نضال ابتداء من القرن السابع عشر.

1 - المصدر نفسه، ص، 42-46.

2 - محمد عابد الجابري، وجهة نظر، نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط3، 2004، 120-121.

ويعتبر مفكرنا أن « الخطوة الأولى في تأسيس الوعي بالديمقراطية هو الكشف عن الكيفية أو الكيفيات التي كانت توظف بصورة أو بأخرى، في تأجيلها أو صرف النظر عنها»¹. فقضية الديمقراطية تحتاج إلى تأسيس في الوعي العربي المعاصر، لتصبح قناعة، لأنه لا بديل للديمقراطية إلا الحكم الاستبدادي وما يرافقه من سوء تسيير وقمع للحريات. لأن إرادة الديمقراطية تتوقف على الوعي بأهميتها وضرورتها. وذلك يتطلب تأصيلها في كل من الفكر والثقافة، وإقامة ديمقراطية حقيقية سيستلزم توسيع دائرة التوعية بالقضايا السياسية على المستوى المجتمعي، والدفع بمشاركة المجتمع المدني في هذه العملية وتنشيط دور المعارضة، ودعم المبادئ الليبرالية كطريق نحو إقامة ديمقراطية حقيقية.

ومن أهم العوامل الخارجية التي كانت تمثل عائقا أمام تطبيق الديمقراطية في الدول العربية والتي قد زالت، يختصرها الجابري في ما يلي: أولا فشل نظام الحزب الواحد في الدول الاشتراكية وتراجع الأطروحات التي كانت تراهن على تأجيل الديمقراطية السياسية باسم تحقيق الديمقراطية الاجتماعية. على اعتبار أن ذلك النموذج لم يؤدي إلا إلى تكريس البيروقراطية وتغييب الديمقراطية. أما العائق الثاني فيتمثل في أن غياب الاتحاد السوفيتي سيجعل الغرب اقل حماسا لدعم الأوضاع غير الديمقراطية في العالم، وقد يكون ذلك فرصة أمام الشعوب العربية لتناضل من اجل الديمقراطية وتنتقل من سياسة الحزب الواحد إلى دولة الديمقراطية التي تقوم على التعددية. رغم أن هذا لا يعني أن الامبريالية العالمية قد تراجعت عن خدمة مصالحها وأصبحت تدعم الديمقراطيات الناشئة في الدول النامية.²

ويمكن أن نضيف إلى ذلك المبررات التي قد تبدو مؤسسة، التي كانت تقدم كتبريرات لتأجيل الديمقراطية في البلدان العربية، فقد أجلت الديمقراطية إما بحجة إعطاء الأولوية للقضية الوطنية والاستقلال وما يتطلبه ذلك من توحيد للمواقف وتقييد للحريات. وإما بحجة تقديم الأولوية للتنمية. ولا يزال قسم كبير من الرأي العام السياسي يؤمن أن نظام الديمقراطية والتعددية الحزبية وما ينتج عنه

1 - المصدر نفسه، ص 96.

2 - المصدر نفسه، ص 92.

من ضعف المراقبة المباشرة على الفضاء العام، وحرية التفكير والتعبير وظهور تنافس الأحزاب السياسية إلى العلن قد يعمل على تركيز الصراعات الطائفية والعشائرية والدينية، ويهدد الوحدة الوطنية، ويخلق الجو المناسب للتدخلات الأجنبية، لذلك تكون الأولوية للحرص على الأمن والوحدة الوطنية يتطلب تقييد الحريات الخاصة والعامة... ويعتقد الجابري «أن العوائق التي كانت تحول بالأمس دون إرساء الديمقراطية في الوطن العربي لم تعد تجد اليوم ما يبررها¹». وعليه تكون الديمقراطية ضرورة، لأن الإنسان لم يعد مجرد فرد في مجموعة بل أصبح مواطناً من أهم حقوقه الحق في الديمقراطية والمشاركة السياسية في اختيار الحاكم ومراقبته، وبذلك تكون الشرعية الديمقراطية هي الأولوية التي لا يمكن القبول بأي مبرر لتأجيلها.

إن العوائق الكثيرة والتحديات المتزايدة لا يجب أن تزيدنا إلا إصراراً للمطالبة بالحكم الديمقراطي، من هنا دور النخب المثقفة في توعية وتنوير باقي الجماهير، «إن نضال المثقف العربي ينبغي أن يكون أولاً وقبل كل شيء، نضالاً من أجل الديمقراطية، ليس فقط للقيمة الاجتماعية والسياسية والأخلاقية لهذه الأخيرة، بل لأنها الكفيلة بتحقيق الشرط الأساسي لوجود المثقف واستقلاله: أي إمكان حرية الرأي والتعبير²». والديمقراطية في الوطن العربي مهما كانت بداياتها صعبة ومهما كانت الصراعات التي تنتجها في بداياتها، فإن ذلك من أهم شروط التقدم، ومظهر من مظاهر الحقيقة التاريخية، لذلك يمكن القول أنه رغم كل السلبيات، فإن نتيجتها الكثير من الإيجابيات. والديمقراطية باعتبارها نظاماً سياسياً لم تعد تخص شعباً أو مجتمعاً مخصوصاً لأنها تبدو من منظور القيم السياسية السائدة، النظام السياسي القادر على تحقيق ماهية الإنسان كمواطن حر له هوية سياسية تجمعته مع غيره من المواطنين، وغياها يعني العودة إلى قيم التعصب الديني أو الطائفي أو القبلي، كما أن الحرية التي يوفرها النظام الديمقراطي ستؤدي مع الوقت رغم كل ما سيحصل على تطور إيجابي ينقل الحياة السياسية في

1 - المصدر نفسه، ص 88.

2 - علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 2، 1998، ص 256.

الوطن العربي نحو الانفتاح والتطور مهما كانت العوائق الكثيرة والمعقدة... كما أن الديمقراطية ليست مشروعاً جاهزاً مكتملاً لا يحتاج إلا إلى التطبيق، وإنما هي عمل متواصل يستدعي النضال من أجل الاستقلال من النفوذ الخارجي والعمل على إيجاد التحالفات والتكتلات التي تزيد من حرية المبادرة في اتخاذ القرارات الإستراتيجية، وإصلاح مؤسسات الدولة لتصبح في خدمة المصالح العامة، وتدعيمها بالقوانين والإجراءات من أجل تحقيق ذلك، والعمل على تنمية الاقتصاد والاهتمام بالجانب الاجتماعي للأفراد بالعمل على التوزيع العادل للثروة الوطنية.

الكتلة التاريخية من أجل مواجهة الأزمة السياسية

يدعو الجابري إلى قيام كتلة تاريخية تتولى مهام تحقيق الأهداف التاريخية وتحقيق الاستقلال الثقافي مع التفتح على منتجات الحضارة المعاصرة ذات الطابع الإنساني. لأن تلك الأهداف لا يمكن لأية طبقة أو حزب أو جماعة أن تحققها بمفردها. كتلة تجمع كل فئات المجتمع تجعل كل الأطراف تتخلى ولو مرحلياً عن إيديولوجيتها لتتخرط في مشروع وطني يجعل من الأهداف الوطنية أولية يلتزم بها المجتمع، إن وضع الأحزاب السياسية والتشكيلات النقابية والمهنية في الأقطار العربية يقتضي تشكيل الكتلة التاريخية لمواجهة الأوضاع المتردية التي تعيشها تلك البلدان، «وهكذا فلا (الحزب الوحيد)، في هذا القطر أو ذاك، ولا الأحزاب القومية، ولا الأحزاب الشيوعية والتنظيمات اليسارية، ولا الجماعات الإسلامية ولا النقابات... لا شيء من هذه التشكيلات بمنأى عن الصراعات الداخلية والانقسام والتشرذم والعتالة التنظيمية والفكرية¹». إذاً الجميع مطالب أن يتحرر من مطالبة الإيديولوجية والمساهمة بصفة جماعية في انجاز التنمية المطلوبة.

يحلل الجابري ظاهرة ما يسمى بالصحة الإسلامية بعد هزيمة (1967)، واعتبر أن هذا التيار ظهر كرد فعل على الإيديولوجيات التي كانت سائدة في الغرب، لأنها كانت تستند إلى نظريات

1 - محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1999، ص

وتحمل شعارات مأخوذة من الفكر العالمي. فقد كان فشل الإيديولوجيات من اشتراكية وليبرالية وعلمانية في الوطن العربي سببا في ظهور ما سمي ب(الصحوة الإسلامية) في بداية السبعينات. وبذلك فسرت الهزائم التي عرفها الوطن العربي بسبب الابتعاد عن الدين. ورفع شعار (الإسلام هو الحل) وشعار (تطبيق الشريعة الإسلامية)، وكان هذا الشعار الذي يمتد من جذور تاريخية عرفت فيها الحضارة الإسلامية تطورا وازدهارا جعلتها تسيطر على العالم. لكن هذا التيار بعد أن عرف انتشارا واسعا بين المثقفين والجماهير لمدة عقدا كاملا، فقد بدأ بالتراجع. واتهمه أصحاب الإيديولوجيات المخالفة بأنه هو الآخر قد فشل لأنه لا يحمل مشروعا سياسيا واقتصاديا واجتماعيا واضحا، وأنه يكتفي باستقطاب الجماهير بتوظيف العاطفة الدينية واستخدام الخطاب الدعوي العاطفي الذي لا يكثر بمقتضيات الواقع، ولا بشروط التحليل العقلي الموضوعي للوضع الراهن¹.

لكن التحليل الموضوعي للأوضاع يكشف أن الفشل لا يخص تيارا محددا بعينه بل يخص تجربة تاريخية لم تتوفر لها أسباب النجاح. وكان المنتصر الأول في ذلك الفشل هو الاستبداد والاستقلال والتخلف. لذلك يكون الاعتراف بالعيوب والنقائص جزءا من الحل لتصحيح الأوضاع. فقد كانت الحركات القومية والثورية العربية تهتم بتطلعات نخب معينة هي ما تسمى (بالنخب العصرية)، وأهملت ما يسمى ب(النخب التقليدية) وهي الأغلبية. أما الحركات الإسلامية، فقد عملت على العكس من ذلك باستقطاب (الجماهير الشعبية) وإهمال (القوى الحية) التي ترتبط بوسائل الإنتاج والقطاعات الإستراتيجية في الدولة.

كان على أي حركة تنشُد التغيير في المجتمعات العربية الراهنة أن تأخذ بعين الاعتبار جميع مكونات المجتمع(العصرية)و(التقليدية)، وهنا تظهر مهمة «قيام كتلة تاريخية تنبني على المصلحة الموضوعية الواحدة التي تحرك في العمق ومن العمق جميع التيارات التي تنجح في جعل أصدائها تتردد في صفوف

1 - الديمقراطية وحقوق الإنسان، مصدر سابق، ص 69-73.

الشعب. المصلحة الموضوعية التي تعبر عنها شعارات الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية وحقوق الأقليات... وحقوق الأغلبية أيضا»¹.

يعتقد الجابري أن الأوضاع التي نعيشها اليوم تشبه إلى حد كبير الأوضاع التي عاشتها الأقطار العربية زمن الاستعمار، فقد كان الصراع بين قوى الاستعمار من جهة، والقوى الوطنية التي شكلت حلفا وطنيا رغم كل ما كان يفرقها من الناحية الفكرية والإيديولوجية. لأن المجتمعات العربية اليوم تعرف تحديات كبيرة كضرورة التحرر من التبعية الاقتصادية والسياسية وتطبيق الديمقراطية وتحقيق التنمية. ولا يمكن لأي جهة وطنية أن تقوم بالمهمة لوحدها مهما كانت الإيديولوجيا التي تتبناها، ليبرالية علمانية وسياسية أو دينية. من هنا تكون الحاجة ملحة إلى «تحالف وطني جديد على شكل كتلة تاريخية تضم جميع القوى الفاعلة في المجتمع والتي من مصلحتها التغيير في اتجاه تحقيق الأهداف الوطنية»².

وتتطلب الكتلة التاريخية توافق جميع الأطراف على الديمقراطية كهدف وتأجيل الاختلافات الأيديولوجية، لأن الديمقراطية هي القاسم المشترك بين جميع الفصائل السياسية، فهي تتفق مع مطالب معظم القوى السياسية، على اعتبار أن هذه الكتلة هي صيغة للتوافق الوطني على مشروع الديمقراطية. لذلك يجب أن تضم الجميع وألا تستثني أي طرف مادام يقبل التغيير السلمي ومبدأ التداول على السلطة. والتوافق هنا داخل الكتلة لا يعني القضاء على التباينات القائمة بين التيارات بقدر ما يعني الاتفاق على أهمية الديمقراطية كنظام للحكم، والاهتمام بالمستقبل أكثر من الاهتمام بالماضي.

وما يمكن أن نخلص إليه في نهاية هذا الفصل أن الجابري يعتقد أن الإسلام لم يحتو على هناك نصوص مشرعة للسياسة، فقد اختلفت سيرة السلف في المسألة السياسية باختلاف الظروف والحكام

1 - المصدر نفسه، ص 69.

2 - محمد عابد الجابري، الكتلة التاريخية بأي معنى؟ الانترنت: موقع الجابري [http:// www.aljabriabeb.net](http://www.aljabriabeb.net)

وتطور المجتمع والدولة، فسياسة أبي بكر لم تكن ذاتها سياسة عمر، وسياسة علي اختلفت عن سياسة عثمان. وأن الإسلام قد ترك المسألة السياسية للاجتهاد البشري، لذلك بقيت السياسة تنتمي لما سماه ابن خلدون بـ « السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع والتي لسائر الملوك في العالم من مسلم وكافر.¹ »

ويمكن أن نلاحظ أن الموقف السلفي في المشروع النهضوي العربي قد حقق بعض النجاح في مجال الإصلاح الديني واللغوي لكنه فشل في المجال السياسي والاقتصادي ، فالوضع في هذا المجال مازال كما كان عليه مع مُجَدَّ عبده، ومازال المشروع السياسي مؤجلاً لدى دعاة الإسلام السياسي، لذلك فإن التجديد في الدين حسب الجابري « لا يؤدي حتماً إلى التجديد في السياسة » ومازال السلفيون يرفضون الديمقراطية الغربية ويفضلون «المستبد العادل»، ويعتبرون أن الشورى تمثل نظاماً سياسياً متكاملًا، وهي في أصلها تعني أخذ رأي (أهل الحل والعقد) التي يمثلها علماء الدين والفقهاء الذين هم أكثر الناس قدرة على فهم الدين وتعاليمه. وباعتبارهم النخبة التي تمثل الموقف التراثي فالديمقراطية بالنسبة لهم تمثل الوسيلة لا الهدف، إنها الطريق للوصول إلى الحكم لكنها ليست ملزمة في ممارسة السياسة بعد الوصول إلى الحكم. لذلك ما زال شعار الديمقراطية في الوطن العربي بالنسبة لهؤلاء يرفع كسلاح ضد النظام القائم في الحكم وليس منهجاً بإمكانه حل مشاكل الحكم والتسيير.

إن مقارنة المسألة السياسية في الوطن العربي والبحث عن أسبابها، بالتركيز على العوامل الداخلية وحدها، رغم ما تتحمله هذه الأخيرة من مسؤولية، قد يعمل على مجانبة الصواب والسقوط في تعميمات مجانبة لشروط البحث الموضوعي. صحيح أن محددات العقل السياسي العربي (القبيلة والعقيدة والغنيمة) وما نتج عنها من تجليات قد طبعت التاريخ السياسي العربي بطابع التسلط والاستبداد، وصعّبت من مهمة تطبيق الديمقراطية في الوطن العربي، إلا أنها لم تكن سوى عناصر

1 - مُجَدَّ عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي:مراجعة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط3، 2009،

ص 131 ص 145 المصدر نفسه

فاعلة في معادلة جد معقدة. فالنقد الثقافي على أهميته المنهجية في تحليل وقراءة النصوص لا يجوز الاكتفاء به دون تجاوزه واستحضار الشروط التاريخية على تنوعها، والعوامل الخارجية التي تعرقل المسعى الديمقراطي في الوطن العربي. لأن القوى التي نعتبرها مصدرا للديمقراطية التي نحلم بأخذها منها هي أول من يقف مانعا في وجه تحقيقها، فقد كان الاستعمار الذي عرفته معظم دول الوطن العربي والإسلامي من أهم عناصر تخلف هذه الدول وما نتج عنه من تكريس للتبعية للغرب. لذلك فإن أي دراسة أو تحليل للمسألة السياسية في الوطن العربي لا تأخذ بعين الاعتبار عامل الاستعمار لا يمكن أن تكون نتائجه جدية، لذلك يعتبر الجابري «أن غياب الحداثة السياسية في العالم العربي المعاصر لا يفسره ماضيه وحده: بل لا بد من أن ندخل في الحساب (حاضره) بل حضور الغرب الاستعماري كقوة عالمية يتوقف استمرار نموها واطراد تقدمه على إعاقه نمو وتقدم العالم العربي الإسلامي وجميع دول العالم الثالث، إن هذا لا يعني أبدا أننا نلغي العوائق الداخلية أو أننا نقلل من شأنها، كلا، غير أن استمرار هذه العوائق وتوالدها يرجع في جزء منه على الأقل إلى العامل الخارجي أي إلى التوسع الاستعماري والهيمنة الغربية¹» .

كما يمكن في الأخير أن نسجل هذه الملاحظة التي نعتبر أنها جديرة بالاهتمام وهي أن الجابري قد أصبح أكثر انفتاحا على مختلف حقول العلوم الإنسانية في كتابه (العقل السياسي العربي، محدداته وتحليلاته)، فقد تخلى نوعا ما عن تلك الصرامة العقلانية ومقتضيات الإبستمولوجية التي طبقها في البنية والتكوين. لأنه يعتبر أن محددات الفعل السياسي يحكمها منطق داخلي خاص، ولا تنظمها الأسس المنطقية أو الشروط العقلية النظرية. فقد لجأ إلى توظيف مفاهيم تنتمي إلى مجالات التحليل النفسي وعلم الاجتماع والانتروبولوجيا، على اعتبار أن هذه المجالات تختص بدراسة ظواهر نفسية، وحالات اجتماعية مرضية في مجتمع معين، ولأن مجالات المتخيل الاجتماعي ليست مجالات لاكتساب المعرفة كما هو الشأن بالنسبة للنظام المعرفي الذي هو جملة من المفاهيم والمبادئ

1 - الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص 19-20.

والإجراءات التي تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية. فالتمثيل الاجتماعي بتعبير الجابري هو «جملة من التطورات والرموز والدلالات والمعايير والقيم التي تعطي للايدولوجيا السياسية، في فترة تاريخية ما، ولدى جماعة اجتماعية منظمة، بنيتها اللاشعورية¹». لذلك يمكن القول أن الجابري يتعامل بنوع من المرونة المنهجية مع موضوعات بحثه، بحيث كلما تغير الموضوع الذي يشتغل عليه، استجدت معه التعديلات المنهجية التي يراها تستجيب لطبيعة الموضوع الجديد، فطبيعة العقل السياسي تختلف عن طبيعة العقل المعرفي على المستوى الاستيمولوجي.

استنتاجات

يمكن أن نلخص النتيجة الجزئية التي توصلنا إليها بعد تحليلنا للمشروع الفكري للجابري في هذه الفقرات المركزة لنؤجل الخلاصات العامة إلى نهاية البحث، لقد أقام الجابري مشروعه العقلاني على نقد وتفكيك العقل العربي تمهيدا للقيام بعملية الإصلاح التي اعتبرها القاعدة التي يؤسس عليها النهضة المنشودة، وقد تأكد له أن أعراض هذا العقل تلتقي عند عرض رئيسي هو اللاعقلانية، التي تتجلى خاصة في هيمنة مبدأ التجويز واللاسيبية، وفي سيطرة الفكر العرفاني في الفكر الفلسفي المشرقي. لذلك عمل على تفكيك هذا العقل إلى ثلاثة أنظمة متصارعة ما لبث صراعها أن خف لتنصهر في نظام رابع. وكان عيب النظام البياني هو عدم قابليته للتطور في مضامينه وآلياته ورؤاه، وعيب النظام العرفاني خضوعه لمنطق سحري ولاعقلاني، وعيب النظام البرهاني تبعيته للعقل اليوناني، أما ما سماه بالبنية المحصلة فقد جمعت عيوب الأنظمة الثلاثة، وهي الخضوع لسلطة اللفظ، وسلطة الأصل، وسلطة التجويز. وبذلك اتصف العقل العربي حسبه بالمعيارية والذاتية والحسيّة وعدم القدرة على تجاوز سلطة الألفاظ لتكوين المفاهيم، وعدم القدرة على تجاوز القياس الفقهي (قياس الشاهد على الغائب) لتأسيس البرهان، وعدم قدرته على تجاوز مبدأ التجويز نحو مبدأ السببية في

1 - مُجدّ عابد الجابري، العقل السياسي العربي، محدداته وتحليلاته. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط6، 2007،

تعامله مع الطبيعة. وقد كان الهدف من كل ذلك المجهود النقدي مواجهة التيارات اللاعقلانية التي كانت سببا في انحطاط الحضارة العربية¹.

إن التزام الجابري بمحوم وقضايا المجتمع جعله ينخرط في عملية تحديد وإصلاح العقل والمجتمع. فقد بدأ بإصلاح العقل من الداخل لينتقل إلى إصلاح المجتمع (حيث جعل العقل النظري في خدمة العقل العملي)، وقد ضحى بالفلسفة من أجل الإيديولوجيا²، وكان هم زرع العقلانية في المجتمع العربي قد طغى على مشروعه الفكري، من هنا كانت تضحيتيه بالجانب المعرفي من أجل إصلاح أوضاع المجتمع والتأسيس لحداثة عربية. فقد دافع عن إستراتيجية ضرورة دمج روح العقلانية التراثية في العقلانية الحداثية، أي العقلانية الأندلسية التي تتميز بالطابع البرهاني، وبذلك يمكن اعتبار استراتيجيه في الإصلاح تقوم على (التجديد من الداخل)، وعلى رفض أي حداثة تقطع مع التراث، ولا تستمد مشروعيتها من التراث العقلاني. وتقوم هذه الإستراتيجية التجديدية على ثلاثة أسس: النقد، والتأصيل، والعودة إلى ابن رشد لذلك نلاحظه يحاول تعديل المفاهيم الحداثية بما يتوافق وروح التراث، واعتبر أن استيرادها الميكانيكي سيكون كارثة على النهضة العربية. وقد عبر عن روح ذلك التأصيل قائلا بأنه علينا أن نتمثل تراثنا دون أن يستولي علينا، وأن نستوعب الحداثة دون أن تستغرقنا.

ورغم أن الجابري يقف موقفا وسطا بين أصوليتين الأصولية التراثية التي لم تبق في حدود الخطاب الدعوي الذي مازال يسيطر على الساحة الثقافية العربية، بل تجاوزته إلى تأسيس خطاب نسقي أكثر خطورة، يدافع عن عقلانية إسلامية يعتبرها أصيلة، ولا تخفي عداؤها للعقلانية التي يقوم عليها العلم المعاصر، كما يلاحظ ذلك في خطاب طه عبد الرحمان، وكل من يدافع عن أطروحاته، وخطاب

¹ - محمد مصباحي، مطلب العقلانية في الفكر المغربي المعاصر، مجلة رباط الكتب، مجلة الكترونية، مركز تواصل الثقافات، الرباط، مارس 2013.

² - محمد المصباحي، الجابري والحلم المزدوج بالعقلانية، ضمن التراث والنهضة، مرجع سابق، 200.

الأصولية الحداثية التي مثلها عبد الله العروي أحسن تمثيل. ومع ذلك لا يمكن تصنيف الجابري بهذا ضمن الموقف التوفيقي الذي ما فتئ يسلط عليه اشد أنواع النقد.

لقد كانت العقلانية النقدية كما يراها الجابري لا تعرف الحدود، لأن عملية النقد عملية مستمرة لا ترتبط بمرحلة مخصوصة، حيث يقول: «لأن مشروعنا مشروع نقدي، ولأن موضوعنا هو العقل، ولأن قضيتنا التي ننحاز لها هي العقلانية¹»، لذلك لاحظناه يدعو إلى تعميم النزعة النقدية، ولم يكن نقد الماضي (التراث) هدفا في ذاته بقدر ما كان نقدا للحاضر لتكوين نظرة عن المستقبل. فنقد العقل أو الفكر بوصفه ناتجا ثقافيا ومنتجا للثقافة يرتبط بمشروع فكري يهدف إلى تأسيس عقلانية نقدية، تكون الطريق " لتحقيق الاستقلال التاريخي للذات العربية"². فالنقد الذي يمارسه لا يتوقف على مستوى الفكر، بل يتجاوزه إلى المستوى العملي الواقعي (السياسي)، أي للمطالبة بتشكيل كتلة تاريخية تجمع جميع القوى الإيديولوجية المختلفة. من هنا يمكن تفسير تلك الازدواجية بين الوظيفة الإيديولوجية والوظيفة المعرفية التي حكمت مشروع الجابري.

¹ - الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 7.

² - الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سابق، ص 189.

الباب الثالث

العقلانية النقدية في المشروع الفكري لمحمد أركون

الفصل الأول

في نقد العقل الإسلامي

من أجل قراءة عقلانية للتاريخ الإسلامي

تمهيد:

لا شك أن تناول موضوع تغيير الواقع والبحث عن الطرق والاستراتيجيات الكفيلة بذلك تضعنا أمام أهمية دور الفكر في ذلك التغيير. فقد عرف التاريخ البشري الكثير من التحولات الهامة التي قامت على الأفكار الجديدة. فالديانات على تنوعها كانت في بداياتها ثورات فكرية، غيّرت نظرة الإنسان للسماء لينعكس ذلك على نظره للأرض بكل ما تعنيه الكلمة من تغير للأوضاع السياسية والفكرية والاقتصادية... لكن هذه الديانات التي جاءت لتحرر الإنسان، تحولت فيما بعد إلى عقائد مغلقة تسجن العقل وتمنعه من أي تجديد.

كما أن التطور الذي يعرفه العالم الغربي قد بدأ بتجديد الأفكار وتحرير العقل، وانعكس بعد ذلك على باقي المجالات الأخرى، وقد كان المنهج النقدي هو الأساس الذي قامت عليه كل عمليات التغيير. كما أن التطورات التي عرفت نظرية المعرفة في التيارات الفلسفية، قد جعلت مفهوم العقلانية يرتبط بالعلوم عامة، وبما عرفته المجتمعات من تغيرات، الأمر الذي جعل مدلول العقلانية يتسع، وقد عرفت العقلانية خلال تطورها التاريخي صدمات مع التصورات القديمة والنصوص المقدسة والعقائد السائدة، ورغم أنها ترتبط برؤية فكرية عن العالم، فإنها في العالم العربي قد ارتبطت بقضايا التنوير ومحاولة تغيير الأفكار للوصول إلى تغيير المجتمع،

إن الاهتمام بالتراث ومحاولة قراءته قراءة نقدية لم يكن غاية في ذاته، وإنما كان الطريق الذي قامت عليه المشاريع النقدية قصد الكشف عن البنية التي تشكل العقل، هذا العقل الذي مازال يؤطر نظرتنا للعالم وللتاريخ. وقد كان استدعاء التراث القاعدة التي تبنى عليها النظرة للواقع ولكل الأسئلة التي يطرحها، ولعل العناوين الرئيسية التي اختارها المفكرون العرب لمشاريعهم تؤكد حضور النزعة النقدية فيها، فقد اختار الجابري نقد العقل العربي واختار أركون نقد العقل الإسلامي، وكل منهما جعل من النقد وسيلة للتحرر من العقل التراثي، لبناء حداثة عربية إسلامية.

يعترف أركون في بداية أهم كتبه "تاريخية الفكر العربي الإسلامي" بنبرة يمتزج فيها الأمل والتواضع بأهمية مشروعه، للاعتراف بأن مشروعه شديد الجدة والتعقيد إلى درجة يتعذر انجازه منذ المحاولات الأولى، لذلك يبادر باقتراح برامج قد تستغرق وقتاً طويلاً وجهوداً متواصلة لباحثين مسلمين وغير مسلمين، يتحكمون في مناهج وأدوات العلوم الإنسانية والاجتماعية، وعلى اطلاع جيد بالتراث الإسلامي. ويعتبر أن مشروعه يمثل برنامجاً يهدف إلى فهم كل منتجات الثقافة العربية الإسلامية، من جميع النواحي السوسولوجية والانتروبولوجية والفلسفية، كما اعتبر أنه برنامجاً نقدياً يهتم بدراسة كل شروط صلاحية المعارف التي أنتجها العقل الإسلامي. لنحاول بعد هذا التمهيد التعرف على أهم مفاصل هذا المشروع والعقلانية النقدية التي طبقها فيه.

محطات أساسية في مسار محمد أركون

لمحاولة الدخول لفهم المشروع الفكري لمحمد أركون وتحليل ما صرح به وما سكت عنه في نصوصه، قد يكون من المفيد أن نبدأ برصد بعض المحطات الأساسية في حياته ونسلط عليها بعض من الضوء، بصورة مركزة ومختصرة، ليس رغبة منا في سرد قصة حياته، بل لما نعتقد أن لتلك الأحداث من تأثير في توجهاته البحثية وقناعاته المعرفية من جهة، ولأن من بين ما يميّز أسلوب أركون في الكتابة هو مزجه بين الاعتبار الشخصية والتحليلات العلمية من جهة أخرى، فالكثير من مؤلفاته تعتبر بمثابة السيرة الذاتية تعكس معاناته أيام الطفولة والمراهقة¹، وتبرز الكثير من اختياراته المنهجية ومواقفه من التراث واللغة والدين.

ولد المفكر الجزائري محمد أركون وأستاذ تاريخ الفكر الإسلامي في جامعة السوربون، سنة 1928 في قرية صغيرة (تاويرث ميمون) في منطقة القبائل الكبرى من أسرة أمازيغية فقيرة كحال معظم الجزائريين في تلك الفترة الاستعمارية، زاول دراسته الابتدائية في قريته وكان ذلك الحدث بداية تعرفه على اللغة المكتوبة، ويعترف أركون بمعاناته الثقافية «في سن الثالثة عشرة ترتب علي أن أواجه صدمتين

¹ - نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، مرجع سابق، ص 452.

ثقافتين في صباي، وقد تركتا أثرهما لأنني خضت صراعا داخليا لأتمكن من التأقلم مع هذا الوضع¹. ثم سافر إلى وهران كطالب داخلي ليتنقل بين ثانويتين (أرديون) و(لامورسيير) رفقة ستة تلاميذ جزائريين، ويعترف أركون أن من بين المواد المدرّسة كان لمادة الفلسفة والتاريخ والفرنسية التأثير الكبير على اهتمامه. بعد حصوله على شهادة البكالوريا سنة 1949 التحق بجامعة الجزائر وتحصل منها على شهادة الليسانس في اللغة العربية وآدابها سنة 1954، ثم انتقل إلى باريس لتحضير شهادة التبريز، ثم شهادة الدراسات العليا "حول الجانب الإصلاحي لظه حسين"، وبعد استقلال الجزائر قرر البقاء في فرنسا بسبب اختلافه مع التوجهات السياسية الجديدة للسلطة آنذاك، وللإغراءات العلمية التي وجدها في الجامعة الفرنسية. بعد ذلك اختار إشكالية لأطروحة للدكتوراه حول الممارسة الدينية في القبائل الكبرى لاعتقاده أن الممارسة الدينية وشكل الدين الذي كان يمارس في تلك المناطق يختلف عن الدين الرسمي الذي يجده عند الفقهاء ورجال الدين، واعتبر أن هذا النوع من الدين يشبه تدين القبائل البدوية حول مكة عصر صدر الإسلام، حيث امتزجت المعتقدات القديمة بالممارسات الجديدة للإسلام². لكن ظروف حرب التحرير كانت من بين أهم الأسباب التي منعت من ذلك³، فأضطر إلى تغيير الموضوع، واختار الاشتغال على فيلسوف فارسي من القرن الرابع الهجري ابن مسكويه، وكان عنوان موضوعه (النزعة الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري، مسكويه مؤرخا وفيلسوبا)، ثم ترجمت أطروحته فيما بعد إلى العربية بعنوان (نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيد)، هذا الموضوع الذي كان له تأثيرا بالغا في توجيه اهتماماته المنهجية والمعرفية فيما بعد، وكان الأساس الذي بنا عليه مشروعه (نقد العقل الإسلامي). بعد نيله شهادة الدكتوراه من جامعة السوربون سنة 1969، بقي يشتغل أستاذا لتاريخ الفكر الإسلامي إلى غاية 1992 في

¹ - رون هالبر، العقل الإسلامي أمام عصر الأنوار في الغرب، الجهود الفلسفية عند محمد أركون، ترجمة جمال شحيد، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2001، ص 167

² - Mohamed Arkoun, La construction humaine de l islam, entretien avec Rachid Benzine et Jean-Louis Schlegel, hibr Edition, Alger, 2013, p 63.

³ - محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2013، ص 64.

نفس الجامعة، وقد درّس في الكثير من الجامعات العالمية أستاذا زائرا، كجامعة لوس أنجلوس (1969) وفيلادلفيا (1990/1988)، ولوفانلانييف (1979/1977)، وجامعة امستردام (1993/1991)، وفي جامعة برلين (1979/1977)، وقد ترك أركون إرثا كبيرا من الكتب والمقالات باللغة الفرنسية ترجمت أغلبيتها إلى العربية¹، وبعد عمر حافل بالنشاط والبحث العلمي غادر أركون هذا العالم في 2010/5/3.

لقد عاصر أركون تلك المناقشات الفكرية والمعارك الإبيستيمولوجية حول العلوم الإنسانية والاجتماعية في الجامعة الفرنسية خاصة تلك «المناقشات التي دارت بين ليفي سراس وفوكو وبول ريكور وفيرنان بروديل وجاك لوغوف²». وقد ساهم ذلك الجو العلمي والفكري الذي عاصره في فرنسا في تكوينه العلمي والمنهجي وفتح له أفقا جديدة انعكست على توجهاته المنهجية وإنتاجه الفكري. فقد تعرف على الكثير من الشخصيات البارزة في مجال العلوم الإنسانية الاجتماعية الغربية، حيث تعرف على ريجيس بلاشير، والمؤرخ والمستشرق كلود كاهين الذي ساهم في تحديد المنهج التاريخي في الدراسات الشرقية، كما تعرف على عالم الاجتماع بيار بورديو الذي تأثر بدراساته الانثروبولوجية واهتمامه بتحليل التراث الشفهي في البيئات التي لم تعرف الكتابة. كما تعرف على الفيلسوف الفرنسي بول ريكور وتأثر بفلسفته، كما تأثر بنقد جاك ديريدا للتراث الميتافيزيقي فترة السبعينيات من القرن الماضي. وفي تأكيده على كل ذلك يقول «لقد كنت (ابن) كل ذلك الغليان الثقافي الفرنسي وكل ذلك الاشتغال الإبيستيمولوجي للساحة الباريسية³».

ويعتبر ميشيل فوكو من المحطات الحاسمة في المسار الفكري لأركون ويعترف بذلك في قوله: «إن إحدى المتغيرات الأكثر أهمية في تطوري الفكري يعود الفضل فيها إلى ميشيل فوكو، أي إلى القطيعة التي أحدثها في مقارنته الإبيستيمولوجية لتاريخ الفكر... فمنهجية فوكو تجعلك تفهم الأشياء بشكل

¹ - يمكن الرجوع إلى فهرس المصادر في هذا البحث.

² - المصدر نفسه، ص 39.

³ - المصدر نفسه ، ص 40.

أفضل وأعظم من المنهجية السطحية للإشتراق الكلاسيكي التي تعود إلى القرن التاسع عشر¹. لقد استفاد أركون كثيرا من هذا الجو الفلسفي والعلمي، ليلور دراساته النقدية للتاريخ الإسلامي، وتحديدًا للظاهرة الدينية، ومن اعترافاته في هذا المجال: « لقد وجدت نفسي منخرطًا في عالم بأسره من الأبحاث الابتكارية الشديدة الجودة التي غيرت رأيي عن العروبة والإسلام² ».

لا يمكن أن نتكلم عن أركون وعن مشروعه الفكري دون أن نذكر هاشم صالح الذي يرجع له الفضل الكبير في الترجمة والتعريف بمشروع أستاذه، فقد أخذ على عاتقه مهمة ترجمة كتب أركون بكل ما يتطلب ذلك من صبر ومعاناة وتجاوز للصعوبات، خاصة ما ارتبط منها بالبحث عن المصطلحات العربية المناسبة لتلك التي يستعملها أركون في نصوصه الأصلية، ولا شك أن المهمة لم تكن سهلة خاصة عندما يتعلق الأمر بنقل كم كبير من المناهج والمفاهيم والمصطلحات من جوٍّ فكري ولغوي يعرف تطورًا كبيرًا في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية إلى مناخ آخر محافظ مازال رافضًا أو مترددًا في تقبل ما وصلت إليه تلك العلوم من تطورات. ولقد كان عمله هذا مفيدًا ليس فقط في التعريف والإشهار بأعمال أركون، بل بما قدمه للغة العربية من خدمات، فقد ساهم في إثرائها وتحديثها بالكثير من الأدوات الفكرية والأجهزة المفهومية. وإذا كانت الفكرة القائلة أن مترجم الشعر يجب أن يكون شاعرًا، فإن هاشم صالح ليس مجرد مترجم وشارح لأعمال أركون، إنه كاتب جاد يؤمن بإيمانًا قويًا برسائله التنويرية، ويعمل على نشرها فيما يكتبه من كتب* ومقالات، إنه يعدّ من التنويريين العرب الذين اهتموا بقضية التجديد الديني ونقد الأصولية. وقد أثنى عليه أركون ونوه بالجهود التي بذلها في نقل كتبه وفي الشروحات والتعليقات التي حاول بها تقريب الكثير من مفاهيمه وأفكاره للقارئ العربي في كثير من المناسبات وفي ذلك نقرأ له: « لقد ساعد رفيقي في الاجتهاد والصبر

¹ - المصدر نفسه، ص 41.

² - المصدر نفسه، ص 40.

الجميل هاشم صالح على تقديم المفهوم والمشروع بشروحه الملحة لكثير من المصطلحات التي فرضتها على المعجم العربي الحديث¹.

الفصل الأول: التراث مفهومه وأهميته في تشكيل العقل الإسلامي

يغلب على العالم الإسلامي نوع من الرتابة في التفكير، وكأن القضايا كلها واضحة خاصة ما تعلق بالتاريخ والمجتمع، لذلك يستبعد النقد كلما ارتبط بقضايا الدين والتراث، وتؤجل الأسئلة التي تتجه إلى الذات، ويبقى الفكر التقديسي للتاريخ والمنهج التبريري يهيمنان على الثقافة الإسلامية. ومادام الواقع هو انعكاس لطريقة التفكير، فطريقة تفكيرنا هي التي تحدد رؤيتنا للعالم والتاريخ، وأي مسعى للتغيير لا يأخذ بعين الاعتبار تحليل ذلك سوف لا يعمل إلا على إبقاء الوضع على حاله.

وإذا كانت عملية الحفر في التراث ضرورية فإنها عملية صعبة ومعقدة خاصة في مجتمعات تعيش تحت ضغط تراثها وتجعل من الأسئلة المحرجة مجال اللامفكر فيه، كما أن تأجيل الأسئلة وإبعادها لا يعمل إلا على تفاقم الأزمة. من هنا كان اشتغال أركون على الفكر الإسلامي، وتوجهه إلى (نقد العقل الإسلامي) لطرح الأسئلة المؤجلة ووضع الظاهرة الدينية موضع الدرس لتحرير العقل الإسلامي من قيوده، ليكون هناك تمييز بين ما هو ديني وما هو دنيوي ويتحرر الحاضر من سلطة الماضي، ويعود للدين نقاءه وسموه، ويبقى صراع البشر على المصالح الدنيوية (السياسة والاقتصادية...) دون الحاجة إلى تبرير ذلك باللجوء إلى أي دين.

* - هاشم صالح ولد سنة 1950 من أبرز التنويريين العرب والمدافعين عن التجديد الديني ونقد الأصولية الدينية من أهم إعماله: الانسداد التاريخي، لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي - معارك التنويريين والأصوليين في أوروبا - محاضرات الحدائث التنويرية - من الحدائث إلى العولمة - الإسلام والانغلاق اللاهوتي - معضلة الأصولية الإسلامية - الانتفاضات العربية على ضوء فلسفة التاريخ - العرب والبراكين التراثية.

¹ - أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط4، 2010، ص 13.

أولاً: التراث الإسلامي وإشكاليات تحديده وتحليله :

ليس من السهل الوقوف على التحديدات التي يضعها أركان للتراث، فعمليات التحليل والتفكيك والنقد التي يمارسها على التراث العربي الإسلامي امتدت على أربعة عشر قرناً، وجاءت مبنوثة في كتاباته الكثيرة من مؤلفات ومقالات وحوارات¹. ويدخل موقفه من التراث ضمن الدعوات إلى إحياء التراث من الداخل، وهناك الكثير من الأسئلة التي تفرض نفسها عندما يتعلق الأمر بموضوع التراث وإشكالية تحديد مفهومه وطريقة الاشتغال عليه ودراسته، خاصة عندما يتعلق الأمر بتراث المجتمعات العربية الإسلامية. ومن بين أهم تلك الأسئلة: كيف حدد أركان مفهوم التراث؟ وما هي الحدود التاريخية لتشكله؟ وكيف ارتبطت إشكالية قراءة التراث الإسلامي بتأسيس حداثة إسلامية؟ وإلى أي حد ذهب أركان بعقلانيته النقدية في قراءته وتفكيكه؟ وهل يمكن التمييز بين العربي والإسلامي في الحضارة العربية الإسلامية؟ وهل يمكن أن نتكلم عن تراثات مختلفة بين المجتمعات التي تنتمي إلى المجال العربي الإسلامي؟ وما هي العوامل الأساسية التي تدخلت في تشكيل ذلك التراث؟ تلك هي أهم الأسئلة التي سيحاول هذا الجزء من البحث تناولها بالتحليل.

تمثل العلاقة بين التراث والذات العربية علاقة جد معقدة، بحيث تكاد تكون الأمة العربية أمة فريدة في تعلقها بتراثها إلى تلك الدرجة التي تدعو إلى التساؤل، فقد تحول التراث إلى هوية، بعد ما تم اختزاله في الدين بكل أبعاده التقديسية، وأصبحت أي محاولة لنقده أو إعادة النظر في بنياته تعتبر محاولة تواجه بالكثير من الرفض والاستنكار، كما أن العلاقة التي تربط عرب اليوم بماضيهم تختلف جذرياً عن تلك العلاقة التي ربطت أسلافنا بالتراث السابق عليهم، حيث استطاع الإسلام أن يستوعب كل التراثات السابقة عليه، وتمكن المسلمون من استيعاب تراث الأمم الأخرى التي أصبحت تشكل جزء من العقل

¹ - نشير هنا إلى أن مسألة التراث وتحديد مفهومه والمنهج المقترح لقراءته مسألة تتكرر في الكثير من كتب أركان: كتاب "تاريخية الفكر العربي الإسلامي" و"الفكر الإسلامي: قراءة علمية" و"الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد" و"قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟" وكتاب "الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي" وكتاب "الإسلام بين اليوم والغد" وكتاب من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي" والكثير من المؤلفات التي شكلت مشروعه الفكري.

الإسلامي¹. ويفضل أركون استعمال عبارة الفكر الإسلامي، لأنه يعتبر أنها أوسع من الفكر العربي، فتراث المسلمين على اختلاف لغاتهم وتاريخهم يجد له مكانا داخل ذلك المفهوم، رغم تلك العلاقة المعقدة والخاصة التي تربط اللغة العربية بالتراث الإسلامي، فلم تكن اللغة العربية خلال تاريخها خاصة بالعرب المسلمين، بل كانت اللغة التي يفكر ويكتب بها جميع المسلمين على اختلاف لغاتهم وثقافتهم خاصة في القرون الأربعة الأولى.

ويتطلب البحث في علاقة الدين بالتراث وكيف تم التوحيد بينهما في الثقافة العربية الرجوع إلى البحث في معاني الكلمتين داخل اللغة العربية، فكلمة دين في الاستخدام القرآني تدل على الشريعة بصفة عامة وضعية كانت أو منزلة، رغم أن المعنى المسيطر هو الشرائع السماوية، ومع أن القرآن يعترف للشرائع السابقة بوصفها أديانا، إلا أنه يرى أن الإسلام هو الشريعة الوحيدة التي يجب أن تتبع (ومن يتبعي غير الإسلام دينا فلن يقبل منه) آل عمران آية 85. أما بالنسبة لكلمة تراث، فإنها في التداول القرآني لا تشير إلا إلى ما يتركه الهالك من مال لورثته، والكلمة التي تحيل إلى معنى التراث هي كلمة (سنن)، وهناك تمييز في التداول القرآني بين السنن الإلهية، بمعنى القوانين الإلهية الكلية الشاملة، وسنن الذين خلوا من قبل، التي تندرج فيها المعتقدات والتقاليد والقيم والأعراف... وهذا معنى التراث². وإذا كان الدين الإسلامي قد ربط بين الدين والتراث حينما جعل من الإسلام الدين والشريعة وطريقة حياة، فإن التوحيد بين السنة النبوية والتراث قد تم بالتدرج، فقد كان المسلمون الأوائل (الصحابه) يطرحون السؤال حول اجتهادات النبي هل هي من الوحي أم هي من الرأي والمشورة، لكن هذا المبدأ لم يدم طويلا، فقد حسم الأمر في الخلاف الذي عرف بين أهل الحديث وأهل الرأي لصالح أهل الحديث. فقد تم توسيع مفهوم السنة ليشمل الأقوال والأفعال والموافقات كلها، بفضل جهود الشافعي، وقد كانت المعركة « أوسع من الخلافات الفقهية أو الكلامية - نسبة لعلم الكلام - لأنها كانت معركة صراع

¹ - نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط5، 2006، ص 13-14.

² - المرجع نفسه، ص 15-16.

على صياغة قوانين الذاكرة الجمعية للأمة، أي قوانين تشكيل تلك الذاكرة وصياغة الآليات التي على أساسها تنتج المعرفة¹.

(أ- مستويات الفكر المتصل بالتراث

يعتقد أركون أن مفهوم التراث في الفكر العربي المعاصر يوظف كسلاح إيديولوجي في الكفاح، أكثر منه مفهوما معرفيا له أبعاده التاريخية. ويميّز بين أربعة مستويات للفكر المتصل بالتراث: الفكر المنتج للتراث والفكر المستغل للتراث والفكر المستهلك للتراث والفكر الدارس للتراث.

1- الفكر المنتج للتراث: يحدد أركون الخمسة قرون الأولى من تاريخ الإسلام، ويركز على اتجاهين في عصر التكوين والتطور. اتجاه سلفي "أسطوري" واتجاه عقلاني علمي الأول يمثل كل ما ارتبط بالسنة النبوية والأصول الدينية والفقهية والحديث. أما الثاني فيرتبط بكل ما أنتج من علوم عقلية ونظم سياسية وممارسات تجارية وحرف فنية... وقد كان للخلاف الذي حصل بين أهل الحديث وأهل الرأي تأثير بالغ الأهمية في الحياة الفكرية، وما زالت انعكاساته حاضرة إلى اليوم، تتحكم في طريقة إنتاج المعرفة، يمكن أن نلاحظها في أدبيات الاتجاه السلفي الإصلاحية في القرن التاسع عشر مع جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وفي خطابات الجماعات الإسلامية المعاصرة. وقد وقف ذلك التيار في وجه الاتجاه الإبداعي العقلاني الذي بلغ أعلى تطوره في القرنين الثالث والرابع للهجرة، حينما أنتجت العلوم والفلسفة والآداب على اختلافها. لكن هذا التراث أهمل وابتعد واضطهد أصحابه، وبقي يعاني من التهميش إلى اليوم رغم أهميته وحاجتنا إليه لبناء الفكر العقلاني. فالكثير من الشخصيات العلمية التي تنتمي إلى هذا التيار بقيت مغمورة لا حضور لها في التاريخ لمدة قرون².

¹ - المرجع السابق، ص 18.

² - أركون التراث، محتواه وهويته، إيجابياته وسلبياته، ضمن التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، بحوث ومناقشات الندوة التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، مجموعة من المؤلفين، ط 2، 1988، ص 159.

وقد عرفت المجتمعات الإسلامية طيلة القرون الهجرية الأولى حالة من الحرية، فحصلت المناقشات العلمية بين المدارس والمذاهب، وعرفت الحلقات العلمية والثقافية في بغداد وفي كل العواصم الكبرى، وعولجت أكثر القضايا حساسية بكل حرية « لأن المجتمع... كان واثقا من نفسه، وكانت المبادرة التاريخية بيده، وقد اختلف الوضع بدءا من القرن الخامس الهجري الحادي عشر الميلادي عندما دخلنا في مرحلة العقل الأرثوذكسي¹ ». لأن الانفتاح خاصية المجتمعات القوية التي تكون أكثر قدرة على مواجهة المشاكل المستجدة، عكس المجتمعات الساكنة التي تنغلق على نفسها وترفض أي تجديد. لقد عرفت المجتمعات الإسلامية عبر تاريخها بعض التجارب (العلمانية)، لكن ذلك لم يأخذ حقه في البحث نتيجة لنقص المراجع التاريخية، وعدم الاهتمام بالموضوع، لذلك فإن الحركات التي دافعت عن العقل مقابل النقل في الحضارة الإسلامية ما زالت تحتاج إلى الكثير من الاهتمام بالبحث والدراسة.

لقد عرفت المرحلة التي دخل فيها العقل الإسلامي في حالة مواجهة مع العقل الإغريقي الفلسفي، وخاصة ذلك الجوّ الفكري والثقافي الذي نتج عن حركات الترجمة، نشوء عقلانية إسلامية جديدة نهاية القرن الثاني للهجرة. وظهر نوع من الصراع بين المعرفة العقلانية والمعرفة الأسطورية مع كل ما رافقه من تحولات وتطورات في شتى المجالات، وتحلى ذلك الصراع بين اتجاهين، اتجاه المحافظين الذين التزموا بالنصوص وما ارتبط بها من علوم، واتجاه الذين اطلعوا على علوم اليونان وفلسفتهم وتأثروا بها، وحاولوا تطبيقها في تعاملهم مع النصوص الدينية. وكانت المعتزلة والفلاسفة والعلماء أحسن من مثل تلك الفترة. فقد أنجبت الحضارة الإسلامية «شخصيات كبرى من أمثال الكندي والجاحظ والرازي والتوحيدي والفارابي وابن سينا ومسكويه وابن رشد²...»، وقد كانت فترة حكم المأمون لحظة انتصار العقلانية في التاريخ الإسلامي، تلك اللحظة التي أجهضت ولم يكتب لها الاستمرار، ومازال الفكر الإسلامي إلى حد الآن يدفع ثمنها من سيطرة الفكر النصي والانغلاق داخل التحديدات الفقهية

¹ - أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط2، ص 51-52.

² - أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 286.

والمذهبية، وتراجع لمساهمات العقل الحر، ويعتبر أركون أنه لو أتيح للفكر المعتزلي أن يستمر لما سيطرت تلك العقلية التواكلية على الفكر الإسلامي.

لقد بلغ الانفتاح الفكري في القرن العاشر الميلادي الرابع الهجري أعلى مستوياته، هذا العصر الذي ظهرت فيه شخصيات تنويرية كالتوحيدي ومسكويه وأبو الحسن العامري والمتنبي وغيرهم، كما عرف جوا ثقافيا إبداعيا في مجالات الفلسفة والعلم والأدب، لكن هذا الجو الفكري والثقافي الذي اتسم بالحرية والانفتاح قد تراجع بعد سيطرة السلاجقة على الحكم ابتداء من القرن الحادي عشر الميلادي، وانتصرت النزعة الفقهية الدوغمائية، وبذلك أبعدت كل تلك التيارات التي كان لها حضورها على الساحة الفكرية الإسلامية. هكذا أغلق باب الحرية الفكرية وأصبحت الكلمة لإسلام الفقهاء الذي تنكر للفلسفة والعلم، وانتقل هذا الوضع من المشرق إلى المغرب واستمرت الأوضاع على هذا الحال إلى أن استفاق المسلمون على أصوات مدافع نابليون¹.

2 - الفكر المستغل للتراث: لقد ارتبط هذا الفكر بالعلوم والمعارف التي عرفت في القرون التكوينية للإسلام، وكان متصلا بنماذج الفكر المنتج، وقد تابع هذا الفكر الاشتغال على النظر في نصوص القرآن والحديث. ورغم كل التنافس الذي حصل بين أهل الحديث وبين أهل الرأي أو بين الاجتهاد وأهل الحديث، فقد انتهى بانتصار أهل التقليد، وقد كانت مرحلة تدوين الحديث والأخبار التاريخية تؤكد ذلك الانتصار كما تؤكد تغير حقيقة التراث، فانتصر العلماء على شرح ما أنتجه أصحاب المذاهب الكبرى².

3 - الفكر المستهلك للتراث: ارتبط التراث بالمرحلة التي عرف فيها الفكر الإسلامي إهمال العلوم العقلية والفلسفة، والاكتفاء بعلوم الدين وما نتج عنها من تفرعات، وانتشار الطريقة المدرسية في تناول العلوم. وكثرت الملخصات حول الكتب التي أنتجت في العصر الكلاسيكي، وزادت قوة حضور

¹ - أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص 31.

² - أركون، التراث: محتواه وهويته، إيجابياته وسلبياته، مصدر سابق، 160-161.

المذاهب الفقهية وما تفرع عنها من مدارس، وكان للأوضاع السياسية دورها في تراجع حركة العقل في إنتاج المعرفة. ويؤكد أركون أن هناك « ترابط وتعامل جدليان بين ازدهار أو تقلص الثقافة الرسمية العالمية المكتوبة واضمحلال أو انبعاث الثقافات الشعبية الشفهية، كما تتعلق تلك الجدلية بازدهار الحكومة المركزية أو ضعفها¹ ». فقد كانت تلك التراثات المهمشة تنتعش كلما ابتعدت عن السلطة المركزية، أو كلما عرفت تلك الأخيرة ضعفا وتراجعا. هكذا استمر الوضع في تراجع، وانتشرت الطرق الصوفية، وكثر الأولياء وأتباعهم، إلى القرن التاسع عشر.

4 - الفكر الدارس للتراث: لقد عرفت النهضة العربية علاقة جديدة بالتراث نتيجة اصطدام الفكر العربي الإسلامي بالحدثة الغربية بطريقة عنيفة. وقد كان للمستشرقين دورا في إحياء التراث العربي في أوائل القرن التاسع عشر، وبث روح الحدثة الفكرية في الثقافة العربية، كما ظهرت أعمال اللبراليين العرب أمثال شبلي شميل وفرح انطون وسلامة موسى وعلي عبد الرازق وطه حسين وغيرهم، لكنها ووجهت بالرفض من طرف الاتجاهات المحافظة. واستمر الصراع بين الاتجاهين الاتجاه الرافض للنزعة التاريخية والاتجاه العقلاني المنفتح على المعرفة العلمية، وتنامي الاهتمام بالتراث في هذا الجو، بين موقفين من التراث الأول يحكمه الوعي الأسطوري (conscience mythique) والثاني يحكمه الوعي التاريخي² (conscience historique). وقد قامت أجيال من المثقفين العرب بمحاولات لدراسة التراث بطريقة علمية، وإبراز حقيقته التاريخية بعيد عن النظرة التبجيلية، وخلق جو علمي استطلاعي إبداعي، إلا أن هذه المبادرات قد تراجعت نتيجة غياب الجو السياسي الذي يتيح حرية التفكير والبحث، كما أن عامل الاستعمار في البلدان الإسلامية قد كان له تأثيرا سلبيا على ذلك، فقد كان الاحتفاء بالتراث وتمجيده ضروريا للحفاظ على الهوية والقيام بمهمة التوحيد والتعبئة لمواجهته. وفي هذا الجو احتكر الخطاب الثوري والخطاب الإسلامي مهمة الحديث عن الماضي والمستقبل³.

¹ - المصدر نفسه، ص 156.

² - المصدر نفسه، ص 163.

³ - أركون، التراث: هويته ومحتواه. إيجابياته وسلبياته، مصدر سابق، ص 165.

ب)- تحليل التراث

يعتبر أركون رغم أن التراث الذي أصبح يقدم نفسه باعتباره التراث الوحيد الذي يمثل الإسلام الصحيح ويرسخه (ممثلاً في الأرثوذكسية السنية والشيعة والخارجية)، ورغم كل الصراعات والتوترات التي حدثت بين أهل الحديث وأهل الاجتهاد أو بين السنة والبدعة ابتداء من القرن الثالث للهجرة، وأبعدت التراثات الأخرى كالتراث العربي قبل الإسلام أو التراث الشعبي والشفهي لتلك الشعوب المهمشة، كما أبعدت تلك الاجتهادات والتساؤلات التي تعارضت مع السنة الرسمية، ورميت في دائرة البدع من طرف الإسلام الرسمي (الأرثوذكسي). فإن الأحداث التاريخية كما وقعت تؤكد أن ذلك الخط الذي يعتبر نفسه المعبر عن تعاليم الوحي ويتعالى على التاريخ ويتجاوزه، قد ارتبط بشروط زمانية ومكانية يمكن تحديدها وإخضاعها للدراسة العلمية. فقد كانت هناك عدة احتمالات ممكنة لتشكّل التراث بعد موت النبي سنة 11هـ/ 632م، ففي القرن الأول للهجرة ظهرت الاتجاهات الرئيسية السنية والشيعة والخارجية بعد صراعات وخلافات عنيفة، كما عرفت هذه الاتجاهات بدورها انقسامات وتفرعات ظهرت من خلالها جماعات وطوائف متعددة امتدت خلال القرون الخمسة الهجرية الأولى¹.

كل ذلك يؤكد على تنوع التراث العربي الإسلامي، فداخل المذهب الواحد هناك اتجاهات مختلفة، وداخل علم الكلام تتراوح المذاهب بين العقلانية والأخذ بالظاهر (النص)، وحتى داخل فرقة المعتزلة أو الأشاعرة نلاحظ هناك اتجاهات فرعية تختلف في مواقفها العقلية التأويلية والاجتهادية والاتباعية. فالتراث بهذا المعنى ليس واحداً إنه إنتاج وحدات تاريخية مختلفة، ولكل مرحلة خصوصياتها، وإذا كانت هذه الفكرة تمثل النظرة التاريخية المستطيلة في قراءة التراث والتي ترى في التاريخ امتداداً لتراث واحد يعرف فترات قوة وفترات ضعف، فإن أركون يعتقد أن هناك نظرة أخرى ترى أن هناك تراثات، حيث هناك تراث يتصل بالدين وعلومه، وتراث يتصل بالعقل ومغامراته كما هو الحال في الفلسفة والعلوم والمناهج المختلفة. فهناك دائماً فكر حر حتى في تلك الفترات التاريخية الدوغمائية الضاغطة، وإن

¹ - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة 2، 1996، ص 24.

بأساليب ضعيفة، وحتى في الفترات التي عرفت النشاط الإبداعي، فإن الفكر الضاغط يبقى مستمرا، ومن الأمثلة على ذلك (فترة المأمون والمعتصم) أو فترة (ابن طفيل وابن باجة في المغرب والأندلس¹). وفي ذلك نلاحظ أنه من بين المواقف التي تتجنب الحكم المطلق على الحركة التاريخية للتراث موقف حسام الدين الألوسي الذي يؤكد على نسبية الاتجاهات المحافظة التي كانت تعيق حركة تطور الفكر، ففاعلياتها لم تكن تشتغل بشكل مطلق، فقد عرفت تأثيرا في مجالات كالحديث والفقه والكلام، أما في مجالات أخرى كالعلوم البحتة والأدب واللغة والفلسفة فقد كان هناك مفكرين يخففون من حدة تأثير تلك (البنية الضاغطة)².

وقد استمرت تلك المذاهب بتعبير أركون (الارثودكسيات) إلى يومنا هذا مسيطرة على الموقف الإسلامي، وكل مذهب ينكر على المذاهب الأخرى المنافسة مشاركتها في التراث الحقيقي الصحيح. وما دام التاريخ يكتبه المنتصر، فقد أبعدت الثقافات المعارضة والآراء المخالفة ورميت في دائرة اللامفكر فيه. وارتبطت مرحلة تأسيس الأشكال الكلاسيكية للتراث خاصة في مرحلة الاجترار والتقليد التي ثبتها أئمة المذاهب الكبرى بالسلطة السياسية، حيث كانت الدولة تمثل تراثا معيناً وتعمل على تدعيمه كثقافة رسمية، وتقضي كل أنواع التراثات الأخرى، لذلك كانت تلك التراثات المحلية المهمشة تعرف نوعاً من الانتعاش كلما عرفت السلطة المركزية نوعاً من الضعف والتراجع³.

ويعتبر أركون أن صفة الارثودكسية المكرسة للتراث التكراري، لا تصلح على الاتجاه السني وحده، فالإتجاه الشيعي أو الخارجي كذلك يعتبر أرثودكسية، وكل هذه الارثودكسيات تشترك في اعتبار نفسها تمثل الإسلام الصحيح ناكرة على غيرها إمكانية تمثيل التراث الحقيقي. لذلك تكون من أكبر مهام الإسلاميات التطبيقية تحرير الفكر الإسلامي المعاصر من كل الأسيجة الدوغمائية بتعبير مفكرنا،

¹ - حسام الدين الألوسي، العقل العربي ودوره من خلال نقاده ومنتقديه، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط 1، 2017، ص 20.

² - المرجع نفسه، ص 18-19.

³ - أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية مصدر سابق، ص 29.

وانتهاك تلك المسلمات التي يقوم عليها العقل الارثوذكسي، وإعادة كتابة التاريخ الإسلامي، وإعادة تركيب الذاكرة الجماعية من جديد، ومقابلة التاريخ الرسمي المكتوب بالتاريخ المهمش والمسكوت عنه.

ويستنتج أركون من ذلك أن التشكيلة المعرفية التي تعتبر تامة وثابتة ومتعالية داخل كل اتجاه (أرثوذكسي) تنحل في النهاية إلى مجموعة من الاجتهادات والتأويلات البشرية حول الوحي. لأن النص المقدس ما دام لم يقدم إلى عامة المؤمنين مباشرة لفهمه وتفسيره، فقد تكفلت مجموعة من المفسرين بتلك المهمة حسب مداركهم وذكاءهم وقناعاتهم وانتماءاتهم السياسية والعقائدية، من هنا حصلت الانقسامات والصراعات ونشأت المذاهب والفرق، وأصبح كل اتجاه يعتبر نفسه المعبر الوحيد عن النص المقدس، ويرفض بالتالي كل التأويلات الأخرى، لأنها لا تمثل الدين الصحيح، من هنا جاءت تسمية (الروافض) أي أولئك الذين خرجوا عن الخط السني. لقد قام كل اتجاه من الاتجاهات الثلاثة المعروفة على مسلمات مشتركة تولدت عنها أنظمة فكرية متباينة ومتنافرة ومتصارعة إلى درجة أن التفكير في محاولة توحيدها أصبح من المستحيل التفكير فيه¹. فما هي هذه المسلمات التي قامت عليها تلك الارثوذكسيات؟

يمكن تلخيصها فيما يلي:

1- إذا كانت انقسامات المسلمين أمرا واقعا، فإن فريقا واحدا يكون هو القادر على تحمل الرسالة الصحيحة.

2- الرسالة الإلهية واحدة، والإسلام الصحيح واحد، والجماعة التي تعبر عنه واحدة.

3- مادام التراث ثابتا والتقليد به صارما، فإن كل الأجيال المتتالية تبقى معاصرة له.

وكل ذلك يعني أن مهمة المؤمنين تنحصر في نقل الأمانة (التراث) والمحافظة عليه وتحيينه وتبريره في التاريخ، والتأكيد على أحادية المعنى للنصوص والتفاسير التي انتقلت للمؤمنين عبر التراث. كما أن تغير البيئات التاريخية والاجتماعية لا يجب أن يؤثر على إعادة التحيين المستمر للتراث. كما أن هناك تطابق

¹ - المصدر نفسه، ص 25.

كلي بين نصوص الكتاب المقدس وبين كل ما قام به النبي من أفعال وأقوال وتقريرات، وكل مؤمن مطالب بإعادة إنتاج ذلك مهما اختلف الزمان والمكان. كما تتمتع الحكايات (القصص والأخبار) بمصدقية كبيرة في المحافظة على التراث محاولة إعادة تنشيطه. كما أن هذه البديهيات تشترك فيها الديانات الثلاثة (ديانات الوحي¹).

ويعتبر أركون أن من بين أهم الفروق في إنتاج التراث بين السنة والشيعة، هو أن أهل السنة كانوا دائما يقبلون بالوضع السياسي، كما حصل في خلافة المدينة عن طريق الشورى أم عن طريق القوة كما حصل مع الأمويين والعباسيين، فقد ساهمت السلطة الرسمية إلى حد كبير في تدعيم التراث السني والربط بين الديني والسياسي. أما بالنسبة للشيعة فقد اعتبروا من المعارضة باستثناء بعض فترات التاريخ (36هـ/41 - 661/656م) أو فترة عهد الفاطميين في المغرب (297هـ/909م)، أو مجيء البوهيين في بغداد² (334هـ/945م). لكن الاختلاف والخلاف بين التراثين السني والشيعة لا يمكن تحديده بدقة بالاعتماد على مصطلحات التاريخ وحدها ولا بالمصطلحات الدينية، وحده التحليل السيميائي والأنثروبولوجيا الثقافية وفلسفة اللغة، قادرة على تلك التفسيرات الموروثة للتراث.

ويمكن أن نقول في نهاية هذا العنصر أن ضرورة الحفاظ على حجم بحثنا قد اقتضت أن نلجأ إلى هذا الاختزال والتبسيط والتركيز على النقاط المهمة التي تتبع من خلالها أركون مسيرة تشكل التراث الرسمي خلال تاريخ طويل ومعقد ومتداخل بالأحداث والمتغيرات.

¹ - أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مصدر سابق، ص 25-27.

² - المصدر نفسه، ص 28.

(ج) - كيف يمكن أن نتعامل مع التراث؟

(إن شرط انفتاح الفكر العربي الإسلامي على العقلانية الحديثة لا يمكن أن يتم بشكل فعلي ودائم وناجح إلا بتفكيك مفهوم الدوغمائية ومفهوم الارثودوكسية الخاصين بترائه¹)

لقد اتخذ العرب العودة إلى تراثهم كرد فعل دفاعي ضد المستعمر كما تستخدم الأسلحة السياسية والاقتصادية، ووظف التراث كسلاح ثقافي للدفاع، لكن هذا الاستخدام يبقى على المستوى الإيديولوجي بعيد عن الموقف النقدي العلمي. وإذا كان الحضور الإيديولوجي للتراث ضرورة تقتضيها وضعية المجتمع في مرحلة معينة من تاريخه. فإن الحضور العلمي أكثر ضرورة، ولا يجب أن يطغى الجانب الإيديولوجي على الجانب العلمي. فقد بقيت النظرة النقدية للتراث مهمشة، لذلك فإن المجتمعات العربية بحاجة إلى ثورة فكرية تبدأ من داخل التراث لتستمر داخل كل فرد مسلم للخروج من حالة الانغلاق والنظرة التقديسية للتراث².

لقد نبه أركون إلى جوانب من التراث العربي الإسلامي ظلت مهملة ومهمشة من طرف الدارسين والباحثين العرب والغربيين، رغم كل ما كانت تمثل تلك الظواهر من أهمية في التراث الإسلامي، فهناك الكثير من التعبيرات الثقافية التي لا تدخل في مجال العقل، كالتعبيرات الأسطورية أو المتخيل، لكنها مع ذلك تسجل حضوراً قوياً في النصوص الدينية والثقافية. والدراسات التي تأخذ الثقافة بمعناها الانتروبولوجي لا بد أن تأخذ بعين الاعتبار هذه المظاهر « فالجهاز ليس تحلية للكلام، من منظور جماليات اللغة، وإنما توجيه رسالة أو خطاب من داخل بنية كلامية تخترق حدود المعارف عليه في النظام اللغوي، فإن وظيفة المتخيل تتجاوز نطاق المعنى التقليدي للخيال... لتدخل في نطاق التعبير عن تمثيلات موروث ثقافي وسيميائي مشترك لدى جماعة أو شعب³ ». كما أن التعبيرات الثقافية غير المكتوبة كالرسم والغناء والرقص والغناء... كلها تعبيرات تمثل جانباً مهماً من الثقافة، خاصة لدى تلك

¹ - أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مصدر سابق، ص 9.

² - أركون، مجلة مواقف، التراث والموقف النقدي التساؤلي، العدد 40، 1981، ص 40 - 41.

³ - عبد الإله، نقد التراث، مركز دراسات الوحدة العربية، مصدر سابق، ص 369-370.

الشعوب غير الناطقة بالعربية، لذلك لا يجب إهمالها وإبعادها كما فعلت الدراسات الإستشراقية. وينتقد أركون الإستشراق (الإسلاميات الكلاسيكية) التي يعتبرها قد أقصت جانبا مهما من الثقافة الإسلامية، كالتعبير الشفوي لدى الشعوب التي لا كتابة لها، والمعيش غير المكتوب، والمحكي، والأساطير، والطقوس، والرسم، والبنى الاجتماعية وبنى القرابة...ويقترح قراءة جديدة تكون بديلا، هي ما سماه الإسلاميات التطبيقية، تكون منفتحة على كل تحليلات الفكر الإسلامي بدون حدود أو حواجز.

يحرص أركون كعادته في جميع بحوثه على تأكيد أهمية النظرة النقدية للتراث، والمطالبة بوضعه موضع البحث والتقييم في ضوء الاكتشافات العلمية الجديدة. ولا شك أن ذلك يعتبر دعوة جريئة وصادقة تعتبر أن أي تراث ينتمي إلى الماضي، وقيمه تتجلى أكثر في محاولة تجديده وتجاوزه دون رفضه وإلغائه. ولا يمكن بعث الحياة فيه إلا بالمراجعة المستمرة لإعادة بناءه من جديد. لكن نقد التراث قد يكون الخطوة الأساسية التي تحتاج إلى خطوات أخرى لبناء الثقافة العربية الإسلامية الجديدة. وإذا كان الاصطدام بالحضارة الغربية كان بمثابة الصدمة التي جعلت الوعي العربي الإسلامي يعيش حالة الأزمة، ويدرك المسافة التي تفصله عن الآخر (الغرب) في مجال الحضارة والتقدم. وي طرح أهم سؤال على ذاته لماذا تقدم الغرب وتأخرنا؟)، فإن ذلك لم يكن دائما عاملا ايجابيا، لأنه دفع العرب إلى الرجوع إلى تراثهم للاحتماء به دفاعا عن الذات ضد الآخر المتقدم الذي كان يمثل حضارة تختلف كل الاختلاف، وقد ارتبط ذلك في كثير من الأحيان بالرجوع إلى أكثر الأشكال انحرافا وتخلفا من التراث.

كما يدعو مفكرنا إلى ضرورة إعادة قراءة التراث العربي الإسلامي على ضوء كل منتجات المناهج التاريخية والسوسيولوجية والانتروبولوجية، لأن ذلك هو شرط تنقيته مما أصبح ميتا أو غير قابل للحياة. فانطلاقة أي نهضة لا بد أن تبدأ من التراث «إنك لا تستطيع أن تنطلق إلا إذا صفيت حساباتك مع ماضيك، إلا إذا قمت بعملية تهوية في أحشاء الماضي»¹. واستتباعا تكون إعادة دراسة التاريخ الإسلامي على ضوء المعطيات التاريخ الحديث ستخلصنا من النظرة التقليدية الأسطورية، تلك المهمة

¹ - أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، مصدر سابق، ص 292.

التي مازلنا لم نقيم بها بعد، وتبقى مؤجلة لتكون من مهمة الأجيال المقبلة ولا يخفي أركون تشاؤمه رغم كل ما تميزت به طروحاته في نقد التراث ومحاولة عقلنته.

ويميّز أركون بين مقاربتين للتراث الإسلامي، الأولى هي مقارنة التراث بمفهومه المتعالي، الذي يعتبر أن الإسلام الارثودوكسي هو التعبير الوحيد، والثانية هي المقاربة التي تتعامل معه باعتباره عملية سيرورة اجتماعية وتاريخية. وتعتبر الدراسة الأولى (مقاربة تيولوجية) يمثلها الخطاب الإسلامي الراهن الذي تتبناه مختلف الحركات الإسلامية، وهي تتفق اتفاقاً تاماً مع الخطابات الإصلاحية، وترفض هذه القراءة أن تكون عمليات النقل الشفهي والنقل الكتابي التي حصلت في القرون الهجرية الثلاثة الأولى وكل ما ارتبط بها من صعوبات وتدخلات بشرية قد كان له أثره في سيرورته الاجتماعية والتاريخية، وبالتالي فالتراث ليس إلا تجسيداً لدين الحق الذي يمثله الإسلام باعتباره المؤسسات والممارسات والمعايير الأخلاقية والقانونية والنصوص المعترف بها... وقد نتج عن ذلك تقديس المكان والزمان والأشخاص، وأصبح المؤمن لا يتقبل الأحداث والشخصيات مرتبطة بشروطها التاريخية، بل يضيف عليها هالة من التقديس تجعلها تتجاوز التاريخ وتتعالى عليه، من هنا تعارض هذا الموقف مع التحليل العلمي لأحداث التاريخ، الذي يرى في تلك الوقائع من أحداث وشخصيات وشهادات نصية إلا موضوعات قابلة للنقد التاريخي¹. وهناك من تلك التيارات من يذهب إلى الحديث عن أسلمة الحداثة، بل الحديث عن تحديث الإسلام، وقد كان من الأجدر لها أن توظف كل الجهود في البحث عن أسباب الانحطاط، والانفتاح على العلوم، وعدم الاكتفاء بالافتخار بالتراث والتذكير بأعجاز الحضارة الإسلامية، لأن ذلك لا يعمل على تغيير الأوضاع ولا يساهم في الانخراط في الحداثة المعاصرة، وفي هذا الصدد يعتقد أركون أن غياب

¹ - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم، دار الطليعة، بيروت، ترجمة هاشم صالح، ط 2000، ص

الموقف العلمي من الإسلام وسيطرة الدعاة والشيوخ على الساحة الثقافية والإعلامية قد زاد من تشويه صورة الإسلام، وتقديمه بشكل مشوه يدعو للعنف والكرهية¹.

أما المقاربة الثانية: فإنها تُبقي على مفهوم التراث مفتوحا خاضعا للشروط التاريخية التي يتحرك فيها، وبذلك يكون مفهوم الإسلام متطورا حسب كل مرحلة تاريخية وحسب كل سياق اجتماعي وثقافي. من هنا كانت تلك الدراسة تبحث في كيفية تشكل أي دين من الأديان لبدو في صورة متكاملة وثابتة، تعرض نفسها كتراث مقدس مشترك يعبر عن شعور الأمة بهويتها. كما تحاول تلك الدراسة أن تبني صورة تاريخية وأركيولوجية عن تشكل التراث الإسلامي عبر التاريخ بشكل تدريجي. وضمن هذه الدراسة يحاول أركون تتبع مفهوم التراث، ضمن تلك الصراعات والمناقشات والكتابات التي حصلت في القرنين الهجريين الأولين وفرضت السنة النبوية على حساب ما كان سائدا من العادات والممارسات في مجتمعات الجزيرة العربية. وعليه يعتبر أركون «أن مثل هذا العمل يعتبر جديدا كليا عن الفكر الإسلامي، ذلك أنه يتجاوز مسألة نقد سلاسل الحديث النبوي بالطريقة التي كانت قد رسخت عليها لدى المحدثين الأكثر شهرة²».

وما دام التراث العربي الإسلامي خاضع للمناخ القروسطي، فهو وسيلة لا هدفا إذا تمكنا من فهمه وتجاوزه، وما دام العقل الإسلامي موجود في النصوص والعقول يمكن دراسته دراسة نقدية تاريخية لا تقديسية ولا تبجيلية أمر ممكن، وبذلك يصبح نقد العقل الإسلامي يشكّل الخطوة الأولى التي لا بد منها لكي يمكن للمسلمين الدخول في الحداثة³. لنتنقل الآن إلى تحليل هذه النقطة من بحثنا ونسلط عليها بعض من الضوء بطرح السؤال التالي: كيف يساهم نقد التراث في بناء الحداثة الإسلامية؟

¹ - Mohamed Arkoun, **La question Ethique et Juridique dans La pensée Islamique**, Edition barzakh, Alger, 2016, p 53.

² - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة 2، 1996، ص 20.

³ - أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 331.

ثانيا: نقد التراث وعقلنته الطريق إلى تأسيس حداثة إسلامية

لقد طرحت فكرة الحداثة في بدايتها باعتبارها انتصارا للعقلانية، وتراجعا للفكر الديني أمام ما حققه العقل من تقدم في تغيير نشاطات الإنسان، لذلك كان الارتباط بين الحداثة والعقلنة ارتباطا وثيقا، إلى درجة أن التخلي عن إحداها يؤدي إلى رفض الأخرى¹. لكن مفهوم الحداثة (Modernité) ما زال مفهوما ملتبسا في الفكر العربي، خاصة عندما يفهم بمعنى الجديد، ليصبح أي جديد في أي مجال يعتبر حداثة، أو يدخل في سياقها. لكن الحداثة كمصطلح يشير إلى جملة التحولات الاقتصادية والسياسية والفكرية التي حدثت وتبلورت في الغرب منذ عصر النهضة والإصلاح الديني مرورا بالثورة الفرنسية. وقد ارتبط مفهوم الحداثة بالعقل والعقلانية، أي إخضاع كل نشاطات الحياة إلى سلطة العقل، بما فيها الجانب الديني، إنها تعني « تنظيم وضبط الحياة الاجتماعية والاقتصادية والفكرية ضبطا عقلانيا²»، لذلك اعتبرت الحداثة الأوروبية قطيعة مع الماضي الذي كان سائدا في أوروبا، إنها في جوهرها «عملية انتقالية تشتمل على التحول عن نمط معرفي إلى نمط معرفي آخر يختلف عنه جذريا، وهي انقطاع عن الطرق التقليدية (الأسطورية) لفهم الواقع وإحلالها بأنماط فكرية جديدة (علمية)³». ورغم اتساع المفهوم والتباسه، فإنه من الناحية الفكرية والفلسفية يشير إلى تلك المنظومة المعرفية التي تجعل من العقل المرجعية الوحيدة للنظر للتاريخ والإنسان والمجتمع والطبيعة بكل ما ينتج عن ذلك من تطبيقات في التفكير والاقتصاد والسياسة (أي فصل المقدس عن الدنيوي)⁴.

ويعتبر مفهوم الحداثة مفهوما مركزيا في مشروع أركون الفكري، لأنه من أكثر الحداثيين اهتماما بالتراث الإسلامي، وأكثرهم حرصا على إعادة النظر في التاريخ الإسلامي وإخضاع النصوص التأسيسية (القرآن والحديث) للأدوات والمناهج النقدية الجديدة، وأكثرهم جرأة في التعامل مع تلك النصوص.

¹ - ألان تورين، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، (د ط)، 1997، ص 30.

² - محمد سبيلا، دفاع عن العقل والحداثة، منشورات جريدة الزمن، الدار البيضاء، المغرب، ط 2003، ص 57.

³ - هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، ترجمة محمود شريح، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،

لبنان، ط 2، 1993، ص 26.

⁴ - المرجع نفسه، ص 58-59.

وأكثرهم اطلاعا ومتابعة لآخر ما توصلت إليه العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية. ويمكن أن نسجل منذ البداية أن أركون يربط بين الحداثة كمشروع وبين التراث وإعادة قراءته، لذلك فإن الاهتمام بالتراث لم يكن مطلوباً لذاته، بل هو الطريق لتأسيس حداثة إسلامية. لكن لا بد من التمييز بين التراث كما هو حاضر في تفكير المسلمين والتراث كما يجب أن يفهم ويحدد، ومادام هذا التراث له حضوره القوي في تشكيل العقل الإسلامي وما زال يتدخل في طريقة تفكير المسلمين ورؤيتهم للعالم، لا بد من دراسته دراسة تاريخية نقدية تميّز بين مفهومه التاريخي، وشكله الأسطوري الذي يحضر به في وعي المسلمين.

يعرف أركون الحداثة الفكرية بـ«جملة الفتوحات اللاهوتية والعلمية والفلسفية التي حصلت في أوروبا منذ القرن السادس عشر، وشكلت قطيعة واضحة بالقياس إلى المناخ العقلي القروسطي»¹، لقد بدأت تلك القطيعة مع الثورة التي أحدثها لوثر في المجال الديني، ثم تبعتها القطيعة الإبتيمولوجية مع غاليليو في مجال علم الفلك، ثم تبعتها القطيعة الكبرى مع اللاهوت المسيحي والفتوحات الفلسفية مع ديكارت وسبينوزا ولايبنتز. ثم واصل الفلاسفة القرن الثامن عشر والتاسع عشر المهمة أمثال كانط وهيغل وماركس ونيتشه... ثم جاء القرن العشرين بفتوحاته العلمية في الفيزياء والرياضيات وما انعكس عليها من نظريات فلسفية².

لقد ظهرت مسألة الحداثة في الفكر العربي نتيجة رد فعل على ذلك الاتصال الذي حصل بالفكر الغربي، ورغم أن المجتمعات الإسلامية لا يمكنها أن تعيش بمعزل عن التحولات الهامة التي تعرفها المجتمعات الأخرى، فإنها لم تعرف حداثة أصيلة نابعة من تطورها الذاتي ضمن تلك التحولات، ورغم كل الجهود والمحاولات التي بذلت من أجل إنباتها في تربتها الخاصة، مازالت الحداثة الفكرية تبدو كقيم غريبة مصدرها الآخر المخالف في العقيدة، ورغم كل الوعي الذي حدث بأهميتها، فإنها مازالت تعتبر في نظر الأغلبية خطراً حقيقياً يهدد عقيدتهم التي يعتبرونها أساس وجودهم. من هنا حالة الاغتراب التي

¹ - أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 289.

² - أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 289-290.

يعيشها المسلم المعاصر، أمام التحديات التي تفرضها عليه الحضارة المعاصرة، وشعوره العميق بضرورة المحافظة على عقيدته بكل ما تمثله من حضور قوي في تفكيره.

لم يتعرّف الفكر العربي على مفاهيم الحداثة باعتبارها مفاهيم جاهزة جربت في فضاء آخر محايد، عليه أن يتقبلها ويستوردها ويطبّقها، بل قد ارتبطت بوضع جدّ معقد تجلّى في علاقة الذات بالآخر، ساهم في تعطيل تقبلها، لقد كانت علاقة الفكر العربي الإسلامي بالحداثة الغربية بعد قرون طويلة من الانحطاط، في جو قائم على العنف والصدام، لذلك كانت الصدمة عنيفة، كان فيها الرجوع إلى التراث ومحاولة الاحتماء به تكاد تكون شبه حتمية. فالنموذج الذي كان يحمل قيمّ الحداثة والحضارة والذي يجب الاقتداء به، هو نفسه العدو الغاصب الذي يجب التصدي له ومواجهة عدوانه، من هنا كان الموقف من الحداثة الغربية رد فعل يمتزج فيه الانبهار والإعجاب والخوف والعداء. وقد كانت الاتجاهات التي عرفها الفكر العربي الحديث والمعاصر تعبيراً عن ذلك الموقف المزدوج، وما زالت الخطابات العربية تعكس ذلك إلى اليوم في اهتمامها بمسألة التراث والحداثة.

يرفض أركون تلك الحداثة الغربية التي انحرفت وتحولت إلى عقيدة وضعية تبالغ في تقديس العقل وتفرض ذاتها على العالم باعتبارها ديناً جديداً، فهناك عقلانية منفتحة وعقلانية وضعية دوغمائية تعتبر الحضارة الأوربية مركزاً وباقي الثقافات الأخرى مجرد هوامش لا معنى لوجودها إلا بارتباطها بالمركز. ولم تعمل الدراسات الإستشراقية إلا على تأكيد هذه النظرة، رافضة كل الفتوحات الإستيمولوجية التي حصلت في العلوم الإنسانية والاجتماعية، وكل الانقلابات المعرفية التي عرفها الفكر الغربي المعاصر، من نقد لفكر الحداثة، ولعرقته وتمركزه، فمازال « الغرب لم يتوصل بعد إلى دمج هذه المراجعات الحاسمة للعقلانية في ممارساته السياسية، أقصد تلك المراجعات التي تحصل في الساحة الفكرية داخل الفعالية الفنية والثقافية¹ ». ومازال الغرب في نظره للآخر (الثقافات المختلفة خاصة العربية والإسلامية) لا ينطلق من تلك التصورات التي صاغها الفلاسفة، بل ينطلق من الصورة التي تحددها المصالح البراغماتية. وما

¹ - أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، مصدر سابق، ص 181.

زالت المجتمعات غير الأوروبية لا تمثل إلا ساحة للاستهلاك لمنتجاته، دون أن يرافق ذلك أدنى الشروط الفكرية والسياسية التي كانت سببا في إنتاجها.

ويميّز أركون بين الحداثة المادية (التحديث) والحداثة الفكرية أو العقلية، فالأولى موجودة في الكثير من البلدان الإسلامية (استيراد الوسائل المادية والتجهيزات الالكترونية)، أما الثانية أي الحداثة الفكرية وهي الأهم، لارتباطها بتحديث العقل ما زالت محصورة في بعض النخب المثقفة، ولذلك علاقة بأسباب انتشار الأصولية، لأن استيراد المنتجات المادية قد يغير حياة الناس لتكون أكثر رفاهية، لكنه لا يجعل من تلك المجتمعات حديثة، ما دامت هذه المظاهر لا تقوم على قاعدة فكرية تجعل العقل يستوعب تلك المنجزات والتطورات الحاصلة في مجال الإنتاج الفكري والمادي.

وفي الأخير يمكن أن نؤكد على أن مفكرنا يُلح على ضرورة نقد التراث وإعادة قراءة التاريخ الإسلامي قراءة علمية على ضوء نتائج العلوم الجديدة، باعتبار أن ذلك يمثل الطريق الصحيح لتأسيس حداثة إسلامية تكون قادرة على أن تخرج المجتمعات الإسلامية من حالة التأخر الحضاري الذي تعيشه، وتمكنهم من الانخراط في التاريخ البشري بصورة فاعلة، لأن الاتجاهات الرافضة للحداثة في الفكر الإسلامي مازالت قوية وفاعلة، ولعل أهم أسباب قوتها ارتكازها على التراث الديني، حيث مازالت تعتبر أن قيم الحداثة ارتبطت بلحظة من تاريخ أوروبا بكل ما رافقه من سياقات تاريخية، وأن التاريخ الإسلامي ليس مجبرا على أن يسير في نفس ذلك الخط القائم على استبعاد الدين وتعويضه بالعقل. وقد ذهب بعضهم في محاولة التأكيد على زيف الحداثة الغربية، وقرب زوالها بالاستناد إلى السياسات الاستعمارية التي رافقت تطور الحضارة الغربية بكل ما أحدثته من ظلم ودمار واستعباد للشعوب غير الأوروبية، وبما فرضته على الشعوب الأوروبية من حروب وآلام، هذا من الناحية التاريخية. أما من الناحية الفكرية فقد اتخذ هؤلاء من نقد الحداثة ودخول المجتمعات الأوروبية في مرحلة ما بعد الحداثة حججهم الدامغة على كذب الحداثة وانحراف العقل الذي قامت عليه.

إن الدعوى إلى نهاية الحداثة التي انتهى إليها النقد الأوربي، لا تعني فشلها أو تراجع العقل الغربي عن مكتسباته في جميع المجالات، أو العودة إلى ما قبل عصر الحداثة، كما يريد أن يروج له بعض مفكرينا، واعتبار ذلك فشلاً ينبأ بسقوط الغرب، وصحة الدعوى إلى الرجوع للتراث ورفض كل محاولات التجديد، فالحداثة قد اقترنت « في نمط تكوينها وفي عملها أساساً بالعقل وبالمعقولة حصيلة العمل العلمي المختلف... وأزمة المعقولة الكلاسيكية حالياً لا تفيد انقراضها وعدم جدواها في الحياة المعاصرة¹ ». إن نهاية الحداثة تعني اكتمال مشروع والانتقال إلى مشروع جديد، يعتبر أن فكرة العقل الموحد القائم على مطلقة الحقيقة قد أصبحت مع التطورات العلمية التي أثبتت نسبية المعرفة متجاوزة. إنها عملية تصحيح متواصلة وليست قطيعة جذرية، تقوم على رفض كل ما سبق، فالعقل الغربي قد تعود على عملية النقد والتصحيح الذاتي والإيمان بنسبية الحقيقة في كل شيء. لكن الأوضاع عندنا تختلف، لذلك لا يجب أن ننطلق من مرحلة لم نصلها بعد، فنحن مازلنا لم نعرف مرحلة الحداثة بعد²، رغم كل ما يظهر على مجتمعاتنا من مظاهر التحديث التقني والمادي، لأنه على المستوى الفكري مازالت إشكالية ثنائية التراث والحداثة لم تحل بعد منذ عصر النهضة، ومازالت عملية العقلنة التي قامت عليها الحداثة تجد أشد المقاومة، رغم تأخرنا عما حققته الأمم الأخرى. إن الدعوى إلى الحداثة هي في جوهرها دعوى إلى العقلانية والعقلنة، أي محاولة تجاوز طريقة التفكير القديمة التي لم تصبح قادرة على إيجاد الأجوبة للأسئلة التي يطرحها الواقع المعاصر، وذلك لا يكون ممكناً إلا بالتأسيس لمعقولة في فكرنا تمس جميع المجالات في الفكر والعلم والسياسة والاقتصاد، في التاريخ والدين.

المقدس وأهميته:

يتجلى المقدس في الكثير من جوانب الحياة الإنسانية، ويظل مرتبطاً بكثير من التحولات الحاسمة التي عرفها التاريخ البشري. والدراسات الانثروبولوجية تؤكد أن ظاهرة الدين قد ارتبطت بحياة الإنسان منذ الحضارات البشرية الأولى. وقد عرفت الظاهرة الدينية تغيرات جد معقدة عبر التاريخ، ارتبطت

¹ - فتحي التريكي، رشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، (د ط)، 1992، ص 27.

² - المرجع نفسه، ص 27.

بالجوانب الثقافية والسياسية والاقتصادية... وإذا كان قانون التطور يفرض أن كل الأشكال الثقافية وأنماط التسيير وأشكال التعبير في مجتمع من المجتمعات تتطور وتتغير بما فيها المؤسسات الدينية والمعتقدات، إلا أن التطورات التي تحدث في هذا المجال لا تسير بنفس السرعة والوتيرة التي تسير بها الظواهر الأخرى، الثقافية والسياسية والاقتصادية، إنها بطيئة تحكمها ديناميكية معقدة وخاصة، تتحكم فيها بنية عميقة¹، لا تنتهي وتزول بفعل قرار سياسي أو ثورة معينة، كما هو الحال في مجال السياسة أو الاقتصاد. لذلك نلاحظ أن المجتمعات مهما بلغت درجة تطورها تبقى المؤسسة الدينية تمارس نوعا من المقاومة تجاه الأفكار الجديدة التي يمكن أن تطرح حول معتقداتها، وتكون ظاهرة المقاومة في المجتمعات المغلقة الأقل تطورا وأكثر حضورا وقوة، لأن المواجهة لا تكون في المؤسسة الدينية وحدها بل تكون من طرف جميع الفئات المؤمنة التي تنتمي إلى هذا المعتقد أو ذاك.

ويرتبط الدين بالمؤسسة الدينية التي تتحمل مختلف ما يعرفه الدين من توظيفات وتغيرات، لأنها محكومة بسوسيولوجيا الجماعة بكل ما تعنيه من تداخل للمصالح، لذلك نجدها تتمتع بكثير من المكاسب السياسية والاقتصادية والثقافية والتاريخية، وتزيد أهميتها وتتعدّد خاصة في المجتمعات التقليدية. وترتبط الكثير من التغيرات والتحولات التي يعرفها المجتمع بما يحدث في تلك المؤسسة، وأي تحديث للفكر الديني لا بد أن يبدأ من داخلها. وتقوم المؤسسة الدينية على احتكار النص المقدس، والتصرف في تفسيره وتأويله، فإذا كانت مغلقة في بنيتها فإنها تميل إلى المحافظة والسكون وترفض بالتالي ما يعرضه عليها المجتمع من فرص للتطور، فقد يعرف المجتمع تحولات هامة وخطيرة على المستوى المعرفي أو السياسي أو الاقتصادي، لكن المؤسسة الدينية تبقى ممانعة تتصدى لمسايرة تلك التطورات والتحولات². لذلك يكون من الطبيعي أن تكون محاولات التجديد أو التحديث التي شهدتها المجتمعات الإسلامية قد عرفت أشكالا متنوعة من المقاومات من طرف المؤسسة الدينية. وكلما كانت تلك

¹ - عبد الجبار الرفاعي، الإشكاليات الراهنة للتفكير الديني، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 46/45، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العراق، ص 8-10.

² - عبد الجبار الرفاعي، الإشكاليات الراهنة للتفكير الديني، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مرجع سابق، ص 9-10.

المحاولات تنطلق من داخل المنظومات الدينية كلما كانت فرصتها اقرب إلى النجاح، وكلما كانت تتأسس على نماذج خارجية كلما اشتدت المقاومة والرفض، وكانت حظوظ نجاحها أقل.

لكن ما يلاحظ أن دعاة الخطاب السلفي في المجتمعات العربية بجميع أطيافه وتفرعاته، بما في ذلك المؤسسات الرسمية والعريقة التي تمثل خط الإسلام المتسامح والمعتدل، خاصة مؤسسة الأزهر بما تمثله من مكانة ومرجعية للإسلام السني، ترفض ربط تجديد الفكر والعلوم الإسلامية، بضرورة نقد التراث وفق ما تقتضيه منهجيات البحث الحديثة في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، وتعتبر أن تجديد التراث لا يمكن أن يكون إلا من داخل التراث نفسه، ولا يمكن أن يتكفل بهذه المهمة إلا علماء الإسلام والمتخصصين في الدراسات الإسلامية، فالتجديد هنا يكون تراثيا وفق ما يسمح به وعي الأسلاف، قاطعا الصلة بكل معطيات الحداثة ومنتجاتها العلمية والفلسفية.

لقد ساعدت العلوم الإنسانية والاجتماعية على دراسة الظاهرة الدينية في المجتمعات المعاصرة، وحاولت فهمها والرجوع إلى تاريخها للوقوف على كيفية تشكلها، والعوامل التي تدخلت في بنيتها والتحولات التي عرفت خلال تاريخها. وتعتبر المجتمعات الإسلامية نموذجا خاصا في هذا المجال، نظرا لخصوصياتها الثقافية والتاريخية، ونظرا لحضور الدين المكثف في تفكير الناس وفي حياتهم. ولعل إخفاق المحاولات التي قام بها المفكرون والأكاديميون لتحديث الفكر الديني، يعود إلى أن تلك المحاولات لم تصدر من داخل المؤسسة الدينية ذاتها، خاصة إذا كانت هذه المؤسسة تعرف حالة من الانغلاق والسكون وعدم الانفتاح على منجزات العلم والتحولات المجتمعية، ويمكن أن نشير في هذا الصدد إلى تجربة طه حسين وفرج فودة ونصر حامد أبو زيد مع مؤسسة الأزهر.

إن الدين متغلغل في صميم المجتمع الإسلامي، ويتجلى في كل مظاهر الحياة الثقافية والسياسية والاقتصادية، وعملية تغيير نظرة الناس إليه ضرورية وصعبة ومعقدة. لأن التساؤل حول الظاهرة الدينية في المجتمعات الإسلامية وتجديد المعرفة بها، يجبرنا على الرجوع إلى تحليل تلك التصورات التي تعمل كأساطير (mythes)، لا يمكن أن تمحي من الذاكرة، بل تسترجع في لحظات معينة من التاريخ

حسب الحاجات المتغيرة والمستجدة، كما أن الإنسان يحن إلى تلك التصورات المثالية كلما عاش ضغوطات من الظلم والاستبداد.

إن الذين يحنون الدين في قراءة مغلقة تركز على جانبه الفقهي فقط، ويعتبرون أن قراءتهم هي القراءة الوحيدة والصحيحة، مستبعدين كل أبعاده الروحية، والإنسانية والجمالية والأخلاقية، يحكمون على أنفسهم وعلى مجتمعاتهم برفض كل تطور يعرضه عليهم التاريخ، ولا يعملون إلا على إبقاء مجتمعاتهم ساكنة تنكر لكل تحديث أو تجديد، كما أنهم ينزلون المتعالي إلى أرض الصراعات البشرية ويجعلون من الدين يتلون بروح عدائية وكراهية لا علاقة لها بالأهداف الأخلاقية والجمالية السامية التي وجد من أجلها. كما أن الذين يرفضون الدين ويعتبرونه سبب كل تخلف وانحطاط ويؤكدون أنه لا مكان للعلم في مجتمع متدين، وأنه على المجتمعات أن تختار إما العلم وإما الدين، لا يقدرّون حضور المقدس وقوة تأثيره في حياة الشعوب وتاريخها. وكل المحاولات التي تظهر لمحاربة الدين في المجتمعات المتدينة لا تكون لها إلا نتائج عكسية، لأنها لا تزيد إلا في قوة الحركات الأصولية وسرعة انتشارها، ولا تعمل إلا على تقديم المبررات الإضافية لوجودها. لذلك يعتقد هاشم صالح أن مساعي أركون تدخل في إطار محاولة فهم الدين فهما علميا وليس الدعوة إلى نزعة مادية أو الحادية. لأنه يعتبر أن تطبيق النقد التاريخي على الدين الإسلامي ضرورة للخروج من الطريقة التقليدية في التفكير¹.

وترجع محاولات التجديد الديني وتحديثه في الفكر الإسلامي إلى مطلع القرن التاسع عشر، مع رواد النهضة الأوائل الذين اكتشفوا منجزات العقل الحديث، وحاولوا إدخال بعض الإصلاحات على نظام التربية والتعليم، ولم تكن تلك المحاولات ناجحة بالقدر الكافي، نظرا لعدة أسباب، وتواصلت بعد ذلك حركات الفقهاء وعلماء الدين لتغيير المنظور الذي يحكم المؤسسات الدينية ليكون أكثر تلاؤما مع التطورات التي حصلت في مجال المعرفة العلمية الجديدة، وأكثر ارتباطا بالأسئلة المستجدة التي تطرحها أوضاع المسلمين.

¹ - هاشم صالح، ضمن مُجد أركون ، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ مصدر سابق، ص 15.

ويقوم تحديث التفكير الديني على أساسين: الأول: الانطلاق من التراث الإسلامي لدراسته وتحقيقه وفهمه واستيعابه بطريقة علمية، وتجاوز تلك النظرة التقديسية التبريرية التي لا تعمل إلا على تحديد تفكير المسلمين. أما الثاني فيقوم على الانفتاح على معطيات العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة والمعاصرة، والعمل على تطويرها في الثقافة العربية الإسلامية، بكل أنواعها علم الاجتماع الديني، تاريخ الأديان المقارن، اللسانيات، الانتروبولوجيا... والعمل على تطوير الترجمات لكل ما ينتج في المجتمعات المتطورة. وتطوير اللغة العربية لتكون أكثر قدرة على استيعاب تلك المناهج الجديدة بمصطلحاتها ومفاهيمها.

من الملاحظات التي يمكن تسجيلها عند متابعتنا للمتن الأركوني هو تلك المقارنات المتكررة بين الدين الإسلامي والديانات الكتابية الأخرى المسيحية واليهودية، وقد يرجع تفسير ذلك إلى حرص مفكرنا على تطبيق المنهج المقارن بين الديانات لفهم ظاهرة الوحي في مختلف مظهراتها في تلك الديانات الكبرى. وقد يكون تبريرا لضرورة النقد التي يلح عليها فيما يخص العقل الإسلامي والنص المقدس، وكأنه يريد أن يقول لماذا لا نأخذ بما حصل في أوروبا من نقد للتراث الديني كنموذج يقتدى به. فما حصل في أوروبا من تطبيق لمناهج علوم الإنسان والمجتمع لم يقض على الديانة المسيحية، رغم كل التحولات الجذرية الإيجابية على جميع الأصعدة الفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية. إخضاع التراث الديني لحك النقد لا يعني محاربة الدين، بقدر ما يعني تهيئة الأجواء للدخول في الحداثة. فقد عرفت الدراسات الغربية الحديثة تغيرا كبيرا فيما يخص الظاهرة الدينية. وأدت المباحث في السوسيولوجيا الدينية والانتروبولوجيا وعلم اللسانيات والسيميائيات والتحليل النفسي والمنهج الظاهري ودراسة الأسطورة والمتخيل... إلى الاعتراف بالظاهرة الدينية وبخصوصياتها وأهميتها. لقد تجاوز فكر ما بعد الحداثة تلك النظريات التي اعتبرت أن التطور العلمي سيتجاوز كل أنواع التفكير الديني (يمكن أن نشير

في هذا الصدد إلى نظريات أوغست كونت وإميل دوركايم وماركس وأمثالهم)، واعتبار أن الدين ما هو إلا مرحلة من مراحل تطور العقل البشري، سوف لن يكون لها مكانا مع تطور التفكير العلمي لاحقا¹.

لقد تشكلت الأنظمة اللاهوتية على فكرة الحقيقة المطلقة في الديانات، وقد مارست كل أشكال النبذ والاستبعاد فيما بينها، أو بين الطوائف أو الأشخاص داخل الديانة الواحدة. فقد عرف تاريخ البشر حروبا وصراعات بين الأديان (بين المسيحيين والمسلمين بين الكاثوليك والبروتستانت في أوروبا بين الشيعة والسنة في الإسلام)، لذلك يعتبر أركون أن نقد العقل الإسلامي لا بد أن يمتد إلى نقد العقل الديني بشكل عام، لتفكيك تلك الأنظمة اللاهوتية المغلقة والكشف عن تاريخيتها. لأن التعصب والانغلاق لا يرتبط بدين معين، من هنا أهمية النزعة الإنسانية التي يدعو إليها أركون، والتي من مهماتها البحث عن تلك القواسم المشتركة بين جميع الديانات والثقافات².

لقد نجحت العقلانية الكلاسيكية إلى حد كبير في تحقيق آمال الإنسان في التقدم، لكن عقلانية مابعد الحداثة كانت أكثر انفتاحا، لقد أعادت فتح مسألة الدين والبعد الروحي وكل ما ارتبط بالخيال إلى المناقشات الفلسفية. لذلك يدعو أركون إلى ضرورة تجديد العلاقة مع الدين، لما تمثله التجربة الروحية من حضور وتأثير في تاريخ البشر، ونقد العقل الديني محاولة للعودة به إلى أبعاده الروحية الصافية البعيدة عن التوظيفات السياسية، لأن « هناك عوامل أو بذور إيجابية في الدين لا ينبغي التخلي عنها على الطريقة الاختزالية السائدة في بعض الأوساط الغربية³ ».

لقد سيطرت فكرة الحقيقة المطلقة التي تعتبر أن الدين يتعالى على النسبية والتاريخية، ثم جاءت الحداثة لتقدم نظريات عقلانية تقوم على اللوغوس أكثر منها على الميتوس، ثم تلتها أفكار ما بعد الحداثة التي أجبرت الخطاب العلمي على التخلي عن ذلك الخطاب الوثوقي والتراجع عن اليقينيّات،

¹ - عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط 2، 2008، ص 12.

² - محمد أركون، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط 2، 2005،

³ - أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 322.

والتأكيد على تعددية انظمه الحقيقة. وإذا ربطنا ذلك بظاهرة الوحي في التاريخ الإسلامي، فإنها لا تختلف كثيرا عنها في الديانات الأخرى، حيث تحتكر كل ديانة الاتصال مع الله دون غيرها، الأمر الذي أدى إلى اتساع الهوة بين الديانات¹.

ويعتبر أركون أن الأنظمة اللاهوتية تقوم على عقلانية محدودة بحدود العقيدة أو الطائفة. ومطلقة الحقيقة لا وجود لها خارج الديانة أو الطائفة أو المذهب، فكل «الأنظمة اللاهوتية التيولوجية التي صممت وعاشت طيلة قرون بصفتها التعبير الأعلى والنهائي عن الحقيقة الوحيدة المطلقة، وليس كتعبير عن حقيقة الطائفة واحدة تستبعد كل ما عداها²». لهذا السبب تشكل الأنظمة التيولوجية، أنظمة ثقافية قائمة على الاستبعاد والنفي، فالمسيحيون يقولون "Hors de l'église, point de salut" "لا خلاص خارج الكنيسة"، ويقول المسلمون "إن الدين عند الله الإسلام" ويقول اليهود نحن شعب الله المختار. ولا يمكن الخروج من ثقافة النفي والاستبعاد بين الديانات السماوية أو حتى داخل الديانة الواحدة (السنة والشيعية في الإسلام)، إلا بتفكيك داخلي لكل الأنظمة التيولوجية المغلقة، ولا يكون ذلك ممكنا بدون تطبيق المنهجيات الألسنية والتاريخية والانتروبولوجية.

لذلك يلح أركون على ضرورة الانفتاح على المناقشات الفلسفية والمجادلات العلمية التي حصلت في ديانات الوحي، لأن اللغة العربية مازالت لم تتعرف على معطيات العلوم الإنسانية والاجتماعية التي أنتجتها الحداثة وما بعد الحداثة. فقد أضافت تلك العلوم معطيات جديدة لا بد أن تأخذ بعين الاعتبار في دراسة ظاهرة الوحي، فالانتروبولوجيا وعلم النفس الديني وفلسفة الدين كما بلورتها أفكار ما بعد الحداثة قد غيرت الكثير من المعطيات حول الظاهرة الدينية، لكن هذه الأفكار والمعطيات كلها غائبة عن الثقافة الإسلامية، ولعل ذلك ما يفسر حضور الخطاب الأصولي وسيطرته ورفضه الكلي لأي تجديد للظاهرة الدينية.

¹ - مُجد أركون، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط 2، 2005، ص 10.

² - مُجد أركون، الإسلام والحداثة، ترجمة هاشم صالح، مجلة مواقف، عدد 59-60، 1989، دار الساقي، ص 50.

ثالثاً: في تحديد العقل الإسلامي

في إطار الشروحات التي يقدمها أركون حول مشروعه لنقد العقل الإسلامي يطرح سؤالاً محورياً "بماذا يختلف مفهوم العقل الإسلامي عن العقل العربي؟" ويجيب: « إن الأول يتقيد بالوحي أو المعطى المنزل، ويقر أن المعطى هو الأول لأنه إلهي، وأن دور العقل ينحصر في خدمة الوحي أي فهم وتفهم ما ورد فيه من أحكام وتعاليم وإرشاد، ثم الاستنتاج والاستنباط منه، فالعقل تابع وليس بمتبوع، اللهم إلا بالقدر الذي يسمح به اجتهاده المصيب لفهم وتفهم الوحي¹»، ولا يختلف العقل الإسلامي بهذا المعنى عن العقل المسيحي أو اليهودي، فالعقل قوة إدراكية يشترك فيها البشر مهما كان جنسهم أو ثقافتهم، لكن الاختلاف ناتج عن اختلاف الأزمان والثقافات والمجتمعات. أما الثاني « العقل العربي فهو الذي يعبر باللغة العربية أياً تكون نوعية المعطى الفكري الخارج عنه والذي يتقيد به²». ويركز مفكرنا نقده على العقل بالمفهوم الأول على اختلاف اللغات والأجناس التي يمكن أن يحتويها.

وقد تأسس العقل الإسلامي على قاعدة الأصل الإلهي للعقل، لذلك يبدو خاضعاً لتحديدات كلام الله، هذه الخاصية التي لا تشترك فيها المدارس الفكرية التي عرفها تاريخ الإسلام، وإنما هي مشتركة بين الديانات التوحيدية الثلاثة، فارتباط العقل بمفهوم الوحي قد شكل الأساس الذي قامت عليه كل العقلانية الدينية. ومن التحديدات التي يضعها أركون للعقل: « لا اقصد بالعقل المفهوم الجاري عند فلاسفة الإسلام والمسيحية الموروث عن الأفلاطونية الحديثة والأرسطية، وهو قوة خالدة المستنيرة بالعقل الفعال، المثيرة لسائر القوى الإنسانية في النشاط العرفاني، بل اقصد القوى المتطورة المتغيرة بتغير البيئات الثقافية والإيديولوجية، القوى الخاضعة للتاريخية³». يؤكد هذا النص أن العقل المعني هو العقل في التاريخ الإسلامي، أو تظاهراته عبر ذلك التاريخ، وكل أشكال العقلانية التي مورست خلال تاريخ المجتمعات الإسلامية.

¹ - أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، مصدر سابق، ص XIII.

² - المصدر نفسه، ص XIV.

³ - محمد أركون، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 29، 1984، ص 43.

ويوسع أركون دائرة العقل الإسلامي إلى كل أنواع المفكر فيه واللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه. كما يرفض النظرة التي تجعل من مفهوم العقل في القرآن هو نفسه الذي عرفته الثقافة اليونانية. ورغم أن الكثير من الباحثين يتفقون على أن هناك دعوة لإعمال العقل في القرآن، والتميز الواضح بين المعرفة العقلية بالمعنى الواسع للكلمة وبين المعرفة الانفعالية الحدسية، واعتبار أنه ليس هناك مجال للدعوة إلى الإيمان الأعمى، والحث على استعمال العقل والتأكيد على العقلانية في القرآن¹. فإن أركون يرى أن العقل الديني عامة لا يشتغل إلا داخل إطار الوحي (المسيحية واليهودية والإسلام). وأن كلمة "عقل" على صيغة المصدر لم ترد في القرآن، وكل ما جاء فيه كان على صيغة الفعل (يعقلون، يتفكرون، يتذكرون، يفقهون...)، والعقل الذي يتكرر في القرآن «هو بكل بساطة الذكاء القادر على إدراك البرهان كبرهان أو الآية كآية²»، فالله يقدم الآيات والبراهين على وجوده وعظمته وعلى صحة رسالته والمؤمن مطالب بتعقل ذلك، من هنا اختلاف هذا العقل كل الاختلاف عن عقل الفلاسفة.

ولتحديد الفكر الإسلامي الكلاسيكي يختار أركون منهجية الاعتماد على نص الشافعي (الرسالة) ليتحرك من خلالها زمنيا ليعود إلى الوراء، أو يتقدم إلى الأمام، ومكانيا للبحث في البيئات الاجتماعية والثقافية في أماكن مختلفة، ويؤكد أركون أن نص الرسالة يشهد على وجود عقل محدد ينمو ويتحرك ضمن منظومة مغلقة تأسست على القرآن والحديث، وبذلك يكون مؤلف الرسالة «قد ساهم في سجن العقل الإسلامي داخل أسوأ منهجية معينة سوف تمارس دورها على هيئة إستراتيجية لإلغاء التاريخية³».

ورغم أن أركون يتكلم عن عقل إسلامي بالمفرد لأنه يحيل إلى نفس الأصول، لكنه في نفس الوقت يتكلم عن تعدد التراثات والعقول، ومعنى ذلك أن هناك عقولا مختلفة اختلفت مسلماتها لحظة انطلاقها وعرفت تنافسا وصراعا، لكن مع كل ذلك تشترك جميعها في الخضوع لمعطى الوحي (donné révélé)، أي أن الوحي القرآني الذي يؤطرها، ولا تشتغل إلا ضمن دائرته، رغم كل الاختلافات الظاهرية التي

¹ - ماكسيم رودنسون، ضمن أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مصدر سابق، ص 212.

² - أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص 223.

³ - أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 74.

تميزها. فعقل المعتزلة أو عقل الفلاسفة أو عقل الصوفية أو عقل أي مذهب آخر، كلها تمارس نشاطها داخل صفة التعالي التي تتجاوز الإنسان والتاريخ والمجتمع. كما تشترك كذلك في احترام سيادة الأئمة المجتهدين لكل مذهب أو فرقة، فالانتماء للمذهب يعني القبول والاحترام لكل التفسيرات التي حددها شيوخه الأوائل. إنها دائرة أضيق من الأولى تضع للعقل حدودا أخرى، فأتباع المذهب الحنفي مثلا لا يفكرون أو يجتهدون إلا داخل منظومة أبو حنيفة. كما يمكن اعتبار أن تلك العقول على اختلافها (المذاهب والفرق الإسلامية)، لا تخرج عن التصور المحدد للكون والعالم الخاص بالقرون الوسطى، أي الفضاء العقلي القروسطي (L' espace mental medieval) الذي يمثل الدائرة الكبرى التي لا يشغل العقل خارجها، وهي دائرة مشتركة بين المسيحية والإسلام¹. وتختلف المنظومة المعرفية التي يقوم عليها العقل القروسطي عن المنظومة المعرفية للعقل الحديث، فالأولى تقوم على قداسة الأفكار والأشخاص، أما الثانية فقد حولت الحقيقة إلى الأرض، فأصبحت نسبية وقابلة للتعديل والتصحيح باستمرار.

(أ) - العقل في القرآن

ينطلق أركون في تحديداته لمفهوم العقل من فكرة أساسية قد يكون استمدتها من المستشرق لويس ماسينيون Louis Massignon، مفادها أن كل الفكر الإسلامي قد تأسس « وتطور على قاعدة الإيمان المتمثل بالأصل الإلهي للعقل والدعم الإلهي للعقل، هذا الإيمان المتجسد في نص لغوي محدد تماما هو القرآن، ثم جاء الشافعي وأضاف إليه السنة، ضمن هذا المعنى وهذا المنظور يمكن أن نتكلم عن عقل إسلامي² ». فالعقل بهذا المعنى يكون متعاليا خاضعا لتلك التحديدات التي يضعها كلام الله. وبذلك يعتبر مفكرنا أن رغم كل ما كتب عن العقل، فإنه لا يدخل ضمن تحليل تفكيكي أو نقد

¹ - أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993، ص 32-34.

² - أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص 65.

ابستمولوجي، ويلخص الأسئلة الأساسية التي يجب طرحها حول تاريخية العقل الإسلامي: حول العقل الإسلامي التأسيسي والعقل الارثودوكسي والعقل الإسلامي في الخطابات العربية¹.

ويؤكد أركون أن كلمة (عقل) أو (عاقِل) أو (معقول) أو (تعقل) كلها كلمات غائبة عن القرآن، كما أن الكلمات التي بقيت بمنأى عن اللغة الفصحى لم تعرف إلا المعنى القريب الذي وصفه القرآن «أي معنى الحجر والربط والتذكر ثم التعرف على الشيء»². إن هذه الكلمات (لا يتفكرون... لا يتذكرون...) قد استخدمت بمعنى عقل، لكن «هذه العبارات ذات التلوينات العاطفية الواضحة لا تتطلب استخدام الفهم المنطقي الذي يطابق بين الفكرة الواضحة والحقيقة الخارجية عنها بصفتها حقيقة واقعية»³، كما أن تلك الكلمات قد وردت في الآيات التي تذكر بنعم الله على خلقه، وتحكمه في خلاصهم الأخروي، وعضو الإدراك هو القلب كما يرد في الكثير من الآيات. كما أن المعنى الذي يرد في الخطاب القرآني بصيغة (أفلا يعقلون؟ أفلا ينظرون؟ أفلا يتدبرون؟) لا يعني العقل بالمعنى الأرسطي حسب مفكرنا، بل يشير إلى ضرورة الربط السببي بين الخالق ومخلوقاته. وكلمة سماء أو ارض أو رعد تعتبر من العلامات أو الرموز، فهي ليست مقصودة لذاتها بالمعنى الفيزيائي أو الكيميائي. إنما هي علامات ودلالات على عظمة الله وجبروته وقدرته في ملكه. أما العقل بالمعنى المنطقي والفلسفي الذي يعني تحليل الظواهر الواقع وربطها ماديا ببعضها البعض، فقد عرفته الثقافة الإسلامية لاحقاً بعد ترجمة الفلسفة اليونانية والمنطق الأرسطي.

وبذلك لا تتفق القراءة الأركونية مع القراءة الاسقاطية التي ترجع مفهوم العقل كما جاء في القرآن إلى المفهوم الارسطاطاليسي، لأن المفهوم بالمعنى الأخير لم تعرفه الثقافة العربية إلا في القرنين الثالث والرابع الهجريين⁴. هكذا ينتهي أركون بعد تحليله المعجمي إلى أن عضو الإدراك هو القلب وليس

¹ - المصدر نفسه، ص 66.

² - محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص 194.

³ - أركون، المصدر نفسه، ص 194.

⁴ - لمزيد من التفاصيل في الموضوع يمكن الرجوع إلى : أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص 213.

العقل، ويخالف بذلك كل الأطروحات التي تدافع عن عقلانية صريحة في الخطاب القرآني والتي تكاد تكون الفكرة المهيمنة على الدراسات القرآنية في الحقل الإسلامي المعاصر، لكنه يقترب من تحليل الجابري الذي يقابل بين العقل العربي والعقل اليوناني الأوربي، حيث يرى هذا الأخير أنه إذا كان العقل اليوناني الأوربي يقوم على علاقة بين الطبيعة والإنسان، ولا يتدخل الإله إلا كطرف ثالث مستقل، وإذا كان العقل هنا يرتبط بادراك الأسباب، فإن العقل العربي بوصفه عقل الثقافة العربية الإسلامية يتمحور حول: قطبين الله والإنسان، ولا تتدخل الطبيعة إلا لتقوم بدور الوسيط بين القطبين « في الثقافة العربية الإسلامية يطلب من العقل أن يتأمل الطبيعة ليتوصل إلى خالقها: الله، وهناك في الثقافة اليونانية الأوربية يتخذ العقل من الله وسيلة لفهم الطبيعة أو على الأقل ضامنا لصحة فهمه لها¹ ». فكلمة "عقل" في اللغة العربية ترتبط بالسلوك والأخلاق، ويمتد هذا المعنى إلى كل الكلمات التي لها نفس الجذر بل كذلك إلى الكلمات التي ترتبط معها في المعنى (ذهن، نهي، فكر، فؤاد...). وفي القرآن تبقى كلمة عقل تشير إلى التمييز بين الخير والشر، والهداية والضلال فهو دائما مرتبط بالذات وحالاتها الوجدانية وأحكامها القيمية. فالقرآن يؤنب المشركين « لهم قلوب لا يفقهون بها، ولهم أعين لا يبصرون بها، ولهم آذان لا يسمعون بها، أولئك كالأنعام بل أضل، أولئك هم الغافلون » الأعراف، آية 179، فالقلب هنا بمعنى العقل².

لكن إذا كان أركون يجعل من " العجيب المدهش " (Le merveilleux) يطغى على الأسلوب القرآني، إلى درجة تعويض مجال العقل، ويبقى ذلك الوضع يميز التفكير الإسلامي حتى لحظة التعرف على الفكر الإغريقي. فإنه يمكن أن نتساءل هل أن القرآن قد بعث إلى شعب كانت له طريقة في التفكير وتصور للعالم، وكان عليه إقناعهم بأن الديانات الوثنية المعروفة لديهم غير صحيحة، وأن الدين الجديد الذي يقوم على التوحيد هو الدين الصحيح، والآيات التي كانت تجادل الرافضين للدين الجديد، لا شك أنها تقدم براهين تقوم على نوع من الحجاج العقلي. كما أنه إذا كانت كلمة عقل في أصلها

¹ - الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 29،

² - المصدر نفسه، ص 31.

العربي لا تعني نفس المدلول لكلمة عقل الفرنسية (raison) خاصة المتداولة اليوم، فإنه مع ذلك هناك نوع من العقلانية التي نجدها في القرآن، حيث هناك اتصال بين المعرفة القلبية والمعرفة العقلية، كما أن هناك تمييز بين المعرفة العقلية انطلاقاً من التجربة الحسية وبين المعرفة القلبية. وفي نفس السياق يعتبر حسام الدين الالوسي أن رودنسون أحسن من دافع عن عقلانية القرآن¹، حينما قارن بين التوراة والإنجيل وتوصل إلى أن القرآن الكريم يستعمل مفهوم العقل والدليل العقلي لإثبات عقائده، ولا يلغي العقل كما تفعل الأناجيل والعهد القديم، كما اعتبر أن العقلانية تحتل مكانة كبيرة في القرآن، ولاحظ أن القرآن يقدم ظاهرة الوحي كبرهان عقلي، كما أن القرآن يقدم دلائل عقلية على القدرة الإلهية في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار... فقد وردت كلمة (عقل) بصيغة الفعل بمعنى ربط الأفكار ببعضها البعض أكثر من خمسين مرة، والحديث عن الإيمان لا يكون عفويا أو إشراقيا، بل هو عملية إقناع مستمرة في الخطاب القرآني، وذلك عكس ما جاء في العهد القديم والإنجيل².

ورغم التعارض الكبير في المنطلقات والأهداف بين أركون والجابري من جهة وطه عبد الرحمان من جهة أخرى فإن هذا الأخير يؤكد فكرتهما في أن العقل والقلب من أصل واحد في الفكر الإسلامي وفي أن مفهوم العقل بمعنى اللوغوس مفهوم يوناني دخيل على الفكر الإسلامي، وفي ارتباط معنى العقل في الخطاب القرآني بالجانب الوجداني والبعد الأخلاقي « فإن العقل فعل قلبي صريح، وكل فعل قلبي هو فعل خلقي تتحدد به إنسانية صاحبه، ولا عبرة بحكم عقلي لا يراعي حصول الثمرة الخلقية³»، فقد اعتبر أركون أن التفريق بين العقل والقلب أو بين العقل والشرعية الذي ترسخ في الخطاب الإسلامي، لم يحدث إلا بعد تعرف المسلمين على الفكر اليوناني، لذلك ظهرت فكرة ضرورة التمييز بين ما نقل عن

¹ - حسام الدين الالوسي، العقل العربي ودوره من خلال نقاده ومنتقديه، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 2017، ص 52.

² - ماكسيم رودنسون، الأخلاق والرأسمالية، ترجمة نزيه الحكيم، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط 4، 1982، ص 85-86-89.

³ - طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000، ص 154.

اليونان باعتباره يمثل العقل الصريح (اللوغوس) في حين اعتبر ما جاء به الشرع خارج نتاج العقل (الميتوس). لكن طه عبد الرحمان يرفض هذه التفرقة ويعتبرها مغالطة ما دامت لا تعتبر مصدر العقل هو الإنسان ومصدر الشرع هو الإله، ودليل ذلك أن كلاهما يصدر عن موجد واحد، فقط الأول يتلقاه الإنسان من الداخل أما الثاني فيتلقاه من الخارج مع وحدة المصدر¹. وكل تغليب للعقل على حساب القلب راجع إلى تأثير الفلسفة اليونانية.

ب)- تاريخية العقل الإسلامي ومراحل تطوره

إن لا تاريخية العقل الإسلامي المعاصر، وتخليه عن حقه في القراءة النقدية الجديدة قد زاد من تراكم اللاوعي الإسلامي، وجعله تابعا لعقل القدماء لا يتعامل مع النصوص التراثية والدينية إلا بطريقة تقليدية كما فعل القدماء، رغم كل ما يملكه من وسائل المعرفة. لذلك أراد أركون تطبيق المنهج النقدي ليخرج العقل الإسلامي من حالة الانغلاق التي سجن فيها منذ القرون الهجرية الأولى، ويجعله يستعيد مهمته في إنتاج المعرفة. هذه المهمة التي تخلق عنها لؤلؤك الذين استحوذوا على النص وقرؤوه قراءة نهائية لم تترك للذين جاؤوا من بعدهم إلا حدود اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، فالجراة التي يمنحها النقد، قد تحدث صدمة للعقل لكنها تخرجه من حالة الغيبوبة التي يعرفها ليعود مرة أخرى إلى التاريخ. وما دامت التطورات الحاصلة في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية تقدم كل الفرص لذلك، فلا مجال لتفويتها. فكل ما أنتج حول النصوص قد ارتبط بسياقات تاريخية محددة وشروط معرفية خاصة بفترة معينة، لذلك على العقل الإسلامي أن يستعيد حقه في الاجتهاد على ضوء ما يقدمه العلم المعاصر من معارف ومنهجيات.

لقد بدأت الحداثة الأوربية بإعادة النظر في النصوص المقدسة، ونتج عن ذلك ما عرفته مجتمعاتهم من تحولات هامة، كان من نتائجها الديمقراطية والعلمانية وحقوق الإنسان. لذلك فإننا بحاجة إلى لحظة

¹ - المصدر نفسه، ص، 152.

النقد التاريخي الجريئة التي تحدث هزات في الذهنيات التي اعتادت الراحة والسكون والاطمئنان، لوعي حالة الفوضى التاريخية التي تعيشها.

إن التاريخي التي يعتبر أركون أنه يطبقها على الكتاب المقدس، لم تكن غائبة كلياً في أبحاث المفسرين المسلمين القدماء، فقد نظروا إلى القرآن باعتباره خطاباً، فوظفوا الكثير من المفاهيم والمصطلحات في تفسيره، كالنسخ والمنسوخ، المحكم والمتشابه، الظاهر والباطن... كما أنهم ربطوا الآيات بأسباب النزول (وذلك يعني ربطها بالزمان والمكان)، وأسسوا بذلك علم أسباب النزول. وإذا كانت القراءة المعاصرة تتميز عن تلك القراءات القديمة، فذلك لا يعود إلى قصور هؤلاء القدماء الذين اشتغلوا على القرآن، بل يعود إلى محدودية إمكانياتهم المعرفية والمنهجية، فقد تعاملوا مع الظاهرة القرآنية بالإمكانيات التي كانت متاحة لهم. لذلك لا يكون الحكم على مناهجهم من خلال ما وصل إليه العلم الحديث والتطورات التي حصلت في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، بل بالوسائل المعرفية والمنهجية المتاحة لهم في وقتهم.

1- مراحل تطور العقل الإسلامي

يلح أركون على ضرورة تفكيك العقل الإسلامي ومحاولة إعادة تركيبه في إطار تاريخيته من جديد، مركزاً على تاريخية كل مرحلة مر بها ذلك العقل، وعلى كل مذهب من تلك المذاهب التي عرفها الفكر الإسلامي، للكشف عن التلاعبات والتبريرات التي قدمت باعتباره يملك الحقيقة المطلقة. وفي تحليله لتاريخ تطور العقل الإسلامي يميز أركون بين أربعة مراحل:

- مرحلة القرآن أو التشكل الأول للفكر الإسلامي.
- مرحلة العصر الكلاسيكي: عصر العقلانية والازدهار العلمي والحضاري.
- عصر السكولاستيكي (عصر الانحطاط) التكرار والاجترار.
- عصر النهضة.

مرحلة القرآن: (من السنة الأولى إلى 150هـ) وتتلخص خصوصيات هذه المرحلة في أن مفهوم العقل في القرآن باعتباره النص المؤسس لا يختلف على مفهوم الكتب المقدسة السابقة كالتوراة والأنجيل. ويتميز العقل بأن « الطابع الإبداعي الرمزي والمجازي المتفجر يطغى في الخطاب القرآني على الطابع المنطقي العقلي، الاستدلالي¹ ». ويرتبط هذا المفهوم حسب مفكرنا بالخيال والشعور والمجاز أكثر من ارتباطه بالاستدلال المنطقي. إنه عقل عملي يتعامل مع الإحداث المستجدة أكثر من ارتباطه بالتفكير النظري، لذلك يرفض مفكرنا القراءة الاسقاطية للقرآن التي تنطلق من المعطيات المعرفية المعاصرة لتؤكد تطابق الاكتشافات العلمية مع نصوص القرآن، ويقترح قراءة تزامنية، تتبنى ما تقدمه الألسنيات الحديثة، وتتموضع في لحظة نزول القرآن وفي خصوصيات البيئة العربية وشروطها التاريخية. فقد لاحظ أن الفقهاء والمفسرين الذين جاؤوا من بعد اسقطوا معطياتهم المعرفية والمنهجية المرتبطة بلحظتهم الزمنية على فهمهم للنصوص، واعتبروا أنهم قبضوا على المعاني الحقيقية واستنفذوها، وأصبحت قراءتهم تقدم على أنها القراءة الصحيحة والوحيدة².

أما المرحلة الثانية، مرحلة العقل الكلاسيكي (تمتد من 150هـ إلى 450هـ)، أو ما يسمى بالعصر الذهبي للحضارة الإسلامية، تعرف فيها العقل الإسلامي على العقل الفلسفي الإغريقي ودخل في صراع معه، من هنا انبثقت عقلانية إسلامية جديدة، تجلت في أعمال الفلاسفة والعلماء، كالمعتزلة والكندي والرازي والتوحيدي والفارابي وابن رشد... وقد عرفت تلك اللحظة من تاريخ الحضارة الإسلامية صراعا بين اتجاهين، اتجاه يمثل علماء الدين المقلدين، واتجاه يمثل الفلاسفة المناصرين لعلوم اليونان وفلسفتهم، كما عرفت صراعا بين أهل الرأي وأهل التقليد في تعاملهم مع النصوص الدينية³.

¹ - أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**: كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط 1، 2000، ص 283.

² - المصدر نفسه، ص 284.

³ - نفس المصدر، ص 286.

أما المرحلة الثالثة التي يسميها أركون السكولاستيكية، فقد عرف فيها العقل الإسلامي حالة من الانكماش والتراجع، وارتبطت بانتشار التمدب وانغلاق كل مذهب على ذاته، وحصلت القطيعة بين الإسلام السني والإسلام الشيعي، وبين العقل المدرسي الذي كانت سمته الأساسية الثبات والسكون، وبين العقل الكلاسيكي الذي عرف بالحركة والانفتاح، وبالمناقشات العقائدية والاجتهاد، فقد انتشر في تلك المرحلة التقليد وضعف الاجتهاد، وكثرت الطرق الصوفية، كما عملت الأوضاع الاقتصادية والسياسية والخوف من الاعتداءات الخارجية على مضاعفة الانكماش المذهبي والطائفي، ودخل العقل الإسلامي في حالة سبات عميق، مازالت أثارها حاضرة إلى اليوم¹.

أما المرحلة الرابعة فقد بدأت مع صدمة الحداثة واستفاقة العقل المسلم على أصوات مدافع نابليون، لكن النهضة التي بدأت مع هذا الحدث لم يكتب لها النجاح، وبقي علماء الدين التقليديون يمثلون الأغلبية وتمكنوا من إيقاف كل المحاولات التي قام بها العقل الليبرالي النقدي، الذي فشل رغم كل المحاولات وتراجع أمام العقل التقليدي. ويشير أركون إلى تلك المحاولات التي قام بها طه حسين لإدخال المنهج الفيلولوجي إلى الثقافة العربية، لكنه تراجع وأعلن توبته أمام ضغوطات العقل المحافظ².

ومع ظهور حركات التحرر في الوطن العربي، وما فرضته ضرورات الصراع ضد القوى الاستعمارية تشكلت (إيديولوجيا الكفاح)، وسيطر العقل النضالي الذي يتأسس على أفكار الثورة الفرنسية وأفكار الثورة الاجتماعية التي عرفها الاتحاد السوفيتي والبلدان الشيوعية. لكن هذا العقل رغم أن بداياته كانت التحرر من الاستعمار، إلا أنه فقد مبرر وجوده وتحول إلى إيديولوجيا جعلته ينفصل عن الواقع بعد ما تم استقلال البلدان العربية التي كانت مستعمرة، لكن المعركة الحقيقية قد بدأت أي معركة بناء المؤسسات

¹ - نفس المصدر، ص 288.

² - نفس المصدر، ص 289.

الديمقراطية، والصراعات والتفاعلات والجدالات التي قد تتخذ طابع العنف أحيانا، لعلها تكون الطريق الصحيح للمستقبل الذي يجد فيه العقل النقدي مكانه الحقيقي¹.

(ج) - العقل والمخيل

يعتبر مفهوم الأسطورة² والمخيل من المفاهيم المركزية في الدراسات السوسيولوجية والانتروبولوجية. وللمفهومين قيمة توضيحية كبيرة في تحليل كيفية تأسيس الوعي الجماعي داخل جماعة بشرية معينة، لذلك يعتمد أركون على توظيفهما في معظم دراساته النقدية. والأسطورة بهذا المعنى هي « تعبير عن انبثاق حساسيات جديدة خاصة بالوجود الاجتماعي التاريخي³ ».

لقد اهتمت الدراسات الإسلامية بالبحث عن وجود عقلانية في التعاليم الدينية ومحاولة تأكيدها، فذهب بعضهم إلى اعتبار أن العلوم الدينية من تفسير وفقه وعلم الكلام وباقي العلوم الأخرى تقوم على نوع من العقلانية، وحاول المفسرون فيما بعد إسقاط العقلانية الأرسطية على قراءة القرآن، وظهرت دراسات معاصرة حاولت التأكيد على علمية القرآن واحتوائه على حقائق علمية ما فتئ العلم المعاصر يؤكد، هذا الاتجاه الذي سمي بالإعجاز العلمي في القرآن، ووجد من يدافع عنه، ويعتبره تخصصا جديدا، وأصبحت الأغلبية لا تكتفي بالإيمان به بل تعتبر كل من يجادل فيه أو يتحفظ على قبوله يواجه بكثير من التشكيك في إيمانه. وحتى الدراسات الإستشراقية عن الإسلام اكتفت بنقل النصوص الإسلامية القديمة إلى اللغات الأوروبية دون الاهتمام بتحليلها على ضوء المنهجيات الجديدة

¹ - نفس المصدر، ص 292.

² - جاء في قاموس لاروس Larousse الكبير ط 1975 في تعريف الأسطورة (Mythe): 1 - هي تقديم تصور ما عن حدث أو شخص كان له وجود تاريخي، ولكن تدخل الخيال الشعبي والتراث قد غير إلى حد كبير من صفته الواقعية. 2 - عرض فكرة أو تعاليم مجردة بصيغة مجازية شعرية، أسطورة الكهف عند أفلاطون. 3 - تقديم تصور مثالي عن حالة معينة من حالات البشرية الماضية، أسطورة العصر الذهبي. 4 - صورة المستقبل التي تعبر عن الطموحات العميقة لطبقة اجتماعية ما، وتقوم بوظيفة النابض لعملها. 5 - تصور تبسيطي ومشوه قليلا أو كثيرا لواقعة ما (حادثة أو فكرة) معترف بها من قبل أعضاء الجماعة، والتي تشرط آراءهم وأعمالهم. 6 - ما هو خيالي صرف وعار عن كل حقيقة. ولعل هذا التعريف الأخير يتطابق مع التعريف الذي يورده لسان العرب (الأساطير، الأباطيل أحاديث لا نظام لها). (نقلا عن، أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 210/211).

³ - مُجد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 210.

السائدة في البيئات العلمية في أوروبا حسب مفكرنا. وقد أولى أركون أهمية خاصة لقضية الخيال: « عندما أقول الخيال، أو استخدم مصطلح الخيال، فإني لا أريد أن أفرغ نموذج العقلانية المستخدمة في كل تراث ديني من أي وجهة نظر عقلانية، وإنما أريد بالأحرى إدخال مقولة انتروبولوجية لكي أفسر كيف أن تصور الوقائع، وكل اللغات اللاحقة المستخدمة للدلالة على هذه الوقائع، قد نقل من إطار التحليل العقلاني إلى الدائرة الخيالية للتصورات العقلية والتعلق العاطفي¹ ». ويعتقد أركون أن الكتاب العرب والغربيين على اختلافهم يشتركون في إهمال مفهوم الخيال (L imaginaire) عندما يتعلق الأمر بالدراسات الإسلامية، رغم ارتباطه الوثيق بنشاط العقل، حيث جعلوا من الخيال والتمثيل يرتبط بالوهم والخرافة وكل ما له علاقة بانحراف العقل أو النشاط اللاعقلي. هكذا أبعدت كل المعاني المرتبطة بالخيال والتمثيل من النشاط الفكري للعقل، وصنفت داخل مجال الأدب (من شعر وحكايات وروايات...) رغم كل الارتباط والتنافس بين الجانب الخيالي والجانب المنطقي في النشاط العقلي لكل الثقافات.

فقد عرف الفكر اليوناني صراعا بين العقل والأسطورة أو بين اللوغوس والميتوس (Logos/mythos)، وتجسد ذلك في الاختلاف بين فلسفتين مشهورتين فلسفة أفلاطون كتعبير عن الخيال وفلسفة أرسطو كتعبير عن العقل، كما عرف التاريخ الإسلامي ذلك المناخ الفكري الذي ساد فيه الصراع بين الظاهر والباطن في التعامل مع النصوص، أو بين تلك المدارس التي التزمت بحرفية النص والاتجاهات الصوفية التي حررت المعنى لتدخل في فضاءات رمزية وجمالية متعالية. كما عرفت الفلسفة المعاصرة انفتاحا كبيرا على التجليات الرمزية والفنية التي كان العلم الوضعي قد استبعدتها. كما أن الخطاب القرآني نفسه قد ساهم في تأكيد الفكرة بين الخيال الصحيح والخيال الخاطيء، أو بين (أساطير الأولين) التي تعني الضلال والقصص القرآني الذي يجسد تاريخ الأمم السابقة وما حدث لها. هكذا نشأ

¹ - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 29.

مفهوما جديدا للمتخيل في سياق التعامل مع النصوص الدينية أصبح يرتبط باللغة الدينية يدعو أركون ب(المتخيل الديني¹ - L imaginaire religieux).

ويحيلنا هذا الموقف الذي يتبناه أركون من المخيال في علاقته بالعقل إلى موقف جيلبير ديران عالم الاجتماع الفرنسي (1921-2012) (Gilbert durant) حينما يقول: « إن كل الذين انكبوا على دراسة موضوع المتخيل بطريقة انتروبولوجية، أي بتواضع علمي واتساع أفق، متفقون على الاعتراف للمخيلة، في تحليلاتها الدينية والأسطورية، الأدبية والجمالية² ». وينم تحليل ديران للمخيلة الرمزية عن نزعة إنسانية منفتحة، حينما يعتبرها الرأسمال الرمزي المشترك بين البشر، الذي تتقاطع فيه أساليب التفكير الإنساني، فالغرب العقلاني في حاجة إلى ثقافات الشعوب الأخرى لإعادة التوازن الإنساني. إنه بتأكيدهِ على ثراء الرمز وتعاليه، يهدف إلى نقد الطابع العقلاني الذي يطغى على الحضارة الغربية المعاصرة، الذي يقصي كل تعارض مع أسس العقل ومتطلباته. انه بذلك يحاول أن يعيد النظر في مفهوم الحقيقة كما كرسته الحداثة الغربية، لينهي تلك القطيعة بين العقل والمخيلة التي تشكل أزمة العلوم الإنسانية، فقد كانت أفكار ديران كرد فعل ضد التزمت العقلاني للحداثة التي استبعدت كل الجوانب الروحانية والأسطورية، ليؤكد دور المخيال والرمز في المجالات الثقافية والنفسية والروحية في تاريخ البشر، مستندا في ذلك إلى الدعوات التي عرفها الفكر العلمي الجديد خصوصا مع غاستون باشلار التي تؤكد على أهمية الخيال في فهم حياة الإنسان.

لقد أعادت الانتروبولوجيا الاجتماعية والثقافية النظر في مفهوم الأسطورة وأهميتها، فلم تعد ذلك المفهوم الذي يرتبط بالخرافة والوهم، بل أصبحت تعني « نمطا خصوصا من أنماط التعبير عن الواقع

¹ - أركون، الإسلام الأخلاق والسياسة، ترجمة هاشم صالح، مركز النماء القومي، بيروت، لبنان، ط 1، 1990، ص 9-10.

² - Gilbert Durant , **Les structure anthropologique de l imaginaire**, Ed, Bordas, Paris , p120.

ونوعاً من التصور والتحقق الروحي المشترك لدى جميع أشكال الوجود البشري العتيقة والتقليدية¹، رغم كل التحولات التي عرفها المفهوم عبر التاريخ وفي مختلف الحضارات. ويعتبر أركون أن إعادة الاعتبار إلى البعد الأسطوري لا يكمن في تغيير المصطلحات، بل يجب أن يطال المضمون الفكري، لكي يكون «وسيلة أساسية للقبض على المضمون الواقعي والكلي للوعي القروسطي... ووسيلة لإقامة نوع من التواصل أو التضامن بين الفكر الحديث وفكر القدماء²»، وبهذا المعنى الجديد يمكن أن نتكلم عن البعد الأسطوري في التراث الإسلامي.

ويرى أركون أن القرآن قد ميّز بين خيال ضال يتمثل فيما يقوله الشعراء غير ملتزمين بالأخلاق الإسلامية، وفي ما ارتبط بأساطير الأولين، وبين فنون الشعر التي تكون في خدمة دين الله، والقصص الحق الذي يرتبط بالشعوب التي سمعت كلمة الله واتبعت الأنبياء. ويتجلى المخيال في القرآن على شكل مجاز وتشبيه وحكم وأمثال ورموز، معبرا عنه في صورة لغة دينية.

ويقدم المخيال الديني باعتباره مجمل العقائد المفروضة التي تدرك كحقائق لا تقبل النقاش أو النقد، لذلك يطلب من العقل في هذه الحالة أن يكون خادماً للمخيل الديني ويعمل على تبريره، والبحث عن الأدلة لإثباته. ويتخذ المخيال الديني أشكالاً متنوعة باختلاف المجتمعات الإسلامية، رغم أن هناك مخيلاً إسلامياً مشتركاً، لذلك تصبح كل الدلالات الرمزية والخيالية التي تأخذ صفة العقلانية أكثر واقعية وحقيقية من الواقع المادي الحقيقي نفسه، وعليه يمكن أن نقول أنّ الخطاب الديني يقوم على تركيبة متداخلة من العقل والخيال، وهذا ما تعمل بعض العلوم الإنسانية كعلم النفس التاريخي وعلم الاجتماع التاريخي والانتروبولوجية على تفكيكه وفهمه³.

¹ - محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1997، ص 631.

² - المصدر نفسه، ص 632.

³ - محمد أركون، الإسلام الخلاق والسياسة، ترجمة هاشم صالح، اليونسكو بالتعاون مع مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط1، 1990، ص 12/11.

ويعتبر أركون أن هذا المتخيل الذي أصبح يفرض ذاته على عقل المؤمن، ليتلقى العقائد على أنها حقائق مطلقة وثابتة، لا تسمح للعقل النقدي الاقتراب منها. أما بالنسبة للمتحيل الاجتماعي فإنه يتطابق مع المتخيل الديني في المجتمعات التي يسيطر فيها الفكر الديني، ويتخذ هذا الأخير أشكالاً متعددة للتعبير عن إيديولوجيات متصارعة داخل حقل أوسع، فالمخيل الشيعي يختلف عن المخيل السني رغم اشتراكهما في الانتماء إلى إسلام القرآن.

ويؤكد أركون على أهمية الجانب الخيالي أو اللاعقلي في دراسته للنصوص الدينية وللتراث بصفة عامة « إن الدلالات الخيالية المعروفة بأثواب العقلانية هي أكثر واقعية وحقيقة من الواقع المادي... أقصد بذلك أن هذه الدلالات الخيالية لها وجود ذهني وعقلي لا يمكن دحضه، وبالتالي فهي تشكل المحرك الديناميكي والفعال للتاريخ¹»، كما أن موقفه من العقل والخيال يؤكد استلهامه من عقل (مابعد الحداثة)، الذي امتاز بإعادة النظر في المسلمات التي قام عليه العقل الوضعي. وهنا تكمن نقطة الاختلاف الأساسية بينه وبين الجابري الذي جعل مرجعه العقل البرهاني الأرسطي وعقل الأنوار، لذلك نلاحظ استبعاده لكل ما هو خيالي أو فني، أي كل مالا يمكن إدراجه تحت طائلة النشاط المنطقي.

ما يمكن استنتاجه من هذا التحليل المختصر هو أن أركون يدعو إلى اللجوء إلى التاريخ المقارن للأديان، لأن هذا الأخير يوفر الأرضية لفهم جديد للعقائد الدينية والعلاقات التي تربط بينها، كما يؤكد أن النقد ينبغي أن يتوسع ليشمل كل فعاليات العقل. فإذا كان العقل الغربي (فكر عصر التنوير) قد عمل على إبعاد كل ماله علاقة بالأسطورة من هيجل إلى نيتشه، فإن المطلوب هو تجاوز هذا العقل عن طريق إعادة الاعتبار للأسطورة ودمجها ضمن الفعالية المعرفية للعقل². ويقصد أركون هنا بالأسطورة كل الرأس المال الرمزي المتراكم والمنقول عبر الأديان، لأن العقائد الدينية لا يمكن فصلها عن مجال الإبداعات الرمزية والفنية، كما يعتبر أن مسألة المخيال لم تأخذ حقها اللازم في الدراسات

¹ - أركون، الإسلام الأخلاق والسياسة، ترجمة هاشم صالح، مركز النماء القومي، بيروت، لبنان، ط 1، 1990، ص 11.

² - أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، مصدر سابق، ص 189.

الإسلامية، والمقصود هنا بالمخيل بعده الانتروبولوجي بكل تأثيراته المادية، وليس من جانب اعتباره خاصية روحانية، لكن ذلك لا يجب أن يفهم على أنه دعوة لتقديم التنازلات لتلك التيارات التي تعمل على الرجوع إلى الماضي، كما أن المطالبة بتجاوز عقل التنوير لا يعني التنكر لمكتسباته.

الفصل الثاني

من نقد الخطابات الإسلامية والاستشراقية
إلى تأسيس الإسلاميات التطبيقية

أولاً: مشروع نقد العقل الإسلامي

يصرح أركون أن مشروعه "نقد العقل الإسلامي" بدأت بواره الأولى في الظهور مع بداية اشتغاله على أطروحته للدكتوراه عن مسكوية¹ (الإنسية العربية في القرن الرابع الهجري، مسكوية فيلسوفا ومؤرخا)، حيث تعرف على هذا الفيلسوف وعلى طريقته في توظيف العقل الفلسفي، ويعترف مفكرنا أن تعرفه على مسكوية والتوحيدي قد أخرجه من سباته الدوغمائي². ويقول في تعريفه لمشروعه: «نقد العقل الإسلامي بصفته مشروعاً علمياً شمولياً جماعياً يخترق كل الخصوصيات الثقافية والعلوم الضيقة ويتجاوزها، انه المشروع الذي يهدف إلى القراءة التحليلية، المقارنة، الإسترجاعية، المستقبلية، أو التراجعية، التقدمية، لكل أنظمة الفكر والتراثات الثقافية المكتوبة أو الشفهية والتي كانت قد نشأت وترعرعت وتنافست في حوض البحر الأبيض المتوسط³».

كما يعتقد مفكرنا أن نقد العقل الإسلامي مشروع تاريخي وأنتروبولوجي، لا يكفي بمعطيات التاريخ المروي من حوادث وأسماء، بل يحاول إثارة الأسئلة الأنثروبولوجية الخاصة بكل مرحلة من مراحل التاريخ ويعيد الكثير من الأسئلة حول القضايا الأساسية «كالدين والدولة والمجتمع والحقوق والحرام والحلال والمقدس والطبيعة والعقل والمخيال والضمير واللاشعور واللامعقول والمعرفة القصصية (الأسطورية) والمعرفة

¹ - مسكويه (هو احمد بن مُجَدِّد بن يعقوب مسكويه "320 - 421هـ - 930م - 1030" مؤرخ وفيلسوف وأديب أهم آثاره "تجارب الأمم" "ترتيب السعادات ومنازل العلوم" "تهذيب الأخلاق" "الحكمة الخالدة" "فوز السعادة" "الهوامل والشوامل"). ويقول أركون في اعترافه بأهمية أستاذه: «لقد فتح لي هذا المفكر آفاقاً واسعة لأنني وجدت لديه حرية مدهشة في التفكير قياساً إلى دوغمائية العقل الديني السائد، ووجدت انه يستخدم العقل على طريقة فلاسفة اليونان. لقد هضم الفكر الإغريقي الذي كانت نصوصه قد ترجمت سابقاً إلى العربية قبل أن يولد ويتعرع في القرن الرابع الهجري العاشر للميلاد. وتبنى هذا المفكر المسلم العقل النقدي الفلسفي بكل أبعاده. ثم التقيت بعدئذ بمفكرين آخرين من عصر مسكويه، وفي طليعتهم ابوحيان التوحيدي، وهكذا كتبت أطروحة كاملة عن ذلك الجيل الثقافي، جيل مسكويه والتوحيدي. ومن المعلوم أنهما ألفا عن طريق المراسلة أو الأسئلة والأجوبة كتاباً مشتركاً هو كتاب الهوامل والشوامل، ولا أجد له مثيلاً في اللغات الأخرى، انه احد كنوز التراث العربي الإسلامي، نعم لقد حررتي قراءة مسكويه والتوحيدي من العقلية الدوغمائية الضيقة، هذه العقلية التي لا تزال مهيمنة علينا حتى اليوم» (قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 330).

² - أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 330.

³ - المصدر نفسه، ص 46.

التاريخية والمعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية¹...» انه مشروع لا ينتصر لعقيدة ضد أخرى، ولا ينحاز لمذهب ضد آخر، إنه مشروع انتروبولوجي يتناول بالدراسة والتحليل والنقد التاريخ الإسلامي في كليته. ولا تنحصر مهمته بالبحث فيما يخص الإسلام كدين وثقافة وفكر، بل يتسع ليشمل العقل اللاهوتي عند أهل الكتاب، انه ينتقد العقل الديني في كليته، متبنيا المنهج التعددي المقارن، لفهم الظاهرة الدينية كما تتجلى في كل الديانات العالمية، ليموضع العقل الإسلامي في مكانه الحقيقي. ولا يكتفي المشروع بذلك النقد المقارن للديانات التوحيدية، بل يتسع لنقد العقل الغربي متمثلا في عقل الأنوار الذي فرضته أوروبا الرأسمالية، باعتباره النموذج العالمي البديل الذي يقصي كل الثقافات بما فيها الإسلامية². إن جوهر المشروع هو محاولة إحياء تلك الأسئلة التي منع التفكير فيها داخل حقل الثقافة الإسلامية منذ القرن الخامس الهجري، خاصة تلك التي ترتبط بالاختلاف بين أهل السنة وأهل العصمة والعدالة في مجال اللاهوت السياسي.

ويسعى أركون من خلال مشروعه نقد العقل الإسلامي إلى تحديث الفكر الإسلامي بالانفتاح على منتجات الفكر الغربي العلمية والمناهج النقدية الحديثة، وذلك بنقد العقائد الارثوذكسية التي تكرست عبر التاريخ وأصبحت تقدم نفسها على أنها القراءة الوحيدة والصحيحة للإسلام، وتحرير النصوص من السياجات الدغمائية التي جعلت منها تنغلق وترفض إنتاج المعنى الجديد، وكسر احتكار الفهم الذي مارسه رجال الدين على النصوص الدينية، كل ذلك من اجل فهم جديد للدين يكون اقرب إلى اهتمامات المؤمنين المعاصرة ليمكّنهم من ولوج عالم الحداثة والخروج من حالة الانسداد التاريخي التي يعيشونها.

كما يعتقد أنه لا حل للمجتمعات الإسلامية للخروج من الفكر الإسلامي المغلق والدوغمائية التي تهيمن عليه إلا بفهم علمي للظاهرة الدينية، واعتبار أن هناك عوامل كثيرة تتحكم في تطور المجتمعات

¹ - أركون، أين هو الفكر الإسلام المعاصر: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ، مصدر سابق، ص 16.

² - المصدر نفسه، ص 17.

(كالعوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية...) إن هذا الفهم الجديد قابل للتحقيق، ف«النقد التاريخي واللاهوتي والفلسفي للارثودكسيات الإسلامية بكل أنواعها يشكل الشرط الضروري الذي لا مندوحة عنه من أجل تغيير الوضع في ارض الإسلام¹». فالمنهجيات التي اعتمدتها الإسلاميات الكلاسيكية قد أثبتت عجزها عن إحداث تلك التغيرات الضرورية، لذلك لا بد من تجاوز تاريخ الرواية الفيلولوجي للانتقال إلى التاريخ الإشكالي الذي يتميز باستعمال النقد لاكتشاف ما يمكن التفكير فيه وما يستحيل التفكير فيه كما فعل فوكو في دراسته للمجتمعات الغربية².

لقد اعتبر مفكرنا أن مشروعه محاولة لتجديد الفكر الإسلامي الذي اعتقد أنه مسجون داخل الخطاب الأسطوري، ومحاولة لتأسيس عقل نقدي في المجتمعات الإسلامية يركّز على الظاهرة الدينية، ومحاولة تعمل على وضع الخطابات الدوغمائية حول الإسلام تحت محك النقد التاريخي المقارن، والتحليل الألسني التفكيكي والتأملات الفلسفية، فالعقل الإسلامي قابل للدراسة النقدية التاريخية ما دام موجود في الممارسات والنصوص والذهنيات.

ومشروع نقد العقل الإسلامي لا يحدد مجال البحث في ما يخص الإسلام وحده كدين وفكر وحضارة، تلك الفكرة التي كرسها الإستشراق والدراسات الإسلامية التقليدية التي تجعل من الدين الإسلامي ديناً ذاتياً لا يخضع إلى التاريخية، يؤثر في الإنسان والمجتمع ولا يتأثر بهما، إنه يوسع مجال مشروعه ليطال العقل اللاهوتي في الديانات التوحيدية الأخرى، ليضعها في موضعها الانتروبولوجي التاريخي. واستتباعاً تكون مهمة النقد في مشروع أركون تتسع لتشمل عقل الأنوار الذي فرضته أوروبا الرأسمالية كنموذج أحادي وبديل للعقل الديني الذي سيطر على أوروبا حتى القرن السادس عشر. ويتناول

¹ - أركون، الإسلام أوروبا الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط2، 2001، ص 99.

² - المصدر نفسه، ص 100.

مفكرنا نقده للحدثة الغربية من زاوية الوضع الفكري والتاريخي للعقل الإسلامي، لذلك يؤكد على ضرورة استعمال المنهج المقارن للوقوف على خصوصيات وعيوب كل عقل¹.

ثانيا: نقد الخطاب الإسلامي والإستشراقي

يقيم أركون خطابه على نقد الخطابات التي اهتمت بالتراث الإسلامي والنص القرآني تحديدا، أي الخطاب الإسلامي التقليدي والخطاب الإستشراقي بمنهجته الفيلولوجية، هذا النقد الذي يتكرر بصفة مثيرة للانتباه في كل نصوص أركون القديمة والحديثة. فقد اعتبر أن نقد العقل الأرثوذكسي الإسلامي وتفكيك الأنظمة المعرفية التي يتأسس عليها، ونقد مناهج الإستشراق والتحرر من هيمنتها، هو الطريق الصحيح لتحرير العقل الإسلامي وتحديثه، وهو المنهجية لتأسيس الإسلاميات التطبيقية التي تقدم فهما علميا للتراث وللدين الإسلامي، وتساهم في تحرير الوعي الإسلامي ليكون أكثر قدرة على تغيير واقعه والخروج من حالة التخلف التي يعرفها والانخراط في الحداثة العالمية.

وتهدف الإسلاميات التي يطرحها أركون كبديل عن الفكر الأرثوذكسي الإسلامي وعن الخطاب الإستشراقي، إلى بناء عقل إسلامي نقدي علمي تاريخي متحرر من سلطة التيارات المحافظة ومن سلطة الإستشراق، فما هي المبررات التي أقام عليها أركون إستراتيجيته في نقد المنهج الإستشراقي؟ وما هي أهم الانتقادات التي وجهها للخطاب الإسلامي وللعقل الغربي؟ وما هي حدود ذلك النقد؟

1 - نقد الخطاب الإسلامي

في تحديد الخطاب الإسلامي

يضع أركون الخطاب الإسلامي في مقابل الخطاب العقلي، لأنه في نظره مازال يخلط بين الأسطورة والتاريخ، ويمزج بينهما في تفكير واحد دون أن يحدث ذلك أي إخراج على المستوى الاستيمولوجي. ويعتبر أن هذا الخطاب يختصر التاريخ، تاريخ الإسلام الطويل في لحظة تاريخية محدودة هي زمن الوحي

¹ - أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، مصدر سابق، ص17.

(التجربة التأسيسية)، ولا يسعى إلى إحياء دولة المدينة التي عرفتها تلك الفترة الزمنية، وإنما يريد بعث تلك الشروط الدينية المثالية التي أنتجتها، لأنه يعتبر أن تلك التجربة فريدة من نوعها تتجاوز التاريخ ويمكن تكرارها في أي لحظة، متجاهلا بذلك كل التحولات التاريخية التي حصلت بعد تجربة المدينة¹. ولأن المسلمين حينما يستحضرون كلمة "إسلام" يغفلون تلك التشكيلات العقائدية والفقهية والصوفية التي وضعت بعدما أصبح الإسلام هو مرجعية السلطة²، كما أن الشهادات والروايات التي انتقلت عبر الأجيال قد ضخمت المضامين المعنوية والسيমানتيكية لأعمال النبي والصحابة بالنسبة للاتجاه السني وللأئمة فيما يخص الاتجاه الشيعي، وعليه يلح أركون على أنه لا يمكن أن نتكلم عن إسلام واحد، ويقترح أن هناك (إسلامات des islams)، إسلام لاهوتي (un islam théologique) و(إسلام سوسيولوجي un islam sociologique) و(إسلام تاريخي un islam historique)، لأن الإسلام قد خضع خلال تاريخه لكثير من التوظيفات والأسطرة والأدلة من طرف السلطات السياسية والدينية³، ومن طرف الكثير من القوى الاجتماعية. لذلك يكون من الضروري أن يخضع هذا العصر الذي اعتبر افتتاحيا إلى التحليل التاريخي والاجتماعي والأنثروبولوجي والفلسفي، لفهم تلك الظاهرة في بعدها الأسطوري التاريخي بدلا من معارضتها بشكل تعسفي بالعقلانية الحديثة⁴.

ويربط أركون من الناحية التاريخية بين هزيمة 1967 وتراجع الإيديولوجيا القومية التي راهنت على خطاب الاتحاد والثورة العربية التي تزعمها جمال عبد الناصر، فقد تبلور هذا الخطاب كمحرك للقوى الاجتماعية، وعملت الأوضاع السياسية والحاجات الاقتصادية والنمو الديموغرافي في البلدان المسلمة حديثة العهد بالاستقلال على انتشار هذا الخطاب الإسلامي الذي طرح نفسه باعتباره يملك الحل

¹ - أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 68-70.

² - Arkoun Mohamed, **La Construction humaine de l'islam**, Paris, Albin Michel, 2012, p88.

³ - Arkoun Mohamed and H. Sanson, **Religion et laïcité: une approche "laïque" de l'Islam**, La Tourette, Centre Thomas More, 1989, p 31.

⁴ - أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 71.

الذي يضمن خلاص المسلمين في الدنيا والآخرة، ويعيد لهم مجدهم الضائع، وانخرطت الأغلبية الساحقة في مناصرة هذا الاتجاه، الفئات المهمشة ثم تبعتها النخب المثقفة.

ويقوم الخطاب الإسلامي حسب أركون على مجموعة من الموضوعات (المسلمات) التي ينتج من خلالها تصورات ومعارفه¹، ويعتبرها صادقة وواضحة لا تحتاج إلى مساءلة أو إعادة نظر، ويمكن تلخيصها فيما يلي:

- لقد تأكدت الصحة التاريخية للمصحف بعد جمعه عهد عثمان.
- لقد جمعت الأحاديث بأمانة لا يمكن الشك فيها، ونتج عن ذلك الكتب الصحاح (البخاري ومسلم) بالنسبة للاتجاه السني، و(الكليني وابن بابويه) بالنسبة للاتجاه الشيعي.
- القانون الديني مقدس ومرسخ إما بنصوص قطعية وإما بإجماع المسلمين.
- يقوم تحديد الشريعة على اتفاق علوم العربية وما ارتبط بها وما نتج عنها من تحديد للمعاني النصوص المقدسة، وأصبح فيما بعد يمثل الشريعة الإلهية.
- لا يمكن إعادة النظر فيما أنجز من تفسيرات وتحديدات للنصوص من قبل (علماء الأمة)، كل تلك المسلمات تتعارض مع مبدأ التاريخية، وكأن كل تلك الأحداث لم تقع في التاريخ بكل ما يفرضه من تحولات وتدخلات.
- أما أهم المطالب التي يتأسس عليها الخطاب الإسلامي حسب أركون²، فيمكن تلخيصها في ما يلي:

- يملك الإسلام قوة قادرة على مواجهة كل أنواع الهيمنة التي يمارسها الغرب على الشعوب الأخرى.

¹ - نفس المصدر، ص 67.

² - المصدر نفسه، ص 68.

- الحل لكل الأزمات التي تعيشها المجتمعات الإسلامية تكمن في العودة إلى الإسلام في صورته الأولى الصحيحة.
- كل المفاهيم الايجابية التي تعرفها الحضارة الغربية من حرية وعدالة وتسامح وتطور... موجودة في الإسلام الصحيح.
- العلمانية إيديولوجيا غربية لا حاجة للمسلمين لها، والإسلام دين ودولة.
- كل المعارف التي اكتشفها العلم الحديث موجودة في القرآن بطريقة صريحة أو ضمنية، لكن تخلف المسلمين هو ما منع من كشفها.
- ينبغي رفض كل القيم الغربية التي لا تهدف إلا إلى محاربة الإسلام، والتصدي لكل من يؤمن بها أو يحاول نشرها في المجتمعات الإسلامية.
- لا يمكن تحقيق أي نهضة داخل للمجتمعات الإسلامية إلا من داخل الإسلام¹.

في تفكيك الخطاب الإسلامي:

كل تلك الأفكار المذكورة سابقا توظف في الخطاب الإسلامي المعاصر على شكل شعارات دينية ولغوية محكمة تنجح في إلهاب عواطف أغلبية المسلمين، تحت ضغط التحديات السياسية والاقتصادية والثقافية التي يمارسها الغرب على البلدان المسلمة من جهة، ونتيجة للمشاكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية الداخلية التي تعيشها تلك البلدان من جهة أخرى. لذلك يطالب أركون بـ «بتفكيك التصورات الخاصة بالخطاب الإسلامي من اجل تعرية مكانته المعرفية ومستويات صناعته وانجازه ووظائف تقنيته للواقع وتجييشه للوعي وتشكيله للخيال الاجتماعي²»، وكل ذلك لا يكون ممكنا إلا بتطبيق منجزات العلوم الجديدة . كما يعتبر أركون أن الخطاب الإسلامي وان ارتبط بأحداث معاصرة

¹ - المصدر نفسه، ص 68.

² - نفس المصدر، ص 68.

عرفتها المجتمعات الإسلامية، فإنه يعود بجذوره الأولى إلى جعفر الصادق والحسن البصري مروراً بابن تيمية والغزالي وابن رشد ثم بالحركة الوهابية والحركة الإصلاحية وصولاً إلى الإخوان المسلمين¹.

ب)- في نقد العقل الغربي:

لقد خاض أركون معركته النقدية على جبهتين جبهة العقل الإسلامي وجبهة نقد العقل الغربي. فاهتم بنقد العقل الإسلامي الدغمائي، وقد تطلب منه ذلك جرأة كبيرة لما للموضوع من خصوصية وتعقيد خاصة لدى المسلمين، كما أجبره ذلك على ممارسة نوع من الحذر وعدم الانخراط في الصراعات الإيديولوجية التي كثيراً ما ارتبطت بموضوع الإسلام وتاريخه. وكان هدفه في كل ذلك تحرير العقل المسلم والتأسيس لعقلانية منفتحة. وقد أتاح له اطلاعه الكبير على منتجات الفكر العلمي الحديث والمعاصر، بجميع مجالاته واتجاهاته على اختلافها، التعامل مع موضوعه بكثير من الموضوعية والاحترافية. لقد مارس النقد الاستيمولوجي على الخطابات والعقائد، كما وظف النقد التاريخي لدراسة ظاهرة الوحي في تاريخيتها، واستخدم البحث السيميائي لتحليل وتفكيك الخطاب القرآني للكشف عن بنياته اللغوية والمعنوية، كما اعتمد على الانتروبولوجيا الدينية وعلم الأديان المقارن للبحث في الديانات التوحيدية الثلاثة وحاول تحديد ما يجمعها من خلال ظاهرة الوحي ومن خلال مع عرفته من تطورات وتحولات خلال تاريخها. لقد استفاد من كل العقلانيات العلمية والفلسفية من عقلانية عصر التنوير إلى عقلانية ما بعد الحداثة.

وإستراتيجية النقد التي يتبناها أركون لا تتجه إلى العقل الإسلامي فحسب بل تتعداه إلى العقل الغربي، « ويزداد المشروع اتساعاً بنقد عقل الأنوار الذي فرضته أوروبا البرجوازية والرأسمالية كنموذج عالمي² ». ويزداد الإلحاح على نقد العقل الغربي خاصة في موقفه من الإسلام، حيث أن هناك الكثير من المواقف الغربية التي أصبحت تجمع أن الإسلام أصبح يمثل تهديداً للقيم الكونية التي تتأسس عليها

¹ - نفس المصدر، ص 63.

² - محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط2، 1995، ص 17.

الحضارة الغربية هذا من جهة، أما من جهة أخرى فإن العقل الغربي (عقل التنوير) قد عمل على إبعاد كل ماله علاقة بالأسطورة والمخيال والرمز من هيجل إلى نيتشه، لذلك فإن نقد العقل الغربي يهدف إلى إعادة الاعتبار لكل الرأسمال الرمزي المتراكم والمنقول عبر الأديان، وكل ما ارتبط بها من إبداعات فنية. لأن العقلانية الغربية مهما كانت أهميتها وضرورتها تبقى لها حدود، فقد انتقد فرويد تلك التجليات المنحرفة للعقلانية المفرطة، كما قامت النظرية النقدية على إعادة النظر في العقل الأداتي الاستغلالي. وقد أعطى أركون أهمية لما نتج من الهيمنة والاستعمار عن المركزية الغربية، لكنه حينما يطالب بنقد العقل الغربي ويتجاوز عقل عصر التنوير لا يصدر عن نزعة عدمية، ولا يهدف إلى إنكار مكتسباته والعودة إلى الماضي. بل يعني المطالبة بعقلانية منفتحة تقوم على إحداث نوع من التوازن والتوازن يعطي لكل الأبعاد الإنسانية أهميتها. ويعتقد أنه يتناول نقد عقل الحداثة من زاوية الوضع التاريخي والفكري الخاص بالعقل الإسلامي، لأن الحديث عن ما بعد الحداثة لدى المفكرين الغربيين مازالت تحكمه فكرة الهيمنة والتسلط التي حكمت عقل الحداثة¹.

إن الموقف الغربي الذي يربط بين الدين الإسلامي والعنف يتناسى معطيات التاريخ التي تؤكد التعصب والعنف الذي أنتجته الحضارة الغربية « أليس من العدل أن نذكر البربرية النازية، والتوليتارية الستالينية والنزعات الفاشية لليمين المتطرف في بلدان أوربية عديدة؟² ». هذا بالإضافة إلى الممارسات

¹ - محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط2، 1995، ص15.

² - محمد أركون، الإسلام أوروبا الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط2، 2001، ص167.

* - ينتقد أركون ما يكتبه برنار لويس (Bernard Lewis 1916-2018) مؤرخ بريطاني مختص في تاريخ الإسلام والتفاعل بين الإسلام والغرب) عن الإسلام حينما يرى إن العالم الإسلامي يعرف نوعاً من الهيجان المسعور ضد الحضارة الغربية وضد قيمها الإنسانية، ويصف مفكرنا هذه الاتهامات بالإيديولوجية التي لا تقوم على أي أساس علمي، فبدل أن يتجه بدراسته إلى تحليل الأوضاع التي تعيشها المجتمعات الإسلامية، وإلى الممارسات الهيمنة بكل أشكالها التي تحكم موقف الغرب من الشعوب الأخرى، يركز اهتمامه على الصراع بين الغرب والإسلام. كما يرى مفكرنا من الأسباب التي تساعد على تأثير هذا النوع من المواقف في الغرب هو

القمعية التي مارسها الاستعمار الغربي على الشعوب المستعمرة، وكل أشكال الهيمنة السياسية والاقتصادية التي مازالت تميّز سياساته في الدول حديثة العهد بالاستقلال. تكاد هذه المواقف التي تحكم الرأي العام الغربي حول الشعوب غير الأوروبية هي التي تهيمن على الخطاب الذي يتبناه الغرب عن الإسلام*. وإذا كان عقل "الحداثة" والتنوير قد حقق الحرية والتطور للمجتمعات الغربية، فإن عقل "ما بعد الحداثة" ينبغي أن يكون لجميع الشعوب.

إن اعتبار الإسلام يتعالى على التاريخ ولا يتأثر بالأحداث التاريخية يتخذ لدى الكثير من مفكري الغرب كحجة على أن الإسلام بطبيعته يتنافى مع التطور ويرفض كل ما يعرضه عليه التاريخ من فرص. لكن هذا العامل نفسه يعتبر لدى المسلمين أهم خصائص القوة والثبات التي تميّز الإسلام عن باقي الديانات الأخرى التي حرفت وغيّرت لتصبح مع تطورات التاريخ ديانات بشرية. ويعتقد أركون أن هذه الصورة السكونية عن الإسلام تجعل منه وكأنه لا يتأثر بتطورات المجتمع وتغيرات التاريخ، فالتاريخ الإسلامي الموضوعي يثبت أن إسلام العصور الأولى يختلف عن إسلام عصر الانحطاط، وهذا الأخير يختلف عن إسلام عصر النهضة، وتاريخ الأديان المقارن وعلم الاجتماع الديني والانتروبولوجيا الدينية كل تلك العلوم تؤكد خطأ تلك الصور اللاحقة عن الدين الإسلامي¹.

إذا كان العقل الأوربي قد عرف قطيعة معرفية بداية من القرن السادس عشر، فإن الفكر الإسلامي لا يريد أن يعترف بأي قطيعة، ويعتبر أن المعارف الإسلامية التي تتمركز حول القرآن مطلقة ومستمرة، وبالتالي فهو ليس بحاجة إلى ما توصل إليه الغرب من علوم إنسانية واجتماعية، ومع أن هذا التصور الإيديولوجي لا يستند إلى أي أساس تاريخي، إلا أنه ما زال يمارس نوعاً من العرقلة المعرفية التي تجعل العربي يرفض كل تطبيق للعلوم الحديثة والمعاصرة في دراسة الفكر الإسلامي، رغم أنه يكثر الافتخار بما أخذته الحضارة الغربية عن المسلمين من علوم عقلية في القرون الوسطى. لذلك يكون من أهداف

غياب الدراسات العلمية الموضوعية حول الظاهرة الدينية عموماً وعن الإسلام بالخصوص. (يمكن العودة إلى كتاب: مُجَدُّ أَرْكُون، الإسلام أوروبا الغرب، ص 165-167).

¹ - أركون، الإسلام أوروبا الغرب، مصدر سابق، ص 171.

مشروع نقد العقل الإسلامي، إعادة إحياء ذلك الجو الفكري الذي عرفته الثقافة الإسلامية أثناء نشاطها المبدع. فقد اقبل هؤلاء المفكرين أمثال الغزالي وابن رشد على العلوم العقلية اليونانية، وأنتجوا مناظرات تعكس مستوى التطور العقلي الذي ساد لحظتهم، لكن ذلك لا يعني تبني أفكارهم «ومناهجهم وإشكالياتهم ونظرتهم للعالم والتاريخ والمجتمع والإنسان، لأن ذلك كله داخل في الفضاء المعرفي الخاص بالقرون الوسطى¹».

لكن نقد العقل الغربي، إذا كان ينبهنا إلى أهمية النقد، وإلى جملة العيوب والعوائق المنهجية والثقافية التي وقع فيها لتجنبها، وكانت متابعتنا إلى نقد العقل الغربي لذاته قد يساهم في تشجيعنا على النقد ونشر فكر الاختلاف والتعدد في ثقافتنا، فإن ذلك لا يجب أن ينزلق إلى الترويج المبتذل إلى التراجع عن قيم العقل والعقلانية، والتشكيك في صدقيته ومنجزاته، واعتبار أن نقد الغرب لذاته شهادة على إفلاسه وقرب انهياره وخلود عقل الحضارة الإسلامية، كما تعمل الاتجاهات الأصولية بجميع تفرعاتها وتلويناتها على تأكيده وتوظيفه. فنقد العقل في الغرب لم يكن من أجل رفضه أو استبعاده، بل كان لحظة اقتضاها التطور الذي عرفه تاريخه الطويل، فالنقد بهذا المعنى يكون بمثابة التصحيح الذي يقوم به العقل بوسائله الخاصة، التي لا تقبل التراجع عن تلك المكتسبات التي حققها في مجال العلم والتكنولوجيا وتنظيم المجتمع.

لذلك يعتبر أركون أن مهمة نقد العقل الغربي ليست مطلوبة لذاتها، بل لما تقدمه من تجارب للعقل الإسلامي. فهذا الأخير لم يقيم على أساس نقد ذاتي ولم يقيم نقده للعقل الغربي على أسس علمية، بل كان رفضا كلياً له، باعتباره يمثل العقل المسيحي الكافر الذي لا يَكُنْ إلا العداء للإسلام والمسلمين. فقد قام العقل الغربي بمحاولات نقدية مستمرة لمساره الفكري المعرفي، « فقد بدأ كارل ماركس بتلك المهمة في نصه المشهور المخصص لنقد فلسفة "الحقوق" ثم أضاف نيتشه نقده الجذري للقيمة الأخلاقية والدينية والمعرفية في الفكر الغربي انطلاقاً من اليونان وروما. ثم جاء فرويد وهيغز والبنوية والمدرسة

¹ - المصدر نفسه، ص 8.

التاريخية الانثروبولوجية والتيارات القوية في العلوم الإنسان والمجتمع¹. وإذا كان العقل ما بعد الحداثة يعيد النظر في كل المرتكزات التي قام عليها العقل الحديث الكلاسيكي، خاصة ما تعلق بمشكلة الحقيقة، حيث تراجع عن الإيمان باليقينيات والحقائق المطلقة الثابتة، وأصبح يؤمن بالنسبية، وكان سلاحه في كل ذلك النقد. فإن ذلك لا يعني سقوطه في العدمية أو عدم إيمانه بالقدرة على بناء المعرفة أو إمكانية التقدم، أو التراجع عن مكتسبات العقلانية الحديثة التي كانت سببا في تطوره وتفوقه على باقي الحضارات الأخرى². « فنقد العقل لا يعني التخلي عن العقل، وإنما يعني تصحيح مساره وجعله أكثر إنسانية وقل أنانية³ ».

إن أركون بانتقاده للحداثة الغربية، يبحث عن إحداث نوع من التوازن يعيد للبعد الروحي وللتراث الديني أهميته، دون التنكر لمكاسب العقل الحديث، ولذلك كان النقد الذي يحاول أركون تطبيقه على الحداثة الغربية من زاوية الوضع التاريخي للعقل الإسلامي، والاستعانة بالمنهج المقارن لتحليل الخصائص التي يتميز بها، واستخلاص النتائج لتعميمها على كل العقول في باقي الثقافات، يتميز عن النقد الذي مارسه فلاسفة ما بعد الحداثة، لأن هذا الأخير ينطلق من خصوصيات الغرب المهيمن، لقد سكت فلاسفة الغرب عن الاستعمار وعما حدث خلال حروب الاستقلال من قمع وإرهاب يخالف كل ما جاء به عقل الحداثة، وما زال تبريرهم مستمر لما يحدث من صراعات سياسية ومآسي اجتماعية وتخلف اقتصادي، واعتبار كل ذلك يعود إلى طبيعة تلك الشعوب⁴. فهناك الكثير من القضايا المستجدة المرتبطة بالمجتمعات المستقلة حديثا، خاصة المجتمعات الإسلامية، كقضايا حقوق الشعوب في تقرير المصير، وعلاقة المجتمعات الغربية بغيرها من المجتمعات المتخلفة، قضايا الديمقراطية والعلاقات الدولية في إطار الأوضاع الجديدة، وكل العلاقات التي ترتبط بالعلاقات الدولية. إن النقد المقصود هنا أوسع من

¹ - أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، مصدر سابق، ص 18.

² - أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 317.

³ - المصدر نفسه، ص 321.

⁴ - أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، مصدر سابق، ص 20.

نقد العقل الإسلامي، لذلك فهو برنامج تفكير يحتاج إلى توسيع، لينخرط فيه باحثون من مختلف الديانات التي تعرفها بلدان البحر المتوسط.

لكن احد نقاد أركون الذي ينطلق من موقف المدافع عن عقل الأنوار حيث يعتبر أن الخروج عن ذلك العقل «وعن مبادئه الشمولية يكون مصيره الوحيد الارتواء في اللاعقل والترويج للعدمية النظرية¹»، ويذهب إلى اتهامه بأنه قد تأثر بالاتجاهات الفكرية التي سادت الساحة الفكرية الفرنسية في العقود الثلاثة الماضية، تلك التيارات المعادية للعقل التنويري، والتي تأثرت بفلسفة نيتشه وهايدغر وقامت على العداء الصريح للعقل والعقلانية، وتبني النسبية في التعامل مع مشكلة الحقيقة، ومحاولة رد الاعتبار للدين والأسطورة والشعر والخيال والخطابة². واعتبر هذا الناقد أن أركون قد حدد إطاره المرجعي في المنهج الأركيولوجي لفوكو وتفكيكية دريدا وتأويلية ريكور وتاريخ مدرسة الحوليات، وبنا كل منهجه على تلك العدمية التي لا تعترف بوجود حقائق ثابتة، لذلك نلاحظه لا يحدد مهمة بحثه في الكشف عن الحقائق، بل حصر مهمته في «أشكلة كل الأنظمة الفكرية التي تنتج المعنى، وكل الصيغ التي اختفت أو لا تزال حيّة والتي تنتج بدون تمييز المعنى وآثار المعنى³»، كما يعتقد أن أركون قد جعل العقل المنبثق الذي يدعو إليه يتأسس على نظرية صراع التأويلات لبول ريكور، بدل الدفاع عن نظرية واحدة للتأويل، ومن نتائج تلك النظرية تعويم مفهوم العقل إلى درجة أنه يقول بعدم إمكانية المفاضلة بين (عقلانية ابن رشد وعقلانية ابن سينا⁴).

¹ - محمد المزوعي، العقل بين التاريخ والوحي، حول العدمية النظرية في إسلاميات محمد أركون، منشورات الجمل، المانيا، ط 1،

2007، ص 92.

² - المرجع نفسه، ص 92.

³ - أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 22.

⁴ - أركون، المصدر نفسه، ص 14.

(ج) - نقد الإسلاميات الكلاسيكية (الإستشراق)

إن ظاهرة نقد الإستشراق ظاهرة قديمة في الفكر العربي، فقد بدأ ذلك النقد على أساس ديني سعى أصحابه إلى الدفاع عن الإسلام، باعتبار أن أعمال هؤلاء المستشرقين البحثية تدخل ضمن مؤامرة كبرى تستهدف الإسلام وتعمل على تشويه تعاليمه، والتشكيك في أسسه وأهدافه، تلك المؤامرة التي تعد امتدادا للحملات الصليبية على الإسلام. وقد عرف النقد للإستشراق في بعده الديني مع رواد النهضة العربية من إصلاحيين وسلفيين، بعدا دفاعيا عن الإسلام. أما النقد السياسي للإستشراق قد ظهر بعد ذلك خاصة مع كتاب ادوارد سعيد الذي أحرز شهرة واسعة في هذا المجال، ولم يصبح هم هؤلاء النقاد هو الدفاع عن الدين الإسلامي بحكم تكوينهم الثقافي، بل اتجه إلى الجانب السياسي والتركيز على التوظيف لنتائج البحوث الإستشراقية في تسهيل الحملات الاستعمارية. وإذا كان أصحاب النقد الديني يفتقدون إلى الثقافة الأجنبية واستيعاب المناهج الحديثة في البحث، وأصحاب النقد السياسي ينقصهم الإلمام بالتراث العربي الإسلامي والتراث الشرقي بصفة عامة، رغم تمكنهم من مناهج البحث الحديثة¹. فإن النقد الذي يمارسه أركون على الإستشراق يمكن أن يصنف في مجال ثالث هو النقد العلمي أو المنهجي، لأنه ركز على مناهجهم وقصورها وعدم انفتاح المشتغلين بالدراسات الإسلامية من علماء الغرب على منتجات العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة.

ورغم أن أركون لم يخصص مؤلفا خاصا لنقد الإستشراق، لكن ما يلاحظه أنه لا يكاد كتاب من كتبه أو نص من نصوصه أو مقابلة من مقابلاته يخلو من إثارة ملاحظاته النقدية حول الإستشراق، أو ما يسميه الإسلاميات الكلاسيكية، فموضوع نقد الإستشراق يصنف ضمن إستراتيجية الكتابة عند أركون، فقد نقد وحلل وفكك أطروحات المستشرقين من الناحية المعرفية، دون التركيز على أبعادها الإيديولوجية، أو إغفال الجهود العلمية التي بذلها علماء الإستشراق في مجال التعريف بالتراث الإسلامي، وتحقيق نصوصه، وترجمتها إلى اللغات العالمية، كالانجليزية والألمانية والفرنسية. والتأكيد على مناهجهم

¹ - فؤاد زكريا، نقد الإستشراق وأزمة الثقافة العربية المعاصرة: دراسة في المنهج، مؤسسة هنداوي سي أي سي، المملكة المتحدة،

التي كانت جديدة، مقارنة بتلك التي اعتمدها الباحثون العرب. فقد اعترف لهم بتلك الجهود والخدمات التي أضاءت مساحات واسعة من تاريخ التراث الإسلامي كانت مازالت مظلمة لدى الباحثين العرب والمسلمين. لذلك يمكن تصنيفه ضمن أكثر الباحثين العرب اهتماما بمناهج المستشرقين مناظرة ونقدا. ويلاحظ انه لا يترك فرصة خلال تحليلاته دون أن يشير إلى قصور الدراسات الإستشراقية وضرورة وضعها على محك النقد، واعتبارها خطابا غريبا عن الإسلام قام به علماء تخصصوا في اللغات الشرقية، لم يتحرر معظمهم من الخلفيات الفلسفية والإيديولوجية للثقافة التي ينتمون إليها، فرغم التزامهم بالناحية الإستيمولوجية فإنهم تعاملوا مع المجتمعات الإسلامية كموضوعات لا تعنيهم، فهم لا يقيمون أي علاقة بين المشكلة الدينية كما تطرح في المجتمعات الإسلامية وكما تطرح في المجتمعات المسيحية، وحتى المقارنات بين الديانتين إن وجدت فإنها لم تتحرر من الطرح الإيديولوجي اللاهوتي.

لقد كانت المنهجية الفيلولوجية¹ تسيطر على المناهج مدة طويلة، وتجتهد في البحث لاستخراج "الأصول والتأثيرات" التوراتية والإنجيلية للآيات القرآنية، وتركز على الصيغ التعبيرية مهمة « البنى السيميائية أو الدلالية للخطاب الديني، والدور الأساسي للمجاز، والبعد الأسطوري للقصص الدينية²»، لذلك بقي خطاب الوحي بكل مقولاته مجهولا لدى المستشرقين. وهناك فرق كبير بين تاريخ الأفكار التقليدي الذي تعتمده الإسلاميات الكلاسيكية وبين تاريخ أنظمة الفكر الذي يعتمده مؤسس

¹ - المنهجية الفيلولوجية، هي منهجية تعتمد على تحقيق المخطوطات وطباعتها، وقراءة النصوص قراءة لغوية، وتحاول ربط النصوص السابقة بالنصوص اللاحقة والبحث عن الأصل والتأثيرات بين النصوص. كما تحاول رد نصوص القرآن إلى الكتب السماوية السابقة (التوراة والإنجيل). والفيلولوجيا: ترتبط بالتأهين كبيرين: اتجاه يختص باللغة وفروعها كالنحو والصرف والعروض، وتحقيق النصوص والمقارنة بين اللغات، واتجاه عام يتخذ من اللغة وسيلة لدراسة الحياة العقلية والفكرية والثقافية لشعب من الشعوب، بدراسة آدابها وفنونها وفلسفاتها وأديانها، واهم معالمها التفسير الديني. الزواوي بغورة، فلسفة اللغة، مرجع سابق، ص 130. لذلك ينتقدها أركون ويؤكد على أهمية الدراسات المقارنة.

² - محمد أركون، العلمنة والدين، مصدر سابق، ص 39.

الإسلاميات التطبيقية الذي يستمد من منهج مدرسة الحوليات في دراسة التاريخ ومن منهج ميشيل فوكو.

ويندرج نقد أركون للإستشراق ضمن مشروعه العام، نقد العقل الإسلامي، الذي يعتبره الطريق للتحرر من السلطة الايستيمولوجية التي مارسها الخطاب الإستشراقي على حقل التراث العربي الإسلامي. وهذا النقد الذي يتسلح به أركون لا ينفي نتائج الجهود التي قدمتها الدراسات الإستشراقية في البحث والتحقيق بالاكْتفاء بالتشكيك في نوايا المستشرقين غير العلمية والتركيز عن الاعتبارات الإيديولوجية التي كانت وراء البحوث الإستشراقية والاهتمام بالعالم الإسلامي وبثقافته، وتضخيم نزعة المركزية الأوروبية باعتبارها أهم عيوب الإستشراق. بل كان نقده يدخل في إطار إستراتيجية النقد التي تمكّن من بناء عقلانية في الثقافة العربية الإسلامية، تبدأ بنقد التفسيرات القديمة للتراث التي لم تعد مناهجها تتلاءم مع مستوى التطورات الحاصلة في مجال العلم من جهة، ونقد العقل الغربي ونقد الانحرافات التي حصلت بعد عقل الأنوار.

والملاحظ أن أركون لم يهتم كثيرا في نقده للإستشراق بالمضامين الإيديولوجية والمنطلقات السياسية التي تحكممت في وعي المستشرقين، بل ركز تحليله على أطروحاتهم من الناحية المعرفية، خاصة المناهج التي وظفوها. فالنقد الذي يمارسه ينطلق من داخل المنظومة الإيستيمولوجية الغربية وليس من خارجها، حينما يتحكم في المناهج الإنسانية والاجتماعية التي أنتجت العلوم الغربية، وكل المذاهب الفلسفية الغربية المعاصرة، ويوجه اهتمامه لتلك التي اعتمدها المستشرقون والتي باتت في نظره تقليدية لا تواكب التطورات العلمية. وقد عاصر أركون باعتباره مؤرخا للفكر الإسلامي، المراحل التي عرفها تاريخ الدراسات الغربية عن الإسلام، أي مرحلة الإستشراق وما بعده، ولا يميّز كثيرا بين اللحظتين، رغم كل التغيرات التي حصلت على مستوى تلك الدراسات، فإنه يعتبر إنها مازالت لا تقدم صورة علمية وموضوعية عن الإسلام وتاريخه.

لقد اعتبر أن مناهج المستشرقين تكتفي بجمع المعلومات دون استخلاص النتائج، وهناك فرق بين الباحث الذي يعرف كل جزئيات الموضوع لكنه يبقى عند مستوى الجمع دون أن يتحول إلى مستوى الفيلسوف الذي يهتم بإعادة قراءة الجزئيات والتفاصيل. فإذا كان جمع التفاصيل والمعلومات وتحقيقها أمراً ضرورياً، فإن المرحلة التي يجب أن تلي ذلك هي مرحلة التحليل والتفكيك، لتجاوز كل أنواع الإنغلاقات والمواقف التقليدية. لكن المستشرق يقف عند المرحلة الأولى، ويعتبر أن المرحلة الثانية ليست مهمته، لأنها تخص المسلمين وحدهم.

والبحث في الخطاب القرآني يتطلب تطبيق كل المناهج وعدم الاكتفاء بالمنهجية الفيلولوجية، وفي ذلك يصرح مفكرنا بقوله: « ولهذا السبب فإني انتقدهم وألح على استخدام مصطلح الباحث المفكر، وليس الباحث فقط¹ ». ويعتبر أن العقل المدرسي مازال يأخذ توجيهاته من آليات السلطة الأكاديمية الخاضعة للفلسفة السياسية للدول الحديثة، كما كان العقل الديني يأخذ توجيهاته من السلطة السياسية لأنظمة الحكم قبل أن ينتصر النظام العلماني، لذلك وجب نقد ذلك العقل المدرسي، كما فعل ميشيل فوكو ورولان بارت في فترة الستينات والسبعينات، حينما ثارا على العقل الذي يهيمن على الجامعات والمعاهد. ويشيد أركون في هذا الصدد بكتاب الباحثة الفرنسية والمؤرخة جاكلين شابي (1943الميلاد) Jacqueline Chabbi "إله القبائل، إسلام مُجْد " Le seigneur des tribus l'islam de, Mahomet .

ولا يطالب أركون بإلغاء المنهجية الفيلولوجية بصفة مطلقة، بل على عكس من ذلك إنه يعترف بأهميتها في البحوث التراثية، خاصة بالنسبة للتراث العربي الإسلامي الذي مازال بحاجة إلى تحقيق لغوي وتاريخي. لكنه يعتبر أن الوقوف عند هذا المنهج، سوف يؤدي إلى تحديد المعرفة العلمية بالتراث الإسلامي، ويحرمه من تلك التطورات المنهجية التي حصلت في العلوم الإنسانية والاجتماعية بعد

¹ - أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 48.

سنوات الستينيات. فقد طبق المستشرقون المنهجيات التي كانت سائدة في بلدانهم في ذلك الوقت، لكن المشكلة أن بحوثهم لم تتحرر من همومهم الإيديولوجية وخصوصياتهم الثقافية.

فقد ثار مفكرنا على منهج الإسلاميات الكلاسيكية، لقصوره وحصره التراث العربي الإسلامي في مجال الدراسة السطحية الحالية من أي إجراء نقدي، إنه يعتبر أن هذه الدراسات لم تساهم في كشف حقائق الفكر العربي الإسلامي وتغيير الواقع المتأزم للمسلمين، واكتفت بسجنه في إطار النظرة الفلكلورية الاحتقارية. فقد حرم هذا المنهج الفكر العربي الإسلامي من الاستفادة من الدراسة العلمية القائمة على أساس نتائج العلوم الإنسانية الجديدة كاللغة والانتروبولوجيا التفكيكية، كما أنه قد ساهم في ترسيخ ما يدعوه أركون بالسياج الدغمائي المغلق، «من الواضح أن منهجية الإستشراق لا تؤدي في معظم الأحيان إلى تعرية المشاكل وآليات الهيمنة والتسلط السائدة في المجتمعات العربية والإسلامية¹». ونظرا لقصور المنهجية الفيلولوجية والمنهجية الوصفية السردية، لا بد أن تضاف إليها المنهجيات الحديثة في علم التاريخ والعلوم الإنسانية بشكل عام، «ليتم الانتقال من منهجية التاريخ الراوي الفيلولوجي إلى منهجية التاريخ الإشكالي الذي يدرس بشكل نقدي كل فترة ويكشف الحدود الفاصلة فيها بين ما يمكن التفكير فيه وما يستحيل التفكير فيه²».

ويشير أركون كذلك إلى أن تلك الدراسات الإستشراقية قد اتجهت مع الحملات الاستعمارية إلى تسليط الضوء عن تلك الجوانب السلبية التي عرفت المجتمعات الإسلامية بعد تدهورها. فكان الاهتمام بالسحر والشعوذة وكل مظاهر اللاعقلانية، من هنا يتحمل الإستشراق جزءا كبيرا من الصورة النمطية السلبية التي انتشرت في المخيال الغربي عن الإسلام والمسلمين³. ورغم أن هناك بعض الدراسات التاريخية والانتروبولوجية التي بدأت تحاول تصحيح تلك النظرة السلبية تجاه العالم

¹ - أركون، الفكر الإسلامي، نقد و اجتهاد، ترجمة هاشم صالح، الموسوعة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993، ص 194.

² - أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، مصدر سابق، ص 100.

³ - محمد أركون، العلمنة والدين، مصدر سابق، ص 38-40.

الإسلامي¹، فإن الكتابات الإيديولوجية ما زالت الأكثر حضوراً في الأوساط الأكاديمية والإعلامية. فقد تأصلت تلك الفكرة إلى درجة أنها أصبحت بديهية في المنظور الغربي، والحقيقة حسب أركون عكس ذلك تماماً.

ويصنف أركون الأدبيات الإستشراقية إلى أربعة: هناك مجموعة من المستشرقين يعطون أهمية للعامل الديني لأنهم خاضعين معرفياً للنظرة المسيحية، ويعملون على ترسيخ الأبعاد الإيديولوجية للأدبيات الإسلامية. وذلك بنقل بعض مصطلحات تلك الأدبيات إلى اللغات الأجنبية دون أي عمل نقدي أو تفكيكي. وهناك مجموعات تساير مواقف وتفسيرات قوى اجتماعية معينة كالفكرة الدغمائية التي تعتبر بأن الإسلام لا يفصل بين الروحي والزمني، رغم أن الإسلام بطبيعته لا يمزج بين الديني والدنيوي، والخلط بينهما من صنع المجتمع، فقد شهدت الحضارة الإسلامية فترة من تاريخها عرف فيها نوع من العلمنة. كما أن المجتمعات الأوربية المسيحية في القرون الوسطى كانت لا تفصل بين الروحي والزمني لكن التطورات الاقتصادية والعلمية والفكرية التي عرفت أوربا هي التي كانت سبباً في تغيير تلك الأوضاع. وهناك دراسات إستشراقية اهتمت بتطبيق المنهج المادي في دراسة المجتمعات الإسلامية، لكنها بقيت دراسات قليلة محدود، لذلك مازالت مسألة علاقة الدين بالمجتمع بحاجة إلى دراسات موسعة وجادة.

ومصطلح علم الإسلاميات (Islamologie) هو المصطلح الذي بدأ استعماله حديثاً منذ فترة حديثة في الأوساط العلمية الغربية بعد أن أصبح المصطلح القديم (الإستشراق) يحمل الكثير من الدلالات الإيديولوجية والمعاني السلبية نظراً لارتباطه بالفترة الاستعمارية، ونظراً للانتقادات التي تعرض لها من قبل العرب والمسلمين. ولا يميّز أركون بين هذا التوجه الجديد والإستشراق التقليدي،

¹ - يحيل أركون في هذا الصدد إلى كتاب نورمان دانييل (الإسلام والغرب، كيفية تشكيل صورة ما)،

Norman Daniel: Islam and the West ; the making of an image. (Islam et occident).

لأن علماء الإسلاميات لا يزالون يرفضون تطبيق منهجيات العلوم الإنسانية الجديدة¹. وهناك دراسات لا يهتم أصحابها إلا بالإسلام الرسمي ولا يعيرون أي اهتمام لما هو مهمش وينتجون مؤلفات غير متخصصة يغلب عليها الطابع التمجيدي أو التبريري، ويحيل أركون في هذا الصدد إلى ماكسيم رودنسون وكتابه (سحر الإسلام) حينما يثير مسألة العلاقات (الابستيمية) بين أنواع المعارف العربية الكلاسيكية². لكن مع يمكن أن نلاحظ أن الكثير من المستشرقين قد حاولوا إعادة النظر فيما كتبوه على ضوء ما حصل من تطورات في الفكر الغربي³.

رغم كل التحريات العلمية، فإن المنهجية التاريخية التي اعتمدها المستشرقون لم تعط النتائج المرجوة، لأنها تاهت عن البحث في التفاصيل والتسلسل الزمني للأحداث، ولأنه لم يعد من الضروري التعرف على تفاصيل الظروف التي نزلت فيها الآيات وقبلت فيها الأحاديث. لأن الوعي الديني المنغمس يشكل حقيقة تاريخية، هذا الوعي الذي قد تشكّل بالتدريج في تجربة المدينة من خلال التطورات والقراءات من طرف الأجيال الأولى حتى القرن الرابع الهجري. وتشكّل الانتروبولوجيا التاريخية التي يعتمدها أركون حقلاً مستقلاً عن الحقائق التي تبحث عنها المنهجية التاريخية، لأن هذه الأخيرة يمكنها التأكد من صحة الأحاديث والبرهنة على أسباب نزول آية من الآيات، لكن ذلك لا يغيّر من الوضع في الشيء مادامت تلك الأحداث تمثل حقائق مطلقة ومثلاً أعلى يؤطر وعي المؤمن⁴، ومادامت الأجواء التي تسيطر عليها الإيديولوجية السائدة في المجتمعات الإسلامية ترفض المناقشة العلمية القائمة على النقد. لا بد من نقد المنهجية الإستشراقية القائمة على (التاريخية) والوصفية والفيلولوجية. لأن هذا المنهج حسب مفكرنا يهمل عملية التحليل النقدي للوقائع ويكتفي بالتعامل

¹ - أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 204-105.

² - المصدر نفسه، ص 204-105.

³ - يشير أركون في هذا الصدد الى مثال جاك بيرك في مقاله (مائة وعشرون عاما من علم الاجتماع المغربي) المنشور في مجلة الحوليات 1956، والى مقاله الثاني (منظورات الإستشراق المعاصر).

⁴ - محمد أركون، الإسلام الأخلاق والسياسة، ترجمة هاشم صالح، اليونسكو، باريس، 1990 ص 149.

معها بنوع من البرودة دون أن يتفاعل معها من الداخل، ودون ربطها بالحاضر، كما أنها لا تعبر أدنى اهتمام لعناصر الخيال وتأثيره على وعي المسلمين المعاصرين¹.

ومن أهم الملاحظات التي يمكن أن نسجلها في الأخير حول نقد أركون للإستشراق ومناهجه، هو أن موقفه من الإستشراق لم يكن دائما يسير في طريق النقد أو الرفض، حيث أنه يتراوح بين التبجيل والاعتراف بالجميل بكل الخدمات التي قدمها للفكر الإسلامي، وبين النقد والالتزام بالقصور المنهجي، وعدم التحرر من المركزية الأوروبية التي يصدر عنها، كما أن علاقة مفكرنا بالإستشراق لا يحكمها البعد الموضوعي وحده، لأن البعد النفسي كان حاضرا في تحديد تلك العلاقة التي ربطته بالكثير من المستشرقين في مراحل تكوينه الأولى، وفي مراحل عمله ونشاطه العلمي. كما يمكن أن نسجل كذلك أن الإستشراق قد هيمن على الدراسات التراثية في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية الحديث ، وتمكّن من الهيمنة على التراث العربي ورسم صورة عامة للإسلام والشرق تكاد تكون نمطية، لكنه مع ذلك لم يعمل إلا على تأكيد القراءات الكلاسيكية الإسلامية، مهملا بذلك الكثير من الحقائق حول التراث الإسلامي الضخم الذي يحتاج إلى كل المنهجيات العلمية للكشف عن أسرارهِ. من هنا دعوة مفكرنا إلى ذلك النقد القائم على التحليل والتفكيك كحل لتحديث الدراسات الخاصة بالتراث الإسلامي لتأسيس ما يسميه الإسلاميات التطبيقية (Islamologie Appliquée)، وبناء العقل الإسلامي الجديد. فما هو مفهوم الإسلاميات التطبيقية وما هي مناهجها وأهدافها؟ وما طبيعة هذا العقل الذي يدعو إليه وما هي خصائصه؟

ثالثا: الإسلاميات التطبيقية

١- مفهوم الإسلاميات التطبيقية

استوحى أركون تسمية الإسلاميات التطبيقية من كتاب لروجيه باستيد* Roger Bastide (1898-1974) بعنوان "الإسلاميات التطبيقية Anthropologie appliquée"، ومن عنوان

¹ - المصدر نفسه، ص 16-17.

لكتاب غاستون باشلار Gaston Bachelard (1884-1962) "العقلانية التطبيقية" "Le rationalisme appliqué". ورغم أهمية المصطلح لم يبين أركون كيف استعاره واكتفى بالإشارة إليه: « لن نستعرض هنا كل التحليلات التي قدمها روجيه باستيد لكننا ندعو بإلحاح القارئ إلى العودة إليها¹»، لكنه افتتح كلامه عن الإسلاميات التطبيقية بنفس الفقرة التي افتتح بها باستيد كتابه المذكور التي يقول فيها: « الروابط بين المعرفة والممارسة أو على الأقل التصور الذي نكوّنه عن هذه الروابط كانت قد تغيرت بعمق منذ النموذج الذي قدمه ديكرت في كتابه "مقال في المنهج" حتى نموذج كارل ماركس، وينبغي علينا إذن أن نبدأ بتحديد موقع الأناسة التطبيقية بين هذين النموذجين المتضادين²». لذلك نلاحظ ذلك التطابق بين الإسلاميات التطبيقية كما أرادها أركون وبين الانتروبولوجيا التطبيقية كما حددها باستيد، غير أن هدف هذه الأخيرة يكون أكثر اتصالاً بالاتجاه الذي عرفته الانتروبولوجيا المعاصرة في محاولتها للبحث عن معرفة حقيقية للإنسان، كما أنها تتميز عن تلك المعرفة التي ارتبطت بالنزعة العرقية التي وجهت مجال البحث في علوم الإنسان من أجل السيطرة. والإسلاميات التطبيقية بهذا المعنى تتجاوز الإسلاميات التقليدية وما وقعت فيه من تحيّزات بحكم خضوعها للمركزية الأوروبية وللعقلانية الديكارتية³. أما الباحث الزواوي بغورة فيربط بين مضمون الإسلاميات التطبيقية كما يحددها أركون وما يسميه فوكو بتاريخ الحاضر، لأن الإسلاميات التطبيقية « تنطلق من واقع الحياة اليومية للأفراد والجماعات والإحاطة بالمشاكل الحية المطروحة في كل مجتمع،

¹ - مُجد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط، 1998، ص 54.

* - روجيه باستيد (Roger bastide 1898-1974) عالم اجتماع فرنسي من أوائل علماء الانتروبولوجيا، أهم كتبه "إشكالات الحياة الصوفية (1931)، مواد لعلم الاجتماع الحلم (1932) سوسيوولوجيا الاضطراب العقلي، السوسيوولوجيا والتحليل النفسي (1956)، مبادئ علم الاجتماع الديني، الانتروبولوجيا التطبيقية (1971).

² - Mohamed Arkoun, **Pour une critique de la raison islamique**, Paris, Maisonneuve et la rose, 1984, p 48.

³ - مُجد الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند مُجد أركون، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط 1، 2005.

لاستنباط ما تعلق بها من تعاليم دينية وإبداعات ثقافية وأغراض سياسية ومصالح اقتصادية وتصورات إيديولوجية¹»، مستفيدا في كل ذلك من منجزات العلوم الإنسانية كما فعل ميشال فوكو في تحليلاته².

لنبدأ الآن بتحليل المبدأ العام الذي تأسس عليه المنهج الانتروبولوجي نظرا لأهميته في الإسلاميات التطبيقية، إنه يقوم على تأكيد أن الإنسان كائن متعدد الأبعاد، لا يمكن دراسته بالاعتماد على بعد واحد فقط، إنه كائن بيولوجي واجتماعي ونفسي وسياسي وتاريخي... ذلك المنهج الذي يعتمد على تنويع المعارف حول الإنسان « فالانتروبولوجيا تشكل في نهاية الأمر منهجا يسعى لتجميع المعرفة بالإنسان من كافة الجوانب، وذلك بهدف تقديم فهم متكامل ومتربط عن الإنسان وحياته ونتاجه الحضاري، في الماضي والحاضر³». كما أنها: «علم شامل لدراسة الإنسان، لا يكتفي بدراسة ناحية واحدة، أو مظهر واحد من نواحي مظاهر حياته المعقدة، كما هو شأن العلوم الإنسانية والاجتماعية الجزئية كالإقتصاد أو السياسة، أو يقتصر على اهتمامه على دراسة تكوينه الفيزيقي فحسب، وإنما يحيط بكل خصائصه ومقوماته البيولوجية والاجتماعية والثقافية، سواء كانت في الماضي القريب أو في الوقت الحاضر⁴».

لقد تعمدا ذكر هذه التعريفات المركزة، لأن أركون يستفيد من كل تلك الأبعاد للمنهج الانتروبولوجي في تأسيس علمه الجديد (الإسلاميات التطبيقية). فقد أراد أن يعطي اهتماما خاصا لكل النشاطات الإنسانية المهمشة، ليتجاوز الخطاب المكتوب في التراث الإسلامي الذي تمثله السلطة السياسية الرسمية، إنه بذلك يتبع طريقة ميشيل فوكو في اهتمامه بالجوانب المهمشة من التاريخ الأوربي الرسمي، كالاهتمام بتاريخ الجنون أو تاريخ الجنسية، كما يسير على خطى تفكيكية الفيلسوف جاك

1 - مُجد أركون، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص 39.

2 - الزواوي بغورة في قضايا فكرية من أجل تأصيل العقلانية والديمقراطية والإبداع، إشراف محمود أمين العالم، قضايا فكرية للنشر والتوزيع، القاهرة، الكتاب 29، 1984، ص 39.

3 - وليام هاوز، ما وراء التاريخ، ترجمة أحمد أبو زيد، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة، 1965، ص 2.

4 - حسين فهم، قصة الانتروبولوجيا: فصول في تاريخ الإنسان، عالم المعرفة، الكويت، 1986، ص 16.

ديريدا (1930-2004) Jacques D  rida الذي أعطى أهمية خاصة لفلسفة الهوامش. كل ذلك من شأنه في نظر مفكرنا أن يكشف الحقيقة المهمشة، التي لم تهتم بها الدراسات السابقة الإسلامية والاستشراقية خاصة التي ركزت على الإسلام السني، الذي كان يمثل السلطة الرسمية التي أبعدت كل العقول المنافسة وسجنتها في مجال مالا يمكن التفكير فيه. إن هذا الانفتاح الذي استوحاه أركون من الانتروبولوجيا وطبقه على التاريخ يتيح أقصى معرفة عن العقل الإسلامي وفي ذلك يقول: «ولهذا السبب ألح على اللجوء إلى المنهج السلبي وإلى اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه اللذين يصاحبان بالضرورة كل منتظم للمفكر فيه، كما ألح على ضرورة اكتشاف البقايا الثقافية والاجتماعية المهمشة التي افرزها انتصار السلطات التعسفية¹».

فقد عمل العقل المنطقي منذ القرن السابع عشر على اتخاذ موقف سلبي من كل ما له علاقة "بالمدهش العجيب" وحصره في مجال الفلكلور والأدب الشعبي، واعتبر أنه لا قيمة له أمام العقل العلمي، لكن أركون يلح على أهمية هذا المفهوم، خاصة في فهم الفضاء الحيوي للوعي الديني بصفة عامة، وفي دراسة القرآن بصفة خاصة²، فقد استفاد كثيرا من الدرس الانتروبولوجي في إعادة الاعتبار لكل الفاعليات الإنسانية المهمشة في دراسة التاريخ، وفي ذلك يقول: « نحن نعتقد أن العقل الحديث يعيد للأسطورة وظائفها النفسية والثقافية ويشكل إستراتيجية شاملة للمعرفة يكون فيها العقلاني والخيالي (أي الأسطوري بالمعنى الانتروبولوجي للكلمة) في حالة تداخل وتفاعل مستمرة من أجل توليد وجودنا الفردي والتاريخي والجماعي، وعندئذ نتخلى للمرة الأولى عن الإطار الثانوي للمعرفة، حيث كان العقل يتضاد دائما مع الخيال والتاريخ يضاد الأسطورة³».

والعقلانية المفتوحة تأخذ بعين الاعتبار كل العمليات النفسية التي حاولت الانتروبولوجيا المعاصرة إعادة الاعتبار لها تحت اسم (المتخيل) (L imaginaire)، وإذا كانت الدراسة العلمية (التاريخية

¹ - Arkoun, **Pour une critique de la raison islamique**, op, cit, p 35.

² - أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص 211.

³ - المصدر نفسه، ص 84.

والاجتماعية والانتروبولوجية) تتطلب إعادة النظر في كل تلك التركيبات المتعالية للعقل اللاهوتي التقليدي التي خضعت لها منذ قرون، فإن ذلك لا يعني إبعاد الرؤية الأسطورية (بالمفهوم الانتروبولوجي) باعتبارها تعارض التاريخية والوضعية من كل دراسة، ف«تدخل العقل أو تدخل العقلانية في هذه المنتجات الثقافية يحتاج إلى إعادة تقييم في ضوء إناسة المخيال، وعلم اجتماع العامل الأسطوري والشعائري والتاريخي والعقلاني واللاعقلاني، والعقل الكتابي، والتراث الشفهي¹».

لقد استعمل أركون هذا المصطلح (الإسلاميات التطبيقية) في محاضرة ألقاها في السوربون سنة 1972 بعنوان "الإسلاميات التطبيقية"، ويؤكد أن من بين أهم الدوافع التي كانت وراء هذا المشروع هو تلك المؤتمرات التي تخص الفكر الإسلامي والتي كانت تعقد في الجزائر ابتداء من 1969، والتي كان يجتمع فيها كبار العلماء المختصين بالشأن الإسلامي بجميع فروعه. وما لاحظته مفكرنا بعد اهتمامه ومتابعته لكل تلك المداخلات والمحاضرات التي أقيمت في تلك المؤتمرات، أنها لا تخرج عن الخطاب (الميتو-إيديولوجي) Méthoïdeologique (الميتو-تاريخي) Méthoïhistorique، واعتبر أن كل الخطابات الإسلامية المعاصرة يمكن أن تصنف داخل هذا التصنيف بدون استثناء. من هنا جاءت الإسلاميات التطبيقية لتصحيح هذا الوضع، بتبني خطابا علميا عن الإسلام يتجاوز الخطاب الأسطوري (القصصي) إلى خطاب تاريخي يتأسس على العلوم الجديدة في مجال علوم الإنسان والمجتمع². لذلك يعتبر أركون أن مهمة الإسلاميات التطبيقية هي القيام بدراسة علمية تطبيقية المجتمعات الإسلامية بإعادة قراءة التراث الإسلامي قراءة نقدية، بالاستعانة بكل الوسائل العلمية والمنهجية التي طبقها الغرب على تراثه، مع مراعاة تعديلها لكي تتلاءم مع بعض خصوصيات التراث الإسلامي، وذلك يتطلب التمييز بين ضغوطات النضال الإيديولوجي المرتبط بالجانب السياسي، والمكتسبات العلمية التي وصل إليها الغرب. ويعي أركون جيدا صعوبة وتعقيد تلك المهمة، ويعتبر أن توظيف علم الأديان المقارن يساهم في تسهيل تلك العملية.

¹ - Arkoun, **Pour une critique de la raison islamique**, op, cit, p 11.

² - عبد الجبار الرفاعي، الدين وأسئلة الحداثة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، ص 44.

كما تحاول الإسلاميات التطبيقية المقترحة في المشروع الأركوني تصحيح الوضع المتعلق بدراسة المجتمعات وتاريخها بالتركيز على الحاضر دون إهمال الماضي ويمكن تلخيص النقاط الأساسية التي يقوم عليها العلم المقترح كما يراها أركون فيما يلي:

- مادام التراث يفرض ذاته في واقع المجتمعات الإسلامية المعاصرة في عملية تحديد الإيديولوجيات الرسمية، والحفاظ على التوازنات النفسية والاجتماعية، وإلهام المواهب الفردية، من هنا كانت الحاجة إلى إعادة الفهم بطريقة علمية موضوعية للرسالة القرآنية وللفكر الذي أنجزه علماء المسلمين حول التراث. هذا التراث الذي لا تبرر أهميته لدى المختصين بل لدى عموم الجماهير. وتتجه الإسلاميات التطبيقية في جانبها العملي إلى الاهتمام بتلك الأسئلة الحساسة والمستجدة التي يطرحها الواقع الإسلامي، لتتجاوز بذلك المنهج الحيادي الوصفي الذي قامت عليه الإسلاميات الكلاسيكية، ذلك المنهج الذي لا يعير أدنى اهتمام للحالة التاريخية وللأوضاع التي تعيشها المجتمعات الإسلامية والتي تزداد تعقيداتها باستمرار¹.

- إذا كانت علوم الإنسان قد عرفت طفرات نوعية في الغرب أدت إلى تغيير الممارسات العلمية حول الإنسان والمجتمع والتاريخ، فإن الفكر الإسلامي مازال مستمرا في اعتماده المسلمات المعرفية القروسطية، فمازال يكرس «دوغمائية القيم الدينية والخلط بين الأسطوري والتاريخي ويرفض تاريخية العقل»، فمازال العقل المسلم لا يحتكم إلى المسلمات المعرفية الحديثة إلا من خلال المرور بالمسلمات المعرفية للقرون الوسطى، ويعتبر أن الرجوع للنصوص للبحث عن الأجوبة التي تواجهه في حياته أكثر مصداقية مما تقدمه المعرفة العلمية. لذلك لا يجب على الباحث في الإسلاميات التطبيقية الاكتفاء بملاحظة الظاهرة، بل عليه أن يبحث عن الطرق الكفيلة بتغيير ذلك الواقع.

- وتهدف الإسلاميات التطبيقية إلى دراسة الإسلام ضمن منظورين متكاملين:

¹ - أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 55.

- تغيير نظرة الفكر الإسلامي إلى ذاته التي تقوم على التبجيل والافتخار، ونظرته لغيره من الديانات التي تقوم على الرفض والهجوم، والعملية هنا تقوم على هدم المعارف السابقة لبناء معرفة جديدة.

- وتقوم الإسلاميات التطبيقية على انجازات الانثروبولوجية الدينية (أي دراسة الأديان من خلال المقارنة بينها)، لأن الدراسة المقارنة للديانات مفيدة في فهم التاريخ الإسلامي وفي تحليل واقعه. لقد كانت البروتستانتية السبّاقة في استشعار متطلبات الحداثة ومحاولة مواكبتها في المجتمعات الغربية. وكانت الكاثوليكية في تلك المجتمعات مترددة، وكانت الارثودوكسية آخر من استجاب لتلك التحولات التي عرفتھا المجتمعات الأوروبية، أما بالنسبة للديانة اليهودية فقد تميّز تفاعلها بالتفاوت من بيئة إلى أخرى بحكم وجودها ضمن أقليات منعزلة، وبحكم الاضطهاد الذي عانت منه في الكثير من المجتمعات الأوروبية¹. من هنا كان عمل أركون يهدف إلى إخضاع «القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن، وللتحليل الألسني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانهدامه²». ويكون هدف الإسلاميات التطبيقية بهذا المعنى هو تجديد الفكر الديني بمعناه الواسع والكلي، ولا تهدف إلى «أن تقدم للناس اليوم منظومة معرفية جديدة، أو نظيراً جديداً للأديان³»، إنها تعمل على فتح آفاق جديدة للبحث في المجالات التاريخية والثقافية والفكرية، لتعيد النظر في المنظومات المعرفية الموروثة، كالمنظومة اللاهوتية والمنظومة الفقهية والمنظومة التفسيرية ومنظومة كتابة التاريخ.

• وتعتمد الإسلاميات التطبيقية على تخصصات متعددة، فهي لا تهتم بدراسة الإسلام كظاهرة دينية تختزل في نظام من الأفكار المجردة وكأنها جواهر جامدة لا تتلون بتلونيات المجتمعات ولا تخضع للتاريخية، كما فعلت الإسلاميات الكلاسيكية (الإستشراق التقليدي)، لأن الإسلام كغيره من الديانات تتدخل فيه عوامل كثيرة كالعوامل النفسية والاجتماعية والتاريخية والثقافية والاقتصادية. من هنا ضرورة توظيف

¹ - عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط 2، 2008، ص 197.

² - أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 56.

³ - عبد الجبار الرفاعي، الدين وأسئلة الحداثة، مرجع سابق، ص 49.

الكثير من العلوم كعلم النفس الفردي والجماعي والتحليل النفسي وعلم الاجتماع وعلم التاريخ¹. كما أنها لا تعتمد على المناهج المرتبطة بعلم أصول الفقه (أصول الدين وأصول الفقه)، هذه المناهج التي لم تصبح اليوم قادرة على تعرية الخطابات الإيديولوجية المعاصرة التي تحتكر التعبير عن الإسلام، لأن الإسلاميات التطبيقية تعتبر الدين ظاهرة تاريخية تتكيف مع البيئة التاريخية واللغوية والثقافية التي يكون فيها. فالدين يتعدد ويتأثر باختلاف البيئات والثقافات التي يكون فيها، لكن الخطاب الإيديولوجي لا يعترف بذلك. واعتبار وجود صورة واحدة للإسلام الصحيح ورفض كل تعددية في الاتجاهات والفرق التي قامت لأسباب اجتماعية واقتصادية وسياسية، لا يؤدي إلا لترسيخ نظرة سكونية للإسلام تجعل منه لا يتأثر بحركة التاريخ من جهة، ويعمل على إذكاء الصراعات بين تلك الفرق من جهة أخرى، هذا الوضع الذي يزيد من تعقيد الأزمة التي تعيشها المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

• وإذا كانت الإسلاميات التطبيقية تلح على التعددية المنهجية لكي لا يختزل موضوع الدراسة، فإنها على وعي تام بأن أي خطاب أو منهج ليس بريئاً، لذلك فهي تعتمد في كل أسسها على نقد الخطاب، لأن تأكيد أركون على ضرورة توظيف المناهج الحديثة والمعاصرة ليس إرضاء لمتطلبات الفكر المعاصر فحسب، بل إنما يفعل ذلك استجابة لحاجات عملية راهنة يتطلبها الفكر الإسلامي المعاصر².

ب)- أهداف الإسلاميات التطبيقية

يسعى العلم الجديد كما يراه أركون إلى إحداث نوع من القطيعة مع الإستشراق الكلاسيكي الذي اكتفى بالسعي إلى تحقيق النصوص الإسلامية القديمة باستعمال المنهج الفيلولوجي، ومع العلوم السياسية القديمة التي اهتمت بدراسة الإسلام، كما يسعى كذلك للقطع مع الفهم (الميتو-إيديولوجي) (Mytho idéologique) الذي يتبناه الفاعلون الاجتماعيون (Les acteurs sociaux) في تعاملهم مع معتقداتهم وتاريخهم الحافل بالأحداث. وتتأسس تلك القطيعة على مستويين المنهجي

¹ - هاشم صالح، مدخل إلى فكر أركون، مجلة نزوي، العدد 3، 1995، دار جريدة عمان للصحافة والنشر، مسقط، سلطنة

عمان، ص 98.

² - أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 58.

والمعربي، لتتجاوز تلك المقاربات السردية التي لا تهتم بكل ما يقدمه علم التاريخ من نتائج، وتلك المعارف الخاطئة التي تتسم بالاطلاقية والتعالي، والتي كرسها علماء الدين التقليديون، وتبنتها الحركات الأصولية فيما بعد، لتقدم صورة خاطئة عن الإسلام.

ولا يعتبر أركون أن هذه القراءة تقوم على التفكيك والهدم، وليست قراءة عدمية تهدف إلى التشكيك في العقائد والتاريخ، بل هي قراءة تحاول أن تكون علمية تستفيد من كل منتجات العلم الحديث والمعاصر، هدفها المساهمة في تحرير المسلمين المعاصرين من السياجات الدوغمائية التي تسجنهم، ليستعيدوا دورهم في التاريخ وينخرطوا في بناء حضارتهم. إنها قراءة تحاول ربط العقل الإسلامي باللحظة المضئية من تاريخه (العقل الكلاسيكي) والانفتاح على تاريخ ومنجزات العقل الحدائي الغربي¹.

ويمكن تلخيص الأهداف العامة للإسلاميات التطبيقية كما يراها مفكرنا فيما يلي:

- زحزحة الإشكالية الإسلامية المرتبطة بالقرآن للتوصل إلى مقارنة انتروبولوجية جديدة للأديان التوحيدية (أديان الوحي الثلاثة)، وذلك بوضع الفكر الإسلامي أمام تحديات جديدة لدراسة اللامفكر فيه داخل دائرته، واختراق الحدود التي تفرضها الرقابة على الفكر الحر، ليكون قابلاً للدراسة العلمية الحديثة. لان من ضرورات المنهج العلمي أن يجبر المسلمين على إعادة النظر في مسلماتهم الدينية أو ما اعتبروه ثوابت، ليمكنهم تجاوز تلك النظرة الإقصائية التي تحكم العلاقات بين الأفراد والشعوب لاختلاف موروثهم الديني أو المذهبي. فكل موقف يعتبر صاحبه انه يعبر عن الحقيقة المطلقة، لا يمكن أن يؤدي به إلا إلى رفض ما يعتقد غير، مع أن كل تأويل لنص مقدس يبقى في حدود التأويل البشري بكل ما يعنيه ذلك من نسبية وتاريخية. كما أن المجتمعات الإسلامية لا يمكنها أن تعيش بمعزل عن التحولات الهامة التي تحدث في سائر المجتمعات، رغم كل المعوقات والعوامل السلبية التي تحكمها. والإسلاميات التطبيقية بهذا المعنى تأخذ على عاتقها مهمة طرح المشاكل الحقيقية التي تعرفها المجتمعات

¹ - المصدر نفسه، ص 57.

الإسلامية، ومحاولة حلها بالاستعانة بنتائج العلم. إنها تصبو إلى تحقيق هدفين مزدوجين، من جهة المساهمة في إثراء المعرفة العلمية عن الإسلام، ومن جهة أخرى التعرف على المشاكل القديمة والحديثة للمجتمعات الإسلامية¹.

- مادام التراث ليس واحدا في نظر أركون، تكون مهمة الإسلاميات التطبيقية، تحرير الفكر الإسلامي من التمرکز حول تراث واحد، لذلك فهي لا تقطع مع التراث، بقدر ما تحاول أن تقطع مع العقل الارثودوكسي المهيمن، ومع النظرة التي تقدمها العلوم الكلاسيكية عن التراث، لأنها علوم تنتمي إلى المنظومة المعرفية القروسطية، لتفتح المجال للأشكال الأخرى من التراث خاصة تلك التراثات المهمشة.

- دفع المفكرين اليهود والمسيحيين إلى قبول القرآن داخل المكانة اللغوية والانتروبولوجية للخطاب الديني المرتبط بالوحي، لأن الإستراتيجية التي يقوم عليها الخطاب غير الإسلامي تجاه القرآن خاصة عند اليهود والمسيحيين لا ترى في القرآن سوى مجرد تحريف للوحي الحقيقي الذي تلقاه أنبياء إسرائيل. لذلك يناضل أركون من اجل وضع حد لذلك الاستبعاد التاريخي الذي يمارس على القرآن في المؤسسات العلمية في الغرب، بتركيز بحوثهم على التوراة والإنجيل. كما يدعو إلى موضعة الخطابات الثلاثة للوحي ضمن دراسات مقارنة من الناحية اللغوية والتاريخية والانتروبولوجية، للكشف عن أصلها المشترك رغم كل التنوعات التي تميزها. ويلح على مقارنة جديدة تتجاوز تلك النظرة العدائية التي تشكلت خلال القرون الوسطى بين الأديان². لأنه بالإمكان تطبيق نتائج العلوم الحديثة ومناهجها في دراسة الإسلام، لأنه يشترك مع الأديان الكبرى كاليهودية والمسيحية في الخضوع لنفس القوانين التي تخضع لها الظاهرة الدينية عموما. لكن مع ذلك لا بد من الأخذ بعين الاعتبار كون الدين الإسلامي دين حي كونه غير قابل للذوبان في أي دين آخر، فهو دين حي فهمه القدماء عبر أجيال متعاقبة

¹ - نفس المصدر، ص 57.

² - المصدر نفسه، ص 57.

حسب ما توفر لديهم من مستوى معرفي وحسب أوضاعهم التاريخية، ومازال المؤمنون يعتقدون انه قادر على تقديم الأجوبة لأسئلتهم والحلول لمشاكلهم¹.

- الكشف عن الفكر العلماني والتاريخي الوضعي الذي يهمل الظاهرة الدينية ويحتزلها في مجرد صيغ زائلة. لأن أركون يميّز بين العلمانية المفتوحة التي لا تقصي أي بعد من الأبعاد الإنسانية، والعلمانية المناضلة التي ترفض الدين وتستبعده، والوضعية (أوغست كونت) التي تعتبر أن حتمية التاريخ ستقضي على أي فكر لا علمي. من هنا كان تأكيده على ضرورة إخضاع المنظومات الدينية إلى الدراسة العلمية، لفهمه فهما عقلانيا صحيحا، وذلك لا يعني أبعاد الدين أو اختزاله كموضوع من موضوعات التاريخ والاجتماع.

وفي إطار الكلام عن الإسلاميات التطبيقية يمكن أن نشير إلى الدكتور عبد الإله بلقزيز باعتباره أحد أبرز المساهمين في مجال الإسلاميات²، حيث يعتبر نفسه صاحب مشروع سماه الإسلاميات النقدية، هذا المشروع الذي تبلور في سياق علاقته المستمرة بالإسلاميات التطبيقية عند أركون، حيث يعتبر مشروعه استئناف واستكمال لها، لأنها محاولة لطرح إشكالية علاقة الديني بالدنيوي من منظور تاريخي ونقدي يقوم على قاعدة الوضوح المنهجي، ويعرف بلقزيز مشروعه قائلا: «تقع إشكاليات الديني والدنيوي في صلب ما ندعوه باسم الإسلاميات النقدية، من حيث هي ميدان دراسي لتاريخ الإسلام وتراثه الفكري من منظور تاريخي نقدي، إجمالا، ومن حيث هي على نحو أخص تدّخل معرفي للتفكير

¹ - عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، مرجع سابق، ص 14.

² - لقد تبلور مشروع عبد الإله بلقزيز من خلال الكثير من مؤلفاته التي تتناول مسألة الديني والدنيوي، والتي يمكن أن نذكر أهمها: 1 (نهاية الداعية: الممكن والممتنع في ادوار المثقفين)، 2 (الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر)، 3 (الدين والدولة في الاجتماع العربي الإسلامي)، 4 (النبوة والسياسة)، 5 (الإسلام والسياسة)، 6 (الديني والدنيوي: نقد الوساطة والكهننة)، 7 (الفتنة والانقسام).

في صلات النص (الديني، الفكري...) بمحيطه التاريخي، وتدخل للتفكير في أنماط التفاعلات الإنسانية الفردية والجماعية¹».

ويتفق عبد الإله بلقزيز مع أركون في اعتبار الظاهرة الإسلامية ظاهرة مركبة تتطلب توظيف الكثير من المناهج للتمكن من فهم جميع جوانبها، كما يؤكد على ضرورة دراسة التجربة الإسلامية على ضوء مقارنتها بتجارب الأديان التوحيدية الأخرى، باعتماد علم الأديان المقارن إلى جانب المنهج الفلسفي²، والاستعانة بكل المناهج الألسنية الحديثة، انه لا يخالف صاحب الإسلاميات التطبيقية في دعوته إلى ضرورة التعدد المنهجي في مقارنة الظاهرة الإسلامية، ولعل ذلك يعكس بوضوح حضور الاستيمولوجيا الفرنسية في أدبيات الباحثين المغاربة.

ويعتبر صاحب الإسلاميات النقدية، أنه يؤسس لبحث يحاول أن يعيد النظر في مسألة الديني والسياسي في التاريخ الإسلامي القديم والمعاصر، في إطار احترام التاريخية، للكشف عن التلاعبات الإيديولوجية بالتراث، فالتراث لا يمكن فهمه بفصله عن محيط المؤثرات الخارجية، بما فيها الفكر الديني، الذي يوصف في العادة بأنه إسلامي خالص، فتراث الإسلام قد استفاد من الثقافات الأخرى، وقد امتدت تأثيرات ذلك إلى العلوم الدينية كالفقه والتفسير والكلام، فالنظرة التاريخية لذلك التراث تسلم بأنه « كان جزءا من تاريخ تفاعلي زاهر بكل أنواع التبادل الثقافي والحضاري بين الشعوب والأمم والديانات التي وقع بينها احتكاك وتواصل³».

وفي الأخير يمكن أن نقول أن الإسلاميات التطبيقية كما يطرحها مفكرنا تهدف إلى تأسيس عقل جديد يقوم على نقد العقل التراثي المغلق، ونقد الخطاب الإسلامي المعاصر، ونقد العقل الحدائي الغربي

¹ - عبد الإله بلقزيز، سلطة النص سلطة التأويل، من أجل إسلاميات نقدية، (بحث محكم)، مؤمنون بلا حدود، الرباط ، المغرب، 2017، ص 3.

² - عبد الإله بلقزيز، الديني والدنيوي: نقد الوساطة والكهنة، منتدى المعارف، ط1، 2018، ص 24.

³ - عبد الإله بلقزيز، سلطة النص سلطة التأويل، مرجع سابق، ص 3.

بكل انحرافاته، ونقد العقل الإستشراقي الذي هيمن على الدراسات التراثية ، ونقد العقل الإعلامي أو التلفزي. فما طبيعة هذا العقل؟ وبماذا يتميز عن باقي العقول الأخرى؟

(ج) - العقل الاستطلاعي أو العقل المنبثق: *La raison émergente*

يعتبر مفهوم العقل الاستطلاعي مفهوما مركزيا في مشروع الإسلاميات التطبيقية، هذا العقل الذي يقترحه أركون بديلا عن العقول والخطابات الأخرى، التي عمل على مواجهتها، بل لنقل بنى كل مشروعه على نقدها ومحاولة تجاوزها، العقل الإسلامي التقليدي والعقل الحداثي والخطاب الإستشراقي. وتكون مهمة هذا العقل الكفاح على جبهات متعددة، منهجه في ذلك النقد والشك الفلسفي، انه لا ينحاز لدين معين أو لفلسفة أو لمذهب، إن هدفه نقد الدوغمائية في كل مظهراتها، في الأصوليات الدينية أو العلمانية¹، وتفكيك العقول المسجونة داخل السياجات المغلقة، لبناء عقل جديد لا يميز بين السياجات مهما كان نوعها (دينية أو دنيوية) فالشيوعية لا تختلف من حيث انغلاقها على الارثودكسيات الدينية في الإسلام أو في المسيحية.

ويستعمل أركون هذا المفهوم بعدة تسميات "العقل الاستطلاعي" أو "العقل المنبثق" أو "العقل التواصلية المستقبلي"، ويفضل تلك التسميات عن مصطلح "عقل مابعد الحداثة"، لأن هذا المفهوم الأخير الذي شاع استعماله بعد سينيّات القرن العشرين، ينحصر في العقل الغربي كما أراده مفكروه داخل سياقهم التاريخي، ولأنه لا يهتم بتاريخ وثقافات الشعوب الأخرى إلا في إطار علاقاتها بذلك العقل المركزي. ورغم كل التحولات التي حصلت على مستوى النقد الذاتي الذي مارسه العقل الغربي على نفسه وتلك المراجعات التي قام بها، ما زالت تلك النظرة التي تقوم على المركز والهوامش تحكمه وتوجه فلسفته. ولأن العقل الغربي المهيمن ما زال يسيطر على إنتاج المعرفة، فقد فرض التطور الخطي المستقيم في التحقيب لمراحل التاريخ من منظور أوروبي ودعم ذلك بتاريخ الفلسفة، متجاهلا كل أنواع الثقافات الأخرى، فإذا كانت المجتمعات الإسلامية ما زالت تشهد استغلال "الرأسمال الرمزي" في التلاعبات السياسية

¹ - أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 9.

والإيديولوجية من طرف السلطة الحاكمة أو من طرف الجماعات الإسلامية التي تعتبر نفسها معارضة لها، فإن المجتمعات الغربية رغم كل التطورات التي عرفتتها على جميع الأصعدة، مازالت لم تتحرر من الانحرافات الإيديولوجية، فقد تحولت العقلانية العلمية التي ساهمت في بناء مخيال التقدم، ليصل إلى محل الخلاص الأخروي الذي طالما دافعت عنه الأديان لمدة قرون، وما زالت الممارسات الخادعة في بناء الحقيقة حاضرة في تلك المجتمعات الأكثر حداثة وتطوراً¹. لذلك تكون من مهمة العقل الاستطلاعي أن يجد مخرجاً لهذه الوضعية غير العادلة، لتدشين عهد جديد للمعرفة²، والانفتاح على ثقافات الشعوب الأخرى، ونقد العقل الغربي بكل تجاوزاته وانحرافاته، ليس عقل الحداثة فحسب بل بما في ذلك عقل ما بعد الحداثة.

وهناك صراع بين العقل المبتثق والعقل البراغماتي رغم أن الثاني يستمد قوته ودعّمه من القوانين الاقتصادية والسياسية القائمة على القوة والسيطرة، بينما الأول لا يتلقى الدعم من العقل الفلسفي، من هنا كانت سيطرة الفكر المدافع عن القوة والمبرر لها على حساب المطالب الأخلاقية التي انحصرت في الخطابات الدينية والتنظيرات الفلسفية، «إن الحدث التاريخي الذي قامت بمقتضاه أنوار القرن الثامن عشر بتطوير الثقافة الديمقراطية، وفلسفة حقوق الإنسان للمرة الأولى في العالم، لم يتمكن من منع التفعيل المستمر للانحراف الخطير للخطاب متعدد المعايير في أوروبا بالذات»³.

ويمكن أن نلخص القواعد والأسس التي يقوم عليها هذا العقل حسب مفكرنا في ما يلي:

أن هذا العقل يعترف بنسبية المرحلة ومحدوديتها من الناحية المعرفية، ويقر بتاريخيتها وارتباطها بلحظة زمنية معينة، لذلك عليه أن يعيد النظر في كل أطره المعرفية مركزاً على ما لا يمكن التفكير فيه وما لم يفكر فيه. كما عليه أن يفتح على كل العلوم والمناهج، وأن يأخذ بعين الاعتبار كل المصادر والوثائق

¹ - محمد أركون، جوزيف مايل، من مآهاتن إلى بغداد، ما وراء الخير والشر، ترجمة عقيل الشيخ حسين، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 231.

² - أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 322.

³ - أركون، الأنسنة والإسلام، مدخل تاريخ ونقدي، ترجمة محمود عزاب، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص 25.

مهما كان مصدرها، ليؤكد على ضرورة الانفتاح على اللغات الأخرى التي تكون مصدرا من مصادر للموضوعات التي يتناولها، وأن لا يتخذ داخل موقف أو مذهب معين. كما عليه أن يعتمد نظرية صراع التأويلات (Le conflit des interprétations) الذي اعتمدته مدرسة الحوليات¹، لأن اعتبار التأويل معنى صحيحا والانتصار له ورفض كل التأويلات الأخرى لا يعمل إلا على بقاء السياج الدوغمائي مغلقا، والقراءة العلمية للتاريخ تتطلب الحياد وعدم الانحياز لمذهب على حساب آخر، ومحاولة الكشف عن تاريخية كل تأصيل داخل المنظومة المعرفية الموروثة، لان ذلك سيمكن من تعرية التلاعبات السياسية والتوظيفات الإيديولوجية التي تستر على تلك التواطآت التي حصلت عبر التاريخ. لأنه على العقل الاستطاعي المنبثق ألا يعيد بناء منظومة معرفية مغلقة للحقيقة، لكي لا يعيد السقوط مرة أخرى في تشكيل دوغمائي جديد²، كما أن عليه الانفتاح على كل التساؤلات والفرضيات ليتجنب الخطاب الأحادي المغلق. وضرورة اعتماد هذا العقل على الشك الفلسفي، والذهاب بالتفكيك إلى أبعاده القصوى، والاعتماد على لغة العلوم، وتجنب اللغة التي لا تستطيع أن تتحرر من موضوعاتها، وتوسيع تلك التوجهات المنهجية لكي لا تبقى محصورة لدى فئة نخوية معينة، لتشمل أكبر قدر من العقول³. لذلك يميز أركون بين المشروع الاستكشافي الذي يتأسس عليه العقل المنبثق، و« بين الخطابات الإيديولوجية الأصولية والعلمانية والشعبوية والقومية والخصوصية والایمانوية والتاريخية وغيرها من البنيات الطاغية على جميع المجتمعات المعاصرة⁴»، فالعقل المنبثق لا يهدف إلى نفي الموروث أو هدمه، أو التقليل من أهميته في التاريخ.

ويمكن أن نقول في الأخير أن هذا العقل الذي يبشّر به أركون، يلخص مجمل الخلاصات التي توصل إليها من خلال تحليلاته وتفكيكاته في مشروعه النقدي، كما يشير إلى العقلانية الجديدة التي يدعو

¹ - أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص 14.

² - المصدر نفسه، ص 15.

³ - المصدر نفسه، ص 15-16.

⁴ - المصدر نفسه، ص 16

إليها، تلك العقلانية التي تتجاوز القراءة التراثية للتراث، دون استبعاده أو إنكار دوره التاريخي، كما تتجاوز عقل الحداثة بعد نقده والإبقاء على مكتسباته، وتحاول أن تعيد للجانب الروحي والرمزي أهميته، بعد ما احتقرته وأبعدته عقلانية التنوير والعقل الوضعي¹، كما تأخذ من عقل ما بعد الحداثة انفتاحه على نشاطات الإنسان باعتباره كائناً متكاملًا، لكن بعد نقد تركزات ذلك العقل على الثقافة الغربية.

¹ - هاشم صالح، ضمن القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط 2، 2005 ص 16.

الفصل الثالث

إشكالية المنهج وآليات التأويل والقراءة عند أركون

أولاً: إشكالية المنهج

يشكل المنهج بمعناه العام مفهوماً أساسياً في كل فكر باعتباره مجموعة الخطوات التي يحددها الباحث للاشتغال على أي موضوع. وتتحدد النتائج حسب المنهج، فكلما كان المنهج مناسباً لطبيعة الموضوع المدروس، وكلما كان مضبوطاً من الناحية المنطقية والإجرائية كلما كانت النتائج سليمة. وقد كانت الدعوة في الفكر النهضوي العربي إلى تحديد المنهج تتكرر باستمرار، كما وجهت لمنهج الإستشراق التقليدي عدة انتقادات لاعتباره ينطلق من فكرة المركزية الأوروبية ويتعامل مع التاريخ الإسلامي متجاهلاً خصوصياته، رغم كل ما يمكن أن يكون قد قدمه من خدمات. فقد طالب الاتجاه السلفي بالدعوة إلى تحديد المنهج في فهم الدين، كما طالب الاتجاه الليبرالي بتطبيق مناهج العلوم الغربية، واعتبر الاتجاه الماركسي الغربي أن التحليل المادي هو المنهج الصحيح لقراءة أي تاريخ. وترجع جل الاختلافات بين التيارات التي عرفها الفكر العربي خلال تاريخه إلى الاختلاف حول المنهج. وقد عبر العروي عن هذا الهم المنهجي في كثير من مؤلفاته بقوله «يرّوج اليوم للفكرة القائلة أن لا مشادة في المنهج، وكأن الاختلاف حول المنهج هو مجرد اختلاف في الرأي، كان هذا صحيحاً في الماضي، إذ كان يوجد إجماع على البديهيات، أما اليوم فلا مشادة إلا وهي في المنهج...»¹، فكل الاختلافات حول الموقف من التراث العربي تعود إلى الاختلاف حول المناهج المطبقة. ويضيف «من يدعي أن كثرة الكلام على المنهج تمنع من تطبيقه والاستفادة منه بفعل أن علامة الفكر الحديث هي أن يجعل من كل قضية مسألة معرفية. لا يوجد فكر حديث وبجانبه نقد، بل الفكر الحديث كله نقد»².

(أ) - أهمية العلوم الإنسانية والاجتماعية في الدراسات الإسلامية:

يعتبر أركون أن الدراسات الإسلامية ما زالت متأخرة، مقارنة بتلك التي أنجزت حول الدين المسيحي. وذلك لا ينحصر في البحوث التي تعرفها الجامعات العربية وحدها، بل حتى تلك الدراسات التي

¹ - عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، العرب، ط 2، 1997، ص 11.

² - المرجع نفسه، ص 12.

عرفتها الجامعات الأمريكية والأوروبية، فالأقسام التي تختص بالدراسات الإسلامية تكاد تكون معزولة عن باقي الأقسام التي تهتم بشؤون الحضارة الأوروبية. والتطورات التي حصلت في المنهجيات الجديدة كعلم الاجتماع التاريخي وعلم النفس التاريخي تظل بعيدة عن اهتمامات المستشرقين، وهذا ما يفسر تأخر الدراسات التاريخية المطبقة على المجتمعات الإسلامية. ومع كل ذلك مازال المسلمون يكتفون بالتغني بماضيهم، دون الاهتمام بتطبيق البحوث العلمية على تراثهم لمعرفة الأسباب الحقيقية التي أدت إلى تراجعهم وتخلفهم. وعليه يلح أركون على تعميم العلوم الإنسانية والاجتماعية في دراسة التراث الإسلامي، كما تم ذلك في دراسة التراث المسيحي، والتصدي للموقف الذي يسيطر على الساحة الفكرية الإسلامية، والذي يعتبر أن تلك العلوم غريبة عن الثقافة الإسلامية، لأنها نشأت في بيئة مختلفة تماما عن البيئة الإسلامية، فهي خاصة بالثقافة الأوروبية ولا يمكن تعميمها على باقي البيئات الثقافية الأخرى. كما أن العلوم الإنسانية والاجتماعية لم تقم بدورها الضروري الذي كان يجب أن تقوم به في دراسة المجتمعات الإسلامية، وحتى تلك الدراسات على قلتها كانت دائما محكومة بايدولوجيا السلطة الحاكمة أو خطاب الجماعات الإسلامية المعارضة، لذلك بقيت تلك الدراسات لا تسير تلك التحولات والتغيرات التي عرفتتها مجتمعات ما بعد الاستقلال¹.

لقد كرس أركون جهودا كبيرة لشرح ما قدمته الاستيمولوجيا المعاصرة على تنوع مناهجها وعلومها الإنسانية. وحاول أن يؤلف بين حقولها المتباعدة لتنويع رؤيته، وتوظيف كل ذلك في مواجهة التأخر التاريخي الذي تعرفه المجتمعات الإسلامية، فقد مكّنه قربه من منابع الاستيمولوجيا المعاصرة وإتقانه للغات العالمية من التحكم في تلك المناهج والعلوم، والاستعانة بها في نقد العقل الإسلامي الذي اعتقد أنه سجن داخل سياج دوغمائي وتوقف عن التطور منذ قرون. لذلك دعا إلى تطبيق تلك المنجزات العلمية والمنهجية في دراسة التاريخ الإسلامي بما فيها النص المقدس، واعتبر ذلك شرطا ضروريا لكل عملية عقلنة وتحديث. فقد عمل على ترجمة كل مكتسبات الاستيمولوجيا المعاصرة في جميع مقارباته النقدية، وجعل النقد الحفري في أعماق الطبقات للبحث عن شروط تشكل المعنى من

¹ - أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 347.

أهم مهمات العقل النقدي. هذا الحفر الذي يجب أن يكشف عن كيفية بناء وتسيير القيم المحددة لمصير الفرد داخل الجماعة التي ولد فيها وتطور.

إن العلوم الإنسانية والاجتماعية بكل نتائجهما تقدم أدوات جديدة للتحليل والتنظير والفهم لدراسة الفكر الإسلامي وتجديده، لكن ما يؤسف عليه هو أن علماء الدين المعاصرين كنظرائهم القدامى لا يملكون الجهاز المفاهيمي الذي يمكنهم من ذلك لأن «الأسطورة والميثولوجيا والطقس الشعائري والرأسمال الرمزي وإنتاج المعنى وفن السرد القصصي والتاريخية والوعي واللاوعي والمخيال الاجتماعي والتصور ونظام الإيمان¹»، كل تلك المصطلحات يفتقد إليها الجهاز المفاهيمي الموروث، لذلك نلاحظ الفكر الأصولي الذي يهتم بالخطاب الديني يهمل كل الأبعاد الأسطورية والدلالات الرمزية، لاعتقاده أنه يمكن تفسير القرآن بالاعتماد على علوم اللغة وحدها، وبذلك بقيت تلك التراكمات من النصوص والمؤلفات الدينية والقانونية تحدد معايير دائرة الإيمان واللايمان².

هل يمكن أن نطبق نفس منهجية النقد التاريخي التي طبقها الأوربيون على تراثهم في القرن التاسع عشر على التراث الإسلامي اليوم؟

يعترف أركون بصعوبة تطبيق العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة في دراسة التراث الإسلامي، لأنها وجدت في أصلها لتطبق على التراث الأوربي، ولا شك أن نقلها إلى مجال آخر مختلف يشكل تحديا كبيرا، وقد يقتضي ذلك إدخال تعديلات على مناهجها ومصطلحاتها لتناسب مع خصوصيات البيئة الثقافية الجديدة. ويعتبر أن كبار العلماء المتخصصين في هذا المجال غير راضين عن تطبيقات تلك العلوم خارج مجال الدراسات الغربية³. ويضيف أن المنهج الذي طبق في تاريخ أوروبا قد عرف تطورات كبيرة. كما أنه لا يمكن إعادة تكرار تاريخ المجتمعات الأوربية اليوم في مجتمعاتنا، لكن يمكن أن نستفيد مما وصلت إليه المناهج والعلوم حسب مقتضيات أوضاعنا وظروفنا. ومهما كانت الدراسة

¹ - أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص 23.

² - المصدر نفسه، ص 24.

³ - أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 295.

العلمية والتاريخية ضرورية لنقد التراث عندنا فإننا يجب أن نبحث عن حلول تتناسب مع أصالة تاريخنا. فرغم التشابهات بين أوضاع المجتمعات الأوروبية والمجتمعات الإسلامية خاصة ما تعلق بحضور العامل الديني، فإن السياقات التاريخية كانت مختلفة، والاستفادة من التجارب الأخرى لا يعني الاستنساخ « هذا لا يعني التقليد الحرفي أو الميكانيكي للتجربة الأوروبية، بل يعني الاطلاع عليها بشكل عميق واستخلاص الدروس والعبر منها. وبعدئذ نحن أحرار في تشكيل مستقبلنا الخاص كما نشاء¹ ».

من كل ذلك نستنتج أهمية تلك الأدوات الجديدة في دراسة التاريخ الإسلامي دراسة علمية موضوعية. لذلك لا يطالب أركون باستنساخ التجربة الغربية، فالدعوة إلى توظيف منهجيات العلوم الإنسانية والاجتماعية في إعادة قراءة التراث الإسلامي، لا تعني العودة إلى منهجيات القرن التاسع عشر التي وظفت في أوروبا، فتطبيق المنهجيات شيء واستخلاص النتائج شيء مختلف. فلكل تراث خصوصياته وسياقاته، رغم التشابهات، خاصة فيما يتعلق بالعامل الديني، ففي موضوع العلمانية مثلاً ليس بالضرورة أن تكون على النمط الفرنسي أو غيرها من الأنماط.

إن مسألة انحطاط المجتمعات العربية والإسلامية ينبغي أن تطرح من منظور علم الاجتماع، من هنا ضرورة توظيف المصطلحات الجديدة التي تقدمها العلوم الاجتماعية كمفهوم (الأطر الاجتماعية)، لأن ذلك الانحطاط أو الجمود الفكري والحضاري لا يمكن أن يكون نتيجة عمل فرد حتى وإن كان بحجم الغزالي، بل تقرره الأطر الاجتماعية للمعرفة التي تحصل في فترة تاريخية من تاريخ المجتمع. فقد ازدهرت العلوم بمختلف أنواعها في القرنين الثالث والرابع للهجرة، وأنتجت ما يسمى فيما بعد بالعصر الذهبي للإسلام، لكن الأطر الاجتماعية التي شجعت ازدهار الفلسفة والعلوم بشكل عام بدأت تتقلص في القرن الخامس الهجري، وأصبحت أكثر تشجيعاً للفكر الطرقي، وتراجع العقل الاجتهادي ودخل المجتمع فيما سمي بعصر الانحطاط وانتشر الفكر التقليدي المغلق وتراجع الفكر العقلاني الناقد. ولعل

¹ - أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم، دار الطليعة بيروت، ترجمة هاشم صالح، ط 2000، ص

الوضع مازال على حاله رغم كل ما حصل من محاولات لتغيير هذه الأطر الاجتماعية للمعرفة في العالم الإسلامي. وذلك ما يفسر الرفض الذي يواجهه الفكر العقلاني الناقد في المجتمعات الإسلامية، وانتشار الفكر المحافظ والفكر الأصولي في الأوساط الشعبية، ولدى نسبة كبيرة من المثقفين. فالغزالي لم يكن سوى تعبيراً عن حركة تاريخية، فقد كان المنظر لذلك الفكر الذي دعا إلى معاداة الفلسفة واستعمال العقل، فقد نظّر لسياسة السلاجقة التي تبنت الوجه الآخر للتراث وأبعدت الوجه الفلسفي والعلمي، تلك السياسة التي استمرت طيلة العهد العثماني، ومازالت حاضرة إلى اليوم حسب المنظور الأركوني¹.

ب)- الجهاز المفاهيمي وأهميته في المنهج الأركوني

إذا كان تحديد المصطلح يعد جزءاً مهماً في تشكيل المنهج في العلوم بصفة عامة، فإنه في العلوم الإنسانية والاجتماعية يأخذ أهمية خاصة، فنجاحها وتطورها متوقف على مدى نجاحها في بناء أنساقها الاصطلاحية وأنساقها المفهومية، ولأن بناء المصطلح ونحته وتوليده يرتبط بمتطلبات التقنيات والمنهجيات الجديدة في هذه العلوم. ويلاحظ المهتم بحقل الدراسات التراثية في الفكر العربي المعاصر حضور مشكلة اختيار المناهج وتوظيف المفاهيم، خاصة وأنه بات من المستحيل اليوم التغاضي عن إنجازات العلوم الإنسانية في الغرب، وما وصل إليه الفكر الفلسفي المعاصر بمناهجه وأطروحاته. من هنا تطرح إشكالية نقل المفاهيم ومحاولة تبيئتها وتوظيفها في دراسة التراث العربي الإسلامي.

إن اللجوء إلى تبيئة مفهوم ما من المفاهيم في حقل معرفي أجنبي عن حقله المعرفي الأصلي تمليه الحاجة إلى توظيفه في المجال الجديد. وعملية التوظيف تلك، يجب أن تكون لأهداف إجرائية، أي أن الباحث الذي يقوم بالعملية يأمل في الحصول على نتائج في مجال بحثه، ما كان له أن يصل إليها دون توظيف تلك المفاهيم. والمفهوم لا يجب أن ينتزع من بيئته الأصلية ليستنبط بطريقة تعسفية في بيئته الجديدة. بل لابد من تبيئته، أي إعطائه مضامين دلالية تتناسب مع البيئة التي ينقل إليها، دون أن

¹ - أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 302-303.

يخرج به عن مضامينه في المجالات المعرفية الأصلية التي نقل منها. وقد يعترض البعض على نقل المفاهيم الحديثة من الفكر الأوروبي لتوظيفها في حقل الثقافة العربية الإسلامية. خاصة عندما يتعلق الأمر بحقول معرفية تختلف عن بعضها البعض، من الناحية الإبيستيمولوجية، أو تختلف من ناحية تحقيق المعرفة وتاريخ العلوم.

ونظرا للكم الكبير من المناهج التي يوظفها أركون في تحليلاته، والتعدد المنهجي الذي يمارسه على موضوعاته، فإن ذلك قد انعكس على كم المصطلحات والمفاهيم التي يستخدمها في بحوثه وكتاباته، إنه يوظف ترسانة ضخمة من المصطلحات منها التي ينحتها من اجتهاداته الخاصة ومنها التي ينقلها عن غيره، إنه بذلك يقوم بعمل كبير ساهم به في إثراء اللغة العربية بمفاهيم علمية وفلسفية جديدة، رغم كل ما تثيره الترجمة التي تكفل بها هاشم صالح من مشاكل وتعقيدات، تلك الترجمات التي لم تكن دائما موفقة، ففي الكثير من الأحيان كانت تضاعف من الصعوبات التي يواجهها القارئ لكتابات أركون، ولعل ذلك ما يفسر كثرة الشروحات والتعليقات التي يضيفها المترجم على كل كتابات أركون. فإذا كانت عملية نقل المصطلح من حقل معرفي إلى حقل معرفي آخر مختلف أو من ثقافة إلى أخرى تطرح الكثير من الصعوبات المنهجية، فإن مشكلة ترجمة المصطلح تزيد من تلك الصعوبات، خاصة عندما يتعلق الأمر بنقل مصطلحات من الثقافة الغربية التي قطعت أشواطاً بعيدة في التطور العلمي وتحديدًا في العلوم الإنسانية والاجتماعية التي تهمنا هنا أكثر، إلى اللغة العربية التي مازالت تعاني نتيجة فقرها وانقطاعها الطويل عن الحركة التي عرفها تاريخ العلم.

وتأصيل أي مصطلح ونجاح تبيينه يرتبط بالدرجة الأولى باللغة المستقبلية وقدرتها على الانفتاح على العلوم الجديدة، وعلى كثرة الاستعمال والتداول في حقل معرفي أو علمي معين. لذلك يلح أركون على ضرورة توسيع الترجمات وتعميمها لتكون اللغة العربية أكثر اتصالاً بالثورات العلمية الجديدة التي تشهدها العلوم، فالمشكلة ليست في طبيعة اللغة العربية بقدر ما هي مرتبطة بالمستوى العلمي والحضاري للذين يستعملونها. فقد عرفت تلك اللغة خلال تطورها انفتاحاً كبيراً مكّنها من استيعاب

اللغات الأخرى بمفاهيمها ومناهجها حتى كانت لغة العلم من فلك وطب ورياضيات... مدة تزيد عن أربعة قرون.

لا يقارب أركون موضوعاته أي المسائل الدينية وقضايا الشريعة في الدين الإسلامي باستخدام المصطلحات الخاصة المعروفة عند المفسرين والفقهاء المسلمين، أي أنه يتجنب المعجم الخاص بالمنظومة الدينية، لأنه يعتبر مفاهيمه جدالية، خاصة بيئة فكرية محددة¹، لا تساعد على الدراسة العلمية التي تتطلب الموضوعية أي تحرر الباحث من موضوع بحثه. لأنها لا تنتمي إلى مجال السوسيولوجيا أو الانتروبولوجيا. فقد تكونت تلك المفاهيم داخل منظومة لاهوتية في اللغة العربية، وأصبحت تفرض معجمها الخاص، مع الاختلاف بين المنظومات المعرفية التي تنتمي إلى معجم لاهوتي واحد، فمعجم الفارابي يختلف عن المعجم الأشعري رغم انتمائهما إلى نفس المعجم العام.

كما يعتبر أركون أن اللغة العربية متجذرة في الحقل الدلالي والمعنوي للقرآن، وذلك ما جعل المفردات في اللغة العربية تتخذ شحنة دينية كثيفة يصعب معها صياغة مصطلحات عربية بطريقة علمية²، لذلك تبدو الكثير من الصياغات اللغوية الحديثة انتهاكا للمقدس، فكلمة "أسطورة" (Mythe) مثلا تأخذ مدلولاً سلبياً في اللغة العربية، في حين أن نفس الكلمة في اللغة الفرنسية مثلا تعتبر مصطلحا انتروبولوجيا لا يمكن الاستغناء عنه في مجال البحوث الإنسانية والاجتماعية. وكلمة "سنة" تحيل إلى معنى دينيا، أما كلمة (Tradition) في اللغة الفرنسية فإنها لا تعطي نفس المعنى. من هنا كان ذلك أحد أهم صعوبات تطبيق المناهج النقدية في الدراسات الإسلامية، نظرا لارتباط الكلمات بمعاني مقدسة³. لذلك يفضل أركون استعمال مصطلحات جديدة تختلف عن تلك

¹ - محمد أركون، نقد العقل الإسلامي والإسلاميات التطبيقية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 46/45، 2011، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ص 36.

² - لمزيد من التفصيل في الموضوع يمكن الرجوع إلى الفصل الأول من الباب الرابع من هذا البحث (عوائق تطور اللغة العربية من منظور أركون).

³ - محمد أركون، الإسلام والحداثة، مجلة مواقف، ترجمة هاشم صالح، العدد 60/59، 1989، دار الساقي، بيروت، لبنان، ص

المستعملة في الخطاب الإسلامي، حيث يستعير الكثير منها من العلوم الإنسانية والاجتماعية الفرنسية بالخصوص، كما يستعير كذلك من مستشرقين فرنسيين خاصة في دراسته للقرآن، أي (ما تعلق بظاهرة النزول والقرآن ككتاب). لذلك لا يمكن فهم المصطلحات التي يوظفها أركون إلا داخل سياق مشروعه الكلي، لأن مرجعياته متعددة ومتنوعة، تعود إلى علوم إنسانية واجتماعية غربية جديدة وإلى فلسفات حديثة ومعاصرة، كما أنها ترتبط بلغات أوروبية كالفرنسية والانجليزية والألمانية.

ونظرا للكم الكبير من المصطلحات التي تعج بها كتاباته، سوف نكتفي بتقديم أمثلة عن بعض أهم تلك المصطلحات التي كان لها حضورا كبيرا في كتابته، كما نشير إلى أن التحليلات التي قدمناها في بحثنا قد تعرضت لمعظم تلك المصطلحات:

1- المفكر فيه واللامفكر فيه Le pensable et l'impensable :

من أهم المصطلحات التي يوظفها أركون في تحليلاته، وهما مصطلحان فكريان متلازمان لا يدخلان ضمن المفاهيم الفلسفية المجردة، لأن لهما أبعادا اجتماعية وسياسية وثقافية، وتكون العلاقة بينهما عكسية أي كلما اتسع أحدهما ضاق الآخر بالضرورة والعكس صحيح. فالممكن التفكير فيه هو ما يُسمح للعقل أن يشتغل داخله أو يفكر فيه، أي كل ما يقبله التراث الرسمي، واللامفكر فيه أو ما يستحيل التفكير فيه هو ما أهمله وسكت عنه وهمشه بطرق كثيرة عبر التاريخ. وتعتبر هذه المصطلحات الإبيستمولوجية مفيدة لأنها تساهم في إغناء تاريخ الفكر عن طريق إضاءة « الرهانات المعرفية والثقافية والإيديولوجية للصراعات الموجودة بين التيارات الفكرية المتعددة والمختلفة¹»، ثم أنها مفيدة في التركيز على كل تلك المشكلات التي أبعدت والأسئلة التي قمعت، وكل ذلك يعمل على تحريك الوعي بحالة الانغلاق التي يعرفها الفكر الإسلامي.

ومن الأمثلة الكثيرة والمتنوعة التي يوردها أركون عن مفهوم اللامفكر فيه « لا يستطيع المسلم المعاصر أن يتخيل ولو للحظة واحدة أنه يمكن فصل الدين عن السياسة، أو الجامع والدولة، هذه

¹ - محمد أركون، قراءات في القرآن، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2017، ص 57.

إحدى سمات اللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه داخل الفكر الإسلامي¹. ومن الأمثلة الأخرى التي يقدمها، أن قضية خلق القرآن كانت تدخل في مجال ما يمكن التفكير فيه في مرحلة تاريخية معينة، أي تلك الفترة التاريخية التي عرفها المسلمون قبل زمن الخليفة القادر، (الذي أحل دم من يقول بخلق القرآن)، فقد كان الناس قبل ذلك يناقشون القضية ويفكرون فيها على اختلاف آرائهم ومواقفهم. وهنا نتبين تدخل الأطر الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في تحديد ما يمكن التفكير فيه، فقد بقيت تلك القضية منذ ذلك التاريخ من الموضوعات التي لا يمكن التفكير فيها إلى يومنا هذا، رغم كل التطورات المعرفية والتحولت السياسية والاجتماعية².

وكلما زاد الانغلاق في فكر معين ومنعت الحريات كلما زاد اتساع ما لا يمكن التفكير فيه، كلما توقف هذا الفكر عن التطور، ودخل في نفق الاجترار للموضوعات المستهلكة، وابتعد عن مسيرة التجديد. فاتساع مجال ما يمكن التفكير فيه هو خاصية المجتمعات المتطورة المفتوحة، التي لا تخاف وتراجع أمام الأسئلة الفلسفية والعلمية. فالموضوعات التي تستبعد من مجال التفكير بطريقة أو بأخرى تدخل في ما يسميه باللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه، وتتسع دائرة هذه الموضوعات كلما كانت المجتمعات تقليدية ومغلقة، فموضوع الجنس أو السياسة قد تضاف إلى موضوعات المعتقدات الدينية. وتتسع منطقة المفكر فيه والمسموح التفكير فيه، وتضيق دائرة اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه كلما اقترب المجتمع من الحداثة.

2- الحدث الإسلامي: Le fait islamique : يفضل أركون توظيف هذا المصطلح بدل مصطلح الإسلام، لأنه يتيح له حسب اعتقاده وضع الإسلام في مجاله التاريخي، ويبعده عن صفة المثالية والتعالی، ويمكنه من إزالة التراكمات التي ارتبطت به عبر التاريخ، ومن إعادة النظر في تلك البداهة التي ارتبطت بمفهوم الإسلام في عقول المسلمين، فإسلام العصر الكلاسيكي ليس هو إسلام عصر الانحطاط. فالمصطلح الجديد يساهم حسب مفكرنا في فهم جديد يقوم على المعرفة التاريخية وليس المعرفة التقليدية

¹ - أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 234.

² - محمد أركون، نقد العقل الإسلامي والإسلاميات التطبيقية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مصدر سابق، ص 42-43.

التي يتوارثها الناس¹. فقد عرف الصراع حول الشرعية والمشروعية، باعتبار أن الدين الإسلامي يمثل أهم رأس المال الرمزي، الذي كان الصراع على احتكاره وتوظيفه قد اخذ أشكالا متعددة عبر التاريخ في المجتمعات الإسلامية، فقد اعتمد الأمويون على فكرة الإسلام الصحيح لإضفاء الشرعية على حكمهم، ثم جاء العباسيون من بعدهم، ثم كانت الدولة العثمانية ممثلة للإسلام. وما زال الصراع قائما داخل الدول المستقلة حديثا (العربية) بين السلطة والجماعات الإسلامية على احتكار الفهم الصحيح للدين.

4- الحدث القرآني والظاهرة القرآنية Le fait coranique et Le phénomène coranique: يستعير أركون هذين المصطلحين من المستشرق ريجيس بلاشير Régis Blanchir هذا الأخير الذي وظفهما في كتابه "القرآن"*. وقد اختار أركون مصطلح "الحدث القرآني" للدلالة على نزول القرآن واختار "الظاهرة القرآنية" للدلالة على القرآن وفي ذلك يقول « لننتقل الآن إلى ما يدعو الناس عموما بالقرآن، إن هذه الكلمة مشحونة إلى أقصى حد بالعمل اللاهوتي والممارسة الطقسية الشعائرية الإسلامية المستمرة منذ مئات السنين، إلى درجة انه يصعب استخدامها كما هي، فهي تحتاج إلى تفكيك مسبق من أجل الكشف عن مستويات من المعنى والدلالة كانت قد طمست وكبت ونسيت من قبل التراث التقوي الورع²». فكلية القرآن مشحونة حسب اعتقاده بدلالات لاهوتية لا تسمح بدراستها دراسة علمية قبل تفكيكها، فالعقل المسلم يتلقاها محاطة بهالة من التقديس لا يكون معها السؤال ممكنا، ولا تجعل اللغة العربية التي انزل بها بعيدة عن تلك الهيبة الدينية.

ويفرق أركون بين مرحلتين حالة القرآن في المرحلة الشفهية التي عرفها المسلمون زمن النبي، حيث كانوا متساوين في حالة الاستقبال للغة الشفوية، يتمتعون بحرية في الاستفسار وطلب الإيضاح، فقد كانت

¹ - محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة هاشم صاح، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط 2، 2001، ص 10.

* - ريجيس بلاشير Régis Blanchir 1900-1973، مستشرق فرنسي اهتم بدراساته على القرآن، من أهم كتبه مدخل إلى القرآن (Le problème de Introduction au coran Traduction nouvel)، (معضلة محمد)، (Mahomet)

² - أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 29.

المناقشات مفتوحة حول القرآن. أما مرحلة النص المكتوب التي بدأت بالنسخة اليدوية ثم تحولت إلى نسخة مطبوعة قد أصبحت أكثر فعالية، لقد اعتبر أن كل النصوص الدينية التأسيسية في بدايتها تكون منفتحة يتم التعامل معها بكل حرية، ويتم التحول بعد أن تصبح نصوصاً مغلقة، لذلك يعتبر أركون أن « مفهوم النص الرسمي المغلق هو أكثر فعالية بالنسبة لكتابة التاريخ المقارن للظاهرة الدينية في لحظته النبوية¹ ».

4- السياج الدوغمائي المغلق: le siege dogmatique

الدغمائية تعريب (Dogmatisme) ولها عدة ترجمات (الوثوقية - القطعية - المعتقدية - التوكيدية)، وبعناها العام هي الاعتقاد الجازم واليقين المطلق في الموقف والرأي دون الاستناد إلى براهين حقيقية صحيحة، وينتج عنها رفض كل موقف معارض بطريقة مطلقة. وإن ارتبط المفهوم بالمعتقد الديني في بدايته، فإنه انتشر فيما بعد بمعنى أوسع، أي بمعنى طريقة التفكير التي يتبعها فرد أو فرقة أو مذهب أو فلسفة تزعم امتلاك الحقيقة المطلقة، ولا تعترف بقابليتها للنقاش أو التغيير مهما كانت السياقات التاريخية أو المكانية، وبذلك فهي تقابل النقدية لأنها لا تطرح الأسئلة المتعلقة بكيفية حصول المعرفة الصحيحة، ولا تقبل النقاش أو إعادة النظر في مسلماتها.

أما السياج الدغمائي فيعرفه أركون «اقصد مجمل العقائد الدينية والتصورات والمسلمات والموضوعات التي تتيح لنظام العقائد/ واللاعقائد أن يشتغل بمنأى عن كل تدخل نقدي سواء من داخل أو من الخارج. فالمؤمنون المنغلقون داخل السياج الدوغمائي يتبعون إستراتيجية معينة ندعوها الرفض، وهي تستخدم ترسانة كاملة من الاكراهات والمجريات الاستدلالية والشكلانية التي تتيح المحافظة على الإيمان وتجيئشه وتعبئته إذا لزم الأمر²». إنه يرتبط بالعقلية الارثودكسية التي تبقى مسجونة داخل نظام عقائدي مغلق لا يقبل النقاش أو النقد.

¹ - أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 75.

² - المصدر نفسه، ص 66-67.

وقد استفاد أركون في تحديده لهذا المصطلح من الأبحاث التي قام بها الفرنسي جان بيار دي كونشي Pierre déconches Jean في كتابه المعنون "الارثودكسية الدينية" L'orthodoxie religieux بدراسة السياج الدغمائي المغلق لدى المسيحيين وكشف عن آليات اشتغال العقلية الارثودكسية لدى المؤمن التقليدي. والسياج الدوغمائي لا يرتبط بالدين الإسلامي وحده، بل هو خاصية ملازمة لكل الديانات « ذلك السور المسيح بالأسلاك الشائكة للعقيدة الرسمية، وبالتالي فلا يمكن الخروج منه ما أن تدخله وتندمج فيه، ويصبح فيه العقل خاضعا للتراث الارثودكسي (أو الرسمي) المقدس، ويتحكم فيه هذا التراث ويسيطر عليه أكثر فأكثر كلما مر الزمن وزاد من تقديس هذا التراث ونزع كل صيغة تاريخية عنه¹». وفي صدد تحليله الارثودكسية الإسلامية يميز أركون بين مرحلتين « فترة ما قبل/ وما بعد تاريخ تشكل الدوغمائية للإيمان²»، فالمرحلة الأولى يحددها بالقرون الثلاثة الهجرية الأولى التي عرفت نوعا من الانفتاح في علاقة المؤمنين بالنصوص، لكن تلك العلاقة تحولت بالتدريج إلى حالة انغلاق يمثلها الإيمان الارثودكسي، الذي حدد الحقائق وأغلق النصوص ومنع إعادة فتحها أو تأويلها، بلك اللحظة التي يسميها أركون لحظة النص الزمني المغلق، «والإغلاق يعني انه لم يعد ممكنا إجراء أي مراجعة عليه أو تنقيحه أو تغييره ولو بشكل بسيط³».

ويعتقد أركون أنه لا حل للمجتمعات الإسلامية للخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة التي تهيمن عليها، إلا بفهم علمي للظاهرة الدينية واعتبار أن هناك عوامل كثيرة تتحكم في تطور المجتمعات (كالعوامل الاجتماعية، والاقتصادية والسياسية...) وهذا الفهم الجديد قابل للتحقيق «إن النقد التاريخي واللاهوتي والفلسفي الارثودكسيات الإسلامية بكل أنواعها يشكل الشرط الضروري الذي لا مندوحة عنه من اجل التغيير الوضع في أرض الإسلام⁴». كما يعتبر أن الدراسات المقارنة ضرورية للخروج من

¹ - أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 233.

² - أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 337.

³ - المصدر نفسه، ص 337.

⁴ - أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، مصدر سابق، ص 99.

النظرة الدوغمائية المغلقة التي تجعل صاحبها لا يرى الحقيقة إلا فيما يؤمن به مهما كانت الديانة التي يعتقدونها، فالسيكولوجية الدينية تكون مشتركة بين الديانات المختلفة. فقد عرفت أوروبا رد فعل عنيف في القرن التاسع عشر على تطبيق المنهج التاريخي على المسيحية من قبل الأصولية المسيحية¹.

ولا يميّز أركون بين السياجات الدغمائية مهما كان نوعها، دينية كانت أو إيديولوجية، لذلك نلاحظه يتخذ نفس المسافة من كل السياجات الدغمائية (شيوعية إسلامية أو مسيحية)، ويعتبر أن أكبر مهام العقل الاستطلاعي المنبثق هي تجاوز تلك الدغمائيات المغلقة مهما كان نوعها دينية أو دنيوية.

5- الانتهاك والزحزحة والتجاوز: (Transgression, déplacement, dépassement*)

من المفاهيم الإجرائية التي يوظفها أركون في تحليلاته، وتعتبر تلخيصاً لمنهجيته في التعامل مع أي نوع من الانغلاق مهما كان نوعه: الانغلاق الديني أو الانغلاق العرقي والثقافي في العقل الحدائي الأوروبي. والانتهاك فيما يخص الإسلام، يعني الخروج من الإطار الديني الضيق، وفتحه على الفلسفة والعلوم الإنسانية والاجتماعية، وتفسيره من خلال علوم أخرى تختلف عن التقاليد الدينية². والزحزحة هي كل تغيير يطرأ على الإشكاليات التقليدية أو كل مقارنة جديدة للمشاكل المطروحة تحل محل المقاربات السابقة وتلغيها أو تزحزحها عن مكانها³. ويعتبر أركون أن عملية الزحزحة تبدأ باستشكال المفهوم، أي بتحويل المفهوم من صورته البديهية التي تعود عليها الناس إلى مفهوم استشكالي، ليتمكن فيما بعد بتجاوزه بالبحث عن المعنى أو التفسير الجديد. ولا يوظف أركون هذه المفاهيم بطريقة آلية على كل قطاعات التراث الإسلامي، فهو يكتفيها حسب خصوصيات الموضوع، فموضوع الإيمان لا يعتبر أنه يجب أن يتعرض للتجاوز. ويلح أركون على توظيف كل مناهج العلوم لنتمكن من «التوصل إلى إحداث

¹ - أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 326 - 329.

² - Arkoun Mohamed, La construction humaine de L islam, Albin Michel, Paris, 2012, p 42,43.

³ - أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 34.

الزحزحة الضرورية لكل المفاهيم والمصطلحات والأفكار والتصورات التراثية المتراكمة والمعاشة من قبل المؤمن بكل حماسة الإيمان والتقوى والورع¹.

ويعتبر مفكرنا أن تطبيق لتلك العمليات (الانتهاك والزحزحة والتجاوز) على التراث الإسلامي ضرورة للخروج من حالة الانغلاق التي يعرفها، ومن أجل إحياء الموقف العقلاني الإنساني الذي عرفه التاريخ الإسلامي، فقد شهد تراثنا تراكمات معرفية عبر قرون طويلة جعلته يرى تلك المعطيات التي تراكمت كحقائق واضحة بديهية، من هنا ضرورة انتهاكها بالمراجعة والمساءلة والنقد من أجل تحريك الأجواء الراكدة، ثم زحزحتها لعرضها على ما قدمه العلم من نتائج، لتبدأ بعد ذلك مرحلة التجاوز. والعقلانية التي عرفها تراثنا ليست مطلوبة لذاتها، لأنها أصبحت متجاوزة تاريخياً، لأنها مهما كانت الدرجة التي وصلت إليها من التحرر تبقى تنتمي إلى فضاء معرفي خاص بالقرون الوسطى. لكن استدعاءها للارتكاز عليها يكون للخروج من حالة الانغلاق التي يعرفها فكرنا اليوم، لأن النظرة الأحادية التي تطرح نفسها اليوم باعتبارها تمثل الإسلام الصحيح، لم تكن كذلك في التاريخ الإسلامي، فقد كان هناك تعددا واختلافا وتيارات إنسية وعقلانية في تراثنا².

6- التفكيكية: (Déconstruction) أو التفكيك من أهم المفاهيم التي يوظفها الفكر المعاصر، ويعود هذا المفهوم في الأصل إلى الفيلسوف هايدغر، ثم استعاره منه جاك ديريديا ووظفه توظيفاً جديداً في دراسة الميتافيزيقا الكلاسيكية في الفكر الغربي، والتفكيكية ليست منهجاً أو نظرية تسمح بالكشف

¹ - أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 333.

* - «**transgresser** les limites de la clôture dogmatique non pas en les effaçant par un geste iconoclaste, mais en les **déplaçant** (seconde opération) vers les espaces d'intelligibilité ouverts par les révolutions scientifiques depuis les premières interventions de la modernité face à la pensée médiévale dans son ensemble; **dépasse** par une troisième opération les stratégies cognitives et interprétatives qui ont assuré jusqu'à nos jours la survie de systèmes juridiques dont les fondements théologiques ou philosophiques sont de plus en plus ébranlés.» Arkoun, M. Humanisme et islam : combats et propositions, Paris, Ed. Vrin, 2005, p 225.

² - أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 33.

عن البنى الحقيقية للأشياء، وإنما هي ممارسة ونشاط وعملية انتباه ويقظة وحذر دائم. التفكيك ليس نظاما فلسفيا واضح المعالم ولا منهجا يقوم على قواعد وخطوات معلومة، إنما هو عبارة عن توجه فلسفي في قراءة النصوص وطرح القضايا، خلفيته المباشرة نقرؤها عند الفيلسوف هيدغر الذي قال بالهدم¹ (Déconstruction). ولا يوظف أركون هذه المفاهيم بطريقة آلية على كل القطاعات التراث الإسلامي، فهو يكييفها حسب خصوصيات الموضوع. فعملية التفكيك التي يريد أركون أن يطبقها على كل سياق دوغمائي تحتاج إلى كل العلوم الإنسانية والاجتماعية بدون استثناء (الألسنيات الحديثة، وعلم السيميائيات وعلم النفس التاريخي، ومنهجية الحوليات، وأركيولوجيا المعرفة، وعلم الاجتماع ...)

ويمكن أن نقول في الأخير انه إذا كان من الضروري التأكيد على الانفتاح المنهجي، ومتابعة الاجتهادات المعرفية التي تطالعنا كل يوم بالجديد، ومحاولة الاستفادة منها في قراءة تاريخنا وتراثنا، فإنه مع ذلك يجب الإلحاح على ضرورة الحذر من توسيع هذا الاستعمال، لأن المفاهيم ليست بنيات جامدة، إنما في تطور مستمر، وهذا ما يستدعي التوقف لمساءلة طريقة وكيفية الاستعارة المفاهيمية مهما كانت ضرورتها.

وفي نفس الإطار يرى الكثير من نقاد أركون أنه لا يهتم كثيرا بالمشاكل الإبيستمولوجية التي تطرحها قضية انتقال المفاهيم من منظومة إلى أخرى وعلاقة المناهج بمجال الاشتغال، كما أن قضية التركيز على تجميع المناهج وتنويعها جعله لا يصعب من مهمة الباحث في الإسلاميات التطبيقية فحسب، بل يكاد يجعل مهمته مستحيلة، حينما يطالبه بأن يكون متخصصا في علوم كثيرة ومتنوعة. إن هذا الاهتمام المبالغ فيه بحشد المناهج وتعددتها، جعل كتاباته تأخذ طابعا ترويجيا للمناهج وعرضها أكثر من تطبيقها والعمل على استخلاص النتائج. ولعل هذه الملاحظة الهامة التي يشترك فيها الكثير من نقاد أركون، لأن مفكرنا يحشد المناهج المتعددة بلا رقابة المهم أن تكون قادرة على تحقيق أهدافه البحثية، فالفاعلية »

¹ - الزواوي بغورة، المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص 212.

هي التي تبرر أهمية المنهج أو المفهوم عند أركون، فالمناهج بهذا المعنى تتجرد عن أنساقها وباراديغماتها، وتصبح كائنات معلقة¹.

ثانيا: مناهج تأويل النص القرآني

يعتبر النص القرآني نصا محوريا في الثقافة العربية الإسلامية، لذلك توصف الحضارة العربية الإسلامية بأنها حضارة «نص كما توصف الحضارة اليونانية بأنه حضارة عقل²». وقد عرفت الساحة الفكرية العربية توجهها جديدا اهتم بدراسة النص القرآني قراءة حدثية جديدة، ويعتبر مصطلح "الدراسات القرآنية" أو "القراءات الحدثية للقرآن" من المصطلحات الجديدة التي انتقلت إلى الفكر الإسلامي، أما المصطلح المعروف في التراث الإسلامي فهو مصطلح "علوم القرآن" الذي لا يخرج عن إطار العلوم التي تهتم بدراسة الجانب اللغوي والتفسيري والاعجازي في النص القرآني، فهي تبقى قراءة داخلية إيمانية، أما الدراسات القرآنية فهي مباحث علمية جديدة تتوسل بمناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية لفهم ظاهرة الوحي وكيفية تشكل النص القرآني، ولعل التسمية (حدثية) تحيل إلى المرجعية التي تأسست عليها تلك الدراسات. وتعتبر هذه الدراسات أن ما يسمى بعلوم القرآن لا يساهم في فهم ظاهرة الوحي والنص القرآني بطريقة علمية، بقدر ما يدعم القراءات التبجيلية التي لا تصمد أمام المعطيات المعرفية والمنهجية التي أنتجت الحدثية، وتعتبر أن مناهجها تنتمي إلى فضاءات معرفية تقليدية قد تجاوزتها الطفرات التي حدثت في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة.

ويجمع معظم الحدثيين العرب أن طه حسين يعتبر رائد هذا التوجه في البحث بكتابته في (الشعر الجاهلي 1926)، الذي طبق فيه منهج الشك الديكارتي، واضطر بعد ذلك إلى تغيير عنوان الكتاب إلى (في الأدب الجاهلي) بعد موجة الرفض والاستنكار التي واجهته. ثم ظهرت مشاريع أخرى أكثر تطورا استفادت من الثورة المنهجية التي عرفتتها العلوم الإنسانية والاجتماعية في المنتصف الثاني من

¹ - إدريس هاني، الإسلام والحدثية، احراجات العصر وضرورات تجديد الخطاب، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت،

لبنان، ط1، 2005، ص 142.

² - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط 8، 2011، ص 9.

القرن العشرين، كأبحاث عبد المجيد الشرفي*¹ ومُجد شحرور* وحامد أبو زيد*. وأهم ما تشترك فيه تلك الدراسات: محاولة تجاوز القراءات التقليدية الإسلامية، وتطبيق المنتجات المعرفية والمنهجية للعلوم الإنسانية والاجتماعية، وتطبيق مبدأ التاريخية على ظواهر الوحي والنص القرآني. لذلك يمكن أن نقول أنه لا يمكن أن نتناول موضوع الدراسات الحديثة للقرآن في الفكر الإسلامي المعاصر دون أن نستحضر بعض الأسماء التي تفرض وجودها في هذا المجال نظرا لما قدمته من مساهمات في محاولة إعادة دراسة النص القرآني على ضوء العلوم الجديدة. وفي هذا الصدد يمكن أن نشير إلى عبد المجيد الشرفي باعتباره من أبرز الحداثيين نظرا لكتاباتاته التي تشيد بالحداثة وبكل ما أنتجته من علوم يمكن توظيفها في الدراسات النقدية للظاهرة الدينية عموما وللنص القرآني تحديدا. أما نصر حامد أبو زيد الذي لاقت كتبه رواجاً نسبياً مقارنة بنظيره الأول، فقد اهتم بنقد الخطاب الإسلامي المعاصر، ودراسة التراث الفكري الإسلامي مركزاً على ما كتبه القدماء حول القرآن، واعتبر أن البحث عن مفهوم جديد للنص هو ما يساعدنا على « الاقتراب من صياغة "الوعي العلمي" بهذا التراث²»، فما دامت الحضارة الإسلامية حضارة "النص"، ومادام القرآن نصاً لغوياً محورياً، لا بد من ضرورة التحرر من سلطة النصوص الدينية، ومن كل سلطة يمكن أن تعيق تطور الإنسان في العالم العربي، واعتبر أن الطريق إلى

* - عبد المجيد الشرفي أكاديمي تونسي مختص في الفكر الإسلامي (م1942)، أهم كتبه "الدين وأسئلة الحداثة" "الإسلام بين الرسالة والتاريخ" تحديث الفكر الإسلامي "الإسلام والحداثة" "مرجعيات الإسلام السياسي".

* - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 8، 2011، ص 10.

* - مُجد شحرور (1938-2019) مهندس ومفكر سوري ينتمي إلى التيار الماركسي، اختص بإعادة قراءة القرآن، قراءة عقلانية تتجاوز القراءات التقليدية، وتتفق مع منتجات العلوم الحديثة، عرفت كتبه في الموضوع رواجاً كبيراً، وساهمت أطروحته في إحداث جدل كبير حول مكانة الحديث النبوي في التشريع الإسلامي. أهم كتبه: (الكتاب والقرآن)، (تخفيف منابع الإرهاب) (نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلاميين)، (الدولة والمجتمع)، (الإسلام والإيمان، منظومة القيم)، (الإسلام والإنسان)، (دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم)، (دراسات إسلامية معاصرة في الدولة)، (القصص القرآني ج1- ج2).

* - نصر حامد أبو زيد (1943-2010) باحث وأكاديمي مصري متخصص في الدراسات الإسلامية، أثارت كتاباته حول القرآن ضجة كبيرة في العالم العربي في تسعينيات القرن الماضي، أهم كتبه: "مفهوم النص" "إشكاليات القراءة واليات التأويل" "النص والسلطة والحقيقة" "نقد الخطاب الديني" "الاتجاه العقلي في التفسير" "الخطاب والتأويل" "الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية".

ذلك يكون بالاهتمام بالنص، وبإعادة قراءته قراءة علمية على ضوء المنهجيات الأدبية والعلمية الجديدة. ولعل أكثر تلك الدراسات جرأة، وانفتاحاً على مناهج العلوم الجديدة تلك القراءة التي قدمها محمد أركون، فقد اعتبره كثير من النقاد « أكبر مفكك للنص القرآني وللعقل اللاهوتي الذي جسده وأنبأنا عليه، إنه يوظف ترسانة معرفية ومنهجية هائلة ضد تراث طويل من التفسير يقوم على التعامل مع القرآن بوعي ديني يتجاوز التاريخ ويعلو عليه¹ ».

ولأن غياب عقل إسلامي حديثي يترك الوضع الراهن الذي تعيشه البلدان الإسلامية على حاله، ويجعل معرفة الإسلام وحضارته مرتبطاً باتجاهين لا يمثلان الحقيقة التاريخية. الاتجاه التقليدي بنظرته اللاتاريخية التي ترفض كل المناهج العلمية وتتمسك بمناهج أبداعها الأوائل، أدت مهمة في وقتها لكنها لم تصبح قادرة على مسايرة التطورات العلمية الجديدة. والنظرة الإستشراقية التي تعمل على احتكار كل معرفة عن الإسلام وثقافته، بكل حملتها الإيديولوجية وقصور مناهجها الفيلولوجية.

اعتمد أركون في منهجيته التأويلية على تعدد المناهج، وانخرط في حقول منهجية مختلفة، لذلك نلاحظه يستشهد بمراجعيات متعددة قد يصعب على غير المتخصص الإمام بها. هذه المنهجية التي تأخذ بعين الاعتبار طبيعة النص القرآني المجازية، وما ينتج عن المعنى وتعدد التأويلات بتعدد الأزمنة والأمكنة، واستحالة الأخذ بالمعنى الواحد كما فعلت التفسيرات التقليدية. لذلك يلاحظ المتتبع للمنهجية التي يوظفها أركون في دراساته، ذلك التنوع والاتساع في التعامل مع المناهج، انه لا يحصر عمله في منهج محدد أو مدرسة بعينها، فهو ييقي منهجيته مفتوحة على كل الاختصاصات « فالمنهجية متعددة الاختصاصات والعلوم هي وحدها القادرة على تقديم مفتاح الفهم ». ويعترف أركون انه يفرض هذه المنهجيات التي طبقت في دراسة التراث المسيحي واليهودي، على التراث الإسلامي ودراسة القرآن لأنها أثبتت نجاحها من جهة، ولأن الدراسات الإسلامية مازالت فقيرة من الناحية المنهجية.

¹ - علي حرب، أوهام الحداثة، قراءة في المشروع الأركوني، مجلة الاجتهاد، عدد 21، 1993، دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة، بيروت |، لبنان، ص 78.

ولا يراهن أركون في تناوله للنص القرآني على الجانب التأويلي، أو اكتشاف معاني جديدة في النص القرآني، بقدر ما حدد اهتمامه في تفكيك النص وتحليل كيفية اشتغاله. وبذلك يتميز عن القراءات الحداثية الأخرى التي عرفت الساحة الفكرية الإسلامية، فقراءته تختلف عن قراءة الجابري ونصر حامد أبو زيد وعبد المجيد الشرفي، تلك القراءات التي تشترك في محاولة تقديم تأويلات جديدة تتناسب مع المعطيات العلمية التي أنتجتها الحداثة، رغم كل الاختلافات التي تتميز بها عن بعضها البعض.

ورغم أن الموضوعات التي اشتغل عليها أركون متعددة وتأخذ مساحة واسعة في تحليلاته، فإن اشتغاله على النص القرآني يأخذ حيزا مهما في مشروعه (نقد العقل الإسلامي). واهتمام مفكرنا بالنص القرآني لا يقتصر على الجانب التأويلي أو التفسيري، إنه يحاول أن يعيد قراءة وتفكيك كل ما ارتبط به في مرحلة الوحي والمرحلة الشفهية ومرحلة الجمع ومرحلة الكتابة والتدوين ومرحلة التفسير، ليطبق المناهج الألسنية والسيمائية والانتروبولوجية والتاريخية في تحليل لغة النص المقدس وظاهرة (العجيب المدهش)، وكيف تحول النص القرآني من نص شفهي إلى نص طقسي إيماني، محاولا في كل ذلك تجاوز القراءة الإيمانية التقديسية التي تؤسس النظرة الإسلامية، والقراءة الإستشراقية التي يعتبرها ما زالت مسجونة داخل المنهجية الفيلولوجية وإبستمولوجيا القرن التاسع عشر. لنحاول الآن تحليل تلك القراءات كما يعرضها مفكرنا.

(أ) - القراءة الإيمانية

يتهم أركون الدراسات الإسلامية بالسطحية والتقليد، والبعد عما تعرفه الساحة العلمية من تطورات على مستوى المناهج والمصطلحات¹. فما يزال الباحثون المسلمون في الدراسات الإسلامية يفرضون على أنفسهم الكثير من المحرمات التي تعيق نشاطهم العلمي، لذلك تبقى دراساتهم لا تساهم في كشف حقائق علمية يمكن أن تفيد في فهم الظاهرة القرآنية، ولذلك تبقى تلك الدراسات لا تعدو

¹ - أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 7.

المحاولات التوثيقية، ولا تصل إلى فهم ظاهرة الوحي وما عرفته من توسعات خيالية عبر القرون في المجتمعات الإسلامية، ولا كيف توظف من طرف الجماعات الإسلامية في الصراعات السياسية¹.

وينتقد أركون القراءة الإستشراقية للقرآن ويعتبر أنها أهملت التفاسير الإسلامية (تفسير الطبري وفخر الدين الرازي...)، رغم قربها من لحظة انبثاق الوحي، ورغم ما يمكن أن تقدمه من معطيات تاريخية أو تفسيرات لغوية تساعد على فهم جيد للنص كما وصل إلينا كمصحف (المدونة الرسمية المغلقة). ورغم الاعتراف لبعض المستشرقين بفضلهم في ما قدموه بخصوص دراسة القرآن، فإنه يؤكد على أنهم اكتفوا بنقل العقائد الإيمانية الإسلامية إلى اللغات الأوروبية دون أن يهتموا بتفكيك تلك البديهيات والمسلمات التي يقوم عليها الإيمان. فقد كان موضوع الإيمان مادة قابلة للوصف، وهذا ما يلاحظ في تعاملهم مع المدونات التفسيرية المرجعية. فالمنهجية الفيلولوجية التي لا يمل أركون من نقدتها تتناول القرآن ليس من خلال تفاعله مع بيئة العرب في الجزيرة العربية والأحداث التي يعرفها ذلك المجتمع، وإنما تركز على الرجوع بكلمات القرآن ومحتوياته إلى التوراة والإنجيل للبحث عن أصل الكلمات أو الحوادث. لذلك تبقى تلك الدراسات الإيمانية مسجونة داخل السياج الدوغمائي المغلق، أي داخل القراءة التي تعتبر أنها صحيحة ولا يمكن أن تكون هناك قراءة أخرى ممكنة، كما أن تلك القراءة قد تمثلت التفاسير الكبرى (الإسلامية) التي فرضت نفسها باعتبارها تمثل (ما اجتمعت عليه الأمة)، وراحت تعمل على تأطير التطور التاريخي للتراث الحي كمرجعيات تفسيرية.

ويعتبر أركون أن القراءات الإستشراقية قد اتبعت نفس الطريق وراحت تستشهد بتلك المرجعيات، ولم تأخذ على عاتقها مهمة تحليلها أو تفكيكها، وبذلك لم تساهم في تحرير القراءة الإيمانية من ذلك السياج الدوغمائي، واكتفت بالاستشهاد بما قدمته تلك المرجعيات ونقلها للغات الأوروبية. فتفسير الطبري مثلاً يعكس الجو الثقافي والاجتماعي للعصر العباسي نهاية القرن الثالث للهجرة، لذلك فهي وثيقة مفيدة في دراسة التاريخ الثقافي والفكري للمجتمع الإسلامي في تلك الفترة

¹ - المصدر نفسه، ص 81/80.

أكثر منها مصدرا لدراسة الخطاب القرآني، وما يقال على تفسير الطبري يمكن أن يعمم على باقي التفاسير الأخرى كتفسير الرازي أو ابن عاشور وغيرهما، فهي لا تعمل إلا على تقوية (المخيال الإسلامي) دون أن تقدم أدنى معرفة علمية عن الخطاب القرآني¹. ولا تختلف القراءات الإيمانية القديمة كثيرا عن القراءات الإسلامية المعاصرة في اشتراكها في التركيبات الأسطورية والإيديولوجية التي ارتبطت بإنتاج المعنى، رغم أن القراءات القديمة قد ارتبطت بسياقات تاريخية واجتماعية وأنماط ثقافية خاصة ببيئة معينة².

وما يلاحظ من الناحية التاريخية، أن الأحكام الفقهية "الفقه" التي توصف بأنها الشريعة الإلهية، كلها قراءة للخطاب القرآني وليست هي ذاته. فقد ارتبطت عمليات استنباطها وضبطها بسياقات تاريخية واجتماعية خاصة بمؤلاء الفقهاء، وقد كشف التاريخ أن تلك العمليات قد تحكمت فيها ضرورات وحاجات إيديولوجية خاصة بكل جيل، لكن التراكم التاريخي قد عمل على تثبيتها. ويضاف إلى ذلك عمليات الإضافة والإسقاطات للأدبيات القصصية على الشخصيات الأساسية، وتدعمها الآيات التي تختار من القرآن وتؤول لتشكّل النماذج الرمزية العليا لكل تراث حي (آل البيت بالنسبة للشيعة والخلفاء الراشدين بالنسبة للسنة)، فما أنتج من فقه وتفسير يعود إلى فترة بعيدة عن زمن الوحي، أي إلى القرن الثاني والثالث للهجرة، لكن توظيف وتأويل الآيات القرآنية هو ما يخلع عليها صفة القدسية والمشروعية، وذلك ما يسميه أركون بالتلاعبات السيميائية (أو الدلالية، الرمزية واللغوية)³، وما يدعى بأسباب النزول الذي يوظف كبرهان تاريخي على تلك السياقات التي نزلت فيه الآيات قد ارتبط بسياقات جديدة تميزت بالصراعات بين فرق متعددة كل فرقة تحاول أن

¹ - أسامة دواي، منهجية أركون في دراسة الفكر العربي الإسلامي، مجلة نزوى، العدد 106، 2021، وزارة الإعلام العمانية، ص 20/19.

² - المصدر نفسه، ص 66.

³ - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط 1، 2005 ص 37/36.

تؤكد صدقية مشروعيتها¹. كما أن تلك القراءة الارثودكسية المغلقة ما تزال محصورة في الطريقة التقليدية التي تأخذ بالكلمات على حرفيتها (Dénnotation)، دون أن تعير الاهتمام للدلالات الحافة أو المحيطة بالنص (Connotation)، وحتى الكلمات التشبيهية أو التجسيمية مثل "علم بالقلم" أو "إنه سميع عليم" أو "ثم استوي على العرش" تفسر على حرفيتها، تلك الآيات التي ولدت الكثير من المناقشات بين الفرق الإسلامية². ويعتبر أركون أن الدراسة التاريخية لا بد أن تأخذ بعين الاعتبار تلك القراءة الإيمانية لتتعرف على كيفية تشكل عمليات التقديس والإضافات المجازية والخيالية التي حدثت على النصوص، لإغناء المعرفة التاريخية والتعرف على الطريقة التي يشتغل بها العقل الديني.

نقد القراءة الإيمانية: قراءة على قراءة

يُميّز أركون بين الدراسة الحرة للقرآن التي تتوصل بالعلوم الإنسانية والاجتماعية الجديدة، والدراسة التي تقوم على التوظيف الإيديولوجي كما تفعل المؤسسات الدينية، ويعتبر أن نص السيوطي³ (849هـ/1445م - 911هـ/1505م) في كتابه (الإتقان في علوم القرآن) يؤكد تلك القراءة الإيمانية في القرن التاسع الهجري، كما يلخص جهود أجيال من المسلمين في موضوع القرآن امتدت على تسعة قرون. ويعتبر مفكرنا أن الجرأة والجدة التي تميّز بهما الكثير من القدماء أمثال السيوطي على قلة عدتهم المنهجية تقل عند الشيوخ المعاصرين.

لنحاول أن نلخص قراءة أركون لهذا المؤلف الضخم في مجموعة من النقاط المركزة: يتبع صاحب كتاب "الإتقان" منهجية الطبري في التفسير الكبير. ويعكس مؤلف "الإتقان" عصر الاجترار والتكرار

¹ - لضرورة التوسع أكثر في الموضوع يمكن الرجوع إلى M, Arkoun, Vers une autre histoire du fait religieux : L'exemple du (Programme from Jahilya to Islam), in Penser L'islam aujourd'hui.

² - أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 32.

³ - جلال الدين السيوطي (849هـ/1445م - 911هـ/1505م)، مفسر ومؤرخ وأديب وفقه شافعي، أهم مؤلفاته، تاريخ الخلفاء، الأشباه والنظائر في النحو، الإتقان في علوم القرآن.

الذي عاشه السيوطي، فقد كان مقلدا لما أنتج في العصر الكلاسيكي الذهبي، حيث يعكس سمات التأليف المدرسي، ويلخص تلك العمليات التي حدثت طيلة تسعة قرون والتي ساهمت في تشكيل الاعتقاد الصحيح الذي لا ينبغي للمؤمن أن يحيد عنه¹. وقد ركز السيوطي على التحديدات التي وضعت ابتداء من القرن الرابع الهجري للاعتقاد الإسلامي الراسخ، ورغم أنه تحدث عن مشكلات التسلسل الزمني للآيات القرآنية، فقد أهمل كل تلك النقاشات التي تناولت ظروف الوحي وجمع المصحف وانجازه. ولم يعمل إلا على النقل الأمين لأفكار من سبقه من العلماء. ومن أمثلة الأسئلة التي تنتج عن تلك الوضعية السابقة، هل العقل المنبثق من الخطاب القرآني هو نفسه الذي يستخدمه هؤلاء المفسرين والشرح؟ وما هي العلاقة التي تربط بين العقل الديني والعلوم الأخرى كعلم النحو والمنطق، والتاريخ والرياضيات...؟ ويلاحظ أركون أن العقل الديني يعمل جاهدا على توظيف كل المعارف التقنية مهما كان نوعها أو صدقيتها، حسب المؤلفين والعصور التاريخية، كما أن هذا العقل يبحث داخل سياقه عن إحداث نوع من التماسك بين مسلماته ونتائجها، لكنه ينطلق من أن مسلماته يقينية ولا يحتاج أن يضعها موضع النقد والمساءلة، لذلك «نلاحظه يعيش حالة من التوتر الدائم مع العقل العلمي»².

وفي إطار البحث عن العلاقة التي يجب أن تسود بين العقليين نلاحظ أن أركون لا ينحاز بصفة راديكالية للعقل (العلموي) على حد تعبيره فلا ينبغي «تحديد العلاقة عن طريق الممالة الجدالية العنيفة التي ميّزت في الغرب المعلمن بذلك النقاش المتعلق بالكنيسة والدولة، أو الروحي والزمني، أو الديني والعلماني»³. بل يتخذ موقفا ضمنيا منفتحا من الحقيقة الإيجابية المفتوحة والحقيقة العلمية، فالمطلوب

¹ - أركون، قراءات في القرآن، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2017، ص 49/45.

² - المصدر نفسه، ص 53.

³ - المصدر نفسه، ص 54.

حسب نظره هو مقارنة المسألة فلسفياً من "فكرة العاطفة الوجدانية"¹، أي من ناحية تجاذبات الإنسان بين وعيه العاطفي من جهة ووعيه العقلاني من جهة أخرى، حيث تكون مهمة الفيلسوف التساؤل عن مصدر هذين الوعيين ومكانتهما المعرفية. وما يلاحظ أن أركون رغم انخيازه ودفاعه عن المعرفة العلمية، فهو لا يريد أن يضحى بالجانب الإيماني.

يعتبر أركون أن صاحب "الإلتقان" يمارس نوعاً من الانتهازية، فهو يوظف بعض الأحاديث لتأكيد موقفه دون محاولة البحث عن صحتها، لكنه في الوقت ذاته يدين تلك العملية عند من يخالفونه الموقف، وهذا يؤكد أن المؤلف يستعيد ويتقن النصوص التي تخدم الارثودكسية التي ينتمي إليها. وبذلك فهو لا يختلف عن خصوصيات العقل الارثودكسي الذي احدث الكثير من القطاعات مع العقل الديني الأول دون أن يكون على وعي بذلك: قطيعة تاريخية مع الحياة الحقيقية للنبي وأفعاله، وقطيعة ثقافية مقارنة مع ثراء الثقافة التي كان يتحرك فيها المفسرون الأوائل أمثال الطبري وفخر الدين الرازي، وقطيعة لغوية مع نظام اللغة العربية كما يتجلى في الخطاب القرآني، ثم قطيعة معرفية مقارنة بشخصيات فكرية وفلسفية كالجاحظ والتوحيدي وابن سينا وابن رشد²...

ما يستنتج مما سبق أن القراءات الإيمانية للنصوص الدينية تعمل على تدعيم تاريخ الطائفة بتوظيف الكثير من التلاعبات، ومثال ذلك ما يتم في عمليات الاستشهاد اليومية بالآيات والأحاديث النبوية. فإذا كان من المفروض أن عملية الاستشهاد تفترض وجود تناسب بين الحادثة المستشهد بها والحادثة المستشهد عليها، فإن ما يلاحظ أن العقل الديني لا يحتاج إلى ذلك، ويعوضه بقدراته الخيالية، فهو يخرج المقطع المستشهد به من سياقه التاريخي واللغوي الذي طبق فيه للمرة الأولى، ليطبقه على حالة مختلفة تماماً عنها في الشروط الزمانية والمكانية مع افتراض التطابق بين

¹ - يحيل أركون إلى كتاب فيردنان الكييه (F. Alquier 1906/ 1985) فيلسوف فرنسي (الوعي العاطفي)

(La conscience affective) وإلى مقاله بعنوان (المعرفة الوجدانية) (Le savoir affectif) في جريدة

1982/6/27 Le monde

² - أركون، قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 56.

الحالتين مع غياب كلي للوعي التاريخي، بل يحدث في كثير من الأحيان اختصار مضمون ما يستشهد به والإبقاء على ما يتناسب مع الوضعية الجديدة، دون أن يكون العقل الديني في حاجة إلى تبرير كل ذلك¹.

ب (القراءة الألسنية والسيمائية

يعتبر دوسوسير أن مادة اللسانيات تشمل كل مظاهر اللسان البشري لدى جميع الشعوب البدائية أو الحضارية، القديمة والمعاصرة، وقد لخص مهمتها في ثلاثة قضايا: تقديم وصف لجميع اللغات وتاريخها، وسرد تاريخ الأسر اللغوية وإعادة بناء اللغة الأم لكل منها إذا كان ذلك ممكناً، واستخلاص القوانين العامة التي تتحكم في كل الظواهر اللغوية الخاصة عبر التاريخ، وذلك بتحديد القوى المؤثرة بطريقة مستمرة في جميع اللغات. وترتبط اللسانيات ببعض العلوم الأخرى كالانثروبولوجيا والاثنوغرافيا والفيلولوجيا وعلم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي².

وقد كان ظهور الألسنية بتياراتها المختلفة منعطفا حاسما في فهم الظاهرة اللغوية، سواء من حيث بنيتها أو من حيث وظيفتها أو طرق دراستها أو مجالات تكوينها، كالتركيب والدلالة والتداول والسيمياء وتحليل الخطاب. ويكتسي هذا الأخير أهمية كبيرة نظرا لما يقدمه من نتائج معرفية ومنهجية³. ويقوم المنهج الألسني على مجموعة من الخطوات الأساسية في التعامل مع موضوعاته تتلخص في: أولا ملاحظة الأحداث والمعطيات اللغوية وتحديد تشابهاها الجزئية وصياغة بعض الوقائع التي تمت ملاحظتها لتقديم بعض الفرضيات، ثانيا محاولة التأكد منها من خلال تقديم ملاحظات جديدة، لتكون المرحلة الثالثة بناء النظرية القائمة على هذه الافتراضات التي تفسر عمل اللغة بصورة

¹ - المصدر نفسه، ص 70.

² - (De Saussure, Course in General linguistics, p6)

(ضمن احمد مؤمن، اللسانيات النشأة والتطور، ديوان المطبوعات الجامعية، (الجزائر، ط 2، 2005، ص 123

³ - الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 2001، ص

عامة¹. وتعتبر الألسنية آخر مرحلة من مراحل تطور علم اللغة، بما حققته من الشروط العلمية، لذلك أصبحت العلوم الإنسانية تعتمد عليها في الدراسة والبحث باعتبارها « تقدم في تطورها المستقل النموذج الفعلي لمعالجة صارمة للأمور الثقافية والاجتماعية، وثانيا لأنها تدعو إلى معالجة الأنظمة الاجتماعية نفسها كأنظمة اتصال² ».

وقد أحدثت الألسنية الحديثة (La linguistique moderne) تغيرات كبيرة وأصبحت رائدة للعلوم الإنسانية الأخرى خاصة علم التاريخ وعلم الاجتماع، فقد تجاوزت البحوث الفيلولوجية التي طبقت على القرآن من طرف علماء الإستشراق، هذه الأخيرة التي كانت لا تبحث في الموضوعات لذاتها من خلال تفاعلها مع بيئة شبه الجزيرة العربية والأحداث التي تعرفها، وإنما كان هدفها البحث في الأصول التوراتية أو الإنجيلية التي يمكن أن ترد إليها فكرة أو قصة قرآنية. فالباحث في الألسنيات لا يوجه جهده في البحث عن المعنى الأصلي للكلمة، بقدر ما يهتم بالبحث في المعاني التي تحيط بها في سياقها المدروس.

القراءة الألسنية لسورة الفاتحة

يعتبر أركون أن قراءته تتجنب الدراسة التبجيلية التي تقوم عليها القراءة الإيمانية، كما تحاول كذلك أن تتجنب القراءة العلمانية. ويبدأ في قراءته هذه بعرض نص الفاتحة كاملاً، ثم ينتقل إلى تقديم ملاحظاته التي يمكن اختصارها فيما يلي: لم يحصل اتفاق بين القدماء على الآية (بسم الله الرحمن الرحيم) هل توضع في بداية السورة أم تستبعد، وينطلق أركون من أنها موجودة في بداية كل السور ماعدا سورة التوبة. كما يؤكد على ضرورة الانطلاق من النص الأصلي، مع تأكيده على أن

¹ - ميشال زكرياء، الألسنية، علم اللغة الحديث، المبادئ والأعلام، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1985، ص 143. (ضمن كتاب الزواوي بغورة الفلسفة واللغة، مرجع سابق، ص 132).

² - جان كوزيني، البنيوية، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 76، 1980، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ص 50. (ضمن الزواوي بغورة الفلسفة واللغة، مرجع سابق، ص 133).

التمييز بين النص الأصلي والنص المترجم مهم جدا في الدراسة، لأن الألسنيون يميّزون بين عملية النطق وبين العبارة المنطوقة كنص متحقق، وهذا ما يساعد على فهم الذات المتكلمة في عملية النطق.

يعتبر أركون أن سورة الفاتحة قد خضعت إلى قراءات كثيرة لا يمكن تتبعها تاريخيا وحصرها في بحث واحد، لذلك نراه يركز على التفسير الكبير لفخر الدين الرازي، لأن مفكرنا يعتبر انه يجمع في تفسيره الخلاصات التي قدمها المفسرون الذين سبقوه طيلة القرون الهجرية الستة الأولى، فقد خصص لها ما يقارب المائة صفحة في كتابه المذكور.

ولعل أهم الأسئلة التي يمكن أن نلخص بها تلك القراءة الأركونية: ما هو حجم التشابه أو التطابق بين النص المؤسس والنص المفسر للرازي؟ وما هي القوانين التي تحكمتم في قراءته؟ ويركز أركون على التعبير المجازي الرمزي، ويعتبر أن اللغة القرآنية في عمومها لغة رمزية مجازية، تلك الصفة التي تخص كل اللغة الدينية، ويخلص أركون إلى النتيجة التالية « الواقع أن مفردات الفاتحة وبنياتها النحوية عامة جدا ومنفتحة جدا على إمكانات المعنى كافة إلى درجة أنها تمارس دورها كحقل رمزي تنبثق منه وتسقط عليه مختلف أنواع التحديدات والمعاني. وفي النتيجة لا توجد أي معرفة أو أي نظام معرفي يمكنه أن يستنفذ معناها أو أن يثبتته ويجمده نهائيا¹ ».

ما يمكن أن نقوله هو أن أركون لم يحلل صورة الفاتحة بالمنهجيات التي ذكرها واكتفى بقراءة على قراءة، أي قراءة الرازي وحاول تفكيكها ونقدها على ضوء المناهج الانثروبولوجية والألسنية المعاصرة، لذلك فإن الانطباع العام الذي ترسخ لدينا بعد هذا التحليل المختصر هو أن أركون يركز على التعريف بتلك المنهجيات أكثر من تطبيقها، وقد لا تكون هذه الملاحظة خاصة بهذه الوضعية التي تناولناها بالتحليل، لأنها تتكرر في كثير من المناسبات خاصة عندما يتعلق الأمر بالنص القرآني.

¹ - أركون، قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 187.

إن التحليل السيميائي يكشف عن كيفية تشكل الخطاب كبنية للإقناع والمحاكاة، لأن الوحدات النصية في الخطاب القرآن تقوم على أساس تسلسل الأحداث بشكل سيميائية (دراماتيكية) تكون حاضرة فيه من البداية إلى النهاية، وتعكس الصراع بين النبي وأتباعه من جهة والذين رفضوا الدعوة من جهة أخرى (الصراع بين الإيمان والكفر). كما يمكن التحليل السيميائي من فهم مستويات اللغوية التي تولد المعنى دون السقوط تحت تأثير مصدر النص أو مكانته المعرفية¹.

وفي إطار تأكيده على التاريخية في المجال الدراسات الإسلامية وتحديدًا على النص القرآني، يقدم أركون تحفظات على البحوث الألسنية والسيميولوجية، ويعتبر أنها عرفت تضخمًا سبب لها الكثير من النقائص، كما يعتبر أن الافتتان المبالغ فيه بالألسنيات يعود إلى تراجع الإيمان بالخلاص النهائي، وتحوله إلى البحث عن طرق وآليات تشكل المعنى. لكن مع ذلك يعتبر أن اللجوء إلى الألسنيات والسيميولوجيا ضرورة لأنها تساهم في توضيح العلاقات بين الدين والتاريخية، « فاللغة هي الأداة للاتصال ولحفظ كينونتنا العميقة التي تبحث باستمرار عن إمكانية تحقيقها بشكل أفضل² ». « ولهذا السبب فإن المعرفة التاريخية توقظ فينا الحنين إلى الكينونة، وإلى الرغبة في الخلود، والتطلع إلى شمولية المعنى، أي باختصار إلى كل ما يتجاوز التاريخية بالذات³ ».

ويقلل أركون من أهمية الدراسات الأدبية، حيث يعتبرها مجرد أدبيات تبجيلية لا اثر لها في الدراسة العلمية للنص القرآني، ومجرد مسلمات لاهوتية يفرضها الإيمان على وعي المسلم، فكل الدراسات المختصة في البلاغة والنقد الأدبي لا تعبر كثير من الاهتمام إلى « دراسة الانعكاسات الإيجابية والسلبية لذلك الضغط المستمر الذي تمارسه المسلمات اللاهوتية على مقارنة السنية سيميائية دلالية

¹ - أركون، القرآن من التفسير الموروث، إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 35.

² - أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مصدر سابق، ص 121.

³ - أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مصدر سابق، ص 122.

أو أدبية للنص المقدس¹»، فهي بالتالي لا تخرج عن القراءة الإيمانية، ولم تقدم أبحاثاً ريادية كما فعلت القراءة التاريخية والانتروبولوجية.

ج- القراءة التاريخية والانتروبولوجية

يركز أركون على أهمية المنهج التاريخي والاجتماعي والانتروبولوجي في دراسة الإسلام، ويعتبر أن أي دراسة لا تهتم بتطبيق هذه المناهج لا يمكن أن تكون لها قيمة علمية. لذلك نلاحظه يلح على ضرورة الاعتماد على المصادر التاريخية المنقولة والمدرسة بطريقة علمية بعيدة عن القراءة الإيمانية التبجيلية التي لا تعترف بالنقد كمنهج في التعامل مع مثل تلك الموضوعات. كما اعتبر أن تلك القراءات التبجيلية والتوظيفات الإيديولوجية في غياب الدراسات التاريخية لا تعمل إلا على انتشار العداء للمعرفة العلمية وتدعيم الحركات الأصولية التي تستدعي الرأسمال الرمزي وتوظفه في صراعاتها السياسية في غياب نظرة علمية للظاهرة الدينية.

كما يلح على ضرورة العودة إلى تلك النقاشات والسجلات التي دارت بين النبي وبين معتنقي الديانات المسيحية واليهودية والوثنية بتطبيق المنهج الانتروبولوجي والتاريخي². لأنه لا يمكن فهم ظاهرة الوحي بعيداً عن تسليط الضوء عن تلك المناقشات الفلسفية والدينية التي حدثت في المجتمع الإسلامي قبل مرحلة التدوين، والاطلاع على ذلك الانفتاح الذي ساد قبل أن ينحصر الوحي في تلك التفسيرات التقليدية، وانفصال الفقهاء والمفسرين عن القراءة التاريخية للوحي، وإذا كانت تلك النظرة اللاتاريخية ما زالت مستمرة إلى اليوم تساهم في تأطير الوعي الإسلامي وتحكمه، فإنها لم تعد قادرة على تقديم الأجوبة لتلك الأسئلة العلمية التي فرضتها التطورات التي حصلت في مجال البحوث التاريخية والانتروبولوجية وفلسفة الظاهرة الدينية³.

¹ - أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 62.

² - أسامة دواي، منهجية أركون في دراسة الفكر العربي الإسلامي، مجلة نزوى، ص 18.

³ - أركون، من التفسير الموروث إلى نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 9.

ويسعى البحث الانثروبولوجي إلى الحفر عن معاني الكلمات وربطها بسياقها الاجتماعي والسياسي والثقافي لتلك الفترة، مستعينا بتوظيف المصادر التاريخية مهما كانت شحيحة، فالجديات الاجتماعية وتأثيراتها على العلاقة بين اللغة والفكر تأخذ بعين الاعتبار في هذه المنهجية، لأن كل من اللغة والفكر يتأثران ويعكسان التحولات والتغيرات التي تحدث في المجتمع¹.

ويلح أركون على البحث الانثروبولوجي والتاريخي لأهميتهما في إخراج العقل من التفكير الدوغمائي، لأنه في نظره قادر على إبعاد التأويلات التاريخية والإيديولوجية في دراسة ثقافات الشعوب، ولأن الانثروبولوجيا هي العلم الذي يتعامل مع الثقافات غير الأوروبية بروح منفتحة بعيدا عن ربط المعرفة بالسلطة، وعن التأويلات الإيديولوجية. وما يلاحظ أن هذه الدراسات مازال يحتكرها الغرب، ولا يطبقها إلا على تراثه (الديانة اليهودية والمسيحية)، أما الثقافات الأخرى فلا ينظر إليها إلا من خلال المنهجية الانثونوغرافية، ليوصل تأكيده على تفوق الديانة المسيحية².

ويؤكد أركون على ضرورة الدراسة الانثروبولوجية للأديان، التي تجعل من المنهج المقارن أساسها، ذلك لأنه لا يدرس الظاهرة الدينية كظاهرة خاصة بكل مجتمع، بل ينظر إليها باعتبارها ترتبط بجميع الأديان، بما في ذلك الديانات غير التوحيدية (الديانة الوثنية)، وكل ما يرتبط بالمقدس في المجتمعات البشرية. وإذا كان هناك تفاوت بين المجتمعات الأوروبية والمجتمعات الإسلامية في التعامل مع الظاهرة الدينية، وكانت تلك المجتمعات الغربية قد تجاوزت مستوى طرح المسألة الدينية كقضية اجتماعية

¹ - يشير أركون في هذا الصدد إلى الباحثة جاكلين شابي (الميلاد 1943) (Jacqueline Chabbi)، ويشيد بالدراسات التي قدمتها خاصة في كتابها (أركان الإسلام الثلاثة) (Les trois piliers de l'islam) و (رب القبائل، إسلام محمد) (Le seigneur des tribus l'islam de Mahomet)، ويعتبر أنها رغم محافظتها على المنهجية الفيلولوجية، فإنها استطاعت إخصاب دراستها بما قدمته الألسنيات الحديثة، وتخلت عن الهوس الايتيمولوجي الذي سيطر على البحث الفيلولوجي، كما أنها وسعت دراستها لتتعمق بالمصادر الإسلامية المستخدمة (كتب التاريخ والحديث النبوي، كتب السيرة...). واعتبر أن دراستها تعتبر مثالا مهما على أهمية القراءة التاريخية والانثروبولوجية. (الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 50). ويعتبر هاشم صالح أن هذا الكتاب (يمثل أكبر عملية أرخنة للنص القرآني حصلت حتى الآن في اللغة الفرنسية)، يمكن الرجوع إلى (أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 54).

² - أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 141.

وسياسية بفضل الكثير من الأحداث التاريخية والمعطيات العلمية. فإن المجتمعات الإسلامية مازالت تعيش الكثير من الصراعات الطائفية بين المذاهب والاتجاهات الإسلامية وبين الديانات المختلفة. لأن وراء الخصوصيات المركبة لكل دين بنيات عميقة تشترك فيها جميع الأديان، تعمل الانثروبولوجيا المقارنة على الكشف عنها، كما تعمل على التأكد من الفكرة المهيمنة على كل دين، والتي تعتبر أنه دين الحق الذي يتفوق على جميع الديانات.

يظهر جليا تأثير مدرسة الحوليات في المنهجية الأركونية كما تبلورت مع أعمال مارك بلوخ ولوسيان لوفيفر، خاصة في نقده للمنهجية الإستشرقية وتأكيده على الدراسات التاريخية الجديدة، فقد اعتبر أن المنهجية التاريخية التي تبلورت في القرن التاسع عشر (التي يقوم عليها الإستشراق) لا تأخذ بعين الاعتبار العوامل النفسية الإيمانية لظاهرة الوحي، فهي لا تهتم إلا بالوقائع المادية. فالقراءات القرآنية « التي تتم داخل الإطار الفكر الغربي (الإستشراق) لا تزال مستمرة في تجاهل الأبعاد اللاهوتية والنفسانية، والإيديولوجية للوحي¹ ». لكن الاتجاهات الحديثة في علم التاريخ، خاصة تلك التي تبلورت مع مدرسة الحوليات من خلال علم النفس التاريخي (La psychologie historique) لا تحتزل الحقيقة في بعدها المادي، إنها توسعها إلى الجوانب اللامادية كالخيالي والأسطوري والروحي... وعدم الاهتمام بهذه الجوانب يحرم البحوث من فهم التجارب المعاشة في التاريخ البشري، والتاريخ لا يصبح قصصا حقيقية إذا لم ينظر للحكايات الخيالية بعين الاعتبار. كما تظهر تأثيرات فيرنان بروديل الذي أكد على ضرورة توظيف التاريخ الطويل لفهم الحوادث التاريخية، وذلك ما نلاحظه عند أركون في محاولة الرجوع في تفسير المشاكل والصراعات التي تعرفها المجتمعات الإسلامية إلى ما حدث في الفترة الأولى للإسلام، وإلى تلك الاختلافات السياسية وما نتج عنها من انقسامات وتمذهب. كما يظهر تأثيره بالمنهجية الجينيولوجية التي طبقها نيتشه في تناوله الديانة المسيحية، والمنهجية الأركيولوجية التي وظفها ميشيل فوكو في دراسة التاريخ الأوربي.

¹ - المصدر نفسه، ص 42.

ما يلاحظ من خلال تحليلنا للمناهج التي يوظفها أركون في تحليل النص القرآني، هو أنه من خلال التعدد المنهجي المكثف الذي يستعيره، يحاول أن يبقى على مقاربتة مفتوحة، تبحث عن منطقة وسطى بين التاريخية والبنوية، لأنه لا يتبنى التاريخية الجذرية التي يتأسس عليها مشروع عبد الله العروي مثلاً، لذلك نلاحظه يتوسل بمناهج علم النفس التاريخي والأنثروبولوجيا التاريخية، لكي لا يقصي التاريخية من جهة ولا يتنكر للتراث الإيماني من جهة أخرى، فهو يبحث عن إثبات تاريخية القرآن دون أن ينفي البعد المتعالي عنه، وفي ذلك نقراً له ما يلي « ولهذا السبب فإن المعرفة التاريخية توقظ فينا الحنين إلى الكينونة، وإلى الرغبة في الخلود، والتطلع إلى شمولية المعنى، أي باختصار إلى كل ما يتجاوز التاريخية بالذات¹ ». وفي ذلك الموقف الكثير من الغموض، فإذا طرحنا السؤال هل يمكن للنقد أن يطال النص القرآني؟ أم يقتصر على الشروحات والتفاسير، هذا السؤال يضعنا مباشرة أمام سلطة المحرم ورهبة المقدس في الثقافة الإسلامية، لذلك ينتقد علي حرب موقف أركون ويعتبر انه يمارس نوعاً من المراوغة، فمن جهة يعترف بأن مشروعه يهدف إلى طرق المحرمات وانتهاك الممنوعات التي أقصت « كل الأسئلة التي كانت قد طرحت في المرحلة الأولية والبدائية للإسلام، ثم سكرت وأغلق عليها² ». لكنه يقول في نص آخر « إن الدراسة العلمية للمقدس لا تعني الانتقاص منه أو المس به، وإنما تعني فهماً أفضل لكل تجلياته وتحولاته، وتحذير لبعض الفئات أو الأشخاص من التلاعب به لمصالح شخصية أو سلطوية³ ». كما أن أركون يجيب أدونيس حينما قال له: « أفهم أنك تحاول تحرير النص الأول من النص الثاني⁴ » بقوله: « هديني في كل ما أقوم به هو أن اظهر هذه المعجزة للمسلمين الذين ابتعدوا عنها في نظري، لأسباب تاريخية تتعلق بالنص الثاني الذي ألحوا عليه، فغدا حجاباً وحاجزاً ثقيلاً جداً يبعدهم عن الظاهرة الأولى التي لم تزل حية فعالة خلاقة لمن يمكنه

¹ - أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مصدر سابق، ص 122.

² - المصدر نفسه، ص 31.

³ - محمد أركون، الإسلام والحداثة، ترجمة هاشم صالح، مجلة مواقف، عدد 60/59، 1989، ص 20.

⁴ - محمد أركون، النص الأول/ النص الثاني، ترجمة هاشم صالح، مجلة مواقف، العدد 54، 1988، ص 5.

إدراك هذه القوة الكامنة فيها¹، ولذلك يتساءل علي حرب كيف يمكن أن نجتمع بين إمكانية إخضاع النص القرآني إلى القراءة التاريخية من جهة، والمحافظة على تعاليه وقديسيته من جهة أخرى؟ لذلك يعتبر هذا الأخير أن أركون يتردد في الإجابة ويمارس آليات دفاعية بوعي أو بغير وعي لحاجة إيمانية، لكنها لا تتوافق مع ما يعلنه من مسلمات وشروط علمية².

التاريخية:

التاريخية بمعناها العام هي أن حدثا ما قد حدث بالفعل في لحظة زمنية ما من التاريخ وأنه ليس مجرد تصور ذهني أو مجرد أسطورة أو قصة خيالية³. وتعرّف التاريخية بأنها العقيدة التي تقول بأن كل شيء أو كل حقيقة تتطور بتطور التاريخ، وهي تهتم بدراسة الأشياء والأحداث من خلال ارتباطها بالظروف التاريخية⁴. وقد اعتبرت مسألة التاريخية مسألة مركزية في الفكر الغربي ابتداء من القرن الثامن عشر، باعتبارها ممارسة نقدية داخل العلوم الاجتماعية، فقد عرف القرن التاسع عشر نشوء الروح التاريخية التي ساعدت على تحرير الإنسان، وانتهت مع حلول القرن العشرين عملية النقد التاريخي إلى نزع الأسطورة عن النص المقدس في أوروبا، وأصبحت مضامينه أخلاقية إيمانية، لا صلة لها بواقع التاريخ، ترتبط بالرمز والخيال والأسطورة أكثر من ارتباطها بالتاريخ والواقع. فقد أخضع النص المقدس إلى منطق إنساني خارج الفكر الديني، وكشفت الحضارة الحديثة أن حاضره البشر أفضل من ماضيهم⁵. فقد غيرت النظرة التاريخية التي ظهرت في الغرب مفهوم التاريخ، فتحول من تاريخ الخلاص إلى تاريخ الإنسان، وأصبح التاريخ الحقيقي هو «تاريخ البشر للبشر وبالبشر، أما ما سواه فهو إما تاريخ بشري مقنّع أو خاضع لمنطق آخر⁶».

¹ - المصدر نفسه، ص 5.

² - علي حرب، أوهام الحداثة، قراءة في المشروع الأركوني، مجلة الاجتهاد، عدد 21، 1993، ص 78/79.

³ - أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 48.

⁴ - قاموس Robbert نقلا عن (أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 131).

⁵ - عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مرجع سابق، ص 33.

⁶ - عبدالله العروي، مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2005، ص 34.

فقد كان الفكر الديني يتعالى دائما على الحقيقة التاريخية النسبية، ورغم كل ما أحدثته الحداثة من تغيير لمفهوم الحقيقة، فإن العقلانية الدينية مازالت تستبعد اللوغوس وتبني تصوراتها للعالم وللإنسان على أساس الميتوس، لكن الحداثة بكل ما قدمته تعتبر مرحلة جديدة في مراحل الفكر قد فتحت مجالا لمقارنة أنظمة الحقيقة التقليدية التي سيطرت على العقل البشري عبر التاريخ، وبذلك فإن جميع التراثات الدينية ستطالها موجة النقد التاريخي والحفر الأركيولوجي، وتكون في النهاية مجبرة على تحديد براهينها حسب مقتضيات المعارف العلمية الجديدة¹. لذلك هناك من يتنبأ بأن حالة الانغلاق التي تعرفها المجتمعات الإسلامية، خاصة في موقفها الرافض للعلوم الإنسانية والاجتماعية واعتبارها علوما نشأت في بيئات غريبة تختلف عن السياقات التاريخية التي عرفتھا الثقافة الإسلامية، سوف لن تستمر طويلا ولن تصمد أمام التطورات العلمية من جهة، وأمام الثورة الحاصلة في مجال وسائل الاتصال بجميع أنواعها من جهة أخرى، وأن المعطيات المعرفية والتجارب الحضارية التي كنا ننجح في إبعادها في الماضي بسهولة، قد أصبحت تدخل حياتنا دون استئذان، وفي هذا الصدد يعتبر أركون أن العولمة بما تفرضه من أوضاع جديدة سوف تتدخل في تلك النقاشات حول المسألة الدينية، وتجبر تلك المجتمعات المنغلقة على فتح تلك الملفات للنقاش من جديد².

إن تأكيد أركون على أهمية الدراسات التاريخية يجعلنا نستحضر تخصصه باعتباره مؤرخا للفكر الإسلامي، وتلميذا لمدرسة الحوليات الفرنسية بكل ما قامت به من تغيير في الدراسات التاريخية والمناهج التي استحدثتها في فهم المجتمعات وتاريخها. لأن هذه المدرسة تتجاوز المناهج التاريخية الوضعية التي تبلورت في القرن التاسع عشر ولا تعترف إلا بالحقائق المادية كموضوع للتاريخ، إنها تدخل الاعتبارات الثقافية كالبعد الخيالي والأسطوري، ولا تختزل مفهوم الحقيقة التاريخية في بعد واحد فقط.

¹ - أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 10.

² - أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 60.

وتأخذ "التاريخية" مكانة مركزية في كل القراءات الحداثية للقرآن، لأن هذا المفهوم يقابل النظرة التي استقرت حول النص المقدس باعتباره نصاً أزلياً ثابتاً، قابلاً للتفسير والفهم وغير قابل للدراسة العلمية التي تقترحها العلوم الإنسانية والاجتماعية، كما يربط ذلك المفهوم (التاريخية) بين النص القرآني والسياقات الاجتماعية والتاريخية لحظة الوحي بكل ما عرفت الجماعة الإسلامية الأولى ثم مجتمع المدينة فيما بعد من تحولات وصراعات. فقد عرفت عملية التحول من المرحلة الشفوية إلى المرحلة الكتابية عدة مناقشات وتدخلات بشرية، فالنصوص التأسيسية لم يكن لها نفس الحضور والتأثير في كلا المرحلتين، أي قبل انتصار النص الرسمي المغلق وما بعده في تاريخ الديانات حسب تعبير أركون. فالنصوص تكون في بدايتها التأسيسية حرة منفتحة تساهم في صنع الحياة، لكنها بعدما تتحول إلى نصوص مكتوبة تأخذ بمرور الزمن صفة الإكراه والإلزام، ويمكن أن نلاحظ ذلك في تعامل المسلمين مع القرآن أثناء فترة الوحي، وكيف أصبحت تلك العلاقة بعد تحديده في المصحف¹. كما أن النص القرآني يختلف من حيث مضمونه وأسلوبه من المرحلة المكية إلى المرحلة المدنية، وذلك يعكس مرحلتين في تطور الوحي، فقد كانت المرحلة الأولى تقوم على تركيز النص على تكوين فكر جديد يقوم على التوحيد ونفي الفكر القديم القائم على الوثنية والشرك. أما المرحلة الثانية فتمثل تطور الوحي واستقرار المجتمع الجديد، وبدأ الانفصال عن المجتمع القديم، وبذلك نشأت الحاجة إلى التشريعات².

لقد بيّن البحث التاريخي أن النصوص التاريخية مرتبطة بشروط وظروف العصر والبيئة التي تظهر فيها. وكل محتوياتها تعكس الأحداث والصراعات التي عاشها الناس في تلك الفترة التاريخية. فالقرآن قد ارتبط ببيئة الجزيرة العربية وتفاعل مع خصائصها في القرن السابع الميلادي، كما أن لغته وألفاظه تعكس خصائص اللغة العربية التي سادت في تلك الفترة (النقاشات والاختلافات والصراعات).

¹ - أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 75.

² - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط 8، 2011، ص 15.

ورغم أن الوعي الإسلامي ما زال يرفض مفهوم التاريخية عندما يتعلق الأمر بالوحي وبالخطاب القرآني، ويعتبره خطراً على الإسلام، فإن التحليل التاريخي يثبت أن النص جزء من التاريخ لأنه أولاً ارتبط في بدايته بلحظة زمنية معينة، وثانياً لأن الناس الذين يتلقونه وبينون نظرتهم للأشياء ويؤسسون تشريعاتهم عليه، لاشك أنهم يعيشون في سياق تاريخي معين يتأثرون بشروطه المتغيرة في الزمان والمكان، فتفسيرهم للنص يكون بالتالي محكوم بأوضاعهم التاريخية المتغيرة، فالمستوى المعرفي والحضاري، والمصالح المادية والانتماءات السياسية وكل ما ينتج عنها من صراعات، كلها عوامل تاريخية تتدخل في طريقة تلقي النص وفي طريقة قراءته وتأويله، من هنا يكون الاعتراف بتاريخية النص هو اعتراف بقابليته للتأويلات المختلفة والمتعددة. والتأكيد على إمكانية القراءة الأحادية هو رفض لكل اجتهاد حول النص، وطريقة لإقصاء كل القراءات المخالفة، واحتكار للنص وفرض لتصور معين للحقيقة، تكون نتيجته الانغلاق والاصطدام مع ما يعرضه التاريخ من تطورات. لكن الكثير من المسلمين مازالوا ينزعون صفة التاريخية عن التراث الإسلامي ويعتبرون أنه يعلو على التاريخ ولا يرتبط بلحظة زمنية معينة، وبذلك يصبح التاريخ بكل حمولته الدينية والثقافية والسياسية مازال حاضراً في وعيهم، بإمكانه حل مشاكل الحاضر رغم كل الاختلاف بين شروط الماضي وسياقاته عن الحاضر ومعطياته¹. وهذه المرحلة التي يعيشها العقل الإسلامي اليوم قد عرفت المجتمعات الأوربية في تاريخها، واستطاعت تجاوزها، لكن المجتمعات الإسلامية مازالت تعتبر أن التاريخ لا تخص إلا التراث الديني المسيحي لأنه تراث محرّف.

ويعتقد أركون أن صفة التاريخية في الفكر الإسلامي المعاصر مبالغ فيها أكثر مما كانت عليه عند مفكري العصر العباسي، مع الجاحظ أو مسكويه أو ابن خلدون، فمازال المسلمون المعاصرون يرفضون تلك التدخلات الإيديولوجية التي مورست على القرآن والحديث والسيرة النبوية ويتشبثون بنظرة تنكر للسياقات الاجتماعية والانتروبولوجية ولتاريخ اللغة العربية، وينتصرون إلى نظرة خيالية

¹ - أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 50.

ترفض التاريخ¹. وتعتبر عملية الكشف عن تاريخية النص الديني عملية خطيرة ومعقدة، لأنها تصدم الوعي الإيماني، وتضع المؤمنين أمام وضع جديد لم يتعودوا عليه من قبل، وتجبرهم على طرح أسئلة محرجة تتعارض مع ما تراكم لديهم من معطيات تراثية عبر قرون.

يتميز أركون بين النزعة التاريخوية (الوضعية) والتاريخية، النزعة الأولى التي تستبعد كل «العقائد والتصورات الجماعية التي تحرك المخيال الاجتماعي أو تنشطه من ساحة التاريخ²»، إنها تستبعد كل التجارب الدينية، ولا تحدد موضوع التاريخ إلا في الأحداث أو الأشخاص الذين أكد البحث والوثائق عليهم، إنها تتنكر للمكانة الانثروبولوجية للخيال وترفض المجاز والوظيفة الرمزية للغة التي يوظفها الخطاب الديني هذه النزعة التي مازالت تسيطر على الدراسات الدينية، لكن المعتقدات الدينية على اختلافها قد كانت حاضرة في التاريخ بشكل فعال، فلا يمكن إقصاءها باعتبارها ليست وقائع مادية، وأفكار الجنة والنار أو الثواب والعقاب الأخروي قد غدت مخيال المؤمنين وعاشوا عليها مدة قرون ومازالت تؤطر حياتهم وتتحكم في نظرتهم للوجود. أما الثانية، التاريخية بأبعادها الفلسفية التي تساهم في إعادة النظر في أساليب المعرفة دون السقوط في العدمية التي ترفض وجود أي حقيقة خارج المادة والتاريخ. ويعتبر أركون أن الدراسة التاريخية بالمعنى الثاني المذكور أكثر فائدة في الدراسات الإسلامية، لأنها ستساهم في استكشاف المخيال النبوي والخطاب النبوي³.

لذلك ينتقد أركون التاريخانية (Historicism) التي ارتبطت بالتقدم (Progrès) الذي حققه الغرب من الناحية المادية، واعتبرت أن التاريخ يسير وفق خط محدد نحو تحقيق العقل والحرية، حيث اعتبر أنها تنطلق من فرضيات فلسفية وإيديولوجية تنتهي إلى تبرير (قيم دينية أخلاقية، أو سياسية وحتى ثقافية) بنظرتين: إما نظرة الفلسفة الوضعية التي تجعل من التاريخ يسير بخط تطوري نحو

¹ - المصدر نفسه، ص 51.

² - أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 49.

³ - أركون، القرآن من تفسير الخطاب إلى نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 49.

الكمال، أو بنظرة تراجعية تنطلق من مسلمات متعالية نحو الخلاص الأخرى¹. فالتاريخانية بهذا المعنى ترتبط بفلسفة تكتفي بالتفسير، بينما التاريخية تحاول أن تفهم، وتستدرك ما أهملته التاريخانية تحت ضغط العقلانية الوضعية، بتسليط الضوء على العوامل التي ساهمت في حركة التاريخ كالمخيل والأسطورة².

¹ - أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص 117.

² - المصدر نفسه، ص 123.

الفصل الرابع

تحليل الخطاب السياسي

من نقد العقل إلى عقلنة المجتمع

النقد والتفكيك من أجل عقلنة الفكر السياسي.

لا يمكن أن نتكلم عن العقلانية دون ربطها بالسياسة لأن مطلب العقلانية لا يخص العقل النظري فحسب، وتغيير العقل النظري ببناء المفاهيم والتصورات والأفكار تكون غايته في النهاية تغيير الدولة والسياسة. والبحث في كيفية تغيير العقل وتحريره، هو كذلك بحث في كيفية تغيير المجتمع والدولة وتحريرها من الطرق التي باتت لا تستجيب لوضعيته الجديدة، ومحاولة لإيجاد الأجوبة المناسبة للأسئلة التي تفرضها تحولات المجتمع. فسؤال العقلانية وإن ارتبط في بدايته بإصلاح العقل، فإنه يتجه في أهدافه للبحث عن الأنظمة التي تعكس نتائج ذلك الإصلاح في السياسة وطرق تنظيم المجتمع.

وسؤال العقلانية في الفكر العربي الحديث والمعاصر قد ارتبط في بداياته بالسؤال الذي طرحه رواد النهضة الأوائل حول كيفية تغيير المجتمعات الإسلامية والخروج بها من حالة اللانظام والاستبداد، إلى حالة جديدة تتسم بالحرية والانفتاح والديمقراطية والقابلية للتطور والتجديد، كما أن العقل لا يمكنه أن يتطور إلا ضمن مناخ سياسي واجتماعي وثقافي يتأسس على الحرية. من هذا المنظور يمكن أن تنتقل إلى تحليل الكيفية التي يقترحها مفكرنا لمقاربة مسألة العقلانية في السياسة وقضايا تنظيم المجتمع، كمسألة علاقة الديني بالسياسي، والديمقراطية في المجتمعات الإسلامية، والموقف من العلمانية، وعلاقة المجتمعات الإسلامية بالغرب، ومسألة العولمة وانعكاساتها على الخصوصيات الثقافية للمجتمعات...

إذا كان البحث في السياسة بعيد عن العقلانية يتحول إلى ممارسات تبرر مشروعية السلطة والحفاظ عليها بكل ما يعنيه ذلك من تبرير للظلم والاستبداد، وكان البحث في السياسة في أبعادها النظرية والفلسفية، دون أن ينعكس على الواقع العملي (السياسة) يبقى عملا نظريا عقيما لا يساهم في تغيير أوضاع المجتمع، من هنا كانت ضرورة ربط السياسة بالعقلانية والديمقراطية، وبين العقل النظري والعقل العملي. وعليه سنلاحظ أن مفكرنا يتخذ من العقلانية النقدية وسيلة لمقاربة الفكر السياسي الإسلامي. ففي إطار إستراتيجية البحث المعمق القائم على الدراسة النقدية والتفكيكية

للفكر الديني والسياسي، ومحاولة تجاوز مستوى الوصف التبسيطي للظاهرة السياسية في الإسلام، وربط كل ذلك بالأوضاع التي يعيشها المسلمون اليوم، وحاجاتهم السياسية المستجدة والملحة، يعتبر أركون أنه لا بد من تجاوز تلك الرؤية الإسلامية التقليدية التي مازالت تهيمن على الفكر السياسي الإسلامي، وتلك النظرة الإستشراقية التي تتناول الظاهرة السياسية الإسلامية معزولة عن المشكلات المعروفة في المسيحية واليهودية، وتعتبر أن قضية الفصل بين الروحي والزمني، قضية يرفضها الإسلام بطبيعته.

السيادة العليا والسلطة السياسية:

إذا كان الفكر السياسي الغربي المعاصر لم يعد يولي اهتماما كبيرا لمسألة الربط بين السيادة العليا (L autorité) والسلطات السياسية (Les pouvoirs)، وأصبح تركيزه منصبا على كيفية انتقال السلطة نتيجة النقد الفلسفي الذي مارسه على ثقافته وتاريخه، ولم يعد يعتبر القانون الإلهي مصدرا للسلطة والتشريع. فإن موضوع السيادة العليا والسلطات السياسية في الإسلام أكثر تعقيدا، ومن الموضوعات التي تحتاج إلى دراسة وتحليل داخل الفكر الإسلامي الكلاسيكي والمعاصر. فقد سيطرت هذه الفكرة على الفكر السياسي الإسلامي عبر كل تاريخه منذ بداياته الأولى. من هنا كان اهتمام مفكرنا منصب على تفحص تلك الإشكالية ومحاولة تحليلها ونقدها ومقارنتها بالتحويلات التي حصلت في الغرب في مجال الفصل بين السلطتين الروحية والزمنية.

كثيرا ما يكون هناك خلط بين مفهوم السيادة العليا ومفهوم السلطة، إلى درجة استعمالهما بمعنى واحد، لكن السيادة العليا أوسع من السلطة السياسية، لأن أي سلطة سياسية بحاجة إلى سيادة عليا تستمد منها شرعيتها وتبرر وجودها. لذلك تكون العلاقة بينهما جدلية تتغير حسب الأوساط الثقافية والتاريخية، الأمر الذي يؤكد أنه لا يمكن الفصل بينهما، مهما كان الوسط الذي تمارس فيه السلطة دينيا أو علمانيا، فالطقوس التي تمارس في الأنظمة الجمهورية تأخذ كذلك طابعا تقديسيا، وإن اختلفت التسميات. فإذا كانت السيادة العليا في القرون الوسطى يهيمن عليها الدين باعتباره

مصدرا لكل حقيقة، ولا يمكن للسلطة السياسية أن تحضي بالاعتراف من قبل المواطنين إلا إذا استمدت مشروعيتها من السلطة الروحية، فإنه بعد أن حل التصويت مكان الوحي كمصدر المشروعية، راحت السلطة السياسية تبحث عن طرق أخرى للمشروعية¹.

يستعير أركون مفهوم (مديونية المعنى) (La dette du sens) من الباحث الفرنسي مارسيل غوشيه* (Marcel Gauchet) الذي وظفه في كتابه (خيبة الأمل)، لتفسير كيف تتحول السلطة إلى سيادة العليا لها مشروعيتها الكاملة التي لا تحتاج فيها إلى توظيف القوة لفرض الطاعة. ودين المعنى أو مديونية المعنى، تشير إلى شعور المرء تجاه غيره بعلاقة خضوع طوعية غير إكراهية، يكون مصدرها شعور المؤمن بأن الله عليه حق الطاعة، والطاعة هنا لا تخضع لأي إكراه خارجي، وفي هذا المعنى «توجد هناك حركة حرة للقلب، كما يقول القرآن، من أجل تقديم الطاعة لصوت عظيم، يرتفع بي بواسطة المعنى الذي يخلعه على وجودي، وهذا الصوت العظيم هو صوت الله، أو النبي، أو البطل، أو الزعيم، أو العالم، أو المرشد الروحي، أو القديس²...»، فالسيادة العليا بهذا المعنى ترتبط بالافتناع الذاتي بكل ما يخلع المعنى على الوجود البشري، إنها تمثل الخضوع الكلي للإرادة الإلهية، لتقديم الطاعة والولاء للقوة التي تجسدها أو لمن يتكلم باسمها، ويعمل تكرار الشعائر والطقوس الدينية بشكل صارم على جعل المؤمن يعبر عن الحقيقة التي يقدها والدفاع عنها ولو اقتضى ذلك التضحية بالنفس، وهذا ما يحيلنا إلى المثلث الانتروبولوجي (المقدس، الحقيقة، العنف) الذي عرفته المجتمعات البشرية، فالعنف قد يكون مبررا عندما يرتبط بسيادة عليا تخلع عليه صفة المشروعية. وقد اتخذت ديانات

¹ - أركون، العلمنة والدين، مصدر سابق، ص 64/63.

* - مارسيل غوشيه Marcel Gauchet ولد (1946) فيلسوف ومؤرخ فرنسي، اهتم بقضايا الدين والسياسة وعلاقة الديانات التوحيدية خاصة المسيحية بالديمقراطية، أهم مؤلفاته (فك السحر عن العالم)، (التاريخ السياسي للدين)، (الدين في الديمقراطية)، 1-Le désenchantement du monde. 2- La révolution des droits de L'homme. 3-La démocratie contre elle-même. 4- L révolution dans la religion. 5- Le religieux et le politique.

² - أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 54.

الوحي ذلك بمفهوم الميثاق الذي يربط بين الخالق والمخلوق بصفته (دين المعنى)، وهنا يتم الارتباط الطوعي بين سيادة الذات العليا والمؤمن بها، لتصبح السلطة المقبولة هي ما يمارس داخل ذلك الميثاق¹. فالخضوع للسيادة العليا كانت خاصية مشتركة بين المسيحية والإسلام، لكن التاريخ الأوربي قد استطاع أن يفصل بين السياسي والديني، وبقي الخطاب السياسي الإسلامي يحافظ على الربط بينهما، لذلك مازالت السيادة العليا تعتبر أهم ثوابت العقل السياسي الإسلامي. وإذا كان الخطاب القرآني قد ثبت نوع من السيادة العليا، باعتبار أن الله هو المشرع للبشر وراحت تلك العلاقة التي ربطت بين السيادة العليا وبين السلطة السياسية تترسخ في الممارسات الواقعية في المدينة على شكل أحلاف ومعاهدات سياسية وحملات عسكرية، فإن الكتابات التاريخية المتأخرة، التي اعتمدت على الانتقائية لإثبات تدخل الإرادة الإلهية في نصره المؤمنين، وإنكار تدخل العوامل التاريخية والموضوعية، معتمدة على التفسيرات والتأويلات للنص القرآني، قد زادت من تقوية تلك العلاقة بين السيادة العليا والسلطة السياسية².

المشكلة السياسية في الفكر الإسلامي

علاقة الديني بالسياسي

إن الدين حينما يرتبط بالسياسة ينحرف بالوظيفة الأساسية التي وجد من أجلها، أي الوظيفة الروحية، ليتحول إلى إيديولوجيا، يمثل مؤسسة تتضامن مع السلطة لتعطيها المشروعية المقدسة، وتقدم لها جميع التبريرات لممارستها. وعليه يمكن أن نميز بين المعنى الروحي المنزه للدين كتجربة فردية وبين الدين بالمعنى السلطوي القانوني الذي يقدم المشروعية للسلطات السياسية فيأخذ طابعا جماعيا، فالدين (الديانات التوحيدية) من عند الله والشرائع من صنع البشر. وتحويل الدين من تجربة روحية إلى عقيدة سياسية تتسم بالتعالي والقداسة سوف يجعل تبرير كل الانحرافات السياسية وكل أشكال الظلم ممكنة، كما يجعل التجديد داخل المجتمع لا يواجهه من القوى المحافظة أو التقليدية فحسب بل يواجهه من

¹ - أركون، نافذة على الإسلام، ترجمة صياح الجهيم، دار عطية للنشر، لبنان بيروت، ط1، 1996، ص 35.

² - أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 147.

السلطة السياسية الحاكمة بكل ما تملكه من وسائل قوة وشرعية دينية، وقد عرف التاريخ البشري أشكالاً كثيرة من الحكم سيطر فيها هذا الوهم على الشعوب الإسلامية والمسيحية مدة قرون. وإذا كانت الدول الأوروبية قد تخلصت من كل ذلك منذ عصر التنوير فإن ذلك الوهم مازال مسيطراً في المجتمعات الإسلامية.

لقد استطاع عقل التنوير أن ينتزع السلطة من الكهنوت المسيحي (السيادة الإلهية) وإرجاعها للسيادة البشرية، ونزلت المشروعية من السماء إلى الأرض، وفقدت القوانين مع ذلك كل صفة قدسية، وأصبحت قابلة للتجديد أو التعديل كلما اقتضت الضرورة البشرية ذلك. وأصبحت مسألة الدين تدخل في إطار الحريات الفردية التي تضمنها الدولة المعاصرة، وأصبح الشعب هو مصدر السيادة في الأنظمة الديمقراطية الحديثة. كما أن قضية التمييز بين الديني والسياسي ليست وضعية ارتبطت بالتاريخ الخاص لأوروبا، بل هي ضرورة اقتضاها التطور التاريخي للمجتمعات البشرية، لكن هناك الكثير من المجتمعات التي مازالت ترفض ذلك رغم كل مظاهر التخلف والصراع العرقي والطائفي الذي تعيشه¹.

فقد عرف التاريخ البشري والإسلامي توظيفات للدين من أجل السياسة. والمشكلة قد لا تكون في الدين بقدر ما تكون في السياسة، فالدين يبقى نصوصاً قابلة للتأويل. من هنا كانت الأنظمة السياسية تبحث لها داخل تلك النصوص عن تبريرات لسياساتها، فقد برر الطغاة ظلمهم باسم الدين، وحاول المعارضون الدفاع عن حقوقهم باسم الدين كذلك. لقد ارتبطت الصراعات السياسية بصراعات التأويل، حيث كانت معركة تأويل النصوص ضرورات اقتضتها وضعيات سياسية معينة، وهذا ما يفسر انتصار تأويل على آخر منذ فجر الإسلام، ليصبح أحدهما يمثل عقيدة رسمية، والآخر مذهباً معارضاً. فانتصار عقيدة أو مذهب لا يعود إلى صدق ما يتبناه ذلك المذهب أو تلك العقيدة من أفكار وتفسيرات لا يتبناها غيره، بل يعود إلى أن السلطة السياسية هي المسئولة عن تغلبه. فانتشار الفكر الاعتزالي في فترة تاريخية معينة إنما يعود إلى اعتناق المأمون والمعتصم والواثق لعقيدتهم، وانتشار الفكر الأشعري في

¹ - أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 251.

العقيدة إنما يعود إلى اعتناق الدولة لها منذ العهد العباسي الأول، وإن انتشار المالكية في بلاد المغرب الإسلامي مرجعه إلى الدولتين المرابطية والموحدية¹. لقد كانت الدولة في التاريخ الإسلامي تبرر وتستمد شرعيتها من الدين، رغم أن التاريخ الإسلامي لم يعرف حكما تيوقراطيا بالنموذج الذي عرف في أوروبا المسيحية، ولم يكن رجال الدين يتولون السلطة أو يحكمون مباشرة كما حكم الإكليروس باسم الحق الإلهي.

علاقة الدين بالسياسي في الفكر الإسلامي

تشكل ظاهرة التداخل المعقد بين الدين والسياسي في المجتمعات العربية الإسلامية المعاصرة أحد أهم وجوه الأزمة السياسية التي تعرفها تلك المجتمعات، وإن بدرجات متفاوتة، ومازالت العلاقة بين الدين والدولة في الفكر الإسلامي غير مدروسة بطريقة علمية، ومازالت الخطابات الإيديولوجية تسيطر على الكتابات الإسلامية في هذا الشأن، لذلك يلح مفكرنا على أهمية الدراسة التقدمية التراجعية، لفتح الفكر السياسي الإسلامي على أسس الفلسفة العلمانية، والكشف عن أن مؤسسة الخلافة لا تحمل طابع القدسية في ذاتها، بل كان ذلك عملا بشريا قام به الفقهاء، فقد بقيت الخلافة حلما تطمح إليه الأمة أكثر من كونها واقعا تاريخيا متحققا. فقد اعتبر الحكم الأموي بمثابة الملك، وليس بمثابة الخلافة الشرعية حتى من قبل السنيين، ويعد ذلك مظهرا يكشف أن الدولة قد وظفت الدين باستخدامها له كأداة لتبرير سلطتها وخلع المشروعية على سياساتها، أكثر مما لجأت إلى حمايته. وما يلاحظ كذلك أن الفقهاء كانوا يركزون على وجود الدولة القائمة على الدين أكثر من مطالبتهم بالخلافة، وكان إلحاحهم على احترام الشريعة في ظل الأنظمة الظالمة يمثل قاعدة الارتكاز للمعارضة السياسية. ورغم كل ما قام به الفقهاء من جهود لإعطاء الممارسات السياسية رؤية دينية، واتباعهم الكتاب الذين اهتموا بقضية السياسة في الإسلام، فإن البعد النقدي والتفكيكي في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي يكشف أن

¹ - عبد الإله بلقزيز، الدولة والدين في الاجتماع العربي والإسلامي، منتدى المعارف، بيروت، لبنان، ط 1، 2015، ص 20-

مؤسسة الخلافة التي بني عليها شعار أن الإسلام دين ودولة، ليس لها أي قدسية في منشأها أو خلال تطبيقاتها التاريخية¹.

لقد عرف التاريخ الإسلامي صراعا طويلا بين المذاهب من اجل المشروعية وتحديد العلاقات بين السلطة السياسية والسلطة الروحية²، والشيء المهم « الذي ينبغي أن نحتفظ به في ذاكرتنا، هو أن الأدبيات اللاهوتية والدينية للفئات المتصارعة قد أنجزت عملا ضخما من التقديس والتعالي³». وفي ذلك اعتبر حامد أبوزيد أن العقل العربي ظل خاضعا لسلطتين، سلطة النص الديني والسلطة السياسية. فقد تم الربط بين السلطتين في ذلك الصراع الذي حصل بين علي بن أبي طالب وبين معاوية بن أبي سفيان، حيث نجحت حيلة عمرو بن العاص (رفع المصاحف) في تحويل الوعي من مجال الصراع الاجتماعي السياسي إلى مجال الصراع حول تأويل النصوص الدينية، ومنذ تلك اللحظة التاريخية والمسلمون يخوضون صراعاتهم وحروبهم الاجتماعية والسياسية باسم الدين⁴.

لقد مثلت أحداث سقيفة بني ساعدة بعد وفاة النبي، خلافا على الروابط بين السيادة العليا والسلطة السياسية، وكانت الأحداث التي وقعت فيها ذات طبيعة سياسية واجتماعية، حاول فيها كل طرف السيطرة على مقاليد الحكم للدولة الفتية التي أسسها النبي، فقد ظهر على السطح ذلك الصراع القبلي الذي كان سائدا في مجتمع الجزيرة العربية قبل الإسلام، ورغم كل ما مثلته تجربة المدينة من أفق سياسية جديدة، تتجاوز حدود القبلية المجزأة، فإنها لم تستطع إلغاء تلك النعرات القبلية، لكن

¹ - أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 126.

² - يؤكد أركون على أهمية كتاب المستشرق الألماني جوزيف فان إيس (Josef van Esse 1934-2021) في الدراسات العربية الإسلامية (اللاهوت والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة: تاريخ الفكر الديني في بدايات الإسلام) الصادر في برلين 1991، والذي يتناول فيه تحليل العقائد الكلامية المتنوعة خلال القرون الهجرية الأولى، يربطها بالسياقات السياسية والثقافية والجماعات الإسلامية المتنافسة على المشروعية والسلطة آنذاك، حيث لا يعتبر تلك العقائد مجرد تأملات في الشؤون الدينية. إن هذا الكتاب الضخم يقطع حسب مفكرنا مع التأملات التقليدية للإستشرق الكلاسيكي في دراسته للفرق الإسلامية. أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 7/6.

³ - أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 135.

⁴ - حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، مرجع سابق، ص 129.

الروايات المتأخرة قد أضفت صبغة لاهوتية على ذلك الصراع السياسي والاجتماعي. وبقي ذلك المتخيل الذي تأسس من خلال تجربة المدينة يمارس قوته عبر كل التاريخ الإسلامي، بعد أن استبطن كل التصورات والصور الرمزية التي عمل الخطاب الإسلامي التقليدي على تضخيمها ونقلها¹. وقد عرفت الدول التي عرفها التاريخ الإسلامي فيما بعد نفس الصراع والتنافس على السلطة، كالدولة الأموية في دمشق (بين 661-750م) ودولة العباسيين بغداد (بين 750-1258م)، لكن الفقهاء ورجال الدين من سنة وشيعة راحوا ينجزون نظرياتهم بخصوص السيادة العليا والسلطة السياسية والعلاقة بينهما. وقد تم توحيد السلطتين الدينية والسياسية في تلك اللحظة في سلطة واحدة هي سلطة قریش، ليعود الصراع الهاشمي الأموي القديم ليطفو على السطح في ثوب جديد. وهكذا بعد توحيد السلطتين، أصبح تأويل النصوص الدينية خاضع لسلطة الدولة، وكان الفقهاء والمفسرين والمحدثين تابعين لبلاط الحاكم، من هنا كان محاولات القضاء على التعددية في تأويل النصوص، وإلغاء كل القراءات لحساب القراءة بلهجة قریش، وأصبحت النصوص الدينية تمثل السلطة المرجعية لكل القوى الاجتماعية والسياسية، وأصبح تأويلها خاضع دائماً لاتجاه السلطة السياسية².

يعتقد أركون أن الخطاب القرآني هو خطاب سياسي أو على الأقل ينطوي على خطاب سياسي، لكن كلمة سياسي لا يجب أن تفهم بالمعنى المعاصر للكلمة، بل بمعنى « مجموعة من البشر يبحثون عن تنظيم لحياتهم الجماعية بشكل ما³»، وكل ما يرتبط بذلك من تنافس بين الجماعات للسيطرة على الفضاء العام. ويعتبر أركون أن « المؤسسة السياسية بالمعنى الحر للكلمة لن تظهر إلا بعد وصول معاوية إلى السلطة⁴»، وأن المجتمع العربي قبل الإسلام لم يعرف مفهوم الدولة، فقد كان العرف القديم والعلاقات القبلية هي السائدة في فضاء الجزيرة العربية، وبعد الإسلام عرف المجتمع

¹ - أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 168.

² - حامد ابو زيد، الخطاب والتأويل، مرجع سابق، ص 130/131.

³ - أركون، التشكيل البشري للإسلام، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2013، ص

185.

⁴ - المصدر نفسه، ص 185.

العربي مفهوم المدينة بالمعنى الإغريقي، لكن لم يكن العامل الديني هو المتحكم في العملية السياسية، بل كان عامل العصبية وعلاقات القرابة (ما يسميه ابن خلدون العصبية)، ومازال ذلك مستمرا في الدول العربية إلى اليوم، حيث مازالت العشائرية والطائفية أساس الأنظمة العربية المعاصرة وإن بأشكال مختلفة. ولا يختلف أركان في هذه النقطة عن الجابري الذي اعتبر أن أعقد مشكلة سياسية واجهت المسلمين بعد وفاة النبي (ص)، هي مشكلة تعيين الخليفة، حيث تؤكد مختلف الروايات التي تناولت الطريقة التي بويع بها أبي بكر، أن القبيلة كانت المحدد الأول الذي تحكم في جميع المواقف التي عرفتها تلك المفاوضات، ولم يكن هناك حضورا لا (للعقيدة) ولا (للغنيمة)¹، أما بعد فتح مكة فقد كان الدخول إلى الإسلام يتم على مستوى القبيلة، حيث كان الشيوخ وسادة القبائل هم من يعلنون ذلك. ورغم أن الإسلام عمل على نبذ العصبية الجاهلية المرتبطة بالقبيلة، إلا أن الروح القبلية بقيت حاضرة في النفوس تطفو على السطح كلما حركتها الصراعات والفتن. لذلك تتفق الكثير من الدراسات النقدية للفكر العربي الحديث والمعاصر على اعتبار أن الفكر في الثقافة الإسلامية كان متورطا في الصراعات السياسية إلى حد جعله يفقد استقلالته، وأصبح يبدو كأنه نتيجة من نتائج المشروع السياسي، وكانت الممارسات السياسية تنتج فكرا هامشيا منفصلا عن الواقع.

لذلك يعتبر أركان أنه لا يمكن مقارنة المسألة السياسية في الإسلام دون نزع القداسة على القوانين، ومؤسسات الدولة، وعلى شخص الحاكم أو الخليفة، لأن الدراسات الإسلامية التقليدية والاستشراقية مازالت تعتبر أن صفة القداسة تطبع كل مجالات حياة المسلمين، رغم أن الدراسات الانثروبولوجية والتاريخية تثبت أنها ظاهرة نسبية ومتغيرة، قد خضعت لكثير من التدخلات والتوظيفات البشرية. فقد كان الخطاب القرآني في بدايته، قد قام بمهمة نزع القداسة التي كان العرب

1 - محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص 131-132.

يوظفونها على آلهتهم، وذلك برفض الديانات الوثنية التي كانت سائدة، ومحاولة تطهير المقدس وتركيزه على الذات الإلهية وحدها¹.

كما أنه لا يمكن الاكتفاء بمحاولات البحث والاستقصاء من أجل تحديد الروابط بين الإسلام والسياسة، بالتجربة الأولى المرتبطة بالممارسة التبشيرية للنبي في مكة، ثم بالممارسات السياسية في المدينة وفترة الخلافة، لأن الأحداث التي عرفها القرن العشرين خاصة في بداياته، قد أضافت الكثير من المعطيات المرتبطة بالمجتمعات الإسلامية، ولهذا السبب «فإن أي استقصاء حقيقي ومتفهم للمسألة ينبغي أن يحيط بالكلية الشاملة للمعطيات ذات الدلالة، وذلك من أجل إعداد نظرية شاملة للروابط بين الدين والسياسة من خلال النموذج الإسلامي²». ولفهم العلاقات بين الدين والسياسة في القرآن، وفي عمل النبي، لابد من تحليل تلك المرحلة التي دخل فيها الإسلام مرحلة الارثودكسية، وتحليل «التراث الفكري والنظام المعرفي المؤسسين منذ القرن الثاني للهجرة³»، لأن جميع السلطات السياسية التي ظهرت في أرض الإسلام قد استندت إلى تعاليم القرآن والنبي، وادعت المسؤولية العليا في حماية تعاليمه، وهذا ما أدى إلى حجب رؤية الأحداث الحقيقية التي ساهمت في تشكيل التجربة التأسيسية كما حصلت بالفعل، وتبرير النظرة التي تعتبر أن الإسلام دين ودولة ولا يمكن الفصل بينهما. وعليه يكون من مهمة الدراسات التاريخية والانتروبولوجية اختراق تلك الحجب السميكة من المفردات والتشكيلات التيولوجية والحكايات التاريخية الميتولوجية، والممارسات الشعائرية، ثم المؤسسات التي أدت بالتدرج إلى ظهور المذاهب السنية والشيعة والخارجية بكل تلويناتها⁴. لكل تلك الأسباب يعتبر أركون أن مهمة نقد العقل الإسلامي تدخل في هذا المسعى.

¹ - أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 60.

² - أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مصدر سابق، ص 133.

³ - المصدر نفسه، ص 145.

⁴ - المصدر نفسه، ص 146/145.

وإذا تساءلنا لماذا بقي هناك اتجاه واحد يفرض نفسه باعتباره الإسلام الصحيح، الذي يرفض وبكل قوة كل الاتجاهات الأخرى واتهامها بالضلال والحياد عن الإسلام الحقيقي؟ يعتبر أركون أن السلطة السياسية هي التي حسمت الأمر لصالح جهة على حساب أخرى، فقد فرضت بكل ما تملكه من وسائل القوة عقيدة معينة وأبعدت كل المواقف العقائدية الأخرى من الفضاء العام، وهذا ما حدث في التاريخ الإسلامي، حيث تدخلت السلطة عهد المتوكل والقادر وأبعدت أفكار المعتزلة وفكرهم بالقوة، فمسألة الاختلاف لم تحسم بالطرق العلمية أو الدينية بل كانت السلطة السياسية هي الفصل، والأمر كذلك تكرر مع ابن رشد حينما سجن وحرقت كتبه¹.

والنتيجة التي نخرج بها بعد تحليلنا لهذا الموضوع هي: أولاً أن مفكرنا يضع قضية نزع القداسة والتعالي عن القوانين السائدة في المجتمعات الإسلامية من أولويات مشروعه، لأن ذلك يشكل أهم العراقيل التي تعيق عملية تحرير العقل الإسلامي من دوغمائيته «إن دراسة مفهومي خلع القداسة والتعالي على قانون ما، أو على مؤسسات الدولة والإدارة، أو على شخص الخليفة ووظيفته، هي أساسية وحاسمة إذا ما أردنا أن نقوم اليوم بمقاربة صحيحة لمسألة الإسلام والعلمانية²»، ثانياً أن مفكرنا يؤسس مقارنته للمسألة السياسية في الإسلام على أساس رفض المقولة التي كثيراً ما دافع عنها المستشرقون، والتي تجعل المسيحية مقابل الإسلام، على اعتبار أن الإسلام لا يمكنه التمييز بين الديني والدنيوي، وأن المسيحية قد اعتمدت الفصل بينهما منذ البداية، لأن المسيح قد (أوصى أن ما لقيصر وما لله لله).

كما أنه يربط بين الأوضاع السياسية التي نعيشها اليوم من انغلاق ورفض للتعددية الفكرية والسياسية وبين إسلام عصر الانحطاط الذي ورثناه، فظاهرة الاستبداد في المجتمعات الإسلامية المعاصرة ترجع في الكثير من أسبابها إلى عوامل تاريخية، من هنا ضرورة تطبيق المناهج العلمية الجديدة لفهم تلك المعطيات

¹ - أركون، الإسلام أوروبا الغرب، مصدر سابق، ص 200.

² - أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 61.

التاريخية¹، لعل ذلك يساعدنا على تفكيك العصبية القديمة التي مازالت حاضرة بشكل قوي في ممارساتنا السياسية في أشكال عودة المكبوت، ليكون الولاء للدولة الحديثة دولة المواطنة التي تتجاوز القبائل والطوائف والعشائر، وبعث الإنسان المواطن الذي يسعى إلى دولة القانون التي تضمن الحقوق للجميع بدون تمييز عرقي أو عقائدي أو ثقافي.

الإسلام والعلمانية والديمقراطية

يتجاوز أركون الموقف المبشر بالعلمانية بمفهومها الغربي إلى إعادة بلورة مفهوم جديد يتم فيه تصحيح علمانية أوربا على ضوء كل التغيرات التي عرفت موضوعات أساسية كالعقل والسلطة والدين، وتحمسه لها لا يعكس حالة انبهار تدفعه إلى الدعوة لاستنساخ التجارب العلمانية الأوربية، فدفاعه عن أهمية البعد الديني، والانتقادات التي يوجهها للعلمانية المتطرفة (الفرنسية)، يؤكد أنه يأخذ بعين الاعتبار المستجدات التي حصلت في مجال المعرفة والسياسة. كما أنه حينما يحلل مفهوم العلمانية يستحضر مستجدات الصراع السياسي في الواقع العربي، ليضع المفهوم بمحولاته الدلالية الغربية موضع النقد لإعادة التفكير فيه من جديد، وفي ذلك يقول كمال عبد اللطيف: «إن الأسئلة التي يطرحها الباحث تدفع إلى إعادة التفكير من جديد في العلمانية وفي آفاقها السياسية والفلسفية المنتظرة، في ضوء مستجدات الصراع السياسي في واقعنا، وفي التاريخ المعاصر على وجه العموم²». ورغم أن أركون يؤكد على ما أحدثه هذا المفهوم داخل المحيط الذي ظهر فيه، من تغييرات سياسية واجتماعية وثقافية في أوربا، وانعكاسات ذلك على أوضاع الإنسان، واعتبار أن العلمنة هي الطريق الصحيح للتنوير والنهضة، لأنها شكلت حدثاً متميزاً في تاريخ المجتمعات الأوربية، حيث نقلت المجتمع البشري من فضاء التفكير القروسطي إلى فضاء عقلي للتقدم والحدثة، وحققت الكثير مما تنعم به المجتمعات الأوربية المتقدمة اليوم من حرية وتسامح وضمان لحقوق الإنسان، فرغم كل ذلك نجده لا يتردد في الدفاع عن المقدس وأهميته في حياة الشعوب.

¹ - المصدر نفسه، ص 201.

² - كمال عبد اللطيف، التفكير في العلمانية، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2007، ص 107.

ويقترّب كثيراً موقف أركون من العلمانية من موقف برهان غليون الذي ألح على أن طرح مسألة العلمانية يجب أن يتجاوز المستوى الشكلي الذي يحصرها في المقابلة بين صيغتين جاهزتين وكاملتين لعلاقة الدين بالدولة، والانتقال من المقاربة الإيديولوجية السائدة إلى المقاربة التاريخية والنقدية معاً لإخراج العلمانية في البلدان العربية الإسلامية من الطريق المسدود، لذلك يعتبر أنه لا بد من تغيير منهج تناولها، أي ضرورة تجاوز المفهوم الذي يجعل منها مفهوماً إيديولوجياً أساسه تحديد العلاقة بين الدين والدولة، إلى مفهوم علمي يهتم بالبحث عن المسارات التاريخية التي تهدف إلى تشكيل الدولة الحديثة، وبالتالي لا يصبح موضوع تحرير الدولة من السلطة الدينية إلا أحد أجزاءه. لأن العلمانية إذا قدمت على أساس محاولة تجريد الدين من صديقه وحرمانه من استقلاله، لن يكون مآلها إلا الرفض في المجتمعات الإسلامية، وبدل الاعتماد على التجربة التاريخية للمجتمعات الغربية وفصلها بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية، يجب البحث في تراث الفلسفة العقلية وما يرتبط بها من أنماط خاصة بالمعرفة، والاستفادة من تجارب المجتمعات غير الأوروبية لبناء مفهوم جديد العلمانية أكثر كونية¹. لذلك يقترح أركون تغيير كلمة علمانية، والبحث عن كلمة أخرى في المصادر التراثية الإسلامية، لأن هذه الكلمة مازالت تثير الكثير من ردود الأفعال السلبية لدى عموم المسلمين، فقد ارتبطت في تفكير المسلمين بالاستعمار الغربي ونظرته الاحتقارية للإسلام والمسلمين²، وبذلك لا يرتبط المفهوم الجديد بتجربة تاريخية محددة بكل خصوصياتها، بقدر ما يكون مفهوماً فلسفياً مفتوحاً يتيح نوع من الحرية، لأنه لا يرتبط بتراكمات تاريخية ومعرفية وثقافية. لذلك يقترح أركون تعريفاً خاصاً للعلمانية باعتبارها تمثل « الموقف الحر والمفتوح للروح أمام مشكلة المعرفة، ولا شيء ينبغي أن يحول بين الإنسان وبين كشف المجاهيل المادية والروحية للوجود³ ».

¹ - برهان غليون، أنفاس نت، ديسمبر 2007، من العلمانية إلى العلمنة.

² - أركون، الإسلام أوروبا الغرب، مصدر سابق، ص 103.

³ - أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 292.

والدعوة إلى اللائكية في المنظور الأركوني يجب أن ترتبط بتجاوز النموذج السياسي الذي يقوم على اكتساب مشروعياته من الدين، إلى النموذج الذي يعتبر أن السلطة السياسية تستمد مشروعيتها من نتاج كفاح العقل البشري عبر التاريخ، دون إقصاء للخبرات الإنسانية التي ترتبط بالأديان¹. كما ترتبط مسألة العلمنة في الفكر الأركوني بإشكالية التراث وتعقيدها، وطريقة التعامل معها، لما نلاحظه من تداخل بين الروحي والزمني وبين الديني والسياسي في التراث الإسلامي. ولذلك نجد أنه ينطلق من فرضية يعتبرها جد أساسية مفادها أن العلمنة قد كانت حاضرة في التجارب التاريخية للجماعات البشرية، حتى وإن تجلت في صور بسيطة تتناسب مع تطور تلك المجتمعات، ويحاول أن يبعد تلك الصور النمطية التي يتخذها الغرب تجاه المسلمين، والتي تقوم على فكرة أن طبيعة الإسلام لا تقبل العلمانية، وليس بإمكان المسلمين الفصل بين ما هو ديني وما هو دنيوي. بل يذهب أبعد من ذلك في انتقاده للعلمانية الفرنسية التي يعتبر أنها رغم مسارها التاريخي الطويل بقيت أسيرة الصراعات الجدالية على الصعيدين الديني والسياسي، حيث جعلت من العلمنة خطاباً إيديولوجياً يعلن العداء الصريح لكل الديانات بدون استثناء، وهذا ما يسميه أركون بـ (العلمانية المناضلة *Laïcité militante*)، هذه الفكرة التي بدأت مع عصر النهضة واعتبرت أن الموقف الديني لا يمكن أن يتفق مع موقف العقل الحر، حيث ذهب أوغست كونت إلى أن المرحلة العلمية (الوضعية) قد أبعدت النظرة الدينية للعالم التي أصبحت جزءاً من الماضي. وقد تطور هذا الموقف من الدين مع الماركسية وفرض تفسيراً مختزلاً للعالم وللتاريخ متنكراً بذلك لجزء هام من تاريخ البشر.²

وإذا كان أركون يتفهم الموقف الذي اتخذه مفكرو القرنين الثامن والتاسع عشر من الدين لما كان للكنيسة من سلطة على الدولة والمجتمع، فإنه ينتقد بشدة تلك العلمانية المتطرفة خاصة الفرنسية التي فرضت مع ثورتها موقفاً معادياً للدين، يتجاهل كل ماله علاقة بالمسألة الدينية³. وعليه لا يمكن إنكار

¹ - أركون، النص والنص الثاني، مجلة مواقف، العدد 54، أبريل 1988، دار الساقي، ص 9.

² - أركون، العلمنة والدين: الإسلام المسيحية والغرب، مصدر سابق، ص 72-73.

دور الديانات من الناحية التاريخية باعتبارها عاملاً أساسياً في نشأة المجتمعات. من هنا يلح أركون على ضرورة «دراسة الوحي بكل قوة تأثيره على مسار التاريخ للشعوب والثقافات والنفسيات وأنظمة الفكر¹». لذلك نلاحظ أنه يميّز بين العلمانية المفتوحة التي لا تقصي أي بعد من الأبعاد الإنسانية والعلمانية المناضلة التي ترفض الدين وتستبعده، لأن الدعوى إلى إخضاع المنظومات الدينية إلى الدراسة العلمية وممارسة الحرية الدينية داخل المجتمع الديمقراطي لا تعني إبعاد الدين أو اختزاله في موضوعات التاريخ وعلم الاجتماع.

والتجربة العلمانية التركية تؤكد أن العلمانية لا يجب أن تفرض بسلطة فوقية، بل يجب أن تسبقها حركة فكرية تنويرية تمهد العقول لتقبل الفكر الجديد، وإلا سوف لا تكون لها إلا نتائج عكسية تضاعف من رفضها باعتبارها وافداً غريباً عن الثقافة الأصلية. إن احتمالات نجاح نهوض علمنة في المجتمعات الإسلامية مازالت ضعيفة، ما دام الفكر التقليدي هو الأكثر هيمنة، لذلك لا بد أن يكون الجو الفكري والثقافي قد عاش حالة من الصراع الداخلي بين القديم والجديد، ليهيئ الجو لحدثة وعلمنة نابعة من الداخل.

ترتبط عملية بناء المجتمع العلماني بمعطيات إنسانية محضة، ولا تتدخل مسألة الدين في هذا الشأن، لأن الدولة العلمانية تقوم على منطق العقل مع الإيمان بنسبية الحقيقة، لذلك فهي تتعارض مع الدولة الدينية التي تتأسس على مطلقيه الحقيقة. وتبقى الدولة العلمانية على نوع من الحياد الإيجابي من كل حقيقة مطلقة أو مقدسة. وقد تطرح هنا علاقة العلمانية بالنظم الشمولية اللادينية؟ وفي مثل هذه النظم تستبعد الحرية والديمقراطية، وتبقى تقوم على أحادية النظرة ومطلقية الحقيقة التي يملكها الحاكم، إنها بذلك لا تختلف عن النظم الدينية إلا من حيث تحول امتلاك السلطة والحقيقة من رجال الدين إلى رجال السياسة. وارتباط العلمانية بمعطيات إنسانية لا يعني محاربة الدين أو إلغائه. بل

³ - Arkoun Mohamed, ABC de l'Islam, Pour sortir des clôtures dogmatiques, Paris, Grancher, 2007, p161-162.

¹ - المصدر نفسه، ص 75.

يعني جعل مسألة المعتقد مسألة فردية. ولا يؤثر ذلك على المواطنة وكل ما يلزم عنها من حقوق وواجبات، بشرط أن تكون الممارسات الدينية سلمية لا تتعارض مع قوانين الدولة، ومع حقوق المواطنين أصحاب المعتقدات المختلفة. وتعترف العلمانية بالدين باعتباره شكلا من أشكال الحرية الفردية، لذلك تتساوى الأديان، ولا يتفاوت الأفراد داخل المجتمع حسب معتقداتهم الدينية.

وإذا تعمقنا في التحليل أكثر هناك الكثير من الأسئلة التي تفرض ذاتها ولعل من أهمها هذا السؤال هل هناك فرق بين الديانات السماوية في موضوع العلمنة؟ يمكن إعادة صياغة السؤال بصيغة أخرى. هل العلمانية التي تعرفها البلدان الغربية تعود في أصلها إلى التفريق بين الأناجيل؟ وبالتحديد إلى تلك العبارة الشهيرة (ما لقيصر لقيصر، وما لله لله)؟ لقد اهتم ناقد العقل الإسلامي كثيرا بالبحث عن التجربة العلمانية في المجتمعات الإسلامية، واعتبر أن الإسلام في جوهره لا يتعارض مع العلمنة «الإسلام بحد ذاته ليس مغلقا في وجه العلمنة¹». وأكد أنه لا فرق بين الديانات اليهودية والمسيحية والإسلام في الفصل بين الدين والسلطة السياسية، واعتبر أن الأطروحة التي كثير ما تتردد في الفكر الغربي والتي مفادها أن المسيحية قد فصلت بين الديني والدنيوي بينما لم يتمكن الدين الإسلامي من ذلك نظر لطبيعته، هي أطروحة سطحية، لا تذهب بالتحليل إلى أبعاده القصوى، ولا تعتمد على الانتروبولوجيا السياسية والدينية². فقد خرجت أوروبا من النظام الرمزي الديني، ووضعت حدا لذلك النظام الذي ظل يهيمن طيلة قرون طويلة على المجتمعات. فقد انتهت الصراعات في أوروبا بين الكنيسة التي كانت تمثل السيادة العليا الموروثة عن المسيح والسلطة والسياسة، بالثورة الانكليزية وإعدام الملك شارل الأول عام 1649م ونشوب الثورة الفرنسية وإعدام الملك لويس السادس عشر عام 1893م، وتحقيق الفصل بين الكنيسة والدولة. ورغم محاولات الكنيسة الإبقاء على سيطرتها على السيادة الروحية والحكم السياسي فان البرجوازية التجارية ثم بعدها الرأسمالية قد نجحت بالتدرج في تحرير الدولة من هيمنة السلطة الدينية. أما بالنسبة للإسلام، فقد عمل النبي على إرساء نظام سياسي

¹ - أركون، العلمنة والدين، مصدر سابق، ص 59.

² - أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 53-57.

جديد في الجزيرة العربية، وقد نجح في توحيد القبائل في ذلك النظام الجديد بالاستناد على الرمزية الدينية، فقد كانت القرارات السياسية والقضائية تجر لها دائما تبريرا دينيا. لذلك لا يجب التركيز في هذه المسألة على التجربة الأموية التي خضع فيها العامل الديني للعامل السياسي، وحصلت فيها عملية معاكسة لتجربة النبوة، فاستخدم الرأسمال الرمزي من اجل تأسيس إسلام رسمي أرثوذكسي¹.

ولإخراج مسألة العلمانية من الطريق المسدود في المجتمعات الإسلامية، لابد من تغيير منهج تناولها، أي ضرورة تجاوز العلمانية كمفهوم إيديولوجي يحدد طبيعة العلاقة بين الدين والدولة. إلى المفهوم العلمي الذي يعني مسارات تاريخية متعددة تهدف إلى تشكيل الدولة الحديثة، وبالتالي لا يصبح موضوع تحرير الدولة من السلطة الدينية إلا أحد أجزائه. لان العلمانية إذا بقيت تقدم على أساس محاولة تجريد الدين من صدقيته وحرمانه من استقلاله، لن يكون مآلها إلا الرفض في المجتمعات الإسلامية، فبدل الاعتماد على التجربة التاريخية للمجتمعات الغربية وفصلها بين السلطة الروحية والسلطة الزمانية، يجب البحث في تراث الفلسفة العقلية الإسلامية وما يرتبط بها من أنماط خاصة بالمعرفة، والاستفادة من تجارب المجتمعات غير الأوروبية، لبناء مفهوم جديد للعلمانية². لذلك نلاحظ تقاطع موقف أركون وموقف برهان غليون في ما تعلق بضرورة تجاوز المستوى الشكلي الذي يحرص على المقابلة بين صيغتين جاهزتين وكاملتين لعلاقة الدين بالدولة. كما أن هذا الموقف الذي يتبناه أركون من علاقة العلمانية بالإسلام لا يختلف كثيرا عن موقف جلال العظم³ الذي يرى أن هناك موقف رائج في الغرب يعتبر أن قيم الحرية والتسامح الديني واحترام حقوق الإنسان تشكل قيم العالم

¹ - المصدر نفسه، ص 59.

² - برهان غليون، من العلمانية إلى العلمنة، أنفاس نت، ديسمبر 2007. <https://www.anfasse.org>.

³ - في هذا النص لجلال العظم ما يؤكد التقاء موقفه مع موقف أركون في توافق الإسلام مع نزعة العلمنة: «أود أن اشدد على هذه النقطة على الضد من الموقف الحدائي في الغرب وسواه، وهو أن موضوعة رائجة، ومريحة ومؤائمة، هذا الموقف القائل بان قيم حرية التعبير، والتسامح الديني، واحترام حقوق الإنسان، تشكل أعمق قيم الغرب، وأن الإسلام المعاصر مقصي من هذه القيم بفعل تعلقه العميق بقيمه الخاصة، التي هي النقيض المباشر لجوهر حرية التعبير، والديمقراطية والتسامح وحقوق الإنسان، والعلمانية». صادق جلال العظم، الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية، ترجمة فالح عبد الجبار، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، سوريا، ص 8.

الغربي، وأن العالم الإسلامي بحكم القيم التقليدية التي يتشبث بها فهو بعيد كل البعد عن الديمقراطية وحقوق الإنسان والعلمانية، هذا الموقف اللاتاريخي المتعالي الذي يتغاضى عن الأوضاع التي عرفها التاريخ الأوروبي وكأن الغرب لم يعرف التعصب الديني واللاتسامح والجمود العقائدي وكبت الحريات.

فقد عرف الغرب ممارسات دموية انعدم فيها التسامح نتيجة التعصب الديني، كما أن تاريخ الإسلام لم يكن كله تعصب وجمود عقائدي وكبت للحريات، فالإسلام إذا نظرنا إليه من وجهة تاريخية وجدنا أنه يتفق مع النزعة الإنسانية والعلمانية والديمقراطية والحدثة، والتاريخ يثبت أن الإسلام في بدايته قد كان مرنا متكيفا مع مختلف الوضعيات، وذلك سر بقاءه وازدهاره في عصوره الأولى. إن الإسلام من ناحية اعتباره نظاما فكريا مغلقا لا يتوافق إلا مع نفسه كحال كل الديانات، فهو يرفض كل قيم العلمانية والإنسانية. أما الإسلام باعتباره إيمانا حيا وحركيا، ومتجاوبا مع بيئات شديدة الاختلاف فقد أثبت عبر التاريخ أنه قادر على التوافق مع أشكال كثيرة ومختلفة من الكيانات السياسية والاجتماعية والاقتصادية¹.

إذا كان مفهوم الديمقراطية يقابل بنوع من القبول حتى لدى الكثير من الاتجاهات الإسلامية، فإن مفهوم العلمانية يستقبل بجدل وصدام كبيرين، بل لعله أكثر المفاهيم التباسا ورفضاً في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، وإذا كانت كل التيارات الدينية ترفض العلمانية بصفة مطلقة، لأنها تعتبرها لا تهدف إلا إلى إبعاد الدين الإسلامي عن الحياة العامة واستبداله بالشرائع الوضعية، فإن هناك الكثير من المفكرين العرب من اعتبرها شرطا ضروريا لتأسيس المجتمع الحديث القائم على الديمقراطية². فالعلمانية جزء من الثورة السياسية الحديثة التي جعلت من الإنسان جزء محور البناء المجتمعي، فهي ليست مسألة دينية، ولا ينفصل مصيرها عن مصير الحداثة الفكرية والسياسية، كما أن الديمقراطية « لم تصبح بعد في مجتمعاتنا مؤسسة ثابتة وسلوكا متأصلا في الحياة السياسية، بل ما تزال

¹ - صادق جلال العظم، الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية، ترجمة فاتح عبد الجبار، دار الهدى للثقافة والنشر، سوريا، دمشق، ط1، 2007، ص14.

² - عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1992، ص339.

مجرد آلية انتخابية شكلية توظف في خدمة مواقف ومصالح آنية فئوية عابرة¹، لذلك اعتبر جورج طرابيشي أن الديمقراطية « بذرة قبل أن تكون ثمرة، وهذا معناه أنها تحتاج، حتى تنمو وتوغل إلى جهد وعمل، إلى شغل في النفس وفي تربة المجتمع²»، فلا يمكن أن تبنى الديمقراطية السياسية في غياب الحريات الفكرية والاجتماعية والعقائدية.

لكل ما ذكر سابقا يمكن أن نقول انه لا يمكن التأسيس للعلمانية في المجتمعات الإسلامية بدون العمل على نشر التنوير، لأن الثقافة التقليدية مازالت تهيمن على قطاعات كبيرة من الشعوب الإسلامية، بل على الكثير من المثقفين. ولأن ثقافة العلمنة ليست وصفة جاهزة يمكن استردادها من المجتمعات التي تأسست عليها، لذلك يكون التغيير من الداخل لتكريس ثقافة النقد بتشجيع الدراسات الإنسانية والاجتماعية للظاهرة الدينية. إن العلمانية ظاهرة معقدة لا يمكن اعتبارها وصفة جاهزة يمكن تطبيقها أو رفضها تختزل في تضاد الدين والدنيا، لأنها ارتبطت بجملة من التحولات التاريخية والسياسية والاجتماعية والثقافية والفكرية والإيديولوجية، ويمكن تمثيلها في عدة وجوه: وجهها معرفيا تمثل في رفض تفسير الظواهر الطبيعية والتاريخية بأسباب خارجة عنها، ووجهها مؤسسيا تمثل في اعتبار المؤسسة الدينية مؤسسة خاصة، ووجهها سياسيا تم فيه عزل الدين عن السياسة، ووجهها أخلاقيا يربط الأخلاق بتطور التاريخ والوازع بالضمير بدل التهيب بعقاب الآخرة³. والعلمنة إذا كانت تقوم بدور تحرير الإنسان من السلطات الدينية التي تحد من حريته في التفكير أو تقف مانعا أمام تحقيقها، فإنه مع ذلك لا ينبغي أن تتحول إلى عقيدة إيديولوجية مغلقة تحاصر الإنسان وتمنعه من ممارسة حريته، وأن تصبح سلطة جديدة عليا تحدد له مجال تفكيره، كما كانت تفعل السلطة الدينية مع رجال الإكليروس.

¹ - علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط4، 2005، ص 125.

² - جورج طرابيشي، هرطقات، عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، دار الساقي بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص 11.

³ - عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1992، ص 37.

مسألة الأنسية في الفكر الأركوني

1- نزعة الأنسنة مفهومها ومصادرها التاريخية

الإنسية أو الإنسانية (Humanisme Humanism) هي تلك الحركة الفكرية التي ظهرت في النصف الثاني من القرن الرابع عشر في إيطاليا، وارتبطت بالدعوة إلى إعلاء قيمة الإنسان، وتأكيد كرامته، واعتباره مقياس كل شيء، واستطاعت أن تحول مركز اهتمام الإنسان من السماء إلى الأرض¹. وقد مثلها إنسانيو عصر النهضة بجهودهم لرفع كرامة الإنسان البشري وتحريره، واكتشاف القيم الأخلاقية والفكرية في الثقافة اليونانية ومحاولة تكييفها مع الحاجات الجديدة للإنسان. فقد ارتبطت تلك النزعة في بداياتها باللغات واللسانيات، وكانت بداياتها الأولى مع كتاب ومفكرين كثيرين أمثال دانتي (Dante Alighieri) 1321-1265، وبيترارك (Francisco Petrarca) 1374-1304 والميراندولي الذي لا يخفي إعجابه بالثقافة العربية، لتعرف قمة تطورها في القرن السادس عشر مع إراسموس (Erasmus) 1536-1466 وميلانكتون (Philippe Melanchthon) 1560-1497 وليونارد دافنشي (Leonardo Davinci) 1519-1452 ورابليه (F Rabelais) 1553-1494)، ومونتيني (Michel de Montaigne) 1592-1533، وتوماس مور (Thomas More) 1535-1478². فالإنسانوي: «هو الإنسان الذي يعرف القدامى ويستوحي منهم، إنه ذلك الذي يكون منبهرا، منسحرا بنفوذهم وسحرهم لدرجة أنه يقلدهم حرفيا، يحاكيهم، يكررهم، يتبنى نماذجهم، أمثلتهم، آلهتهم، روحيتهم ولغتهم، إن نزعة كهذه مدفوعة إلى أقاصيها المنطقية، لا تنزع إلى شيء أقل من إلغاء الظاهرة المسيحية³».

والحركة الإنسية أو الإنسانية هي حركة «تعتز بعبقريّة الجنس البشري، وتمجد عظمة الإبداع الإنساني وتواجه قوة الطبيعة الميته بالقوة الحية للإنسان...إنها ذلك الجهد الذي يبذله لكي ينمي في

¹ - عبد المنعم الحنفي، الموسوعة الفلسفية، دار ابن زيدون، بيروت، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1986، ص 71.

² - هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوربي، مرجع سابق، ص 75.

³ - أندري لالاند، المصطلحات التقنية والنقدية للفلسفة، مرجع سابق، ص 566.

داخله بواسطة النظام الصارم والمنهجي، كل الطاقات البشرية، فلا يترك شيئا يضيع مما يعظم الإنسان ويمجده¹. فقد قامت على حلم بناء إنسان ومجتمع جديدين، يختلفان عن ذلك الذين عرفتهما القرون الوسطى. لذلك نلاحظ أنه على كثرة التعريفات التي يذكرها لالاند للنزعة الإنسية في معجمه، فإنه يعتبر هذا التعريف اشملها: «مركزية إنسانية متروية، تنطلق من معرفة الإنسان، وموضوعها تقويم الإنسان وتقييمه، واستبعاد كل ما من شأنه تغريبه عن ذاته، سواء بإخضاعه لحقائق ولقوى خارقة للطبيعة البشرية، أم بتشويبه من خلال استعماله استعمالا دونيا، دون الطبيعة البشرية²».

يعتبر ظهور النزعة الإنسية في أوروبا نقطة تحول هامة في تاريخها، فقد كانت أهم خصائص عصر النهضة الأوروبية، في القرن الخامس والسادس عشر، ارتبطت بالإصلاح الديني والاكتشافات الجغرافية، وبالتطورات الاقتصادية وتشكيل الثروة المادية، وصعود البرجوازية. حيث كانت الاكتشافات الجغرافية والحملات العسكرية على مناطق كثيرة من العالم، وما نتج عنها من تغيير للأوضاع المادية لأوروبا، القاعدة التي نمت عليها نهضتها الفكرية. فقد ظهر «مع تشكل الغرب كمساحة ثقافية شكل جديد من أشكال المركزية والمشروعية والفاعلية التاريخية، حلت فيه سيادة الإنسان وسيطرته على الطبيعة مكان امبريالية الذات الإلهية وهيمنتها على الكون³». لأن الحداثة الغربية قد ارتبطت «بفكر حركة الاستنارة الذي ينطلق من فكرة أن الإنسان هو مركز الكون وسيدته، وأنه لا يحتاج إلا لعقله سواء في دراسة الواقع أو إدارة المجتمع أو التمييز بين الصالح والطالح، وفي هذا الإطار يصبح العلم هو أساس الفكر ومصدر المعنى والقيمة، والتكنولوجيا هي الآلية الأساسية في محاولة تسخير الطبيعة وإعادة صياغتها ليحقق الإنسان سعادته ومنفعته⁴». ومادام الفكر الديني كان هو المسيطر على القرون الوسطى، فإن النزعة الإنسانية قد دخلت مباشرة في مواجهة مع الدين المسيحي، إما بمحاولة إعادة قراءة النصوص الدينية والتأسيس لإيمان جديد يأخذ فيه الإنسان مركز الاهتمام، لما له من تفضيل

¹ - هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوربي، مرجع سابق، ص 82.

² - المرجع نفسه، ص 569.

³ - علي حرب، الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1998، ص 214.

⁴ - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2006، ص 34.

على سائر المخلوقات بالعقل، وإما بالتمرد الكلي على تعاليم المسيحية. ولعل أحسن من مثل تلك النزعة الإنسانية المؤمنة كارل ياسبيرس (Karl Jaspers) وسورين كيركغاد (Sore Kierkegaard) وغابرييل مارسيل (Gabriel Marcel) وإيمانويل مونييه (Emmanuel Mounier) بول ريكور (Paul Ricoeur). أما النزعة الملحدة فقد مثلها فيما بعد كل من الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه (F. W. Nietzsche) ومارتن هايدغر (Martin Heidegger) وجون بول سارتر (J. Paul Sartre)، وباقي التيارات الوضعية¹.

لقد امتاز عصر النهضة بنزعة تفاؤلية كبيرة، أرجعت للإنسان طموحه في السيطرة على العالم، واعتقدت النزعة الإنسانية أن المستقبل أفضل من الماضي، واعتبرت أن الإنسان هو الكائن القادر على تحقيق إرادة الله في الأرض، بفضل نعمة العقل، لأن تلك النزعة التي سادت آنذاك رغم كل الطفرة التي أحدثتها في طريقة تفكير الإنسان وفي علاقته بالعالم والتاريخ، مازالت لم تنفصل نهائياً عن الديانة المسيحية. لأنها لم تهدف على الأقل في بدايتها إلى التمرد الكلي على الله، وإنما هدفت إلى تغيير مركز الاهتمام من الله إلى الإنسان. وجعلت هم الإنسان في محاولة بناء جنته على الأرض وتجاوز الزهد الذي يجبره عليه الدين المسيحي. لأن تلك النزعة تعتبر أن الإنسان جزء من النظام الطبيعي، وليس جزءاً من النظام اللاهوتي. فقد كانت تمثل الوجه الآخر للعلمانية و«ثمرة لعصر التنوير وللانقلاب على الرؤية اللاهوتية للعالم والإنسان، أي هي ثمرة رؤية ومحصلة فلسفة علمانية دهرية²»، وبذلك كانت تمثل نظرة مفتوحة انعكست جوانبها على عدة مجالات الأدبية والفلسفية والسياسية والاقتصادية. لكن هذه النزعة قد تحولت فيما بعد إلى نزعة الحادية أبعدت الاهتمام بالإله في نشاطات الإنسان، وبقي الصراع بين نزعتين إنسانيتين المؤمنة والملحدة مدة أربعة قرون، إلى أن ظهرت القيم الجديدة مع فلسفة ما بعد الحداثة ونقدتها لعقل التنوير³.

¹ - هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوربي، مرجع سابق، ص 77.

² - علي حرب، حديث النهايات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000، ص 73.

³ - هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوربي، مرجع سابق، ص 78.

نزعة الأنسنة في الفكر العربي الإسلامي:

لا شك أن أركون يعد من أبرز المفكرين العرب المعاصرين الذين اهتموا بموضوع (العقلانية والأنسنة)، إلى درجة يمكن اعتبارهما الأساس الذي أقام عليه مشروعه الفكري، لقد بدأ أركون اهتمامه بقضية الأنسنة منذ الستينيات، لما اختار موضوع أطروحته عن جيل مسكويه والتوحيدي وجميع الأدباء والكتاب والفلاسفة الذين ساهموا في إثراء المناقشات العلمية والأدبية في القرن الرابع الهجري، وبقي وفيها لاهتمامه بالموضوع إلى آخر إنتاجاته¹. ويعتقد أركون أن مصطلح الأنسنة الذي اقترحه كترجمة لكلمة (Humanisme) الأجنبي، قد قابله في الثقافة العربية، كلمة أدب بمعناها الكلاسيكي، التي كانت تدل: « دلالة وافية مقنعة على الأبعاد الفكرية والمعرفية والأخلاقية والروحية والشرعية والجمالية والسياسية التي يتصف بها موقف (الأديب) كما وصفه التوحيدي في جميع كتبه² ». فقد كان الأدب يجمع كل معارف العصر بما فيها العلوم الدينية والفلسفية، لذلك كان يعكس الثقافة والمعرفة السائدة، قبل أن يفقد هذا المصطلح الكثير من معانيه التي ارتبطت بنشاطات الإنسان وإبداعاته، ليصبح يقابل كلمة (Littérature) الأجنبية، التي لا تعني أكثر من الاشتغال بالشعر وما ارتبط بالكتابات اللغوية من جماليات.

ويربط مفكرنا بين النزعة الإنسانية والنزعة العقلانية، حيث يعتبر أنه لا يمكن أن تظهر نزعة إنسية دون أن يكون هناك فكر فلسفي عقلاني قد مهد لها، لذلك نلاحظ أنه لا يستعمل مصطلح الأنسنة إلا مقترنا بالفلسفة العقلية وتراجع التعصب الديني، سواء كان ذلك في الحضارة الإسلامية أو في الحضارة الغربية. ومما لا شك فيه « أن انتشار الأصولية يعني اضمحلال الموقف العقلي، وكذلك

¹ - كان عنوان الأطروحة في الأصل:

(L' humanisme Arabe au Ive /Xe siècle : Miskawayh, philosophe et historien) ثم ترجمه هاشم صالح

إلى (نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي)، ثم تلاه بكتاب

(Combats pour l'humanisme en contextes islamique) ترجمه هاشم صالح كذلك إلى (معارك من اجل

الأنسنة في السياقات الإسلامية)، ثم كان كتاب (Humanisme et Islam combats et propositions) ترجمه محمود

عزب (الأنسنة والإسلام: مدخل تاريخي نقدي).

² - نجد أركون، معارك من اجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، مصدر سابق، ص 5.

اضمحلال الفلسفة التي تتمحور حول الإنسان وتعتبره قيمة القيم¹. وبذلك يكون من بين أهم أسباب تراجع تلك النزعة الإنسانية التي عرفها التاريخ الإسلامي، تراجع الموقف العقلي الذي كان يدعمها ويغذيها، فالفضاء الذي يسمح بالحرية الفكرية والاختلاف في الرأي هو الفضاء المناسب الذي تنبت فيه النزعة الإنسانية وتتطور وتستمر في الحياة.

ويرتبط مفهوم النزعة الإنسانية أو الانسانية (Humanisme) بمفهوم العقلانية من حيث الانفتاح الثقافي، وإن كان هذا المفهوم قد ارتبط بالتاريخ الأوربي في إطار نقده للنزعة المركزية الأوربية، فإن أركون وفي إطار إعادة كتابة تاريخ الحداثة ونقده للتوجهات الإستشراقية، قد حاول أن يثبت أن التاريخ الإسلامي قد عرف لحظات من الانفتاح الفكري والعقلي مع مفكرين كبار أمثال التوحيدي ومسكويه، واعتبر أن تلك اللحظة أصيلة وليست لحظات متقطعة ترتبط بفكر معزول. فقد عرف الإسلام الكلاسيكي حركة إنسانية في القرن الرابع الهجري مست الكثير من الكتاب والمفكرين، قبل أن تعرفها أوربا في عصر النهضة، لكنها لم تدم طويلا، وحلت محلها النزعة المدرسية، وذلك خلافا للحركة الإنسية الأوربية التي استمرت لتنتج الحداثة والحضارة المعاصرة.

وفي إطار الكلام عن نزعة إنسانية في الفكر العربي الإسلامي يمكن أن نشير إلى موقف عبد الرحمان بدوي الذي سبق أركون في تأكيده على وجود خصائص عامة للنزعة الإنسية في الفكر العربي الإسلامي انتقلت من الفكر اليوناني على شكل نصوص ووثائق مكتوبة. رغم أنه لا يمكن اعتبار تأثير الفكر اليوناني العامل الوحيد في تفسير نشأة تلك الظاهرة، لأن لكل حضارة عواملها الخاصة في توليد نزعتها الإنسانية، رغم تشابه الخصائص بين الحضارات². حيث اعتبر أن تلك النزعة التي جعلت من الإنسان مركز الوجود، قد عبر عنها ابن عربي وبعض أتباع مدرسته خاصة عبد الكريم ابن إبراهيم الجيلي أحسن تعبير. فقد عبر ابن عربي في أحد أعماله (عقلة المستوفز) في الباب الذي

¹ - مُجد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص 12.

² - عبد الرحمان بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1947، ص 8.

عنوانه (باب الكمال الإنساني)، حيث اعتبر أن الله خلق آدم على صورته، من هنا كان إنسانا كاملا على صورة الكمال الإلهي، لذلك كان أهلا لخلافة الله في العالم¹.

أما فيما يخص المواقف الفكرية العربية التي تنفي وجود نزعة إنسية في الفكر العربي فيمكن أن نشير إلى موقف حسن حنفي الذي يتلخص في أن الثقافة العربية في أصلها دينية أكثر منها إنسانية، كان محور الاهتمام فيها هو الله وليس الإنسان، لذلك كان مبحث الإنسان من أفقر المباحث في التراث العربي الإسلامي. فقد كان القدماء لا يهتمون كثيرا بالإنسان « فالإنسان والتاريخ هما البعدان المستتران في تراثنا والواضحان في العصر الحاضر²»، ولا يقتصر ذلك على ثقافتنا القديمة، فما زال فكرنا المعاصر يشكو من غياب مقولة مستقلة للإنسان، لذلك يكون من واجبنا الآن حسب حسن حنفي تحويل القطب من (علم الله) إلى (علم الإنسان) نفسه لنقضي على أزمتنا الحديثة³، « فقد ضاع الإنسان أمام حضور الله، وضاع التاريخ أمام حضور الوحي»، لذلك تكون مهمة «الباحث اليوم هي إعادة ترتيب المحاور والبؤر، واكتشاف التاريخ والإنسان⁴». وإذا كان علي حرب يوافق حسن حنفي في أن المفكرين العرب لم ينظروا بشكل جدي لمفهوم (الإنسان) ولم يبلوروا مفهوما محددًا للإنسان، فإنه اعتبر أن الحديث عن الإنسان كمبحث مستقل، يحيل إلى الحضارة الغربية التي صاغت مقولات مستقلة عن الإنسان، لكن ينبغي التنبيه إلى أن تلك الحضارة رغم أنها أنتجت ما يسمى

¹ - فيما يخص الموضوع يمكن أن نحيل إلى هذا النص لابن عربي الذي يتكلم فيه عن الكمال الإنساني: « إن الله تعالى علم نفسه فعلم العالم، فلذلك خرج على الصورة، وخلق الله الإنسان مختصرا شريفا جمع فيه معاني العالم الكبير وجعله نسخة لما في العالم الكبير ولما في الحضرة الإلهية من الأسماء، وقال فيه الرسول صلعم إن الله خلق آدم على صورته، فلذلك قلنا: خرج العالم على الصورة - وفي هذا الضمير الذي في صورته خلاف لمن يعود؟ لأرباب (أي عند أرباب العقول)، وفي قولنا علم نفسه، غنيّة لمن تفتن وكان حديد القلب بصيرا، ولكن الإنسان الكامل على الصورة الكاملة، صحت له الخلافة والنيابة عن الله تعالى في العالم» نقلا عن عبد الرحمن، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، مرجع سابق، ص 36/37.

² - حسن حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط4، 1992، ص 180.

³ - علي حرب، الحقيقة والتأويل، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2007، ص 71.

⁴ - حسن حنفي، دراسات فلسفية، في الفكر الإسلامي، ج 1، مؤسسة هندواي، المملكة المتحدة، 2020، ص 37.

(علوم الإنسان)، فإنها اليوم تخضع تلك المنتجات العلمية لنقد صارم يعيد طرح الكثير من الأسئلة حول ضرورتها ومشروعيتها¹.

أما بالنسبة لأركون فقد اعتقد أنه يتجاوز التأريخ التقليدي للأفكار الذي اعتمدته البحوث الإستشراقية والدراسات العربية الإسلامية في تناول التاريخ الإسلامي، ويتبع المنهجية الحديثة في كتابة تاريخ الأفكار، أي تلك المنهجية التي لا تفصل بين حركة الأفكار من جهة وحركة المجتمع والواقع من جهة أخرى، مستلهما ذلك من مدرسة الحوليات ومن أركيولوجيا المعرفة لميشيل فوكو، وتفكيكية جاك ديريدا. فالتحليل الموضوعي للتاريخ لا يكون بالتركيز على بعض الشخصيات المعروفة بقدر ما يكون قائم على تحليل الفترات التاريخية في صورتها الكلية دون إهمال الأحداث أو الشخصيات الأقل بروزا. لذلك نلاحظه لم يربط وجود النزعة الإنسانية في العصر الكلاسيكي الإسلامي بكبار الفلاسفة، أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، بل سلط الضوء على شخصيات أقل شهرة كالجاحظ (ت255هـ)، وأبو حيان التوحيدي (ت414هـ)، وأحمد يعقوب مسكويه (ت421هـ) وغيرهم... وقد كان من نتائج ذلك كله إعادة قراءة أعمال مسكويه قراءة جديدة تتموضع داخل السياقات الاجتماعية والثقافية للحظة التاريخية التي عاش فيها. واعتبر أنه إذا كانت أعمال مسكويه لا ترقى إلى مستوى أعمال أفلاطون وأرسطو أو ابن رشد، وأنه لم يقدم نظرية فلسفية كاملة جديدة، فإن ذلك لا يعني أنه لم يساهم بصفة فعّالة في تنشيط الحياة الثقافية « فقد استطاع أن يصل إلى قلب الجمهور الواسع عن طريق مقدرته الفائقة على عرض الأفكار الفلسفية بأسلوب ناصع، واضح وجذاب²»، أي أنه استطاع أن ييسر المفاهيم الفلسفية ويقدمها للعامة بشكل مفهوم، وبذلك لا يمكن إلا تأكيد مساهمته الفعالة في تنشيط الحياة الثقافية لعصره. وإذا نظرنا إليه من خلال عصره وجيله وما كان متوفرا من الكتابات الفلسفية باللغة العربية، لا يمكن أن نهمّل الأهمية التحريضية والتثقيفية التي قام بها من خلال مؤلفاته من نوع (تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق)، (تجارب الأمم وعواقب المهم)،

¹ - علي حرب، الحقيقة والتأويل، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، مرجع سابق، ص 72/70.

² - أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص 625-627.

(الهوامل والشوامل)، (الحكمة الخالدة)، (الفوز الأصغر)¹، لقد استطاع أن يعبر عن مطامح وهموم الجيل الذي عاش ما بين (350-400هـ) بمؤلفاته.

ويعتبر أركون أن مسكويه قد استطاع أن يجمع بين الموقفين الفلسفي والتاريخي، لأنه تمكن من أن يستجوب التاريخ ليستخلص الدروس والعبر العملية، كما أنه قام بدور الوسيط الذي صالح بين الفلاسفة والمتكلمين داخل الفلسفة العربية الإسلامية. لكن مسكويه يعتبر من بين الفلاسفة الذين لم ينصفهم التاريخ، ولم يحض بالأهمية التي يستحقها، سواء في كتب القدماء أو في الدراسات الحديثة والمعاصرة². لأن النظرة الكلية لتاريخ المعرفة في العصر الكلاسيكي التي تتجاوز الشكلائية للمذاهب، تجعلنا ندرك أن تلك المؤلفات والكتب التي أنجزت عصر مسكويه، كانت تصب في اتجاه واحد هو التفكير في (الإنسان الكامل) وتجاوز الصراعات حول الوحي والسلطة والشرع، ومحاولة تحرير الإنسان من قلقه ومخاوفه³. ويعتبر أركون أن مؤلفات التوحيدي (ت414هـ-1023م) ومسكويه (ت420هـ-1029م) قد عكست بوضوح طموحات وهموم كل الجيل الذي تلا الفارابي وانتهى بابن سينا. لقد عبر التوحيدي بمقولته المشهورة (إن الإنسان أشكل عليه الإنسان) عن هموم الإنسان السياسية والنفسية والجمالية والأخلاقية دون أن يتخلى عن بعده الديني، وحاول أن يحرر الدين من الشكلائية الطقسية، ليجعل منه موضوعا للتعلم الروحي، كما حاول ربط السياسة كممارسة بالأخلاق، وربط التاريخ الإسلامي بالمناقشات التشريعية⁴، فقد مثل بحق لحظة حدثية إسلامية تتناسب مع عصرها، وتعبيرا صادقا عن توجه إنساني لا يتقيد بالحدود العرقية أو الدينية أو المذهبية⁵.

وفي إطار البحث عن الأسباب والعوامل الأساسية التي ساهمت في ظهور النزعة الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري يمكن أن نلخصها حسب مفكرنا في عدة عوامل منها السياسية والاقتصادية

¹ - المصدر نفسه، ص 626.

² - المصدر نفسه، ص 98.

³ - أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص 626.

⁴ - أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، مصدر سابق، ص 35.

⁵ - أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 261.

والاجتماعية والثقافية. أما السياسية فيمكن إيجازها في قيام الدولة البويهية في بغداد عام 945م، وما عرفت به من انفتاح على الطوائف والمذاهب، وتشجيع للتعدد الثقافي، وللانفتاح الذي عرفته الخلافة الإسلامية في قرطبة. أما الناحية الاقتصادية، فقد كانت الظروف التي نشأت من ازدهار حركة التجارة وما نتج عنها من تغيير لأنماط العيش داخل المدن من جهة، ولانتشار الثقافات المختلفة عن الثقافة الإسلامية وما نتج عنه من اختلاط للعادات وأساليب الحياة. أما الناحية الاجتماعية فقد ارتبطت بحضارة المدن والعواصم الكبرى للعالم الإسلامي، وما نتج عنها من تشكل لطبقات مثقفة ومترفة، وحاجاتها للآداب بالمعنى الواسع للكلمة. أما الناحية الثقافية، فقد كان انتشار الفلسفة والعلم اليونانيين في الساحة الثقافية الإسلامية، قد ساهم في بروز نزعة إنسانية تحتم بالعلوم العقلية (العلوم الدخيلة). وقد ساهم في تلك الحركة مفكرون مسيحيون ويهود أمثال يحيى بن عدي (364هـ-932م) وابن ميمون (601هـ-1201م) وغيرهم¹...

ويلخص أركون أهم خصائص تلك النزعة الإنسانية التي عرفها العصر الكلاسيكي الإسلامي في مجموعة من النقاط:

أولاً: لم يتقيد كتاب ومفكرو تلك النزعة بالعلوم الدينية، بل انفتحوا على كل العلوم الأجنبية التي عرفت بفضل حركات الترجمة، خاصة الفلسفة والعلم اليوناني.

ثانياً: محاولة عقلنة الظواهر كبداءيات للتفسير السببي، حيث أعيد التفكير في موضوع المعجزات ووصل الأمر عند البعض إلى رفضها.

ثالثاً: الاهتمام بالتفكير في القضايا الأخلاقية والسياسية.

رابعاً: ظهور بؤاد الحس النقدي وتنمية الفضول المعرفي، أدى إلى الاهتمام بأنواع جديدة من المعارف، واعتبار أن للعقل وظيفة نقدية.

¹ - لمزيد من التفصيل يمكن الرجوع إلى محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، مصدر سابق، ص

خامسا: تطور القيم الجمالية والفنية وازدهارها (كفن العمارة، تزيين البيوت والمساجد، الرسم، الموسيقى...)

سادسا: الاهتمام بمجال الخيال في مجال الفنون والآداب.

لكن هذه اللحظة التاريخية التي يركز عليها أركون، ويريد أن يسلط عليها الضوء لم تعمر طويلا، فقد عرف العالم الإسلامي بعدها تراجعاً كبيراً، فأغلقت تلك الفضاءات الإنسانية وأبعدت الفلسفة وكل العلوم العقلية، وفرض على المسلمين مذهباً واحداً، باعتباره يمثل الحقيقة المطلقة التي لا تقبل المناقشة، وساد الاستبداد الفكري والعقائدي والسياسي بكل ما ينتج عنه من انغلاق، وانحصر جهد المسلمين في الإلتباع والاجترار وإنتاج الشروح، وتحكمت ذهنية التحريم والتكفير في الفكر الإسلامي، واعتُبر كل من يحاول أن يتحرر من ذهنية الإلتباع زنديقا كافرا. ويرجع مفكرنا أسباب ذلك إلى لحظة السلاجقة في القرن الحادي عشر الميلادي، بما أسسوا له من تعليم تقليدي جعل المدارس المحلية الضيقة تبعد كل « العقول المنافسة التي ظهرت في المرحلة الإنسية¹»، فقد كانت لحظتهم تمثل انتصار التيار التقليدي، وما تبعه من اختفاء للمناظرات الفكرية الحرة والتعددية العقائدية والفكرية، وتراجع للإنتاج الفلسفي العقلي. وقد رافق كل ذلك انهيار البرجوازية التجارية في بغداد، وفي كثير من العواصم الإسلامية، الأمر الذي جعل الأطر الاجتماعية التي كانت تشكل القاعدة المادية لتطور الحركة الإنسية تتراجع لتختفي في الأخير. ويضيف إلى ذلك تلك الصراعات الداخلية والتهديدات الصليبية الخارجية، التي شجعت انتصار (الفكر التعبوي الكفاحي). لذلك لا يمكن تفسير فشل الحركة العقلية والإنسية بصفة كلية بواسطة رد الفعل السني على الدولة البويهية ذات الاتجاه الشيعي، ولا بواسطة انتصار الأشعرية، ولا بواسطة محاربة الغزالي لها. من هنا ضرورة انجاز سوسيولوجيا الفشل بالبحث المعمق عن الأسباب السياسية والاجتماعية والاقتصادية، الداخلية والخارجية، التي أدت إلى تراجع تلك الحركة العقلية، لأن فهم ما حدث في عصر الانحطاط سيمكننا من فهم أوضح للفترة المعاصرة².

¹ - أركون، المصدر نفسه، ص 50.

² - أركون، المصدر نفسه، ص 51.

ما يمكن أن نقوله في نهاية هذا الجزء من البحث: أولاً هو أن دفاع مفكرنا عن نزعة الأنسنة، يدخل في إطار مشروعه (العام نقد العقل الإسلامي) الذي يهدف لبعث العقلانية وتأسيس حداثة إسلامية قادرة على إخراج المجتمعات الإسلامية من حالة العطالة التي تعيشها منذ قرون. ثانياً انتقاده النزعة الإنسانية الشكلية التي لا تهتم كثيراً بما يجري في الواقع، حيث يعتبر أن الدعوة إلى مبادئ نظرية مهما كانت نبيلة وسامية، إذا لم ترتبط بالممارسات السياسية والأخلاق العملية، فإنها تبقى إنسية مزيفة، ويشير في هذا الصدد إلى ذلك التباين الفاضح بين الخطاب الإيديولوجي والسياسي الذي يطبق على أرض الواقع في الغرب، بقتل الإنسان واستعباده وتغريبه، وبين ما يكتبه الفلاسفة والمشتغلون بعلوم الإنسان والمجتمع، لذلك تتقاطع انتقاداته مع انتقادات فلاسفة ما بعد الحداثة أمثال فوكو وديريدا ودلوز وغيرهم... ثالثاً أن الدافع وراء كل هذا الاهتمام بموضوع الأنسنة التي عرفها التاريخ الإسلامي عند أركون، لم يكن هاجساً إبستمولوجياً فحسب. فمحاولة إضاءة مناطق من التاريخ الإسلامي بتسليط الضوء على جوانب كانت مهمشة، قد يكون هدفاً أولياً، لكن الإهتمام بأفول تلك النجمة المضيئة في سماء تاريخنا، ومحاولة إعادة إحيائها من جديد هو ما يفسر إصرار مفكرنا وإلحاحه على أهمية الموضوع. ولا شك أن ذلك هاجس تنويري يتجاوز مستوى الكشف عن حقيقة تاريخية ومحاولة تأكيدها، فالتاريخ هنا مطلوب للمساعدة على حل مشاكل الحاضر. لذلك يؤكد أركون على ضرورة نشر المؤلفات الكلاسيكية الإسلامية والاهتمام بدراساتها ككتاب (الهوامل والشوامل) للتوحيدي أو كتاب (تجارب الأمم) لمسكويه، أو كتاب (السعادة والإسعاد) لأبي الحسن العامري... رغم أنه يعترف أن الجهاز المفاهيمي للفكر الإسلامي ينتمي إلى الفضاء المعرفي للقرون الوسطى الذي تم تجاوزه، إلا أنه يرى أنه يمكن استثمار تلك المؤلفات وتوظيفها كقواعد تراثية في تلك الصراعات التي تعرفها المجتمعات الإسلامية مع الفكر المغلق الذي مازال يرفض اعتبار الإنسان قيمة في ذاته¹.

¹ - أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص 15.

ويمكن أن نقول في الأخير أن البحث عن الصفحات المشرقة من تاريخنا والتركيز على الجوانب العقلانية منه عمل مشروع بل مطلب نحن في حاجة إليه، بشرط ألا تضخم تلك الجوانب وتغلف بغلاف العقلانية الحديثة. فالتركيز على الاتجاه العقلي من فكر المعتزلة أو ابن رشد أو غيرهما، قد يؤكد أكثر من حقيقة لعل أهمها أن تاريخنا لم يعرف خطأ فكريا واحدا، كما تحاول أن تثبته بعض الاتجاهات الدوغمائية، أما الحقيقة الثانية فتتمثل في التساؤل التالي إذا كان أسلافنا قد عرفوا حركة عقلية وإنسية قبل عشرة قرون، فكيف لا يمكننا اليوم تحقيقها، مع كل ما حصل من تطورات في عالمنا.

بعد عرضنا لتلك النتائج التي تمخض عنها تحليلنا لموضوع الأنسنة في فكر أركون لننتقل الآن إلى موضوع آخر لا ينفصل عنه، له امتداداته التاريخية رغم ارتباطه براهن المجتمعات الإسلامية وهو موضوع التطرف الديني والحركات الأصولية.

الإسلام والحركات الأصولية

تعتبر ظاهرة الأصولية التي تعرف انتشارا واسعا في المجتمعات الإسلامية، ظاهرة معقدة تحتاج إلى دراسة علمية معمقة. ويعتقد أركون أن العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية على اختلافها لم تهتم بدراسة الظاهرة بطريقة علمية والبحث عن أسبابها الحقيقية بعيدا عن اهتمامات الغرب ومصالحه المباشرة، فمعظم أولئك الذين اهتموا بدراستها ركزوا على العوامل الداخلية وتجاهلوا أية علاقة بين ظاهرة العنف التي تميّزت بها تلك الحركات الإسلامية الأصولية وبين استراتيجيات التوسع الاقتصادي والتكنولوجي للقوى الكبرى¹، وما رافقها من ممارسات قمعية ظالمة². وعليه يعتبر انه لا يمكن فهم

¹ - أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 34.

² - يشير أركون في هذا الصدد إلى كتاب الباحث الأمريكي بنيامين ر. باربر (R. Barber Benjamin 1939-2017)

(Jihad versus Mc Word Mondialisation et intégrisme contre la démocratie)، (الجهاد في مواجهة ماك) وقد تبني في هذا الكتاب نظرة جديدة للعنف الذي تعرفه المجتمعات الإسلامية، واعتبر انه لا يعبر عن أزمات داخلية فحسب، بل يعبر عن رد فعل تلك المجتمعات ضد ظاهرة العولمة التي تمارسها الهيمنة (الاقتصادية والسياسية والتكنولوجية والعلمية)، ويقابل بين

ظاهرة الأصولية الإسلامية إلا بدراستها دراسة مقارنة بالأصوليات في الديانات الأخرى، ولا يمكن شرحها إلا بتطبيق المناهج التاريخية التي طبقت على الأصوليات المسيحية في التاريخ الغربي، لأن الظاهرة لا تعود إلى التاريخ القريب، وعليه يكون من الضروري التموضع ضمن التاريخ الطويل لدراستها، والرجوع إلى القرن الثالث الهجري، لتحليل الفترة التي انتصر فيها العقل الدغمائي المغلق. إنها ظاهرة معقدة لها جذورها التاريخية، والاكتفاء بالتاريخ المروي، دون الاعتماد على المناهج الجديدة ومكتسباتها لا يقدم فهما صحيحا للظاهرة. إن الأصوليات الإسلامية المعاصرة تستمد الكثير من مرجعياتها من التراث الإسلامي، وتأويلات معينة للنصوص الدينية، وخطابها مازال يرفض وجود أي مسافة زمنية بين فقه الشافعي أو ابن تيمية وبين مستوى المعرفة التي يشهدها واقعنا¹.

يؤكد أركون على العوامل الاقتصادية والسياسية والديموقراطية والاضغوطات الخارجية، ويعتبر أنها تلعب دورا مهما في تحديد نوع التدين الذي يظهر في مجتمع من المجتمعات، فالأوضاع الصعبة التي تفرض على الناس في أي مجتمع يمكن أن تكون سببا في التطرف والعنف. ولا تكون اللغة الدينية بعد ذلك إلا تعبيرا عن حالة الكبت والضغط التي يعيشها الناس في تلك المجتمعات². وتعمل الحركات الأصولية على توظيف تلك الأوضاع توظيفات سياسية، تستخدمها في إثارة العواطف الدينية، وتحييش تلك الجماهير وإلهاب عواطفها. لذلك يلاحظ أنها تركز على الشعارات الدينية التي تظهر العدل في الإسلام الصحيح الذي تخلت عنه السلطات الحاكمة تحت ضغط القوى الخارجية. وبذلك تكون في نظرهم كل الأنظمة فاسدة مهما كان مصدرها (الليبرالية والاشتراكية والديمقراطية). وأن

اتجاه الجهاد والعولمة، على اعتبار أن الأول يهدف إلى خنق العقل وبعث قوى الظلام، أما الثاني فيغلب مصالح السوق على حقوق العقل والفكر. ويدعو إلى عولمة معتدلة تحترم اختلافات الآخر. ورغم أن أفكار أركون تتقاطع مع الأطروحة المركزية للكتاب فإنه يقوم بتحليل ظاهرة الحركات الأصولية والجهادية في المجتمعات الإسلامية وتحديد أسبابها الحقيقية دون الاكتفاء بربط العنف بالدين الإسلامي وحده، (أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 162).

¹ - أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 12.

² - أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 295.

الغرب الظالم لا يعمل إلا على تكريس تفوقه وتآمره على المجتمعات الإسلامية وحدها، ولا سبيل إلى رد عدوانه بطرقه ووسائله.

لقد تعاطفت الشعوب المسلمة مع الحركات الدينية، بعد أن فقدت الأمل في الأنظمة الوضعية القائمة في تحقيق العدالة والحرية والعيشة الكريمة في بلدانها، وبعد أن نجحت تلك الحركات الإسلامية في ابتكار الشعارات الدينية وتوظيفها، لبعث الأمل من جديد برسم صور حاملة عن نظام حكم ديني يضمن العدل والمساواة، ويحقق السعادة في ظل اقتصاد إسلامي الهي يختلف عن الأنظمة البشرية (الاشتراكية- الرأسمالية) التي لم تنتج إلا الحروب والمآسي خاصة للشعوب الإسلامية حسب تحليلهم، هذا فضلا عما ينتظر المؤمنين من فوز بالجنة مقابل صبرهم وثباتهم في التضحية من اجل تطبيق شريعة الله، لذلك استطاعت تلك الحركات استقطاب الشباب والتوغل في مختلف شرائح المجتمع بما فيها المثقفة رغم كل الصعاب والتحديات التي واجهتها.

وإذا كان أركون يركز على تلك الأوضاع الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، فإن ذلك لا يعني أنه يبعد العوامل الدينية والتاريخية. إنه يربط ظاهرة الأصولية الإسلامية بأبعادها التاريخية، ويعتبر أنها تعود بجذورها إلى القرن الثالث عشر الميلادي، لأن الأصوليون يمثلون حسب أركون الإسلام التقليدي الذي انتصر عبر التاريخ على الإسلام الكلاسيكي الذي عرف الحرية والتعدد الفكري والعقائدي، لذلك نلاحظه يقترح لفهم تلك الظاهرة داخل الإطار الإسلامي العودة إلى أصولها التاريخية بتطبيق المناهج التاريخية التي طبقت على الأصولية المسيحية، وتعميم العلوم الإنسانية والاجتماعية في دراسة التراث الإسلامي، كما تم ذلك في دراسة التراث المسيحي. ولا بد في هذا الصدد من التصدي للموقف الذي يسيطر على الساحة الفكرية في العالم الإسلامي، والذي يعتبر إن العلوم الإنسانية والاجتماعية هي علوم نشأت في بيئة مختلفة عن البيئة الثقافية الإسلامية، ولا يمكن تعميمها على باقي البيئات الثقافية الأخرى. إن الدراسات المقارنة ضرورية للخروج من النظرة الدوغمائية المغلقة التي تجعل صاحبها لا يرى الحقيقة إلا من خلال ما آمن به من معتقدات، إن السيكلولوجية الدينية تشتغل بطرق مشتركة بين الديانات المختلفة، فقد عرفت أوروبا المسيحية ردود أفعال عنيفة في القرن التاسع

عشر على تطبيق المنهج التاريخي من قبل الأصولية المسيحية¹. ويقترح أركون لتدارك الأوضاع في المجتمعات الإسلامية، ضرورة إعادة النظر في الطرق التي تدرس بها العلوم الدينية، لأن كليات الشريعة والمعاهد الدينية مازالت تدرس الفقه وأصول الدين بطرق قديمة تقليدية لا تستفيد مما وصلت إليه العلوم الإنسانية والاجتماعية، لذلك فهي لا تعمل إلا على تكريس الانغلاق.

ويربط أركون تاريخيا بين الحركات الأصولية المعاصرة ولحظة السلاجقة في القرن الحادي عشر الميلادي، التي بدأ معها تراجع الفكر الإبداعي، وانتصر فيها التيار السكولاستيكي الذي فرضا تصورا مغلقا للدين وشجع على معاداة العلوم العقلية، لذلك فإن نجاح الحركات الأصولية الحالية، وقدرتها على استقطاب فئات كبيرة من الناس، لا يعود إلى صحة أطروحاتها وقوة تأسيسها، وإنما يعود إلى تراكمات فكرية تمتد بجذورها التاريخية إلى قرون من الفكر التقليدي، إن الحركة التاريخية التي نظرت لها الغزالي وساعدت الأطر الاجتماعية التي سادت عصره على نجاحها، وفشل فكر ابن رشد وتراجع الفكر الفلسفي والعلوم العقلية، الذي استمر حتى عصر النهضة، كل ذلك يمثل الخلفيات التاريخية التي تستمد منها تلك الحركات قوتها².

لا يكتفي أركون في تعامله مع الظاهرة الأصولية بتوظيف المناهج الغربية، بل نراه يعود إلى التراث الإسلامي لبحث فيه عما يخالف فكرهم، خاصة تلك المناقشات الحرة التي شهدتها التاريخ الإسلامي. ففكر المعتزلة ينتمي إلى الفكر الإسلامي وقد عرف انتشارا في لحظة تاريخية معينة مع أنه كان فكرا عقلانيا يتناسب مع الفترة التاريخية التي ظهر فيها، ويختلف اختلافا جذريا عن الاتجاه النصي الذي كتب له النصر والبقاء.

ويهتم أركون الباحثين الغربيين الذين اهتموا بتحليل الظاهرة ودراستها واعتبر أن معالجتهم كانت متسعة وأكثر ارتباطا بالجانب السياسي. لذلك عرفت رواجاً كبيراً في الإعلام الغربي، وعملت على

¹ - أركون، المصدر نفسه، ص 326 - 329.

² - أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 302/300.

تشويه الإسلام أكثر من الكشف عن الأسباب الحقيقية التي تتحكم في الظاهرة الأصولية. كما أن النخب التي تولت الحكم في البلدان العربية والإسلامية والتي كانت حديثة العهد بالاستقلال لم تتمكن من تحقيق حادثة حقيقية واهتمت باستثمار شعارات إيديولوجية جوفاء، خلقت هوة كبيرة بينها وبين شعوبها، الأمر الذي خلق جوا مناسبا لظهور تلك الحركات، وما زاد الأمور تعقيدا هو التدعيم الذي حظيت به هذه الأنظمة من الحكومات الغربية رغم كل ما تدعيه من شعارات لنشر الفكر الديمقراطي. وهناك سببا آخر أكثر عمقا يرتبط بتلك الصدمة النفسية التي نتجت على تطبيق الحادثة الغربية في البلدان العربية الإسلامية بشكل مفاجئ في ظروف اتسمت بسيطرة الثقافة الاستعمارية للغرب. من هنا كانت ردود الأفعال تجاهها تأخذ طابعا عدائيا في بعض جوانبها. وبذلك يَحْمَلُ أركان الغرب جزءا مهما من الأوضاع التي تعرفها المجتمعات الإسلامية وخاصة ما تعلق بتنامي الحركات الأصولية وما ارتبط بنشاطاتها الإرهابية¹.

ويلخص أركان أسباب الظاهرة الأصولية الإسلامية في ثلاثة عوامل أساسية بالإضافة إلى العوامل التاريخية التي أتينا على ذكرها : الأول يربطه بصدمة الحادثة وما أحدثته من ضغط على العالم الإسلامي زمن الاستعمار، فلم يستطع تقبلها واستيعابها رغم كل الجهود التنويريين العرب أمثال طه حسين وغيره الذين اجبروا في الأخير على التراجع عن مبادئهم تحت ضغط التيار الأصولي الذي بدأ في التشكل منذ ثلاثينيات القرن العشرين على يد حسن البنا وحركة الإخوان المسلمين. وفي الربع الأخير من القرن العشرين كانت العولمة الأمريكية قد عوضت الاستعمار الأوربي بسياساتها القائمة على الهيمنة قد شجعت تلك الحركات الأصولية التي كانت قد عرفت تطورا في تنظيماتها واكتسبت نوع من الخبرة في صراعاتها مع الأنظمة القائمة في بلدانها، للقيام برد الفعل العنيف تجاه الغرب ومصلحه. أما العامل الثاني فيربطه بتلك السياسات التربوية وبرامج التعليم التي طبقت في المدارس والجامعات العربية الإسلامية تحت ضغط الممارسات التي خلفها الاستعمار في محاربة الهوية، فكانت تلك المناهج تفتقر إلى العلمية والعقلانية وتغيب العلوم الإنسانية والاجتماعية. أما العامل الثالث

¹ - المصدر نفسه، ص12.

فيربطه بالانفجار الديموغرافي الذي عرفته البلدان العربية الإسلامية، وما عرفته من هجرات من الأرياف نحو المدن، وعدم قدرة الأنظمة السياسية على توفير ما يلزم تلك الأعداد الهائلة من الشباب من تعليم وشغل وعيش كريم، نتيجة كل تلك الأوضاع والأسباب نجحت تلك الحركات الأصولية في استقطاب تلك الأعداد الهامة من الشباب¹.

ويعتقد أركون أن الحلول التي تقترحها الحركات الإسلامية للأزمة المتفاقمة التي تعرفها المجتمعات الإسلامية، رغم تقبلها من فئات عريضة من الجماهير. فهي غير قادرة على مواجهة التحديات الاقتصادية والتكنولوجية التي يفرضها الواقع المعاصر، فالأسلحة التي توظفها قديمة لا تتناسب مع حجم التحديات التي تواجهها المجتمعات الإسلامية المعاصرة. إنها مازالت توظف القاموس الديني القديم بمصطلحاته ومبادئه لتضفي على نشاطها قداسة ومشروعية في معارضتها للأنظمة السياسية القائمة، إنها ما زالت تستخدم النص القرآني والحديث النبوي لتسقطهما على واقع المجتمعات الإسلامية بعد ما تنزعهما من سياقهما التاريخي، كل ذلك لخلق صفة المشروعية على تصوراتها الراضية للحدثة، وممارساتها السياسية المعارضة للأنظمة القائمة في مجتمعاتها. وما يلاحظ أن تلك الحركات رغم ادعائها أنها تستقي مرجعياتها من التراث الإسلامي (أي تراث الزمن التأسيسي)، فإن خطابها يعبر عن قطيعة تاريخية مع مرحلة الإسلام الأول الذي عرف نوعاً من الانفتاح وحرية في المناقشات.

إن التوظيف الذي تمارسه تلك الحركات للدين وإقحامه في الاختلافات والصراعات السياسية يفقده الجانب الروحاني المتعالي². كما يحاول الخطاب الأصولي الذي يهيمن على الساحة الفكرية إسكات كل الأصوات الأخرى التي تبحث عن تنشيط الوضع الفكري، وطرح الأسئلة الجريئة المتعلقة بالحاجة إلى مكتسبات الحدثة وإلى التراث المرتبط بالفترات الإبداعية من التاريخ الإسلامي، بشتى الوسائل المتاحة لها، بما فيها وسائل العنف والترهيب.

¹ - هاشم صالح، نظرية أركون عن سبب انتشار الحركات الأصولية، الفجر نيوز 16-3-2008.

² - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص11.

وفي الأخير يمكن أن نقول أن العنف والتعصب ظاهرة إنسانية معقدة لا ترتبط بحقبة تاريخية أو مجتمع دون غيره، أو بدين مخصوص، وقد عرف تاريخ البشر أشكالا كثيرة من العنف، لكن ما يلاحظ لدى الكثير من علماء الاجتماع ذلك الربط بين تلك الظاهرة والدين، خاصة عندما يتعلق الأمر بالمجتمعات المعاصرة، بل أن الكثير من الغربيين أصبحوا يقيمون علاقة سببية بين الدين الإسلامي وظاهرة التعصب والعنف. لا شك أن النصوص الأصلية في كل دين قد تحمل أفكارا أو اعتقادات تبرر التطرف والقتال والحرب في ظروف أو وضعيات معينة، لكن التأويلات التي تمارس على تلك النصوص تعمل على تضخيم الحاجة للعنف وتبريره، خاصة عندما ترتبط تلك المعتقدات بالسلطة السياسية وما يقتضيه ذلك من تبريرات في محاولات الدفاع عن وجودها، أو الدفاع عن المعتقد أو المذهب، وما يقال عن الديانات يقال كذلك عن العقائد العلمانية الحديثة كالليبرالية والشيوعية.

والحل كما يتصوره مفكرنا هو العمل على نشر ثقافة تنويرية في المجتمعات الإسلامية، و«توليد فكر نقدي عن التراث في الساحة العربية والإسلامية»¹، وذلك بتغيير البرامج الدراسية والتركيز على قيم العقل وأهمية العلوم، وإعادة تدريس التراث العقلي والإنساني من التاريخ الإسلامي، والتأكيد على النزعة الإنسانية والعقلانية التي عرفت الحضارة الإسلامية قبل أن تعرفها أوروبا. كما يجب انفتاح البرامج الدراسية على الفكر العالمي، خاصة الحداثة الفكرية التي عرفت أوروبا.

الإسلام والغرب والحوار المغيب

يثير مفهوم إسلام / غرب الكثير من المعاني المركبة التي ترتبط بعوامل تاريخية ودينية وسياسية، وكثيرا ما يوظف ذلك المفهوم توظيفات إيديولوجية لا تسمح بالوقوف على نوع العلاقات الموضوعية والتاريخية التي تربط بين المفهومين، ولا تعمل إلا على تعميق الخلاف بين الإسلام كدين وثقافة والحضارة الأورو-أمريكية. إن هذه الصيغة للزوج المفهومي إسلام / غرب صيغة يشوبها الكثير من

¹ - المصدر نفسه، ص 303.

الالتباس، لأنها تقابل بين مفهومين غير متكافئين، الإسلام باعتباره ديانة من الديانات الكبرى وتراثا حيا مازال له حضوره في تفكير وحياة الكثير من الشعوب، يعتبر معتنقوه أنهم يمتلكون الحقيقة المطلقة، لأن دينهم جاء لتصحيح كل الديانات السابقة وختمها. ومفهوم الغرب الذي يشير إلى فضاء جغرافي وثقافي ارتبط بتراث الإغريق والرومان والمسيحيين وتراث النهضة الأوروبية وكل مكتسبات الحضارة التي تولدت عن ذلك واتخذت صفة الحضارة البشرية بكل ما ارتبط بذلك من أساليب للهيمنة والتوسع. لذلك لا يمكن أن يقوم حوار بين طرفين غير متكافئين من جهة، لا يوظفان إلا لغة الحقد المتبادل من جهة أخرى (مواقف الحركات السلفية الأصولية من الغرب الامبريالي ومواقف أوروبا وأمريكا من تلك الحركات الإسلامية¹).

ومن أهم الانتقادات التي يوجهها أركان تلك النظرة التي يكونها الغرب المعاصر عن المسلمين، هي التركيز على خطابات الحركات الإسلامية، وإهمال الحقائق الأخرى عن المجتمعات العربية والإسلامية، تلك الصورة التي يشترك فيها المهتمين بالبحث في الشؤون الإسلامية أو المشتغلين بوسائل الإعلام، إنها صورة نمطية مضخمة توظف في كثير من الأحيان لأغراض إيديولوجية. فقد أصبح الاهتمام في وسائل الإعلام الغربية موجه إلى الحركات الأكثر سيطرة على الشارع في المجتمعات الإسلامية، وإهمال كل الجهات أو الاتجاهات الأخرى، والتركيز على أخطائها وتضخيمها وتسويقها باعتبارها تمثل الصورة النمطية عن الإسلام، ولم يقتصر ذلك على الرأي العام الغربي، بل تأثرت وسائل الإعلام في البلدان الإسلامية بذلك، وأصبحت تنقل تلك المصطلحات والمفاهيم التي نشأت في الغرب للكلام عن الحركات الإسلامية (إسلاميون أصوليون Islamistes Fondamentalistes). فالدول الغربية في

¹ - يشير كمال عبد اللطيف إلى بعض النماذج التي تمثل الخطابات التي تتبادل الحقد من الطرفين، إلى كتاب صموئيل هنتجتون "الغرب والإسلام ص 183" الذي اعتبر فيه أن الإسلام هو العدو القديم الجديد بعد انتهاء الحرب الباردة، لأنه يرفض مقدمات الحضارة الغربية وأصولها. كما يشير كذلك إلى كتاب أبو الأعلى المودودي "نحن والحضارة الغربية" الذي كتب بلغة عنيفة، يعتبر فيه الحضارة الغربية على أبواب الإفلاس لطابعها المادي، ويعتبر أنه من واجب المسلمين مواجهتها بكل الوسائل المتاحة، هذا الخطاب المغلق الذي تغذت منه مختلف الحركات الأصولية الإسلامية، معتبرة أن تخليص البشرية من شرور وآثام الحضارة المادية واجبا دينيا. (كمال عبد اللطيف، الإسلام والغرب، صعوبات الحوار، مجلة فكر ونقد، عدد 5، 1998).

تعاملها مع المجتمعات الإسلامية لا تأخذ بعين الاعتبار إلا مخططاتها التي تحقق مصالحها، ولا تكثر كثيرًا بمآسي وآلام تلك الشعوب، بل الأكثر من ذلك أنها تعمل على إحداث الاضطرابات وتنصيب الأنظمة الديكتاتورية التي تساهم في ضمان سيطرتها على تلك المجتمعات، ولا شك أن هذا الموقف السلبي يغذي الموقف العدائي للغرب الذي تتبناه قطاعات كبيرة من الجماهير في الدول المتخلفة، ولا يعمل إلا على تقديم التبريرات للحركات الأصولية التي تنتج خطابات عدائية للغرب ولكل منتجاته الفكرية والثقافية.

ولا يختلف موقف أركون في هذا الشأن عن موقف الجابري الذي يعتبر أن الصورة التي تثبتها وسائل الإعلام الغربية عن الإسلام ليست صورة حقيقية، إنها صورة نمطية تعمل على تأكيد خطاب "الخوف من الإسلام" Islamophobia " وتتغذى مما تنتجه وسائل الإعلام الغربية من صور ومشاهد، تصر على ربط الإرهاب بالإسلام، متجاهلة كل العوامل الموضوعية التي تقف وراء انتشار ظاهرة العنف والتطرف في المجتمعات الإسلامية، ولا تتعامل بنفس الآلية عندما يتعلق الأمر بأعمال إرهابية في بلدان أخرى. ويعتبر الجابري «إن التلازم الذي يقيمه الخطاب الغربي الإعلامي المعاصر بين الإسلام من جهة، والعرب والمهاجرين والإرهاب من جهة أخرى، تلازم زائف غير مبرر ينطوي على مفارقات وتناقضات لا شيء يخفيها غير العمومية والضبابية اللتين يستعمل بهما لفظ الإسلام في ذلك الخطاب»¹.

ويذهب الجابري في تحليله للظاهرة إلى إرجاعها للآلية التي يشغل بها العقل الأوربي، والتي تقوم على أن هذا العقل لا يتعرف على "الأنا" إلا من خلال "الأخر". فقد اعتبر فلاسفة التاريخ في أوروبا في القرن الثامن عشر والتاسع عشر أن التاريخ حكرا على أوروبا، وبذلك استبدلوا به مكانة (الله) التي احتكرتها البابوية للمسيحيين وحدهم، ثم عمل الإستشراق على استبعاد الشرق وعزله واعتباره الآخر الذي يجب تفكيكه استكمالا للمهمة التي قام بها فلاسفة التاريخ الأوروبيين². لذلك كانت ثنائية

¹ - محمد عابد الجابري، مسألة الهوية العربية والإسلام... الغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط3،

2006. ص 178.

² - المصدر نفسه، ص 127 - 128.

"الشرق والغرب" حاضرة في الفكر الأوروبي في العصر الحديث، ثم تحول "الآخر" إلى الفكر الشيوعي الذي كان يمثل النقيض الاقتصادي والاجتماعي للغرب، لكن بعد سقوط الشيوعية سرعان ما تحول الإسلام الذي كان إلى عهد قريب يمثل الحليف للغرب في صراعه ضد الشيوعية إلى "الآخر" الجديد. لذلك عمل الغرب على بناءه من جديد ليصبح يمثل كل أنواع النفي، وبهذا المعنى أصبح العرب يمثلون تهديدا مستمرا للحضارة الغربية لامتلاكهم النفط، والمهاجرون يمثلون التهديد المحتمل لمستقبل التركيب السكاني لأوروبا، والإرهاب يمثل تهديدا لمصالح الغرب وللأمن العالمي. فكما صنع المستشرقون صورة الشرق في القرن التاسع عشر، ينوب عنهم الإعلام الغربي المعاصر بكل وسائله لصناعة صورة جديدة للإسلام والمسلمين¹ ليست الصورة الحقيقية الموضوعية، بل الصورة المخيفة التي يريدونها للتوظيف الاديولوجي. والتطرف والعنف الذي تعاني منه الكثير من الدول الإسلامية يعود في الأساس إلى السياسة التي يتبعها الغرب تجاه البلدان الإسلامية والتي تقوم على الهيمنة وفرض التبعية، والدين الإسلامي هنا يوظف كوسائل وشعارات للتعبئة. لقد غزت الأدبيات التي أنتجها رجال الكنيسة وعلماء الكلام والمؤرخين والدعاة تلك الصورة المشوهة في المسيحية عن الإسلام، لأن رجال الكنيسة والرهبان والكهان هم من كان يتحكم في أسس المعرفة من العصر الوسيط إلى النهضة². لقد كان الوعي المسيحي بالذات في حاجة إلى تقديم الآخر (المسلمين) في أكثر الأشكال عدوانية وتشويهها، فقد صاغ ذلك الوعي والمخيلة المسيحية الغربية ثلاثة صور نمطية (الوثنية والعنف والشبقية)، وتم بناء خطاب مسيحي عن الإسلام يرفض الآخر من أجل إنتاج ردود أفعال مشحونة بمشاعر النفور والاستبعاد لخلق الشروط النفسية والمعنوية لمحاربتة، وذلك ما تجسد في الظاهرة الصليبية بجميع أبعادها³، ولعل الغرب العلماني المعاصر مازال لم يتخلص من بقايا تلك النظرة السلبية وذلك الخطاب.

¹ - المصدر نفسه، ص 183...188.

² - نقلا عن محمد نور الدين. Simon Jargy, Islam et chrétienté, Edition Labor et Fides, Genève, 1981, p9. أفاية، الإسلام في متخيل الغرب، في مكونات الصورة النمطية الغربية عن الإسلام، مجلة فكر ونقد، العدد 5، 1998.

³ - المرجع نفسه.

لقد كان الوعي المسيحي بالذات في حاجة إلى تقديم الآخر (المسلمين) في أكثر الأشكال عدوانية وتشويهها، هكذا صاغ ذلك الوعي والمخيلة المسيحية الغربية ثلاثة صور نمطية (الوثنية والعنف والشبقية)، وتم بناء خطاب مسيحي رافض للآخر من أجل إنتاج ردود أفعال رافضة للإسلام مشحونة بمشاعر النفور والاستبعاد تعمل على خلق الشروط النفسية والمعنوية لمحاربته، وذلك ما تجسد في الظاهرة الصليبية بجميع أبعادها ومظاهرها، ولعل الغرب المعاصر مازال لم يتخلص من بقايا تلك النظرة الإقصائية إلى اليوم، فكتاب هنري بيران Henri Pirenne "Mahomet et charlemagne" "مُحمَّد وشارلمان" عام 1936، مازال حاضرا في تضخيم المخيال العربي والأوربي فيما يخص ثنائية تعارض الإسلام والغرب.

وفي نفس الصدد يعتبر عبد الإله بلقزيز أن الإسلام في أصله يتضمن إرادة للحوار بل لعل القرآن ينفرد بتميزه عن النصوص الدينية الأخرى بذلك، فقد بني الإسلام على مقاصد مشتركة بين كل الديانات السماوية، واعتبر المؤمنون حلقة من سلسلة "الحنفية" التي بدأها إبراهيم الخليل، في حين أن الديانات الأخرى كاليهودية والمسيحية لم تقابله إلا بالرفض والإنكار. من هنا ضرورة المراجعة النقدية لمخلفات القرون الوسطى التي كرس الاصطدامات العسكرية القديمة والحديثة والمعاصرة، لأنه إذا من كانت طبيعة الديانات أن تسعى إلى إقناع الآخرين بقيمتها ومبادئها، فانه من غير المعقول العمل على سحق الآخر والعمل على تشويه ثقافته، واستغلال الأزمات الاقتصادية والسياسية والكوارث الطبيعية لتحقيق ذلك. هذه الممارسات التي لم تعد تجد لها مبررا خاصة مع التحولات السياسية الكبرى التي عرفها العالم بعد عصر الكولونيالية، والإعلان عن حسن النوايا من الجانب المسيحي للالتزام بأخلاقيات الحوار والاعتراف بالاختلاف¹.

أما أركون فيؤكد أن الوضع الذي تعرفه العلاقة بين الإسلام والغرب يرجع في كثير من أسبابه إلى غياب التدريس الصحيح للفلسفة وتاريخها في الجامعات والمدارس في البلدان الإسلامية، لأن ذلك عمل

¹ - عبد الإله بلقزيز، بعض معوقات الحوار الإسلامي - المسيحي وشروط تجاوزها، مجلة فكر ونقد، المغرب، العدد 5،

على تحويل المجال العقلي إلى المجال المخيالي المحض هذا من جهة، أما من جهة أخرى فإن الدراسات الخاصة بالمرحلة العربية الإسلامية في تاريخ الفلسفة مازالت مهمشة في الجامعات الغربية، ولا يهتم بها إلا المختصون في اللغات الشرقية. وفي غياب نظرة موضوعية شاملة لجميع التيارات البارزة في الفضاء المتوسطي، يحظر التوظيف الإيديولوجي لكل ما يرتبط بالإسلام والغرب ويبقى «هذا الوضع التاريخي المتوازي بين "الغرب" و"الإسلام" قد استتبع مخيالا إسلاميا على "الغرب" يصطدم بمخيال غربي عن "الإسلام"¹». وما دامت كل الديانات تقوم على فكرة امتلاك الحقيقة المطلقة على اعتبار أن كل دين يحتكر مفهوم الدين الحق، من هنا مصدر الإبعاد والإقصاء الذي يمارسه كل دين في حق الديانات الأخرى، والحل لكل ذلك هو محاولة تغيير مفهوم الحقيقة، ليتم الانتقال من مفهوم الحقيقة المطلقة إلى مفهوم الحقيقة النسبية. لذلك فإننا بحاجة إلى تغيير صورة الآخر في مرآة الطرفين، فالمخيال الغربي عن الإسلام والمسلمات الموروثة منذ العصور الوسطى والحروب الصليبية تحتاج إلى تغيير، كما أن المخيال الذي تشكل لدى العرب والمسلمين عن الإنسان الغربي ينبغي أن يتغير.

الإسلام والعولمة

تعرف المجتمعات المعاصرة تحولات متسارعة تمس مختلف أشكال النشاط البشري، وتجعل العالم يعيش حالة من التوتر والاضطراب، يعكس أزمة حقيقية يعاني منها عالم اليوم. وإذا كان هذا وضع العالم، فإن وضع العالم العربي الإسلامي أكثر اضطرابا وتأزما، من هنا يطرح السؤال كيف يمكن التعامل مع هذه الوضعيات الجديدة التي أصبحت لا تستثني مجتمعا أو ثقافة بعينها؟ إن تلك التحولات المرتبطة بالسياق العالمي تفرض نوع من المراجعة للكثير من القيم الحديثة كالعقلانية والاستنارة والتقدم والنزعة الإنسانية، هذه القيم التي ارتبطت بشعارات فقدت الكثير من مصداقيتها نتيجة ما حدث من إخفاقات انعكست على الإنسان المعاصر والعقل الكوني. لذلك قد لا يكون من المجدي في خضم هذا الواقع المأزوم عالميا، مواصلة «التشبث بقيم الحداثة والديمقراطية والليبرالية

¹ - محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط 2، 1995، ص 11.

من غير تحديد أو تلقيح أو تهجين، على ما يفعل أكثر الدعاة الحداثيين¹ « بما فيهم » الحداثيين العرب الذين مازالوا يفكرون وكأن شيئاً لم يحدث بعد ديكارت وكانط، أو حادثة هيجل وماركس وحداثة سارتر وراسل². لقد أكد فلاسفة ما بعد الحداثة فشل مشروع الحداثة الذي قام على أن العالمية الغربية للتنوير وحقوق الإنسان، ليست إلا صوت الرجل الأبيض الذي يجمع حقوق الأقليات العرقية والدينية والجنسية. واعتبروها ظاهرة غير مكتملة، لذلك يمكن القول إنها تكشف باستمرار عن وجود وجوه جديدة.

لا شك أن الأحداث السياسية والثقافية التي عرفها العالم، وبرز ظاهرة العولمة مع ما صاحبها من طفرات على المستوى التطور في وسائل الاتصال، وتأثير ذلك على خصوصيات المجتمعات غير المتطورة، كل ذلك كان له تأثيراً في فكر أركون، ليعيد موقفه من العقل الغربي عموماً وظاهرة العولمة بالخصوص. واهتمام مفكرنا بنقد العقل الإسلامي وإعادة قراءة التاريخ الإسلامي، لا يمثل محاولات للبحث عن أجوبة للأسئلة التي تطرحها المجتمعات العربية الإسلامية المعاصرة، بل تتجاوز ذلك الأفق للبحث عن منظور جديد لمكانة الدين في المجتمعات البشرية المعاصرة بصفة عامة، والتركيز على المنظور التاريخي للفضاء الثقافي لمجتمعات الكتاب في بعده المتوسطي، والتفكير في منظور جديد يقوم على التعاون الدولي لتأسيس نظام ثقافي وسياسي واقتصادي يرتكز على نظرية جديدة للمشروعية (السيادة العليا)³. وفي إطار الدعوة إلى التوحيد الثقافي والعقلي للفضاء المتوسطي يدعو أركون إلى تجاوز الحواجز الإيديولوجية واللاهوتية والسياسية، خاصة مع تزايد الهجرات العربية والإسلامية إلى أوروبا، لتدشين تاريخ جديد يقوم على التضامن بين الشعوب والثقافات داخل الفضاء المتوسطي⁴.

¹ - علي حرب، أزمة الحداثة الفائقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005، ص 15.

² - المرجع نفسه، ص 15.

³ - أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مصدر سابق، ص 183.

⁴ - أركون، الإسلام أوروبا، الغرب، مصدر سابق، ص 2.

لقد كان من نتائج عقل الأنوار الانتقال من الانتماء العشائري والعصبي الضيق إلى الانتماء للتعاقد الاجتماعي بين دولة المواطنين. وأصبح المواطن يشعر بمواطنته ويتمتع بجميع حقوقه، ويتصرف بصفته شريكا فعالا في دولة الحق والقانون التي تختلف عن إشكال الدولة القائمة على التعسف والاستبداد التي عرفت المجتمعات الأوروبية القديمة. لكن عصر العولمة أصبح يفرض وضعاً جديداً على جميع الدول بما فيها الدول الأوروبية. فالعولمة كظاهرة قد قلبت النظرة للتراثات الثقافية والدينية والسياسية... التي عرفت البشرية، بما فيها تراث الحداثة. فقد أُجبرت أوروبا على توسيع معنى المواطنة ليتجاوز الحدود القطرية، للبحث عن وحدة أوروبية تكون فيها المواطنة لأوروبا وليس للدولة القطرية (فرنسا ألمانيا...) وقد يكون عصر العولمة قد أنهى عصر الدولة القومية الحديثة، أو على الأقل أجبر على إعادة النظر في أسسه. وإذا كانت الحداثة قد أدت إلى تشكيل الدولة الحديثة، فإن مرحلة ما بعد الحداثة قد أدت إلى تشكيل الدولة الأوروبية الموسعة، واختراق حدود القوميات رغم كل المقاومات التي يبدونها المتعصبون لقومياتهم¹.

بعد ما عرفه العالم من تحولات هامة كانهيار الاتحاد السوفيتي كقوة منافسة، أصبحت الولايات المتحدة الأمريكية تمارس هيمنتها على العالم. وتراجع الحديث عن حق الشعوب المستضعفة، هذا الخطاب الذي كان سائداً إبان الحرب الباردة، واستبدل بسياسة المساعدات الإنسانية للشعوب التي تعاني من خطر الحروب والمجازر والصراعات الداخلية، مع أن تلك السياسات تبقى شعارات إيديولوجية توظفها القوى المهيمنة لتحقيق مصالحها (أحداث البوسنة، العراق، أفغانستان، اليمن...).

إن سياسة العولمة تقوم على إستراتيجية التحكم في الأسواق العالمية، ولا تهتم بالمآسي والفقر والقمع السياسي الذي تعاني منه الشعوب، وإذا كانت العولمة تطرح نفسها كقيم عالمية مطلقة يجب تعميمها على جميع دول العالم بفرض نظام الاقتصاد وقيم الديمقراطية، فإن الواقع يكذب ذلك عندما يرتبط الأمر بالدول الضعيفة، حيث مازالت القوى المهيمنة تكتفي بتسويق شعارات الديمقراطية وحقوق الإنسان، وتعمل على تدعيم الأنظمة الفاسدة، وإشعال الصراعات والفتن في المجتمعات بين الدول وتوظيف

¹ - أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 155.

نتائجها السياسية والاقتصادية لصالحها. ومما يلاحظ على العلاقات التي تميّز الغرب المعاصر بمستعمراته السابقة، هو اللاتسامح وعدم الاعتراف بالخصوصيات الثقافية والتاريخية، رغم تناقض خطابه مع المبادئ والفلسفات التي قامت عليها الحضارة الغربية، وإن كانت الموائيق على مستوى النظري تعكس ما حققه الفكر السياسي من جهود، فإن الممارسات مازالت تعكس الهوة الكبيرة بين الخطاب السياسي الذي يتبناه الغرب، وأفعاله ومواقفه تجاه ما يحصل على الواقع. لذلك يربط أركون بين نقد الحداثة ونقد العولمة، حيث يعتبر أن مشروع الحداثة تغلب فيه الجانب التكنولوجي المنفعي وابتعد الجانب الإنساني والروحي « ينبغي على الحداثة كمشروع إنساني، أن تصحح إرادة المعرفة الهادفة إلى السيطرة والاستغلال والهيمنة¹ ».

ويعتبر أركون أن أحداث الحادي عشر من ديسمبر قد كشفت بوضوح عن أزمة العقل الحديث، خاصة عندما استعملت مفردة (الحرب العادلة) التي لا تختلف كثيرا عن لغة رجال الكنيسة حينما كانوا يبررون الحروب الصليبية، لأن ذلك اثبت أن الحداثة الغربية ما زالت تتحرك داخل السردية التي ظن عقل مابعد الحداثة انه تجاوزها. فالعقل الحداثي مازال ينتج نفس السرديات الميثوتاريخية (Mythohistorique) التي أنتجها العقل السكولاستيكي والتي لا تخدم الوضع البشري. فالفكر المسيطر في الغرب مازال بعيدا عن أنسنة حقيقية تدفع بالوضع البشري إلى تحقيق قيم الخير والسلام، فقانون السوق الذي لا يهدف إلا إلى الحفاظ على نمط الاستهلاك، يقوم بكل ما في وسعه لتبرير الإيديولوجيا القائمة على سياسة القوة.

لقد تراجع العقل الحديث عن المبادئ التي قام عليها عقل الأنوار أمام ثقافة العولمة القائمة على مبدأ المنفعة والترفيه والمتعة وتحقيق الربح وسيلته في ذلك الآلة الإعلامية بكل ما تملكه من قوة حضور وتأثير. لذلك فإن « الدعوة إلى الحوار بين الثقافات والأديان في هذه الظروف اللامتكافئة جذريا وعلى كل مستويات الوجود البشري تعني الاستمرار في إيجاد العذر المخزي لهيمنة سياسة القوة المتكررة في

¹ - أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 160.

ثوب خطاب انساني¹». كيف يمكن الحديث عن حوار بين الثقافات والأديان مع تضخم الليبرالية وسيطرة ثقافة الاستهلاك وتراجع الدعوات التي طالبت بالانفتاح على الذاكرات الجمعية ضمن وعي تاريخي نقدي.

لذلك يربط أركون علاقة جدلية بين المعنى/والقوة، ويمكن فهم ذلك جيدا كلما ربطنا القوى السياسية والاقتصادية والتكنولوجية. فإذا كانت إرادة القوة يعبر عنها بالجهاد (أو الحرب المقدسة) في الأوساط الدينية، فإنه في الأوساط العلمية (الأمريكية) تجد لها مبررات أخرى ك(الحرب العادلة)، فالمصطلحات قد تختلف لكن الأساس والمنطلق واحد، هو إرادة القوة القائمة على امتلاك الحقيقة. ويفضل مفكرنا الربط بين المصطلحات الثلاثة (العنف، التقديس، الحقيقة) بمنظور انتروبولوجي تاريخي لتجاوز التبريرات الدينية أو العلمانية². وما دام كل عقل يمارس تجاه الآخر نوع من الاستبعاد وأنواعا من العنف للدفاع عن الحقيقة التي يتبناها، تكون مهمة العقل الفلسفي إدارة ذلك العنف. فالعولمة على اختلافها لا تهتم بالتراثات الدينية للشعوب على اختلافها، فهي تكتسح مختلف الثقافات لنشر الحقيقة القائمة على تحقيق الربح الاقتصادي آلتها في ذلك الشركات المتعددة الجنسيات وما توفره عصر المعلومات من تكنولوجيا جد متطورة استطاعت أن تختصر الزمن والمسافات. وما دامت الإمكانيات في الطرف الذي يتلقى الفعل (كل أشكال الهيمنة والاستغلال) أي المجتمعات المحافظة غير متكافئة، يكون رد الفعل برفض كل ما تقدمه الحضارة المعاصرة من قيم، والتعبير عن ذلك بكل أنواع الكراهية والعنف المتاحة.

يعتبر أركون أن الكثير من المآسي التي تعاني منها الكثير من الشعوب العالم ترتبط بالانحرافات السياسية للعقل الغربي المهيمن، لكن ذلك لا ينفي المسؤوليات الداخلية والتاريخية لكل شعب، لذلك يرفض أن تبقى المجتمعات الإسلامية تمارس دور الضحية، بذلك الخطاب الذي فرض نفسه على المجتمعات التي عانت كثيرا من ويلات الاستعمار. فالإدانة لا تعني أن تتحول إلى عذر مستمر يبرر

¹ - محمد أركون، ملاحظات تمهيدية حول عقل تهديمي، ترجمة مختار الفجاري، مجلة حكمة (مجلة الكترونية).

² - أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 165.

بشكل كلي ومستمر كل أنواع المشاكل ومظاهر التخلف التي تعاني منها تلك المجتمعات، مبتعدة أو متجاهلة الأسباب الحقيقية التي ترتبط بأوضاعها وتراثها وثقافتها.

ويعتبر أيضا أن العقل البشري مازال محكوم بثنائية العقل العلمي والعقل الديني، وكل واحد يعمل على إبعاد الآخر لاعتباره يملك الحقيقة المطلقة، فالعقل العلمي التلغزي قد وصل درجة من الهيمنة أصبح معها الأطر الإكراهية الملزمة لكل الوجود البشري، لا يختلف في ذلك عما فعله العقل الديني في القرون الوسطى، من هنا دعوة أركون إلى العقل المنبثق أو الاستطلاعي أو الفلسفي « الذي يجد هو الآخر سياقاً محبذاً لكي يخلع المشروعية على أولويته بالقياس إلى العقلين السابقين من أجل حماية التعددية التأويلية واغناءها، ثم من أجل التوجه نحو كل ¹عوامل المعنى المتوفرة، واقتراح مسارات جديدة ممكنة من أجل البحث الذي لا ينتهي عن المعنى».

إن الإنسانية بحاجة اليوم إلى مراجعة نقدية لتاريخ الفكر للكشف عن رهانات المعنى وإرادات الهيمنة التي يعرفها العالم المعاصر، وقد اعتقد أركون أن مشروعه الإسلاميات التطبيقية قد قام « لكي يجبر العقل الشغال في العلوم الاجتماعية على النزول إلى جميع الأماكن التي تتجلى فيها تلك المعرفة الجدلية الدائرة بين الأصولية/العولمة أو بين الحركات الجهادية/العولمة²». فالعقل المهيمن في مختلف السياقات الغربية لا يتجلى في النماذج الاقتصادية والمؤسسات التشريعية، بل يتسع إلى فرض سلطته على الإنتاج العلمي والثقافي كذلك، ويعتبر أنه يعوض تلك الهيمنة الشاملة بما تتيحه الليبرالية من هوامش للحرية أو احترام حقوق الآخرين في الاختلاف في الاختلاف³.

أما بالنسبة للجابري فنلاحظ أنه يؤكد على العلاقة بين العولمة والهوية الثقافية، لأنها كنظام عالمي لا تقف عند حدود الاقتصاد، إنها تتجاوز ذلك لتشمل مجال السياسة والفكر والايديولوجيا. كما أنها ليست «مجرد آلية من آليات التطور التلقائي للنظام الرأسمالي، بل إنها أيضاً، وبالدرجة الأولى دعوة إلى

¹ - أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 241.

² - أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 246.

³ - أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 247.

تبني نموذج معين»، إنها أيضا «إيديولوجيا تعبر بصورة مباشرة عن إرادة الهيمنة على العالم وأمركته»¹، إنها إرادة للهيمنة وإقصاء للخصوصيات. لأن نظام العولمة يعمل على إفراغ الهوية الثقافية من كل محتوياتها ليقفز على الدولة والأمة والوطن، ليذيب الدولة الوطنية ويضعف سلطتها، ليؤدي في الأخير إلى إيقاظ الانتماءات السابقة على الأمة والدولة (أي القبيلة والطائفة والمذهب...)، «إن الاحتراف الثقافي الذي تمارسه العولمة لا يقف عند حدود تكريس الاستتباع الحضاري بوجه عام، بل انه سلاح خطير يكرس الثنائية والانشطار في الهوية الوطنية والقومية»².

وبذلك يقف الجابري موقفا وسطا بين الرافضين للعولمة والمرحبين بها، لأنه يعتقد أن الانغلاق القائم على الرفض المطلق، أو القبول التام لها كلاهما موقف لاتاريخي، فالانغلاق موقف سلبي بدون فاعلية، خاصة عندما يتعلق الأمر بطرفان غير متكافئان، تكون فيه حتمية الإخفاق هي النتيجة للطرف الضعيف، أما الموقف المبشر بضرورة الانخراط في العولمة باعتبارها ظاهرة حضارية لا فائدة من مقاومتها، هو موقف لا يختلف كثيرا عن الموقف الذي يطالب به الكثير من المفكرين العرب منذ أكثر من قرن ولم تكن نتيجته إلا انحصار أصحابه وانتشار للأصولية الدينية. لأن الثقافة العربية ما زالت تعاني من هيمنة الثنائية بين التقليدي والعصري (الأصالة والمعاصرة)، والاختراق الثقافي الذي تمارسه العولمة لا يعمل إلا على تثبيت تلك الثنائية في الهوية الوطنية على مدى الأجيال القادمة، بذلك يكون الموقف الصحيح حسب مفكرنا هو سواء تعلق الأمر بتلك الثنائية التي تعاني منها الثقافة العربية، أو بذلك الاختراق الذي تمارسه العولمة، يجب أن يكون من داخل الثقافة نفسها، وتكون أهم وسائل التصدي لذلك الاختراق الثقافي الذي تمارسه العولمة، هو محاولة تجديد الثقافة من داخلها وبناء حداثة من داخل معطياتها التاريخية.

¹ - محمد عابد الجابري، العولمة والهوية الثقافية، عشر أطروحات، في العرب والعولمة، ندوة فكرية، مجموعة من المؤلفين، مركز

دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1998، ص 300.

² - المصدر نفسه، ص 305.

وإذا كان العرب بحاجة إلى مقاومة الاختراق الثقافي لحماية هويتهم القومية والخصوصية الثقافية، فهم كذلك بحاجة إلى الانخراط في عصر العولمة بامتلاك الوسائل التي تمكنهم من ممارسة التحديث بالعلم والتكنولوجيا، إن « حاجتنا إلى الدفاع عن هويتنا الثقافية... لا تقل عن حاجتنا إلى اكتساب الأسس والأدوات التي لا بد منها لدخول عصر العلم والتقنية، وفي مقدمتها العقلانية والديمقراطية¹ ».

إن وعي المسلمين إزاء الآخر المسيحي الغرب قد ارتبط ليس فقط من خلال علاقات الجوار والقرب الجغرافي وما ارتبط به من احتكاك عبر التاريخ الطويل، بل بتلك النصوص التي احتواها القرآن واعتبرها المسلمون حقائق مطلقة وبقيت تؤطر موقفهم من الآخر المسيحي (الغرب) وتبرر من خلال الأحداث وتقدم لها المرجعيات الدينية. لكن مع كل ذلك فإن مواقف المسلمين تجاه المسيحية كانت أقل عدائية من مواقف المسيحيين تجاه الإسلام، رغم أن الفكر الديني قد تراجع في الثقافة الأوروبية بعد تلك الثورات التي عرفها التاريخ الأوروبي². ويؤكد الجابري على الدعوة إلى ثقافة السلام من خلال التقريب بين القيم المشتركة بين الأديان السماوية الثلاثة، لأن ذلك يمكن أن يساهم في إرساء ثقافة للسلام، ويعتبر أن جميع الديانات السماوية تتفق في تقدير مصالح الناس والحث على الحفاظ عليها، من هنا يمكن تفعيل الحوار بين تلك الديانات حول ما يسميه علماء الأصول (الضروريات) التي ترتبط بمصالح الناس المادية والمعنوية من حفظ للنفس والعقل وحفظ النسل وحفظ المال وحفظ الدين، لأن كل ذلك محل اتفاق مشترك بينها، لأن ذلك أصبح ضرورة ملحة مادام أن من سلبيات العولمة التنكر الصارخ للجوانب الأخلاقية والتعاليم الدينية³. إن الدعوة لصياغة أخلاق للعولمة⁴ ونشر ثقافة السلام يقتضي العمل على الحفاظ على مصلحة البشر كما دعت إلى ذلك الديانات السماوية.

¹ - المصدر نفسه، ص 308.

² - محمد عابد الجابري، الغرب والإسلام، نط آخر .. من الوعي بالآخر، مجلة فكر ونقد، المغرب، العدد 3، 1997.

³ - محمد عابد الجابري، حوار الديانات، قيم ثقافة السلام في الديانات السماوية، مجلة فكر ونقد، المغرب، العدد 8، 1998.

⁴ - وفي هذا الصدد يدعو الجابري إلى إعلان عالمي لأخلاقيات العولمة: «لقد أصبح من الضروري اليوم إعلان عالمي لأخلاقيات العولمة والتنمية على غرار الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، بكون المحور الأساسي فيه حماية البعد الإنساني في كل نشاطات العولمة الاقتصادية منها والاجتماعية والثقافية والسياسية، وذلك بإقرار أولوية القيم الثقافية والحضارية على منطق التجارة والسوق في مجالات

ويمكن أن نختتم تحليلنا لهذا الموضوع بهذا التساؤل إذا كان الخطاب الإسلامي المعاصر لا يمكن أن ينتصر على الحداثة الغربية بعد انتشار ظاهرة العولمة، فهل بإمكانه تجديد ذاته ومراجعة ثوابته وإجبار عقل التنوير وما بعد الحداثة على مراجعة نفسه لإعادة النظر في مقولاته وأسسها ليكون أكثر خدمة لمستقبل الإنسانية؟

استنتاجات

لقد حاول أركون من خلال مشروعه نقد العقل الإسلامي أن يقدم قراءة نقدية للتراث الإسلامي مركزا على النص التأسيسي تختلف عن القراءات الإسلامية التقليدية والدراسات الإستشراقية، متوسلا في كل ذلك بأحدث ما أنتجته الاستيمولوجيا الغربية، حيث حاول أن يستفيد في بحوثه من كل المناهج التي وصلت إليها العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية ومن كل الفلسفات النقدية. وقد وسع مجال اهتمامه ليشمل الثقافة الرسمية والمهشمة المكتوبة والشفهية والجوانب المعقولة والجوانب اللامعقولة، الأسطوري والرمزي وكل أشكال التعبير بدون استثناء. لذلك يعترف أركون أن مشروعه لم يكتمل بعد، وأنه بحاجة لأن ينخرط فيه الباحثون من مختلف التخصصات.

وقد هدف أركون من خلال أبحاثه إلى تجديد الدراسات الإسلامية والظاهرة الدينية تحديدا محاولا تأسيس عقلانية جديدة في الفكر الإسلامي تكون أكثر انفتاحا على المنتجات الفلسفية والمعرفية والمنهجية للحداثة. لكن دون أن تلغي البعد الروحي أو تنكر له، عقلانية تأخذ من عقل الأنوار رفضه لعقل القرون الوسطى وإيمانه القوي بالعلم وبقدرة الإنسان، وتنتقد انحرافاته وتنهل من

الاقتصاد والإعلام والاتصال مع جهل النزوع نحو التصنيف من الفوارق وإقرار العدالة الاجتماعية من أخلاقيات النشاط الاقتصادي البشري قطريا ودوليا، واعتقد أنه من جملة المهام المستعجلة التي ينبغي أن تتجدد لها كل القوى والهيئات المهمة بالشأن، تكوين لجنة دولية من مختلف الديانات والمذاهب الفكرية. لوضع ميثاق أخلاقي عالمي تلتزم له قوة الالتزام من المنظمات الدولية والحكومية، ويكون للنظام العالمي الجديد بمثابة الكابح الأخلاقي للملتزم». (محمد عابد الجابري، الشأن الإنساني في عصر العولمة، من أجل إعلان عالمي لأخلاقيات العولمة والتنمية، مجلة فكر ونقد، العدد 1، 1997).

التوجهات الجديدة لعقل مابعد الحداثة في انفتاحه وتسامحه في فهم ثقافة الشعوب، ونظرته المتكاملة للإنسان بكل أبعاده، وتأكيده على المقدس والمخيال. ويظهر البعد التنويري في الأهداف التي حددها أركون لمشروعه محاولاً تحرير الوعي الإسلامي والخروج من حالة الانغلاق التي يعرفها للدخول في الحداثة.

ويتطلع النقد عند أركون إلى بناء عقل جديد (العقل المنبثق) يقوم على نظرة جديدة للعقل وللتاريخ وللحداثة، ولا يتراجع في نقده للتاريخ الإسلامي على ضوء نتائج العلوم الإنسانية والاجتماعية الجديدة ليتحرر من مركزية اللاتاريخية، على اعتبار أن التراث يصلنا عن طريق النصوص، والنصوص بطبيعتها قابلة للتأويل، كما أن التأويلات التي انتصرت في التاريخ ليست بالضرورة هي التأويلات الصحيحة، لذلك نلاحظه بالإضافة إلى كل التعدد المنهجي الذي يوظفه في نقد الخطاب الإسلامي القديم والمعاصر، يعتمد نظرية صراع التأويلات، فالنص بطبيعته حمال أوجه، يبقى دائماً مفتوحاً على إمكانية إنتاج المعنى الجديد.

وإذا كانت العقلانية التي يؤكد أركون تتأسس على عقل الحداثة وما بعدها، فإنها عقلانية نقدية لا تدافع عن العقل الغربي بالإطلاق، فالعقل الاستطلاعي المنبثق يتوجه بالنقد إلى كل تلك الانحرافات التي عرفها العقل الوضعي والعلماني، للتخلص من المركزية التي سجن نفسه فيها بعد كل النجاحات التي حققها، وليعيد النظر في الدين والأسطورة والمخيال.

إن العقلانية كما يراها أركون لا تتجه إلى العدمية التي انتهت بموت الإله ثم بموت الإنسان في الفكر الغربي، لأنها عقلانية تؤسس للعقل وتعترف بحدوده، سلاحها النقد والتفكيك، وليس التقويض والهدم، لأن النقد لم يكن هدفاً في ذاته، بقدر ما كان منهجاً لإعادة بناء العقل الإسلامي ليكون أكثر فاعلية في التاريخ دون أن يتخلى عن أبعاد المقدس، وإن كان المحافظون في الاتجاه الإسلامي لا يرون في أعماله إلا تكملة لأعمال المستشرقين في محاولة نزع القداسة عن الدين

الإسلامي، وكان الغربيون من الجهة الأخرى لا يرون فيه إلا مجددا من داخل الفكر الإسلامي لم يستطع التخلص من أصوليته.

لقد كان مشروع أركون نقديا تفكيكيا عمل على تحليل بنيات العقل الديني بمختلف تجلياتها (الفقهية والتفسيرية والتاريخية)، ولم يكتزث كثيرا بعملية التركيب، فقد كانت الإسلاميات التطبيقية التي اقترحها أساسا لمشروعه (نقد العقل الإسلامي) بديلا عن الدراسات التقليدية الإسلامية وعن الإسلاميات الكلاسيكية، عبارة عن ورشات متعددة مفتوحة تساهم بكثير من الجرأة في طرح الأسئلة أكثر من اهتمامها بمحاولة إيجاد الأجوبة. لذلك لا يمكن أن نحصر أهمية مفكرنا في ما قدمه من اجتهادات، وإنما في تأكيده على ضرورة الانطلاق من هموم العالم الإسلامي ومن التحديات التي تفرض عليه، ومحاولة تغيير وضع الفكر الإسلامي، والانفتاح على العلوم الجديدة، ومحاولة تحرير العقل الإسلامي من دوغمائيته، وتجاوز حالة التكرار التي سجن فيها، وتغيير الصورة النمطية الغربية عن الإسلام والمسلمين، ومحاولة كشف التلاعبات التي يمارسها الخطاب الديني لاحتكار الرأسمال الرمزي، وتقديم نفسه باعتباره الممثل الوحيد للدين الصحيح.

الباب الرابع

من المقاربة المقارنة إلى المقاربة النقدية

تمهيد

لقد حاولنا أن نلتزم نوع من الحياد في الفصول السابقة قدر المستطاع، ولا نخرج عن شروط المنهج التحليلي الذي حددناه كمنهج أساسي للبحث، لعرض وتحليل أطروحات المفكرين كما جاءت في متون مؤلفاتهما. باستثناء بعض الملاحظات أو التعليقات التي فرضها التحليل. لكن إنهاء البحث اقتضى أن تكون هناك مقارنة تجمع بين المقارنة والنقد، تحاول أن تسلط الضوء على ما يجمع بين المشروعين من نقاط مشتركة ونقاط اختلاف، وتبحث في إمكانية تكاملهما كما تثير الأسئلة حول قيمة المشروعين من الجانب المعرفي ومن جانب إمكانية توظيف النتائج التي توصلنا إليها في الواقع العربي الراهن.

إن اهتمامنا بأعمال هذين المفكرين لا يعني أنهما يمتلكان أهم المشاريع الفكرية. بل لكونهما يعبران عن إشكالات متقاربة، تشتغل على موضوعات تكاد تكون واحدة، كما أنها تعبر عن ذلك الوعي الجديد الذي عرفه الفكر العربي المعاصر في بلدان المغرب العربي. لأن اتخاذ النقد كإستراتيجية لتطوير إشكالات الفكر العربي جعل من المشروعين يتميزان عن غيرهما ويتقاربان فيما بينهما على اعتبار أن مفهوم النقد يشكل أهم أساسيات الدرس الفلسفي. ويمكن لنا أن نلاحظ أن هذا المفهوم (النقد) كما وُظف لدى الجابري وأركون يحيل إلى مرجعيات مختلفة مما جعله يأخذ صفة مركبة. كما نلاحظ كذلك حضور فلسفة النهضة وفلسفة الأنوار والفلسفة الماركسية، والنظرية النقدية وتيارات الفلسفة المعاصرة، والكثير مما أنتجته العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة لدى مفكرينا. هذا بالإضافة إلى تلك الترسانة الهائلة التي يتسلح بها أركون من علوم إنسانية واجتماعية بكل ما جادت به من مناهج ومفاهيم في نقده للتراث وفي تحليله للتاريخ الإسلامي، وفي إعادة قراءة النصوص التأسيسية. لقد حددنا هدفنا منذ البداية في البحث عما يجمع المشروعين ويوحدهما، أي البحث في جوانب تكامل المشروعين، لكن دون إغفال الاختلافات البارزة بينهما.

إن تنوع المقاربات الفكرية واختلافها من حيث الأفكار التي تطرحها والمناهج التي تتوصل بها والنتائج والمواقف التي تقررها، تقدم لنا مادة معرفية تستفز الباحثين في مجال الفكر العربي الإسلامي، وتتيح إمكانيات لتطوير المواقف وتوضيح الرؤى بما تفتحه من آفاق باختلافاتها وتناقضاتها. كل ذلك يعتبر مفيداً في تعميق النظر والبحث، ويعمل على تطوير الفكر وتوليد معطيات جديدة تتركب بين تلك الطروحات المقدمة وقد تحاول تجاوزها¹. كما أن الاختلاف الحاصل في المشاريع الفكرية، يعتبر مسألة طبيعية نظراً لاختلاف المنطلقات والخلفيات والمناهج، رغم وحدة الأهداف.

ولعل من القضايا التي تثير الانتباه لدى المتشغلين في حقل الدراسات الفكرية والفلسفية، قضية الحوار الغائب بين المفكرين والمثقفين العرب، فلا أحد يقرأ للآخر ولا أحد يجاور الآخر، فلا نجد للمشاريع النقدية في الفكر العربي المعاصر أي تجاوب أو تعاون إننا نلاحظ ذلك بين أركون والجابري، أو بين طه عبد الرحمان والجابري، أو بين أركون وعبد الله العروي... إنهم لا يستشهدون ببعضهم البعض، ولا يكتبون عن نصوص بعضهم البعض، ولا يشيرون لا بالقبول ولا بالرفض إلى اجتهادات بعضهم البعض*. وربما يكون الصمت المتبادل بين الباحثين يتضمن موقفاً مسكوتاً عنه فمراً كل منهما لا تسع صورة الآخر على حد تعبير أحد الباحثين في الفكر العربي الإسلامي²، فكل باحث

¹ - كمال عبد اللطيف، الفكر الفلسفي في المغرب: قراءات في أعمال العروي و الجابري، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2008، ص9.

² - المرجع نفسه، ص 10.

* - وفي هذا النص لأركون تأكيد للحوار الغائب بين المفكرين العرب: « أرجو من القارئ أن يتأمل معي، ولو للحظة وضع الباحث المسلم العربي الذي يحرص على تحديد الفكر الإسلامي وإثراء اللغة العربية بمعجم علمي حديث، ويجتهد حتى يصبح ما لم يفكر فيه يمكن التفكير فيه ومفهوماً وملموساً. وعندما يتفرغ لهذا العمل بنية خالصة وتحمس لدعوة فكرية ثقافية. إذ به يجد أن عدداً من زملائه المثقفين يتجاهلون ما يصدر وينشر ويضربون صفحاً عما قرؤوا أو قرروا ألا يقرؤوا. ولا يشيرون مرة واحدة لا بالقبول ولا بالرفض إلى اجتهاد يستحق الذكر والتأكيد». أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، مصدر سابق، ص 13.

وفي نص آخر يقول: «للأسف فإن المثقفين العرب (والمغاربة بشكل خاص) لا يستشهدون ببعضهم البعض، إنهم يأنفون من ذكر أسماء بعضهم البعض، ربما كانوا يخشون إغضاب البعض إذا ذكروا البعض والآخر أهملوه، وربما كانوا يريدون تحاشي المعارك الجدالية إذا ما ذكروا هذا المثقف، وأهملوا الآخر، كل ذلك قد يجوز، ولكن هذا الانغلاق السكولاستيكي داخل الذات يكلف ثمناً باهظاً

يتصور أن البناء الذي يقيمه أكثر تماسكا وأكثر قوة. في حين أن قيمة أي فكر لا تتضح إلا عند مقارنته بفكر غيره، من هنا أهمية الاختلاف والتناقض في تاريخ الأفكار.

يمكن أن نُذكر أن أركون كتب باللغة الفرنسية، أما الجابري فقد كتب باللغة العربية. لكنهما اشتغلا على موضوع واحد رغم كل الاختلافات بينهما لأن المخاطب هو الإنسان العربي المسلم خاصة بالنسبة للجابري. أما أركون فقد اعتقد أن الكتابة باللغة العربية وحدها سوف تحرمة من التواصل مع القارئ بغير اللغة العربية، خاصة وأن من أهداف مشروعه تغيير الصورة النمطية التي يكوّنها الغرب عن الإسلام من جهة، وأن ذلك يُصعب من مهمته في السعي إلى التقارب بين الأديان التوحيدية من جهة أخرى، لكن مع ذلك فإن قضية نقد العقل العربي والإسلامي وتجديده، والانتقال إلى الحداثة، قضية تخص كل العرب والمسلمين، كما أن قضية نشر العقلانية ضرورة تتطلبها أوضاع المجتمعات العربية والإسلامية الراهنة، وقد كانت تلك الأطروحة المركزية التي وجهت بحثنا خلال الفصول السابقة.

يتفق الكثير من النقاد العرب على أن الأطروحات التي قدمها كل من الجابري وأركون كانت الأكثر إثارة للنقاش والنقد والحوار داخل الفكر العربي المعاصر، مهما كان الاختلاف حول درجة قبولها أو رفضها. وإذا كان لكل واحد من المفكرين موضوع بحثنا إشكالياته الفكرية الخاصة المتميزة على إشكاليات الآخر، بأسئلتها ومناهجها واقتراحاتها، إلا أنهما يشتركان في نقد العقل، ومحاولة زرع العقلانية لإعادة بعث الحياة فيه من جديد، بإعادة قراءة التاريخ والتراث قراءة تساهم في التعامل الفعال مع معطيات الحداثة، فنقد العقل التراثي ومحاولة تحليله وتفكيكه وإعادة بناءه، باعتباره المسئول الأول عن التأخر التاريخي الذي تعيشه الأمة العربية الإسلامية، فقد كان الاهتمام بالتراث الذي تشكل فيه العقل العربي الإسلامي محل اهتمام مفكرينا. ونشير هنا إلى أننا سوف لن نكرر ما ذكرناه

على الصعيد الحياة الثقافية والمنافسة العلمية في المجتمعات العربية بشكل عام». أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 56.

خلال الفصول السابقة، بل سيكون التركيز على أهم القضايا لمقابلتها ببعضها البعض مع محاولة تحليلها ونقدها.

الفصل الأول

إشكالية التراث ونقد العقل بين الجابري وأركون

الفصل الأول: إشكالية التراث ونقد العقل بين الجابري وأركون

نقد العقل بين تعريبه وأسلمته

يكاد يكون هناك شبه إجماع بين الكثير من المشاريع الفكرية النقدية الجديدة التي عرفها الفكر العربي المعاصر على ضرورة نقد العقل ومراجعة آلياته وأسسها، والاهتمام بالتراث وإعادة قراءته قراءة حديثة جديدة، إيماناً بأنه المسؤول الأول عن التأخر الذي تعاني منه الأمة العربية الإسلامية. لذلك كان الهم المشترك بين أصحاب تلك المشاريع ليس تأسيس مشاريع فكرية نظرية، بقدر ما كان البحث عن السبيل لإحداث التغيير وبعث نهضة عربية. فرغم كل الطابع النسقي لتلك المشاريع فقد اتخذت طابعاً تنويرياً يحلم بنشر الوعي والعقلانية وتغيير الذهنيات واحترام العقل والتفاعل مع التاريخ.

لقد تزامن صدور كتاب "نقد العقل العربي" للجابري مع صدور كتاب "نقد العقل الإسلامي" بالفرنسية "Pour une critique de la raison islamique" لأركون في نفس السنة (1984). وإذا كان يمكن تفسير ذلك التزامن بمحض الصدفة، فإن الحدث يثبت حضور بدايات النقد في الفكر العربي المعاصر والاهتمام بإشكالية العقل ومحاولة تحليله وتفكيكه. ولعل من أهم الأسئلة التي تفرض ذاتها على المهتم بفكر الرجلين سؤال هل هما يشتغلان على نفس الموضوع ويمارسان النقد على نفس العقل؟ وما هي الأسس التي يبرر كل منهما اختياره؟ أليست اللغة والدين أهم محددات العقل؟ وهل يمكن الفصل بين اللغة العربية والدين الإسلامي عندما يتعلق الأمر بالثقافة العربية الإسلامية؟

لنبدأ أولاً بالعقل العربي كما أراده الجابري عنواناً لمشروعه، لقد اختار الجابري أن يؤسس مشروعه على نقد العقل العربي وليس الإسلامي لما للغة العربية وعلومها من أهمية في تشكيل أسس هذا العقل. ولأن عبارة العقل الإسلامي لا تدل في حقل الثقافة العربية إلا على ما تدل عليه عبارة العقل المسيحي في الثقافة الأوروبية، ولأن النقد الاستيمولوجي الذي اعتمده كخيار استراتيجي لمشروعه يفرض عليه تجنب النقد الديني وفي ذلك يقول ما نصه: « لا أرى أن العالم العربي في وضعيته الراهنة

يتحمل ما يمكن أن نعبر عنه بالنقد اللاهوتي، يمكن أن نمارس النقد اللاهوتي من خلال القدماء، أي أن نستعيد بشكل أو بآخر الحوار الذي دار في تاريخنا الثقافي ما بين المتكلمين بعضهم مع بعض، وما بينهم وبين الفلاسفة ونوظف هذا الحوار في قضايا عصرنا لإزالة الضباب عنها وجعلها محل حوار¹.

وعلى ذلك يمكن أن نلخص المبررات التي يقدمها الجابري على اختياره فيما يلي: إن البحث في مفهوم العقل الإسلامي يتطلب الرجوع إلى كل ما أنتجه المسلمون سواء في اللغة العربية أو الفارسية أو الاندونيسية أو التركية... لكن كما يقول الجابري: « جهلي باللغة الفارسية والثقافة الفارسية وغير الإسلامية (قبل الإسلام) يحول دوني ودون التفكير في نقد العقل الإسلامي²»، كما أن المهمة التي حددها لمشروعه لا تدخل في إطار نقد العقل الديني، فقد جعل مجال تحركه داخل الثقافة العربية التي تأسست داخل اللغة العربية، « وبما أن اللغة العربية مكوّن أساسي للثقافة الإسلامية، فقد اخترت أن يكون عملي منسوباً إلى اللغة كأداة معرفة وحاملة لصور للعالم وليس العقيدة³». ويشير الجابري إلى ما يميّز مشروعه عن مشروع أركون بأنه يمكن حذف كل العبارات التي تتعلق باللغة العربية في أبحاث أركون دون أن يتأثر مشروعه، في حين أنه لا يمكن فعل ذلك مع مشروعه.

ويستعين الجابري في تحديده للعقل العربي بالتمييز الذي وضعه لالاند Lalande بين العقل المكوّن والعقل المكوّن، في كتابه "العقل والمعايير" (1948)، ويربط بين العقل المكوّن وبين العقل العربي الذي هو « جملة المبادئ والقواعد التي تقدمه الثقافة العربية للمنتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة، أو لنقل تفرضها عليهم كنظام للمعرفة⁴». إن هذا العقل يقوم على مجموعة من المبادئ والقواعد التي

¹ - الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص 131.

² - المصدر نفسه، ص 320.

³ - المصدر نفسه، ص 321.

⁴ - الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 16.

تؤسس الثقافة العربية، لذلك يكون من الممكن تحديثه أو تجديده من خلال النقد و« تعرية أسسه وتحريك فاعلياته وتطويرها واغناءها بمفاهيم وإستشرافات جديدة¹».

والعقل العربي الذي هو موضوع للنقد في مشروع الجابري يتحدد بجملة المفاهيم والفاعليات الذهنية التي تحكم رؤية الإنسان العربي للأشياء والطريقة التي بها يتعامل معها في مجال اكتساب المعرفة، وتتصف الثقافة العربية باعتبارها الإطار المرجعي للعقل العربي بالثبات والركود، فالعربي مازال يعيش حاضره كما عاشه أجداده في الماضي دون أن يشعر بأي اغتراب. والعقل العربي قد تشكل وتعينت حدوده خلال "عصر التدوين" تلك الفترة « التي رسمت خلالها في الوعي العربي، صورة العصر الجاهلي والعصر الإسلامي الأول، وهي نفسها الفترة التي نقلت خلالها إلى العربية صورة من الثقافات الأجنبية تحت ضغط هذه الحاجة أو تلك²». ويحمل الجابري اللغة العربية باعتبارها حاملة للثقافة، مسؤولية تكريس الرؤية التجويزية، نتيجة طبيعة تكوينها في بيئة بدوية جد محدودة، وما ترتب عن ذلك من بقاءها حسية لا تاريخية منذ عصر التدوين، وسنعود إلى إشكالية اللغة العربية وطبيعة المشاكل التي تعاني منها حسب منظور الجابري بكثير من التفصيل في تحليل لاحق.

ويعتبر الجابري أن كتابه "الخطاب العربي المعاصر" مقدمة لمشروع نقد العقل العربي، وقد هدف فيه إلى تحليل الخطاب العربي من اجل إعادة بناءه. وقد كانت خلاصته العامة أن هناك مجموعة من الخصائص تميز ذلك الخطاب « هيمنة النموذج السلف، رسوخ آلية القياس الفقهي، التعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية، التوظيف الإيديولوجي في التغطية على الجوانب النقص في "المعرفي"، جوانب النقص في المعرفة بالواقع³...» ومجموع تلك العناصر تمثل الآثار التي تركتها فينا السيورة العامة الطويلة منذ انبثاق العقل العربي فترة عصر التدوين، عصر البناء العام الذي عرفته الثقافة العربية في القرن الثاني للهجرة. وقد شكلت تلك العناصر البنية المحصلة من النظم المعرفية التي

¹ - المصدر نفسه، ص 14.

² - الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 70

³ - الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سابق، ص 204.

ما زالت تحكم العقل العربي الحديث والمعاصر وتدخل في تأسيسه كشبكة آثار توجه التفكير وتؤطر الرؤية. وعليه تكون مهمة نقد العقل العربي البحث عن طرق التي تجعلنا نتحرر من قيود هذه الشبكة، ليصبح العقل العربي عقلاً مستقلاً. ويلخص الجابري خصائص العقل العربي، في أنه عقل سلفي لا يستطيع أن يشتغل إلا بالاستناد إلى سلف « إلى درجة أننا أصبحنا نحن العرب اليوم لا نستطيع إلا نادراً، أن نفكر في أية قضية من قضايانا إلا من داخل المرجعيتين¹»، المرجعية التراثية العربية الإسلامية والمرجعية الأوربية، من هنا فقدان الذات العربية لاستقلالها. كما أنه عقل يتعامل مع الألفاظ أكثر مما يتعامل مع المفاهيم، لأنه تكوّن خلال التعامل مع النصوص (في التفسير واللغة والكلام...)، لقد تعامل الأقدمون مع الألفاظ باعتبارها مناجم للمعاني يستخرج منها كل ما يحتاجه المقول لتبرير مذهبه السياسي أو العقائدي أو الفلسفي أو العرفاني. كما أنه عقل يعتمد على القياس الفقهي في نشاطاته، فقد ظل العقل العربي مشدوداً إلى آلية القياس الفقهي، واكتفاءه باسترجاع الأوليات القديمة وتكريس ثقافة البحث عن الأشباه والنظائر، الأمر الذي كان سبباً في ركود التاريخ العربي منذ ما سمي بعصر الانحطاط إلى يومنا هذا. وعقل يعطل مبدأ السببية ويعتمد على مبدأ التجويز².

كما يقيم الجابري مقارنته بين العقل الأوربي وبين العقل العربي على أساس ما يقوله كوسدورف (Georges Gusdorf)*: «يتحدد نظام كل ثقافة تبعاً للتصور الذي تكونه لنفسها عن الله والإنسان والعالم والعلاقة التي تقيمها بين هذه المستويات الثلاثة من نظام الواقع³». ليؤكد أن هناك ثلاثة حضارات تجاوزت التفكير بالعقل إلى التفكير في العقل، وقيم مفهومه للعقل العربي على المقارنة

¹ - الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 567.

² - المصدر نفسه، ص 566.

³ - الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 18، (اكتفينا بالإحالة إلى كتاب الجابري لأنه يكتفي بذكر قول كوسدورف دون ذكر المرجع).

* - جورج كوسدورف (Georges Gusdorf 1912-2000)، فيلسوف وابستمولوجي فرنسي، أهم كتبه (مدخل إلى العلوم الإنسانية)، (الأسطورة والميتافيزيقا)، و(الله الإنسان الطبيعة في عصر الأنوار).

بين مفهوم العقل بين الحضارات الثلاثة، لينتهي إلى « أن القواعد التي استخلصتها الفعالية الفكرية العاملة داخل الثقافة العربية الإسلامية ستكون مختلفة عن القواعد التي شكلت جوهر العقل اليوناني والعقل الأوربي¹»، كما يؤكد أن تطور مفهوم العقل في تلك الثقافات يثبت تاريخية العقل ونسبيته.

لكن هذا القول الذي يعتبره الجابري مسلمة وينطلق منها لبناء مواقفه عن العقل يحتاج إلى كثير من النقاش، لأن هذا القول يغيب الأبعاد السوسيوثقافية، فقد أبعد الجابري كل الأسئلة التي تخص دور المؤسسات والفئات الاجتماعية المنتجة للثقافة وكيفية نشأتها وتطورها والأدوار الاجتماعية التي تؤديها، بحجة أنه لا يهتم إلا بالتحليل الاستيمولوجي. إن غياب سوسيولوجيا الثقافة والفكر في تحليلات الجابري هو ما يفسر انتقائيته التي تعامل بها مع الثقافة الإغريقية خاصة عندما يتخذ من هيرقليطس وانكساغوراس الممثلين الوحيدين للعقل الإغريقي مهملاً باقي التيارات والفلاسفة الآخرين².

كما يعتقد مفكرنا أن العقل العربي قد تكوّن من خلال نظامين معرفيين هما النظام المعرفي البياني والنظام المعرفي العرفاني، وكان النظام المعرفي البرهاني ضعيف الحضور في الثقافة العربية. فقد تعامل العقل البياني العربي مع النصوص، والتعامل مع النصوص ليس كالتعامل مع الطبيعة وظواهرها، لأن التعامل مع الطبيعة يتيح للعقل إمكانات التقدم بلا حدود، بينما التعامل مع النصوص يحد من قدرات العقل لأن النصوص بطبيعتها محدودة « وهذا ما حصل بالفعل في مجال العلوم العربية الإسلامية التي انتهى كل شيء فيها في مرحلة تأسيسها، مرحلة عصر التدوين التي كانت في نفس الوقت مرحلة إنتاج ومراجعة وتبويب وتنظيم³ ». ويرى الجابري أن ذلك لم يكن مقصوراً على علوم اللغة وحدها، بل إن ما حدث في اللغة حدث في كل المجالات التي تحرك فيها العقل البياني العربي من

¹ - المصدر نفسه، ص 26.

² - هشام غصيب، هل هناك عقل عربي، قراءة نقدية لمشروع محمد عابد الجابري، دار التنوير العلمي للنشر والتوزيع، الأردن، ص 84-85.

³ - الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 342.

فقه وعلم الكلام وعلوم تفسير وبلاغة... وكان « الانجاز العظيم الذي حققه في مجال اللغة والفقه لم يكن فقط عبارة عن قوانين للغة والتشريع يجب التقيّد بها، بل كان أيضا عبارة عن قيود للعقل¹ ». لذلك لما اكتملت هذه العلوم وجد العقل البياني العربي نفسه مسجوناً داخل ذلك البناء. أما بالنسبة لعلوم العرفان فما كان يمكن البحث فيها عن أسباب التقدم، لأنها كانت بمنهجها وغاياتها تبحث عن مصير الإنسان في الآخرة، فقد كانت تمثل "العقل المستقيل في الإسلام". أما فيما يخص البرهان، فقد ميّز الجابري في علوم البرهان بين نوعين من الممارسة العلمية، الممارسات التي كانت تقع داخل المنظومة الأرسطية، وممارسات أخرى تقع خارجها، فالرياضيات والطبيعات كانت علوماً مؤطرة بالمنظومة الأرسطية رغم التفاوت بين الممارسات، لكن هذه الممارسة لم تكن قادرة على تجاوز المنظومة الأرسطية كما حدث في أوروبا. لقد كان العقل البياني في الثقافة العربية يستغني عن غيره بمنطقه وعلومه، كما أن هذه المنظومة الأرسطية لم تدخل إلى الثقافة العربية خالصة نتيجة لما اختلط بها من تأثيرات العرفان إلا مع ابن رشد. أما الممارسة العلمية التجريبية التي تمت خارج المنظومة الأرسطية كما تمثلت في أعمال الخوارزمي وابن الهيثم والبيروني والبتّاني وغيرهم فقد كانت بحق ممارسات علمية. لكن العلم العربي حسب الجابري رغم كل ما حققه من تطور على الصعيد المعرفي قد بقي بدون تأثير في الثقافة العربية². فقد بقي على هامش الصراع، ولم يدخل لا مع الأسطورة في صدام كما حدث في الثقافة اليونانية، ولا في صراع مع الدين والسياسة كما حدث في التجربة الأوروبية الحديثة. فقد بقي العلم العربي الإسلامي محدود التأثير في تكوين العقل الإسلامي، لذلك فإن التطور الذي عرفه الفكر العربي الإسلامي لم يحدده العلم بل حددته السياسة ف « الدور الذي قام به العلم عند اليونان وفي أوروبا الحديثة في مساءلة الفكر الفلسفي و(الديني) ومخاصمته وفك بناءاته وإعادة تركيبها... الخ قامت به السياسة في الثقافة العربية³ ».

¹ - المصدر نفسه، ص 343.

² - المصدر نفسه، ص 345.

³ - المصدر نفسه، ص 342.

كما أن الجابري يحلل وينتقد الاتجاهات والتيارات التي عرفتھا الثقافة الإسلامية، لكنه لا يتطرق إلى خطاب الوحي رغم أنه محور كل التراث العربي الإسلامي وأصل الثقافة الإسلامية، وهو الأصل الذي قامت عليه العلوم العربية الإسلامية على اختلافها، لذلك «يكون خطاب الوحي هو أهم مسكوت عنه عند الجابري¹»، رغم أن هناك من القدماء من تناول الموضوع رغم فقر عدتهم العلمية والمنهجية، ويشير علي حرب في هذا الصدد إلى كتاب " البرهان في علوم القرآن " للزركشي، ولعل ذلك ما جعل الجابري يمارس نوع من التلفيق بإبعاده للنص المؤسس. وفي نفس الموضوع يقول طراييشي: إن الجابري « بقفزه فوق الواقعة القرآنية، قد فوت على نفسه وعلى قراءه فرصة ثمينة لنقد فعلي للعقل العربي² ». وكأن الجابري حينما حدد بداية تكوين العقل العربي والعلوم العربية بعصر التدوين (مابين النصف الأول من القرن الثاني والنصف الثاني من القرن الثالث للهجرة) يضرب صفحا « تاما عن واقعة المصحف، التي هي في الواقع النموذج الأول والأهم والأبلغ دلالة لكل عملية تدوين لاحقة، لأنه بحكم تأخيرهِ (عصر التدوين) قرنا كاملا عن زمنه يجد نفسه مضطرا إلى أن يسكت سكوتا تاما عن كتب القراءات وكتب التفسير التي كانت لها أسبقية أكيدة في الظهور³ ».

وبذلك يكون ناقد العقل العربي حسب ناقد العقل العربي لا يعمل على جمع التاريخ العربي الممزق، لكنه يضاعف ذلك حينما يجعل من الثقافة العربية تتشكل من ثلاثة قطاعات وحقول معرفية متميزة عن بعضها. رغم أنه يؤكد على ضرورة إعادة قراءة جديدة تنظر إلى الأجزاء من خلال الكل وتعمل على إبراز الوحدة من خلال التعدد. إن الاستيمية الجابرية حسب ناقد العقل العربي « لا تتصف بالمرونة ولا تعرف الحراك بين أنواع المعرفية، ولا تتسم بأية قابلية تشكيلية، فقوالها ثابتة ونهائية كما لو كانت صبت من اسمنت مسلح⁴ ».

¹ - علي حرب، نقد النص، مرجع سابق، ص 97.

² - جورج طراييشي، إشكالية العقل العربي، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص 59.

³ - المرجع نفسه، ص 62-63.

⁴ - المرجع نفسه، ص 284.

والجابري حينما يقرأ تاريخ الثقافة العربية لا يستفيد من الحفر الإبتيممي ولا من الديناميكية التي تتصف بها الفوكاوية. إن حفرياته لا تعكس حفريات فوكو التي تبدو أكثر مرونة في إقامة علاقات بين أنواع المعارف، لأن فوكو لا يصدر أحكام القيمة على العصور، بل يعتبر أن لكل عصر معقوليته، إلى درجة أنه لا ينكر مع ذلك تقدم العقل البشري من عصر إلى عصر. وما يلاحظ أن الجابري يحيل في تعريفه للنظام المعرفي إلى فوكو حينما يعرفه بأنه « جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية¹ »، نلاحظ أن ما يوحي به هذا التعريف بطريقة غير مباشرة هو الميل إلى الوحدة والتجميع، بينما ينتهي الحفر الجابري في تاريخ الثقافة العربية إلى تقسيمها إلى حقول معرفية مختلفة ثابتة لا تتفاعل فيما بينها لطبيعتها الستاتيكية. لكنه يستثني من هذا الثبات والجمود التجربة الأندلسية التي حققت قطيعة مع التجربة الشرقية، ماعدا ذلك، فإن الزمن الثقافي العربي قد ظل هو منذ عصر التدوين بدون تغير إلى اليوم، يحكمه الركود والجمود.

والجابري لم يكتف بتقسيم العقل العربي إلى ثلاثة حقول يرتبها تنازلياً، المعقول العقلي الذي يطابقه البرهان، والمعقول الديني ويلزمه البيان، واللامعقول العقلي الذي يمثله العرفان، بل انتهى إلى ربط هذه الحقول بقوميات حضارية « نظام معرفي لغوي عربي الأصل، ونظام معرفي فارسي هرمسي الأصل، ونظام عقلائي يوناني الأصل² ». فالتقسيم الثلاثي للعقل العربي الذي أقامه الجابري جعله يتصور تاريخ هذا العقل على أنه حرب دائمة، لينتصر فيها لطرف على حساب آخر:

- فقد انتصر إبستيمولوجيا للبرهان على حساب البيان، وانتصر للبيان على حساب العرفان.
- وانتصر إبديولوجيا للعقل السني على حساب العقل الشيعي.
- وانتصر جغرافيا للعقل المغربي على حساب العقل الشرقي³.

¹ - الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 37.

² - الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص 142.

³ - جورج طرابيشي، نظرية العقل، دار الساقي بيروت، لبنان، ط3، 2007، ص 24.

إسلامية العقل عند أركون

أما بالنسبة لأركون، فالعقل الإسلامي لا يختلف عن العقل المسيحي أو اليهودي، لأنه عقل تابع للوحي يحدد الأطر والحدود التي يجب عدم الخروج عليها. وتكون مهمته الأساسية فهم وتحليل ما جاء به النص المقدس. فكل نشاطاته من استنتاج واستنباط يجب أن تكون في خدمة للوحي، أما العقل العربي « فهو الذي يعبر باللغة العربية أيا تكن نوعية المعطى الفكري الخارج عنه والذي يتقيد به، وهكذا نجد المسيحيين واليهود ينتجون علومهم الدينية باللغة العربية (...) إن اللغة لا تختص بشعب أو عنصر من عناصر البشر¹ ».

ويتهم أركون غيره من المفكرين العرب بتجنب المسائل الدينية الأكثر حساسية ورفضهم اتخاذها مجالاً للدراسة العلمية، إما لاعتبارات علمانية تعتبر أن الدين قد فقد صلاحيته وأهميته أمام التطورات العلمية، وإما لاعتبارات تكتيكية لتجنب الصدام مع أتباع الحركات الأصولية². كما يتهم الجابري بأن أعماله لا تخرج عن إطار الاستهلاك الإيديولوجي للتراث حينما يحاول أن يثبت أن للعرب تراثاً يمكنهم من مواجهة الحداثة الأوروبية. وقد اعتبر أن التراث الإسلامي مهما كانت أهميته فإنه يبقى سجين المناخ القروسطي الذي نشأ فيه. وأن الجابري باستعماله " العقل العربي " يمارس نوعاً من التقية ليجنب نفسه الكثير من المشاكل، حيث لا يمكن نقد العقل العربي دون نقد العقل الإسلامي، لأن العقل العربي في ذاته عقلاً دينياً. كما يرى أن الجابري يراعي شعور العامة ويحسب الحساب لردود فعلها، ورغم ذلك فإنه يعتبر المحاولة التي يقدمها الجابري من أهم المحاولات التي عرفت الثقافة العربية الراهنة، لكنه يعيب عليه أنه لا يذهب بالنقد إلى حدوده القصوى³، لأن « نقد العقل اللاهوتي القروسطي المسيطر علينا منذ مئات السنين يشكل المهمة الكبرى للثقافة العربية بمجملها، وبدون القيام بهذا العمل فلا تحرير ولا خلاص⁴ ». ويصرح أركون أنه لا يمكنه قبول التبريرات التي يقدمها

¹ - أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، مصدر سابق، ص 14.

² - أركون، الفكر الإسلامي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 168.

³ - أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 331.

⁴ - المصدر نفسه، ص 331.

الجابري لاختياره العقل العربي، بل يذهب إلى أبعد من ذلك حينها يتهمه بالقومية والعنصرية¹، حيث يقول: «من المعروف أنه لم يتحرر في شروحه وتأويلاته من تلبّسات الذهنوية والقومية والعنصرية²».

والفكر الإسلامي أوسع من الفكر العربي، لأنه يخص جميع المسلمين على اختلاف لغاتهم وثقافتهم. لكن هناك علاقة جد معقدة بين اللغة العربية والدين الإسلامي أكثر أهمية مما هي في اللغات الأخرى. لأن العامل الديني يلعب دورا أساسيا في المجتمعات الإسلامية أكثر من العوامل الثقافية الأخرى، وذلك ليس في المجتمعات العربية، بل في كل المجتمعات، ودراسة العقل العربي داخل التجربة التاريخية للمجتمعات العربية لا يمكننا من تعميم الحكم على المجتمعات الإسلامية الأخرى (الهندية والباكستانية والتركية والإيرانية)، فالدراسة النقدية للعقل الإسلامي تهدف إلى تحديد الظاهرة الإسلامية التي تتجاوز البعد اللغوي أو القومي. كما أن الفكر العربي مازال محكوما بالمقولات الأساسية للفكر الإسلامي القروسطي، وعلى ذلك يكون مفهوم العقل الإسلامي اشمل من العقل العربي، وقد تكون دراسة العقل العربي جزءا من دراسة العقل الإسلامي، بشرط أن يكون ذلك على أسس علمية لا على أحكام تيولوجية تعتبر العرب أفضل الشعوب الإسلامية³.

ويميّز أركون بين نوعين من العقل: العقل *La raison* بمعناه العام، والذي يكون حرا مستقلا لا يشغل داخل أطر محددة سلفا. والعقل الديني *La raison religieuse* الذي يكون تابعا للكتب المقدسة و«لا يطرح إطلاقا مشكلة مشروعية المرور أو الانتقال من مرحلة الوحي إلى مرحلة المعارف المنجزة طبقا للمنهجيات الفقهية⁴»، من هنا تكون نتائجه ثابتة ومطلقة لأنها ترتبط بالمقدس، وهذا العقل لا يملك القدرة على إعادة نقد ذاته أو تصحيح نتائجه. والصعوبات التي يواجهها العقل الإسلامي تعود إلى هذه الصفة التي تجعل منه عقلا مغلقا مكتفيا بذاته لا يحتاج إلى نوع آخر من

¹ - أركون، ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، مصدر سابق، ص 14

² - المصدر نفسه، ص 14.

³ - محمد أركون، الإسلام والحداثة، مجلة التبئين، العدد 2-3، 1990، ص 205-207.

⁴ - أركون، الإسلام والحداثة، مصدر سابق، 209.

المعرفة مهما كان مستوى تطورها. لذلك يهدف مشروع الإسلاميات التطبيقية إلى تحرير العقل المسلم من السجون العقلية والانغلاقات لتأسيس العقل الاستطلاعي الذي يرفض كل أنواع السياجات المغلقة مهما كانت دينية أو دنيوية.

يتجاوز مفهوم العقل عند أركون المفاهيم التي تبلورت عن العقل في فضاء الفلسفة الحديثة على يد ديكارت وكانط وهيكل، تلك الفلسفة التي تعتبر العقل يمثل مجموع المبادئ الثابتة المنظمة للمعرفة. لأن التطورات العلمية والمنهجية قد أحدثت قطيعة معرفية مع عقل التنوير ومع كل المفاهيم التي قام عليها العقل في القرن السابع والثامن والتاسع عشر، فقد تغيرت العقلانية المعاصرة وتميّزت عن العقلانية الكلاسيكية، وأصبحت أكثر انفتاحاً، ولم يصبح العقل جوهرًا ثابتاً أو بنية مطلقة تتعالى على الزمان والمكان، بل أصبح أداة لإنتاج المعرفة يتطور من خلال عمليات إنتاج تلك المعرفة ذاتها. إن تاريخية العقل هنا تعني أنه خاضع لظروف العصر، فكلما تغيرت وتطورت وسائل إنتاج المعرفة لازمه تطور في مفهوم العقل، من هنا نسبية العقل الإسلامي. فهذا العقل بعد دخول الفكر اليوناني ومنطق أرسطو ليس هو ذات المفهوم الذي عرفه القرآن، وعقل توماس الإكويني ليس هو عقل ديكارت، وعقل ديكارت ليس هو عقل هيكل.¹

نقد العقل الإسلامي يعني إعادة كتابة التاريخ الإسلامي وتجاوز التاريخ الرسمي للثقافة الإسلامية، التي تقوم على أساس وجود عقل ثابت لا تاريخي، من هنا كانت دعوة أركون إلى الاستعادة النقدية لأصول الدين وعلم الأصول الفقه لتجاوز النظرة التاريخية الخطية لهذه العلوم ولتوضيح تاريخية العقل بتفكيكه ونقده وتجاوز العقل الذي تبلور من خلال علم الأصول، واعتبر أن الشريعة والنظر إليها وكأنه التعبير الموثوق عن وصايا الله وأوامره. لأن علم الأصول قد ساهم على المستوى الثقافي في تحويل القانون (الفقه) الذي أنجزه القضاة والفقهاء إبان القرنين الأول والثاني للهجرة إلى قانون عام مقدس. ومع مرور الوقت تحول ذلك القانون الذي كان في بدايته بشرياً إلى قانون إلهي مقدس يتعالى على

¹ - أركون، الإسلام أوروبا الغرب، مصدر سابق، ص 190.

العقل والنقد. ويحيلنا موقف أركون هذا إلى موقف ميشيل فوكو من العقل في كتبه "الكلمات والأشياء" و"نظام الخطاب" و"أركيولوجيا المعرفة" والمناقشات التي أثّرت حول موقفه من القطيعة الإبيستيمولوجية التي تفصل بين أنظمة العقول، فالعقل يتغيّر ولا يمارس دوره دائما بنفس الطريقة، إنه يتجدد بالتغيرات التي يعرفها السياق الذي يشتغل فيه.

نستنتج من كل ذلك أن موقف مفكرنا من العقل أكثر انفتاحا على معطيات مابعد الحداثة، فهو ينتقد عقل الأنوار كما ينتقد العقل الإسلامي. فرغم كل الانجازات التي حققها عقل الأنوار في الحرية والاستقلال وعدم الخضوع لأي قوى خارجية عنه، فقد انحرف وسبب الكثير من الكوارث على مستوى الإنسان والطبيعة، فقد تحول إلى عقل أداتي انتهازي، قامت كل من مدرسة فرانكفورت وفوكو وهابرماس على نقده لتصحيح مساره وإرغامه على التراجع عن غروره، لكن نقد عقل الأنوار عند أركون لا يعني السقوط في الطروحات العدمية التي تنادي بتحطيم العقل.

ما يمكن أن نستخلصه من المقابلة بين مفهوم العقل عند الجابري ومفهومه عند أركون، أن المفكرين يؤسسان تحديدًا للعقل على مرجعيات تراثية وأخرى غربية، مع التأكيد على الاستعارة من الإبيستيمولوجيا الغربية عمومًا والفرنسية بالخصوص، ممثلة في باشلار وكونغليم وألتسير وفوكو، هذا الأخير الذي كان أكثر حضورًا بالمفاهيم الأساسية لفلسفته عند أركون، كنظام الفكر والإبيستيمية والمفكر فيه واللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، مع اختلافات في التوظيف.

لقد طبق الجابري مبدأ حركية العقل حينما بدأ مشروعه بنقد العقل العربي في كتابه "تكوين العقل العربي" لكنه باختيار "بنية العقل العربي" كجزء ثاني قد ابتعد عن الحركية التاريخية إلى التحليل البنيوي الذي هدف به إلى البحث عما هو ثابت في الثقافة العربية منذ عصر التدوين. كما أن النتائج التي انتهى إليها في كتابه "الخطاب العربي المعاصر" تؤكد على الثوابت البنيوية التي تشترك فيها كل الخطابات العربية رغم كل ما يظهر من اختلافات في ظاهرها، والتي تتعارض كذلك مع حركية العقل وتاريخيته. وقد اعتبر علي حرب في ذلك أن الجابري قد استند إلى الفلسفة اليونانية والغربية في

تحديداته للعقل العربي، وجعل من أرسطو معيارا للحكم على هذا العقل، وبذلك انتقى ما يسعفه لبناء نسقه، وهذا ما جعله يهمل الكثير من التجارب الفلسفية التي لم تعد تكتفي بذلك الفصل بين العقل واللاعقل أو بين اللوغوس والميتوس. وقد نتساءل مع الجابري إذا كانت العقلانية الأرسطية تمثل بالفعل العقل الكوني، لأن معارفنا إذا كانت تختلف عن معارف من سبقونا، وكان مفهومنا للعقل مختلفا عن مفهومهم، فإن ذلك لا يعني أن معقوليتنا تنفي معقوليتهم، ولا شك أن قراءة أي تراث بهذه الطريقة لن تعمل إلا على نفيه واستبعاده، والحكم عليه باللاعقل كما فعل الجابري¹.

إذا كان العقل المكوّن عند لالاند هو نفسه العقل المكوّن حينما يتخذ من نفسه موقفا نقديا، ويراجع ذاته، فالعقل حينما يدخل في أزمة ليعيد تأسيس ذاته هو ما يقصده لالاند باسم "حركة العقل" التي هي بطبيعتها موجهة. فقانون العقل هو قانون التقدم، وكل تراجع عن القواعد المقررة للعقل المكوّن هو تقدم باتجاه قواعد جديدة وأكثر عقلانية. لكن الجابري قد فوت « على نفسه فرصة قراءة وحدوية وجدلية معا للعقل العربي الإسلامي² »، لأنه بنا تحليله على أساس الفصل بينهما. وعمد إلى تشطير العقل وتقسيمه إلى ثلاثة عقول بياني وعرفاني وبرهاني دائمة الحروب فيما بينها لذلك فقد أقصى أكبر ممثلي العقل العربي الإسلامي أمثال الرازي الذي كان كيميائيا وطيبيا وفيلسوبا، والغزالي الذي جمع بين الفقه والتصوف وعلم الكلام، وابن سينا الذي كان طبيا وفيلسوبا، كل ذلك لجهله بالوظيفة التوحيدية للعقل المكوّن عند لالاند حسب طرايشي³.

وإذا كان الجابري قد بحث في بنية العقل العربي واعتبر أنه محكوم بثلاثة أنظمة معرفية (البيان والعرفان والبرهان) متفاعلة ومتصادمة عبر تاريخ الثقافة العربية الإسلامية، فإن أركون قد بحث في البنية النظرية إلى توجه نظام الفكر وقواعد إنتاج المعرفة في الفكر الإسلامي، إنه لم يقسم العقل الإسلامي

¹ - علي حرب، مداخلات، مباحث نقدية حول أعمال: محمد عابد الجابري، حسين مروّة، هشام جعيط، عبد السلام بنعبد

العالى، سعيد بن سعيد، دار الحداثة، بيروت، لبنان، ط1، 1985، ص 34-35.

² - جورج طرايشي، نظرية العقل، مرجع سابق، ص 20.

³ - المرجع نفسه، ص 19 - 20.

إلى مجموعة من الأنظمة كما فعل الجابري، بل راح يبحث في النظام العام الذي يتحكم في العقل الإسلامي ويوجهه دون الاهتمام بالقواعد الجزئية. ويمكن تلخيص ابستيمي العقل الإسلامي كما يحددها أركون: الخلط بين الأسطوري والعقلاني أي بين الميتوس واللوquos، واعتبار المقدس يتعالى على التاريخ، وحصر وظيفة العقل في حدود خدمة الوحي تفسيراً وتأويلاً، وتقديس اللغة العربية واعتبارها اللغة الوحيدة التي تعبر عن إرادة الله، والتدعيم القطعي للقيم الأخلاقية الدينية، استناداً على القرآن والسنة، وأخيراً تفوق المسلم على غير المسلم. لكن أركون لا يقصد بذلك أننا أمام بنية ثابتة، فقد عرف التاريخ الإسلامي تفاعلات وصراعات بين الإنتاج الفكري النظري الإسلامي مع الفكر اليوناني والفكر السياسي الفارسي، ومع الفكر الأوربي في عصر النهضة العربية¹.

إن الجابري يربط العقل بأهم خاصية يعتقد أنها تميز العرب عن غيرهم، وهي اللغة العربية، رغم أن الدين الإسلامي هو العامل الأساسي في تكوينها، وهو بذلك ينطلق من خلفية قومية تخرج الأجناس غير العربية من تحديداته رغم أنهم يشتركون مع العرب في الدين الإسلامي، حتى أنه يرجع أسباب استقالة العقل العربي إلى عوامل خارجية عن الثقافة العربية، المتمثلة في الموروث القديم من هرمسية وأفلاطونية محدثة التي عرفتها الثقافة العربية قبل عصر التدوين. أما بالنسبة لأركون فقد انطلق من فضاء أوسع هو الفضاء الإسلامي ليهتم بكل أشكال الثقافات المهمشة التي دخلت في الإسلام لكنها بقيت تحافظ على لغاتها وثقافتها هذا من جهة، وليضع الثقافة الإسلامية في إطارها الزماني والمكاني أي الفضاء المتوسطي الذي يجمع الديانات التوحيدية الثلاثة (الإسلام والمسيحية واليهودية).

لكن الناقد علي حرب يعتبر أن أركون لا يختلف كثيراً عن الجابري في تحديده لمفهوم العقل موضوع النقد لأن كلاهما يستخدم كلمة "عقل" كبنية شكلية ثابتة، فكلاهما ينطلق من وجود بنية عقلية تشكل أساس اكتساب المعارف وتتحكم في كل ميادين الإنتاج الثقافي والمعرفي، إن هذا التوجه

¹ - كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص 99.

يفترض أن لكل عقل آلياته وبنياته الخاصة التي يمكن استكشافها سواء كان عقلا عربيا أو عقلا إسلاميا. ورغم أن أركون يتميز عن الجابري بتوظيف ما حصل في ميدان الأركيولوجيا من اكتشافات في نقد الخطاب مركزا على معطيات الوحي، إلا أنه ينزلق هو الآخر إلى اعتبار وجود عقل إسلامي ثابت ومتعالي، إذ ليس هناك عقول حسب تصور هذا الناقد بل هناك «نصوص وخطابات أو قوى ومؤسسات أو أبنية وتشكيلات... إذن نحن لسنا إزاء عقول بل إزاء نصوص نشتغل عليها ونعيد اكتشافها¹»، ومن خصائص النص أنه تشكيل خطابي يحتمل معاني متعددة، فقد يكون النص عرفانيا في منطوقه عقلانيا في بنيته، أو ينتمي إلى عصره من جهة وينتمي إلى عصر غيره من جهة أخرى. وينتهي ناقدنا إلى اعتبار «البحث عن عقل عربي أو إسلامي أو غربي يصدر في رأبي عن هاجس إيديولوجي أكثر مما يصدر عن هم معرفي²».

عقل الشافعي بين الجابري وأركون

عقل الشافعي هو نقطة الالتقاء والتماثل بين العقل العربي عند الجابري والعقل الإسلامي عند أركون، حيث يعتبر كل منهما أن الشافعي هو المؤسس الأول للعقل العربي الإسلامي. وقد لا نبالغ في القول إذا اعتبرنا أن معظم الحداثيين العرب لا يختلفون حول هذه النقطة³. وينطلق أركون في

¹ - علي حرب، قراءة في المشروع الأركوني، مجلة الاجتهاد، العدد 21، 1993، دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر، بيروت، لبنان، ص 88

² - المرجع نفسه، ص 89.

³ - يتفق حامد أبو زيد مع الجابري وأركون حول أهمية الشافعي في تحديد العقل العربي الإسلامي، وفي هذا النص المركز نجد ما يشرح ذلك ويؤكد: « هذه الشمولية التي حرص الشافعي على منحها للنصوص الدينية - بعد أن وسع مجالها فحوّل النص الثانوي الشارح إلى الأصلي، وأضفى عليه نفس درجة المشروعية، ثم وسع مفهوم السنة بأن ألحق به الإجماع، كما ألحق به العادات، وقام بربط الاجتهاد/القياس بكل ما سبق رباطا محكما - تعني في الأخير تكبيل الإنسان بإلغاء فاعليته وإهدار خبرته. فإذا أضفنا إلى ذلك أن مواقف الشافعي الاجتهادية تدور في دائرة المستقر الثابت، وتسعى إلى تكريس الماضي بإضفاء طابع ديني أزلي... أدركنا السياق الإيديولوجي الذي يدور فيه خطابه كله. إنه السياق الذي صاغه الأشعري من بعده في نسق متكامل، ثم جاء الغزالي بعد ذلك فأضفى عليه أبعادا فلسفية أخلاقية كتب لها الاستمرار والهيمنة على مجمل الخطاب الديني حتى عصرنا هذا، وهكذا ظل العقل العربي الإسلامي يعتمد سلطة النصوص، بعد أن تمت صياغة الذاكرة في عصر التدوين - عصر الشافعي - طبقا لآليات الاسترجاع والترديد. وتحولت الاتجاهات الأخرى إلى في بنية الثقافة - والتي أرادت صياغة الذاكرة طبقا لآليات الاستنتاج الحر من

تحديده للعقل الإسلامي من "رسالة" الشافعي، حيث يعتبر أن هذا المؤلف قد كان معياريا لأنه كان محل إجماع منذ بداية القرن الثالث للهجرة، وقد لخص مفكرنا كل المحاور التي احتوتها الرسالة في أربعة عناوين كبرى:

- السيادة العليا أو المشروعية الدينية العليا.
- القرآن هو مصدر معايير السيادة الإلهية العليا.
- السنة والسيادة العليا للنبي.
- الإجراءات البشرية من أجل بلورة السيادة العليا واحترامها (الإجماع، الاجتهاد، القياس، الاستحسان، الاختلاف).

ويستنتج بعد تحليله للرسالة وجود عقل محدد وموجه، ينمو ويتطور داخل منظومة مغلقة (القرآن والحديث). ويدخل عمل الشافعي في ما قام به من ضبط للاجتهاد وتوحيد للشريعة، بالرجوع إلى النصوص واعتبارها القاعدة التي يجب أن يقوم عليها الفقه، وكان ذلك رد فعل لما حدث قبله من اختلافات في الرأي حول القضايا المستجدة. فقد استطاع بتقنيات الاستدلال وقدرته الكبيرة على الجدل أن يفرض الحديث النبوي على أساس أنه المصدر الثاني ليس فقط للقانون والتشريع، وإنما بصفته نظاما يحدد الإيمان واللايمان. ورفع ثوابت المدرسة النصية إلى درجة المعبر الوحيد عن الدين الحقيقي، وأصبح كل من يخالف ذلك يرمى بالبدعة والضلال، وقد حدث هذا في زمن كان فيه الخلاف في المسائل المستجدة على أشده بين اتجاه أهل الحديث واتجاه أهل الرأي. وبذلك انتصر للتيار الذي ينتمي إليه، واستطاع أن يحد من الاختلاف ويضبط الاجتهاد ويوحد الشريعة، ويفرض القاعدة التي تجعل من النصوص أساس الفقه. وقد نتج عن تلك المنهجية التي طبقها الشافعي في رسالته تراجع الاجتهادات الشخصية من رأي واستحسان. تلك الاجتهادات التي كان بإمكانها أن

الطبيعة والواقع الحي - كالاعتزال والفلسفة العقلية إلى اتجاهات هامشية. وقد آن الأوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر - لا من سلطة النصوص وحدها - بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في علمنا.» نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الايدولوجيا الوسطية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1996، ص 146.

تستوعب التراثات المحلية الحية السابقة على الإسلام، وتتيح مجالا أوسع في التشريع¹، وبذلك يكون مؤلف الرسالة حسب أركون: « قد ساهم في سجن العقل الإسلامي داخل أسوار منهجية معينة سوف تمارس دورها على هيئة إستراتيجية لإلغاء التاريخية² ». هكذا فرض العقل الارثودوكسي نفسه بالتدريج، وأصبح المعبر الوحيد عن تعاليم الدين المقدسة، ورفض كل العقول المنافسة، وحرّمها من إمكانية الوصول إلى نفس المصادقية التي وصل إليها رغم كل ما يميزه من ضعف نظري في تركيبته³.

لقد ساهم علم أصول الفقه في جعل القانون المنجز من قبل القضاة والفقهاء الإسلاميين في ظروف سياسية وثقافية واجتماعية خاصة ببيئات الحجاز والعراق وسوريا خلال القرن الأول والثاني للهجرة، وجعله يبدو مقدسا يعلو على البشر، رغم أنه كان صناعة بشرية في بدايته إلى حد كبير⁴، وبذلك نجح هؤلاء الفقهاء في رسم خريطة العقل الإسلامي وتحول ذلك القانون الذي وضعه هؤلاء العلماء والفقهاء يقدم باسم الشريعة باعتباره القانون الإلهي الوحيد .

أما بالنسبة للجابري فإنه يصف الحضارة الإسلامية بأنها "حضارة فقه" كما توصف الحضارة اليونانية بأنها "حضارة فلسفة" والحضارة الأوروبية بأنها "حضارة علم". لأن الفقه إلى جانب اللغة هو العلم الإسلامي الأصيل في الحضارة الإسلامية، كما أن ما أنتجته تلك الحضارة من فقه لا يمكن لأي إنتاج فكري آخر أن ينازعه من ناحية الكم والكيف. لذلك فإن الفقه الإسلامي « كان ولا يزال أقرب منتجات العقل العربي إلى التعبير عن خصوصيته⁵ ».

لقد حدد الشافعي أصول الفقه أو التشريع في كتابه "الرسالة" في أربعة أصول جمع فيها بين أهل الحديث وأهل الرأي، ومادام الرأي لا يجب أن يكون إلا قياسا، فإن الاجتهاد يتحدد بما يقدمه النص

¹ - أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 74.

² - المصدر نفسه، ص 84.

³ - المصدر نفسه، ص 95.

⁴ - المصدر نفسه ، ص 22.

⁵ - الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق ص 97.

داخل مجاله التداولي، لذلك لكي يكون هناك قياس يجب أن يكون هناك نص يؤخذ كدليل وأصل، من هنا كان مضمون التفكير ينحصر أو يكاد في التقيّد بالنص وباستثماره¹. وتكمن أهمية الشافعي في التوجيه الاستيمولوجي الذي وضعه للعقل العربي والذي هيمن على مسار ذلك العقل لمدة قرون مازالت آثاره العميقة قائمة إلى اليوم. لذلك يعطي الجابري أهمية بالغة لتلك القواعد التي حددها الشافعي حيث يرى أنها « لا تقل أهمية بالنسبة لتكوين العقل العربي الإسلامي عن "قواعد المنهج" التي وضعها ديكارت بالنسبة لتكوين العقل الفرنسي خاصة والعقلانية الأوروبية الحديثة عامة² ». ولم ينحصر تأثيرها في المذهب الشافعي، بل لقد كانت تلك القواعد سارية المفعول لدى جميع المذاهب الفقهية تقريباً مع بعض الاختلافات النسبية. وتزداد أهمية تلك القواعد حينما ندرك أن النحاة والمتكلمون قد وظفوها كل في مجال اختصاصه، وهذا ما يفسر التداخل الكبير بين مختلف فروع المعارف التي أنتجت الحضارة الإسلامية، فوحدة الموضوع قد فرضت وحدة المنهج (القياس)³. فقد أصبحت مهمة أصول الفقه هي التشريع للعقل، وأصبح النص سلطة مرجعية للعقل العربي ولكل فاعلياته.

ويمكن أن نضيف إلى ذلك أن التنظير لمشكلة الخلافة لم يبدأ إلا بعد أكثر من قرن من وقوعها، أي حوالي منتصف القرن الثاني للهجرة. وقد كان الاتجاه السني قد بدأ تبرير الأحداث السياسية التي يطعن الاتجاه الشيعي في شرعيتها بأسلوب أهل الحديث. وقد بدأ ذلك بالفعل مع الشافعي في تحديده لأصول الفقه في أربعة أصول، ومع غياب النصوص في موضوع الخلافة سيكون الاعتماد على الإجماع والقياس، وسيكون تبرير أوضاع الحاضر على تأويل أحداث الماضي، ويتخذ إجماع الصحابة على مبايعة أبي بكر وقبولهم بالإجماع استخلافه عمر بن الخطاب، وسيصبح قياس الحاضر على

¹ - المصدر نفسه، ص 105.

² - المصدر نفسه، ص 100.

³ - المصدر نفسه، ص 97.

الماضي المفتاح الذي تحل به جميع الأبواب المغلقة على حد تعبير الجابري¹. ثم يأتي الأشعري ليوظف تلك الأصول الأربعة التي حددها الشافعي لتأكيد شرعية إمامة الخلفاء الأربعة، تحت ضغط تطورات الأوضاع السياسية، خاصة مع تعاظم الاتجاه الشيعي. لقد كانت القواعد التي قررها الشافعي «توجه من الداخل القواعد التي قررها الأشعري، تماما مثلما أن القواعد العقدية التي قررها الأشعري هي نفسها التي وجهت - ومن الداخل كذلك - القواعد المنهجية التي قررها الشافعي²».

ولا يرى الجابري فرقا كبيرا من حيث المنهج بين المعتزلة رغم عقلانيتهم ومشروع الشافعي «فالعقل هنا مع المعتزلة، أو هناك مع الشافعي مجرد أداة، فهو في جميع الأحوال في خدمة الكتاب والسنة وليس بديلا عنها³»، فنفس الآلية الذهنية التي عرفت في أصول الفقه يتم التعامل بها في علم الكلام المعتزلي، إنها آلية رد الفرع إلى الأصل التي تشكل طبيعة الفعل الذهني الذي قامت عليه علوم البيان كلها.

ولم يختلف أركون في هذه النقطة كثيرا عن الجابري، فمن الملاحظات التي سجلها حامد أبو زيد على أركون، هو إدراجه لفكر المعتزلة في دائرة التراث السني، مع كل الخصوصيات التي تميز بها التراث المعتزلي وكل ما عرضه من أطروحات كانت محل رفض واستنكار من طرف الفكر السني. وغم المنحى العقلي والعلمي الذي كان حاضرا في قراءة أركون للتراث الإسلامي، فإن حضور الفكر الاعتزالي في كتاباته كان لا يتناسب مع أهمية مذهبهم العقلي والطروحات التي دافعوا عنها في هذا الاتجاه. كما يبدو أن فكرة خلق القرآن عند المعتزلة هي ما كان يثير اهتمامه، لارتباطها بمشروعه في إعادة قراءة الوحي حسب الشروط التاريخية. حيث يقول أركون: «عندما دافع مفكرو المعتزلة عن مفهوم خلق القرآن كانوا قد أحسوا بالحاجة إلى دمج كلام الله في نسيج التاريخ، وإذا ما استعاد الفكر الإسلامي هذه الفكرة، فإنه عندئذ سوف يمتلك الوسائل الكفيلة بمواجهة المشاكل التي تنثال على الفكر

¹ - المصدر نفسه، ص 111.

² - المصدر نفسه، ص 116.

³ - المصدر نفسه، ص 120.

المعاصر¹». لذلك اعتبر أبو زيد أن أركون في هذا السياق يمارس نوع من القراءة الانتقائية التي كثيرا ما أكدت تماثلها في الخطاب الديني، فقد انتزع فكرة خلق القرآن من سياقها العام في المنظومة التكنولوجية المعتزلية ووظفها توظيفاً يخدم تحليلاته². لكن بالرغم من سيادة الأصولية الشافعية في مجال الفقه، فهناك الكثير من الاختلافات داخل الفقه السني بين المذهب الشافعي والمذهب الحنفي والمذهب المالكي والحنبلي، وكذلك الحال بين المعتزلة والشافعية، وبين أصولية الشافعي وعقلانية المعتزلة، واختلافات كبيرة بين الاتجاه الشيعي والاتجاه السني. لذلك فإن اعتبار عقل الشافعي هو الممثل الوحيد للعقل العربي من الناحية الإبتيمولوجية يحتاج إلى الكثير من الأدلة³.

واستتبعا يرى الجابري أنه من واجب الباحث المهتم بالعقل العربي الإسلامي أن يتتبع تطور الجهاز المفاهيمي المعرفي في تاريخ الفكر العربي الإسلامي ليقف على أهمية تأثير القواعد التي وضعها الشافعي في العلوم العربية الإسلامية. أما بالنسبة لأركون فيرى أن التراث الإسلامي منذ لحظات تأسيسه الأولى لم يعالج ضمن إطار التحليل والنقد⁴، وأن كل ما أنتج في فترة ما يسميه بالعصر التدشيني قد انصب كله على النص الديني. لذلك فإن نقد العقل الإسلامي الخالص ينبغي أن يبدأ من علمي أصول الدين وأصول الفقه، لأن هذه الاستعادة النقدية لهذين العلمين تهدف إلى تحقيق غرضين :

أ) التوصل إلى اكتشاف نظام الفكر الإسلامي الذي يربط بين علم وعلم الألفاظ والمعاني والتفسير والتاريخ وعلم الأصول وبين العلوم المدعوة عقلية.

¹ - أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص 82.

² - نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2008، ص 112-113.

³ - محمود أمين العالم، ملاحظات منهجية تمهيدية حول نقد الجابري للعقل العربي، في العقلانية العربية والمشروع الحضاري، مرجع سابق، ص 274.

⁴ - أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 20.

ب) تبيان وتوضيح تاريخية العقل الخاصة بتلك الحركة الثقافية التي أدت إلى اعتبار الشريعة والنظر إليها وكأنها التعبير الصادق عن وصايا الله وأوامره¹.

فقد ساهم علم أصول الفقه في جعل القانون المنجز من قبل القضاة والفقهاء الإسلاميين في ظروف سياسية وثقافية واجتماعية خاصة ببيئات الحجاز والعراق وسوريا خلال القرن الأول والثاني للهجرة، في جعله يبدو مقدسا يعلو على البشر²، وبذلك كان القانون الذي وضعه هؤلاء العلماء والفقهاء يقدم باسم الشريعة باعتباره القانون الإلهي.

التصوف والعرفان بين الجابري وأركون

ننتقل إلى موضوع آخر لا يقل أهمية عن تأثير عقل الشافعي في تشكيل العقل العربي الإسلامي، إنه موضوع التصوف أحد الموضوعات التي عني بها الفكر العربي المعاصر. لقد سبق لنا أن حللنا موضوع العرفان من منظور الجابري خلال دراستنا لموضوع الأنظمة المعرفية المكونة للعقل العربي³، لذلك سوف لن نكرر كل ما قلناه سابقا، بل سنركز على تحليل الجابري للمنهج الذي اعتمده رجال التصوف في المعرفة، ومكانته بالنسبة للعقلانية النقدية التي يتبناها مفكرنا في تحليلاته.

يعطي الجابري أهمية كبيرة للدور الذي لعبه العرفان في تشكيل العقل العربي، وللدور السلبي الذي لعبه في تعطيله، ولدوره في الأزمة التي يعيشها اليوم. فقد خصه بفصلين من (180ص) في كتابه تكوين العقل، وبأربعة فصول في كتابه بنية العقل العربي من (130ص)، هذا بالإضافة إلى العودة لتأكيد موقفه منه في معظم كتاباته كل ما اقتضت ضرورة التحليل ذلك.

ويؤكد الجابري أن التحليل النقدي الذي يمارسه على العرفان كمنهج ورؤية لا يدخل في إطار الحرب الإيديولوجية، بل في إطار التحليل النقدي للنظم المعرفية في العقل العربي⁴. ويعتبر أنه يتناول

¹ - المصدر نفسه، ص 21.

² - المصدر نفسه، ص 22.

³ - يمكن الرجوع إلى الفصل الثالث من الباب الثاني في هذا البحث ص 180.

⁴ - الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 379.

موضوعه من الجانب الابستمولوجي لا من الجانب التاريخي وما يحمله من تنوع في الأفكار، بل بما كان له من تأثير في تكوين العقل العربي، وينطلق في تحليله للعرفانيات الإسلامية من فكرة أساسية مفادها أن الموروث القديم، رغم أنه اعتبر في عصر التدوين من العلوم الدخيلة، لكنه يعتبر جزءاً مهماً من تاريخنا الثقافي¹. ولا يهتم الجابري بالتصوف كمظهر من مظاهر العبادة والتقوى في الإسلام، لكنه يهتم به من جانبه النظري الذي يربط التصوف في الإسلام بالتصوف الهرمسي. ويصنف تلك الاتجاهات العرفانية المتنوعة إلى ثلاثة اتجاهات: اتجاه أصحاب الأحوال والشطح الذي يغلب عليه العرفان كمعانات، وهناك اتجاه التصوف العقلي الذي يغلب عليه الطابع الفلسفي، كما يتبلور عند الفارابي وابن سينا، والاتجاه الثالث الذي نلاحظه عند الفلاسفة الاسماعيليين والمتصوفة الباطنيين.

ويعتبر الجابري العرفان في مجال التصوف الإسلامي كما في مجال الفلسفة، قد شكّل نظاماً معرفياً متميزاً، طرح نفسه كبديل للنظام البياني، معتبراً أن المعرفة الدنيوية بديلاً عن القياس الفقهي، ولم تكن نشأة هذا النظام كرد على تزمّت الفقهاء، ولا ضد الاتجاه العقلي عند المتكلمين، بل كان رد فعل على الغنوص المانوي والعرفان الشيعي².

تتفق جل تيارات المتصوفة، على أن طريقها في المعرفة هو اسمي الطرق، وتتسم الحقيقة العرفانية باعتبارها ذاتية ظرفية تخص العرفاني نفسه، ويختلف منهج العرفانيين عن منهج الفقهاء، رغم أن كلاهما يبحث عن الحقيقة في النصوص الدينية، وفي القرآن تحديداً، فالبيانون يعتمدون على معرفة اللغة وأساليبها في التعبير، وينظرون إلى الألفاظ وفي أنواع الدلالات المحتملة للوصول إلى المعنى المقصود، أما المنهج العرفاني فيعتمد على الرياضات والمجاهدات، باللسان والقلب، أي ما يسميه الجابري "القياس العرفاني"، من هنا كان ذلك العداء الذي عرف بين الفقهاء والمتصوفة. ويكون أساس منهجهم هو الاتصال المباشر بالمطلق، من هنا اعتبر أن العقل حجاب يمنع الإنسان من معرفة الحقيقة الإلهية. وتكون الحقيقة الصوفية رؤية سحرية للعالم، فعلى مستوى الموقف يجعل العارف من "الأنا" الحقيقة

¹ - الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 192.

² - المصدر نفسه، ص 214.

الوحيدة، أما على مستوى النظرية فالعارف لا يعترف بالمسافات المكانية ولا الزمانية « فالحقيقة عندهم ليست الحقيقة الدينية ولا الحقيقة الفلسفية ولا الحقيقة العلمية، بل "الحقيقة" عندهم هي الرؤية السحرية للعالم التي تكرسه الأسطورة¹ ». وبهذا المعنى فإن العرفان يقلل العقل وينزل به إلى أدنى درجات الفعالية العقلية، وهذا ما فعله في الثقافة العربي الإسلامية من تكريس للاعقلانية على مستوى المنهج والرؤية.

لقد حاكم الجابري العقل العربي من خلال عقلانية أرسطو وأخرج كل تيار أو اتجاه لا يتوافق معها، وبذلك أقصى قطاعا كبيرا من التراث الإسلامي بحجة عدم عقلانيته وفي ذلك يقول علي حرب: « إذا كان الجابري قد طمح إلى أن ينقد العقل العربي، وإلى أن يعقل الأداة التي يتم بها عقل الأشياء، وإلى أن يفهم الفهم نفسه، فلست ادري إن تحقق له ذلك، لأنه ينطلق من معايير جاهزة ومسبقة عن العقل، ويحاول من خلالها أن يحاكم العقل العربي، إنه يتبنى سلفا تصورا عن العقلانية يريد أن يقوم من خلاله العقلانية العربية² ».

أما بالنسبة لأركون فقد تبني موقفا إيجابيا من التجربة الصوفية "الفلسفية" لكن على المستوى الفردي فقط، أي كتجربة نفسية سامية تجعل الإنسان في اتصال مع المتعالي، لكن بمجرد أن تخرج هذه التجربة من ذلك الإطار الفردي ليصبح للشيخ مريدين وأتباع ويعمل على نشرها على نطاق واسع، فإنها تتحول إلى إيديولوجيا، فالتجربة الصوفية كتجربة نفسية فردية شيء وكطريقة لها أتباع شيء آخر مختلف تماما. ويشير أركون في هذا الصدد إلى التراث الصوفي المعروف في التاريخ الإسلامي، ككتاب "فصوص الحكم" لابن عربي (638هـ/1240م)، وكتاب "مصباح الأنس" لابن الفناري (835هـ/1431م)، أو كتاب "المثنوي" لجلال الدين الرومي (672هـ/1273م)، فقد اعتبرها مفكرنا تجارب صوفية معرفية ذات أهمية كبيرة تحتاج إلى كثير من الاهتمام. إن التصوف كتجربة روحية يدخل في إثراء ما ينتجه الإنسان، ولا تخص مجتمع دون آخر، لأنها تجارب تعبر عن

¹ - الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 379.

² - علي حرب، مداخلات، مرجع سابق، ص 28.

حاجات الإنسان وقدراته في العالي. إنها تنتمي إلى مجال الإبداع الرمزي الذي تشترك فيه جميع الفنون، إنها ظاهرة سوسيولوجية ونفسية قابلة للدراسة¹.

ما يلاحظه الدارس على تحليلات أركون لظاهرة التصوف في الإسلام، أنه يتبنى المنهج الانتروبولوجي التاريخي، فلا يقدم حكماً معيارياً، ولا يقصيه من دائرة الثقافة الإسلامية، كما فعل الجابري، الذي تعامل معه بمنهج التحليل والنقد وانتهى إلى إبعاده لأنه يمثل اللاعقل أو (العقل المستقل). ويؤكد أركون أن ظاهرة التصوف لا تخص الإسلام وحده، فقد عرفتها جميع الديانات، وهي تجربة يعيشها المؤمن مع إلهه، فالصوفي يذهب بعيداً من ناحية الانفصال الشعائري مقارنة بالفقهاء، خاصة في مرحلة الحلول، فالتجربة الذاتية تصبح أهم من الشعائر والطقوس بالنسبة المتصوف. وقد كان لظاهرة التصوف انعكاسات اجتماعية وسياسية، حيث ارتبطت المذاهب الصوفية عبر التاريخ الإسلامي بالفئات الفقيرة والمهمشة، وقد عرفت انتشاراً عند القبائل والعشائر التي كانت بعيدة عن السلطة المركزية، كالشعوب غير الناطقة بالعربية، من بربر في شمال إفريقيا والكثير من الشعوب الإفريقية².

إشكالية التراث وتحديداته بين الجابري وأركون

إذا كانت إشكالية العلاقة بالتراث في الفكر العربي قد ظهرت في سياق الإشكاليات التي عرفها الفكر النهضوي العربي. فإنها بعد هزيمة 1967 قد أخذت بعداً جديداً يتناسب مع الأحداث التاريخية التي عرفها العالم العربي، ومع التطورات العلمية الحاصلة في مجال الإبتيمولوجية وعلوم الإنسان. لذلك برز نوع من التعامل الجديد مع إشكالية التراث وانعكس ذلك على كل القضايا الأخرى المرتبطة به كالحداثة والعلمانية والعقلانية والديمقراطية... وقد اشترك جل المفكرين العرب المعاصرين في اعتبار إشكالية التراث إشكالية مركزية، فاهتموا بها دراسة وتحليلاً ونقداً وتوظيفاً، وانطلاقاً من هذا فقد كان حضور تلك الإشكالية في مشروع كل من الجابري وأركون حضوراً قوياً،

¹ - عبد الجبار الرفاعي، الدين وأسئلة الحداثة، دار التنوير للطباعة والنشر، بغداد، العراق ، ط1، 2015، ص 62-63.

² - أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 154-155.

ورغم اتفاقهما على الاهتمام بالتراث فقد اختلفا في تحديده وتحقيقه ونقده وتوظيفه لتباين المنطلقات المنهجية والخلفيات النظرية. فقد جعل الجابري من التحليل الاستيمولوجي منطلقه وآلية اشتغاله في تفكيك بنية العقل العربي رغم أن الهم الإيديولوجي كان دائما حاضرا في مشروعه. أما أركون فقد اعتمد المنهج الأركيولوجي متسلحا بكل ما جادت به العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية. ويمكن أن نستعيد أهم النقاط التي يمكن أن نستعين بها لمقابلة مفهوم التراث وتحقيقه وعوائقه وإشكالية تحديثه بين أركون والجابري .

ينطلق الجابري في تحديده لمفهوم التراث من أن كلمة تراث بالمعنى المتداول اليوم في الثقافة العربية لم يكن موجودا في الثقافة العربية القديمة وإنها دخلت إلى المجال التداولي بداية من عصر النهضة¹، وأن الإطار المرجعي لتشكل التراث هو عصر التدوين (القرن الثاني والثالث للهجرة) وقد انتهت تموجاته مع انطلاق النهضة الأوربية². وإذا كان الجابري لا ينكر ثقافة المجتمع العربي في العصر الجاهلي فإنه يقر بأن هذه الفترة من التاريخ العربي قد كبتت واستبعدت لاعتبارات دينية. كما يؤكد على ضرورة الفصل بين النص القرآني والحديث الصحيح الذي يزكيه النص القرآني عن بقية أنواع التفسير والفهم والتأويل للنص الديني (القرآن والسنة)، ومن التبريرات التي يقدمها، هي أن النص الديني قد بقي في وعي المسلمين نصا يعلو على التاريخ، وأن المهمة التي حددها لمشروعه ليست عقلنة الدين ونقده، وإنما عقلنة فهمنا للتراث، أي عقلنة كل أنواع الفهم والتفسير التي كوَّنها المسلمون عن القرآن والسنة وما تفرع عنهما من علوم³. ورغم أن هذا الموقف يحسم بوضوح قضية العلاقة بين الدين والتراث، إلا أنه سوف يعرضه للكثير من الانتقادات، فقد اتهم الجابري بأنه يتحاشى نقد العقل الديني رغم أنه أساسي وجوهري في تحرير الذات العربية من ثقافة الماضي.

¹ - الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص 21-22.

² - المصدر نفسه، ص 30.

³ - محمد عابد الجابري، استجواب مع مجلة آفاق، مجلة دورية تصدر من اتحاد كتاب المغرب بالرباط، عدد 2، 1992، ص 6.

إن القراءة التي يقدمها مفكرنا للتراث لا يمكن اعتبارها مجرد درس يحاول البحث عن حقيقة ما، بقدر ما كانت بحثاً عن جوانب عقلانية في التراث يمكن أن توظف توظيفاً جديداً خدمة للواقع العربي، ولعل ذلك ما يشكك في قيمة الطرح الاستيمولوجي الذي يعلنه في بداية مشروعه¹. فقد حدد مجال اشتغاله على التراث المكتوب أي الثقافة العالمة، وبذلك فهو يقصي الثقافة الشعبية غير العالمة من أمثال وقصص وخرافات وأساطير وكل أشكال التعبير غير المكتوبة، ويبرر هذا الاختبار بقوله: «نحن لا نقف هنا موقف الباحث الاثربولوجي الذي يبقى موضوعه ماثلاً أمامه كموضوع باستمرار، بل نحن نقف من موضوعنا موقف الذات الواعية من نفسها... فنحن لا نمارس النقد من أجل النقد»². ويرفض الجابري النظرة الإستشراقية التي تجزأ التراث إلى إسلام سني وإسلام شيعي أو إسلام شيعي وإسلام رسمي «يجب أن نتجنب تلك النظرة التبسيطية التي تفصل في تراثنا بين ما هو (شيعي) وما هو (سني)، أو عن ما كان يمثل الاتجاه المعارض للحكم، وما كان يمثل إيديولوجيا الدولة الحاكمة»³. فإذا كان الاهتمام بالجوانب المسكوت عنها في تراثنا ضرورة، فانه مع ذلك لا يجب إعادة بناءها بإسقاط الاهتمامات الحاضرة عليها. والملاحظة التي تعتبر جديدة بالتسجيل في هذا المجال هي أن الجابري ركز في تفكيكه للعقل العربي ونقده على الإنتاج البشري من تفسير وفقه وعلم الكلام وعلوم اللغة... ولم يدرج القرآن في أي نظام معرفي رغم أنه النص المؤسس لكل تلك العلوم وما ارتبط بها وذلك خلافاً لأركون⁴.

أما بالنسبة لأركون فليس من السهل الوقوف على التحديدات التي يضعها للتراث فعمليات التحليل والتفكيك والنقد قد جاءت مبثوثة في كتاباته الكثيرة من مؤلفات ومقالات وحوارات.

¹ - عبد السلام بن عبد العالي، سياسة التراث، دراسات في أعمال مُجدَّ عابد الجابري، دار توبقال، المغرب، ط1، 2011، ص22.

² - الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق ص 7.

³ - الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق ص39.

⁴ - أمبارك حامدي، التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحداثي المغاربي، بحث في مواقف الجابري، وأركون والعروي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1، 2017، ص101.

ويدخل موقف أركون من التراث ضمن دعوته إلى إحياء التراث من الداخل، وإشكالية تحديد التراث وطريقة التعامل معه ودراسته تزدادا تعقيدا عندما يتعلق الأمر بالمجتمعات العربية الإسلامية، ومن الأسئلة الإشكالية التي يطرحها: هل يمكن التمييز بين العربي والإسلامي في الحضارة العربية الإسلامية؟ وهل يمكن أن نتكلم عن تراثات مختلفة بين الشعوب التي تنتمي إلى المجال العربي الإسلامي؟ وفي ذلك يعتقد أركون أن موضوع التراث في الفكر العربي المعاصر يوظف كسلاح إيديولوجي في الكفاح أكثر منه مفهوما معرفيا له أبعاده التاريخية. لذلك نراه ينبه إلى تلك الجوانب من التراث العربي الإسلامي التي ظلت مهملة ومهمشة من طرف الدارسين والباحثين العرب وغيرهم من الغربيين. رغم كل ما كانت تمثله تلك الجوانب من أهمية. فهناك الكثير من التعبيرات الثقافية التي لا تدخل في مجال العقل كالتعبيرات الأسطورية، أو المتخيل لكنها مع ذلك تسجل حضورا قويا في النصوص الدينية والثقافية. فالتعبيرات الثقافية غير المكتوبة كالرسم والرقص والغناء... كلها تعبيرات تمثل جانبا مهما من الثقافة، خاصة ثقافة تلك الشعوب غير الناطقة باللغة العربية. لذلك ينتقد أركون الدراسات الإستشراقية التي يعتبر أنها أقصت جانبا مهما من الثقافة الإسلامية، كالتعبير الشفوي لدى الشعوب التي لا تملك الكتابة وكل تعبيرات الحياة غير المكتوبة، والمحكي، والأساطير، والطقوس، والرسم... ويقترح قراءة جديدة هي الإسلاميات التطبيقية تكون بديلا للإسلاميات الكلاسيكية وتتميز بانفتاحها على كل تجليات الفكر الإسلامي بدون إقصاء أو تهميش¹.

كما يؤكد أنه لا يمكن التعامل مع التراث الإسلامي بطريقة علمية، هذا التراث الذي يمثل النص الديني أهم ركائزه، إلا إذا استعنا بالمنهج التي أنتجتها العلوم الإنسانية والاجتماعية، لأن ذلك يمكن الباحث من تجاوز المنهجيات الإيديولوجية والسردية، لكي نتوصل إلى أدوات منهجية قادرة على تحليل ونقد وتفكيك التراث الإسلامي في جميع مستوياته، وإعادة التفكير في كل ما لم يفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، قصد معرفة الصورة والكيفية التي تشكّل عبرها العقل الإسلامي. ويتوخى أركون من تطبيقه لهذه المنهجية النقدية دراسة الظاهرة القرآنية في شموليتها، من خلال العديد من

¹ - عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، مرجع سابق، ص 369-370.

العلوم، كتطبيق التحليل الألسني، والتحليل السيميائي، والتحليل الاجتماعي والأنثروبولوجي، والفلسفي. لكن بشرط عدم عزل الظاهرة الدينية عن الظواهر الأخرى المشكّلة للواقع الاجتماعي التاريخي الكلي، وبذلك نفسح المجال لولادة فكر تأويلي حقيقي للظاهرة الدينية.¹

لقد أهملت فترة طويلة من تاريخنا الإسلامي تلك الفترة الممتدة من القرن الثالث عشر حتى القرن التاسع عشر، ولم تأخذ حقها من الدراسة، فقد وصفت بعصر الانحطاط أو الجمود، إنها تستحق دراسة معمقة، لأن الحاضر هو نتاج الماضي، ولا يمكن حل مشاكل الحاضر إلا بالرجوع لتلك الفترة. لقد حدث في الفترة العثمانية قطيعتان كبيرتان لا يزال العالم الإسلامي يعاني منها حتى الآن² الأولى: تتمثل في انقطاع الفكر الإسلامي في عهد الحكم الإسلامي عن أفضل ما أنتجه الفكر الإسلامي في القرون الهجرية الستة الأولى من تاريخ الإسلام، هذه الفترة التي تميزت بالتعددية العقائدية والتنوع العرقي والثقافي. لذلك نلاحظ المسلمين اليوم يجهلون الكثير عن تلك المرحلة الكلاسيكية المبدعة.

أما الثانية: فقد كانت مع الحداثة الأوروبية، لقد تشكلت الحداثة الغربية دون أن يشارك العالم الإسلامي فيها، وكان لحظة اليقظة مع القرن التاسع عشر، بعد أن كانت الحداثة الأوروبية قد قطعت أشواطاً كبيرة. لقد حاولت حركة النهضة العربية إحياء التراث الإسلامي للعصر الذهبي وبعثه من جديد، لكن في منظور أركون أن هذه النهضة جاءت في وقت كانت فيه القطيعتان قد وسعت الهوة بين أوروبا التنويرية، والمجتمعات الإسلامية التي لم يعد بمقدورها الاستفادة من الأدوات العقلية للعصر الذهبي الإسلامي. ويعتبر أن هذا كان السبب الأساسي في فشل الجهود التي قام بها رواد النهضة، أمثال جمال الدين الأفغاني ومُحمَّد عبده والطهطاوي وعبد الله النديم وطه حسين والعقاد والمازني وجورجي زيدان واليازجي والبستاني وجبران خليل جبران ويعقوب صروف وفرح أنطون وشبلي شميل

¹ - مُحمَّد أركون، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص70.

² - مُحمَّد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟ مصدر سابق، ص197.

وسلامة موسى... ويبدو أن أصداء الرفض لهذا التيار قد بدأت مع نهاية الربع الأول من القرن العشرين. ولعل ما يحدث اليوم من اختلافات ومعارك سياسية ما هو إلا نتيجة لهذا الفشل الذي رجحت فيه الأولوية للنضال الإيديولوجي على حساب التنوير الفكري حسب مفكرنا¹.

لقد ارتبطت فكرة الحداثة في الفكر العربي المعاصر بإعادة قراءة التراث بطريقة نقدية تحاول ربط الماضي بالحاضر، لذلك يشترك الجابري مع أركون في اعتبار أن الحل لما نعانيه من عطالة على جميع المستويات لا يمكن تجاوزها إلا بخوض معركة من الداخل مع التراث لتحليله ودراسته ووعيه، لتجاوز الأطروحات التي تقدمها النزعة السلفية التي تقدس التراث وكل الأطروحات المتنكرة له، ومحاولة الانفتاح على منجزات ما وصلت إليه الاستيمولوجيا المعاصرة في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية. فلا سبيل لحل مشاكلنا الحاضرة والدخول في الحداثة بدون تصفية الحسابات مع الماضي وتحقيق المصالحة مع الذات للتخلص من عقدة الاستلاب التي تلاحقنا كلما حاولنا الانفتاح على التاريخ أو العصر.

وفي الأخير يمكن أن نقول إذا كانت المجتمعات العربية الإسلامية بحاجة إلى العلوم الإنسانية والاجتماعية بجميع تخصصاتها لإعادة قراءة تراثها وتحريره مما لحق به عبر التاريخ من أسباب التجميد ومن النظرة التقديسية. فإنها كذلك بحاجة إلى العلوم الدقيقة الأخرى من رياضيات وفيزياء وغيرها لبناء المجتمع العلمي الحديث. لأن الجوانب النظرية مهما كانت ضرورية فإنها وحدها لا يمكن أن تكون كافية، فنقد التراث وعقلنته ليس غاية في حد ذاته بل إنه الوسيلة التي تمكن المجتمعات العربية الإسلامية من الدخول إلى الحداثة العالمية بكل شروطها وتعقيداتها.

الموقف من الإستشراق بين الجابري وأركون

أما بالنسبة لموضوع الإستشراق فرغم أن مفكرينا قد اشتغلا على نقد الدراسات الإستشراقية وتحليل المنهج الذي استعمل في دراسة تراث المسلمين وتاريخهم، وحاولا أن يتجاوزا طروحات

¹ - المصدر نفسه، ص 197.

المستشرقين ومناهجهم، فإن هناك فروقا واختلافات تميّز تلك الأعمال النقدية. فقد أكد أركون أن الدراسات الإستشراقية قامت على حجب التفاعلات الفكرية في البيئة العربية الإسلامية، لذلك حرّمت الفكر الإسلامي من الدراسة العلمية القائمة على أساس تطبيق ما وصلت إليه العلوم الإنسانية من منهجيات كاللسانية والأنثروبولوجية والتفكيكية. واعتبر أنها دراسة سطحية لا تعمل على كشف الحقائق في التراث العربي الإسلامي بنظرة نقدية للمساهمة في تغيير واقعه المتأزم، كما أنها لا تؤدي في معظم الأحيان إلى تعرية المشاكل وآليات الهيمنة والتسلط السائدة في المجتمعات العربية الإسلامية، بل على العكس من ذلك تبدو في «معظم الأحيان متواطئة مع الفئات المهيمنة داخل هذه المجتمعات، إنها لا تؤدي إلى التحرير الفكري المطلوب وهو آخر شيء تفكر فيه¹». ويؤكد أركون على نقد الإسلاميات الكلاسيكية (الإستشراق) التي يعتبر أنها تعاملت مع الفكر العربي الإسلامي بصورة شكلية بحتة ولم تتناوله باعتباره فكرا له نقاط قوة ونقاط ضعف، باحثة عن الحلول المناسبة لتجاوز مواطن الضعف والنقص فيه، وإنما كان هدفها في أغلب الأحيان تأكيد المركزية الأوروبية. كما اعتبر أن الفكر الغربي يتعامل بمكيالين في دراسة التاريخ فهو يطبق المنهج العلمي الدقيق في دراسة ثقافته، أما بخصوص ثقافات الشعوب الأخرى فإنه يستعمل مناهج إيديولوجية لا تعمل إلا على تأكيد مركزيته الفكرية واعتبار الثقافات الأخرى لا تعدوا كونها ثقافات هامشية.

وفي هذا الصدد إذا كان بعض نقاد أركون يعيرون عليه تأثره بأطروحات المستشرقين والاعتماد عليها في جل بحوثه، لا يتردد أحد نقاده المتشددون باتهامه بأنه «مستعد للتضحية بكل الانجازات العلمية في سبيل دينه»²، وبأنه بعيد كل البعد عن التنوير والعقلانية، وهو لا يختلف في إدانته لأعمال المستشرقين وأبحاثهم الفيلولوجية مع إدانة المفكرين الإسلاميين لهم، إذ كيف يحق لمفكر يدعي العقلانية أن يتهم المستشرقين بالإلحاد، ويعتبر بحوثهم غير مسؤولة، ويدعو المسلمين للثورة عليهم. وكأن أركون حسب مؤلف "في نقد الإستشراق" يدعو إلى «التخلي عن الوضعية والعقلانية

¹ - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 194.

² - محمد المزوغي، في نقد الإستشراق، إفريقيا الشرق، المغرب، 2017، ص 39.

الكلاسيكية وعلم الفيلولوجيا¹» لحماية معتقدات المؤمنين الذين يتوجه إليهم بالخطاب. فقد تجاهل أركون حسب زعمه كل الانجازات العلمية للمناهج الفيلولوجية ولم يهتم إلا بالجوانب التي تهدم العقائد الدينية، مستندا في ذلك إلى نص لأركون يقول فيه: « إنه لصحيح بأن المنهجية الفيلولوجية والتاريخانية، إذا ما طبقت وحدها على النصوص المقدسة لتراث ديني ما، فإنها تخلف وراءها حقا من الانقراض، ويحق للمسلمين عندئذ أن يستنكروا تلك البحوث غير المسئولة من الناحية العقلية لأنها تدمر دون أن تعمر²». إن أركون بهذا يشهر كل أسلحته لنقد المستشرقين من خلفية دينية وليس من خلفية علمية، فقد كان الأجدر به أن يشيد بدورهم وبأهميتهم العلمية في الدراسات الدينية، لأن الفيلولوجيا النقدية هي أكثر الدراسات الإستشراقية التي كشفت عن النصوص الدينية وعن مصادرها القديمة. إذ كيف لأركون أن يجمع بين عقل التنوير والنزعة الإنسية التي تحررت من العقل الديني والعقل الإسلامي، حينما يتهم المستشرقين بالتواطؤ مع الخطاب الإسلامي من أجل مصالح إستراتيجية³.

أما بالنسبة للجابري فرغم أنه لم يعط نفس الأهمية التي أعطاها أركون لنقد الإستشراق ومناهجه، ولم يخصص له نفس الحجم في مؤلفاته، واكتفى بنقد الجانب الفكري من الإستشراق الذي اهتم بالفلسفة الإسلامية وتاريخها أو ما سماه " الإستشراق الفلسفي " الذي يعتبره أقل الميادين تعرضا للعدوان الإستشراقي. فإنه يتفق مع أركون في أن المنهج الإستشراقي يقوم على المنهج الفيلولوجي، هذا المنهج الذي يعتبر قاصرا، لذلك وجب تجاوزه حيث يقول: « نحن لا نصدر عن مثل هذا المنهج ألتجزئي الفيلولوجي الإستشراقي، ليس فقط لأنه معرض للنقد علميا، بل أيضا لأنه لا يستجيب لاهتماماتنا نحن العرب المعاصرين، ولا لنوع الوعي الذي نريده أن يكون لتراثنا⁴»، فقد سعى المستشرقون إلى تطبيقه لربط الفلسفة الإسلامية بجميع قضاياها ربطا ميكانيكيا بالفلسفة اليونانية أو

¹ - المرجع نفسه، ص 40.

² - أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 31.

³ - المزوغي، في نقد الإستشراق، مرجع سابق، ص 30.

⁴ - الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 187.

ببعض مراحلها. وكانت النتيجة لكل ذلك تفكيك وحدة الفكر الفلسفي العربي الإسلامي ورده إلى أصوله اليونانية أو الفارسية أو الهندية.

إن هذا المنهج يفتقد إلى العلمية حسب الجابري لأنه يصدر عن ظاهرة التمرکز الأوربي، وإنكار كل جهود ومساهمات المسلمين الفكرية والعلمية وإرجاعها إلى الحضارة الغربية وأصولها الإغريقية واللاتينية. وقد كانت نتيجة تطبيق ذلك المنهج هو عزل الفكر العربي عن واقعه الحضاري والتاريخي وبالتالي «تقديم الفلسفة الإسلامية كجسم غريب يطفو على سطح الحضارة العربية الإسلامية، جسم دخيل يمكن عزله وتشريحه ميكانيكياً دونما حاجة إلى النظر إلى التربة التي فيها ولد وفيها نما وترعرع¹». ولم يساعد هذا المنهج على تطور الدراسات الإسلامية حتى لدى المستشرقين أنفسهم. لذلك يعتقد الجابري أن تاريخ الثقافة العربية بما في ذلك تاريخ الفلسفة الإسلامية مازال لم يكتب بعد، وأن ما كتب هو إما مجرد تكرار لما تركه القدماء، وإما تكرار لنتائج دراسات المستشرقين وإشكالياتهم².

القطيعة الإبستمولوجية: مفهومها وتوظيفها بين الجابري وأركون

لاشك أن المهتم بدراسة الفكر العربي المعاصر يلاحظ أن هناك شبه إجماع بين المفكرين العرب حول اعتبار الحداثة مطلباً نهضوياً للعالم العربي، واعتبار أن الاهتمام بالتراث قضية مركزية، من هنا تباينت القراءات واختلفت المناهج، فمنها التي دعت إلى ضرورة إحداث قطيعة مع قسم من التراث أو مع لحظة زمنية معينة من تاريخه. ومنها التي دعت إلى القطع مع نظام فكري من أنظمتها، فكان من المفكرين من شيد مشروعه على مبدأ القطيعة الكلية مع التراث كشرط لتأسيس الحداثة كما فعل عبد الله العروي، ومنهم من اعتبر أنه لا يمكن بناء الحداثة إلا من الداخل التراث فجاءت دعواتهم إلى قطيعة جزئية كما هو الحال مع الجابري وأركون، فكيف كان توظيف مفكرينا لهذا المفهوم؟

¹ - الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص 58.

² - المصدر نفسه، ص 94.

قبل تحليل مفهوم القطيعة وتوظيفاته، وجب علينا تشخيص الأزمة كما يراها مفكرينا، يمكن تلخيص تلك الأزمة التي تعاني منها المجتمعات العربية الإسلامية عند أركون في أنها تعود إلى مشكلة التراث الديني الذي توقف عن التطور، وتحول إلى سياج دوغمائي يقف أمام استنبات حداثة إسلامية، لكن ذلك لا يعني أن مفكرنا يقصي البعد الروحي ويتمسك بالبعد المادي وحده كمحرك للتاريخ. لذلك نلاحظه يقيم مشروعه على النقد اللاهوتي ويعتبره هدفه الأول، هذا النقد الذي يتحاشاه الجابري، مبررا ذلك بأن أوضاع المجتمعات العربية لا تسمح به في لحظتها الراهنة. لذلك يكون نقد العقل الديني القروسطي الذي يسيطر على العقل الإسلامي منذ مئات السنين هو المهمة الأساسية للثقافة العربية الإسلامية حسب أركون، وكل أنواع التحرير الأخرى في السياسة والاجتماع والأخلاق لا تكون إلا نتاجا بعد ذلك¹.

لقد كانت الأزمة التي عرفها تاريخ العقل الإسلامي أزمة ثقافية تتصل بالفكر الديني، وقد عرفت مرحلتين بعد الفترة الأولى لتشكل الفكر الإسلامي (622 هـ - 767م) التي تميّزت بالانفتاح وحرية التفكير. المرحلة الكلاسيكية (767 هـ - 1058م) التي عرفت طابعا إبداعيا عاما، كان فيه الانفتاح على الثقافات الأخرى كالثقافة الإغريقية والفارسية. لكن مع كل ذلك فإن خيوط الأزمة قد بدأت في تلك المرحلة، وفيها نشأت المؤسسة الدينية الرسمية التي احتكرت الفهم الصحيح للإسلام، وأضفت بعد ذلك القداسة على النصوص وعلى كل من يشتغلون بتفسيرها، وأقصيت التأويلات الأخرى الممكنة، وبدأت دائرة المفكر فيه تضيق بالتدريج لتتسع معها دائرة اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه. أما المرحلة الثانية التي يسميها المرحلة السكولاستيكية (من 1058 إلى ما سمي بعصر النهضة) أو عصر الانحطاط، التي عملت العوامل السياسية الداخلية والخارجية على تفكيك الأوضاع الاجتماعية والثقافية والنفسية، فتراجع الفكر العقلاني وانتشر التصوف الشعبي، وترسخ مفهوم السلف والتقليد، وازدادت قوة السياج الدغمائي وتكرست أسس العقل الارثودوكسي.

¹ - أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 331.

أما بالنسبة للجابري فقد ارجع جذور الأزمة التي تعرفها المجتمعات العربية إلى لحظة عصر التدوين تلك اللحظة التي تكونت فيها العلوم العربية كاملة، لتتطور هذه الأزمة لتظهر في عصر الغزالي (في القرن الخامس الهجري). ويبدو أن أسس الأزمة وعوائق التراث قد تشكلت وتفاعلت من القرن الثاني للهجرة واستمرت إلى القرن الخامس. ويمكن تلخيصها في ثلاثة عوامل هي: «التعامل مع النص، وارتباط الثقافة بالسياسة بدل العلم، وتحولات العلاقة بين النظم المعرفية¹». نعود هنا إلى موضوع قد حللناه في فصل سابق (النظم المعرفية في العقل العربي)، للتأكيد على نوع العلاقة التي كانت تحكم تلك النظم، فبعد أن انتهت مرحلة التكوين التي كان فيها كل نظام يسعى إلى بلورة مفاهيمه، بدأت مرحلة التداخل بين تلك النظم الثلاثة، وقد اتخذت مرحلة أزمة الأسس طابع التداخل التكويني، وبقيت تلك النظم في حركة تفاعل بين الاتصال والانفصال إلى أن وصلت لحظة الغزالي، وفي ذلك يقول مفكرنا: «إذا كان لابد من تحديد لحظة ينقسم عندها هذا الفكر العربي الإسلامي منذ عصر التدوين إلى اليوم، إلى ما قبل وما بعد، فإن هذه اللحظة لا يمكن في نظرنا، أن تكون شيئاً آخر غير لحظة الغزالي، لحظة انفجار الأزمة في الثقافة العربية الإسلامية، وابتداء تأسيس الأزمة²». لقد أخذ الغزالي من البيان الشكل ومن العرفان المضمون كما أخذ من البرهان الشكل ومن البيان المضمون، ودخل التاريخ الإسلامي مرحلة التلفيق بين القطاعات المعرفية المفككة، وآلت تلك النظم المعرفية إلى التوقف عن التطور وبدأ عصر الانحطاط. لكن رغم ما حدث مع الغزالي في المشرق كانت هناك لحظة مغربية أخرى لم يكتب لها النجاح. إنها تلك اللحظة التي تمثلت في التيار البرهاني الذي بدأ مع ابن حزم في الفقه والكلام والنحو والمنطق وأصول الدين، ومع ابن باجة وابن رشد في مجال الفلسفة، والشاطبي في الأصول، وابن خلدون في الفكر التاريخي والاجتماع السياسي. وقد حاول هذا التيار تأسيس البيان على البرهان، والقطع مع العرفان، لتأسيس عصر جديد في الثقافة العربية الإسلامية لكن الانتصار كان للعقل المستقيل ورجعت الكلمة لإتباع ابن عربي والسهورودي. وإذا كان هذا

¹ - أمبارك الحامدي، التراث إشكالية القطيعة في الفكر الحدائثي المغاربي، مرجع سابق، ص 136.

² - الجابري، نقد العقل العربي، مصدر سابق، ص 489.

ملخص توصيف الأزمة بالنسبة لمفكرينا فكيف كانت الحلول المقترحة في تحديد العلاقة بالتراث العربي الإسلامي؟

إذا كان لا يمكن أن نستنسخ تجربة الغرب في عموميتها فالعودة إلى التراث تصبح حتمية لا هروب منها، لكن ليس التراث في كليته، بل ما هو حي وفاعل منه، في إطار مشروع حدائي جديد. ويعود بنا البحث في أزمة العقل العربي كما مر بنا سابقا إلى تلك العوائق التي يواجهها ذلك العقل وفي البحث عن طرق تجاوزها.

يلاحظ المهتم بقضايا الفلسفة حضور الاستيمولوجيا الفرنسية عموما والنزعة الباشلارية خصوصا في الفلسفة المغاربية، ومن أهم تلك المفاهيم مفاهيم باشلار المنهجية، أي مفهوم العائق الاستيمولوجي والقطيعة الاستيمولوجية. وقد أحدث هذا المفهوم الأخير ضجة في الفلسفة الفرنسية وفي الفكر العربي المعاصر، ولا شك أن هذا المفهوم يعد من أهم المفاهيم التي استعارها الجابري ووظفها في مشروعه النقدي، حيث يُعتبر أساس منهجه في قراءة التراث العربي من جهة، ولكل ما سببه له من اعتراضات وانتقادات من جهة أخرى، إلى درجة أن البعض يرجع الشهرة التي حازتها كتابات الجابري إلى توظيفه لهذا المفهوم. ويمكن القول أن توظيف الجابري لمفهوم القطيعة الاستيمولوجية يختلف كل الاختلاف عن ذلك التوظيف الذي نجده عند عبد الله العروي الذي يرفض التراث في كليته، ويمارس نوع من القطيعة الجذرية، حين يعتبر أن عوائق التراث ذات طبيعة تاريخية، وأن التاريخ خلال مسيرته قد وضع حدا فاصلا بين عقلين: عقل عربي تراثي متعلق بالمطلقات، وعقل غربي فاعل وحديث، ويكون الحل هو القطع مع الأول بشكل كامل ونهائي، والوصل مع الثاني بدون شروط. ولذلك يبدو الجابري ناقدا لأطروحات العروي في هذا المجال. فكيف كال التوظيف الجابري لمفهوم القطيعة المعرفية وأين يلتقي ويتقاطع مع التوظيف الأركوني لها؟

يعود بنا البحث في موضوع القطيعة عند الجابري إلى أسباب أزمة العقل العربي كما مر بنا سابقا، أي إلى تلك العوائق التي يعاني منها العقل العربي والتي يجب القطع معها. القطع مع العقل النصي

المحدود، الذي يسجن العقل العربي ويبعده عن العلم واستكشاف قوانين الطبيعة، والقطع مع البنية المحصلة للعقل العربي، أي العقل المستقيل الذي جمده العقل وجعله عقلا تجويزيا يعطل مبدأ السببية. ويأخذ معنى القطيعة عند الجابري بعدين: الأول يتمثل في قطيعة مع فهم معين من التراث، والبعد الثاني يتمثل في قطيعة بين المدرسة الفلسفية المشرقية وبين المدرسة الفلسفية المغربية. وإذا كانت القطيعة الثانية تمثل لحظة قد حدثت في تاريخ الفكر العربي الإسلامي علينا أن نستمد منها شروط نخضتنا الحديثة، فإن القطيعة الأولى تمثل الشرط الضروري لتجديد العقل العربي وتغيير العلاقة التي تربطه بالتراث، وتكون بالتالي مهمة النقد وتعميم العقلانية كفيلة بتحقيق ذلك.

إن المطلوب حسب مفكرنا ليس القطع مع التراث، بل القطع مع فهم معين من التراث. وهذا يتطلب الدخول معه في عملية نقدية، ومحاولة فهمه بطريقة حديثة، وهذا ما يفسر ضخامة المشروع الجابري، والقطيعة هنا ليست تامة، بل هي جزئية تخص بعض صور التراث التي يجب تجاوزها، أو استئصالها قصد إعادة إنتاج تراث عقلائي جديد، إنها سلسلة من القطاعات التي تخص جوانب معينة من التراث أو بفهم معين له. وفي تحديده لنوع القطيعة التي ينادي بها يقول: « إن القطيعة الإبيستيمولوجية... لا علاقة لها إطلاقا بالأطروحة الفاسدة المنادية بإلقاء التراث في المتاحف أو تركه هناك في مكانه من التاريخ... إن ما ندعو إليه هو التخلي عن الفهم التراثي للتراث، أي التحرر من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث¹ ». وذلك يكون بإحداث القطيعة مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط وما بقي ممتدا منه إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر. وتحديد القياس الفقهي النحوي الكلامي في صورته الآلية اللاعلمية، كما تمتد تلك القطيعة إلى مخلفات الفكر العرفاني الغنوصي الذي سيطر على تاريخنا مدة طويلة من الزمن، كما تمتد كذلك إلى كل القراءات التي مورست على التراث في الفكر العربي الحديث والمعاصر التي انتقدها الجابري واعتبر أنها قراءات إيديولوجية محكومة بالتناقض، من هنا كان نقده لها والحكم برفضها في كليتها.

¹ - الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص 20.

ويرى الجابري أنه تطبيقاً للمنهج الذي حدده وللرؤية التي اقترحها، أنه من واجبه أن يقدم قراءة جديدة للفلسفة الإسلامية ولتاريخها. وتحديدًا للفكر النظري الإسلامي في المشرق على عهد العباسيين وفي المغرب والأندلس على عهد الموحدين. وقد أعتبر أنه أطلق شرارة فهم جديد للتراث العربي الإسلامي. وتنظر الأطروحة المركزية في نحن والتراث إلى المدرسة الفلسفية التي عرفها الغرب الإسلامي كمدرسة مستقلة تماماً عن المدرسة الفلسفية في المشرق العربي، لأن الاتصال الظاهري بين المدرستين لا يجب أن يخفي عن الأنظار عمق الانفصال بينهما. فقد عالج فلاسفة الإسلام نفس الموضوعات والمشاكل، لكن مع ذلك هناك نظامان كما يرى الجابري: الفكر النظري في المشرق والفكر النظري في المغرب، وأنه داخل الاتصال الظاهري بينهما هناك انفصال يرفع إلى درجة "القطيعة الإبستمولوجية"، قطيعة تمس في آن واحد: المنهج والمفاهيم والإشكالية. « فإذا كان ابن سينا يمثل قمة الفلسفة في المشرق فإن ابن رشد ليس تكملة له ولا استمراراً بل هو ثورة عليه¹ ». لقد كرس ابن سينا بفلسفته المشرقية اتجاهها غنوصياً ارتدت معه العقلانية المنفتحة التي عرفت مع المعتزلة والكندي إلى لاعقلانية عمل كل من الغزالي والسهورودي على تعميمها كان هذا في المشرق، أما في المغرب فقد "قطعت" الفلسفة الإسلامية مع الإشكالية التي عرفت في المشرق، مع بداية الثورة التي دشنها ابن تومرت وواصلها الشاطبي وابن رشد وابن خلون من بعده².

ويعتبر مفكرنا أن الفلسفة الرشدية قد كانت فعلاً حدثاً تاريخياً لا بد من استثماره، لأنه رفض الغنوص والعرفان ورفض طريقة المتكلمين في التوفيق بين العقل والنقل ورفض طريقة الفلاسفة في محاولة دمج الدين في الفلسفة. فلنقتبس منه المنهج كما يقترح الجابري في مجال تحديدنا لعلاقة الدين بالفلسفة وفي علاقتنا بتراثنا وبالتراث العالمي وفي رفض الفكر اللاعقلاني دون الانزلاق إلى رفض الدين ذاته. وعليه نلاحظ أن المكانة التي يحظى بها ابن رشد في مشروع الجابري مكانة متميزة، بل قد نلاحظ نوع من العلاقة العاطفية التي ربطت مفكرنا بفيلسوف قرطبة، حيث لم يكتف الجابري بنقد

¹ - الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص 232.

² - الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص 39-40.

ورفض كل القراءات التي طرحت حول ابن رشد على اختلافها، العربية والغربية بل لقد قام بجهد عظيم في تحقيق ونشر كتب ابن رشد وبكل ما قدمه من دراسات وشروح وتأويلات، ولم يكن همه في كل ذلك البحث الأكاديمي كالحظة من لحظات التاريخ الفلسفي الإسلامي، بقدر ما كان مهتم بحاجة نحن العرب اليوم إليه وإلى تلك الروح الرشدية التي تمثل قمة العقلانية التي يمكن استنباطها في واقعنا وتوظيفها لحل مشاكلنا¹. فقد رأى في فلسفته المفتاح الذي يمكننا من حل كل مشاكلنا الحاضرة، حيث يقول في هذه العبارة التي لا تخلو من المبالغة²: «إن الجيل الصاعد إما أن يكون رشديا فيتقدم على مدارج الأصالة والمعاصرة معا، وإما أن لا يكون له كون ولا مكان في هذا العالم³».

ويعتقد الجابري أنه ما دمنا نبحث عن تحديث العقل العربي وتحديد الفكر الإسلامي، فإننا بحاجة إلى استيعاب ما أنتجته العلوم الحديثة، كما أننا بحاجة إلى استيعاب اللحظات المشرقة من تراثنا التي لا بد منها لترتيب علاقتنا بتراثنا لنعمل على فتح علاقة جديدة به قائمة على الاستقلال لا القطع معه حيث يقول: «إننا بحاجة إلى استعادة نقدية ابن حزم وعقلانية ابن رشد وأصولية الشاطبي وتاريخية ابن خلدون⁴». لأننا كما يعتقد الجابري بدون التعامل النقدي مع تراثنا، لا يمكننا ممارسة العقلانية في فكرنا، ولا يمكننا إعادة بناء العقل العربي من الداخل، ولا يمكننا تدشين عصر تدوين جديد في الثقافة العربية الإسلامية.

¹ - محمد المصباحي، جدلية العقل والمدنية، منتدى المعارف، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص 218.

² - ومن النصوص التي تؤكد أهمية ابن رشد نقراً للجابري: «ما تبقى من تراثنا الفلسفي، أي ما يمكن أن يكون قادراً أن يعيش معنا عصرنا، لا يمكن أن يكون إلا رشدياً. ولم يكن ما يسمى اليوم "بالإسلام السياسي" والتطرف الديني حاضراً آنذاك في الساحة العربية الإسلامية بمثل حضوره اليوم... إن ترشيد "الإسلام السياسي" والتخفيف من التطرف الديني إلى الحد الأقصى لا يمكن أن يتم بدون تعميم الروح الرشدية في جميع أوساطنا الثقافية ومؤسساتنا التعليمية». (محمد عابد الجابري، ابن رشد، سيرة وفكر، مصدر سابق، ص 11).

³ - محمد عابد الجابري، ابن رشد، سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط5، 2015، ص 265.

⁴ - الجابري، نقد العقل العربي، مصدر سابق، ص 556.

لقد احدث مفهوم القطيعة الإبستمولوجية كما وظفه الجابري الكثير من التساؤلات وأثار الكثير من ردود الأفعال في المغرب وفي المشرق، ورغم أنه يصر على اجرائيته وأهميته، فإنه قد مال به إلى تغليب الجانب الإيديولوجي على الجانب المعرفي، وجعله يتسامح كثيرا في التعاطي مع المصادر التراثية بنوع من الانتقائية. فقد اعتبر أمين العالم أن ابن رشد ما هو إلا تطوير للكندي والفارابي، وما كان يمثل المعقول العقلي عند ابن رشد حسب الجابري، ما هو إلا المعقول الديني، لأن منهجية البرهان لم تكن تتحرك إلا ضمن نطاق الدين، كما أن المغرب قد عرف اتجاهات لا عقلانية شيعية وغنوصية كما عرفها المشرق.

لقد مارس الجابري نظرة انتقائية على التراث. وإذا كان التغيير والتجديد لا يمكن أن يكون إلا من داخل تراثنا وهويتنا الثقافية، فإنه لا يجب أن يكون بالاستناد إلى مرحلة معينة باعتبارها تمثل قمة العقلانية، بل نعتبر أن ذلك يجب أن يكون بالاستيعاب النقدي لتراثنا كله بجميع اتجاهاته، فالمشروع الحضاري العربي لا يتحقق بالجوانب النظرية للمعرفة وحدها مهما كان مستوى العقلي والنقدي الذي ندافع عنه إذا لم يسايره ربط تلك العقلانية بالواقع الاجتماعي ومحاولة تغييره¹.

أما بالنسبة لأركون فإنه لا يهدف في مشروعه الفكري إلى إحداث قطيعة جذرية مع التراث، حيث «لا تعني القطيعة المعرفية الانفصال النهائي عن الماضي والتراث، أو الدعوة لإهمال ما أنتجه القدماء من أفكار ومعارف ونظريات وفنون وأساليب²»، لأن المشاريع الفكرية التي عرفت الساحة العربية الإسلامية والتي قفزت على التراث بشكل متسرع وحاولت تجاوزه، دون مواجهته في معركة نقدية من الداخل، كلها بقيت مجرد محاولات وهمية. إن القطيعة بالمعنى الذي يقصده أركون تكون كنتيجة حتمية للتطور العام، إما لأن البنيات الاجتماعية والسلطة والمعرفة في مجتمع معين قد وصلت درجة من التفكك، وإما لأنها وصلت مستوى من التطور جعلها تتجاوز تلك التي كانت سائدة. ومثال ذلك

¹ - محمود أمين العالم، ملاحظات منهجية تمهيدية حول نقد الجابري للعقل العربي، في العقلانية العربية والمشروع الحضاري، مجموعة من المؤلفين، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، المغرب، ط1، 1992، ص 273-279.

² - أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، مصدر سابق، ص 7.

ما حدث لفكر ابن رشد من نسيان وإهمال في المجتمعات الإسلامية، بعد ما عرف حالة من الضعف والتفكك بداية من القرن الثاني عشر الميلادي. وهناك قطيعة أخرى يمكن أن نشير إليها كذلك وهي تلك القطيعة المعرفية التي حدثت في أوروبا في القرن السادس عشر والتي حدثت عندما غيّر العقل نظرتة إلى المعرفة والواقع، وأنتجت الاكتشافات العلمية والثورات السياسية والاقتصادية، لكن الفكر الإسلامي للأسف مازال يرفض أهمية مثل هذا النوع من القطيعة، وكأن ما حدث في أوروبا لا يعيننا لأنه خاص بحضارة تختلف عنا في جوهرها¹. والفكر الإسلامي ما زال يرفض أن يكرر تلك القطيعة التي حدثت في الفكر الأوروبي ويقطع مع الفكر الحي في تاريخه، لأن المفكرين القدماء انفتحوا على العلوم العقلية اليونانية، ومازالت تلك المناظرات التي حصلت بين الفلاسفة المسلمين التي يحفظها التاريخ تؤكد ذلك. وبهذا يمكن اعتبار أن أركون يبشر بموقف جديد يؤسس على النقد ويساير حركة التطور العلمي السريعة، ويخلو من تعصب الذي يسيطر عادة على الإيمان التقليدي ويجعله يبدو غير متناسب مع روح العصر ومستجداته، وفي ذلك يقول: «إن التيلوجيا المرتكزة منذ الآن فصاعداً على الأنثروبولوجيا المفتوحة إلى مالا نهاية سوف تتوقف أخيراً عن كونها نظاماً للاستعباد الفكري والثقافي المتبادل لدى الأديان الثلاثة²».

فالممارسة النقدية للتراث لا تستهدف حسب أركون نفي التراث أو هدمه أو تجاهله أو الخط من قيمته، لأن النقد المؤسس على دراسات علمية ووفق مقاربات مختلفة للنصوص التراثية بما في ذلك النصوص التأسيسية بمثابة الإضافة الجديدة، لأنها تحاول قراءتها بشكل جديد لتقييم التمييز الواضح بين القراءة الإيديولوجية المبعّلة للتراث والقراءة المعرفية التي تستكشف خباياه. ويعتبر أركون نفسه أنه سعى نحو إقامة قطيعة إبستيمولوجية مع الكتابات الإيديولوجية التي قرأت التراث الإسلامي قراءة غير علمية، وتأسيس قراءة جديدة تستفيد من أسس المناهج الغربية.

¹ - محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، مصدر سابق، ص 8.

² - محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1991، ص105.

لقد اتجه أركون إلى استعمال قطيعة ثنائية الأبعاد، قطيعة أولى مع المنهج الإستشراقي الوصفي الذي يكتفي بالسرد والوصف دون استعمال النقد، لأن هذه المنهجية كما يعتبرها لا تؤدي إلى تعرية آليات الهيمنة والتسلط السائدة في المجتمعات العربية الإسلامية، بل إنها في كثير من الأحيان تبدو متواطئة مع الفئات المهيمنة داخل هذه المجتمعات، لأنها باختصار لا تؤدي إلى تحرير الفكر وهو آخر شيء قد تفكر فيه¹، وفي ذلك يقول أركون « إن النقد الإستشراقي لم يفعل إلا أن زاد في خطورة المنهجية الإيمانية الشكلية للمسلمين وتفاقمها ضمن الاتجاه الأكثر فليولوجية وتاريخية »². وهناك قطيعة ثانية تكون مع نوع الخطاب الإسلامي الذي يتبنى حقيقة ثابتة تستمد مشروعيتها من الدوغمائية في الاعتقاد والفكر. وتكون نتيجة هذه القطيعة استبدال هذه الحقيقة بحقيقة علمية يكشف عنها التفكيك والنقد، ويقدمها كما هي في صيورتها وتاريخيتها ونسبيتها. لذلك يكون من أهداف الإسلاميات التطبيقية إقصاء الإيديولوجيا التراثية التي تزيّف الحقيقة، ووضع العقل الإسلامي في مواجهة نقدية مع نفسه بغرض تحريره من سياجات أنظمة الفكر الرسمية التي تتحكم فيه منذ قرون.

يمكن أن نستنتج مما سبق أن الجابري يقرأ الأزمة في بنية ثقافية عامة تتصل بآليات اشتغال العقل العربي، أما أركون فيرى فيها أزمة ثقافية ترتبط بالفكر الديني من جهة، وبين التفاوت بين تاريخين الإسلامي والأوروبي من جهة أخرى. كما أن المفكرين يتفقان على أن عصر "النهضة العربية" قد بدأ مع الاحتكاك بالآخر عسكريا وثقافيا، وما نتج عنه من وعي بدرجة التفاوت الحضاري.

¹ - محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 194.

² - محمد أركون: المنهجية المعاصرة والفكر الإسلامي، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 32، 1984، ص 25-26.

إشكالية التراث وعلاقتها بالحدثاء بين أركون والجابري

أولاً: العقلانية النقدية الطريق لتأسيس حدثاء عربية عند الجابري

إذا كانت الحدثاء تشير بمعناها الواسع إلى عقلنة المجتمع في كل مجالاته، وقد ارتبطت بدايتها بمرحلة تاريخية من مراحل تطور أوربا فإنها في الوطن العربي لم تنبع من طبيعة التطور الداخلي لتلك المجتمعات، وإنما نقلت بعض عناصرها بفعل الاحتكاك بأوربا. وإذا كانت أوربا قد صنعت حدثاءها بالقضية مع فكر النهضة، كما أنها لم تفعل ذلك إلا بعد ما استوعبت تراثها، فإننا نحن اليوم نحتاج للانتظام في التراث من أجل تجاوزه. لذلك نلاحظ أن هناك تلازماً ضرورياً في أطروحة كل من الجابري وأركون بين تأسيس الحدثاء ونقد التراث. لنحاول أن نتبين ذلك من خلال التحليل.

ينطلق الجابري من نقطة أساسية مفادها أن الاهتمام بالمسألة التراثية يتطلب تحرير العقل من سلطته المرجعية وبنيتة التقليدية. ويختار الجابري إستراتيجية التجديد من الداخل، والانتظام في التراث ليتم تخليصه من تلك البطانة الوجدانية التي تراكت عبر عصور طويلة في وعي الإنسان العربي. فالطريق إلى النهضة وبناء الحدثاء لا يكون إلا بنقد التراث لاسيما أن «اللحظة الراهنة في تاريخنا العربي الحديث مازالت لحظة نهضة، ومازلنا نحلم بالنهضة... والنهضة لا تنطلق من فراغ، بل لابد فيها من الانتظام في التراث، والشعوب لا تحقق نهضتها بالانتظام في تراث غيرها¹». ولأن تاريخ الشعوب يثبت أن التجديد في الثقافة يجب أن ينطلق من الداخل حتى وإن استعان بمعطيات خارجية، فالتحليل والمراجعة والمساءلة لمكونات التراث، هي الطريق الصحيح للتحرر منه لتوظيفه في حل مشاكلنا الحاضرة.

إن هذه الإستراتيجية التي تحكم مشروع الجابري تحاول أن تحقق نوع من التوازن بين طرفين لا يختلفان إلا في نوع السلف الذي يتوكان عليه، والطريق إلى الحدثاء يجب أن ينطلق من التراث، لكن ليس التراث كما هو حاضر في وعينا، بل بالصورة الجديدة التي كانت نتيجة العلاقة التي أصبحت

¹ - المصدر نفسه، ص 33.

تربطنا به بعد عملية النقد (الوصل والفصل)، كما تعتبر الحل لظاهرة التطرف الذي تعاني منه المجتمعات العربية الإسلامية، لأنها تجعل من التراث ملكا للجميع وليس حكرا على تلك الجماعات التي تستمد قوتها وحضورها على الساحة الثقافية والسياسية من احتكار التراث وتقديسه، وتضعف حاجتهم القائمة على معاداة الحداثة باعتبارها تهديدا للهوية من جهة واعتبارها دخيلة ارتبطت بلحظة تاريخية مغايرة لتاريخنا وبثقافة مادية تختلف كل الاختلاف عن ثقافتنا.

لا يمكن للعرب أن يؤسسوا حدثتهم دون أن يحلوا مشكلة العلاقة بتراثهم ولا يمكن لأي أمة أن تتقدم بالقطع مع تراثها وإهماله خاصة إذا تعلق الأمر بأمة لها تراث قد ساهم في تطوير الفكر البشري. ويعتقد الجابري بأننا بحاجة إلى ممارسة النقد المزدوج، نقد التراث لتمييز ما هو عقلائي وقابل للحياة وما هو كوني في الحداثة فسؤال «كيف نتعامل مع الفكر العالمي المعاصر؟ الوجه الآخر لسؤال، كيف نتعامل مع التراث؟»¹، لذلك فسؤال الحداثة متعدد الأبعاد يرتبط بالتراث بجميع مجالاته كما يرتبط بالحداثة الغربية بكل نتائجها وتجلياتها. وإذا كان موقف الجابري في هذا الصدد يبدو وسطيا لا يرفض التراث في مجمله ولا يقبل الحداثة كمعطى جاهزا قابلا للتطبيق. فهو ابعد ما يكون عن الموقف التوفيقى، رغم أنه يقف موقفا وسطا بين أصوليتين: الأصولية التراثية التي لم تبق في حدود الخطاب الدعوي، الذي مازال يسيطر على الساحة الثقافية العربية، بل تجاوزته إلى تأسيس خطاب نسقي أكثر خطورة، يدافع عن عقلانية إسلامية يعتبرها أصيلة رغم أنها لا تخفي عداؤها للعقلانية التي يقوم عليها العلم المعاصر، كما يلاحظ ذلك في خطاب طه عبد الرحمان* وكل الذين يناصرون العدا للثقافة العلمية بحجة الدفاع عن القيم الروحية. وخطاب الأصولية الحداثية التي يمثلها عبدالله العروي أحسن تمثيل، وبذلك فإن الجابري بعيد كل البعد عن الموقف التوفيقى.

يتأسس موقف الجابري من الحداثة على اعتبار أنها ليست مفهوما مطلقا، وإنما هناك أحداث تختلف من زمن إلى آخر ومن بلد إلى آخر. فالحداثة الصينية أو اليابانية ليست هي الحداثة الأوروبية،

¹ - الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص11.

وبالتالي فهي لا تخضع لمنظومة قيم معرفية واحدة، فتاريخها يختلف باختلاف المجتمعات والثقافات حيث يقول: انه ليست « هناك حادثة مطلقة، كلية وعالمية، وإنما هناك حداثات تختلف من وقت لآخر ومن مكان لآخر»¹.

وقد اختلف الجابري عن العروي بهذا الطرح، ففي حين كان العروي يقول بكونية الحادثة الليبرالية، قد دافع الجابري عن تأسيس حادثة من داخل تاريخنا الثقافي والفكري حيث يعتبر انه «لا سبيل إلى التجديد والتحديث...إلا من داخل التراث نفسه وبوسائله الخاصة وإمكانياته الذاتية»². فكل ثقافة تطرح أسئلتها من داخلها، فسؤال التراث هو نفسه سؤال الحادثة. ولا سبيل إلى الحادثة بإحداث قطيعة مع التراث، بل الطريق الصحيح لها هو العودة إلى التراث ونقده و«خطاب الحادثة فيها يجب أن يتجه، أولاً وقبل كل شيء إلى التراث بهدف إعادة قراءته»³. وبناء الحادثة يقتضي سؤال التراث الذي هو سؤال الحاضر بشرط أن تكون العلاقة مع ذلك التراث علاقة نقدية. ويدعو الجابري في هذا الصدد إلى تبني النقد المزدوج للتراث ولحادثة في نفس الوقت، لتحرير الفكر العربي من السلطة المعرفية لهاتين المرجعيتين، وتحقيق(الاستقلال التاريخي للذات العربية)⁴.

إن التحرر من النموذجين التراث العربي الإسلامي والفكر الأوربي يكون بنقدهما، والتخلص من التبعية التي تمارس سلطتها على العقل العربي، هذه السلطة التي مازالت تسيطر على الخطاب العربي الحديث والمعاصر. انه بهذا التحرر يخرج من حالة التعامل مع واقع مأمول، إلى التعامل مع إمكانات واقعية. إن «سبيل تحقيق الاستقلال التاريخي للذات العربية هو التحرر من النموذجين معا»⁵، والحادثة التي تستوحي أصولها من الحادثة الأوربية لا تستطيع أن تدخل في حوار نقدي كونها تقع خارج تاريخها حسب الجابري، مما يجعل رد الفعل اتجاهها هو الانغلاق والتراجع، لأن الحادثة في الفكر

¹ - المصدر نفسه، ص 16.

² - الجابري ، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 568.

³ - الجابري، التراث والحادثة، مصدر سابق، ص 16-17.

⁴ - الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سابق، ص 104.

⁵ - المصدر نفسه، ص 205.

الغربي مرحلة تاريخية انتهت مع نهاية القرن التاسع عشر، أما اليوم فإن الغرب يعيش مرحلة ما بعد الحداثة، أما الوضع عندنا فهو مختلف كل الاختلاف و«(النهضة) و(الأنوار) و(الحداثة) لا تشكل عندنا مراحل متعاقبة يتجاوز اللاحق منها السابق بل هي عندنا متداخلة متشابكة مترامنة ضمن المرحلة المعاصرة التي تمتد بدايتها إلى ما يزيد على مائة عام¹».

واستتباعا تكون الحداثة انتظاما نقديا في الثقافة العربية، إنها تعبير من الداخل وليس قطيعة مع الماضي. إن تطبيق العقلانية النقدية هنا يصبح ضرورة للتراث ليكون معاصر لنا وللحداثة الغربية، للكشف عن نسبيتها، والكشف عن أصولها التاريخية، ثم التأصيل لها داخل فكرنا لذلك يطرح الجابري السؤال التالي: «كيف يمكن للفكر العربي المعاصر أن يستعيد ويستوعب الجوانب العقلانية في تراثه ويوظفها توظيف جديدا»². وبذلك يكون تجديد التراث قضية مصيرية «فما لم نمارس العقلانية في تراثنا، وما لم نفصح أصول الاستبداد ومظاهره في هذا التراث، لن ننجح في تأسيس حداثة خاصة بنا، حداثة نخرط بها ومن خلالها في الحداثة المعاصرة العالمية كفاعلين لا كمجرد منفعلين»³. ويتساءل الجابري كذلك عن كيفية استئناف تلك اللحظة التنويرية التي عرفها تاريخنا رغم أنها لحظة تم تجاوزها؟ ويمكن تلخيص إجابته في أنها تكمن في محاولة الربط بين حركة تتمثل في قراءة التراث في سياقه التاريخي واستيعابه في إطار تاريخيته ونسبيته، وحركة تتمثل في استلهامه وربط عقلانيته كي تتلاءم مع عقلانية العصر وشروطه، ولا تكتمل العقلانيات إلا بالانفتاح على الحداثة.

ونتيجة لكل ما سبق يمكن أن نقول أن مشروع الجابري محاولة جادة قادرة على بناء حداثة عربية قائمة على العقلانية النقدية، لكن ذلك يتطلب تهيئة الشروط المساعدة في الثقافة والمجتمع، «فالموقف التاريخي والعقلاني في نظر الجابري، يتطلب مراعاة أحوال الوقت، ويقتضي مباشرة النقد القادر على استيعاب الذات في تاريخيتها، واستيعاب العصر في زمانيته المفتوحة على زمانية الخصوصي

¹ - الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص 16.

² - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص 53.

³ - المصدر نفسه، ص 17.

والمحلي¹». لذلك يؤكد أن هناك طريقين لطلب الحادثة : طريق يبحث عن الحادثة ولا يهتم بتهيئة الجو والتربة لها في البيئة المستقبلية، وطريق آخر يعتبر الحادثة نتاج تاريخي ظهر كمرحلة من مراحل تطور أوروبا. وتتطلب عملية نقل الحادثة واستنباتها شرطين أساسيين الأول يرتبط بمحاولة فهم الحادثة في سياقها التاريخي الخاص الذي ظهرت فيه أي التاريخ الأوربي. أما الثاني فيهتم بمحاولة تهيئة البيئة المستقبلية لها مع مراعاة كل الخصوصيات للبيئة الجديدة. وتعتبر عملية نقد العقل العربي جزء هام من عملية التهيئة في العالم العربي. أما ما يخص نقد العقل الأوربي فهو ضروري لفهم الحادثة الأوربية في تاريخيتها .

إن أزمة الثقافة التي يعاني منها المجتمع العربي الإسلامي حسب الجابري لا ترتبط بوضع طبقي بل هي أزمة ثقافية عملت المعطيات التراثية على تأكيدها عبر التاريخ.» إن إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر لا تعكس بالضرورة وضعا طبقيًا، ولا تعبر بالضرورة عن مصالح طبقية، وبعبارة أخرى إن المواقف المختلفة إزاء هذه الإشكالية ليست بالضرورة جزءا ولا مظهرا من الصراع الأيديولوجي بالمعنى الكلاسيكي للكلمة، أي الصراع بين أيديولوجيات تعكس مصالح طبقة متناحرة²، ويقول أيضا «إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر -فيما اعتقد- من هذا النوع فهي إشكالية نظرية يعميل استقلالها النسبي عن الواقع نحو المائة في المائة³». لذلك فالأزمة ترتبط بالتراث وعلاقتنا به من جهة أي بالعقل العربي وطريقة اشتغاله وبالوضع الواقعي الذي تفرضه الحضارة الغربية باعتبارها تمثل العدو الغازي والنموذج الذي يمكن استلهامه. من هنا كانت إستراتيجية الجابري تقوم على نقد العقل العربي وإعادة ترتيب العلاقة مع التراث، ونقد الحادثة

¹ - كمال عبد اللطيف، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، مرجع سابق، ص 97.

² - محمد عابد الجابري، إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟ ضمن كتاب جماعي، التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1987، ص 29.

³ - المصدر نفسه ، ص 30-31.

الغربية، وكل ذلك ليس لمجرد حاجات معرفية بل إنها أكثر من ذلك، إنها ضرورة إستراتيجية تقتضيها الأوضاع الراهنة التي تعيشها الأمة الإسلامية¹.

ويمكن أن نلخص الأسس التي يقوم عليها مشروعه في بناء الحداثة في ثلاثة أسس: أولاً إعادة قراءة التراث العربي الإسلامي ونقده نقدا عقلانياً، ثانياً نقد الحداثة الغربية والكشف عن نسبيتها وتاريخيتها، ثالثاً التأصيل الثقافي للحداثة ومحاولة استنبات حداثة عربية عبر استحضار اللحظات الحية والمشركة من تراثنا. لذلك نلاحظه بعد تفكيكه للنظم المكونة للعقل العربي ينتهي إلى ضرورة بعث الروح العقلانية التي تجسدت في لحظة ابن رشد ومشروعه الثقافي الأندلسي الذي ارتكز على مشروع ابن حزم وابن تومرت وابن باجة. من هنا كانت دعوته إلى استئناف اللحظة التنويرية واستلهاها ومد عقلانياتها لكي تتلاءم مع شروط عصرنا ومتطلباته. والعملية هنا تقتضي جعل التراث معاصراً لنفسه وهذا معنى الموضوعية، «وجعله معاصراً لنا بنقله إلينا ليكون موضوعاً قابلاً لأن نمارس فيه وبواسطته عقلانية تنتمي إلى عصرنا، وهذا معنى المعقولية²»

إن الجابري لا يخفي منذ البداية أن أعماله تستجيب لحاجات عملية تتطلبها أوضاع الأمة العربية، كما إن استراتيجيته لا تبغي الهدم بل تبحث عما «يمكن أن يساهم في إعادة بناء الذات العربية»، لذلك نلاحظ أنه لا يهتم بالجوانب المعرفية للتراث الفلسفي الإسلامي بقدر ما يهتم بالأبعاد الإيديولوجية التي وظفت تلك المادة المعرفية من أجلها. لذلك فهو لا يتردد في ربط الفكر الفلسفي في الإسلام بالفكر الفلسفي اليوناني، لاعتقاده أن البحث في تراثنا لن يساعدنا على تعميق وعينا وتأصيل شخصيتنا الثقافية والعلمية ما لم «نطلق من نظرة شمولية تربط الأجزاء بالكل الذي تنتمي إليه وتحاول أن تقيم ما يمكن إقامته من الروابط بين عالم الفكر وعالم الواقع³». لذلك فإن كل المكتسبات التي يمكن أن نستوردها ستظل غريبة عنا إذا لم نؤسس لها داخل فكرنا، بربطها بالجوانب

¹ - الجابري، إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، مصدر سابق، ص 31.

² - الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص 47.

³ - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص 59.

المماثلة لها أو القربة منها في تراثنا، إن بناء المستقبل يجب أن ينطلق من واقعنا وخصوصياتنا الثقافية. لكن القراءة الإيديولوجية مهما وظفت النقد كمنهج فإنها دائما إما تجبر على السكوت وإغفال ما لا يتوافق ما أهدافها المعلنة أو المضمرة وتعمل على إضافة ما يكمل الأهداف المحددة.

نستنتج من كل ما سبق أن الجابري ينطلق من فكرة وحدة التاريخ البشري وقوانين الصيرورة العامة، والإيمان بوحدة التطور البشري والتسليم بأن التاريخ العام تتراكم لحظاته وتتواصل¹، هذه الفكرة التي سيطرت على تاريخ الأفكار في القرن التاسع عشر في أوروبا، وبذلك يكون التراث العربي لحظة من لحظات تاريخ الحداثة العالمية، من هنا تتأكد عالميته.

ثانيا: عقلنة التراث الطريق لتأسيس حداثه إسلامية عند أركون

إن ما يحدد تصور أركون للحداثة، هو التجربة الغربية باعتبارها المرجعية التي يجب العودة إليها، والاهتمام بدراسة خطاباتها واستلهامها. والغرب لم يستطع بناء حداثته إلا بعد أن خاض تجربة تاريخية طويلة، انتقلت من النهضة إلى النقد الديني فعصر الأنوار. لكن الوضع بالنسبة للفكر الإسلامي مختلف، لأنه مازال يتميز بسيطرة التراث والفكر الديني، وسيطرة الحركات الإسلامية على الساحة الثقافية واعتماد التجيش الجماهير الواسعة واستغلال العاطفة الدينية لفرض أطروحاتها الداعية للعودة إلى الماضي لكونه يقدم الحل للامزات التي تعرفها المجتمعات الإسلامية، بل الأكثر من ذلك إنها تعيد سبب الأزمة إلى التخلي والابتعاد عن الدين الصحيح، من هنا جاء عداؤها للحداثة الغربية ومنتجاتها الثقافية.

ويعرف أركون الحداثة الفكرية بـ « جملة الفتوحات اللاهوتية والعلمية والفلسفية التي حصلت في أوروبا منذ القرن السادس عشر، وشكلت قطيعة واضحة بالقياس إلى المناخ العقلي للقرون الوسطى² »، وقد بدأت تلك القطيعة مع الثورة التي أحدثها لوثر في المجال الديني، لتتبعها القطيعة الإبتيمولوجية

¹ - عبد السلام بن عبد العالي، سياسة التراث، مرجع سابق، ص 42.

² - أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 289.

مع غليلي في مجال علم الفلك، ثم جاءت القطيعة مع اللاهوت المسيحي مع الفتوحات الفلسفية مع ديكارت سبينوزا وليبنتز، ثم واصل فلاسفة القرن الثامن والتاسع عشر مع كانط وهيغل وماركس ونييتشه... ثم جاء القرن العشرين بفتوحاته العلمية الكبرى في مجال الفيزياء والرياضيات بكل ما انعكس عليها من نظريات فلسفية¹. لذلك يقترح أركون إحداث قطيعة مع الفكر القروسطي كما حدثت في أوروبا، لأن التاريخ يثبت لنا أن الغرب ما كان لينجز أعماله الكبرى لو لم يتحرر من الأفق الديني القروسطي فالفهم الخاطيء للدين لا يعمل إلا على قتل حس المبادرة والحركة ولا يدعو إلا للاستكانة والاستسلام.

إذا نحن بحاجة إلى القيام بثورة فكرية تغوص إلى عمق رؤيتنا للتراث، وإلا بقي تراثنا يشكّل العائق الأكبر في وجه إقلاعنا الحضاري. فبدون إعادة كتابة تاريخنا بطريقة نقدية، وتعرية كل الأفكار المرتبطة بمفاهيم الدين والإيمان والتاريخ، فإن النظرة التقليدية التبجيلية للتراث سوف تبقى توظف وتستغل من طرف التيارات الأصولية، وسوف يبقى التراث يستغل لتكريس التخلف ورفض الحداثة. فالخوف من التراث وتقديسه لا يعمل إلا على إبقاء الوضع على حاله، وزيادة عمر الأزمة، لذلك يقول أركون: «الفكر الإسلامي بحاجة الآن إلى عمليات جراحية في العمق، وليس إلى خطابات التبجيل المكررة منذ مئات السنين»².

ومادامت إشكالية الحداثة في الفكر العربي ترتبط كل الارتباط بالتراث، لأن التراث يتحكم في تفكيرنا من جهة، ولأن النهضة المنشودة لا يمكن أن تنطلق من الفراغ، فإن الانخراط في الحداثة يتطلب إعادة قراءة التراث قراءة عصرية على ضوء المنهجيات العلمية الحديثة، والمقصود هنا بالتراث، التراث الديني ومحاولة إعطائه معنى جديدا، ليأخذ بعدا إنسانيا يتجاوز البعد الإيديولوجي الذي تصر الحركات الأصولية على تأكيده. فالنقد الشامل للتراث يجعله معاصرا لنا أي يتناسب مع شروط الحداثة. إن إعادة قراءة التراث بطريقة نقدية سيساهم في إعادة الحياة للفكر الإسلامي ويساعده على

¹ - المصدر نفسه، ص 290.

² - المصدر نفسه، 225.

تقبل شروط الحداثة وتحدياتها، وبذلك يكون التراث بالصورة التي أصبح بها حاضرا في وعينا الأداة التي تساهم في إدخالنا إلى فضاء الفكر الحداثي، وكيف التراث عن مهمته السابقة في تكريس العداء لكل ما هو حديث.

لذلك تكون المهمة الملقة على عاتق المثقفين والمفكرين العرب هي وضع العقل العربي الإسلامي موضع النقد وكل قضايا التراث بما فيها العقل الديني. فالتراث هو ما أنتجه السابقون وهم يمارسون حياتهم بكل ما يعني ذلك من صراعات سياسية وفكرية واقتصادية لاحتكار السلطة بأشكالها المختلفة، ولا شك أن ذلك لا يخلو من التأويلات الإيديولوجية في كل المجتمعات. ولأننا نعيش في لحظة زمنية مختلفة عن تلك اللحظة التي أنتج فيها التراث، وأننا تلقيناه كما وصل إلينا بكل حمولته العاطفية والوجدانية. ولا شك أنه يحضر بشكل واضح في تأطير تفكيرنا ونظرتنا للعالم ولأنفسنا. من هنا تكون ضرورة وضعه موضع النقد والتفكيك.

ويطالبنا أركون بأن نستفيد من تجربة الغرب ليس في مجال إحداث قطيعة مع الفكر الديني لأن هذا الطرح قد أصبح متجاوزا خاصة في الفكر الغربي، فقد كان وضعنا ضروريا فرضته شروط مرحلة تاريخية قد مر عليها الزمن، وأصبحت العقلانية المعاصرة أكثر انفتاحا على مجال المقدس واستطاعت أن تعيد الكثير من الأسئلة المرتبطة بالمجال الديني، لتحاول التأسيس لنظرة جديدة للإنسان، لا تهمل أبعاده الروحية وأهمها البعد الديني. والحداثة بهذا المعنى ليست مشروعا كاملا قد أغلق بإبعاد الدين عن مجال الحياة العامة، كما أن العقل الغربي قد رسخ فكرة النقد والمراجعة المستمرة لمساره، فالعقل « في الحداثة يصطدم دائما بعقبات مضادة، وكثيرا ما يدمر مساره السابق أو جزء منه في عودة نقدية على ذاته بعد أن يكتشف أنه كان مسارا خاطئا، الحداثة تتصف بالجرأة الاقتحامية، بالديناميكية الفاتحة، ولكنها تتصف أيضا بالمرونة والتساؤل¹ ».

¹ - أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، مصدر سابق، ص 33.

لكن احد نقاد أركون يذهب إلى أن محاولات مفكرنا لتأصيل الحداثة بالبحث لها عن أصل في التاريخ الإسلامي خاصة في العصر الكلاسيكي مع أبي حيان التوحيدي وأمثاله، لا يخرج عن التوظيف الإيديولوجي للتراث لإضفاء المشروعية على خطابه التحديثي، فأركون بهذا توجه لا يختلف كثيرا عن تلك الاتجاهات الإسلامية التي حاولت أسلمه الحداثة بالبحث في التراث الإسلامي عن ممارسات تتشابه أو تتفق مع القيم والمعارف التي أنتجها الغرب ومحاوله التوفيق بينها وبين تلك التي عرفها التاريخ الإسلامي، وبالتالي فهو لا يختلف عن القراءة التوظيفية للتراث « التي تخرج عن القراءة العلمية التي ينبغي أن تقوم في تقديرنا على لحظتين: لحظة جعل التراث معاصرا لنفسه على صعيد الإشكالية ولحظة جعله معاصرا لنا على صعيد الفهم¹ ». أما بالنسبة لجورج طرابيشي فرغم اعترافه بالمجهود الكبير الذي بذله أركون من اجل تحرير العقل الإسلامي من حالة الانغلاق واللاتاريخية التي يعاني منها، إلا أنه يختلف معه بنوع من النقد التوافقي على حد تعبيره في قضية أن أركون يحاول أن يعارض إسلام عصر الانحطاط بإسلام العصر الكلاسيكي (الذهبي)، وهذا قد يوحي لقارئه أن العودة إلى الإسلام في عصره الذهبي هي الحل لمواجهة الانحطاط الذي تعرفه المجتمعات الإسلامية. ولا شك أن هذه الدعوة لا تختلف كثيرا عن الأساس الذي يقوم عليه الفكر السلفي. فحل الأزمات الحاضرة لا يكون بالعودة إلى الماضي بل بالانخراط في الحضارة المعاصرة ومسايرة التقدم².

يمكن أن نخلص مما سبق إلى أن أركون قد انطلق من الحداثة وما بعدها لإصلاح العقل الإسلامي، وقد سعى إلى توسيع مدى إصلاحه ليشمل المجال العقدي، حيث طالب بتأسيس علم كلام جديد، يكون على شكل لاهوت تحريري ينقل العقل الإسلامي من المجال اللاهوتي إلى المجال الإنسي، وهذا ما يسميه بالتعريف الجديد للحداثة الإسلامية، الذي يعبر عن رغبته في عقلنة العقيدة بنقل السلطة من السماء إلى الأرض. مع وعيه بصعوبة المهمة، لأن ذلك يتطلب في نفس الوقت تجاوز عائق

¹ - مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند أركون، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط 1، 2005، ص 180.

² - جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط 1، 2000، ص 138-139.

السياج الدوغمائي المغلق الذي تمارسه الأرثوذكسية حول الإسلام، وعائق النزعة العدمية لما بعد الحداثة التي أعلنت موت القيم الدينية والأخلاقية والعقلية¹.

¹ - مُجَّد مصباحي، مطلب العقلانية في الفكر المغربي المعاصر، مجلة رباط الكتب، مجلة الكترونية، مركز تواصل الثقافات، الرباط، مارس 2013.

الفصل الثاني

أهمية المنهج وحدوده بين الجابري وأركون

الفصل الثاني : أهمية المنهج وحدوده بين أركون والجابري

يمكن للمهتم بكتابات أركون أن يلاحظ أنه يحرص على الطابع المنهجي ويذهب بالتحليل النظري إلى أبعد حدوده، دون التأكيد على استخلاص النتائج بعد عملية كل تحليل، لذلك تبدو مقالاته مفتوحة تقترح مشاريع بحث أكثر منها دراسات منتهية تنتج خطابا مغلقا. لكنها مع ذلك تفتح آفاقا واسعة في مجال البحث العلمي في التراث العربي الإسلامي، وتؤكد على الجهود الكبيرة التي بذلها في محاولة تفكيك هذا التراث باعتماد التحليل والنقد. وقد يكون من أهم أسباب ذلك أن أركون لا يولي أهمية كبيرة للعامل السياسي والملابسات التاريخية الراهنة، والانخراط بصورة أو بأخرى في القضايا السياسية التي توقفت عن الحركة، وفي ذلك يقول: «سوف أكتفي بالتنصيص على بعض المبادئ الحادة والقاطعة بهدف إثارة الاعتراضات والتحفظات، وبالتالي التفكير والمناقشة النقدية، أكثر مما تهدف إلى تقديم نتائج وإجابات جاهزة¹».

فالدراسات التي يقدمها أركون ضمن مشروعه العام لا تعتبر دراسات مكتملة، إنها تمثل بنيات تأسيسية لا تقدم نتائج جاهزة، لذلك فهي تحتاج إلى إعادة إتمام من الناحية النظرية ومحاولة تطبيق من الناحية العملية، وفي ذلك يتجلى الاختلاف بين أركون والجابري، فالجابري يعطي أهمية بالغة للجانب السياسي في طريقة التحليل واستخلاص النتائج، من هنا اهتمامه بالقضايا التي تحدث في المجال السياسي. أما أركون فيبدو أكثر انشغالا بالتحليل النظري مبتعدا عن الاهتمامات الظرفية المتغيرة. وعليه نلاحظه يحرص على التأكيد على الطابع المنهجي دون الاشتغال بالبحث عن الخلاصات والنتائج، ولعل تلك الملاحظة التي يتفق عليها جل نقاد أركون في أن أعماله تمثل مشاريع وأبحاث غير منتهية². أما بالنسبة للجابري فإنه يكتفي بانتقاء ما يسعفه من أدوات ومفاهيم لإنجاز الخلاصات التي تتناسب مع رؤيته وهو على وعي تام بذلك الفرق الذي يميزه عن أركون، وفي ذلك يقول ما نصه: « بإمكان القارئ أن يلمس الفرق بين اختياري الاستراتيجي، واختيار الزميل أركون،

¹ – Pour une critique de la raison islamique, Paris, éd. Maison neuve et la rose, 1984, p 33.

² – كمال عبد اللطيف، الفكر الفلسفي في المغرب، مرجع سابق، ص 171.

إذ هو مثلاً عمد على استخراج المفهوم الاستراتيجي في تحليلاتي (...) فنحن جميعاً نشتغل في موضوع واحد هو الثقافة العربية الإسلامية، لكن لا من زاوية واحدة، بل لكل منا الزاوية التي ينظر منها¹.

ويتميز أسلوب أركون في الكتابة عموماً بمحاولة صياغة الأسئلة الإستشكالية الكبرى، فأعماله تمثل مشاريع للبحث أكثر منها كتابات مرتبة ترتيباً يبدأ بطرح الأسئلة والبحث فيها ليخرج في الأخير بخلاصات ونتائج نهائية، إن أطروحته تبقى مفتوحة في حاجة دائمة إلى الاستثمار واستكمال البحث. فقد ورد في مقدمة كتاب (تاريخية الفكر العربي الإسلامي): «لا شك أن المحاولات المقدمة في هذا الكتاب لا تكفي للوصول إلى ما يرام من النتائج في جميع الميادين الخاصة بالفكر الإسلامي لأنها تفتح آفاقاً وتقترح طرقاً وبرامج عمل لا بد من الشروع بها وإنجازها على أدق الأساليب والمنهج العلمية»، كما أن مقدمة كتاب (قراءات في القرآن) تضمنت دعوة صريحة لكل الباحثين المسلمين وغير المسلمين لمواصلة الجهود في مجال دراسات الظاهرة الدينية والظاهرة القرآنية باستثمار مناهج وأدوات العلوم الإنسانية والاجتماعية. لكن مع ذلك فإن جهود أركون في مجال المنهجية تبقى تعمل على تأسيس مقالة قوية في المنهج وتفتح آفاقاً في أساليب البحث العلمي*، وكل ذلك مفيد في إطار التأصيل المنهجي لقراءة التراث الإسلامي ومحاولة نقده تفكيكاً².

¹ - نقلاً عن كمال عبد اللطيف، الفكر الفلسفي في المغرب، مرجع سابق، ص 172.

² - كمال عبد اللطيف، المرجع نفسه، ص 172.

* - في سؤال طرح على أركون حول من هو المفكر الذي تأثر به أكثر يجيب: «انه لم يؤثر علي أي مفكر بعينه، بمعنى انه لا يوجد مفكر واحد فقط يؤثر على مساري الفكري أو يوجهني ويسيطر علي، بعضهم سيطر عليه ماركس، والبعض الآخر نيتشه، والبعض الآخر فرويد... والبعض الآخر هيجل أو كانط، الخ... أما أنا فلم أتأثر بالأشخاص بقدر ما تأثرت بالعلوم والمنهجيات. وقد كنت باستمرار اذهب من هذا العلم إلى ذلك، ومن منهجية إلى تلك. لم أتأثر بالأشخاص إذن اللهم إلا شخصاً واحداً اشعر نحوه بنوع من الضعف والأسى والمودة الصافية التي لم ينل منها مر السنوات: أبو حيان التوحيدي». أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 249.

إن الطريقة التي عرض بها أركون مشروعه لا تجعل عملية قراءته وتحليله عملية يسيرة، فهو لم يحترم منهجية واضحة في عرضه، فقد جاءت أفكاره مشتتة عبر كتاباته ومؤلفاته التي يغلب عليها التكرار¹، وفي هذا الصدد يعتبر حامد أبو زيد أنه من الصعوبة بمكان إصدار حكماً نقدياً نهائياً على أعمال أركون، لأنه لا يقدم دراسات مكتملة، وأن ما يقدمه هو (هيكل عام وخطوط رئيسية)، لذلك يجدد أركون دعوته للباحثين للانخراط في مشروعه²، حيث يقول في ذلك: «إن مشروعني العام يتعلق فعلاً بالقيام بدراسة نقدية- بالمعنى الفلسفي للكلمة- لشروط ممارسة الفكر الإسلامي عبر حلقات تاريخه الطويل، لهذا السبب فإني أرجو من القارئ ألا يطلق حكمه على كل كتاب منفصلاً على حدة، وحتى ألا يطلق حكمه على كل الكتب التي نشرتها حتى الآن بل ينتظر ويتروى قليلاً³».

أما بالنسبة للمنهجيات التي طبقها، فقد عمل على تطبيق المنهج الحفري الذي طبقه ميشيل فوكو ومنهجية مدرسة الحوليات الفرنسية كما تبلورت مع لوسيان فيفر ومارك بلوك وفيرنان بروديل في التأكيد أن مشاكل الحاضر لا يمكن فهمها إلا بالعودة إلى سياقها التاريخي. فقد اعتبر أن الاختلافات والخلافات التي تعرفها المذاهب الإسلامية الأساسية (المذهب السني والشيعي والإباضي) لا يمكن فهمها أو المساهمة في حلها لا يكون ممكناً إلا بدراسة تاريخ الإسلام دراسة علمية. فقد عرف تاريخ الإسلام فترة لم تظهر فيها الاختلافات المذهبية وكان فيها الإسلام واحداً قبل موت النبي. كما يعتمد منهجية متعددة ومتداخلة، إنه لا يحرم نفسه من كل ما جادت به العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية. إنه يتبع منهجية متعددة التخصصات (multidisciplinaires)، ويغلب على أسلوبه كثرة المصطلحات والمفاهيم المتخصصة المرتبطة بعلوم متنوعة، والاستشهاد بالدراسات الغربية

¹ - يقول أركون: «إذا ما حصل أن ركزت على الموضوعات ذاتها وعدت إليها مراراً وتكراراً، وإذا ما حصل لي أكثر من مرة أن درست المسائل نفسها وأشبعتها تحصيماً وتحليلاً، فإن ذلك عائد ليس إلى رغبة في الاجترار المجاني أو الهوس المرضي، وإنما أريد عن طريق هذه الحركة اللولبية أو الحلزونية في الدراسة (أو الالتفاف حول الموضوعات) إن أصل كل مرة إلى درجة اعلي وأدق من الفهم للمسائل المطروحة. كما أن ذلك يتيح لي في كل مرة أن أكتشف علاقات خفية أو علاقات جديدة لم ألاحظها سابقاً» قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 17.

² - حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، مرجع سابق، ص 114.

³ - أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مصدر سابق، ص 277.

والمدارس الفلسفية إلى درجة أن ذلك أثر على موضوعات بحثه، حيث يكاد يتحول المنهج لديه إلى موضوع ثاني يؤثر على موضوع الدرس الأصلي، مما يثقل أسلوبه ويصعب عملية توصيل أفكاره إلى قارئه. فكتابات أركون يغلب عليها التنظير واستعراض المناهج ومحاولة توظيفها أكثر من اهتمامه بالبعد الإجرائي والتطبيقي. فهاجس التوظيف المكثف للمناهج على اختلافها لا يكاد ينفصل عن الهاجس الذي يسكنه في نقد التراث الإسلامي.

وتتكرر الشروحات للمفاهيم والأجهزة المفاهيمية في كثير من كتابات أركون فقلما عرض دراسة أو كتب مقالا دون التعريف بمفهوم أو منهج والتأكيد على أهميته القصوى، هذا فضلا عن الشروحات والتعليقات التي يضيفها مترجمه هاشم صالح، «مما يجعل هذه الأعمال ترتدي طابع الترويج المعرفي المضر بالمعرفة نفسها»¹. وقد أشار الجابري إلى ذلك بجملة مركزة تلخص مسألة تعامل أركون مع المناهج بقوله: «وهنا أسجل أنني أختلف مع الأستاذ أركون الذي يبدو من تحليلاته أنه يريد أن يبين من خلال الموضوعات التي يدرسها صلاحية الأداة التي يستعملها، إنه يريد أن يبرهن على صحة الأداة، وبالتالي يجعل الموضوع في خدمة الأداة، لا العكس»².

ويمتاز أركون عن غيره من المفكرين العرب باتصاله المباشر بمنتجات الفكر الحديث والمعاصر بمختلف مجالاته واتجاهاته، انه يعرض في بحوثه آخر مبتكرات الحداثة الفكرية وما بعدها. ولا يكتفي بعرض تلك المناهج والمعارف. بل إنه يستثمرها في مشروعه النقدي للعقل الإسلامي، ومحاولته تعرية أساليب التقديس وإزالة السياجات الدغمائية. إن المطلع على كتاباته ونصوصه يلاحظ حضور المنتجات الجديدة في مجال المناهج والمعارف الجديدة، في كل الحقول المختلفة، كما يلاحظ الحضور المكثف للمصطلحات الحديثة والمراجع التي يوظفها ويحيل إليها، وحرصه على الإحالة إلى ذكر الأسماء

¹ - علي حرب، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ص 123، ط 1، 1995، 123.

² - محمد عابد الجابري، أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي: بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1978، ص 249.

والكتب التي استفاد منها. وهذا ما يؤكد سعة اطلاعه على الإصدارات الجديدة من جهة، وعدم اكتفائه بما جمعه من مراجع. كما يؤكد حرصه على تنوع مصادره بحثه وتجديدها من جهة أخرى، لكنه مع كل ذلك لا يستعير تلك المفاهيم والمنجزات الفكرية الغربية من باب الافتتان بها، بل إنه يستحضرها ويستثمرها ويوسعها، رغبة منه في تدشين عصر جديد في التعامل مع الإسلام. إنه «يوظف هذه المفاهيم دون أن يستنسخها، إنه يتمثلها وينتج بواسطتها نتائج جديدة حاسمة في باب الإسلاميات التطبيقية»¹، لكن الناقد علي حرب يعتقد أن أركون يستخدم مناهج وأدوات جاهزة في تحليلاته لتاريخ الإسلام، ولا يبتكر مفاهيمه الخاصة، إنه يوظف نتائج الحفر الأركيولوجي التي توصل إليه الغرب، ولا يبتكر أدواته ومفاهيمه، لكن مع ذلك فعمله لا يخلو من إبداع في توظيف تلك الأدوات المفهومية فهو «يفتح ملفات قد أحكم إغلاقها، ويحرث في حقل كان يمنع الحرث فيه، ويدخل مناطق كانت مستبعدة من دائرة الفكر»².

ويعتقد أركون أن مشروعه الفكري أداة إستراتيجية قادرة على تحرير العقل الإسلامي وإعادة كتابة تاريخه وإدخال المجتمعات العربية إلى فضاء الحداثة شأنه في ذلك شأن كل المشاريع الكبرى. لاعتقاده أنه يملك الحقبة التاريخية بكليتها، وفي ذلك يعتقد علي حرب أن مفهوم الحقيقة الكلية ينتمي إلى الرؤية الكلاسيكية التي ما فتى أركون ينتقدها، فالحقيقة التاريخية ليست شيئاً نقبض عليه بل هي حدث يعاد إنتاجه وتداوله في النصوص والمؤسسات. وبذلك يخطأ خطاب أركون حينما يعتقد أنه ينتج خطاباً يقبض على الحقيقة، إنه ينتقد الخطابات النضالية والكفاحية المادية، لكنه يقدم نفسه على أنه صاحب مشروع قادر وحده على تحديث العالم الإسلامي المتعدد بكل ما يملكه من تراث

¹ - كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، ط1، 1994، ص 101.

² - علي حرب، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، مرجع سابق، ص128.

ضخم. ولعل أهمية الخطاب الأركوني تتحدد أكثر ليس في كونه يقدم حقيقة مطلقة جاهزة، بل في كونه يقدم الحقيقة بطريقة إشكالية تتيح لنا أن نصوغ حقيقتنا ونستكشف علاقات جديدة.¹

وإذا كان الجابري يعتمد على المنهج الاستيمولوجي الذي استمد من باشلار، هذه المنهجية التي تقوم على أساس الفصل بين الصحيح والخطأ أو بين العلمي والخرافي، أو بين العقل واللاعقل، فنلاحظه يعمد إلى تصنيف الأنظمة التي يقوم عليها العقل العربي إلى أنظمة عقلانية (النظام البرهاني)، وما عرفته المدرسة المغربية مع ابن رشد وأخرى لا عقلانية (النظام العرفاني) وما تميّزت به المدرسة المشرقية مع ابن سينا والغزالي، وتقسيم الخطابات إلى عقلانية وأخرى لاعقلانية والتفريق بين المذاهب التي تمثل أهل العقل وغيرها التي تمثل أهل النقل واللاعقل. من هنا إقصاءه لأهل التصوف والتشيع من دائرة العقل، واعتبار أن تغلب هذا النظام العرفاني في تركيبة الثقافة العربية أدى إلى ما سماه العقل المستقيل في التاريخ العربي الإسلامي، فإن هذا المنهج الاستيمولوجي الذي طبقه الجابري على موضوعه التراث والعقل العربي مفيد منهجيا لا شك في ذلك، لكن الاقتصار عليه وحده وتعميم نتائجه فيه الكثير من التعسف المنهجي، خاصة وأن الجابري يعترف خلال تحليلاته أن التمييز بين بعض المذاهب الإسلامية من الناحية الإستمولوجية لا معنى له، بينما يكون التمييز من الناحية الإيديولوجية ضرورة ملحة، مثال ذلك حينما يحلل العلاقة بين العرفان الشيعي والعرفان الصوفي، وحينما يتكلم عن التناقض بين الأساس الاستيمولوجي والمضمون الإيديولوجي بين المعارضة الشيعية ودولة الخلافة السنية، ويشير إلى ذلك الطابع النقدي للأهداف الشيعية والطابع اللاعقلاني للاستيمولوجيا الشيعية. في حين كانت دولة الخلافة السنية على العكس من ذلك محافظة على مستوى الأهداف (الجانب الإيديولوجي) وثورية على المستوى المعرفي.

كما أن اقتصار الجابري على النصوص "العامة" جعله يهمل قطاعا كبيرا من الثقافة الشعبية التي هي أكثر ارتباطا بالواقع، وتعميم الحكم من النتائج المتحصل عليها من دراسة النصوص العامة فيه

¹ - المرجع نفسه، ص 134.

كذلك الكثير من التعسف المنهجي، فإذا رجعنا إلى الاستيمولوجيا التي يستفيد منها الجابري كأبحاث جون بياجيه أو ميشيل فوكو فإننا نلاحظ أنها تتوغل في الحفر في الممارسات العملية والمادية ولا تقف عند حدود النصوص النظرية المجردة¹. فإن أركون يختار المنهجية الحفرية الأركيولوجية التي يستمدّها من فوكو، والتي تختلف عن المنهجية الإستيمولوجية. إنها المنهجية الحفرية التي تتجاوز مستوى التصنيف والتقسيم لتصل إلى البحث عن آليات الخطاب في تشكيل المعنى وإنتاج الحقيقة، فلا فرق بين المذهب السني والمذهب الشيعي، رغم كل الاختلافات العقائدية والفقهية بينهما. لأن خطابهما محكوم بنفس النظام المعرفي، حيث يعتبر أن الاختلاف بين السنة والشيعة لا يكون حول المسلمات الضرورية التي يتأسس عليها الدين الإسلامي والتي لا تخرج عن مهمتين ضروريتين هما : أولاً تلقي كلام الله وتعاليم رسوله بكلّيتهما. ثانياً : الفهم الصحيح لكل عناصر الرسالة الإلهية المتعالية. فالاختلاف والانقسام يحصل حول الكيفية التي تم بها انجاز المهمتين بعد موت النبي. فالنظام المعرفي الإسلامي واحد يتحكم في فكر وخطاب المذهبين رغم كل الاختلافات الظاهرة بينهما².

يؤكد أركون على الموضوعية والحياد في تعامله مع موضوع بحثه الذي هو التراث وفي ذلك يقول : « ينبغي على المؤرخ (خصوصاً مؤرخ تاريخ الأفكار) أن يمارس عمله بشكل محترف وموضوعي. ينبغي أن يكون قادراً على أن يتخذ مسافة ما بينه وبين عواطفه الشخصية والعقائد التي تربى عليه منذ الصغر»، مع وعيه التام أن عملية الحياد في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية ليست بالعملية المتاحة لكل دارس. كما يعمل على التقليل من هيمنة التراث على دائرة الثقافة العربية المعاصرة، وقيم تمييزاً واضحاً بين الفكر الإسلامي في العصر الوسيط وإشكالات الحداثة الجديدة. إن المنهجية الحفرية التي

¹ - محمود أمين العالم، ملاحظات منهجية تمهيدية حول نقد الجابري للعقل العربي، في العقلانية العربية والمشروع الحضاري، مجموعة من المؤلفين، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، المغرب، ط1، 1992، ص 272-273.

² - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 148.

يوظفها أركون تتجاوز منطوق الخطاب للكشف عما يخفيه ويضمّره ولهذا « فإن هذه المنهجية تفتح آفاقا جديدة أمام التفكير وتقدم أدوات مفهومية تتيح قراءة ما لم يقرأ في النصوص»¹.

لقد تأثر أركون في بداية مشواره كمؤرخ بما كانت تنتجه مجلة الحوليات، وذلك ما ساهم في توسيع أرضيته كمؤرخ لتشمل موضوعات جديدة وتفتح له آفاقا معرفية تتناسب مع التحولات التي عرفت علوم التاريخ مع مدرسة الحوليات التي أدرجت العلوم الإنسانية والاجتماعية في الدراسة التاريخية. وقد كان ذلك حدثا بارزا في منهجيته جعله ينتقد المنهج الفيلولوجي الذي كان يسيطر على الدراسات الإستشراقية. لكن أركون لم يكتف بتلك المعطيات المنهجية بل راح يوسع مجاله المنهجي بالاهتمام أكثر بمنهجية علم النفس التاريخي *La psychologie historique*، لذلك نلاحظه يهتم بالخيال والمخيال والأسطورة والوعي الجماعي كعوامل محرّكة للتاريخ. ثم انفتح بعد ذلك على منهجية الألسنيات التي عرفت تطورا كبيرا مع دوسوسير وجاكسون وبنفست، وقد ساعدته هذه المنهجية الجديدة على التعامل مع النصوص القديمة لممارسة التفكيك والوقوف على كيفية تشكلها ويعترف بذلك بقوله: « ولهذا السبب، أقول أن لعلم الألسنيات أهمية عظمى في ما يخص مجالنا المعرفي، مجال تاريخ الفكر الإسلامي²»، واتجه أخيرا إلى مجال الانتروبولوجيا والتقييم الفلسفي.

ورغم انه يقدم نفسه باعتباره مفكرا مهمته البحث العلمي، لكنه كثيرا ما ينزلق ليقدم نفسه صاحب دعوة للتحرير، قادرة على تحرير المسلمين من أزماتهم. وقد يكون الحماس المفرط في إيمان المثقف بقوة التأسيس النظري لمشروعه، ووضوح الأطروحات التي يدافع عنها وهاجس التبشير والخلاص الذي يسكنه سببا في حالة الإحباط واليأس الذي يصاب به عندما يتأكد من طريقة تلقي مشروعه لدى الأغلبية. ولا يستبعد علي حرب البعد الإيديولوجي الذي يتأسس عليه مشروع أركون الفكري، حينما يرى أن أركون يبدو مبشرا أكثر منه مفكرا، هذا التبشير الذي يقوم على دعوتين: الأولى الدعوة إلى الاستفادة من منجزات الحداثة العلمية والثانية الدعوة إلى نشر الفكر العلمي في

¹ - علي حرب، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، مرجع سابق، ص 124-125.

² - أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 249.

البلدان العربية والإسلامية، وهو في كل ذلك لا يخرج عن مهمة الإيديولوجي التحريرية، رغم انه يقدم نفسه كمفكر ناقد يعمل على الحفر والتنقيب همه الكشف عن الحقيقة¹. إنه لا يلزم نفسه بمهمة المفكر الناقد الذي يحلل الخطابات ويحفر في الأماكن التي أهملت أو أقصيت من مجال التفكير، وفي ذلك يقول علي حرب: «والحق أن أركون يبدو لي مبشرا بقدر ما هو مفكر، والمبشر يطغى على المفكر في أحيان كثيرة²»، ويضيف: «من هنا وقوفي موقفا نقديا من الجانب الإيديولوجي التبشيري والخلاصي الأخروي، في مشروع أركون الفكري³». فاركون لا يكتفي بمهمة البحث والاستقصاء، انه يندب نفسه إلى تحرير العقل الإسلامي وإعادة كتابة التاريخ الإسلامي بطريقة جديدة متحررة من التوظيفات الإيديولوجية، ولعل هذا الهم الذي يظهر واضحا في كتاباته ما يفسر ظاهرة التكرار التي تطغى على كتاباته، والتي يعترف بها ويحاول تبريرها في كثير من المناسبات. إن المفكر لا يمكنه أن يبدع في مجال بحثه إلا عندما يتحرر من همومه الإيديولوجية، ويعتبر نفسه باحثا همه الأول الاستقصاء لا التغيير، لكي يتمكن من قراءة موضوعه قراءة جديدة متحررة من الهواجس السياسية والإيديولوجية.

كما يرى بعض النقاد أن قراءة أركون للتراث الإسلامي قراءة لا تتحرر من الأحكام الإيديولوجية لأنها تتجاهل الخصوصية للنصوص التي تعاملت معها، كما أنها تتعامل مع المناهج الغربية بدون أي تبرير أو تأكيد على أهميتها في حقل معرفي يختلف كل الاختلاف عن الحقل المعرفي الأصلي الذي تولدت فيه، فاركون يقطع المفاهيم والمناهج من سياقها المعرفي والتاريخي والثقافي ليطبقها في مجال مختلف، و«تقريب العلوم المنقولة إلى مجال التداول الإسلامي العربي يوجب تخريبها على مقتضيات أصوله الثلاثة: اللغة والعقيدة والمعرفة⁴». ويعيب بعض النقاد على أركون في مسألة المنهج أنه وقع في نوع من الخلط حينما مزج بين فلسفتي فوكو وهابرماس، فقد ادعى شمولية المنهج رغم انه اعتمد التعدد المنهجي والجمع بين فلسفات مختلفة بنيويا وأصوليا، فقد أكد أركون أن جانبا مهما من

¹ - المرجع نفسه، ص 136-137.

² - علي حرب، أوهام الحداثة، قراءة في المشروع الأركوني، مرجع سابق، ص 96.

³ - المرجع نفسه، ص 97.

⁴ - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2007، ص323.

القصور المنهجية في الإسلاميات الكلاسيكية يعود إلى الخلل الذي أصاب البيئة العميقة للمعرفة، وذلك لا يكون صحيحاً إلا إذا انطلقنا من نقد العقل الغربي الذي يقوم عليه فكر ما بعد الحداثة. هذا الفكر الذي مازال يتعامل مع العقل تعاملًا مثاليًا¹، كما أنه يمكن أن نتساءل مع بعض نقاد أركون، كيف يمكن لكل تلك المناهج التي يعرضها أركون ويشرح بها بطريقة فيها كثير من الإصرار والإلحاح، على ما يميّزها من اختلاف أو تضاد أن تتداخل فيما بينها لتكون أنظمة معرفية متكاملة، مع أنها لا تبدو كذلك في البيئات التي نشأت فيها، وكأن أركون يعتبر أن المناهج المختلفة والمتباينة تتعالى على النقد والمراجعة، لذلك فهو لا يكلف نفسه بأي عملية تأخذ على نفسها ضرورة التنسيق بين تلك التخصصات المتباينة، ويكتفي بالتبشير المبالغ فيه بتلك المناهج والعلوم، (العلوم الإنسانية الانثروبولوجية والاثنولوجيا وعلم النفس التاريخي والتحليل النفسي وعلم الأديان المقارن...)، كما أنه في إطار دعوته إلى تعدد المناهج في التعامل مع التراث العربي الإسلامي يطالب كل من يشتغل بالإسلاميات التطبيقية أن يكون ملماً بجميع تلك المناهج، وهل ذلك يكون ممكناً².

وقد لا يختلف الجابري عن أركون في تلك النقطة، إنه يؤكد في أكثر من فرصة أن منهجيته في نقد التراث غير مربوطة بمذهب إيديولوجي يتحكم فيه أو يملّي عليه قراءة معينة، وغير مرهون بنظرية معينة، لكن ذلك التصريح لا يؤكد ولا يعني أنه بريء من كل طرح إيديولوجي أو سياسي، فإشكالية النهضة والتحديث كانت دائماً حاضرة توجه طموحه الفكري. فقد اعتبر أن سؤال النهضة سؤال إيديولوجي مشروع «لأنه ليس سؤالاً علمياً يحلّل الواقع من أجل الوصول إلى قانون يعبر عن ثوابته، بل هو سؤال ينشد التغيير، ويشترع له في إطار حلم إيديولوجي، وبالتالي فهو لا يطرح إلا إذا كان التغيير قد شق طريقه، أو أخذ يشق طريقه، بعد الصراعات الاجتماعية التاريخية، الأمر الذي يجعل

¹ - مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند أركون، دار الطليعة بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص63.

² - إدريس هاني، خرائط إيديولوجية ممزقة، مؤسسة الابتكار الشعبي، بيروت، لبنان، ط1، 2006، 227.

الحلم بالتغيير حلما إيديولوجيا فعلا، يعكس اتجاه التطور ويستعجل نتائجه، وييشر بها وكأنها متحققة أو على وشك التحقيق¹».

لقد بدأ الجابري بتصفية حساباته مع القراءات التي اشتغلت على التراث داخل الفكر العربي في كتابيه (نحن والتراث) و(الخطاب العربي المعاصر) واعتبر أن سلاح النقد سوف يلازمه طيلة مشروعه. وقد صرح انه سوف يوظف النقد الاستيمولوجي لا الإيديولوجي في تعامله مع الخطابات العربية، وفي ذلك يقول: «لذلك انصرفنا باهتمامنا كله إلى بنيته المنطقية وأسسها الإستيمولوجية، وهكذا فمن جهة نظرنا إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر من خلال القضايا التي يعالجها وليس من خلال التيارات الإيديولوجية التي تتقاسمه²». وبذلك تكون المهمة التي حددها مفكرنا في هذه الاتجاه ليست الكشف عن المضمون الإيديولوجي لتلك الخطابات، بل الكشف عن علامات اللاعقل التي تؤطرها. وكل ذلك يتم بتحليل ذلك الخطاب وتفكيكه وإجباره على الكشف عن تناقضات أطروحاته. ورغم كل تصريحاته نلاحظ أنه لا يستبعد في كثير من تحليلاته الأبعاد التاريخية والإيديولوجية، خاصة عند ما يدعو صراحة إلى (تدشين عصر تدوين جديد) وإلى (الاستقلال التاريخي التام) للذات العربية وإلى ممارسة العقلانية النقدية³. وكأن الجابري يبحث في التراث عن إيديولوجيا يمكن أن تبعث، وعن جوانب عقلانية في تراثنا لتوظيفها توظيفاً جديداً، خدمة للواقع المعاصر، وهو ما يشكك في قيمة الطرح الاستيمولوجي الذي يعلنه. فطموحه إلى إعادة كتابة التاريخ الإسلامي وتأسيس عقلانية نقدية في الفكر العربي المعاصر، هو ما جعله ينحاز إلى النظام البرهاني على حساب النظامين البياني والعرفاني، بحثاً عن الجوانب العقلانية في تراثنا، لذلك كان كثيراً ما يلجأ إلى سد الثغرات التي تواجهه في تأريخه للثقافة العربية الإسلامية، ويبيح لنفسه إقصاء المواقف والآراء التي لا تتفق مع أهدافه الإيديولوجية حتى وإن كان ذلك لا يتفق مع التزاماته الإستيمولوجية. وفي ذلك يرى احد نقاده «أن

¹ - الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص 20.

² - الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سابق، ص 13.

³ - مجموعة من المؤلفين، محمد عابد الجابري: المواءمة بين التراث والحداثة، مركز العربي للأبحاث والدراسات السياسية، ط 1،

الجابري رغم تفتحه على كثير من الأدوات والمفاهيم المنهجية الغربية، يكتفي بما يسعفه ببلورة الرؤية، وانجاز الخلاصات التي توجهها محاوراته المتواصلة للقضايا السياسية والتاريخية¹.

إن المنهج الاستيمولوجي المطبق في دراسة التراث لا يهتم كثيرا بما أنتجه العقل من مفاهيم وتصورات ومذاهب، بقدر ما يتجه للبحث عن أصول التفكير وأساسه وقواعده، انه يركز على أدوات التفكير لا على مضمون الفكر وإنتاجه. لكن التعامل مع التراث بكل تنوعاته وثرائه بهذا المنهج يجعل من كل الإبداعات الحاصلة في الماضي (مادة معرفية ميتة) حسب تعبير الجابري، أو اعتبار ابن رشد لا قيمة معرفية لفكره مادام لم يعد ممكنا توظيف عقلانيته التي تجاوزها التاريخ لأنها تنتمي إلى الفضاء الزمني للقرون الوسطى حسب أركون. لذلك لا يوافق الناقد علي حرب على هذا التوظيف للمنهج الاستيمولوجي ويعتبر أننا لا نستعيد أعمال القدماء لقيمتها التاريخية أو الإيديولوجية فحسب، فالنصوص الفكرية لا يمكن اعتبارها تراثا ميتا ينتمي إلى الماضي «بل هي انجازات وروائع لا يمكن تجاوزها، وبهذا لكل فيلسوف أو مفكر قيمته الفكرية²». فقد أقصى الجابري من دائرة العقل والمعقولية كل ما أنتجه العقل الصوفي، وابتعد ابن سينا من دائرة العقل والمنطق نتيجة التطبيق الصارم للمنهج الاستيمولوجي. أما بالنسبة لأركون فرغم كل إبداعه في توظيف واستثمار كل ما جادت به العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية في منهجيته التي تبدو متعددة ومركبة والتي لا شك انه يتفوق فيها على الجابري، ومع كل ذلك فإن قراءته لا تخلو من استبعاد لكثير من التجارب الفكرية من دائرة التفلسف، كإقصائه للفلسفة الاشرافية والتجربة الصوفية³.

ويعتقد أمين العالم أن الجابري بصره على البحث عما هو ثابت في حركة تاريخ الفكري العربي، وفي الأنظمة المكونة للعقل العربي جعله يلغي كل الاختلافات في العقل العربي لحظة ما يسميه "عصر

¹ - كمال عبد اللطيف، في الفلسفة العربية المعاصر، دار سعود الصباح، الكويت، ط1، 1993، ص 127.

² - علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 4، 2005، ص 95.

³ - أركون، الأخلاق والسياسة والإسلام، ترجمة هاشم صالح، مركز النماء القومي، بيروت، لبنان، ط 1990، 1، ص 114.

التدوين" وخلال مسيرته التاريخية، مع أن ما يسميه «بالتداخل أو التحالف أو القطيعة بين الأنظمة المعرفية المختلفة، هو تعبير عن تغيير وتطور مرتبط بتغيير وتطور الأوضاع الاجتماعية والتاريخية¹».

أما علي حرب فيرفض ذلك الحكم القاسي الذي يصدره الجابري على الزمان العربي، حينما يعتبر أن الثقافة العربية ذات "زمن راكد" و"ميت" منذ تشكلها لذلك بقيت تعيد إنتاج نفسها منذ عصر التدوين. ويعتبر هذا الناقد أن الجابري ما كان له أن ينزلق إلى هذا الحكم لو لم ينطلق من مفهوم الزمان بوصفه تقدما وتعاقبا، وبوصفه تدرجا وتطورا، هذا المفهوم الذي غلب على مفكري القرن التاسع عشر وتعرض للكثير من المراجعة فيما بعد، لقد قرأ الجابري الزمان الثقافي العربي من خلال مفهوم للزمان لا يرى فيه إلا بعدا واحدا إذ « لا يعقل أن تكون تلك الهوية الثقافية الكبرى (أي تلك المعجزة التي تألفت قرونا والتي ما فتئنا نعود إليها ونستأنف النظر فيها)، لا يعقل أن توصف بكونها "اجترارا ثقافيا"²». إن قراءة الزمان العربي من خلال مفهوم آخر من خارجه لا يؤدي إلا لنفيه، فالزمان لا يسير على خط واحد، « فليس الزمان الإنساني آنا منفصلا عما قبله وعما بعده، بل هو حضور يبلغ المستقبل ومستقبل يستجيب للماضي... فالماضي هو إذا ما تم وما لم يتم بعد، والمستقبل احتمال قائم في الماضي³».

ويمكن أن نوجه نفس الانتقاد الذي وجه للجابري فيما يخص عدم الالتزام بالبعد الاستيمولوجي لأركون، فالمتتبع لنصوص أركون كثيرا ما يلاحظ أنه رغم كل ما يتسم به خطابه من صرامة علمية وموضوعية، فإنه كثيرا ما ينزلق إلى اعتبارات إيديولوجية، ليناصر أو يهاجم موقف على حساب آخر. فيتحول من مهمة الباحث الاستيمولوجي إلى المبشر بفكر جديد، وهذا « أمر يتجاوز حدود النص

¹ - أمين العالم ، ملاحظات منهجية حول نقد الجابري للعقل العربي، مرجع سابق، ص 274.

² - علي حرب، مداخلات، مرجع سابق، ص 40.

³ - المرجع نفسه، ص 40-41.

كما يريد صاحبه، انه يتعلق بالمناخ النظري الذي تفرزه الكتابة، حيث يتحول المعلن ويتسع ويتجاوز، كما يدعم أو يرفض¹.

أما بالنسبة لصاحب كتاب تجديد المنهج في تقويم التراث فيعتبر أن الجابري قد اعتمد مصادر قديمة تعود إلى النصف الأول من القرن العشرين، أو إلى ما قبله، رغم أن النظرة إلى العقل والعقلانية قد عرفت تطورات كبيرة بعد هذا التاريخ، وقد اثر ذلك على دراسات الجابري للتراث. فقد سقط الجابري حسب طه عبد الرحمان في آفة عدم استحضار البعد التداولي في الترجمة، وعدم التثبيت العلمي في عملية نقل المفاهيم، لأن النقد الاستيمولوجي يتطلب ما يسميه هذا الناقد "مقاومة المفاهيم" حيث لا يجب الأخذ بأي مفهوم منقول من مجال ثقافي مختلف إلا بعد التثبت من صحته ومن فائدته في المجال المنقول إليه، وإلا وقع الباحث في أخطاء منهجية كبيرة. كما يعتبر أن المنهج العقلاني الذي يوظفه الجابري في دراسة التراث العربي قد أدى إلى تشريح هذا التراث وتجزئته إلى أجزاء متعددة ومتباينة، فقد أنتقى من التراث ما يوافق العقلانية التي ينشدها وترك ما كان مجانباً لها. فهذه المناهج تحمل من الصفات السلبية ما يجعلها غير كافية للوصول إلى المعرفة التراثية وفي ذلك يقول: «إن تسليط آليات العقلانية النظرية المجردة على التراث الإسلامي المبني أساساً، بآليات العقلانية العملية، كان لابد أن يفضي إلى قطع الصلات بين أقسام هذا التراث، وذلك بانتقاء بعضها وإسقاط البعض الآخر²».

ويمكن أن نلاحظ أن محمد أركون يستعمل ترسانة مفاهيمية يحلل ويفكك بها العقل الإسلامي، فالإبستيمي والزمان الطويل واللامفكر فيه والقطيعة ورأس المال الرمزي والمخيال الاجتماعي كلها مفاهيم توظف توظيفاً منهجياً، وهذه الأدوات الإجرائية التي تعتمدها القراءة الأركونية تعود إلى ما أنتجته العلوم الإنسانية الغربية المعاصرة كالألسنيات والأنثروبولوجيا والسيميائيات وعلم النفس الاجتماعي والأنثروبولوجيا التاريخية وعلم الأديان، هذا بالإضافة إلى نظريات النقد الأدبي ونظرية

¹ - كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص 104.

² - طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2007، ص 26.

التواصل وفلسفة التفكير. وإذا كان الجابري أكثر حرصاً على تبيئة وتبرير المفاهيم التي يستعيرها مع تأكيده على اجرائيتها، فلا يقتلها من بيئتها الأصلية ليفرضها على موضوعات مختلفة في بيئة لها الكثير من خصوصياتها. فإن أركون كان أكثر تسامحاً، يتيح لنفسه الكثير من الحرية في التعامل مع المنهجيات المختلفة، مع تأكيده على أهميتها وضرورتها¹. ولعل هذا التعدد المنهجي الذي يعتمد عليه مقصوداً، الهدف منه التقليل من هامش الخطأ وتجاوز القراءة التقليدية للتراث، هذه القراءة التي لا يميّز فيها بين القراءة الدوغماتية التي يمارسها علماء الدين المسلمين والدراسات الإستشراقية. وفي الأخير يمكن أن نقول أن القراءة التي يتبناها أركون تحاول أن تقطع لنفسها حيزاً يجعلها متميزة عن القراءات الحديثة الأخرى، لأنها تركز على نقد العقل الإسلامي وكيفية تشكله، ولذلك نلاحظ أن الإشكالية التي يطرحها منذ البداية يبقى وفيها لها في معظم مؤلفاته رغم طابع التكرار الذي يميّز الكثير من كتاباته.

وما يمكن أن نسجله في نهاية هذا العنصر الخاص بتحليل إشكالية المنهج والموقف من التراث رغم كل الاختلافات في الأسس الفلسفية والخلفيات النظرية، حيث كان القاسم المشترك بين الجابري وأركون هو أن كلاهما سعى من خلال مشروعه إلى إحداث نوع من القطيعة مع التفكير الذي كان سائداً قبل (1967)، كما أن كلاهما سعى إلى إعادة بناء وعي علمي بالتراث يعمل على تحديد العقل الإسلامي بتجاوز الخطاب الذي تتحكم فيه القراءات السلفية والتقليدية. كما أن الاهتمام بالتراث قراءة وتحقيقاً ونقداً لم يكن هدفاً في ذاته بقدر ما كان إستراتيجية لبناء حداثة عربية إسلامية. إضافة إلى أن كلاهما يعطي أهمية بالغة للعلوم الحديثة من أجل التأسيس لوعي جديد بالتراث، لأن المجتمعات الإسلامية بدون هذا الوعي الجديد لا يمكنها الخروج من حالة الأزمة التي تعيشها.

كما أن الهمم الذي كان يجمعهما هو محاولة تطبيق مقاربة نقدية وحرّة بعيدة عن الدوغماتية فيما يخص القضايا النظرية والعملية للفكر الإسلامي وتاريخه، هذه المقاربة النقدية التي تقوم على تبني كل

¹ - الزواوي بغورة، مفهوم العقل في الفكر المغاربي المعاصر، مجلة اللغة العربية، العدد 15، ص 151.

وسائل البحث العلمي التي أنتجها الغرب، والتي تعني الابتعاد عن الفهم الإيديولوجي للدين وعن النظرة التي تمارسها المركزية الغربية تجاه الشعوب غير الأوروبية. لأن الدراسات التجديدية تركز على النصوص التأسيسية، لتحاول إنتاج خطاب جديد متحرر يعمل على تحرير الفكر المغلق ليكون أكثر انفتاحا على منتجات الحداثة الغربية، بإعادة بناء الوعي الإسلامي على أسس علمية. وتحديد التراث من الداخل بتطبيق عقلانية نقدية تمكن المسلم من أن يعيش مواظنته العصرية بانسجام مع معتقداته الدينية، كما تعمل على التأسيس لخطاب إسلامي عالمي منفتح. لذلك يمكن أن نقول أن القاعدة الإبيستيمولوجية التي تجمع مفكرينا تبقى مفتوحة على كل من يريد أن يساهم بالإضافة في إحداث القطيعة مع الفكر التقليدي المغلق، كما تبقى مفتوحة كذلك على كل المساهمات البحثية لاغناء إشكالية التحديث، سواء بالدراسات النظرية أو العملية. لكنه قد يكون من الضروري أن نشير إلى تلك الصعوبات النظرية المتعلقة بتعدد المناهج والتخصصات داخل علوم الإنسان، التي يعاني منها أصحاب المشاريع الفكرية عموما، والتي تحاول أن تبحث عن تكامل أدوات وأجهزة مفاهيمية داخل كل تخصص، فكل أصحاب المشاريع التي اشتغلت على التراث، وعلى النص المقدس، وحاولت إنبات حداثة إسلامية، قد اعترفوا بأهمية المناهج والعلوم الحديثة، لكن مع وجود اختلافات في التركيز على جانب من تلك الجوانب، فبالنسبة لأركون قد حدد إستراتيجيته منذ البداية على تعدد التخصصات مركزا على الأنثربولوجية التطبيقية التي أقام عليها إسلامياته التطبيقية. لكن مع كل ذلك تبقى فرضية الوصول إلى قراءة عقلية للإسلام وتاريخه ممكنة اعتمادا على الدراسات العلمية النقدية¹.

¹ - صافي حمدة، نحو أرضية لتحديث الفكر الإسلامي: بديل جديد من خلال فكر كل من عبد المجيد شرفي، محمد أركون وحامد نصر أبو زيد، رسالة الدكتوراه بجامعة السوربون باريس، بإشراف برهان غليون، 2011، ص 424.

البنوية في منهج كل من الجابري وأركون

لقد مكنت البنوية كلا المفكرين من التمتع داخل الحقل الثقافي الإسلامي، وتقديم قراءة جديدة للفكر الإسلامي رغم كل الاختلافات في التوظيف. كما عكست إرادتهما على التميز على باقي المفكرين العرب، ومكنتهما من بناء خطاب نقدي متجدد مقارنة بالخطابات الماركسية أو الإستشراقية حول الإسلام وتاريخه كما أن التجديد المنهجي الذي أتاحته البنوية للمفكرين فصح لهما المجال لتجاوز الوضعيات السياسية والتحليلية المهيمنة على الدراسات الإسلامية. ويمكن أن نشير منذ البداية أنَّ الاختلاف بين المفكرين، رغم أن كلاهما يعتبر فوكو من أهم مرجعياته، إلا أن أركون قد كان أكثر ارتباطاً بفوكو حينما اعتبر نفسه مؤرخاً قبل أن يكون فيلسوفاً، يبحث في كل أشكال العقلانية دون إقصاء، أما الجابري فقد اهتم بالبحث عن تجليات العقل وأقصى كل مجالات اللاعقل¹.

فبالنسبة للجابري كانت استعارته للبعد النظري للبنوية قد مكنته من تجاوز القراءة الماركسية للتاريخ وتحديد موقف من التراث العربي الإسلامي، فقد رفض القطيعة التي نادى بها عبد الله العروي مع التراث، واعتبر أن موقفه لا علمي ولا تاريخي. وطالب بإحداث قطيعة جزئية لا ترفض التراث في كليته بل قطيعة تحول الإنسان العربي من كائن يحتويه التراث إلى كائن يملك تراثاً. أما بالنسبة لأركون فقد مكنته الجهاز المفاهيمي للبنوية من تجاوز التخلف الذي كانت تعاني منه العلوم الاجتماعية كما كان يمارسها المستشرقون، حيث اعتبر أن تلك المناهج مازالت تعتمد على التحليل الفيلولوجي الذي رغم أهميته العلمية فإنه لم يعد كافياً للكشف عن حقيقة الظاهرة الدينية لأنه لم يستفد مما وصلت إليه العلوم الإنسانية والاجتماعية من تطور.

ويعترف أركون بالتأثير الكبير الذي أحدثه ميشيل فوكو في تطوره الفكري، فقد اكتشف بعد اطلاعه على كتابات فوكو وعلى طريقته في التمييز بين تاريخ الأفكار وتاريخ الأنظمة الفكرية (الإبستيمي) قصور المنهجية الإستشراقية، حيث يقول: « فمنهجية فوكو تجعلك تفهم الأشياء أفضل

¹ - الزواوي بغورة، ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، مُجد عابد الجابري، فتحى التريكي، مطاع صفدي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ص 73.

وأعمق من المنهجية السطحية للإشتراق الكلاسيكي التي تعود إلى القرن التاسع عشر¹. لقد كانت الطريقة التقليدية في كتابة تاريخ الأفكار في الإسلام هي المسيطرة على أركون، لكن بعد التعرف على منهجية فوكو حدث التحول لتصبح النظرة الكلية لنظام المعارف في الإسلام هي الموجهة للمنهج الأركوني*. ويشير أركون إلى أن فترة الستينيات من القرن الماضي قد عرفت فيها ساحة الدراسات الإسلامية في فرنسا حيوية ونشاطا قد تراجعت فيما بعد، خاصة مع أستاذه كلود كاهين*، الذي رغم كل التأثير الذي أحدثه على فكر أركون فيما يخص توظيف العلوم الإنسانية والاجتماعية في تفسير الإسلام، فإنه بقي سجين الإطار الذي تحدده الماركسية. أما فوكو فقد كان ثورة على المنهجية التاريخية القديمة حسب أركون « فقد فعل ذلك بواسطة نوع من المنهجية التاريخية المتعالية التي تقلب بشكل كلي المنظورات القديمة لعلم التاريخ، بل تنتهك يقينيات التاريخ نفسه² ». لذلك يعتبر أركون أن الخطاب التقليدي في تفسير القرآن لم يعد كافيا من الناحية المعرفية، ولن يساهم في إحداث أي تجديد لفهمنا للقرآن. فقد أصبحت كتابة تاريخ الفكر بشكله الخطي غير كافية مع المنهجية الجديدة التي ابتكرها فوكو ولم تعد المقاربة الفيلولوجية كافية لتقديم معرفة متكاملة عن الإسلام³.

¹ - أركون، التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، 41.

² - المصدر نفسه، ص 42.

³ - المصدر نفسه، ص 43.

* - وفي هذا النص لهاشم صالح تتأكد فيه أهمية منهج ميشيل فوكو وحضوره في فكر أركون ومنهجيته : «إن منهجية أركون تشبه منهجية ميشيل فوكو في كتابه "الكلمات والأشياء" 1966 و"أركيولوجيا المعرفة" 1969، والثورة التي أحدثها ميشيل فوكو في أوروبا ضد تاريخ الأفكار التقليدي والمنهجية التقليدية هي نفسها التي يحدثها أركون في مجال الدراسات الإسلامية والفكر العربي (...) فعندما يتحدث فوكو عن العلاقات الخفية التي تربط بين علم البيولوجيا، وعلم القواعد العامة، وعلم الاقتصاد لكي يستخرج نظام الفكر العميق أو الأركيولوجي الذي يربط بينها، يشبه ما يقوله أركون عن الروابط الخفية التي تربط بين مختلف العلوم الإسلامية الكلاسيكية: من فقه، ولغة، ونحو، وبلاغة، وتاريخ، وتفسير، الخ...» نجد أركون، الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص 301. لكن ما يلاحظ على لهاشم صالح في هذا النص أن إعجابه بأستاذه ينسبه قضية الأسبقية التاريخية حيث أن أفكار أركون هي التي تشبه أفكار فوكو وليس العكس.

رغم الحضور المكثف للبنىوية في فكر أركون، إلا أن ذلك لم يمنعه من توجيه النقد لفوكو وهابرماس، خاصة من جانب إيهامهما لتاريخ الأديان بشكل عام ولتاريخ الإسلام بشكل خاص. فقد اعتبر أنهما « يفكران ويعملان داخل إطار عقلانية مقطوعة عن كل علاقة بالبعد الديني¹ ». فقد اعتبر مفكرنا أن إبعاد المجال الديني في دراسة المجتمعات البشرية فيه كثير من التعسف. وإذا كان فوكو قد ناضل من أجل رفض الخطاب السلطوي، فإنه بإعلانه موت الإنسان في كتابه " الكلمات والأشياء " يعلن شعارا إيديولوجيا وخطابا سلطويا.

ويدافع أركون عن نفسه حينما يعطي كل تلك الأهمية للدين في تطور المجتمعات وهو يدافع عن العقلانية والعلمانية فيقول: « أنا لا أدع إلى اعتبار للتراث الديني بطريقة اصطناعية أو حنينية ماضوية، أنا لست أصوليا ماضويا² ». إنه يحاول أن يقارب بين البعد الديني بكل ما تعنيه القيم الروحية للبشر من أهمية، وبين ما وصلت إليه العلوم الإنسانية والاجتماعية في أوروبا، لتجاوز الخصام الذي يحكم الديني والعلماني. إن البعد الروحي له أهميته في الوجود البشري، إنه ظاهرة تفرض ذاتها من خلال التجارب البشرية العديدة التي يقدمها تاريخ الأديان لذلك فهي تحتاج إلى دراسة علمية.

لقد اختلف الجابري عن أركون وعن غيره من الباحثين الذين اهتموا بفلسفة فوكو، لأنه فرض طريقته الخاصة في التعامل مع تلك المفاهيم الغربية، ولم يلتزم بالشروط التي وظف فيها فوكو مفاهيمه، كمفهوم السلطة الذي أشار إليه الجابري في كتابه "العقل السياسي العربي"، لكنه أهمله بصفة واضحة في المتن، ومفهوم الاستيمية الذي مثله الجابري بمفهوم البنية، ووصل به الأمر إلى فصل مكونات العقل العربي إلى بيان وعرفان وبرهان، في حين أن مفهوم البنية يقتضي تحليل العلاقات المتعدية بين تلك السلطات. أما بالنسبة لأركون، فإنه حاول توظيف مفهوم المعرفة/ السلطة في دراسته لمفهوم العلمنة في الإسلام المماثل للبحث الأركيولوجي، لكنه لم يقدم دراسات تطبيقية كاملة تمكن الناقد من

¹ - أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 249.

² - المصدر نفسه، ص 249.

الحكم على حدود ذلك التطبيق، لكن رغم كل ذلك تميّز تقبل أركون لفلسفة فوكو عموماً بالانفتاح والاستعمال الحر¹.

المنهج النقدي وأهميته في المشروعين

لقد شكل النقد إستراتيجية مشتركة بين كتابات الجابري وأركون خاصة كتاب (نقد العقل العربي) وكتاب (من أجل نقد العقل الإسلامي) بكل ما يحملانه من طابع تنظيري وتركيب. كما أن الكتابين قد صدر في سنة واحدة (1984)، ولعل ذلك يعكس نوع التحول المهم في مسار الفكر العربي بعد هزيمة (1967). رغم أن هناك محاولات قد سبقتهما اهتمت بممارسة النقد على التراث، ككتاب (نقد الفكر الديني) سنة (1969) لجلال العظم وكتاب (العرب والفكر التاريخي) لعبد الله العروي سنة (1973).

يتأكد لدى المهتم بكتابات الجابري أن مشروعه مشروعاً نقدياً، وأن مطلب النقد عنده مرتبط بموضوع النهضة. وقد بقي هاجس النقد الموجه لكل أعماله، حينما كشف عن مكونات العقل العربي وحينما حلل أسس الثقافة العربية الإسلامية، وحينما انتقد الخطاب العربي. لقد اعتبر أن « نقد العقل جزء أساسي وأولي من كل مشروع للنهضة، لكن نهضتنا العربية الحديثة جرت فيها الأمور على غير هذا المجرى، ولعل ذلك من أهم عوامل تعثرها المستمر إلى الآن، وهل يمكن بناء نهضة بغير عقل ناهض، عقل لم يقم بمراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه وتصوراتهِ ورؤاه² ». لقد كان غياب النقد في المشروع الذي بشر به رواد النهضة الأوائل رغم كل ما كان يحمله من طموح، سبباً أساسياً في فشله وبقائه على مستوى الحلم الذي لم يتحقق بعد. لذلك تكون إستراتيجية النقد منهجية ضرورية تقتضيها الأوضاع الراهنة التي تعيشها الأمة العربية الإسلامية، فالنقد بهذا المعنى ليس مطلوباً لذاته،

¹ - حوار مع زواوي بغورة، بقلم المهدي المستقيم، ميشيل فوكو في الفكر العربي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2018.

² - الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 7.

انه أداة لتحرير العقل مما هو متخشب وميت في كيانه العقلي وارثنا الثقافي على حد تعبير الجابري¹. انه بذلك لا يقف موقف الباحث الانتروبولوجي، أي أن ممارسة النقد ليست ضرورة لذاتها بقدر ما هي وسيلة للتحرر مما مات وترسب في الوعي الذاتي والكيان الثقافي لذلك فإن البحث في العقل العربي وتكوينه يقتضي استئناف النظر في تاريخ الثقافة العربية².

ومفهوم النقد كما يوظفه الجابري لا يرتبط بمدرسة فلسفية محددة، إنه يستفيد من عقلانية فلسفة النهضة كما يستفيد من العقلانية الكانطية وعقلانية عصر الأنوار في القرن الثامن عشر، ومن الفلسفة الماركسية وروح عقلانياتها التي عرفها القرن التاسع عشر، كما يستفيد من نتائج المعارف العلمية المختلفة خاصة في مجال الاستيمولوجيا ومناهج العلوم.

أما بالنسبة لأركون فيمكن أن نصنف نوع النقد الذي يمارسه على العقل الإسلامي وعلى العقل الغربي بالنقد المزدوج، ونلاحظ ذلك بوضوح في نقده للسياس الدوغماتي الذي يحكم الثقافة الإسلامية من جهة وللإستشراق والعلمانية الغربية من جهة أخرى، إنه يدعو بوضوح المسلمين إلى تجاوز التاريخ الرسمي للثقافة الإسلامية، وفي هذا الصدد تندرج دعوته إلى قراءة علم أصول الدين وعلم أصول الفقه من أجل تحقيق هدفين أساسيين الأول يهدف إلى تجاوز الرؤيا الخطية لكل علم من هذه العلوم أما الثاني فيهدف إلى توضيح تاريخية العقل الخاص بتلك الحركة الثقافية التي أدت إلى نتيجة مفادها اعتبار الشريعة والنظر إليها وكأنها التعبير الموثوق عن وصايا الله وأوامره، انه يدعو إلى تفكيك اللامفكر فيه، وفي ذلك يقول علي حرب: « إن المشروع الأركوني هو في أساسه مشروع نقدي، إن الهاجس الذي يوجه أركون في مباحثه وتحليلاته هو العمل على تشكيل فكر نقدي عقلاني حر على ساحة الفكر الإسلامي، من هنا لا يتوقف عن مهاجمة خطابات التقليد والتدجين والحملة على مواقف التمجيد والتبجيل³ ».

¹ - الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سابق، ص 7

² - محمد عابد الجابري، مصدر سابق، ص 6-7.

³ - علي حرب، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، مرجع سابق، ص 117.

لقد تجرأ أركون على الدخول إلى المناطق المحرمة، أي تلك المناطق التي استبعدت من قبل المشتغلين بحقل التراث العربي الإسلامي، وحاول إعادة الاعتبار إلى تلك الثقافات التي أقصيت وهمشت بحجة أن الإسلام قد غطى على كل ما سبقه من عقائد وثقافات. لقد حاول الحفر في تلك المراحل السابقة عن الإسلام والعروبة، لإعادة الاعتبار لها، فمشروع أركون « يمتاز على المشاريع الأخرى بكونه مشروعاً جذرياً يطال بالنقد والتفكيك الأصول والفروع، المرحلة التأسيسية والمراحل التي تلتها، الخطابات القديمة والخطاب المعاصر¹ ». لقد وسع أركون مجال التراث ليشمل كل الثقافات الشعبية وأنواع التراث الشفهي، وكل التراثات السابقة عن الإسلام، عند العرب في الجاهلية أو لدى تلك الشعوب التي دخلت الإسلام وتمّ تعريبها.

لقد واجه أركون جبهتين في معركته النقدية، جبهة يمثلها كبار علماء الدين المسلمين هؤلاء الذين لم يستطيعوا فهم أفكاره بصورة صحيحة لسببين، إما بسبب عدم التسامح وأما بسبب ضعف المعرفة العلمية الحديثة لديهم، وإما بسبب الاثنين معاً، أما الجبهة الثانية فيمثلها من يعتقدون أنهم يمثلون الموقف العلمي، وأنه بإمكانهم تصفية الظاهرة الدينية بمقال أو كتاب، بل أكثر من ذلك اعتبروا أن كل اهتمام بقضايا الدين الإسلامي موقفاً رجعيًا ومتخلفاً، إن هؤلاء يقفزون على مشاكل مجتمعاتهم ولا يواجهونها من الداخل بصورة تدريجية، وبذلك يختلف موقف أركون من الدين عن المستشرقين العلمانيين والمسلمين التقليديين في نفس الوقت، لأنه يرفض إبعاد الجانب الروحي والديني كما فعلت العلمانية. ويعتبر أن الإسلام بإمكانه أن يستوعب الروح العلمية الجديدة دون أن يتخلى عن البعد الإيماني.

لقد قامت إستراتيجية النقد عند أركون على مستويين نقد العقل الإسلامي المنغلق على نفسه، وذلك بتوظيف الأجهزة والأدوات المنهجية المتعددة لتأسيس عقلانية منفتحة، لذلك نلاحظ أنه لم

¹ - المرجع نفسه، ص 131.

يكتف بالنقد التاريخي للتراث الإسلامي، بل انفتح على كل العقلانيات العلمية والفلسفية. كما اتجه إلى نقد العقل الغربي وعقلانيته التي بقيت محصورة في حدود المنطق*.

ويعتقد مفكرنا أن حضور النقد يبقى ناقصا ومتعثرا في الفكر العربي المعاصر، لذلك فإن توظيف «علم اللغويات علم الاجتماع وعلم النفس والأنثروبولوجيا (...) ولا بد من ممارستها باللغة العربية»¹ للخروج من الفكر الدغمائي المغلق. إنه من الضرورة بمكان تجاوز إيديولوجيا النضال من أجل التأسيس لفكر نقدي حقيقي، فمهمة الباحثين العرب قد أصبحت واضحة لتجاوز تلك الحقائق التي تأكدت عبر تاريخ طويل، واعتبرت على أنها الحقيقة المطلقة والخالدة، ومواجهة «مشكلة تفاعل الوحي والحقيقة والتاريخ منذ سنة (622م)»².

وتبقى المقاربة النقدية الأركونية على خلاف الكثير من الدراسات التي تهتم بالفكر الإسلامي، مقارنة مقارنة بين الديانات التوحيدية، لأنه يلجأ إلى استحضار الديانة المسيحية حينما يتناول ظاهرة الوحي في الإسلام، لذلك يمكن إدراجه في فضاء أوسع من الفكر الإسلامي، انه "الفضاء المتوسطي" مهد الديانات التوحيدية الثلاثة ومكان التقاءها ومواجهاتها³. كما أن ظاهرة الوحي تأخذ

¹ - أركون، الفكر العربي، مصدر سابق، ص 173.

² - المصدر نفسه، ص 174.

* هناك عدة انتقادات توجه لمفهوم العقل والعقلانية الديكارتية التي بعدما حررت الإنسان من سيطرت الدغمائيات السابقة، والنزعة السكولائية انحرف هذا العقل ليصبح عقلا جامدا لا يعترف بأي بعد للخيال أو العاطفة والى عقل أداتي. كما فعل يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت النقدية من قبله. لأن العقل لم يعد جوهرًا ثابتًا، بل أصبح ينظر إليه باعتباره أداة لإنتاج المعرفة ومن خلال ذلك إنتاج نفسه. لذلك فإن مفهوم العقل لا يتوقف عن التطور والتوسع بإدخال معارف متجددة ومبادئ جديدة. لكن مترجم أركون يدافع عن هذا التوجه الذي يتبناه أركون عن العقل والعقلانية لكي لا يحدث سوء تفاهم. ويعتبر أن هذا النقد لا يتعارض مع دفاع مفكرنا عن العقلانية وفي ذلك يقول: «ينبغي ألا يفهم القارئ أن أركون ضد العقل والعقلانية... فالرجل يتحدث من أكثر المواقع الإبيستيمولوجية والعقلانية تقدما في عصرنا الراهن، وإيمانه بالعقل والعقلانية لا حدود له. فمفهوم العقل قد تغير عما كان عليه في العصر الكلاسيكي، وقد بين ميشيل فوكو في أطروحته الشهيرة عن (تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي) مدى التداخل بين العقل واللاعقل». العلمنة والدين، مصدر سابق، ص 113.

³ - El Mossadak El Hassan : **Arkoun et la réconciliation de la pensée islamique**, centre culturel du livre, Casablanca, Maroc, p édit, 2019, p44.

مكانة مركزية في نقد العقل الإسلامي، إنها ظاهرة غيبية (surnaturel) خارجة عن إرادة الإنسان، تتجاوز إيمانه أو عدم إيمانه، إنها خاصة بالديانات التوحيدية الثلاثة. وإذا كانت الانتروبولوجيا الدينية حاضرة ومهيمنة في هذا النوع من الدراسات في المسيحية واليهودية، فإنها تعتبر جديدة حينما يتعلق الأمر بالوحي في الإسلام. لكن رغم كل النقد الذي يمارسه أركون على النص المقدس والتفكيك الذي يمارسه عليه، فإنه لا يريد أن يلغي المقدس أو ينال منه رغم « انه يريد القيام بتعرية أركيولوجية لزمن الوحي والتأسيس للكشف عما مارسه من حجب وتمويه على الأشياء الأحداث والأفكار والأشخاص¹ ». أي أن أركون لم يتعامل مع النص القرآني بطريقة تعمل على استبعاده كما فعل غيره، بل يتسلح بمختلف المنهجيات التي تساعد على التحليل والحفر والتفكيك ليقدم معرفة تجديدية بالنصوص التأسيسية للإسلام، وبذلك تكون « محاولته هي الأكثر خطورة وأهمية، اعني بذلك أنها أكثر فاعلية ومردودية على الصعيد المعرفي² ».

ويعتبر الناقد علي حرب أن مشروع أركون يمتاز على باقي المشاريع الأخرى بكونه مشروعاً أصيلاً يمارس النقد والتفكيك على الأصول والفروع، إذ هو مشروع: «ينفتح على الثقافة الشعبية وعلى التراث الشفهي، كما يفتح على التراث الإسلامي سواء لدى عرب الجاهلية أو لدى الشعوب التي جرى تعريبها و أسلمتها³ ». فقد حاول الولوج إلى مناطق طالما استبعدت وهشت من دائرة البحث والنقد. فقد سعى إلى إعادة الاعتبار للثقافات المحلية التي عمل التراث على استبعادها باسم الدين، أو التي سعى المثقفون العرب على طمسها باسم العروبة والقومية. كما يعتبر أن النقد الذي يمارسه أركون يتجاوز المستوى الاستيمولوجي إلى المستوى أكثر عمقا إنه النقد الأركيولوجي. وإذا كان النقد الأول يهتم بفحص النتائج المعرفية للتمييز بين الأسطوري والعلمي أو بين اللامعقول والمعقول، فإن النقد الثاني الذي يمارسه يعمل على تفكيك النصوص والحفر في طبقاتها ليكشف عما

¹ - علي حرب، الممنوع والممتنع، مرجع سابق، ص 122.

² - المرجع نفسه، ص 121.

³ - نفس المرجع، ص 131.

تخفيه وتحجبه وتتستر عنها عبر ما تمارسه من آليات. كما انه في نقده للعقل الإسلامي لا يكفي بنقد النتائج بل يعود إلى الأصول والبدايات. من هنا فإن أركون « لا يقتصر على نقد الأحاديث والتفسير، ولا يكفي بتفكيك الأنساق الفقهية والمنظومات العقائدية، بل يتوغل في نقده وتفكيكه وصولاً إلى النص الأول¹»، متسلحاً بأحدث المنهجيات والعقلايات في تحليلاته.

ومن أهم المطالب التي يدعو إليها أركون من خلال مشروعه، نشر الفكر النقدي في التعامل مع التراث في المجتمعات الإسلامية، وذلك بإعادة النظر في البرامج التعليمية لتصبح أكثر انفتاحاً على منتجات العلوم الجديدة، والتأكيد على المناهج النقدية، وإعطاء الأولوية للجانب الإنساني والعقلاني من التراث العربي الإسلامي، والتعرف أكثر على تاريخ الحداثة الفكرية الأوربية وفتوحاتها الأساسية. لقد كان نقد أركون شاملاً لكل أنواع العقول الإسلامية (الشفهية والكتابية، الفقهية والأصولية والكلامية، الفلسفية والعلمية...)، وذلك خلافاً للجابري الذي اعتقد أركون أنه تبنى فكرة الفرق الناجية المتمثلة في الفكر الرشدي، فقد رفض أركون الانحياز إلى أية عقلانية ضد أخرى خوفاً من السقوط في السياج الدوغمائي المغلق من جديد.

مسألة العلمانية والديمقراطية بين أركون والجابري

يعتبر مفهوم العلمانية من أهم المفاهيم التي اشتغل عليها الفكر السياسي العربي الحديث والمعاصر، فقد أثار الكثير من الجدل والاختلاف بين مختلف الفاعلين في الساحة الثقافية العربية. ورغم أن هذا المفهوم يحضر بشكل يحمل الكثير من المعاني السلبية، بل أصبح أكثر من ذلك يوظف كصفة قدحيه في أدبيات الحركات السلفية كمرادف للتغريب والتخوين والعداء للدين... خاصة مع تنامي التيارات الأصولية وسيطرتها على الساحة الفكرية والثقافية العربية. وعليه نلاحظ أن الاهتمام بموضوع العلمانية قد ازداد بشكل ملفت للنظر منذ ثمانينيات القرن الماضي كرد فعل على الدعوات السلفية والأصولية التي تطالب بإحياء الدولة الإسلامية ورفض كل أشكال التحديث للوضع السياسي. من هنا ظهرت الدعوات إلى العلمانية، ليس باعتبارها حرباً على المقدس ورفضاً لحضوره في بناء الدولة، بل كشرط

¹ - علي حرب، نقد النص، مرجع سابق، ص 62.

من شروط بناء الدولة الحديثة. وقد تزعم هذا الاتجاه مجموعة من الأكاديميين العرب كفضّاد زكريا وبرهان غليون وعزيز العظمة ومُحمّد أركون.

ولعل من أكثر المواقف جرأة وقدرة على تحليل المسألة العلمانية موقف مُحمّد أركون، الذي حاول تجاوز الطرح التقليدي الذي يحصر مفهومها في قضية فصل الدين عن الدولة. فقد اعتبرها مفكرنا قضية معرفية أكثر منها قضية سياسية. كما أنه حاول أن ينفي أي تعارض بين العلمانية (العلمنة) والدين الإسلامي، واعتبار أن كل تعارض سطحي بينهما، إنما هو مفتعل من صنع الحركات الإسلامية الأصولية والحركات العلمانية الراديكالية التي أقصت الدين وأبعدته من حياة الأفراد. لذلك يتسلح أركون للتأصيل لمبدأ العلمانية في الفكر الإسلامي بعدة منهجية ثقيلة وظف فيها كل ما أتيح له من منتجات العلوم الإنسانية والاجتماعية التي وصلت إليها المعرفة الغربية ليرد على الموقفين، الإستشراقي الذي يعتبر أن الدين الإسلامي بطبيعته يتعارض مع مبدأ الفصل بين الدين والدولة، وعلى الموقف الآخر الذي تمثله جماعات الإسلام السياسي داخل الفكر الإسلامي، والذي يرفض العلمانية ويعتبر أن الإسلام دين ودولة.

كما يطالب أركون بتوسيع مفهوم العلمنة ليتجاوز ذلك الفهم الشكلي الذي يربطه بفصل الديني عن السياسي، «ليتحول إلى إستراتيجية للتدخل النقدي في المواجهة العامة والشاملة الجارية بين الثقافات والتراثات المختلفة¹». والعلمنة بهذا المعنى تصبح موقفا للذات أمام مشكلة المعرفة، ومحاولة نشر هذه المعرفة، كما تمثل الفكر العقلاني الذي يهدف إلى بناء المجتمع الإنساني بجميع جوانبه السياسية والاقتصادية والثقافية والأخلاقية على أساس العقل والإرادة الحرة لتكون غايتها في الأخير تحقيق سعادة الإنسان. ويقوم هذا المعنى الجديد الذي يعتقد أركون أنه يضيفه للمفهوم على أساسين: الأول هو الوقوف تجاه الأديان والعقائد موقفا حياديا واتخاذ موقفا نقديا منها. أما الثاني فيتمثل في نشر تلك المعرفة النقدية مع الحرص على انفتاحها لكي لا تتحول إلى نظام مغلق من الأفكار².

¹ - أركون، الإسلام أوروبا الغرب، مصدر سابق، ص 103.

² - أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 292.

ويمكن تطبيق ذلك في النظم التربوية أي تطبيق المنهجية النقدية والابتعاد عن التلقين الإيديولوجي، واحترام العقائد الدينية في البرامج التربوية. وعليه إذا فهمت العلمنة بهذا المعنى المفتوح يمكن تغيير الكلمة، والبحث عن مفهوم فلسفي يتجاوز الارتباط بتجربة تاريخية محددة. لأن كلمة علمنة مازالت تأخذ لدى الكثير من المسلمين معنى سلبيا، وترجع بعض أسباب ذلك إلى أنها ارتبطت بموقف الغرب من الإسلام، هذا الموقف الذي لم يتخلص من تلك النظرة الاحتقارية للإسلام، حيث انتقلت من اتهام الإسلام بالتخلف إلى اتهامه بالتزمت والعنف والإرهاب.

ويستدل أركون على أن موضوع العلمنة يندرج ضمن ما لم يفكر فيه بعد داخل الفكر الإسلامي بذلك الحوار الذي جرى بين الجابري وحسن حنفي، واعتبر أن موقفهما على اختلافه لا يبتعد كثيرا عن تلك المواقف التبجيلية والتبريرية التي تزخر بها كتب التاريخ المتداولة، كما أن موقفهما لم يأخذ بعين الاعتبار دراسة ظاهرة الدين وظاهرة الدولة دراسة انتروبولوجية علمية. واعتبر أنهما لم يعيرا أدنى اهتمام للعوامل الاجتماعية والاقتصادية والفكرية التي أدت إلى نشوء الجمهوريات في أوروبا، وأنهما لم يعرضا لموضوع العلمانية كما يتطلبه تاريخ الفكر الإسلامي ومقارنته بالتاريخ المسيحي الفكري الغربي¹.

يمكن أن نلاحظ أن المقاربة الأركونية لإشكالية العلمنة، خاصة التأويل الذي قدمه لتاريخ الإسلام قد اعتمد فيه بعض الانتقائية، فقد أهمل فترة الخلفاء الأربعة، وانتقل من فترة دولة النبي إلى فترة معاوية التي تحوّل فيها حكم الخلافة إلى (الملك العضوض). كما أنه دافع عن موقف المعتزلة في قضية خلق القرآن واعتبر موقفهم ينم عن جرأة كبيرة تأسس لحرية فكرية تتناسب مع نظامها الزمني، واعتبر في الوقت ذاته موقف خصومهم خاصة أحمد ابن حنبل موقفا كان فيه نوع من الفصل بين الديني والسياسي. ورغم إدانته للممارسات العلمانية المتطرفة، فإنه لم ينتقد المعتزلة حينما جعلوا من مسألة

¹ - محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، مصدر سابق، ص 12.

خلق القرآن عقيدة الدولة لحظة تمكنهم عهد المأمون، وسقطوا في التطرف ومحاولة فرض عقيدتهم بالقوة.

أما بالنسبة للجابري فإنه يؤكد أن الدعوة لتطبيق العلمانية في الوطن العربي تعني الدعوة إلى الديمقراطية واحترام حقوق الأقليات وممارسة العقلانية السياسية. فالديمقراطية والعقلانية أكثر تعبيرا عن حاجات المجتمع العربي، إن الديمقراطية تضمن حقوق الأفراد والجماعات، أما العقلانية فتهتم بتطبيق السياسة على أسس منطقية، وتبعد عن التعصب الذين يستعملون الدين لشرعنة أنظمتهم، أو من طرف المحكومين الذين يوظفون الشعارات الدينية لتحقيق مكاسب سياسية، كما أنه لا سبيل لاستبعاد الدين الإسلامي لأنه يمثل مقوما أساسيا للوجود العربي. ففصل المجال الديني عن المجال السياسي حينما يتعلق بالوطن العربي يعني وضع حد لظاهرة توظيف الدين لأغراض سياسية من طرف الحكام. فالمطلوب هو عدم توظيف الدين في السياسة، وهذا قد يجد له صدى وقبولا لدى الأفراد في المجتمعات العربية. لكن العلمانية أو فصل الدين عن الدولة لا يمكن أن يكون له قبولا.

وإذا كان النضال ضرورة من أجل تحقيق الحداثة العربية فإنه من المطلوب تحديد استراتيجيه تضع في الحسبان مدى تقبل الأفراد واستجابتهم لأي خيار، لأن لكل أمة خصوصياتها التي يجب أن تحترم، فالمناداة بالعلمانية في المجتمعات العربية الإسلامية شبيهة إلى حد ما بالمناداة بالخلافة والأمة في أوروبا على حد تعبير الجابري¹. إن مشكلة علاقة الدين بالدولة نقلت من الفكر الأوربي إلى الثقافة العربية في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، ولم تتم عملية تبيئتها في الواقع العربي. وهي مشكلة لا حضور لها في المرجعية التراثية سواء ارتبطت بالمطالبة بالوصل بينهما، أو بفصل إحداها عن الأخرى. أما في المرجعية النهضة العربية فقد ظهرت لتعكس وضع اجتماعيا وسياسيا خاصا ببعض الأقطار العربية دون غيرها. أي أنها ارتبطت ببعض الأقطار التي تعاني من مشكلة الطائفية الدينية. لذلك ذلك يقول: «إن مسألة العلاقة بين الدين والدولة يجب أن تعالج على ضوء معطيات

¹ - محمد عابد الجابري، مواقف، اضاءات وشهادات، العدد 28، دار النشر المغربية ادبما، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004، ص88.

كل قطر عربي على حدة، وانه يجب أن نتجنب تعميم المشاكل القطرية تعميما يجعل منها مشاكل قومية»¹، لأن المشكل الحقيقي الذي تعاني منه الدول العربية هو غياب الديمقراطية، السياسية والاجتماعية.

يتفق موقف الجابري من العلمانية في بعض جوانبه مع موقف حسن حنفي الذي يرى أن العلمانية كانت حلا لوضع عرفته أوروبا بعد أن سيطرت الكنيسة على الدولة، وحدثت الصراعات بين الملوك والأباطرة وبين الباباوات. وكان العقل في صراع بين السلطتين الدينية التي تمثلها الكنيسة والدينية التي تمثلها الدولة المدنية، وقامت الدولة الحديثة والمعاصرة على أساس هذا المبدأ، ولم يصبح للدولة دينا رسميا بعد انتصار السياسي على الديني. ومع انتشار الثقافة الغربية في المجتمع المسلم دخلت معها المفاهيم الأساسية كالعلمانية والليبرالية والديمقراطية. فقد حاول العلمانيون العرب الأوائل نقل العلمانية بمفهومها الغربي إلى المجتمع العربي، أمثال شبلي شميل وفرح انطون ونكولا حداد وسلامة موسى ولويس عوض وغيرهم. ويلاحظ حسن حنفي أن هؤلاء «كلهم كانوا من النصارى، وغالبيتهم من نصارى الشام، الذين كان ولاؤهم الحضاري للغرب، ولا ينتسبون إلى الإسلام دينا وحضارة»²، ثم جاء بعدهم بعض المسلمين كقاسم أمين وعلي عبد الرازق وخالد محمد خالد وإسماعيل مظهر وفؤاد زكريا. وقد كان ظهور الحركات الإسلامية الراضية للعلمانية كرد فعل على ذلك، وتمسكت بالفكرة القائلة أن الدين الإسلامي دين ودولة ورفع شعار الحاكمية. كما يتفق موقف حسن حنفي مع موقف أركون في بعض جزئياته في أن «الإسلام دين علماني في جوهره»³، لكن تخلفنا هو ما حوّلته إلى كهنوت وطقوس وحدود.

¹ - المصدر نفسه، ص 101.

² - محمد عابد الجابري، حسن حنفي وآخرون، حوار المشرق والمغرب: نصوص إضافية، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1، 1990، ص 73.

³ - المرجع نفسه، ص 76.

مع أن الجابري على وعي بالخطر الذي يمثله توظيف الدين للأغراض السياسية، وترك المجال فارغاً للتيارات التي تعمل على تأطير وعي الجماهير المسلمة العريضة وإقناعها بأطروحات لا تكون نتيجتها في النهاية إلى معاداة كل حضارة وتقدم. فإنه ينطلق في نظره للدولة من مقارنة واقعية تأخذ بعين الاعتبار المعطيات التراثية. فحضور الدين الإسلامي في وعي الناس وتغلغله في حياتهم لا يمكن القفز عليه وإنكاره بمجرد المناداة بالعلمانية وفصل الدين عن الدولة.¹ لكنه مع ذلك ينتقد الصورة الراسخة في مخيال المسلمين عن عصر ذهبي إسلامي، طبقت فيه الشريعة كاملة، هذه الصورة التي يمكن استحضارها اليوم تحت شعار (الإسلام هو الحل)، من أجل حل كل مشاكل المسلمين وتحقيق التقدم. ولذلك يدعو المسلمين إلى إعادة النظر في تراثهم على أساس البحث الموضوعي والنقد التاريخي.

يبدو أن موقف الجابري من قضية العلمانية في الوطن العربي، لا يتناسب مع الجهود التي كرسها لنشر العقلانية في الثقافة العربية. إذ كيف يمكن أن نستسيغ هذا الموقف السلبي في إطار مشروعه العام، الذي يرتبط بالتيار السياسي التقدمي والدفاع عن العقلانية. هل يرتبط ذلك بإستراتيجية لا يعلن عنها الجابري تعتبر أن كل مشروع تغيير لا يؤخذ بعين الاعتبار معطيات الواقع لا يمكن أن يعرف النجاح؟ أم أنها مشروع مؤجل تمهد له مرحلة العقلانية والديمقراطية في الواقع العربي؟ فقد أكد الجابري في كتابه (العقل السياسي العربي) أن «الفكر العربي المعاصر مطالب إذن بنقد المجتمع ونقد الاقتصاد ونقد العقل (المجرد) والعقل السياسي²»، وطالب بـ«تحويل العقيدة إلى مجرد رأي... والتحرر من سلطة الجماعة المغلقة، دينية كانت أو حزبية أو اثنية، إن تحويل العقيدة إلى رأي معناه: التحرر من سلطة عقل الطائفة. والعقل الدغمائي، دينياً كان أم علمانياً، وبالتالي التعامل بعقل اجتهادي نقدي³». نلاحظ هنا أن الدعوة إلى تحويل العقيدة إلى مجرد رأي أي قابليتها للنقد

¹ - المصدر نفسه، ص 114.

² - الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص 374.

³ - المصدر نفسه، ص 374.

والمساءلة، كما حصل في الغرب مع المسيحية. ولا شك أن فكرته هنا تحيلنا إلى ما قام به سبينوزا في كتابه (رسالة في اللاهوت والسياسة) الذي يعتبر مرجعا مهما للعلمانية الغربية. كما أن تحليله في كتابه المذكور (العقل السياسي العربي) لما يسمى في التاريخ الإسلامي بالفتنة الكبرى. يتأسس على خلفية نقدية علمانية تبعد دور المقدس في الحدث السياسي. هذا ويمكن أن نضيف كذلك أن الجابري في قراءته للنص القرآني التزم بترتيب الآيات والسور حسب أسباب النزول، الأمر الذي ربط النصوص المقدمة بأحداث الواقع الإنساني، من هنا يلتقي الجابري مع حامد أبو زيد في ارتباط النص القرآني بالواقع وفي قابليته للتأويل. وإذا كان الكثير من النقاد يعيبون على الجابري هذا الموقف الذي تغيب فيه الجراءة التي عرف بها في مواقفه. فإنه مع ذلك يمكن أن نضع موقفه في الإطار العام لمشروعه، فالجابري يصرح في كثير من المناسبات أنه يروم التغيير ولا يكتفي بالتنظير، والتغيير يتطلب أن تكون الأفكار المقترحة مقبولة لدى الفئات العريضة التي استقطبها المد السلفي. إن الجابري يتخذ هذا الموقف التكتيكي في ظل تنامي التيار الإسلامي، فحينما يلح على العقلانية والديمقراطية باعتبارها بديلا للعلمانية، فهو يعتقد أن النتيجة المنطقية لتحقيق الأساسين السابقين سيكون بدون شك ظهور فضاء علماني يضمن الحريات الفردية ويبعد المجال الديني عن الممارسة السياسية. كما أن مشروع الكتلة التاريخية الذي دعا إليه قد يتطلب بعض التنازلات لاحتواء جميع التيارات بما فيها التيار الإسلامي الرافض للعلمانية.

لقد عمل الجابري على تحويل مركز الاهتمام في مسألة العلاقة بين الديني والسياسي، من التساؤل حول مشروعية إقامة الدولة على أسس دينية إلى التساؤل عن الطريقة والكيفية التي يكون بها الدين مواكبا لمتطلبات العصر. وبذلك يكون المطلوب هو إبعاد الأساس العقلي لبناء الدولة الحديثة. ويكتفي بالدعوة إلى الاجتهاد في مجال الاقتصاد والسياسة. كما أن الجابري حين يربط العلمانية بخصوصية المجتمعات العربية يجعلها من هذا المنظور لا تخص إلا بعض المجتمعات التي تعاني الطائفية

والتعدد الديني كلبنان وسوريا ومصر والسودان، أما في باقي الأقطار العربية فهي غير معنية، وتتحول العلمانية من وسيلة للتحديث السياسي إلى وسيلة لتحقيق التعايش السلمي في بعض المجتمعات¹.

لم تعرف البلدان العربية أي أنسنة أو تنوير حقيقيين يسمحان للفرد العربي باستعمال عقله وتطوير التقنية والانفتاح على تجارب الآخرين. لذلك لم تكن العلمنة ممكنة في هذا الفضاء الذي تحكمه سلطة التراث الديني. فمازالت النخب العربية تستتر على الفكر التقليدي ومازالت لم تتمكن من إقامة دراسات موضوعية حول السيرة والتاريخ الإسلامي. فالاستبعاد الذي يمارسه الجابري لمفهوم العلمانية من مجال الخطاب العربي المعاصر لا يقدم حلاً موضوعياً للوضع، بقدر ما يعمل على حجب الواقع الذي تتحكم فيه القوى التقليدية، ويجعله يحيد عن التحليل الاستيمولوجي الذي أعلن التزامه به في نقد العقل العربي. كما أن العقلانية والديمقراطية التي يطرحهما مفكرنا كبديل للعلمانية مسألة تحتاج إلى الكثير من التحليل: فالعقلانية تعني تبني النقد وممارسته على جميع المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية بما فيها الدينية. والديمقراطية تعني في جوهرها تحقيق الحريات الفردية بما فيها حرية المعتقد، وخلق فضاء يمكن الإنسان من السعي لتحقيق سعادته بعيداً عن الاكراهات الثقافية والدينية. فكيف يمكن تحقيق عقلانية وديمقراطية حقيقية بدون إبعاد السلطة الدينية عن السلطة السياسية، فليس «هناك مجال وسط بين العلمانية والعداء للعلمانية تقطن فيه الديمقراطية أو العقلانية، فهما لا ينفصلان عن أسس العلمانية» حسب تعبير أحد أكبر دعاة العلمانية في الوطن العربي².

لكن موقف الجابري الرافض للعلمانية يدخل في سياق مختلف عن تلك المواقف التي ترفضها بحجة أنها دخيلة، وأنها ظهرت في ظروف تاريخية مختلفة، أو بحجة أن مهمتها الأصلية هي محاربة الدين ونشر الإلحاد. إن دعوته ترمي إلى تجاوز ذلك المفهوم للعلمانية الذي مازال يواجه الكثير من

¹ - عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص 103.

² - عزيز العظمة، العلمنة من منظور مختلف، مرجع سابق، ص 310.

الاعتراضات والرفض في المجتمعات الإسلامية، لكن دون التخلي عن محتواه. فالدفاع عن العقلانية والديمقراطية، هو في جوهره دفاع عن أهمية العقل والحرية واحترام الاختلاف والتعدد، فالكثير من الدول تتبنى روح العلمانية في نظمها السياسية دون أن تعلن عن ذلك صراحة. لكن موقف الجابري هنا فيما نعتقد يعتبر موقف سياسيا إيديولوجيا بامتياز لا علاقة له بما تقتضيه الصرامة العلمية.

أما بالنسبة لأركون فإنه حاول أن يتجاوز ذلك الموقف المبشر بالعلمانية بمفهومها الغربي، إلى الدعوى إلى إعادة بلورة مفهوم جديد يتم فيه تصحيح علمانية أوربا على ضوء كل المتغيرات التي عرفت موضوعات أساسية كالعقل والسلطة والمقدس. وتحمسه لهذا المفهوم لا يعكس حالة انبهار تدفعه إلى الدعوى إلى استنساخ التجارب العلمانية الأوربية. فدفاعه عن أهمية البعد الديني والانتقادات التي يوجهها للعلمانية المتطرفة (العلمانية المناضلة) يؤكد أنه يأخذ بعين الاعتبار المستجدات في مجال المعرفة والسياسة. إنه حينما يحلل ذلك المفهوم يستحضر مستجدات الصراع السياسي في الواقع العربي، ويضع المفهوم بمولته الدلالية الغربية موضع النقد لإعادة التفكير فيه من جديد، « فالأسئلة التي يطرحها الباحث تدفع إلى إعادة التفكير من جديد في العلمانية وفي آفاقها السياسية والفلسفية المنتظرة، في ضوء مستجدات الصراع السياسي في واقعنا، وفي التاريخ المعاصر على وجه العموم¹ ».

لقد سعى أركون من خلال مشروعه نقد العقل الإسلامي إلى تحديث الفكر الإسلامي بالانفتاح على منتجات الفكر الغربي العلمية والمنهجية. وذلك بنقد العقائد الارذوكسية التي تكرست وأصبحت تقدم نفسها على أنها القراءة الوحيدة والصحيحة للدين الإسلامي. لقد عمل على تحرير النصوص من السياجات الدغمائية التي جعلت منها نصوصا مغلقة لا تنفتح على إنتاج أي معنى جديد، وكسر احتكار الفهم للتراث في تفسير النصوص الدينية الذي سيطر عليه رجال الدين "العلماء"، واثبت أن هناك قراءات أخرى ممكنة غير تلك التي تسيطر على العقل الإسلامي.

¹ - كمال عبد اللطيف، التفكير في العلمانية، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2007، ص 107.

كل ذلك من اجل فهم جديد للدين يكون اقرب إلى اهتمامات المسلمين المعاصرين، يمكنهم من ولوج عالم الحداثة والخروج من حالة الانسداد التاريخي التي يعيشونها.

حدود العقلانية بين الجابري وأركون:

إذا كان الفكر العربي الحديث والمعاصر قد عرف عقلانيات تمثلت في العقلانية الإسلامية التي بدأت مع مفكري الإصلاح واستمرت بعدها لتجد لها امتدادات في القرن العشرين، ورغم أنها كانت تعتبر نفسها امتدادا للإسلام التاريخي، فإنها حاولت الانفتاح بنظرة عصرية على قضايا الفكر والمجتمع والسياسة. وعقلانية ليبرالية انخرطت منذ البداية في الدفاع عن كونية العقل والعلم، وطالبت بضرورة الاقتداء بالغرب باعتباره النموذج الثقافي والحضاري المتحقق في الواقع، ورفضت بكل جرأة التيارات التقليدية. ثم العقلانية النقدية التي اتخذت النقد مبدأ يطبق على العقلين الإسلامي والغربي في نفس الوقت. فإن هذه العقلانية الأخيرة تبدو أكثر ارتباطا بالعقل الكوني وأكثر تفهما للعقل الإسلامي. لذلك فهي بهذا الطابع التركيبي قد تكون « حررت الثقافة العربية من حالة التمزق الحاد التي عرفتھا طوال ما يزيد عن قرن¹ ». ولعل أهم ما يميز تلك العقلانية التركيبية التي حاولت تجاوز الخطابين، خطاب العقلانية الإصلاحية وخطاب العقلانية الليبرالية هو محاولة إضفاء صفة النسبية على العقل الغربي الذي اعتبرته العقلانية الليبرالية عقلا كونيا مطلقا²، كما أنها حاولت أن تعيد النظر في العقل التراثي الذي جعلت منه العقلانية الإسلامية يعلو على التاريخ ويتجاوزه. ولعل أحسن من

¹ - عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة: من الإصلاح إلى النهضة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 2، 2014، ص 96.

² - المرجع نفسه، ص 110.

* - يقول الجابري في إطار تصفية حساباته مع بقايا اللامعقول في التراث: « لا بد إذن، ونحن نصدر عن موقف نقد ينشد التغيير، من التحرك أيضا من موقع إيديولوجي واع، أي لا بد من الصدور عن موقف تاريخي، موقف يطمح ليس فقط إلى اكتساب معرفة صحيحة بما كان، بل أيضا إلى المساهمة في صنع ما ينبغي أن يكون، وهو بالنسبة للمجال الذي نتحرك فيه، الدفع بالفكر العربي في اتجاه العقلنة، اتجاه تصفية الحساب مع ركام، ولا نقول رواسب اللامعقول في بنيته. وبناء عليه فان مشكلة التقدم في الفكر العربي يجب أن تطرح ليس فقط على إطار الماضي (...) بل في إطار المستقبل ». الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 52. انه لا يمكن الإقبال على العقل الحداثي قبل تطهير التراث من كل مظاهر اللاعقلانية والاحتفاظ بالعناصر الايجابية فقط.

يمثل هذه العقلانية التركيبية مفكرنا الجابري وأركون. فما هي حدود تلك العقلانية التي يركز عليها كل من الجابري وأركون لتجديد الفكر العربي الإسلامي المعاصر؟

حدود العقلانية الجابرية

قد نتساءل مع الجابري كيف يمكن للتراث أن يقوم بمهمة نشر العقلانية؟ نحاول أن نتلمس الجواب من خلال تحليلاته، فقد اعتقد أننا بحاجة إلى نشر العقلانية لفهم ماضينا وحاضرنا وبناء مستقبلنا. وإذا كان من غير المعقول التحرر النهائي من التراث، فإنه من الضروري إضفاء المعقولة عليه أي باستيعابه بطريقة عقلانية وتنظيمه وترتيبه داخل وعينا في سياقه التاريخي. وبناء الحاضر متوقف على العلاقة التي نقيمها مع ماضينا. فالنهضة الأوروبية قد قامت على استيعاب التراث اليوناني الرماني بطريقة نقدية. وعملية عقلنة التراث والدخول معه في حوار نقدي مازالت في بدايتها، لأننا ما زلنا نكرر إنتاج النصوص القديمة، ومازال تاريخنا الفكري والسياسي يحضر أماننا بطريقة مختلطة غير منظمة، إنه بحاجة إلى إعادة ترتيب في سياقه التاريخي. كما أننا بحاجة إلى ثورة فكرية وثقافية تلزمنا بمراجعة تصوراتنا ومفاهيمنا المتوارثة، وتصوراتنا عن العالم والطبيعة والتاريخ، لأن كل ما تعرفه مجتمعاتنا من تحديث على المستوى التقني والتكنولوجي ما زال بحاجة إلى تحولات فكرية وثقافية عميقة، فالتحديث لا يسير بالضرورة بالتوازي مع الحداثة. وتتلخص عقلانية الجابري في قراءته للتراث العربي الإسلامي في إقصاء كل التيارات اللاعقلانية وهجومه على ابن سينا وابن تيمية والغزالي وانتصاره للبرهان على حساب العرفان معتبرا أن وضع الثقافة العربية الإسلامية يقتضي ذلك. فالعقلانية الجابرية قد جعلت تأسست على نقد التراث وإعادة قراءته قراءة جديدة، والتعامل مع الأوضاع الفكرية التي تميّزت بسيطرة الفكر التقليدي وسيطرت الثنائيات على الخطابات النهضوية طيلة قرن ونصف من الزمن تعاملًا نقديًا.

لذلك يعتبر الجابري أن تطوير العقل العربي أو تجديده يتطلب التعامل معه من الداخل أي بدراسته وتحليله ونقده وليس رفضه. والتجربة التي عرفها الفكر العربي المعاصر مع بعض ممثلي الاتجاه

العقلاني الليبرالي أو الاتجاه المادي الذين تبنا القطيعة الجذرية مع التراث تؤكد أنهم لم يتمكنوا من إحداث أي تغيير على الأقل بالنسبة لما كانوا يحملون به. لذلك يتجنب الجابري النقد اللاهوتي لأنه يعتقد أنّ الوضع العربي الراهن لا يتحمل ذلك. ولأنّ مهاجمة الفكر اللاعقلاني بطريقة مباشرة ومستفزة لا يعمل إلا على تحفيزه على رد الفعل. ومادامت المساحة التي يحتلها اللاعقل في الثقافة العربية أوسع من تلك التي يحتلها العقل فإن الغلبة ستكون في النهاية للاعقل، وعليه يمكن ممارسة النقد من خلال التراث بطريقة غير مباشرة «أي أن نستعيد - بشكل أو بآخر - الحوار الذي دار في تاريخنا الثقافي ما بين المتكلمين بعضهم مع بعض، وما بينهم وبين الفلاسفة، ونوظف هذا الحوار في قضايا عصرنا لإزالة بعض الضباب عن بعض القضايا وجعلها محل حوار¹». لأن البنية الثقافية المسيطرة ودرجة النضج الثقافي في مجتمعاتنا لا تسمحان بذلك النقد الذي مارسه فولتير في الثقافة الغربية. والمتقف الذي ينخرط في مهمة تغيير أفكار المجتمع لا يجب أن يكتفي بما اكتسبه من معارف نظرية دون الاهتمام بمعطيات الواقع وشروطه، وإلا بقيت تنظيراته حبيسة أوراق الكتب أو كانت نتائجها عكسية تماما، فالأسئلة الفلسفية المخرجة يجب أن تنبع من الواقع وإلا بقيت قناعات نخبوية معزولة.

كما يعتبر الجابري أن ضرورة العقلانية والروح النقدي يتطلب ضرورة الفلسفة فكيف يشرح لنا ذلك؟ يقول: «إن الفلسفة تاريخيا تعني العقلانية، ورسالتها التاريخية تعني الكفاح من أجل العقلانية²»، وحضور الفلسفة في تاريخ البشر وصراعها مع "الमितوس" يؤكد ضرورتها. ومادام الفكر العربي منذ عصر النهضة يفتقد إلى الفلسفة بمعناها النقدي، لذلك تكون هناك ضرورة ملحة لحضور الفلسفة في الفكر العربي المعاصر، هذا الفكر الذي مازال يفتقد إلى ما يكفي من العقلانية. لكن يكون من الضروري تحديد الفلسفة هنا بمعنى التفكير العقلاني الذي يمكنه أن يساعدنا على الخروج

¹ - الجابري، مواقف، اضاءات وشهادات، الكتاب 15، دار النشر المغربية، ادما الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2003، ص

105.

² - المصدر نفسه، ص 79.

من كل أنواع التفكير اللاعقلاني، لأن التخلف الذي نعانيه يرتبط بتفكيرنا اللاعقلاني والنظرة السحرية للعالم التي تسيطر على عقولنا، فالخروج من التخلف وتحقيق التنمية مرتبط بالطرح العقلاني لكل القضايا. إن العقلانية التي يتطلبها الوضع العربي الراهن تعني تبني الروح النقدية للفكر العربي والمراجعة المستمرة لآلياته، رغم أن النهضة العربية قد مارست النقد في ميادين كثيرة إلا أن النقد لم يمارس على العقل ذاته، لذلك مازال هذا العقل امتداد لعقل ما قبل النهضة.

ورغم كل التحولات التي حدثت على موضوعات الفلسفة، فإن الهجوم عليها في الوطن العربي مازال يجد ما يبرره لدى المدافعين عن الفكر التقليدي، مستمدا الكثير من أسسه ومنطقاته من الموقف التراثي القديم الذي كان دائما يعتبر أن الفلسفة بمنهجها النقدي تشكل تهديدا مستمرا للدين. ويعتقد الجابري أن الهجوم على الفلسفة أهون من تشجيع الفلسفات اللاعقلانية¹، وقد يكون في هذا الموقف إشارة إلى الفلسفات اللاعقلانية التي راحت تبحث عن عقلانيات في الاتجاهات الصوفية وتعمل على اعتبارها البديل الصحيح للعقلانية التي عرفت فلسفة الأنوار.

وإذا كانت الفلسفة تعني العقلانية والروح النقدي ومواجهة "الميتوس" وتحمل روح البناء الجديد منذ أرسطو إلى آخر التيارات الفلسفية المعاصرة، فإن بعض المحاولات التي عرفها الفكر العربي الحديث والمعاصر قد عملت على نشر تيارات فلسفية لا عقلانية، فقد كانت تسير في اتجاه معاكس لحاجات المجتمع إلى العقلانية. ويشير الجابري في هذا الصدد إلى جوانية عثمان أمين ورحمانية الأرسوزي ووجودية عبد الرحمان بدوي، التي كانت كلها محاولات لا عقلانية لإنشاء فلسفة عربية حسب رأيه. لأنها تنتمي إلى فلسفة الغزالي وبرغسون وسارتر، أي إلى القطاع اللاعقلاني في تراثنا وفي التراث الغربي. ويعزي الجابري سبب حضور هذه التيارات التقليدية وانتشارها إلى أن ذلك يعد آلية من آليات الدفاع التي تتخذها الذات العربية ضد الغرب المستعمر، الذي يتعامل معها بوجهين متناقضين، الوجه المشرق الذي تمثله فلسفة الأنوار بكل ما تحمله من شعارات الحرية والعقلانية والتنوير، والوجه

¹ - الجابري، المصدر نفسه، ص 81.

الذي يمثله الاستعمار بكل ما يعنيه من القمع والاستغلال، ولا شك أن الوجه الثاني هو الغالب في علاقة الأنا بالآخر رغم كل الشعارات الظاهرة. من هنا كان النكوص إلى الوراء والاحتماء بالماضي والرجوع إلى الجوانب اللاعقلانية من التراث بشكل قوي¹. وانتشار اللاعقلانية في الأوساط المثقفة أكثر خطورة من اللاعقلانية المنتشرة في الأوساط الشعبية، لأنه في الحالة الأولى ليس من السهل تغييرها، وبالتالي فهي تعمل على إنتاج المزيد من اللاعقل.

ويتفق كل من الجابري وأركون حول ضرورة تعميم الفلسفة ونشرها، ليس فقط في البرامج التعليمية والجامعات، بل بكل الوسائل الإعلامية الحديثة، وتشجيع الترجمة التي تعاني الساحة الثقافية العربية من فقرها وضعف مستواها، وتعميم الفكر الفلسفي يتطلب تبسيطها وتوضيحها لتبتعد عن الغموض الذي غالبا ما يكون السبب في نفور الطلبة منها، واتهامها بالغموض وعدم الوضوح، فالعقلانية لا يمكن أن تنشأ من الغموض وعدم الوضوح.

حدود العقلانية الأركونية

أما بالنسبة لأركون فإنه يحاول أن يتجاوز عقلانية القرن التاسع عشر للتمكن من فهم ظاهرة الوحي كما تمثلت في المجتمعات التي انبثق فيها الوحي، لأن الإمكانات المعرفية اليوم لا تعني أنها أكثر قدرة على فهم الظاهرة كما فهمها أسلافنا في القرون الوسطى، فالنظام المعرفي الذي كان يسود في تلك الفترة كان يتناسب مع حاجات الناس المعرفية لكن التطور في مجال العلوم قد تجاوز ذلك السقف المعرفي، لذلك فنحن بحاجة إلى توظيف المنتجات الجديدة للعلوم في فهم ظواهر الدين.

كما نلاحظ أن أركون يغيّر من إستراتيجية العقلانية التي يتبناها، إنه يتحول من عقلانية عصر الحداثة إلى عقلانية ما بعد الحداثة الأكثر انفتاحا على أشكال الفهم البشري التي تتجاوز حدود العقل الديكارتي، خاصة عندما يتعلق الأمر بالتعامل مع ظاهرة جد معقدة كظاهرة الوحي، وفي ذلك نقرأ له ما نصه: «إن ما ندعوه بالعقل لا يمارس فعله أبدا بشكل مستقل، على عكس ما أوهمنا

¹ - المصدر نفسه، ص 83-84.

بذلك تاريخ طويل من فلسفة اللاهوت في الفكر الأوربي كما في الإسلام¹، فالعقل لا يمارس نشاطه إلا من خلال علاقته بالمتخيل الذي يشكل أحد الأبعاد الأساسية للوجود البشري. ويعتقد أركون أن العلمانية المعاصرة تزعم أن العقلانية العلمية وحدها تسيطر على العقل، وأنه لم يعد هناك مكان لأي نوع آخر من أنواع النشاط اللاعقلي في المجتمعات الغربية، ولذلك: «ينبغي علينا أن نبذل جهوداً ضخمة من التعقل والحساسية التاريخيتين لكي نتجاوز مقولات وموضوعات المعرفة التي أورثتنا إياها وضعية القرن التاسع عشر، ونوع معين من الماركسية²».

ويشدد أركون على ضرورة الانفتاح على تجارب الأمم الأخرى في كيفية التعامل مع التراث، خاصة الأوربية، لأننا حسب اعتقاده بحاجة إلى الاطلاع على الدراسات الحديثة التي عرفت تطوراً كبيراً عند الأوربيين، خاصة ما ارتبط بتاريخ الأديان، فالموقف السلبي المغلق مما ينتجه العلم لا يزيد الوضع عندنا إلا تأزماً. كما أن ظاهرة الموقف العدائي من العلوم الدخيلة ظاهرة قديمة تاريخياً، عرفت الحضارة العربية الإسلامية فترة الانفتاح على الثقافة اليونانية، ولعل هذا سر قوة هذا الموقف واستمراره، وفي ذلك نقراً لأركون ما نصه: «إن الموقف السلبي من العلم الحديث لا يقدم أي شيء للمسلمين، بل على العكس انه يساهم في استمرار جمودهم وتأخرهم³».

نلاحظ أن الجابري قد انطلق من التاريخ الإسلامي للبحث عن الطرق والشروط التي تشكل فيها العقل العربي، للكشف عن الأسباب الحقيقية التي جعلت منه عقلاً فقهاً لا ينتج المعرفة، وعقلاً تجويزياً يعطل مبدأ السببية، وعقلاً حسياً لا يتحرر من عالم المحسوسات، وعقلاً يتحدد نشاطه بقياس الشاهد على الغائب، وعقلاً لا تاريخياً يتعامل مع الممكنات الذهنية. واعتبر أن عصر التدوين ابتداء من النصف الثاني للهجرة قد كان لحظة بداية تشكله، وأن هناك ثلاثة أنظمة معرفية متصارعة (البيان والعرفان والبرهان) انتهت بسيطرة العرفان واللاعقل واستقالة العقل العربي من التاريخ، وأصبحت

¹ - أركون، العلمنة والدين، مصدر سابق، ص 26.

² - المصدر نفسه، ص 28.

³ - أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 299.

الكلمة لإتباع ابن عربي والسهورودي وغيرهما، وفشلت كل الجهود التي بذلت من أجل تنصيب العقل البرهاني الكوني في الثقافة العربية الإسلامية. تلك الأزمة التي استفحلت مع بداية القرن الخامس الهجري، وما زالت قائمة إلى اليوم. ولإصلاح العقل اعتبر الجابري أن إعادة قراءة التراث قراءة عقلانية نقدية هو الحل، لبعث الحياة فيه، ولتحرر من سلطته للدخول في عالم الحداثة، ليس كتجربة غربية كما حدثت في التاريخ الأوربي، بل كتجربة إنسانية يمكن استحضارها والانطلاق منها بعد وضعها في إطارها النسبي والتاريخي. كما اعتبر أن لحظة ابن رشد هي لحظة تحققت فيها العقلانية التي نحتاجها لإعادة طرح الأسئلة التي ترتبط بواقعنا. ورغم أن الجابري قد استبعد النقد اللاهوتي من مشروعه، واعتبر أن الوضع الذي تعيشه الأمة الإسلامية لا يسمح بذلك في الوقت الراهن، ويمكن أن نستعيض عنه باستعادة المناقشات التي حصلت في تاريخنا بين الاتجاهات المدافعة عن العقل وتلك المدافعة عن النص. فإنه مع كل ذلك قد كان صارما في عقلانيته التي لا تتسامح مع أي شكل من أشكال اللاعقل.

أما بالنسبة لأركون فقد انطلق من الحداثة وما بعد الحداثة ليتسلح بأهم ما وصلت إليه الاستيمولوجيا المعاصرة من مناهج وعلوم إنسانية واجتماعية، وما تراكمت من فلسفات حديثة ومعاصرة، ليبدأ معركته في إصلاح العقل وتحريره من التراث. وقد اعتبر أن إستراتيجية النقد لا يمكن أن يكون لها معنى إذا لم تتجه إلى نقد العقل الديني الذي يركز على النص المقدس، الذي تحكم في كل ما أنتج في التراث الإسلامي. لذلك جعل من تحرير العقل الإسلامي من سياجاته الدوغمائية المغلقة، التي عملت الارذوكسية على سجنه داخلها، الشرط الضروري للدخول إلى عالم الحداثة.

وقد كان أركون أكثر انفتاحا على مجالات الثقافة الإسلامية، فلم يتقيد بالثقافة العالمة كما فعل الجابري، بل وسع دائرة العقل الإسلامي لتشمل مختلف مظاهر الثقافة والفكر وكل أشكال التعبير المكتوب والشفهي، المعاش غير المكتوب، الفنون، الطقوس، العادات والتقاليد، الكتابات المهمشة، أنظمة المعمار، بنى القرابة... فقد أولى أهمية كبيرة لتجليات الخيال والرمز والأسطورة، كل ذلك من

اجل تحديد الدراسات الإسلامية وتحرير العقل، هذا العقل الذي مازال يخلط بين الأسطوري والتاريخي، ويعتبر أن المسلم متفوق على غير المسلم، وحصر وظيفته في تفسير الوحي وتأويله، واعتبار أن طريقة فهم الدين الإسلامي التي كرستها الأزدكسية هي الطريقة الوحيدة والصحيحة.

وقد اعتبر أركون أن الفترة الكلاسيكية التي عرفت الحضارة الإسلامية قد شهدت حالة من الانفتاح والتحرر تثبت عدم تعارض الإسلام مع النزعة العقلية والإنسية والعلمنة اللتان تمثلان أهم أسس الحداثة الغربية. ورغم أن مفكرنا يدفع بالنقد إلى حدوده القصوى، فإنه بقي يمارس نوعاً من العقلانية التركيبية المنفتحة في تحديد علاقته بالتراث الديني من جهة، وبتأج الحداثة وما بعد الحداثة من جهة أخرى. وبذلك فإنه يقترب من الجابري، لكنه يختلف عن عبد الله العروي الذي أسس مشروعه على رفض التراث والانخراط اللامشروط في الحداثة الغربية. وقد عبر هاشم صالح مترجم أركون ورفيق دربه عن عقلانية أركون، بأن تلك العقلانية الجديدة التي يدعو إليها أركون لا يسميها عقلانية ما بعد الحداثة كما جرت العادة عند الكثير من الفلاسفة، بل يسميها "العقل الاستطلاعي المنبثق" (la raison émergente)، هذا العقل الذي يستفيد من عقل الحداثة ويتجاوزه، ليؤسس عقلانية أكثر انفتاحاً لا تقصي البعد الروحي والرمزي كما فعلت العقلانية الوضعية.

ويمكن أن نستنتج مما سبق أن تلك العقلانيات قد اشتركت في الإيمان بالعقل وقدرته على التغيير، وإحداث القطيعة مع التراث مهما كان نوعها، فقد اعتبرت أن نقد العقل بتحليله وتفكيكه والكشف عن عيوبه وأعطابه هي اللحظة التي تسبق إصلاحه وتحريره وبعث الحياة فيه. فالعقل يعتبر في الوقت ذاته سبب الأزمة ومفتاح حلها، حسب طريقة تركيبه واشتغاله. وإصلاح التاريخ والإنسان والمجتمع لا يمكن أن يكون بدون إصلاح العقل، وهل يمكن إحداث التغيير المنشود بعقل غير ناهض حسب تعبير الجابري.

وإذا كان فكر ما بعد الحداثة يقوم على رفض النظريات الكلية في التاريخ والفلسفة والعلوم الاجتماعية، والتشكيك في الأفكار والحقائق الكلية، وفي سلطة العقل وفي قدرته على الوصول إلى

الحقائق المطلقة والقيم الخالدة، بتمثيله لنزعة نقدية تعاكس فلسفة التنوير ومبدأ التقدم الذي دافع عنه فلاسفة القرن الثامن عشر وسيطر على حداثة القرن التاسع عشر، حيث عرفت ثقافة ما بعد الحداثة التي سادت العالم الغربي، الكثير من التراجع عن تمجيد العقل وتحميله كل ما عرفه التاريخ المعاصر من أزمات وانحرافات، من عنف وحروب واغتراب وتخريب للبيئة وتدهور أخلاقي... وإذا كان ذلك الفكر يمثل مرحلة من التطور في المجتمع الغربي المتطور، لها مبرراتها التاريخية والحضارية، فإن الوضع في المجتمعات العربية يختلف كل الاختلاف، لأن الاتجاهات النقدية في الوطن العربي مطالبة بالاستفادة مما وصل إليه فكر ما بعد الحداثة من منهجيات تفكيكية ولغوية. ومطالبة أكثر بالتعامل بطريقة نقدية مع ذلك الفكر، لتفادي خطر الانزلاق في نزعة تشكيكية تعادي العقل وتعمل على إبعاد فكرنا عن أهدافه الواقعية، وتساهم في تكريس الفكر المحافظ وثقافة اللاعقل الأكثر سيطرة على مجتمعاتنا المعاصرة¹، خاصة وأن هناك الكثير من الاتجاهات التي تدعي انتماءها إلى الفكر والفلسفة وتؤسس نقدها للعقل والعقلانية - التي نحن في أمس الحاجة إليها - على فكر ما بعد الحداثة، لتتخذ مبررا لتكريس الأوضاع الراهنة والدعوة للاعقل. فمهما تعددت صفات العقل وتطورت معاييرها، فإنه يبقى عقلا واحدا في ذاته، من هنا علمية معاييرها ومصداقية معارفه وشمولية قيمه، ومهما كانت الانتقادات والتهم التي ألصقت به، فإن كل ما تعرفه الحضارة البشرية المعاصرة من تطورات ما هو إلا حصيلة نشاطاته، فالإنسان لا يكون إنسانا إلا باستعمال عقله استعمالا صحيحا، وكل ما يضاف على العقل من تنويع وتعديل لا يزيد إلا في تأكيد قيمته وأهميته.

في حدود تلقي المشروعين

كل حسب طريقته من المفكرين، قد تناول المعطيات التراثية والثقافية محولا تحليلها وتفكيكها ودراستها قصد تجديدها. لكن أهم سؤال ينبغي طرحه بعد تحليل المشروعين هو ما هو التأثير الذي أحدثته المساهمة النظرية التي قام بها المفكرين في الأوساط العامة؟ خاصة أمام الثبات الذي يحكم

¹ - هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مركز دراسات البحوث العربية، بيروت، لبنان،

2001، ص 95.

الذهنيات في المجتمعات المسلمة، وسيطرت الفكر السلفي على الساحة الثقافية. لأن تلك المحاولات رغم عمقها، ورغم كل الجهود التي بذلت في إنتاجها مازالت تصطدم بالأفكار التقليدية الساكنة التي ترفض كل تغيير أو التحرر من طرق التفكير البالية.

لبدأ بطرح السؤال الأول: أين وصل مشروع الجابري؟ يجيبنا صاحب المشروع: إن الحلول العملية ليست من مهمة المنظرين والفلاسفة، بل مهمة أصحاب القرار، إن بداية المشروع قامت على تحديد المنهج الذي قام في بدايته على عمليتي الفصل والوصل، وأن نقد العقل النظري في كتابي (البنية والتكوين) كانت بداية لحظة الفصل ولن تكتمل تلك العملية إلا بعد تناول العقل العملي المتعلق بالعقل السياسي والعقل الأخلاقي. وتليها المرحلة المهمة الثانية مرحلة الوصل بعد أن نكون قد حققنا لحظة الفصل تلك اللحظة التي تجعل العربي يمتلك تراثه ولا يذوب فيه. وعملية الوصل ليست بالمهمة السهلة لأنها تتطلب جهود الجميع وفي كل التخصصات التشريعية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية... إنها لحظة الإنتاج والإبداع¹. ويصرح الجابري أن النقد الذي يقوم به هو جزء من مشروع كلي يكون من مهمة جميع المثقفين العرب العمل على انجازه، لأن عمله لم يتناول سوى الثقافة العالمية، ومازالت هناك قطاعات أخرى تحتاج إلى التحليل والدراسة.

يبدو الجابري أكثر ارتياحا فيما تعلق بعلاقته بقرائه، فقد اعتبر أنه يكتب للنخبة أو المثقفين العضويين على حد تعبير غرامشي، وهؤلاء هم همزة الوصل الذين ينقلون فكره إلى الجماهير العريضة،

¹ - الجابري، التراث الحداثي، مصدر سابق، ص 306.

* - يمكن أن نضيف هنا شهادة للناقد علي حرب حول مشروع أركون: « يمتاز مشروع أركون على المشاريع الأخرى بكونه مشروعاً جذرياً يطال بالنقد والتفكيك الأصول والفروع، المرحلة التأسيسية والمراحل التي تليها، الخطابات القديمة والخطابات المعاصرة. وهو مشروع يفتح على الثقافة الشعبية وعلى التراث الشفهي، كما يفتح على التراثات السابقة على التراث الإسلامي سواء لدى عرب الجاهلية أو لدى الشعوب التي جرى تعريبها أو أسلمتها، كالتراث البربري الذي ينتمي إليه أركون، ولا ينسى تذكيرنا بما مارسه الحضارات المختلفة من رومانية وعربية وغربية حديثة على هذا التراث من عمليات الحذف والاستبعاد، هكذا فإن أركون يحاول الدخول إلى مناطق يستبعداها المثقفون العرب والمسلمون من دائرة البحث والنقد، بسبب عنصريتهم القومية، أو مركزيتهم الإسلامية أو نرجسيتهم الثقافية». (علي حرب، قراءة في المشروع الأركوني، مرجع سابق، ص 90).

وفي ذلك يقول: « أُملي أن أكون قد خاطبت الجماهير بتوسط الجماهير العاملين في صفوفها كمتقنين عضويين وبالضرورة لا بد من هذا الطريق¹». ولعل بحثنا المتواضع هذا يدخل في هذا المسعى. لقد عرفت كتب الجابري انتشارا واسعا، بل قد كانت أكثر الكتب طلبا مقارنة مع كتب مفكرين آخرين، فكتاب (تكوين العقل العربي) مثلا قد طبع خلال عشرين سنة تقريبا (1984 إلى 2006) تسعة طبعات، وإذا كان ذلك لا يؤكد قبول فكر الجابري وأطروحاته لدى القارئ العربي، فإنه على الأقل يؤشر على الاهتمام بفكره.

وهناك نقطة أخرى نعتقد أن الجابري يتميز بها عن غيره من الكتاب العرب، وهي ما امتاز به أسلوبه في الكتابة، فقد استطاع أن يبسط القضايا الفلسفية المعقدة، ليكتبها بلغة جميلة وبأسلوب جذاب، هذا بالإضافة إلى منهجيته في الكتابة التي امتازت بقوة التحليل، وعمق العرض، ومتانة الاستدلال، إنه يعفي قارئه من التيه في البحث عن التعريفات والعودة إلى النصوص. ولا شك أن المنحى البيداغوجي في حياة الجابري ومساره العلمي قد كان له حضورا واضحا في كتاباته، هذا بالإضافة إلى تجربته السياسية التي أكسبته نوع من الواقعية في التعامل مع القضايا الأكثر حساسية وتعقيدا. كما أن موقف الجابري الايجابي من التراث وتجنبه للنقد الديني وموقفه من العلمانية، وتأكيده على أهمية الدين الإسلامي، جعل كتاباته تخرق كل التيارات على اختلافها، بما فيها التيارات الإسلامية.

وما يمكن أن نلفت إليه النظر بعد هذا العرض هو أن الجابري لم يعر اهتماما كبيرا لنقاده على كثرهم وأهميتهم، فلم يرد على كتابات طه عبد الرحمان التي كانت في أغلبها نقدا لأعماله، وكذلك فعل مع جورج طرابيشي الذي أقام مشروعه على نقد مشروعه، وقد فعل ذلك مع الكثير من نقاده. وإذا كان البعض قد فسر ذلك السكوت والتجاهل أو التهرب بالتعالي في شخصيته، فإن الجابري يبرر اختياره بأن الدخول في سجلات مع ناقديه قد يلهميه عن بحوثه وكتاباته. هكذا كان الجابري

¹ - الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص 360.

تنويريا غزير الإنتاج، لكنه لم يكن مساجلا جيّداً، وبذلك يكون بموقفه من نقاده قد حرم الساحة الفكرية العربية من أهم السجلات في تاريخ الفكر العربي المعاصر.

أما السؤال الثاني فيخص مشروع أركون، إذا كان مفكرنا يناضل على عدة جبهات، ويوسع مشروعه النقدي* ليفتح عدة ورشات ويطمح أن ينخرط فيها مثقفين وباحثين عرب لهم نفس الهم العقلاني والتنويري، ويدعو إلى أن تجند فرق من الباحثين لمواصلة المشروع الذي بدأه، فإن هذه الدعوة لم تجد إلا استجابة محدودة، ولم يلق مشروعه انتشارا واسعا، فقد بقي حبيس بعض النخب الفكرية، وبعض التخصصات الجامعية. فقد عانى أركون من التهميش من جهتين، حيث عمل الاتجاه الأصولي في البلدان العربية على محاربة فكره، واعتبر أن العقلانية التي يدعو إليها لا تهدف في الأخير إلا إلى التشكيك في القيم الإسلامية، واتهم بأنه اخطر على الإسلام من المستشرقين، كما عانى كذلك من الإهمال في الغرب وأتهم بأن فكره لم يتحرر من أصوله الإسلامية، ولم يتحرر من قيود الدين، وأن عقلانيته توفيقية لا تختلف عن العقلانيات التجديدية داخل الإسلام.

وقد اعترف أركون أن أطروحته لم تجد لها المكان الذي كان يطمح إليه، فقد بقي هذا الفكر التنويري على أهميته حبيس المدرجات الجامعية وقاعات الندوات والملتقيات العلمية والفكرية. لكن الأمل يبقى معقودا على أجيال خريجي الجامعات في توسيع دائرة نشر الفكر النقدي، وتعميم النظرة العقلانية للثقافة والتراث. ولعل الخطر الكبير الذي تواجهه الحركة النقدية العربية هو توجيهها النخبوي وابتعادها عن الواقع وصراعاته، وما يزيد الوضع تعقيدا هو هيمنة التفكير التراثي على المجتمعات العربية، الأمر الذي يصعب أي عملية تغيير.

ويعبر أركون عن بعض الألم الذي يعيشه نتيجة عدم الفهم والتقبل لأطروحته، ويبيد تخوفه من أن تقول جهوده إلى ما آلت إليه جهود ابن رشد بقوله: « هكذا يتلقى المجتمع العربي المعاصر جهود

أبنائه الذين لا يستطيعون أن يتحملوا تأثير الجهل وعدم التسامح، وهكذا تتجدد سوسيولوجيا الفشل التي همشت ابن رشد وأمثاله وأزالت نفوذهم الفكري والثقافي وقضت عليه¹.

وقد نتساءل عن تلك الصعوبات التي واجهها أركون في التواصل مع القارئ العربي مقارنة مع الانتشار الواسع الذي عرفته كتب الجابري في المكتبة العربية، واتساع شريحة قراءه. ويمكن أن نوجز ذلك في مجموعة من الأسباب فيما نعتقد: إن اختيار اللغة الفرنسية كوسيلة لتقديم كتاباته في نقد العقل الإسلامي للقارئ العربي قد عمل على تحديد قرائه، لأن الشريحة الواسعة من القراء في الوطن العربي لا يطالعون باللغة الفرنسية، وقد يشترك أركون في ذلك مع المفكر التونسي هشام جعيط، حيث أن كلاهما كتب باللغة الفرنسية وحاول التنقيب في تراكمات التراث العربي الإسلامي باحثين عن معالم التنوير وأسس عقلانية تساعد العقل الإسلامي على تجاوز الخطابات التبجيلية لبناء حداثة إسلامية وفي ذلك يقول جعيط: « ومن واجبي أن أقول للقارئ أن المقصود هنا كتاب وضعه رجل تربى في كنف التقليد الإسلامي، عليه أن يكافح في وقت واحد ضد الرؤية التقليدية للأمور وضد حداثة تبسيطية²»، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الاشتغال على التراث العربي الإسلامي بتوظيف لغة أخرى غير العربية يثير الكثير من الحساسية لدى جمهور عريض من القراء العرب بما فيهم المثقفين، نظرا لكثير من الاعتبارات التاريخية والنفسية المعقدة التي تحتاج إلى دراسة معمقة لا يسعها المقام هنا. كما أن قرب أركون من الأوساط الإستشراقية الفرنسية التي تتلمذه على البعض من كبارها، يثير الكثير من الحساسية، بل أكثر من ذلك يسهل نشر اتهامه بأنه لم يعمل إلا على تكرار أطروحات المستشرقين وتأكيدها، وقد لا تكون هذه الاتهامات مبررة، لكنها وجدت من يدافع عنها ويعمل على نشرها، خاصة مع ما تعرفه الساحة الثقافية العربية من سيطرة الفكر الأصولي المحافظ، وما يفرضه من رقابة على كل ما يكتب عن التراث والإسلام.

¹ - أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، مصدر سابق، ص 13.

² - هشام جعيط، الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمة خليل احمد خليل، دار الطليعة، بيروت، لبنان،

ويمكن أن نضيف عاملاً آخر إلى تلك الأسباب، إنه عامل الترجمة، إن أهم كتب أركون دخلت المكتبة العربية مترجمة، ولا شك أن الترجمة تطرح الكثير من الصعوبات. وقد تنبه هاشم صالح إلى تلك المشكلة، واعترف أن محاولاته في الترجمة قد عرفت الكثير من العيوب، خاصة في كتاب (تاريخية الفكر العربي الإسلامي) و(الفكر الإسلامي: قراءة علمية)، إلى درجة أنه كان ينوي إعادة ترجمتها من جديد. وقد أشار أركون نفسه في الكثير من كتاباته إلى صعوبة الترجمة وما يترتب عنها من سوء فهم واختلاف في التأويل. لذلك طالب قراءه بالعودة إلى النصوص الأصلية لعله يحسم الخلاف ويرفع سوء الفهم. هذا بالإضافة إلى أسلوب أركون العلمي المتخصص، والتوظيف المكثف للمصطلحات العلمية الجديدة التي لم تتعود عليها لا اللغة العربية ولا القارئ العربي.

كما أن أركون لا يسهل المهمة لقارئه لأنه يبالغ في إثارة الأسئلة وتحريك المشكلات واستحضار المناهج، أكثر من تقديم الإجابات واقتراح الحلول. إنه يضع قارئه أمام صعوبتين الأولى تتمثل في تعقيد جهازه المفاهيمي وكثافته، والثانية أنه يتركه أمام الأسئلة دون تقديم الحلول والنتائج، ويمكن أن نستشهد في ذلك بهذا النص لهاشم صالح مترجم أركون وشارح نصوصه: «على الرغم من كل الجهود بقي فكر أركون صعباً، بل مستغلقاً في محاوره وأسسهِ الكبرى على القارئ العربي¹». ولعل الأهم في نظرنا، هو أن أركون دخل منطقة محرمة، بإعادة قراءة النص المقدس بالمنهج النقدي المقارن، فقد كان ذلك صدمة حقيقية للذهنيات المحافظة التي تمثل الأغلبية الساحقة من القراء العرب، لذلك نلاحظ أن أغلب ما كتب عن أركون إذا استثنينا منها الكتابات المتخصصة، كانت تميل إلى إلصاق التهم أكثر منها تحليلات علمية موضوعية.

إن دعوته إلى مراجعة نقدية للعقل الديني والعقل الإسلامي، وإصراره الفكري على معرفة السبب الحقيقي الذي منع إنشاء عقلانية نقدية في العالم العربي والإسلامي، قد جلب له الكثير من الاتهامات، فقد حاول بعضهم أن يوهم بأن قوله بضرورة مساءلة سيروية تكوين المدونة الإسلامية بما

¹ - هاشم صالح، مدخل إلى فكر محمد أركون، نحو أركيولوجيا للفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 90.

فيها القرآن يعتبر تشكيكا في الدين وقديسته، الأمر الذي كان سببا في تجييش الجمهور الديني ضده والتحامل على آراءه ورفضها خاصة تلك المتعلقة بتفسير النص الديني. لكن مهما تكن درجة الاتفاق أو الاختلاف مع فكر أركون، فإن الجميع «في المنابر الجامعية والأكاديمية يقر أن الرجل قرأ التراث الإسلامي قراءة نقدية معمقة، وهو في هذه القراءة يمتاز بفكر موسوعي (علم التاريخ، أنتروبولوجيا، لسانيات، فلسفة، علم اجتماع، علم الأديان المقارن...)»، ما أصعب أن تجد مفكرين يمتازون برؤية متعددة الجغرافيا الفكرية مثله، ويتحملون مسؤولية تاريخية إنسانية في البحث وتقديم رؤية ابستمولوجية نقدية مثيرة للجدل مع الانتصار لكل ما هو إنساني وعقلاني في التراث الإنساني والتراث الإسلامي... فقد كان يخوض دفاعا كبيرا عن الإسلام في الغرب بوصفه دينا يدعو إلى الأنسنة والعقلانية والعلمنة في كل المنابر الدولية¹، لكن رغم كل ذلك نتمنى أن ينصفه التاريخ في يوم من الأيام كما أنصف فيلسوف قرطبة ابن رشد.

ما يمكن استخلاصه مما سبق أن الجابري كان شعبويا، أما أركون فقد كان نخبويا، ففي كتابات أركون كان السؤال بكل ما يثيره من قلق يطغى على تحليلاته، بينما مع الجابري كان الجواب واليقين لمن يبحث عن الاطمئنان، وما يمكن أن نقوله ونحن على مشارف نهاية بحثنا، أن نقد العقل في جميع مظاهر نشاطه يجب ألا يتوقف. لأن شرط الحياة في كل ثقافة مرهون باستمرار التفكير النقدي، أي المراجعة والمساءلة المستمرة والمتواصلة لكل آليات التفكير². ومهما تنوعت الانتقادات التي طرحت حول المشروعين، ومهما اختلفت في عمقها وصرامتها فإنها لا تنال من أهمية المشروعين ومثانة بناءهما وجرأة أطروحاتهما، بل ربما لا تزيدها إلا ثراء.

وإذا كنا نعتبر أن مثل هذه المشاريع مازالت قابلة للتطوير والتعديل والتحليل والنقد، فإننا لسنا مجبرين على قبولها بكل تفاصيلها، ولا رفضها كلها في عمومها. فقد نستفيد من الأسئلة التي تطرحها

¹ - حسن المصدق، العقلانية اللاهوتية والعقلانية النقدية، مرجع سابق، ص 39.

² - محمد عابد الجابري، مواقف، إضاءات وشهادات، العدد 19، دار النشر المغربية (ادبما)، الدار البيضاء، المغرب، ط 2001، ص 92.

والقضايا التي تناقشها. إننا نخطأ إذا اعتبرنا أن عدم نجاح هذه المشاريع الفكرية المنادية بنشر ثقافة العقلانية والنقد في الأوساط الجماهيرية تأكيد على عدم صحتها. لأن ذلك لا يعمل إلا على مضاعفة الإحساس بالهزيمة، الذي نفقد معه ما تبقى لنا من ثقة في أنفسنا، لنعاود النكوص إلى الماضي نتلذذ فيه بخيالاتنا المتجددة. إن أوضاعنا تحتم علينا مواصلة المعركة رغم صعوبتها، بتطوير هذه المشاريع بالنقد والتحليل والتعديل والمساهمة في البحث عن مشاريع أخرى...

استنتاجات:

نحاول في الأخير أن نلخص أهم الاستنتاجات التي انتهينا إليها بعد تلك التحليلات التي قمنا بها خلال بحثنا. يرتبط مفهوم العقلانية حسب المعاجم الفلسفية بالاتجاهات الفلسفية التي جعلت من العقل مبدأ أساسيا لكل معرفة، ويجمع مؤرخو الفلسفة أن العقلانية قد نشأت بالغرب مع فلسفة ديكارت وسبينوزا وليبنتز في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ويمتد مفهوم العقلانية عبر التاريخ ويتشعب حسب مستوى التطور المعرفي وحسب اختلاف الثقافات، لذلك يكون من الصعوبة بمكان دراسة العقلانية في مختلف جوانبها. فقد تطورت العقلانية الحديثة وانتقلت من اعتبار العقل جوهرًا منفصلاً عن الذهن البشري، إلى نوع من الاستعداد الذي يتيح الفرصة لاكتساب المعرفة الكلية عن العالم، بالرجوع إلى الأفكار الفطرية أو المعرفة التجريبية أو اللغة الرمزية، لذلك فإن القول بتعدد العقلانيات لا يؤدي إلى التشكيك في مكانة العلم، بل يؤدي على العكس من ذلك إلى توسيع مباحثه، والتأكيد على اختلاف وجهات النظر وتعدددها. كما يسمح بمناقشة عامة حول أولوية الاهتمام بالعلم وإعادة البحث في أهدافه ومدى ارتباطه بالقيم الاجتماعية والإنسانية. فالقول بالعقلانية الواحدة لم يعد كافياً للإحاطة بتطور العلوم وتحليلاتها، كما أنه لا يساعد على فهم نظرية المعرفة في صورتها الجديدة¹. فإذا كانت العقلانية المعاصرة تؤكد على أهمية العقل، فإنها لا تفعل ذلك

¹ - عز العرب الحكيم بناني، المعرفة... نحو عقلانيات إجرائية، عالم الفكر، العدد 2، المجلد 41، ديسمبر 2012، المجلس القومي للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص 80-81.

على اعتبار أنه معطى مكتمل التكوين، وهذا ما جعلها تقول بحركية العقل الجدلية وانفتاحه على التجربة.

إن العقل بهذا المعنى يراجع ذاته باستمرار، ويدخل معها في صراع دائم، لذلك تكون مفاهيمه حصيلة الانتقادات الموجهة للمفاهيم السابقة، عن طريق النفي والتجاوز، بصفة تركيبية تصعد بالفكر نحو نوع من التأليف الكلي، تلك العملية التي لا تقتصر على معارفنا فحسب، بل تصل إلى جميع مكونات العقل وبنياته¹. فالابستمولوجيا المعاصرة تنظر للمعرفة على أنها تركيب متواصل، وبذلك يتعد مفهوم العقل عن النظرة المثالية حسب جون بياجيه، فالابستمولوجيا المعاصرة تجعل من العقل القدرة على ابتكار القواعد وبناءها وتصحيحها بصفة متواصلة لإضفاء صفة الموضوعية على الواقع، وبذلك تتميز عن العقلانية التقليدية (الفلسفات المثالية) التي تنظر للعقل باعتباره منظومة تامة التكوين². وينفي العلم المعاصر أن يكون للعقل معنى ثابتاً، بل يعتبره قدرة مستمرة ومتجددة على البناء والتركيب للمعارف والقواعد والأسس التي يقوم عليها. فالعقل لم يعد ذلك الجوهر الثابت، أو تلك البنية المتعالية، إنه أداة لإنتاج المعرفة، يتطور ويفتح من خلال ما ينتجه من معارف وما يكونه من تصورات ومبادئ. إن التحولات الكبرى التي عرفت فلسفة المعرفة، وتوسع ذلك في ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية قد أدى إلى تجاوز المفهوم التقليدي للعقلانية، فقد قامت تلك التطورات على رفض فكرة العقلانية المركزية واكتشاف ما يسمى العقلانية التعددية، وتم بذلك تجاوز فكرة وحدة العقل بالمفهوم الأرسطي إذ « ليس هناك حقيقة موضوعية أزلية مقابل عقل كوني منتظم ومنظم ثابت ومشارك بين الجميع³»، من هنا تراجع الفلسفة باعتبارها العلم الجامع لكل العلوم، وتطور العلوم

¹ - سالم يفوت، العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 2، 1989، ص 88-89.

² - J, ULMO, la pensée scientifique moderne, Flammarion, 1961, p 231.

³ - برغان غليون، العقلانية ونقد العقل ملاحظات منهجية، ضمن العقلانية العربية والمشروع الحضاري، مرجع سابق، ص 224.

الاجتماعية والإنسانية والفنون والآداب وتغير مفهوم الحقيقة، حيث أصبحت عبارة عن سيرورة تاريخية تتغير حسب حاجات الذهن ووضعيته¹.

لقد اختار أركون لمشروعه أن يكون نقدا للعقل الديني، واعتبر أن الولوج لعالم الحداثة يتطلب القراءة النقدية لكل التراث الديني والنصوص التأسيسية، وفق المنتجات العلمية الجديدة، واعتبر أن تحديد الفكر الإسلامي مرهون بممارسة النقد والتفكيك للعقل الإسلامي. وأعتبر أنه لا طريق للحداثة دون نقد العقل الديني وتفكيك بنياته. فمرحلة البناء بهذا المعنى تبدأ بالتقويض والتفكيك كما حدث مع العقل الأوربي في تجربته الحداثية. كما أن مرحلة التأسيس لحداثة عربية لا يمكن أن تكون بعقل دوغمائي مغلق لا يعترف بالعلم والتاريخ. من هنا كانت "الإسلاميات التطبيقية" التي تقدم منهاجاً جديداً ورؤية مغايرة لتلك التي عملت الدراسات الإستشراقية على تكريسها. فقد اعتبر مفكرنا أن المجتمعات الإسلامية تقف أمام وضعية تاريخية جد صعبة، فهي مطالبة بالنهوض والتجديد، لكن العقل الإسلامي المعاصر مازال مسجون داخل نظرة قروسطية تقوم على تقديس الماضي وتمنعه من القراءة النقدية، وكل ذلك لا يعمل إلا على بقاء الخطاب الإيديولوجي المهيمن الذي يحافظ على استمرار الأزمة وتبريرها. من هنا كان المشروع الأركوني الذي هدف إلى تطبيق العقلانية النقدية والتأسيس للحداثة وللعلمنة في المجتمعات الإسلامية.

أما الجابري فقد اعتقد أنه لا يجب القفز على التاريخ لممارسة النقد اللاهوتي، لأن وضعية العالم العربي الراهنة لا تتحمل ذلك النوع من النقد، وعليه يمكن ممارسة النقد بطريقة غير مباشرة من خلال تراثنا الثقافي، كاستعادة تلك المناقشات التي دارت بين المتكلمين والفلاسفة، ومحاولة توظيفها في بعض قضايا الراهنة. لأن البنية الفكرية العامة المهيمنة، والثقافة السائدة في مجتمعاتنا، لا تسمحان بهذا النوع من النقد. والعمل على نشر الروح العلمية والروح النقدية، سيمهد لمسألة النقد اللاهوتي الذي يبدأ بالأفراد. واعتبر أن تطوير العقل العربي أو تجديده أو تكسير بنيته القديمة يتطلب أن يكون

¹ - المرجع نفسه، 224.

التعامل معه ونقده من الداخل مهما كانت الصعوبات والعراقيل، وليس رفضه بصفة مطلقة، فالمفكر الذي ينظر من أجل التغيير يجب أن يعترف بالواقع الذي يدرسه وينطلق منه.

لقد ارتبطت مشكلة الديمقراطية في الوطن العربي في فكر كل من أركون والجابري، بموضوع العقلانية. لذلك تأثرت سلباً بمشكلات العقل والحرية، ولم تتوفر الشروط التاريخية لتأسيس تجربة ديمقراطية حقيقية، وبقيت العلاقة بين السلطة الحاكمة والشعب تعيش الكثير من التنافر، من هنا جاءت العقلانية النقدية لتقدم الجواب عن مشكلات العقل والواقع العربي الذي مازال يعيش حالة الاستبداد والاستغلال.

لقد اعتبر أركون أن ارتباط اللغة العربية بالحقل الدلالي والمعنوي للقرآن، هو ما جعل مفرداتها تأخذ صبغة دينية يصعب معها إدخال المصطلحات العلمية « فأى تعبير أو صياغة لغوية حديثة قد تبدو انتهاكاً للمقدسات¹ ». فالحرية التي تتيحها اللغات الأوروبية الحديثة للباحث في الظاهرة الدينية لا توفرها اللغة العربية، لأن هذه اللغات قد تحررت من تلك الضغوطات الدينية التي تشل اللغة وتسجنها داخل سياج محدد، لذلك فضل أركون الكتابة باللغة الفرنسية، لأن العربية حسب اعتقاده لا تتيح له إمكانية الدراسة النقدية للأنظمة الدينية، لكن ذلك لا يعود إلى نقص في إمكانيات اللغة العربية بل إلى الاستخدام الأرثوذكسي لها. فقد عرفت نفس اللغة في عصور ازدهارها (العصر الكلاسيكي) انفتاحاً كبيراً مكنها من امتلاك جهازاً مصطلحياً متطوراً. لذلك يلح على ضرورة تحديد اللغة باشتقاق مصطلحات جديدة والقيام بحركات ترجمة واسعة والانفتاح على العلوم الجديدة في اللغات العالمية، وإثراءها بالمصطلحات والمفاهيم الجديدة، لتكون أكثر قابلية على تقبل المصطلحات التي تنتجها العلوم الإنسانية والاجتماعية، وتخرج من طابعها التقليدي وحالة الانغلاق التي تعرفها، لتساهم في تشكيل الفكر الحديث.

¹ - محمد أركون، الإسلام والحداثة، مجلة التبيين، العدد 2-3، 1990، ص 214-215.

أما بالنسبة للجابري فقد اعتبر أن اللغة العربية مازالت تساهم في إبعاد أهلها عن عالمهم المعاصر وتربطهم بعالم البداوة بكل نقائصه وسلبياته باعتباره الأساس الذي قامت عليه. والنتيجة لكل ذلك أن اللغة العربية سببا مهما من أسباب جمود العقل العربي وتخلفه. فقد ظلت ترفض باستمرار كل ما يعرضه عليها التاريخ من أسباب التطور وذلك يعود إلى طبيعتها التأسيسية التي سجنها فيها مؤسسوها الأوائل. وما دامت اللغة العربية جزءا هاما في بنية العقل العربي، وإشكالية التجديد اللغوي تمثل ركيزة من ركائز نقد العقل العربي، فإننا بحاجة إلى أن نعيد قراءتنا للغة العربية قراءة جديدة تضعها في سياقها التاريخي والمعرفي، وتحافظ على مكتسباتها، وتجعلها قادرة على مسايرة اللغات الحية الأخرى. نلاحظ أن الجابري قد ربط بين خصائص البيئة العربية الصحراوية ونقد اللغة العربية وجعل ذلك ينعكس على العقل العربي، وعلى قدرته على الابتكار والتجديد. لذلك اعتبر أن تجديد اللغة العربية يدخل في إطار تدوين عصر جديد للثقافة العربية. كما تندرج قراءة الجابري لإشكالية اللغة العربية ضمن نقده للعقل العربي ومحاولة تجديد الوعي وتحديث اللغة لتمكين من الانخراط في السياق التاريخي لعصر المعرفة والعلم، فتحديث اللغة العربية شرط ضروري للحفاظ على مكتسباتها وانخراطها في مسار اللغات المتطورة.

إن ما يلاحظ على أعمال مفكرينا أنه على كل الاختلافات التي تميّز فكرهما فإنهما يساهمان في بلورة البحث في قضايا التراث، ومقاربتهما أحدثت الكثير من الجدل الذي لا شك أنه يعمل على تمهيد الطريق للتحرر من ثقل الماضي بكل حمولته وثقله. كما يلاحظ أن المسعى النقدي الموجه لأعمال المفكرين يتجاوز المرجعية الأنوارية، إلى ما عرفته الفلسفة المعاصرة من تيارات وما أنتجته العلوم الإنسانية والاجتماعية من بحوث ومنهجيات. كما يلاحظ كذلك أن ذلك المسعى النقدي الذي يتجلى في فكرهما، قد أصبح أكثر ارتباطا بدرس الفلسفة المعاصرة بكل ما تتيحه من نظرة شمولية للظواهر والموضوعات. لأن نقدهما يقوم على عقلانية أكثر انفتاحا على قضايا الدين والمقدس، وإن كان مازال يستمد أصوله من روح الأنوار المتمثلة في إعلاء قيمة الإنسان والدفاع عن العقل

والعقلانية والحرية واعتبار الطبيعة قابلة للتعلقل، إنه بهذا يختلف عن ذلك النقد الديني الذي عرفته أوروبا والذي حكمته شروط مختلفة¹.

ينتمي فكر كل من أركون والجابري إلى النزعة العقلانية النقدية التي ظهرت بعد السبعينيات من القرن الماضي، ورغم أن هذا الخطاب مزال في حيّز التكوين، فإنه يتكلم بلغة جديدة وأسلوب متميّز في التحليل قاسمه المشترك الاستفادة من العلوم الحديثة والمعاصرة، وتبني المنهج النقدي، والتصدي للخطاب التراثي المهيمن.

إن إلحاح مفكرينا على إعادة قراءة التاريخ السياسي العربي الإسلامي قراءة جديدة تمتاز بالموضوعية والتاريخية مستفيدة من منتجات العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة والمعاصرة لا شك أنه يساهم في تغيير نظرة أصحاب الأطروحة القائلة بثبات التاريخ ومطلقية الحقيقة. هؤلاء الذين يعتبرون أننا لسنا بحاجة إلى تجارب الأمم الأخرى التي استطاعت أن تأسس لأنظمة سياسية قطعت مع الاستبداد والعبودية، وحققت للإنسان الكثير من الحرية والكرامة. مبررين ذلك إما باسم الدفاع عن الخصوصية، أو لاعتبار أننا نملك منظومة دينية متكاملة تكفي نفسها بنفسها في كل المجالات العقائد والمعرفة والسياسة والاقتصاد...

إن الدراسة التاريخية النقدية المقارنة تضعنا أمام حقائق تجبرنا على إعادة النظر في الكثير من قناعاتنا. فرغم الاختلاف في تجارب الأمم السياسية، فهناك دائما قواسم مشتركة، ففي علاقة الديني بالسياسي لم تكن أوروبا وحدها التي عانت من سيطرة الكهنوت على السياسة، فالمجتمعات على اختلافها قد عرفت الظاهرة وإن بدرجات متفاوتة. لذلك هناك أهمية قصوى لإعادة قراءة التراث عامة والتراث السياسي بالخصوص لتحديد تاريخيته ونسبيته. والتأكد من أن نظام الدولة في الإسلام كما عرف في بداياته قد استفاد كثيرا من تجارب الأمم السابقة عليه في مجال تنظيم الدولة والحياة.

¹ - كمال عبد اللطيف، التفكير في العلمانية، مرجع سابق، ص 43.

فالأوضاع المعقدة والمتناقضة التي تعيشها مجتمعاتنا تجربنا على محاوره الآخرين والاستفادة من تجاربهم السياسية والاجتماعية، ولا يكون ذلك إلا بنشر العقلانية النقدية...

إن الأزمة الفكرية التي تعيشها المجتمعات العربية وانتشار التفكير اللاعقلاني ومعاداة العلم ترجع في جزء كبير من أسبابها إلى تلك العلاقة التي تربط العربي بترائه، حينما يجعل الماضي بكل حمولته البوصلة التي بها يحدد مكانه في التاريخ والواقع والمستقبل. فقد كانت التراكمات الفكرية والمعرفية التي أنتجها السابقون قد اكتسبت نوعاً من القداسة عبر التاريخ وأصبحت لا تتميز عن النص الديني التأسيسي، من هنا كانت تلك السلطة التي تمارس على العقل العربي الإسلامي.

وإذا كانت العودة إلى التراث الذاتي ضرورية لفهمه وتحليله ونقده، فإن الانفتاح على تجارب الأمم الأخرى لا تقل أهمية. فالدراسات التاريخية المتعلقة بتاريخ الأديان جد متطورة في اللغات الأوروبية، والموقف السلبي من العلوم على اختلافها بما فيها العلوم الإنسانية والاجتماعية لا يزيد الأوضاع عندنا إلا تعقيداً. والعداء الذي يفصح عنه بعض المحافظين في المجتمعات الإسلامية تجاه العلوم الغربية لا يعمل إلا على إبعاد التفكير النقدي وإبقاء الحال على ما هو عليه من انغلاق وانتشار للحركات الأصولية، مع أن هذه الوضعية ليست قدراً محتوماً.

وعليه يكون من المهمات العاجلة التي تتطلبها المجتمعات الإسلامية على الصعيد الثقافي، هو إعادة قراءة تراثها على ضوء أحدث المناهج اللغوية والسوسيولوجية والانتروبولوجية، والقيام بنوع من الغربة للتخلص مما هو ميت والإبقاء على ما هو حي لتوظيفه في عملية البناء. فلا سبيل إلى الانقطاع عن الماضي وتصفية الحساب معه بطريقة راديكالية ترفضه بصورة كلية ومطلقة، ولا سبيل إلى إقامة المشروع الحداثي الجديد دون الاستعانة بما يقدمه التراث من كنوز. وإذا كانت المبررات في السابق التي قدمت على تأجيل تلك العملية بحكم وضعيات المجتمعات الإسلامية، التي كانت تتطلب الانتظام حول التراث لما يوفره من أسباب الجمع والتكتل ضد الاستعمار مقبولة، فإن الأوضاع قد تغيرت اليوم.

إن ما نعيشه اليوم من مظاهر التعصب والعنف لدى بعض الحركات الإسلامية يعود في الكثير من أسبابه إلى الطريقة التي يفهم بها الدين الإسلامي ويُدرس بها في المدارس والجامعات. فقد اختزل الدين في البعد الإيديولوجي، ليوّظ توظيفات سياسية، وأقصيت كل الأبعاد السامية للدين الروحية والجمالية والرمزية. وللسلطات السياسية النصيب الأكبر من المسؤولية باعتبارها المسؤول الأول عن برامج التعليم ومحتوياته، كما تتواطأ معها وسائل الإعلام في المجتمعات الإسلامية لأنها تمثل دائما اتجاه السلطة الحاكمة، من هنا ضرورة إعادة النظر في البرامج التعليمية.

مما قدم من تحليلات يمكن أن نستنتج أن الأطروحات المقدمة في المشروعين قابلة للاستثمار، لأنها اعتمدت طريقة في النقد للتراث العربي الإسلامي، تتميز عن باقي المحاولات النقدية التي عرفت الساحة الفكرية العربية، وذلك لما امتازت به من توظيف مكثف لمناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، رغم كل الاختلافات التي تسجل على تحديد الموضوعات وتوظيف للمناهج واستخلاص للنتائج.

بعدما تعرضنا للكثير من أوجه الاختلاف التي ميّزت المشروعين عن بعضهما خلال المقارنة التي قدمناها، يمكن تلخيص أهم النقاط التي يشتركان فيها:

- اعتبار أن حل أزمة الفكر التي تعانيها الأمة العربية الإسلامية تبدأ بنقد العقل العربي الإسلامي للكشف عن عيوبه وأعطابه.
- ضرورة اتخاذ النقد منهجا في التعامل مع قضايا التراث والعقل العربي الإسلامي، وكذا العقل الغربي الحديث والمعاصر.
- ينتهي كل من أركون والجابري إلى نفس النتيجة حينما يعتبران أن العقل الإسلامي مازال مسجوناً داخل نفس الفضاء المعرفي للقرون الوسطى، ولا يمكن تحريره إلا بنقد العقل الذي تأسس عليه، ولا يمكنه ذلك إلا بتوظيف كل ما جادت به العلوم الإنسانية المعاصرة وفلسفات الحداثة وما بعد الحداثة.

- نلاحظ أن هناك حضورا واضحا للفلسفة الأوروبية في النزعة النقدية التي يتبناها كل من أركون والجابري، من الفلسفة الكانطية إلى آخر اتجاهات مابعد الحداثة.
- نلاحظ أن هناك نوعا من التقارب المنهجي بين المفكرين، خاصة فيما تعلق بتأثرهما العميق بالنبوية. فقد ساهمت النبوية في تموضع كل من الجابري وأركون داخل حقل الفكر العربي الإسلامي والتميز بخطاب نقدي مجدد يختلف عن المقاربات التي كانت مسيطرة (الماركسية والاستشراقية).
- كما نلاحظ أن هناك تأكيد لدى المفكرين على ضرورة الانفتاح على منجزات الحداثة الغربية، وإلحاق على توظيف أهم المنجزات المعرفية والمنهجية الحديثة والمعاصرة في قراءة التراث العربي الإسلامي، للعمل على التأسيس لحداثة عربية إسلامية.
- محاولة تجاوز تلك الدعوات الراضية للتراث، واعتبار أن تأسيس حداثة عربية يكون من داخل التراث، بإعادة نقده وتحليله وجعله يتواءم مع منجزات الحضارة المعاصرة.
- محاولة تجاوز الأطروحات السلفية المقدسة للتراث، والأطروحات الليبرالية والمادية الراضية له.
- الإلحاق على ضرورة إعادة النظر في اللغة العربية ومحاولة تطويرها لتصبح أكثر قدرة على استيعاب العلوم المعاصرة، والانفتاح على اللغات العالمية، بتشجيع حركات الترجمة، لأن نقد العقل العربي الإسلامي يعني عقلنة اللغة والتاريخ والفكر الديني.
- الاستفادة من نتائج الدراسات الإستشراقية، مع ضرورة التأكيد على تجاوزها بتقديم قراءة جديدة للتراث وللتاريخ العربي الإسلامي، تأخذ بعين الاعتبار أوضاع الأمة العربية الإسلامية وخصوصياتها.
- العمل على نشر التنوير وتغيير الذهنيات وطرق التفكير والتأسيس لعقلانية منفتحة تعتبر أن الحقيقة نسبية، للخروج من حالة الانغلاق، لنكون أكثر تقبلا لثقافة الاختلاف والتسامح.
- رفض اعتبار أن التخلف الذي تعرفه البلدان الإسلامية حتمية يجب قبولها وتبريرها والتعايش معها، لأن كل نهضة ترتبط بمجموعة من الشروط الموضوعية، تحدث بحضورها وتغيب بغيابها.

- اعتبار أن الأمة الإسلامية تملك تراثا عالميا، لكن ذلك لا يعني البقاء على مستوى تقديسه والاحتماء به، بل لا بد من نقده وتصحيحه والارتكاز عليه في عملية النهوض.

- لا يمكن الفصل بين ما هو عربي وما هو إسلامي في الثقافة العربية الإسلامية، فالجابري حينما يتكلم عن العقل العربي، فإنه في تحليلاته يؤكد أنه يشتغل على تحليل البعد الديني وحضوره في تاريخ العرب والمسلمين، أما أركون حينما ينتقد العقل الإسلامي فهو ينتقد ثقافة تأسست على اللغة العربية، لذلك يمكن القول أن كلاهما اشتغل على الموضوع نفسه، لكن لكل منهما زاويته التي انطلق منها والعدة المنهجية التي وظفها.

- إن كلا المشروعين يهدف إلى نشر العقلانية في تفكير الأمة العربية الإسلامية. حيث أن جهود مفكرينا لم تنصب على قراءات نظرية معرفية، بقدر ما كانت مسكونة بهموم التغيير، فممارسة النقد على الماضي لم يكن لذاته، بقدر ما كان بحثا عن الطرق الكفيلة ببعث العقل العربي الإسلامي من جديد وربطه بجدثة العصر. فقد كان هناك شبه إجماع بين مفكرينا على أن نقد العقل وتحليله وتفكيكه ومراجعة آلياته، قصد الكشف عن عيوبه وأعطابه، هو الطريق الصحيح في بداية حل الأزمة التاريخية التي تعيشها الأمة. فقد غلب الطابع النضالي التنويري على مشروعيهما رغم كل ما كان يميزهما من بناء نسقي. كما أن المنحى النقدي الذي ميز المشروعين لم يكتف بالكشف عن العوائق المنهجية والمعرفية والاكراهات الإيديولوجية والدينية، التي تحكم العقل العربي الإسلامي وتسجنه وتمنعه من مساهمة حركة التطور والتاريخ، بل تجاوزا ذلك إلى نقد العقل الحداثي في مركزه العقلي والعرفي وانحرافه المعرفي والسياسي.

- رغم أن مجال العقل الإسلامي عند أركون يأخذ مساحات أوسع، فإن مجاله عند المفكرين يتكامل « إن الباحثين معا يسترقان السمع لتفاعلات وتناقضات العقل العربي، ويعليان راية النقد بكل شجاعة في زمن التقليد، ولعلنا فعلا معهما وانطلاقا من أعمالهما أمام بداية تأسيس مشروع نقدي جديد حول الموقف من التراث¹». ورغم أن أركون قد اصدر كتابه (pour une critique

¹ - كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص 90.

الذي ترجم إلى العربية بعنوان (تاريخية العقل الإسلامي)، والجابري أصدر كتابه "نقد العقل العربي" في جزئه الأول "تكوين العقل العربي" في نفس السنة (1984)، ورغم أن الكتابين يشغلان على نفس الموضوع النقد العلمي للتراث العربي الإسلامي، فإن أهم ملاحظة يمكن تسجيلها في هذا الصدد هي غياب أي نوع من الحوار بين الكاتبين.

لا شك أن المفكرين يتفقان كذلك على أن ما كرسته الدراسات السلفية والاستشراقية على التراث العربي الإسلامي لم تعد صالحة اليوم لفهم التراث العربي الإسلامي رغم كل ما يميّزهما. كما نلاحظ اتفاقهما على ضرورة نقد العقل وإعادة النظر في آلياته وتحليلاته وطرق اشتغاله، خاصة في علاقته بالتراث على اعتبار أنه المسؤول الأول عن الوضعية المأزومة التي تعيشها الأمة، فلم تكن غاية المشاريع النقدية التي قدموها تحديث العقل فقط، والإصلاح والتحرير ببعده الاستيمولوجي، بقدر ما كانت إستراتيجية تنويرية تهدف إلى إصلاح التراث وإعادة بناء العقل العربي الإسلامي ليكون أكثر قدرة وفعالية في تغيير التاريخ. ولا شك أن المعوقات التي واجهها مفكرينا كانت كثيرة ومعقدة. لأن النقد معهما لم يقف عند نقد العقل التراثي المتهم بالانغلاق ومعاداة التطور العلمي والحضاري، ومحاولة تحريره من اللاعقلانية اللاتاريخية، بل تعداه إلى نقد العقل الحداثي الغربي والكشف عن استعلائه العرقي، ومحاولة تعرية انحرافاته المعرفية والإيديولوجية، ونقد العقل ما بعد الحداثي بكل ما تورط فيه من انحرافات عدمية تبشر بموت الإنسان.

فبالإضافة إلى الأهداف النظرية التي يرسمها كل منهما لمشروعه، فإن هناك أهدافاً عملية وإيديولوجية مرتبطة بأوضاع الأمة العربية الإسلامية. فبالنسبة للجابري قد حاول تقديم قراءة علمية ابستيمولوجية للتراث العربي الإسلامي اعتبر أنها تتميز عن مختلف القراءات السابقة، لكنه مع ذلك لا يخفي أن مشروعه الفكري مسكون بهاجس هموم أوضاع الأمة العربية الإسلامية، وفي ذلك يصرح: «مشروعنا هادف إذن، فنحن لا نمارس النقد من أجل النقد، بل من أجل التحرر مما هو ميت أو متخشب في كياناتنا العقلية، وارثنا الثقافي، والهدف فصح المجال للحياة كي تستأنف فينا دورتها وتعيد

فينا زرعها¹». أما بالنسبة لأركون فقد هدف إلى تجديد الدراسات الإسلامية وتصحيح النظرة إلى الإسلام عند المسلمين وعند غيرهم من الأوربيين، لذلك عمل على تجديد الفكر الإسلامي المسجون داخل الخطاب الأسطوري، وعلى تعرية التوظيفات السياسية للظاهرة الدينية، والتأسيس لعقل نقدي في المجتمعات الإسلامية يعمل على وضع الخطابات الدوغمائية حول الإسلام تحت محك النقد التاريخي المقارن، والتحليل اللغوي التفكيكي والتأملات الفلسفية حول إنتاج المعنى، كل ذلك لتمكين المجتمعات الإسلامية من إحداث الثورة العلمية في تاريخها ومعتقداتها.

¹ - الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 7/8.

خاتمة

خاتمة

لقد حاولنا تتبع الأبعاد والأسس العقلانية في مشروعين فكريين كبيرين، ورصد ما يجمعهما وما يفرقهما قصد البحث عن التكامل بينهما. ولم يكن هدفنا في هذه الدراسة مجرد العرض والتبسيط، ولا الترويج المبتذل لأفكار الرجلين، لأننا نؤمن بأن المشاريع الفكرية التي عرفت لها الساحة الفكرية العربية، رغم كل الانتقادات التي وجهت لها، تبقى قابلة للاستثمار مادامت مفتوحة على النقد والتعديل. فكل ناقد أو دارس قد يضيف قطرة لعل النهر يعيد حفر مجراه ويبدأ في التدفق من جديد.

لذلك لم تهدف هذه الدراسة إلى الاكتفاء بعرض المضامين الفكرية والدفاع عنها أو الانتصار لها، بقدر ما كان هدفها التحليل العلمي والاستعراض المنهجي للبحث عن إمكانية تكامل المشروعين، والنظر في طرق استثمارهما للإجابة عن تلك الأسئلة المرحجة التي يطرحها الواقع المعاصر لمجتمعاتنا. وإذا لم يكن الاهتمام الكبير في بحثنا منصب على تقديم الانتقادات، فإن ذلك لا يعني القبول اللامشروط لكل الطروحات المقترحة في المشروعين، لأننا لسنا مجبرين على تقبل المشروعات كاملة، لأنه يمكن الاهتمام بالأسئلة المركزية التي تطرحها لتكون مشاريع فرعية قد تساهم في إعادة النظر في الكثير من قضايانا الراهنة. وقد لا تكون هذه الدراسة قد استوفت جميع الآراء والطروحات التي المتضمنة في المشروعين، لكن قد تكون ضخامة المشروعين وحساسية موضوعاتها تشفع لصاحب هذا البحث المتواضع في ذلك.

تدخل أعمال كل من الجابري وأركون ضمن التجارب الفكرية العربية المعاصرة التي تبنت العقلانية النقدية، حيث كان القاسم المشترك بينها هو التفكير العقلاني النقدي بوجه عام والإيمان بقدرة العقل على إعادة النظر في التراث ومحاولة قراءته قراءة جديدة رغم كل الاختلافات والتنوعات التي تميزها. وقد اختلفت العقلانية التي يمكن أن نصنف فيها مفكرينا (العقلانية النقدية أو التركيبية) عن تلك العقلانية التي عرفها الفكر العربي النهضوي الحديث، التي امتازت بالاستيعاب والتقبل أكثر من

التركيب والنقد، لذلك فقد عكست المناخ الفكري والعلمي والسياسي الذي ساد أوروبا في ذلك التاريخ. أما العقلانية النقدية في الفكر العربي المعاصر فقد تميّزت بالانفتاح على ما أنتجته العلوم الإنسانية والاجتماعية، وما عرفته الساحة الفكرية الأوروبية من مناهج وفلسفات جديدة. وذلك ما يفسر الحضور المكثف للنصوص التي ترتبط بتلك المرجعيات في نصوص كل من الجابري وأركون.

ما يمكن أن نؤكد عليه بعد تحليلنا للكثير من عناصر فكر كل من الجابري وأركون هو أن كلاهما لم يكن همه الأول بناء نسق فلسفي نظري بكل ما يتطلبه ذلك من شروط إبستمولوجية. بل يمكن أن نصنف أعمالهما ضمن المشاريع الفكرية التنويرية التي تهدف في النهاية إلى إحداث التغيير والتجديد في المجتمعات العربية الإسلامية بنشر التفكير العقلي والنقدي، فالتقدم لم يكن هدفا في ذاته، فأركون ينطلق بحكم تخصصه كمؤرخ للفكر الإسلامي ويستفيد من الأنثروبولوجيا واللسانيات وباقي العلوم الإنسانية والاجتماعية الأخرى والاتجاهات الفلسفية المعاصرة، ليؤسس مشروعه على إعادة قراءة التاريخ الإسلامي قراءة جديدة يضعها بديلا للقراءة الإستشراقية التي ينتقد قصورها المنهجي، والقراءة التقليدية التي لم تصبح تتناسب مع السقف المعرفي الذي يعرفه العقل المعاصر وفي ذلك يقول: « فمن الواضح أن هدي في البحث ليس فقط الاحتراف الجامعي، ذلك بما أنني قد ولدت في مجتمع إسلامي، فإني أحاول جاهدا في أن أحيا تضامنا تاريخيا مع هذا المجتمع». (أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مصدر سابق، ص 277).

أما بالنسبة للجابري، رغم أن مشروعه يبدو أكثر تماسكا وإغلاقا من ناحية التأسيس النظري، فإنه لا يتوقف عن التذكير بأنه لا يمارس النقد من أجل النقد، ولم يكن همه هو بناء نظري معرفي لا علاقة له بالأوضاع الحضارية والسياسية التي يتحرك فيها موضوعه، بقدر ما كان هدفه تغيير الأوضاع التي يعرفها العالم العربي. ولا شك أن ذلك قد فرض عليه بعض التنازلات المنهجية، قد لا تكون مبررة من الناحية الإبستمولوجية، لكن لمن يختار لفكره هم التغيير، لا بد أن يعمل على تحقيق الأهداف ولو على حساب التنظير المعرفي، من هذا الإطار كانت خلاصة بحثنا تركز على أهداف المشروعين

من الناحية العملية، وقدرتها على إحداث التغيير والتجديد في الفكر والثقافة العربية الإسلامية، أكثر من تلخيص القضايا التقنية التي حللناه خلال بحثنا.

لا مجال لتحديث المجتمع دون تحديث العقل، ولا مجال لتحديث العقل دون انجاز المشروع النقدي لتحليل آلياته والوقوف على بنيته الثابتة والكشف عن عيوبه وتناقضاته وفي ذلك يقول الجابري: « إن تغيير بنية العقل العربي وتأسيس بنية أخرى لا يتم إلا بالممارسة: ممارسة العقلانية في شؤون الفكر والحياة وفي مقدمة ذلك كله ممارسة العقلانية النقدية على التراث الذي يحتفظ بتلك السلطات على شكل بنية لاشعورية». (الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 568).

وإذا كان التاريخ يثبت أن للفكر تأثير بالغ الأهمية في حياة الشعوب، وكانت العقلانية تعني ممارسة النقد ونشر روح المراجعة والمساءلة المستمرة للفكر. فإن الأوضاع التي يعيشها العالم العربي الإسلامي من غياب للنقد وعدم اعتراف بالتنوع والاختلاف، وضعف العلاقة بين المفكرين وعامة الناس، تتطلب العمل على نشر فلسفة تتأسس على العقلانية النقدية، لعلها تساهم في تشخيص الأزمة ونشر الوعي واستشراف الحلول. لذلك نعتبر أن العقلانية تمثل بالنسبة للوضع العربي الراهن أولوية، لأن فكرنا مازال لم يتحرر من التصورات والمفاهيم وطرق التفكير التي حكمت عقل ما قبل النهضة، ومادام التخلف الذي نعاني منه مرتبط بنظرتنا السحرية للعالم وتغيب مبدأ السببية، فإن النقد يصبح ضروريا لنجاح أي ثورة أو محاولة تجديدية، فقد عرفت النهضة الأوربية حركة نقدية واسعة تناولت نقد المجتمع والاقتصاد والسياسة والعقل... مع بكون وديكارت وكانط وباشلار وماركس والنظرية النقدية... لكننا نلاحظ غيابه في الفكر العربي المعاصر، نتيجة هيمنة التراث من جهة، ونتيجة القمع الذي يمارسه الغرب سياسيا واقتصاديا على المجتمعات العربية، ليدفعها إلى النكوص للوراء، لتعود إلى التراث لتحتمي به.

لقد ظهرت العقلانية في التاريخ كرد فعل على المعرفة اللاهوتية التي سيطرت على تفكير البشر في القرون الوسطى، وكانت تلك المرحلة سببا في قيام الكثير من الحروب، واحتقار لقدرات الإنسان في

إنتاج المعرفة والتحكم في مصيره، من هنا كانت العقلانية ليست مجرد منهجية ابستمولوجية في النظر العلمي، بل هي نظرة جديدة في العلم والفلسفة والسياسة والاجتماع استطاعت أن تغيّر وضع الإنسان، وتجعل منه محور وجوده. وإذا كانت العقلانية رفض لواقع معين واستشراف لواقع أفضل، فإن المشاريع الفكرية التي تدافع عن العقلانية تمثل فرصة مفتوحة تتطلب التطوير بالبحث والمناقشة لتتبلور منها رؤية نقدية قادرة على تحريك الذهنيات. لأن الأوضاع التي نعيشها تقتضي تحولات على مستوى التفكير والواقع.

وإذا كان النقد تقليدا راسخا في الفكر الغربي، قد لازمه منذ عصر النهضة، فإن الوضع في فكرنا مختلف كل الاختلاف، إننا مازلنا نتدرب على النقد خاصة النقد الذاتي، ولا شك أننا قد نستفيد من نتائج نقد الغرب لذاته حينما نعرف تلك الأخطاء والعيوب التي تمكّنا من تجنبها. لكن التساهل في نقد العقل الغربي قد يكون ذريعة للتشكيك في قيمّ العقل والدفاع عن اتجاهات لاعقلانية لا تخدم إلا الاتجاهات التي تفضل البقاء في الماضي والتشكيك في القيم الحداثيّة والمقاصد التنويرية للعقل. إن الاتصال المباشر بالفكر الغربي ومتابعة ما يمارسه من نقد على ذاته قد يساهم بلا شك في تأصيل مبدأ النقد وقدرته على تحريك الأجواء الثقافية، ونشر ثقافة التسامح والاختلاف، لكن فعل ذلك دون الأخذ بعين الاعتبار السياقات التاريخية للمجتمعات الغربية، قد ينزلق إلى نتائج عكسية تقدم كل المبررات الفلسفية للرجوع إلى الوراء، وتبرير الدفاع عن عقلانيات تجاوزها التاريخ. فالنقد الذي عرفه الغرب لمبادئ العقل تحت ضغط التطورات العلمية لم يكن من أجل تعويضها بالكرامات والمعجزات، بل من أجل وضعها في مكانها النسبي الذي يتناسب مع مفهوم الحقيقة كما حدّته المعرفة العلمية¹ على حدّ تعبير مُحمّد مصباحي في كتابه "جدلية العقل والمدينة". كل ذلك لان هناك من يقف موقفا عدائيا من العقلانية ويعتبرها دخيلة تمثل الفكر الوافد على الثقافة الإسلامية وخطرا يهدد المجتمع الإسلامي في ثقافته. فقد ذهب بعضهم إلى محاولة إحياء عقلانيات تتبنى الفكر العرفاني، ولا

¹ - مُحمّد المصباحي، جدلية العقل والمدينة في الفلسفة العربية المعاصرة، منتدى المعارف، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص

تخفي عداؤها للتفكير العلمي بحجة أن فكر ما بعد الحداثة قد تجاوز عقل الأنوار وأصبح أكثر انفتاحاً على عقلانيات جديدة. وذهب بعضهم إلى اعتبار أن تطور العقلانية الغربية كانت نهايتها العدمية التي انتقلت من موت الإله إلى موت الإنسان، وذهب غيرهم إلى اعتبار أن كل المفاهيم الحداثيّة العقلانية والعلمانية والديمقراطية وحقوق الإنسان ما هي إلا أساليب جديدة لمحاربة الإسلام، واتهام من يدعو إليها بالعمالة والتغريب.

إن حتمية التغيير التي تفرضها أوضاع المجتمعات العربية الإسلامية تقتضي توفير الشروط اللازمة لذلك، وقد لا تكون الشروط النظرية التي تبحث عن بث الوعي في النفوس لتغيير الذهنيات وطرق التفكير كافية وحدها، بل لا بد من التركيز كذلك على العناصر المادية الاقتصادية والسياسية كتطوير الاقتصاد والتصنيع والتعليم والبحث العلمي والصحة والتنمية الاجتماعية وتحرير المبادرات الفردية وفتح الحريات السياسية... وقد يكون الجمع بين الهدفين في محاولة تغيير الذهنيات والأوضاع أكثر الحلول منطقية. فإذا كان رجال السياسة وأصحاب القرار يركزون في برامجهم على الجوانب المادية الاقتصادية والسياسية، بينما يركز رجال الفكر والثقافة على تغيير الذهنيات وطرق التفكير، فإن البحث في العقل من الناحية النظرية قد لا يكون كافياً وحده لتغيير الأوضاع، كما أن الاهتمام بالماضي ومحاولة تجديده لا يمكن أن يكون وحده كافياً لإثبات الهوية، بل إن إثبات الذات في الحاضر وتطويرها قد يكون أكثر نجاعة للوضع المسدود الذي تعيشه الأمة العربية، من هنا ضرورة الجمع بين العقلانية كمنهج نظري والعقلنة كتطبيق عملي يهدف إلى تغيير مختلف مجالات الحياة.

يمكن التساؤل في الأخير عن مصير تلك المشاريع العقلانية وعن إمكانية الوصول إلى الوعي الجماهيري الذي يسيطر عليه الخطاب التقليدي، وعن كيفية مد الجسور بين تلك المشاريع والوعي العام لتحريك الذهنيات وتغيير الأوضاع، لكي لا تبقى هذه المشاريع نخبوية بعيدة عما يجري في واقع الناس، رغم كل الجهود التي بذلت في إنتاجها. وهنا تبرز مهمة المثقفين في العمل على تبسيط تلك المشاريع، والعمل على نشرها لدى الجمهور العادي الذي يمثل الأغلبية. كما يبرز دور المدرسة الهام في

إحداث التغيير المنشود في تنشئة الأجيال على قيم الحداثة والعقلانية والتسامح، لأن مدارسنا مازالت تعتمد على طرق وبرامج تقليدية تحتاج إلى الكثير من التحديث لتكريس قيم العقل وتطبيق المنهج النقدي. وقد أكد أركون أن النهضة العربية يجب أن تنطلق من إصلاح التربية والتعليم بإعادة النظر في البرامج والمناهج، كما أكد على ضرورة إدراج "علم الأديان المقارن" لإخراج المسلمين من انغلاقهم ليكونوا أكثر انفتاحاً على الديانات التوحيدية الأخرى. كما أكد الجابري أنَّ الفلسفة يمكن أن تكون مرادفة للعقلانية والروح النقدية من حيث ضرورتها للمجتمعات العربية، فضرورة العقلانية ترتبط مباشرة بضرورة الفلسفة، لأن رسالة الفلسفة عبر التاريخ كانت دائماً الكفاح من أجل إعلاء صوت العقل والدفاع عن العقلانية. من هنا ضرورة إعادة الاعتبار للدرس الفلسفي في جميع القضايا الفكرية والسياسية، والعمل على حضور الخطاب الفلسفي كفاعلية فكرية داخل المنظومة التربوية، لتجذير الوعي النقدي الحر ولنشر عقلانية حقيقية قادرة على طرح الأسئلة التي يفرضها الواقع، لتجاوز الثنائية التي تهيمن على الفكر العربي المعاصر، إما الرجوع إلى الماضي وإما الانتماء في أحضان الغرب. لكن الدعوة إلى العقلنة لا يجب أن تفهم باعتبارها مجرد مرافعة للإعلاء من شأن العقل والعقلانية، أو مجرد رغبة في تقليد الغرب، وإنما باعتبارها وسيلة للبحث عن الشروط الضرورية لاستعادة حقنا في بناء حدثنا، والانخراط في الحضارة الإنسانية، لذلك ستظل العقلانية مطلباً مهماً من اهتماماتنا.

إن التاريخ يخبرنا أن عملية التغيير والتجديد في أي مجتمع تتطلب صراعاً وصموداً وتضحيات، وأن تغيير الذهنيات وطرق التفكير أصعب من التغيير المادي في المجال الاقتصادي أو السياسي، لأن بناء العقل أصعب من التحديث وبناء المنشآت. فقد عرف التاريخ الأوروبي صراعاً مبرراً بين القوى المحافظة وقوى التجديد انتهت بإحداث القطيعة التي انبثقت على إثرها الحضارة الغربية. وقد عرف التاريخ الإسلامي محاولات بدأت مع المعتزلة ثم مع ابن رشد وتلتها محاولات أخرى في الفكر العربي الحديث والمعاصر مع محمد عبده وعبد الرازق وطه حسين وزكي نجيب محمود وغيرهم، هدفت كلها إلى تأكيد أهمية العقل والعقلانية، لكن لسوء حظنا قد انتهت بمحن تغلب فيها العقل الفقهي التراثي، الذي أحكم إغلاقه على كل مفاصل الثقافة العربية الإسلامية، ومازال يمارسه إلى اليوم. ولعل المحاولات

الجديدة التي تقوم على المنتجات العلمية لإعادة قراءة التراث وتجديد العقل، التي يعرفها الفكر العربي المعاصر مع الجهود الفكرية التي قدمها كل من أركون والجابري وغيرهما، امتداد لكل تلك الجهود التي بذلت والتضحيات التي قدمت. لذلك قد لا يكون الرفض والعداء لمثل هذه الجهود التنويرية في مجتمعات ما زالت تسيطر عليها القوى المحافظة شيئاً مفاجئاً. لكن الطريق مازال شاقاً وطويلاً وعمر الحضارات والأمم لا يقاس بالسنوات، لذلك يبقى الأمل معقوداً على الأجيال القادمة لتقديم دراسات أكثر عمقا وانضج وعياً وأكثر قدرة على إحداث التغيير...

قائمة المصادر باللغة العربية:

القرآن الكريم: على رواية ورش

مُحَمَّدُ أَرْكُونُ

1. أركون مُحَمَّدُ، الإسلام الأخلاق والسياسة، ترجمة هاشم صالح، اليونسكو بالتعاون مع مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط1، 1990.
2. أركون مُحَمَّدُ، الإسلام أوروبا الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط2، 2001.
3. أركون مُحَمَّدُ، التراث، محتواه وهويته، إيجابياته وسلبياته، ضمن التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، بحوث ومناقشات الندوة التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، مجموعة من المؤلفين، ط2، 1988.
4. أركون مُحَمَّدُ، التشكيل البشري للإسلام، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2013.
5. أركون مُحَمَّدُ، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة 2، 1996.
6. أركون مُحَمَّدُ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2005.
7. أركون مُحَمَّدُ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط2، 1995.
8. أركون مُحَمَّدُ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1998.
9. أركون مُحَمَّدُ، جوزيف مايبلا، من مانتاتن إلى بغداد، ما وراء الخير والشر، ترجمة عقيل الشيخ حسين، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2008.
10. أركون مُحَمَّدُ، قراءات في القرآن، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2017.
11. أركون مُحَمَّدُ، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم، دار الطليعة بيروت، ترجمة هاشم صالح، ط2000.

12. أركون مُجَّد، معارك من اجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 1997 .
 13. أركون مُجَّد، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط1، 1991.
 14. أركون مُجَّد، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط 2، 2005.
 15. أركون مُجَّد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدى، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 1997.
 16. أركون مُجَّد، الإسلام أوربا الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط2، 2001.
 17. أركون مُجَّد، الأنسنة والإسلام، مدخل تاريخى ونقدى، ترجمة محمود عزاب، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2010.
 18. أركون مُجَّد، الفكر الإسلامى: نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993.
 19. أركون مُجَّد، أين هو الفكر الإسلامى المعاصر، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط4، 2010.
 20. أركون مُجَّد، قضايا في نقد العقل الدينى: كيف نفهم الإسلام اليوم، دار الطليعة بيروت، ترجمة هاشم صالح، ط 2000.
 21. أركون مُجَّد، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدى، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2011.
- مُجَّد عابد الجابري**
21. الجابري مُجَّد عابد، مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط9، 2017.
 22. الجابري مُجَّد عابد، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفى، المركز الثقافى العربى، بيروت، لبنان، ط6، 1993.

23. الجابري عابد مُجَدِّد، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط8، 2007.
24. الجابري عابد مُجَدِّد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط9، 2006.
25. الجابري مُجَدِّد عابد، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط6، 1999.
26. الجابري مُجَدِّد عابد، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط6، 2007.
27. الجابري مُجَدِّد عابد، التراث والحداثة، دراسات... ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط3، 2006.
28. الجابري مُجَدِّد عابد، المشروع النهضوي العربي، مراجعة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط3، 2009.
29. الجابري مُجَدِّد عابد، قضايا في الفكر المعاصر.م.د.و.ع، بيروت، لبنان ط3، 2007.
30. الجابري مُجَدِّد عابد، ابن رشد سيرة وفكر، دراسة ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 2015.
31. الجابري عابد مُجَدِّد، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1996.
32. الجابري مُجَدِّد عابد، في نقد الحاجة إلى الإصلاح، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2005.
33. الجابري مُجَدِّد عابد، حسن حنفي وآخرون، حوار المشرق والمغرب، نصوص إضافية، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1، 1990.
34. الجابري مُجَدِّد عابد، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1997.
35. الجابري مُجَدِّد عابد، مسألة الهوية العروبة والإسلام... الغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط3، 2006.

36. الجابري مُجَّد عابد، وجهة نظر، نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط3، 2004.
37. الجابري مُجَّد عابد، المسألة الثقافية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1999.
38. الجابري مُجَّد عابد، أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي: بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد، جامعة مُجَّد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1978.
39. الجابري مُجَّد عابد، العولمة والهوية الثقافية، عشر أطروحات، في العرب والعولمة، ندوة فكرية، مجموعة من المؤلفين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1998.
40. الجابري مُجَّد عابد وآخرون، الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 2010.
41. الجابري مُجَّد عابد، إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟ ضمن كتاب جماعي، التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1987.

قائمة المصادر باللغة الفرنسية:

- 1 - Arkoun Mohamed, La question Ethique et Juridique dans La pensée Islamique, Edition barzakh, Alger, 2016.
- 2 Arkoun Mohamed, Vers une autre histoire du fait religieux L'exemple du (Programme from Jahilya to Islam), in Penser L islam aujourd'hui.
- 3 - Arkoun Mohamed, La construction humaine de l islam, entretien avec Rachid Benzine et Jean-Louis Schlegel, hibr Edition, Alger, 2013.
- 4 - Arkoun Mohamed, Maurice Borrmans, Mario Arosio, L'islam religion et société, Les Edition du Cerf, 1982.
- 5 - Arkoun Mohamed, La question Ethique et juridique dans pensée islamique, Edition barzakh, Alger , 2016.

- 6 - Arkoun Mohamed, Pour une critique de la raison islamique, Paris, Maisonneuve et la rose, 1984,
- 7 -Arkoun Mohamed and H. Sanson, Religion et laïcité: une approche "laïque" de l'Islam, La Tourette, Centre Thomas More, 1989.
- 8 - Arkoun Mohamed, La Construction humaine de l'islam, Paris, Albin Michel, 2012.
- 9 - Arkoun Mohamed, ABC de l'Islam. Pour sortir des clôtures dogmatiques, Paris, Grancher, 2007.
- 10 . - Arkoun Mohamed, Humanisme et islam : combats et propositions, Paris, Ed. Vrin, 2005.

قائمة المراجع بالعربية

- 1 - ابن رشد أبو الوليد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، الكشف عن الأدلة في عقائد الملة، تحقيق مصطفى عبد الجواد عمران، المكتبة التجارية المحمودية، القاهرة، 1968.
- 2 - إبراهيم أنيس وآخرون، مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط باب العين، ج2، ط الثانية، مطابع دار المعارف، مصر، 1972.
- 3- أبي نادر نائلة، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 2008.
- 4-إبراهيم زكريا، كانط أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، ط2، 1972 .
- 5- ابن رشد أبو الوليد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، دراسة وتحقيق مُجَّد عمار، دار المعارف، القاهرة، الطبعة 3، 1999.
- 6- ابن رشد، فصل المقال، 1978،
- 7- ابن طفيل حي بن يقضان، شرح وتحقيق، عبد الحليم محمود، دار الكتاب اللبناني ، بيروت، لبنان، طبعة 1982.
- 8- أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق مُجَّد محي الدين عبد الحميد، مجلد 1، مكتبة النهضة، القاهرة، 1969، ج 2.
- 9- إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، دار صادر ودار بيروت، 1957.

- 10 - افاية نور الدين، في النقد الفلسفي المعاصر: مصادره الغربية و تحليلاته العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2014.
- 11- الأنصاري جابر، الفكر العربي وصراع الأضداد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1999.
- 12- الالوسي حسام الدين ، حول العقل والعقلانية، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 2017.
- 13- الأهواني أحمد فؤاد، الكندي فيلسوف العرب ، سلسلة أعلام العرب ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، مصر، (د-ت).
- 14- الجرجاني علي بن مُحمَّد الشريف ، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، ط، 1985،
- 15 - الشرفي عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط 2، 2008.
- 16- العروي عبد الله، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، العرب، ط 2، 1997.
- 17- العروي عبدالله، مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2005.
- 18- الغزالي أبو حامد، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1966.
- 19- العظمة عزيز، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1992.
- 20- أمين أحمد، ضحى الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2012.
- 21- بدوي عبد الرحمان، ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1943.
- 22- بلقزيز عبد الإله، الديني والدينيوي، نقد الوساطة والكهنتة، منتدى المعارف، ط1، 2018.
- 23- بلقزيز عبد الإله، نقد التراث، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 1، 2014.
- 24- حرب علي، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 4، 2005.
- 25- حرب علي، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط4، 2005،.
- 26- دراج فيصل، في نقد الفكر العربي المعاصر، ضمن العقلانية والنهضة في مشروع مُحمَّد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، لبنان، ط2، 2013.
- 27- طه حسين، في الأدب الجاهلي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2014
- 28- طه حسين، في الشعر الجاهلي، دار المعارف المصرية، القاهرة، 1997،

- 29- علي حرب، مداخلات، مباحث نقدية حول أعمال: مُجّد عابد الجابري، حسين مروّة، هشام جعيط، عبد السلام بنعبد العالي، سعيد بن سعيد، دار الحداثة، بيروت، لبنان، ط1، 1985.
- 30- قطب سيد، معالم في الطريق، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط10، 1983.
- 31- محمود زكي نجيب، تحديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، لبنان، 1971.
- 32- موسى سلامة، اليوم والغد، المطبعة العصرية، القاهرة، 1927.
- 33- موسى سلامة، ما هي النهضة، تقديم مصطفى ماضي، موفم للنشر، الجزائر، ط1990.
- 34- محافظة علي، تيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي، ضمن حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي والمعاصر، أعمال ندوة فكرية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2005.
- 35- هاو آلن، النظرية النقدية، ترجمة ثائر ديب، دار العين للنشر، الإسكندرية، 2010.
- 36-
- 37- غرامشي اونطونيو، مؤلفات مختارة، دفاتر السجن، موسكو، 1959.
- 38- شكري غالي، النهضة والسقوط في الفكر المصري المعاصر، الدار العربية للكتاب، بيروت، لبنان، ط1983.
- 39 - التريكي فتحي، رشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، (د ط)، 1992.
- 40- هيجل فريدريك، محاضرات في فلسفة التاريخ، العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، الجزء الأول، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 2007.
- 41 - جدعان فهمي، الماضي في الحاضر، دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1997.
- 42- جدعان فهمي، نظرية التراث، ودراسات عربية وإسلامية أخرى، دار الشروق للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1985.
- 43- زكرياء فؤاد، نقد الإستشراق وأزمة الثقافة العربية المعاصرة، دراسة في المنهج، مؤسسة هنداوي سي آي سي، المملكة المتحدة، 2018.

- 44- القاضي عبد الجبار، المغني، ج. 11.
- 45- عزقول كريم، العقل في الإسلام، مطابع صادر ريجاني، بيروت، لبنان، ط 1946،
- 46- عبد اللطيف كمال، العرب في زمن المراجعات الكبرى: محاولات في تعقل تحولات الراهن العربي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط 1، 2016.
- 47-
- 48- عبد اللطيف كمال، التفكير في العلمانية، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2007.
- 49- عبد اللطيف كمال، الفكر الفلسفي في المغرب: قراءات في أعمال العروي والجابري، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر.
- 50- عبد اللطيف كمال، تيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي، ضمن حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر،
- 51- عبد اللطيف كمال، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، ط 1، 1994.
- 52- الحارث المحاسبي بن أسد، تحقيق حسين القويطي، دار الفكر، ط 1، 1971.
- 53- رودنسون ماكسيم، الأخلاق والرأسمالية، ترجمة نزيه الحكيم، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط 4، 1982.
- 54- مجموعة من الباحثين، التراث والنهضة، قراءات في أعمال الجابري مُجدّ عابد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 1، 2004.
- 55- مجموعة من المؤلفين، إشراف وتقديم يوسف زيدان، قضايا العلوم الإنسانية، إشكالية المنهج، الأمل للطباعة والنشر، القاهرة، 1996 .
- 56- مجموعة من الباحثين، العقلانية والنهضة في مشروع مُجدّ عابد الجابري، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 2، 2013.
- 57- مجموعة من الباحثين، مكانة العقل في الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 3، 2004.

- 58- بن سينا أبو علي، الإشارات والتنبيهات (مع شرح نصر الدين الطوسي) تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف القاهرة، ج 4، ط 2، 1968.
- 59- مجموعة من الباحثين، حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 1، 2005.
- 60- مجموعة من المؤلفين، قراءات في الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 2، 2006.
- 61- مجموعة من المؤلفين، التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، منشورات دار التوحيد للنشر والتوزيع، الرباط، المغرب، 2012.
- 62- مجموعة من المؤلفين، الجابري مُجدّ عابد، المواءمة بين التراث والحداثة، مركز العربي للأبحاث والدراسات السياسية، ط 1، 2006.
- 64 - مجموعة من المؤلفين، نصيف نصار: من الاستقلال التاريخي إلى فلسفة الحضور، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 1، 2014.
- 65- الفجاري مختار ، نقد العقل الإسلامي عند أركون مُجدّ، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط 1، 2005.
- 66- المزوغي مُجدّ، في نقد الإستشراق، إفريقيا الشرق، المغرب، 2017.
- 67- المزوغي مُجدّ، العقل بين التاريخ والوحي، حول العدمية النظرية في إسلاميات أركون مُجدّ، منشورات الجمل، المانيا، ط 1، 2007.
- 68- العالم مُجدّ أمين، مواقف نقدية من التراث، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط 2، 2004.
- 69- جبري ادريس، سؤال الحداثة في الخطاب الفلسفي لمحمد عابد الجابري، فالية للطباعة والنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2013.
- 70- المصباحي مُجدّ، إشكالية العقل عند ابن رشد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 1988.
- 71- جسوس مُجدّ، (جدلية العقلنة والعقلانية)، في العقلانية العربية والشروع الحضاري، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، المغرب، ط 1، 1992.
- 72- المصباحي مُجدّ، جدلية العقل والمدينة في الفلسفة العربية المعاصرة، منتدى المعارف، بيروت، لبنان، ط 1، 2013 .
- 73- سبيلا مُجدّ، دفاع عن العقل والحداثة، منشورات جريدة الزمن، الدار البيضاء، المغرب، ط 2003.

- 74- العالم مُحمَّد أمين، الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط2، 1988.
- 75- العراقي مُحمَّد عاطف، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1984.
- 76- الطوسي أبو نصر السراج، اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد القادر، مطبعة المثنى، بغداد، دار الكتاب الحديثة، القاهرة، 1960.
- 77- مرجبا مُحمَّد عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط3، 1983.
- 78- عبده مُحمَّد، رسالة التوحيد، المطبعة الخيرية، ط2، 1343هـ.
- 79- الخطيب مُحمَّد كامل، ضد التوفيقية، بترا للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، العراق، 2010.
- 80- أفاية مُحمَّد نور الدين، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس، إفريقيا الشرق، المغرب، ط2، 1998.
- 81- أفاية مُحمَّد نور الدين، في النقد الفلسفي المعاصر، مصادره الغربية وتحليلاته العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2014.
- 82- همام مُحمَّد، جدل الفلسفة العربية بين عابد الجابري وطه عبد الرحمان، المبحث اللغوي نموذجاً، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2013.
- 83- مجموعة من المؤلفين، ملاحظات منهجية تمهيدية حول نقد الجابري للعقل العربي، في العقلانية العربية والمشروع الحضاري، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، المغرب، ط1، 1992.
- 84- النشار مصطفى، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار أنباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1997.
- 85- النشار مصطفى، فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة، دار الثقافة العربية، 2006.
- 86- مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1985.
- 87 - الكندي أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق و إخراج مُحمَّد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط، 1987.

- 88- زكرياء ميشال، الألسنية، علم اللغة الحديث، المبادئ والأعلام، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1985.
- 87- نصار ناصيف، طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط 1، 1975.
- 88-
- 89 نصري ألبير نادر، فلسفة المعتزلة، فلاسفة الإسلام الأسبقين، ج2، بغداد، 1951.
- نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الايدولوجيا الوسطية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1996.
- 90- نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2008.
- 91- نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط5، 2006.
- 92- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 8، 2011.
- 93 - نصار نصيف، التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2، 2004.
- 94- كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، لبنان، بدون ط بدون تاريخ.
- 95- صالح هاشم، ضمن القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط 2، 2005.
- 96- صالح هاشم، مدخل إلى التنوير الأوربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005.
- 97- جعيط هشام، أزمة الثقافة الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2000.
- 98- جعيط هشام، الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمة خليل احمد خليل، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط 4، 2000.
- 99- شرابي هشام، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، ترجمة محمود شريح، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 2، 1993.

- 100- شرابي هشام، النقد الحضاري للمجتمع العربي، في نهاية القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 2001.
- 101- غصيب هشام، هل هناك عقل عربي، قراءة نقدية لمشروع الجابري مُجدد عابد، دار التنوير العلمي للنشر والتوزيع، الأردن.....
- 102- كوربان هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، منشورات عويدات، بيروت، 1966.
- 103- ستيس ولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984.
- 104- هاوز وليام، ما وراء التاريخ، ترجمة احمد أبو زيد، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة، 1965.
- 105- ديورانت ويل، قصة الحضارة، ترجمة مُجدد بدران، الجزء الثاني من المجلد الأول، دار الجيل للطبع والتوزيع، بيروت، 1988.
- 106- مُجدد يحيى، نقد العقل العربي في الميزان، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط 1، 1997.
- 107- بن عدي يوسف، قراءات في التجارب الفكرية العربية المعاصرة، رهانات وأفاق، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 2011.
- 108- بن عدي يوسف، أسئلة التنوير والعقلانية في الفكر العربي المعاصر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط 1، 2010.
- 109- رون هالير، العقل الإسلامي أمام عصر الأنوار في الغرب، الجهود الفلسفية عند مُجدد أركون، ترجمة جمال شحيد، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، ط 1، 2001.
- 110- أبو شادي أحمد زكي، ثورة الإسلام، تعريف مُجدد خفاجي، تقديم علي شلق، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، 1959.
- 111- الاهواني أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، المكتبة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2009.
- 112- مؤمن احمد، اللسانيات النشأة والتطور، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط 2، 2005.

- 112- هاني إدريس، الإسلام والحداثة، احراجات العصر وضرورات تحديد الخطاب، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2005.
- 113- هاني إدريس، خرائط إيديولوجية ممزقة، مؤسسة الابتكار الشعبي، بيروت، لبنان، ط1، 2006.
- 114- ادونيس علي أحمد، صدمة الحداثة، دار العودة، بيروت، لبنان، ط4.
- 115- تورين ألان ، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، (د ط)، 1997.
- 116- حامدي أمبارك، التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحداثي المغربي، بحث في مواقف الجابري، وأركون والعروي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1، 2017.
- 117- حوراني ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة ، ترجمة كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت لبنان، (بدون ت).
- 118- بوتومور توم، مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعد هجرس، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، ليبيا، ط2، 2004.
- 119- كراوس بول، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين، ألف بينها وترجمها، عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، [د ت].
- 120- بومير كمال، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، من ماكس هوركهايمر إلى اكسل هونيت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010.
- 121- ديور، ت، ج، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة وتعليق مُحمَّد عبد الهادي أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1957.
- 122- تارناس ريتشارد، آلام العقل الغربي، ترجمة فاضل جتكر، العبيكان، المملكة العربية السعودية، ط1، 2010.
- 123- دي بور، ت، ج، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة مُحمَّد عبد الهادي أبوريده، دار النهضة العربية، بيروت الطبعة، 5، 1981.
- 124- دي بور، ت، ج، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة، مُحمَّد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الخامسة، (د . ت).
- 125- عصور جابر، قراءة التراث النقدي، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، ط1، 1994.

- 126- روس جاكلين ، مغامرة الفكر الأوروبي، قصة الأفكار الغربية، ترجمة أمل ديبو، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، ط1، 2011.
- 127- المرزوقي جمال، الفكر الشرقي القديم وبدايات التأمل الفلسفي، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 2001.
- 128- سارتون جورج، تاريخ العلم والإنسية الجديدة، ترجمة إسماعيل مظهر، دار النهضة العربية، القاهرة، 1961.
- 129- طرايشي جورج، إشكاليات العقل العربي، دار الساقى، بيروت لبنان، ط4، 2011.
- 130- طرايشي جورج، المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسي لعصاب جماعي، رياض الريس للكتاب والنشر، لندن، ط 1، 1991.
- 131- جورج طرايشي، من النهضة إلى الردة، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2000.
- 132- طرايشي جورج، هرطقات، عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، دار الساقى بيروت، لبنان، ط1، 2006.
- 133- رندال جون هرمان، تكوين العقل الحديث، ج2، ترجمة جورج طعمة، دار الثقافة، بيروت، ط2، 1966.
- 134- الالوسي حسام الدين، العقل العربي ودوره من خلال نقاده ومنتقديه، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط 1، 2017.
- 135- الالوسي حسام محي الدين، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، دار الشؤون العامة، بغداد، العراق، ط2، 1992.
- 136- حنفي حسن، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط5، 2002.
- 137- حنفي حسن، دراسات فلسفية، في الفكر الإسلامي، ج 1، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2020.
- 138- زينة حسني، العقل عند المعتزلة، تصور العقل عند القاضي عبد الجبار، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط1، 1978.
- 139- فهميم حسين، قصة الانتروبولوجيا، فصول في تاريخ الإنسان، عالم المعرفة، الكويت، 1986.

- 140- مروة حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط5 1985 .
- 141- زيادة رضوان، إيديولوجيا النهضة في الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2004.
- 142- ارناس ريتشارد، آلام العقل الغربي، ترجمة فاخيل جتكر، العبيكان، المملكة العربية السعودية، ط1، 2010.
- 143- زهدي جار الله، المعتزلة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1974.
- 144- زواوي بغورة، الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001.
- 145- زواوي بغورة، ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، الجابري مُجدد عابد، فتحي التريكي، مطاع صفدي، دار الطليعة، بيروت، لبنان.
- 146- الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز مُجدد الوكيل، مؤسسة الحلبي، القاهرة، 1968، ج2.
- 147- العظم صادق جلال، الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية، ترجمة فاتح عبد الجبار، دار الهدى للثقافة والنشر، سوريا، دمشق، ط1، 2007.
- 148- طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2007.
- 149- طه عبد الرحمان، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط3.
- 150- طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000.
- 151- تيزيني طيب، من الإستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي، بحث في القراءة الجابرية للفكر العربي وفي آفاقها التاريخية، دار المجد، دمشق، سوريا، الطبعة 1، 1996.
- 152- العقاد عباس محمود، الإنسان في القرآن، شركة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط4، 2005.

- 153- بلقزيز عبد الإله، الدولة والدين في الاجتماع العربي والإسلامي، منتدى المعارف، بيروت، لبنان، ط 1، 2015.
- 154- بلقزيز عبد الإله، العرب والحداثة: من الإصلاح إلى النهضة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 2، 2014.
- 155- بلقزيز عبد الإله، سلطة النص سلطة التأويل، من أجل إسلاميات نقدية، (بحث محكم)، مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب، 2017.
- 156- الرفاعي عبد الجبار، الدين وأسئلة الحداثة، دار التنوير للطباعة والنشر، بغداد، العراق، ط 1، 2015.
- 157- بدوي عبد الرحمان، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1947.
- 158- مرجبا عبد الرحمان، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط 3، 1983.
- 159- الراوي عبد الستار عز الدين، ثورة العقل، مدرسة بغداد الاعتزالية (دراسة فلسفية)، دار الخلود، ط 1، 2006.
- 160- الراوي عبد الستار عز الدين، فلسفة العقل (رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية)، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط 2، 1986.
- 161- بنعبد العالي عبد السلام، سياسة التراث، دراسات في أعمال الجابري محمد عابد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2011.
- 162- بنعبد العالي عبد السلام، بين الاتصال والانفصال، دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب، دار توبقال للنشر، المغرب، ط 2، 2002.
- 163- القشيري عبد الكريم بن هوازن، لطائف الإشارات، تحقيق إبراهيم بسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1981، ج 1.
- 164- القشيري عبد الكريم بن هوازن، الرسالة، دار الكتاب العربي، بيروت [د.ت].
- 165- المسيري عبد الوهاب، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط 1، 2006.

- 166- المحافظة علي، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (1897-1914)، الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1987،
- 167- الغزالي أبو حامد، القسطاس المستقيم، تحقيق فكتور شلحت، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1959.
- 168- اميل علي، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1998.
- 169- حرب علي، الحقيقة والتأويل، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2007.
- 170- حرب علي، الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1998.
- 171- حرب علي، الممنوع والممنوع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1995.
- 172- حرب علي، حديث النهايات، فتوحات العولمة ومازق الهوية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2004.

قائمة المراجع باللغة الفرنسية:

1. - El Mossadak El Hassan, Arkoun et la reconstitution de la pensée islamique, centre culturel du livre, Casablanca, Maroc, 1^{er} édit, 2019.
2. -Emil Bréhier: Histoire de la philosophie: Presses universitaires de France, Paris, 1935, tome 1.
3. -G. Gusdorf. Les origines des sciences humaines, Payot, Paris. p130.
4. -Gilbert Durant , Les structure anthropologique de l'imaginaire, Ed, Bordas, Paris .
- 180 -Hicham Djait, La Personnalité et le devenir arabo-islamique Collection, esprit condition humaine, Paris Seuil, 1974.
5. -Louis Althusser : POUR MARX. Paris: Edition, F. MASPERO, 1980.

6. – Michel Foucault: L'archéologie du savoir, Gallimard, paris. 1969.
7. – Régis Debray critique de la raison politique, Gallimard, paris 1981.
8. – Voir louis gardet : les hommes de l'islam, Approche des mentalités, Bruxelles, édition complexe, 1984.
9. – Benzine Rachid, Les nouveaux penseurs de L islam, Albin Michel, Paris, 2004.
10. – Simon Jargy, Islam et chrétienté, Edition Labor et Fides, Genève, 1981.

المجلات والدوريات:

- 1- أركون مُجَّد، المنهجية المعاصرة والفكر الإسلامي، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 32، 1984.
- 2- أركون مُجَّد، الإسلام والحداثة، ترجمة هاشم صالح، مجلة مواقف، عدد 60/59، 1989.
- أركون مُجَّد، مجلة مواقف، التراث والموقف النقدي التساؤلي، العدد 40، 1981.
- 3- أركون، النص والنص الثاني، مجلة مواقف، العدد 54، ابريل 1988، دار الساقى.
- 4- أركون مُجَّد، نقد العقل الإسلامي والإسلاميات التطبيقية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 46/45، 2011، مركز دراسات.
- 5- أركون مُجَّد، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 29، 1984.
- 6- أركون مُجَّد، مجلة المعرفة، جولة في فكر أركون مُجَّد، هاشم صالح، العدد 216، فيفري 1980.
- 7- أركون مُجَّد، الإسلام والحداثة، مجلة التبيين، العدد 2-3، 1990.
- 8- أركون مُجَّد، النص الأول/ النص الثاني، ترجمة هاشم صالح، مجلة مواقف، العدد 54، 1988.
- 9- أركون مُجَّد، الإسلام والحداثة، مجلة مواقف، ترجمة هاشم صالح، العدد 60/59، 1989، دار الساقى، بيروت، لبنان.
- 10- الجابري مُجَّد عابد، مواقف، اضاءات وشهادات، الكتاب 15، دار النشر المغربية، ادبما، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2003.
- 11- الجابري مُجَّد عابد، "من أجل الاستقلال التاريخي للذات العربية"، الموقف الأدبي، العدد 133، ماي 1982.

- 12- الجابري مُجَّد عابد، "المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية" المستقبل العربي، السنة 20، العدد 221، (يوليو 1997)،
- 13- الجابري مُجَّد عابد، مواقف، إضاءات وشهادات، العدد 19، دار النشر المغربية (ادبما)، الدار البيضاء، المغرب، ط2000.
- 14 - الجابري مُجَّد عابد، مواقف، اضاءات وشهادات، العدد28، دار النشر المغربية ادبما، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004
- 15 - الجابري مُجَّد عابد، مواقف، اضاءات وشهادات، ندوة حول العقل السياسي العربي، دار النشر المغربية دبما، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004.
- 16- الجابري مُجَّد عابد، فكر وحوار، مجلة الوحدة العربية، عدد26/27، 1986،
- 17- الجابري مُجَّد عابد، سلسلة مواقف، اضاءات وشهادات، عدد 15، دار النشر المغربية ادبما، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2005.
- 19- الجابري مُجَّد عابد، سلسلة مواقف، العدد16، دار النشر المغربية ادبما، المغرب، ط2003،1.
- 20- الجابري مُجَّد عابد، التجديد لا يمكن أن يكون إلا... من داخل تراثنا، مقابلة فكرية حاوره عبد الإله بلقزيز، المستقبل العربي، السنة 24 ، العدد 278، أفريل 2002.
- 21 -المصباحي مُجَّد، مطلب العقلانية في الفكر المغربي المعاصر، مجلة رباط الكتب، مجلة الكترونية، مركز تواصل الثقافات، الرباط، مارس 2013.
- الجابري مُجَّد عابد، استجواب مع مجلة آفاق، مجلة دورية تصدر من اتحاد كتاب المغرب بالرباط، عدد 2، 1992.
- 22 -دواي أسامة ، منهجية أركون في دراسة الفكر العربي الإسلامي، مجلة نزوى، العدد 106، 2021، وزارة الإعلام العمانية.
- 23 - صالح هاشم، مدخل إلى فكر أكون، مجلة نزوي، العدد 3، 1995، دار جريدة عمان للصحافة والنشر، مسقط، سلطنة عمان.
- 24- كوزيني جان، البنيوية، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 76، 1980، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان

- 25 - بغورة زواوي، حوار بقلم المهدي المستقيم، ميشيل فوكو في الفكر العربي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2018.
- 26- بغورة زواوي، مفهوم العقل في الفكر المغاربي المعاصر، مجلة اللغة العربية، العدد 15.
- 27 - الرفاعي عبد الجبار، الإشكاليات الراهنة للتفكير الديني، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 46/45، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العراق.
- 28 - حرب علي، أوهام الحداثة، قراءة في المشروع الأركوني، مجلة الاجتهاد، عدد 21، 1993، دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة، بيروت، لبنان.
- 29 - حرب علي، قراءة في المشروع الأركوني، مجلة الاجتهاد، العدد 21، 1993، دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر، بيروت، لبنان.
- 30- الجابري مُجَّد عابد، الشأن الإنساني في عصر العولمة، من اجل إعلان عالمي لأخلاقيات العولمة والتنمية، مجلة فكر ونقد، العدد 1، 1997، المغرب.
- 31- الجابري مُجَّد عابد، الغرب والإسلام، نمط آخر ..من الوعي بالآخر، مجلة فكر ونقد، المغرب، العدد 3، 1997.
- 32- الجابري مُجَّد عابد، حوار الديانات، قيم ثقافة السلام في الديانات السماوية، مجلة فكر ونقد، المغرب، العدد 8، 1998.
- 33- بلقزيز عبد الإله، بعض معوقات الحوار الإسلامي - المسيحي وشروط تجاوزها، مجلة فكر ونقد، المغرب، العدد 5، 1998.
- 34 - أفاية مُجَّد نور الدين، الإسلام في متخيل الغرب، في مكونات الصورة النمطية الغربية عن الإسلام، مجلة فكر ونقد، المغرب، العدد 5، 1998.
- 35- عبد اللطيف كمال، الإسلام والغرب، صعوبات الحوار، مجلة فكر ونقد، المغرب، العدد 5، 1998.

قائمة المعاجم والقواميس

- 1 - لالاند أندري ، موسوعة لالاند الفلسفية، معجم مصطلحات الفلسفة النقدية والتقنية، تعريب خليل احمد خليل، إشراف احمد عويدات، المجلد الثالث (R-Z)، ط2012،
- 2 - هوندتس تد، دليل أكسفورد للفلسفة، ترجمة نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا، ج 2، د ت.

- 3 صليبا جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ج2، 1982.
- الحنفي عبد المنعم، الموسوعة الفلسفية، دار ابن زيدون، بيروت، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1986.
- 4 - الكيالي عبد الوهاب، موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط3، 1990، ج4.
- 5- بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984م.
- 6- ابن منظور، لسان العرب، ج11، باب العين (عقل)، دار صادر، ط1،
- 7 - André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, 9 Edition, PUF Paris, 1962.

الرسائل الجامعية

- 1 - أبي نادر نايلة، التراث والمنهج: بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 2008.
- 2- Kalthoum Saâfi Hamda, Vers une plateforme de modernisation de la pensée islamique : Une nouvelle alternative à travers la pensée de Abdelmagid Charfi, Mohammed Arkoun et Nasr Hamid Abou Zeid, Thèse de Doctorat en sociologie, UNIVERSITE SORBONNE NOUVELLE - PARIS 3, Thèse dirigée par M. Burhan GHALIOUN, Professeur à l'Université Paris 3, Soutenue le 07.12.2011.

3 - La reconnaissance des musulmans en contexte de laïcité : Médiation et dialogue chez Mohammed Arkoun et Tariq Ramadan, Thèse présentée à la Faculté des études supérieures et postdoctorales dans le cadre des exigences du programme de doctorat en philosophie en science politique École d'études politiques Faculté des sciences sociales Université d'Ottawa 2014.

المواقع الالكترونية

- 1 - الجابري محمد عابد، الكتلة التاريخية بأي معنى؟ الانترنت، موقع الجابري [http:// www.aljabriabeb.net](http://www.aljabriabeb.net)
- 2 - برغان غليون، أنفاس نت، ديسمبر 2007، من العلمانية إلى العلمنة.

- 3 - الجابري مقال بعنوان نوع آخر من المستعمل يجب أن يهمل، الانترنت موقع الجابري
[www.algabiriabed.net / tagdid4.htm](http://www.algabiriabed.net/tagdid4.htm)
- 4 - الجابري محمد عابد. مقال المستعمل والمهم. [www.algabiriabed.net/ tagdid3.htm](http://www.algabiriabed.net/tagdid3.htm).
- 5 - برغان غليون، من العلمانية إلى العلمنة، أنفاس نت، ديسمبر 2007 . <https://www.anfasse.org>

فهرس الموضوعات

مقدمة.....	و
أهمية الدراسة:.....	ي
إشكالية الدراسة:.....	Erreur ! Signet non défini.
أسباب ودواعي اختيار الموضوع :	ك
منهج الدراسة:.....	ن
صعوبات الدراسة.....	س
الدراسات السابقة.....	ع
هيكل الدراسة.....	ر
الباب الأول : العقل والعقلانية من المقاربة اللغوية إلى المقاربة التاريخية.....	29
تمهيد : في ضبط المفاهيم.....	30
الفصل الأول: العقل والعقلانية من التحديد اللغوي إلى التحديد الاصطلاحي.....	30
التحديد اللغوي لمفهوم العقل.....	30
أولاً: مفهوم العقل عبر التاريخ.....	38
1 - العقل في الفكر الشرقي القديم.....	38
2 - العقل في الثقافة اليونانية.....	43
3 - العقل في التراث الإسلامي.....	50
أ - العقل في القرآن الكريم.....	52
ب - العقل في الحديث النبوي.....	53
ج - العقل عند فلاسفة المسلمين.....	57
- مفهوم العقل عند المعتزلة.....	57
- مكانة العقل عند ابن رشد.....	62
الفصل الثاني: من عقل الثقافة الغربية إلى عقل الثقافة العربية.....	67
أولاً: الاتجاه النقدي وتطوره في الفكر الغربي.....	67
1 - التنوير الغربي.....	67
2 - العقل الغربي من ديكارت إلى كانط.....	68
ثانياً: من العقلانية الغربية إلى العقلانية العربية.....	77
1 - العقلانية العربية في الفكر العربي الحديث والمعاصر.....	77

77	أ) عقلانيات عصر النهضة العربية.....
82	ب) التيار الإصلاحى: أو العقلانية الإصلاحية:
84	ج) نقد الاتجاه الإصلاحى
88	د) التيار العقلانى الليبرالى
89	هـ) تيارات العقلانية فى الفكر العربى
97	الباب الثانى : العقلانية النقدية فى مشروع الجابرى الفكرى
98	الفصل الأول : مشكلة التراث والمنهج فى مشروع الجابرى النقدى
102	اولا: الجابرى ومشكلة الموقف من التراث:
109	1- فى تحديد موقف عقلانى من التراث العربى الإسلامى
109	ثانيا: المنهج عند الجابرى: من اجل تحديد المنهج فى قراءة التراث العربى الإسلامى
110	1- مسألة تحديد منهج قراءة التراث فى الفكر العربى الإسلامى
115	2- خطوات المنهج وعناصر الرؤية فى الدراسة الجابرية للتراث
115	أ - خطوات المنهج
115	- ضرورة القطيعة مع الفهم التراثى للتراث
117	- مشكلة الموضوعية
123	ب - الخلفية الفلسفية للمنهج - عناصر الرؤية -
126	الفصل الثانى : البعد النقدى فى مشروع الجابرى
127	أولا: العقلانية والروح النقدى: النقد ضرورة
133	أ - نقد الخطاب الليبرالى:
134	ب - نقد الخطاب السلفى:
140	ج - نقد التيار التوفيقى:
142	د - نقد الخطاب الماركسى
146	هـ - نقد الخطاب الإستشراقى
153	فى نقد العقل العربى: من التحديد إلى النقد
158	الفصل الثالث : من نقد العقل العربى إلى تفكيكه مكونات العقل العربى
159	اولا: النظم المعرفية المكونة للعقل العربى
160	1- النظام المعرفى البياني
161	أ- العلاقة بين اللفظ والمعنى فى النظام المعرفى البياني

163	من تفسير الخطاب إلى شروط إنتاج الخطاب
165	أ - العلاقة بين الأصل والفرع في النظام المعرفي البياني
167	ب - القياس أساس العلوم البيانية
170	ج - أساس الرؤية البيانية للعالم: نظرية الجوهر الفرد
172	2- النظام المعرفي العرفاني
173	أ - عناصر الموروث القديم في الثقافة العربية الإسلامية
177	ب - كيف انتقلت عناصر الموروث القديم إلى الثقافة العربية الإسلامية؟
180	ج - المنهج العرفاني: الظاهر والباطن والقياس العرفاني
183	د- الرؤية العرفانية: النبوة والولاية، العرفان الشيعي والعرفان الصوفي
187	3- النظام المعرفي البرهاني
189	أ - القياس الأرسطي وفلاسفة المشرق العربي
207	الفصل الرابع: من نقد العقل النظري إلى نقد العقل السياسي
208	نقد العقل السياسي العربي: من أجل عقلنة الفكر السياسي
216	أولاً: في تفكيك العقل السياسي العربي
216	1- محددات العقل السياسي العربي
217	أ - العقيدة ودورها في تكوين العقل السياسي العربي
221	ب - القبيلة ودورها في تشكيل العقل السياسي العربي
222	ج - الغنيمة ودورها في تشكيل العقل السياسي العربي
226	2 - ثوابت العقل العربي الإسلامي وعودة المكبوت
226	مسألة العلمانية والديمقراطية في فكر الجابري
231	أ - الجابري ورفض العلمانية
235	ب - مسألة الديمقراطية في فكر الجابري
240	استنتاجات
243	الباب الثالث: العقلانية النقدية في المشروع الفكري لمحمد أركون
244	الفصل الأول: في نقد العقل الإسلامي من أجل قراءة عقلانية للتاريخ الإسلامي
245	تمهيد: محطات أساسية في مسار محمد أركون
250	أولاً: التراث مفهومه وأهميته في تشكيل العقل الإسلامي
251	1 - التراث الإسلامي وإشكاليات تحديده وتحليله:

253	(أ) - مستويات الفكر المتصل بالتراث
257	(ب) - تحليل التراث
261	(ج) - كيف يمكن أن نتعامل مع التراث؟
265	ثانيا: نقد التراث وعقلنته الطريق إلى تأسيس حداثة إسلامية
269	المقدس وأهميته:
276	ثالثا: في تحديد العقل الإسلامي
278	(أ) - العقل في القرآن
282	(ب) - تاريخية العقل الإسلامي ومراحل تطوره
286	(ج) - العقل والمخيال
292	الفصل الثاني: من نقد الخطابات الإسلامية والاستشراقية إلى تأسيس الإسلاميات التطبيقية
293	أولا: مشروع نقد العقل الإسلامي
296	ثانيا: نقد الخطاب الإسلامي والاستشراقي
296	1 - نقد الخطاب الإسلامي
296	أ - في تحديد الخطاب الإسلامي
299	ب - في تفكيك الخطاب الإسلامي:
300	ج - في نقد العقل الغربي:
306	2 - نقد الإسلاميات الكلاسيكية (الاستشراق)
313	ثالثا: الإسلاميات التطبيقية
313	1- مفهوم الإسلاميات التطبيقية
320	2- أهداف الإسلاميات التطبيقية
325	3- العقل الاستطلاعي أو العقل المنبثق: La raison émergente
329	الفصل الثالث: إشكالية المنهج وآليات التأويل والقراءة عند أركون
330	أولا: إشكالية المنهج
330	1- أهمية العلوم الإنسانية والاجتماعية في الدراسات الإسلامية:
334	2- الجهاز المفاهيمي وأهميته في المنهج الأركوني
345	ثانيا: مناهج تأويل النص القرآني
348	1- القراءة الإيمانية
351	أ - نقد القراءة الإيمانية: قراءة على قراءة

354	2 - القراءة الألسنية والسيمائية
358	3- القراءة التاريخية والانتروبولوجية
362	4 -التاريخية:
368	الفصل الرابع:تحليل الخطاب السياسي من نقد العقل الى عقلنة المجتمع
369	اولا: النقد والتفكيك من أجل عقلنة الفكر السياسي
370	1 - السيادة العليا والسلطة السياسية:
372	2 - المشكلة السياسية في الفكر الإسلامي
372	أ - علاقة الديني بالسياسي
374	ب - علاقة الديني بالسياسي في الفكر الإسلامي
380	3 - الإسلام والعلمانية والديمقراطية
388	4 - مسألة الأنسنة في الفكر الأركوني
388	أ - نزعة الأنسنة مفهومها ومصادرها التاريخية
391	ب - نزعة الأنسنة في الفكر العربي الإسلامي:
399	5 - الإسلام والحركات الأصولية
405	6 - الإسلام والغرب والحوار المغيب
410	7 - الإسلام والعمولة
418	استنتاجات
421	الباب الرابع: من المقاربة المقارنة إلى المقاربة النقدية
426	الفصل الأول: إشكالية التراث ونقد العقل بين الجابري وأركون
427	أولاً: نقد العقل بين تعريبه وأسلمته
435	1 - إسلامية العقل عند أركون
441	2 - عقل الشافعي بين الجابري وأركون
447	3 - التصوف والعرفان بين الجابري وأركون
450	ثانياً: إشكالية التراث وتحديداته بين الجابري وأركون
455	1 - الموقف من الإستشراق بين الجابري وأركون
458	2 - القطيعة الإبستمولوجية: مفهومها وتوظيفاتها بين الجابري وأركون
468	3 - إشكالية التراث وعلاقتها بالحدثا بين الجابري وأركون
468	أ - العقلانية النقدية الطريق لتأسيس حدثا عربية عند الجابري

474	ب - عقلنة التراث لتأسيس حداثة إسلامية عند أركون
479	الفصل الثاني: أهمية المنهج وحدوده بين الجابري وأركون.....
480	أولاً: المنهج وحدوده بين الجابري وأركون
496	1 - البنيوية في منهج كل من الجابري وأركون
499	2 - المنهج النقدي وأهميته في المشروعين
504	3- مسألة العلمانية والديمقراطية بين أركون والجابري
513	4- حدود العقلانية بين الجابري وأركون:
514	أ - حدود العقلانية الجابرية
517	أ - حدود العقلانية الاركونية
521	في حدود تلقي المشروعين
528	استنتاجات:
540	خاتمة.....
548	قائمة المصادر والمراجع.....
572	فهرس الموضوعات.....
596	مستخلص البحث.....

مستخلص البحث

لقد شهد الفكر العربي المعاصر مع بداية سبعينيات القرن الماضي تحولا كبيرا، متأثرا بما حصل من تطورات في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية، وفلسفة النظرية النقدية، تَمَثَّل في إنتاج نصوص تأسيسية نقدية ومشاريع فكرية عقلانية، ومن أبرز تلك المشاريع، مشروع مُجَدَّ أركون بنقد العقل الإسلامي، ومشروع مُجَدَّ عابد الجابري بنقد العقل العربي، وقد كان القاسم المشترك الذي يجمع بين المشروعين العقل موضوعا والنقد منهجا. من هنا كانت إشكالية البحث: العقلانية النقدية في المشروعين. وقد راهنت الدراسة معتمدة على المنهج التحليلي المقارن، على تحليل العقلانية النقدية من خلال نصوص المفكرين، وما تم توظيفه من مناهج حديثة، والنتائج التي تمخض عنها كل مشروع.

لقد ربطت تلك العقلانية بين لحظة نقد العقل العربي الإسلامي وتشخيص أفعاته وأعطابه، وبين لحظة إصلاحه، واعتبرت أن حل الأزمة العقل هو الطريق إلى حل أزمة الوضع التاريخي والحضاري للمجتمع. فانطلق الجابري من عقل التدوين العربي، وطبق المنهج الابستمولوجي ليفكك العقل إلى بيان وعرفان وبرهان، معتبرا أن لعقلانية التاريخ والفكر والمجتمع، تعود إلى هيمنة العرفان، لذلك اقترح نقد التراث لتصحيح علاقة العرب بترائهم. أما أركون فقد انطلق من العقل الإسلامي الكلاسيكي، معتبرا أن الحداثة هي القاعدة الأساسية لنقد التراث والعقل الإسلامي الدوغمائي، للتأسيس لعقل إسلامي جديد منفتح على العلوم الحديثة يكون قادرا على التفاعل مع التاريخ. ورغم كل الاختلافات في الرؤى والمناهج وحجم الجراة في التعامل مع موضوعات شديدة الحساسية، كمسألة نقد العقل الديني أو مسألة العلمانية في المجتمعات المسلمة، أو الحركات الأصولية، فإن البحث قد هدف للوصول إلى إمكانية تكامل المشروعين، والتأكيد على حاجة الفكر العربي الإسلامي إلى الفلسفة العقلية والمنهج النقدي.

الكلمات المفتاحية: العقل - العقلانية - النقد - لراث العربي الإسلامي - الحداثة - العلوم الإنسانية والاجتماعية - مُجَدَّ أركون - مُجَدَّ عابد الجابري.