جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد اللّه

كلية العلوم الإنسانية
قسم الفلسفة

التخصص: فلسفة حديثة ومعاصرة

الإتجاه النقدي في الخطاب العربي الحديث والمعاصر "محمد أركون أنموذجا "

إعداد الطالب:
اسماعيل عراب

إشراف الأستاذ الدكتور:
السعدي بن أزواو

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصّفة
محمد نور الدين جباب	أ.د.	جامعة الجزائر 2	رئيسا
السّعدي بن أزواو	أ.د.	جامعة الجزائر 2	مشرفا ومقرّرا
فريدة أولمو	د.	جامعة الجزائر 2	عضوا مناقشا
أحمد ناشف	د.	جامعة الجزائر 2	عضوا مناقشا
لعموري عليش	أ.د.	م.العليا للأساتذة-بوزريعة	عضوا مناقشا
مسعود طيبي	أ.د.	م.العليا للأساتذة-بوزريعة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 2021/2020

الفهرس

الفهرس

الإهداء

شكر وتقدير

مقدمة **03**

الفصل الأول : التأسيس المفاهيمي للنقد

المبحث الأول : مفهوم النقد ودلالاته **12**

المبحث الثاني : النشاط النقدي والممارسة النقدية عبر مراحل التاريخ **20**

المبحث الثالث : النقد في العصر الوسيط **37**

الفصل الثاني : التأسيس الفلسفي للنقد

المبحث الأول :العصر الحديث وحركاته النقدية **57**

المبحث الثاني :الاتجاهات النقدية في الفكر الغربي المعاصر **72**

المبحث الثالث : الخطاب النهضوي العربي العصر الحديث **86**

المبحث الرابع :ضرورة النقد في الخطاب العربي المعاصر **106**

الفصل الثالث : التفكير النقدي في مشروع محمد أركون الحداثي

المبحث الأول :المرجعية الفكرية لمحمد أركون **130**

المبحث الثاني :القراءة النقدية للتراث الإسلامي والغاية منه.....**141**

المبحث الثالث : المناهج المتعددة في نقد التراث **161**

المبحث الرابع :من نقد العقل الإسلامي لإلى نقد العقل الحداثي.....**173**

الفصل الرابع : التطبيقات الفلسفية لمشروع محمد أركون النقدي–نتائج وآفاق–

المبحث الأول :إحياء الأنسنة كضرورة نقدية للتحرر الفكري.....**184**

المبحث الثاني :الممارسة النقدية للعلمانية.....**191**

المبحث الثالث : رهانات النقد في الحياة السياسية –الديمقراطية والمجتمع المدني–.....**205**

المبحث الرابع :تقييم المشروع النقدي الأركوني.....**215**

الخاتمة **226**

قائمة المصادر و المراجع **231**

الإهداء

بكل إخلاص أمنح عصارة جهدي المتواضع لمن علّماني أن الأمل والحلم لا يتحققان إلا بالعمل والسهر، والصبر.

إلى التي أحرقت نفسها عن طيب خاطر لتنير درب حياتي، رمز الحب ومنبع الحنان سندي الدائم

"أمي الغالية"

إلى مصباح أفكاري الذي ذلل لي الصعاب وأراد لي العلم والنجاح رمز العطاء والثقة

"أبي العزيز"

إلى اخوتي وابنائهم كل باسمه إلى أختي وعائلتها

إلى كل الاصدقاء والأحباب ورفقاء الدرب

إلى من أهتم وصحح هفواتي

إلى السائلين الله في صمت

الداعين إليه بحكمة

العاملين لديه بصدق ووفاء

*إلى كل من علّمني حرفاً *

شكر وتقدير

أتقدم بخالص الشكر والتقدير والعرفان إلى:

الأستاذ الدكتور: "السعدي بن أزواو" المشرف على هذه المذكرة

لما بذله من جهد ووقت في مساعدتي لإتمام هذا البحث، وتوجيهي

لاختيار هذا الموضوع.

وكذلك اللجنة المناقشة

كما أتقدم بخالص الشكر والتقدير إلى الأساتذة الأفاضل بقسم الفلسفة

بجامعة الجزائر-2 أبو القاسم سعد الله

مقدمة

مقدمة:

يشكل فعل النّقد جوهر الفكر الفلسفي، وقلق العقل الذي يبحث عن فهم المعنى الخفي، إنّه الدّافع الأساسي الذي يؤدّي إلى بلورة ما هو جديد، فهو كالأفق يدعو القوة العاقلة إلى الانطلاق نحو ما هو أبعد، دون التّوصّل إلى الحقيقة كاملة وسجنها بشكل نهائي، ولذلك تعدّ عملية النّقد من شروط الفكر الفلسفي، لكن نجاحه مرهون بالمناخ الفكري والمعرفي والاجتماعي الذي يعيشه المفكّر ذاته، فلم يستطع فلاسفة اليونان إبداع نظريات فلسفية فائقة التقدير إلا وفق مناخ ثقافي خصب.

ومع تطوّر اهتمامات المثقّف العربي بشؤون الفكر والفلسفة وطرحه للإشكاليات التّالية: لماذا تقدم الغرب وتأخّر العرب؟ وكيف نتمكن من تحقيق النّهضة؟ خاصة بعد ستينيات القرن الماضي زادت بذلك كتلة الخطاب، وزاد أيضا رصيد الأفكار المعبر عنها من أجل النقد.

ولقد مثل محمد أركون واحدا من هذه النماذج التفاعلية في ساحة الفكر العربي الإسلامي، فمشروع أركون أصبح يمثل المنهجية الحداثية الجديدة في أبرز تجلياتها بل هو مثلها الأبرز، وكما يصفه البعض بـ"رأس الحداثة" في الفترة الراهنة، والمقصود هنا بالحداثة الجديدة، هي تحول موقفها من القطيعة مع التراث إلى العناية والاهتمام بالتراث، قراءة ونقدا ومراجعة ، وأركون من أبرز الحداثيين في هذا المجال ومن أغزرهم إنتاجا، بل يكاد منتوجه الفكري محصورا في هذا المشروع . فكل أبحاثه ومقالاته تندرج تحت إطار "نقد العقل الإسلامي" وهذا يدلّ على تخصّصه الواضح في هذا الاتّجاه النقدي، ولهذا أصبح بكل جدارة مدرسة فكرية لكثير من الباحثين الحداثيين العرب.

إنّ جذرية مشروع محمد أركون مقارنة بغيره من المشاريع الحداثية الأخرى، فهو تجاوز في نقده من مجرد نقد الأنظمة المعرفية التي تجلت في الخطاب العربي كما هو مشروع محمد عابد الجابري، إلى نقد ما يسميه بـ"النّص المؤسّس" فهو يلح على وجوب إخضاع النصوص التأسيسية (القرآن والسنة) للمناهج والأدوات النقدية التي تم تطبيقها على نصوص الكتاب المقدس بعهديه في أوربا. ولهذا أوجد الحداثيون في خطاب أركون لغة جديدة وجريئة غير معهودة في المشاريع النقدية السّابقة، يقول علي حرب: "الحق أنّني منذ قرأت نصه لأول مرة شعرت أنني إزاء خطاب مختلف عن الخطابات السّائدة جديد كل الجدة، إما في المصطلح والأداة أو في المنهج والرؤية أو في التّوجه والرّهان".

فأركون من أبرز الحداثيين العرب متابعة لآخر المفاهيم والأدوات التي تنتجها معامل البحث الإنساني في أوربا، ثم نقلها إلى حقل التراث الإسلامي بعد تحويرها وتنشيطها وتفعيلها لكي تكون منتجة، الأمر الذي جعل كبار النقاد الحداثيين العرب يقرؤون له بدافع الاطلاع على هذه المفاهيم والمصطلحات وكيفية تشغيلها ،فهم يرون بأن خطابه عبارة عن ترسانة ضخمة من الأدوات البحثية والمصطلحات النقدية التي تبهر القارئ لأول وهلة وتشعره بأنه أمام خطاب متجذّر في العلمية.

وفي هذا السياق كان لمشروع محمد أركون برنامج نقدي شامل، يدرس شروط صلاحية كل المعارف التي أنتجها العقل العربي، وهو مشروع ينخرط ابستومولوجيا في العمق، كما أنه مشروع ضخم لا يستطيع فرد أن ينجزه لوحده، بل إن كل خط من خطوط المشروع يحتاج الى مؤسسات بحث علمية، وفريق كبير من المؤرخين واللسانيين والأنثروبولوجيين، وعلماء الاجتماع وعلماء النفس، والاقتصاد ...الخ

وعلى هذا النحو فان الطريق إلى تحديث الخطاب العربي المعاصر، والثقافة العربية، يمر حتما عبر علوم الإنسان والمجتمع كما تشكلت في الغرب، ومن خلال الطفرات المعرفية والثورات الابستمولوجية التي أحدثتها في حقول علمية مختلفة، فالمفاهيم والتصورات والمناهج التي ارتبطت بعلوم الإنسان والمجتمع، هي الأدواتالإجرائية في كل قراءة جديدة للخطاب العربي الحديث والمعاصر.

انطلاقا من هذا كان لابد للمفكر الناقد قبل كل شيء الانطلاق من مصادر الخطاب الموجود والذي غالبا يعتبر تحليلا للأزمة، فقد كان محمد أركون ناقدا بارزا والذي كان لديه الجرأة الغير مسبوقة في تحليلاته وطرحه لأفكار على الرغم من خطورتها في مجتمع عربي إسلامي، أردنا اختيار المفكر محمد أركونلأن كل ما كتبه هذا

المفكر يندرج تحت عنوان :نقد العقل الإسلامي، والسبب الرئيسي في ذلك أننا وجدنا في هذا المشروع أنه لا ينحاز لمذهب ضد المذاهب الأخرى ولا يقف مع عقيدة ضد العقائد التي ظهرت أو قد نظهر في التاريخ.

مقدمة

إنه مشروع تاريخي وأنثروبولوجي في آن معا، فمشروع محمد أركون بمثابة فتح ورشات فكرية جديدة نستطيع القول أنها ورشات فكرية لم يصل إلى طرحها حاليا الفكر العربي المعاصر، فهي إن استطعنا القول ورشات مستقبلية حاول التطرق لها محمد أركون كان بمثابة إعطاء نفس جديد واستفزاز كذلك للفكر الإسلامي من أجل إنتاج نفسه من جديد، فهذا المشروع النقدي يثير في طياته أسئلة أنثروبولوجية في كل مرحلة من مراحل التاريخ، ولا يكتفي بمعلومات التاريخ الراوي المشير إلى أسماء وحوادث وأفكار دون أن يتساءل عن تاريخ المفهومات الأساسية المؤسسة كالدين والدولة والمجتمع والحقوق والحلال والحرام والمقدس والطبيعة والعقل والمخيال والضمير واللاشعور والمعقول، والمعرفة القصصية (أي الأسطورية) والمعرفة التاريخية والمعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية.

من الأسباب الرئيسية لاختياري لهذا الموضوع أنه أثارت اهتمامي المشاريع الفكرية العربية في إطار ضرورة التجديد وبلورة فكر نقدي جدير بهذه المهمة، فوجب أن تكون هناك حركة إبداعية متميزة ومغايرة عن تلك لتي كانت في الساحة العربية والتي ألفناها، حيث بدأ يتجلى في الأفق خطاب مختلف يحمل في طياته بهاءه وجرأته في نفس الوقت برؤية نقدية جذرية يحاول التغيير من شأن الأوضاع المتأزمة وفتح باب الفرج لكشف الغمة عن هذه الأمة، إنه موضوع ابستمولوجي ويعرض فيه النقد كما وضحه محمد أركون على الفكر الإسلامي مبرزا أهميته الكبيرة ومكانته المعرفية ويتجلى ذلك من خلال محاولته في تطبيق علوم الإنسان والمجتمع المعاصر على الفكر الإسلامي، فهذا الموضوع يعمق البحث العلمي، وفي الوقت نفسه يبرز أهمية هذه العلوم الحديثة في دراسة هذا الفكر، فهو بذلك أركون يهدف من خلال خطابه النقدي إلى تأسيس فكر إسلامي حداثي له مستند علمي فلسفي وله مبرراته العلمية في ذلك، وبالتالي يحاول أن

يأخذنا إلى المشروعية الفلسفية الإبستمولوجية للمعرفة عن طريق المشروعية الدينية، فتفوق الغرب في الجانب العلمي والتكنولوجي وحضارتهم أخذ المسلمون منها في جانبها المادي مهملين الروح العلمية المؤسسة للتقنية المادية، سواء كان ذلك في مخابر البحث أو مناهج التنقيب في التراث ونمط التفكير في الدولة والإقتصاد والتربية وبناء الإنسان من الداخل، فالخطاب الديني يفتخر به محمد أركون ويفتخر بإيمانه ويضع أداة الغرب وماديا ته كأداة للبرهنة محاولا بذلك النظر في هذه الأحكام نظرة نقدية ابستمولوجية وإعطائها أسسا علمية، بل ساهم في سجن الفكر إيديولوجيا فهو فكر يعطي دائما الأفضلية لذاته حسب الآخر، وهنا تبرز أهمية الموضوع الفلسفية، فأركون يجدد مشروعه النقدي يريد به للعقل الإسلامي أن ينطلق من جديد من الفكر القروسطي إلى الفكر المعاصر والمعرفة العلمية، ومن هنا كانت أهمية الموضوع إذ يمس كل فرد مسلم باعتباره معايش لظروف وواقع العالم الإسلامي، ولثرائه العلمي لأنه يدمج منهجيات علمية وفلسفية عديدة لتسابق الزمن وتبلغ سير حركة الفكر المعاصر، أو بمعنى آخر يحاول أركون أن يتسابق كغيره من المفكرين العرب والمسلمين للإستفادة أكثر من مناهج الفكر الغربي بل وأسهم في تكوينه ونضجه، وهذا ما يميزه عن المشاريع النقدية العربية في العالم الإسلامي في إطار ما هو علمي هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد حرك فينا فضول أي باحث يريد استكشاف تميز الخطاب الإستشراقي عن غيره من الدراسات الإسلامية لسعي وراء فهم وتشخيص وتركيب الواقع وفق ما تنتجه العلوم الإجتماعية والإنسانية المعاصرة من منهجيات مختلفة.

كذلك لقد كانت هناك أسباب أخرى ذاتية وأخرى موضوعية، كان السبب الذاتي يتمثل في ميل ذاتي للبحث في الفكر العربي من خلال صلته بالفكر الغربي لتحديد الجذور الابستمولوجية للعقل العربي

المعاصر، ومعرفة مدى تأثير الفكر الغربي على الفكر العربي منذ عصر النهضة إلى اليوم، وحجم هذا التأثير ومن ثمة بيان هوية الفكر، والى أي مدى نحن سائرون في شق طريق الاستقلال الفلسفي في الفكر العربي.

أمّا السّبب الموضوعي فهو يعود لمحمد أركون نفسه، فبالرغم مما يثار حول فكرة وجدل بين من يحسبه إمّا مستهلكا للفكر الغربي والفلسفة الفرنسية خصوصا، أو مدافعا عن الأطروحات الاستشراقية على طريقة أساتذته المستشرقين الذين لا ينكر فضلهم عليه ، وبين من ينظر إلى فكره على أنه فكر عقلاني تنويري، ويراهن على مشروعه في تحقيق النهضة بما ينطوي عليه من ثورات دينية وعلمية وابستمولوجية.

إن النقد الذي سلكه المفكر محمد أركون ضمن محاولة لتحليل الإشكالية والتخطيط لمشروع حضاري كانت دراستنا تحمل في طياتها خطاب التفكيك والتنقيب متسلحا بأدوات الفكر النقدي المعاصر، فقد ألفنا سابقا خطابات النهضة والتنوير، ولكننا أمام خطاب مختلف هو خطاب الحفر والتفكيك والنقد في أعمال تشكلت في داخله أزمنة طويلة.

وتبعا لذلك قادني الأمر إلى طرح إشكالية رئيسية وهي: ما هو مفهوم النقد وما طبيعته عند محمد أركون؟ وما الغاية من المشروع النقدي الأركوني؟ وفيما تمثلت تطبيقاته؟ وهل كان العالم العربي الإسلامي المعاصر بحاجة لمشروع نقدي من أجل حداثة حقيقية؟

هذه الإشكالية تخللتها أسئلة فرعية، محاولا بذلك تحديد المسار التاريخي لمفهوم النقد، فطرحت التّساؤلات التّالية:

– ما هي مسارات النقد وكيف تطور وما طبيعة الخطاب النقدي بين الشرق الغرب؟

– هل كان هناك نقد من أجل النقد؟ أم أنّه فقط إسقاطات لمشاريع نقدية غربية على ثقافتنا العربية؟

–ماهو الجواب الكافي الذي قدمه محمد أركون من خلال مشروعه نقد العقل الإسلامي وهل تمّ فعلا ذلك؟

–هل قوة اللغة الدينية هي ما جعلت أركون يتجرأ على نقد العقل الإسلامي وتراثه ؟

–هل كان المشروع الأركوني مكتملا مقارنة بالمشاريع النقدية المعاصرة الأخرى؟

في أغلب البحوث جرت العادة أن طبيعة الموضوع هي التي تحدد المنهج الذي تسير على خطة الدراسة، لكننا قمنا بتوظيف المنهج التحليلي النقدي عندما يتعلق الأمر بتحليل بعض الآراء ونقدها بآراء أخرى، كما استعملنا المنهج التاريخي الوصفي، وكان ذلك عندما قمنا بإسراد مفاهيم النقد عند اليونان قديما وصولا إلى العصر الحديث والمعاصر، تطرقنا كذلك لضرورة استعمال المنهج المقارن خاصة وأن مشاريع الفكرية في عصر النهضة العربية أردناها أن تكون مختلفة في اتجهاتها لتشعب موضوعنا وكثرة النماذج المتباينة في فترة عصر النهضة العربية، وكذلك لم نستغني عن المفكرين الذي سايروا مشروع محمد أركون بمشاريع أخرى لنفس الهدف، لهذا قدمنا بعضا من أفكارهم للمزيد من التوضيحات والشّروحات.

لذا كانت البداية في معالجة موضوعنا من خلال تحديد طبيعة النقد ومقاصده التي لا تنفصل عن إستراتيجيته المعلنة في اعتماد مناهج حديثة وخلاصات العلوم الإنسانية المعاصرة، فإحلال الرؤية الإنسانية للعالم وللإنسان، شرطها الأول هو تحرير العقل وفتحه على التأويل الحر والمختلف، وعلى هذا النحو فإن الطريق إلى تحديث الفكر العربي المعاصر والثقافة العربية يمر حتما عبر علوم الإنسان والمجتمع كما تشكلت في

الغرب، ومن خلال الطفرات المعرفية والثورات الابستمولوجية التي أحدثتها في الحقول العلمية المختلفة، فالمفاهيم والتصورات والمناهج التي ارتبطت بعلوم الإنسان والمجتمع، هي الأدواتالإجرائية في كل قراءة جديدة للفكر العربي.

وأحاول الإجابة على هذه الإشكالية الالتزام بروح الموضوعية في التعامل مع نصوص أركون، فرجعت إلى كتبه خاصة المترجمة منها، وركزت على ترجمة هاشم صالح، الذي يعتبر مترجمه وشارحه ومحاوره ومقدمه إلى القارئ العربي، كما عدت كذلك إلى نصوص أركون الأصلية المكتوبة باللغة الفرنسية على الخصوص.

كان التّركيز على تحليل هذه النصوص واستخلاص الفرضيات الضمنية من خلال الكشف على الهيكلة الفكرية المتضمنة في نصوصه، ولتحقيق ذلك استرشدت بالمنهج التاريخي لتتبع المفاهيم الأساسية التي تؤطر خطابه، بردها إلى أصولها ومصادرها، ومقارنتها بغيرها من المفاهيم الأخرى، كما استرشدت أيضا بالمنهج التحليلي بغرض توضيح الدّلالات الفكرية الفلسفية المشكلة لفكره.

ويبدو محمد أركون مطّلعا على الفكر الغربي ومتحكما في مفاهيميه ومصطلحاته ومتابعا لتياراته ومذاهبه خاصة في النصف الثاني من القرن الماضي، حيث نجد نصوصه غنية بالإحالات إلى الكتب والأجهزة المفاهمية والمصطلحية للعلوم الإنسانية والاجتماعية وتياراتها العلمية المختلفة.

وفي الوقت نفسه يعمل على إيجاد المناهج السلمية لتطبيقها في الدراسات الإسلامية ومقاربة العقل الإسلامي، أي أنّه يصل الفكر الإسلامي بالطفرات المعرفية والنقدية الغربية، ويقدم دراسات تطبيقية يجرب فيها ويوظف أكبر قدر من الأدوات المنهجية، ويعمل بكثير من الشغف العلمي لوضع إستراتيجية كبرى

لصياغة الأسئلة الجذرية العميقة، فيطرح الأسئلة الراديكالية على التراث العربي الإسلامي، ويدعو إلى التحرير الفكري.

ولقد التمست خطّة بحث تغطي جوانب الإشكالية الأساسية، وتستجيب لمسعانا المنهجي الذي يقوم على التحليل الموضوعي وتتألف هذه الخطة من خطوتين أساسيتين:

الخطوة الأولى فهي الخطوة النظرية المفاهمية، حيث عمدت إلى ضبط المفاهيم الأساسية إلى مفهوم النقد عبر مراحل التاريخ، والخطوة الثانية هي خطوة تطبيقية حيث حصرت القراءات النقدية عند أركون سواء كانت تأويلا للنص أو للتاريخ أو للفكر أو المقدس ...الخ، والتطرق كذلك إلى المشاريع النقدية المعاصرة، وبناءا على هذا انتقلنا إلى مشروع أركون الذي يجمع بين جانبين أساسيين هما الجانب النظري حيث كثيرا ما يعتمد التنظير والتعريف بالمناهج والمفاهيم المرتبطة بعلوم الإنسان والمجتمع لأن الساحة الفكرية العربية تفتقر لمثل هذا العمل، ومن جهة أخرى أيضا يوظف هذه المفاهيم والمناهج في قراءات تطبيقية. وتبعا لذلك كان لزاما علينا أن نقوم بتقسيم البحث إلى أربع فصول كالتالي:

اندرج الفصل الأوّل بعنوان التأسيس المفاهيمي للنقد تتخلله ثلاث مباحث متمثلة في النقد ودلالاته، والنشاط النقدي والممارسة النقدية عبر مراحل العصر القديم وأهم المدارس النقدية آنذاك، إذ أنّ فعل النقد كان ملازما للفلسفة، ثمّ انتقلنا إلى مبحث ثالث وهو النقد في العصور الوسطى.

أمّا الفصل الثّاني فقد خصصناه للتأسيس الفلسفي للنقد، حيث بينا من خلاله بروز النقد كردّ فعل اتّجاه العصر الوسيط، وضبطت في هذا الفصل أربع مباحث خصصت المبحثين الأوليين للفكر الغربي الأوربي

منذ عصر النهضة إلى الحداثة وما بعد الحداثة، ذكرت فيه من النماذج التي كانت لها أضواء لامعة في مجال النقد على غرار ديكارت والفيلسوف إيمنويل كانط صاحب المشروع النقدي، أما المبحثين الثالث والرابع كان لزاما أن اتجه بفعل النقد في الثقافة العربية الإسلامية، فقد بانت بدايات التحول في الفكر العربي الحديث في عصر النهضة العربية مرورا بالإصلاحات التربوية الثقافية والدينية إلى الإصلاحات اللبرالية، وقد اردنا قبل الشروع في مشروع محمد أركون النقدي أن يكون هناك تقديم في المبحث الرابع من هذا الفصل لمختلف المشاريع النقدية في الفترة المعاصرة والمتقاربة زمنيا من عصر أركون، متمثلة في بعض المقارنات لمشاريع نقدية خصصتها عن النقد في العقل العربي المعاصر محمد عابد الجابري وعبد الله العروي وجورج طرابيشي.

أما الفصل الثالث فقد خصصناه لتبيان اتجاه محمد أركون النقدي من خلال مشروعه وكان عنوانه التفكير النقدي في مشروع محمد أركون الحداثي، وقد خصصنا فيه أربع مباحث مهمة كان أولها حول سيرته الذاتية والفكرية بعنوان المرجعية الفكرية لمحمد أركون، تم التعريف بمشروع محمد أركون الفلسفي وتبيان فعل النقد ودلالاته عنده من خلال خطوتين أساسيتين وهما التفكيك وإعادة التركيب، واستدعى ذلك الإحتراف في أمور المنهج، وكذلك ميادين النقد عند أركون والتي كانت في النص التراثي ونص القرآن إلى النصوص السياسية والفقه والتصوف أي الفكر الإسلامي ككل، انتقلنا بعدها إلى مبحث ثاني بعنوان القراءة النقدية للتراث الإسلامي والغاية منه، حيث كان التراث الإسلامي يشكل هاجسا قويا بالنسبة لمحمد أركون واشتهر باهتمامه ومواقفه النقدية من التراث، وصولا إلى نقد الإستشراق والإعلان عن مشروع الإسلاميات التطبيقية والتي اعتبرها عملا بديلا عن الإسلاميات الكلاسيكية، ثم انتقلنا إلى مبحث ثالث بعنوان تعددية

المناهج في نقد العقل الإسلامي وأهم القراءات المنهجية المستعملة في نقد التراث الألسنية والسيميائية والتفكيكية والبنيوية والأنثروبولوجية، وصولا إلى أهم منهج اختص به أركون وحده وهي المنهجية التقدمية التراحعية التي تدرس الآليات التاريخية العميقة والعوامل التاريخية التي أنتجت النصوص وحددت لها وظائف معينة، وبعدها انتقلنا للمبحث الرابع والذي كان عنوانه من نقد التراث إلى نقد الحداثة، وبعد وصول أركون إلى ما يعرفهبالحداثة بعد قراءته لواقع المجتمعات العربية منذ قيام دولة الإستقلال والذي هو عبارة عن تحديث مادي تمثل في إدخال منتجات تقنية عليها من دون أن يرافق ذلك تغيير عقلي أو ثقافي–وهي حقيقة لا يمكن لأحد منا أن ينكرها أو يرفضها بأي حال من الأحوال، وصولا إلى الزحزحة والتجاوز إلى القطيعة بين التراث والحداثة، حيث لا ينحاز أركون إلى كل ما جاءت به الحداثة على الرغم من مناداته بتطبيقها في مجال التراث وعمله على تطبيق أدوات الحداثة وقد كان ذلك في نقده للعقل الإسلامي وهذا مايميزه بالروح العلمية وتجعل من أبحاثه أكثر موضوعية.

جاء عنوان الفصل الأخير متمثلا في التطبيقات الفلسفية للمشروع النقدي مقسما لأربعة مباحث كان أولها إحياء الأنسنة كضرورة نقدية من أجل تحرير الوعي الإنساني والخروج من السياج الدوغمائي، بينا خلاله امتداد هذه النزعة من الفكر الكلاسيكي على غرار التوحيدي الذي كان أركون يشبه نفسه به، فقد كان يكافح من أجل حرية الفكر والمعتقد ضد الفكر الفقهي، أما المبحث الثاني كان لابد من الإتجاه إلى الحياة السياسية حيث تناولنا الممارسة النقدية للعلمانية، حيث ركزنا على بعض النماذج القريبة ثقافيا واجتماعيا كتركيا ولبنان، كذلك رؤية أركون للإسلام المعاصر والعلمنة وصلنا إلى إن تكريس دور العلمانية كشرط لتحقيق التحديث في المجتمعات الإسلامية، والعلمنة في ذاتها معيار للحداثة، فالعلمانية مرتبطة

بالحداثة، إذ إن ظهور الدولة بمفهومها الحديث–حيث الدولة مرتبطة بالشعب– يعود إلى تطور العلمانية، وفي الأخير المبحث الرابع وهو بمثابة تقييم للمشروع النقدي الأركوني بإيجابياته وسلبياته، في نقطتين أساسيتين : الأولى إيقاظ المثقف المسلم، وحيث أن هذه القراءة النقدية انطلقت من موقف إيماني واعتبرت فكرا دخيلا لا يمكن أن يخدم الإسلام، والثانية الإنتقادات الموجهة لفكر أركون، وكما أنه توجد حضارات قامت وازدهرت ولم تلغي تراثها واستطاعت الوصول إلى الحداثة، كذلك أركون لم يسلم من نقد المفكرين العرب بل كذلك زملاءه في الغرب حيث يتهمونه بالأصولية والدفاع عن الإسلام، فينتقدونه إلى حد التجريح وإشعاره بالإضطهاد والإحباط، ولكن شكلت آراء أركون رؤية متميزة على كل الرؤى الأخرى لأنها تقدم مقاربة شاملة لكل تاريخ الفكر العربي الإسلامي بكل مضامينه خاصة الدينية منها باستخدامه لأهم المناهج الحديثة لتغذية روحه النقدي حتى شكل فكرا نموذجيا، فكان لابدّ للمجتمع العربي الإسلامي من مشروع حداثي نظرا لما شهدته الدول العربية من تناقضات كانت أسباب منها داخلية وأخرى خارجية.

لقد فرض علي هذا البحث جمع أكبر قدر ممكن من المعلومات حول النقد بصفة عامة، ثم في الفكر الغربي والعربي الإسلامي، وصولا إلى محمد أركون خصوصا، وقد جعلني هذا المسعى أواجه صعوبات في جمع تلك المعلومات واستثمارها بالاستنتاج منها أفكارا جديدة والمقارنة بينها لشرحها وترتيبها في فصول ومباحث، وأهم هذه الصعوبات الطرح الأركوني والتقنية التي تتميز بها نصوصه وتوسعه الشديد، فهو ينهل من تيارات فكرية مختلفة تصل حد التباين، وأول شيئ يلاحظه القارئ عن أركون هو أنه تكون في المدرسة الغربية منذ البداية، فالفكر العربي الإسلامي عرفه من خلال الإستشراق وأساتذته المستشرقين.

لقد كانت النقاط لتي تعرضنا لها كعرض تحليلي لرؤى أركون للقضايا الأساسية في مشروعه ومحاولة فهمها من أجل تقديم رؤية يحكمها الاستثمار من أجل خدمة مشروع نهوض عربي حداثي يخدم الأمة العربية الإسلامية، وفي الأخير تبقى الرؤيا خطابا وهذا الأخير تتحدد قيمته بمدى تلقيه من طرف القارئ بشتى انتماءاته سواء العربي أو غير ذلك، إذ تبقى الأحكام المقدمة قيما معيارية تنبع عن تصورات خاصة لفكر ما أو لرؤية معينة، وما يهدف ويصلح بدل الأخذ والرد هو تشجيع البحث في الظاهرة الأركونية من أجل شق الطريق وظهور الحقيقة.

الفصل الأول :

التأسيس المفاهيمي للنقد

المبحث الأول : مفهوم النقد ودلالاته

المبحث الثاني : النشاط النقدي والممارسة النقدية عبر مراحل العصر القديم

المبحث الثالث : النقد في العصور الوسطى

المبحث الأول: مفهوم النّقد ودلالاته

1- المقاربة اللّغوية لكلمة CRITIQUE نقد:

تأخذ كلمة النقد في اللغة العربية معاني كثيرة يعنينا منها، ما ورد في لسان العرب تحت مادة نَقَدَ " ناقدت فلانا إذ ناقشته في الأمر"[1]، ونقد الرجل الشيء بنظره ينقده نقدا ونقد إليه، اختلس النظر نحوه، وما زال فلان ينقد بصره إلى الشيء إذ لم يزل ينظر إليه"[2]، وفي حديث أبي الدرداء أنّه قال: إذا نقدت الناس نقدوك وإن تركتهم تركوك، معنى نقدتهم أي عبتهم واغتبتهم قابلوك بمثله"[3]، ويكاد يرد نفس الضبط في القاموس المحيط من ذلك النقد "اختلاس النظر نحو الشيء"[4].

ولكن إذا أردنا أن نرجع كلمة النقد إلى اللفظة الإغريقية (Xpivier)وتعني الحكم، وهو نفس ما يعنيه تعريفها القاموسي في لغات أوربا القديمة والوسيطية.

يفهم من التحليل اللغوي أن النقد نظر وإمعان في النظر بغرض معرفة ما في الشيء من حسنوا ما فيه من عيب ومثل ما يصدق على البصر يمكن أن يكون للعقل، وعليه فالنظر عند حكماء العرب، إعمال للعقل، أكثر مما هو رؤية بالبصر.

أما في اللغة الأجنبية وفي قاموس ROBERT ترجع إلى الكلمة اليونانية(Kritikos)مرورا باللاتينية (Kriticus)كريتيكوس ومعناها : حكم حكما حاسما، يتكلم القاموس هنا عن النقد كصفة. فهو (النقد) يطلق على الشخص الذي يطلب مصير أو قدر شخص ما. أو الذي يأتي بالتغيير المهم و الحاسم والقاطع، أو الذي يوجد في الوضعية النقدية، يعني هذا الوضعية الخطيرة والصعبة والحرجة، ومنه يُقال لحظة النَّقد، كما نجده متداولاً في الطب والفيزياء.[5]

بحسب قاموس ROBERTنجد أن النقد يستخدم كمصطلح عام وشامل للدّلالة على المغامرة الرّوحية عند الإنسان.

1- ابن منظور: لسان العرب (المجلد الثالث)، دار صادر، ط1، بيروت، 1955، ص425

2- المرجع نفسه ص. 426

3- المرجع نفسه، نفس الصفحة.

4- الفيروز آبادي: القاموس المحيط، تحقيق أبو الوفاء، نصر الهوريني،دار الكتب العلمية، ط2، بيروت، 2007، ص347

5- LE PETIT ROBERT: grand format dictionnaire français, nouvelle édition, paris, article «critique»

والصفة (critiquable) المنتقد هو المؤهل ليكون منتقدا أي : يستلزم إمكانية الطعن فيه والتنازع حوله، ومناقشته، أي موقف يكون له أكثر من غيره قابلية النَّقد، قابلا للوم والتوبيخ والتشجيب، على كل المستويات، في كل وجهات نظره، نقيضه الممدوح والمثني عليه.[1]

أما من جهة فعل (criticailler) أي انتقد يحمل المعنى التالي : لام وبّخ من دون سبب معقول أو بدافع الرغبة.[2] وقد يأتي بهذا الرسم (critiquer)، يعني أولا القيام باختبار عمل فنيّ أو فكري ما بهدف إظهار محاسنه ومساوئه، وإيجابياته وسلبياته، وهذا الفعل يستلزم الأفعال التالية كذلك : حلَّل، ناقش درس، اختبر، حكم.

تستعمل كلمة نقد في "معجم لالاند" لفحص مبدأ أو الظاهرة للحكم عليه حكما تقويميا تقديريا، لذلك يطلق مفهوم العقل النقدي على الفكر الذي لا يأخذ بأي إقرار دون التساؤل أولا عن قيمة هذا الإقرار سواء من حيث المضمون أو الأصل، ويطلق النقد إما على اعتراض وإما على استقباح يدور حول نقطة خاصة، وإما على دراسة إجمالية ترمي إلى دحض أو إدانة عمل ما[3].

وقد وصف النقد كذلك في معجم لالاند بأنه منهج للفحص والتمييز بين ما هو حقيقي وما هو مزيف في الفكر، وصار بالإمكان الحديث عن الفكر النقدي الذي عرّفه لالاند "نسمي فكرا نقديا كل ما لا يقبل حقيقة ما دون استنطاقها للبحث عن قيمتها. سواء من حيث المضمون (نقد داخلي) أو من حيث الأصل (نقد خارجي)"[4] وقد آمن كانط بمثل هذه المهمة للنقد خاصة ذلك الذي خص به نظرية المعرفة.

ويمكن اعتبار النقد مجرد وسيلة وليس هدفا لوسيلة توجيهية "مع" أو "ضد" وربما بينهما، فهو أحيانا يتضمن الرفض وأحيانا أخرى يشير إلى المعرفة الإيجابية. فهناك من ‘لى القول بأن النقد خروج المزيف من الأصيل، وهناك من يذهب إلى أن النقد هو توجيه السهام لنقاط الضعف، وهناك من يحاول النقد كبنية أساسية لبناء صرح فكري أساسه التخلص من الأفكار الزائفة والضعيفة[5].

كذلك يحدد لنا بوتوموردلالاتين للمصطلح في اللغة الإنجليزية (Criticism)ويعني النقد بمعناه الشائع بمعنى الكشف عن الأخطاء، كما يعني الفحص الدقيق غير المتحيز لمعنى شيء ولمضمونه وقيمته، والثانية هي

1- LE PETIT larouseed.paris, 2001.p283.

2- Gianni Vatimo, Encyclopédie de la philosophie , imprimé en Italie, 1er ED, 2002, p 383

3- أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، م1، بيروت، 1977، ص237

4- أندريه لالاند: موصوعةلالاند الفلسفية، نفس المرجع، ص238

5- أبو النور أبو حمدي أبو النور حسن : يورجنهابرماس "الأخلاق والتواصل" دار التنوير، بيروت، 2009، ص20

(Critique)وتعني النقد المستند إلى أسس منهجية واضحة المعالم. فالنقد فاعلية نظرية وأداة إجرائية رئيسية في النظر و التنظير تستهدف مسألة الطرق التي تتكون بها القناعات بإظهار زيفها ونقصها وتجريحها[1]

يبدو أن هناك فارقا في التحليل بين اللغتين والسبب في تقديرنا فارق تاريخي بين المعاجم، إلا أنه يتم الاتفاق في أن النقد – في جميع الأحوال- نظر وفحص ومحاكمة وهي حدود – بالمعنى المنطقي- مهمة ترادف حد النقد، ومع ذلك يحرمنا هذا التحليل من معرفة مواصفات وخصائص النقد مما يدفعنا إلى النظر إليه من الناحية الاصطلاحي.

2- المعنى الإصطلاحي للنقد :

إذا نظرنا في مصطلح النقد عند أهل الإصطلاح لم نجد له معنى واحدا محددا، بل يتعدد معناه بتعدد موضوعاته وتعدد شروطه وغاياته.

النقدمعناه في الاصطلاح امتحان أو إصدار حكم على شيء ما من جهة قيمته وتقويمه سلبا أو إيجابا. ويعرفه البعض أنه فن لتقويم الأعمال الفنية والأدبية وتحليلها تحليلا قائما على أساس علمي، أو الفحص العلمي للنصوص الأدبية من حيث مصدرها، وصحة نصها وإنشائها وصفاتها وتاريخها.[2]

إذا نظرنا إلى النقد من جهة تاريخية وجدناه ملازما للحضارة مثلما يقول حسن حنفي : " والحقيقة أن النقد تيار يظهر في كل الحضارات وليس وقفا على الحضارة الغربية وحدها "[3] ولما كان فعلا حضاريا فهو يتلون بلون الموضوع الذي ينصب عليه، فالنقد يتوجه إلى الدين بعقائده وشعائره ونصوصه، وقد يتوجه إلى الفكر بمذاهبه ومناهجه وإيديولوجيته، وقد يتوجه إلى الواقع بظواهره الاجتماعية والسياسية، وقد ينصب على ذاته ضمن ما يعرف بنقد النقد، ويعتقد حسن حنفي بموجب هذا التنوع أن النقد الحقيقي ثلاث أبعاد:

الأول: نقد الموروث التاريخي بمعنى "إعادة بناء علومه في مرحلة تاريخية جديدة"[4] والأمر يتعلق هنا بالتراث.

1- توم بوتومور: مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعد هجرس، دار أويا، بن غازي، 2004، ص205

2- مجدي وهبه: معجم مصطلحات الأدب، مكتبة لبنان، بيروت، 1974،ص97

3- حسن حنفي: هل النقد وقف على الحضارة الغربية، فلسفة النقد أ نقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، أعمال الندوة الفلسفية 15 للجمعية الفلسفية المصرية، م، و، ع، لبنان، ط1، 2005، ص. 08

4-المرجع نفسه، ص. 23.

الثاني: نقد الوافد الجديد بمعنى " تحويل علاقتنا به من مصدر للعلم كي يصبح موضوعا للعلم"[1] وهو ما يعرف بعلم بالاستغراب.

الثالث: نقد الواقع حتى لا نقع في نقد النصوص سواء كانت قديمة أو حديثة "نقد الإحتلال والتسلط والفقر والتجزئة والتبعية والتغريب واللامبالاة وعجز الشعوب"[2].

بخلاف النقض (réfutation) وهو البرهان على بطلان الدعوى أو الرأي وهو أقوى من الاعتراض(objection)لأن الاعتراض هو إقامة الدليل على خلاف ما أقامه عليه الخصم أو إظهار ما في مقدمات دليل الخصم من خلل يمنع من قبول دعواه، على حين أن النقض دحضُ نهائي للدعوى[3].

أما الفكر النقدي فهو الذي لا يقبل القول على علته فيتجه بتساؤله إلى المضمون ويسمى نقدا داخليا، أو يتجه إلى الشكل ويسمى نقدا خارجيا، أو ينبه إلى العيوب ويسمى أدناه قدحا، أو يبين المحاسن ويسمى أعلاه مدحا[4].

ويقول الجرجاني: "لابد لكل كلام تستحسنه ولفظ تستجيده من أن يكون لاستحسانك ذلك علة معقولة، وأن يكون لنا العبارة عن ذلك سبيل، وعلى صحة ما أوعيناه من ذلك دليل"

أولا : يطلق عموما على فعل الرَّوح انقدي للفكر، بهدف إصدار أحكام صارمة ومناقضة أي يحمل معنى الهجوم واللوم والمراقبة ولإدانة والمؤاخذة. كما يكون "النقد" حكما مناقضا يقوم الفكر من خلاله بالأشكلة والمساءلة، ليصل مداه البعيد فيصبح صارما عنيفا لاذعاً، منتهكاً، أي نقداً روحياً يحمل الطابع الهجائي والتهكمي، والقدح.

ثانيا: يستخدم أيضاً كمصطلح ولكن بمعنى تقني، مشتركا بين الميدان الجمالي والفلسفي، فمن حيث الحكم الجمالي. النقد هو فن محاكمة الأعمال الفنية سواء كانت أدبية أم تشكيلية أم سينمائية. وبهذا الصَّدد تكونت عدَّة مدارس ومذاهب نقدية في الغرب. ومنه فه: حكم موضوعه عمل فكري أو فني ليكون حكما تحليليا أو تثمينا مادحا أو حكماً اختياريا.

وفي الاستخدام الفني الفلسفي يصبح النّقدُ حكماً عقليًّا أو أخلاقيًّا ويعني قيمة شيء ما أو شخص ما. كنقد المعرفة أي نقد الحقيقة. "نقد العقل الخالص"مؤلف لـ "كانط" ويعني عنده إختبار النقد الصارم على هذا

1- حسن حنفي: هل النقد وقف على الحضارة الغربية، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي ، المرجع، نفسهص 23

2- ،المرجع نفسه، نفس الصفحة

3- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج3، دار الكتاب اللبناني، ط1، بيروت، 1973، باب النون 502

4- عبد المنعم الحفني: المعجم الفلسفي، الدار الشرقية للطباعة والنشر، القاهرة، مادة النقد، 1990، ص359

النقد ذاته. فنقد النقد هو ما حول النقد (Auto critique) إذا كان على مستوى مضمون الشيء (نقد داخلي) وفيما يخص نشأته وظهوره التاريخي يسمى (نقدًا خارجيًا).[1]

وفي المستوى الثاني يستخدم هذا الاسم للدّلالة على شخص الناقد (critiqueur) أي الشخص الذي يحكم على الأعمال الفكرية والأدبية، ليشرحها ويوضّحها بصرامة النّقد ومراقبته.[2]

وفي المستوى الثالث والأخير يستخدم النَّقد كصفة للشخص الذي يقرّر القيم النوعية والقيم الرّديئة للأعمال الفكرية والفنية، عبر صفحتها، كما يوصف به الفكر فنقول: فكرًا نقديًّا أي الذي لا يقبل لا التأكيد ولا الإثبات بل يستفهم كذلك حول قيمته ويصبح شكا منهجيا أو اختبارا حرًا. ووجهة النظر النقدية أي: الفضولية والمراقبة والإرتيابية، وقد تحمل هذه الصفة المعنى السلبي كذلك، فتشير إلى الشخص الذي يصل بالنقد إلى حد بعيد، فأن تكون ناقدا لرأي شخص ما هو أن تكون ضدَّ هذا الشخص، والفكر النقدي هو فكر مستعجل أو متسرّع للنّقد ويكون هادمًا، قاسيًا، وعدوانيًا[3].

يمتد صدى الجمع بين الغايات النظرية العلمية إلى برهان غليون، الذي يضيف حينما يوضح أن منهج النقد الموضوعي "يخضع فيه فحص الأسس والمقدمات العقلية إلى قواعد واضحة ومنطق مقبول(...) يلتزم بأصول المناظرة العلمية التي تحترم الوقائع والتاريخ وتصيخ السمع إلى الرأي الآخر وتهتدي به"[4]، أي لا يكفي أن نفحص وننظر، بل لابد من أخلقة فعل النقد ليصبح التزاما قائما على الاحترام، وإلا غدا سجالا ينتقص فيه هذا بنقده ذاك، هذا ما دفع عبد الأمير الأعسم إلى رفض ما سماه النقد الراديكالي والذي لا يعني غير "صدور أصحاب النقد عن تشدد وتعصب في مباينة آراء الغير"[5]، ولعلنا ننتهي بأخلقة غليون للنقد ورفض التشدد والتعصب، إلى أن النقد في الفكر العربي المعاصر إما أنه فعل ينأى عن الحقيقة يستهدف النيل من الآخر قريبا كان أو بعيدا، يكشف السيئات ولا يذكر الحسنات، وإما أنه فعل يبتغي الحقيقة ولا شيء غير الحقيقة، وهو النقد المطلوب والضروري لحركة الفكر الإبداعية.

1- le petit robert.p298

2- le petit robert.p298

3- le petit robert.p298

4- مرجع نفسه، نفس الصفحة

5- برهان غليون: اغتيال العقل، ط1، موفم للنشر، الجزائر، 1990،ص69

3- نشأة النقد:

نظرا لأهمية النقد في الفلسفة كان اليونانيون قديما يولونه أهمية كبرى تبعتهم الأمم الأخرى، نظرا لما كان لليونانيين من تفوق وقدرة على الإبداع، ودقة في الحس غلا أن النقد نشأ ساذجا وبسيطا شأنه شأن البدايات، يقول أحمد الشايب : "الأمة اليونانية قد أوتيت منذ بداوتها دقة في الحس وطلاقة في اللسان، ظهر فيما كان يلاحظه أبناؤها على الشعراء من مآخذ أو محاسن تتصل باللفظ، والمعنى والوزن، والإنشاء، وكان منهم الرواة والمتعصبون، كما كان الشعراء يتنافسون ويتسابقون، وكانت هذه الملاحظات النقدية قائمة على الذوق الساذج دون أن تكون هناك أصول نقدية مقدرة يتم الرجوع إليها"[1].

ويؤكد شوقي ضيف هذا الرأي ويقر بأن النقد اليوناني لم يأخذ شكله النهائي إلا مع مجيء أرسطو"[2]. وهنا نفهم أن التفكير النقدي اليوناني لم يأخذ شكله النهائي قد مر بمرحلتين وهما : مرحلة الشعراء، ومرحلة الفلاسفة.

ومرحلة الفلاسفة فيها تمثيل النقد اليوناني أحسن تمثيل ، إذ جعلوا من العقل يوجهه ويرشده، ثم أخضعوا فكرهم النقدي لفكرهم الفلسفي.

فقد مارس الفلاسفة فعل النقد، لكن ممارستهم لهذا الفعل لم تكن تعدو مجرد ممارسات تلقائية لم تكن معالجة لمختلف موضوعات الفلسفة أو الميتافيزيقا بفعل النقد في ذاته، ويمكن أن نذكر منها تلك التي أقامها سقراط (470 ق م – 399 ق م) في تاريخ الفلسفة اليونانية ضد كل أنماط التفكير السفسطائي الذي سعى بروتاجوراس (410 ق م – 480 ق م) وتلاميذه إلى نشره في المجتمع الأثيني القديم.

انتقل كذلك النقد إلى الفكر الإسلامي لاحتكاكه بالثقافات المجاورة له كالفكر اليوناني، ففضلا عن الإسلام كان حدثا عظيما فالقرآن الكريم يحث على التفكير، لعبت كذلك كتب الترجمة للتراث اليوناني دورا مهما في حركة النقد، فما كان للمفكرين المسلمين إلا أن يطلعوا على تلك الثقافات وكان ذلك على يد أبي حامد الغزالي (1057م-1111م) حينما ألّف كتابه تهافت الفلاسفة ينتقد فيه موقف الفلاسفة عموما من أمهات المسائل الميتافيزيقية-الإلهية، وكان ذلك في مسألة إقرارهم قدم العالم بدلا من حدوثه وخلقة، وإنكارهم صفة الصانع، ورفضهم القول بحشر الأجساد والأبدان.

1- أحمد الشايب:أصول النقد الأدبي، مكتبة النهضة المصرية، ط8، ، مصر، 1973، ص106

2- شقي ضيف: في النقد الأدبي، دار المعارف، ط6، مصر، 1981، ص9

كذلك على يد ابن رشد(1126م-1198م) الذي ألف كتاب تهافت التهافت ينتقد فيه نقد ذلك الأخير لموقف الفلاسفة من المسائل المذكورة مع الغزالي.

كما شهد حديثا تاريخ الفلسفة دراسات نقدية نخص بالذكر منها تلك التي جاء بها رنيه ديكارت حينما شك في يقين العلوم والمعارف التي تلقاها على يد أساتذة وقساوسة في مدرسة لافلاش اليسوعية وقال أنه لا يمكن أن أقبل بشيء ما لم أثبته بالعقل وكل شيء خاضع للنقد والشك، ثم يأتي سبينوزا الذي انتقد الدين وبعده هيوم في نقد الطبيعة. وصولا إلى الفيلسوف الكبير كانط الذي أسس النقد في العصر الحديث والذي بنى فلسفته كلها على النقد وفي طرحه للأسئلة العقلية التي كان مبتغاها الوصول إلى المعرفة الحقيقية.

واعتمادا على هذا، يكون العقل الإنساني قد عرف فعل النقد منذ القديم ومنذ بدايات التفكير والتأمل الإنساني وظل يمارس حتى العصر الحديث،وهنا ما يجعلنا نستبعد أن يكون مصطلح النقد إبداعا كانطيا، بدليل أن الفكر الإنساني يطلعنا بوجه عام على أنه سبق كانط إلى استخدام هذا المصطلح كل من الأديب الفرنسي موليار(1622م-1673م) في مسرحية بعنوان: نقد مدرسة النساء[1]، كذلك الكاتب الفرنسي بيار بايل (1647م-1706م) عندما ألف قاموس التاريخ النقدي، وقد سبقه الفلاسفة الإنجليز عامة للدلالة على علم نقد الذوق الذي كان يعرف عند الفلاسفة الألمان لاسم الاستطيقاesthétiqueوصار يعرف عندنا في الوقت الحالي باسم علم الجمال، وقد كتب دافيد هيوم في سياق المعنى :" إذا كانت العلوم الرياضية والفلسفة الطبيعية، والدين الطبيعي (كلها علوم) تتوقف على معرفة الإنسان، فماذا عسانا أن نتوقع من العلوم الأخرى التي يكون ارتباطها بالطبيعة البشرية(*) أكثر وثوقا وحميمة؟ بحيث إن كانت الغاية الوحيدة للمنطق تكمن في توضيح مبادئ وعمليات قدرتنا على الاستدلال ومن ثمة طبيعة أفكارنا، فإن الأخلاق والنقد يتبصران أذواقنا ومشاعرنا، وتهتم السياسة (أخيرا) بالناس بقدر ما يشكلون مجتمعا ويحتاج بعضهم إلى الآخر،أذن، ففي هذه العلوم الأربع: المنطق،

1- A .S Moliere: in Encyclopédiauniversalis, vol 11,5emeed, Paris: Encyclopédiauniversalis France, 1974, p 189.

*- إنّ ما يقصده هيوم بمعرفة الإنسان أو الطبيعة البشرية هو علم الطبيعة البشرية الذي يترادف معناه لديه مع معنى الفلسفة الأخلاقية بقدر ما يقصده منها ذلك البحث الفلسفي الذي يعني بدراسة كل الموضوعات ذات الصلة بالطبيعة البشرية، مثل موضوعات السياسة أو التاريخ أو الأخلاق... باعتبارها نماذج من هذه الفلسفة، وليس أبدا على نحو ما صارت تدل عليه الأن بصفتها مبحثا في المفاهيم الأخلاقية التي تستخدم كقواعد لاستهجان السلوك الإنساني أو استحواذه، وهي بهذا المعنى تقابل في نظر هيوم الفلسفة الطبيعية مثلما يقابل علم الطبيعة البشرية علم الفيزياء؛ أنظر:

D. Hume. An enquiry concerning Humain understanding, indiana-polis : E steinberg , 1977, p. 1

والأخلاق، والنقد، والسياسة يمكن تقريبا كل ما يمكن أن تهمنا معرفته بالآخر أو بالأحرى ما يمكن أن يطمح إلى اكتمال قدرة الإنسان العقلية وإما إلى رونقها تبعا لكيفية معينة[1].

وهذا يدل على أن حركة الإبداع لازالت متواصلة لما تشكله وظيفة التفكير النقدي للمجتمع الإنساني والذي بين الحين والحين يريد الوصول لما هو أحسن من السابق، باتجاهه للنقد بالتحليل وإعطاء البديل، وسنرى في المباحث المقبلة بالتفصيل عن حركة النقد، فما هي موضوعات النقد؟ وماهي مساهمته في نشأة الفلسفة في بداياتها الأولى منذ الإغريق واليونان ومراحله في الفكر القديم وصولا إلى العصر الحديث والمعاصر؟

وأيا كان موضوع النقد وغاياته فمن تحصيل الحاصل أن نصفه بأنه فعل العقل وهو يفحص موضوعه بهدف فهمه وكشف قيمته نظريا وعلميا.

1- D. Hume. Traitée de la Nature Humains, T1, p. 59.

المبحث الثّالث: الخطاب النّهضوي العربي الحديث

1-النّهضة العربية وبدايات التّحول في الفكر العربي:

لقد شكّل عصر النهضة العربية مرحلة تاريخية مهمّة بالنّسبة للعرب، نظرا لدوره الكبير والفاعل في تشكيل الوعي العربي، ففيه تبلورت للمرة الأولى ملامح ما يمكن دعوته بالمشروع النهضوي للعالم العربي والإسلامي، ويمكن النظر إلى هذا المشروع على أنه محاولة كانت ترمي إلى تحقيق تطور العرب والمسلمين في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية، إذ كانت هناك ملامح لرغبة العرب بإصلاح أحوالهم والنهوض بها، وهي ملامح تكونت مع تنامي الإدراك المتنوع لقيمة الإصلاح بدءا من فترة الخلافة العثمانية، ومرورا بمرحلة السيطرة الأوربية وتجزئتها للعالم العربي، واستكمال مرحلة النضال من أجل نيل الاستقلال.

وفي الحقيقة أن الاحتكاك عرّف العرب بأنّ النهضة هي طريقهم إلى التّقدم، وهو طريق قادر على تهيئة الظروف المناسبة والضرورية للتخلص من المعوّقات والقيود التي تعرقل تقدم المجتمع وتطوّره، ومنذ ذلك الوقت بدأ تأسيس خطاب النهضة، وكان ذلك في الربع الثاني من القرن التاسع عشر، إذ ويتفق جُل مؤرخي النهضة العربية على نقطة بدئها تحددت بحملة نابليون على مصر سنة 1798، ومع أن اصطدام العالم العربي بالغرب المسيحي

يعود إلى مرحلة أقدم بكثير هي مرحلة الحروب الصليبية، فإن الصدمة النابليونية، تشكل المنعطف الحاسم في تاريخ الصراع شرق/غرب لأنها أيقظت العرب من سباتهم الحضاري الذي دام قرونا طويلة، فالوعي العربي لم يستيقظ إلا تحت صدمة الانبهار بالآخر المتفوق حضاريا وعسكريا، ورافق نابليون في حملته على مصر مع ألاف الجنود، جيش آخر من العلماء الفرنسيين في كل التخصصات مثل الرياضيات والهندسة والطب والجغرافيا، وكذا البعثات العلمية في أوربا التي أسهم محمد علي باشا فيها، حيث كانت البعثات العلمية من العوامل الهامة في الانفتاح على حضارة الغرب وترجمة العديد من المؤلفات العلمية والأدبية والفنية الغربية إلى اللغة العربية، وتدريس العلوم الحديثة في المعاهد والمدارس التي أنشأها محمد علي وخلفاؤه على النمط الأوربي[1].

وبما أن ظروف تشكل هذا الوعي ظهر كرفض للواقع العربي المعاش آنذاك، انتفض المفكرين العرب وقاموا بحركات إصلاحية تنتقد ما كان متوارثا كتقليد للعالم الغربي في نزعته الإصلاحية وصولا إلى النزعة النقدية في التفكير، ومن جهة أخرى وهي الأهم من أجل النهوض بالأمة العربية الإسلامية نحو التّقدم والرّقي.

1- علي المحافظة: الاتّجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، دون طبعة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1987، ص. 23، 24.

2- النزعة النقدية كخطاب نهضوي في الفكر العربي الحديث:

إنّ ما قدمه رفاعة الطهطاوي (**1801-1873**) وخير الدّين التونسي (**1810-1890**) في باب الأدبيات السياسية من إصلاحات ذات الروح النهضوية، قد سادت في كتبهما نفحة توفيقية اتجهت نحو محاولة دمج المفاهيم السياسية اللّيبرالية السائدة في أوربا الغربية، بمفاهيم السّياسة الشرعية المشكلة للذات العربية[1]، الأفكار السياسية في مصادرها الأساسية عند روسو ومونتيسكيو، وإدراك مدى اختلافها مع نظريات وحقوق الرعية التي كانت سائدة في مصر والعالم الإسلامي، كما أنه من باب المستحيل بلوغ النهضة غاياتها ما لم تحذو حذو العلمانية المتّجهة إلى عملية التحديث انطلاقا من العلم الأوربي، إذ نجد ممثلين أحدها في الجانب المادي والثاني في الجانب العقلي، فنجد في التيار المادي سلامة موسى(**1887-1958**) قد نقل الداروينية بفضل المفكر السوري المسيحي شبلي شميل (**1850-1917**) إذ كان مقتنعا بمذهب داروين إلى حد أن اعتبره من المبادئ الأولية التي يجب معرفتها فيقول: "ولقد بلغ مني الاقتناع بصحة هذا المذهب أني صرت أعتبر مبادئه أوليات لا يجوز أن تخفي على أبسط متعلم وأقل مفكر"[2]، وبعده تبنى سلامة موسى الداروينية وأخذ بنشر نظرية التطور وكانت له الأيادي البيضاء في نشرها وتوضيحها في كافة البلدان العربية، كما نجد ممثل آخر للعلمانية وهو المفكر زكي نجيب محمود (**1905-1993**) في التيار العقلي، حيث يمثل القراءة الوضعية المنطقية أو النيوليبيرالية، وهو على حد تعبير الجابري أنه هذه القراءة تحاول الجمع بين الحسنين، بين أحسن ما في النموذج العربي الإسلامي، وأحسن ما في النموذج الأوربي[3]. سنكون مخطئين إذا اكتفينا بالتّمييز بين مرجعين فقط في هذه الثّقافة: مرجعية تراثية عربية إسلامية، ومرجعية أوربية الأصل والهوية، فإن هناك مرجعية ثالثة هي مزيج بين المرجعيتين التراثية والأوربية[4].

إنّ أغلب التيارات الفكرية التي كانت منتشرة في أوربا قد انتقلت إلى محيط الثقافة العربية، إذ انتقل الفكر اللبرالي والفكر الوضعي، العلماني، والداروينية إلى الساحة العربية وتحديدا بلاد الشام ومصر، وقد تمثل مجموعة من المثقفين في هذه المنطقة ثمار هذه الإتجاهات الفكرية وتحمسوا لها بأشكال مختلفة، وقد وظفت هذه التيارات الفكرية منذ البداية ضمن إشكالية العصر أي إشكالية النّهضة، ولهذا حاول مترجمو ونقلة هذا الفكر صياغته وتوظيفه ضمن خطاب نهضوي متغرب.

1- ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة: كريم عزقول، ط. 4، دار النهار للنشر، بيروت، دون تاريخ، ص. 19.

2- شبلي شميل: فلسفة النشوء والارتقاء، ط. 2، دار مارون عبود، القاهرة، 1983، ص. 67.

3- محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص. 31.

4- محمد عابد الجابري: وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ط. 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992، ص. 31.

وهنا لابدّ أن نشير إلى أنّ هذا الاتّجاه العلماني اللبرالي يقودنا بالضرورة إلى تحديد الهوية التاريخية والثقافية والاجتماعية لمثقفي هذا الاتجاه،، حيث أنّه نجد السيطرة على فئة من المثقفين المسيحيين الذين شاركوا بقوة في بلورة الأطروحات الكبرى لهذا التيار، وهؤلاء المثقفون ينتمون إلى الجاليات المسيحية التي كانت منتشرة في المشرق العربي، لاسيما في بلاد الشام وسوريا ولبنان.

تعدّ الحركة الثقافية والفكرية المسيحية هي قبل كلّ شيء من نتاج عملية اقتصادية اجتماعية ارتبطت ببعض الطّبقات الاجتماعية المسيحيّة في سوريا ولبنان، ونحن نعتقد أنّه ينبغي ردّ التّيار العلماني اللّيبرالي في الفكر العربي الحديث إلى الطبقات المرتبطة بالقطاعات الاقتصادية الرأسمالية إثر احتكاك العرب بأوربا الرأسمالية، التي هزت هذه الأخيرة أركان التكوينات الاجتماعية والاقتصادية القائمة وتهديم العلاقات الاجتماعية التقليدية قبل الرأسمالية، وإطلاق قوى اجتماعية جديدة، هذا هو حال الأقليات الدينية التي ترعرعت في حضن القناصل الأوربية ومنحتها الحماية كما يقول ألبرت حوراني، امتيازات كبيرة، سياسية، اقتصادية وثقافية حتى حلت في القرن الثامن عشر، ولأسباب تاريخية محل الجاليات الأوربية في احتكار تجارة الشّرق[1].

كذلك حال الدولة العلوية في مصر، وبعض قطاعات الدولة العثمانية، يقول هاملتون جيب "إن ازدياد احتكاك هذه الطّوائف، وازدياد استعدادها للإفادة من التعليم الأوربي ومن الأساليب الاقتصادية الحديثة كل هذا أدى من ناحية إلى اتساع ميادين نشاطها، مما أعطاها أهمية متزايدة في الاقتصاد، كما أدى من ناحية أخرى إلى تزويدها بوظيفة جديدة بصفتها حاملة للأفكار الأوربية بعد اقتباسها[2].

هكذا عاشت الأقلّيات المسيحية في الشّرق العربي في زمن السيطرة العثمانية في عزلة تامة فلم يشارك أبناءها في الحياة السياسية ونظر إليهم دائما باعتبارهم أهل ذمة، ألا أن حالتهم قد تغيرت، وتحسنت إثر الاحتكاك بالغرب، حيث منح بعض أفراد هذه الأقليات امتيازات اقتصادية وسياسية أصبحوا يقومون بدور الوسيط بين بلدان الشرق وأوربا، فتحسنت وضعيتهم الاقتصادية والاجتماعية، مما سمح لبعض مثقفيهم بصيغ مشاريع نظرية للإصلاح طالبوا فيها حقوقهم السياسية وبذلوا كل ما في وسعهم توصيلا إلى التحرير لتوطيد المواقع التي ظفروا بها[3].

إنّ انغلاق هذه الأقليات عن المجتمع الإسلامي وتفتحها في نفس الوقت على ثقافة الغرب من خلال خضوعها لأنظمة تعليمية ساهم في تمييز الرّؤية اللّبرالية للمثقف العربي المسيحي هذا التّمييز الذي يتجلّى في

1- ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، المرجع السابق، ص. 79.

2- هاملتون جيب: المجتمع الإسلامي، ترجمة أحمد عبد الرحيم، ج. 1، دار المعارف، 1970، ص. 13.

3- ليفن: الفكر الإجتماعي والسياسي، المرجع السابق، ص. 79.

مضامينها المرتبطة بالهموم السياسية للأقليات غالبا ما نظر إليها بعين الاحتقار[1]، لكن لا يجب الفهم أن هناك أهمية زائدة للبعد الطائفي في هذا الخطاب، خاصة أننا نفهم البعد الطائفي في ارتباطاته الطبقية والإيديولوجية، فالدور الذي كانت تمارسه الأقلية المسيحية والتي عبر المثقف عن طموحها ومصالحها التاريخية أو كما يقول هشام شرابي : " كان أفضل من عبر عن ذلك التغيير الاجتماعي والتاريخي والاقتصادي – أولئك الذين تأثروا أكثر بهذا التغيير في المجتمع أي المثقفون[2]

ومن أجل الاقتراب أكثر من هذا الخطاب سنحاول إبراز مصادره الفكرية في بعض الجوانب المتعلقة بانتمائه الاجتماعي والاقتصادي والديني.

ومما نلاحظه أن اللغة العربية الفصحى أصبحت واسطة نقل معارف حديثة، وبالتالي يجب أن تتكيف وفق الحاجيات المفاهيمية الجديدة، فتحولت تدريجيا من لغة احتفالات إلى أداة فعالة للتخاطب الفكري، لذلك كان أفراد الطبقة المسيحية المثقفة أول من امتلك ناصية هذه اللغة المجددة، ولا يستثني من ذلك إلا بعض العلماء المسلمين الذين عملوا في الإرساليات المسيحية، ودرسوا في المدارس الإرسالية التي كانت تحرص على تعليم اللغة الإنجليزية والفرنسية، إذن هذه الأداة فتحت مجالا وآفاقا واسعة من التعرف على المنجزات الفكرية والثقافية الأوربية، فنجد أن المثقف العربي المسيحي كان نتيجة التماسه المباشر مع أوربا، إذ وجد نفسه من الناحية الموضوعية مضطلع في المجتمع غير الانشغال بالجوانب الاجتماعية والسياسية وأفضى إلى توجهات أخرى تسمح بالحديث عن إيديولوجية اجتماعية مسيحية متميزة، وكان لابد من أن نتعرف على مصادر التجديد الفكري على النسق الغربي، فقد كان نموذج رفاعة طهطاوي الأقرب إلى هذه النزعة لإصلاح حال العرب وبناء دولة حديثة.

أ–النزعة التنويرية عند رفاعة الطهطاوي:

لعب التنوير الأوربي، وخاصة الفرنسي من تأثير قوي على الذهنية المتعلمة من المسيحيين، فقد كانت لأفكار مونتيسيكيو حول الوقع الإجتماعي تأثير كبير كما وجدت آذان صاغية لدى طبقات كانت تسعى لتحرير نفسها من المطلقات المحددة، ومن هنا قد وجد الطهطاوي في الفكر الغربي ثروة ضخمة أحس بحاجة أمته بنقلها إلى الفكر الإسلامي والثقافة العربية، رغبة في القضاء على مرحلة الضعف و الجمود .[3] فبعد عودته من فرنسا طرح

1- ليفن: الفكر الإجتماعي والسياسي، المرجع السابق السابق، ص. 17، 18.

2- هشام شرابي: المثقفون العرب والغرب، ط2، دار النهار للنشر، بيروت، 1981، ص. 64.

3- نفس المرجع، ص. 99.

مشروعا إصلاحيا، شمل بعض أوجه الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية الأوربية، ورأى من الضروري: "أن تكيف الشريعة وفقا للظروف الجديدة، معتبرا ذلك التكيف أمرا مشروعا".[1]

وفي كتابه (تخليص الإبريز في تلخيص باريز) يترجم الدستور الفرنسي ويبدي إعجابه بالمادة الأولى التي تنص على أن سائر الفرنسيين متساوون أمام القانون، ويشيد بتقديسهم للحرية فيقول: "ولقد كانت هذه القضية أن تكون من جوامع الكلم عند الفرنساوية، وهي من الأدلة الواضحة على وصول العدل عندهم إلى درجة عالية، وما يسمونه بالحرية هو التساوي في الأحكام والقوانين، بحيث لا يجوز الحكم على إنسان، بل القوانين هي المحكمة المعتبرة"[2]. والفكرة المركزية في "تلخيص الإبريز" هي بلا شك فكرة الحرية، وهي تحتل في (المناهج) وفي (المرشد) مكان القلب من الحياة السياسية: "وتأسست المماليك لحفظ حقوق الرعايا بالتسوية في الأحكام والحرية والصيانة النفس والمال والعرض، على موجب أحكام شرعية وأصول مضبوطة مرعية، فالملك يتقلد الحكومة لسياسة رعاياه على موجب القوانين"، ويشمل هذا التعريف عناصر الحق، والمساواة، والقانون[3].

ويعقد في كتابه (المرشد الأمين للبنات والبنين) فصلا في "الحرية العمومية والتسوية بين أهالي الجمعية" يتكلّم فيه عن الحرية والمساواة ـ هما شعاران ضمن ثلاث شعارات للثورة الفرنسية كما هو معروف ـ فيقسم الحرية إلى خمسة أقسام: حرّية طبيعية، وحرية سلوكية، وحرية دينية، وحرية مدنية، وحرية سياسية.[4] وبعد أن يتكلم عن كل قسم من هذه الأقسام يقول: "فالحرية بهذه المعاني هي الوسيلة العظمى في إسعاد أهالي الممالك، فإذا كانت الحرية مبنية على قوانين حسنة عدلية كانت واسطة عظمى في راحة الأهالي وإسعادهم في بلادهم، وكانت سببا في حبهم لأوطانهم"[5]. فقد أشار الطهطاوي إلى مبدأ التحسين والتقبيح العقليين الذي يجعله "الإفرنج" أساس لأحكامهم السياسية دون الاستعانة بالكتب الدينية، وقد ترجم معظم هذه الأفكار إلى العربية لإعجابهم بها، فتمحورت حول ثلاث قضايا رئيسية تمثل جوهر الفكر العلماني، النظرية السياسية العامة، قضية السلطة في الدولة الحديثة، قضية حقوق الإنسان المدنية، وقد توسع في عرض هذه الأفكار توسعا جديدا وهاما، ففي النظرية السياسية يعتبر الطهطاوي وجود النظام السياسي ضرورة حضارية، لأن الحياة في المجتمع لا تستقيم بدون وجود دين.

1- هشام شرابي: المثقفون العرب والغرب، ، نفس المرجع، ص 99

2- محمد محمد حسين: الإسلام والحضارة الغربية، دون طبعة، دار الفرقان/ دون تاريخ، ص. 23.

3- عزت قرني: العدالة والحرية في فجر النهضة العربية، سلسلة كتب عالم المعرفة، الكويت، العدد 30، 1980، ص. 75، 78.

4- محمد محمد حسين، الإسلام والحضارة الغربية ، المرجع السابق، ص. 23.

5- المرجع نفسه، ص. 24.

ويحدد الطهطاوي حقوق المواطنين وعلى رأسها الحرية، "إذ من شأن الحرية وحدها أن تحقق مجتمعا حقيقيا وحبا للوطن قويا"[1]. والحرية بهذا المعنى من أهم مقومات الدولة الحديثة، أما الحرية الدينية، فتعني حرية المعتقد والرأي والمذهب، وفي هذا السياق يتحدث الطهطاوي عن الأخوة في الدين فيروي الحديث: "المسلم أخ المسلم" ثمّ يضيف "المؤمن أخ المؤمن" فجميع ما يجب على المؤمن يجب على أعضاء الوطن في حقوق بعضهم على بعض، لما بينهم من الأخوة الوطنية، وهو شرف للوطن[2].

لهذا حاول الطهطاوي إيجاد تيار توافقي بين النموذجين الغربي والإسلامي، وبهذا يكون كما وصفه البعض: "أو من تقدم على أبناء وطنه في نقل علوم الغرب إلى الشرق"، فهو أراد أن يوقظ سائر بلاد الإسلام من الغفلة كي يبحثوا عن العلوم والفنون والصنائع، وفي رأيه أنّ الذين يرفضون الأخذ عن أوروبا واهمون، فأخذتها عن أوربا وطورتها، وهذه العلوم قد كانت إسلامية عندما كنا نعيش عصر نهضتنا، فأخذتها عنا أوربا وطورتها، وواجبنا الآن أن نتلمذ عليها كما تتلمذوا على أسلافنا[3]. ويمكن القول أنّ الطّهطاوي سواء في (تلخيص الإبريز) أو في (المناهج) أو في (المرشد) أكّد على أن العدل هو أساس المجتمع و أساس الحكم.

ويستخلص الطّهطاوي إلى أنّه لابدّ أن نشير إلى ملاحظة جوهرية وهي أنّه من خلال فكرة العلماني لم يشعر أبدا بوجود تناقض، وتعارض بين الإسلام والحضارة الفردية المدنية، وأشار إلى أن أي تفاعل مع الحضارات الأخرى أو أي حوار مع الغرب وحضارته مشروع وواجب من أجل تطور المسلمين ومستقبلهم، فهذه الصيغة الثانية التي انتهى إليها لا تجعل منه ولا شك أحد دعاة الإصلاح الديني، بل يبقى على شكل رائد الفكر التنويري في الفكر العربي الحديث مع شخصيات فكرية وثقافية هامة، اتجهت نحو الإصلاح الديني كتيار محافظ وضرورة حتمية للنهوض بنهضتنا العربية.

ب– النزعة الإصلاحية الدينية:

عندما نتكلم عن النقد في هذه المرحلة من الفكر العربي نجد ذلك أحيانا على شكل حركات إصلاحية دينية وأحيانا كتيارات علمانية لبرالية أراد من خلالها المفكرين العرب والمثقفين تحقيق طموح العرب في التقدم والنهضة لإرساء التنمية والتحرر والديمقراطية، وما كان من مجهودات واتجاهات تميزت في تلك الفترة كان لابدّ لنا أن نعرّج على معلمها الأوّل وباعث يقظتها وهو جمال الدين الأفغاني، ثمّ بتلميذ الشيخ محمد عبده الذي أرخ له

1- رفاعة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين، مطبعة المدارس الملكية، القاهرة، 1289هـ.، ص. 128.

2- رفاعة الطهطاوي: مناهج الألباب، تقديم : عبده ابراهيم على، ذار الكتاب المصرية، القاهرة، 2012ص. 244-245.

3- رفعت سيدأحمد: من الإسلام إلى التّغيير، ط. 1، دار الملتقي للطباعة والنشر، قبرص، 1004، ص. 26، 27.

ونشر تعاليمه رشيد رضا، ومن زامنه حتى أوائل القرن عبد الرحمان الكواكبي، فهؤلاء جميعا مثلوا صوت الحركة الإصلاحية الدينية ومعالمها في الطريق، لكنهم لم يتبنوا مشروعا واحدا موحدا، بقدر ما دعوا إلى خطوط رئيسية انطلقوا في صياغتها من الإسلام كما تصوروه[1]. فمن هنا بدأ يتشكل الوعي والنقد في الفكر العربي كإصلاحات دينية في الميادين الإجتماعية والثقافية والسياسية.

وللإصلاح الديني طريقان أحدهما يهدف إلى التغيير الفوري بواسطة الإنقلاب والثورة، ويمثله جمال الدين الأفغاني، والثاني يهدف إلى التغيير وذلك بتهيئة الشعب وإعداده وتنشئته وتربيته وهذا ما آثره محمد عبده.

إنّ الإصلاح الديني في الوطن العربي والعودة إلى تعاليم الإسلام لم تكن أبدا مجانية، بل كانت من أجل البحث عن حاجات جديدة للمسائل المطروحة، وقد دفع هذا الأمر كل من الأفغاني ومحمد عبده إلى عقلية التأويل والإجتهاد الديني، بل الأكثر من ذلك إلى عقلنة المعطي الديني وقد قادهم هذا الموقف إلى تقديم شامل لكافة التراث والمفاهيم الإسلامية، وقد أدى إلى رفض جوانب كثيرة منه والتي ساهمت في بناء الجمود والتحجّر، تلك الجوانب التي ساهم في صنعها تاريخ الإنحطاط والتّخلف. والجدير بالذكر أن هذه الدعوة إلى الدين تشمل في الوقت ذاته على دعوة للعودة إلى أصل الإسلام الأول والذي يحرك الناس إلى التقدم والازدهار.

1-جمال الدين الأفغاني (1838-1897):

استيقظ العالم الإسلامي من سباته على يد الثائر جمال اليدين الأفغاني الذي تبنى من النصف الثاني للقرن التاسع عشر طريقة للتعليم الإرشاد وراح يعمل على الثورة والجهاد لطرد المستعمر الأوربي الأجنبي من الديار العربية مبديا رضاه عن السلطات العثمانية مؤيدا الخلافة الإسلامية، وقد كان واحدا ممن حاولوا الإصلاح الديني والسياسي بالعودة إلى الشريعة الإسلامية، وقد كان الإنحطاط والتدهور والتخلف الذي عانت منه الشعوب الإسلامية راجعا في أغلب الأحيان إلى ظاهرة الأمية التي سادته، وعمت الخرافات والبدع التي كانت بمثابة المناخ الدائم الذي عاش عليه المسلمون سنوات طويلة حتى وصلت إلى حد تشويه الدين الإسلامي، فعاش تعليق التمائم والتعاويذ، وعمت وانتشرت الرذائل دون حياء واستمر الوضع على هذا الحال إلى أن ثار المصلحون وقاموا بإصلاح شامل وعام في شتى الميادين والمجالات.

وضع جمال الدين الأفغاني حدا لهذه البدع والخرافات وذلك بتحديده لوظيفة العقل والتركيز عليه للخروج من هذه الأزمة الخانقة والشاملة، وفي هذا الإطار يقول واصفا قدرة وإمكانية العقل في إيصالنا إلى الحقائق

1- نعيم الباقي: حركة الإصلاح الديني في عصر النهضة، ط. 1، مركز الإنماء الحضاري، حلب، 2000، ص. 29.

الصحيحة، "فالحكم للعقل والعلم ولو كانت حقائق العلم لا ترضي العامة الذين يساندون رجال الدين وتجارة الديانات".[1]

ويقول الطيب تيزيني "فأصحاب تلك الأسماء... اعتبروا العقل موازيا للإيمان في أهميته أن لم يكن أكثر أهمية منه، بل ينبغي علينا كما يقول الأفغاني أن نرفض محاولة أولئك الذين يحملون نصوص القضاء والقدر على معنى يوجب عليهم أن يتحركوا إلى طلب مجد"[2]، ويضيف طيب تيزيني والأمر الذي يدعوا إلى التفكير العميق هو أن الأفغاني في كل مواقفه تلك كان ذا أفق اجتماعي تقدمي مفصح عنه بوضوح، فهو لم يبق في نطاق التأكيد على العقل وعقلنة الدين... فلقد أخضع الآراء والمواقف الإجتماعية من هذا الأخير لعملية تأويل واجتهاد نظيره في حينه أدت إلى أكثر المواقع الإجتماعية الطبقية تقدمية في عصره"[3].

وهذا ما ميّز الأفغاني على أنّه أراد تبيان أن الرجوع للإسلام فيه الكثير من التفهم لواقعه المعاصر ولم يكن غائبا بل كان حاضرا حضورا عميقا، إذ لم يكن الأفغاني يخاطب إخوانه المسلمين لينقذهم من الأفكار الضالة التي غرقوا فيها منذ زمن طويل، بل يخاطب كذلك من وراء الأمة عالم أوربا المتعلم، إنه يريد في آن واحد هدم الآراء الخاطئة عن الإسلام التي تبناها المسلمون ودحض الإنتقادات التي يوجهها إليه الأوربيون، وعندما يقول بأنه لا يمكن للمسلمين استعادة قوتهم ومدنيتهم إلا بالرجوع للإسلام، فإنما يقول ذلك بإلحاح أشد، لأنه قد أصبح من المسلّم به لدى الفكر الأوربي أن الدين على العموم والإسلام على الخصوص يقتل الإرادة ويقيد العقل، وأن التقدم إلا بالتخلي عنه أو على الأقل بفصل الدين عن الدّنيا فصلا حادا[4].

ولهذا نادى الأفغاني برفض تقليد الغرب في مختلف نواحي الحياة دون ضرورة وبلا تمحيص وإمعان، وحث العلماء المسلمين بالإطلاع على اتيارات الفكرية الحديثة، وذلك بقبول ما يتفق والشريعة الإسلامية ويفيد المسلمين في حياتهم، ورفض ما يتعارض مع عقيدتهم ورفضه بالحجج العقلية والبراهين المنطقية، وقد ألف كتابا بالفارسية في "الرّد على الطّبيعيين"، وقام الشيخ محمد عبده بنقله إلى العربية بعنوان "الرد على الدهريين"، أكّد فيه أنّ الدين أساس المدنية، والإلحاد فساد العمران"[5].

1- جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة – تحقيق محمد عمارة-ج. 1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، 1979، ص. 139.

2- عبد القادر مغربي: جمال الدين الأفغاني، سلسة أقراط 2، ص. 103.

3- طيب تيزيني: من التراث إلى الثورة، ج1، دار ابن خلدون للطباعة والنشر، الأردن، 1976ص. 109.

4- ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، سلسلة كتب عالم المعرفة، الكويت، العدد 30، 1980، ص. 150-151.

5- علي المحافظة: الإتّجاهات الفكرية عند العرب غي عصر النهضة، دون (دون طبعة) الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1987، ص. 76.

وقد تمثّلت آراء الأفغاني في التجديد الديني حسبه في كون السّبب الأوّل والعامل الأكبر في تدهور الحضارة الإسلامية وضياع مجد المسلمين، هو إهمال ما كان سببا في النهوض والمجد وعزة الملك وهو ترك حكمة الدين والعمل بها، ودعوته لتحرير الفكر الديني من قيود التقليد وفتح باب الإجتهاد، والتوفيق بين العلم والإيمان، إذ يعتقد جمال الدين الأفغاني أن لا خلاف بين ما جاء في القرآن والحقائق العلمية، أما إذا برز خلاف ما، فيقترح حل هذا الإشكال باعتماد التأويل[1].

ينتقد الأفغاني التقليد والانبهار غير الواعي لما هو غربي، وينقد كذلك الذين يجعلون من نهايات الغرب الحضارية بداية لنهضتهم الحضارية، فمسيرة الغرب من نقطة بدئه في الحضارة والصناعة حتى الموقع الذي بلغه الآن، قد أكسبه مرانا وقوة وجعلته عملاقا في الدروب والمجالات التي تطور فيها، فإذا تعلقنا ونحن الضعاف بنهايته وثمراته كنا أقصر منه قامة وأضعف بنية، ومن هنا يأتي خطر الضم والإلحاق إن لم يكن في الإحتلال العسكري ففي الإقتصاد والأسواق[2].

2-محمد عبده (1849-1905) :

إن تلميذ الأفغاني محمد عبده تركزت دعوته في التجديد، فهو كان أحسن معبر عن نفسية الأستاذ، وتركزت على تطهير الإسلام من البدع والضلالات والعودة إلى نقائه الأول، وإعادة النظر في عرض المذاهب الإسلامية على ضوء الفكر الحديث أو التوفيق بين الدين والعلم، والدفاع عن الإسلام ضد التأثيرات الغربية وضدّ حملات المبشرين المسيحيين خاصة، وإصلاح التعليم العالي الإسلامي، حيث أتيح له أن يحقق بعض أفكاره في إصلاح التعليم في الأزهر[3].

وقد أجاب محمد عبده على ذلك السؤال الذي شغل الفكر العربي طوال القرن الـ 19م، ومازال: ما الوسيلة الصحيحة لتجاوز الجمود، وتحقيق النهضة؟ بقوله: "لا يمكن للمسلم أن ينهض النهوض اللائق بدينه إلا بدءا من استعداده للدخول للآفاق اللاّمحدودة من العلم ولعمل التي شرعها له الإسلام، ولا يقدر على الشروع في هذا الإستعداد إلا بدءا من العودة إلى أصول دينه، أعني إلى نبذ التقليد وإلى النظر العقلي وإلى الاجتهاد والتجديد"[4]. وقال أيضا: "الدّين هو الذي ينطلق بالعقل في سعة العلم، ويسبح به الأرض، ويصعد به إلى أطباق السماء، ليقف به على آثار الله، أو يكشف به سرا من أسراره في خليقته، أو يستنبط حكما من أحكام شريعته،

1- علي المحافظة: الإتّجاهات الفكرية عند العرب غي عصر النهضة ، المرجع السابق، ص. 72- 74.

2- المرجع نفسه، ص. 30-31.

3- أبو الحسن الندوي: الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، ط. 2، دار النّدوة للتوزيع، لبنان، 1968، ص. 82.

4- صلاح زكي أحمد: أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث، ط. 1، مركز الحضارة العربية، القاهرة، 2001، ص. 68.

فكانت جميع الفنون مسارح للعقول، تقتطف من ثمارها ما تشاء، وتبلغ من التّمتع بها ما تريد، فلما وقف الدين وقعد طلاب اليقين، وقف العلم وسكنت ريحه"[1].

والفكرة الأساسية التي تتكرر باستمرار في كل مؤلفاته، هي لا تعارض بين الدين والعقل، أو بين الدين والعلم، وبين الدين والمدينية الغربية، وخاض محمد عبده للدفاع عن أطروحته هذه عدة معارك نظرية ومناظرات مع المفكرين في مصر وخارجها، كفرح أنطون ونقاشه معه حول فلسفة ابن رشد، وكان همه في هذه المجادلات هو أن يثبت أن الإسلام لا يتعارض مع العقل والعلم والمدنية، وليس ضد التسامح وحرية الرأي، بل هو أكثر تسامحا مقارنة مع غيره من الديانات الأخرى بما فيها المسيحية.[2]

إنّ محمد عبده يذهب إلى أنّ مبادئ الإسلام تتفق مع نتائج البحث العلمي، وكان اعتقاده الثابت أن روح الإسلام إذا ما فهمت على حقيقتها فإنها لا تتعارض ونتائج العلم لأن الإسلام لم يعرف أبدا التّضييق على العقل، والحجر عليه، فهو دين العقل[3]، فالإسلام أبدا لم يقف حجر عثرة في سبيل المدنية، لكنه سيهذبها وستكون المدنية أقوى أنصاره متى عرفته وعرفها أهلها وهذا الجمود سيزول، وأقوى دليل على زواله بقاء الكتاب شاهد عليه.[4]

كما انطلقت رؤية محمد عبده من خلال العلاقة بين النموذج الإسلامي والنموذج الغربي، وبين الإسلام والعقل، حيث أكد على عدم تعارضهما، ولكنهما في الوقت ذاته لا يمثلان شيئا واحدا بالنسبة له، ومن ثم تقوم رؤيته على أساس إيجاد التوفيق بينهما استنادا لعقلانية الإسلام ولاحترامه للعقل البشري، ومحمد عبده يؤكد على عدم وجود مثل هذا التعارض، ليس فقط مع العقل بل مع العلم، لأن الإسلام شجع العقل وأدان التقليد الأعمى، وهاجم الغيبية والقدرية، وأكد على دور الإرادة الحرة للإنسان، فمبادئ الإسلام تتفق مع مبادئ البحث العلمي.[5]

ورأى أنّ الطّريقة المثلى لتحقيق التّوفيق بين النّموذج الإسلامي والعالم الحديث، هي عن طريق ربط بين بعض الأفكار الاسلامية والأفكار الحديثة، ومن ثمّ قد أقام علاقة بين فكرة المصلحة في الإسلام وبين فكرة

1- محمد عبده: الإسلام بين العلم والمدنية، دون طبعة، دار الهلال، القاهرة، 1960، ص. 169.

2- إبراهيم أعراب: الإسلام السياسي والحداثة، دون طبعة، إفريقيا الشرق، بيروت، 2000، ص. 31.

3- رفعت سيد أحمد: من الاسلام إلى التغيير، ط. 1، دار الملتقى للطباعة والنشر، قبرص، 1994، ص. 32.

4- محمد عبده: الإسلام دين العلم والمدنية، المرجع السابق، ص. 160.

5- رفعت سيد أحمد: من الإسلام إلى التعبير، ط1، دار المتقى للطبعة والنشر، قبرص، 1994، ص. 33.

المنفعة، وبين مبدأ الشورى والأفكار الديمقراطية، وبين "فكرة الاجماع وأفكار الإتفاق العام في الفكر السياسي الغربي".[1]

ففي مقابل هذه الدّعوة إلى النهضة بواسطة اعتماد أصول الإسلام عن طريق بعثها وتجديدها، أو بواسطة نشر الفكر القومي والاعتزاز بالقومية العربية، نشأت نزعة أخرى تميزت بطابعها التغريبي اللبرالي، حيث دعا أعلامها إلى محاولة التعلم من النهضة الأوربية، ويتعلق الأمر بالدعاوي التي قدمها كل من (شبلي شميل والطهطاوي)، فقد عبرا هاذان المفكران عن وعيهما أيضا بالفارق التاريخي بين التأخر الإسلامي والتقدم الأوربي، ودفاعا عن الأطروحة النهضوية التي ترى أن لا سبيل لتجاوز التأخر، إلا بالاستفادة من تجربة النهضة الأوربية.[2]

وإذا كان الإصلاح الديني لم يحدث تحولا عميقا في الحياة الفكرية العربية فإننا لا نغفل دوره وأهميته في تفكيك الإيديولوجية الدينية، بل يمكن القول أنّه مهد بشكل ما في تحرير الفكر الديني من القوى الدينية الغيبية وأفسح المجال إلى حد ما أيضا في نشوء تيار علماني، كما أسهم في إلغاء الاضطهاد الإيديولوجي والديني، كما انطوى أيضا على نزعة تسامح اتجاه الإيديولوجيات الأخرى ورغم توجه الخطاب الإصلاحي الديني نحو التراث من خلال موقف نقدي نسبيا، إذ رأى رائد الإصلاح الأفغاني حاجة بلدان الشرق في مرحلتها تلك إلى التصدي للمطامع الغربية سلاح الفكر المتحرر من أسر التقديس الجامد غلى الماضي وتراثه، ورؤية ما يتطلبه الحاضر من فهم جديد لمساعدة المجتمعات الشرقية المهددة بخطر تفاقم السيطرة الإستعمارية على مواجهة هذا الخطر، غير أن الإصلاح الديني على حد تعبير الجابري في هذا السياق يقول: "وهكذا فالذين جعلوا الهدف الأول من النهضة هو النهوض لمقاومة الهجوم الأوربي العسكري منه والسياسي والإقتصادي والثقافي قد التجئوا إلى التراث بوصفه وسيلة تعبئة وتجنيد، ولذلك اقتصروا على مخاطبة وجدان الناس، وتحريك المخيال الإجتماعي لما كانوا يقدمونه من تأكيدات تبعث الثقة في النفس وتحمل على الأمل في المستقبل[3].

وهنا نصل إلى أنّ المشاريع الإصلاحية في هذه الفترة اتّسمت أبرزها في شقّها الإصلاح الديني أو التّجديدية الدينية، سعى لإصلاح الإمبراطورية العثمانية المحتضرة وبالأخص إصلاح حال الإسلام الذي تحول على يد آل عثمان إلى مجرد إيديولوجية غيبية لا عقلانية تبرر الطابع الإستبدادي المطلق للسلطة العثمانية، وتكريس مختلف مظاهر الإستبداد القومي والجمود والفوضى الإقطاعية والتجهيل والإنحطاط وحتى يتماشى الإسلام أكثر

1- رفعت سيد أحمد: من الإسلام إلى التغيير، المرجع السّابق، ص. 34.

2- كمال عبد اللطيف: مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، ط. 1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1992، ص. 20.

3- محمد عابد الجابري: المشروع النهضوي العربي، ط3، مركز دراسات الحدة العربية، بيروت، 1999، ص.67.

مع بقايا هذه الإيديولوجية الإقطاعية المستنفذة تاريخها عملت هذه الأخيرة على تعتيم بعض جوانبه، وإضفاء صفة مطلقة، ومن ثم عدلت دلالته وفق الإيديولوجية الوثوقية لتنسجم مع المواقع الطبقية الإقطاعية مما جعل الإسلام في النهاية إيديولوجية إقطاعية مكرسة كليا على طاعة الحاكم طاعة مطلقة، على أساس أنها واجب ديني أو على حدّ قول الكواكبي الدين الداخل تحت ولاية العلماء الرسمية[1]، لتصبح له السيطرة المطلقة لدى جماهير الشعب.

وهنا كان من الضرورة القيام بإصلاح ديني في مجتمع تحولت فيه الرؤى والهواجس الدينية، ففي هذه الفترة بالذات كان الإصلاح طريقا ممكنا لتفتيت أو على الأقل لكسر شوكة الهلوسات والهواجس بالحد الأدنى[2]. وتجدر الإشارة إلى أنه إذا كان الإصلاح الديني يعد تطورا مهما في مسيرة التفكير الديني، ولكن هذا التّطور لا يمكن تفسيره بأسباب دينية بحتة، فالواقع أن التغيرات الاجتماعية والاقتصادية، بما فيها تغيير نمط أسلوب الحياة هي التي أدت إلى التغيير في مجال الفكر عموما والدين خصوصا، وليس العكس، بل إصلاح الحال العام الذي يعيش تخلفا رهيبا مقارنة بالغرب المتطور، وقد رأى ذلك الأفغاني في قوله :" فقد تمثل الداء على الصعيد الذاتي بفقدان الإيمان، وعلى الصّعيد الموضوعي بانحلال السياسي، لقد لعبت التيارات الإصلاح الديني دورا مهما في جانبها السياسي، إذ نبت من خلال دعزتها الدينية التأكيذ على الذات وإحياء اللغة العربية لإرتباطها بالدين، وأهمّ ما نتج عن ذلك الفكر القومي هو اعتبارها أن عزة الإسلام ارتبطت بعزة العرب.

جـ- النزعة القومية:

لقد ظهرت في النصف الثاني من القرن 19 الحركات القومية المعادية للسلطة العثمانية المركزية، حيث أدّت سياسة النهب والسرقة الإقتصادية للولايات العربية من قبل الباب العالي والحرمان من الحقوق الإجتماعية والسياسية إلى اضطهاد ترافق مع اضطهاد قومي واضح من قبل العنصر التركي مما ولد إحساسا قوميا عربيا وحركات سياسية قومية، تدعوا إلى الإستقلال السياسي الكامل أو إلى إصلاح سياسي أساسه دولة لا مركزية، أي أنّ منتصف القرن 19 شهد ولادة حركة التحرر العربية في صيغتها الواضحة"[3].

إنّ الدعوة التبشيرية الغربية الفرنسية منها والأمريكية والتي انتشرت في بلاد الشام ساهم بشكل كبير في تقوية النزعة القومية وانتشار الفكر القومي، وتمّ انشاء العديد من الجمعيات الفكرية والأدبية، فساهمت في نشر

1- عبد الرحمان الكواكبي: أم القرى، ط. 2، دار الرائد العربي، بيروت، 1998، ص. 58.

2- الطيب تيزيني: من التراث إلى الثورة، مرجع سابق، ص. 328.

3- أحمد برقاوي: محاولة في قراءة عصر النهضة، ط. 2، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1999، ص. 26.

العلوم وانتشار المطبوعات وازدهار اللغة العربية، وكان معظم أعضائها مسيحيين فاستطاعت هذه الجمعيات استقطاب مختلف معتقدات باد الشام، واستطاعت التوحيد بينهم من أجل تقدم البلاد على أساس الوحدة الوطنية واعتزازهم بالتراث العربي.

إذ نشأت الدعوة إلى القومية العربية في أواخر القرن 19 على يد بعض مسيحيي لبنان مثل ناصيف اليازجي (1800-1871) وابنه ابراهيم اليازجي (1847-1906) اللذان كانا على صلة حسنة بالإرساليات الإنجيلية الأمريكية، وبطرس البستاني (1819-1883) الذي كان أيضا على صلة بدعاة المذهب الإنجيلي البروتستانت من الأمريكان، وهوصاحب دائرة المعارف المعروفة باسمه، وكذلك ابنه سليم البستاني (1848-1888) وابن عمه سليمان البستاني (1856-1925) مترجم إلياذة إلى العربية.

يعود السبب في إنشاء هذه الدعوة أن العرب بدؤوا يشعرون أن أبرز عوامل ضعفهم وتخلفهم خو تبعثرهم وتشتتهم، لذلك نزعوا نزوعا شديدا إلى لمّ شملهم وتعزيز الإتحاد بينهم[1]. وأن اللغة هي التي يجب أن تجمع بين الذين يختلفون في العقائد الدينية ويعتزون بالثقافة التي تعبر عنها تلك اللغة، من ذلك محاضرة ألقاها بطرس البستاني في 1859، ونوّه فيها بكيان اسمه "العرب" وبشيء ينتمي هو إليه يسمى "الثّقافة العربية"، وبعد عشرين سنة من ذلك وفي قصيدة شهيرة ناشد ابراهيم اليازجي العرب أن يتذكروا عظمتهم الماضية ويستيقظوا[2]، وفي مطلع القرن العشرين ظهر شكيب أرسلان (1869-1964) الذي يعتبر من أكبر الدعاة إلى الوحدة العربية حماسا ومن أشدهم إيمانا بأهميتها وضرورتها لمواجهة الهجمة الإستعمارية الشرسة على العالم العربي والإسلامي، وعني شكيب أرسلان بقضية الوحدة العربية عناية شديدة، وأولاها كل الاهتمام، إذ كانت كتبه ومقالاته دعوة متجددة إلى قيام تلك الوحدة الكبرى، والتي كان يرى فيها الخلاص من حالة الضعف التي سادت الأمة العربية وجعلتهم فريسة المستعمر الأجنبي.

وقد لخص أرسلان أسباب التخلف الاجتماعي عند العرب والمسلمين في كتابه "لماذا تأخّر المسلمون وتقدم غيرهم" فيما يلي:

الجهل والعلم الناقص: "الذي هو أشد خطرا من الجهل البسيط، لأن الجاهل إذا قيض الله له مرشدا عالما أطاعه ولم يتفلسف عليه، وأما صاحب العلم الناقص لا يدري ولا يقتنع بأنّه لا يدري"[3].

1- قسطنطين رزيق: نحن والتاريخ، ط. 5، دار العلم للملايين، بيروت، 1981، ص. 202.

2- ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، مرجع سابق، ص. 330-331.

3- شكيب أرسلان: لماذا تخلّف المسلمون وتقدّم غيرهم، ط. 2، منشورات دار مكتبة الحياة، لبنان، 1998.، ص. 75.

فساد الأخلاق وفساد أخلاق أمرائها أخطر من فساد الرعية إذ يقول أرسلان "وظن هؤلاء- إلا من رحم ربك- أن الأمة خلقت لهم، وأن لهم أن يفعلوا بها ما يشاؤون، وقد رسخ فيهم هذا الفكر، حتى إذا حاول محاول أن يقيمهم على الجادة بطشوا به وعبرة لغيره"[1].

الخوف: إذ يقول أرسلان: "ومن أعظم عوامل تقهقر المسلمين الجبن والهلع، بعد أن كانوا أشهر الأمم في الشجاعة واحتقار الموت".

اليأس والقنوط: إذ يقول في ذلك: "فمنهم من وقر في أنفسهم أن الإفراج هم الأعلون في كل حال،وأنه لا سبيل لمغالبتهم بوجه من الوجوه، وأن كل مقاومة عبث، وأن كل مناهضة خرق في الرأي، ولم يزل هذا التهيب يزداد ويتخمر في صدور المسلمين أمام الأوربيين إلى أن صار هؤلاء يُنصرون بالرعب وصار الأقل منهم يقومون للأكثر من المسلمين"[2].

وقد استمر هذا الاتّجاه القومي مع ساطع الحصري وزكي الأرسوزي وقسطنطين رزيق وميشل عفلق ،حيث ركز هؤلاء المفكرون القوميون العرب على كرابطة قومية أساسية، بل وحيدة وجعلوا من التاريخ توأما لها أو مضمونها الحب، بل ليس غريبا أن يحاول بعض هؤلاء المفكرين ممن هم أكثر تحمسا بناء نظرية عربية في القومية على أساس اللغة والتاريخ، حيث قال ساطع الحصري: "اللّغة روح الأمة وحياتها، والتاريخ وعي الأمة وشعورها"[3].

يتضح مما قلنا في كل من النزعتين الإصلاحية الدينية والقومية العربية للوصول إلى نهضة حقيقية ما هو إلا مجرد تحولات سطحية وشعارات لسياق النقد والرفض لما يعيشه المثقفين والمفكرين العرب، وهذا التحول كان يتشكل أولا كخطاب سلفي تمثل في دفاعه عن الماضي إلى خطاب لا تاريخي ورغم محاولات رواد النهضة في أنجاز توفيقية بين الماضي والحاضر بين التراث والحداثة، فقد ظل الاكتفاء التاريخي عائقا أمام تاريخ يصنع في ظل متغيرات جديدة في ظلّ المدّ الامبريالي والمستجدات التاريخية، فقد كان الإصلاح الديني كوسيلة لتدعيم الاستمرارية التاريخية الرافضة لكل رياح التغيير التي فرضتها عمليات التغلغل الاستعماري الإمبريالي في المحيط الجغرافي العربي، ومنذ تلك اللحظة تمت أدلجته وتسييسه في صبغة نضالية التي طبعته وجعلته غير قادر على بناء منظومة نظرية متماسكة، وكذلك بواسطة نشر الفكر القومي والاعتزاز بالقومية العربية، فنشأت بعد هذا نزعة ثالثة تميزت

1- شكيب أرسلان: لماذا تخلف المسلمون وتقدم الغرب، لمرجع السابق، ص. 76.

2- المرجع نفسه، ص. 77.

3- قسطنطين رزيق: نحن والتاريخ، ط. 5، دار العلم للملايين، بيروت، 1981، ص. 202.

3- ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص. 330-331.

3- شكيب أرسلان: لماذا تخلّف المسلمون وتقدّم غيرهم،مرجع سابق، ص. 109.

بطابعها التغريبي اللبرالي، حيث دعى أعلمها إلى محاولة التعلم من النهضة الأوربية، ويتعلّق الأمر بالدعاوي التي قدمها كل من شبلي الشميل وفرح أنطون فقد عبرا هذان المفكّران عن وعيهما أيضا بالفارق التاريخي بين التأخر الإسلامي والتقدم الأوربي.

د- الإصلاح العلماني اللّبرالي:

كانت التنظيمات والإصلاحات في عصر النهضة لاسيما منها إصلاحات محمد علي، مهدت الطريق ليكون جيل من المثقفين من مختلف الانتماءات الثقافية والاجتماعية، هذه الانتماءات كانت تفكر خارج المنطلق الديني، وقد أدركوا أن أهميّة الإصلاح، لن يتم هذا إلا بتبني صيغ المجتمع الأوربي على الأقل، وكبرت هذه الفكرة، وتجسدت في الستينيات كحركة فكرية انكبت على معالجة مشاكل الشرق الأدنى، إلا أنها أثارت استطراد مسائل التفكير السياسي في ماهية المجتمع الفاضل، فما هي إذن الأسس التي يجب تكون في عملية الإصلاح؟ وهل ممكن استنباط هذه الأسس من مبادئ الشريعة الإسلامية أم أنه من الضروري الالتجاء إلى تعاليم أوربا الحديثة؟

حقيقة نحن بحاجة ماسة إلى قراءة ثانية لنهضتنا العربية، ونقد الطريقة والأفكار التي كانت من خلالها محاولات الإصلاح، فقد ظلت الإشكالية المركزية في الفكر العربي الحديث بين قائمة الوسائل والسبل التي يحتاجها الفكر العربي لتحقيق الازدهار والرقي، فما كان للمثقف النهضوي العلماني إلا أن يلح- وهو يستعرض محاسن أوربا على أنه لا سبيل إلى تحصيل الرقي إلا الأخذ بأسباب التمدن الأوربي، أي الأخذ بقيم العقل والعلم، فقد شهدت أغلب التّيارات الفكرية التي كانت منتشرة في أوربا قد انتقلت بصفة مباشرة أو غير مباشرة إلى محيط الثقافة العربية. ومن أبرز هؤلاء شبلي شميل وفرح أنطوان.

1- شبلي شميل: (1850-1917)

يرى شبلي الشميل أن أعظم أساس الحضارة والرقي هو العلم، إذ يقول في هذا الصدد ألبرت حوراني: "لقد كان ينتمي إلى الحركة الكبرى التي ظهرت أواخر القرن التاسع عشر، والتي كانت تعتبر أن العلم هو مفتاح لحل لغز الكون و هو نوع من أنواع العبادة[1]. إذ دخلت الحركية العربية في تيار آخر يرى أن العلم الأساس الذي ستقام عليه طلائع الدولة المنشودة التي سيبنيها العلم لا الدين وإنما جعل الدين سلطة روحية لا دخل له في أمور السلطة السياسية، بحيث استقت هذه الفكرة من روح التيار العلماني الغربي الذي أسس المدنية الغربية القائمة على التقدم العلمي، إذ أنّ شميل لديه تكوين علمي فهو طبيب ومسيحي سوري، قد تأثر بآراء داروين التطورية، فهو طبيعي أن تأتي أفكاره على هذا الشكل، فميله إلى العلم جعل منه مروجا له كمبدأ أولي لبناء الدولة الحديثة.

1- ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، المرجع السابق، ص. 297.

انتقد شميل المناهج الدراسية في عهده، لأنّها تأسست على العقلية الدينية ونادى بهدم مدرسة الحقوق المصرية واستبدالها بمدارس علمية للكيمياء والطبيعيات والميكانيك والرياضيات، كما دعا إلى تدريس العلوم الطبيعية في المدارس الابتدائية، وذلك من أجل فهم الواقع الطبيعي الذي يعيش فيه التلاميذ والاهتداء لقوانينه لبناء مدينة جديدة بطريقة علمية واقعية[1].

يرى كذلك أن المجتمع لا يقوم بعمل أحسن إلا إذا اجتمعت أجزاءه معا في سبيل خير هذا المجتمع، فالجسد لا يكون صالحا للبقاء إلا عندما تقوم كل أعضائه معا، فالتعاون قانون المجتمع الأعلى، مقياس تحقيق الخير الجمعي هو الذي يحدد بقاء هذا النظام أو ذاك كأن تلك هي قوته، إذ هو نظام قادر للتغيير، وليس بمؤسسات معصومة، والاتّفاق على الخير العام لا يكون إن غابت الحرية وبالأخص حرية الفكر وكذلك لا تكون إرادة عامة ما لم تكن وحدة اجتماعية تقوم عليها التي لا تقوم على الدين كما رأينا مع زعماء الإصلاح الديني وإنما تقوم على المدنية ومقومات الاجتماع الأخرى كاللغة والتاريخ والمصير المشترك، مما يقتضي إذن فصل الدين عن السياسة[2].

يريد من كل هذا شبلي شميل أن يصل إلى تأسيس الوطنية العالمية لتحل محل الولاء للوطن المحدود دون التعصب الديني ولا التعصب القومي، ولا يكون ذلك إلا بالعلم.

2- فرح أنطوان (1874-1897):

يرى أنّه يوجد إمكانية لحل النزاع بين العلم والدين، من خلال تحديد الحقل الخاص بكل منهما، فهناك قوتان إنسانيتان مستقلتان : العقل والقلب، ولكل منهما قواعد عمله ونطاق نشاطه وطرق إثبات حقائقه، فالعقل يستند إلى الملاحظة والاختبار وحقله هو العالم المخلوق، أما القلب فيسلك طريق القبول بما تحويه الكتب المنزلة بدون أن يتوصل إليه الواحد منهما لا يمكن للآخر دحضه، لذلك يجب أن يحترم الواحد الآخر، وأن لا يتجاوز الواحد حدود الآخر[3]. وكما يؤكد أن العلم هو الأساس في بناء الفرد والمجتمع باعتبار أن الدين بدائي بطبيعته وعاجز عن مسايرة تطور الإنسان[4].

وهنا نصل بأنّ العقل العربي كان يعيش في لحظة ضيقة، إذ يقول طيب تيزيني لا يوجد لنا فكر نقدي لأن المثقف العربي ولد إصلاحيا.

1- علي المحافظة: الإتّجاهات الفكرية عند العرب غي عصر النهضة المرجع السابق، ص. 237.

2- المرجع نفسه، ص. 300.

3- ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص. 34.

4- المرجع نفسه، ص. 238.

لكن فكرة الإصلاح جاءت تتماشى مع التطورات الاقتصادية لأوروبا، فلم يعد ذلك إلى العلم والاقتصاد فحسب بل إلى التّحول الروحي، فالأديب طه حسين عندما نقد القرآن فكان المقصد منه إعادة البناء الداخلي. ويشر إلى ذلك في كتابه "الأدب الجاهلي" فما الذي جعل طه ينتقد القرآن؟ وهل كانت الغاية نقد الدين؟

3- طه حسين 1889-1973:

طه حسين نرى فيه وجها آخر للثّقافة العربية من أوجه النقد وهو "نقد القرآن" والذي كان يرى أن الحضارة هي غاية الحياة البشرية، وتعني سيطرة العقل على الطّبيعة والحياة، وهي تتحقّق بتطور تدريجي على مراحل عدة، ففي البدء يسيطر الدين الإيمان الأعمى على حياة الإنسان برمتها، ثم يستقل العقل عن الدين وينشأ صراع بينهما لردح من الزمن، وأخيرا يقوم التوازن بينهما، فيحكم كل منهما في نطاق دائرته، فمهمة العقل توجيه أفعال الإنسان ومهمة الدين إملاء فرغ قلبه وإرضاء عواطفه وإلهامه إلى الأعمال النّبيلة وتعزيته في مصائبه[1].

إن المنهج الذي قرر أتباعه طيه حسين في دراسة الشعر الجاهلي هو منهج الشك الذي استحدثه ديكارت للبحث في حقائق الأشياء، ويقوم هذا المنهج على تجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه مسبقا، وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه، وهو منهج كانت له نتائج في تجديد العلم والفلسفة، وتغيير مذاهب الأدباء والفنانين تغييرا خصبا ومستنيرا.

هذا المنهج الذي اختاره لنفسه ما بين دراسة الشعر الجاهلي وبين المعارف المتداولة في أخبار الرواة من صلة، ليلتمس هذه المعارف وغيرها من الشعر بوصفه مرآة تنعكس عليها حياة الجاهليين، وبهذا يحاول أن يمتحن صحة الشعر الجاهلي ومدى استجابته لهذه الصورة التي تنعكس على مرآته، وانتهى إلى أن الأدب الجاهلي لا يمثل الحياة الجاهلية، وهو يريد أن يدرس هذه الحياة من خلال القرآن، ومن خلال الشعراء الذين عاصروا النبي صلى الله عليه وسلم وفي شعر شعراء جاؤوا بعده.

إن أبرز القضايا التي أثارها كتاب "لشعر الجاهلي" هي قضية الشك في صحة نسبة الأدب الجاهلي، حيث وصل طه حسين من خلاله تطبيقه لمنهج الشك الديكارتي إلى نتيجة عامة فيما يتعلق بالأدب الجاهلي كله –شعرا ونثرا- ومفادها "أن الكثرة المطلقة مما نسميه أدبا جاهليا ليست من الجاهلية في شيء، وإنما منحولة بعد ظهور الإسلام"[2]. أما الوثائق التاريخية التي تتناول سير الشعراء الجاهليين، فقد حكم عليها بالحكم نفسه الذي حكمه على أدبه من قبل، فقال : " ولن نستطيع أن نعترف بأن ما يروى من سيرة هؤلاء الشعراء الجاهليين وما

1- ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة المرجع السابق، ص. 391.

[2] طه حسين : في الأدب الجاهلي، ط2، دار المعارف، مصر، 1927، ص 65

يضاف غليهم من الشعر تاريخ يمكن الإطمئنان إليه أو الثقة به، وإنما كثرة هذا كله قصص وأساطير لا تفيد يقينا ولا تجريحا، وإنما تبعث في لنفوس ظنونا وأوهاما" [1]

كما انتقد في الشعر الجاهلي تمثيله للحياة الجاهلية لأنه افتقد فيه لغتهم، فلاحظ خلافا واضحا بين لغة الشعر الجاهلي، وبين تلك اللهجات أو اللغات التي كانت معروفة في شمال الجزيرة وجنوبها، وقد لاحظ مشابهة بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن، وانتهى إلى أن الشعر الجاهلي كتب بلغة القرآن، حيث ذهب إلى القول بأن ما يسمى الشعر الجاهلي من وضع الرواة المائة الأولى من التاريخ الهجري، لأسباب سياسية واجتماعية ودينية وكذلك الفرض أن محي تراثا أدبيا ضخما عن حقبة تاريخية من حياة العرب الجاهلية، إذ أن فكرة وضع الشعر الجاهلي العصر الإسلامي لدواعي دينية تستجيب لأهداف كان القصد من ورائها تأكيد بشرية القرآن الكريم، إذ كان يقصد بأن الذين وضعوا الشعر الجاهلي كانوا يقصدون إضعاف بنيته اللفظية والمعنوية، حتى يستقيم منهج المقارنة اللفظية لإثبات أن القرآن يسموا على كلام البشر[2].

أثرت هذا الرأي نوعا من التجريح في أمانة طه حسين العلمية لدرجة اتهامه بنقل آراء مرجليوت في كتابه في الشعر الجاهلي وكتاب أصول الشعر العربي القديم لأنه استفاد منه، حيث انطلق كل من طه حسين ومرجليوت من منهج بعينه لدراسة الشعر وتقويمه وهو أن الشاعر ثمرة البيئة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وهو منهج يرى فيه الأديب بأنه مرآة تنعكس عليها تلك الحياة آنذاك.

إن آراء طه حسين لا تفهم من خلال كتاب واحد فقط، بل تفهم من كتبه ومقالاته التي نشرها ثم جمعها في كتاب حديث الأربعاء، ففي هذه المقالات يصبح طه حسين داعية لهذا الشعر يشرحه ويفسر معانيه ويكشف عن قيمته الفنية وكأنه لم ينكر الوجود الفعلي للشعراء، وهذا يدل على أنه كان يريد دفع الدارسين إل تطوير مناهجهم في دراسة الأدب كما فعل الأوربيون مع الآداب القديمة اليونانية والرومانية.

والغريب في الأمر أن الذين عارضوا نظرية طه حسين ورفضوها، هم الذين استجابوا فيما بعد لدعوته في تحقيق النصوص القديمة وتصحيحها للدراسة الفنية، وهم الذين نهضوا بعلم تحقيق التراث.

إن إيمان طه حسين بتزييف ما يروى من شعر وأخبار. واقتناعه بانحطاط مناهج الدراسة في مصر والعالم العربي وخاصة عند مقارنتها بمناهج الغربيين، فلم يترك طه حسين معهدا أو مدرسة دون مهاجمته وتسفيه طريقته في التأريخ للتراث العربي القديم ودرسه من الأزهر إلى دار العلوم ومدرسة القضاء ودار المعلمين العليا والمدارس

[1] نفس المرجع ، ص 175

[2] خير الدين هني : الرد على شبهات المستشرقين، مطبعة ع بن، ط 1، الجزائر، 2005، ص 216، 217

الثانوية، مما دفع بأبناء هذه المعاهد جميعا من المدرسين والمتخرجين إلى مهاجمته والطعن فيه، وفي دينه وعلمه وآرائه بالحق أو بالباطل.

إن طه حسين **كان** يعتقد أن مصر المستقلة يجب أن تصبح جزءا من أوربا،إذ بذلك فقط تصبح جزءا من العالم الحديث، حيث يقول في كتابه (مستقبل الثقافة في مصر): "أن نمحوا من قلوب المصريين، أفرادا وجماعات هذا الوهم الآثم الشنيع الذي يصور لهم أنهم خلقوا من طينة الأوربي، وفطروا على أمزجة غير الأمزجة الأوربية، ومنحوا عقولا غير العقول الأوربية... علينا أن نصبح أوربيين في كل شيء قابلين ما في ذلك من حسنات وسيئات، علينا أن نسير سيرة الأوربيين ونسلك طريقهم لنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومُرّها، وما يحب منها وما يكره، ما يحمد وما يعاب فيها"[1].

طه حسين أرسى اتّجاها تغريبيا في صفوف مجموعات من المفكرين والكتاب العرب، مع الاختلاف في المسوغات التي قدمها كل من هؤلاء، ولعل هذا الاتّجاه سيزداد حضورا مع تعاظم الحطام العربي وغياب المشروع العربي في النهضة والتنوير والاستقلال.

إن كلّ نماذج الإصلاح في مرحلة النهضة لم تحقّق طموح العرب في التّقدم لإرساء الدولة الديمقراطية رغم المجهودات المبذولة والوصول إلى الركب الحضاري باءت بالفشل على كلّ المستويات. إذن ما هي أسباب هذا الفشل ؟ ونحن واليابان في تلك الفترة كنا على خط واحد، لماذا هم استوعبوا الحضارة الغربية والتّحدي الأوربي، وبالتالي خطت خطوات عملاقة نحو التّقدم بالرّغم من أنّنا أكثر اتّصال وقربا من اليابان بالنّسبة لأوروبا.

نستطيع الإجابة هنا على هذا الطرح من خلال عاملان أساسيان:

عامل خارجي: متمثّل في تحوّل أوربا من دولة ليبرالية إلى دولة استعمارية أو تحوّلها من الرأسمالية إلى الإمبريالية، وفي هذا يكون تقدم العرب كمنافس لتقدم أوربا.

عامل داخلي: يتمثّل ذلك رؤية الجابري في أنّه توجد فئات اجتماعية برجوازية أصيلة دائما في علاقة مع أوربا، إنّ هذه النّهضة أرادت أن تلبّي مطامع المسلمين والعرب لكن لأسباب خارجية حالت دون ذلك، وهذا التّحول انعكس عند المثقفين وبالتالي لم يستطيعوا أن يواجهوا التحديات، لذلك تميّز الفكر في هذه المرحلة بالسّطحية وهو فكر إصلاحي فقد كانت الهيمنة الأوربية مسيطرة على حياة المثقّفين وأربكتهم ولم يتحوّل الفكر عندهم إلى فكر نقدي جذري في حين كان مسار أوربا هو إرباك المثقف العربي حيث وصف طيب تيزيني هذه

[1]طه حسين: مستقبل الثقافة في مصر، الجزء الأول، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993، ص 92

الفترة بـ"الهجالة" أي غي أصيل، لكن رغم هذا رأينا أنّه نوجد بعض النماذج للنقد تمثّلت في التّيارات اللّبرالية العلمانية فهي ليست نقد بناء ولكنّها تبقى محاولات للنقد.

وهنا نستطيع القول أنّ عصر النّهضة هو عصر إصلاحي إيديولوجي وشعاراتي، وكانت تياراته تتّسم بالسّطحية لكنّها كانت مهمّة في تلك المرحلة وكان ذلك لأسباب تاريخية وسياسية واجتماعية كنقد العقيدة والزوايا وإبراز أهمّية الاجتهاد، ودور العقل في العلم ونقد التّصوف ونقد الإسلامي الرسمي، كلّها انصبّت كتيّارات الإصلاح الديني أرادت نقد إسلام الدّولة العثمانية والعودة بالإسلام الأوّل وإلى أصالته الأولى.

أدّت كلّ هذه الظروف وبإجماع أغلب المفكرين أنها تمهيد لسقوط النّهضة وعدم وجود حركة نقدية فعلية في هذه الفترة وكان لابد من ميلاد عصر جديد، كانت نتيجة الإخفاقات الكبيرة التي مرّ بها الفكر العربي الحديث مهدت الطريق لظهور اتجاهات نقدية في الفكر العربي المعاصر، وظهور نخبة جديدة من المثقفين العرب وولادة وعي نقدي عربي لإيصالنا إلى مستوى الحداثة.

المبحث الثّالث: النّقد في العصور الوسطى

1-النّقد في الفكر المسيحي:

عاشت القارة الأوربية قرونا طوالا اتسمت إلى حدّ كبير بالتخلف والظلام، اتّفق المؤرخون على تسميتها بالعصر الوسيط الذي امتد في رأي بعضهم حتى أواسط القرن 15، وفي رأي الآخرين منهم إلى أواسط القرن 17. وقد تهيأ للكنيسة في العصور الوسطى سلطان واسع النطاق، روحيا بحكم وظيفتها، وسياسيا بسبب ضعف الملوك والأباطرة، وأدّى انهيار الإمبراطورية الرومانية في الغرب عام 476م إلى ازدياد سلطة الكنيسة، فسيطرى على التعليم في المدارس، واحتكرت لنفسها تأويل الكتاب المقدس، فقد أدت تفسيرات الكنيسة لنصوص العهد القديم لمناقضة العلم، كالقول بدوران الشمس حول الأرض، واعتبار أمراض المسيحيين مردها إلى الشياطين، واستبعاد علم طبقات الأرض والأنثروبولوجيا، إضافة لاعتبار علم الكيمياء فنا شيطانيا خبيثا وغيرها من التناقضات الكثيرة مع العلم.

لقد نقد بعض المفكرين الأوربيين الكنيسة وحاولوا إصلاحها جراء ما فرضته من قيود على العلم، لكنهم اصطدموا بالكنيسة وحدث ما يسمى بالصراع بين الدين (المسيحي الكنسي) والعلم، وحيثما أتيحت لهم الفرصة للتحرر من ذلك الدين استغلوها إلى أبعد الحدود، ولذلك فإن الكنيسة أضرت بالدين لكونها السبب في نبذه والتحرر منه، ولكن لابد من التأكيد أن هذا حدث في أوربا ليس راجعا إلى الدين بوجه عام، وإنما بالدرجة الأولى إلى المسيحية وعقائدها وشعائرها ورجال الدين فيها، فالنتائج التي تولدت في هذه البيئة بحسب ظرف معين ودين معين، وهذا الحكم لا ينطبق على الإسلام والمجتمعات الإسلامية، لانتفاء التعارض والصراع بين العلم والدين في الإسلام، بل على العكس هناك دعوة للتفكر والنظر والتأمل في الفكر الإسلامي في ذلك الوقت.

ولعل النقد في هذه الفترة جاء محتشما في الفكر الأوربي بحيث تمثل تحت غطاء الإصلاح للكنيسة والوقوف ضد رجال الدين جراء تدهور المستوى الأخلاقي لرجال الدين المسيحي وتفشي الفساد بينهم، إضافة إلى استغلال رجال الدين لنفوذهم بفرض الضرائب على رعايا الكنيسة وجمعهم المال بطرق فير مشروعة ناهيك عن المعتقدات المسيحية المخالفة للعقل البشري كالتثليث والتجسيد. وجاء كل هذا من أجل تحرير العقل الأوربي من قيود الكنيسة والتي انتهت بالثورة عليها لما تتبناه من مسائل تتعارض مع ما وصل إليه العلم، قد تطور هذا النقد من نقد تعاليم الكنيسة إلى نقد الدين برمته من الحركات التي قامت بالنّقد: الكاثاريوم، والولدانيون بقيادة بطرس والدو.

لقد نصب رجال الدين أنفسهم لمعرفة الحقيقة في كل أمور الدين والدنيا، واعتبروا أن أي مصدر آخر غيرهم لا يعتد به، بل وعاقبوا كل من تسول له نفسه الخروج عليهم.

ولذلك وقفت الكنيسة بالمرصاد لكل فكر حر مخالف لها، ولكل صاحب رأي مغاير لرأي آبائها ورجالها الذين أعطتهم سلطان التأويل والتفسير. ولم تكتفي بذلك بل اضطهدت المخالفين، وقمعت المارقين، وأقامت من أجل هذا محاكم التفتيش التي استخدمت كل أساليب القهر والتعذيب، التي تكشف عن وحشية لا يعرف لها مثيلا، ولذلك اعتبرت من أشنع الوصمات في تاريخ البشرية[1].وقد تولدت هذه الأحكام مطاردة المارقين وتعذيبهم إلى حدّ إحراقهم وهم أحياء[2].

أ –محاولات نقدية للتّحرّر من قيود الكنيسة:

إنّ تعصب رجال الدين واستبدادهم بالرأي وبغضهم لكل فكر مخالف كان سببا من أسباب نقد الكنيسة، فقد اقتصر النقد المتداول على شكل حركات مناهضة للكنيسة باحتجاجها على ما فرضته من قيود ومن هذه الحركات:

– الكاثاريون[3]: ومعناها الأطهار، وكانوا يعرفون ب"الألبيجينيين" اسم المنطقة الفرنسية التي كانوا يعيشون فيها، كذلك وجدوا في "كولون" بألمانيا وشمال إيطاليا وأسبانيا، فقد كان موقفهم متشددا من الكنيسة وأنكرت أن الكنيسة كنيسة المسيح، وقالت أن بطرس تلميذ المسيح لم يأت قط إلى روما ولم يؤسس البابوية[4]، وأن البابوات خلفاء الأباطرة، وأن المسيح لم يكن له ملك ولا مال، ولكن كبار رجال الدين المسيحيين من ذوي الثراء العريض، فقد نقدوا الكنيسة نقدا لاذعا وأظهروا الشك في صحة مبادئ روما في التفسير الصحيح للكتاب المقدس، وكانوا يرون أن عيسى ليس ابنا لله[5]، فانتشرت هذه الجماعة انتشارا واسعا في بعض بلدان أوربا وكان لها أتباع، وربما يرجع ذلك إلى شجاعتهم في نقد رجال الدين وجرأتهم في مخالفة الكنيسة والتنديد بالفساد الأخلاقي الذي تفشى بين الباباوات.

1- توفيق الطويل: قصة الصراع بين الدين والفلسفة، دار النعضة العربية، ط. 3، 1979،ص. 11.

2- نفس المرجع، ص. 11.

3- ولز: معالم تاريخ الإنسانية، المجلد الثالث، ترجمة/ عبد العزيز توفيق جاويد،ط. 3، لجنة اتأليف والنشر، القاهرة، 1972، ص. 78.

4- نفس المصدر، ص. 904.

5- ول ديورانت: قصة الحضارة، مج. 4، ترجمة محمد بدران، لجنة التأليف والنشر، القاهرة، 1979،ص. 79، 80.

– **الولدانيون:** هم من الحركات التي جاهرت بنقد الكنيسة، وعارضت آراءها، ومؤسسها بطرس والدو المتوفي سنة 1217م، واصطبغت هذه الحركة تدريجيا صبغة معادية لرجال الدين، ونبذتهم جميعا، وأنكرت صحة العشاء الرباني الذي يقدمه قس آثم، وعارض بعض الأعضاء صكوك الغفران، وعقيدة المطهر[1]، وقد نال بطرس والدو ما نال سابقيه من الإضطهاد والتعذيب، وصدر قرار بحل الجماعة من قبل إنوست الثالث وعفى عنهم وقبلهم أعضاء في الكنيسة بعد أن تابوا، لكن معظمهم أصروا على آرائهم.

إن انقد في حد ذاته للكنيسة في تلك العصور، أمر يستوجب التوقف والنظر خاصة إذا علمنا أن في تلك العصور–فترة العصور الوسطى– لم يكن يجرؤ أحد على مخالفة الكنيسة أو الخروج عليها، وبذلك يعد هذا النقد بمثابة الإنتصار على الواقع المتحجر والعقل المتسلط، وقد كان موجه لأمرين:

1–الكنيسة ورجال الدين القائمين عليها.

2–ما تنادي به الكنيسة من عقائد وأفكار.

ولذلك يمكن اعتبارهذا النقد مهدا لحركة الإصلاح الديني الأوربي ولغيرها من الإتجاهات الفكرية الحديثة والتي لها صلة من قريب أو من بعيد بالدين، وهنا نصل إلى أنه بعد هذه الإنتقادات للكنيسة ظهر بعدها نوع من الصراع بين الدين والعقل، فحين هب العقل الأوربي في الأستيقاظ من سباته ويفيق من غفلته، ويكافح من أجل تغيير الواقع كان يصطدم برجال الدين والكنيسة وتعاليمها إذ يقول توفيق الطويل :" فلما أقبل القرن الثاني عشر، أفاقت أوربا المستغرقة في سباتها على دعوة جديدة لا تساير روح العصر نادي بها "أبيلارد" وطالب فيها بتحرير العقل من كل قيد واعتباره الحكم الذي يفصل في كل رأي، ويعرض بالمناقشة الحرة حتى لحقائق الدين، وتعاليم الكنيسة المقدسة"[2].

كانت بعض الشخصيات التي برزت في بوادر الصراع بين العقل والدين في تلك الفترة منهم: بطرس أبيلارد(1079–1142)، أنسلم(1033–1109)، توماس أكونياس(1225–1274) لكن أبرز هؤلاء للتعبير عن تلك الفترة هو بطرس أبيلارد وهو فيلسوف فرنسي، اظطهدته الكنيسة وحكمت عليه بالخروج على الدين لأنّه حكم العقل في مسائل الدين، ونادى باستخدامه في فهم العقائد المسيحية. وقد ألف كتاب "مقدمة في اللاهوت" وكما يقول عن نفسه لطلابه كانوا على الدوام يبحثون عن المعقول وشرح الفلسفة فيقولون : "إنه من العبث أن ننطق بألفاظ لا يستطيع العقل تتبعها، وأنه لا شيء يمكن تصديقه إلا إذا أمكن فهمه أولا، وإن من

1– ول ديورانت : قصة الحضارة، المرجع السابق،ص. 76.

2– توفيق الطويل: قصة الصراع بين الدين والفلسفة، الرجع السابق،ص. 98، 99.

أسخف الأشياء أن يعظ إنسان غيره بشئ لا يستطيع هو نفسه أن يفهمه، ولا يستطيع من يسعى لتعليمهم أن يفهموه" وهو يقول أن هذا الكتاب انتشر انتشارا واسعا جدا وأن الناس أعجبوا بما فيه من دقة.[1]

وكان الذي أزعج الكنيسة أكثر من أي أمرهو افتراضه أنه لا أسرار في الدين، وأن العقائد كلها يجب أن تكون قابلة للتفسير القائم على العقل.

هذا التحرر الفكري الذي بدأته أوربا من هذه الفئات هو بمثابة تمهيد الطريق نحو حركات الإصلاح الديني، فتطورت العقلية الأوربية تطورا دنيويا، فنشاط حركات النقد أصبح متزايد أواخر العصور الوسطى تطورت وشجعت القائمين على الإصلاح لإظهار غيوب ومفاسد البابوية والمناداة بإصلاحها، ولقد كان نتيجة هذا الإتجاه النقدي أن فقدت الكنيسة مكانتها التي كانت تتوأتها واهتز الأساس الروحي والأخلاقي الذي أقامت عليه نفوذها، وبات المسيحيون في دول غربي أوربا يتحدثون عن إصلاح الكنيسة والقضاء على انحرافات التي ظهرت بين رجالها.

ب–حركة الإصلاح البروتستانتي:

سلم المؤرخون أن البابوية خلال النصف الثاني من القرن 15 والجزء الأول من القرن 16 وصلت إلى أدنى درك خلقيا وروحيا، وفقدت البابوية الكثير من هيبتها في أعين المسيحيين وأصبحت دنيوية أكثر، فتوزيع صكوك الغفران وجدت فيه البابوية موردا ماليا غزيرا سهل المنال، وأصبحت تباع بالجملة ومقدما لغفران جميع الخطايا سواء ارتكبها الإنسان في ماضيه أو التي سيرتكبها في مستقبله، فانتقلت العملية من دينية إلى عملية مصرفية،واعتبر هذا سببا مباشرا لقيام حركة الإصلاح البروتستانتي في أوربا وقامت هذه الحركة على مبدأ

"إعادة فتح باب الاجتهاد في الدين على أساس إحلال العقل محل النقل، وإلغاء احتكار الفقهاء والكهنة كمفسرين للوحي، وإلغاء دور الأولياء كوسطاء بين الناس والله"[2] .

وقد ظهرت الديانة أو المذهب البروتستانتي، في ألمانيا على يد مارتن لوثر (1483–1546)، وفي إنجلترا قادها جون كالفن (1509–1564)، فقد كانت الحركة في إنجلترا امتدادا لنظيرتها في ألمانيا، فقد سارت في نفس الاتجاه المشجع على التمرد على السلطات التقليدية الدينية، فقد كافح لوثر البابوية ودعا إلى إصلاح ديني ينهي إمتيازات البابا وعصمة المجامع الكنيسة[3]، ويعمل على مناهضة الكاثوليكية وإدانة طفيلية الإقطاعيين والكهنة، فما

1- ول ديورانت : قصة الحضارة، المرجع السابق، ص. 76.

2- المرجع نفسه، ص. 288.

3- نايف بلوز: تاريخ الفكر الاجتماعي، المطبعة الجديدة، ط1، دمشق، 1986، ص.51.

كانت البروتستانتية في البدء إلا احتجاجا على الغفرانات ودعوى إصلاح الإدارة الكنسية والعبادة ثم تطورت إلى الجهر بقيام الدين على 'الفحص الحر'، أي الفهم الخاص للكتاب المقدس، وعلى التجربَة الشخصية[1]، ومن أهم الأفكار التي أبرزها لوثر في هذا المجال : " الحرية المسيحية الإنجيلية، وإلغاء الرقابة الكهنوتية على العقيدة، وتأسيس الأخلاق على الوجدان،[2] والرفع من قيمة الإيمان الشخصي الداخلي فوق كل المظاهر الخارجية للدين[3]، إلا أن أهم ما أفضت إليه حركة الإصلاح الديني في أوربا، انتشار المذهب في الكثير من دولها، وتقبلها لقيمة الدينية البروتستانتية الجديدة protestantisme ، التي لخصها أحد المهتمين بالموضوع، في ما أبرزته هذه الحركة من " أهمية ضبط النفس والعقل والأخلاق والطهارة والإعتدال والتوفير والدقة والمبادرة الفردية في حياة الإنسان[4]، وهي القيم الدينية المثقفة في جوهرها كما يذهب ماكس فيبر، مع روح التطور الإقتصادي الرأسمالي الناشئ[5]، ومما زاد انتشار حركة الإصلاح الديني اللوثرية في أوربا تمييزه الإنجيل من القانون، حيث سوغ بهذا التمييز "استقلال الدولة عن المؤسسة الدينية، والتخلي عن الوصاية الكهنوتية على العالم، وفصل الإيمان عن العلم والفلسفة، الذي ساهم في قوة الإتجاه النقدي إلى تكوين إيديولوجيا التحرر الأرضي الدنيوي"[6]. التي عكس أساسا طموح الطبقة البرجوازية ورؤيتها الجديدة للحياة، وعبر هذا التأثير في مجرى الحياة الدينية والفكرية والإيديولوجية الأوربية، في القرن السادس عشر، شكلت حركة الإصلاح الديني وانتقاد الكنيسة أحد المكونات التاريخية الكبرى لفترة إنتقال أوربا إلى العصر الحديث، مقوما من مقومات حداثة عصر النهضة.

فقد أتاح الإصلاح الديني في ألمانيا مثلا أفقا جديدا مخالفا لطابع الحياة في العصور الوسطى الإقطاعية، وجعل هناك أرضا خصبة لتطور النظام الاقتصادي في تلك المقاطعات وصعود الطبقة الوسطى في معظم الأقطار الأوربية. وقد تجلى ذلك في أشكال كثيرة من حيث تغير نمط الإنتاج الأحادي وكذلك أشكال تعبير الأدبية والفكرية وأهم مظاهرها كان هو بداية الشعور القومي. وقد تمحورت فكرة القومية في انجلترا وفرنسا على نظرية العقد الاجتماعي باعتبار أن الأمة هي مجموعة من الأفراد قرروا العيش سويا على أرض واحدة ونظام سياسي واحد طبقا للعقد الاجتماعي بين أفراد هذه الأمة.

1- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، 2012، ص. 6-7.

2- نايف بلوز: تاريخ افكر الإجتماعي، مرجع سابق، ص. 52

3- إيميل برييه: تاريخ الفلسفة، ج. 3، ترجمة: جورج الطرابيشي، دار الطّليعة، بيروت، ط. 1، 1983، ص. 273.

4- نايف بلوز: تاريخ الفكر الإجتماعي، المرجع نفسه، ص.27.

5- ماكس فيبر: الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة: محمد على مقلد، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، ط. 1، د.ت، ص. 185.

6- نايف بلوز: تاريخ الفكر الإجتماعي، رجع سابق، ص. 52.

كما انتقد جون كالفن الكتاب المقدس ورأى أنه يجب أن يكون هو الشيء الوحيد الذي يستخلص منه جمهور المسيحيين أصول عقيدتهم دون سواه، ولا يوجد غير المسيح شفيعا للناس عند الله، ووجوب فصل الكنيسة عن سلطة الدولة، فالكنيسة عند كالفن ما هي إلا سلطة روحية عامة لا تستأثر بها فئة دون أخرى، بل هي حق مشاع لكل المسيحيين علمانيين كانوا أم رجال الدين، ويشترك الجميع في إرادتها[1].

لكن هذا النوع من النقد الذي تشكل في هذه الفترة كإصلاحات وثوران ضد الكنيسة وتعاليمها، يعد انفصالا لا إصلاحا، فهذه الثورة الإصلاحية لم تقض على الكنيسة وعلى مبادئها وإنما خرجت عليها واستقت بنفسها، كما يقول أحمد شلبي "أن الحركة الإصلاحية البروتستانتية كانت إصلاحا للكنيسة لا إصلاحا للمسيحية والفرق بين الموضوعين كبير، ومعنى هذا أن ما أثار لوثر ومن عاصره هو نقذ أفعال الكنيسة في ذلك العهد، وأما البحث في الأشياء المهمة التي دخلت على المسيحية فلم يكن موضوع نقد وإصلاح، فلم يثوروا إلا على ما ابتدعته الكنيسة كغفران للسيئات والإستحالة، وحق تفسير الكتاب المقدس، ولذلك بقيت موضوعات ضخمة لم يتطرق لها هذا الإصلاح"[2].

وأخيرا فإن هذا النقد الذي قدم أثناء هذه الفترة على شكل إصلاحات لم يكن كافيا لإقناع العقل الأوربي بالمسيحية، إن أسباب النقد والنزاع بين المسيحية والعقل وغيرهما أمور زالت باقية ولذلك لم يقنع المفكرون الأوربيون بهذه الثورة وقاموا هم أنفسهم بمحاولات إصلاح أخرى للتخلص من الدين المسيحي مادام الإصلاح أصبح متعسرا، ولذلك ظل هذا الصراع والنقد باقيا حتى بعد ثورة الإصلاح البروتستانتي. فكان لابد من ثورة أخرى على المسيحية كدين يعوق الفكر، ويقف عقبة أمام التقدم العلمي، وحجر عثرة أمام البحث العلمي القائم على العقل والمنطق. واتخذت هذه الثورة تحرير العقل الأوربي من القيود التي عطلت تفكيره وأوقفت نشاطه في هذا العصر، فالظهور المحتشم للنقد في هذه الفترة وبعض الحركات للتحرر من قيود الكنيسة الإصلاحات الدينية البروتستانتية كانت فقط تمهيدا لثورة فكرية كبيرة ستعرفها أوربا بعد العصر الوسيط.

كانت هذه أوربا بكل ما تعيشه اليوم من تطور وازدهار في جميع المجالات، مرت بهذه الظروف الصعاب والإصلاحات البروتستانتية والصراعات الفكرية، ولو أن مدلول النقد يتسم بالاحتشام في هذه الفترة إلا أن بعض الرفض للوضع الثقافي والاجتماعي آنذاك ما فتئ أن يحاول إصلاح ما أفسده رجال الكنيسة كنوع من النقد موجهة ، ولكن الضفة الأخرى كان كذلك كانت في أوج عطائها، وهي الحضارة الإسلامية والتي كانت تعيش

1- عبد العزيز سليمان نوار ومحمود محمد جمال الدين: التاريخ الأوربي الحديث، دون طبعة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1999، ص. 139.
2- مرجع سابق، ص. 261.

درجة من العطاء الفكري في شتى الميادين، ولكن لم يسلم هذا الفكر الإسلامي من انقد خاصة الفرق الكلامية في مجال الفقه، ولكننا سنتجه اتجاه الفلاسفة المسلمين حول مدلول النقد عندهم، هل مر هذا النقد مثله مثل الفكر الأوربي، أم أنّ له طريق وأسلوب مختلف، خاصة وهو يتشكل داخل دائرة واحدة وهي الإسلام، فهل كانت في اتجاه الفلسفة فقط؟ أم أنّه كانت رؤية أخرى بين المفكرين الفلاسفة المسلمين؟

2-النقد في الحضارة الإسلامية:

1/2-الفرق الكلامية-المعتزلة نموذجا

عاش العرب في ربوع الجزيرة وفق قانونهم الخاص، تحكمهم أعرافهم ودياناتهم التي أقرّوا بها، وبمجيء الإسلام تغيرت جوانب من شخصياتهم وانقادت غالبيتهم إلى الدين الحنيف، بعد أن كانوا قد ناصبوا الإسلام العداء، وهجروا الدعوة وداعيها.

وعلى الرغم من كون العرب قوم جدل وخلاف، إلا أنهم كانوا منساقين للنص القرآني، وإن كانوا يختلفون في الأمور سرعا ما يعلن كبير منهم كلمة الفصل في الموقف، بآية أو حديث، ثم يعودون إلى اتفاقهم وتماسكهم[1].

فالإسلام وإن كان شرعا سماويا إلا أنه حافظ على الحرية الفكرية للأفراد كما قال أفلاطون : إن الحق لم يصبه الناس في كل وجوهه، ولا أخطئوه في كل وجوهه، فسلطان العقل يحكم نظرات الإنسان إلى الكون، فتختلف عندها الصور والأخيلة التي تثيرها. ، فيمكن القول أن الفترة التي عاشها الرسول صلى الله عليه وسلم على رأس الدولة الإسلامية لم تبن عن خلاف كبير، فكما قال البغدادي : " كانوا على كلمة واحدة في أبواب العدل والتوحيد، والوعد والوعيد وسائر أمور الدين"[2].

فلم يحدث على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ما يستدعي الفرقة على أمر جسيم في النص القرآني، والحديث كان غالبا يفصل فيما شجر بينهم ولكن هذا الهدوء سرعان ما انقلب إلى عاصفة بوفاة النبي صلى الله عليه وسلّم، هذا الاختلاف لم يتناول بالدين، ولكنه اختلاف طال العقائد والسياسة، ولذلك روى البخاري عن زينب بنت جحش أنها قالت : "استيقظ الرسول صلى الله عليها وسلم محمرا يقول : ويل للعرب من شر قد قرب. في إشارة إلى ما سيجري للمسلمين من خلاف بعده.

1- عبد الحكيم بلبع: أدب المعتزلة، دار نهضة مصر، للطبعة والنشر والتوزيع، ط. 2، 1969، ص. 12.

2- البغدادي: الفرق بين الفِرق، تحقيق محمد الخشت، مكتبة ابن سينا، 1910، ص. 14.

إنّ المتتبّع لكرونولوجيا الإحداث التاريخية وما صاحبها من تطورات سياسية واجتماعية من وفاة الرسول، إلى اتصال العرب بالثقافات الأخرى نشأ جو مشحون بالمفارقات والأحداث، ونشأت بعده فرق إسلامية كثيرة.

وقد كان استخدام علم الكلام الذي هو عبارة عن شكل من أشكال المنهجية الدينية، بغرض البحث في المبادئ العقائدية بواسطة الجدل، بحيث كان من النادر أن يستعمل أهل السنة هذا المنهج الإستدلالي، إذ انتشر تأثير علم الكلام في الفرق التي كانت تسمى من قبل أهل السنة بالمبتدعة، وعلى رأسهم المعتزلة والأشاعرة، بحيث استعمل كل فريق منهما علم الكلام لدحض حجج الطرف الآخر ولنقدها بصفة منهجية، غير أن المعتزلة تميزوا عن غيرهم باعتمادهم على علم الكلام، لدرجة أنه أصبح يطلق عليهم اسم "الجدليون" للتمييز بينهم وبين الأشعريين، حسب تفاوت الدرجات في الإستعانة بالفلسفة والمنطق اليونانيين[1]، فمدرسة الاعتزال كانت تمثل تيار الأفكار اليونانية الأكثر تميزا.

تعتبر المعتزلة أهم فرقة كلامية ذات حركة فكرية كبيرة، كان العقل والفكر أبرز مقوماتها، إذ أخذ مذهب المعتزلة يأخذ مكانه في المجتمع الإسلامي، ويتبلور فكره في الحياة الدينية والسياسية، وكانت على الساحة كذلك تيارات فكرية طرحت موضوعات لم يلتفت إليها المسلمون من قبل، فكان يكفيهم إيمانهم المطلق دون التعرض لهذه العقيدة بالنقاش أو الجدال.

ظهور المعتزلة في الحياة الفكرية شكل طفرة في تاريخ الفكر الإسلامي، فقد نمت عقليتهم في ظل المزيج الهائل من الثقافات المختلفة، فجاءت تحمل معها مرحلة تتسم بالخصوبة في تمجيد العقل والإعتزاز بحرية الفكر، منذ بدأت حركات الترجمة والنقل، والشروع في اللقاح الثقافي الذي حمل في أحياء ملامح تيارات فكرية أجنبية كثيرة، وقد كانت المناظرات التي عقدها المعتزلة تهدف إلى تعزيز عقيدة الإيمان من خلال الجمع بين الدين والفلسفة، معتمدين في ثقافتهم العميقة، ومعرفتهم الواسعة بفنون الجدل، جاعلين احترامهم للعقل يفصل في مناقشاتهم الدينية، وقد عرفهم المستشرقون بأنهم أصحاب الفكر الحر أو المفكرون الأحرار في الإسلام إذ يقول غولدتسير "إن المعتزلة قد وسعوا معين المعرفة الدينية، بأن أذخلوا فيها عنصرا مهما آخر قيما، وهو العقل الذي كان حتى ذلك الحين مبعدا بشدة عن هذه الناحية"[2]. فهو يعترف للمعتزلة بتوظيف العقل في الأحكام، حتى أنّهم ردّوا بعض الأحاديث الشّرعية التي تقوم بالتجسيم والصفات، وعدم وقوعها في العقل محل الاستحسان والإستساغة. ويقول أيضا: "نحن لا نستطيع نكران أنه كان لنشاط المعتزلة نتيجة نافعة، فقد ساعدوا في جعل

1- جون روني ميلو: الإسلام والمسلمون، دار النشر فيدس، كيبك، 1993، ص. 271.

2- أجناس جولد تسيهر: العقيدة في الشريعة والإسلام، ترجمة حسن عبد القادر وآخرون، دار الرائد العربي، 1964، ص. 290.

العقل ذا قيمة حتى في مسألة الإيمان، وهذا الفضل الذي لا يحدد، والذي له اعتباره وقيمته، والذي جعل لهم مكانا في تاريخ الدين، الثقافة الإسلامية"[1].

فمنهج علم الكلام عند هذه الفرقة أصبح علما خاصا بالفكر الإسلامي ويمكن القول أنها فتحت الباب أمام تأسيس الفلسفة العربية الإسلامية، بغض النظر عن اختلاف حقول المعرفة في الفكر الإسلامي، فقد أعادت الاعتبار لظاهرة الإيمان بالله بالأساليب الجدلية، فالمعتزلة كانوا على اطلاع جيد بما جاء في مؤلفات الفلاسفة اليونانيين

ظهور المعتزلة كمدرسة فكرية ذات طابع معرفي خاص، قد أرخ لمرحلة جديدة في الفكر الإسلامي، أبرز سماته تحرير العقل من سلطان النقل (النص الشرعي)، ولم تقتصر هذه الخاصية على المعتزلة وحدهم، بل توالت بعدهم كما يقول نيكسون : " إن المعتزلة قد ارتقوا بالفكر الإسلامي إلى منزلة يعتد بها". ومن هنا بدأت الحملة على الفلسفة في الفكر الإسلامي تتسبب في الكثير من أبعادها مع الغزالي وابن رشد وغيرهم.

2/2-النقد في فكر الغزالي:

ألّف الغزالي "**تهافت الفلاسفة**" للنيل من الفلسفة والفلاسفة، فيمكن اعتبار ذلك المؤلف هو المرجع الذي صدر عنه الهجوم على فكرة العلة والمعلول، وهذا يعني أنه يخالف الفلاسفة في اعتقادهم بأن الإقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب ومسبباتها، ولابد أن نذكر أن السبب الذي كان يدفع الغزالي إلى نقد الفلاسفة، إذ يروي لنا الغزالي في تجربته من الشك إلى اليقين أنه منذ ريعان عمره وحتى قبل بلوغ العشرين وحتى الخمسين يقتحم لجنة كل العلوم النظرية والعملية بحثا عن اليقين هذا الذي طال جميع أصناف الطالبين في أيامه، الباطنية، والفلسفة، وعلم الكلام، والصوفية وحتى الزنادقة لم يغربوا عن باله، إذ كان متعطشا لدرك حقائق الأمور، وبدأ الغزالي بدراسة علم الكلام أولا ثم انتقل للفلسفة، وكان يصنفهم إلى ثلاثة أقسام:

- **الدهريون:** وهم الذين جحدوا الصنائع، وهؤلاء هم الزنادقة.

- **الطبيعيون:** وهم اعترفوا نتيجة كثرة اشتعالهم لعلم التشريح بوجود فاطر حكيم مطلع على غايات الأمور وأبعادها.

-**الإلهيون:** المتأخرون من الفلاسفة، أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو.

1- أجناس جولد تسيهر: العقيدة في الشريعة والإسلام ، المرجع سابق، ص. 107.

وهؤلاء ردّوا على الصنفين الأوليين، فالغزالي في حكمه على الفلاسفة وانتقادهم نرى أنه استعمل معيار الإيمان، أما الإلهيون وأبرزهم أرسطو، فالغزالي يبدي اهتماما واضحا بهم، وهو اعترف بفضل أرسطو في ترتيب المنطق، وتهذيب العلوم، وتحرير ما لم يكن محررا من قبل. وهو حكم تخفيفي لأرسطو ولكن يجب تكفيره في مسائل أخرى.

وقد بنى الغزالي في تكفيره للفلاسفة في ثلاث مسائل وهي : القول بقدم العالم، القول بالعذاب في النار على الأرواح دون الأبدان، والقول بأن الله يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات. وبهذه المسائل الثلاث انقلب وانتقد الغزالي الفلاسفة في كتابه "تهافت الفلاسفة" بعد أن كان واحدا منهم، فاستيفاءه لحجج الخصوم ودحضها بحجج عقلية ونقلية، يدل على سعة معرفته بالقوم وإحاطته بمخازيهم ونقاط ضعفهم، كذلك لجوءه للتصوف والإعتقاد أنه هو الطريق المخلص و"المنقذ من الظلال" وكان ذلك في رحلته "من الشك إلى اليقين".

إن هذا الإعتقاد للغزالي جاء تقليدا لنظرة الأشاعرة في الوقت الذي كما ننتظر منه الكثير، وبهذا التقديم عن طريقة رفض للغزالي للطرح الفلسفي باعتباره مقلدا للتفكير الأشعري، ارتأينا ان نخصص هذا المبحث للنقد الذي دار بين مفكري الإسلام، ولعل فيلسوف قرطبة كانت له شأن كبير عند العرب والغرب والذي لطالما استشهدت به أوربا ومفكريها وترجمت كتبه للعديد من لغات العالم، وهو الفيلسوف ابن رشد الذي سنعرض فيما يلي أهمّ محاور تناولها في تفكيره النقدي.

3/2-التفكير النقدي عند ابن رشد:

ابن رشد أكثرالفلاسفة المسلمين شهرة، وأثارعقله النقدي نوعا من الزلزال الفكري في العالم الإسلامي والأوربي كذلك، إذ كان الإنغلاق الفكري يوشك أن يكون محكما في المشرق العربي، وقد كان ذلك في الحط من شأن الفلسفة، ومنها المنطق والعلوم العقلية الأخرى وتكفير أصحابها أحيانا كالغزالي وآخرون.

تحمل ابن رشد مشقة الرد على من انتقد الفلسفة ومن ينكر أهمية الفلسفة والتفلسف قائلا : إننا لا ينبغي أن نشوش دعاوى الفلاسفة كما يفعل الغزالي فإن العالم به عوالم إنما قصده طلب الحق لا إيقاع الشطوط وتحيير العقول"[1].

ساد الاعتقاد أن النقد عند ابن رشد استعمل كسلاح للهدم والبناء في نفس الوقت، وكأداة لهدم الآراء الخاطئة التي تعج بها "فلسفة المشائين المسلمين المتأخرين"، وبيان نقط التقائهم مع علم الكلام، وفضح خلطهم للفلسفة بالكلام، ومن ثمة العمل على تنقيح ما اعتبر فلسفة أرسطو من تحريفات ولهدم التأثير الأفلاطوني الجلي

1- محمد ابن رشد :تهافت التهافت، تحقيق : سليمان دنيا، ط1، دار المعارف، القاهرة، 1964، ص. 267.

في فلسفة المشائين العرب، والذي تلمس فيه ابن رشد خلطا بين فلسفة أرسطو وأستاذة أفلاطون، ومن نتائج ذلك التأثيرالقول بنظرية الفيض، والتي تضفي طابع مفهوم الواحد الذي لايترك للسببية مجالا وجاعلها علما قائما بإرادة المحرك الأول، ولا مكان للذات، وقد عمل على ذلك من أجل تخليص فلسفة أرسطو من الأفكار الأفلاطونية التي ظلت عالقة بها، والتي أوقفته القسط الأكبر من حياته شارحا لفلسفة أرسطو، فتناول ما استطاع أن يحصل من مؤلفات ذلك الفيلسوف وقد اطلع على ما ترجم به من كتب اليونان والتي ابدع ابن رشد في شرحها المبنية على التحليل الدقيق والنقد، وفي شرحه لفلسفة أرسطو أطلقت عليه الهيئات الفكرية الأوربية لقب "الشارح".

إن الإحاطة بكل القضايا التي تجسد الروح النقدية الرشدية ليس هذا بمقامة، ولكننا اكتفينا ببعض المحاور المهمة والتي تتعلق بنقده للأشاعرة والغزالي، والثانية نقد ابن رشد لابن سينا. وعلى حد تعبير "خوسي لويس أبيان" في مقاله عن ابن رشد أنه صاحب التاريخ النقدي للفكر الإسباني وأنه يمثل الثمرة النهائية للجدلية الداخلية للفلسفة العربية.

أ–نقد ابن رشد للأشاعرة والغزالي:

يشن ابن رشد هجومه في هذا الموقف الجريء على آراء الأشاعرة وآراء الغزالي الذي تابع بدوره مواقف الأشاعرة، كان لنا أن نبين ذلك من خلال كتابه "تهافت التهافت" والذي فيه شروحات عن العلل الأربع وبين مسائل العلاقات بين الأسباب ومسبباتها، وككل مفكر لاحق إلا وله ردود على سابقيه، إذ خصصنا هنا نقد ابن رشد للأشاعرة والغزالي، ونبتدئها بمشكلة السببية، والعلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها.

يرى ابن رشد أنّ إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي نشاهدها في المحسوسات أنما جاء من قبيل السوفسطائيين أولا، فنجد ابن رشد حريصا على دحض رأي الأشاعرة الذين لم يعترفوا بالعلاقات بين الأسباب ومسبباتها، فمعارفهم كما يقول ابن رشد تعتبر معارف سوفسطائية[1].

وهذا راجع أنّ ابن رشد في دراسته للسببية قد تأثر بأرسطو، واستفاد من هذا التأثر في نقده للأشاعرة، وهي نظرة تجديدية في الفكر الفلسفي إذا نظرنا إلى هذه الصورة والتأثر الرشدي بأرسطو، والتي تعد جزءا معتبرا

1- تمحمد ابن رشد: هافت التهافت، مرجع السابق، ص. 122.

من مؤلفاته والتي تنادي بالذين يقولون إن القوة عند الفعل فقط كما فعل أرسطو في كتابه الميتافيزيقا، وهنا يربط ابن رشد بينهم وبين الذين ينكرون الخصائص الثابتة الضرورية للأشياء كما هو الحال عند الأشاعرة والغزالي[1].

يريد ابن رشد بعد هذا أن ينتقل كذلك إلى الربط بين السبب والعقل محاولا الصعود إلى القول بعقل إلهي، فإنه يبين لنا أن التأكيد على العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها يؤدي إلى القول بالحكمة والغائية بالنسبة للموجودات، فالحكمة هي معرفة الأسباب التي تقوم على منطق العقل، بحيث لو ارتفعت الضرورة عن كميات الأشياء المصنوعة وكيفياتها وموادها، كما يتوهم الأشاعرة، لارتفعت الحكمة الموجودة في الصانع وفي المخلوقات، وكان يمكن أن يكون كل فاعل صانعا، وطل مؤثر في الموجودات خالقا، وهذا عند ابن رشد إبطال للخلق والحكمة، وبهذا ابن رشد يرى أنه من الضروري الاعتقاد بوجود حكمة وغائية تسير بمقتضاها أفعال الموجودات في الكون.

ننتهي إلى أن جهد ابن رشد في كشف مغالطات فريق الأشاعرة والتي لم تعتمد آراءها على أسس قوية، ولم تكون آراء فلسفية، وقد وفى ابن رشد بما فيها من أخطاء، كما لا ينفي أن هناك سببا قويا أقام عليه ابن رشد نقده حول هذا الموضوع وهو التمسك بالعقل حيث يربط بين إنكار العلاقة بين الأسباب والمسببات(الأشاعرة والغزالي) وبين التقليل من دور العقل، ويبقى هذا الرأي ليس تعصبا من جانب الفيلسوف، وإنما كنظرة تجديدية ونظرته إلى المشكلات الفلسفية أو الكلامية.

تمتد آلية النقد لتشمل معظم الشراح الذين استعان بهم ابن رشد في اشتغاله على المتن الأرسطي، بل امتدت سهامه إلى المتكلمين والفقهاء، كما أنه خصص الجزء الأكبرمن المقالات النقدية تشمل مختلف المجالات التي شعلها ابن سينا: المنطق، العلم الطبيعي، لميتافيزيقا وغيرها.

ب– نقد ابن رشد لابن سينا :

يصنف شيخ قرطبة على أن ابن سينا لكونه سلك مسلك المتكلمين وتبنى مسائلهم، وأتى بتأويلات وآراء ليست من الفلسفة في شيء، فأساء بذلك للحكمة والشريعة معا كما فعل الغزالي، وقد خصه بنقد لاذع في كتاب "تهافت التهافت"، حيث واجه أطروحات ابن سينا في الإلهيات، وناقشه أيضا مناقشة فلسفية دقيقة، مبينا مواطن الضعف فيها، فكان يشرح المسائل المطروحة كما في فلسفة أرسطو، منبها إلى الآراء التي ينسبها العزالي

1– عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ط4، دار المعارف، القاهرة، دون تاريخ، ص. 146.

للفلاسفة(أرسطو تحديدا) هي آراء ابن سينا الذي تساهل في التزام الطريقة البرهانية وأتجه اتجاه جدلي والإبتعاد عن الجدل والسفسطة هي أهم التبريرات لتي صوغ بها ابن رشد رده ونقده اللاذع لابن سينا.

يمكن لنا أن نستشهد ببعض الأقوال لبيان شدة هذا النقد الذي وجهه لقضايا عدة من فلسفة ابن سينا من بينها نظرية الفيض والتي يعتبرها مجرد "هوس" وأكثر من ذلك فهي "كلها خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين، وهي كلها أمور دخيلة على الفلاسفة، ليست جارية على أصولهم، وكلها أقاويل ليست تبلغ درجة الإقناع الخطبي فضلا عن الجدلي[1].

كذلك انتقد بعض أفكارابن سينا في المنطق في مقالة القياس في "نقد مذهب ابن سينا في عكس القضايا"، وكذلك "القول في القياس الحملي والشرطي ونقد القياس الاقتراني عند ابن سينا "[2]، فهذه بعض المقالات التي كانت لابن رشد في مسائل فلسفته النقدية لابن سينا، و**يرى ابن رشد أن** العالم يبنى على أسس علمية–فلسفية باعتباره أول من أقام الفصل بين العلن الإلهي والعلم الطبيعي، مؤكدا استقلالية هذا الأخير ومبينا دوره في البرهان على الجوهر المفارق، ويميز بين مجال الوجود ومجال اللاهوت، وهو بذلك يقف أمام الخطاب الكلامي القائم على أولوية العلم الإلهي في مسألة البرهان على الوجود. والتي تجسدت معالمها في خطاب ابن سينا الذي يؤكد على أن العالم الطبيعي لا دور له ولا يبرهن عليه إنطلاقا من اوائل هذا العلم، لأن الطبيعة لا تقوم بذاتها وليست بنية الوجود بنفسها وما على الطبيعي إلا أن يتسلم براهينه من الفيلسوف[3].

وكانت ردود ابن رشد لابن سينا مباشرة أحيانا وعير مباشرة أحيانا أخرى، حيث كانت عودته إلى الأصل والمنطق هي سبيله، فالمنطق حسبه يتأسس على البرهان، لذا يؤكد دوما أن الطريقة البرهانية هي أفضل الطرق لتخليص الفكر الأرسطي من كل الشوائب التي تعتريه، كما أن الطريقة البرهانية تقود عمليا إلى الدفاع المباشر عن السببية كوجه من أوجه العقلانية، فيقترح ابن رشد علاقة جديدة للصلة الأنطولوجية والابستمولوجيه بين الحدود الطبيعية وأنحاء ما بعد الطبيعة، فالطبيعة كما نقرأ في مقالة "الدال"[4] وفي رسالة ما بعد الطبيعة، وهو معطى أولي ثابت بأسبابه والتي تنظم الكون وتتحكم فيه، وهي التي تلعب دورا في بيان موضوعات الميتافيزيقا، على الرغم من التداخل الحاصل بين مبادئ الجوهر المتحرك الفاسد ومبادئ الجوهر المفارق الأزلي، لأن البرهان على وجود مبادئ

1- محمد عابد الجابري: المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، ط. 2، لبنان، 2000، ص. 118.

2- جمال الدين العلوي: مقالات في لمنطق والعلم الطبيعي(رسائل فلسفية)، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1983، ص. 176.

3- محمد المصباحي: مع ابن رشد، دار توبقال للنّشر، ط. 1، الدار البيضاء، 2007، ص. 174.

4- محمد عابد الجابري: نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط. 3، المركز الثقافي العربي، المعرب، 1983، ص. 321.

للجوهر الطبيعي ليس للفلسفة الأولى، بل إن صاحب العلم الطبيعي هو الذي يعطي أسباب الجوهر المتحرك المادي والمحرك، ويقول في هذا الصدد ابن رشد : "إن ابن سينا متعسف على المشائين في قوله أن هذا الحد ما هنا للطبيعة غير بين نفسه، وأن صاحب الفلسفة الأولى هو الذي يتكفل بيان ذلك (..) وإن كان أراد بذلك أن الطبيعة مجهولة الوجود كما هو الظاهر من قوله، وأن صاحب العلم الإلهي يبرهن وجودها فقد أخطأ. وذلك إن برهنتفإنما تبرهن من الأمور المتأخرة التي في هذا العلم، أعني العلم الطبيعي، ولو برهنت في العلم الإلهي لوجب أن تبرهن من أمور أقدم منها وأعرف عندنا وذلك غير ممكن"[1]. فصاحب العلم الطبيعي ينظر في المادة والصورة معا، أي في الأمور الطبيعية والصناعية معا، "وبالجملة فينبغي أن يعتقد أن الحال في الأمور الطبيعية مجال الأمور الصناعية"[2]. وهذا يعتبر أهم انتقاد وجهه ابن رشد ضد ابن سينا مختلفا معه في أهم القضايا التي لا يشك أحد في أن ابن رشد كان شرس الخصومة لابن سينا، فالعلم الطبيعي في نظر ابن رشد له الحق في بيان المادة الأولى، ويعبر هن ذلك في قوله : " والعجيب من ابن سينا حين يقول أنه يجب على صاحب هذا العلم أن يتسلم وجود بها صاحب علم من علم آخر شيئا ما ويلزمه مثل ذلك المحرك الأول ولا سبيل إلى بيان وجوده في هذا العلم[3]، وذلك لأن ابن سينا أخطأ في فهمه للطبيعة والذي لا يستقيم والفهم الأرسطي، ففي هذا الفهم يتضح أن ابن سينا ينكر مبدأ السّببية.

لقد انتقد ابن رشد موضوعات ابن سينا، ولم يتوقف الحد في ذلك فقط، بل واصل نقده لمنهجه في ذلك، فالمنهج الذي اتبعه ابن سينا للإستدلال على موقفه يفتقد لأدنى شروط البرهان، فالطريقة الصحيحة ليست في المحاججة، بل في الأساليب الخطابية والأقاويل الجديلة وعن خذا يقول ابن رشد : "وأما البيانات التي يستعملها ابن سينا في بيان المبدأ الأول في هذا العلم فهي أقاويل جدلية في صادقة بالكل وليس تعطي شيئا على التخصيص، وأنت تبين ذلك من المعاندات التي عاند بها أبو حامد الغزالي في كتابه التهافت"[4].

يرى ابن رشد أن الفلسفة الأولى هي وحدها لها الحق في البرهنة على جميع العلوم حيث تمتلك البرهان المطلق الذي يخول لها تلك الإمكانية والبرهان، وأن العلم الطبيعي هو الذي يبين ويبرهن بعض مبادئ العلم الكلي.

1- محمد بن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، تحرير موريس بويج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1938ص 19.

2- محمد ابن رشد : تهافت التهافات،مرجع سابق، ص. 38، 39.

3- المرجعنفسه، ص. 42.

4-المرجع نفسه، نفس الصفحة

وهنا يذهب ابن رشد لهذه المشكلة وأخذ بالطرح الأرسطي الذي يقول " بأن ليس من حق أي هلم من العلوم أن يبرهن على مبادئه، مخافة من تجاوز نطاق جنسه الذي يبحث فيه عن جنس أعلى منه يبحث فيه علم آخر، فهل كان ابن رشد يقول أن الفلسفة أن تنظر في جميع مبادئ العلوم الجزئية أم أنه كان يدعوا إلى اقتسام النظر إلى المبادئ بين العلم والفلسفة؟[1].

إنّ هذا الموقف الجديد الذي تبناه ابن رشد بالمقارنة مع موقف أرسطو وموقف ابن سينا يتطلب هذا الكشف عن مؤثّرات ابن سينا والفارابي في ابن رشد، وإذا رأينا موقف محمد عابد الجابري في كتابه "نحن والتراث" حول القطيعة الإبستمولوجية بين الفلسفة المشرقية والفلسفة المغربية تستدعي النظر، وعلى رأي الجابري ذهب محمد المصباحي في أبحاثه حول وجود تشابه فكر ابن سينا وفكر ابن رشد، فهو يقر صراحة : "إننا نعتقد أن معارضة ابن رشد لابن سينا تظل معارضة استراتيجية، فهو كان يعارض الميتافيزيقا العرضية لأنها كانت تهدد في نظره قوام الوجود ومشروعية العلم، أما أن تبقى جيوب ابن سينا في نسق ابن رشد فذلك أمر طبيعي، لأن كل من يتصدى لغيره بالنقد لابد أن تظل آثار من فلسفة هذا الغير في فكره مهما حاول أن يبتعد عنه"[2].

4/2- شيخ الإسلام ابن تيمية والفلاسفة تراث نقدي طال الأمد على إهماله:

إنّ أغلب التراث النقدي في الحضارة الإسلامية لم يتم تناول اتجاه مفكر فقيه مسلم ناضج من ثمار مدرسة القرآن، وقد يكون لشيخ الإسلام ابن تيمية أسلوب فريدا من أساليب الفكر الإنساني، فهو لا يحاول التوفيق بين مجالات الدين ومباحث الفلسفة، ولا يحاول تحديد الصلة بين مجالات الحكمة والشريعة، بل هو يريد أن يصل للحقيقة دون أن يكون هناك تعارض بين العقل والنقل، لذلك يعد ابن تيمية أنه صاحب اليد البيضاء في مجال درء التّعارض بين العقل والنّقل، وصحيح أن الفقيه لم يشتهر بلقب (فيلسوف) لعدائه الصريح للفلاسفة والمتكلمين من معاصريه أو من جاء بعده، ولكن مؤلفاته لا تخلو من الاصطلاحات الفلسفية والمسائل المنطقية والتي لم تستخدم في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم أو السلف على سبيل للإقناع بالحق، ولكن استخدمها غلى شكل نسق نقدي للفكر الفلسفي في الإسلام.

كذلك قد خلت المؤلفات القديمة ومن بينها "مقدمة ابن خلدون" من أية إشارة إلى جهود ابن تيمية في مجال التعارض والنقد بين العقل والنقل أو بين الدين والفلسفة، إذ لاحظ مصطفى عبد الرزاق أن ابن خلدون

1- المرجع نفسهص. 32.

2- محمد المصباحي: الوجع الآخر لحداثة ابن رشد، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2007، ص. 135.

المتوفي (808هـ.) لم يعرض لما حدث في علم الكلام من نزوع مقاوم لغلو الغالين في خلط الفلسفة[1]. لهذا ظلّ الجانب النقدي في فكر ابن تيمية في حاجة إلى جهود أكثر عمقا وتحليلا وبحثا.

إن تراث ابن تيمية تعايش خصما عنيدا لعلماء الكلام، ولكنه دائما يحافظ على مساره الفكري في عدم التفرقة بين الله والإنسان، بين الخالق والمخلوق، فالله يعبد وحده، والإنسان يَعبَّده ولا يَعبد{إقرأ باسم ربك الذي خلق} وهذا هو جوهر التوحيد عنده. ولا مجال للنقاش في ذلك، ولكن له رؤية حول الفلاسفة سواء المسلمين منهم أو اليونانيين وهو محور مبحثنا الذي نريد أن نتطلع فيه إلى تبيين آرائه الفلسفية والتي مشت في خط متواز مع اهتماماته الفقهية.

ابن تيمية لا يكرّس نفسه كفيلسوف، ولكنه كناقد للفلسفة أثبت آراء فلسفية عظيمة لا يمكن تجاهلها، وهذا ما جعل علي حرب يقول عنه "ان ابن تيمية كان ابرز ناقد للمنطق الصوري" فهو غاب كفيلسوف وناقد الفلسفة ليحضر، كممثل إيديولوجي للمذهب السلفي في عقول الأتباع والخصوم، فكان علينا أن نستثمره ولا نهمله كما أهملنا الآراء النقدية عند الغزالي وابن حزم وابن خلدون وغيرهم، واكتفينا بالمفكرين الذين وقفوا في وجه المدّ الإغريقي.

من المعروف تاريخيا أنّ ابن تيمية كان خصما للفلسفة، ولكنه ليس بالخصم الجاهل الذي لا يعرف ماذا يقول، بل هو خبير بالفلسفة وبمداخلها ومبادئها، وقد دون نقده للفلسفة وللمنطق في عدّة كتب أهمّها: الرّد على المنطقيين، ونقض المنطق، كذلك ما ورد في درء تعارض العقل والنقل. وبداية فإن الأمر بالنسبة للفلاسفة يختلف عما كان عليه بالنسبة للمتصوفة، فقد كان من بين المتصوفة من هو ملتزم بالكتاب والسّنة، ومنهم من ابتعد عن حقيقة التّوحيد الإسلامي، ولمن في رؤيته للفلاسفة المسلمين فيراهم في موضع الدفاع عن الفكر اليوناني الدخيل، وهنا ما يتعارض مع طبيعة اتجاه ابن تيمية في العمل على الحفاظ على تعاليم الإسلام وعدم التصاقه بشوائب خارجية.

ابن تيمية في اتجاهه النقدي لا يجادل الفلاسفة في الطبيعيات، ولكنه يناقش الفلسفة في العقليات، ويبدأ بمناقشة مفهوم العقل في الذي هو جوهر قائم بنفسه لا في الموضوع[2]وبين العقل عند المسلمين الذي هو في الإنسان، والذي تعرفه العرب في الأصل مصدر عقل يعقل عقلا، ومنها ما جاء في القرآن الكريم في قوله تعالى :

1- Holdgson.G.S., The venture of islam, Chicago,1974,V. 2, P. 442.

2- ابن تيمية: بغية المرتاد، ط3، مكتبة العلوم والحكم، ، اللمملكة العربية السعودية، 2001ص. 9.

"وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون"[1]، وما نشأ عند المتكلمين من نزاع حول العقل سببه ما أخذوه من الفلاسفة.

كما تضمّ مؤلّفاته صورا جدلية في الإلهيات ذات اتّجاهين مختلفين، الأول جدله لفلاسفة اليونان في الإلهيات ومناقشاهم في فكرة الجوهر التي تأخذ بها بداهة العقول وهي الاحتجاج بما نشاهده من مخلوقات[2]. والإتجاه الثاني هو مناقشة الفلاسفة المسلمين المتأثرين بالفلسفة اليونانية، وعلماء علم الكلام الذين تأثروا بالفلسفة بعد الترجمات التي وصلتهم واختلطت بمؤلفاتهم، وقد قال عن الفلاسفة المسلمين أنهم أخذوا مخ الفلسفة فألبسوه لحاء السنة،وبسبب هذا ضل طوائف ممّن لن ينكشف لهم حقيقة مقاصد الناس فلا يفهمون ما يقصده الأنبياء والرسل ولا يقصده هؤلاء[3].

لقد دحض ابن تيمية أدلة الفلسفة اليونانية في الإلهيات، ثمّ حاول أن ينزع الرداء الإسلامي من فوق الفلسفة اليونانية لتبقى لإسلام عظمته وللفلسفة فقط شخصيتها. وفي خذا الموقف يعبر لاووست حينما قال بأن نقد ابن تيمية للفلسفة لم يكن على درجة كبيرة من الأصالة، إذ انحصر جهده في ترديد انتقادات الشهرستاني والغزالي للفلسفة لاسيما فيما يتعلق منها بتنافي فكرة خلق القرآن مع فكرى قدم العالم[4]. وابن تيمية لم يأتيه هذا من تلقاء نفسه بل له اطلاع واسع على مؤلفات الفلاسفة التي وصلت إليه، فقد عرف مؤلفات ابن سينا والغزالي، كما قرأ للفارابي خصوصا في آرائه في النبوة، وقرأ رسائل الصفا ورسالة حي بن يقضان لابن طفيل، وأعجب بعقلية ان رشد.

وقد أخذت مسألة خلق القرآن وفكرة قدم العالم كما يرى لاووست أن ابن تيمية جادل في هذه المسألة، ولكن جانب الفكر بمسألة الذات والصفات وليست من جانب قدم العالم أو حدوثه، ومؤلفات الشيخ الفيلسوف تشهد جدلا واسعا بين ابن تيمية والغزالي والشهرستاني والتنبيه إلى الاتّجاهات الفلسفية اليونانية التي تسربت إلى مؤلفاتهما ، فكيف كانت رؤية ابن تيمية للفلسفة اليونانية والمنطق الأرسطي خاصة؟

يعد ابن تيمية أول من تحرر من الفكر اليوناني في تبيان ماهية العقل، بينما غيره من فلاسفة الإسلام بقوا أسرى الفلسفة اليونانية. ففي مجال المعرفة اليقينية، نجد ابن تيمية قد تحرر من الفلسفة لعقلية اليونانية الوثنية، وهذا

1- سورة العنكبوت : االآية 43

2- ابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص، مكتبة أنصار السّنة، (بدون تاريخ)، ص. 78، 79.

3- ابن تيمية، بغية المرتاد، المرجع السابق، ص.11.

4- هنري لاووست: نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع، تر: محمد عبد العظيم علي، تقديم وتعليق: مصطفى حلمي، دار الأنصار، القاهرة، بدون تاريخ ص. 227.

لا يمنع من أن بعض علماء الإسلام أمثال "الغزالي" قد نقد الفلسفة اليونانية في كتابه "تهافت الفلاسفة" إلا أنه بقي أسيرا لمنطق أرسطو، وهو أول من صرح بوجوب اتخاذه ميزانا للعلوم، في كتابه "القسطاس المستقيم" نجد كثرا من الحجج القرآنية قد صاغها في أقيسة منطقية ارستطالية[1].

يؤكّد ابن تمية في نقده للمنطق اليوناني إذ يقول: "إننا لا نجد أحدا من أهل الأرض حقق علما من العلوم وصار إماما فيه بفضل المنطق، لا من العلوم الدينية ولا غيرها، فالأطباء والمهندسون وغيرهم يحققون من علوم بغير صناعة المنطق، وقد صنف في الإسلام علوم النحو والعروض والفقه وأصوله وغير ذلك، وليس في أئمة هذه الفنون من كان يلتفت إلى المنطق، بل عامتهم كانوا قبل أن يعرف المنطق اليوناني"[2].

حيث يؤكّد لنا أنّ المنطق اليوناني لا فائدة فيه، ولا يوصل إلى حقيقة، "فلو كان صحيحا يوصل إلى حقيقة يقينية أو يحسم خلافا، لما بقي في الناس قضية يختلفون من أجلها، ولا سر إلا وتوصّلوا إلى اكتشافه، ولما شاعت الفرق والمذاهب الفلسفية المتضاربة التي يهدم بعضها بعضا"[3]. وهنا يبين ابن تيمية عقم المنطق الأرسطي وينقده نقدا لاذعا، يحط طريق المعرفة الصحيح الموصل إلى اليقين العلمي. وهذا الطريق يقوم على التجربة التي يعدها ابن تيمية وحدها التي تؤدي إلى تكوين الكليات العقلية اليقينية.

لقد كانت اهتمامات شيخ الإسلام في المجال الفلسفي تسير بشكل متواز مع اهتماماته الفقهية، حيث استخدم أداة الفقه في تفنيد أدلة الفلاسفة في الإلهيات كما سبق وعرضنا، فقد كان القرآن هو المصدر الذي استقى منه ابن تيمية منهجه النقدي وهو أنه لا تعارض بين النص الصحيح من الكتاب والسنة وبين العقل الصريح الذي يسر بخطوات تحليلية سليمة، ومن هنا فقد كان يتناول النص القرآني بتدبر عقلاني، وبهذا المنهج قام بأكبر حركة نقدية للفكر الإسلامي حتى القرن الثامن للهجرة، فكان بذلك ممثلا لثورة حقيقية للعقل تفجرت لتهز الفكر التقليدي في عصره وليعلن هو نفسه عن تمايزها عن حركة النقد التي قام بها المفكر المسلم أبو حامد الغزالي. وكما يقول شوقي الزين : افتح عقلك ليكون حقلا خصبا لتفاعل الأفكار والمفاهيم، بصرف النظر عن الوضعية التاريخية والثقافية والشخصية لأصحابها، فالتركيز على هذه الوضعية يجعلنا عرضة للسقوط في التأويل الإيديولوجي، وهو تأويل اعتباطي يجعل الفلسفة على يد ابن تيمية متى شاء، وقد يجعلها تحيى على يده متى ما شاء أيضا.

1- محمد إقبال: التفكير الديني في الإسلام، ترجمة محمود عباس،ط. 2، القاهرة، 1968، ص. 104.

2- ابن تيمية : نقض المنطق، ط1، صححه محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، 1951، ص. 168.

3- نفس المرجع، ص. 169.

شكل مسارالنقد في هذه المرحلة من العصور الوسطى، وبين الشرق والغرب، أوربا في صراعاتها الكنسية والعالم الإسلامي في حضارته، يبين لنا مدى الاختلاف في الرؤية النقدية لكل فكر سواء الغربي أو الإسلامي.

بهذه المقاربات على المستوى الغربي أولا ثم العربي الإسلامي ثانيا وعند المقارنة بينهما نستنتج أنه لا توجد فلسفة نقدية عربية إسلامية، وإنما برز مؤخرا اتجاه نقدي ناتج عن تأثر العرب بالغرب، وأصبح النقد كحركة تنويرية، وهذا الاتجاه عبارة عن رد فعل إزاء الأحداث السياسية والاجتماعية والثقافية أكثر منه فعل واع صادر عن روح الإنسان المستقلة، وكان ذلك في عصر النهضة والحداثة، فالنقد مصطلح فلسفي شامل،وهو من جهة أخرى فلسفة نقدية.

الفصل الثاني

التأسيس الفلسفي للنقد

المبحث الأول : العصر الحديث وحركاته النقدية

المبحث الثاني : الإتجاهات النقدية في الفكر الغربي المعاصر

المبحث الثالث: الخطاب النصوي العربي في العصر الحديث

المبحث الرابع : ضرورة النقد في الفكر العربي المعاصر

المبحث الأول: العصر الحديث وحركاته النقدية

1- الصّراع بين الكنيسة والعلم في أوربا:

إنّ حركة الإصلاح البروتستانتي التي ثارت على سلطة البابوية وأنكرت عصمة رجال الدين، واتخذت لنفسها أن مبدأ الخضوع يكون لحكم الكتاب المقدس وحده بمعنى أنه المصدر الوحيد الذي يجب الاعتماد عليه في تفسير المسائل الدينية، وباعتبار أن الكنيسة وتؤمن فقط بآراء علمية محددة، و في ظل اهتزاز سلطة الكنيسة بعد ثورة الإصلاح آن الأوان للعقل الأوربي أن يتحرر من هذه السلطة، ورغم المقاومة لم تعطل سيرة الفكر الأوربي الحديث، أو أن توقف تلك لتحولات النقدية التي شكلت منعطفا جديدا في الفكر الأوربي الحديث، لكن ظهر صراع بين الكنيسة والعلم وقد وصل ذروته في القرنين 16 و17م متمثلا في نظريات علم الفلك الحديث التي أحدثت زلزالا في أركان الكنيسة، وكانت البداية مع كوبر نيكوسوجاليليو.

كان بروزالنظريات الجديدة رغم ما كان من مواقف مناهضة للتفكير العلمي من طرق الكنيسة إلاّ أنّ الفكر الأوربي أبى إلا الاستمرار في رفضه لتعاليم الكنيسة، وكان الإنجاز العلمي الكبير الذي تحقق بظهور النظرية الفلكية على يد العالم البولندي كوبرنيكوس (1473-1543) حيث أطلق نظريته الشهيرة التي تقول بدوران الأرض والكواكب حول الشمس، لا كما كان الرأي سائدا من قبل ذلك، فخلال هذين القرنين كان تقدم هائل في ميادين علمية متعددة، من أهمها إعادة اكتشاف نظام مركزية الشمس على يد كوبرنيكوس"[1]، هذا الإنجاز العلمي قد أدّى باضطهاد الكنيسة للعلم، ففي لوقت الذي بدأ فيه علماء الطبيعة يزيلون سلاسل التقليد الديني، ويعلنوا اكتشافاتهم العلمية، قامت قيامة الكنيسة وقام رجالها، فاستحلوا دماءهم وأموالهم، وأنشئوا محاكم تعاقب أولئك الملحدين والزنادقة.

كذلك كان جاليليو (1564-1642) قد آمن بنظرية كوبرنيكوس واخذها أنها حقيقة ثابتة، وصرح بأن الشمس مركز الكون، ولم يكن تأييد جاليليو لهذه النظرية مجرد نزوة فكرية، بل درس الأمر بعناية واستعمل المنظار المقرب (التلسكوب) في بحوثه ودراساته، فثبت له بعد ذلك أن ما قاله كوبرنيكوس صحيح وأن الفرض حقيقة، ومن هنا رأت الكنيسة أن خطرا داهما بات يهدد سلطانها، فبادرت إلى التصدي لأفكار جاليلو وحرمت تداول كتابه "المحاورات"[2] إذ ناقش فيه نظرية بطليموس ونظرية كوبرنيكوس الجديدة مع عرض الحجج الفلسفية والطبيعية

1- عبد الله العمر: العلم الحديث، سلسلة كتب عالم المعرفة،،العدد 69، الكويت، سبتمبر 1983، ص. 13.

2- عبد الله العمر :العلم الحديث، نفس المرجع، ص. 13.

للمنهجين معا، وفي عام 1632 حظرت المحكمة الإستمرار في بيع كتاب المحاورات، وأصدرت قرار بإدانته بالهرطقة والتمرد والعصيان لقوله بمذهب ينافي الكنيسة وحكمت عليه بالسّجن.

وقد أيد النظرية كذلك**جيوردانو برونو(1548–1630)** إلى أنّها حقيقة واقعة، فما كان منرجال الكنيسة إلى أن قبضوا عليه وأودعوه السجن لعدة سنوات ثم أحرقوه وهو حي، وقد جاء كذلك **كيبلر (1571–1630)** بعد ذلك بدفعة جديدة في العلم، إذ أنه ما إن نظر في نقاط الضعف التي اتسمت بها نظرية كوبرنيكوس حتى بادر إلى سد الثغرات في آراء سلفه، وكانت أفكاره بمثابة اللمسات الأخيرة لبناء فلكي عظيم راسخ، وقد أهين كيبلر من قبل الكنيسة مثلما أهين جاليليو وكوبرنيكوس من قبله[1].

بعدهذا ظهر رجال كبار ناصروا العلم من أمثال **نيوتن (1642–1727)وهيلي (1656–1743)** و**برادلي (1693–1762)**، وأثبت هؤلاء وغيرهم من العلماء والمفكرين آنذاك أن النظرية الفلكية الجديدة حقيقة أكيدة[2].

وهذا الصراع والرفض لسلطة الكنيسة ما دفع بإحداث قطيعة شبه كاملة مع فكر العصور الوسطى، وأحدثت انقلابا واضحا في أسس المنهج العلمي، واختتم هذا الصراع بظهور حركات جديدة كان لها أثرعلى الحياة الأوربية مثل ظهور الجمعيات الملكية في لندن والأكاديمية الفرنسية ثم أكاديمية سان بطرسبرغ ثم أكاديمية برلين، وتشكل اللغات القوميات الحديثة وولاده آدابها، وتشكل حركات الاستقلال القومي، كذلك بروز فكرة الحق الطبيعي وحلولها محل فكرة الحق اللاإلهي، وانهيار النظان الإقطاعي وظهور الملكية المقيدة ثم الديمقراطيات الحديثة.

2– عصر النهضة كحركة نقدية اتجاه العصر الوسيط:

تطلق كلمة النهضة على الحركة الثقافية التي بدأت في منتصف القرن الرابع عشر، واستمرت حتى القرن السابع عشر، وامتدت من إيطاليا إلى بقية العالم، وكانت تعرف باسم الإحياء Restitutoلأنها أحيت التراث اليوناني، وتحتل النهضة Renaissanceمكانة جد بارزة في تاريخ أوربا، بل في كل التاريخ الحضاري الإنساني، لما قدمت من جديد في مجالات الإبداع الفكري والفني، ولما أحدثت من تغيير في نظرة الإنسان للحياة، وفي تقييمه لمظاهرها، وتمخّضت النهضة عن إحياء القديم وتطوير ما كان قائما وتدشين بدايات رائعة في حقول شتى من المعرفة الإنسانية[3].

1- المرجع نفسه، ص. 32.

2- المرجع نفسه، ص. 37.

3- كمال مظهر أحمد: النهضة، (دون طبعة)، منشورات وزارة الثقافة والفنون، العراق، 1979، ص. 3.

والنّهضة في أوربا كانت وليدة عوامل داخلية أساسية وخارجية مساعدة، تفاعلت في رحم المجتمع الإقطاعي الأوربي، وشكّلت بحكم واقع تكونها اتجها جديدا في التفكير والنظرة إلى الأمور، يختف كليا عمّا كان يسود ذلك المجتمع من قيم، وكذلك جمود ودكتاتورية الكنيسة الكاثوليكية، التي تقيد الفكر وتحول دون الإبداع، فبدأ البحث عن الثّمرة في ظلّ كلّ تلك الإصلاحات التي مرت بها القارة الأوربية.

وبصدد هذا الهدف توجه هؤلاء إلى بعث الثقافات القديمة ولاسيما الإغريقية منها، فهم كانوا يتصورون أنّه لابدّ من الإعتاق من قيود العصر الوسيط في فهم الطبيعة والتعبير عنها والاستفادة منها، عن طريق إحياء التراث القديم، ومن هنا جاء اسم "الاتّجاه الفكري الجديد" الذي يعني البعث أو الإحياء أو الميلاد الجديد[1].

يوجد نوع من الإجماع على اعتبار إيطاليا مهدا للنهضة والحركة الإنسانية، لكون أن هذه البلاد ازدهرت في أواخر القرون الوسطى بسرعة مدهشة، فمنذ القرن 11 غدت اقتصادياتها تعتمد على التجارة الخارجية، وارتفعت سفنها في البحر المتوسط لأنها احتكرت كل تجارة أوربا مع الشرق، ولم ينته القرن 13 حتى أصبحت إيطاليا تحتل مكان الصدارة في مختلف مجالات حياة القارة الاقتصادية منها والاجتماعية، وتقدمت بذلك مدنها على غيرها بسرعة كمدينتي البندقية وفلورنسا.[2]

وتفاعلت مع هذا العامل الأساسي عوامل أخرى في تسريع ونمو عناصر النهضة في إيطاليا، لأنّ هذه البلاد لم تكن مجرد حلقة وصل تجارية بين أوربا والشرق بل أنها كانت وبحكم ذلك تشكل في الوقت نفسه حلقة وصل ثقافية مهمة بين الجانبين، فعن طريقها انتقلت أفكار ومظاهر حضارية شرقية مهمة، تركت أثارا واضحة على معالم النهضة الأوربية، وتعود بداية ذلك الدور بشكل خاص إلى فترة الحروب الصليبية، التي أجمع المؤرخون على تأثيرها الكبير في نقل مقوّمات حضارية كبيرة من الشرق إلى الغرب انعكست أول ما انعكست في النهضة.[3]

لقد كان إنسان العصر الوسيط فردا في جماعة يسير في ركابها ويعمل بوحيها، فاسترد في عصر النهضة استقلال شخصيته واستكمال نزعته الفردية، التي كانت قد انطمست منذ أواخر عهد اليونان والرومان، وكان أثر هذا التطور حركة الإصلاح الديني التي تولت بالنقد أكبر هيئة دينية مقدسة، وأتاحت للكنيسة تفسير الأناجيل، وأفضت إلى تحرير العقل من قيود العقيدة الدينية.[4]

1- المرجع نفسه، ص. 16.

2- كمال مظهر أحمد: النهضة المرجع نفسه، ص. 17،18.

3- المرجع نفسه، ص. 23.

4- توفيق الطويل: قصة الصراع بين الدين والفلسفة، ط. 3، دار النهضة العربية، القاهرة، 1070، ص. 161.

هناك حركة مهمة كبرى قد أحدثت التغيير في المجتمع الغربي في عصر النّهضة، وذلك من وقت تراجع العصور الوسطى في القرن الرابع عشر وهي:

أ- الحركة النقدية الإنسانية:

وهي أبرز الحركات الكبيرة في المرحلة الانتقالية الممهدة لعصر الحديث، كما كانت الحركة أعمق نقدا لتراث القرون الوسطى، والأكثر تمردا على سيطرة العقلية المدرسية في العصر الوسيط: "لقد نزعت الحركة الإنسانية إلى نبذ عادات الفكر للعصر الوسيط والمثل العليا لهذا العصر وبخاصة ما كان منها على النحو الذي جسدته النزعة السكولائية أو المدرسية"[1]، ومع أن هذه الحركة لم تحدث تأثيرا مباشرا في الحياة العامة، مثلما أحدثته حركة النهضة الأدبية والفنية، بل اقتصر مجال تأثيرها على الباحثين والمفكرين والسياسيين، إلاّ أنّها كانت الحركة الأعمق نقدا لتراث القرون الوسطى والأكثر تمردا على السيطرة العقلية المدرسية في العصر الوسيط والأكثر استلهاما للثقافة القديمة عند اليونان والرومان،[2] إذ ويعتبر الإنسانيون إيديولوجي عصر النهضة، فهم الذين خطوا الخطوة الأولى في وضع الأسس الدنيوية للثقافة الجديدة.

ومصطلح الإنسانية أو الإنسانيين (Humainism-Humanistic)كتعبير اجتماعي فكري ظهر في القرن 16م من الكلمة اللاتينية (Humaintas) التي تعني الإسانيةحرفيا، وهي مقتبسة بدورها من كلمة (Homo) التي تعني الإنسان، حيث أراد اصحاب هذاالإتّجاه اختيار هذا الاسم للتأكيد على الطابع الدنيوي للعلوم والآداب والفن، وعلى قيمة الفرد في الحياة بعد تجريده منها قرون طويلة، فأبرز خاصية للحركة هي الذات أو الشخصية، فأصبح الإنسان في هذه الفترة يسرف في البحث عما يدور في العالم، وتحقيق ذاته، ومن أبرز أعلام هذه الحركة:

دانتي (1265-1321) وهو شاعر إيطالي بلغ أدبه الذروة شكلا ومضمونا في رائعته "الكوميديا" التي غرفت من بعده بـ"الكوميديا الإلهية" وتتميّز هذه الكوميديا بطابع ديني عام، يحتوي على أقصى وأبلغ نقد أدبي إلى الكنيسة ورجالها[3].

1- كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة كتب عالم المعرفة، الكويت، العدد 82،أكتوبر1984، ص. 34.
2- بديع الكسم: دراسات فلسفية فكرية، منشورات وزارة الثقافة السّورية، دمشق، ط. 1، 1994، ص. 24.
3- كمال مظهر أحمد: النهضة، المرجع السابق، ص. 71، 73.

– **بترارك (1304–1374)**:شاعر وكاتب إيطالي، انتقد مساوئ الكنيسة بشدة في عدد من نتائجه المهمّة خاصة في قصائده التي أسماها "رسائل بدون عنوان"[1].

– **شكسبير: (1564–1616)** شاعر وروائي إنجليزي، ترجم الكثير من أفكار النهضة والحركة الإنسانية في مؤلفاته المبكرة مثل "روميو وجوليات"، ولكن في كتاباته المتأخرة مثل "هاملت" يكشف شكسبير عن الهوة العميقة بين آمال وأمنيات رجال نهضة، وواقع الحياة والمجتمع[2].

– **ليوناردو دافينشي (1452–1519)** من أبرز العباقرة الإيطاليين الذين أبروا في مجال الفن، حيث آمن دافينشي بوجود علاقة بين الفن والعلم، كان يرى أنه لابد للإبداع الحقيقي في فن الرسم أن يعتمد على التحديد الدقيق لأبعاد الصورة بشكل متناسب، ممّا يتطلّب اللإلمام بالرياضيات، ومن أبرز لوحاته الشهيرة "الموناليزا"، حيث أعطى صاحبة الصّورة بُعدا فنيا من خلال نظرتها البعيدة المعبّرة وابتسامتها الغامضة التي أصبحت ولم تزل محلّ نقاش العديد من الرّسامين في فن الرّسم وغيرهم[3].

رأى مفكرو هذه المرحلة أنّ ذلك أدّى إلى ثورة على الأخلاق المسيحية الكنسية، فحلّ محلّ المحبة الفرح بامتلاك الإنسان لقواه واستخدامه لها، وحلت الحرية والمسؤولية محل الخضوع لإرادة الله، كما صورتها الكنيسة، كما حل البحث الجريء اليقظ محل الإيمان، وأصبح الإنسان بخلاف سائر المخلوقات الموجودة الذي يحدد طبيعته بامتلاكه لإرادته الحرة وثقته بنفسه"[4] في بناء المفاهيم والأسس الأساسية التي ترتكز عليها الحداثة الغربية وتمثل روحها ومقوماتها الرّئيسية، وإعادة للإنسان قيمته التي سلبت منه عبر سيطرة سلطة الإكليروس.

ويركّز أغلب المفكرين الغربيين عادة في تعريف هذه الفترة على فكرتين أساسيتين هما: فكرة الثورة ضد التقليد، وفكرة مركزية العقل[5]. بهدف تجاوز المألوف والبحث عن صرح جديد للعقلانية ومكانة جديدة للإنسان في الوجود، ولتعميق الهوة الفاصلة بين هذه الروح الإنسانية الجديدة والمفهوم المسيحي الكنسي للإنسان[6]، رجع أصحاب هذه النزعة الإنسانية إلى العهد الإغريقي والروماني، وذلك من أجل إعادة الاعتبار لقيمة الإنسان الدنيوية والطبيعية التي اكتشفوها في هذا العهد، كما بلورها الإغريق واللاتينيون وإعادة إحيائها وتكييفها مع

1- نكمال مظهر أحمد: النهضة، فس المرجع، ص. 81، 82.

2- المرجع نفسه، ص. 136.

3- المرجع نفسه، ص. 104.

4- نايف بلوز: تاريخ الفكر الإجتماعي: المطبعة الجديدة، دمشق، ط. 1، 1986، ص. 34.

5- Tom Rock More, (la modernité et la raison, Habermas et Hegele, In Archives de philosophie 52, 1989, p. 177-190

6- محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر ط1، ، الدار البيضاء، المغرب، 2000، ص. 102.

الشروط التاريخية والإنسانية الجديدة، وفيهذه الفترة استخدم أصحاب الحركة الإنسانية لأول مرة مصطلح "القرون الوسطى" للدلالة على العصر الذي سبق عصر النهضة وأتبع عصر الرومان والإغريق حسب مفهومهم.

وقد أصبح العهد الإغريقي والروماني الأبعد زمنيا، أقرب إلى الأذواق والإحساس بالحياة والجمال عند أصحاب النهضة الأدبية والفنية، كذلك أصبح العهد الأبعد أقرب تفكيرا وذهنا وإنسانية عند أصحاب النزعة الإنسانية، من أفكار العصر الوسيط المسيحي وتصوره للحياة والإنسان وبلورته الخاصة للنزعة الإنسانية، والتي كانت المكون التاريخي الأساسي في بناء النهضة وصولا إلى العصر الحديث والتي كان ديكارت يتغنى بالذات الفردية في بعث الروح الإنسانية من جديد، باعتبار أن الإنسان ذات مفكرة بالنسبة إليه ويمجد الفرد بطريقة مختلفة عن كل المراحل السابقة.

3- بلورة العقل النقدي عند ديكارت:

في ظلّ هذه الظّروف حول مسألة الفكر النقدي يأتي **رينيهديكارت (1596-1650)**في العصر الحديث ليبيّن أنّه لا يمكن أن أقبل شيء على أنّه حقيقي ما لم أثبته بالعقل وكل شيء خاضع للنقد والشك، ويريد توظيف العقل النقدي الفلسفي هو الذي أسس النقد، ففي فلسفته يمجد ديكارت الفرد الذي يفكر بطريقة منهجية نقدية باعتباره ذاتا مفكرة، فالإنسان هو الفكر الخالص، وهو أيضا مرادف الوجود، وهو الفكر الخالص، لقد أصبحت للذات أولوية مطلقة على العالم[1]، وما نفهمه هنا هو أن هذا التحرر الذاتي المتجه المنقى من كل الشوائب، والخط الفاصل بين علم الآلهة وعالم الإنسان الحديث، ففكرة الحداثة إذا مرتبطة إرتباطا وثيقا بفكرة العقلانية، فديكارت فتح بابا جديدا على الحياة في هذا العالم، في حقب التبست فيه يقظة العلم على بقايا اللاهوت، وهذا يعنيأن التحرر الذي بني على هدم وتحطيم الموروث التقليدي اللاهوتي، قد كان مطية لسيطرة الإنسان على الطبيعة، وتوجيه الصراع لصالحه، بواسطة العقل الذي يضع الحد الفاصل بين عالم الآلهة، وعالم الإنسان، ففكر الحداثة مرتبط بفكرة العقلانية.

وقد قُدر أن يكون الإشعاع الذي فجر الثورة ضد الأفكار البالية، أولا بقوله المذهب الآلي الذي يفسر كل شيء بحسب قوانين آلية يمكن التحكم فيها، كما يعد مؤسسا للمذهب الذاتي القائل بأن الفلسفة تتأسس على الفكر[2]، وهذا معناه أنه إذا تحدثنا عن العقل، فإن ديكارت هو من أرسى دعائم العقلانية، عن طريق

1- محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، المرجع السابق. 64.

2- بوخنسكي: تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوربا، ترجمة عبد الكريم الوافي، مكتبة الفرجاني، طرابلس، ص. 29.

الكوجيتو الذي بدوره أعلن عن انطلاق فلسفة الوعي، على أساس أنّ الوجود الحقيق هو الوعي بالوجود، وتكون بذلك فلسفة الذات قد أعلنت عن نفسها، مع هذه الصّرخة الدّيكارتيّة.

يرى "آلانرونو" أنّالكوجيتو الديكارتي "أنا أفكر إذن أنا موجود"، هو أول إرهاصات الحداثة عند ديكارت[1]، لكن وقبل هذا الطرح نرى أن انطلاقة ديكارت الأولى تمثلت في رأي عقلي حاول من خلاله تنقية العقل من سيطرة الأفكار والنظريات القبلية، شاكا في ذلك في كلّ شيء، غير أن شكه هذا ليقتصر فقط على مجرد الشك في بعض الأفكار والمعتقدات، بل شكّ أيضا في الحواس والعقل، باعتبار الحواس عرضة للخداع، خادعة في بعض الأحيان وأن بعض العقول قد تخطئ أحيانا في الإستدلال، فشك "ديكارت" ولد فلسفته العقلية التي سايرت روح عصره.

إنّ الشّك الديكارتي شك منهجي، يمثل بداية المسار نحو اليقين في المعرفة، وهذا بمثابة نقد ورفض ما كان سابقا، حيث يرى "عمر مهيبل" أن الشك الديكارتي شك منهجي يمثل بداية المسار نحو اليقين في المعرفة، لقد شك في المعرفة التي تأتي عن طريق الحواس لأنها غير يقينية وشك أيضا في المعرفة التي تأتينا عن طريق العقل، حيث يقول: "قد نخطئ في استدلالاتنا وأحكامنا، لكن في زحمة الشّك هذه أبقى متأكّدا من شيء واحد وهو أنّني أشكّ، وبما أنني أشك فإنني أفكر فأنا موجود حتما"[2]، ومن هنا جاءت فكرة الكوجيتو "أنا أفكّر إذن أنا موجود".

وهكذا يكون ديكارت البوتقة التي إنصهرت فيها، كل أوجه الثورة على القديم، على المستوى الديني، الأدبي، الفني، والعلمي، لتأسيس فلسفة حديثة يعبر عنها بالحداثة، وقد استطاع ديكارت بعقلانيته أن يكسب شهادة الفلاسفة، في أنه المؤسس الأول للحداثة سواء كان داعيا متواصلا معها، أوكان داعيا عليها ومنقطعا تماما عن مبادئها، وفي هذا الصدد يعرف نيتشه لديكارت بموقفه الحداثي، وبرأيه فإن ديكارت أضفى على الفكر الكلاسيكي طابعا علميا فهو سقراط يقيم بيننا، كما قال نيتشه[3]، وهو اعتراف بتأثير هذا الفيلسوف في مسار توجيه الفكر الغربي، وتخليصه من الطابع الخرافي والأسطوري وصبغه بصيغة عقلية وعلمية.

إذن توظيف العقل النقدي الفلسفي هو الذي أسّس النّقد، فالنقد كمقولة حديثة تعود إلى ديكارت وهي لحظة مهمة في تاريخ الفكر الحديث، وبالتّالي هو أسس وبلور مقولة العقل النقدي مع التّحفّظ، ولكن ديكارت لم

1- فيصل عباس: الفلسفة والإنسان-جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة، ط. 1، دار الفكر العربي، بيروت، 1996، ص. 165.
2- المرجع نفسه، ص. 11.
3- محسن صخري: فوكو قارئا لديكارت: مركز الإنماء الحضاري، ط. 1، ك سوريا، 1997، ص. 42.

يقل بأنّه يرفض الدين، لأن الكنيسة كانت لازالت تسيطر بعض الشّيء إلاّ أنّ ديكارت كان صديقا لرجال الدّين والذين كانوا يجدون في منهجه دعامة للدّين ونصرة لعقائده وهو موقف ذكيّ من ديكارت لكي لا يصطدم مع رجال الدين، ولكنّه بهذا وضع قنبلة زمنية انفجرت بعده في سبينوزا وتناثرت شظاياها في العصرالحديث من أقصاه إلى أقصاه،وأصبح بذلك سبينوزا يطبّق مقولة العقل والنّقل على الدّين.

4- سبينوزا ناقدا للدّين:

يعتبر **باروخسبينوزا(1632-1677)**هو الدّيكارتي الوحيد الذي طبّق المنهج الديكارتي، لكنّه في نفس الوقت كانت علاقته بالكنيسة تتسم باللطف طورا وبالجفاء أطوارا، فادا كان ديكارت هو المسئول عن ثنائية العصر الحديث من قسمة الوجود إلى إله خالق وعالم مخلوق، وقسمة الإنسان إلى نفس خالدة وبدن فان، فإنّسبينوزا هو صاحب الثورة الجذرية في الفكر الديني في العصر الحديث[1].

يضع سبينوزا رسالة في اللاهوت والسياسة هدفان أساسيان في موضوعها، أولهما إثبات أن حرية الفكر لا تمثّل خطرا على الإيمان وهذا تقيين نقدي سلبي للكتاب المقدس وإنكار المعرفة والعلم لدى الأنبياء ويجرد المعجزات من كل طابع غيبي خارق للطبيعة، أي أن العقل هو أساس الإيمان، والثانية إثبات حرية الفكر لا تمثل خطرا على سلامة الدولة، أي أن العقل أيضا هو أساس كل نظام سياسي تتبعه الدولة.[2] وهذا إقرار لمنهج جديد في قراءة الكتاب المقدس، يحاول أن يوضح لنا سبينوزا في هاذين النقطتين أن العقل إذا غاب سادت الخرافة، وإذا سادت الخرافة يتذبذب الدين، وبما أن الدين بات استخدامه للسيطرة على الجماهير وإبقائها تحت سيطرة السلطة.

فيدعوا سبينوزا إلى القضاء على الفكر الخرافي وتجنب الوقوع في شباك اللاهوتيين، ودعا إلى إعمال العقل والتّحلّي بالحسّ النّقدي ولاسيما في قراءة النصوص المقدسة، فينبغي تمييز كلام الله الحق مما ألحق به من تحريف، حيث كتب لوكاس عن سيرة سبينوزا وأفكاره فقال: "التقاعس والغطرسة هما أكبر عيوب الناس وأكثرها انتشارا، فبعضهم يتمرغون في بدناءة في الجهل العفن، ولا يتجاوزون مستوى البهائم، وبعضهم يتسلطون على أصحاب العقول البسيطة بما يقدمون من لهم من تكهنات وأباطيل، ذلك هو مصدر المعتقدات المنافية للعقل التي يتبجح بها الناس، ما يفرق بعضهم عن بعض، وما يقف مباشره ضد الهدف الذي رسمته الطبيعة، ألا وهو أن نجعلهم

1- سبينوزا: رسالة في اللهوت والسّياسة، ترجمة: حسن حنفي، مراجعة: فؤاد زكريا، ط. 1، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2005، ص. 12.

2- نفس المرجع. نفس الصفحة

متجانسين كالإخوة من أم واحدة"[1]، فلابدّ من محاربة اللّاهوتيين المشكّكين في قيمة العقل، ولهذا جعل سبينوزامن العقل مرادفا للفكر السليم في تعامله مع النّصوص المقدّسة، وتكون وظيفة نقدية تتمثل في محاربة الخرافات والأحكام المسبقة.

5- المشروع النقدي عند إيمانويل كانط:

كان الفيلسوف الألماني إمانويلكانط(*) مثل غيره من الفلاسفة ابن عصره، تأثرت فلسفته باتجاه الجامعات الألمانية والتي كانت واقعة تحت تأثير فلسفة (ولف) و(بو مجارتن) المتأثر بفلسفة (ليبنتز).

ويعتبر كانط آخر الفلاسفة المؤثرين في الثقافة الأوربية الحديثة، وهو أهم الفلاسفة الذين كتبوا في نظرية المعرفة، وقد طرح كانط منظورا جديدا في الفلسفة أثّر ولا يزال يؤثّر في الفلسفة الأوربية حتى الآن، أي امتد تأثيره منذ القرن الثامن عشر حتى القرن الحادي والعشرين.

النقد عند كانط هو الفلسفة بعينها، مادام النقد هو التهافت للبيان ومن أجل مساءلة العقل عن مدى قدراته،وفي الواقع وجد كانط نفسه إزاء تيارين فلسفيين متعارضين: تيار الفلسفة الاعتقادية الذي كان يمثله الفيلسوف الألماني فولف، وتيار الفلسفة الإرتيابية الذي كان يمثله الفيلسوف الإنجليزي دفيد هيوم، ولاحظ كانطأن كل تيار يجد نفسه ينفي التيار الثاني دون أي أساس نقدي سليم يستند إليه في عملية الإثبات أو النفي، ومن هنا وجد كانط أنه لا سبيل إلى الفصل في الخصومة التي قامت بين الفيلسوفين إلاّ بالاتّجاه إلى النّقد من أجل القيام بعملية شاملة للعقل الخالص[2]. وهذا ما كان لكانط من أجل الوصول للحقيقة فهو ينادي بضرورة امتحان قدرة العقل في المعرفة قبل استخدامه كأداة.

لم يقبل كانط موقف العقلانيين لأنهم تجاوزوا حدودهم عندما أدعوا أن العقل يستطيع الوصول إلى إثبات كيانات لا يمكنها أن تكون موضوعا للتجربة، ذا نشأت مسألة جديدة وهي : هل صحيح تمكن المعرفة. وإذا أمكنت فما حدودها ؟ فلم يبحث العقلانيون والتجريبيون هذه المسألة بل أمن الفريقان بأن لدينا قدرة على معرفة

1- جلال الدين سعيد:سبينوزا والكتاب المقدس، الدين والأخلاق والسياسة، ط.1، مؤمنون بلاد حدود للنشر والتوزيع، المغرب، 2017، ص. 41.

*- إيمانويل كانط (1724-1804) فيلسوف ألماني ذو نزعة مثالية نقدية، يقول: "إنّ مثاليتي التي أطلق عليها اسم المثالية المتعالية(الترنسندنتالية)، وأفضل من ذلك اسم المثالية النقدية، كانت غايتها استبعاد المثاليين الأخريين معا"، حصل على الدكتوراه ثلاث مرات، الأولى:عن أطروحته (في النار)، الثانية: المبادئ الأساسية للمعرفة الميتافيزيقية، والثالثة: عن أطروحته في المونادولوجيا الفيزيائية، من أهمّ كتبه نقد العقل المحض (1871)، مقدمة لكلّ ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما (1873)، نقد العقل العلمي(1877)، نقد ملكة الحكم(1790).

2- زكريا إبراهيم: كانط أو الفلسفة النقدية، ط2، دار مصر للطباعة، مصر، بدون تاريخ، ص. 14.

الأشياء، إما بواسطة العقل وإما بواسطة الحس. ومن هنا رأى كانط ضرورة إخضاع العقل إلى التحليل النقدي، والغرض من هذا النقد هو تبيين إلى أي مدى يستطيع أن يحصل على المعارف، وهو ما جعل كان يؤلف كتابه "نقد العقل الخالص" والذي يريد منه كانط أن يوضح مدى إيمانه بالعقل وقدرته على معرفة كل شيء، وبأنّه لا حدود تقف عندها المعرفة العقلية، فقد أراد أن يفحص العقل في جميع المجالات.

اهتمام كانط في فلسفته كما هو معروف بالنّقد، وهو نقد قدرات العقل المعرفية وبيان حدود هذه القدرات قبل تجربة المعرفة، والإدراك للكشف عن المبادئ العقلية الأولية الخالصة التي تؤسّس التّجربة وتجعلها ممكنة، إذ أن الفيلسوف انشغل بالعقل والذات العارفة أكثر من انشغاله بواقع تجربة المعرفة والأشياء المعروفة. فما يهدف إليه هو البحث في مشروعه المعرفة، أي ما يعطي أحكام العقل المعرفية صدقها وموضوعيتها. والمتعالي (الترنسندتنالي) عند كانط ليس سوى هذه الطريقة في البحث، أي أنه المبدأ الذي يفسر خضوع التجربة بالضرورة لتصورات العقل المستقلة عنها، هو ذلك المجال الذي يتيح الرّبط على نحو ضروري وكلي بين التصورات المحضة ومعطيات التجربة بين المباحث العقلية والوقائع التجريبية بين عالم العقل وعالم الطبيعة[1].

إذن هذه المسألة المركزية في الفلسفة والتي يجب حلّها أوّلا، ونقد المعرفة في نظر كانط لا يجب أن يبدأ بالشك كما هو الحال لدى ديكارت. لأن المعرفة الضرورية والكلية ليست ممكنة فقط، بل هي موجودة في الواقع، فإن لدينا علوما قائمة بذاتها لا تختلف فيها العقول وهي المنطق والرياضيات والفيزياء، غير أن ثالث العلوم النظرية وهي الميتافيزيقا، حيث يقول كانط : "أما الميتافيزيقا ... فلم يحالفها الحظ، وحتى الآن، كي تتمكن من انتهاج درب العلم الآمنة، مع أنها أقدم من أي معرفة أخرى، ومن أنها ستبقى حتى لو فنيت هذه بأسرها وابتلعتها لجة بربرية ماحقة، ذلك أن العقل يتعثر في الميتافيزيقا باستمرار ...أما اتفاق لأنصارها على لمزاعم فهو لا يزال بعيد المنال، وهي قد غدت بمثابة حلبة مخصصة أصلا لتدريب القوى للمبارزة، لم يستطع فيها المتبارزين أن يفوز يوما بأصغر موقع وأن يحافظ على ما فاز به محافظة دائمة، فما من شكّ بأنّ سلوكها كان حتى الآن مجرد خبط عشوائي، والأدهى في الأمر أنه خبط بين مجرد تصورات"[2].

ولهذا حين يتحدث كانط عن النقد فإنه لا يعني بهي طبيعة الحال نقد الكتب والمذاهب، بل نقد ملكة العقل بصفة عامة، خصوصا فيما يتعلق بتلك المعارف التي يحاول الوصول إليها دون الاستعانة بالتجربة، ومن هنا فإن الموضع الرئيسي الذي يدور حوله النقد الكانطي إنّما هو الفصل في مشكلة إمكان الميتافيزيقا أو استحالة

1- أوراق فلسفية، ص. 331.

2- كانط: مقدّمة لكلّ ميتافيزيقا تريد أن تصير علما، تر. د. نازلي اسماعيل، تقديم: د. عمر مهيبل، الجزائر، 1991،ص.33، 34.

قيامها بصفة عامة، مع الاهتمام بتحديد أصل هذا العلم ومداه وجدوده بالاستناد إلى مبادئ عقلية واضحة، وكانط يعبر عن هذا في كتابه نقد العقل الخالص ويقول :"لا أعني بهذا نقد الكتب والأنساق الفلسفية بل ملكة العقل عامّة، وذلك بالنظر إلى المعرفة التي يسعى جاهدا إليها دون الإعتماد على أية تجربة، وتبعا لذلك سيقرر النقد إمكان أو امتناع قيام الميتافيزيقا عامة، ويحدد مصادرها ومجالها وحدودها، كل هذا يتم حسب مبادئ"[1].

انتقد كذلك كانط الأدلّة التقليدية على وجود الله وحرية الإرادة، وخلود النفس لأنه يعلم أنها أدلة قاصرة، لذلك فإنه اعترف بأن العقل النظري عاجز تماما عن الفصل في هذه القضايا، لأنّها تتجاوز شروط التّجربة.

ويفحص كانط العلاقة القائمة بين المعرفة والوجود، فالعقل المحض أو الخالص معناه: أن العقل ينطلق من ذاته بذاته في ممارسة فاعليته، أي ينطلق من المبادئ وليس من الحواس ونصل إلى النهاية بأنه هو الخالص من كل تجربة[2].

إنّ مشروع كانط النقدي الذي يشمل جميع ميادين المعرفة الإنسانية بوجه عام (العلم، الأخلاق، الفن، الجمال)، وبعدها إلى مختلف مباحث الفلسفة (الوجود، المعرفة، القيم) بوجه ثاني، وقد بدأت الإشكالية النقدية بمثابة تساؤل حول طبيعة المعرفة وحدودها وعلاقتها بالوجود وهي:

ماذايمكن أن أعرف؟ وماذا ينبغي عمله؟ وما الذي أستطيع أن آمله؟. وهي حسب كانط المشكلات التي يعالجها العقل، إنّها تمثل على التعاقب مشكلة المعرفة والمشكلة الخلقية والمشكلة الدينية، الأولى منها تخص العقل النظري والثانية العقل العملي، أما الثالثة فتخص النظري والعملي معا، ولم يكن كانط بعد اكتشاف الملكة الثالثة من ملكات الذات الإنسانية ألا وهي ملكة الوجدان أو الحكم الجمالي، التي سيتناولها في كتابه نقد ملكة الحكم[3].

لقد نشأت الفلسفة النقديةيتساءلكانط عن طبيعة المعرفة البشرية وقيمتها وحدودها وعلاقتها بالوجود، وهذا التساؤل بالنسبة لكانط هو ضروري لكل من يريد استخدام العقل في اكتساب أية معرفة من المعارف، فإنه لابدّ من امتحان أداتنا في المعرفة، قبل الوثوق بها أو الاعتماد عليها، لذلك علينا أن نطرح سؤالا ضروريّا لمعرفة الأسس التي بنى عليها كانط فلسفته النقدية؟

1- E. Kant. Critiqu e de raison pure, in œuvres philosophique, T. I: des permiers écrits a la «critique de la raison pure» trad. J. Alexandre-L., Delamarre et francois Marty, (Paris: Gallimard , 1980) .AXI.AXIL

2- محمود زيدان: كانط وفلسفته النظرية، دار المعارف، القاهرة، 1967، ص. 6.

3- ايمنويلكانط : مقدمة لكل مينافيزيقا، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: نازلي اسماعيل ومحمد فتحي الشنيطي، دار موفم للنشر، الجزائر، 1991، ص51

وقد كان سائدا في الفكر الفلسفي أنّ عمليّة المعرفة تتمّ بين طرفين اثنين هما الذّات والموضوع، إلاّ أن الخلاف كان بخصوص أيّهما ينتج المعرفة، هل هي نتيجة للتّصور وفي هذه الحالة تكون عقلية؟ أم أنّ الموضوع هو الذي يصيغها ويحدّد طبيعتها؟ وقد أجاب كانط عن هذا الإشكال فقال: "إذا كانت جميع معارفنا تبدأ من التجربة، هذا لا يعني أنها تصدر عنها كلية، ذلك لأنه حتى معارفنا تبدأ من التجربة، هذا لا يعني أنها تصدر عنها كلية، ذلك لأنّه حتى معرفتنا الصادرة عن التجربة هي تركيب مما نتلقاه من انطباعات حسية ومن ما تنتجه سلطتنا المعرفية[1]، بتحليلنا لهذا القول يتّضح لنا أن المعرفة عند كانط هي محصلة ذلك التفاعل الذي يتم بين عناصر التجربة وعناصر العقل من ناحية أخرى. وهنا نتبادر إلى السؤال عن الكيفية التي يتم بها ذلك التركيب؟ بمعنى، ماهية الآلية التي تحدث بمقتضاها العملية المعرفية؟

يؤمن كانط بأنّ العقل يتضمن جملة من الأطر القبلية والتي بواسطتها يفحص معطيات التجربة، وتلك الأطر تكون إما عبارة عن حدوس أولية كالزمان والمكان، أو تمثلات لمفاهيم قبلية مثل الجوهر والعلة، ويبقى الإنشغال قائما بخصوص إمكانية قابلية معطيات التجربة لمثل تلك الأطر،وهو ما يطمئن له كانط عندما يؤكد على ضرورة خضوع تلك المحسوسات لتمثلات العق، وهذا ما يجعل مفهوم التعالي transcendanceيعني الخضوع لضروري للمعطيات التجريبية للتمثلات القبلية وتطبيقها عليها[2].

لقد وصف كانط نظريته في المعرفة بأنها أشبه بالثورة الكوبرنيكية، فبعد نجاح العلم في وصل مبادئ العقل بمعطيات الحس، صار من الضروري تحقيق هذا في الفلسفة. اتسمت المعرفة الفلسفية سابقا بالإطلاقية، حيث اعتبر القدماء بوجود حقائق ثابتة ومطلقة والإنسان يدور حولها من أجل الإمساك بها، وما قام به الفيلسوف هو أنه صحح هذا الإعتقاد، فليست المعرفة هي الثابتة بل هو الإنسان أو الشخص الملاحظ، ومثلما وضح كوبرنيك في اعتباره أن الحركة العالمية يمكن ملاحظتها من مركز متحرّك أيضا، وبهذا أصبح العقل الإنساني هو المركز الذي تدور حوله الأفكار والأشياء.

يرى كانط أنّه مع مادّة الحدس الحسي توجد صورة للحدس الحسّي. وإذا كانت المادة مستمدة من التجربة، فالصورة تكون قبلية أيّ قبل التّجربة، والتي تتحدد في صورتي الزمان والمكان. إذا توقفنا مليا عند هذين المفهومين سنجد أنهما قد عرفا تحولا كبيرا، حيث جعلهما نيوتن مطلقين وثابتين ورغم تأثر كانط بفيزيائيته، إلا أنه خالفه في مسألة إطلاقية هذه الثنائية، وقد شاركه هذا الموقف ليبنتز عندما اعتبر المكان يحقق نظام الأشياء ويربط

1- KANT, Emmanuel , Critique de la raison, trad. tremesaygues et pacaud, PUF, Paris, 1993, P. 31.

2- DELEUZE, Gilles : la philosophie critique de Kant , PUF, Paris, 1963, p. 22.

بعضها بالبعض الآخر. ومع هذا لا يستمر الإتفاق بينهما طويلا، إذ نظر ليبنتز إلى كلّ من الزمان والمكان كعلاقات عقلية منطقية، بينما هما عند كانط علاقات معطاة لها علاقة بعالم الأشياء. إنّهما يقومان في العقل ويتأثران بمستوى حساسيته للموضوعات، وهما على علاقة بالذات العارفة وهذا ما يؤكده كانط عندما يعتبر أنه لا يمكن الحديث عن المكان إلا من وجهة نظر الإنسان[1]. كما أن قابلية المكان لا تعني فطريته بالضرورة أو أسبقيته زمانيا، بل كونه يلازم التجربة الإنسانية ولا يمكن الإستغناء عنه، وقد برهن كانط على قبلية المكان بحجة ميتافيزيقية، وهي أن المكان صورة قبلية للإحساس ويندرج تحته ما لا نهاية من الأمكنة، كما أنه ضروري كي تكون المعرفة ممكنة. وحجة أخرى ترانسندنتالية وهي أن قبلية المكان لا تسمح بمعرفة الأشياء في ذاتها بل الظواهر فقط. ومن ناحية أخرى هو ليس شيئا في ذاته، وإنما هو حدس قبلي يمكنه أن يبرر أحكام الهندسة بأن تكون قبلية وتركيبية في الآن نفسه. إن هذا الوضع سيجعلنا نتحدث عن أحكام قبلية وتركيبية في نفس الوقت تعبر فقط عن الظّواهر phénomènesدون سواها، إن الفهم يحد من الحساسية، وإلاّ تجاوزت مجالها الخاص، ويحذرها أن تطمح إلى العمل على الأشياء في ذاتها، لكن فقط على الظّواهر[2]. وهنا نجد أنفسنا أمام وظيفة أخرى للعقل ليست فقط بناء المعرفة فحسب، بل هي إلى جانب ذلك وضع الحدود أمام قدرته، فكيف يجب أن يرسم خارطة لنفسه لا يجب أن يتخطى حدودها؟

إنّ ما قام به كانط كان بمثابة رسم خارطة يتعين فيها مجال المعرفة الإنسانية، بحسب الصور القبلية للعقل، فمع الكانطية تشكل مفهوم جديد للنقد يختلف عن المعنى السابق له، فلم يعني الدحض أو إحصاء النقائص والكشف عن الأخطار والعمل على تصحيحها، أنه غير ذلك كله، باختصار هو عملية معمقة تستهدف بناء ما هو ممكن من المعارف، بمعنى آخر إنه العمل من أجل الكشف عن القول الذي لا أساس له والدلالة على مواطن ضعفه وسطحيته[3].

ولنا أن نقارب الرؤية الحقيقية لكانط بخصوص النقد في قوله: "أنا لا أريد من هذا نقدا للمؤلّفات والمناهج، ولكنه نقد لسلطة العقل أو مقدرته بصفة عامة، بالنسبة لكل المعارف التي يمكنه الوصول إليها بمعزل عن وجود ميتافيزيقا عامة، وتحديد مصادره ومداه وكذلك حدوده وهذا كله وفق مبادئ"[4].

1- العظم جلال صادق: دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، ط1، جداول للنشر والتوزيع، لبنان، 2012، ص. 45.

2- KANT, Emmanuel , Critique de la raison , p. 247.

3- بن جاء بالله حمادي: العلم في الفلسفة، دار سيراس للنشر، تونس، 1999، ص. 93.

4- KANT, Emmanuel, Critique de la raison, P. 7.

هكذا إذن أراد كانط من نقده أن يكشف قدرة العقل على إدراك المعارف بمعزل عن التجربة، أي البحث عن إمكانيات العقل الخالص la raison de pure. ذلك العقل الذي لا يدين إلى التّجربة ولا إلى الحضارة، ومع هذا يعتقد كانط أنّ هذا العقل حتى لو أخلص لما يملك من قدرات، فإنّه لن يسلم من الأسئلة التي تحاصره ولا يجد لها مخرجا لأنها تتجاوز مقدرته ولا قبل له بها[1]. وهنا تتعارض لديه الإرادة مع الاستطاعة، فهو يريد أن يعرف جميع الحقائق باعتباره طموح ومتطلع، لكنه في مقابل ذلك لا يملك القدرة على تخطي حدوده. إنّ مثل هذا التعارض هو الذي سبب ما عُرف بأزمة العقل الإنساني، ولحل هذه الأزمة كان "نقد العقل الخالص". وكان السؤال المهم الذي طرحه كانط في مؤلّفه هذا: هل يمكن للأنا المتعالي أن يؤسس ميتافيزيقا تمكنه من الخروج من وضعه المأساوي؟ وهل في استطاعته الإجابة عن الأسئلة التي تواجهه؟ ومن ناحية أخرى عليه أن يستمدّ الإجابة عن ذاته، فهو لن يطلب المدد من الخارج وإلا فقد حريته واستقلاله.

وعليه ومن أجل تحديد استطاعة العقل يجب التمييز بين ما يعرفه العقل وما يعمله، أو الفرق بين savoirوconnaitre. المعرفة هي مجموع القضايا العلمية، تلك القضايا مؤلفة من حدوس في قائمة الزمان والمكان، ومفاهيم يؤسسها الذهن البشري. وهي معرفة في إمكان العقل الإنساني بلوغها(الظّواهر)، أما العلم فيتضمن أفكارا لا حدوس لها كالحقائق الإلهية أو الرؤى والخيابات لا يبلغها إلاّ المخيّرونles visonnaires، وهي أفكار فوق موضوعية transobjectifوهي ما يسميها كانطبالنومينات.

بناءً على هذه المقاربة للفعل النقدي الكانطي، يمكننا التساؤل عن خلفية مثل هذا العمل؟ ويجيب كانط بأنّ عمله هو عمل المشرع législateur، فهو لا يختزل عمل العقل في البحث عن طبيعة المعرفة ومناهجها وأسسها فحسب، وإنما يمنحه القدرة على إبداع القيم، وهو عمل يتجاوز الواقع وبلوغ ما يجب أن يكون، مثل هذه المهمة تضع العقل أمام إمكاناته، ومدركا لحدوده، وفي ظل ذلك لن يقع في الأزمة أو الحيرة، وما على الإنسان حينها إلاّ أن يدرك الاستخدام الجيد لملكة الفهم له، مادام يدرك نسبيته وحدود المعرفة لديه.

إن النقد في العصر الحديث هو البداية الحقيقية لفكر يريد الوصول إلى تنوير حقيقي وما كان ذلك إلا من خلال تحليل وتقديم نماذج حول فعل النقد مع اتساع محاوره واختلاف مذاهبه، وما ذلك إلا لخلق الإبداع وما اختلاف الآراء الدينية والسياسية والإجتماعية والفكرية إلا لتشبع ذات الإنسان ثقافيا وروحيا من أجل حضارة ورقي الشعب الأوربي.

1- KANT, Emmanuel, Critique de la raison , p. 05.

المبحث الثّاني: الاتّجاهات النقدية في الفكر الفلسفي الغربي المعاصر

1- المنطلقات النقدية واللغوية للخطاب الفلسفي المعاصر:

ليس النقد مجرد مقولة عرضية أو عابرة في سياق النسيج المفاهيمي للغة، إنه يمثل أحد المستويات الرئيسية أكثر خطورة في نظام اللغة الإبداعي الذي يتمفصل عبر فضاءات نصية معاصرة وراهنة تتميّز بالغنى والتنوع إلى حدود أصبح من الصعب معها الإمساك بمختلف التفاصيل والجزئيات وتعيين كل التخوم والتقاطعات المحتملة، لأن المستوى الذي يخضع له الشيء في لحظة من لحظاته التكوينية ليس مجرد لحظة عابرة في صيرورة تجسده. أنه جزء من هويته وعنصر محوري في بنيته ونسيجه المفتوح على التنقيحات والتعديلات، بل حتى على كلّ التجاوزات الممكنة.

وعليه، فإنّنا نعتقد أنّه من باب التّحصيل الحاصل القول إنّ النقد، شأنه شأن باقي الأدوات التي تدخل كعناصر ومواد أساسية في بناء الخطاب الفلسفي، يتبلور وفق نظام شبيه في بعض خصائصه بتلك الأدوات التي تتشكل عبر فضاءات لغوية متعددة تعمل على إنجازها التأسيس لها مفاهيمنا الخاضعة بدورها إلى محطات التعالي المتباينة المشكلة من الكلمات والرموز العلامات وصولا إلى المقولات عبر وساطة المفاهيم التي تمثل جوهر الإبداع النصي الذي يتم نسجه عبر التشكيلات الواعية وكذلك المغفلة أو الثاوية لذوات. فممارسة الفلسفة لآلية النقد على نصوصها وعلى مسلماتها واختياراتها النظرية أمر يتعلق بصميم أبجديات الفعل الإبداعي للفلاسفة بصرف النظر عن الاعتبارات المرتبطة بتعاقب الأزمنة والعصور التاريخية. غير أن النقد الضمني الذي نشير إليه م يصبح صريحا ومباشرا، بل ملحا إلا انطلاقا من المشهد الفلسفي الذي كان لـ"كانط" فضل ترتيب إحداثياته وعناصره، من خلال قيامه بوضع مستويات افتراضية للعقل الإنساني من أجل إخضاعها للنقد الذي كان عليه أن يركز، بالنسبة إليه في سياق المعرفة الإنسانية، على مستويين من المنهجية في أسلوب المعالجة. يتحدد الأول عبر نظام المعرفة التركيبية القبلية، ويتشكل الثاني انطلاقا من بنية ونسق المعرفة التّحليلية المرتبطة بالأفق البعدي.

وبالتالي فالنقد الذي نلح مرة أخرى أنّه يتمفصل عبر النشاط اللغوي بمفاهيمه ورموزه ومعانية الإيحائية، يجدد أدواته من خلال تجديد وتطوير مفرداته ومفاهيمه، وبذلك فقط يمكننا أن نقول بصدد ما نحن منغمسون في دراسته أنه يعتبر شيئا مغايرا قد لا يكون بالضّرورة جديدا، ولكنه بالتأكيد مختلف من حيث بنيته النصية. فإذا كان "بإمكاننا أن نقول حول العمل شيئا لم يسبق أن قيل، فذلك يعني أننا نصغي إليه بشكل مغاير، وفي سياق هذا الإنصات والإصغاء الذي ينشد الاختلاف، يكمن الاحترام الذي نكنه للكتابة والفكر، فالأمر لا يتعلق بكوننا

نبحث عن الابتكار. إننا نفترض فقط أن وجهة العمل غير محددة بنسبة كبيرة، وبشكل تبقى معه تحديدات أخرى مختلفة عن تلك التي نعرفها، ممكنة التحقق"[1].

إن النقد الذي يخترق الخطاب الفلسفي ليعبُر مجالات أخرى مثل الأدب والعلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، يبحث بشكل متواتر عن أنموذج paradigme يختص بالمجال الذي يتمظهر فيه، .ويمارس انطلاقا منه فاعليته، حتى وإن كان علينا أن نؤكد باستمرار، كما توضح لنا المعارف المعاصرة، أن الأنموذج الجديد لا يمتلك القدرة ولا الإدعاء على إلغاء القديم، وإذا كان الصراع التقليدي بين الفلسفة والعلم يجعل هذا الأخير يمارس النقد انطلاقا من آليات يريد أن ينسبها في بعض الأحيان إلى سياقات غير فلسفية كالأدب والفن، فإنّنا نعتقد الفلسفة وإن كانت تحمل في هويتها التكوينية عناصرها النقدية المحايثة فإن ذلك لا يمنعها من أن تبسط أسسها النقدية على معظم المجالات الإبداعية الأخرى حتى تلك التي تبدو أو تصرُّ على أن تكون بعيدة عن الفلسفة خاصة في صيغتها الأنطولوجية. وبالتّالي فإنّ النّقد كما يمكن أن نفهمه ونتحسّس نبضاته انطلاقا من النصوص المعاصرة على اختلاف مجالاتها، يظل متحفّظا بأسسه ومنطلقاته الفلسفية ومن ثم اللغوية.

ويمكن القول إنّ النّقد في مجال الخطاب الفلسفي هو عبارة عن نسيج ضمني وغير مباشر يدخل في سياق تمفصل المضمون الفلسفي على اختلاف مستوياته. ومن الصعب الحديث انطلاقا من بنيته عن آليات تقنية مباشرة للنشاط أو للممارسة النقدية، لذلك فإن هذه الروح النقدية التي تؤسس لفعل النشأة الفلسفية هو الذي توظفه مختلف الاختصاصات لتنتج مفاهيم جديدة في مجال العلوم والأدب، وهي المفاهيم ذاتها التي يتم توظيفها من طرف الخطاب الفلسفي في مرحلة ثانية ليجعل مفاهيمه المفتاحية والإجرائية أدوات تتسم براهنية أكبر في سياق أفق تميزه العلاقة الجدلية التكاملية بين مختلف الاختصاصات على مستوى الممارسة النصية الحقيقية والفعلية، وليس على مستوى الشعارات والنيات كما يعتقد البعض، فقد أشار بُلزانو bolzano إلى أن العلم لا يمكنه أن يكون وحيدا أو متجانسا، وعليه فيجب تقسيم العلم الإنساني إلى عدة أجزاء، والقيام بكتابة كتب متفرقة ومختلفة، والتّخلّي عن وهم إنجاز كتاب وحيد للعلم[2].

إنّ التّحوّل الفكري الذي يقوم عليه كل عصر، من نقد عصر النهضة للفكر القروسطي أو النقد المعاصر للأنساق الفكرية السابقة عليه ومنه نقول أنّ النّقد الذي ظهر بشكل جليّ مع كانط يقف وسط حالة

1- La philosophie de la science: sou la direction de pierre wagner, contribution jocelyn Benoist, collection filio essays; paris: gallimard, 2002, P25

2- المرجع نفسه، ص 408.

التّحول الفكري التي يقوم بها كل عصر، ويشير في هذا "هوركهايمر ماكس" إلى أن تبيان النظرية النقدية لها أصول قديمة قبل كانط لكن الجديد الذي أقامه كانط هو اعتباره للنقد كملكة تحليلية من ملكات العقل كما سبق وبينا ذلك في المبحث سابقا، إلاّ أنّ الأمر مع مدرسة فرانكفورت فهي بتوجهها النقدي قد واصلت التقليد الألماني منذ كانط، وبعود كذلك إلى هيغل "الذي جعل حالة السلب أو النفي ضمن لحظات تمظهر الروح فلم يعد السلب مناقضا أو خارجا عن العقل بل هو في صميمه ومكونا أنطولوجيا إيجابي في بلوغ الروح ذروة اكتمالها، وقد اكتفينا بنموذج مدرسة فرانكفورت لغزارة هذه الاخيرة بفلاسفة من جيلين كاملين نذكر أهم ما جاء فيها نظريتها وطبيعة منهجها النقدي، فما الذي تمزت به هذه المدرسة ؟

2- مدرسة فرانكفورت والنظرية النقدية:

استثمرت مدرسة فرانكفورت كثيرا في النقد وبحثت عنه في كل الفلسفات السابقة، وقد كانت الماركسية خيارها المعرفي في الحقيقة انتقائي محض، إذ كل ما كان يهم المدرسة من ماركس والماركسية هي شحنتها النقدية والقدرة على الرفض وقول لا كما يقول هربرت ماركيوز (1898-1940) في كتابه "الإنسان ذو البعد الواحد" ، ويقصد بالنظرية النقدية تلك النظرية التي كان ينطلق منها رواد مدرسة فرانكفورت في انتقادهم للواقعية الساذجة المباشرة، فالنظرية النقدية تعني نقد النظام الهيجلي، ونقد الإقتصاد السياسي، والنقد الجدلي، وتهدف هذه النظرية إلى إقامة نظرية إجتماعية متعددة المصادر والمنطلقات، كالإستعانة بالماركسية، والتحليل النفسي والإعتماد على البحوث التجريبية، أو بتعبير آخر فالنظرية النقدية هي تجاوز للنظرية الكانطية والمثالية الهيجيلية والجدلية الماركسية، فهي نقض للواقع، ونقد للمجتمع بطريقة سلبية إيجابية. ويعني هذا بشكل آخر نقد متناقضات المجتمع ليس فعلا سلبيا بل هو فعل إيجابي في منظور مدرسة فرانكفورت، إذ يرتبط مفهوم النظرية النقدية بعنوان كتاب "هوركايمر "النظرية التقليدية والنظرية النقدية" سنة 1937، وقد جمع صاحبه مجمل التصورات التي عرف بها أصحاب مدرسة فرانكفورت سواء النظرية منها أو التطبيقية، كما ضمنه مجمل المقترحات التي كانوا يؤمنون بها لأنقاذ الأدب وتصحيحه، ومن ثم فإن النظرية النقدية هي تجاوز للنظريات الوضعية التي كانت ترفض التأملية الإنعكاسية منهجا في التّعامل مع الموضوع المرصود، ومن جهة أخرى فقد استهدفت النّظرية تنوير الإنسان الملتزم تنويرا ذهنيا وفكريا، وتغييره تغييرا إيجابيا، بعد أن حررته من ضغوطه الذاتية عن طريق نقد المجتمع بتعريته إيديولوجيا[1].

1- سعد البازعي وميجان الرويلي: دليل الناقد الأدبي المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط. 2، 2000، ص. 200.

ظهرت النظرية النقدية كرد فعل على المثالية الألمانية وكذلك كرد فعل على الوضعية التجريبية التي كانت تدرس الظواهر الاجتماعية دراسة علمية موضوعية من خلال ربط المسببات بالأسباب، وهنا يتضح أن النظرية النقدية هي قراءة نقدية للعقل الجدلي ليس بالطريقة الكانطية، بل في ضوء رؤية ماركسية واقعية جدلية وبالتالي تعمل على نقد الواقع الاجتماعي.

إنّ النّظرية النّقدية هي قراءة ماركسية للأدب حيث يقول بوتومور في كتله "مدرسة فرانكفورت": "تؤكّد النظرية النقدية على انتسابها إلى الماركسية دون أن تضيع الاختلاف مع قراءتها الكلاسيكية، وبخاصة تلك التفسيرات والأطروحات التي قدمها رواد ومنظروا الأمية الثانية والثالثة، وعلى رفضها الاختيار بين التماثل المتناقض مع الفلسفة والعلم، بادعاء أن ما قدمته هو شكل جديد للموضوعية الاجتماعية التاريخية، وهو ما جعلها في تعارض مع الميتافيزيقا والوضعية"[1].

ممّا سبق نستطيع القول أن النظرية النقدية هي نظرية تتجاوز الوضعية، وترفض منطلقات المثالية الألمانية ومن ثم فهي نظرية اجتماعية ماركسية، تولي أهمية كبيرة للذات في تفاعلها مع الموضوع، كما تركز على المادية التاريخية وتعني بالقيم والأخلاق، وبتفاعل الذات مع المجتمع على أن الذوات البشرية مستقلة وغير خاضعة لحتميات أو جبريات موضوعية، يعني أن هذا الإنسان له دور كبير في صنع التاريخ، وتغيير مجتمعه، ومن ثم فالنظرية النقدية في الحقيقة هي رؤية نقدية إزاء المجتمع الرأسمالي الاستهلاكي في قمة تطبيقاته العلمية اليومية. وبهذا نجد أن هذه النظرية قامت بدور فاعل ومهم متمثل في نقد الآليات الفكرية والعلمية للمجتمع الرأسمالي بكل تجلياته ومرتكزاته، من خلال تفسيرها وتحليلها له فهي شكلت نقطة تحول جذرية في الفكر الاجتماعي النقدي والفلسفي على حد سواء.

لكن بالمقابل هناك الكثير من الملاحظات التي تأخذ على مدرسة فرانكفورت كان لابد من انتقادها، وهذا تماشيا مع منهجها النقدي، حيث يؤخذ عليها أنها عجزت عن تقديم تصور نظري بديل واضح المعالم لإخراج الإنسانية من مأزقها، مع العلم أن معظم روادها كانوا يلحون بضرورة التغيير الشامل للوضع القائم، لكن كان يغلب على أفكارهم الطابع الطوباوي الذي يهدف إلى نقد الوضع القائم مع سعي على الحفاظ عليه بالوقت ذاته، بمعنى آخر هي مهمة مزدوجة هدفها نقد النظام القائم وتنقيته من الشوائب مع ضرورة الإبقاء على مكاسبه التي تحترم إنسانية الإنسان. بذلك تدخل مدرسة فرانكفورت دائرة النّقد الثّقافي الاجتماعي غير الهدام.

1- توم بوتومور: مدرسة فرانكفورت: ترجمة سعد هجرس، دار أوبا، طرابلس، ط. 2، 2004، ص. 207.

3- الفكر النقدي عند فلاسفة الإختلاف: ميشال فوكو

أ- فوكو وأركيولوجيا النقد:

مشروع ميشال فوكو الفلسفي في بدايته يهدف إلى نقد الحداثة الغربية التي تأسست بعد الثورة الفرنسية، كما هدف إلى نقد فلسفة التنوير التي أدت إلى إشعال الثورة الفرنسية ومهدت لها الطريق، لكنه لا يكتفي بإدانة الجوانب السلبية للحداثة الغربية، وإنما يلجأ إلى التحليل التاريخي الأركيولوجي لكي يبين الكيفية التي أنبتت عليها هذه الحضارة وبالتالي يسهل عليه النقد والتغيير والتعديل[1].

يعلن صراحة ميشال فوكو انتماءه للنقد الكانطي، ويستخدم كذلك اصطلاحاته ويتجلى ذلك في الفقرة الرابعة من افصل التاسع من كتابه "الكلمات والأشياء" مثل: "التجريبي والترنسندتنالي"، والسبات الأنثربولوجي موضحا أن البحث عن طبيعة تاريخ المعرفة حين يسعى إلى مطابقة البعد الذاتي للنقد، على مضامين تجريبية، يستلزم استخدام نوع من النقد[2]. لقد أسس كانط فيما يرى فوكو الركنين الأساسيين للتراث النقدي الذين تقاسما الفلسفة الحديثة. فقد وضع في علمه النقدي ما يدعم التراث الفلسفي للتساؤل حول شروط بلوغ المعرفة، ويؤكد كذلك أن جانبا من الفلسفة الحديثة قد تولد وتتطور من كانط في شكل تحليل للحقيقة.

فوكو رأى في الفلسفة الحديثة المعاصرة سؤال جديد، من نمط آخر وهي سؤال عصر التنوير، وهذا التراث النقدي الجديد يطرح السؤال: ماهي انيتنا؟ وما هو المجال الحالي للتجارب الممكنة؟ الأمر لا يتعلّق بتحليله الحقيقة، بل بما يسميه فوكو أنطولوجيا الحاضر، أنطولوجيتنا نحن، وعلى هذا نحن أمام اختيارين- فيما يقول: "أن نختار فلسفة نقدية تأتي إلينا على أنها فلسفة تحليلية تتناول الحقيقة بصفة عامة، وإمّا أن نفضل فكرا نقديا يأخذ شكل أنطولوجيا "نحن ذاتنا" أي أنطولوجيا الآنية. وقد أسّس هذا الصنف من الفلسفة (الإختيار الثاني) بدأ من هيجل إلى مدرسة فرانكفورت مرورا بنيتشه وماكس فيبر شكلا من التفكير حاولت أن أعمل داخله[3]. ويركز فوكو على موقف كانط بشكل خاص وقام بتحليل نصه الغامض ماهو التنوير؟ وهو يعتبره أول نص في تاريخ الفلسفة يطرح مشكلة الساعة ويعتبر الحاضر جديرا بالتأمل الفلسفي، بتفكير الفيلسوف[4]. إذ يرى أن في نص كانط عن عصر التّنوير نوع آخر من الأسئلة في مجال التفكير الفلسفي حيث يطرح النّص مسألة الغائية الكامنة في سياق

1- كاظم جهاد: ملف ميشيل فوكو، فيلسوف القاعة الثامنة، ملف ميشيل فوكو، مجلّة الكرمل، العدد 13، 1984، ص. 82.

2- ميشيل فوكو: الإنسان، إزدواجياته الفصل التاسع من الكلمات والأشياء، ص 264-267، وراجع أوبيرد دريفوس، بول رانيوف، ميشيل فوكو مسيرة فلسفية، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص. 33-36-193.

3- ميشيل فوكو: كانط وسؤال الحداثة، ترجمة مصطفى لعريضة، أنوال الثقافي، الرباط، العدد 4، 25 أوت 1984، ص. 9-10.

4- كاظم جهاد، املف ميشيل فوكو، مرجع سابق، ص. 11.

التاريخ، فالمسألة المطروحة لأول مرة هي مسألة الحاضر، أي السّؤال عن الآتية: ما الذي يحدث اليوم؟ وماذا يحدث الآن؟ وما هو الآن الذي نوجد نحن وغيرنا فيه؟ إنّ هذا السؤال ألزم كانط الإجابة يتعلّق بهوية الحاضر، وقبل كل شيء بتحديد عنصر معين من الحاضر لابدّ من التّعرف عليه وتمييزه من العناصر الأخرى، فالجواب الذي أراد أن يبينه كانط – فيما يبين فوكو- بأن هذا العنصر هو بمثابة المؤشر لسياق يضم الفكر والفلسفة والمعرفة إذ يقول: "أننا نلمح في نص كانط مسألة الحاضر كحدث فلسفي ينتمي إليه الفيلسوف الذي يتحدث عنه، فنحن نشاهد في نص التّنوير –لأوّل مرّة– الفلسفة تعمل على صياغة إشكالية لآنيتها النظرية، فهي تستنطق هذه الآنية كحدث لابد من الإفصاح عن معناه وعن قيمته وعن تفرده الفلسفي"[1]. وهنا يرى فرانسوا ايوالد في دراسته بالمجلة الأدبية "نهاية العالم" أن عمل فوكو هو تطبيق للشعار الذي أطلقه كانط في عصر التنوير "لتكن لديك الشجاعة في استخدام عقلك بنفسك"[2]. هذا يعني أننا نرى مع نص كانط ظهور صيغة جديدة في طرح مسألة الحداثة. حيث نشهد في مرحلة عصر التنوير وفق فوكو أولى المظاهر لمولد طريقة معينة في تعاطي الفلسفة، لأن من أهم وظائف الفلسفة الحديثة تساؤلها عن آنيتها[3].

ويمكن القول كذلك بأن أحد أسباب توقف فوكو أمام عمل كانط عن التنوير هو أن كانط يمتد بالنقد إلى السلطة ويتناول تلك الإشكالية التي شغل بها فوكو نفسه وهي المعرفة والسلطة، ويتضح هذا لدى كانط بقوله " إن التنوير خروج الإنسان من حالة القصور التي يبقى هو المسؤول عن وجوده فيعا، والقصور هو حالة العجز عن استخدام الفكر عند الإنسان خارج قيادة الآخرين. والإنسان القاصر مسؤول عن قصوره، لأن العلة في ذلك ليست في غياب الفكر وإنما في انعدام القدرة على اتخاذ القرار وفقدان الشجاعة دون ممارسة الآخرين، لتكن لك تلك الشجاعة على استخدام فكرك بنفسك: ذلك هو شعار عصر التنوير[4].

إلى هنا نرى أن بلاغة فوكو توحي عن اكتشاف حقل منطقي جديد،وهو حقل يجعله قادرا علة اتخاذ موقف خارج وضد المزاعم الحقيقية المسيطرة التي ينطوي عليها العقل، وهذا يعني التخلي عن التقليد الحديث في الفكر الأخلاقي التّنويري[5]، ذلك التقليد الذي يحاول من كانط أن يبرر المبادئ الأخلاقية في ممارسة الفكر التنويري، ونبلغ إلى ما بين الأبستمي عند فوكو باعتباره الخلفية التي تكمن وراء المعرفة في عصر معين، وبنيته إلى

1- ميشيل فوكو : كانط والثورة، مجلة الكرمل، ترجمة يوسف صديق، ص. 67.

2- فرانسوا ايوالد : نهاية عالم، ترجمة محمد بوعليش، مجلة بيت لحكمة المغربية، العدد الأول عن فوكو ص. 125.

3- فوكو: كانط والثورة، مرجع سابق، ص. 68.

4- ميشال فوكو : كانط والثورة، مجلة الكرمل، ص. 70.

5- ميشيل فوكو : كانط والثورة، ، مرجع سابق، ص. 60.

تحدّد أشكال معارفه، وهي تتشكل في شبكة مفهومية تؤسس ما يسميه بالأزليات التاريخية priori historique بمعنى الشروط القبلية لإمكان ظهور المعارف في مرحلة تاريخية معينة، بنسق الصور والمقولات والمفاهيم والأفكار القبلية في الفلسفة النقدية عند كانط، وتحت عنوان هوية الفكر النقدي عند فوكو، يرى مشروعه الفكري على ما يبدو أقرب ما يكون إلى النزعة النقدية منه إلى أيّ فلسفة أخرى، ولكن يمكن اعتباره كنوع من التاريخ النقدي للفكر والمعرفة.[1] ومن هنا نتساءل إلى أيّ تيار نقدي ينتمي هذا المشروع؟ لقد قيل بأنّه يلتقي مع الفلسفة النقدية عند كانط، إلاّ أنّه كما نرى إذا صحّ القول أنّ التقاء الفيلسوفين يكون فقط في بعض القضايا الفلسفية، وهذا ما مهّد الطّريق نحو المنهج الأركيولوجي لفوكو.

ب– المنهج الأركيولوجي عند فوكو:

يعدّ المنهج الأركيولوجي الذي وضع آلياته الفيلسوف والمؤرّخ الفرنسي ميشال فوكو، أحد أبرز المناهج الفلسفية التي طفت على سطح الدراسات الفلسفية والتاريخية في الإبستمي المعاصر، حيث حاول فوكو من خلال الأركيويولجيا نقد البنى الثقافية الغربية في مجالاتها المختلفة، بهدف الكشف عن الأسس الأبستمولوجية التي تساهم في التأسيس للخطاب في المراحل المعرفية المختلفة، ومن ناحية أخرى، فقد سعا فوكو إلى تحقيق هدفين متكاملين، تمثلا في تقويض الميتافيزيقا وتفكيك مقولاتها، إضافة إلى محاولة تحقيق مبدأ العلمية في الدراسات التاريخية والفلسفية.

إنّ الفتح الجينالوجي الذي قام به "فريديريك نيتشه" كان بمثابة الشرارة الفلسفية التي ألهبت فتيل النقد الحاد الذي تفاعلت معه مختلف الخطابات الغربية، والتي كانت غارقة في وثنية المثالية والمطلقية، فكانت الجينيالوجيا النيتشوية بمثابة الجدار الصلب الذي تحطمت عليه مختلف مقولات خطاب الحداثة الذي شيدته الفلسفة الغربية منذ اللحظة السقراطية، وصولا إلى اللحظة الديكارتية وما تتبعها من الفلسفات المثالية الألمانية على شاكلة إيمانويل كانط وفريديريك هيجل، فمنذ بزوغ القرن الثامن عشر الذي اتخذ التنوير شعار له، فالتفت المشاريع الفلسفية حول هذه المقولة سعيا لتحقيق الخروج من حالة القصور التي يعاني منها العقل الأوربي بالتعبير الكانطي، وهي الغاية التي سعى فلاسفة الأنوار إلى تحقيقها، فقد كانت النظرة الإصلاحية لما أفسدته الحداثة تصب في جوهر المشهد الفلسفي الثقافي لمختلف المشاريع الفلسفية، بالرغم من اختلاف المنطلقات والمسلمات لكنها تتلقى في غاياتها وأهدافها.إذ لم يكن نيتشه من مشروع نقدي حاد، سيلقى في الفكر المعاصر قبولا وإجماعا من قبل

1– ميشيل فوكو : كانط والثورة، ، مرجع سابق، ص. 61.

الكثير من الفلاسفة الغربيين، وهو القائل: "إنّ الرّجال العظماء يولدون بعد مماتهم"، فقد كان للنبوءة هذه أن تتحقّق، فقد كان بعده بما عرفوا بالنيتشويين الجدد، ومن أبرز هؤلاء هو الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو. فما قدمه كانت كحملة شرسة ضد الأنساق الفلسفية الغربية، إذ عمل على السفر بين الأرشيفات بعين المنقب المنقد، باحثا عن التمظهرات التجليات التي من خلالها يمكن كشف الألاعيب السلطوية في المجالات المختلفة، وكان ذلك في جملة من المؤلفات، بداية بخطاب الجنون والمؤسسات الطبية، مرورا بالمؤسسة العقابية، وصولا إلى توليد مفهوم السلطة الحيوية وكيف انتقلت السلطة من السيطرة على الروح إلى السيطرة على الجسد، هذا ما حلله ميشال فوكو في "الرقابة والعقاب"، وثلاثيته المعنونة بـ"تاريخ الجنسانية"، هذا في المستوى المعرفي، أما على المستوى المنهجي فقد مثّل كتاب "أركيولوجيا المعرفة" الذي خصه لشرح منهجية الحفرية في النقد، فعلى امتداد صفحات حاول فوكو بيان أصالة منهجه الأركيولوجي من خلال مجموع الآليات التي اعتمدها كترسانة منهجية في سيرته النقدية، وانطلاقا من مما سبق يمكننا التساؤل عن الدلالات المفهومية لمنهجه الأركيولوجي الفوكوي، فإن كان المنهج الأركيولوجي يُعنى بوصف الخطاب وتحليله ونقده، فكيف عرف فوكو الخطاب من وجهة نظر الأركيولوجيا ؟ وفيما تتمثل الغايات والمقاصد الإستمولوجية لذلك؟

جـ- مفهوم الأركيولوجيا:

يعرف المنهج الفوكوي بالمنهج الأركيولوجي، وقد استعمل فوكو هذا المفهوم لأول مرة في كتابه "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي" وكذلك كتاب "مولد العيادة" كان يحمل عنوانا فرعيا وهو "أركيولوجيا النظرة الطبية"، وبعد نشر فوكو "الكلمات والأشياء" حمل عنوانا آخر هو " أركيويوجيا العلوم الإنسانية" وفي سنة 1969 أصدر فوكو كتاب معنون بـ"أركيولوجيا المعرفة" الذي يوضح فيه بشكل معمق الآليات التي اعتمدها في بلورة المنهج الأركيولوجي، فالأركيويوجيا اصطلاحا ، تعني العلم الذي يُعنى بدراسة الحضارات التي شيدها الإنسان قديما، باستعمال الأدوات والوسائل المختلفة، بهدف الحفر والتنقيب عن الآثار والمعالم التي خلفتها تلك الحضارات، أما بالنسبة لفوكو، فإنه يستخدم هذا المفهوم للمنهج الذي وضعه في دراسته وتحليله للبنى المعرفية الغربية، حيث يُقر في أركيولوجيا المعرفة، أنه أطلق على منهجه وبكيفية ربما رسمية إسم الحفريات "[1]. التي ستعمل على وصف الممارسة الخطابية بطريقة مخالفة لباقي المناهج التاريخية، ففي نظر فوكو أن المناهج المعمول بها غير قادرة على وصف الخطاب وتحليله بالكيفية اللازمة. وانطلاقا من هذا يبرر فوكو اعتماده على المنهج الأركيولوجي في قوله:

1- ميشيل فوكو: حفريات المعرفة، ترجمة: سالم يفت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط. 3، 2005، ص. 125.

"فقد سبق أن وجدت مناهج كثيرة قادرة على وصف اللغة وتحليلها، بحيث لا يمكن لأي كان أن يزهو بنفسه ويعجب بها، مدعيًّا أنه يضيف منهجا جديدا إليها"[1]. هذا ما يدل على السأم الذي كان ينتاب "فوكو" من المألوف الذي يبدع ولا يأتي بأي جديد، بحكم أن المناهج المعتمدة في الدراسات التاريخية، لا تخرج عن كونها تائهة بين جدران النسقية الرتيبة، وانطلاقا من هذه النقطة بالذات يطرح فوكو سؤالا مهما فيما يخص الجديد الذي ستقدمه الأركيولوجيا مقارنة بالمناهج الأخرى، حيث يقول: "فماذا بوسع الحفريات أن تقدمه بالنظر إلى ما لم يكن في وسع المناهج الوصفية الأخرى أن تقدمه؟ وما جزاء مهمة شاقة كهذه؟[2]

يجيب "فوكو" عن هذه الإشكالية بأنه استعمل لفظ الأركيولوجيا للدلالة على وصف الوثيقة، ولم يقصد اكتشاف بداية، أو الكشف عن العظام وهي رميم[3]، إذن فالوصف والوثيقة هما أساس الأركيولوجيا، التي يعرفها فوكو بقوله : "أمكننا استنادا إلى قانون الألفاظ–والذي لا يطابق قانون علماء اللغة– أن نطلق على تلك الأبحاث اسم حفريات، وهو لفظ لا يتضمن أي محاولة للجري واللهث وراء البدايات، كما لا يقرن التحليل بأي تنقيب أو سبر جيولوجي، بل يدل على الفكرة الأساسية والمحورية العامة لوصف هدفه استنطاق الماقيل في مستوى وجوده، وفي مستوى الوظيفة العبارية التي تُمارس عليه، والتشكيلة الخطابية لتي ينتسب إليها، والمنظومة العامة لاحتفاظه وظهوره، فالحفريات تصف الخطابات كممارسات محددة في عنصر نظام الإحتفاظ والظهور"[4]. وهنا نصل إلى أن الأركيويوجيا لا تسعى للبحث عن البدايات الأولى، فهي ليست جيولوجيا أو تنقيب، لأن الوصف الأركيولوجي يسعى على استنطاق المنطوقات énoncé أو العبارات المتمثلة في الأرشيف، ويمكن القول أن منهجية النقد الأركيولوجي تسعى للكشف عن الأسس التاريخية في ظلها الخطابات، من خلال تحليل القطائع les ruptures التي شهدتها مختلف الإبستيميات، بحكم أن الخطاب هو ما تسعى الأركيولوجيا إلى وصفه وتحليله ودراسته، إضافة إلى أنها تهدف أساسا إلى وضع اليد على طريقة مغايرة في رصد نظم المعرفة، عن طريق تحليل الخطاب في مستوى ظهوره وأفوله واندراه، "ويتمثل ذلك في تصور تاريخ الثقافات كما لو كان سلسلة من النظم المعرفية تتقاسم لفترات تاريخية دائرة الحقيقة"[5]. وبهذا يكون التاريخ الأركيولوجي، دراسة نقدية لمختلف الخطابات التي شكّلت في فترة ما مركزية الحقيقة، لأنّ الأركيويوجيا بمثابة "وصف وتحليل للتاريخ العام لمجموع الممارسات الخطابية وغير الخطابية،

1- ميشيل فوكو: حفريات المعرفة، المرجع السابق، ص. 125.

2- نفس المرجع، ص. 126.

3- الزاوي بغورة : مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 2000، ص. 113.

4- ميشيل فوكو: حفريات المعرفة، المرجع السابق، ص. 122.

5- عبد السلام بن عبد العالي: أسس الفكر الفلسفي المعاصر، جاوزة الميتافيزيقا دار تولقال للنشر، المغرب، ط. 2، 2000، ص. 62.

فتحليلية تاريخ الخطاب فيها تخلي مطلق عن الشمولية التاريخية، لكنها في الوقت نفسه تُعنى بمجموع الآثار الفعلية للخطاب عبر التاريخ"[1]. وهكذا فإن التاريخ يصبح عبارة عن سلسلة الأحداث المتقطّعة، التي لا تعرف الإتصال أبدا، لكونها خاضعة لمبدأ الشتات والتبعثر، فكل مرحلة تاريخية، لها من الصّفات والخصائص ما يجعلها تتميز عن باقي المراحل التي تليها، وبناءا على هذا، تتّجه الأركيولوجيا نحو تلك الانفصالات التي يشهدها الخطاب، بالنّظر إلى أهمّيتها في بلورة خطاب الحقيقة.

إنّ الاستراتيجية التي اعتمدها فوكو تسلط الضوء على المجال المعرفي في جميع مستوياته، وهذا ما يطلق عليع فوكو بـ" الإبستمي" épistémè الذي يعني به: "مجموع العلاقات التي بإمكانها أن توحد في فترة معينة بين الممارسات الخطابية، التي تفسح المجال أمام أشكال ابستمولوجيا وعلوم وأحيانا بمنظومات مصاغة صوريا، إنها النمط الذي يتم حسبه الإنتقال داخل تشكيلة خطابية، إلى التنظير الإبستمولوجي والعملية والصياغة الصورية"[2]. فالإبستمي يعبر عن مجموع العلاقات المترابطة، التي من شأنها أن تعطي الشرعية لمعرفة معينة، أو لمجموع معارف ليصطلح عليها بوصفها علما، وهي أيضا ما يمنح الشرعية لمعرفة معينة، أو لمجموع معارف ليضطلح عليها بوصفها علما، وهي أيضا ما يمنح الشرعية لظهور التنظيرات الإبستمولوجية، سواء في مستواها النظري أو العملي.

وقد وصف فوكو مختلف النظم المعرفية، لتي ترتد في حقيقة تاريخ تكوينها وظهورها، إلى ثلاث حقبات كبرى في تاريخ افلكر الغربي، عصر النهضة، العصر الكلاسيكي، والعصر الحديث[3]. وسيعمل فوكو على تتبع مختلف المعارف التي تكونت وظهرت في الحقب الزمانية الكبرى المختلفة، تتبعا تاريخيا وفقا لمنظور تحليلي أركيولوجي، ليكشف من خلاله عن البنى الداخلية لمجمل الخطابات، بعيدا في ذلك عن السياق التاريخي بالمفهوم الكلاسيكي الذي تعتمده المناهج الأخرى والذي يعتبرها قاصرة عاجزة عن الوصف الدقيق، وعليه سنحاول أن نبين في هذا السياق، إشكالية العلاقة بين الأركيولوجيا وتاريخ الأفكار. وهنا يقودونا إلى تساءل جديد وهو ما هي أبرز الخصائص التي تميّز الأركيولوجيا كمنهج يعتمد الوصف والتحليل والتأويل (بالمعنى الجينالوجي) عن تاريخ الأفكار؟

1- Angèle Kremer-marietti, Michel Foucault et L'archéologie de savoir, édition Seghers, paris, 1974, p. 71.

2- ميشيل فوكو: حفريات المعرفة، المرجع، السابق، ص. 176.

3- أبيردريس وبول رابينوف، ميشيل فوكو – مسيرة فلسفية- ترجمة: جورج أبي صالح، مرتجعة وشروحات، مطاع صفجي، مركز الظغنماء القومي، بيروت، ص. 23.

تمثّل الأركيولوجيا نقطة الإبداع في فلسفة فوكو، نظرا لكونها أسست لقواعد منهج جديد في دراسة الخطابات في مختلف مستوياتها وممارساتهان دراسة ذات طبيعة تاريخية، نظرا لكون الخطاب–موضوع الأركيويجيا– ظهر في فترة من فترات التاريخ، فكان على فوكو ظبط الفرق بين ما أسس له منهج، وبين المنهج المعمول به في أغلب الأبحاث التاريخية، وهو تاريخ الأفكار، حيث يرى فوكو ، أنه يتوجب علبه منهجيا القيام "بتمييز طريقته عن تاريخ الأفكار، ومن جهة أخرى إبراز أوجه اختلاف التحليل الأركيولوجي عن المناهج الوصفية لذلك التاريخ"[1]

فالمهمّة الأساسية للأركيولوجيا لا تتمحور في البحث عن الأفكار والمعارف التي من شأنها أن تظهر أو تختفي في خطاب ما، بل إن غايتها تتجسد في تحديد هذه الخطابات من حيث ممارسات تحكمها قواعد معينة، فهي تنظر للخطاب على أنه وثيقة"[2].فيكون الخطاب يعتبر مادة الوصف الأركيولوجي. لكونه موضوع البحث والدراسة، بشرط أن يثبت التمييز بينه وبين الوثيقة، لأن الأركيولوجيا تلغي دور الوثيقة في عملية البحث التاريخي، لكونها ليست مبحثا تأويليا يسعى لإنتاج خطاب من خطاب آخر يعتبر أوّليا، بل الأركيولوجيا تعنى بالخطاب باعتباره نصبا أثريا، له تجلياته وآلياته واستراتيجيته في الممارسة.

نصل إلى أنّ الأركيولوجيا تتميز عن تاريخ الأفكار، ويلخص فوكو هذا التمايز في قوله : "إن وصف الخطاب يتعارض ومنهجية تاريخ الفكر... فالأمر في تاريخ الفكر يتعلق بإعادة إنشاء خطاب جديد.فهو دوما وباستمرار يسعى إلى البحث عن المعنى الحقيقي وراء المعنى المجازي ... أما تحليل الخطاب فهمه الأساسي هو التعامل مع العبارة كشيء قائم الذات لا يحيل إلى مستوى آخر، له خصوصيته وتميزه كحدث لا أصول له، وتحديد شروط وجوده"[3].

فيتّضح هنا من خلال هذا لتحليل بين المنهج الأركيولوجي وتاريخ الأفكار، خصوصية المنهج الفوكوي، ويميزه عن باقي المناهج الأخرى، سواء التاريخية أو التأويلية أو اللسانية، التي تعنى بدراسة الخطاب، وتحليل البنى المعرفية التي تكونت عبر التاريخ متخذة من الأرشيف موضوعا لها، ومادّة أولى في دراستها، وهذا الأرشيف الذي ينظم في خطاب يشكل محور التحليل الأركيوبوجي، وهذا ما يدفعنا للتساؤل عن ماهية الخطاب من الزاوية الأركيولوجية، فما هي دلالة الخطاب عند ميشال فوكو؟

1- ميشيل فوكو: حفريات المعرفة، االمرجع السابق، ص. 126.

2- ميشيل فوكو: حفريات المعرفة، المرجع السابق، ص. 128.

3- المرجع السابق، ص. 127.

د- الخطاب عند فوكو:

يمثّل الخطاب حقل الحفر الأركيولوجي، باعتبار أن الأركيويوجيا منهج لدراسة الخطاب ووصفه، والوقوف عند تشكلاته التي شهدتها الحضارة الغربية، فالذي يتأمل في مؤلفات فوكو يلاحظ أن مفهوم الخطاب أحتل مركزا أساسيا في مختلف أعماله، وبدرجات متفاوتة، فبدءا من "تاريخ الجنون"، يعتبر فوكو أن مشكلة الجنون ينظر إليها مع أدباء النزعة الإنسانية "ضمن ما يُحيل الخطابي"[1]، والأمر نفسه نلمسه في "مولد العيادة"، حين يتحدث فوكو عن الخطاب الطبي وكيفية تحليله ووصفه، إلا ان الظهور المكثف للخطاب نجده في كتاب "الكلمات والأشياء"، من خلال دراسة أهمّ الخطابات التي بلورتها الحضارة الغربية في الحقب الكبرى المذكورة سالفا، من عصر النهضة إلى العصر الكلاسيكي ثم العصر الحديث، إذ سيلاحظ فوكو "أن الخطاب كان الميزة الأساسية لإبستمي العصر الكلاسيكي، من خلال المهمة التي أوكلت إليه. المتمثلة في "إسناد إسم إلى الأشياء، فخلال قرنين من الزمان كان الخطاب الغربي المكان الأول للأنطولوجيا"[2]، أمّا في أركيولوجيا المعرفة والي يعد تنظيرا منهجيا لمختلف الحقول الخطابية التي تمّت دراستها (الجنون، المرض، اللّغة، الإقتصاد، البيولوجيا). فكلّ هذه الممارسات تنتظم في خطاب يعرفه فوكو بأنه :"أحيانا يعني الميدان العام لمجموع العبارات، وأحيانا أخرى مجموعة متميزة من العبارات، وأحيانا ثالثة، ممارسة لها قواعدها، تدلّ دلالة وصف على عدد معين من العبارات وتشير إليها"[3].

إذن فالخطاب هو مجموعة العبارات في مجال عام متميّز، يشكل معرفة معينة حول موضوع معين، تتحدد معالمه وفق الممارسات الفعلية التي يكتسبها ويضيف فوكو إلى مفهوم الخطاب بأنه : "مجموعة من العبارات بوصفها تنتمي إلى ذات التشكيلة الخطابية، فهو ليس وحدة بلاغية أو صورية قابلة لأن تتكرّر إلى ما لا نهاية، يمكن الوقوف على ظهورها واستعمالها خلال التاريخ [...] بل هو عبارة عن عدد محصور من العبارات، التي نستطيع تحديد شروط وجودها. وهو على هذا النحو، ليس شكلا مثاليا. ولا زمانيا له بالإضافة إلى ذلك التاريخ"[4].

وهنا نصل إلى أنّ الخطاب عند فوكو هو سلسلة من العبارات المندرجة ضمن تشكيلة خطابية واحدة، تكون العبارة (المنطوق-enoncé) وحدته الأساسية، أو بمعنى آخر. فالعبارة هي الوحدة الأساسية في تكوين أي

1- ميشيل فوكو: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة: سعيد بنكراد، المرطز القافي العربي، الدار البيضاء، ط. 1، 2006، ص. 49.
2- ميشل فوكو: الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص. 115.
3- ميشيل فوكو: حفريات المعرفة، المرجع السابق، ص. 76.
4- ميشيل فوكو: حفريات المعرفة، مرجع سابق، ص. 108.

خطاب. إذن فهي بمثابة الجزء من الكل، فالكل هنا يمثل الخطاب، والجزء تمثله العبارة، التي تُدرك على السطح، لأنها تطفو عللا مختلف المساحات الخطابية التي أنتجتها البشرية، وفقا لضرورات معينة، ميزتها الأساسية الإنفصال الحاصل بينها في مستويات تكوينها أو ممارستها، فإن كانت العبارة هي الوحدة الجوهرية في الخطاب، غهذا يعني أن أي قطيعة تكون أولا على مستوى العبارة التي تبدو لا قيمة ولا أهمية لها، لكونها تظهر فجأة وتختفي بسرعة، "إلاّ أنّها تظلّ مع ذلك حدثا [...] فالعبارة بكل تأكيد وبما لا يدعُ مجالا للشك حدث غريب"[1].

إنّ العبارة حسب فوكو تحتل موقعا جوهريا في التحليل الأركيولوجي، فيحاول أن يميزها بخصائصها عن باقي المفاهيم الأخرى التي تتداخل معها، سواء على مستوى المفهوم أو الممارسة، على غرار القضية، والفعل اللساني والجملة، فما هو قوام العبارة؟ وماهي ميزاتها الأساسية؟ وما هو الفرق بينهما وبين القضية؟ ومن جهة أخرى هل العبارة تُرادف في معناها الجملة؟

لإعطاء معنى متفرد للعبارة، يقوم فوكو بإجراء مقارنات مفهومية، بين العبارة ومجموعة من المفاهيم ذات الصلة المباشرة بها، بدءا من علاقتها التلازمية مع اللغة، "فبدون عبارات ليست ثمة لغة، لكن ليست كل عبارة شرطا لوجود اللغة [...] فاللغة لا توجد إلا من حيث هي وصف لمجموع العبارات الواقعة، فاللغة والعبارة ليس لهما نفس المستوى في الوجود، ولا يستويان فيه "[2]. غير أن هذا التلازم الحاصل بين اللغة والعبارة لا يجعل منها شرطا في وجود اللغة، فقد تكون اللغة ولا توجد معها العبارة، ومنه فإنهما غير متساويان في الوجود.. إذ يبين "فوكو" في هذا الصدد أن قيمة العبارة فيما تحمله من دلالة في خطاب ما، فمستوى وجودها يقترن بما تمثله من دور في سلسلة المنطوقات التي يتكون منها الخطاب.

نصل هنا إلى القول أن العبارة أو المنطوق يمثل الوحدة الأساسية التي يتكون منها الخطاب، وأن بين العبارة والجملة وتدخل القضية المنطقية والإشارة اللغوية، اختلافات وتمايزات لابد على الأركيولوجيا أخذها بعين الإعتبار في تحليل الخطابات، لأن التداخل الحاصل بين مختلف المفاهيم اللغوية، هو ما يجعل من الأركيولوجيا منهجا متميزا، لكون "فوكو" استطاع من خلال التمييزات السابقة تبيين مدى الفرق الذي يوجد بين الأركيولوجيا كمنهج وصفي، عن باقي المناهج الأخرى، كاللّسانيات والتأويل والتفكيك، خصوصا وأنّ الوصف الحفري، موجه مباشرة إلى تحليل الخطاب وهو ما يتجسد عادة في اللغة. وهذا ما سنجد له تأثرا كبيرا عند محمد أركون إذ يحلّل مطولا طبيعة العقل الإسلامي باستخدام أدوات جديدة ليتجه نحو خطاب مزدوج للغرب وللشّرق.

1- مرجع سابق، ص. 28.

2- ميشيل فوكو: حفريات المعرفة، مرجع سابق ص. 30.

عموما فالممارسة النّقدية التي جاءت مع عصر الحداثة والتنوير وصولا إلى النسبية المعاصرة هي التي سمحت بانفتاح العقل، وهو ما تؤكده الكثير من الفلسفات المعاصرة الغربية ووصولا إلى الفكر العربي المعاصر، فكانت نماذج عديدة اشتغلت بالتّفكير النقدي في الفكر العربي الإسلامي على غرار محمد أركون، والذي نحن بصدد تحليل وتبيان مشروعه، وقد تأثر بجينالوجيا نيتشه وأركيولوجيا فوكو، وحرص على درس النص وتفكيكه وإتيانه من حيث لا يحتسب على النحر الذي شقه جاك دريدا، حيث مارس كذلك الفلسفة بوصفها صداقة للمفاهيم على طريقة جيل دولوز متجاوزا تاريخها أو نظريتها الشمولية التي قبضت عليها نظرية هيغل الشمولية، ويؤسس بذلك أركون مفاهيم خاصة به مثل "المخيال" أو "اللامفكر فيه" ومتجاوزا بذلك الوعي الفرويدي، حيث كان مشروعه النقدي متميزا عن باقي المشاريع في المرحلة العربية المعاصرة.

المبحث الثاني: النّشاط النقدي والممارسة النقدية عبر مراحل العصر القديم

1- نشأة الفلسفة عند اليونان كممارسة نقدية:

النقد سمة من سمات الفكر الفلسفي الملازم له منذ النشأة، والمرتبط بتحرر الفكر بشتى صوره، والمعبر عن روح كل مرحلة في تاريخ الفكر، فكل مرحلة جديدة في الفكر تنبع من نقد سابقتها من أفكار، وكذلك الفلسفة منذ بدايتها الأولى وحتى الآن تكتل صورة من صور النقد الفكري للمعتقدات الدينية والأخلاقية والإجتماعية والسياسية، فهي مرآة المجتمع التي تُظهر وتبرز أوجه القصور والخلل فيه، من خلال فلاسفتها ومفكريها، فنجد هوميرس قد عوَّل على النقد في قصصه البطولية التي امتزج فيها الخيال بالحقيقة التاريخية، لإزالة خوف البشر من الآلهة التي صورتها الحكايات الشعبية والخرافات البحتة السابقة عليه، في صورة لا يمكن أن يتصورها البشر، لتأكيد وتدعيم خوف البشر من الآلهة، أما هوميروس فقد أنزل الآلهة من أعلى قمة جبل الأوليمب، وجعلها كالبشر تفرح وتحزن وتأكل وتساوم البشر على سعادتهم وشقائهم، إلى أن ظهر التفكير الفلسفي المجرد من الأساطير والمعتقدات الدينية الذي قام بإرساء قواعد العقل والتأمل لفحص كل ما ذهبت إليه المعتقدات السابقة عليه.

النقد هو جوهر الفلسفة ولب تفكيرها، لأنه يشمل على سمات الفكر الفلسفي من عقل وتأمل من حيث فحص الفكرة وتأصيلها من خلال التحليل ثم التركيب. هذا الأمر الذي يبرز أهمية هذا المنحى الذي يعد جوهر الفلسفات منذ نشأتها في الغرب، وقدنلاحظ أن اغلب الكتب والدراسات التي تكشف عن طبيعة المناهج النقدية الفلسفية التي استخدمهاالفلاسفة القدماء في بناء أفكارهم، اكتفت بالكتابات التاريخية في ميدان النقد بإرجاع اختلافنظرياتالفلاسفة وتباين آرائهم إلى سمة الذاتية التي اصطبغت بها كل الكتابات الفلسفية، وهنا أردنا تناول لمحة تاريخية عن النقد في الفكر اليوناني وعن أشكاله وأسسه ومبرراته ومساهمته في تطور الفكر الفلسفي من بعده، إذ يقول الجرجاني : "لابد لكل كلام تستحسنه ولفظ تستجيده من أن يكون لاستحسانك ذلك علة معقولة، وأن يكون لنا العبارة عن ذلك سبيل، وعلى صحة ما أوعيناه من ذلك دليل"، فالنقد يحلل الظاهر والباطن في الأعمال الأدبية ويتعرض صاحبها والمؤثرات العامة فيها ويحكم على قيمتها، وقد وضع اليونانيون أصول النقد وقواعده في مرحلة الشعراء والفلاسفة ، حيث ارتقى الشعراء بشعرهم من نوعه القصصي إلى نوعه الغنائي ثم نوعه التمثيلي، وهو رقي لم يحدث صدفة، إنما حدث تحت تأثير ذوق الجمهور ورغبة الشاعر في أنينال إعجابهواستحسانه.وأكبر دليل على نمو ملكة النقد بين الشعراء، أننا لنصل إلى الشاعر الممثل الساخر أرستوفانيس، حتى نجده يؤلف مسرحيته المشهورة "الضفادع" وفيها ينتقد الشعراء وخاصة بوريدس الذي اتجه في

مسرحيته إلى التحرر من التقاليد الدينية ونزع إلى استخدام لغة الحياة اليومية، وقد آثر ايسكلوس الذي كان يتمسّك بالأوضاع الدينية ويرتفع شعره عن اللغة العادية، ولم يضع الشعراء للنقد قواعد بينهم إذ أن وضع القواعد يحتاج عقل راق أو عقل متفلسف يحسن تصنيف الأشياء وتبويبها، وهنا تأتي مرحلة الفلاسفة الذين أخضعوا كل ما حولهم للبحث والدراسة[1].

ويرى بعض الباحثين أن النقد عند اليونانيين ينقسم إلى ثلاثة أشكال:

1-النقد الذوقي: الذي يقوم على الذوق وكان يمارسه الناس والشعراء معا في المباريات الأدبية والمستبقات المسرحية.

2- النقد التهكمي: الذي يسخر الأدباء والشعراء والمسرحيين، وهو ظهر في مسرحيات أوستوفانيس.

3- النقد العقلي: الذي وضعه أرسطو معاييره(العقل- الأستقراء)

وظلّ النقد عند اليونان يعتمد على الإحساس والذوق البسيط حتى نهاية العصر الهوميري في القرن الثامن قبل الميلاد، ثم تطور وأصبح عند فلاسفة القرنين السادس والخامس قبل الميلاد أحكاما ذاتية تستند إلى الأخلاق ثم أخذت تلك الأحكام تنفصل تدريجيا عن النزعتين الأخلاقية والجمالية حتى استقلت تماما وصارت بفضل أرسطو فرعا من فروع المعرفة له مبرراته وأصوله.[2]

ويعدّ النقد علما من العلوم الإنسانية، ارتبط منذ أقدم عصوره بالفلسفة حتى صار فرعا من فروعها، ونتيجة لارتباط النقد بهذه العلوم، فقد تقدم بتقدمها واحتكاكه بمنهاجها، فنجد النقد لتاريخي، الأدبي، السياسي، الإقتصادي، الإجتماعي، السيكولوجي، الأسطوري، الجمالي، الأخلاقي والفلسفي، ويتصف موضوع النقد الفلسفي بالشمولية، لأنه يتطرق لدراسة معظم فروع المعرفة والثقافة من علم أخلاق، سياسة، شعر، خطابة، فن وقيم.

يمكننا القول أن الفلسفة قد نشأت في صورة نقد فكري للمعتقدات الدينية والأخلاقية ويشتمل هذا النقد على منهجية التحليل الواعي لطرق التفكير والصياغة الواعية، أو كما يرى بعض الكتاب أن النقد هو عماد الفلسفة وجوهرها خاصة النقد الفلسفي، الذي يرتكز على الفكر الناضج القائم على الفحص والتحليل[3].

1- شوقي ضيف: النقد، دار المعارف، ط9، القاهرة، 1962، ص. 10

2- محمد صقر خفاجة: النقد الأدبي عند اليونان، ج. 1، من هوميروس إلى أفلاطون، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1981،ص. 7.

1- محمد جمال الكيلاني : الإتجاه النقدي في فلسفة أرسطو، دار ومكتبة الإسراء للطبع والنشر والتوزيع،مصر، 2007، ص. 12.

2– مراحل النقد عند اليونان وأهم المدارس النقدية :

أولا: مسار النقد عند المدرسة الأيونية:

لقد كان طاليس هو مؤسس المدرسة المالطية إحدى مدارس الإيونية تفسير الكثرة الموجودة في الطبيعة على أساس عقلي يتفق وطبيعة الأشياء، متجاهلا ما ذهبت إليه الأساطير والخرافات التي فسرت تنوع الكائنات بالرجوع إلى اللآلهة[1]، فقام بالنظر إلى الأشياء كما هي في الواقع وكما تدركها الحواس، وحاول أن يبين علاقة بعضها ببعض عن طريق الاستقراء[2].

خرج طاليس على التفسيرات الأسطورية بإنكاره تفسير ما يحدث بالطبيعة تفسيرا خياليا وذلك إعتمادا على القول بقوى مفارقة لها، وتحوله بالفلسفة هذا التحول الكبير يمثل نقدا ضمنيا لكل الآراء الميثولوجية التي شكلت المواقف الفكرية لغالبية المفكرين، ويؤكد نيتشه بقوله "يبرز طاليس كعالم مبدع بدأ يسبرغور الطبيعة دون الإستعانة بالروايات الخيالية "[3].

إن محاولات طاليس في تفسير الأشياء بإرجاعها لعنصر مادي يكمن في الطبيعة يمثل البدايات لأولى لعلاقة الوعي الإنساني بعالمه، إلى عالم البرهان العقلي، الذي هو في جوهره ذو أساس نقدي، مما يؤكد رفضه مسايرة التفكير الأسطوري وتجاوزه، وهذا لا يعني إلغاء الجوانب الفكرية في الأساطير بل تجاوز بعض جوانب محتواها الذي وجده الفلاسفة غير قابل للصمود أمام النظرة المنطقية الواقعية.

فالعلاقة التي تربط بين فلاسفة المدرسة الإيونية أنهم قد اجتهدوا لإبداء حججهم العقلية على صواب ما يطرحونه، وأيضا عرفت هذه المدرسة بالنقد حيث انتقد الثاني والثالث كل منهما سابقه مبديا عدم موافقته على ما قدمه من أفكار.[4] نستدل من هذا على مسألتين : الأولى هي أن اعتماد البراهين العقلية هو خطوة تفصلنا عما كان يطرح في الفكر الأسطوري، حيث اعتمد على ما آمن به من قوى مفارقة للطبيعة، وليس على الأدلة والحجج العقلية. ولم يصل الفكر الإنساني إلى هذه المرحلة إلا بعد مروره بمرحلة طويلة من النقد. والمسألة الثانية يمضي الفلاسفة الأيونين في تأسيس فلسفاتهم على منهج من النقد. حيث تقدم كل واحد منهم بنقد سابقيه، ثم يؤسس في ضوء هذا النقد موقفا فلسفيا من الوجود، كما يتجلى في أفكار أنكسمندر الذي انطلق في نقد رأي

2- أميرة مطر : الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر التوزيع، طبعة جديدة، مصر، 1998ص. 343.

2- إبن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، شرح وتحقيق د: نزار رضا، مكتبة الحياة، بيروت، د.ت، ص. 76.

3- **فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر املأساوي الإغريقي، تعريب سهيل القش، ط.2، املؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1983، ص.**49.

4- **عزت قرني: أثينا والفلسفة، عالم الفكر، م 38، ع 2، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت،2009، ص.**44.

طاليس حول المبدأ الأول لوجود الأشياء وكان تساؤله لماذا لماء؟ فهو قد آمن بأن هناك أصلا واحدا لكل الموجودات، ولكنه لم يجد سببا منطقيا للإعتقاد أو لترجيح أن ذلك الأصل هو الماء، وكان من رأيه أن هذا الأصل يجب أن يتضمن خواص كل الأشياء وليس جنسا واحدا منها، وأنكسيمانيس الذي انتقد رأي أنكسمندر لقوله أن الأبيرون هو المبدأ الأول. فيذكر بتراند راسل أن لأنكسمندر حجة لإنكار رأي طاليس، فهو يعتقد بأن العنصر الأول لا يمكن أن يكون ماءً ولا عنصرا آخر غير الماء، إذ لو كان بين هذه العناصر عنصر أولي لأكتسح العناصر الأخرى، كما يشير إلى أن أرسطو طاليس قد روى عن أنكسمندر أنه قال : "إن هذه العناصر المعروفة لنا يعارض بعضها بعضا فالهواء بارد والماء رطب والنار حارة، وعلى ذلك فلو كان أحد هذه العناصر لا نهائيا لزالت العناصر الباقية، قبل اليوم "[1]. وهنا يتجلى لنا موقف أنكسمندر النقدي على صورة أكثر تعقيدا باستخدام أدوات منطقية كالمقارنة والمماثلة والتعارض وطرح الأضداد توصل بعد ذلك إلى رأي فلسفي مختلف كليا عن موقف طاليس، حيث رأى أن المبدأ الأول للموجودات يجب أن يحتوي على جميع الأضداد فيستمر الصراع بين تلك الأضداد، ويحاول كل منها التغلب على ضده لينتهي الصراع لمصلحة أحد الأضداد لمدة محددة ثم يعود مرة أخرى فيتلاشى في اللامتناهي الذي يمثل المادة الأولى للمجودات.

كذلك ينصب نقد هيروقليطس على رؤية انكسمندر للصراع بين الأضداد باعتباره ظلما، حيث يتغلب عنصر على آخر، بينما يرى هو أن الصراع هو أساس ديمومة هذا الكون وقانونه العادل، ليس هذا فحسب بل كما يؤكد كونفورد بأن النزعة الصوفية لدى هيروقليطس قد ظهرت رد فعل شديد ضد العقلية الأيونية والاتجاهات الآلية للعلم .. وعيه فمن الخطأ أن نصور هيروقليطس بأنه قد عمل على إكمال ما بدأته المدرسة الملطية[2]. أي أن هيروقليطس قد رفض التفسير الآلي للمدرسة الأيونية الذي اعتمد في تفسير الطبيعة. وأن كان هيروقليطس قد قال مثلهم بمادة واحدة للأصل الموجودات وهي النار، وهذا ما يشير إليه زيلرحيث يؤكد أن موقف هيروقليطس أقرب لموقف الفلاسفة الأيونيين القدامى (طاليس، أنكسمندر، أنكسمانس) منه لفلاسفة إيليا، وذلك لأنه عد العقل الكوني مرتبطا بجوهر مادي معين هو النار، زيءكد هذا هيروقليطس قال بمادة معينة لأصل الأشياء كما قال بقية الفلاسفة الأيونيين السابقين عليه، إلا أنه لم يسايرهم بتفسيرهم الآلي للطبيعة.

1- **برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب** الأوّل، **ترجمة زكي نجيب محمود، راجعه أحمد أمين، لجنة التأليف والترجمة والنشر**، ط1، **القاهرة**،1967، ص.59– 60 .

2- Cornford. F. M.: From Religion to philosophy, P. 184.

هاجم كذلك هيروقليطس العالم بأسره معتمدا على التغيير والصيرورة، كنوع من النقد، دون أن يفحص رؤى السابقين عليه، والمعاصرون له فحصا شاملا محللا لآرائهم، غير أن ازدراء العالم الجزئي (النظري) جعله جاهلا بالطبيعة، فهو لم يرسم أو يحسب واعتقد أن غروب الشمس إنطفاؤها في الماء، وأنها تتجمد كل يوم، وأن قطرها قدم واحد كما يبدو للبصر[1]. وهو تصور أسطوري خالص.

نصل إلى أن نقد هيروقليطس مبني على النقض والإستبعاد والتهكم والسخرية دون مراعاة أدنى قدر من تحليل الآراء السابقة قبل عرضها على النقد، وعلى ذلك جاءت آراؤه كنوع من الذاتية، ومن ثم تعرض إلى النقد من قبل الباحثين.

ثانيا: مسار النقد عند المدرسة الإيلية:

لم يتوقّف النقد عند المدرسة الأيونية فقط، بل واصلت المدرسة الإيلية ذلك، حيث انتقد فلاسفتها آراء الفلاسفة قبلهم، فجاءت آراؤهم المعارضة بمثابة رد فعل على السائد (الموروث)، فقد رفض هروقليطسوبارمينيدس شهادة الحواس إلا أن كلا منهما اتخذ طريقا مختلفا في الوصول إلى موقفه الفكري حين رأى هرقليطس أن الحواس تخدعنا، بأن هناك وجودا ثابتا,وحقيقة الأمر خلاف ذلك, إذ أن كل شيء في تغير مستمر كما أن بارمينيدس قد أظهر رفضه ناقدا رأي هيروقليطس، حيث رأى بأن الحواس تخدعنا لأنها تظهر لنا الأشياء وكأنها في تغير مستمر وهي إلى فناء محقق، بينما يظهر لنا الوقع خلاف ذلك. فالوجود واحد ثابت لا يتغير[2]. لقد اعتمدت كلتا النظريتين الفلسفيتين على نقد الإدراك الحسي، لكن إحداهما نقدت ما تسجله الحواس من ثبات نسبي، بينما نظرت الأخرى إلى تركيز الحواس على التغيرالذي لا يمس إلا أشكال الوجود الممكنة، لقد جاء نقد بارمينيدس لفكرة هيروقليطس للأشياء ليؤكد على الثبات منكرا حالة التغير التي رأى فيها هيروقليطس إنها ديمومة الوجود فالوجود كما يرى بارمينيدس ثابت لا يتغير. لقد رفض هيروقليطس كما رفض من قبله رأس المدرسة الإيليةبارمينيدس شهادة الحواس مما جعلنا نعتقد أن هذه الفكرة كانت فكرة مركزية لدى هذه المدرسة.

كما يرى ديورانت أن إنكار بارمينيدس للحركة والتغير كان بمثابة ثورة على ميتافيزيقية هيروقليطس، وكذلك كان مذهبه بوحدة الكون ثورة عنيفة على اعتقاد الفيثاغوريين، الذين حولوا نظرية الأعداد التي قال بها

1-عبد الغفار مكاوي : دعوة للفلسفة، مؤسسة عنداوي، المملكة المتحدة، 2017، ص 88

2- **محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي الفلسفة من طاليس إلى أفلاطون،ج.1**، ط5، **دار العرفة الجامعية**، مصر، 1972، **ص.77** .

فيثاغوراس إلى مبدأ على أن الأشياء جميعها تتكون من أعداد أي منوحدات غير قابلة للإنقسام[1]. وهذا يعني أن بارمينيدس لم يسلط نقده على فلسفة هروقليطس وحدها- بردها وجود الأشياء إلى التغير- بل إنه قد وجه نقده كذلك للفيثاغوريين الذين رأوا أن الأعداد هي أصل الأشياء كلها.

يبرزالجانب النقدي لدى بارمينيدس باعتراضه على الأيونيين لوجود مادة أولى أو مجموعة من الأضداد هي أصل الموجودات كلها، وكذلك إنكاره لقول هيروقليطس بالتغير، واعتبار الفيثاغوريين العدد هو أصل الموجودات.

إن هذا النقد الذي يقدمه بارمينيدس هو نقد ضمني" فهو يقدم بديلا عن الأفكار التي ينكرها دون أن يمضي في مناقشتها نقاشا منطقيا، بل هو يعرض أفكار أخرى يدعمهما بحجج منطقية.

يشير كوبلستون إلى أن الإيليين ينكرون الكثرة والحركة، فهناك مبدأ واحد وهو الوجود الذي تصوروه ماديا وبلا حركة، فهم لم ينكروا إحساسنا بالحركة والكثرة إلا أنهم رأوا أن هذا الإحساس وهم، أما الوجود الحقيقي فيفهم عن طريق العقل وليس الحس، كما أن العقل يوضح لنا إنه لا يمكن أن توجد كثرة ولا حركة ولا تغير[2]. هذا يلخص لنا موقفهم النقدي بإنكارهم للكثرة والحركة، وذلك لأننا نستدل عليها عن طريق الحواس، والإحساس وهم، وعليه فهي أيضا وهم وليست حقيقة.

ثالثا: مسار النقد عند مدرسة الكثرة:

لقد مارَسَ النقد فلاسفة هذا المذهب على يد كل من إنبادوقليسوديقريطسوانكساغوراس هؤلاء الفلاسفة ما طرحه السابقون لهم، فقد أكدوا على إعلاء شأن الحواس والعقل، فأنكر هؤلاء الفلاسفة التفسيير الذي آثر الكثرة والتغيير(مذهب الطبيعيين الأوائل والفيثاغوريين) أو آثروا الوحدة والسكون(مذهب الإيليين)، فحاولوا طرح رؤية جديدة من خلال نقدهم لما طرح من آراء، ويسير يوسف كرم إلى أن هناك ثلاثة فلاسفة متعاصرين عادوا لمعالجة المسألة الطبيعية وهم متأثرون بالإيليةوالفيثاغورية، ويستركون في القول بأن أصل الأشياء كثرة حقيقية. فلا يوجد تحول من مادة إلى أخرى، وإنما الأشياء تأليفات مختلفة من أصول ثابتة، ويختلفون في تصورهم لهذه الأصول. وطرائق انضمامها وانفصالها، وهؤلاء الفلاسفة هم: انكساغوراسوابنادوقليسوديموقريطس[3]. هذا يشير إلى عودتهم

1- **ول ديورانت: قصة الحضارة: 4 / 200، ترجمة محمد بدران، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر، مصر، 2001**. ص 112

2-**فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة في اليونان والرومان، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002، ص. 153**.

3- **يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2014، **ص**. 35.

للبحث في الطبيعة وتأثرهم بالفيثاغوريينوالإيليين، غير أنهم ينكرون عليهم القول بتحول المادة من حالة لأخرى، وكذلك إنكارهم للكثرة، فأصول الأشياء لديهم هو كثرة حقيقية.

أنكر ابناقدوليس رأي بارمينيدس الذي نفى التغير والإختلاف، فالوجود ثابت ساكن وهو واحد، في حين يرى انبادوقليس خلاف، فهو بهذا الرفض ينتقد بارمينيدس مؤكدا على وجود التغير والاختلاف. كما ينتقد الفلاسفة الذين أكدوا على أصل واحد للوجود، فهذا القول لا ينسجم مع رؤيته لأصل الأشياء فهي تتألف من النار والهواء والماء والتراب، ويؤكد بأن هذه المبادئ الأربعة لا يفضل بعضها بعضا، فلا أول ولا ثان هناك، وهي تتكون ولا تفسد، فلا يخرج بعضها من بعض كما لا يعود بعضها إلى بعض، ولكل منها كيفية خاصة به، فالحار للنار والبارد للهواء والرطب للماء واليابس للتراب، فلا يوجد تحول بين الكيفيات وتجتمع العناصر وتفترق بفعل قوتي المحبة والكراهية، فالمحبة تجمع الذرات المتشابهة والكراهية تفصل بينها[1]. نلاحظ هنا أن انبادوقليس ينتقد الفلاسفة الأوائل لأنهم قالوا بأصل واحد للكون، فليس هناك عنصر واحد أسمى من بقية العناصر الأخرى من وجهة نظره.

إن قول ديمقريطس أن أصل كل شيء جزء صغير لا ينقسم، هو الذرة، هو إنكار لقول انبادوقليس أن أصل الأشياء كثرة وهي العناصر الأربعة التي اعتمدها(النار، الهواء، الماء، التراب) . لقد انسجمت رؤية رؤيةديمقريطس مع ما رآه بارمنيدس من أن الوجود واحد، إلا أنه أنكر رأي بارمنيدس بالحركة، فالذرات كما يعتقد في حركة دائمة لا تنتهي، نلاحظ أن ديمقريطس بهذا الإنكار حاول أن يجد مذهبا وسطا بين الإيليين وأصحاب القول بالكثرة.

إن محاولة الكشف عن مواطن النقد عند فلاسفة هذه المدارس السابقة للسوفسطائيين وسقراط، وهي محاولات لمناقشة الآراء التي كانت سائدة في تلك الفترة من التاريخ الفكري الإغريقي،فقد بدأ النقد عندهم بطرح بدائل مختلفة للأفكار السائدة آنذاك، والذي لاحظناه في مواقف طاليس الفكرية التي تتضمن نقدا للفكر الأسطوري، تضمنته براهينه على موقفه الفكري المعتمد على البرهان المنطقي والملاحظة الواقعية.

وتوجه فلاسفة المدرسة الإيونية لنقد بعضهم البعض، كما توجه الإيليين لنقد من هم خارج مدرستهم من الطبيعيين والفيثاغوريين، أما فلاسفة مدرسة الكثرة وهي المدرسة التي عرفت عنها آراء نقدية بين فلاسفتها أنفسهم، كما أنهم انتقدوا من سبقهم من الفلاسفة.

1- **يوسف كرم**: نفس المرجع، **ص**.36.

ويتضح لنا أن الفكر الفلسفي اليوناني القديم قبل السوفسطائيين مر بمخاضات نقدية أشرنا لملامحها وهذت ما يوضح لنا كثير من التساؤلات أن النقد في الفلسفة أفسح المجال لظهور حركات فكرية على درجة عالية من الوحدة والانسجام وعلى درجة عالية من التعقيد المنطقي تمثلت بالسوفسطائيين ثم من بعدهم بسقراط وأفلاطون.

3– النقد عند السوفسطائيين وسقراط:

تسمى هذه المرحلة بالإنسانية، وهي تطور طبيعي للمرحلة الكونية السابقة عليها، حيث كان الإضطراب السائد إبان القرن الخامس ق.م إذ كان المناخ السياسي الداخلي ما بين محافظ ومجدد،هو المنطلق الأساسي لظهور النزعة الشكية لدى السوفسطائيين، فاتجهوا بالنقد وجهة سليمة تتمشى مع منهجهم الجديد في الجدل الذي كان يعني مناقشة موضوع من الموضوعات لمعرفة صوابه من خطئه، فكان النقد عمدهم وضع مقدمات وما يعارضها، ثم يصلون إلى النتيجة التي يريدون الوصول لها، وكان قائما على الحواس، ثم جاء سقراط بمنهجه النقدي القائم على العقل بشقيه السلبي والإيجابي، الذي من خلاله وصلنا إلى المعنى والمفاهيم الكلية، وفيما يلي نستعرض أتجاههم النقدي. نذكر من بينهم:

بروتاجوراس: والذي يقول "الإنسان مقياس كل شيء" وهذه المقولة تحدد لنا مواقفه النقدية اتجاه السابقين والمعاصرين له، فهي أولا تعد نقدا للذين ذهبوا إلى أن الشعر يعد ضربا من الإلهام عند كل من هوميروس وهزيود وبندار وأريستوفانيس الذين أرجعوا أن الفن وحي من عند الآلهة، حيث رأى بروتاجوراس أن الفن عبارة عن نشاط من عمل الإنسان وليس موهبة، فقال " إن الفن بدون خبرة والخبرة بدون فن لا تعد شيئا على الإطلاق"[1].

النزعة السوفسطائية كانت ممثلة لعصر النقد المرتبط بالنزعة التنويرية لدى اليونان والتي دعت إلى المساواة بين البشر، إلا أنها كانت ممثلة للجانب السلبي من النقد فقد وقفت عند مفترق الطرق نقدت الطبيعيين وانشغالهم عن الإنسان بالمادة الأولى أو الجوهر المادي، وحولت مدار الفكر إلى الإنسان بدون ما تقدم لنا رؤية جديدة أو تفسير لما قدمت من تغيير، أما نقدها للموروث بتعدد الآلهة فقامت بنقده دون أن تعلن أو توضح لنا صفات وخصائص وطبيعة آلهتها. فقد هدمت ماهو موروث وتمسكت بالإنسان ومشاكله دون ما خلافه ودون التعرض لطبيعة العلاقة بينه وبين الإله، ولكن كما قال أنطيفون أن الإنسان أعلى الحيوانات ألوهية، فهل ذهب إلى تأليه

1– أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، 1954 ص. 110.

الإنسان أم أنّه أكثر الحيوانات تمسكا بالآلهة ومدرك لها؟ أما نقد السوفسطائيين للسياسة والأخلاق لما هو معاصر لها. فقد جاء بدوره مترتبا على المنطلق الأساسي لها وهو الإنسان فهيأت الأخلاق والسياسة تبعا لطبيعة الإنسان وكذلك المعرفة لتقف في مواجهة الاتجاه المحافظ المتمثل في الأرستقراطية من الجانب السياسي، فبحسب بروتاجوراس أن الإنسان سياسي بالفطرة ومن حق أي إنسان أن يتطلع إلى الحكم وإبداء رأيه في السياسة.

إن السوفسطائيين على اختلاف نظرياتهم واتجاهاتهم قد طوروا النقد الذاتي وأوصلوه إلى درجة الذروة الناقضة الرافضة لكل ما لا يقتنعون به، وإذا كان النقد الذاتي عند السابقين كان يقوم على العقل في صياغة نظريات أصحابه، فإن السوفسطائيين قد جعلوا من الحس والرؤية الفردية الشخصية سبيلا لإقناع محاوريهم بصدق نظرياتهم.

(أ)–النقد عند سقراط:

اعتمد على النفس الإنسانية كوسيلة للوصول إلى المعرفة المطلقة والكلية شاكا في الجزئيات النسبية التي أرجعها السوفسطائيون إلى الفرد هو مقياس كل شيء، ليصل إلى القيم المطلقة التي ينبغي أن تسود، وتقرها الإنسانية، ويعتبر المنهج السقراطي في ذلك هو فن التعلم، ليس تعلم الفلسفة ولكن فعل التفلسف، وهو فن لا يعلم من قبَل الفلاسفة ولكن هو الذي يولد المتفلسف، حيث يتسم المنهج السقراطي النقدي بالحرية في هجومه على المذهب الشكي، ويبحث عن معرفة الكل والسمة العامة للفلسفة النقدية عند سقراط، هي أنها لا تحاول شرح أي شيءبقدر ما هي تبحث عن اللانهائي من خلال تساؤلاتها وانتقاداتها[1].

يقول إكسينوفون في مذكراته عن نقد سقراط للطبيعيين ووصفه إياهم بالمجانين والملحدين يقول سقراط : "وكما يختلف المجانين فمنهم من لا يخاف مما يخيف ومنهم من لا يستحي من التلفظ أو من عمل أي شيءأمام الناس ومنهم من لا يحترم المعابد، كذلك مجد أولئك الذين يبحثون في الطبيعة بغضهم يعتقد في أن كل الأشياء في صيرورة دائمة والبعض الآخر ينفي الحركة والبعض يرى أنه لا ودود ولا فناء"[2].

رفض سقراط البحث عن العلة التي ترد إلى الموجودات والأشياء متبعا منهج بديل وهو الإستقراء الذي يكمن في أصول الأشياء ورفض التصور المادي والعلي الطبيعي للموجودات لأن ما به من تناقضات يزيل ما نعرفه عن الوجود ومعرفتنا بالأخلاق، وهنا تحول مسار بحثه من الطبيعة إلى الأخلاق والسياسة.

1- Lednard Nelson, Socraitc Method qnd Critical philosophy Trqnsleted by, Thomask.Brown.Foreword. By Brand.Blanshard introduction y Julius .Kraft.Doverpublications,INC New York,1926,p. 11

2- د: أميرة مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، مرجع سبق ذكره، ص. 153.

كان الإنسان محور اهتمام سقراط كما كان محور اهتمام السوفسطائيين من قبله، وتوجه معرفة الذات الإنسانية وحدودها من خلال الذات. وأيضا معرفة الكون من خلال الذات الإنسانية، وأخذ بنفس منهج السوفسطائيين وهو الجدل الذي يعمي الحوار والنقاش، وللكن كان أسلوب سقراط بخلاف السابقين عليه وهو التهكم والتوليد من خلال مجادلاته- فبدلا من الأسلوب الأيوني القائم على إجمال نتائج سبق الوصول إليها في نثر غامض أو شعر مليء بالألفاظ، وبدلا من الأسلوب السوفسطائي القائم على الترتيب المنظم للموضوعات، فبدلامن هذا أخذ سقراط بأسلوب السؤال والجواب واتبعه في كل مكان ومع كافة الناس[1]. واشتمل المنهج النقدي السقراطي في البحث على مرحلتين وهما:

التهكم: ويشمل الجانب السلبي في بحثه لدحض وهدم المعتقدات والتقاليد والنزعة الفردية المتغيرة التي عملت السوفسطائية على توكيدها في كل مجالات المعرفة.

التوليد : وهو خلق إنسان حر، منفتح على الحقيقة واستدراجه لاستعمال طلقاته الفكرية جميعها.

رغم ازدهار الديمقراطية في آثينا على يد أصولونوكليستينيسوبركليس إلا أنها تعرضت لسهام النقد والهدم من قبل النبلاء والفلاسفة في اعتقادهم أنها تمثل حكم الغوغاء، واعتبروا موقف سقراط من الديمقراطية يهدم الأسس والأنظمة التي قامت عليها، وفي هذا الصدد يقول إكسينوفون أن سقراط كان يشجع رفاقه على الإستخفاف بالنظم الدستورية بقوله إنه من السخف أن يتم تعيين الحكام الأراخنة بالقرعة بينما لن تجد إنسانا يقبل أن يعمل لديه ملامح أو نجار أو عازف تم اختياره بالقرعة، علما بأن الضرر الذي ينجم عن سوء اختيار هؤلاء أقل كثيرا من الضرر الذي ينشأ من أخطاء سياسة الدولة[2].

كان رفض سقراط للديمقراطية من حيث المبدأ والتطبيق، مهاجما أفرادها وطبيعة أعمالهم الحرفية وعدم بحثهم وتعلقه بالمعرفة والأخلاق واستغلالهم وتسخيرهم للعامة. وتطبيق الديمقراطية وتأكيدها على عدم المساواة والتي لا تستند إلى قانون بل إلى أهواء ورغبات العامة.

ونادى سقراط بسيادة المعرفة ومبدأ سيادة المعرفة هذا من السهل أن يصبح تطبيقه السياسي مبدأ للحكم المطلق المستنير ولا مناص من أن تصبح نظرية الحكم المطلق المستنير معادية للديمقراطية، وقد تصبح معادية لحكم

1- أرنست باركر: النظرية السيااسية عند اليونان، ج1، ترجمة لويس اسكندر، راجعه:د.محمدسليم سالم، مؤسسة سجل العرب، مصر، 1922.، ص. 121.

2- ثيوكاريسكيسيدس: سقراط نقله إلى العربية طلال السهيل، دار الفارابي، ط. 1، بيروت،1987،ص. 189.

القانون لأن المعرفة إذا أصبحت صاحبة سيادة أصبح القانون دونها مرتبة[1]. ويعني هذا أن سقراط يسهم في تطوير حركة النقد اليونانية إلا بجعله العقل هو مقياس الوصول إلى الحقائق والفصل بين القضايا.

(ب) النقد عند أفلاطون:

ذهب أفلاطون من خلال محاوراته إلى نقض وهدم الآراء والنظريات القائمة على العاطفة والوجدان، لتأسيس دولته على دعائم العقل، علما أنه قبل اتصاله بسقراط كان معجبا بالشعر والشعراء، وقرأ لهوميروس وأعجب به وسماه المعلم الأول[2]. وقد هاجم أيضا كل كا هو موروث لإعادة تأسيسه على العقل، وكان المبرر الأساسي لهجوم أفلاطون لكل من الشعراء القدامى والمعاصرين والعقائد السرية والطبيعيين والسياسيين هو إعدام المعلم سقراط ومدى الظّلم الذي واجهه من قبل الإثنيّين، كما اعتمد في نقده على مصادرة الأفكار والمناهج السابقة عليه لتدعيم تصوره لعالم المثل، ولكن هل وقع أفلاطون من خلال نقده في تناقضات أدت إلى تراجعه فيما قدمه من نقد؟ وهل انتقد أفلاطون نفسه بفحص ما قدمه وعمل على تغييره؟

انتقد أفلاطون التصور الهوميري لطبيعة الآلهة وتعددها، واتصالها بالبشر، وصراعها مع بعضها، وتنافسها مع البشر دون أن يسند أي دور لها، في إيجاد الكون بما فيه من مخلوقات، وكذلك التصور المادي لدى الطبيعيين الذي وحد بين طبيعة المادة وطبيعة الإله والمعتقدات والنحل السرية، التي دعت إلى عبادة الإله الواحد ونقدها لتعددهم عند هوميروس وهزيود. فهو اعتقد أن الشعراء لا يخدمون المجتمع حيث يرى أن كل أولئك الشعراء منذ أيام هوميروس إنما هم مقلدون فحسب فهم يحاكون صور الفضيلة وما شابهها أما الحقيقة ذاتها فلا يصلون إليها قط. وذهب غلى أن الشاعر مثله مثل الحسيين يعتمد على الظن ولا يرقى إلى المعرفة الصحيحة وما التقليد إلا نوع من اللهو واللعب، وما الشعراء التراجيديون سواء كتبوا شعرا للملاحم أو مسرحيات سوى مقلدين بكل معاني الكلمة [3].

إن نقد أفلاطون للسوفسطائيين الذين لم يتجاوزوا بمغالطتهم وشكهم المراحل الأولى للفكر، حتى يصلوا إلى الحقيقة القصوى، وحتى المشتغلين على شاكلتهم بالفلسفة، لم تكن موهبة عندهم، ولكن أخذوها كمهنة لكسب المال والشهرة والتسلية، ومع تقدمهم في العمر واستمرارهم في مغالطتهم، يختبئ نور الحقيقة ولم يعد

1- أرنست باركر: النظرية السياسية عند اليونان، ج. 1، مرجع سابق، ص. 157.

2- محمد صقر خفاجة، النقد الأدبي عند الأدبي عند اليونان،ج1، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1956ص. 82.

3- أفلاطون: القوانين،ترجمه من اليونانية إلى الإنجليزيةد/ تيلور نقله إلى العربية، د/محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،1986،ص. 558.

للظهور، وهي إشارة أيضا إلى انعدام الحقيقة والصدمة لدى الآثينيين. ويقول أن ذوي الطبائع الضعيفة، ممن أثبتوا براعتهم في حرفه الوضيعة، يجدون المجال هنا مفتوحا أمامهم على مصراعيه، وزاخرا بالأسماء الرنانة والألقاب الخلابة فيسارعون وكأنهم مسجونون هاربون من سجنهم ليحتموا في معبد، إلى التخلي عن مهنتهم والإلتجاء إلى الفلسفة، لأنها في عزلتها هذه تمتاز عن المهن الأخرى بأثر مهيب في النفوسوعلى هذا يؤكد أفلاطون أنهم ليسو فلاسفة بل حرفيين.

إن العدالة عند أفلاطون ليست في تحقيق مصالح الأقوى، مادام الحكام قد يأمرون عن غير قصد بأشياء تجلب لهم الضرر، إذ لو كانت العدالة هي طاعة الرعية لأوامر حكامها، فإنك تدرك بحكمتك البالغة ضرورة هذه النتيجة، وهي أن الضعفاء لن يؤمنوا عندئذ بفعل ما هو في صالح الأقوياء بل ما يجلب لهم الضرر[1]. ويؤكد هذا الرأي على أن هذا العدالة ليست فضيلة في ذاتها، بل على ما يترتب عليها من نتائج وهو يعبر عن الاتجاه النفعي، وفي نقده لهذه المبادئ كان ينادي أفلاطون بفكرة أن العدالة تقرر أنها صفة نفسية تمكن الناس من نبذ الرغبات غير الرشيدة التي تدفعهم إلى تذوق كل لذة، وإلى الحصول على الإشباع الأناني من كل شيء، وبهذا يهيئون أنفسهم إلى أداء وظيفة واحدة تخدم الصالح العام[2].

وبنقده للعدالة انتقل أفلاطون إلى نقد كل السياسات المعاصرة له فقد عرض أنواع الحكومات الفاسدة التي تمثل السياسات المعاصرة له والتي تؤدي بدورها إلى انهيار الدولة المثلى.

فقد وجد أفلاطون عند استعراضه للديمقراطية الآثينية أن في السياسة المعاصرة نقطتين ضعف خطيرتين: أولهما شيوع الجهل تحت ستار زائف من المعرفة، وثانيهما أنانية سياسة تقسم كل مدينة إلى مدينتين متعاديتين تقف كل منهما من الأخرى. موقف التحفز للإنقضاض، ولهذا كانت أهدافه أن يخلق الجدارة لإمكان عجز الهواة وأن يوجد انسجام بدلا من الأنانية والتشاحن الداخلي.

ومن هنا يبدو أن أفلاطون الذي اتخذ من النقد سبيلا للتفسير والتبرير والتوفيق بين الفكر القائم وما يصبو إليه، غير أنه سرعان ما وجد أن مثل ذلك المنحى لا يستقيم مع تصوره الجديد لعالم المثل الذي كان يستلزم اعمال الانتقاء والنقد في المعارف السابقة عليه، فقد لجأ إلى استبعاد بعض النظريات ليثبت عالم المثل، فلجأ إلى الهدم طمعا في بناء نظريته التي تعبر عن تصوره الجديد، وهذا ما أدى إلى انهيار دولة أفلاطون المثالية والارتداد إلى

1- أفلاطون: لقوانين، المرجع السابق، ص. 196.

2- أرنست باركر: النّظرية السياسية عند اليونان، المرجع السابق،ص. 209.

التشريع في محاورة القوانين، وهو ما جعله عرضة للنقد من قبل اللاحقين له، خاصة أرسطو الذي عمل على نقد كافة أعمال أفلاطون من خلال نقده لنظرية المثل الأفلاطونية التي هي جوهر أفلاطون.

(ج) فلسفة أرسطو النقدية:

يعتبر أرسطو واحدا من بين أهم الفلاسفة اللذين قادوا النشاط الواسع للفلسفة بعد فيلسوف أفلاطون ويظهر لنا ذلك من خلال النظريات الفلسفية الدقيقة ونتاجه الفلسفي وجاء مذهبه متجانسا جامعا لشتى فروع العلم والمعرفة حيث أنه اطلع على علوم عصره الذي قام بعرضها بواسطة البحث والنقد وتناول كذلك دراسات الفلاسفة القدامى وأبدع في مجالات معرفية عديدة وألبس الفلسفة شكلا جديدا من الأفكار والرؤى الذي جعله يستحق لقب المعلم الأول.

ويبدأ أرسطو من مسلمة رئيسية يوضح خلالها الغرض من نقده للسوفسطائيين وهي أن السفسطة قياس صحيح ظاهريا لا حقيقة وليست مغالطتهم مبطلة للقياس[1]. أي أن النقد الأرسطي اعتمد على مادة القياس وليس صورته، ويشير ذلك إلى اتفاق السوفسطائيين مع أرسطو في تحديد مكونات القياس الذي يتكون من مقدمتين ونتيجة تلزم عنها.

والقياس الصحيح عنده عبارة عن شيء تتقدمه أشياء يتولد منها غيرها بالضرورة، أما المغالطة فهي قياس مناقض للنتيجة. كما هو متبع لدى السوفسطائيين الذين يزعمون بأنهم أتوا بالحكمة. في حين يظهر فيالسوفسطيقا التي كشف فيها الجدل المغالطي الذي اتبعه السوفسطائيون الذين كانوا يستهدفون كسب المجادلات عن طريق اللعب بالألفاظ اللغوية"[2].

نقد أرسطو للمثال الأفلاطوني: كلنا نعرف بأن أفلاطون يفصل بين عالم المثل والعالم الحسي ويرى بأن الأشياء الحسية ما هي إلا مجرد أشباح حقيقة للوجود العقلي الحقيقي بالفعل فإن أرسطو رفض هذا رأي ويرى عكس ذلك بأن الأشياء نتاج للالتحام القائم بين الصورة والمادة "فلا صورة بدون مادة ولا مادة بدون صورة[3].

كذلك نقد أرسطو نظرية المثل الافلاطونية حينما أثبت أن هذه المثل "لاتستطيع أن تمنح الأشياء أي وجود ومع أن أفلاطون يجعل الأشياء مشاركة المثل الا ان هذه المشار كة تماما كالمحاكاة عند الفيتاغوريون لا

1- أرسطو: السوفسطيقا، ضمن كتب منطق أرسطو، ج. 3، حققه وقدم له عبد الرحمان بدوي، دار القلم بيروت، 1980،ص. 86.
2- مصطفي النشار: مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1988، ص. 111.
3- مصطفى النشار: المرجع السابق، ص. 115.

تتعدى كونها استعارة شعرية، كما أن نظرية أفلاطون تعجز تفسير ارتباط المثل بالأشياء لأنها تنفي أن تكون هذه المثل الماهيات المباشرة لأشياء[1]"

إن أرسطو وبالرغم من تشبته بالعالم الحسي والذي يتخذه منطلقا لفلسفته الميتافيزيقية جعل إلهه وهو المحرك الذي لا يتحرك خارج حدود هذا العالم وهو بذلك يحاول أن يتخذ موقفا وسطا بين الاتجاهين المادي والمثالي.

لقد أنزل أرسطو المثل من برجها السماوي المعالي ووضعها في هذا العالم المادي جنبا إلى جنب من الهيولي وهذا يعني أن مذهبه مؤسس على المثال والأمثال الواقعي بنوع من التجاوز ودلالة ذلك أنه لم يتحرر في فلسفته من سيطرة الفكر الأفلاطونيالقائم في عمومه على مثال، غير أن هذا لا يلغي طبعا الاختلافات الكبيرة والكثيرة الموجودة بين الفلسفة الارسطية ونظريتها الأفلاطونية،فأرسطو لم يدخر جهدا في نقد فلسفة أفلاطون بعامة ونظريته في المثل بخاصة.

وقد حاول تجاوز هذا الطرح فقال "إن الكلي أو الجزئي لا يوجدان متباعدين في عالمين مختلفين، ليس المثال شيئا هنا والمادة شيئا هناك حتى أن هذين اللذين لا يلتقيان يجب أن يتضمنا بالقوة وعلى نحو الآلي لتكوين عالم، إن الكلي أو الجزئي الهيولي أو الصورة لا ينفصلان والرابطة بينهما ليست آلية بل عضوية[2].

وبهذا فإن نظرية المثل الأفلاطونية تتهاوى أمام الطرح الأرسطي وتندثر،فيقول لينين: " لقد تجاوز نقد أرسطو لنظرية المثل كونه نقدا لمثالية أفلاطون ليصبح نقدا للمثالية عامة"[3]. بيد أن أرسطو وبالرغم من تقويضه السابق لنظرية المثل المؤسسة لأهم قضايا أفلاطون وآرائه الفلسفية لم يصل إلى حد الجزم بإنكار المثالية في عمومها.

اتّخذت مثالية أرسطو من العلم الواقعي منطلقا لها في مقابل مثالية أفلاطون التي كانت تتجه دوما صوب العالم العقلي وتعتبر أن الواقع فقط هذا العالم المفارق دون سواه، فقد أنزل أرسطو المثالية من برجها السماوي المتعالي ووضعها في هذا العالم المادي جنبا إلى جنب مع الهيولي، وهذا يعني أن مذهبه مؤسس على المثال، والمثال الواقعي بنوع من التجاوز ودلالة ذلك أنه لم يتحرر في فلسفته من سيطرة الفكر الأفلاطوني القائم عموما على المثال، فأرسطو لم يدخر جهدا في نقد فلسفة أفلاطون عامة ونظريته في المثل خاصة.

1- جماعة من الأساتذة السوفيات: موجز تاريخ الفلسفة، تعريب: توفيق ابراهيم سلوم، مراجعة خضر زكريا، دار الفكر، موسكو،ط. 3، 1979، ص. 102، 103.

2- وولنرسنيس: تاريخ الفلسفة اليونانيو، ترجمة: مجاهد عبد المنهم مجاهد، ذار الثقافة للنّشر والتّوزيع، القاهرة، 1984، ص. 271.

3- جماعة من الأساتذة السوفيات، المرجع السابق، ص. 103.

وبالرّغم من أن أرسطو يجاري أستاذه في مثل هكذا موقف إلا أنه يختلف عنه اختلافا جذريا وجوهريا من حيث المبدأ والمنطلق، فهذا الطرح الأرسطي الجديد يبقى في تفاصيله متناقضا مع نظرية أفلاطون في المعرفة، والتي دلت صراحة على أن هناك تمايزا كبيرا ومفصليا بين الإدراك الحسي والمعرفة العلمية الصحيحة، من منطلق أن المثال هي الحقيقة المطلقة، وهي في الوقت ذاته مصدر للمعرفة وعلة لها.

وعلى هذا مضى أرسطو في تفنيد الموقف الأفلاطوني وإبطاله. مقررا أن المعرفة لا تتطلب ولا تقتضي وجود أشباه هذه المثل التي تعلو على نطاق التجربة الحسية حسبما وصفها أفلاطون.

اتجه كذلك أرسطو إلى نقد قوانين أفلاطون وكثير من الدساتير حيث حصر ذلك في مقارنته بين قوانين الجمهورية، وذهب إلى أن هناك نظم سياسية أستنبط بعضها العامة وبعضها الآخر الفلاسفة والسياسيون كما ذهب أفلاطون ونفى التشريع بضروريات الحياة، حيث اعتقد أن البلوغ إلى تسوية الممتلكات من الأمور السهلة عند تأسيس الدول ولكنه يتحسر بعض الشيء بعد تأسيسها ولكن ينبغي لمن ينظمون نمو الثروات، أن ينظموا أيضا تكاثر البنين، لأن عدد البنين إذا فاق اتساع الثروة لابد أن ينقضي الشرع ومن القبح أن يتحول اليسر إلى عسر. فعمد أرسطو إلى إصلاح النظام الخلقدوني، فقد عالج الأصول والأسباب العامة للثروة تحت ثلاث رؤوس وهي الدوافع السيكولوجية والأشياء المتنافس عليها والظروف الأولية[1].

انتقد نظام اسبرطة السياسي حيث يقول: "لقد انتقدنا غيرنا الشرع المتعلق بأمراء البحر وأصابوا في انتقادهم لأن ذلك الشرع هو على الاضطراب والثورة"[2] تأكيدا لمصداقية نقده الخاص باسبرطة ونظامها السياسي.

يمكننا أن نخلص مما ذكرناه إلى أن النقد قد مثل جانبا أساسيا في بحوث أرسطو المنطقية، وذلك من خلال فحص البراهين وبيان الصادق من الكاذب منها، حيث أن النقد يساعد على معرفة القياس الصحيح من الفاسد حتى لا يقع الإنسان في الخطأ، وكذلك أفصحت آراءه النقدية عن تعارض كبير بينه وبين أفكار أستاذه أفلاطون، ذلك أنه كلما توجهنا في الفلسفة نحو الفكر الأفلاطوني بطابعه المثالي، تبدو لنا في المقابل الطابع الواقعي العيني لفلسفة أرسطو، غير أن هذا لا يعني أن الفلسفة الأرسطية معارضة تماما لمذهب أفلاطون الفلسفي، فالتحليل النقدي الموضوعي لمذهب أرسطو في ضوء المذاهب السابقة عليه، سرعان ما يبرز أنه لم يستطع التحرر من التأثير الأفلاطوني، كما يؤكد من جهة أخرى أن ارسطو يعترف بصراحة أنه استفاد من أفلاطون وغيره من

1- Plato, parmenides, transelated with Analyses and introductions by,B.Jowett, vol. 4 publisher to the University of Oxford, 1892,(157B-159B),p. 28-29

2- جمال الدين كيلاني: الاتّجاه النقدي في فلسفة أرسطو، المرجع السابق، ص. 271.

الفلاسفة. وإذا سلمنا بأن كلالإنتقادات التي وجهها أرسطو إلى السابقين عليه من ابتكاره فإننا يجب أن نكرر بأن أرسطو في هذا الطور النقدي قد وصل درجة أقرب إلى النضج، حيث قام بفحص وتحليل الآراء السابقة، ثم استبعد منها ما يعيقه من بناء نسق أو منهج خاص به ومن ثم يكون مبدعا إلى حد كبير.

يتضح لنا مما تقدم أن الفكر الفلسفي اليوناني القديم مر بعدة مراحل مع اختلاف المدارس من شتى توجهات فلسفاتهم النقدية والتي أشرنا إلى بعضها، توضح لنا ما يرد في الكثير من التساؤلات أن الفكرة التي نحن بصدد دراستها كانت حافلة بالنقد الفلسفي المعقد والنقد المضاد، وهي التي أفسحت المجال لظهور الحركات الفكرية على درجة عالية من الوحدة والإنسجام وعلى درجة عالية من التعقيد المنطقي والتي تمثلت في سقراط والسوفسطائيين وسقراط وأفلاطون، هذا الثراء الفكري والإختلاف في الإتجاهات والرأي والرأي الآخر ماهو إلا بوابة في مجال المعرفة لدى فلاسفة ومفكري العصور اللاحقة.

المبحث الرّابع: ضرورة النّقد في الخطاب العربي المعاصر

1- النّقد في الفكر العربي المعاصر:

إنّ العالم العربي اليوم يعيش أزمة التخلف على جميع المستويات، السياسي، الاجتماعي، الاقتصادي والثقافي، ولرفع هذه الأزمة ورفع حالة التخلف إلى حالة التقدم، ظهر المشروع النهضوي العربي منذ القرن التاسع عشر، والذي تمثل فكريا في ظهور الخطابات العربية الحديثة ومنها المعاصرة وقصد تجاوز هذه الأزمة، والشروع في عملية البناء وإعداد منطلقات بإستشرافات جديدة كذلك، فظهرت مثلا قضية "الدين والدولة، الهوية العربية، مسألة تطبيق الشريعة الإسلامية،..."، وهي كلها قضايا ذات طابع سياسي، اجتماعي، ثقافي، تندرج تحت إشكالية المشروع النّهضوي وإشكالية الأصالة والمعاصرة.

وإذا كان وضوح الرؤية شرطا ضروريا في نجاح أي عمل، فإن الرؤية الواضحة لا تنبثق إلا عبر قطيعة إبستمولوجية كلية للرّؤى القديمة، وهذا ما لم يتم بعد في أي مجال، لأن طريقة التفكير في الواقع وفي الأهداف، فضلا عن أسلوب العمل ومداه، كل ذلك مازال يتم في إطار القديم وبوسائله، فيكفي أن ينظر المرء إلى الكيفية التي يتم بها التفكير الآن في قضايا الفكر العربي المعاصر من طرف كل من "الإسلاميين" و"الحداثيين" وهما التياران المتواجهان اليوم، فالاتجاهات الإصلاحية الدينية كانت لها رؤية إصلاحية من منطلق أن الدين هو الوسيلة الوحيدة لإصلاح حال المسلمين وقيام الدولة الإسلامية، وفي حين تقوم الاتجاهات الحداثية على رؤية عقلانية وضعية له، كما تعمل على تطبيق المناهج العلمية العقلانية.

فقد عاش الفكر النهضوي والحديث بشقيه، الإصلاحي والعلماني اللبرالي قد وصلا إلى طريق مسدود، فأصبح من الواضح أن عصرا قد انتهى، وكان هذا الفكر عاجزا عن مواجهة الصراع الداخلي (الاجتماعي) أو ضغوط العالم الخارجي (السياسي) أو التوفيق بين الأصالة والمعاصرة، أو بين الحداثة والتراث.

اهتم المفكرون النقديون في مرحلة الأولى بنقد مشروع النهضة، حيث اعتبره النقاد مشروعا مبتورا ولابد أن يكتمل، فقد كان الفكر النهضوي يحاول إعادة النهوض وتحقيق التقدم نظرا للتخلف الرهيب الذي أصاب العرب، إلا أن الانتكاسات والخسائر المتتالية أصبحت خير دليل على هذا الفشل، وظهر هذا المصطلح في الفكر العربي المعاصر بعد هزيمة حرب 1976، إذ كان صادق جلل العظم من السباقين لاستعماله في كتابه "النقد الذاتي بعد الهزيمة"، كما صدر له كتاب آخر بعنوان "نقد الفكر الديني" وبهذا تعتبر الأحداث السياسية السبب الرئيسي والأول الذي دفع بالمفكرين العرب إلى النقد، إذ كانت الضربة القاضية والفاصلة في فكر النهضة وأجمع الكثير

على أنّ مشروع النهضة كان فاشلا ومجهضا قبل ميلاده، وهذا الفشل يبرر ما قام به المفكرين والمثقفين العرب لما بعد هذه المرحلة لمحاولة النهوض من جديد وكبديل لذلك نشهد فكر بديل،تميز بطابع نقدي في جميع المستويات.

والنقد في الفكر العربي المعاصر كان بمثابة رد فعل عاطفي سياسي لوضع عربي منهزم أراد منه المثقفون العرب إشباع فضول الباحث عن المعرفة، ولكن ما يهمنا في هذا الصدد هو الدراسات الفكرية والمشاريع النقدية التي كانت جديرة تحمل في طياتها آراء وانشغال المفكرين العرب لتجاوز أزمة التخلف ورسم معالم مشروع نهضوي يمكنها من تحقيق التقدم. كعبد الله العروي وطيب تيزيني وعلي حرب والجابري ومحمد أركون وغيرهم، فبالرغم من ازدهار العالم العربي بهذه الأسماء والمفكرين تشكل نقاط ارتكاز في فضاء هذا الفكر النقدي وبمشاريع نقدية على اختلاف اتجاهاتها وفوارقها لكنها تتجه في طريق واحد وهو من أجل النهوض بهذه الأمة للرقي والإزدهار في شتى الميادين وما كان لنا سوى أخذ بعض النماذج إذ لا يسع لذكر كل المشاريع النقدية، إذ ما سنراه في نموذج عبد العروي في رؤيته للحتمية النقدية للفكر العربي المعاصر، وبعده بدأت تتشكل الروح النقدية في نمودجي والجابري في إصدارته حول مشروعه "نقد العقل العربي " ونموذج محمد أركون في مشروعه "نقد العقل الإسلامي"، إضافة إلى نموذج مشروع جورج طرابيشي والذي كان صداه مبالغا في نقده لمشروع الجابري تحت مسمى "نقد نقد العقل العربي"، كل هاذه المشاريع كانت كمحاولة لتبيين أهمية النقد في هذه الفترة، وقد تشكلت لدى هؤلاء المفكرين هذه النزعة النقدية وتركت أثارها في منظومة الفكر النقدي العالمي بالرغم من مختلف أشكال الحصار التاريخي التي تتجه للحد من قوة انتشارها لدحض وتقزيم أي منتوج فكري عربي وإسلامي نظرا للعداء التاريخي لهذه الأمة.

إذ تعد المشاريع النقدية العربية حاملة لهموم المثقف العربي بالرغم من الثراء والآراء لما سنجده في هذه المشاريع وما تمّ كتابته، شغلت الأزمة التي يعيشها العرب على جميع الأصعدة، عامل أساسي وباعث للتساؤل من جديد من أجل استيقاظ الفكر لتجاوز هذه الأزمة فما السبيل إلى ذلك؟

إنّ كتاب "نقد الحقيقة" لـ: علي حرب يعتبر الشّطر الآخر لكتابه "نقد النّص" وهو يحوي نقدا للنصوص، ونقدا للحقيقة لأنّ نقد النص في رأيه هو المدخل إلى هذا الأخير، ويرى علي حرب أنّ الخطاب يمارس ألاعيب مخفية يتكفّل النّقد بفضحها "إنّ النقد يبيّن لنا أنّ الكلمات ليست بريئة في تمثيلها لعالم المعنى وأنّ المنطوقات لا تتواطأ مع المفهومات وأنّ الأسماء لا تشفُّ عن المسمّيات، إنّه يبيّن أنّ للخطاب نشاطاته السّرية وإجراءاته الخفية..."[1]. إلا أنّ النّص إذن هو الحيّز الذي فيه تمارس فيه المكبوتات والحيل والخداع.

1- علي حرب: نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، ط. 2، الدار البيضاء، 2000، ص. 115.

وفي رأي على حرب أن النقد يقوم بتفكيك الخطابات ويفك شفرة النصوص من أجل الكشف عن الوجه الغير مرئي، وهنا استقصاء لإمكانات جديدة باكتشاف عنصر أو وجه أو مستوى أو طبقة أو منطقة من مناطق الكائن ..."[1].

وبهذا الشّكل تتحوّل الخطابات إلى ميدان للعمل وللتّحقيق ولاستقلالية المعرفة، بحيث إن نقد النص عندما يجعل المعرفة بالنص جزءا من المعرفة بحد ذاتها، سيكشف لنا عن علاقات جديدة بالكائن والحقيقة، وفي نقدنا للحقيقة، لا ننفيها بقدر ما نقوم بتعرية آليات الخطابات، وكشف المستور عنها، وهكذا تصبح الحقيقة منهج ومعيار وآلة ووسيلة أو منظور وأفق، أو احتمال وتأويل أو تصحيح، واعتراف واختلاف وتعدّد.[2]

علي حرب هنا يرى أنّ النّقد يتعلّق بنقد الممارسات الفكرية وذلك من أجل تحقيق خصوبة للفكر وغناه وحيويته وفاعليته وتجديده ومتعته وهذا هو المغزى من النقد: أن نفكّر وننتج، وأن نفهم ونشخّص..."إنّه قراءة الحدث وتشخيص الأزمة، فذلك هو السّبيل إلى انتاج الفاعلية سواء في الفكر والممارسة أو في الثقافة والسّياسة"[3]. وهنا وجب على المثقّف العربي تفعيل نقد الفكر بكلّ اتّجاهاته ومفاهيمه.

2- الحتمية النقدية عند عبد الله العروي:

لعب عبد العروي دورا كبيرا داخل وسط النخب العربية، في مجال إعادة التفكير وسؤال لماذا تأخر العرب وتقدم الغرب ومشروع النهضة العربية. فقد ربط تحقق النهضة العربية بنقد التراث واستيعاب فكر الحداثة، وركز كثيرا على دراسة التاريخ وبرز ذلك في معظم كتبه كما اشتغل أيضا بمسألة المنهج في تحليله ومعالجته لقضايا الفكر العربي وإشكالاته.

لقد كتب العروي الإيديولوجية العربية المعاصرة، وأزمة المثقفين العرب، بلغة ترى في الإعتراف بمكاسب العالم المعاصر التاريخية والنظرية الخطوة الأولى، بل والمنطلق لفهم الذات والتواصل الإيجابي مع الآخرين[4]، وقد كانت تتميز مؤلفات العروي بالجرأة في المعالجة مقارنة بنظيرتها في تناول المعطيات النصية المتعلقة بالفكر العربي المغاربي المعاصر، وقد اتجهت أعماله لصناعة الذات بالآخر تنتهي إلى علاقة ذاتنا بالآخرين بلغت القطع، وهي الأقرب للتاريخ في نظر العروي الذي لم يكن يرى أي امكانية للخلاص من مظاهر التأخر الشامل للتاريخ العربي إلا

1- علي حرب: نقد الحقيقة، المرجع السابق، ص. 116.

2- نفس المرجع، ص. 117.

3- علي حرب: أوهام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، ط. 3، ص. 34.

4- كمال عبد اللّطيف: أسئلة الحداثة في الفكر العربي: من إدراك الفارق إلى وعي الذات، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009، ص. 89.

بواسطة التاريخ... ولهذا لا توجد الذات في نظره منفصلة عن آخرها، وعن ذاتها المتحولة في الزمان والمكان الماديين والرمزيين.[1]

أن عتبة التأخر في نظر العروي لا يمكن تخطيها دون بناء مشروع تحديثي وبناء نهضة منشودة، إذ هو يرى في الحداثة المخرج الوحيد الذي يسمح بتقليص الفوارق القائمة بيننا وبين الآخر، فنحصل حينها على ما يمكننا من الإنخراط في مجتمعنا وواقعنا وفي زماننا ككل، والمدخل إلى هذا المشروع النقدي يكون بإنجاز ثورة ثقافية تسمح بالقطيعة مع بعض التصورات للتاريخ والثقافة والممارسة السياسية، حينها نكون قد خطونا الخطوة الأولى نحو الحداثة. فالإخفاق السياسي في الوضع العربي هو الأكثر تمثيلا للتأخر التاريخي ومكاسب الحضارة الغربية هي نموذج قابل للإقتداء به، ويمكن بهذه المكاسب في اعتقاده من تحقيق النهضة المأمولة في كل المجتمعات لاسيما بلدان العالم الثالث والعالم العربي في مقدمتها التي تعاني بمختلف أشكاله، وهذا ما جعل من خطاب العروي، خطاب في نقد الإيديولوجيات السائدة في الفكر العربي والمغاربي خاصة بنى من خلاله الملامح العريضة لمشروعه الفكري النقدي.

إن دعوة العروي هي دعوى راديكالية لا توفيقية وخطابه جاء موجه للنخبة المنخرطة في العمل السياسي والنخب الفاعلة في المجال الثقافي والفكري، فمجمل أعمال العروي الفكرية تصب في دفاعه عن الحداثة وضرورة ترسيخ قيمها في فكرنا وواقعنا، لأن مبرر ذلك لا يزال موجودا وهو حالة التأخر التاريخي القائم في الوضع العربي، وقد كانت له سجالات ومجادلات نقدية كثيرة مع ممثلي الإيديولوجيا وممثلي النخبة السياسية والفكرية العربية المعاصرة وقد تقاطعت أحيانا مواقفهم واتفقت في مواطن أخرى. فقد ارتبطت أعماله الفكرية والسياسية بفضاء الصراع السياسي بهدف تطوير وتجاوز المشروع السياسي الإصلاحي السلفي، ففي نظره هي الطريقة التي توجه الفكر إلى إشكالات الواقع ومن ثمة معالجتها جذريا.

إن النقد في مشروع العروي هو عبارة عن وسيلة قطع وتجاوز إذ يقول : " إنه أداة للقطع مع تاريخ من الرموز والأسماء والأحداث... إنه وسيلة من وسائل بناء تاريخ جديد ... أن النقد هو الطريق الأقرب لملاحقة ذاتنا للآخرين بل وحتى مغالبتهم والنقد عنده يقضي أولا ركوب مغامرة القطع مع أزمنة ولغات، استبدالها بلغات وأزمنة تاريخيا ...".[2]

1- كمال عبد اللطيف: أسئلة الحداثة في الفكر العربي، المرجع السابق، ص. 90.

2- نفس المرجع، ص. 90-95.

وفي الأخير يعتبر الدفاع عن مشروع الحداثة عند العروي في الفكر العربي دعوة لإنجاز تصالح مع الذات حسب تعبيره وفي الوقت نفسه نتصالح مع المكاسب الكونية في التاريخ المعاصر. كما أن البارز في كتابات العروي يتمثل في سعيه المتواصل في الدفاع عن الحداثة، وفي الدفاع عن أهمية تحقيق ثورة ثقافية عربية تمكن الحداثة من شق الطريق في الذاكرة والعقل سيستفيد منها مفكرين آخرين ليزيد إنتاجهم الفكري غزارة في مجال النقد.

3- الروح النقدية وبداية نقد العقل في الفكر العربي الإسلامي (الجابري- أركون- طرابيشي)

إنّ ما يهمّنا في صدد الدراسات الفكرية التي ظهرت في الفكر العربي المعاصر والتي رسمت مشاريع نقدية كبرى جديرة لأن تحمل إنشغال الفكر العربي المعاصر، وتبحث في كيفية تجاوز الأزمة التي تعيشها الدول العربية ولرسم معالم مشروع نهضوي يمكنها من تحقيق التقدم، وأبرز هذه المؤلفات المشروع الذي قدمه الدكتور محمد عابد الجابري في سلسلة نقد العقل العربي مضمون وأداة في كتابه "تكوين العقل العربي" عام 1984، وإلى جانبه الدكتور محمد أركون منذ كتابه "تاريخية الفكر العربي الإسلامي" عام 1986 والذي أجلى نظرة أركون النقدية للعقل الإسلامي، ثم تابعهما علي حرب في كتبه "نقد النص"، "نقد الحقيقة"، "نقد المثقف"، بالإضافة إلى مشروع جورج طرابيشي في "نقد نقد العقل العربي".

إذ يضع كل من محمد عابد الجابري ومحمد أركون النقد كعنوان بارز لأعمالهما ومشروعهما في الفكر العربي المعاصر وهذا يدل على أنهما يجعلان النقد ومنذ الوهلة الأولى في مرتبة متقدمة.

هذه المسيرة للثقافة النقدية العربية الحاملة لهموم المثقف النابعة من ظروف الشعوب العربية، كما أن هذه الدراسات النقدية نجدها أثرى بكثير ممّا سنقدّمه حول هذه المشاريع النقدية وسنذكر باختصار أهم المواضيع التي اشتغلت عليها في جانبها الثقافي والسياسي والفلسفي والديني وما كانت هذه المشاريع إلاّ لتحقيق التّجاوز والتّنمية الشّاملة الذي يحمله المشروع الحضاري المعاصر.

وهنا نتساءل: كيف حللت هذه المشاريع النقدية الأزمة التي تعاني منها الشعوب العربية؟ وكيف نظّرت لمشروع النهوض

الحضاري؟ وماهي الأسس والرؤى التي أسسها ناقد العقل العربي وناقد العقل العربي الإسلامي؟

أ- محمد عابد الجابري: ناقدا للعقل العربي

إنّ البحث في العقل العربي عند محمد عابد الجابري(*) هي السمة التي طبعت المشروع الفكري لديه، ومضمون هذا العقل كما يراه هو التراث، إذ لا إمكانية للتجديد والنقد إلا باسترجاع هذا التراث، يعرض الجابري مشروعه النقدي (نقد العقل العربي) إذ يؤرخ فيها لمسيرة العقل في الثقافة العربية منذ ظهور الدعوة المحمدية إلى حد الآن، وذلك بالاعتماد على منهج التحليل البنيوي الذي يستقي أصوله ومبادئه من الإبستمولوجيا الفرنسية والإنثروبولوجيا البنيوية وخاصة أعمال "غاستون باشلار" "وجان بياجيه" و"كلود ريفي ستروس" وغيرهم، وهو يحاول بهذا المنهج أن يكشف آليات العقل العربي، والقطائع التي حققها والمعيقات الإبستمولوجية التي خلقت إنسداد في حركة الآليات، ليخلص إلى تحديد الحل الذي يمكن هذا المستقبل من العودة إلى الفعالية.

وهو في وصفه لهذه السّيرة التاريخية/ الأنطولوجية للعقل العربي لا يختلف إلاّ من حيث الموضوع عن تاريخ هيجل[1] لرحلة العقل الغربي منذ رحلة اليونان إلى الألمان، وبالضبط إلى أن انتهى العقل الغربي في رحلته التراجيدية إلى فلسفة هيجل نفسه، فالجابري يعتقد في نفسه أنه هيجل الفكر العربي، ومن هنا ظهرت سمات ميزت الخطاب الفلسفي العربي هي مبررات موضوعية أساسية دفعت بالجابري إلى إعادة قراءة التراث العربي الإسلامي قراءة جديدة، فما هي أسس هذه القراءة؟

(*)- ولد الدكتور الجابري بالمغرب عام 1936م وتوفي يوم 3ماي 2010، حصل على دبلوم في الدراسات العليا في الفلسفة عام 1967م، ثم حصّل على دكتوراه دولة في الفلسفة عام 1970م من كلية الرباط، عما أستاذا للفلسفة وللفكر الإسلامي في كلية الرباط منذ عام 1967م، ويعتبر كلّ مؤلّف من مؤلّفاته يعبّر عن مرحلة من المراحل التي تدخل مع غيرها في جدل يعبر عن النمو والتطور والاستمرار والتجاوز والإقصاء والتكامل، بالإضافة إلى ذلك فمن مختلف مؤلفاته بالتنوع والتعدد في مختلف الميادين والمجالات كما يعتبر مشواره مليء بالإنجازات والأعمال، ولقد ساهم الجابري أيضا في التأليف تميّز الجابري بجرأته في مواجهة المشاكل التي كانت تطرح على مستوى الثقافة العربية بصفة عامة، والتي طرحت في الثقافة المغربية بصفة خاصة، كما عمل على التنظير الذي يعتمد على الأعمال الشخصية للفكر أكثر ممّا يعتمد على نقل نظرية أو إرجاعها إلى سلطة مرجعية؛ لقد أثارت مختلف أعماله الانتباه بصورة واضحة من خلال تميزها بجدية، كما تتميّز مختلف أعماله بارتكازها حول مسألة التراث العربي و الإسلامي ومن أعماله نجد: كتابة عن ابن خلدون " العصبية والدولة " نشر عام 1971م، كما نجد مشروع قراءة لفلسفة الفارابي ببغداد: أكتوبر 1973م. بالإضافة إلى كتاب "من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية" عام 1977م، ثم كتاب "نحن والتراث قراءات معاصرة لتراثنا الفلسفي" عام 1980م، كما له كتاب "الخطاب العربي المعاصر" وهو بطبعتين: الأولى: عام 1982م والثانية عام: 1985م، بالإضافة إلى كتاب "التراث والحداثة" عام 1991م، ثمّ كتاب "المسألة الثقافية" عام 1994م. ولديه أعمال أخرى مثل تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي، وكتاب إشكاليات في الفكر العربي المعاصر، وكتاب المشروع النهضوي الجابري: التراث والحداثة: (ط. 1): سبتمبر 1991م، ص. 239.

1- محمد عابد الجابري: العقل العربي المعاصر، ط5، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994، ص. 134.

مصطلح التراث حديث النشأة في الفكر العربي المعاصر، ويعني: المضمون الديني، الروحي، الفكري والأخلاقي والفني قبل عصر الانحطاط، وقد اتّخذ موقفا من فترة ازدهار الدولة الإسلامية ومعارف رجالها، وموقفا من حاضر الأمة المتأخرة وتعليلا لأدواتها التي استهدفتها، وموقفا من مستقبل هذه الأمة المأمول[1].

هذه الفكرة تتفق مع نظرة الجابري لمفهوم التراث، فهذا اللّفظ لم يكن حاضرا في خطاب الفلاسفة القدامى، أو في اللغات المعاصرة والتي يستورد منها المفكرون العرب اليوم مصطلحاتهم ومفاهيمهم، بل إنه مفهوم جديد في الخطاب العربي المعاصر، يقول :" إنما يجد إطاره المرجعي داخل الفكر العربي المعاصر و مفاهيمه الخاصة، وليس خارجهما"[2]، وأصبح بالنسبة إلى الوعي العربي عنوانا على حضور الأب في الابن، السّلف في الخلف، الماضي في الحاضر، فهو يمثل ما هو مشارك بين العرب، إنه التركة الفكرية والروحية التي تجمع بينهم لتجعل منهم جميعا خلفا لسلف، فهو العقيدة والشريعة، والفلسفة، والتصوف، علم الكلام، اللغة والأدب، العقل والذهنية، الحنين والتطلعات، بلغة أخرى هو: "المعرفي والإيديولوجي وأساسهما العقلي وبطانتهما الوجدانية في الثقافة العربية الإسلامية".[3]

وبهذا يريد أن ينفرد الجابري عن بعض التيارات الفكرية العربية المعاصرة، فهو لا يقف عند حدود المضمون الديني (العقيدة والشريعة) كما تصوره زعماء الإصلاح (التيار الديني)، أو عند حدود المضمون الفكري الفلسفي والأدبي واللغوي والفني والجمالي والديني كما تصوره دعاة التيار العقلاني (د/ زكي نجيب محمود، د/برهان غليون...) ولا يقف عند حدود المضمون اللغوي كما تصوره دعاة التيار القومي، منهم (د/ ساطع الحصري..)، التي تأسست في عصر التدوين(*)، وشملت العلوم الفقهية والعقائدية، علم الكلام وعلوم اللغة من البلاغة والنحو، والتصوف، والفلسفة وبعض العلوم التجريبية، بالإضافة إلى هذه القيم المعرفية، يشمل التراث الجوانب الإيديولوجية(السياسية خاصة) التي تعكسها تلك القيم النظرية المعرفية.

إن الجابري قد حكم على الثقافة العربية الذي أنتجها الخطاب العربي والذي حمله رواده في العصر الحديث والمعاصر أنه حكم نابع من الواقع الذي يعلن عدم تحقق هذه القضايا النهضوية التي حملها هؤلاء المثقفين العرب "لقد بقي هذا لخطاب إلى طول هذه الفترة ومازال إلى اليوم لم يتقدم إلا ليعود القهقري لينتهي به الأمر في

1- المنصف بن عبد الجليل: {التراث والمعاصرة}، مجلّة الفكر العربي، العدد 88/ 89، ماي/ جوان 1991، ص. 42.

2- محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ط. 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991، ص. 22.

3- المرجع نفسه، ص. 24.

(*)- عصر التدوين: ما بين منتصف القرن 2 هـ. ومنتصف القرن 3 هـ.، في هذا العصر، حصل البناء الثقافي الشامل للثقافة العربية الإسلامية، ففيه تمّ تدوين علم الحديث وتبويبه ووضع شروط له، كما تمّ تأسيس علم أصول الفقة، علوم اللّغة، علم الكلام ...

الأخير لدي كل قضية إما إلى إحالتها على المستقبل وإما إلى الوقوف عندها مع الإعتراف بالوقوع في أزمة الإنحباس في عنق الزجاجة زمن هنا يتجلى لنا زمن الفكر العربي الحديث والمعاصر زمنا راكدا جامدا ميتا أو قابلا لأن يعامل كزمن ميت ...".[1]

وهنا نرى أنّ مسيرة الجابري التي طبعت إشكالية النهضة في زمنها الأول والثاني وفي كلّ مرّة تعدّ صياغتها تحت اسم آخر دون تحقيق لها في الواقع، ومن أسباب هذا الخذلان على رأي الجابري أن هناك سببان براهما الخلفية التي أنشأت هذه الأزمة وهما:

"أنه فكر محكوم بنموذج سلف يشكل الإطار المرجعي لكلّ منهم: به يفكر وعليه يقيس وعلى ضوئه يرى ويوحي منه يقرأ ويؤول"[2].

أمّا النموذج الثاني هو الحاضر الأوربي، ففي كلتا الحالتين إن المفاهيم الموظفة في الخطاب العربي مستقاة من نموذج راجع إلى الحاضر الأوربي حيث تدل المصطلحات منها أن اختلاف النموذج المعتمد على واقع معتم غير محدود"مستنسخ إما من صورة الماضي المجد أو من صورة الغرب المستقبل المأمول".[3]

ويقصد أنّ كلّ المصطلحات التي يقوم بتوظيفها الخطاب العربي لا تدلّ على الواقع وإنّما مفاهيم غير محددة كالنهضة والثورة والأصالة والمعاصرة...، هذه المفاهيم تقوم بوظيفة التّظليل كما يرى الجابري لتغطي النقص المعرفي داخل الخطاب الذي يقتبسها. إذن ماهية المنهج المناسب لدراسة التراث لتجاوز الأزمة؟

يقول الجابري: "نحن عندما نقول الذات العربية نقصد الفكر العربي الذي يؤسس هذا الفكر،وافتقار الفكر العربي إلى الإستقلال التاريخي معناه أنه لا يستطيع التفكير في موضوعه إلاّ من خلال ما ينقله عن الآخر الماضي أو الآخر الغرب، أما افتقار الوعي الذي يؤسس هذا الفكر إلى الاستقلال التاريخي فمعناه أنّه وعي مستلب مزيف وعي لا يضع حلمه موضع القابل للتحقيق لا يشيده من خلال الشروط التي ترجع تحقيقه".[4]

ومن هنا يشكل الجابري أرضية لتكوين عصر تدوين جديد، لأنّه يريد أن يقوم بقراءة معاصرة لأهمّ ما أنتجه التّراث الفلسفي وهي ليست بحثا أو دراسة، إذ أنّها تتجاوز البحث الوثائقي والدّراسة التحليلية، وتقترح

1- محمد عابد الجابري: إشكالية الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص. 43.

2- المرجع نفسه، نفس الصفحة.

3- المرجع نفسه، نفس الصفحة.

4- المرجع نفسه، ص. 43.

للمقروء معنى يجعله في آن واحد، ذا معنى بالنسبة لمحيطه الفكري والاجتماعي والسياسي وأيضا لنا نحن القارئين".[1]

ومن هنا يتبين لنا أن مشروع الجابري النقدي يتعامل مع النص التراثي كإشكالية قائمة بذاتها لها مضمونان:

الأول: قراءة النص المقروء ووضعه في إطاره وجعله محيطا لعصره الفكري الإجتماعي والسياسي.

الثاني: جعل هذا المقروء معاصرا للحاضر مع حرصه ان تكون هذه المعاصرة مبنية على المعقولية، إذ نقل اهتمامات هذا المقروء إلى القارئ لا من أجل تقليده كما هو في محيطه وغنما بما يساعد القارئ وإغنائه وإعادة بناء ذاته إذ يقول الجابري: "جعل المقروء معاصرا لنفسه معناه فصله عنه وجعله معاصرا لنا معناه وصله بنا، قراءتنا تعتمد إذن الفصل والوصل كخطوتين رئيسيتين."[2] ولتحقيق هذه المهمة التي يراها الجابري الكفيلة لتحقيق المشروع النهضوي العربي المعاصر قام باستخدام عدة خطوات منهجية من أجل فهم هذا التراث وتطبيق خطوتي الفصل والوصل في الآن ذاته، فقد ومارس تحليلا ونقدا لمختلف القراءات التي كانت من طرف تلك الخطابات للتراث، انتهى بواسطة هذا لتحليل والنقد إلى إصدار أحكام مختلفة حول هذه القراءات منها اللاعقلانية واللاعلمية، فكان هذا مبررا موضوعيا كافيا في نظر لإعادة قراءة التراث قراءة علمية عقلانية، ولكن قبل أن يصدر الجابري أحكامه المتنوعة على الخطاب العربي قام بقراءة إبستمولوجية له، حيث كان هناك تحديد للخطاب العربي وقراءة لأسس المعرفية التي أنتج بها منتجاته الفكرية، وهي قراءة علمية نقدية في نفس الوقت، فكيف كانت هذه الدراسة عند الجابري؟

إنّ انحراف مسار النهضة العربية وفشلها في تحقيق أهدافها وطموحات الأمة العربية أدى إلى كشف النقاب عن الأخطاء التي سببت هذا الركود والجمود والانحطاط الفكري. وقد تبين أنّ الأدوات والآليات الذهنية التي استعملها مفكري عصر النهضة غير ناجعة، حيث عملت على تكريس تقهقر فكر الأمّة العربية، ممّا استوجب التّوقّف لإعادة النّظر في تلك الآليات ومراجعتها من أجل إعادة تجديد الخطاب العربي من خلال صياغة رؤية جديدة لهذا الفكر العربي الحديث المعاصر.

وهي الخطوة التي عمل على تجسيدها فعليا الجابري من خلال مشروعه الفكري العربي.

1- محمد عابد الجابري: إشكالية الفكر العربي المعاصر، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989، ص. 44.

2- نفس المرجع، ص. 12.

إن تفكير الجابري البنيوي يهدف إلى إعادة تحديد الخطاب العربي الحديث والمعاصر، حيث انطلق من أجل تجسيد هذه الغاية من نقد العقل العربي الذي أنتج على حد تعبيره رؤى خاطئة نتيجة غياب نقد العقل أو نقد السلاح في الخطاب العربي، وانطلاقا من هذا الأمر عمد الجابري إلى محاولة كسر بنية العقل السّابقة وتفكيكها ثمّ إعادة بنية عقل جديد قادر على القيام بعملية التجديد هذا من جهة، وقادر بطريقة أكثر فعالية على طرح ومعالجة قضايا الفكر العربي المعاصر من جهة أخرى.

ومن ثمّة فإنّ السمة التي تميز الجابري بها في تفكيره هي روح النقد لأن غياب هذه الروح أدى إلى فشله في السابق وتأخره أي الفكر العربي لذا يقول في ذلك: "إنّ غياب نقد العقل في المشروع الذي بشر به رجال الجيل السابق، قد جعله يبقى مشدودا إلى ما قبل"[1]، لذلك فإن عجز الفكر العربي عن تحقيق أهدافه يرجع إلى غياب النقد المسلّط على الوسيلة ألا وهي العقل، وانطلاقا من هذا فقد اعتبر الجابري أنه بات من الضروري إعادة بناء بنية فكرية جديدة و إعادة مراجعة قضايا الأمة العربية[1]، على غرار الجانب الإبستمولوجي للخطاب والطرح السياسي له فكيف كان ذلك؟

اهتمّ الجابري بالإبستمولوجيا(*) مبكرا، وكان على يقين أنّ الممارسة النقدية بهدف إضفاء المعقولية لا يمكن أن يتم دون اللجوء إلى الإبستمولوجيا الغربية والإستفادة من مفاهيمها، لذلك كان عليه أن يستخدم العلم من أجل تجاوز غياب العقلانية بالتعاطي مع التراث، وكان ذلك منذ أول كتاب له وهو: مدخل إلى فلسفة العلوم 1976، وهو ما كشفه في بداية مشروعه النقدي: تكوين العقل العربي حينما يستدعي مفهوم النظام المعرفي épistémè، الذي جاء به "ميشال فوكو، 1926-1984"، "هي جملة من المفاهيم والإجراءات والمبادئ تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية"[2].

تقوم إستراتيجية الجابري على اكتشاف مجمل العلاقات بين العلوم في كلّ عصر على حدى وذلك بتحليل الإنتظامات الخطابية، وقد انتهى إلى أن العقل العربي عرف ثلاث انتظامات خطابية كبرى: ففي القرنين الأول والثاني، انتظم الخطاب العربي حول اللغة وعلومها وصرف وبلاغة، وذلك من أجل فهم النص القرآني، ولكن ظهور بعض الإشكاليات التي تتجاوز مستوى اللغة أدت إلى ظهور علم الكلام والفقه وجمع الحديث، ولهذا

1- محمد عابد الجابري : الخطاب العربي المعاصر، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1985، ص. 7.

(*)- مفهوم الإبستمولوجيا épistémologie يعني هذا اللّفظ فلسفة العلوم، وهو ليس دراسة مناهج العلوم، فهذا موضوع الميتادولوجيا وهو جزء من المنطق، وهو ليس تركيبا وتجميعا لقوانين العلوم على طريق الفلسفة الوضعية، يعني بالتحديد الدراسة النقدية لمبادئ الفروض، ولنتائج العلوم المختلفة، لهدف تحديد أصلها المنطقي لا السيكولوجي، وقيمتها الموضوعية، أنظر:

.LALAND A .: vocabulaire technique et critique de la philosophie (paris, p.u.f émeed), p. 298

2 محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، دار الطليعة، بيروت، 1984، ص. 37.

سميّ هذا الشكل أو الإيبستمية[1] بالعقل البياني، ولم يعتبر الفقه والنحو والبلاغة علوما منفصلة عن بعضها البعض ومستقلة بموضوعاتها وبمناهجها، وعلم الكلام والفلسفة علمين متجاورين متكاملين، ولم يصنف التصوف مع العلوم الدينية، والكيمياء مع العلوم العقلية إلى جانب الرياضيات والطبيعيات...، فمثل هذه التصنيفات تقومعلى المظاهر الخارجية وحدها.

وصنّف العلوم العربية التي شكّلت الثقافة الإسلامية قديما على أساس آخر، على أساس البنية الداخلية للمعرفة العربية، أي على أساس مفاهيم ومناهج وتصورات التي أنتجت العلوم المختلفة، فصنف هذه الأخير إلى ثلاثة مجموعات:

أ- علوم البيان: (نحو، منطق، كلام وبلاغة) التي يؤسسها نظام معرفي واحد هو النظام البياني، يعتمد على منهجية قياس الغائب على الشاهد في إنتاج هذه المعرفة، يسمّى هذا النظام بالمعقول الديني العربي.

ب- علوم العرفان: (تصوف فكر شيعي، فلسفة أسماعيلية، كيمياء، طب، سحر، ...) التي يؤسسها النظام المعرفي العرفاني، يعتمد على منهجية الكشف والإتصال، هذا النظام باللامعقول العقلي.

ج- علوم البرهان: (منطق، رياضيات، طبيعيات بفروعها المختلفة، وإلهيات)، يؤسسها النظام العرفي البرهاني، يعتمد على الملاحظة التجريبية والاستنتاج العقلي كمنهج، يسمّى هذا النظام بالمعقول العلمي[2].

يتناول الجابري في مشروعه النقدي الطرح الإبستمولوجي في نقد العقل السياسي والعربي خاصة، فأوجب حسب قوله ضرورة إستيعاب الأدوات المعرفية والمنهجية التي أراد توضيحها، وحتى تلك التي سكت عن التصريح بها، رغم أنّه يستنفذ كلّ إمكاناتها التطبيقية، وأهم هذه المفاهيم المسكوت عنها هو مفهوم الخطاب كما تصوره "فوكو" خاصة عندما يقول: "لا ينبغي إحالة الخطاب إلى الحضور البعيد للأصل بل ينبغي تناوله كخطاب لا أصل له"[3]، وهذا ما أخذ به الجابري في قراءته البنيوية للخطاب العربي المعاصر مبرزا في ذلك عناصره الإيديولوجية: "وسواء تعلق الأمر بالمواد أو بطريقة البناء فلابد من اختيار أشياء و إهمال أشياء أخرى، لابد من إبراز جوانب والسكوت عن جوانب. ولابد من تقديم و تأخير ولابد من تضخيم وبتر...".[4]

مع هذا الخطاب إذن أراد الجابري للفكر العربي أن يحدث قطيعة إبستمولوجية قصد تجاوز كل قراءة إيديولوجية للتراث والتاريخ العربيين، سواء كانت هذه القراءة تمت من منظور تراثي (القراءة السلفية)أم من منظور

1- ميشال فوكو: حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز العربي الثقافي، بيروت، 1986، ص134

2- محمد عابد الجابري: تكوين العقل لعربي، المرجع السابق، ص 333، 334.

3- ميشال فوكو: حفريات المعرفة، المرجع السابق، ص. 25.

4- محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، المرجع السابق، ص. 11.

حديث (ماركسية، ليبرالية)، فالتأريخ العربي الآن هو تاريخ طبقات وفرق، حيث ينخرط المؤرخ والمفكر في الخطاب التراثي، ويعيش الماضي في الحاضر بكل عواطفه وخلفياته السياسية، مما يجعله يدافع عن إحدى الفرق ضد أخرى، وبالتالي تنطفئ بصيرته النقدية، بينما نجد أن تفكير التراث بصورة شمولية كخطاب واحد يسمح لنا بالتعالي عن الصراع القديم الذي لا يزال يحكم مجمل البنى الحديثة.

هكذا يدعو الجابري إلى رؤية نقدية شمولية، فقد كان "ريجيس دوبريه" منظر العقل السياسي يحاول الكشف عن العنصر الديني وراء كلما هو سياسي في الفكر الغربي عامة والماركسي خاصة، فإن ذلك يتناسب فقط مع الرؤية النقدية والقيمية للمجتمعات الغربية العلمانية، حيث يعتبر عنصر الدين داخل الممارسة السياسية عيبا وظاهرة رجعية،أي متجاوزة، أمّا في مجتمعاتنا العربية التي لم تدرس العلمانية أسسها بعد فإن الرؤية النقدية المناسبة هي المعاكسة تماما أي يجب الكشف عن السياسي وراء الديني، "وذلك على مستوى ما ندعوه هنا بالعقيدة، نقصد إبراز السياسي فيما هو ديني"[1]، وهنا نتساءل حول حقيقة الوعي العربي في جانبه السياسي من منظور الجابري؟

إنّ ما يطرحه الجابري في كتابه: العقل السياسي العربي ليس تشخيصا شاملا أو نقدا نهائيا للعقل السياسي العربي، وإنما هو عبارة عن مقدمة تحوي على منهجا وتأطيرا نظريا لما يمكن أن يقال في العقل السياسي العربي من الزاوية النقدية، ولهذا ينهي هذا الجزء من مشروعه النقدي بـ"خاتمة/ فاتحة من أجل استئناف النظر"، إذ يقول: "أن الكلام في العقل السياسي لم يبدأ بعد، وما هذا الكتاب إلا محاولة أولى لتدشين نوع من القول فيه، ضمن أنواع أخرى من الكلام، مازالت كلها ممكنة تنتظر من يفك العقال عنها والحصار".[2]

وهنا يتبادر لذهننا سؤالين:

الأول: ماذا يمكن أن يقال ضمن هذا النوع من الطرح الذي دشنه الجابري وهو يسميه بالطرح الابستمولوجي في مقابل الطرح الإيديولوجي؟

الثاني: وماهي الأنواع الأخرى التي مازالت كلها ممكنة في العقل السياسي العربي؟ أو ما هي المحاولات والرّؤى التي يحيلنا إليها الجابري؟

وعلى الرغم من اختلاف السؤالين، فأنهما يرتبطان بشكل عضوي، ولفهم الإشكال بدقة يجب أولا بحث السياق التاريخي والإيديولوجي الذي أتى فيه المشروع النقدي الجابري ككل، وإشكاليات العقل السياسي العربي

1- محمد عابد الجابري: لعقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط. 3، سنة 1995،ص. 290.

2- المرجع نفسه، ص. 363.

خاصة، ومحاولة استنفاذ الأطروحات المنهجية والنظرية التي اقترحها الجابري ودفع الكلام داخلها إلى أقصى إمكانياته، إذ يجب9 عرض الطرح الإيديولوجي السّائد حول العقل السياسي العربي، ثمّ مسألة القطيعة الابستمولوجية التي يشترط الجابري إحداثها مع هذا الطرح وإبداله بالطرح الإبستمولوجي النقدي.

فقد قدم الجابري تحليلا نقديا للخطاب العربي المعاصر وكشف عن معظم الآليات الإيديولوجية التي تحكم الخطاب السياسي المعاصر وكذلك الجذور اللاشعورية العميقة التي تمكن خلف السياسة للعرب، وذلك في قراءة له يسميها التشخيصية التي يقول عنها : "إن القراءة التي نقترحها نحن هنا للخطاب العربي الحديث والمعاصر يمكن القول أنها قراءة تشخيصية بمعنى أنها ترمي إلى تشخيص عيوب الخطاب وليس إلى إعادة بناء مضمونه".[1]

وتعتمد هذه القراءة على الكشف عن التناقضات الداخلية للخطاب بقدر ما يكشف عن تعالقه وتشابكه في وحدة معضدة لنفسها رغم تعدد التيارات الفكرية والنزاعات المتصارعة، فما يهم في تصور الجابري للخطاب هو"ليس ما يقوله الخطاب وإنما الكيفية التي يقول"[2]، هي الأسس والقواعد المنتجة للثقافة العربية السياسية وفي هذا يأخذ تصور "ميشال فوكو" للخطاب ويحاول تقديم حفريات معرفية للخطاب العربي المعاصر.

إنّ ما ظلّ يمزق الخطاب السياسي العربي المعاصر هو التجاذب بين الأصالة والمعاصرة، وهي الثنائية التي ما لبثت تتقمص رداءة متعاقبة (سلفية، لبرالية، ماركسية، قومية، وطنية، تيار قومي، تيار إسلامي) والسمة المميزة لهذا الصراع هو الطرح الإيديولوجي، ولكن تقمصه لهذه الشعارات يكشف عن سمة أخرى تطبع الخطاب السياسي العربي، فقد مازال العنصر السياسي عنصرا مخجلا في الوعي العربي، ولا تزال السياسة إحدى المقدسات الثلاث(السياسة، الجنس، الدين)، "إذ أن الخطاب السياسي في الفكر العربي قديمة وحديثة كان ولا يزال في الأعم الأغلب خطابا غير مباشر غير صريح"[3].

والحقيقة أن الحضور السياسي في الوعي العربي، بحيث أصبح الفصل بين الديني والسياسي في التاريخ العربي الإسلامي من أصعب مهام الفكر، ومن ألح القضايا التي تشغل الفكر السياسي العربي المعاصر، وتتجلى قضية الفصل بين الدين والسياسة في الفكر العربي إيديولوجيا غير قضية العلاقة بين الدين والدولة، إذ يقول الجابري: "أن من أبرز القضايا السياسية الأساسية التي شغلت الفكر العربي الحديث ولازالت تشغله، قضية العلاقة

1- محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص. 10.
2- المرجع نفسه، ص. 12.
3- المرجع نفسه، ص. 22.

بين الدين والدولة بل إن الفصل في هذه القضية كان يقدّم، ولا يزال من طرف التيارات المتعارضة كشرط أولى لنجاح النهضة".[1]

وهنا نصل إلى أن ما أسسه الجابري في هذه المحطات ماهو إلا تبيانا للنزعة النقدية التي انتشرت في الفكر العربي المعاصر بحيث لا ترضى بما ساد من تقليد في الفكر العربي من إعادة إنتاج نفس المفاهيم دون قراءتها وفحصها، فالغاية هي إبراز نظرة الجابري من خلال دراسته للتراث وإعادة قراءته ليس من أجل انتقاده فقط بل إعادة صياغته صياغة معاصرة ليتمكن الفكر من تجاوز الأزمة والتي كان سببها الإبتعاد عن التشخيص والقراءة لفهم هذا التراث للتقدم والنهضة.

فإذا كان الجابري اختلفت رؤيته النقدية لحل الأزمة من منطلق العقل العربي الذي اعتبره عقلا منتجا وناتجا، فإن محمد أركون انطلق من منطلق آخر وهو الثقافة العربية الإسلامية، فماهي الآليات التي يبحث عنها محمد أركون في العقل العربي الإسلامي؟

ب– محمد أركون: ناقدا للعقل الإسلامي:

يبحث المفكر الجزائري **محمد أركون** في آلية العقل الإسلامي وقد كان مشروعه النقدي أحد أبرز المشاريع النقدية التي حملت عاتقها على نقد العقل العربي الإسلامي، فقد حقق الفكر عن طريقه تحولا نوعيا منقطع النظير لجرأة مؤلفاته تأسيس أفق جديد في مجال التفكير في التاريخ وفي الحاضر بالإضافة إلى العقل الإسلامي كمرجعية جديدة وأساسية وهذا ما جعل منه قطبا في فضاء الفكر العربي الإسلامي.

وليس مبالغا فيه إن قلنا أن فعل التفكير عند محمد أركون يقابله فعل النقد، فالإسلاميات التطبيقية في أعماله طريق لتدشين الفعل النقدي في مختلف إنتاجات العقل التراثي أو الذاكرة التراثية كما يسميها، فمشروع محمد أركون يمثل المنهجية الحداثية الجديدة في أبرز تجلياتها، إنه العينة الأبرز، أو كما يصفه البعض بـ"رأس الحداثة" في الفترة الراهنة، والمقصود هنا بالحداثة الجديدة أي القطيعة مع التراث والعناية والإهتمام به في آن واحد، وأركون من أبرز الحداثيين الذين دعوا إلى مراجعة التراث وقراءته قراءة نقدية، حيث امتاز بغزترة إنتاجه الذي يكاد يكون مجمله مقتصرا على هذا المشروع، وقد اندرجت أبحاثه مقالاته في إطار "نقد العقل الإسلامي" لذلك أصبح عينة المدرسة الفكرية العربية الحداثية.

يبذل أركون جهودا كبيرة في نقد العقل الإسلامي ويركز على فكرة أساسية ويظهر ذلك جليا في كتاباته وهي تحرير الفكر الغربي من أوهامه والتي تأسست وباتت الخطاب المسيطر على الفكر العربي الحديث والمعاصر في

1– محمد عابد الجابري: ا الخطاب العربي المعاصر ، المرجع السابق، ص. 28.

كفاحه ضد الاحتلال من جانب وفي محاولته تحقيق النهضة من جانب آخر إذ يقول: "ولم نستطع آنذاك أن ننظر إلى الوراء لكتابة تاريخنا من وجهة نقدية لا إيديولوجية... لكننا لو استطعنا أن نقوم بكتابة تاريخنا بشكل نقدي لحررنا الأجيال التالية من التصورات الإيديولوجية والتبجيلية للتراث. لكننا قدمنا صورة تاريخية للتراث تحل محل الصورة التقليدية الموروثة... ولأنّ هذا التحرير الفكري لم يحصل فقد استطاعت الأصولية أن تنتصر شعبويا وأن تحل محل الإيديولوجيا القومية والتحديثية السابقة التي فقدت مصداقيتها ...".[1]

وهنا صاغ محمد أركون إشكاليته للنهضة بطريقة وبنظرة خاصة، إذا جعل تحرر العقل الذي يسير هذا المشروع الحامل لآمال العرب نحو التقدم وجب التعميق في نظرتنا للتراث لا من أجل إعادته إلى ساحة التقليد وإنما من أجل تأسيس صورة جديدة أكثر انفتاح تقوم على النقد.

إذن يذهب أركون إلى هدف واضح المعالم وهو تأسيس ثورة فكرية تذهب إلى حد البحث في الأشياء وتغير النظرة للتراث، تلك التي سادت عقل الإنساني العربي المسلم والتي تشده برؤية تبجيلية تعيق ذهنه وتشده إلى الخلف. إذ يقول أركون: "وبدل أن يستمر التراث كقوة معيقة تشدنا إلى الخلف في كلّ مرّة يصبح قوة تحريرية تساعدنا على الإقلاع والإنطلاق الحضاري. ولكن لن يتمّ قبل القيام بمسح شامل للتراث. وهذا ما أفعله شخصيا منذ أكثر من ثلاثين سنة من خلال مشروعي "نقد العقل الإسلامي".[2]

يتبيّن أنّ طيلة السنوات التي شغلت أركون من بداية بحثه بالتراث من القران الرابع الهجري إلى العصر المؤسس لازدهار الثقافة العربية الإسلامية وعصر التدوين وصولا إلى الخلافة العباسية في عهدها الثاني والتي عرفت تطورا مذهلا ، وهذا التراث الغني زاد أركون رغبة في الاستمرار ودراسة هذا التراث واطلاعه كذلك على الثقاة اليونانية ودراسته لها تولدت لديه حرية مدهشة في التفكير قياسا إلى دوغمائية العقل الديني، إذ أن من خصائص الناقد أنّه محب الحرية التي تعتبر إلى حد بعيد من الشروط اللازمة لإنجاح المشروع النقدي، وقد صرح في هذا القول بالحرية التي كانت من صفاة مسكويه، إلا إعجابا منه ورغبة في تحرير الفكر العربي، بالبحث في سبل فك العزلة عن العقل المكبل والمنغلق، فقد وصف مسكويه كانت مماثلة لصفات العقل والفلسفة الإغريقية، هذا العقل الذي كانت أسسه تأملية عقلية واضحة المنهج والمعالم المنهج. وما هو معروف أن هذه الفلسفة انتقلت إلى العرب عن طريق الترجمات.

1- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، ت.: هاشم صالح، ط. 3، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2004، ص. 223.

2- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، المصدر السابق، نفس الصفحة.

نجد أركون في بداية مشروعه امتيازه بالتفكير الحر والنقدي إضافة إلى أنه نجده أنه يحدد المكون الأساسي لمشروعه للعقل العربي الإسلامي وهو التراث، وهو لا يجعل من التراث الكلاسيكي كحل لواجهة الحداثة الأوربية، وأنما يرى على حد تعبيره: "التراث العربي الإسلامي في العصر الكلاسيكي يبقى سجين المناخ العقلي القروسطي على الرغم من أهمّيته وعظمته، إنّه ليس هو الحل، وإنما الوسيلة التي إذا ما عرفنا كيف نستخدمها ونطرها ونتجاوزها استطعنا أن نصل إلى الحل"[1]. وتقليد التراث لا يوصلنا إلى الهدف الرئيسي لبلوغ الحداثة، وإنما تبقى في اجترار بمصطلحات جديدة وكأنّنا نتجنب التّكرار فقط.

يستهل محمد أركون في إحدى كتاباته بقوله: "للأسف لا أستطيع أنّ القول بأنّ أعمالي نقد العقل الإسلامي، تحظى بنفس الإهتمام الذي حظيت به أعمال بول ريكور، فعلى الأقلّ كان الرجل قد تمتع أثناء حياته بثقة كبيرة في أوساط جمهور طويل عريض، يقرأ كتاباته ويعلق عليها في الغرب، أما الباحث المفكر النقدي الذي يحاول استكشاف ذلك المجال الشاسع للإسلام بشكل علمي وتاريخي، فلا يمكن أن يحظى بمثل هذا الاستقبال الاحتفائي، وهذه هي حالتي أنا للأسف الشديد"[2]. ماذا يمكن أن نفهم من كلام مفكر كبير مثل محمد أركون وهو يحاول أن يشخص وضعه الفكري مقارنة بمفكر يشبهه في المجال المعرفي. لكن ضمن فضاء ثقافي وفلسفي آخر وهو الفضاء العلماني الغربي والديمقراطي، يحيلنا هنا إلى إشكالية ابستمولوجية كبيرة تحتل مكانة الفضاء العربي المعاصر وهي مدى عمق المسافة الإبستمولوجية التي تفصل بين الفضاء العربي-الإسلامي والفضاء الأوربي-العلماني، ومدى قوة القطيعة الإبستمولوجية التي جعلت مجتمعنا بعينه يدرك أهمية الفكر النقدي ومجتمعا آخرا[3] . إذا أدركه فإن ذلك لا يتسنى سوى لقلة من الخاصة كما يحلو لأركون تسميتها من خلال بحثه في التراث، ويقصد بها النخبة الهزيلة التي لم تستطع التواصل مع مجتمعها فما بالك بالمجتمع كله.

إن المشروع النقدي الذي تزعمه أركون لاستكشاف بنية العقل الإسلامي "لا ينحاز لمذهب ضد المذاهب الأخرى لا يقف مع عقيدة ضد العقائد التي ظهرت أو تظهر في التاريخ؟ إنه مشروع تاريخي، أنثروبولوجي في آن معا. إنّه يشير إلى أسئلة أنثروبولوجية في كل مرحلة من مراحل التاريخ، ولا يكتفي بمعلومات التاريخ الراوي الى أسماء وحوادث وأفكار وآثار دون أن يتساءل عن تاريخ المفهومات البنيوية المؤسسة كالدين والدولة والمجتمع

1- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، المصدر نفسه، ص. 331.

2- محمد أركون: نقد العقل الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ط. 1، دار الطليعة، بيروت، 2009، ص. 55.

3- أنظر: هاشم صالح: مخاضات الحداثة التنوير "القطيعة الإبستمولوجية في الفكر والحياة"، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2008، ص. 95.

والحقوق والحرام والحلال والمقدس والطبيعة والعقل والخيال والضمير والشعور واللاشعور والمعقول والمعرفة القصصية (الأسطورة) المعرفة التاريخية والمعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية"[1].

إن مشروع نقد العقل الإسلامي لا يكتفي بالبحث عما يخص الإسلام كدين وفكر وثقافة ومدنية وتاريخ ونموذج من نماذج الإنتاج لتاريخي للإنسان والمجتمعات، وقد فرض الإستشراق هذه النظرة المنكبة على "الإسلام" والمتواطئة مع نظرة المسلمين أنفسهم، إذ أجمع كلاهما على أن هناك "إسلاما" جوهرانيا ذاتيا لا يقبل التغيير ولا يخضع للتاريخية ولا يزال مستمرا هو هو كالأقنوم الإلهي يؤثر في الأذهان والمجتمعات ولا يتأثر بها، وقد بلغ هذا التحجر العقلي اليوم نوعا من التطرف التنظيري في الأدبيات المتراكمة عن الإسلام الأصولي الراديكالي بقلم أبرز المتخصصين في الإسلاميات والعلوم السياسية".[2]

إنّ هذه إحدى النقاط الأساسية للمشروع الأركوني والتي سنخصص لها فصلا كاملا بما أنها موضوع للدراسة كنموذج للفكر النقدي في الفكر العربي المعاصر، ومن هنا نصل إلى أن النقد الذي يؤسسه أركون لهذا العقل هو كشف منتجات العقل الإسلامي في حقيقتها بعيدا عن التراكمات التأويلية التي أضفتها الدراسات الإسلامية على مر العصور إلى هذا التراث، لذلك لابد من كسر الحواجز، وتجاوز كل الالتباسات التي مست هذا العقل وذلك من أجل فهمه ومعرفة حقيقته وإنتاجه واستغلال ثرائه، كما لا يستبعد أركون عن دراسته هو تأثره بمنهجية العلوم الإنسانية المعاصرة التي توصلت ˓ليها المجتمعات المتقدمة، هذا التأثر جاء نتيجة احتكاكه بالمحيط الفكري الغربي، بل ويعتبر هذه المناهج هي الأساس لتحقيق هذا النوع من الدراسة. ومن هنا سنستغل دراسة الفصول القادمة للمشروع النهضوي الأركوني، والذي أخذناه نموذجا للدراسة في هذا البحث. ولكن كان لابد من التعمق أكثر في التراث العربي فهل هذا النقد صحيح أم أن هناك نقد لهذا النقد؟

انتقلت الروح النقدية إلى مفكر آخر وهو جورج طرابيشي، في مشروعه النقدي عبر كتابه الملحمي متعدد الأجزاء "نقد نقد العقل العربي" احتفي في مشروعه النقدي فيه بمشروع الجابري ايان صدور كتابه "تكوين العقل العربي" ودبج مقالا يطري فيه المشروع، ويعلن الآن بدأ عهد جديد في الوعي العربي، ولكن سرعان ما ناهض طرابيشي هذا المشروع، وكرس جهده لنقد نقد العقل العربي،فكيف كان هذا النقد ؟ وما هو المنهج الذي اتبعه طرابيشي في نقد الجابري ؟

1- محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر: "من فيصل التفرقة إلى فصل المقال"، ترجمة: هاشم صالح، ط. 3، دار الساقي، بيروت، 2006، ص. 16.

2- المصدر نفسه، ص. 17.

ج- جورج طرابيشي ونقد نقد العقل العربي:

احتفى طرابيشي بمشروع الجابري إبان صدور كتابه الأول "تكوين العقل العربي"ودبج فيه مقالا يطري فيه المشروع، ويعلن الآن بدأ عهد جديد في الوعي العربي، لكن سرعان ما ناهض طرابيشي هذا المشروع، وكرس جهده لنقد نقد العقل العربي، فكيف كان هذا النقد؟ وما هو المنهج الذي اتبعه طرابيشي في نقد الجابري؟ وما كانت نتائجه؟

تصدّى طرابيشي لمشروع الجابري بمشروع مضاد أخذ عنوان "نقد نقد العقل العربي" أنجز منه أربع أجزاء هي كالتالي:

نقد نقد العقل العربي (1) نظرية العقل العربي.

نقد نقد العقل العربي (2) إشكاليات العقل العربي.

نقد نقد العقل العربي (3) وحدة العقل العربي.

نقد نقد العقل العربي (4) العقل المستقيل في الإسلام.

أخذ منه هذا المشروع فيما يقول صاحبه نحوا من خمسة عشر عاما[1]، أثمرت مشروعا متكاملا. ويعد جورج طرابيشي من أبرز مفكري العصر، نظرا للقيمة المعرفية المتنوعة من مؤلّفات وترجمات، فقد ترجم لفرويد وهيجل وسارتر وآخرين، كما انتقل من النقد الأدبي أو نقد الرواية إلى نقد التراث، وقد بدأ بالنقد النفسي والنقد الإجتماعي في دراسة الرواية العربية، وقد استوحي طرابيشي فكرة الجرح النرجسي من التحليل النفسي الفرويدي في إشارة منه إلى أن فرويد قد كشف عن ثالث جروح كونية، الجرح الكوسمولوجي مع كوبرنيك، والجرح البيولوجي مع دارون، والجرح السيكزلوجي مع فرويد، ويقول طرابيشي: نضيف نحن جرحنا نرجسيا رابعا، لا نتردد في أن نصفه بأنه طبيعة أنثروبولوجية"[2]. وأمّا في الجانب الأدبي حلّل أعمال توفيق الحكيم، وإبراهيم المازني وسهيل إدريس... وخصّ نجيب محفوظ بمؤلّف "الله في رحلة نجيب محفوظ" وبحث في ومضية المرأة في الرّواية العربية، وانشغل بعد ذلك بقضايا الفكر ونقد التراث ليرتبط اسمه بـ "نقد نقد العقل العربي".

يرجع الفضل إلى محمد عابد الجابري في التفات طرابيشي إلى التراث، إذ كان قبله نصيرا لإيديولوجيات شتى على رأسها الماركسية، ومنقطعا كليا عن قضايا التراث. يعبر عن هذا التحول قائلا: "إنّ الجيل الذي أنتمي إليه، والذي أتى تاليا لجيلين نهضويين، فسميناه جيل الثورة، عاش وعشنا معه قطيعة كاملة مع التراث، لقد اتجه

1- جورج طرابيشي: العقل المستقيل في الإسلام (نقد نقد العقل العربي 4)، دار الساقي، لبنان، ط. 1، 2004، ص. 9.

2- جورج طرابيشي: هرطقات، دار الساقي، ط. 1، 2006، ص. 94.

تفكيرنا واتجه بنياننا الذهني كله إلى الإيديولوجيات الغربية الحديثة، التي تحولت كلها على أيدينا إلى كتب مقدسة سواء كانت ماركسية أو قومية أو اشتراكية أو وجودية، عشنا قطيعة تامة مع التراث كنا ننظر إليه على أنه أكثر كتب صفراء، بعد ذلك أمام فشل مشروعنا "التحديثي" وخيبته، إزاء فشل ثورتنا (...) ثم أمام السقوط المدوي للإييديولوجيات، والذي تلا اكتشافا حقيقة تلك الفضيحة التي طاولت الماركسية من طريق حكم باسمها دام ثلاثة أرباع القرن، حدث تبطل أساسي، خصوصا أن ذلك تلا هزيمة 1967، ثمّ امتداد أفكار التطرف والعنف، باسم الإسلام، إن هذا كله جعلنا أو جعلني أنا شخصيا على الأقل أعيد النظر في موروثي الثقافي لأكتشف ا كان بيني وبين التراث من قطيعة"[1].

وهكذا كان اهتمام الناقد بمشروع نقد العقل العربي، الذي انبهر به ثم عكف على تفكيكه وفضح ثغراته بل قام حتى بتهديم أسسه لتهديم نتائجه كليا.

ويذهب طرابيشي في "نظرية العقل" إلى أن الجابري قد أسس لمشروعه على التمييز الذي أجراه لالاند بين العقل المكوِّن raison constituante والعقل المكوَّن raison constituée، لكنّه فيما يبين لم يستند إلى لالاند بل أخذ التعريف عن معجم اللّغة الفرنسية بـ "بول فوكييه".[2]

إنّ امبريالية الجابري فتتمثل حسب ناقده في إقصاء الحضارات الأخرى ودمغه الفكر الآسيوي بأنه قائم على الخرافة والأسطورة ذلك أن الجابري قد قسم حضارات العالم إلى ثلاث: "يونانية، عربية، أوروبية"، هي وحدها التي عرفت التفكير العلمي والفلسفي، ويسوق طرابيشي عديد البراهين لنقض هذه الفرضية، وإثبات التفكير العقلاني والفلسفي للحضارتين البابلية والهندية، فللأخيرة "ندين بنظام العدّ على أساس تسعة أرقام وصفر وبإنجازات عديدة وهامة في علم الفلك وبمبادئ أولية من تلك التقنية الرياضية المسماة بالجبر". كذلك كان للهنود علم الطب وموهبة في التفكير الرياضي المجرد، لكن "ما ينفردون به هو جهدهم المبكر للغاية في التفكير اللغوي الذي يتطلب قدرة عالية على التجريد المنطقي، فعلم اللغة (...) قد يقوم بذاته على المنطق"[3]. وأصبح بهذا الطرابيشي يتبع مظاهر اللامعقول في الحضارة اليونانية من رقي وتعاويذ وطقوس وعرافة... لينفي ما أسماه بالرؤية المركزية التي ينتجها الجابري عن اليونانيين.

1- جريدة الحياة، حوار مع الطرابيشي، حاوره إبراهيم العريس، 30 جانفي 2006، على الموقع:
http://www.arabphilosophers.com/Arabic/aphilosophers/acontemporary/acontemporary-names/Tarabishi/D_Alhayat.html

2- جورج طرابيشي: نظرية العقل، دار الساقي، ط. 4، 2011، ص. 12-13.

3- جورج طرابيشي: نظرية العقل، المرجع السابق، ص. 42-43.

ويركز الطرابيشي على مفهوم الإستمرارية ضد مفهوم القطيعة الذي يقره الجابري "فالحضارة اليونانية في رأيه استمرار للحضارات القديمة: الهندية والبابلية ولم تكن معجزة، وهي نتيجة تراكم معرفي لما سبقها "فالعقل البشري عندنا هو ثمرة ترتكم تاريخي، مثله مثل "الرأسمال" عند كارل ماركس، فإنّه لا يمكن فهمه في أطوار تطوره اللّاحقة بدون أن تؤخذ بعين الاعتبار سيرورة تراكمه البدائي، وفي السّيرورة لا يشكل العقل اليوناني بداية مطلقة، بل هو على تميزه موصول تاريخيا بما قبله كما بعده".[1]

وينطلق طرابيشي من ثغرة أساسية لسحب كلام المشروعية عن عمل الجابري وهي "الابستمي القائم على القطيعة بين الأنظمة المعرفية في الثقافة العربية وتشطير العقل إلى بيان وبرهان وعرفان، ذلك أن ما يغيب عن وعي الأبستمولوجيا الجابرية هنا أمران أولهما أن طريقة الحفر الإبستمولوجية ما وجدت أصلا إلا لكي تلغي التراتبيات التي هي بالضرورة ذات طابع إيديولوجي في مضمار نظرية المعرفة وثانيهما أن البيان والبرهان والعرفان ليست أنظمة معرفية قائمة بنفسها، بل هي بالنسبة إلى العقل العربي الإسلامي على الأقل، آناء من نظام ابستمي واحد، آناء متعاضدة في الغالب أكثر منها متعارضة"[2]، حيث أن الجابري وقع في المطب نتيجة تجاهله الوظيفة التوحيدية للعقل المكون كما أقرّها لالاند.

ويتّضح من الآلية النقدية التي اتخذها طرابيشي الشرخ الذي أحدثه الجابري بين المشرق والمغرب وادعائه "وحدة المشروع الثقافي الأندلسي" الذي يصدر عن وحدة المنهج والرؤية، فلئن كانت هناك وحدة حقا، ويقول الناقد، فكيف يفسر النقد الذي توجه به "ابن طفيل" "لابن باجة" ونقد "ابن رشد" "لابن باجة"، حتى أن "ابن طفيل" ينكر على "ابن باجة" رؤيته ومنهجه بالذات[3]. كما يرى الجابري أن لمشروع "الشاطبي" استمرار لجهود "ابن حزم" و"ابن رشد" أبعد ما يكون عن المعقولية عند طرابيشي "ولئن يكن ابن حزم يحتل في المنظومة الفكرية الشاطبية موقع المنقود، فإن ابن رشد لا يحتل إلا موقع المرفوض، المرفوض تثليثا : شخصا ومذهبا ومنهجا"[4] فلا سواء القول بالظاهرية والقول بالمقاصد، وشتان بين ابن رشد والشاطبي. هذا ما يقرره خطاب الناقد وهو يشحذ الأدلة الكثيرة ويرتكز على قراءة النصوص من داخلها، فالشاطبي عنده لم يكن حاملا لمشروع إبداعي وتجديدي، بقدر ما كان "اعتصاميا مسكونا بهاجس اندثار الزمان والمكان".[5]

1- نفس المرجع، ص. 57.

2- نفس المرجع، نفس الصفحة

3- نفس المرجع، ص. 209.

4- نفس المرجع، ص. 330.

5- جورج طرابيشي: نظرية العقل، المرجع السابق، ، ص. 359.

يتّضح لنا أن طرابيشي يقف في وجه مشروع نقد العقل العربي يرمي من ورائه نماذج من نقد المفكر، والتي تنتظم وفق محورين حيث يقول يحي محمد: "يتعلّق باتهام الجابري بخرق الطريقة الإبستمية والعمل بممارسة(المناقصات والمزايدات) على حضارات العالم وعقولها وتبعياتها (...) أمّا المحور الثّاني فيتعلّق باتّهام الجابري بالانتحال والسّرقة والتحريف".[1]

لقد صرف طرابيشي الكثير من الجهد والوقت في نقد مشروع "الجابري" إلاّ أنّ هذا النّقد يشكل معالم مشروع مهم بكم الفلسفات والرؤى التي يطرحها، إضافة إلى الإستثمار الواعي للمنهج، وهو ما جعل عبد الرزاق عيد يصفه بأهم موسوعة فكرية تناولت التراث العربي الإسلامي في القرن العشرين إلى جانب موسوعتي "أحمد أمين" و"محمد عابد الجابري"[2].

إن أغلب المشاريع والاتجاهات الفكرية العربية النقدية في مرحلتيه الحديث والمعاصر لاسيما فيما ذكرنا اتفقت على نقد التراث، كلّ حسب طريقته، إذ كان التراث محل اهتمام الكثير من المفكرين العرب منذ مطلع القرن 19م، وقد اتخذت تيارات الفكر العربي الحديث مواقف مختلفة، ولم تتّفق على رأي واحد إزاء التراث العربي الإسلامي.

كما أنّه يوجد إجماع على وجود اختلافات عديدة قائمة بمنتجيها، سواء تعلق الأمر بمجل الاهتمام الفكري المباشر أم في أشكال المقاربة والمعالجة التي يتبعونها في إنجاز مشاريعهم الفكرية، إلاّ أنّها تساهم في جبهة الفكر النقدي العربي.

فمن جهة قام رواد الإصلاح الديني بالدعوة إلى إعادة الاعتبار للتّراث، ومحاولة تفكيكه مع ظروف العصر وتحدياته الجديدة، بانتقاء عناصره الحيوية التي تواءم ومطالب التقدم والحداثة. فقد كانت برامج الإصلاح في تلك الفترة مجرد شعارات ودعوات أخذت في الغالب الصبغة السجالية والإيديولوجية، فضل الفكر مرتبطا بالخطابات متناسيا ومتجاهلا إشكالاته الحقيقية (السياسية، الاجتماعية، الثقافية...إلخ).

ستظل إذن مسألة التنظير النقدي الهادف إلى القطع مع الممارسات العتيقة أولوية فكرية إذ يقول علي حرب : "إن النقد التنويري ليس هذا ولا ذاك فهو ليس إحياء للماضي، ولا هو استكمال الحاضر بالمستقبل، وإنما هو علاقة نقيمها مع الحاضر تكون راهنة فاعلة ومثمرة وذلك بتجاوز ما استهلك أو بتوسيع ما ضاق أو بهتك ما

1- يحي محمد: نقد العقل العربي في الميزان، ط1، دار الانتشار، العربي، 1997ص. 208-209.

2- عبد الرزاق عيد: نقد نقد لعقل العربي، مقال منشور في جريدة الجزيرة السعودية، 28 مارس 2005، على الموقع:
http://www.arabphilosophers.com/Arabic/aphilosophers/acontemporary/acontemporary-names/Tarabishi/D_Alhayat.html

احتجب أو بغلق ما امتنع... إنّه ليس مشروعا بقدر ما هو فضاء لا ينفك يتكون ويتشكل أو يتوسع ويزداد تعقيدا، بل يزداد تشيظا وانتشارا على شاكلة الفضاء الكوني نفسه...[1].

لقد كان التفكير في تحقيق النهضة أهم دافع لقيام كل هذه المشاريع، وحتى يتمكن العالم العربي والإسلامي من استيعاب مختلف أشكال الحداثة التي تعتبر الميزة الأساسية في الزمن المعاصر، إلا أنها تأسست في فضاء تاريخي مختلف لعب فيه الغرب الدور الأول والأخير، إنّه الفاعل والمؤسس المبدع.

فالعناية بتلك النصوص والتي تكون بالقراءة العلمية النقدية التي تتجاوز مواقف الرفض والقبول، فتصنع تركيبا مؤسسا انطلاقا من أبحاث نظرية وتاريخية جديدة.

وبالنسبة للروح لنقدية تبقى القاسم المشترك بين هؤلاء بالرغم من وجود اختلافات عديدة، إذ كان العروي أكثر حسما من هشام جعيط وتجعل الجابري يميل إلى بلورة رأي توفيقي أكثر من محمد أركون "موقف مطابق في تصوّر صاحبه لمقتضيات الشرط التاريخي المصاحب لعملية الفهم...[2]، إلا أن هذه الاختلافات لا تؤثر على مستوى الجهد المعرفي والنظري المبذول كل حسب مجال اهتمامه وأهدافه الفكرية الخاصة.

إنّ المشروع النقدي كانت له إنجازات يجب أن لا ننكرها، من أهمّها نجاح الإصلاح الديني في محاربة البدع كالاعتقاد في الأولياء والأضرحة والإعراض عن العلم ومنجزاته، وكذلك تحرير اللغة العربية من قيود عصر الانحطاط، وتحقيق الشعوب العربية لاستقلالها، ومهما قيل عن المشاريع النقدية في الواقع العربي المعاصر فيكفي أنها حركت ما كان ساكنا لقرون عديدة وحرر العقول من سجون التقليد والجمود، بغض النظر عن أصحاب هذه المشاريع فيكفي أنهم قدموا مساهمات فكرية وسياسية تميزت بالتعدد والاختلاف من أجل الوصول إلى نهضة حقيقية، وقد كان لمفكرنا الجزائري محمد أركون الجرأة الكبيرة والطموح البارز في اتجاهه الفكري بمشروع نقدي تحت اسم "نقد العقل الإسلامي" والذي أراد منه تأسيس ما الإسلاميات التطبيقية ليتجه بها نحو حداثة حقيقية ينفرد بهذا الاتّجاه محمد أركون ليدخل في صف المفكرين الجريئين في عالمنا العربي المعاصر، هذا المشروع الذي سنحاول في الفصلين القادمين تقديم أهم ما جاء فيه من أساسيات منهج مشروعه النقدي وطبيعته وما المنطلقات الأساسية لهذا المشروع؟ وهل فعلا مشروع محمد أركون سابق لزمانه باعتباره فتح عدة ورشات فكرية هنا وهناك أراد منها استغلال كلّ ما أوتي من ترسانة في علوم المنهج والعلوم الإنسانية والاجتماعية باعتباره تتلمذ على يد المستشرقين،

1- علي حرب: أوهام النخبة أو نقد المثقف، المرجع السابق، ص. 45.

2- كمال عبد اللطيف: أسئلة الحداثة في الفكر العربي، من إدراك الفارق إلى وعي الذات، المرجع السابق، ص. 177.

وهو أحد أساتذة السوربون؟ وهل استطاع فعلا تقديم مشروع حضاري نهضوي يستطيع منه العالم العربي والإسلامي النّهوض من السّبات نحو الحداثة والديمقراطية؟ أو أنّه فتح الورشات الفكرية للنقد من أجل النقد؟

الفصل الثالث

التفكير النقدي في مشروع محمد أركون الحداثي

المبحث الأول :المرجعية الفكرية لمحمد أركون

المبحث الثاني :القراءة النقدية للتراث الإسلامي والغاية منه

المبحث الثالث : المناهج المتعددة في نقد التراث

المبحث الرابع :من نقد العقل الإسلامي لإلى نقد العقل الحداثي.

المبحث الأوّل: المرجعية الفكرية لمحمد أركون

يقف كلّ مفكر وفيلسوف على اختلاف الآراء والمشاريع السائدة في المعرفة الإنسانية باتّفاقهم على أهمّية النّقد، سواء نظرنا إليه من جهة الإبداع والاكتشاف أو من جهة البرهنة والإقناع، وفي كلّ الأحوال يحتاج الفكر إلى درب يسير عليه وخطوات يتّبعها لبلوغ غايته، وستكون الحاجة إلى منهج قويم لبلوغ المعرفة وانتقالها لصفة الفلسفة كان لابد عليه أن يتصف بالتجريد لتتجاوز المعطي السائد، مما جعل منهجها يتصف بصفة النقد والفحص وإعادة النظر وتأويل الموضوع الذي ينصب عليها هذا المنهج، وفي هذا السياق نجد أنفسنا أمام مناهج كثيرة متباينة ومتداخلة، خاصة في ظل انهيار الحدود بين الاختصاصات التقليدية، وانفتاح الفلسفة على مجالات كانت في السابق ليست من شأنها، ونتج عن ذلك فتح المجال في وتعدد واختلاف في مناهج المعرفة من جدل وتأويل وتحليل وتفكيك ...إلخ وترتب عن هذا شحذ دائم للنقد.

ولم يكن الفكر العربي المعاصر بمعزل عما يجري حوله بالرغم من وصفه بالتخلف،إذ دلت الوقائع غن هذا الفكر يتلقف المفاهيم والمناهج والمذاهب ويحاول قراءتها وتبيينها، ولتتحول إلى أدوات للقراءة والنقد والتأمل، فكان الربع الأخير من القرن العشرين عصرا للنقد، فكثرت المشاريع النقدية التي أرادت النهوض بالأمة العربية الإسلامية وجعلها في الطريق الصحيح لبلوغ الحداثة، ولعل أهم مشروع يذكر في هذا السياق هو مشروع المفكر الجزائري محمد أركون والذي أخذ عنوان لمشروعه النقدي "نقد العقل الإسلامي" فمن هو هذا المفكر؟

1– مسيرة محمد أركون الفكرية:

– مولده: ولد الدكتور محمد أركون سنة 1928 بقرية توريرت ميمون، وهي قرية معلقة على سفح جبل جرجرة في منطقة القبائل الكبرى، بالجزائر، وتشكل قرية توريرت إلى جانب ست قرى أخرى دوار بني يني[1]، وهي نفسها قرية مولود معمري من أسرة قبائلية، وبعد بلوغه التاسعة من عمره غادر منطقة القبائل متّجها إلى مدينة وهران، اشتغل أبوه خضارا أثناء الفترة الاستعمارية، فقد عاش أركون تجربة الحرمان والفقر كحال أغلبية الجزائريين إبان الاستعمار الفرنسي، بدأ دراسته الابتدائية وهو لا يعرف لا العربية ولا الفرنسية بسبب انتمائه إلى أقلية عرقية ولغوية عاش من خلالها التهميش الثقافي آنذاك، وخلال سن الثانية عشر تعلم القرآن الكريم في مدرسة قرآنية أنشأها عمّه.

1- MOHAMED ARKOUN, Humanisme et ISLAM combats et propositions, libraire philosophique J.VRIN, Paris, 2005, p. 295.

– **تعليمه:** درس في المرحلة الابتدائية في مدرسة فرنسية نظرا لعدم وجود مدارس عربية لأنّ النّظام التّعليمي تقليدي جدّا يتمّ في المدارس القرآنية هدفه تحفيظ القرآن فقط، ونال الإبتدائية ثمّ الإعدادية، وعاش من خلالها التأثيرات الثّقافية الفرنسية والتاريخ الفرنسي، فدرس في هذه المراحل اللاتينية في الصفوف: السادس والسابع والثامن والتاسع، من خلال نصوص فرجيل، شيشرون، تيرتوليان، والقديس أوغسطين والقديس سيبريان، أمّا فيما يخصّ تأثره بالتاريخ الفرنسي فكان من خلال برنامج التاريخ المقرر زمن الجمهورية الثالثة بالضبط بالثورة الفرنسية[1].

بعد حصوله على البكالوريا بدأت دراسته للأدب العربي بجامعة الجزائر، وحصل على موافقة من أجل السفر إلى باريس سنة 1954 لتحضير الأغريغاسيون (التبريز) فحضرها مع مستشرقين كبارا ريجيس بلاشير، ليفي بروسنال برونشفيك، لاوست[2] حتى تحصل على على الأغريغاسيون في اللّغة والأدب العربي هذا في باريس.

نال محمد أركون شهادة الدكتوراه بالسوربون سنة 1969، عُين بعدها محاضرا في جامعة ليون الثاني من 1979 إلى سنة 1977.

اشتغل أستاذا بجامعة السوربون من 1961 إلى 1991، وكذلك اشتغل أستاذا زائرا في العديد من الجامعات حول العالم، وفي سنة 2000 تمّ تعيينه مستشارا علميا للدراسات الإسلامية في مكتبة الكونجرس في واشنطن العاصمة، ثم أستاذا متقاعد في السوربون وأستاذ زائر وعضو في مجلس إدارة معاهد الدراسات الإسلامية في لندن سنة 1993 والمدير العلمي لمجلة Arabica منذ سنة 1980، وتوفي في 14 سبتمبر 2010.

– أعمال محمد أركون وإنجازاته العلمية:

محمد أركون له عدة كتب أغلبها باللغة الفرنسية ومعظمها ترجم إلى العربية من طرف تلميذه هاشم صالح، فمن خلال قراءة كتبه نلاحظ أنّ أركون ليس بمؤلّف وإنّما محاضر، ما عدا أطروحة الدكتوراه، فكتبه عبارة عن مجموعة من المحاضرات المتفرقة سبق له أن ألقاها في ندوات أو ملتقيات، أو مقالات مطولة كالفكر العربي أو الكتاب المشترك مع لويس غارديه "الإسلام بين الأمس والغد"، وتلك المحاضرات نشرت كما عرضت بمفردها دون تعديل في نشرها مع محاضرات أخرى في كتاب واحد.وفي هذا يتبع أركون أسلوب بعض الكتاب الفرنسيين المعاصرين ككلود ليفي شتراوس، الذين ينشرون كتبهم كمجموعة من المحاضرات أو المقالات، وتميّزت سيرته ببعض الملاحظات المهمّة منها:

1- حسان العرفاوي: العقل الإستطلاعي المنبثق وأنواع الحداثة في السياقات العربية الإسلامية، حوار مع محمد أركون مجلة العالم العربي في البحث العلمي، العدد 10-11، 1999، ص. 6.

2- المرجع نفسه، ص. 7.

– حياته تميّزت بالحرمان ككلّ الجزائريين، أثناء طفولته، أثناء فترة الإستعمار.

– عايش في هذه الفترة تعدّد الأجناس والديانات في مدينة وهران.

– تكون وفق نظام التعليم الفرنسي وكذلك الجامعي، ومنه فهو مدين لفرنسا ثقافيا وفكريا إذ يقول: "أنا عضو كامل في التّعليم العام الفرنسي وعلى هذا الصعيد فأنا مدرس علماني يمارس العلمنة في تعليمه ودروسه وهذا يشكّل بالنّسبة لي نوعا من الانتماء والممارسة اليوميّة معا"[1].

– درس الإسلام والثقافة العربية عند كبار المستشرقين الفرنسيين كما تأثر بهم إذ يقول في أطروحته الدكتوراه: "ما كان لهذا العمل أن يستمر حتى نهايته لولا تلك المعرفة والصداقة الحارة التي لم تخب يوما ما، أقصد صداقة أساتذتي المشرفين: بروشفيك، شارل بيلا، كلود كاهين"[2]. فالمرجعية العلمية عند أركون هي هؤلاء المستشرقين،وأبحاثه العلمية تسير نحو إخصاب منهجهم والسير به حتى منتهاه كروجيه أنالديز، جورج فاجدا، ولوتورنو، كما كان صديقا حميما لبعضهم، لويس غارديه خاصة. إذ يقول: "لكلّ هؤلاء لا أستطيع أن أعبر عن تقديري إلاّ عن طريق الانخراط في نفس الخط المنهجي والمعرفي الذي شقوه وعبّدوا له الطريق".[3]

فمنهجية المستشرقين المولدة في الدراسات الأكاديمية الأوربية كانت تخصب وتذكي كلّما وجّهت نحو الثّقافة الشّرقية والعالم الشّرقي الإسلامي خاصّة، بكلّ صخبه السّياسي والاجتماعي والثّقافي.

هذه عن أهمّ محطّات حياته الفكرية وسنذكر كذلك بعض مؤلّفاته:

– باللّغة الغربية:

– الفكر العربي: ترجمة د: عادل العوا، دار عويدات، بيروت سلسلة زدني علما، 1979.

– تاريخية الفكر العربي الإسلامي: ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1986.

– العلمنة والدّين، دار الساقي، 1990.

– من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ترجمة هاشم صالح، دار السّاقي، بيروت، 1993.

– الإسلام، أوربا، الغرب، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1997.

– الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1999.

1– محمد أركون: العلمنة والدين، الإسلام المسيحية الغرب، ترجمة هاشم صالح، ط. 3، دار الساقي، 1996، ص. 9.

2– محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتّوحيدي، ترجمة هاشم صالح، ط. 1، دار الساقي، بيروت، 1997، ص. 69.

3– المصدر نفسه، ص. 70.

- من التّفسير إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2001.

باللّغة الفرنسية:

-Deux Epitres de Miskawayh, édition critique, B.E.O. Damas, Paris, 1961.
-Essais sur la pensée islamique, Maisonneuve et Larose, Le éd ,Paris, 1973.
-L'humanisme arabe au 4e /10e siècle, J.Vrin, 2éd, 1982.
-Lectures de Coran, 1e éd, Paris, 1982.
-Pour une critique de la Raison islamique, Paris, 1984.
-Religion et laïcité: Une approche laïque de l'islam, L'Arbrelle, 1989.
-La Pensée arabe, P.U.F, Paris,1e éd, 1975.
- Combats pour l'humanisme en contestes islamiques, Paris, 2002.
-De Manhattan a Bagdad : Au-delà du Bien et du Mal, Paris, 2003.

باللّغة الإنجليزية:

-Arab Thought, éd. S.Chand, New-Delhi, 1988.
-Rethinking Islam: Common questions, Uncommon answers, 1994.
-The concept of Revelation: from Ahl al-kitab to the Societies, of the Book, 1988.

2- مشروع محمد أركون الفلسفي:

إنّ ما كتبه محمد أركون طيلة سنوات حياته تندرج تحت عنوان: "نقد العقل الإسلامي"، حيث يصف لنا مشروعه بأنّه لا ينحاز لمذهب ضد المذاهب الأخرى ولا يقف مع عقيدة ضد العقائد، فهو يصف مشروعه بأنه تاريخي وأنثروبولوجي في آن واحد، إنه يثير أسئلة أنثروبولوجية في كل مرحلة من مراحل التاريخ الإسلامي خاصة والعالمي كذلك.

ونقد العقل الإسلامي كمشروع يتضمن محاولة لدمج العملية النقدية للفكر الديني الإسلامي في عملية نقدية أكثر عمومية للفكر الديني، ويوضح ذلك في كتابه "من فيصل التفرقة إلى فصل المقال" حيث يقول: "شكّلت بالتّعاون معه - مع الأب كلود جيفري- ومع فرانسواز سميث فلورنتان وجان لامير"مجموعة باريس" داخل الجماعة الأوسع للبحث الإسلامي- المسيحي التي كانت قد أسست من قبل الأب ر.كاسبار. وضمن هذه المجموعة بالذات كانت قد حاولت أن أزحزح مسألة الوحي من أرضية الإيمان العقائدي الأرثوذكسي والخطاب الطّائفي التّبجيلي الذي يستبعد الآخرين" من نعمة النجاة في الدار الآخرة لكي يحتكرها لجماعته فقط. قلت حاولت أن أزحزح مسألة الوحي هذه من تلك الأرضية التقليدية المعروفة إلى أرضية التحليل الألسني

والسيميائي الدلالي المرتبط هو أيضا بممارسة جديدة لعلم التاريخ ودراسة التاريخ. أقصد بذلك دراسة التاريخ بصفته علم أنثروبولوجيا الماضي وليس بصفته سردا خطيا مستقيما للوقائع المنتخبة بطريقة معينة".[1]

يتصدّى أركون ضمن مشروعه الفكري الكبير بالبحث والتنقيب في ظاهرة كثيرا ما اعتبرت من الظّواهر الغير المفكر فيها وهي الظاهرة الإسلامية. لم يكن موقف أركون كسابقيه من حيث الطرح العلمي، بل تجاوزه إلى البحث في الجذور والمكونات المعرفية ومخالف القطائع التي صاحبت وأطرت الفكر على مدار قرون من الزمن، مستعينا في ذلك بأحدث ما وفرته أدوات المعرفة العلمية والإبستمولوجية والنظرية بما أسماه علوم الإنسان والمجتمع، محاولا بذلك تطبيقها على المجتمع الإسلامي من أجل تقدم فهم أعمق وأشمل لملامح هذا المجتمع وبنيته، ضمن الإطار الأنطولوجي التاريخي، أي تاريخية الفكر وعلاقته بالراهن الإجتماعي والسياسي في توليده المستمر للمعنى، ولا شكّ أنّ هذه العملية ليست بالسّهلة.

ونحن هنا نريد أن ننظر إلى المشروع الأركوني بموضوعية بعيدا عن أي ايديولوجية أو دوغمائية أو أحكام سطحية، فأركون يقول: "لا يعني أو يُفهم على أنّه نفي الموروث أو هدمه جملة، أو تجاهله والإعراض عنه أو رفضه أو الخفض من قيمته دوره التاريخي، بل تفكيك ما أصله العقل في الماضي أو ما يواصل تأصيله تقليديا فقط للموروث غير المفكك، فشتان بين استنطاق المسكوت عنه وبين الخطابات الإيديولوجية السائدة الأصولية أو العلمانوية والشعبوية والقومية والإيمانوية والتاريخانية وغيرها من الخطابات السائدة في البنى المعرفية التي بناها المجتمع والكشف عن الأوهام المفبركة في التراث العربي الإسلامي، وإعادة بنائها بطرق تقوم على المنهج والإثبات العلمي.

إنّ المهمة التي كلف أركون نفسه عناء القيام بها لا تعدو مجرد انطباعات لمفكر يريد أن يصف وضعيات مجتمعية تخترقها التناقضات، بل هي موقف نقدي من الفكر ذاته والمسلمات التي يقوم عليها. أنه الموقف من المجتمع الإسلامي منذ صدور الحدث الإسلامي كلحظة تدشينها كما يسميها هو، إلى وقتنا الراهن بوصفه استمرار تاريخيا لتلك اللحظة في علاقتها بالحداثة بكل تعقيداتها، إذن فالمشروع الأركوني وفق هذا التصور هو اختبار نقدي للفكر في فهم جدلية الواقع الإسلامي في أبعاده المختلفة : الفلسفية والأنتروبولوجية والسوسيولوجية، ي له من جهد كبير لمفكر كرس معظم حياته لممارسة الفكر كمهنة والنقد كهوية لكشف الزيف الذي ألصقته به التّلاعبات البشرية.

1- محمد أركون من فيصل التفرقة إلى فصل المقال- أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، تر.: هاشم صالح، درا الساقي، بيروت، ط. 1، 1993، ص. 16.

قلّة هم المفكّرون النقديون الذين تعرضوا للفكر الإسلامي من منظور التاريخية l 'histoircité[*] عدا المفكرين الأوربيون ذوي النزعة التاريخاية المعاصرة، والذين بدورهم خرجوا من حلقة الإستشراق الفللوجية، كما رسمته المدارس الأوربية في القرن التاسع عشر، أمثال كلود كاهين وفرانسيسكو غابريالي وغيرهم، وهم بذلك أسسوا مرحلة جديدة من القراءة التاريخية للتراث، إنها القراءة التفكيكية التي لا تعتمد على منهجا سوى منهج النقد والتمحيص المستند إلى علوم الإنسان والمجتمع، والتي أطلق عليها أركون مشروعه العلمي "بالإسلاميات التطبيقية".

وقبل هذا يجب أن نشير إلى كلمة نقد عند أركون لا يقصد بها التجريح والتشكيك، إنما يقصد بها تاريخ تشكل هذا العقل وتعريته ضمن سياق تاريخ تشكله، وإعادة تقييم نقدي شامل كما فعل نتشه الذي استخدم منهج الجينالوجيا[1]، وهنا يتبادر لذهننا سؤال وهو ما المقصود بالعقل الإسلامي بالنّسبة لأركون؟ وهل عرف الإسلام العقلانية في مرحلة ما؟

إذ يجب أن نفرّق بين نقد أركون للفكر الإسلامي وليس الإسلام كدين – أي نقد الممارسات التي أُدخلت على الإسلام بطرق عدة وأصبحت تُحسب ضمن المقدسات وهو ما يطلق عليه أركون "تأسيس الجهل المقدس" فالتعاليم الإلهية لا يعرفها الإنسان ولا يتقيد بها إلا عن طريق التفسير والتأويل والرواية والاستنباط وهي كلها عمليات بشرية بقوم بها علماء الذين هم أعضاء من المجتمع ومشاركون في تاريخية كسائر الناس.

أراد محمد أركون أن يطلق سراح العقل العربي الإسلامي ليعود ويأخذ دوره الريادي في مسيرة الحضارة العالمية، وقد عمل بجهد لذلك، وهنا نتساءل فيما يتمّل المشروع الأركوني وما هي دلالات النقد عند أركون في مشروعه.

3– النّقد ودلالاته في مشروع محمد أركون:

إنّ النقد هو الجوهر الأساسي للفكر الفلسفي، وهو الدّافع الذي يؤدّي إلى بلورة ماهو جديد واكتشاف ما هو محجوب، وهو كالأفق المنير يدعو القوة العاقلة إلى الانطلاق قدما نحو الحقيقة. وللنّقد شروط يعمل من خلالها قد تكثر أو تنقص، وفقا لما يفرضه المفكر على نفسه أو ما يفرضه المناخ المعرفي والاجتماعي عليه، كما يصبو النقد إلى تحقيق أهداف أهمها يتراوح بين الهدم والغوص في العمق، وكشف النقاب عما أريد حجبه، والحفر

(*)– يختلف مفهوم التاريخية l'historicité عن مفهوم التاريخانية l'historicisme فالأوّل لا يدّعي التّنبؤ بأي اتجاه مسبق للتّاريخ، أمّا الثّاني ينظر إلى التّاريخ وكأنّه محكوم بفكرة التّقدم اتّجاه محدود وثابت ومعروف سلفا.

1– محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني: ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، 2000، ص. 279.

وتسليط الضوء على الزوايا المظلمة والتهيؤ من أجل تشييد بناء جديد، والإنخراط في مشروع الحداثة الفكرية ولحضارة العالمية.

لقد كان يريد أركون في أكثر من مناسبة على تطبيق قراءة محررة من الأطر العقيدية الجامدة، ويحذر في الوقت نفسه من الوقوع في صرامة الموضوعية العلمية الحديثة التي تهمش التجربة الدينية. فهو يريد إفساح المجال أمام قراءة حرة غير مؤطرة لمجمل التراث الديني، وبخاصة القرآن، حيث يمكن لكل إنسان مسلما كان أم غير مسلم يطلق العنان لقدرته الشخصية على ربط الأفكار والتصورات ويختار بنفسه لركائز التي يودّ الانطلاق منها، إذ يصبح الدين المجال المفتوح أمام الفهم.

واجه أركون عدة عراقيل وصعوبات، لكن الصعوبة الكبرى تتمثل في كيفية تحرير العقل الإسلامي من القيود التي فرضها أهل التقليد والجمود على النص وعلى مجمل الممارسات الفكرية، الواقع أن العقل الدوغمائي أغلق ما كان مفتوحا فيه، وحول ما كان يمكن التفكير فيه بل ويجب التفكير فيه إلى ما لا يمكن التفكير فيه، ونتج عن ذلك تغلب ما لم يفكر في أثناء قرون طويلة على ما يجب التفكير والإبداع فيه، وبعبارة أخرى يمكن القول بأن نزعة التقليد للمذاهب الأرثوذوكسية وتكرارها قد تغلب على إعادة التقييم لجميع المذاهب الموروثة والمسلمات التعسفية التي أنبتت عليها"[1].

ويعلن أركون عن هدفه بقوله: "هذا هو المشروع الذي أريد أن أقوم به بشكل استباقي انطلاقا من المثال الإسلامي وقصدي أن أساهم في تهدئة العنف والقلق الهائل الذي يمزق المجتمعات الإسلامية وغير الإسلامية بدون أتن يكون أمامها منظور حضاري واضح المعالم من أجل تجييش مجمل الشعوب المعاصرة لتحقيقه"[2].

"الفكر النقدي هو كل فكر يتعاطى مع موضوعه على أنه موضوع غير ناجز يحتاج إلى تفكيك وإعادة تركيب إلى الحفر في الأعماق لاستخراج غير المنظور"[3]. وهذا ما يفتح الباب أمام قراءات حرة تكشف الكثير مما سكت عنه، عن قصد وغير قصد، لفتح الباب على تلك الأنظمة المغلقة الموجودة للتفكير الحر في المسلمات التي كانت غير قابلة للمناقشة؛ وهنا نستطيع القول أن الفكر النقدي يحتاج إلى خطوتين أساسيتين هما:

– **التفكيك**: ويكون بتجزئة الموضوع المركّب إلى العناصر المكوّنة له.

1- محمد أركون: قضايا نقد العقل الديني، المصدر السّابق، ص. 7.

2- المصدر السابق، ص. 61.

3- جيرار جهامي: سميح دغيم، ورفيق العجم، موسوعة مصطلحات الفكر النقدي العربي الإسلامي، سلسلة موسوعات المصطلحات العربية الإسلامية، ج. 2، بيروت، 2004، ص. 65.

– **إعادة التركيب:** فتكون بالحفاظ على ما هو كائن فقط وإنّما بإبداع أسلوب آخر في تركيب الأجزاء لتشكيل كلّ مركب فيه من الجدّة ما يتوافق مع الأصل.

ولتحقيق هذه الخطوات المهمة يستدعي الباحث الاحتراف في أمور المنهج، وكيفية تطبيقه لبلوغ الهدف والإستفادة منه. وهذه المهمة تستدعي الباحث الناقد الكفاءة العالية، والفطنة والحذر من أجل إعداد الذات أولا لفهم المنهج ثم الممارسة على الموضوع، وهذا الأخير لابد من توفر كل احتياجاته عبر التّاريخ، وخصوصا إذا ما تعلّق الأمر بدراسة موضوع التّراث.

إنّ الخطوات التي اتخذها أركون تعتبر ممارسات ونظريات له، إذ كل نصوصه تحمل أهمّ محاولات النقدية والتّعرية التّاريخية والاجتماعية والفلسفية للتّراث، أي بيان التّطور التّاريخي وجميع التغيرات المصاحبة له التي ساهمت بتشكل التراث العربي الإسلامي الذي يعتبر المرجعية للعقل العربي الإسلامي في تذكيره، إلى جانبه بيان الأطر الاجتماعية التي سايرت تطور ونمو هذا التراث، وكذا الوعي الفلسفي العام وتطوّره ضمن المسار التّاريخي والتطور الاجتماعي المكون للتراث معا، حيث يقول أركون: "الفكر النقدي هو الفكر الذي يطرح التساؤل باستمرار على الشروط النظرية لصلاحية أو عدم صلاحية كل عبارة أو خطاب ذي هدف معرفي وصادر عن العقل..."[1].

بحسب أركون كل المعارف المنتجة من طرف العقل تتحول إلى ورشة نقد، ولا يحدد في هذا القول عقلا معينا، بل كمفهوم فلسفي عام، ونجده في موضع آخر يحدد النقد ويحصره ضمن مجال محدد حيث يقول: "التّفحص والبحث في المنتجات الثقافية العربية عبارة عم برنامج نقدي أي دراسة شروط صلاحية كلّ المعارف التي أنتجها العقل ضمن إطار الميتافيزيقي والمؤسّساتي والسّياسي الذي فرض عن طريق الظّاهرة القرآنية والظّاهرة الإسلامية"[2].

وهنا نصل إلى أنّ الاختبار وتحليل المعطيات الثقافية هي عناصر النقد الأركوني عبر التّحقّق من معارف العقل المؤطّرة إسلاميا، وإذا كنا ننقد المعرفة المنتجة من طرف عقل معين فنحن ننقد هذا العقل ذاته، وبنيّته هي معارفه التي ينتجها ويعتقد أنّها الحقيقة وهذا ما يسمّيه أركون: نقد العقل الإسلامي.

إنّ فعل النقد كما يحدّده أركون إذن هو تفكيك التركيبات المعرفية للعقل الدّيني، التي تتضمّن الأنظمة اللاّهوتيّة والتواريخ من أجل تحويلها إلى ورشة عمل لا تهدأ، لا قنتعة فيها إلاّ بكشف حقيقة هذا العقل وتنزيهه مما علق به من شوائب. وإلى جانب ذلك يرى في العقلانية سوى تركيبة مؤقتة يتم تخطيها فيما بعد لكي يحل محله

1- محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر.: هاشم صالح، ط. 1، المؤسسة الوطنية لكتاب الجزائر، 1993، ص. 21.

2- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المصدر السّابق، ص. 3.

عقلانية أخرى أكثر توافق مع المعطيات الجديدة، بذلك المنهج النقدي لا يقر بوجود أصول ثابتة ونهائية للعقل، من هذا المفهوم المبلور للنقد الأركوني وهي كونه شبكة من المناهج، الذي يتطلب منا بهذا الشأن مقاربتها من أجل فهم أكبر وضبط أفضل لمنهج أركون.

4- ميدان النقد عند محمد أركون:

انصب كل اهتمام النقد عند محمد أركون في النص التراثي، نص القرآن، ونصوص الفكر إلى أن وصل إلى النّصوص السّياسية والفقه والتّصوف، أو بصيغة أخرى نصوص الفكر الإسلامي المختلفة، وهو يطبّق النّقد كمنهجيه و"وسيلة لمحاصرة نظام النظر الإسلامي الوسيطي وكشف منطقه الداخلي ومحدوديته النظرية والتاريخية وهي تتأسس ... بواسطة عمليا الاستيعاب الإيجابية لمكاسب العقل المنهجي المعاصر..."[1].

تمركزت مفاهيم الفكر النقدي في اعمال محمد أركون كأدوات ووسائل تعمل على محاصرة الأفكار القطعية واليقينية كما نجدها في النصوص بمختلف أشكالها وصورها، فتترسّخ بالتّالي العقلانية والموضوعية في نظرتنا فتصبح معارفنا نسبية.

يبرز محمد أركون مشروع نقد العقل الإسلامي أهمية الروح النقدية في الفكر العربي المعاصر، وتحليلاته ومقارباته صنعت قطيعة جذرية، مع الصور والأشكال القديمة التي لا تزال في رأي أركون متصلبة في أذهاننا تهيمن على قراءاتنا وأساليبنا في التفكير هذا الأخير الذي يتصوره أركون كالسجن والمحاصر، محكوم بأغلال العقل الإسلامي المتشكل في العصور الوسطى فهي "ليست سيرتي وحدي، وإنما سيرة كل أولئك المهمومين بالمواقع المنهجية والإبستمولوجية الموجهة نحو البحث النقدي عن آفاق جديدة للمعنى والوجود ..."[2].

لقد كان اهتمام محمد أركون في مشروعه نقد العقل الإسلامي بالدرجة الأولى على مجال القارة التراثية، ويتجه لتفكيك الذاكرة التراثية والعقل التراثي الذي لا يزال مهيمنا على مجال الفكر العربي الإسلامي المعاصر، إن العناية بنقد آليات عمل العقل الإسلامي ونقد الظاهرة الإسلامية والحدث الإسلامي بلغة أركون يعني "ترتيب ملامح مدخل من المداخل المساعدة على إعادة بناء الذات بإعادة فهم الظاهرة الإسلامية في اختلاف تجلياتها وأبعادها ..."[3]، إنه يدعوا وبشكل صريح إلى تجاوز القراءة التمجيدية للذات ولتراثها وهو يلح على مسألة إعادة

1- كمال عبد اللّطيف: أسئلة الحداثة في الفكر العربي: من إدراك الفارق إلى وعي الذّات، المرجع السّابق، ص. 93.

2- محمد أركون: قضايا في نقد العقل العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، مصدر سابق، ص. 21.

3- كمال مظهر: النهضة، المرجع السّابق، ص. 174.

كتابة التاريخ السياسي العربي "تاريخ الوقائع وتاريخ النظر، فلم يعد التاريخ المتداول يفي بالغرض، بل إنه ماس ويمارس عمليات تضليل تجعلنا أبعد ما نكون عن معرفة صيرورة ذاتنا التاريخية، والذين لا يملكون تصورا عن صيرورتهم في الزمان لا يستطيعون التفكير في مصيرهم السياسي ... الكتابة التاريخية هنا تشكل مناسبة للتفكير في المستقبل ..."[1].

وهذا العمل النظري الجاد عمد على استبعاد التغني بأمجاد الإسلام من أجل المساهمة في تعديل نظرتنا لمكونات ذاتنا التاريخية.

تميّز محمد أركون بالجرأة جلبت له العداء أو التهميش... "في الغرب يصنفوننا غصبا بفئة المثقفين المسلمين ... هذه الفئة كانت وسائل الإعلام قد صاغتها أو فبركتها طيلة الثلاثين عاما الماضية، وخلعت عليها معنى سلبيا بالطبع ... لماذا يلصقونها على أولئلك الذين حاولوا إقامة مسافة نقدية بينهم وبين أنفسهم أو بينهم وبين قناعاتهم الذّاتية، الأكثر حميميّة والأكثر رسوخا منذ الطّفولة؟ ألا يدركون مدى الثمن الذي ندفعه إذ ننخرط في الدراسة النقدية للتراث الإسلامي وننفصل عن عصبيانا الأكثر طبيعية ومشاعرنا الأكثر معزّة على قلوبنا؟"[2].

إنّها إرادة في النّقد الذّاتي تضع الذّات التّراثية على محكّ النّقد مستخدمة الآليات المنهجية الحديثة التي تمنحنا الوسائل والأدوات المناسبة لكشف وتفكيك مظاهر الظّاهرة الإسلامية ومستوياتها المختلفة.

يقوم الاختيار النّقدي في أبحاث محمد أركون على مبادئ أهمّها:

– لا توجد حقيقة فوق التاريخ فالحقيقة تهم الكائن المشخص في التاريخ، فتصبح الخاصية الإلهية للشريعة على سبيل المثال إحالة التّصور الذهني الذي بلوره التفسير وعلم الكلام وشكلته تقنية إنجاز القوانين والتشريعات في التّاريخ.

– ترتبط الحقيقة بالسّلطة وذلك باعتبار أنّها مسألة اجتماعية تاريخيّة محكومة بطابع الصّراع والتوتّر الذي يولد الحقائق المتناقضة ويتجاوزها.

– الإنسان هو الذي يجسّد ويرسّخ ويطوّر الحقيقة التي لا يمكن الوصول إليها إلاّ عن طريق الذّكاء والإرادة والقدرة على التّجاوز.

1- محمد أركون، في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص. 22.

2- مصدر سابق، ص. 21.

– من هنا بدأ محمد أركون في إنجاز أبحاثه في مجال الإسلاميات التّطبيقية، "فيخضع القرآن لمعيار النقد التاريخي المقارن والتحليل اللّساني والسيميائي، وكذا التأويل الفلسفي المرتبط بإنتاج المعنى وإعادة إنتاجه..."[1].

هنا نصل إلى أنّ المقاربة النّقدية عند محمد أركون تمتاز بتنوّع أساليبها وأدواتها وحتى المفاهيم التي تعمل على إعادة إنتاج المعاني، إنّها مجتمعة تشكّل الجوانب الأوّلية الهامّة في استراتيجيته النّقدية، التي تبني حدودا للظّاهرة الدّينية ويصبح مجال البحث يتعلّق بتاريخ الإنسان وواقعه، فتنخرط الظّاهرة الإسلاميّة في عمليّة استيعاب مكاسب المعرفة المعاصرة.

إنّ تركيز أركون في دراساته على استخدام المنهج التّاريخي في القراءة والنّقد ودعا إلى تطبيقه على التّراث الإسلامي، هذه القراءات من أجل مشروع نقد العقل الإسلامي، إذن هنا نريد فهما دقيقا حول ماهية هذا المشروع النقدي وما المقصود بنقد العقل الإسلامي؟ وهل ساهم هذا النقد حقا في تأسيس الإسلاميات التطبيقية مقارنة بالمشاريع النّهضوية الإصلاحية والمشاريع النقدية المعاصرة؟ فما الذي يميز أركون عن كلّ تلك المشاريع السّابقة؟ هل جرأته الزائدة في تناوله للعقل الديني كانت بسبب استفادة وجوده في الغرب، أم أنّ حقا لابدّ من وجود مثل هذه الدّراسات والأبحاث من أجل النّهوض بالفكر العربي الإسلامي من جديد؟

1– كمال عبد اللّطيف: أسئلة الحداثة في الفكر العربي: من إدراك الفارق إلى وعي الذّات، المرجع السّابق، ص. 187.

المبحث الثّاني: القراءة النّقدية للتّراث الإسلامي والغاية منه

1-رؤية أركون للتراث الإسلامي ونقد الإسلاميات الكلاسيكية:

شكّل التراث الإسلامي بالنّسبة لمحمد أركون هاجسا قويّا منذ بدايات السّتينات فقد اشتهر باهتمامه بهذا التراث وخاصة نقد العقل الإسلامي، فقد أصدر في بداية السبعينات أطروحات هامة مثلت مساهمة في دراسة النزعة الإنسانية العربية. مسكويه فيلسوف ومؤرخا، ثم تلت بعدها أعماله الأخرى ومن بينها الفكر العربي. يقول محمد أركون: "... تمثّل عمليّة التّفكير والأمل... بالتّراث الإسلامي اليوم عملا عاجلا وضروريّا من النّاحية العقلية والفلسفية ولكنّه مزعزع من النّاحية السّياسية والثّقافية وخطير من الناحية النفسية والاجتماعية".[1]

من هذا القول تتبيّن أهمّية قراءة التّراث التي يدعوا إليها أركون، فهي ليست بقراءة من أجل إعادة إنتاجه، وإنّما هي عمليّة تأمّل فلسفية وعقلية للتّراث، الذي يرى فيه لا ما يتعلق بجزء من الإنتاج الحضاري دون آخر، وإنما تراث إسلامي كلي "أو السنة الإسلامية الشّاملة exhaustive يطلق هذا الاسم على جميع النّواحي التي تشكّل التّراث الإسلامي لا السّني وحده ولا الشّيعي وحده ولا الخارجي وحده، وإنّما دعاه بالتّراث الإسلامي الكلّي، لكي لا يجحف ولا منطقة من هذا التّراث، حتى التّراث الشّفاهي الذي كان قبل الإسلام.[2]

يرى أركون أنّ إعادة قراءة التّراث بطريقة نقدية، مشكلة صعبة تجب على القائم بها القيام بمختارات من أجل تعرية الوظائف الإيديولوجية والتلاعبات المعنوية والإنقطاعات الثقافية التي تساهم في تجاوز التصور المثالي القائم للتراث على أنه التعبير الموثوق عن الإرادة الإلهية، وقد كان هذا من خلال مشروع أركون "نقد العقل الإسلامي" الذي صدر بالفرنسية لأوّل مرّة 1982 وترجم تحت عنوان تاريخية الفكر العربي الإسلامي العلمنة والدّين الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، الإسلام الأخلاق والسياسة الفكر الإسلامي المعاصر، الإسلام، أوربا، الغرب، الإسلام الماضي والمستقبل، قراءة القرآن...إلخ، هذه بعض الأعمال الأركونية يمكن القول أنّها تمثل جهدا شاقّا وعميقا في البحث، لهذا يغامر باستثمار عشرات المفاهيم الفلسفية، والاجتماعية والتّاريخية والسّياسية والدّينية[3].

اهتمّ أركون بنقد العقل الإسلامي، لأنّه في نظره أوسع مجالا من مجال الفكر العربي مقارنة بالجابري، وهو يشمل جميع المؤمنين بدعوة الإسلام على اختلاف لغاتهم وأجناسهم وموطنهم الجغرافية الذين استخدموا اللّغة

1- محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، تر: هاشم صالح، ط 2، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1996 ص. 30.

x2- المصدر السابق، ص. 17.

3- Mohamed Arkoun: lecteur du coran, Paris, 1982, PP. 1-26.

العربيّة وأقبلوا على الإنتاج الفكري (فقه، فلسفة، لغة...) وخاصّة أيّام العصر العباسي (132-656) بعدما كثر الموالي والعجم، وازداد نشاطهم الثقافي والعلمي من حيث التنوع والكم وكثر إنتاجهم المتعدد في اللغة والأدب والفقه والفلسفة والعلوم، وأضحى جزءا هاما وكبيرا من التراث الثقافي العربي القديم.

وعلى هذا الأساس قامت المرحلة الأولى من تاريخ التّراث في تصوّره، وهي مرحلة الفكر المنتج، وقد تجسّد التّراث في هذه المرحلة في اتّجاهين:

أ- اتّجاه أسطوري جاهلي وعربي مقلد للأصول والسّلف.

ب- إنتاج المجدد والمبدع الذي بلغ أوجهه في نظر أركون مع حلول القرن 4 هجري، وخاصة ظهور التأليف الأخلاقي والفلسفي والعلمي العربي عموما.[1]

وهذا الاتّجاه عمل أصحابه على توطيد الفكر العقلاني الجديد غير المتعلق بأصول السّلطة الدينية، ووقع إحياؤه من جديد المعتزلي القاضي عبد الجبار. ويمكن أن نطلق على هذه المرحلة، مرحلة التأسيس والإزدهار.

والجدير بالذّكر أنّ الدعوة إلى الانطواء على التراث والاحتماء به وتمجيده كما يرى أركون قد ازدادت وتوسّعت منذ نهاية القرن الماضي بوصفه سلاحا للنضال ضدّ المركزية الثّقافية الأوربية الدّخيلة، وذلك حسب الوعي النقدي للتّراث، وتخليص التّراث من بعض عناصره الجامدة والخرافية والأسطورية ولم يتشكّل هذا الوعي النّقدي بوضوح إلاّ عند فئة صغيرة من المثقّفين والأكاديميّين الجامعيّين العرب الذين تلقّوا تعليم في الجامعات الأوربية والأمريكية فأقبلوا على دراسة التّراث والتّعمّق فيه علما أنّ هذا الإقبال على دراسة التّراث يحتاج بحسب أركون إلى كثير من الدّعم لتجديد طريقة التّعامل مع التّراث، ولا يكون ذلك إلاّ بتحقيق شرطين وهما:

أ- الابتعاد عن تمجيد التّراث والاستغلال الإيديولوجي والسّياسي للتّراث بغرض كسب جمهور المؤمنين.

ب- دراسة التراث، دراسة علمية، بحيث تسمح هذه الدراسة من الانتقال من مرحلة الفكر المستهلك للتراث إلى مرحلة الفكر المبدع الخلاق، ويشكل هذا العمل استمرار للتراث العربي المبدع في مرحلته التاريخية الأولى، علما أن الدراسة العلمية للتراث تتطلب توفير المناخ السياسي الملائم الذي يسمح بالحرية الفكرية في بحث التراث ونشره، وهذا لن يكون إلا في نظام ديمقراطي ليبرالي- ذلك أن الفكر الإيديولوجي المناقض للروح العلمي عند أركون هو السبب فعدم الحسم في مشكلة التّراث، والخروج من المأزق، إن تجنب الشعارات النضالية في مقاربة التراث، وخلق وعي نقدي وفلسفي في نفس الوقت لمختلف جوانب التّراث، مع الاستفادة من المناهج العلمية الحديثة كعلم الأديان المقارن، والأنثروبولوجيا الدينية والسّياسية والثّقافية وعلم الألسنيات، والإبستمولوجيا...إلخ.

1- التّراث ومحتوياته (ندوة) التراث وتحديات العصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1985، ص. 158، 159.

هي الطريق الوحيد في فهم وفحص التراث والتعرف على مختلف جوانبه بدقة متناهية، فلا يجب تقديس التراث وتمسك المرضى به ذلك نحن العرب المعاصرين لم نختر هذا التراث بل هو ما فرضه الزمان الماضي على على الجيل الحاضر دون أن يكون هو الذي أنتجه أو تبناه برغبتهن من هنا يرى أركون أن من حق هذا الجيل (جيل الحداثة) أن يضع التراث العربي القديم الذي لم يساهم في صنعه، وتشكيله على الصورة التي هو عليه منذ عصور طويلة، أن يضعه موضع نقد وتشريح وتحليل وبحث صارم على ضوء معارف العصر الجديد.

إنّ محاولة بعض مفكري النهضة أو العصر الليبرالي " أن يتعرفوا على الحداثة الأوروبية. إذ تجلت هذه المحاولات لدى بعض الباحثين والمصليحين والمثقفين العرب، وهذا لكتابة التراث بطريقة تاريخية. لكنهم فعلوا ذلك بشكل جزئي متحيز، واستخدموا منهجيات النزعة الفيلولوجية التاريخية ووقعوا أسرى مواقفها الابستمولوجية المعروفة"[1]، والتي استلهموها من أعمال المستشرقين، لكن هذه المحاولات بقيت محاولات محتشمة ولم تواكب الفتوحات المنهجية المعاصرة وبقيت حبيسة المنهجيات القديمة.

والسّؤال الأكثر إلحاحا اليوم على دارسي"التراث الإسلامي، والذي تشكل عبر التاريخ حول كيفية مقاربته ودراسته هل يتم بالمعنى المثالي والمتعالي استنادا على مفهوم الإسلام بالمعنى المتعالي؛ الذي يمثل التعبير – المستقيم – الأرثوذوكسي- الوحيد عن التراث المثالي الذي تلقته الأمة المثالية؟ أم أنه يبتغي علينا إعادة تحديد الإسلام بصفته العملية، أو بسيرورة اجتماعية وتاريخية من جملة سيرورات أخرى" والتي أدت إلى تشكيل التراث الإسلامي، ولا ينبغي أن ننسى أنه كان في تنافس دائم مع عمليات أخرى وخطوط أخرى، وأنها قد عدلت وغيرت عن طريق البدع والمستجدات وأشكال الحداثة المتتالية"[2] فلم يحتفظ التراث بالثبات والجوهرية بل حدث له تطور وتغير عبر تشكله التاريخي، وحدوث تغيرات نتيجة احتكاكه بالحداثة والذي سيبقى في حركية مستمرة.

إن تحليل المقاربة الأولى نجدها "توصف بمقاربة مثالية وتيولوجية تتوافق مع الإسلام الراهن الخاص بالحركات المدعوة بالإسلامية، والتي تتوافق مع كل خطاب إصلاحي أو سلفي. فالذين يرون أن القرآن متضمن كليا في القرآن بالهيئة التي وضحها الحديث النبوي وتفسيره، وعلى الرغم من أن هذا التراث قد تعرض لعملية النقل الشفهي بكل مشاكله، ثم عملية النقل الكتابي طيلة القرون الهجرية الثلاثة الأولى، والذي يعكس سيرورة اجتماعية تاريخية معقدة قابلة للنقد، وهذا لا يوثر – في نظر هذا الاتجاه – على صلاحية المعادلة التالية: الإسلام يساوي التراث الصحيح والموثوق. كما يرون أيضا أن مجمل العقائد والممارسات والمؤسسات والمعايير الأخلاقية

1- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، المصدر السابق، ص. 43.

2- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، المصدر السابق، ص. 19.

والقانونية والنصوص الناتجة والمعترف بها من قبل الأمّة بصفتها التّراث الأكبر، ويَرَوْنَ أنّ كلّ ذلك يمثّل الإسلام الذي أراده الله وحده"[1]، وهو التراث الصحيح الذي يجب أن يتخذه المسلمون مرجعا مؤطّرا لكلّ أفعالهم وسلوكياتهم وعباداتهم.

وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار "التراث المتعالي ليس إلا تجسيدا لدين الحق في التاريخ. إنه قوة لتقديس الزمكان وتنزيهه، والذي يتجلى فيه حياة الأمة. لهذا السبب نجد أنّ الخليفة والسلطان والأمير قد قدسوا بدرجات متفاوتة عبر التاريخ على الرغم من أنهم من أصل زماني ودنيوي بحت. فالتصور هذا يفسر لنا السبب في أن كل عضو من أعضاء الأمة يشعر في نفسه معاصرا بشكل مباشر في آن واجد لكلّ أعضائها السابقين الأحياء واللاّحقين"[2]، فكلّ فرقة تدّعي أنّها تملك الدين الحق والذي يؤول إلى الوصاية التي يفرضها السلطان من خلال تطبيق شريعة الله، وما على المؤمنين إلا طاعته كونه من أولي الأمر وخليفة الله في الأرض فبها يقوى الإسلام وتتحقق وحدة الأمّة.

ولتحقيق ذلك نادى أركون إلى الانخراط في المسار الثاني الذي يتمثل في ترك "مفهوم الإسلام والتراث مفتوحين (أي غير محددين بشكل نهائي ومغلق) لأنهما خاضعان للتغير المستمر الذي يفرضه التاريخ. عندئذ نستطيع أن ندمج في التحليل كما في الممارسة العملية المحسوسة الدينامو الروحي للإسلام- التراث وندمج تاريخيته"[3] في التاريخ الإنساني ويدخل في تفاعل مع الأديان والحضارات والثقافات الأخرى .

مثل هذا العمل يعتبر شيء جديد في الفكر الإسلامي، وذلك أنه يتجاوز نقد سلاسل الحديث النبوي بالطريقة التي كانت رسخت عليها لدى المحدثين الأكثر شهرة (البخاري، مسلم) وهذا ما يجعلنا نتساءل كيف يمكن لدين من الأديان أن يأخذ شكلا ومضمونا وصورة متماسكة ومحدودة داخل الجسد الاجتماعي وطبقا لسيرورة تاريخية بطيئة أو سريعة؟ فهذا السؤل يطرح نفسه إذ ما أردنا أن ننظر إلى الدين من زاوية التراث الذي يعبر عنه ضمن هذا المنظور. فالإسلام لا يكتمل أبدا بل ينبغي إعادة تحديده وتعريفه داخل كل سياق اجتماعي وثقافي في كل مرحلة تاريخية" [4]ضمن عناصره التكوينية الثابتة والمتمثلة فيما يلي.

1- النص القرآني (المصحف).

2- مجموعات نصوص الحديث والتشريع العديدة والمختلفة.

---

1 - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، المصدر السابق، ص. 19- 20.

2- المصدر نفسه، ص. 20.

3- المصدر السابق، نفس الصفحة

4- المصدر السابق، نفس الصفحة

3- الفرائض القانونية والشعائر اللازمة لأدائها.

4- الدينامو الروحي المشترك لدى كل المؤمنين، والذي يشكل خاصية مميزة للتراث"[1]، وهي من الثوابت التي يجمع عليها أغلب المسلمين؛ لأنها تشكل الإطار المرجعي للدين الإسلامي.

كانت هناك ردود رافضة حول الآراء التي تدعو إلى إعادة تحديد الإسلام وتعريفه. والقول بأنه لا يكتمل يلقى معارضة من قبل المسلمين من الناحية التيولوجية اللاهوتية.وهذا الرأي ينقضونه عن طريق الاستشهاد بالآية "اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا"[2].

لكن بالنّسبة لمحمد أركون"تعتمد هذه الآية- القرآن بشكل عام- على المكانة التي يوليها للتاريخية من أجل تفسير كلّ فترة الوحي والممارسة النبوية. يعضد هذا القول: إنّه لا ينبغي الخلط بين التاريخية المقصودة وبين الظروف العرضية المحضة أو المناسبات الخاصة بالوحي كما كان المفسرون الكلاسيكيون قد استخدموها تحت اسم أسباب النزول. فإذا كان الوحي قد غلق نهائيا بموت النبي -صلى الله عليه وسلم- فإن أمر تفسيره وشرحه وترجمته إلى معايير شعائرية وأخلاقية - قانونية لا يزال مستمرا حتى اليوم، وبهذه الطريقة (أي بهذه الممارسة التي تقوم بها تحت ضغط التاريخ) نجد أن الأمة تولد الإسلام أو تنتجه كتراث حي"[3] لكن غير مدركين أن هذا التراث ليس إلا مجرد اجتهادات ولا يحمل أي طابع قداسي كما حاول المفسرون إيهام المسلمين، وأن هذه الاجتهادات مطابقة للوحي وإرادة الله لأنّها غير واعية بالصيرورة التاريخية التي مر بها الإسلام عبر القرون"[4]، التي حاولت رفع هذه الاجتهادات البشرية إلى درجة تتساوى مع الوحي الإلهي، وهذا بإضفاء عليه طابع قدسي خارج كل السياقات التاريخية التي أنتجت فيه.

ومن أجل تجاوز هذا الخلط بين ما هو بشري الذي أضفي عليه طابع القداسة، وبين ما هو إلهي يدعو أركون إلى ضرورة التمييز بين الحدث القرآني/ والحدث الإسلامي (أو الظاهرة القرآنية/ والظّاهرة الإسلامية) فالمسلون يطابقون بينهما، في حين أنهما متمايزان فهناك مسافة واضحة بين الحدث القرآني في القرن السّابع ميلادي، وبين الحدث الإسلامي الذي تبلور فيما بعد، فالأول: (أي الحدث القرآني) يدل على انبثاق تاريخي لظاهرة جديدة، ظاهرة محصورة تماما في الزمان والمكان، لكن لا يمكن اختزالها إلى مجرد نصوص وصلتنا منذ أن

1- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، المصدر السابق، ص. 20-21.

2- سورة المائدة، الآية: 03.

3- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، المصدر السابق، ص. 21.

4- المصدر نفسه، ص. 22.

كانت قد تشكلت رسميا، إنما هي تتطلب إستراتجية جديدة في التحليل واتخاذ الكثير من الاحتياطات"[1] في التّعامل مع هذه النصوص لما تحمله من قداسة وتأثير على المسلمين.

أمّا الثاني: (الحدث الإسلامي) فلا يتفرع عن الأول بشكل كلي كما يتوهم جمهور المسلمين أو كما يعتقد التراث التبجيلي السائد. الذي لا يهتم إطلاقا بالنقد التاريخي؛ أي التأكد من صحة الأمور والوقائع التاريخية، إنّما يهتمّ بترسيخ القدوة والموعظة أو النموذج الصالح. وهو في ذلك يشبه التراث المسيحي الذي ساد في الغرب، وقد حظي هذا الأخير بالنقد التاريخي الشامل منذ أكثر من قرنين من الزمن"[2] وهذا ما أتاح للغرب أن يتحرر من سلطة الكنسية ويحدث قطيعة معرفية مع العصور الوسطى والانتقال إلى زمن الحداثة وهذا الأمر الذي لم يتم عند المسلمين.

والسّؤال الذي يتبادر إلى الذهن لماذا عمل أركون إلى التفريق بين الحدث القرآني/ والحدث الإسلامي؟ يجيب على هذا السؤال فيقول: إن عملية المرور أو الانتقال من الأول إلى الثاني أكثر تعقيدا وغموضا مما نظن، ولكي نكشف عنها بشكل جيد، فنحن بحاجة إلى استخدام المنهجية التاريخية والمنهجية السوسيولوجية (الاجتماعية) والمنهجية الألسنية، وهذه الأشياء لا تزال مهملة من قبل المسلمين حتى يومنا هذا. وبسبب هذا الإهمال والنقص في الدراسات التاريخية للتراث فإن ملايين المسلمين يحملون صورة غير دقيقة أو ذاتية أو تبجيلية عما حصل- المرحلة القرآنية والمراحل التي تليها- فهم يعتقدون مثلا بأن الأحكام الشرعية — الفتاوى- المتضمنة في كتب الفقه مستمدة كليا وبشكل منظم من كلام الله المحفوظ في القرآن، بالتالي فهي تستحق اسم القانون الإلهي أو الشريعة، واعتقادهم هذا دليل على ضمور الوعي أو الحس التاريخي لدى ملايين من المسلمين إن لم نقل لدى المثقفين، ...

هذا الموقف حسب أركون هو صعود حركات الإسلام السياسي "في غمرة الأحداث السياسية الملتهبة حاليا، ومطالبة ملايين المسلمين بتطبيق الشريعة، واعتقادهم بذلك أنهم يطالبون بتطبيق القانون الإلهي، وكل ذلك يدفعنا إلى الانخراط في مهمة ملحة وهامة جدا ألا وهي القيام بنقد العقل الفقهي- القانوني في الإسلام بشكل جديد وشامل. عندئذ يتبين لنا تاريخية ما يبدو أنه فوق التاريخ وتحصل الصحوة الحقيقية المنتظرة"[3] والتي ستحقق للمسلمين النهضة والإقلاع الحضاري.

1- محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادة الهيمنة، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط. 2، 2001، ص. 12.

2- المصدر نفسه، نفس الصفحة

3- المصدر، نفسه، ص. 13.

إن معرفة الحدود الابستمولوجية بين الظاهرة الإسلامية والحدث الإسلامي يجعل النظر إلى الإسلام "ليس كمفهوم متعالي يدل على الدين القويم والنهج الصحيح الوحيد، إنما مفهوم الإسلام ووظيفته ينظر إليهما بوصفهما سيرورة اجتماعية وتاريخية من جملة السيرورات الأخرى. فرغم أن التراث انتهى في الأخير إلى تسميته بالتراث الإسلامي إلا أن صفته في هذا المقام لم تكن صفة ثابتة منذ البدء، وإنما كانت في تنافس مع خطوط أخرى واحتمالات موازية عدلت وغيرت فيه الأحداث والنوازع وأشكال التحديث الشيء الكثير"[1] فالإسلام عند انتشاره وجد أديان وثقافات محلية دخلت في تنافس معه. ومازالت هذه الأديان والثقافات موجودة، وقد غذت المخيال العربي والإسلامي سواء من الناحية الدينية أو الثقافية، وما المحاكات الفكرية والعقدية التي حدثت بين علماء الكلام واللاهوتيين المسحيين إبان حكم المأمون في دار الحكمة أكبر دليل على هذه التقاطعات الموجودة بين الأديان.

رغم ذلك عمل الإسلام الذي عد كتراث جديد أرساه ظاهرة الوحي على تأسيس قيم بديلة تعوض التراث العربي السابق الذي ألقي به في ضلال الجهل والفوضى. رغم أن هذا الدين الجديد لا يمكن أن ينشأ من فراغ ولا أن ينقطع كليا عن الفضاء المعرفي التاريخي الذي سبقه ...ولترسيخ هذا التراث واجه الإسلام أعداءه رمزيا واجتماعيا وسياسيا واقتصاديا حتى تشكل التراث الإسلامي الذي بات يعتقد أنه هو دين الصحيح، وعمل هذا التصور في الوعي الإسلامي كدينامو روحي"[2] وكل من يخرج عن هذا التصور إما يعد مرتدا عاد إلى الجاهلية أو كافرا زنديقا خارج عن الدين الصحيح. وكل هذه الأوصاف تتحكم فيها الاعتبارات السياسية بالدرجة الأولى، والاجتماعية والفكرية بالدرجة الثانية.

وبهذا تم رفض أي إمكانية أن يكون تراثيات عديدة في الفضاء الإسلامي رغم أن الواقع يبين أن المجموعات الفرق والتنظيمات الإيديولوجية المذهبية والسياسية كانت قد حكمت بعقليتها الدغمائية وذلك بإلغاء كل تراث عدا الذي تبنته هي، بما أنه ليس هناك إلا إسلام واحد يعبر بصدق عن إسلام الحق"[3] يقول أركون في هذا الصدد: لا يوجد إلا إسلام واحد الإسلام الذي أراده الله كدين وحيد للبشر لكلّ البشر، فإنه لا يمكن أن

1- محمد الخراط، تأويل التاريخ العربي عند بعض المفكرين المغاربة المعاصرين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، مؤمنون بلا حدود، الرباط، ط. 1، 2013، ص. 289 - 290.

2- محمد الخراط، تأويل التاريخ العربي عند بعض المفكرين المغاربة المعاصرين، المرجع السابق، ص. 286.

3- المرجع نفسه، ص. 288.

يكون ويعبر بدقة وإخلاص عن هذا الإسلام ويرسه أبديا، وهذه المزاعم الثابتة والدائمة للأرثوذوكسية السنية والشيعية"[1] اللذان يستندان إلى نفس المرجعيات والآليات في الحكم على الآخر المخالف لهم.

إن محاولة اختزال الإسلام في تراث واحد حسب أركون أمر يجافي الحقيقة "فلا يوجد إسلام واحد، واللاهوتيين والفقهاء هم الذين ابتدعوه"[2] وهذا ما يثبته الواقع التاريخي الذي "يناقض هذا الزعم اللاهوتي (التيولوجية) فبعد موت النبي عام 11هـ./ 632م،كانت هناك عدة انطلاقات ممكنة للتراث بحسب القرآن وتجربة المدينة والواقع الاجتماعي والثقافي لشبه الجزيرة العربية والبلدان المجاورة. وقد تبلورت ثلاث اتجاهات أثناء القرن الهجري الأول، وشهدت صراعات دموية عنيفة ونقاشات حامية وخصبة وانبثاق الأرثذوكسيات الكبرى بالتدريج؛ أي السنة والشيعية والخوارج. وقد شهدت هذه الأرثوذكسيات بدورها انقسامات وتفرعات متباعدة عن الأصل قليلا أو كثيرا"[3] التي تحولت فيما بعد إلى أرثوذكسيات منقسمة تلغي بعضها البعض وكل فرقة تدعي أنها على دين الحق والآخر على ضلال وباطل.

مارس هذا التراث الأرثوذكسي في رأي أركون "الهيمنة الاستعلائية على التراثيات المحلية، والسيطرة والضبط على قوى الإبداع والابتكار، وكان علماء الدين يسهرون بحرص على الاستقامة العقائدية والإدارة القضائية، لكن عندما ضعفت السلطات المحلية وتراجعت بدء من القرن الثامن عشر(حالة المغرب وإيران) فإننا نلاحظ ظهور سلالات المرابطة أو الجماعات الدينية (الزوايا) لكي تحل محل الدولة المركزية الخائرة القوى في مناطق ضعيفة الإسلام أو المؤسلمة بشكل ضعيف عموما، وهذا الوضع ينطبق على حالة المرابطين في شمال إفريقيا إذ نشهد انتعاشا للتراثيات المحلية والقديمة جدا والسابقة للإسلام تحت غطاء شفاف مشكل من بقايا التراث الإسلامي حسبما يؤوّله ويعدل فيها الأولياء الصالحون المؤسسون"[4] الذين أصبحوا مرجعيات دينية مستقلة عن المرجعية السكولائية التي تبنتها الدولة، وحاولت هذه المرجعيات الجديدة أن تزاوج بين بعض الأعراف والتقاليد السائدة في شمال إفريقيا منذ القدم ومحاولة إعطائها الصبغة الإسلامية.

لقد فتح النقاش حول التراث على نطاق واسع منذ ظهور القرآن الذي قدم نفسه ومارس دوره على هيئة حداثة بالقياس إلى العقائد والعادات التقليدية التي خلفها الآباء أو الأولون... وقد رمي التراث العربي السابق على الإسلام كليا في دائرة الفوضى والضلال والوثنية والقمع والتعسف؛ أي بكلمة أخرى رمي كليا في دائرة ظلمات

1- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، المصدر السابق، ص. 24.

2- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المصدر السابق، ص. 55.

3 - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، المصدر السابق، ص. 24.

4- المصدر نفسه، ص. 29.

الجهل"[1] وبهذا ظهرت أول أزمة مع التراث عند العرب والمسلمين منذ تلك اللحظة الذي رمي كل التراث قبل الإسلام في دائرة الجاهلية، وحدث انقطاع تاريخي عن جزء كبير من التراث العربي.

أمّا التّراث بالمعنى الكبير والمثالي للكلمة حسب أركون "فهو تراث إلهي لا يمكن للبشر أن يغيروا فيه شيء. إنّه تعبير عن الحقيقة الأبدية المطلقة. وقد حاول هذا التراث طيلة عشرين عاما من النضال في مكة والمدينة أن يرسخ نفسه داخل الساحة الاجتماعية والثقافية المعادية والمضادة، ثمّ أصبح بعدئذ تراثا إسلاميا"[2] وهذا ما مهد لإعلان ميلاد مجتمع جديد بتراث وتاريخ جديد مفصول عن كل تراثه وتاريخه القديم.

وفي ذات السياق ذكر أركون أنه"ليس من السهل الحديث عن الإسلام أمام تراثه (بالمعنى الكبير المثالي والمثالي- بالفرنسية Traduition) ضمن المنعطف التاريخي الصعب الذي تعيشه المجتمعات العربية الإسلامية منذ الخمسينات. إضافة إلى صعوبة التحدث بشكل صحيح ومطابق دون أي اختزال أو ابتذال عن تراث دين كالإسلام، فإنّنا نجد أنفسنا أمام أربعة خطابات متنافسة.

1- **الخطاب الإسلامي الحالي**: الذي يميل إلى السيطرة على كل الخطابات الأخرى بواسطة قوة التجييش السياسي الذي يتمتع به بسبب انتشاره الواسع السوسيولوجي والبسيكولوجي، ينغرس هذا الخطاب ضمن البعد الأسطوري للتراث، وفي الوقت نفسه يعلمن على غير وعي منه المضامين الدينية"[3].

2**- الخطاب الإسلامي الكلاسيكي**: الذي يفصح عن التراث؛ أي يوضح التراث ويبينه في مرحلة تشكله وترسيخه داخل مجموعات نصية موثقة أو صحيحة.

3- الخطاب الاستشراقي: الذي يطبق على مرحلة التشكيل والتأسيس أو تثبيت منهجية النقد الفيلولوجي والتاريخي، الذي يغلب عليه النزعة التارخاوية الوضعية الخاصة بالقرن التاسع عشر.

4- الخطاب الذي يستخدمه علم الإنسان والمجتمع: الذي يهدف إلى إعادة النظر في الخطابات الثلاثة السابقة من الكشف عن الأسئلة المطموسة فيه، والمرمية في دائرة المستحيل التفكير فيه ودائرة اللامفكر فيه. وهذا ما يجعل من المكن القيام باستعادة نقدية معاصرة لمشكلة التراث والتراثية في الإسلام أو السنة الكلية والشاملة والسنن العديدة المتفرعة"[4] فالإسلام أنتج صورة مثالية ومتعالية متمثلة في سنة كلية، ونتيجة سياقات

1- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، المصدر السابق، ص. 19.

2- المصدرنفسه، نفس الصفحة.

3- المصدر نفسه، ص. 17.

4- المصدر السابق، نفس الصفحة

اجتماعية وسياسية نشأت مجموعة من التّراثيات (الفرق والمذاهب الإسلامية) ومحاولة تملك وتأميم هذه الصورة المثالية من هذه التراثيات التي تدعي أنها تجسد هذا التراث الكلي والشامل.

نحاول فهم العلاقة الموجودة بين التراث الكلي الشامل والتراثيات التي تشكلت عبر التاريخ الإسلامي يجب أن نتحمّل مسؤوليّة المفكر فيه واللاّمفكر فيه اللّذان تراكما طيلة القرون الأربعة الماضية. فإننا سنبتدئ ببلورة مفهومي الإسلام والتّراث بالمعنى الكبير للكلمة. وسوف ندرس بعدئذ وضع التراث والتراثيات في المجال الإسلامي، ونحاول أخيرا بلورة مفهوم التراث الإسلامي الكلي (أو السنة الإسلامية الكلية استنادا على المعطيات الناتجة والمتجمعة لدينا"[1] عبر مراحل التاريخ الإسلامي منذ ظهور الإسلام إلى يومنا هذا. فبدون إعادة فتح دفاتر التاريخ الإسلامي والتعرف على اللامفكر فيه المدفون تحت طبقات التاريخ لا يمكن أن نتعرف على دلالة ومعنى التراث"[2] الذي يتم عن طريق الحفر الأركيولوجي لطبقات التراث المتراكمة عبر العصور.

لقد حاول أركون من خلال الحفر الأركيولوجي للتراث الإسلامي إلى تحديد مفهومه ودلالته حيث توصل إلى أنه يتكون من ثلاثة مستويات:

1- التراث بمنظور كل فرق أو جماعة داخل الحيز الإسلامي. بشكل عام نجد فيه أساسا تراثا سنيّا وآخر شيعيا وثالثا خارجيا، فهو إذن تراث بمدلول مثالي مطلق يطابق مفهوم السنة"[3].

2- التراث بالمعنى الأنثربولوجي، ويعني كل القيم والتقاليد والأعراف التي كانت موجودة قبل الإسلام، واستمرت بعده بأشكال مختلفة الحضور لغة وشعائرا وقيما"[4].

3- التراث الإسلامي الكلي(tradition islamique exhaustive) بوصفه مفهوما نحته أركون لتجاوز الانقسامات، ونفي الإطلاقية وإبطال كلّ الادعاءات عن كل مذهب يعتقد بأنه هو الصحيح وما عداه بدعة وهرطقة، فكان هاجسه هو معرفة التراث الكلي، وفي الآن ذاته سحب الثقة من التراث الأبتر والباتر، وأنه سحب هذه الثقة التي يمكن للتاريخ أن ينقلب من التوظيف الإيديولوجي الذي يعمل داخل كل سياج ثقافي. فكل تراث أثناء تطوره ينتقي أشياء ويرفض أشياء أخرى بحسب متطلبات الجماعة وإكراه السلطة. فهذه العملية تؤثر في التراث فينقسم إلى تراثيات كما حصل داخل الإسلام، وهذه التراثيات تتفرع إلى أرثوذكسيات أصغر منها، وتنشق إلى اتجاهات وهكذا دوليك حتى ينشأ العداء والتناحر مما هو معروف وملاحظ في التاريخ العربي الإسلامي

1- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، المصدر السابق، ص. 18.

2- محمد الخراط، تأويل التاريخ العربي عند بعض المفكرين المغاربة المعاصرين، المرجع السابق، ص. 290.

3- المرجع السابق، نفس الصفحة

4- المرجع السابق، نفس الصفحة

بين الفرق والنحل والمذاهب والمدارس والطوائف"[1] وهو بذلك يوسع من دائرة الابستمولوجية للتراث، فهو لا يتعامل مع التراث الذي تبنته السلطة السياسية أو الخط المنتصر في كتابة التاريخ الإسلامي، بل تعداه إلى القوي المهمشة والمنسية في التاريخ الإسلامي والثقافات المحلية التي صهرتها أو ألغتها الثقافة والدولة الرسمية.

هذه القراءة الأركونية للتراث جاءت مخالفة لمقاربة الجابري الذي يرى"أنها ذات طابع اختزالي في تعريفه للتراث، ونعني بذلك أنه قصر مقاربته على التراث العالم دون الشعبي والأدبي والذهني دون المادي والاقتصادي والمؤسساتي، وعلى المجال العربي دون الإسلامي وعلى الشعوري دون اللاشعور كما وعد بذلك في مقدمة مشروعه الفكري، بل إنه قد سجن التراث في التيار السنّي دون الشيعي والخارجي...وأمعن في بتره فدعا إلى الوصل مع التراث المغاربي/ البرهاني وإلى الفصل مع التراث المشرقي/ العرفاني"[2] وهو بذلك يعطي الأفضلية الابستمولوجية للتراث المغربي على المشرقي بدعوى أن التراث المغربي ذو طابع عقلاني أما المشرقي فهو ذو طابع عرفاني، وهذا موقف غير مؤسس على معيار ابستمولوجي، بل هو موقف إيديولوجي بحكم انتماءه ثقافيا للفضاء المغربي.

لهذا اقترح أركون قراءة متعددة الاختصاصات من أجل القطع مع الممارسات القرائية الأخرى. واستحقت القطيعة عنده أن توسم بالوسطى؛ لأنّه لم يدع إلى القطع مع جزء من التراث والوصل مع الجزء الآخر شأن الجابري من جهة، ولم يدع إلى إلغاء التراث جملة شأن العروي من جهة أخرى، لكنه تبنى قطائع مع مستويات متعددة من التراث عبر إعادة تأويله وزحزحة بعض الإشكاليات"[3]، التي ارتبطت تاريخيا بمنظومة فكر العصور الوسطى التي لا يمكن تجاوزها إلا بالقطيعة مع أزمة الإبداع في العالم العربي والإسلامي، وهذا بالعمل على إعادة قراءة تراثنا قراءة نقدية معاصرة"[4]، لكل الموروث الديني والفكري والثقافي الذي تشكل عبر التاريخ.

إنّ غاية محمد أركون من الفرز النقدي للتراث الإسلامي عبر تشكله التاريخي هو "رأب الصدع بين هذه التشكيلات المتباينة والمتصادمة، وذلك بفضل معرفة عميقة واستكشافية، وهذا بالعمل على إنشاء معقولية هدفها تأسيس لخطاب قرآني ولكل محاولات التعين وتجسيد التاريخية لهذا الهدف"[5] الذي سيتيح إنجاز وعي علمي بالتراث يضعه في سياقه التاريخي"[6]، والذي يهدف من خلاله "انجاز قراءة جديدة للتراث الإسلامي قراءة نقدية وحرة،

1- محمد الخراط، تأويل التاريخ العربي عند بعض المفكرين المغاربة المعاصرين، المرجع السابق، ص. 290.

2- أمبارك حمادي، التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحداثي المغاربي بحث في مواقف الجابري، أركون، عبد الله العروي، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط. 1، 2017، ص. 21.

3- المرجع نفسه، ص. 19.

4- محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص. 62.

5- محمد الخراط، تأويل التاريخ العربي، المرجع السابق، ص. 291.

6- حامد أبو زيد، النّص والسلطة والحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط. 1، 1995، ص. 14.

تسمح بتحرير الدين من الاستخدامات الإيديولوجية"[1] التي تجسدت عبر التاريخ نتيجة الزواج غير العلني بين السلطة السياسية والسلطة الدينية.

2- مواقف أركون النقدية من التّراث:

إنّ انطلاقة أركون في تعريفه للتراث كانت من موقف أنثروبولوجي، وهو في هذا يحذو حذو الأنثروبولوجي "جورج بالانديه"، فهذا الأخير يشبه تاريخ الإنسان بتاريخ الجيولوجيا فتاريخ الإنسان يحتوي على طبقات مثل تشكل طبقات الكرة الأرضية، "إنّ تاريخ الإنسان يشبه إلى حد ما تاريخ الكرة الأرضية الذي ينتج طبقات جيولوجية متراصة فوق بعضها البعض، وصحيح ايضا ان تاريخ البشر يتحرك ويتغير بسرعة أكبر ولكنه يولد هو الآخر أيضا طبقات سميكة ينبغي أن تكشفها العلوم الإجتماعية".[2]

يعدد أركون ثلاثة مناطق أو ثلاث طبقات من التراث، هذه الطبقات ليست متراتبة فوق بعضها البعض، وإنما متداخلة وهي في تفاعل متبادل داخل إطار ما يسمى بالتّراث الإسلامي.

1- الطبقة العميقة ويسميها جورج بالانديه بالطبقة الأصلية أو الطبقة الأكثر عمقا [3]، وهذه الطبقة تشمل على التراث القديم كالأعراف والتقاليد قبل الإسلام والتي استمرت بشكل أو بآخربعده، وهذا ما نجده عند كثر من القبائل الإيرانية والأفغانية والأندونيسية، وإفريقا السوداء والقبائل البربرية في شمال افريقيا، فعندما حل الإسلام في هذه الديار لم يجد أرضا فارغة من العادات والتقاليد[4]، ولما اعتنقت تلك القبائل الدين الجديد الوافد لم يتخلو كلية عن أعرافهم وعاداتهم وقوانينهم السّابقة.

2- الطبقة الثانية وتسمى الطبقة الإسلامية وهي تشمل التراث الإسلامي المقدس المتعالي، كما تراع كل جماعة أو فرقة من الفرق الإسلامية، فهناك تراث سنى، وتراث شيعي، وتراث خوارجي، ترسخت هذه التراثات بواسطة مجموعة الحديث التي أنجزتها كل جماعة والتي ترى أنّ تراثها الخط الصحيح والإسلام الصحيح[5].

1- فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع أركون أصولها وحدودها، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، ط. 1، 2015، ص. 83.

2- جورج بالاديه : السلطة والحداثة(حوار) ترجمة هاشم صالح، الفكر العربي المعاصر، العدد 41، 1984، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص. 22.

3- محمد أركون: الفكر الإسلامي، نثد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، بدون طبعة، الجزائر، 1993، ص. 104.

4- ج. بالانديه: السلطة والحداثة، مرجع سابق، ص. 22.

5- محمد أركون: الإسلام، الأخلاق، السياسة، ترجمة: هاشم صالح، منشورات اليونيسكو بالتعاون مع مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص. 114.

فلكلّ فرقة تراثها الخاص والمحفوظ في نصوص محددة، وتجعل من نصوصها التراث الإسلامي الصّحيح والأصيل، مادام هناك إسلام واحد، وهو الدين الذي ارتضاه الله للبشر، فإنّه لا يمكن في اعتقاد كلّ فرقة أن يوجد إلا تراث واحد يعبر بدقة وإخلاص عن هذا الإسلام، وهذا ما يفسر الصراع والتوتر بين الفرق الذي يصل إلى حد تكفير بعضهما البعض.

3– الطّبقة الثالثة: وهي الطبقة الأكثر حداثة وهي الطبقة النّاتجة عن التّداخل الاستعماري الغربي لأنّ للإستعمار تأثيرا ثقافيا وليس فقط اقتصاديا وسياسيا[1]، وهذا يظهر في منظومة القوانين والتشريعات الحديثة وكل الأفكار والمؤسسات القادمة من أوربا والمتداخلة مع التراث عن طريق الآلية التي يدعوها أركون بـ"التتريث"، أي جعل ما ليس من التراث يدخل ضمن التراث بإضفاء حالة إسلامية وعليه يقول أركون بخصوص هذه المسألة "نجد أنّ الدول الجديدة الوليدة بعد الاستقلال تبحث عن مشروعية مستندة على التّراث الإسلام... فنجد القادة السّياسيون يصبغون حلّة التراث على الممارسة الاقتصادية التي لا علاقة لها بالدّين، وعلى المؤسسات السياسية والفضائية ونظام التعليم والإيديولوجيا الرسمية (كالإشتراكية) عن طريق تغطية كل ذلك بمظهر إسلامي أي بواسطة مفردات المعجم التقليدي وتعابيره"[2].

إنّ ما نسميه تراثا ليس شيء بسيط بل هو ظاهرة معقّدة جدّا لأنّ الطّبقات المشكلة له "تداخلت مع بعضها وشكلت مزيجا معقدا"[3]، وهي في تفاعل وتبادل للأدوار وتنافس مسامر منذ العصر التدشيني أو التأسيسي الإسلامي إلى يومنا هذا، والجدير بالذكر أن أركون لا يميز بين تراث مكتوب، وتراث شفوي، فالتراث عنده هو تراث كلي (سنة، شيعة، خوارج)، لا يختص بتراث فرقة معينة دون أخرى، فهذا في نظره ليس عملا علميا.

إنّ هذه الرؤية الشمولية في النظر للتراث هي ما يميز أركون عن غيره، وإذا كان هذا هو التراث عند أركون، فإن المشكلة الآن هي كيف نقرأه فما هي الطريقة أو المنهج المتبع لقراءة التراث . في ذا السياق يبلور أركون استراتيجية جديدة في قراءة التراث، تبدأ هذه القراءة بنقد القراءة الإستشراقية للتراث العربي الإسلامي أو ما يسمى بالإسلاميات الكلاسيكية، ومن ثمّ يقدم بديلا عنها (الإسلاميات التطبيقية)، وقبل أن نعرض لهذا البديل الذي يؤسس له أركون يجدر بنا أن نلقي لمحة سريعة عن القراءة الاستشراقية للتراث.

1- ج. بالانديه: السلطة والحداثة، المرجع السابق، ص. 22.

2- محمد اركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، المصدر السابق، ص. 30.

3- ج. بالانديه: السلطة والحداثة، المرجع السابق، ص. 22.

أوّل ما ينبغي الإشارة إليه هو أن مصطلح الاستشراق لم يعد يتداول اليوم كما كان في السّابق، وقد حلّ محلّه مصطلح الإسلاميات الكلاسيكية نظرا لأنّ مصطلح الاستشراق أصبح مصطلحا مذموما في البيئة الإسلامية لارتباطه بالإيديولوجيا الاستعمارية، ومن هنا استبدل مصطلح الاستشراق، بمصطلح الإسلاميات الكلاسيكية، من هنا فإنّ الإسلاميات الكلاسيكية هي الاستشراق في صورته الحديثة.

فالإسلاميات الكلاسيكية هي بشكل من أو بآخر خطابا غربيا باردا حول الإسلام، يحصر اهتماماته من داخل كتابة الفقهاء ونقلها إلى اللغات الأوربية الحديثة دون أن يحللها من أجل تعرية فرضياتها الضّمنية ويكشف عن بنيتها المفهومية المصطلحية[1].

هنا يلوم أركون الدّراسات الاستشراقية ويقدم نقدا لاذعا للطريقة التي يتناولون بها التراث العربي الإسلامي، ولا يشاطرهم الرأي في حيادهم ومنهجهم الوصفي والفيلولوجي، لكن لم يمنع أركون من الإشادة بأعمالهم وموقفه النقدي من الاستشراق لا يضعه كما يقول حامد أبو زيد في خانة الخطاب الإسلامي الشائع المسيطر[2].

فنقد أركون للاستشراق مختلف شكلا ومضمونا عما تروج له السّلفية والأصولية الدينية الإسلامية لأعمال المستشرقين يقول أركون: "ينبغي تجنب ما عودناه في البلدان الإسلامية في المهاجمة على المستشرقين والرفض الجازم لما انتهوا إليه من نتائج في البحوث الإسلامية، ثم يضيف أركون ولا أعني بذلك أنني أوافق هؤلاء العلماء في جميع مواقفهم ومناهجهم[3].

الخلاف بين أركون وكبار المستشرقين، أنه يعيب عليهم ويعاتبهم ويهاجمهم لأنهم لم يمارسوا نفس النقد ونفس المناهج التي مارسوها على تراثهم.

فالمطلوب والإنصاف والموضوعية العلمية تتطلب الإخلاص كل الإخلاص للحقيقة العلمية، وتطبيق نفس النقد ونفس المناهج على التراث العربي الإسلامي.

يتبين مما سبق أن أركون لا يرفض أبحاث المستشرقين بل العكس يشيد بها، ويدعوا إلى استيعابها وهضمها ولكن في نفس الوقت يدعوا إلى تجاوزها، لأن النقد الإبستمولوجي غائب في خطاب الإستشراق، وهو مستعد

1- محمد أركون:الإسلام، الأخلاق، السياسة، ترجمة: هاشم صالح، منشورات اليونيسكو بالتعاون مع مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص. 8.

2- نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، دار البيضاء، ط. 1، 2000، ص. 109.

3- محمد أركون: الدراسات العربية الإسلامية في أوربا، مجلة الأصالة منشورات وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، العدد 44، 1977، ص. 94.

"أركون" إلى قبول الإسلاميات الكلاسيكية إذا تراجعت عن حيادها وخضعت خطابها لعملية نقد ابستمولوجي شديد[1].

3- من نقد الاستشراق إلى الإسلاميات التّطبيقية:

ينطلق محمد أركون في أطروحته النقدية للفكر العربي الإسلامي من مفاهيم رئيسية ثلاثة وهي: الدين، الدولة، الدنيا، وبغض النظر عن الرؤى المقارنة التي غالبا ما نجدها في سياق تحليلاته للظاهرة الدينية بشكلها الأنثروبولوجي الواسع، إلاّ أنّه عمد في المجال الإسلامي على تحديدها وبلورتها مفهوميا وصولا إلى أشكلتها، وهو يعتقد جازما أنّها تحتاج أكثر من غيرها إلى شرح وتفسير داخل الفضاء الإسلامي انطلاقا من "الخطاب القرآني"، فاقترح محمد أركون تأسيس منهج علمي جديد يعرف ب"الأسلامولوجيا" أو الإسلاميات التّطبيقية قياسا على ما يعرف في العلوم الإجتماعية بـ (الأنثروبولوجيا التطبيقية)، واعتبرها عملا بديلا علميا وعمليا عن المعرفة الكلاسيكسة التقليدية التي ورثناها عن الأصول القديمة، والمعرفة الإستشراقية الوضعية التي غلبت على تحليلاتها المركزية الثّقافية.

استنجد محمد أركون في بحوثه لتجاوز الإسلاميات الكلاسيكية حيث تقول نائلة أبي نادر في وصفها لعبقرية محمد أركون: "المنهج هو الباب الذي أوصل أركون إلى الفضاء النقدي الواسع، وهو الذي أحاط عمله بهالة من المصداقية والجرأة. إن كيفية تعاطيه مع النص، القرآني أو التراثي، أمر قد جعله يفرض نفسه بقوة على المنابر الأوربية التي تضع مسألة المنهج في المحور في تقييم جدية الأبحاث"[2]. لقد تعامل أركون مع المنهج التاريخي باقتدار كبير هذا المنهج الذي دشنه مدرسة الحوليات الفرنسية وتحامل في الوقت ذاته المنهج الفيلولوجي الثابت في تعاطيه مع التاريخ، وهو المنهج الذي استخدمته الإسلاميات الكلاسيكية على نطاق واسع.

ينتقد أركون الإسلاميات الكلاسيكية التقليدية أو الإستشراق ويحاول تجاوز المنهج الفيلولوجيلى المنهج التاريخي في تحليلاته ودراساته النقدية للتراث العربي والإسلامي، مستفيدا في ذلك من الفتوحات العلمية والمنهجية للقرن العشرين، مقترحا قراءات متعددة للتراث الديني تستند على العلوم الإنسانية كافة : علم التاريخ، علم النفس، علم الإجتماع، علم اللسانيات، علم الدلالات اللغوية، الأنثروبولوجيا، علم الأديان المقارن... ساعيا أن لا تنغلق

1- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ط1، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1986، ص. 61.

2- نايلة أبي نادر: أركون والمنهج النقدي: "محطّات ومصطلحات" في: محمد أركون المفكر والباحث والإنسان (حلقة نقاشية)، تحرير عبد الإله بلقزيز، بيروت: مركز بحث دراسات الوحدة العربية، ط. 1، 2001، ص. 114.

القراءة النقدية داخل المثال الغربي وتوجهاته المنهجية، وكأنه مصدر للكونية المطلقة[1]. فهذا في نظر أركون نموذجا إنسانيا واحدا للمعرفة والتقصي وليس النموذج الإنساني الوحيد..فهناك ثقافات عالمية كثيرة ولا يجب أن تعدّ الثّقافة الغربية هي وحدها الموجودة على السّاحة الفكرية وحسب، أو هي التي يجب أن يستند إليها المرء في كلّ الأحوال.

وهنا كان لابدّ من عدم الاعتماد على التاريخ الرسمي فحسب، أثناء نقد العقل الإسلامي، ووجب الإلتفاف إلى مختلف الأحداث السياسية والإجتماعية والثقافية والدينية المواكبة لتلك الفترة التاريخية، ولفت الإنتباه إلى الصراعات العديدة التي كانت تحصل بين المعارضين والأتباع في تلك الفترة التاريخية البعيدة.

ما كان يعاب على الاستشراق أن أهدافه كانت استعمارية وتوسعية بحتة، فقد سخرت له جهود كبيرة من طرف السياسيين والعلماء ورجال الدين والمفكرين، كانت نزعته عرقية ولم تكن أهدافه هي معرفة الحقيقة ولذلك ظلت الإسلاميات الكلاسيكية، في هذه الفترة التاريخية تحت وطأة النزعة الاستعمارية التوسعية والمفهوم السلبي للعقل الإسلامي والمسلمين والعرب عامة، إذ يلاحظ أن الاستشراق التقليدي لم يوفق في النظر بعين نقدية وموضوعية إلى التاريخ العربي وإلى التراث الديني الإسلامي، وانطلاقا من مبادئه وأهدافه ذات الأساس غير العلمي وغير الموضوعي وغير الإنساني، ظل فهم الغرب للإسلام ناقصا مشوشا وغير سليم، ولم يتم التفاعل مع المضامين التراثية العربية بشكل موضوعي وإنساني.

وهنا ارتأى محمد أركون إلى تأسيس مشروعه بغية محاصرة الخطاب الديني محاصرة علمية عن طريق تفكيكه وامتلاك المعنى الكلي فيه، أسوة بتلك المنهجية التي طبقت على النصوص المسيحية وأخضعت النص الديني لمحك النقد التاريخي المقارن والتحليل الألسني التفكيكي وللتأمل الفلسفي المتعلق بانتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته، حيث يقول في هذا الصّدد: "فهذا العلم الذي دشنته، قبل بضع سنوات، يهدف إلى قراءة ماضي الإسلام وحاضره انطلاقا من خطابات المجتمعات الإسلامية والعربية وحاجاتها الحالية"[2]. ويضيف هاشم صالح في تعريف الإسلاميات التطبيقية بقوله: "يقصد أركون بالإسلاميات التطبيقية تلك المنهجية الجديدة التي اخترعها هو شخصيا لكي يتجاوز منهجية الاسلاميات الكلاسيكيّة الخاصة بالمستشرقين بعد أن يأخذ كلّ ما هو مفيد منها"[3].

1- محمد أركون: تحرير الوعي الإسلامي: نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، ط1، تر. هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة،، 2001، ص. 60.

2- محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط. 6، 2012، ص. 35-36.

3- نفس المصدر، ص. 197.

فمصطلح السلاميات التطبيقية هو بديل للإسلاميات الكلاسيكية، حيث يدعي أركون أنّه وجد نفسه مرغما على الدّخول في دراسة كبرى للعقل الإسلامي تمتد من لحظة المعاصرة إلى لحظة انبثاقه؟ فالإسلاميات التطبيقية تقوم بدراسة الفكر الإسلامي المعاصر لتمس مشكلات الحارقة للمجتمعات الإسلامية وحاجتها الراهنة، وتناقش مفاهيم الحداثة الغربية ذاتها لإغناء الإشكالية المتعلقة بالحداثة، فقد حاول أركون من خلال نقده للإستشراق ودعوته لمشروع الإسلاميات التطبيقية، فتح طرق جديدة في البحث أمام النتيجة المنطقية للإسلاميات التطبيقية وهي "نقد العقل الإسلامي" ويعود مصطلح الإسلاميت التطبيقية إلى أن أركون استلهم هذه التسمية من كتاب"روجيه باستيد" بعنوان "الأنثروبولوجيا التطبيقية" وهو يفهم منه أن علم الإسلاميات التطبيقية مرتبط بالأنثروبولوجيا. وتنطلق الإسلاميات لتطبيقية فيفكر أركون من واقع المسلمين وحاضرهم ومشكلاتهم ثم استنباط ما يتعلق بهم من تعاليم الدين وأغراض ومصالح اقتصادية.[1]

ويتحدث أركون عن منهجيته في الإسلاميات التطبيقية بقوله: "إنّ الإسلاميات التطبيقية هي ممارسة علمية متعددة الإختصاصات، وهذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة ومن وجهة نظر ابستمولوجية، فإن الإسلاميات التطبيقية تعلم بأنّه ليس ثمّة من خطاب أو منهج يرى أنها في كل مساراتها تعددية المنهاج. إنّ الإسلاميات التطبيقية تسعى إلى نقد العقل الإسلامي باعتباره عقلا دوغمائيا. وهذا العقل هو عقل الإنسان المسلم اليوم الذي ما زال منغلقا داخل السياج الدوغمائي المنغلق"[2].

والإسلاميات التطبيقية تمثل كذلك مشروعا فكريا، ذا طموح منهجي متعدّد. يقترحه أركون لإعادة قراءة التراث الإسلامي قراءة علمية، بما فيها القرآن والحديث والسيرة النبوية والنصوص المفسرة الكبرى، وتهدف الإسلاميات التطبيقية إلى إعادة ربط الظاهرة الدينية بمسارها التاريخي داخل المجتمعات الإسلامية لإضفاء الحيوية على الإسلامي بوصفه دينا وتراثا فكريا لهذه المجتمعات، وإلى تخليص العقل الإسلامي من مسلمات القرون الوسطى التي مازال يعيد انتاجها والتي تتجسد في الخلط بين البعد الأسطوري للخطاب القرآني والبعد التاريخي العقلي".[3]

وتهدف الإسلاميات التطبيقية لدى أركون إلى إحداث قطيعة جذرية مع الدراسات التقليدية الإستشراقية في الغرب التي تتصف بالرؤية السكونية، واستخدام المناهج الوضعية والتاريخية والفيلولوجية "الفقه- اللّغة" التي

1- أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، المصدر السابق، ص. 195-197.

2- محمد ظريف: الحوار المتمدن، العدد 2546، 2009.

3- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة وتعليق هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، ط. 2، 1996، ص. 55.

تجاوزها التطور العلمي، وهي تهدف إلى قراءة ماضي الإسلام وحاضره انطلاقا من خطابات المجتمعات الإسلامية والعربية وحاجاتها الحالة".[1]

استطاع أركون في هذا المشروع ان يسجل بذلك حضورا فكريا في الساحة الثقافية العربية عامة، وعلى صعيد قراءة ونقد الفكر الإسلامي من خلال توظيف المناهج والمفاهيم الحديثة في الغرب على وجه الخصوص، "وذلك عن طريق زحزحة ميدان الدراسة والتحليل باتّجاه ألسنيات الحديثة، وعلم لنفس التاريخي والأنثروبولوجيا الإجتماعية والثقافية"[2] ممّا يعني أن التراث الإسلامي وخاصة في جوانبه الدينية يمكن أن يدرس ويحلل من زاوية المناهج الحديثة، ولا يتعارض ذلك مع خصوصية التجربة التّاريخية العربية والإسلامية.

وقد طرح محمد أركون هذا المشروع في الدراسات الإسلامية لكي يهتمّ به الباحثون العرب والمسلمون عموما، لاسيما وهو مشروع متصل بالبحوث في النص الديني بصفة عامة، إنه مشروع مبني بالأساس على التعرف على الظّاهرة الدّينية حتى تحل هذه الظاهرة في أفق أوسع من الأفق الإسلامي، لاسيما وأنه يتمّ الاكتفاء بالنّظر إلى تاريخ الإسلام كدين وكإطار فكري دون مراعاة ما حدث وما يحدث في الأديان الأخرى.

ففي مقدمة كتابه نحو نقد العقل الإسلامي يوضح فيه الغرض من هذا المشروع قائلا: "في عام 1973 رحت أرسم لأوّل مرّة الخطوط العريضة للمهام الفكرية والإستراتيجيات المعرفية لما كنت قد دعوته باسم: علم الإسلاميات التطبيقية. وفرقته عن علم الإسلاميات الكلاسيكية أو ما يدعى عموما الإستشراق"[3]. ولكن لماذا يتحدث أركون عن "نقد العقل الإسلامي" وليس عن "نقد العقل العربي" كما هو وارد عند الجابري مثلا؟

يريد أركون أن يبين هذا من خلال مفهومه للعقل الإسلامي قائلا: "نقصد بالعقل هنا العقل الديني بالطبع وبالتالي العقل الإسلامي كما العقل اليهودي أو العقل المسيحي. فعلى الرغم من الإختلافات العقائدية والطّقوسية الشعائرية بين الأديان الثلاثة إلاّ أنّ نمط العقل السائد فيها يبقى واحدا أو متشابها، أنّه عقل ديني لاهوتي تمييزا له عن العقل العلمي الفلسفي الحديث"[4].

يركّز أركون على العقل الإسلامي فينقد الأفكار الدينية والحفر فيها عميقا وكذلك تحليلها ونقدها والرجوع إلى سياقاتها التاريخية وهذا بالإستعانة بالمنهج التّاريخي، إنها النظرة التي سيلقيها على العقل والتي "تتفحص بطريقة

1- أنظر أيضا: عبد المجيد خليقي، الإسلاميات التطبيقية ومنها، العقل الإسيتطلاعي، ص. 111.

2- محمد أركون: من الإجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي بيروت، ط. 2، 1993، ص. 42.

3- محمد أركون: نحو نقد العقل الإسلامي، تر. هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، ط. 1، 2009، ص. 25-26.

4- لمصدر السابق، ص. 74.

ملحة جدا محلات التبلور لما سيصبح لاحقا الإعتقاد الدوغمائي، أي الأرثدوكسية*، بصفتها تعبيرا عن الأغلبيات السوسيولوجية أو العددية الموحدة المتراصة بغية ترسيخ أنظمتها في الإعتقاد وللإعتقاد[1]. فهل تكمن جرأة الرجل في الإقتراب من هذا العقل ومن تسمية الأشياء بأسمائها والذهاب إلى المشكلات مباشرة دون لف ودوران ؟ ولماذا لم يتجرّأ الجابري على مواجهة المسألة اللاهوتية وقرر خوض معركة العقل العربي لا العقل الإسلامي. "يعقب عن هذا هاشم صالح بأن هذا تحايل على الموضوع في نهاية المطاف أو تهرب من المواجهة... ثمّ أنّه مع احترامي له، لا يملك التكوين المنهجي الكافي ولا العدة المفهومية والمصطلحية للقيام بنقد العقل الديني في الإسلام، وحده أركون من بين كل المثقفين المسلمين والعرب يمتلك ذلك الآن"[2].

كان محمد أركون جريئا في أطروحاته على جبهتين: الجبهة الأولى أنه تجرأ على القول رغم سطوة النظرة السلفية للتراث الديني في أيامنا هذه على امتداد الشارع العربي، والجبهة الثانية أنه طرح إسلامياته التطبيقية وبدائله المنهجية في بيئة ثقافية غربية لم تؤمن بها يوما إلا بالإسلاميات الكلاسيكية وقيّم الاستشراق التقليدي. ويمكن القول في هذا الصدد أن فكره–بسبب طرافته– انتقل يجوب الدوائر العلمية في كل أنحاء العالم، ولقد حظي باستماع الغرب في أكثر من مؤتمر علمي عالمي وحلقات دراسية وندوات، فخطابه الفكري ما كان موجها بالدرجة الأولى إلى العقل العربي والإسلامي، كان موجّها أيضا إلى العقل الغربي ضدّ الإسلاميات الكلاسيكية والاستشراق، قد يكون الغرب فهم رسالة أركون في الآونة الأخيرة، فأقبل على قراءة فكره والتوقف مليا عند عناصر التجديد فيه. فأركون حاول تشخيص لمرض في العالم الإسلامي وحالة التخلف والضياع التي يعاني منها، واضعا نصب عينيه فكرة البحث عن حلول علمية لإخراجه من حالة الضياع تلك، وستستمر هذه الأطروحة في كتابه الهام: نقد العقل الإسلامي، بل وإن الكتاب قد وضع لهذا الهدف. ويستخدم فيه أركون أساليب نقدية جديدة تتفحص بنيته الداخلية لغربلته ودراسته دراسة تاريخية لا تكون فوق النقد أبدا. ويؤكد كلامه بقوله: "أنا لا أفصل التنظير عن التطبيق من هنا عنوان العلم الذي أحاول بلورته لفهم التراث العربي الإسلامي وتشخيص مشاكل المجتمعات العربية والإسلامية: إنّه علم الإسلاميات التطبيقية"[3].

مثّلت كلّ مؤلّفات أركون في مشروع واحد هو المشروع الأركوني في قراءة التراث العربي الإسلامي، وفي القلب منه القرآن الكريم، قراءة حديثة ومختلفة عمّا هو سائد في الثقافة العربية، ووفقا لمناهج وعلوم حديثة في

* – المؤمن الأرثوذكسي عند أركون هو المؤمن التقليدي المسجون داخل سياجات عقائدية وفكرية مغلقة على ذاتها لا تقبل النقاش.

1– محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، المصدر السابق، ص. 77.

2– محمد أركون، نقد العقل الإسلامي، المصدر السابق، ص. 7.

3– المصدر السابق، ص. 29.

الألسنية الأنثروبولوجيا عموما والدينية خصوصا، وكذلك العلوم الإجتماعية والإنسانية خاصة في فرنسا، من قبيل أركيولوجيا فوكو ومفاهيم الرأسمال الرمزي لدى بورديو والتفكيكية من خلال غراماتولوجيا (علم الكتابة) لـ جاك دريدا، ويمثّل هؤلاء حضورا قويا في مشروع أركون سواء بشكل مباشر أو غير مباشر.

ولا شكّ أنّ أركون استطاع أن يسجل بذلك، حضورا فكريا في الساحة الثقافية العربية عامة، وعلى صعيد قراءة ونقد الفكر الإسلامي من خلال توظيف المناهج والمفاهيم الحديثة في الغرب على وجه الخصوص، وذلك عن طريق زحزحة ميدان الدراسة والتحليل باتجاه علم الألسنيات الحديثة، وعلم النفس التاريخي، والأنثروبولوجيا الإجتماعية والثقافية.[1] ممّا يعني أنّ التراث العربي الإسلامي وخاصة في جوانبه الدينية يمكن أن يدرس ويحلّل من زاوية المناهج الحديثة، ولا يتعارض ذلك مع خصوصية التجربة التاريخية العربية والإسلامية.

يمكن القول أنّ أركون أحد السّباقين من بين أصحاب المشاريع العربية إلى قراءة التّراث العربي الإسلامي قراءة حديثة ومنهجية، وبذلك فإنّ ما قام به يعتبر تدشينا لمرحلة جديدة في كيفيّة التّعامل مع تراثنا بمختلف مستوياته ووجوهه بالاعتماد على منهجيات العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة.

1- محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص. 42.

المبحث الثالث: تعدّدية المناهج في نقد العقل الإسلامي

1-تحرير العقل الإسلامي وإعادة التفكير في الوعي الإسلامي:

مشروع محمد أركون أصبح يمثل المنهجية الحداثية الجديدة في أبرز تجلياتها، إنه العينة الأبرز، أو كما يصفه البعض بـ"رأس الحداثة" في الفترة الراهنة، والمقصود بالحداثة تعني القطيعة مع التراث والعناية والإهتمام به في آن واحد، ومحمد أركون من أبرز الحداثيين الذين دعوا إلى مراجعة التراث وقراءته قراءة نقدية، حيث تميز بغزارة إنتاجه الذي يكاد يكون، في مجمله مقتصرا على هذا المشروع.

وقد اندرجت أبحاثه ومقالاته في إطار " نقد العقل الإسلامي" لذلك أصبح بامتياز عينة المدرسة الفكرية الحداثية، فليس من المبالغة أن فعل التفكير عند أركون يقابله فعل النقد، لذلك لم يكتفي أركون بالإطلاع فقط على مناهج لعلوم الإنسانية، بل انكب على الاهتمام بحقل بحثه، يريد استخدام أدوات الحفر التي تسلح بها، من هنا نجده في صفحات التراث العربي الإسلامي ليكشف عن باقي المناطق المهمشة، ومسكوتا عنها ولا مفكرا فيها، ركز كثيرا على الفكر الديني، وأراد الكشف عن آلية اشتغاله، معتبرا أن مهمة نقده ملحة نظرا لأهمية الدور الذي يؤديه الدين في سيرورة التاريخ، وتأسيس المجتمع وتميز الفكر العربي الإسلامي، ولم يتردد كذلك حتى في البحث في الآيات والسور القرآنية التي تحمل إشكالية التأويل، كما اهتم بالحديث، واشتغل بالسيرة النبوية، وميز بين النص الأول التأسيسي وبين النصوص التي تفسره وعمل على الكشف عن طريقة اشتغال الخطاب العقيدي الصارم الذي أنتجه رجال الدين.

يقدم محمد أركون رؤية نقدية لمعرفة أسباب ضعف وتوقف العقل العربي الإسلامي على الإنتاج، فالمهمة التي كلف بها محمد أركون نفسه عناء القيام بها لا تعدو مجرد انطباعات لمفكر يريد أن يصف وضعيات مجتمعية تخترقها التناقضات، بل هي موقف نقدي من الفكر ذاته والمسلملت التي يقوم عليها،إنه الموقف من المجتمع الإسلامي منذ صدور الحدث الإسلامي كلحظة تدشينية كما يسميها هو، إلى وقتنا الراهن يوصفه استمرارا تاريخيا لتلك اللحظة في علاقتها بالحداثة بكل تعقيداتها، إذن فالمشروع الأركوني وفق هذا التصور هو اختبار نقدي للفكر في فهم جدلية الواقع الإسلامي في أبعاده المختلفة، الفلسفية والأنتروبولوجية والسوسيولجية، يا له من جهد كبير لمفكر كرس معظم حياته لممارسة الفكر كمهنة والنقد كهوية لكشف الزيف الذي ألصقته به التلاعبات البشرية. وقبل التطرق لمشروع محمد أركون أردنا الإجابة عن السؤال التالي وهو : كيف استطاع محمد أركون توظيف المناهج الغربية في مشروعه نقد العقل الإسلامي وما هي هذه المناهج ؟

حاول أركون أولا أن يقف عند أسباب توقف العقل الإسلامي، من أجل إعادة تشكيله من جديد، ويعتقد أن هذا الجمود راجع إلى فرضيته القائلة بجمود العقل العربي الإسلامي الذي تعرض إلى قطيعتين :

كانت الأولى منذ سياسة الخليفة المتوكل العباسي سنة 234 هـ/ 848 م بعد استلامه الخلافة وتأييده لأهل الحديث ضد المعتزلة ثم الخليفة القادر الذي أعلن في مساجد بغداد بالعقيدة القادرية عام 408هـ-1018 م، انحصر الإسلام في مذهب واحد، وللإشارة محمد أركون لا ينحاز إلى مذهب معين من المذاهب أو ينتصر لعقيدة معينة، ولكن يقصد العقل ذلك العقل الناقد المتبصر، وتلك الفسحة الواسعة الرحبة للعقل التي كانت فيها المناظرات الفلسفية والاستدلالات العقلية المنطقية، وبعبارة أسهل كان العقل يشتغل غير متوقف، ثم توقف وضُيقت مساحة العقل وغُلق باب الاجتهاد وبالتالي فقد العقل النظرة المستقلة وضُرب على الفكر الإسلامي بسياج دغمائي بتعبير محمد أركون clôture dogmatique [1].

وهنا كانت عقدة أركون واجتهاده في البحث عن طريقة تجعل إعادة تشغيل العقل والرجوع إلى العصر الذهبي للإسلام في إطار مشروعه نقد العقل الإسلامي.

وكانت القطيعة الثانية التي نعيشها حسب أركون فهي مركبة من جزئين :

الجزء الأول مع الفترة الأكثر إنتاجا وإبداعا من تراثنا الكلاسيكي والتي يمكن أن نسميها المرحلة العقلانية للفكر السلامي، والجزء الثاني : القطيعة مع ما أنتجته الحداثة الأوربية منذ اقرن 16 عشر[2].

وهنا أصبحنا نتخبط في ظلام حالك وعجزنا الرهيب، فنحن يجب أن نعمل على جبهتين في نفس الوقت، جبهة إحياء التراث الكلاسيكي في مرحلة الإبداع وإعادة الإطلاع عليه من جديد، وجبهة استدراك ما فاتنا من التأخر المريع للغرب، ويضيف أركون فرضية أخرى كانت ضمن أسباب توقف العقل والفكر الإسلامي بشكل عام هي الإيديولوجية الصارمة والمعممة ورقابة العلماء الرسميين التي تضغط بقوة على حرية البحث والتعبير وهؤلاء يمثلون الوضعيين المعنيين رسميين لشؤون التقديس داخل المجتمع.

ومن هذا التحليل لأهم فرضيات توقف العقل الإسلامي، حاول من هنا محمد أركون أن يقدم رؤية منهجية علمية لإعادة قراءة كل التراث الإسلامي على ضوء المناهج الغربية بما فيها اللغوية والسوسيولوجية والتاريخية

[1] محمد أركون : الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة : هاشم صالح، لافوميك المؤسسة الوطنية للكتاب، ص8
[2] محمد أركون : من فيصل التفرقة ‘لى فصل المقال، أين هو اللفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص13

والأنثروبولوجية والتفكيكية والبنيوية وغيرها، ثم القيام بعملية تمحيص فلسفية لطرح ما أصبح فيه ميتا ومعرقلا لحركة التطور للفكر الإسلامي، وإبقاء العناصر الصالحة واستخدامها للبناء الفكري الجديد، وفرز ما هو تاريخي عن ما هو تبجيلي ومضخم، وعملية الفصل هذه ستولد البديل الذي لا يمكن أن يكون جاهزا الآن، بل يوجد من خلال التفاعل والصراع أثناء عملية الفصل بين التاريخي والأسطوري، ولهذا نجد الوعي الأسطوري عندنا تغلب على الوعي العقلاني -بحسب أركون- في مشروعه الفكري لنقد العقل الإسلامي، وهو من ضمن الأسباب التي جعلت الحركات الأصولية تنمو في الساحة الإسلامية، واستعمل أركون في ذلك بأحدث ما وفرته أدوات المعرفة العلمية والإبستمولوجية والنظرية بما أسماع علوم الإنسان والمجتمع، محاولا بذلك تطبيقها على المجتمع الإسلامي من أجل تقديم فهم أعمق وأشمل لملامح هذا المجتمع وبنيته، ضمن الإطار الأنطولوجي التاريخي، أي "تاريخية الفكر" وعلاقته بالراهن الإجتماعي والسياسي في توليده المستمر للمعنى، ولاشك أن هذه العملية ليست بالسهلة، فهي بمقدار ما تتطلبه من تعمق كبير في الفكر الحديث وتعرجاته المختلفة، فإنها كذلك تتطلب نوع من الشجاعة الفكرية والمرونة المنطقية التي غالبا ما تعرض صاحبها للمساءلة السجالية، بل وحتى الجماعية في مجتمعات ما زالت لحد الآن بعيدة عن الحداثة بمختلف أشكالها، تغوص في الأصولية والعصبيات التقليدية، لهذا كان محمد أركون من المفكرين النقديين القلائل الذين تعرضوا للفكر الإسلامي من منظور "التاريخية" « l'historicité»عدا بعض المفكرين الأوربيين ذو النزعة التاريخية المعاصرة، فهذه المناهج الحديثة هي التي تساعد حسب أركون الفكر الإسلامي من التحرر وتمكنه من الدخول لعصر الحداثة.

2- أهم المناهج المستعلمة في نقد التراث:

أ-القراءة الألسنية والسيميائية للتراث:

إن منهج الألسنية والسيميائية للتراث من ضمن المنهجيات ذات الدور الكبير في إعادة قراءة التراث الإسلامي عموما والنص الديني خصوصا. وذلك"أن التحليل الألسني والسيميائي (دلالي) يساعد على إقامة مسافة بيننا وبين العقائد الإيمانية الموروثة منذ نعومة أظافرنا، فهي تقوم بتحديد أولي لكل الأحكام المسبقة التي تحول بيننا وبين رؤية النص كما هو"[1] . كما أن إنجاز التحليل الألسني والسيميائي بشكل صحيح ودقيق يؤدي "إلى اكتشاف

[1]- فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون،المرجع السابق، ص:11.

البنية الدلالية النموذجية المحددة للمعنى الشمولي للخطاب القرآني الموجهة لكل أنماط الخطاب (النبوي والحكمي والسردي والقصص و التشريعي)..

تساعد هذه القراءة في التحليل " على إزالة الأقنعة والتلاعبات الدلالية التي يتم إخضاع النص الديني لها، لأنها تسوغ أمور سردية دراماتيكية وتنزعها من سياقها الأصلي وإعادة إدراجها في سياق آخر جديد. وهذا ما فعله المفسرون لخلع المشروعية الإلهية على تفاسيرهم –وعلى مجمل ما يدعى تراث إسلامي حي– وهذه العملية لا تميز بين لحظة القرآن واللحظات الأخرى. وكل هذه التلاعبات السيميائية هي توهيم المتلقي أن التراث كله مقدس بمجرد أنها تستشهد بآيات تقحمها في سياق فكري وسياسي الذي ظهر فيه. ويعيب أركون على ما يسمى "أسباب النزول" الذي استخدمه الفقهاء كدليل تاريخي على السياقات الأصلية التي أوحيت فيه الآيات، وهذه إحدى التلاعبات السيميائية التي تم بلورتها لتلبية حاجات الذاكرة الجامعية للمذاهب والتنظيمات الدينية"[1] التي تسعى إلى التحكم في وعي المسلمين والتلاعب به لخدمة أغراض سياسية وفئوية وإجتماعية، وتعطي المبرر والشرعية لتشكل المذاهب بحجة الحفاظ على الدين.

كما هدف أركون من استخدام التحليل اللّساني والسيميائي تخليص اللغة العربية من هالة التقديس التي رافقتها منذ قرون، وذلك لارتباطها بالقرآن لأن اللغة العربية عنده عبارة عن بنيات مستقرة ومتغيرة في نفس الوقت، حيث أن في تركيبها وصياغتها تتعلق بالفكر من حيث هو جملة من أفكار تفرزه وفرزها وتشكله ويشكلها، وكما تتعلق بالعقل الذي أبدع هذه اللغة وتطور في كنفها. ومن المفروض أن تتطور في كنفها أيضا، وهو لا يفصل بين هذه المكونات كما يقول في كتابه "الفكر الأصولي واستحالة التأصيل" اللغة والفكر في تفاهم مستمر كلاهما غذاء مشترك وديناميكية خلاقة لممارسة الحياة اليومية؛ أي من التاريخ الفردي والجماعي معا"[2] فربط اللغة العربية بالقرآن ذات الطبيعة المقدسة جعل منها بنية جامدة غير قابلة للنمو والتطور وإنتاج معاني جديدة. والسبيل لخلخلة هذه البنية وإحداث ثورة حسب أركون لن يتم إلا عبر استخدام المناهج اللغوية المعاصرة من لسانيات وسيميائيات لتحريرها من سطوة النص الديني وجعلها تتماشى مع كل السياقات والمراحل التاريخية.

---

[1]– محمد أندلسي، أوراق فلسفية، المرجع السابق، ص: 388.

2– صليحة بن عاشور، الخطاب القرآني والمناهج الحديثة في تحليله –دراسة نقدية– أشغال الملتقى الدولي الثالث لتحليل الخطاب، جامعة قصدي مرباح، ورقلة، ص: 229 .

وهو يدعو لتأسيس علاقة ثلاثية دائرية تفاعلية بين اللغة والفكر والتاريخ. ويقصد بذلك أن اللغة العربية هي كسائر اللغات لها تاريخها الفكري ومنظومتها الخاصة التي تحتاج إلى تطوير وتجديد، فهو لا ينطلق من كون هذه اللغة قاصرة، وإنما يرتبط بالتعالي على المعيقات التي حالت دون منح هذه اللغة تاريخيتها"[1] التي ستحررها من الإكراهات اللغوية للقاموس الديني والعقائدي الذي أفقدها حيويتها.

إن هذا العمل اللساني يدحض الموقف الأصولي-السلفي- الذي يعتقد بإمكانية فك لغز اللغة الدينية (كلام الله) أو تفسيرها وفهمها إذا سيطرنا على النحو العربي، وعلم المفردات وعلم المعنى؛ أي مختلف العلوم الخاصة باللغة العربية. فهذا الفكر يجهل بطبيعة الحال كل مستويات التحليل اللغوي التي تعتمد على نظرية الرابط المعتمدة بين اللغة والفكر. فحسب الموقف الأصولي فإن هذه النظرية تلخص عن طريق الآية التالية"وعلم آدم الأسماء كلها" تبدو اللغة عندئذ وضمن هذا المنظور بمثابة وعاء مليء بالدلالات المرتبطة بالتجربة العملية. ولكن مصداقية هذه الدلالات أو صحتها ودوامها لا يضمنها إلا الأسماء التي علمها الله بالذات"[2] وهو موقف يساهم في تحجير اللغة العربية، وذلك بربطها بحمولة دينية وتقديسية تعزلها عن التطورات التاريخية الحاصلة لكل اللغات التي عمدت إلى تطبيق كل المنهجيات والنظريات العلمية في الحقل اللغوي لتكون أكثر إبداعا وإنتاجا للمفاهيم العلمية.

تسعى القراءة اللسانية عند تطبيقها على التراث الإسلامي عموما والنص الديني خصوصا " على تحرير القارئ من هيبة هذا النص على الصعيد اللاهوتي، إذ إنه يعتبر فوق الزمان والمكان، ولكي يصبح مثله مثل أي نص لغوي يخضع لقوانين الصرف والنحو كسائر النصوص الأخرى... كما أنه بإمكان المنهجية الألسنية أن تساهم في استبعاد الأحكام اللاهوتية التي أحاطت بالنص الديني منذ فترات طويلة، وهذا بتسليط الضوء على كيفية تركيب المعنى انطلاقا من كيفية صياغة العبارة اللغوية فيه"[3] لأن قراءات المسلمين للقرآن كلها إسقاطيه أي مغلوطة، وليست قراءة تزامنية كما يقول علماء الألسنيات، بمعنى"أنهم عاجزون عن التموضع في اللحظة التاريخية لكي نفهمها كما هي وعلى حقيقتها، لهذا نسقط على القرآن كل هلوستنا وأفكارنا المعاصرة، ونعتقد أننا فهمناه لذلك فإن أول شيء فعله أركون هو تطبيق منهجية الألسنيات الحديثة على القرآن الكريم بغية تحريره من القراءة الإسقاطية واللاهوتية التقليدية

[1]- صليحة بن عاشور، الخطاب القرآني والمناهج الحديثة في تحليله –دراسة نقدية، المرجع السابق، ص:229 .

[2]- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المصدر السابق، ص:24 .

[3]- نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008، ص :46.

وإحلال القراءة الواقعية التاريخية"[1] التي تفتح التراث والنص الديني على أفاق تأويلية جديدة بفضل المنهجيات القرائية الألسنية والسيميائية التي أتاحت فهم جيد للبنى اللغوية وآليات اشتغالها. وهذا الفهم هو الذي سيساعد اللغة العربية – إن طبق مثل هذه النظريات– على تجاوز التنميطات التي فرضها عليها القاموس اللاهوتي الديني، وعطل نموها التاريخي كبقية اللغات الإنسانية.

كذلك إن اللسانيات الحديثة تمكن من الإلمام باللغات الدراجة بالموزات مع الاهتمام باللغات الفصحى، العربية كانت أو الإيرانية أو التركية أو الهندية...الخ، فالدراسة الألسنية تتناول جميع اللغات الإنسانية وتغيراتها سواء لغة الشعوب البدائية أو الشعوب المتحضرة، ولا تكتفي بدراسة اللغة السليمة أو الممتازة فقط بل جميع أصناف التعبير وأشكاله، وهذا ما يجعل إعادة قراءة التراث الإسلامي يستلزم أخذ التراث الشفوي غير المكتوب بعين الاعتبار"[2] لأن هناك شعوب إسلامية مثل شمال إفريقيا هي شعوب ثقافتها ثقافة شفهية. فهي من المنظور اللساني تستحق الدراسة، ولم يكتف أركون بالمقاربة الألسنية، بل استعمل أيضا البحث الأنثربولوجي للغات لفتح آفاق وحقول معرفية جديدة، وتسليط الضوء على اللغات المحلية التي ساهمت في تشكيل الثقافة الإسلامية.

ب– القراءة الأنثروبولوجية الدينية للتراث:

إن علم الأنثروبولوجية الدينية يشدد كثيرا على كيفية تلقي الدين في المجتمع والتفاعل معه على الصعيد الشفهي أو على صعيد التراث الكتابي، من الملح أو الشديد الأهمية حسب أركون أن يقوم الباحثون بإعادة كل التاريخ الثقافي في المجتمعات العربية الإسلامية إنطلاقا من ازدواجية التأثير بين العاملين : الشفهي أو الكتابي، والأسطوري والعقلاني.

إن التراث قد حمل عبر التاريخ هذه المنافسة وأثارها، من هنا نتبع إلزامية العودة إلى دراسة المفاهيم الأساسية التي تمس المؤمنين في حياتهم الروحية، التقديس والغريب المدهش الساحر، والعامل الشفهي، أو الكتابي ...إلخ. إن هذه المفاهيم الضمنية تنتقل الآن إلى مرتبة المعروف الصريح"بفضل ما تقدمه الإكتشافات الجديدة في مجال علوم الإنسان والمجتمع.[3]

[1]– محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السياجات الدغمائية، المصدر السابق، ص: 25.

[2]– فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، المرجع السابق، ص :116.

[3] محمد أركون : الفكر الإسلامي، قراءة علمية، تر: هاشم صالح، ط 2، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1996، ص 27

إن المنهجية الأنثروبولوجية لا تضع حواجز في ما بين الثقافات ولا تميز بل تدرسها كلها، وتقارن بينها، من دون أحكام مسبقة، لذلك يعتبرها أركون من أفضل المناهج، فهو يتبناها في أبحاثه، بخاصة المنهجية الأنثروبولوجية المقارنة التي تهتم بالناحية الدينية أو الرمزية، كما بالناحية المادية أو العقلانية، يقول أركون :" نحن لا نختزل الأشياء إلى مجرد مادة من دون روح أو عقل جاف من دون خيال كما تفعل الوضعية المتطرفة السائدة في الغرب "[1].

فالجانب الروحي مهم لأنه يعني ويهم الإنسان، لذلك لا يجوز تهميش العامل الروحي أو الرمزي داخل المجتمع، فالبعد الروحي من شأنه أن يغني الحياة الداخلية أو يهتم بها "بصفتها مكانا متميزا حيث يشكل الشخص ذاته ونميها بمساعدة أخلاقية المسؤولية"[2].

أما بالنسبة للأنثربولوجيا الحديثة عند أركون" فهي لا تقوم بدراسة مقارنة بين الأديان فقط، بل تمارس عملها كنقد تفكيكي على الصعيد المعرفي لجميع الثقافات البشرية المعروفة. إنها تمارس عملها بعيدا عن التأويلات التاريخانية الإيديولوجية، وقد أثرت الأنثربولوجيا وأخصبت التفكير الحديث عن طريق ما يسمى بالمثلثات الأنتربولوجية من نوع: العنف والتحريم والحقيقة، أو الوحي والتاريخ والحقيقة، أو اللغة والتاريخ والفكر، أو العنف والتحريم والتقديس"[3] وبفهم هذه العلاقات يستطيع الفكر الإسلامي فهم السياقات التاريخية لتشكل العقل الإسلامي ومعرفة بنيته وآلية اشتغاله.

إن هدف أركون من تطبيق المنهج الأنثروبولوجي على التراث الإسلامي هو دراسة الظاهرة الدّينية دراسة تحليلية نقدية، لا دراسة سردية وصفية لأحداث ونصوص الذي انغلق حولها الفكر الإسلامي؛ لأن علم الأنثروبولوجيا "يمارس عمله كنقد تفكيكي على صعيد معرفي وعلى جميع الثقافات البشرية المعروفة، إنه يمارس عمله هذا بعيدا عن التأويلات التاريخانية الإيديولوجية"[4] التي عملت الفئات الاجتماعية والدينية والسياسية على تكريسها على مر التاريخ.

فتطبيق هذه القراءة على التراث الإسلامي تسمح أيضا "بقراءته قراءة شاملة، وذلك من خلال مقاربته مع بقية التراثيات الدينية الثقافية الأخرى"[5] ، أي وضع التراث الإسلامي في سياقه العالمي، وذلك لاكتشاف مدى التداخل والتفاعل الحضاري بين المسلمين والحضارات الأخرى، وهذا ما سيتيح فهم الأسئلة الثقافية التي يطرحها

---

[1] محمد أركون : قضايا في نقد العقل الديني، المصدر السابق، ص 216

[2] المصدر نفسه : 255

[3] – المصدر نفسه، ص: 7 .

[4] – محمد أركون، القرآن من تفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، المصدر السابق، ص:7.

[5] – كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، المرجع السابق، ص:278.

المحيط الإسلامي، وتنبئ الإجابات المناسبة لكل صيغها (العقائد، الأساطير، النظام الاجتماعي، نظام المواريث، علاقة الرجل بالمرأة، نظام العمل، مواسم الأعياد والاحتفالات) ونسترشد بهذه التحليلات لتشخيص البنية العميقة التي يعمل داخلها العقل الإسلامي العربي"[1] .

كما أن التحليل الأنثربولوجي يميز بين المرحلة الشفهية والمرحلة الكتابية، ويحلل التنافس بين العقل الشفهي والعقل الكتابي الذي يدعم مجموعات الكتاب الحديث والمصحف القرآني في عملية نشر الكتابة، وبالتالي نشر الكتاب بصفته وسيلة للتمثيل الإيديولوجي والهيمنة السياسية والثقافية للشعوب والقبائل التي لا كتابة لها"[2] والتي تعد من اللامفكر فيه في الفضاء العربي الإسلامي لأسباب تاريخية، بحيث أعطت الأولوية للثقافة العالمة على الثقافات المحلية، وهذا نتيجة توجيه سياسي فرض هذه الثقافة وألغى الثقافات المحلية.

بما أن المجتمعات العربية يغلب عليها طابع التفكير اللاهوتي كان من الضروري توظيف الأنثروبولوجيا الدينية من أجل تفكيك وفهم الظاهرة الدينية، وكيفية ممارستها في المجتمعات العربية. ومن أبرز مهامها أيضا محاولة فهم ظاهرة التقديس، فهي ظاهرة لا تقتصر على مجتمعات الكتاب المقدس، بل هي ظاهرة موجودة عند جميع الشعوب حتى البدائية منها، وهي محاولة لفهم سوسيولوجيا التقديس وإستراتيجية المقدس في التكوين الاجتماعي"[3] فلا يمكن فهم المقدس وآلية اشتغاله داخل المجتمعات الإسلامية دون ممارسة التحليل الأنثربولوجي الذي يعطي الآليات العلمية والمنهجية لفهم الظاهرة الدينية وكيفية تشكلها في المجتمعات الإنسانية.

جـ-المنهج التفكيكي في قراءة التراث :

يقوم محمد أركون بنقد العقل الإسلامي عن طريق استخدام عدة منهجيات دفعة واحدة أي منهجية النشوئية الجنالوجية ومنهجية الحفر الأركيولوجي عن أعماق المعارف والعلوم المتشكلة في السياق الإسلامي، ومنهجية تفكيك أنظمة الفكر التي سادت في هذا السياق[4].

يعتبر التفكيك الذي يقصده محمد أركون لا يعني تبيان الصلاحية العلمية لعقائد الإيمان، أو العكس لا علميتها ولا عقلانيتها، وإنما يعني التفكيك عنده الحفر على أساساتها على طريقة المنهجية الجنالوجية ومن خلال

---

[1]- عبد المجيد الشرقي وآخرون، في قراءة النص الديني، دار التونسية للنشر، ط2، 1990، ص:48 .

[2]- المرجع نفسه، ص:48 .

[3]-كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل عند محمد أركون، المرجع السابق، ص:278.

[4] محمد أركون : الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 108

المنظور الذي بلوره نيتشه لنقد القيمة، فعن طريق منهج التفكيك نستطيع الكشف عن الوظائف النفسية لهذه العقائد الإيمانية، وعن الدور الحاسم الذي تلعبه في تشكيل كل ذات بشرية وهذا العمل من اختصاص علم النفس التاريخي [1].

كما أن هذا التاريخ النقدي الذي يقوم به أركون على شاكلة تفكيك جاك دريدا وأركيولوجيا فوكو، لا يتم إلا عبر أشكلة معطيات هذا التراث الفكري، يقول أركون : "الأشكلة تعني وضع الأمور على محك التساؤل والشك ونزع البداهة عنها، أي جعلها إشكالية لا يقينية ولا نهائية"[2].

إن أركون باعتماده على المنهج التفكيكي المطبق على التراث الإسلامي استطاع احداث زحزحة ونقل مناطق واسعة من الماضي باتجاه علم النفس التاريخي وعلم الإجتماع التاريخي، وعلم الأنثروبولوجيا التاريخية، ذلك أن مؤرخ نظام العقول يمزج بين الأداة الفيلولوجية، والأداة الألسنية، والأداة النفسية الإجتماعية–الألسنية، والأداة الدلالية السيميائية، والأداة الأنثروبولوجية السوسيولوجية والأداة الأنثروبولوجية، كل هذه العلوم والمناهج يستخدمها لفهم النواة الصلبة للاعتقاد الإسلامي وتفكيكها من الداخل، عن طريق السيطرة على شبكة هذه المناهج ومجمل الإشكاليات المبلورة من قبل هذه العلوم المختفة يمكننا أن نتوصل إلى إحداث الزحزحة الضرورية لكل المفاهيم والمصطلحات والأفكار والتصورات التراثية المتراكمة والمعاشة من قبل المؤمن بكل حماسة الإيمان والتقى والورع[3].

د–المنهج البنيوي في قراءة التراث:

يستخدم كذلك أركون المنهج البنيوي وينتقده، فالبنيوية حسب أركون تمثل مرحلة لابد منها من أجل تحليل المجتمعات والنصوص والثقافات، ولكنها بدورها أدت إلى استبعاد المعطيات الخصوصية التي لا تختزل، هذه المعطيات التي سادت نمط المعرفة الكلاسيكية، من هذه المعطيات حسب أركون، سحر الرجال العظام وجاذبيتهم وإلهام الخلاقين، والمنحنيات والأقواس الشخصية للحياة الانفعال، متعة النص، القوة الإيحائية، المثيرة للرسالة أو الكلام، فمحمد أركون دوما مما يسميه "الاختزال" لهذا السبب فهو يلح على استخدام استراتيجية المنهجية التعددية مثل : قراءة القرآن. فهو يرفض في آن واحد المناهج الشكلية والقواعد الإكراهية للبنيوية الجامدة، يرفض التفسيرات الأحادية الجانب أو لمعنى، هذه التفسيرات الخاصة بالعقل الأرثودكسي [4].

[1] محمد أركون : الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 67
[2] المصدر نفسه، ص 94
[3] المصدر نفسه ، ص 333
[4] محمد أركون : تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 41

إذن يمكن القول أنه يستخدم المناهج المتعددة بطريقة فوضوية، حيث يقول : " فيما يتعلق بالقرآن، فإني سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة، طريقة محررة في آن معا من الأطر الدوغمائية الأرثوذكسية ومن الإختصاصات العلمية الحديثة التي لا تقل إكراها وقسرا، إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرد والتسكع في كل الإتجاهات ... إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها، سواء أكانت مسلمة أم غير مسلمة، أقصد قراءة تترك فيها الذات الحرية لنفسها ولديناميكيتها من كتاب طالما عاب عليه الباحثون"فوضاء" ولكنها الفوضى التي تحبذ الحرية المتشردة في كل الإتجاهات"[1].

أركون في تناوله لكل هذه المناهج المتشعبة، فهو لا يكاد يستنفذ أنه يتكلم عن منهجية خاصة به، ولا نجدها في كتابات غيره من دارسي الحضارة العربية الإسلامية، وهي المنهجية التقدمية التراجعية، فالمنهجية التقدمية تعني دراسة عملية التحول الطائلة على مضامين النصوص القديمة، التي لا تزال حية ونشطة بصفتها نظاما أيديولوجيا خاصا من الاعتقاد والمعرفة، يصوغ المستقبل ويساهم في تشكيله مثلما تدرس وظائفها السابقة، ثم تولد مضامين ووظائف جديدة.

أما المنهجية التراجعية تدرس الآليات التاريخية العميقة والعوامل التاريخية التي أنتجت تلك النصوص وحددت لها وظائف معينة، ومنه ينبغي العودة إلى الماضي ليس على طريقة علماء الدين الإصلاحيين، بإسقاط حاجيات المجتمعات الإسلاميات المعاصرة ومشاكلها على تلك النصوص الأساسية السابقة[2]. أركون يلح على ربط الحاضر بالماضي لكي نفهم الحاضر على ضوء الماضي والعكس صحيح، دون الوقوع في مطب الإسقاط والمغالطة التاريخية وهذه هي المنهجية التقدمية–التراجعية على حد تعبيره.[3]

بهذه المنهجية يتم إلقاء نظرة تاريخية على ملامح الوعي الإسلامي تشمل كل المسار الذي قطعه هذا الوعي على مدى القرون، لكن لابد من البدء بدراسة هذا المسار من نقطة الأصل والإستمرار في ذلك تاريخيا حتى اللحظة الحاضرة، يتم البدء من اللحظة بالرجوع إلى الوراء لنقض فكرة الإستمرارية الخاطئة والمنتشرة في كل الأوساط الإجتماعية الثقافية منذ ظهور القرآن.[4]

[1]محمد أركون : الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 76
[2]محمد أركون : الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 164
[3]محمد أركون : الإسلام الأخلاق والسياسة، ص 163
[4] محمد أركون : تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 116

وبذلك فهذه المنهجية هي منهجية تاريخية تدرس كل التاريخ الإسلامي وبكل معطياته السلبية والإيجابية، فالتاريخية عند أركون تعني إدخال كل ما تمحوه التاريخانية عادة وتتجنبه لاحتقار أي كل الحماسيات الجماعية والأحلام الممكنة والتطلعات غير المشبعة، والكبادرات المجهضة والأسطورة المحركة، أي كل القوى التي حركت التاريخ والتي كانت الوضعية قد تجاهلتها، فالتاريخية الحقيقية عند أركون تدرس التغيير والإنقطاع كما تدرس الإستمرارية والبنية المتصلة.[1]

إن نقد العقل الإسلامي يرتكز على الكشف عن كل الإسقاطات التي حدثت عبر التاريخ عن طريق القيام بقراءة تزامنية تفي النص حقه، بمعنى أنه على الابحاث أن ينسى كل ما حوله ويضع نفسه إبان البيئة العربية التي عرفتها شبه الحزيرة العربية إبان القرن السابع الميلادي، فالعودة قدر الإمكان إلى هذه الفترة الزمنية أصبحت ضرورية للغاية، إن تم ذلك يتمكن الباحثون من التوصل إلى معاني الكلمات في ذلك العصر والمقارنة بينها وبين المعاني الحالية، وعلى رغم الصعبات إلا أن الرجوع إلى ذلك العصر يفيد كثيرا في فهم معاني كلمات القرآن، انطلاقا من المعنى الذي ساد في ذلك العصر يفيد جدا في فهم معاني كلمات القرآن، انطلاقا من المعنى الذي ساد في ذلك الحين وليس الذي من المعنى الذي يسود في المرحلة الراهنة، أو حتى المراحل التي جاءت بعد زمن القرآن.

يحاول أركون أن يولي أهمية بالغة للمنهج النقدي وقد جعل منه محور مشروعه، والذي من خلاله كما تم تبيانه أن مناهج العلوم الإنسانية والإجتماعية المعاصرة والمهتمة بالدراسة النقدية من أجل الفهم الصحيح للتراث الإسلامي فهو ذو ميزة محترفة للتنقيب لكشف الحقيقة من أجل مشروع حضاري معاصر، وهذه الميزة لم تكن في المشاريع السابقة النهضوية منها والإصلاحية، فهو تميز عن غيرهم بالانفتاح والتطلع على الذات العربية الإسلامية من خلال النقد والحرية في الفهم، وليس غاية في إعادة قراءة التراث من أجل قراءته، بل من أجل تحليله ونقده وتقديمه كمشروع حضاري حداثي.

ومنه محمد أركون يتموقع ابستمولوجيا عندما يطبق علوم الإنسان والمجتمع على الإسلام، ويرى مدى صلاحية أو عدم صلاحية هذه العلوم، وكذلك ليختبرها خارج الأرضية التي نشأت فيها، فحسب هاشم صالح أن أركون استفاد من العلوم الإنسانية الغربية، ولكنه أفادها أيضا في خط الرجعية، إذ طبقها على الإسلام لأنه أبدى نجاحها أو

[1] محمد أركون : الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 126

عدم نجاحها خارج بيئتها الأصلية، لقد قدم لها فرصة الامتحان خارج مجالها الخاص ووضعها على محك ثقافة أخرى ودين آخر.[1]

خلاصة القول لا يمكن أن يكون المنهج بريء أيديولوجيا لارتباطه بحقبة تاريخية معينة أي بمعطيات علمية ومعرفية محددة وبمشاكل نظرية ومنهجية خاصة مرتبطة أساسا بالذات العارفة، إنه في الأخير نتاج مرحلة تاريخية موجه لحل مشاكل تلك المرحلة، وهنا تبرز أهميته وضرورة تغيره من مرحلة إلى أخرى لأن كل منهج محكوم بالتطورات العلمية التي تشكل خلفيته النظرية والمستوى الذي وصلت إليه المعرفة العلمية من حيث امتلاكها لأدوات دراسة الموضوعات، ومنه هل نستطيع بلوغ الحداثة بتجاوز التراث ؟ أو ما هو منطق الحداثة عند أركون، هل مرهون بالانطلاق من التراث أم بتجاوزه ؟

[1] محمد أركون : علمنة الإسلام، مرجع سابق، ص 26

المبحث الرّابع: من نقد العقل الإسلامي إلى نقد العقل الحداثي

تتميّز الحداثة بأولّية الذّات والتي يستمدّ منها الإنسان يقينياته، وتعد المرجع الأول له كذات فاعلة وليس من تعاليم عقيدة معينة، كما ترتبط الحداثة ارتباطا وثيقا بالعلم والعقلانية من خلال علاقتهما بالعقل الذي يبتعد كلّ البعد عن كلّ ما هو غامض ومبهم أو خيالي (أسطوري)، والذي يبعد كلّ الخرافات والأساطير في تفسير تأويل الأحداث، وبالتالي يصبح العقل في هذا المجال المصدر الأساسي والمرجع الأول للعلم والمعرفة والحقيقة والتي تساعد على اكتشاف القوانين التي يسيطر بواسطتها على الطّبيعة.

إنّ ما وصل إليه أركون في ما يخصّ الحداثة بعد قراءته لواقع المجتمعات العربية منذ قيام دولة الاستقلال هو عبارة عن تحديث مادي تمثل في ادخال منتجات تقنية عليها من دون أن يرافق ذلك تغيير عقلي أو ثقافي- وهي حقيقة لا يمكن لأحد منّا أن ينكرها أو يرفضها بأي حال من الأحوال- وبالتّالي يصبح المشكل في هذه الحالة وكما ذكر مالك بن نبي هو في الأساس مشكل أفكار[1]، هذا التغيير الفكري والثقافي والعقلي كان هو الأساس في انتاج هذه التّقنيات في الغرب، وهذا ما يجعل المجتمعات العربي وعلى رأسها الجزائر تعيش حالة من الفصام والصراع القيمي وذلك لوجود فجوة بين ما هو كائن وقائم وما ينبغي أن يكون أو ما يطمح إليه الفرد... فالحداثة بالنّسبة لأركون ليست المعاصرة. كذلك يرى أنّه لا بدّ لنا من التمييز بين الحداثة الحقيقية والحداثة السّطحية. لأنّ هناك فرق بين الحداثة المادية (السطحية) والحداثة العقلية (الفكرية). بمعنى أن استيراد الدول العربية للمنتجات التقنية لا يعني دخول هذه الأخيرة في الحداثة إلاّ من النّاحية الشّكلية الاستهلاكية، بل لا بدّ من التّغيير في البنية الثّقافية والفكرية. فيرى أنّه إذا ما أردنا تطبيق الحداثة بشكلها الصّحيح لا بدّ أن نأخذ منها روحها ومعناها الحقيقي أي مضمون الحداثة من خلال محاولة فهم ما هي الحداثة بالدّرجة الأولى، ثمّ نترك أشكال ممارستها لطبيعة المجتمع الأصلية وتراثه. وهنا نطرح تساؤلنا: هل قام أركون بتجاوز موقف المستشرقين من التّراث، فإذا كان ذلك هل كانت القطيعة حتمية في للوصول إلى الحداثة؟

1- هاجس التّجاوز عند أركون:

ينطلق محمد أركون من فكرة أنّ كلّ ما قيل ويقال عن التراث الإسلامي، يبتعد قليلا أو كثيرا عن الخطاب الإيديولوجي، ويتساوى في ذلك الخطاب التّبجيلي الذي ينتجه المسلمون عن تراثهم، مع الخطاب الاستشراقي

1- مالك بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة بسام بركة، أحمد شعبو، دار الفكر المعاصر، دمشق، 1988، إعادة 2002، ص 78

الذي إن لم يكن تحقيريا ازدرائيا فهو بارد حيادي، لا يولي أهمّية لواقع المسلمين ومعاناتهم اليومية، بدعوى الموضوعية والحياد والاقتصار على دراسة الماضي دون الحاضر[1]. وهو ما جعل التّراث الإسلامي بعيدا عن الدّراسات والاستكشافات العلمية التي شهدها العالم. خاصّة في مجال علم الإجتماع والإنسان، حيث تكون المهمة المستحيلة والمستعجلة بالنسبة إلى أركون هي: "الإنخراط في البحوث الإستكشافية العلمية عن التراث الإسلامي، فهذا هو الطريق الوحيد نحو تحرير الفكري المنتظر والمؤجل باستمرار"[2].

هذا التّجاوز يتمّ بالسّعي إلى تأسيس خطاب علمي حول التّراث الإسلامي، أي إعادة قراءته قراءة نقدية تضعه في سياقه التّاريخي والاجتماعي بعيدا عن مختلف الأشكال التقليدية، سواء بالنّسبة للدّراسات الكلاسيكية أو الاستشراق، والتي استعملت أسلوب البتر والانتقاء وصلت حتى التّدليس والافتراء على التّراث الإسلامي، فأركون لم يسقط في فخّ المركزية الغربية المزدرية لكلّ ما هو غير غربي، بل إنّه يفتخر بما قدمه كبار المفكّرين من المسلمين أمثال: مسكويه والتّوحيدي وابن رشد وغيرهم... فيرى أنّ هؤلاء لم يقوموا بعملية نقل للعلوم والفلسفة والأفكار، بل يرى أنّه لم يكن مجرّد نقل لمفاهيم أجنبية وتطبيقها بشكل أوتوماتيكي على فكر لا يزال سجين اللّغة القرآنية والدّينية، أي أنّ أركون يحاول وضع هذا الفكر أو الإنتاج في الموضع الذي يستحقّه، ويجعله في سياقه التّاريخي أو في لحظته التّاريخية حتى يتمكّن من إعادة قراءته قراءة تزامنية تمكنه من استحضار الإطار الاجتماعي للمعرفة العلمية في تلك اللّحظة الزّمنية، وهو الضّامن الحقيقي للموضوعية العلمية التي يتوخّاها البحث أو الدراسة العلمية التي بإمكانها تحقيق الوثبة العلمية والدينية التي حقّقتها أوروبا.

هذا الاستحضار الزّمني أي دراسة الظّاهرة الإسلامية ومقارنتها ماضيا وحاضرا مقارنة علمية، جعل منه يعمل على نقل مزايا الثّورات العلمية وفتوحاتها المنهجية وتطبيقها على التّراث الإسلامي بهدف إعادة قراءة التّراث قراءة تاريخيّة، سوسيولوجية وأنثروبولوجية. وهذا لم يعد وليد الصّدفة، بل جاء بعد اتقان مناهج التّراث الأكاديمي العالي، وهو ما سبق ذكره من فتح ورشات كانت أولاها حول الإسلاميات التّطبيقية والثّانية حول نقد العقل الإسلامي حيث يقول: "الورشة الأولى اتّخذت اسم علم الإسلاميات التّطبيقيّة، أمّا الورشة الثّانية فقد اتّخذت اسم نقد العقل الإسلامي، وذلك عبر مساره التّاريخي الطويل العريض"[3].

1- فارح مسرحي: أفاق المشروع الفكري لمحمد أركون: قراءات في مشروع محمد أركون، أعمال ندوة، مخبر الدّراسات الفلسفية والأكسيوبوجية، جامعة الجزائر 2، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر، 2011، ص. 49.

2- محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان، ترجمة: هاشم صالح، ط. 1، دار الساقي، لبنان، 2011، ص. 222.

3- مصدر نفسه، ص. 99.

وهذا يعني تطبيق مناهج الثورة المعرفية على تراث الإسلام، وبالتالي تجاوز المنهجية الفللوجية للاستشراق الكلاسيكي، وفي هذا السّياق يقول فارح مسرحي: "وهنا نلاحظ بجلاء إرادة التّجاوز التي يتّسم بها الخطاب الأركوني، فبعد تجاوز الرّؤية العامّة للمسلمين حول تراثهم، يأتي الوجه الثّاني لإرادة التّجاوز هذه والمتمثّل في تجاوز موقف المستشرقين من هذا التّراث"[1].

بالرّغم من أنّ أركون يرمي كلّ التّراث الإسلامي في دائرة الفكر القروسطي حيث يرى أنّ الحضارة الإسلامية حتى في عصرها الذهبي أصبحت لاغية فكريا وعلميا بعد ظهور الحداثة الأوربية وصعودها وتوسّعها الذي لا يقاوم[2]. إلاّ أنّه لا يسقط في فخّ المركزية الغربية المزدرية لكلّ ما هو غربي، خصوصا فيما يتعلّق بالرّوابط الموجودة بين الفكر الإسلامي والتّراث الفلسفي اليوناني.

حيث يؤكّد أنّ مسكويه لم يكن مجرّد ناقل أو مقلد لأرسطو بالرّغم من شدّة تأثره به وخاصّة من خلال كتابه "الأخلاق إلى نيقوماخوس" يقول أركون: "...لم يكن هناك نقل تعسّفي لدى مسكويه أو سواه من كبار المفكّرين، وإنّما كان هناك هضم حقيقي واستيعاب وإضافة وإبداع وليس فقط ترجمة"[3].

كذلك ابن خلدون والذي يعدّ حسب المهتمّين بفكره أنّه عالم اجتماع أو مؤسّس لعلم الاجتماع وعلم أنتروبولوجيا.. فهذا في نظر أركون ما هو إلا مبالغات وإسقاطات، فالواقع أن فكره الديني قروسطي ويندرج ضمن الحدود المشتركة للموقف اللاهوتي التقليدي... فابن خلدون يندرج ضمن هذا المنظور القروسطي ولا يخرج عنه وبالتّالي لا ينبغي أن نبالغ بحداثته كثيرا، أن نسقط عليه مواقف الحداثة الفكرية[4].

وهذا ما يميّز أركون من مجمل التّراث الإسلامي، فهو لا يرفع من شأنه إلى القدر الذي يجعله يثبت له ما ليس فيه ولا يحطّ من قدره إلى درجة السّكوت عن الجوانب النّيرة فيه، وإنّما يحاول وضعه في لحظته التاريخية وإعادة قراءته قراءة تمكّنه من استحضار الأطر الاجتماعية للمعرفة في تلك اللّحظة التّاريخيّة وهذا ضمان للموضوعية العلمية.

وهذه القراءة تتطلّب أن يتخذ من مفاهيم الثّورة العلمية المعاصرة والمحققة في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية منذ النصف الثاني من القرن العشرين نظرا لما حققته تلك المناهج من فتوحات معرفية حين تمّ تطبيقها على التّراث الأوروبي بما فيه التّراث الدّيني المسيحي واليهودي.

1- فارح مسرحي: أفاق المشروع الفكري لمحمد أركون: قراءات في مشروع محمد أركون المرجع السابق، ص. 50.

2- محمد أركون: نحو تاريخ مقارن، مصدر سابق، ص. 198.

3- محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتّوحيدي، المصدر السّابق، ص. 148.

4- المصدر السّابق، ص. 86-87.

هنا نلاحظ أنّ إرادة التّجاوز التي يتّسم بها الخطاب الأركوني، فبعد تجاوز الرّؤية العامّة للمسلمين حول تراثهم، يأتي الوجه الثّاني لإرادة التّجاوز هذه والمتمثّل في تجاوز موقف المستشرقين من هذا التّراث، ولا بدّ من الإشارة إلى موقف نقد أركون للاستشراق أو الإسلاميات الكلاسيكية يختلف تماما عن موقف غالبية المسلمين من هؤلاء العلماء فهو يقوم بنقد الاستشراق من الدّاخل وأهمّيته في إعادة بعث نصوص كثيرة من التّراث الإسلامي وتحقيقها ونشرها.

ممّا سبق نصل إلى أنّ هاجس النقد والتجاوز يعد مدخلا محوريا لفهم المشروع الأركوني، فهذا الهاجس ظل ملازما لنصوص أركون من أول نص صدر له، والمتمثّل في أطروحته للدّكتوراه إلى آخر نص يصدر له، فهو غير مقتنع بما قيل ويقال عن الماضي والحاضر، سواء الإسلاميين في الجهة الإسلامية أو الغربيين في الجهة الغربية، وحتى وإن حدث ووجدت أعمال أكاديمية أو بحوث علمية فهي نادرة جدا، ولا توجد الوسائل الضرورية لنشرها، ولهذا وجب أن تكون اليقظة بما فيه الكفاية من أجل إخصابها واستثمارها واستيعابها.

2– القطيعة بين التراث والحداثة:

قبل الحديث عن القطيعة بين التراث والحداثة لابد أن نعرض عن ثنائية مهمة في فكر أركون وهي الحداثة والإسلام، فكان لابد نستفسر عن وجود معرفة علمية عن الإسلام في الغرب، وما هي نظرة الغرب للإسلام؟

حاول أركون فهم الثّنائية الجدلية الإسلام والحداثة وتفسيرها بطريقة نقدية تحليلية، وهذه العلاقة التي ينظر إليها الجميع على أساس الصّراع والتّعارض الدّائمين... فيرى أركون أنه لإدخال الحداثة على المجتمعات العربية لابد من نقد العقل أو الفكر الإسلامي، فالخطاب الإسلامي الحالي قد زاد من تلك التصورات التقليدية الموروثة عن الإسلام الذي أصبح مجرد طقوس عبادية لا أكثر ولا أقلّ. هذا هو الإسلام في نظرهم مع الغياب التّام للبعد الفكري والرّوحي والحضاري. هذا الإسلام المجرّد الذي يقف في نظرهم في وجه أي محاولة للتّطور أو التغيير ... ولقد زاد هذا التصور السكوني الجامد للإسلام في نظر الغرب[1]، فتطبيق فكرة الحداثة غير ممكن أن يحدث خارج نطاق التّقاليد أو التّراث بالدّرجة الأولى الدّين (الإسلام) إذا ما تحدّثنا عن المجتمعات العربية، فالدّين بحدّ ذاته حداثة، والحداثة الأمتن هي المعتمدة على التّيار الدّيني والتّراث... وبالتّالي إذا أرادت المجتمعات العربية المشاركة في الحداثة لا بدّ لها من الانطلاق من تراثها (الإسلام) لكن من خلال إعادة قراءته وتحليله، أي القيام بعملية غربلة لهذا التّراث لكن بمقاييس الحداثة وليس الماضي، والإسلام الحالي في نظر أركون هو عبارة عن إسلام تجريدي بكلّ

1– محمد أركون: الإسلام، أوربا، الغرب، رهانات المعنى وأرادات الهيمنة، تر. هاشم صالح، دار الساقي، ط. 2، بيروت، 2001، ص. 13.

ما للكلمة من معنى، هو إسلام غريب بعيد كلّ البعد عما سبقه ومستخدما فقط وبشكل كلّي من أجل التّغطية على الحداثة المستوردة من الغرب ورفضها ومقاومتها.

وبهذا المعنى أصبح الإسلام سببا وجيها لرفض الحداثة، وقوّة تستعمل سلبا لصدها ومقاومتها على اعتبارها حداثة غربية بكل سلبياتها وإيجابيتها، "ومن أهمّ المكتسبات الإيجابيّة للحداثة أثناء عملية نقلها إلى درجة أنها شوهت وفتتت الوظائف الروحية الكونية للقيم الأكثر رسوخا للإسلام (يحصل ذلك كما لو أننا خسرنا الحداثة والإسلام في آن واحد)[1]، فبالإضافة إلى مفهوم الحداثة المليئ بالشوائب والفهم والتأويلات الخاطئة لحد اليوم "فإنّ المصطلحات الثّلاثة: الإسلام، أوربا، الغرب، تعرضت لأدلجة مهووسة ومبالغ فيها، ولهذا السبب ينبغي أن نعيد التفكير فيها لكي نحل الصورة التاريخية محلّ الصّورة الإيديولوجية، وينبغي أن نوضّح الأمور من جديد وأن ننظر إليها بشكل نقدي".[2]

فالجدليّة الموجودة في فكر أركون بين الحداثة والتراث (الإسلام) تكمن في أنّ هذا التراث تعاد قراءته على ضوء الحداثة، والحداثة في حد ذاتها تنطلق من التراث، وبالتّالي فالتّفاعل متبادل، فمنطق الحداثة منطق جدلي وذلك من خلال عمليّة احتواء القديم (التّراث) وتجاوزه وليس إلغاءه، وهذا الجديد لا يلبث حتى يصبح في يوم من الأيام قديما ولابد من تجاوزه وهكذا. فالحداثة ليست مجرد مفهوم يقول أركون بل هي مرحلة تاريخية، مرحلة تحول تاريخي وفكري في الأساس. وهي لا تعني مجرد التطبيق وإنما معناها الاستيعاب قبل التطبيق، فهي نمط من المعرفة يصعب استيعابه دون فهم الشروط الذاتية للمجتمع، أي لابد من العودة إلى ذات المجتمع من خلال محاولة بناء القديم وفق الجديد والتراث وفق منطق الحداثة ... والإسلام بهذا المعنى لم يكن أبدا حاجزا في وجه التحول والتغير والتفتح والإبداع... فهناك نوع من التداخل بين الإسلام والحداثة أو كما سماها أركون "بالتداخل التفاعلي بين الحدث الإسلامي والحداثة[3].

يحاول أركون تصحيح الصّراع القائم بين الحداثة والإسلام ويبرز فهم أفضل لسبب الصراع بين الظاهرة الدينية والحداثة منذ القرن السادس عشر، ما سرُّ الصّراع بين الرّؤية الدّينية للعالم ورؤيته للحداثة بدلا من أن تكون الرّؤيتين متكاملتين..؟ فليس الإسلام كدين يقول أركون هو سبب كلّ المشاكل التي تندلع حاليا في كلّ المجتمعات العربية الإسلامية. ليس هو سبب كلّ أنواع الفوضى الاجتماعية والسّياسية وخاصّة المعنوية التي تعاني منها هذه

1- محمد أركون: الإسلام، أوربا، الغرب، رهانات المعنى وأرادات الهيمنة، مصدر السابق، ص. 18.
2- المصدر نفسه، ص. 5.
3- المصدرنفسه، ص. 19.

المجتمعات منذ الاستقلال وحتى اليوم[1]، وإنّما طريقة قراءتنا وتفكيرنا للإسلام والتراث التقليدي للمجتمع بصفة عامة. فالمشكل ليس في الإسلام وإنما في فكر الأفراد.

إنّ العملية الاستكشافية التّحليلية والنقدية للغرب منذ قرنين تثبت لنا أن الغرب ما استطاع انجاز أعماله الكبرى إلا بعد أن تخلص من الأفق الدّيني القروسطي (أي التصور المرعب للدين، وليس الدين في حد ذاته) التصور الذي يقتل في الإنسان حسّ المبادرة والحركة ويدعوه للأستكالة والإستسلام ورفض الانخراط في العالم[2] وأخذ المبادرة للتّغيير.

لكن السؤال الذي نطرحه ماذا يقصد أركون بالقطيعة؟ وإلى ماذا تهدف؟ هل هي قطيعة مع التّراث والمنظومة القيمية ومع الإسلام خاصّة كما يفسرها البعض، والتي تهدف إلى إلغاء كل هذه العناصر وإلغاء الاهتمام بها وتجاوزها في عملية الانتقال والتحول من مرحلة إلى أخرى حديثة وفق عملية التغيير باعتبارها (أي التراث، القيم الإسلامية، الدين ..) تجارب قديمة قد تجاوزها الزمن ولم تعد لها أيّ أهمّية تذكر..؟ بمعنى هل علينا إلغاء كلّ هذه المرحلة والانتقال مباشرة إلى ما هو حديث مختلف من خلال البدء من الصفر. أو أنّها العكس تماما هي قطيعة تهدف إلى خلق ما نسمّيه بعملية التّغيير التراكمي، وذلك من خلال إعادة قراءة التراث وتحليله بواسطة عملية نقدية نحاول من خلالها البناء والتّغيير انطلاق من هذا التراث وذلك بإعادة محورته وصياغته بطريقة تتماشى مع منطق الحداثة. أي البناء على كل ما هو تراث اسلامي تقليدي وهذا هو مضمون ما نسميه بجدلية الحداثة. فالقطيعة عند أركون ليست قطيعة كلية كما يدعيها البعض، وفي نفس الوقت لا يؤكد محمد أركون أن هناك صلة حتمية بين الماضي (التراث) والحاضر... في كلا الحالتين لا يمكن ان نحقق التقدم أو ما نسميه حداثة. وبالتالي فالقطيعة الأركونية هي قطعة وسطية أن صح التعبير. بمعنى أنّه لا بدّ لنا أن نفتّش داخل الماضي ونبحث عن التّراث والقيم الأنفع للمجتمع العربي عامة. أي غربلة هذا التّراث واختيار القيم التي تتماشى مع منطق الحداثة. ثمّ نعمل على تطويرها والعمل عليها وبلورتها لكن من الدّاخل أي من ذات المجتمع بإعادة صياغتها بحيث يتماشى الشكل مع المضمون. فبالنسبة لأركون فإن ممارسة القطيعة يكون من داخل التراث لا من خارجه. فأركون لا يدعوا أبدا إلى إلغاء التراث الإسلامي خاصة. وإنما يدعوا إلى إعادة قراءته بطريقة عقلية علمية وتفكيكية تحليلية. وهذا بالفعل ما يحدث ليس فقط في المجتمعات الغربية الحديثة بل كذلك في المجتمعات العربية. "فقد أصبح العقل (في الغرب) قادرا على أن ينظر للأمور بطريقة تساؤلية منفتحة، لا دوغمائية، أنّه ينظر بطريقة تساؤلية للمجال

1- محمد أركون: الإسلام، أوربا، الغرب، رهانات المعنى وأرادات الهيمنة، المصدر السابق، ص. 67.

2- محمد أركون: من فيصل المقام إلى فصل المقال، المصدر السّابق، ص. 4.

المخلوق من قبل العقل بدون التصور الديني، والمجال المخلوق من قبل العقل مع التصور الديني، وبالتالي فالمسألة الحديثة مطروحة اليوم لم تعد هل أنت ضدّ التّحرر الدّيني/ أو مع التصور الدّيني في المطلق، وإنّما المسألة المطروحة علينا في العصر الراهن هي: كيف يمكن أن اتوصل إلى إيمان جديد يتجاوز الإيمان القديم ويحتضنه ويكون بحجم حداثة العالم[1] أي بمنطق الحداثة وهذا ما دعت إليه القطيعة الأركونية.

يرى أكون أنّ اخفاق الحداثة في المجتمع الإسلامي يعود أولا إلى سوء الفهم قبل التطبيق، فمنطق الحداثة هو منطق جدلي لأنه خاضع لاحتواء كل ما هو تقليد قديم وكيفية تجاوزه، كما لابد من توفّر شرط ضرورية للتغيير، أي من خلال وعي جدلي مع التقليد، فنجد محمد أركون ينتقد بشراسة سياسات الدول العربية والإسلامية التي تقبل الحداثة المادية وترفض الحداثة الفكرية، على غرار سياسة التصنيع الثقيل في الجزائر بعد الإستقلال، أو ما يحصل في دول الخليج العربي ابلتي تتمتع بأحدث أنواع الأجهزة وشتى مظاهر الحياة المادية الرغيدة دون أن يرافق ذلك تغيير في موقف المسلم من العالم، وذلك ما سماه أحد الباحثين بالحلم الإسلامي بالحداثة النّصفية"[2].

إنّ نمط الحداثة الذي تبنّته الدّول العربية والإسلامية في حقيقته هو حداثة معطوبة أو معاقة تمزج بين مؤسسات ومظاهر وانتاجات الحداثة والعقلانية مع قيم وعلاقات قديمة، مما يعطي نوعا من الحداثة الملفقة المواكبة للعصر من ناحية الشكل والتقليدية من ناحية المضمون، ولذا يتساءل أركون عن كيفية بروز وعي فلسفي متبصر في العالم العربي الإسلامي وهو محاط بسياجات دوغمائية مغلقة حول الدين والخطاب الديني أو حول ما ينظر للدين على خلفية سلطوية سياسية أو نخبوية اجتماعية إيديولوجية معينة، وفي هذا يقول ضمن هذه الشروط والظروف، كيف يمكن لنا أن ندخل الموقف الفلسفي إلى الساحة الثقافية العربية بعد أن خلت منه زمنا طويلا ؟ وكيف نفعل إذا كانت الإتصالات المباشرة بين عموم الشعب والفئات الأكثر تطورا في المجتمع والأكثر انفتاحا على الحداثة مقطوعة أو مهمش[3].

وأمام حدّة هذا الوضع الذي آل إليه العالم الإسلامي في هذا العصر، سيشعر الإنسان بعدم جدواه، بحكم أنه يعرف بأن التاريخ يصنع بدونه، فهو بوصفه عنصرا من عالم غير مخطّط، يرى نفسه مجتازا من طرف التطور السريع لبقية البشرية[4]. وبالتّالي لا يصبح يمتلك التّغيير إلا على مستوى الفكرة أو المبدأ، أمّا في الجانب

1- محمد أركون: من فيصل المقام إلى فصل المقال، المصدر السّابق، ص. 31-32.

2- فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، المرجع السابق، ص. 48.

3- محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر السابق، ص. 20.

4- مالك بن نبي: فكرة كومنويلث إسلامي، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط. 2، 2009، ص. 41.

التطبيقي فإنه يجد نفسه متجاوزا دائما بصيغ التّغيير التي أصبحت تفرض عليه من الخارج وتحتم عليه الاندماج فيه، لأنّ نمطية التّغيير الذي لا تؤخذ بوارده من إرادة واعية ذات مقاصد هادفة سرعان ما يتلاشى ويركن إلى السكون والبيان التّاريخي، الذي حصل للفرد والمجتمع العربي والإسلامي منذ عصر ما بعد الموحدين إلى اليوم، أي منذ أن فقد حضارته، وهنا لم تسعفه الحلول الحداثية الغربية التي استوردها من الغرب، ولا المشاريع الحداثية التي يعتقد في نفسه أنه يستطيع بناءها بنفسه، بل لابد للإنسان العربي المسلم في هذا العصر أن يسلم بأن هذا هو عصر التغيرات الكبرى وعصر الإنطلاق التاريخي بغير عودة، ويبدو أن الخطاب الذي يرتكن فيه المثقف العربي المسلم هو عدم رضاه بالواقع النفسي والإجتماعي الذي يعيشه، وهنا المفارقة تواجهه في أنه يدرك بأنه ينتمي إلى حضارة عريقة ذات مباذئ روحانية وقيم عالية، ولكنه من جهة أخرى يعلم أن التغيرات التي يؤول إليها حاضره التاريخي تكاد تنفصل عن هذه المبادئ والقيم[1]. وهنا نستطيع القول أن هذه المفارقة لم تقتصر فقط على الجانب النفسي والإجتماعي بل طالت المجال السياسي والإقتصادي كذلك وأصبح المسلم بهذا في نقيض مع الفكرة الإسلامية.

ويرى محمد أركون أن الإسلام أصبح نوعا من الجاذبية أحيانا والنفور أحيانا أخرى على الباحثين الغربيين، لأنه من جهة يرغبون في سماع ما يقوله المسلمون عن أنفسهم ودينهم ومجتمعاتهم، ولكنهم يرفضون اتخاذ المثال الإسلامي كقاعدة انطلاق من أجل دراسة الظاهرة الدينية أو التفكير بها [2]. أركون بهذا يريد القول أ، سبب بعد الغرب عن الإسلام وعدم إيجاد صيغة حضارية للحوار معه هو بسبب المسلمين أنفسهم بعيدين عن تعاليم الإسلام، فالغرب يعرف قيم الدين الإسلامي ومبادئه التي تشكل الماضي التاريخي الحضاري أفقا لنهضة الإنسان والمجتمع الإسلامي الأول، ولكنه يدرك من جهة أخرى تدهور وانحطاط الإنسان المسلم الذي انفصل عن أصله الثقافي وأصبح مغتربا .فإذا لم تكن فكرة الإسلام حية في قلوب وضمائر وسلوكات المسلم لما استطاع الغرب أن يتجاوزها بحثا في تفكيكه. أو كيف نطلب لهذه الفكرة التأثير في الآخر ونحن نزداد يوما بعد يوم بعدا عنها وعن مقاصدها الحقيقية، فهناك تغيرا سلبيا معاكسا للفكرة الدينية الإسلامية، وهذا ما أدى بالعالم العربي الإسلامي يؤول إلى ما هو عليه غير محمود ولا هو مفكر فيه كأمل للتحديث والنهضة الحضارية، والواقع الإجتماعي والنّفسي الذي أضحى يتخبط فيه العالم العربي والمسلم في هذا العصر خير شاهد عن التردي الذي انحلت إليه الفكرة الإسلامية في الوعي الفردي والوجود الإجتماعي[3]". فلا مغريات ومبادئ الحداثة الغربية ولا مشاريع

1- لكحل فيصل: التّوجه الحضاري في فكر مالك بن نبيز قراءة تحليلية نقدية، مقال ضمن مجلة التربية الإبستمولوجيا، مجلة محمكة تصدر عن مخبر التربية الأبستمولوجيا المدرسة العليا للأساتذة-بوزريعة، الجزائر، العدد الثالث، 2012، ص. 113.

2- محمدأركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر السابق، ص. 189.

3- لكحل فيصل، التّوجه الحضاري في فكر مالك بن نبيز قراءة تحليلية نقدية المرجع نفسه، ص. 114.

التحديث العربية أسعفته لأن الحالة التي آل اليها المجتمع العربي والإسلامي منذ عصر النهضة وما بعد الموحدين هي انعدام فعالية الثقافة وفقدان ارادة التغيير.

لقد ورث العالم العربي والإسلامي مجموعة من المبادئ والقيم العليا التي يحس أنها قيم ثابتة ومتحررة من قيود الزمان والمكان وتحكم عليها أن تصلح للإنسان من حيث هو إنسان بغض النظر عن خصائصه الجزئية وتغيراته الحياتية التي يمر بها، ولكن هذا يفرض بداء أن تجد هذه القيم والمبادئ انعكاسا لها في واقع السلوك والعمل[1]. ولهذا يدب على العالم العربي والإسلامي أن يواجه مشكلات الحضارة بالوعي بقيمة وأهمية المبادئ والقيم التي تؤسس لمقومات النهوض الحضاري من جديد، ولكن هذا لا يعني بأن ننظر إليها على أنها مجرد أفكار وتصورات مثالية ومتعالية لا علاقة لها بالواقع وأن تنادي بالمشاريع الحداثية قبل أن تقدم الفعل الحضاري والسلوك العملي المناسب لها، ويدب أن تنصهر مثالية المشاريع التحديثية والنهضوية و التغييرية، وأن يكون النقد هو المنهج السليم الذي يمكن الفكر العربي الإسلامي المعاصر امتلاك زمام الفعل الحضاري، والنقد هنا لابد أن لا يقتصر على التراث والعقل فقط، بل يجب أن يطال الفعل والممارسة في شتى المجالات السياسية والإقتصادية، وان يكون نقد في دوغمائية التصورات الحداثية ذاتها التي تنمط معايير القيم والمبادئ في أفق واحد بعينه، وبهذا يمكن أن نضمن للفكر العربي الإسلامي المعاصر مسافة يمكن من خلالها أن يتجاوز التصنيف الذي هو قابع فيه.

إنّ قيام أركون بنقد عقل الحداثة ومحاولة تفكيكه من أجل تجاوزها يتضح لنا ذلك في منهجيته التي عودنا عليها في كلّ كتاباته، فهر يرى أنه ليس كل ما أتت به الحداثة يؤخذ برمته، خاصة فيما يتعلق بالأخلاق، لأن هناك فوضى كبيرة في المجتمعات الحداثة والحديث عن علوم الحياة، فأصبح ضروريا البحث في الظواهر الأخلاقية للشعوب ووجب التحكم في مسيرة العلم، فقد أصبح مفكروا أوربا يتحدثون عن القيمة الروحية للكائن البشري والقيم العليا التي تؤسس أخلاقية المسؤولية وهذا ما نجده متداولا بكثرة في القرآن الكريم والتّوراة والإنجيل، ويمكن أن تبنى عليها، فالبعد الروحي العالي غاب عن أفق الحداثة لتكنولوجية التي أخذت تعامل الإنسان وكأنه من جملة أشياء أخرى هنا تكون إحدى نواقص الحداثة الأساسيّة[2].

عقل الحداثة في نظر محمد أركون ينتج الكثير من الإيجابيات وكذلك يترك أركون مسافة نقدية لهذا العقل الحداثي حيث تسمح له الإشارة إلى الأزمات التي أدى إليها وخاصة من الناحية الأخلاقية ووجب تسليط الضوء على ما يجب أن تقوم به الحداثة باعتبارها مشروعا إنسانيا حيث يقول: "أن تصحّح إرادة المعرفة الهادفة إلى

1- لكحل فيصل، التّوجه الحضاري في فكر مالك بن نبيز قراءة تحليلية نقدية المرجع نفسه ، ص. 117.

2- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، المصدر السابق، ص. 316.

السّيطرة والاستغلال والهيمنة عن طريق إدخال الفعلي، أي الفلسفي والقانوني، لحقوق الروح في حقوق الإنسان، فقد تحولت هذه الأخيرة إلى مصطلح مؤدلج أكثر من اللزوم بل ومستهلك وفاقد لروحه"[1].

لا ينحاز أركون إلى كلّ ما جاءت به الحداثة على الرّغم من مناداته بتطبيقها في مجال التّراث وعمله على تطبيق أدوات الحداثة وقد كان ذلك في نقده للعقل الإسلامي وهذا ما يميّزه بالروح العلمية وتجعل من أبحاثه أكثر موضوعية. ولكن انتقاده للعقل الديني مثله مثل تراث الحداثة الغربية من أجل تجاوز العقل اللاهوتي وعقل التنوير وهو يرفض التحدث عن عقل ما بعد الحداثة، إذ لم تتم بلورته بشكل جيد، وهو يسهم في سحب الفكر داخل المسار التّاريخي الخطي المستقيم الذي افتتحه الحداثة الأوربية خلال القرنين السّابع عشر والثامن عشر.

بقي طموح محمد أركون في البحث عن السبل من أجل تحديث المجتمعات العربية والإسلامية وتحقيق مشروع النهوض الحضاري الذي تتأهّب له جميع القوى، بذلك لم يكتف أركون باستخدام آليات منهجية حديثة لفهم التراث العربي الإسلامي وتفكيكه وإعادة بناءه، فقد كان أركون حاضرا بقوة مواقفه م أجل المساهمة في تقدم وتحديث الدول العربية الإسلامية، فانفتاحه على أكثر التجارب الحضارية نجاحا جعلته ينظر نظرة الطامح والحالم بمشروع عربي نهضوي معاصر، وهنا نتساءل كيف كانت تطبيقات مواقف أركون في المجتمع العربي الإسلامي المعاصر من خلال مشروعه النّقدي؟ وهل كان مساهما في تحديث المجتمعات العربية الإسلامية؟ هل ساهم أركون في نشر الوعي الإنساني للمثقّف المسلم ؟كيف كانت نظرة أركون للدّيمقراطية والمجتمع المدني؟ وما هو البعد الحضاري في مشروع محمد أركون؟

1- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، المصدر السابق، ص. 169.

الفصل الرابع

التطبيقات الفلسفية لمشروع محمد أركون النقدي-نتائج وآفاق-

المبحث الأول :إحياء الأنسنة كضرورة نقدية للتحرر الفكري

المبحث الثاني :الممارسة النقدية للعلمانية

المبحث الثالث : رهانات النقد في الحياة السياسية –الديمقراطية والمجتمع المدني–

المبحث الرابع :تقييم المشروع النقدي الأركوني

المبحث الأوّل: إحياء الأنسنة كضرورة نقدية للتحرّر الفكري

1– امتداد نزعة الأنسنة من الفكر الكلاسيكي إلى المعاصر:

ليس هناك أدنى شكّ أنّ أركون يعتبر بمثابة امتداد للفكر الإنسانوي المثمر الذي سيطر لمدّة طويلة على الحضارة العربية الإسلامية في فتراتها المزدهرة، والتي للأسف لم تستمر في الإبداع بسبب عوامل عديدة وظروف إجتماعية والسياسية وثقافية حالت دون ذلك، ولهذا الغرض بالذّات كرس محمد أركون أطروحته العلمية في جامعة السوربون للبحث في هذه النّزعة الإنسانوية التي اختفت من ساحة الفكر الإسلامي[1]، والتي لم تستطع أن تحلّ محلّها نزعة أخرى مشابهة، بل تبعها الانحطاط والتّخلّف الحضاري والأصوليات بمختلف أنواعها. "فإذا اتّفقنا على القول بأنّ الموقف الإنساني ينبغي أن ينوجد اليوم أكثر من أيّ وقت مضى في جميع الثّقافات، فإنّه ينبغي أن نتساءل عن إمكانية نشوء وتطوّر مثل هذا الموقف في مجتمعات إسلامية تشهد اليوم عودة متوحّشة ومخيفة للعامل الدّيني،فاقتراح أركون لمصطلح الأنسنة يعود في الأساس إلى محاولته"لفت الانتباه إلى تلك الأبعاد الغائبة بعد ازدهارها في عهد الأدب والأدباء"[2]، لهذا يدعون وبإلحاح إلى ضرورة إحياء الموقف الفلسفي في الفكر العربي والإسلامي لأنّه السّبيل الوحيد للاعتناء بمصير الإنسان اعتناء شاملا نقديا ومنيرا"[3].

من خلال دراسة أركون لتاريخ الفكر الإسلامي رأى أنّ العرب والمسلمين في القرون الوسطى قد اهتمّوا بالنّزعة الإنسانية والإنسان بصفة خاصة، وحاولوا دراستها بشكل فلسفي، وقد جسّد هذا الرّأي من خلال دراسته لأعمال مسكويه والتّوحيدي، حيث ثارا هذان الفيلسوفان العربيان باسم الإنسان، فرأى أركون أنّ في فكرهما مزج بين الأنسنة والممارسة العقلانية، إذ يعتبر أنّه لا يمكننا إقامة نظرة إنسية دون إعمال التفكير و العقلانية يقول في هذا الصّدد:كلّ تيّار يتمحور حول الإنسان وهمومه ومشاكله،يعتبر تيارا إنسيّا أو عقلانيا أو علمانيا"[4].

إنّ كلّ تلك الدّراسات للتّاريخ إلى تبيان التّطور العقلاني الذي وصلت إليه الحضارة العربية الإسلامية في ذلك الوقت، ركّز أركون اهتمامه على الإنسان وجعل منه قيمة عليا. ومن هنا يتّضح تأثّره بالتّوحيدي، ويتجلّى ذلك في قوله: الإنسان أشكل عليه الإنسان. ويشرح أركون هذه العبارة بأنّ الإنسان يتحمّل كلّ مسؤوليته بصفته كائنا عاقلا، ويلتزم بكلّ مرونته وطاقته الذهنية بصفته شخصا مستقلا ذاتيا، يفكر بنفسه ويتكئ على ذاته"[5].

1– محمد أركون: تحرير الوعي الإسلامي"نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، مصدر سابق، ص. 71.

2– محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السّياقات الإسلامية، المصدر السابق، ص. 12.

3– المصدر نفسه، نفس الصفحة

4– محمد أركون، نزعة الأنسة في الفكر العربي، المصدر السابق، ص. 605.

5–المصدر السابق، ص. 609.

أركون يعتبر أنّالثّقافة العربية–الإسلامية كانت سباقة في معرفة النزعة الإنسانية عن ثقافة الغرب أوروبا، أي أنّ الثّقافة العربية عاشت الموقف الإنسي في القرن الرّابع هجري/العاشر ميلادي، ولم تصل إلى الغرب حتى مطلع القرن السادس عشر والسّابع عشر، إلاّ أن أركون مافتئيحاول معاودة توضيحمضامينها ومجالاتها، وكذلك مقارنتها بالنزعة الإنسانيةالغربية، "ما يجعلنا نعيد التفكير في مسألة النّزعة الإنسانية في السّياقات الإسلامية لمعرفة أسباب ازدهارها أثناء العصر الكلاسيكي، ثم معرفة انقراضها بعد ذلك من المجتمعات الإسلامية؛ أي ما هو القدر التراجيدي الذي أصابها فجعلها تتراجعوتقرض؟كيفيمكن العودة إلى الأصول الأولى للفلسفة الإنسانية؟..."[1].

إنّ ما تمّ معايشته في العصر الكلاسيكي للحضارةالإسلامية من نزعة إنسانية، تحترم الإنسانكونه إنسانا وذات، كما تسعى إلى التّطور والازدهار والخروج من سياجالدّغمائية إلى العقلانية التي أنشأها هذا العقل ذاته، لكنّه سرعان ما ضمرت وتراجعت بسبب السّياجالدّوغمائي الذي كان مسيطرا آنذاك، باعتبار الإنسان محكوم عليه بالفناء، وأنّه يجب التركيز على الله.فسيادة الفكر اللاّهوتي في جميع مظاهر الإنتاج الثّقافي في الوطن العربي؛ تعني بالضّرورة غياب الممارسة النّظريةالفلسفيّة من حقلالإنتاج النظري العربي المعاصر"[2]، وجعل نزعة الأنسنة تغيب عن الفضاءات الثقافية العربية الإسلامية، لهذا وجب على المسلمين الحفر في تاريخهم من أجل إحيائها، والتعرف على أعلامها الذين اهتموا في إغناء التّجربة الإنسانية التي تعطي للإنسان مكانته كخليفة في الأرض.

يشبّه أركون نفسه بالتّوحيدي في مساره الفكري "فقد كان يكافح من أجل حرّية الفكر والمعتقد ضدّ الفكر الفقهي، وهذا ما عمل التوحيدي على إرساءه في جميع كتبه من خلال تكريسه للنزعة الإنسانية. من هذا المنطلق كان التوحيدي يمثل حداثة فكرية في عصره، فالنزعة الإنسانية (هيومانيزم) ليست حكرا على أوروبا والغرب كما كان يحاول أن يوهمنا بعض المستشرقين"[3] فقد حاول محمد أركون إعادة الاعتبار لهذه الأنسنة التي تم تجاهلها وتهميشها من طرف الغرب المحكوم بالنزعة المركزية، التي تدعي أن كل المفاهيم بما فيها الأنسنة كنزعة من نتائج النهضة الغربية.

يخالف أركون التصور الإستشراقي والغربي للأنسنة، ويذهب إلى أن النزعة الإنسانية تجسدت في العصر الذهبي أو الكلاسيكي من عمر الحضارة العربية الإسلامية؛ أي طيلة القرون الستة من عمر الحضارة الإسلامية وحتى موت ابن رشد وسقوط آخر معاقل الفلسفة في الأندلس. بعدئذ دخل المسلمون في عصور الانحطاطية

1–كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، المرجع السابق، ص. 62.

2–كمال عبد اللطيف : الفلسفة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،ط.2، 1987، ص. 214.

3– كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، المرجع السابق، ص. 65.

الإجترارية والتكرارية التي ترفض أي التسامح أو تعددية، والتي ماتت فيها النزعة الإنسانية، وظلت ميتة حتى فجر النهضة الحديثة في القرن التاسع عشر عند ما انتعشت من جديد –إلى حد ما –على يد مفكري النهضة العربية قبل أن تقضي عليها النزعات القومجية والأصولية من جديد"[1] ما جعل هذه النزعة تتراجع وتضمحل نتيجة صعود هذه التيارات المعادية للأنسنة.

فقد هيمنت على العالم الإسلامي قوى مضادة لانتعاش النزعة الإنسية منفتحة على الثقافات الأخرى على مدى النصف الثاني من القرن العشرين والسنوات الأولى من قرننا. فالتعابير الإسلامية المعاصرة تعكس القطيعات التاريخية المتلاحقة التي ألقت بأكثر مكتسبات الفكر الإسلامي أكثر خصوبة في بئر النسيان والتشكيك"[2] لهذا ينبغي العودة إلى الأصول الأولى لنزعة الأنسنة وتمثل روحها كما تمثلها ابن مسكويه والتوحيدي لتجاوز الفكر الأصولي المنغلق الذي يعطل العقل الإسلامي، ويغير الواقع العربي والإسلامي المتخلف.

تعتبر النزعة الإنسية لدى التوحيدي حسب أركون أنها ليست أنسنةشكلية أو سطحية، إذ نادى بضرورة عقلنتها وتجسيدها في الواقع، وهذا هو سبب تأثر أركون بالتوحيدي، حيثيرى أن هذه النزعة هي نزعة متمردة على الفكر، وتركز أساسا على كل فصل وانفصام بين الفعل والفكر، ويظهر هذا التأثر بالتوحيدي جليا في قوله: رحم الله أبا حيان الذي علمني القيمةالفكرية للتمرد العقلي، إذ ما ضاق المجال أمام الممارسات الهادئة ومنهجية للعقل"[3]. وبهذا أعلن التوحيدي وبوضوح أن مقولة الإنسان أشكل عليه الإنسان هي التي جعلت كل ما لديه متمركز حول الإنسان، كتباته، وتمرده الفكري ونقده القاطع، وذلك من دون أن يتخلى عند بعده الروحي، ومن أجل ذلك كان التوحيدي يريد تعطيل الشعائر الدينية من أجل خلق فضاء للتعمق الروحي كما يريد ربط العمل السياسي بالأخلاق الإنسانية"[4] .وبالتالي المهمة الملقاة على عاتق المؤرخ أو المفكر اليوم هي التالية :

تبيان كيفية ظهور هذه البذور الواعدة–حول الإنسان–التي كانت ستنتج إنسانية منفتحة، ومؤمنة بالله في ذات الوقت، وفي السياق الإسلامي لو أتاحت لها الظروف الملائمة لذلك[5] هذا ويذكرنا أركون بجملة عن التوحيدي تقول: "الإنسان أشكل عليه الإنسان" وهذه العبارة الحديثة، شكلا ومضمونا لم يقلها محمد أركون في النصف الثاني من القرن العشرين وإنما قالها التوحيدي في القرن الرابع هجري/ العاشر ميلادي، وهو ما جعل أركون

1– محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان، تر. هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط. 1، 2001، ص. 12.

2– محمد أركون: الإسلام والأنسنة مدخل تاريخي نقدي، تر: محمود عزب، دار الطليعة للنشر والطباعة، بيروت، ط. 1 ، 2010، ص. 45.

3– محمد أركون: قضايا في نقد العقل، المصدر السابق، ص. 10.

4– محمد أركون: الإسلام الأنسنة مدخل تاريخي نقدي، المصدر السابق، ص. 39.

5– المصدر نفسه، ص. 20.

يقول: "كيف يمكن أن نصالح الإنسان مع نفسه بطريقة علمية ملموسة، أقصد بطريقة تتجسد في نظام أخلاقي معاش على أرض الواقع، كما وتتجسد في نظام اقتصادي أيضا، فيه شيء من العدالة، والمساواة في الفرص، والحظوظ... هذه هي الإنسية والنزعة الإنسية الحقيقية، والفلسفة القائمة على الإنسان، واحترام الإنسان، واعتباره أغلى وأعزّ شيء في الوجود.[1]وبناء على هذا نجد أن هناك علاقة صريحة واضحة بين بناء الديمقراطية وهذه العلاقة، تعني ضمنيا أن جميع المواطنين في كل المجتمعات البشرية هم أشخاص متساوون، وأنّهم يساهمون في مختلف مجال فعالياتهم، وتخصصاتهم في تشكيل الدّيمقراطية الإنسانية والدّفاع عنها.[2]

2– تحقيق الأنسنة في الفكر العربي المعاصر:

إنّ العمل التّنويري حسب أركون لن يتحقق في عالمنا الإسلامي من دون التّوسيع في مجال الأنسنة، ونقلها من المجال الديني الخاص المتعلق بالنصوص الدّينية إلى مجال الأنسنة الكونية التي تشمل جميع الأديان سواء كانت سماوية أو غير سماوية وتشمل جميع الثقافات. فالنّزعة الإنسانيّة الكونية لا يمكن أن تصبح واقعا في مرحلة العولمة إلاّ إذا ساهمت فيها كلّ الثّقافات في إطار الشراكة خارج محبس الانغلاق، الذي تبديه التراثيات المحلية التي يتم إنتاجها بوصفها أنظمة ثقافية للاستبعاد المتبادل. فهي تقوم على الادعاء واحتكار الحقيقة المطلقة"[3] وهو ما سيتيح بلورة فكر جديد عن العالمية والكونية تتجاوز كل صور التراث الذي رسخ هيمنة المركز الأقوى بوصفه مرجعا للحقيقة، والذي أدّى "إلى انتشار الأنسنة وتزايد مساحة الاستهزاء المتبادل الذي يضرب الخطاب الأنسني. ولكنّه يضرب أيضا التجليات الملموسة لحالة الأنسنة. وينبغي أن نلاحظ جيدا أنّ ما يسمى بأنثربولوجيا الحداثة لم تشخص على سبيل المثال الآثار السّلبية للأفراد غير المسيطر عليهم، والتّقنيات الحديثة بطرق مهدّدة"[4]، للإنسانية والتي تجعل منها متشيئة يغلب عليها الطابع الآلي الفاقدة للروح والقيم الإنسانية نتيجة الإفراط في استخدام المنتجات التكنولوجية.

ولتجاوز هذه الحالة في المجتمعات الإنسانية يسعى أركون إلى تكريس النزعة الإنسانية الشاملة التي تتجاوز حدود الأديان والطوائف والأعراق لكي تصل إلى إنسان في كل مكان، وإلا فلن تكون نزعة إنسانية حقيقية. فإذ ما تم استثناء إنسان واحد من نعيمها تكون قد فقدت إنسانيتها، وبهذا يقع على عاتق الإنسان الواحد والكثيرين

1– محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص. 259.

2– محمد أركون: معارك من أجل الأنسنة في السّياقات الإسلامية،مصدر سابق، ص. 28.

3– المصدر نفسه، ص. 84.

4– محمد أركون، الإسلام والأنسنة مدخل تاريخي نقدي، المصدر السابق، ص. 48.

تحقيق وتجسيد الفلسفة الإنسانية الكونية"[1] التي تنظر إلى الإنسان كقيمة روحية تنصهر فيها كل الثقافات والديانات والأعراق والأعراف مهما كان منشؤها وموطنها.

وبهذا يكون مشروع الأنسنة لدى أركون مشروعا كليا وشاملا يمس كل حياة الإنسان، ولا يترتب عنه انبثاق مفهوم جديد للإنسان الذي يجعل من الإنسان هو الفاعل الاجتماعي الذي يقرر مصيره بنفسه؛ أي أن الإنسان هو المركز والمرجع وهو منتج الحقيقة. فالأنسنة تقوم على تحرير الذات الإنسانية من كل أشكال الاستلاب والتبعية في علاقاتها بأبناء جنسها أولا وعلاقاتها بالعالم الخارجي"[2].

من خلال هذه المقاربة الفلسفية يقدم أركون نظرة استشرافية للعالم الإنساني اليوم الذي يمر "بمرحلة انتقالية تاريخية من مرحلة الدولة القومية المدافعة عن الأنانيات القومية المقدسة مع إنحرفاتها المعروفة باتجاه التوتاليتارية إلى مرحلة العولمة الشاملة؛ وأقصد بالعولمة هنا انفتاح العالم كله على الفضاءات الواسعة والموسعة للمواطنة. وهكذا يصبح الوطن كله وطنا للإنسان بعد أن تزول الحواجز والحدود، وهذا ما يتيح توسعات جديدة للأبعاد الإنسانية للإنسان"[3]، أملا من أن تتحول المأساة وفاجعة الوضع البشري إلى ميثاق أنسني يربط للأبد بأفراد عانوا كثيرا، ويجمعهم في إنتاج تاريخ تضامني"[4]، تتكافل فيه البشرية لتجاوز كل الحروب التي من شأنها أن تهدّد النسل البشري بالزّوال.

ومن أجل تحقيق هذا المسعى ينبغي على المسلمين أن ينخرطوا في التاريخ التضامني للإنسانية، فلا يكتفوا بإحياء نزعة الأنسنة الكلاسيكية فقط للقرن التاسع هجري، بل يجب الاندماج في الأنسنة العربية جميعها سواء اليهود والمسحيين الذين يعرفون القراءة والكتابة، ويتقنون اللغة العربية الفصحى للذين عاشوا في العصر الكلاسيكي، والذين كتبوا في عصر النهضة. فقد كان للمسحيين العرب دور مهم في الثقافة والصحافة ماضيا وحاضرا، وبالتّالي فالتيار الإنساني والفلسفي العربي يشمل إنتاج كلّ المثقّفين أو المفكرين الذين كتبوا وعبروا عن مشاعرهم باللغة العربية سواء مسلمين أم مسيحيين أم يهود"[5] ومقاربتها مع الإنسانية الغربية من أجل بناء تاريخ جديد للإنسانية تساهم فيه جميع الشعوب وجميع التراثيات الإنسانية،وهذا هو التحدي الحقيقي للمسلمين اليوم، فلايمكن الوصول إلى هذه الرّؤية دون المرور على عتبة العلمنة والتّسامح.

1- محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي، المصدر السابق، ص. 29.

2- كيحل مصطفى، الأنسنة والتّأويل في فكر محمد أركون، المصدر السابق، ص. 155.

3- محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السّياقات الإسلامية، المصدر السابق، ص. 32-33 .

4- محمد أركون، الإسلام والأنسنة مدخل تاريخي نقدي، المصدر السابق، ص. 51.

5- محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتّوحيدي،المصدر السابق، ص. 16.

إنّ غلق باب الاجتهاد الديني في الفضاءات الثّقافية العربية، يعتبر سببا رئيسيا في تغييب الأنسنة في الفكر العربي الإسلامي. وهذا ما يؤكده أركون في قوله: إنّ الدّين الذي يهمل الاجتهاد الفكري المبدع والناقد لجميع ما أنتجه العقل، يصبح لا محال آلة خطيرة يستغلها المتلاعبون بالنفوس والقامعون للحريات الأساسية. ويتطلبها كل إنسان لكي يرتقي إلى درجة الأنسنة"[1]، التي تجعل من المسلمين منتجين للقيم الإنسانية، فالهدف من معركة الأنسنة التي يخوضها أركون هو أن يتجاوز الفكر الإسلامي أزمته الفكرية والروحية، وهذا الفكر الذي تصادره وتحتجزه إيديولوجيا المعركة –الكفاح– وتكبله المؤسسات الميثولوجية"[2].

لهذا لا يمكن الحديث عن الأنسنة دون القطع مع كل أشكال المقدس، وإعادة تأويله بما يجعله إنتاجا بشريا. فالأنسنة في جوهرها هي انتقال إلى من عالم يسيطر فيه المقدس إلى عالم يسيطر فيه الإنسان، فلا يوجد مثال أعلى خارج المجتمع أو خارج الإنسان. والمقدس الذي تسعىالأنسنه إلى إحداث قطيعة معه وفك ارتباط به قد يكون مقدسا دينا أو مقدسا سياسيا أو تاريخيا"[3].

فالمقدس الديني بالنسبة لأركون يعتبر أقوى المقدسات؛ لأنّه يستبد بشريحة كبيرة من بشر. وحاضر في جميع التجمعات البشرية بدون استثناء سواء بدائية أو متحضرة، ولن يتم فك الارتباط به إلاّ بالفصل والتميز بين كلام الله المطلق اللانهائي؛ وهو الكلام الذي ليس بمقدور البشر إدراكه، والكلام المصاغ باللّغة بالبشرية، اللغة العربية– في القرن السابع الميلادي في شبه الجزيرة العربية بالنّسبة للقرآن؛ أي أنّه يجب التمييز بين النّص في بعده المتعالي، والنص المتحقق في التاريخ وفي لغة بشرية معينة وثقافة معينة؛ لأنه لا يمكن فصل اللّغة عن مضامينها الثقافية والاجتماعية والرمزية والعملية، ولأن هذه المضامين خاصيتها التداول بين البشر والنّاس، إذ لم تصبح من مكونات الوجود وإدراك العالم تنعدم وظيفتها"[4].

فأنسنة النّص المقدس يشكل البعد الجوهري والأساسي في نقد العقل الإسلامي، وذلك من خلال التركيز على المتلقي أي الإنسان بكل ما يحيط به من واقع تاريخي، عكس الفكر الديني الذي جعل قائل النصوص هو الأساس وهو الله"[5]، ومثل هذه المقولات هي التي ستدفع إلى عصر النهضة العربية الإسلامية لأن النهضة الأوروبية بدأت عندما أخذ الإنسان السلطة من يد الله، وبدأ الإنسان يأخذ زمام المبادر بعدما كبلته الكنيسة

1– محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، المصدر السابق، ص. 8.

2– محمد أركون، الإسلام والأسنة مدخل تاريخي نقدي، المصدر السابق، ص. 45 .

3–كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، المرجع السابق، ص. 155.

4– المصدر سابق، ص. 155.

5– كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، المرجع السابق، ص. 177.

بالمقولات الدينية التي ألغت حقّ الإنسان في التّساؤل والتفكير حول الله والوجود والعالم والإنسان...الخ، لهذا فإنّ عملية التحرر الذي قادها العقل الأوروبي من الفكر اللاّهوتي هو الذي سمح بتشكل الحداثة الأوروبية، فلا تنوير من دون نزعة إنسانية، بل لا يستحق أي فكر تنويري ساعة عناء إن لم يكن هاجسه الأوّل الإنسان، وسعادته ومصيره على هذه الأرض"[1]، وهذا العمل التنويري شيء ضروري يجب أن ينخرط فيه المسلمون من أجل تحرير الوعي الإسلامي.

1- محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان، المصدر السابق، ص. 8.

المبحث الثّاني: الممارسة النّقدية للعلمانيّة

1– العلمنة والعلمانية:

لقد بات من الضّروري طرح مسالة العلمانية لدى محمد أركون من خلال القراءة النقدية، والتّفكيكية التي قام بها، لتفسيرها أو لتبريرها ونقدها كذلك، وطرحها بأسلوب أكثر انفتاحا على خصوصيات المرحلة الرّاهنة سواء داخل الإطار العربي الإسلامي، أو الغربي، ولكن قبل الخوض في موضوع العلمانية أردنا أن نقدم قضية العلمنة من زوايا متعددة عما درجت عليه إيديولوجيات لم تر في العلمانية سوى فصل الدين عن الدولة وفي موقف سلبي من الدين، قدم محمد أركون مقاربات منفحة عن العلمنة وقد كان على اطلاع بقوة المشاريع العلمانية التي جرى تطبيقها في العالم العربي والأوربي، وقد بين سلبياتها وانتقد آراءها، وقدم بذلك فكر متوافق مع منطق نقد العقل الإسلامي وقابل للمساهمة في تحرر المجتمعات العربية الإسلامية إذا ما أتيحت له فرصة تطبيقه.

يحلّل محمد أركون العلمنة ويميزها عن العلمانية حيث يقول: "العلمنة هي أوّلا وقبل كلّ شيء إحدى مكتسبات وفتوحات الروح البشرية"[1]، وقد بدأ هذا في المجتمعات العربية ولكنّه سرعان ما اكتمل وأخذ صورته النهائية في المجتمعات المسيحية، والعلمنة أيضا "هي موقف للرّوح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التّوصل للحقيقة"[2]. أي أن العلمنة هي مسألة تخص المعرفة ومسؤولية الرّوح، وأهمّ التّحديات التي تواجهها، هي التحدي المعرفي بالدرجة الأولى. "أي كيف نعرف الواقع بشكل مطابق وصحيح؟ أي كيف يمكن أن نتوصل إلى معرفة تحظى بالتوافق الذهني والعقلي لكلّ النفوس السّائرة نحو التّوصل إلى الحقيقة"[3]. ولهذا فإنّ العلمنة بوصفها موقفا للرّوح أمام مشكلة المعرفة وهذه المعرفة متّصلة بالدّين وبإشكالية العلاقة بينها وبين والسّياسة في المجتمعات الإسلامية، فإن من شأن هذا الوعي الجديد الذي سينشأ عن العلمنة بمفهومها المعرفي عند أركون أن يعيد النّظر في مسألة السيادة العليا الإلهية أي المشروعية الدينية (الدين) والتي يمثلها رجال الدّين وبين السّلطة السياسية، ومن خلال هذا الجدل فلابد من إعادة النظر بين الدين والدولة في إشكالية العلاقة بين الدّيني والسّياسي والتي يعاني منها العالم العربي الإسلامي، سواء كان ذلك من خلال الحركات الإسلامية الجهادية التّكفيرية أو من خلال الحروب الطائفية الطاحنة التي تهدد وجود الدولة الوطنية ووحدتها الترابية في العديد من الدول العربية.

1- محمد أركون: العلمنة والدين، المصدر السابق، ص. 09.

2- المصدر نفسه، ص. 10.

3- المصدر نفسه، ص. 11.

إنّ ذلك الوعي الجديد القائم على أساس منهج النقد التاريخي وعلى غيره من مناهج العلوم الإنسانية سيكشف طابعها التاريخي وبالتالي النسبي للمنظور الديني الميثي للمشروعية، أي للنظر في السيادة العليا الإلهية وعلاقتها بالسلطة، وهذا ما سيؤدي بزحزحة الدور السياسي والديني كنتيجة لانهيار أسس المعرفة التقليدية التي بنى عليها سيادته الدينية ودوره السياسي والإيديولوجي الذي تمثل الحركات التكفيرية والجهادية صورته الأكثر تطرفا وخطورة، هذا من جهة ومن جهة أخرى في كيفية توصيل هذه المعرفة "إذ ينبغي أن نجد صيغة أو وسيلة لتوصيلها إلى الآخر دون أن نشرط حريته أو نقيدها، وهنا تكمن مشكلة التعليم والتدريس"[1].

يطرح محمد أركون هذه التساؤلات وهي ليست بعيدة عن أسئلة إيمنويل كانط في مشروعه نقد العقل النظري ونقد العقل العملي. عندما تساءل عن طبيعة المعرفة البشرية، وكيفية إدراكها وما هي أبعادها وتجلياتها من خلل الأسئلة التي طرحها: ما الذي يمكنني أن أعرفه ؟ ما الذي ينبغي أن أعلمه؟ وما الذي أستطيع أن آمله ؟.

في هذا السياق يميّز أركون بين مرتبتين في الإنسان:

– مرتبة الرغبة l'instance de désir الرغبة في الله وصولا إلى الرّغبة البسيطة (الرغبة في الإنجاب والهيمنة).

– مرتبة إلحاح الفهم والعقل l'exigence de l'intelligibilité النضال من أجل الحق في المعرفة والفهم"[2].

من هنا يتجلّى المنحى الإبستمولوجي والأنثروبولوجي في مقارنة العلمنة عند محمد أركون الذي يعتبر البعد الديني جزءا أصيلا من تكوين الإنسان، إلى جانب البعد الآخر المتمثل في رغبة المعرفة والفهم ولكن هذا لا يعني أنه أهمل الأبعاد الأخرى للعلمنة مثل البعد السياسي والبعد الاجتماعي والثقافي.

ومن هنا فإنّ العلمنة تمثّل مهمّة أساسية في الفاعلية السياسية فهي تطرح مسؤولية معرفة الواقع معرفة صحيحة تتجاوز بها الخصومات الثّقافية والدّينية، كما تشكل العلمنة موقفا معتمدا للروح أمام مهمتين أساسيتين وهما:

– أولا: بلورة المعرفة النقدية التي تفترض أن نقف موقفا حياديا تجاه كلّ الأديان والعقائد والنّظريات المتشكّلة سابقا، فلا نتحيز لواحدة ضدّ الأخرى بشكل مسبق، ثمّ تطبيق العلاقة النقدية بشكل غير مشروط على

1– محمد أركون: العلمنة والدين، المصدر السابق، ص. 10.

2– الصدر نفسه، ص. 292.

كلّ العمليات أو المجريات التي تنفذها الروح وهي منهمكة في مواجهة صعبة مع كثافة الواقع وإيهامه ومقاومته، فمعرفة الواقع تمثل عملية نضالية شاقة والواقع لا يعطي نفسه بسهولة.

ثانيا: مقدرتنا على توصيل المعرفة المكتسبة على هذا النحو للآخرين.[1]

إذن العلمنة بهذا الشكل تكون ممارسة علمية موضوعية تدعو إلى تشكيل وعي موضوعي وصحيح بالواقع، كما أنها كذلك ممارسة بيداغوجية تهدف إلى تأسيس فعل تربوي تعليمي ويحقق إمكانية نقل هذا الوعي إلى عقول الآخرين.

هكذا يتجاوز أركون النظر إلى العلمنة على أنّها فقط الفصل بين الدين ورجال الدولة وسيادتها، أي أن العلمنة أكبر وأعمق من التقسيم هنا أيضا ينبغي الإشارة أن العلمنة لم تصبح مفهوما أيديولوجيا مثقلا بالمعاني ميرا للجدل، إلا حديثا، وبالتحديد منذ الحرب العالمية الأخيرة حتى أصبحت تعني التحرر من قيود الدين وسلطة رجاله، وإنما انحسار النصرانية والرجوع إلى الوثنية اللذين شجبتهما التيارات التقليدية نفسها.[2]ولهذا يلح محمد أركون على أن العلمنة "لا ينبغي لها هي الأخرى أن تصبح عقيدة إيديولوجية تضبط الأمور، وتحد من حرية التفكير كما فعلت الظاديان السابقة...إننا ندين هذا الموقف أي موقف العلماينة النضالية le laïcisme كما أدنا الموقف لمعاكس (أي موقف الأديان التي تحدّ من حرية التفكير) فالعلمنة كما نفهمها تترك في مجابهة السلطات الدينية التي تخنق حرية التفكير في الإنسان، ووبائل تحقيق هذه الحرية"[3]، وهنا يمكن القول أنّ صاحب تاريخية الفكر العربي الإسلامي "ترتكز فقط في الإلحاح على حاجة الفهم، والنقد داخل تقتر عام في الإنسان"[4].

ومن هنا هل يمكن أن نشير لدى أركون موقف علماني سطحي وموقف علماني عميق أو مستنير؟ بمعنى آخر هل يمكننا أن نتحدث عن علمانية نضالية وأخرى منفتحة في كتابات محمد أركون؟

2– أقسام العلمانية عند أركون وأهمّ نماذجها:

لقد بلور محمد أركون في وصفه للعلمانية بمصطلحات عديدة مثل : العلمانوية، العلمانية الوضعية، العلمانية الصراعية، العلمانية المنفتحة، العلمانية الجديدة، وقد قام بتحليل العلمانية من خلال ممارستها في الغرب، فهناك أولا ما يمكن أن ندعوه بالعلمانوية المناضلة، والوضعية التي تعتبر بدأ من عصر النهضة أن الموقف الديني لا

1– محمد أركون: الإسلام، أوربا والغرب، رهانات المعنى وإرادات القوّة، مصدر السابق، ص. 102.

2– محمد أركون: العلمنة والدّين، مصدر سابق، ص. 11.

3– نفس المصدر، ص. 36.

4– محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص. 294.

يتوافق مع موقف العقل المستنير...[وهذه المرحلة أي مرحلة التقدم الذي حققه الغرب في ميدان المعرفة] تحذف كليا الموقف الديني وتعتبره شيئا قديما باليا"[1]. لذلك قامت العلمانية الصراعية بتحرير الفكر، وصناع القرار من رجال الدين الإكليروسين وسلطتهم المرعبة وأودت على مهل تفسيرتهم الكهنوتية وتأويلاتهم المتوحشة للشرع والمستندة إلى الأوهام والشكوك ولأساطير[2]. وهكذا تم تبني "هذا الموقف فترة طويلة من الزمن في أوبربا الغربية وخصوصا في فرنسا وهيمنة على الأوساط الفكرية، والثقافية، وأوساط الباحثين، وليس فقط على السياسيين الذين يريدون فصل الكنيسة عن الدولة"[3]،وبالتالي اقترنت العلمانية كشعار إيديولوجي موجه أساسا من طرف نخبة المجتمع الغربي، وبحرية التفكير.

يؤكّد أركون أن الموقف الصراعي الذي فرضته ظروف عديدة في الغرب ضد السلطة الدينية قد تفاقم"في الغرب إلى حد بعيد بسبب الماركسية، فقد نظرت الفلسفة الماركسية لتطور الأمور على هذا الشكل ... وراحت هذه لنظرية تقول بأن العامل الديني ليس إلا قشرة سطحية أو بنية قليلة الأهمية"[4]، وهذا ما جعل التجربة الماركسية في صراعها مع الدين الرجعي الخاص بالتراث الأوربي الغربي، تعبر عن تحرر الفكر عن الدين.

يمكن القول أن هذا الموقف بالنسبة لمحمد أركون شكل ايديولوجيا أحادية الجانب تتموضع داخل عقلانية وضعية تحذف الجانب الديني من ساحة اهتماماتها، "أركون" يرفض هذا التفسير الإختزالي والناقص لأن التجربة تثبت ذلك، وعلم الأنثروبولوجيا المقارن يثبت لنا أنه لا يمكن أن يوجد مجتمع بشري بدون تقديس، أو دين، فالتقديس حاجة إنسانية والعامل الديني في حاجة إنسانية أيضا"[5].

في مقابل ذلك تكون العلمانية الوضعية كما أوضحها أركون، كان لابد من انتقادها وإيجاد صيغة جديدة للعلمنة، تكون منفتحة على كل أبعاد الإنسان بما فيها االبعد الروحي، والديني، ولذا ألحّ أركون على تأصيل ما يسميه "العلمانية المنفتحة" لتي تولي أهمية كبرىللبعدين الروحي والديني لدى الإنسان، وربما ساعد إلحاح أركون على ضرورة علمانية جديدة ذلك البتر في الحضارة الغربية–خاصة أوربا– للبعد الروحي أو البعد الثقافي، والتاريخي للأديان، فبما أنه لا توجد ثقافة دينية، أي ثقافة تهتم بدراسة الأديان، وكيف نشوئها وتطورها ووظائفها في

1– محمد أركون، العلمنة والدين، مصدر سابق، ص. 72، 73.

2– سيار الجميل: العرب والأتراك الانبعاث والتحديث، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 2013، ص. 305.

3– محمد أركون: العلمنة والدين، مصدر سابق، ص. 73.

4– نفس المصدر، ص. 73، 74.

5– نفس المصدر، ص. 128.

المجتمع، فإنّ النّاس يضلّون الطّريق ويذهبون لأيّ مكان لأشباع حاجاتهم الروحية"[1]، ومن هذا المنطق فإن التوتر الداخلي والحنين إلى الخلود والأبدية يشكلان بعدا أساسيا من أبعاد الإنسان[2]. "لأن الإنسان كما يعتقد أركون لا يعيش فقط بالماديات، والإستهلاك المادي فقط ... الإنسان بحاجة إلى تجاوز شرطه المادي من وقت لأخر، لكي يعانق شيئا آخر أكثر دواما، واتساعا، أي أقلّ عبودا، وآنية"[3] مما يعني أن البعد الروحي يمثل بعدا أساسيا من أبعاد الإنسان التي يعمل على إشباعها الروحي، لأن "الدين اليوم يمثل بعدا مهما لا يمكن تجاهله حتى ولم يكن ذلك إلا نظرا لعدد الكبير من الناس المؤمنين به"[4]، ويلح أركون على ضرورة إقامة مقارنة جادة وصارمة إلى أبعد حد ممكن من البعد الديني بكل ما يعنيه من قيمة روحية بالنسبة لوجود البشر وبين فتوحات الحرية التي حققها العقل العلماني في أوربا"[5]، ومن ثمّ فهو يدعو إلى إقامة ثيولوجية حرّة وجادة وحيادية بين المفكرين العلماني، والدّيني تهدف إلى إلغاء الملابسات الإستعباد القائمة بينهما من جهة، ومحاولة الحفاظ على التعددية الدينية أو المذهبية بين الجميع من جهة أخرى.

وهنا يمكن القول أن أركون ينتقد الطّريقة التقليدية في التعليم لأنها تثير الحساسية الدينية بين الطلاب (إسلامي–يهودي–مسيحي...إلخ) أو حتى داخل الديانة الواحد (الكاثوليك مع البروتستانت والسنة مع الشيعة) وفي المقابل أكد أركون على إدخال مادة تاريخ الأديان المقارن، الأنثروبولوجيا الدينية: أي دراسة الدين طظتهرة أنثروبولوجية (أو إنسانية) لا يمكن أن يخلو منها أي مجتمع بشري، فقيرا كان أم غنيا، متخلفا كان أو متقدما"[6]. لأنّ علم تاريخ الأديان ... يقف موقفا حياديا من كل الأديان، والمواقف والمذاهب والطوائف"[7]، وهذا ما يمارسه أركون في تعليمه ودروسه في جامعة السوربون من خلال تدريسه للأنظمة الدينية، واللاهوتية ضمن منظور تاريخي، وعلمي مسؤول، أما بعض مفكري أوربا أمثال فوكو ودريدا وهابرماس، إذ يستمرون بالعمل والتفكير داخل إطار الففكر المعلمن كليا، ويستبعدون بشكل قطعي كلّ ما يخصّ البعد الدّيني من انتاج المجتمعات البشرية فإنّهم يجترحون عملا تعسّفيا لا منطقيا ولا عقليا[8]، إذ ينتقد أركون أنّه من غير المقبول أن لا تهتمّ الثّقافة العلمية المتقدّمة

1- محمد أركون: الإسلام أوبا الغرب، مصدر سابق، ص. 211.

2- محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص. 262.

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4- المصدر نفسه، ص. 256.

5- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

6- محمد أركون : الأسلام أوربا الغرب، مصدر سابق، ص. 213.

7- المصدر نفسه، ص. 214.

8- محمد أركون : الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص. 255.

بتاريخ الأديان، وبالمقارنة العلمية الحرّة، والصّريحة بينهما[1]، لأنّ هذه المقارنة هدفها تنمية الحس النقدي لدى الطلاب، وتوجيههم للتحلي بالفهم الحر اتجاه العقائد الدينية التي فرضت سلطتها على البشرية عدة قرون.

إن محمد أركون بهذا المفهوم المتفتح حول العلمانية أنه يضع العاطفة الدينية في منأى عن كل الأغراض، كما يفك الارتباط بين مؤسسات الدول وخاصة المؤسسات التعليمية وطبقة رجال الدين، لأنّ الدولة العلمانية حيادية، وتتعاطى مع التّعددية بمختلف أشكالها تعاطيا قائما على المساواة.

تعد القراءة المتعددة التي قام بها محمد أركون حول العلمانية تعبر عن الإستخدام المنهجي الصارم الذي يتقيد به، وذلك لتعرية المرجعيات–على اختلاف ممارستها–التي من شأنها أن تتسم بالعلمنة، ومن هذا المنطلق حاول تقديم نماذج للعلمنة على مستوى الدولة في العلمين الغربي والعربي الإسلامي.

أ– نقد التّجربة الفرنسية للعلمانية:

لفهم العلمانية في فرنسا ينبغي أن نشير إلى دور الطبقة البرجوازية الرأسمالية التي لعبت دورا كبيرا في فصل الدين عن الدولة، لأنّه لولا وجود هذه الطبقة لما تمكنت المجتمعات الاوربية والفرنسية خاصة من مواجهة سلطة الكنيسة، وعلى هذا الاساس تمكنت الثورة الفرنسية سنة 1789 من زعزعة شروط ممارسة السّلطتين السياسية والثقافية، وبالتالي راح الغرب المسيحي يتقدم وينجح في فصل الدين عن الدولةبعد الثورة الفرنسية الكبرى[2]. لكن محمد أركون يسير إلى أن فرنسا ما قبل الثورة، كانت تفرض النظام العقائدي الكاثوليكي على الجميع، ولم تكن تسمح للأقلية البروتستانتية أو اليهودية إلا بحقوق محدودة ومشروطة، وهذا ما قضت عليه الثّورة[3]، وهذا يعني أن العلمنة السائدة قبل وأثناء الثورة الفرنسية كانت تعبر عن العلمانية الصراعية الأحادية الجانب، لأنها قدست عقل الأنوار خاصة أثناء الثورة بالذّات، ولهذا السبب استطاع عقل الأنوار أنيواجه سلطة الكنيسة المسيحية، ويفرض على المجتمع الأوربي نمط حياتي يتماشى والمبادئ التي نص عليها، وعلى الرغم من أن محمد أركون ينتقد هذا النوع من التطبيق للعلمنة النضالية، إلا أنه اعتبره "مكسب عظيم من مكتسبات الحداثة، ولا يمكن التّراجع عنه بأيّ حال من الأحوال"[4]، لأنّه وضع حدّا في الواقع لذروة السّيادة العليا في فرنسا، من خلال إعدام لويس السّدس عشر.

1– محمد أركون: الإسلام أوربا الغرب، مصدر سابق، ص. 208.

2– محمد أركون: الإسلام الأخلاق والسياسة، مصدر سابق، ص. 59.

3– محمد أركون: الإسلام أوربا الغرب، مصدر سابق، ص. 205.

4– المصدر السابق، ص. 204.

ينظر محمد أركون لمسألة العلمنة في فرنسا في مجال التربية والتعليم من خلال تأكيده أن "المدرسة العامة في فرنسا أي المدرسة العلمانية التي أسسها "جول فيري" في أواخر القرن التاسع عشر، تمنع تدريس لمذاهب الدينية، بما فيها المذهب الكاثوليكي الذي يمثل أكثر من 90% من أبناء الشعب الفرنسي"[1]، ولذلك تم حذف كل المسائل المتعلقة بتاريخ الأديان، والأنثروبولوجيا الدينية من ساحة الفضاء التعليمي العام، كما يتمثل تقليص الغهتمام بمسائل داخل فضاء البحث العلمي أي في المركز القومي للبحوث العلمية الفرنسية والجامعات[2]، هذا ما جعل أركون يعتبر العلمنة في فرنسا وخصوصا ما يتعلق بنظام التعليم تشكل نوعا من اللامبالاة الفكرية اتجاه البعد الديني للإنسان والمجتمعات.[3] ممّا يعني أنّ العلمنة بالمعنى المنفتح الذي حدّده أركون منعدمة تماما في الوسط التعليمي الفرنسي، "لأنّ التلامذة والطلاب الفرنسيون محرومون من أية مرجعية تشرح لهم تاريخ الأديان بصفتها أنظمة ثقافية، وروحية كبرى عاشت عليها البشرية قرونا طويلة ولا تزال "[4]، ومن هذا المنطلق فالعلمنة الفرنسية على الرغم من تحقيقها لتقدم هائل في المجالات العلمية، والثقافية ... إلخ، ألا انها تندرج ضمن العلمانوية الوضعية الحامية– التي لم تحقّق أي تقدم في مجال العلوم الدينية–التي تعطي الأولوية للجانب المادي على الجانب الروحي. هذا ويؤكد أركون أنّه وعلى الرغم من الحذف المقصود للبعد الثقافي والتاريخي للأديان إلا أن هذا جعل بعض المفكرين الفرنسيين اليوم يدعون إلى إعادة النظر في المفهوم القديم للعلمنة، وتشكيل علمنة جديدة تهضم المكتسبات السابقة، وتضيف ظغليها بعض الأبعاد الجديدة وخاصة البعد الديني[5].

لقد جانب بهذا محمد أركون الصواب حين وصف العلمانية في فرنسا بال"العلمانوية" في إشارة إلى غلوها وأساسها التاريخي زمن الثورة الكبرى، حيث اتخذت العلمانية محتوى يخالف المعنى الأصلي من حيث هي حياد الدولة اتجاه الأديان من منطلق استقلالية المجال العام عن المجال الخاص. ولم تحقق بذلك العلمانية في فرنسا أهم أهدافها المتمثلة في حرية الإعتقاد من جهة المساواة بين الأفراذ بغض النظر عن الديانة التي يعتنقونها من جهة أخرى، وبالتالي فهي حققت علمانية مغلقة لا علمانية منفتحة بدليل أنها لا تسمح بتعدد الأديان وحرية الاعتقاد، ممّا يفسر سبب اضطهادها للمسلمين ومنعهم من ممارسة بعض طقوسهم الدينية وعدم مساواتهم بالفرنسيين، وهنا يمكن القول أن العلمانية التي شهدتها فرنسا هي علمانية طوباوية لا يمكن تحقيقها في الواقع لأن الإنسان لا يمكن

1– محمد أركون: الإسلام أوبرا الغرب، مصدر سابق، ص. 204.
2– المصدر نفسه، ص. 206.
3– محمد أركون: العلمنة والدين، مصدر سابق، ص. 69.
4– محمد أركون: الإسلام أوبرا الغرب، مصدر سابق، ص. 297.
5– المصدر السابق، نفس الصفحة.

أن يتجاوز رغباته وأنانيته وطموحاتهم السلطوية، فهي تنظر للأديان نظرة واحدة ذلك أن الدين الإسلامي بالنّسبة لها مقارنة بالأديان الأخرى يمثل خطرا عليها وتهديدا لكيانها، في حين العلمانية الحقة تقوم على المساواة والعدل بين الأفراد بغض النظر عن معتقداتهم.

ب– العلمانية في تركيا:

بعد زوال الإمبراطورية العثمانيةأقدم مصطفى كمال أتاتورك على إلغاء نظام الخلافة (الديني) سن 1924[1]، وذلك من أجل تشكيل دولة تركية علمانية مشابهة للنموذج الغربي وفرنسا خصوصا، وعلى الرغم من أن المجتمع التركي بقي محافظا على تعاليم الإسلام، بهذف التخلص من التراث الإسلامي المرفوض، والمرمي دون أي تفحص من بصفته متخلفا، باليا، شعبويا، وممثلا للمرحلة المظلمة، والجاهل من مراحل تطور الأمة الحديثة[2]، وهذا ما جسده أتاتورك– المتأثر بالإيديولوجيا الوضعية الفرنسية– فعليا على أرض الواقع، وذلك عندما ألغى التقويم الإسلامي الهجري، ثم ألغى الحروف العربية في الكتابة، ثم حل وزارة الشؤون الدينية، وكلّ الجمعيات الدّينية، وإلغاء التدريس في كل المدارس، أخيرا فرض القبعة الأوربية بديلا للطربوش...إلخ[3]. هكذا كانت سياسة أتاتورك العلمانية المعادية للتقاليد بشدّة والمتطرفة أيضا.

ينتقد محمد أركون العلمانية التي تبناها أتاتورك وعلى حد قوله "لم تكن في الواقع إلا كاريكاتيرا للعلمنة رافقته بعض التطرفات كما حدث ذلك سابقا في فرنسا"[4]، لأن أتاتورك وأتباعه العلمانيون يشبهون تماما الأوساط العلمانوية الفرنسية الضيقة لا العلمانية المنفتحة، يقصد أركون أوساط المناضلين ضد الكهنوت بعنف، والذين يريدون إبعاد كل إشارة للدين في المجتمع، والواقع أنه لا يمكن أن ننعت موقفا هذا بالعلماني، وإنما بالعلمانوي اللامتسامح، إنه موقف إيديولوجي عدواني، ومغلق يقابل موقف رجال الدين أو الكنيسة الذي لا يقل عنه تعصبا وانغلاقا"[5].

إنّ العلمانية التركية الصّراعية التي طرحها أتاتورك لم تتبلور في المجتمع التركي، ومن إرادة شعبه الذي يمثّل الوريث الشرعي للإمبراطورية العثمانية، ولهذا السبب بالذات لم يستطع الشعب التركي أن يستجيب لهذه التجربة {على الرّغم من تجربة أتاتورك قد انتشرت في القطاع المثقّف والفاعل من السكان من جهة أخرى، كما أنّها

1– سيار الجميل: العرب والأتراك الانبعاث والتحديث، مرجع سابق، ص. 312.

2– محمد أركون: الأسلام الأخلاق والسياسة، مصدر سابق، ص. 79.

3– محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص. 277، 278.

4– المصدر نفسه، ص. 278.

5– محمد أركون: العلمنة والدين، مصدر سابق، ص. 91، 92.

أدخلت مقولة التّاريخية في التعامل مع المقدّس، أي أصبح التعامل مع الأشياء أكثر مادية ودنيوية من جهة أخرى} التي دوّخته[1]، وفي هذا الصدد يقول أركون: "نشهد منذ (1950-1960) إبعاث المرجعية الدينية من جديد حتى في تركيا، فقد ازدادت قوة الحركات الدينية كما حصل في بقية الدول الإسلامية"[2]، ممّا جعل المجتمع التركي يعيش حالة من التوتر والصراع انقسم بذلك المجتمع التركي إلى قسمين، قسم ديني، وقسم علماني، ولهذا اعتبر محمد أركون أن المثال التركي لا يزال حتى الآن المثال الوحيد الذي يمكن الإستشهاد به في العالم الإسلامي بصفته خيارا صريحا، ودائما لصالح خط العلمانية النّضالية[3]، ومن هنا يمكننا أن نفهم لماذا لم يستطع المجتمع التركي أن يندمج كلية في الوضعية الإيجابية التي أنتجها عقل عصر التنوير والتي فرضها أتاتورك بالقوّة في الثّقافة التركية.

جـ– العلمانية في لبنان:

إنّ بنية المجتمع اللّبناني القائمة على اختلاف الدّيانات أضحت فيه مسألة العلمنة بإشكاليّاتها العديدة فكرية وسياسية وإيديولوجية، معقدة وشائكة، وهذا ما أكّده محمد أركون عندما بين "أنّنا نشاهد فيه (أي المجتمع اللبناني) ظواهر التطرف تبلغ مداها، هذه الظواهر التي يمكن أيضا ملاحظتها في بلدان أخرى من الشرق الأوسط كمصر وسوريا العراق حيث توجد أقليات مسيحية ضخمة"[4]. مما يعني أن هذا التعصب للطائفة أو المذهب داخل المجتمع اللّبناني، يعبر عن وجود أطراف متصارعة، علما أنّه كما يؤكّد أركون –يوجد غب لبنان جماعتين دينيتين متعادلتين في الهدد تقريبا كانتا قد شكلتا، وطورتا روية شاملة عن نفسيتهما، كلّ على حدّة، هكذا راحت جماعة ترسخ قيمها الخاصة من العصبية والانغلاق"[5].

توصّل محمد أركون إلى أن خذا التّأكيد للذّات ولقيمها ولتفوقها على لآخر (الفئة المقابلة) نجدها جليا في نظام التّعليم والتّثقيف الممارس في كلا الجهتين بدءا من الإبتدائي وحتى المرحلة الجامعية[6]. ولذلك يرفض أركون هذا النّمط من التّعليم في لبنان لأنّه يعتبر موقف علمانوي متطرّف وخطير جدّا على الطّائفتين المتصارعتين.

1- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص. 278.

2- محمد أركون: العلمنة والدين، ص. 91.

3- محمد أركون: الإسلام الأخلاق والسّياسة، مصدر سابق، ص. 78.

4- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الاسلامي، مصدر سابق، ص. 278.

5- المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

6- محمد أركون: الإسلام العلمنة، مصدر سابق، ص. 21.

وبحسب أركون أنّ أيّ حلّ للمشكلة اللّبنانية ينبغي أن يتّخذ كخطوة أولى له إلغاء نظام التّعليم في المدارس في كلا الجهتين[1]، لأن النظام التعليمي والتربوي ينبغي أن يكون في منأى عن الحساسية والتّعصب الدّيني.

إنّ الذين يدعون للعلمنة في لبنان من أجل تجاوز الروح الطائفية والصراعات الناتجة عنها هم خصوصا المسيحيون والذين يحتلون موقعا متفوقا جدا في المجتمع اللّبناني من الناحية الإقتصادية والثّقافية على المسلمين[2]، ممّا يجعل الدّعوة للممارسة العلمنة ممارسة جديدة لتأكيد الذّات على عكس المسلمين الذين لا يمتلكون الإمكانيات الثّقافية من أجل إعادة التفكير في الإسلام ضمن توجّه علماني[3].

إنّ تركيبة المجتمع اللبناني تتطلب حسب أركون تشكيل دولة علمانية حياديّة تقف فوق الجميع (أي جميع الطّوائف الدّينية مسيحية أو إسلامية...) وتعامل الجميع على المساواة لأنّهم جميعا مواطنون متساوون أمام سلطة القانون، بممارستهم نفس الواجبات ولهم نفس الحقوق، ولا تفريق بينهم من حيث انتماءاتهم الدّينية أو المذهبية أو الطّائفية، ممّا يعني أنّ العلمنة ضرورة حضارية لأنّها النّزاع الديني المحتدم في لبنان.

من خلال استخلاص أركون لهذه النماذج يؤكّد أنّ الطّريقة السّليمة لتجاوز الأزمة هو تبنّي العلمنة، والتي يفهمها على أنّها "موقف للروح، وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة"[4]، وهي من أهمّ مكتسبات الإنسانية، وليست حكرا على دين أو ثقافة أو عرق. ولا يجب أن تفهم على أنّها إيديولوجية بديلة أو معادية للدّين كما يفهمها أغلب المسلمين.

يحاول أركون إزالة اللّبس الذي اكتنف العلمنة عند المسلمين من خلال توصيفه لها بقوله: أودّ أن أقول ذلك أمامكم منذ البداية، أنّه يمكن أن يعتقد بعضهم بأنّي لا يمكن أن أكون ضمن خط العلمنة بسبب انتمائي الإسلامي. إنّ وجودي في فرنسا قد علّمني أشياء كثيرة ايجابية وسلبية عن تجربة العلمنة أو طريقة ممارستها وعيشها. قد انتهى بي الأمر أخيرا إلى تلك الممارسة والقناعة الفكرية التي تقول بأنّ العلمنة هي أولا، وقبل كلّ شيء إحدى مكتسبات وفتوحات الرّوح البشرية"[5]، بهذا يمكن للمسلم أن يحتفظ بخصوصيته الدّينية ضمن حدود الدّولة العلمانية التي تضمن حرّية الاعتقاد ضمن أطر قانونية للدّولة المدنية.

1- محمد أركون: الإسلام العلمنة، الصفحة نفسها.

2- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص. 278، 279.

3- المصدر نفسه، ص. 279.

4- محمد أركون، العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب، المصدر السابق، ص:10.

5- المصدر نفسه، ص:9.

3– نحو رؤية أركونية للإسلام المعاصر والعلمنة:

اهتمّ محمد أركون بعلمنة الإسلام المعاصر والتي كانت أكثر من مجرد التّفريق بين الشّؤون الرّوحية والشّؤون الزّمنية لأنّ تفريقا كهذا موجود عمليا في كلّ المجتمعات حتى عندما ينكر وجودها وتحجب لواسطة المفردات الدينية"[1]، وبهذا تصبح فكرة الإسلام دين دولة ودنيا في نظر أركون خاطئ، لأنّ الدّولة سواء في الإسلام أو المسيحية هي ظاهرة دنيوية قبل أن تكون دينية، وقد أضفى عليها الطابع الديني من طرف رجال الدين الذين قاموا بتأصيل لمشروعيتها الدّينية"[2]، **فلا** يمكن إلا الحديث عن العلمنة بشكل صحيح، إذ لم نمتلك نظرية معقولة ومقبولة عن ظاهرة التقديس، والعامل الرّوحي المتعالي والأنطولوجي"[3]، التي تساعد على فهم العلاقة بين ما هو بشري تاريخي وما هو وحي إلهي.

وهنا يمكن للمسلم المرور إلى مرحلة العلمنة دون وعي حقيقة التوتر الكائن بين المكانة الإلهية للوحي، وغايتها البشرية، وبين التصور الحديث للقانون الوضعي وللنظام الإجتماعي والسياسي الذي وصل ذروته منذ أن كانت أنظمة ما بعد الإستعمار التي فرضت الإسلام كدين دولة، ثم أعطت الوقت ذاته متسعة أكثر فأكثر للتشريع العلماني والدنيوي، وهذا التناقض غالبا أثناء مناقشة القانون الأحوال الشخصية الذي لا يزال خاضعا للأحكام القرآنية.

وهنا أصبح اكتساح العلمنة اليوم تحت غطاء الدين وشعارات دينية كلّ أرض الإسلام، ولا أحد يعلم بذلك، على العكس فالناس يتوهمون أن الدين قد عاد بعد غياب، وذلك انطلاقا من الأحداث التي طرحت نفسها في العالم لإسلامي في العقود الأخيرة، فمثلا باكستان ولدت من انفصال مسلمي الهند بعد الإستقلال، أما الإتحاد السوفياتي المسلمون يحافظون على الزواج الديني بصرامة لكي يتجنبوا أي اختلاط مع الرّوسيين، في تركيا الجمعيات احتضنت المخلصين الذين رفضوا اللائكية الكمالية، في اندونيسيا وماليزيا الإسلام يعني هوية ثقافية خاصة في مواجهة المذاهب الدينية، ومواجهة المسيحيين الغربيين[4]، وعلى هذا الأساس أكّد أركون أنّ "الدور السياسي للإسلام قد تحدد بواسطة الجمعيات الدينية كما في السنغال، في إيران الخميني وضع نهاية للعلمانية التي كان يريدها الشاه، في مصر جمال عبد الناصر حارب الإخوان المسلمين، في الشرق الأوسط حزب البعث بحث

1– محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، المصدر السابق، ص. 180.

2– فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، المرجع السابق، ص. 127.

3– محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، المصدر السابق، ص. 180.

4– Arkoun M.: Emergences et problème dans le monde Musulmans Contemporain 1960-1985; Islamo-christiania, Tome 12, P. 155

عن الطّرق التي تردّ الإسلام إلى مجرّد عنصر بسيط في الشّخصية العربية، في السعودية الإتفاق بين السّلطة والدين، يرجع إلى تأسيس الأسرة الملكية، في المغرب تيار العلمانية تعمق عن طريق الثقافة الفرنسية، ومنع حتى يومنا هذا من ممارسة الجهاد الإسلامي والتي تبدوا يوما بعد يوم مهدّدة"[1]، وهكذا تكشف هذه الأحداث عن الجدل القائم بين الأصولية والعلمانية، خاصة منذ أن أخذت الصّحوة الإسلامية عام 1970 مقدّمة الأحداث السّياسية والإجتماعية...إلخ.

ويبحث أركون عن حقيقة خطاب الصّحوة الإسلامية مؤكّدا أنّ هذا الخطاب يخلع الرّداء الإسلامي التّقليدي بكلّ مفرداته، وصياغاته التّعبيرية على كلّ الممارسات السّياسية، والمؤسّسات الحديثة، والممارسات القانونية التي استعيرت من أوربا، إنهم يغلفونها بشعارات إسلامية وتسميات إسلامية لكي يوهمو بأنّهم لم يخرجوا على الخط، ولم يقلدو ذلك الغرب الإمبريالي، المستعمر، المادي الملحد...إلخ[2]، مما يعني أن العلمنة تكتسح تلك الخطابات الدينية التي تدعي تمسكها بالإسلام كدين ثقافي، وعلمي، وفلسفي، وروحاني... إلخ، وذلك للتعبير عن الإعتزاز بالذات، وبالتالي فالجوهر العلماني قد ترسخ شيئا فشيئا في مختلف القطاعات السياسية، والإجتماعية والإقتصادية من حياة المجتمع.

إنّ المسلمين في عالمنا الرّاهن مطالبين بكسر القيود القديمة التي لا يمكن الارتكاز عليها، ومجابهة الضّغوطات الإمبريالية المختلفة، لكي يتبنوا الموقف العلماني فكرا وممارسة، فحسب أركون الإسلام في عصرنا الرّاهن لم يعد دينا وإنما أصبح إيديولوجيا سياسية تزتود عليها قوى السلطة والمعارضة معا، لقد فقد بعده الديني والرّوحي المتعالي على عكس ما يظنّه الكثيرون، ولذلك أقول أن العلمنة التي أدعوا إليها في العالم الإسلامي ليست مضادّة للدّين، وإنّما هي فقط مضادة لاستخدام الدّين لأغراض سلطوية أو انتهازية أو منفعية[3]، وفي هذا الصّدد وضع أركون عدة شروط لتمكين المسلمين من ولوج العلمنة قائلا: "لكي يتوصل المسلمون إلى أبواب العلمنة فإن عليهم أن يتخلصوا من الإكراهات والقيود النفسية واللّغوية، والإيديولوجية التي تضغط عليهم وتثقل كاهلهم، ليس فقط بسبب رواسب تاريخهم الخاص بالذات، وإنّما أيضا بسبب العوامل الخارجية والمحيط الدولي"[4].

يعدّ غرس العلمنة في المجتمعات العربية الإسلامية واجبا في نظر أركون والذي لن يتمّ إلاّ بالتنظير لها، وهو أمر ملحٌّ ومستعجل، وأهمّية هذا الموضوع ليست عملية أو نظرية فقط وإنّما حياتيّة.... فبناء نظرية للعلمنة من

1- Ibid., P. 155-156.

2- محمد أركون: الإسلام أوربا الغرب، مصدر سابق، ص. 201.

3- المصدر سابق، ص. 203.

4- محمد أركون: العلمنة والدين، مصدر سابقص. 59.

شأنه خلق الإطار الذي يمكن حل العديد من المشاكل التي تعاني منها المجتمعات لإسلامية. وهو الطريق لإزالة الغموض الذي يكتنف العلاقات بين مختلف المجلات السّياسية والعلمية والدّينية في هذه المجتمعات"[1]، ولن يتمّ الفرز بين كلّ هذه المجالات الفضاءات سواء السّياسية أو الدّينية، إلاّ بإعادة التّفكير في العلمانية والسّياقات التاريخية لتشكلها في الفكر العربي منذ عصر النهضة إلى يومنا هذا"، لأنّه لا يمكن التفكير في مفهوم العلمانية في الفكر السياسي العربي خارج الإطار التفكير في الإشكاليات النظرية والتاريخية المرتبطة بموضوع كيفيات انغراس الحداثة السياسية في واقعنا وفكرنا"[2]. فبتشكيل سياقات تاريخية للحداثة يسوقنا نحو تشكيل سياقات تاريخية للعلمانية.

إنّ تكريس دور العلمانية كشرط لتحقيق التّحديث في المجتمعات الإسلامية، والعلمنة في ذاتها معيار للحداثة"[3] فالعلمانية مرتبطة بالحداثة، إذ أنّ ظهور الدّولة بمفهومها الحديث–حيث الدولة مرتبطة بالشّعب– يعود إلى تطور العلمانية. من هنا يرى جورج تايلور أنّ العلمانية ظاهرة تنسحب على كلّ المجتمعات التي تسير باتّجاه الحداثة في عالمنا المعاصر"[4]، بهذا نستطيع القول أن العرب والمسلمين لن يستطيعوا الخروج من تأخرهم الحضاري ودخول عصر الحداثة دون مد الجسور مع العلمانية، التي بدونها لن يتمكنوا من تحقيق الدّولة المدنية، والتي ستحقق لهم العدالة والمساواة بين جميع الأديان والطوائف والأعراق. وبدون المرور بالعلمانية ستبقى المجتمعات العربية الإسلامية حبيسة الفكر الديني المنغلق، وهذا ما يفتح الباب على كلّ أنواع التعصب الديني والعرقي والحروب، كما هو حاصل اليوم في معظم البلدان العربية التي تعاني من التّشتت الطّائفي والعرقي.

وكختام لهذا المبحث اتضح لنا أن أركون يحاول جاهدا من أجل تجاوز مخاطر المنجرة عن تبني العلمنة في المجتمعات العربية الإسلامية المعاصرة، والتي يفهمها أنها موقف للروح، وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة"[5]، إذ يعتبرها من أهم مكتسبات الإنسانية، وليست حكرا على دين أو ثقافة أو عرق. ولا يجب أن تفهم على أنّها إيديولوجية بديلة أو معادية للدين كما يفهمها أغلب المسلمين. ويصف أركون حاله من أجل لى إزالة اللبس الذي اكتنف العلمنة عند المسلمين بقوله: أود أن أقول ذلك أمامكم منذ البداية، أنه يمكن أن يعتقد بعضهم بأني لا يمكن أن أكون ضمن خط العلمنة بسبب انتمائي الإسلامي. إنّ وجودي في فرنسا قد

1- فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، المرجع السابق، ص. 129.

2-كمال عبد اللّطيف، التفكير في العلمانية إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2007، ص. 16.

3- فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، المرجع السابق، ص. 124.

4- سعد البزاغي، الاختلاف الثقافي ثقافة الاختلاف،مركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط. 1، 2008، ص. 217.

5- محمد أركون، العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب، المصدر السابق، ص. 10.

علمني أشياء كثيرة ايجابية وسلبية عن تجربة العلمنة أو طريقة ممارستها وعيشها. قد انتهى بي الأمر أخيرا إلى تلك الممارسة والقناعة الفكرية التي تقول بأنّ العلمنة هي أوّلا، وقبل كلّ شيء إحدى مكتسبات وفتوحات الروح البشرية"[1]، بهذا يمكن للمسلم أن يحتفظ بخصوصيته الدّينية ضمن حدود الدّولة العلمانية التي تضمن حرية الاعتقاد ضمن أطر قانونية ومن أجل دولة يسودها العدل والديمقراطية.

1– محمد أركون، العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب، المصدر السّابق، ص. 9.

المبحث الثّالث: رهانات النّقد في الحياة السّياسية – الدّيمقراطية والمجتمع المدني–

إنّ اقتراح محمد أركون لمطلب العلمنة هو بمثابة شرط للدّخول إلى الحداثة السياسية والدّيمقراطية، فهي ضمان لاحترام حقوق الإنسان، فهي كما سبق وأشرنا بمثابة مصدر للحرية الفكرية وفضاء تنتشر فيه هذه الحرية، كما أنّ حقوق الإنسان ليست مفهوما منعزلا بل جزء أساسي من الفكر السياسي الحديث والمتمثّل في الديمقراطية. فالنضال من أجل حقوق الإنسان مبني أساسا على النّضال من أجل الديمقراطية، لأن تجاوز مشاكل هذه المجتمعات يتطلب تكريس قيم الحداثة السياسية، وإذا ما كانت الدولة الحديثة حققت نظام سياسي واجتماعي متميز قائم على مبادئ وطرق جديدة للحياة الاجتماعية، قد رويت بقيم الديمقراطية والمواطنة ومؤسسات المجتمع المدني، فإن الأجدر بنا فهمه وبحثه في هذا المجال هو كيف يمكن الارتقاء بالدول العربية الإسلامية إلى مصاف الدول الحديثة؟ ما مكسبها من الديمقراطية ومؤسّسات المجتمع المدني؟ هل ساهم النّقد فعلا في إعداد أرضية ملائمة لممارسة الحياة السياسية مع إقرار التّعدّدية؟

1– الدّيمقراطية:

يحرص محمد أركون في تحليلاته المقارنة على توجه النقد للكثير من المعطيات والمظاهر المتعلّقة بالتّاريخ الأوربي المعاصر وعلاقتها بالإشكاليات التي تطرحها العلمانية في الفكر السياسي المعاصر، فالحياة السّياسية عند أركون حقيقية مبنية على حرية الفكر إذ يعتبر النقد مناخ ملائم يسمح بتعدد الآراء والأفكار، فشيوع استعمال كلمة الديمقراطية على مر العصور جعل منها مصطلحا لا يكاد يستبعد من ساحة المفاهيم المبتذلة المألوفة، فيرى محمد عابد الجابري في الجذور اللغوية لكلمة ديمقراطية أنها تعود إلى الأصول اليونانية، والتي يقصد بها سلطة الشعب أو حكمه لنفسه بنفسه[1]. والواقع أن المصطلح المستخدم للدلالة على هذا النظام هو مصطلح يوناني راسخ، أصيل، فالكلمة تنقسم إلى kratos, demos على التّوالي، الشّعب والحكم والديمقراطية تعني هذا الأساس شكلا من الحكم يستند إلى حكم الشعب وذلك خلافا لأشكال أخرى مضادة تخص الحكم قوى أفراد وجماعات ذات طبيعة إطلاقية أو استبدادية تغيب فيها المساواة السّياسية[2].

بشكل عام الديمقراطية في معناها المعاصر نظام للحكم يقوم على الحرية والمشاركة السياسية والتعددية والإنتخاب الحر كآلية لاكتساب مشروعية السلطة والفصل بين السلطات، التشريعية والتنفيذية والقضائية، غير أن هذا المعنى لا يعطي الانطباع أنّ هناك نموذجا جاهزا للدّيمقراطية ونهائيا يمكن فرضه، فهو مفهوم في الفكر

1– محمد عابد الجابري: الديمقراطية وحقوق الإنسان، مرجع سابق، ص. 15.

2– فهمي جدعان: نحن والديمقراطية، منزور تنويري، عالم الفكر، العدد 3، المجلد 29، 2001، ص. 145.

السّياسي الغربي لديه قابلية للتطور والتشكل المتواصلين إلاّ أنّ ما يمكن التّأكيد عليه هو أنّ التّعددية في المفهوم تبقى دائما محطومة بالأصول التي تأسس عليها وهي: (مفهوم السيادة الشّعبية، والتأسيس الجماعي للسلطة) التي تجعل من تعددية المفهوم لا تلغي وحدته، وعليه فالديمقراطية إذن مهما تعددت مفاهيمها وتطبيقاتها فهي تعبر عن نمط في الحكم يخول للشعب إمكانيات واسعة للمشاركة في الحياة السّياسية، والتعبير عن الآراء بحرية، وتقليص الهوة بين الحاكم والمحكومين، أي أنّها النّظام السّياسي الذي يسمح للفاعلين الاجتماعيين أن يتكونوا وأن يتصرّفوا بحرية"[1].

الديمقراطية في هذا التّصور عنوان محمّل بالعديد من القيم الإيجابية التي تجعلها غاية ومطلبا تسعى إليه كل لمجتمعات، بما فيها المجتمعات العربي والإسلامية، وهو ما يفسر تجدد الاهتمام في الكتابات السياسية العربية المعاصرة التي ترى أنّ "الخيار الديمقراطي ضروري، وأن العمل على دمقرطة النظام السياسي هو الخطوة الأولى في طريق تحرير الطّاقات الاجتماعية[2].

يرى علي أومليل أنّ العمل من أجل توطين الديمقراطية في المجتمعات العربية والإسلامية يواجه في جبهتين: "جبهة الدولة المتسلطة، دولة الاستبداد يواجه التيارات ذات المنزع الدّوغمائي الديني على وجه الخصوص"[3]، فبالنسبة للجبهة الأولى المتمثلة في طبيعة وبنية الأنظمة العربية والإسلامية القائمة فإن المشكل يتعلق بفقدان الشرعية التي تعطيها الحق في الحكم باسم الشعب وهذا الذي أكμد عليه أركون في قوله: "هذه الأنظمة {يقصد الأنظمة العربية الإسلامية} تنقصها الشّرعية الديمقراطية أو الشّعبية بشكل موجع وبالتّالي فلا معنى لسيادتها. السّيادة تجيء من الشّعب أو لا تجيء" وهذا ما جعله يصنف هذه الأنظمة في خانة الأنظمة الإستبدادية ويقول: "بل ويمكن وصفها بالنشالة أو النّهاية: أي أنظمة قائمة على النّهب والسّلب وهي دول بدون أمّة ضدّ الأمّة وضدّ المجتمع المدني"[4].

إنّ العمل من أجل توطين الديمقراطية يجب أن يتجاوز إشكالية إمكانية تطبيقها في المجتمعات وفي مختلف الأزمنة إلى الانطلاق في العمل على ضرورة توطين مبادئها وآلياتها من خلال اكتساب الثقافة المتعلقة بممارستها بوصفها المسار الضروري لجعل الأشخاص يحصلون على حقوقهم الروحية والأخلاقية والثقافية بممارسة حقوق المواطنة وفي الجانب الآخر حصول الحاكم على الشّرعية الحقيقة المفقودة التي تبرر سلطته انطلاقا من ممارسة حقوق

1- مراد وهبة: المعجم الفلسفي، باب الدال، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2007، ص. 316.

2- Borhan ghalioun: Islam et politique, la modernité, Alger, CASBAH. 1976, P. 247.

3- علي أومليل: السلطة الثقافية والسّلطة السّياسية، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996، ص. 26.

4- محمد أركون: الإسلام أوربا الغرب، المصدر السابق، ص. 154.

المواطنة في انتخاب الحاكم والوصول إلى دولة القانون التي تستمد مشروعيتها من تصويت المواطنين المكونين للمجتمع المدني. وهذا ما يجعل المواطنة شرطا للديمقراطية حيث يقول أركون في هذا الصدد : "مفهوم المواطنة هو قاعدة الحياة الديمقراطية وهدفها الأخير، فإذا لم يشعر المواطن بأنه مواطن يتمتع بجميع الحقوق وعليه جميع الواجبات فإن مفهوم المواطنة يفرغ معناه تماما"[1] وفي المقابل لا تكون الديمقراطية راسخة قوية إلا بقدر ما تخضع له السّلطة السّياسية لاحترام الحقوق وفي مقدمتها الحقوق المدنية ثمّ الاجتماعية والثّقافية.

إنّ الممارسة الديمقراطية حسب أركون غائب تماما سواء في الماضي أو الحاضر في المجتمعات العربية الإسلامية نظرا لغياب شروطها فهو يعتقد أنّه "لا توجد ديمقراطية حقيقيّة بدون أن تحصل في المجتمع مناقشات مفتوحة حرة خصبة ونقدية، خلافية، ولا يمكن لهذه المناقشات أن تحقق الغايات الإنسانية الرفيعة للديمقراطية إذا لم تدخل التساؤل على أحد مستوياتها ... ونحن نعلم إلى أي مدى يحذف الموقف الديني الدوغمائي كل تساؤل فلسفي كما ونعلم أيضا ضعف تعليم الفلسفة في برامج التعليم التي رسختها الأنظمة السياسية بعد الإستقلال، بل وانعدامها كليا في غالب الأحيان"[2] لهذا بات من الأجدر وضع استراتيجية فعالة لتجاوز هذه العقبات تفترض الإنظمام هذه الشعوب إلى الفلسفة الحديثة للشخص والمواطن وهي إحدى المهام الملقاة على الفلسفة الإنسانية الديمقراطية والتي تستطيع تعويض قدر الإمكان عن البتر الذي لحق الممارسات الأصلية للإنسان الباحث عن سبل أكثر حرية للظروف التي يعيشها من أجل كينونة أكثر وسعادة أكثر.

يوضح محمد أركون عن التجربة الديمقراطية في المجتمعات الإسلامية، حيث أكد على أن "كل أنواع الحكومات التي تتابعت في أرض الإسلام، منذ الأمويين وحتى يومنا هذا، لم تتح للأمة الإشتراك في ممارسة السلطة السياسية أبدا، فالشعب غائب ومغيب باستمرار، على الرغم من كل ما قيل ويقال، ولا يزال هذا الوضع سائدا حتى هذه اللحظة"[3] وذلك بسبب الجهل السياسي على مستوى أحزاب الدولة، والقادة، والرؤساء لمدى الحياة، والديمقراطية الشكلية بلا ديمقراطية[4]، وبالتالي محمد أركون ينتقد هذا النوع من التسلط والمبالغة في ممارسة السلطة، حيث لا يكاد أن يغفل عن موقفه في الفكر الإسلامي وكان ذلك في كل حديث عن الديمقراطية في الكتابات

1– محمد أركون: معارك من أجل الأنسنة في السّياقات الإسلامية، المصدر السابق، ص. 76.

2– محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، المصدر السابق، ص. 155.

3– محمد أركون: الإسلام الأخلاق والسياسة، المصدر السابق، ص. 52.

4– محمد أركون: جوزيف مايلا، من منهاتن إلى بغداد ما وراء الخير والشر، ط1، تر: عقيل الشيخ حسين، دار الساقي، بيروت، 2008، ص158.

السياسية المعاصرة والتي تحيل صراحة إلى مفهوم الشورى كمرادف للديمقراطية وتقول بأن الإسلام كان سابقا إلى الدعوة إلى الديمقراطية بناءا على إقراره للشورى كمبدأ في ممارسة السّلطة، وهنا يؤكد أركون وجود بذور أولى

للديمقراطية في القرآن، يرى بأن هناك بون شاسع بين الديمقراطية في مفهومها الحديث والشورى، كون الديمقراطية تشمل جميع أفراد المجتمع بلا استثناء وبغض النظر عن انتماءهم المذهبي أو العرقي أو القبلي، بينما الشورى فهي محصورة في الفئة العليا من كبار المسلمين، لذلك فهو يعتبر أنّ الشّورى تظلّ سجينة الفضاء العقلي للقرون الوسطى في حين أن الديمقراطية تنتمي إلى الفضاء العقلي للحداثة لكن يمكن تطوير الشورى أو توسيعها لكي تشمل كل الشعب وعندئذ لا يعود هناك فرق بينها وبين الدّيمقراطية[1].

إنّ تفضيل شكل من أشكال النّظام السياسي على غيره، نجد أن محمد أركون لا يقيم أهمّية لشكل النظام السّياسي إذا كان ديمقراطيا لأنّه يخضع للخصوصية التاريخية لكلّ بلد حيث يقول: "لا يمكن ضمان الحقوق الرّوحية والأخلاقية والثقافية للشخص البشري إلاّ بواسطة النظام الديمقراطي ودولة القانون، سواء اتّخذت الشكل الملكي الدستوري أو الجمهوري للحكم، لا يهمّ فهذا الشّكل أو ذاك يختاره كلّ بلد حسب حاجياته وطبيعة تاريخه.

إنّ للديمقراطية ليس هناك شكل واحد منها يمثل نموذجا ومثالا ينبغي أن يطبق ويأخذ على أنه الشكل النهائي والنموذج المكتمل لها ففي اعتقاد أركون أنّه "لا يوجد حتى الآن نموذج مكتمل للدّيمقراطية، والديمقراطية اكتشاف يجب أن يتكرر دائما وهذا الذي يؤكّده تاريخها حيث كانت تتحدّد بحكم الأغلبية وأصبحت تتحدد باحترامها للأقليات، كما أنّه في المقابل لا يوجد نوع من الحكومات يصلح لكلّ زمان ولكل المجتمعات لأنّ شكل الحكومة من المسائل التابعة لمقتضيات الزمان، وتتعين أحكام هذه المسائل بحسب مقتضى الزّمان والمصلحة العامة وأحوال النّاس الاجتماعية.[2]

اهتمام أركون ودعوته إلى الدّيمقراطية ومستقبلها في العالمين العربي والإسلامي يتوقّف على ضرورة إحياء الموقف الفلسفي في الفكر العربي وخاصة الفكر الإسلامي عامة، كونه السبيل الأمثل لتأسيس الموقف الإنساني الذي يعترف بالتعددية المذهبية والثقافية واللغوية ويولد فكرا تاريخيا نقديا حرا يمكن المجتمع المدني من المساهمة في عمليّة الانخراط الخصبة والتفاعل المثمر مع الدولة أو النظام الحاكم[3]، ومن جهة أخرى يدعوا إلى حلّ مشكلة

1- محمد الشرفي: الإسلام والحرية، سوء التفاهم التّاريخي، دار بتر للنّشر والتوزيع، طبعة جديدة منقحة، 2008، ص. 42.

2- محمد أركون: الأخلاق والسّياسة، مصدر سابق، ص. 173.

3- محمد أركون: تحرير الوعي الإسلامي، نحو الخروج من السياجات المغلقة، مصدر سابق، ص. 85.

غياب مفهوم المواطنة نظريا وعمليا وعدم وجود المجتمع المدني وتجاوز حالة الدّولة القسرية التي تمارس سلطة استبدادية على الجميع من خلال "تفكيك العصبيات القديمة، وإيجاد عصبية جديدة محلها أي العصبية العامة للدولة الحديثة التي تتجاوز القبائل والطوائف والعشائر وتتخذ موقفا من جميع المواطنين. وهذا ما يؤدي بدوره إلى تشكيل الفرد.المواطن وإحلاله محلّ الإنسان القديم الذي لا وجود له إلاّ من خلال الجماعة[1].

إذن هنا تتضح جليا أن إشكالية النقد عند أركون تكاد لا تخلو من أي موضوع فهو يريد إبرازه في شتى الميادين، فهو يفتح من خلال آلياته ومنهجه أفاق جديدة تمكنه من الدخول لدولة الحداثة التي لا تقف عند مفهوم واحد للسّياسة والدّيمقراطية، فمسألة الدّيمقراطية مرتبطة بتطوّر المجتمعات والقرى الاجتماعية المؤثّرة، إذ لا يمكن أن يكون هناك ديمقراطية دون نقاش حر داخل المجتمع حول مشاكل تهمه، يجب أن يكون كل مواطن حر في قول ما يفكر فيه حول مصير الشعب الذي ينتمي إليه، ويجب بالتّالي أن تكون هناك حرية تكوين جمعيات وحرية النشر والتحليل والنقد، كل هذا بمثابة شرط أساسي لكل تجربة ديمقراطية .وبالتالي فالديمقراطية لأي مجتمع من المجتمعات تشكل مكسبا ثمينا لاكتشاف العلمنة، وفتح آفاق، وانفتاحات جديدة لها.

إن الديمقراطية حتى لو كانت خيارا ضروريا في اعتقاد أركون ولا يمكن أن يكون ضروريا، فإنه مع ذلك لا يجب أن تستمر على ما هي عليه، لأن هناك العديد من المسائل التي يجب أن نجد لها حلا وبذلك فهو يقف مع الديمقراطية المتطورة التي لا تختلف عن الحداثة التي ترافقها كمشروع لم يكتمل في كونها صيرورة تاريخية... تنتج من الداخل، أي من داخل المجتمع ولا تستورد[2]. وعليه تصبح الديمقراطية مشروعا مفتوحا قيد الإنجاز مرتبطا بوجود المجتمع المدني "الذي يلعب دور المقابل أو المحاور المحترم من قبل دولة القانون، والتي بدورها تستمد مشروعيتها من تصويت المواطنين المشكلين له، كما أن الوصول إلى مفهوم الديمقراطية المبني على احترام حقوق الإنسان والمجتمع المدني، لا يمكن أن يتحقّق ما لم يحدث تفكير في التطورات المعرفية والثقافية والاجتماعية التي أفرزتها، وحصول انفتاح على مرجعيتها الفلسفية الحداثية.

2– المجتمع المدني:

يعتبر المجتمع المدني من نتائج العقد الإجتماعي الذي هو قرين الفكر الغربي الحديث، وكان ذلك بعد ظهور نظريات العقد الإجتماعي وعلاقة المجتمع بالسّياسة، وإنّ ما يمكن قوله في البداية هو الإشارة عن العلاقة

1– محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، المصدر السابق، ص. 232.

2– محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نقيم الإسلام اليوم، المصدر السابق، ص. 158.

الجدلية بين ما يعرف بالمجتمع المدني والديمقراطية، حيث أن التّفكير في الدّيمقراطية دفع إلى التفكير في شروط إمكانها الفكري والإجتماعي وشروط الإمكان الاجتماعية تتمثل في قيام المجتمع المدني وهذا ما يطرح إشكالية أسبقية أحدهما عن الآخر، أي من أنتج الآخر، والتي يفصل فيها أركون بالقول بأسبقية الدّيمقراطية عن المجتمع المدني بحجّة أنّ "التّوصّل إلى هذه المؤسّسات {يقصد مؤسسات المجتمع المدني} مشروط باكتساب الثقافة الديمقراطية ونشرها"[1]. وما يفهم من هذا التبرير أن المجتمع المدني كان نتيجة لانتشار الثّقافة الديمقراطية، وهو يلتقي في هذا الموقف مع محمد عابد الجابري الذي يقول: "إنّ الديمقراطية سابقة على كل القنوات والمؤسسات التي تمارس فيها وبواسطتها ... صحيح أن الممارسة الديمقراطية إنّما تتمّ وتتأتّى عبر ما نسمّيه بمؤسّسات المجتمع المدني، ولكن الشّيء الذي لا يجب ألاّ يغيب عن آذهاننا هو أنّ قيام هذه المؤسسات جزء من الديمقراطية نفسها"[2]. ويلخص عزمي بشارة الجدلية القائمة بين المجتمع المدني ولديمقراطية بقوله: "المجتمع المدني يقود إلى الديمقراطية إلى الديمقراطية لأنه عملية تطور الديمقراطية ذاتها المؤسسات المجتمعية بشكلها المعاصر هي آخر تجلياته، ولن يؤديا اعتبارها هي المجتمع المدني، زرعها في التاريخ بأثر رجعي وكأنها قادت إلى الدّيمقراطية"[3].

لقد أصبح مفهوم المجتمع المدني ركيزة للدولة الحديثة، وقد ولج إلى الفلسفة السياسية عقب بروز نظريات العقد الإجتماعي ومثل تعبيرا عن علاقة الإستقطاب بين المجتمع والسياسة ويشير أركون إلى هذا بقوله: "إنّ التّعاقد والتّفاعل بين دولة القانون والمجتمع المدني يشكل خبرة تاريخية لم يختبرها العقل الإسلامي في أية مرحلة من مراحل تاريخ الإسلام والمجتمعات التي انتشر فيها، بل هي خبرة ظهرت وانتشرت في المجتمعات الأوربية فقط، دون غيرها من المجتمعات البشرية المعروفة في التاريخ"، وما يفهم من هذه الإشارة هو أن المجتمع المدني ليس شيئا جاهزا بل مبني على خبرة فكرية وواقعية مرتبطة بتاريخ خاص صقلت المفهوم وأعطته مضامينه وتطبيقاته، وربما هذا لذي يفسر لنا جانبا من هذا التناقض بين حالة الذيوع والانتشار لهذا المصطلح في مقابل عدم انتقاء واقع الإبهام والغموض الذي يشوب الحديث عنه ومن هنا تحضر الأهمية والحاجة إلى مراجعة أهمّية المفهوم ومقوماته الفكرية والمناخ الذي ساعد على ظهوره.

يريد أركون أن يقدم لنا أهمية قيمة تشكل المجتمع لمدني ويعتبره من بين أهم المكاسب التي حققتها أوربا في قوله: "إنّ أهمّ مكسب توصلت إليه أوربا الحديثة هو تشكل المجتمعات المدنية التي استطاعت أن تتحرر قانونيا

1- محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، المصدر السابق، ص. 232.

2- محمد عابد الجابري: الديمقراطية وحقوق الإنسان، مرجع سابق، ص. 132، 133.

3- عزمي بشارة: المجتمع المدني دراسة نقدية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ط. 6، 2015، ص. 49.

بالشكل الكافي الذي يمكنها من أن تتصرف بصفتها شركاء فعالين في دولة الحقّ والقانون"[1].ومن جهة أخرى يشير إلى عدم الإعتراف الذي يقابل به في المجالين العربي الإسلامي والنظر الدونية للشعب من خلال المصطلحات السلبية التي وصف بها طيلة قرون بقوله: "ينبغي القول بأنّ المجتمع المدني لم ينل حتى الآن الاعتراف السياسي بحقوقه في معظم الأنظمة الحاكمة في البلدان العربية الإسلامية، فالشّعب كان يدعي طيلة قرون وقرون بالرّعية. أو العامة. أو الغوغاء والسوداء والدّهماء (...) كلها مصطلحات سلبية احتقارية (...) هذا يعني أنّ الشّعب لم يكن يحضي بأي احترام من قبل النخب الثقافية والسياسية القائدة أو الحاكمة. لم يكن يعتبر كشريك حقيقي في الحكم كما هي عليه الحال في البلدان المتقدمة حيث الحاكم مضطر لأخذ رضا الرّأي العام بعين الإعتبار[2].

لكن هناك تصوّرات حول مفهوم المجتمع المدني في فكرة واحدة مفادها أن هذا المجتمع يمتد من الأسرة كمؤسّسة اجتماعية والدولة كمؤسسة سياسية سلطوية وبذلك فهو يشمل جل المؤسّسات الاجتماعية الثقافية والسّياسية وحتى الإقتصادية المستقلة والمتميّزة عن المؤسسات التابعة للدولة أي أنّها مؤسسات غير حكومية، والتي تعمل لأغراض متعددة ومنها السياسية المتمثلة في صنع القرار داخل الدولة، فنجد مثلا الفروع النقابية في الدفاع عن الحقوق الإجتماعية والثقافية وغيرها، إذن نخلص هنا أن المجتمع المدني هو مجموعة من المؤسسات الإقتصادية والإجتماعية والثقافية والسياسية المنفصلة والمتمايزة عن مؤسسات الدولة والتي تمثل عينا فاحصة ومراقبة لمؤسسات الدولة، "وهي الأطر الإجتماعية التي تنظم فعاليات البنيات الحديثة السياسية الإقتصادية والثقافية"[3].

ويعرفها "**فهمي هويدي**" فيري أن "فكرة المجتمع المدني صارت عنوانا للواقع الذي تتعدد فيه التنظيمات التطوعية، التي تشمل الأحزاب والنقابات والإتحادات والروابط والأندية وجماعات المصالح وجماعات الضغط، وغير ذلك من الكيانات غير الحكومية، التي تمثل حضور الجماهير وتعكس خلايا الأمة، الأمر الذي يؤدي إلى تخليق مؤسسات أهلية في المجتمع موازية لمؤسسات السلطة، تحول دون تفرد هذا الأخيرة باحتلال أو احتكار مختلف ساحات العمل العام.[4]

إذن مؤسسات المجتمع المدني تمثل صوت الشعب الممثل في مؤسسات اجتماعية وثقافية واقتصادية، تعطي للفرد مشاركة في تنظيم البنى المؤسساتية لسياسة، منه تكون ممثّل أغلبيّة المجتمع تكمن أهداف هذه المؤسّسات من هذا السّياق، هي الحفاظ على الحقوق المدنية للمواطنين والمشاركة في الحياة العامة، وكذا السعي لتحقيق الحقوق

1- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص. 158.

2- محمد أركون: تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السياجات المغلقة، المصدر السابق، ص. 123.

3- محمد عابد الجابري: الديمقراطية وحقوق الإنسان، المرجع السابق، ص. 118.

4- هويدي فهمي: الإسلام والديمقراطية، مركز الأهرام للتّرجمة والنشر، مؤسسة الأهرام، القاهرة، ط. 1، 1993، ص. 193، 194.

الإجتماعية كحقّ التعليم، والشّغل والصّحة...إلخ. وهذا من خلال هذه المؤسّسات يتمكّن الفرد من ممارسة مواطنته ومدنيته.

وهنا يمكن القول أنّ مفهوم المجتمع المدني يرتبط أساسا بالحكم الديمقراطي الذي "يعترف بالمجتمع المدني بصفته شريكا تنتج عنه سلطة الدّولة، وبذلك يكون انتشار الثّقافة الديمقراطية هو المناخ الذي ينشأ فيه المجتمع المدني من خلال ظهور مؤسسات مجتمعية ليست تابعة للدّولة، والتخلي عن العصبية المرتبطة بالأسرة والقبيلة والطائفة...إلخ في انشاء المجتمع المدني والإنتقال من مفهوم الفرد إلى مفهوم المواطن لأن "مفهوم المواطنة هو قاعدة الحياة الديمقراطية وهدفها الأخير[1]. كما أنّ تمتّع الجميع بالمواطنة هي الغاية التي تسعى إليها مؤسسات الدولة ووصولا إلى مهمة وغاية أخرى لا تقلّ أهمّية عن سابقاتها وهي الحفاظ على الحقوق المدنية للمواطنين حيث يقول أركون: "إنّ حقوق المواطنين واحترام هذه الحقوق يشكلان دائرة المجتمع المدني"[2]، وفي هذا الصّدد كذلك يقول محمد سبيلا: "مفهوم المجتمع المدني يعني بالدرجة الأولى كل نوبات وأشكال المقاومة التي يبديها ويفرزها المجتمع للإفلات من الهيمنة القوية والكلية للدّولة[3]، وغياب شعور المواطن بأنه يتمتع بجميع الحقوق وعليه جميع الواجبات يعني إفراغ مفهوم المواطنة من معناه تماما. ويلخص عبد الغفار شكر أهداف مؤسسات المجتمع المدني بقوله: "تفعيل مشاركة الناس في تقرير مصائرهم ومواجهة السّياسات التي تؤثّر في معيشتهم وتزيد من فقرهم، وما يقوم به من دور في نشر ثقافة خلق المبادرة الذّاتية بناء المؤسّسات. والتأكيد على إرادة المواطنين في الفعل التّاريخي وجذبهم إلى ساحة الفعل التّاريخي والمساهمة الفعالة في تحقيق التّحولات الكبرى حتى لا تترك حكرا على النّخب الحاكمة"[4].

إنّ هذه الأهداف التي يسعى من أجلها المجتمع المدني لابدّ لها أن تكون مشروطة بوجود دولة ديمقراطية تقوم على الحق والقانون يساعدها على التّحرك، وإذا ما نظرنا إلى المجتمعات الإسلامية، فمقترنة هذا المؤسسات توحي بهشاشتها هذا إن وُجدت أصلا، نظرا لغياب الدولة الديمقراطية، فنقص الوعي الديمقراطي ممّا يؤدّي غلى علاقة مشروطة، وهي انعدام الديمقراطية وغياب دولة الحق والقانون وانعدام مؤسسات المجتمع المدني حيث يؤكّد أركون ذلك بقوله: "... نلاحظ انعدام مؤسّسات المجتمع المدني الذي يلعب دور المقابل أو المحاور من قبل دولة

1- محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، المصدر السابق، ص. 212.

2- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، المصدر السابق، ص. 155.

3- محمد أركون: التشكيل البشري للإسلام، تر. هاشم صالح، المصدر السابق، ص. 227.

4- محمد سبيلا: للسياسة بالسياسة في التّشريح السياسي، فريقيا الشرق، المغرب، ط. 2، 2010، ص. 170.

القانون"[1]. لأنّ "دولة الحقّ والقانون هي الحامية والمحبذة للمجتمع المدني"[2]، ونلاحظ غياب هذه الدّولة ومهامها في المجال الإسلامي يضيف قائلا: "فإنّ انبثاق المجتمع المدني يظل في كل مكان خجولا مؤقتا جزئيا، غير ملحوظ بما فيه الكفاية"[3] لذلك يدعو أركون "لضرورة تشكل رأي عام في هذه البلدان يحسب له الحكام حسابا"[4].

يرجع أركون سبب عدم تشكل مجتمع مدني في العالم العربي الإسلامي إلى غياب دولة الحق والقانون وكذلك لضغط الذّهنيات التقليدية الموروثة وبقاء سيطرتها غي تشكيل النسيج والروابط الإجتماعية حيث يقول: " السبب يعود إلى عصبيات القرابة التي لا تزال تضغط حتى يومنا هذا على التشكيل الحديث للنسيج الإجتماعي أو الرّوابط الاجتماعية ولا تزال تحول دون المجتمع المدني ودولة الحق والقانون والشخص–الفرد– المواطن بصفتهم فاعلين متدخلين للمسار التاريخي الهادف للوصول إلى الحداثة الفكرية والروحية والسياسية التي لا تنفصم"[5].

إنّ هذا الواقع المتمثّل في وجود عوائق تحول دون الوصول لمرحلة تشييد مجتمع مدني حقيقي يؤدّي أهدافه وغاياته في المجتمعات العربية الإسلامية درسه محمد أركون وحاول إعطاء تصور يساهم في تجاوزه من خلال توفير الشروط الفكرية والثقافية الحديثة الضرورية ومساهمة مشروعه النقدي في ذلك من أجل انبثاق الشخص في المجتمعات الإسلامية، ومن خلال تفكيك العصبيات القديمة وإيجاد عصبية واحدة موسعة، ولا يكون ذلكم إلاّ بتضافر جهود الفرد والمجتمع معا.

3– النّقد ثقافة نحو الإبداع:

يعدّ فتح باب حرية الفكر الفلسفي بحسب أركون بابا يدفع وضع الإنسان في المجتمعات العربية الإسلامية إلى التقدم نحو حفظ أنسانيته، وفهم أفقه الفكري الذي تكون في الإنسانية موقفا فلسفيا حرّا نقديا، يبحث عن آفاق جديدة للمعنى التي يقترحها العقل الحر المعتبر دون أدنى شكّ عن قيمة هذا الشخص، فالنقد المتفتح الذي تمارسه الرّوح في عملية بحثها عن فهم المعنى باتجاهاته المختلفة، يقونا هذا الاتّجاه نحو تفعيل حرية الفكر المنتقد في مجتمعاتنا العربية الإسلامية إلى فكرة يراها أركون أكثر من ضرورية تزيد من ضمان الحد الأدنى من احترام حقوق الإنسان وهي المثاقفة وفرض التثقيف للإنسان المسلم، وهنا ستفتح آفاق التّبادل والإبداع بينه وبين الثقافات

1– محمد أركون: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، مصدر سابق، ص. 246.

2– المصدر نفسه، ص. 32.

3– محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص. 246.

4– المصدر نفسه، صفحة نفسها

5– محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص. 212.

الأخرى، دون تفضيل ثقافة على أخرى ودون إهمال للثقافات الشعبية الشفهية حيث يقول: "إنّه في إطار هذا النّوع من الصّدق الذي يتجلّى به المرء بدون كلل، خارج قوالب الفكر التيولوجي {اللاهوتي–الموحد} الذي يخن الاختلاف (باسم الإنحراف والهرطقة) وأيضا خارج قوالب النزعة القومية الضيقة التي تمارس الإقصاء بذريعة الخيانة للوطن، يمكن أن تنبثق عقول جديدة حرّة قادرة على الإنطلاق والترعرع في المجال الذي لم يسبق له أن وجد من قبل، مجال التّشارك في الإبداع، سياق التعددية".[1]

المثاقفة أن نكون مستقبِلين ومستقبَلين، أي أن نتبادل الثقافات الأخرى، أن نتشارك في الإبداع، معناه أن نكون عقلا حرا، منبثقا فاعلا لا منفعلا، كائنا بسيرورة التاريخ لا متفرجا، أن نحقق هذه المهمة وهي التحدي الأكبر لإبراز والحفاظ على أثمن حق عليه تؤسس الحقوق الأخرى حسب أركون ألا وهو حق التفكير.

أنّ توفير أماكن الحوارات والتّبادلات والمناقشات، لكي نجعل أكبر عدد ممكن من المواطنين يتأقلمون ويتألفون مع آفاق المعنى والجدة للممارسات الثقافية التي يدل عليها مفهومها التفاعلية الثقافية والتفاعلية الإبداعية[2].

إنّ تحقيق التبادل الثقافي والتفاعل الإبداعي معناه تحرير نشاط الروح في سعيها نحو المعرفة، وتشكيل لنظام انساني محرر من العنف وأساليب الهيمنة وقبول الآخر من جانبنا، بتطور هذه القاعدة نتمكن من ترقية الإنسان في مجتمعاتنا، وتتحقّق مهمة ذلك عند أركون لا تقع على عاتق المسؤولين السياسيين ولا المناضلين الإيديولوجيين، وإنما هي مهمة كل إنسان تمكن في وعيه حاجة لتحقيق حريته الفكرية ممارسا النقد بمختلف مناهجه، ولكونه إنسان داخل جماعة، لا أحد يستطيع حماية وتلبية هذه الحاجة إلاّ الفرد ذاته كونه يحض بإلحاح الفهم وقدرة ورغبة التفكير النقدي الحر الواعي للذات والقابل للآخر، فما أحوج المجتمعات العربية الإسلامية لهذه الرّؤية التي تعيد فتح أعين طالما كانت بعيدة عن إدراك الحقيقة كاملة.

إنّ ضرورة بلورة الطرّح الفلسفي النقدي في هذه المجتمعات أضحى اليوم أكثر حاجة وضرورية من السّابق في عصر تشاهد فيه تعدد الثقافات وصراعها من أجل التبادل والحوار والرأي والرأي الآخر، ويستدعي ذلك النظر العقلي والتحليل المنطقي للفكر أن يتوقف عند هذه الإشكالية، التي تصفّي الخطاب أيّا كان نوعه الوضوح وإزالة الغموض وما فعل النّقد إلاّ وسيلة جديرة بتحقيق المراد، فما بيناه مع محمد أركون في مشروعه من نقد جعله

1- محمد أركون: رهانات المثاقفة في المغرب الكبير بعد الإستقلال، مقاربة تاريخية وأنثروبولوجية، تر.: عبد الكريم شوطا، (فكر ونقد، العدد 19، 1999)، ص. 18.

2- محمد أركون: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، المصدر السّابق، ص. 331.

أساس مشروعه، ويتطلب منا كباحثين في فكره أن ننخرط في مشروع النقد، كذلك هذه المرة لا بتتبع خطاه وإنما بالنّظر إليه بعين النّاقد ذاته من الخارج وليس من داخل المشروع نفسه.

المبحث الرّابع: تقييم المشروع النّقدي لمحمد أركون

1–إيقاظ المثقف المسلم :

إنّ المشروع الذي ننشده هو الذي يستند أساسا إلى القدرة على نقد الذّات وإعادة إنتاج المعرفة من قلب التّعامل الإيجابي مع حقائق العصر، والنقد هو منجز جماعي يسهم فيه المجتمع، وما المشروع الأركوني إلاّ نموذج لذلك، فمن خلال برنامجه الطموح "نقد العقل الإسلامي" سعى فيه محمد أركون "إلى تفكيك مناخين من الفكر، وليس مناخا واحدا فقط. فليس المناخ الفكري العربي الإسلامي وحده المستهدف بالنقد أو التفكيك، وإنما المناخ الغربي أيضا"[1]. فقد سعى من وراء هذا العمل تجاوز "المنهجية الوصفية أو السّردية ذات الصبغة التبجيلية أو النضالية–السياسية، والمتبعة من قبل كتاب التاريخ في كلتا الجهتين، فقد سلط أضواء نقدية– تفكيكية على الممارسة التاريخية التي حصلت في الجهة العربية– الإسلامية، كما في الجهة الأوروبية، مسيحية أولا ثم العلمانية ثانيا ليشمل كل مسار التاريخي وليس جزءا منه فقط"[2].

لقد انشغل أركون في تأسيس مشروع فكري جديد متسلحا بترسانة من المصطلحات والمفاهيم جديدة غير متداولة في الكتابات الإسلامية. فقد أسس لكتابة جديدة ومبتكرة لم يسبقه إليه أحد، فقد قال على حرب في هذا الصدد: الحق أني مذ اطلعت على أول أثر لأركون منقولة إلى العربية، وكان ذلك في نهاية السبعينات أدركت أنني إزاء مثقف إسلامي بارز يكتب بلغة حديثة ويفكر بطريقة جديدة مغايرة، اخترق أسوار الممنوع وطرق أبواب الممتنع، فمنذ قرأت نصه الأول شعرت أني إزاء خطاب مختلف عن الخطابات السائدة، جديد كل الجدة في المصطلح والأداة أو في المنهج والرؤية أو في التوجه والرهان"[3] فالرهان الأول لأركون من خلال هذه الكتابة الجديدة هو محاولة تأصيل لثقافة علمية مستوحاة من فتوحات علوم المجتمع والإنسان، واستعمال جهازها المفاهيمي لتحليل القضايا الإسلامية من أجل تأسيس لرؤية جديدة ووعي جديد للفكر الإسلامي يتناسق والثقافة العلمية المعاصرة.

كما أن هذا المشروع لا ينحاز لمذهب ضد المذاهب الأخرى، ولا يقف مع دين ضد دين أو عقيدة ضد عقيدة من العقائد، أو ضد إيديولوجيا من الإيديولوجيات التي ظهرت أو قد تظهر في التاريخ فهو "مشروع تاريخي وأنثربولوجي في آن معا. إنه يثير أسئلة أنثربولوجية في كل مرحلة من مراحل التاريخ، ولا يكتفي بمعلومات التّاريخ الراوي المشير إلى الأسماء والحوادث والأفكار والآثار بدون تاريخ المفهومات الأساسية المؤسسة،

1– [1]– محمد أركون: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، المصدر السّابق ، ص.31.

2– المصدر نفسه، نفس الصفحة.

3– المصدر نفسه، ص. 117.

كالدين والدولة والمجتمع والحقوق والحرام والحلال والمقدس والطبيعة والعقل والمخيال والضمير واللاشعور واللامعقول والمعرفة القصصية (أي الأسطورية) والمعرفة التاريخية والمعرفة الفلسفية"[1] وبهذا يمكن اعتبار نقد العقل الإسلامي "مشروعا شموليا جماعيا يخترق كل الخصوصيات الثقافية والعلوم الضيقة ويتجاوزها. إنه المشروع الذي يهدف إلى القراءة التحليلية المقارنة، الاسترجاعية أو التراجعية–التقدمية* لكل أنظمة الفكر والتراثيات أو الشفهية التي كانت قد انتشرت وترعرعت وتنافست في حوض البحر الأبيض المتوسط"[2].

لقد تكلّل هذا الجهد المنهجي في مجال الدارسات الإسلامية الذي أُطر ضمن مشروع الإسلاميات التطبيقية. وذلك بالإجابة عن جملة من الشروط التي يفرضها الوضع العلمي إزراء مجال لم يدرس بالصورة المطلوبة، وتلك الشروط لم تتوفر داخل العالم الإسلامي، حيث لا أحد يجرؤ على ذلك لأسباب كثيرة. وأيضا لم تتحقق في الإسلاميات الكلاسيكية، حيث سيطر على الإستشراق مذهبان: التاريخانية والفيلولوجية اللذان لا يكفيان لإنجاز دراسة شمولية للإسلام، والذي لن يسترد حيويته في المجتمعات الإسلامية من دون الانخراط في حقل الإسلاميات التطبيقية، لهذا لابد من إدراك غايتها للوصول إلى قلب الفكر المعاصر، وإلحاقه بمجمل الإنجازات التي حققتها الأنثربولوجيا الدينية. فالمقاربة الأركونية بهذا المعنى هي محاولة استدراك القصور وإخضاع الإسلام إلى نوع من التأويلية المعاصرة بمقاربة متعددة المناهج كتلك التي خضعت لها الديانتين المسيحية واليهودية"[3] فهو يسعى من خلال هذه المقاربة التأويلية الجديدة "إرساء قراءة حداثية للقرآن تؤسس لفهم جديد للإسلام، وتتيح للمسلمين نزع هالة القداسة عن النص الديني، وتحررها من النزعة اللاتاريخية البعيدة كل البعد عن الموضوعية والعلمية. وهذا ما يتيح للفكر الإسلامي من زحزحة الإشكالية المذهبية العتيدة عن موقعها التقليدي المعروفة والمجترة والمكررة منذ مئات السنين، وموضعتها على الأرضية التاريخية والاجتماعية، بدلا من الانغلاق داخل الحلقة اللاهوتية القديمة، حيث الانسداد التاريخي المحتوم الذي لا نعرف الخروج منه إلا بتطبيق المناهج الحديثة على التراث"[4].

لقد كانت ثمرة أبحاث أركون في أنه لم يكن متوقفا في منهج واحد وإنما استخدم شبكة من المناهج متعددة الأدوات، يرفض تقديم قراءة أحادية الجانب للتراث وإنما دخل إليه من زوايا مختلفة، وهو دليل على تقديره

1- محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي، المصدر السابق، ص. 21.

2- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، المصدر السابق، ص. 46.

(*)- يقصد أركون بالمنهجية التراجعية–التقدمية تلك المنهجية التي تتراجع إلى الوراء وتتقدّم إلى الأمام لكي تفهم المسالة المطروحة من خلال ربط الماضي بالحاضر أو العكس فلا يمكن فهم مشكلة مطروحة في الحاضر إلاّ إذا نبشنا في جذورها العميقة في الماضي.

3- إدريس هاني: خرائط إيديولوجية ممزقة، خرائط أيديولوجية ممزقة، ط1، الإنتشار العربي، بيروت، 2006، ص. 216.

4- المرجع نفسه، ص. 216.

لضخامة موضوعه الذي أنتجه أعرق حضارة عرفتها التاريخ، وهذه القراءة المتعددة راجعة إلى بحثه ورغبته الدائمة في استنطاق المسكوت عنه، أي النص الديني الذي يحمل في طياته زوايا خفية قيمة للمعرفة.

بوصولنا لهذا المبحث والذي خصصناه كخاتمة للفصل الأخير الذي من شأنه أن نبيّن حصيلة تقييميّة لما قدمه لنا محمد أركون كمشروع فكري هدفه الأساسي تحقيق تحديث للمجتمعات العربية الإسلامية، تحت ظلّ مشروع شامل، فقد يبدو المشروع في أوّل وهلة غير مألوف لدى العامة فيرمونه بسوء التقدير والغريب عن تراثنا، وأنه دخيل يعمل على تهديد الهوية ويجب طرده من الدّائرة المغلقة والتّخلص منه، لكنه وجب علينا أن نتوقف عند هذا المشروع بأدواته وتقنياته أو الأطروحات التي يعمل على تقديمها، محاولين الإستثمار في هذه الأطروحات والمقاربة للفهم والوصول إلى غاية مفادها كيف لنا أن نصل إلى وعي الحضاري وحداثة حقيقية، وكذا كمحاولة لرد الاعتبار للنقد والذي يشمل أهم المشروعات الفكرية والحضارية التي تتقدم بها الشعوب والأمم إلى مصاف الحضارات الإنسانية الرّاقية المتحضّرة عقلا وفكرا وجمالا وعملا.

ولأنّ موضوعنا جد متشعّب إذ اتّسم بتبحر في الأفكار وتحليلها وتفنيدها وإعادة بنائها، ولأنني حاولت أن تكون لها مركزاتها الأساسية العميقة، وذلك من خلال تساؤلات جادة قد سعيت لمعالجتها للخروج بتوصيات شاملة ما هي إلا محاولة لرد الاعتبار لفعل النقد بشتى اتجاهاته في الفكر المعاصر، فبالرغم من كثرة الكتابات النقدية إلا أنه نشهد معالم الفقر الشديد في التنظير النقدي.

فالنقد الفلسفي يمرّ بمراحل حرجة جدّا، وله الحاجة الماسّة في حياتنا الفكرية والسياسية والإقتصادية والفلسفية والاجتماعية وغيرها، فما أحوجنا إلى نقد مفاهيم السلطة عندنا بكل اتجاهاتها المعقدة لخلق مجتمع إنساني يؤمن بالآخر حرية وفكرا ومساواة وعدالة وإنسانية، فلابد من النقد سواء كان هذا النقد نقدا فكريا أم نقدا سياسيا أو غيره، فالتأكيد على ممارسة النقد إنما ينطوي على رغبة تجاوز الواقع، وعلى إيمان راسخ في أن التّطور هو قانون الوجود الوحيد الذي يقود إلى الكشف عن مكنونات الوجود بتنوعاته المختلفة الفكرية والاقتصادية والسياسية.

إنّ ضرورة النقد تكمن في عدم الجمود والركون إلى الوضع القائم، فالحياة دائما تنطوي على النقص، وأن الاكتمال فريضة مستحيلة في الواقع، والواقع في أمس الحاجة إلى النّقد الذي يفضح الجمود والتخلف وكل ما يشوه فلسفتنا عن الحياة السياسية والمجتمع والفكر.

إنّ ممارسة أركون لفعل النقد هو محاولة العقل الإنساني لصنع تكيف مع مسائل الدّين والمجتمع والفلسفة إلى كلّ دوائر المعرفة الإنسانية التي يكون السعي من خلال الخوض فيها يرمي إلى الكشف عن تراكيبها من أجل

تفتيتها إلى أجزاء ومفردات بسيطة يمكن بناؤها من جديد بصيغ أفكار متكاملة وشاملة، والذي يدخلها إلى عصر جديد ومرحلة جديدة، فديناميكية النقد تكمن في إيقاظ الوي الإنساني، ويبعث القدرة فيه على الرفض، رفض كل ما يتعلق بالقيم والتقاليد والتصورات التي من شأنها أن تلغي حرية الإنسان، وتحرمه من حقه في التفكير في المستقبل، والتي تقمع قدرته على الفعل المبدع الخلاق في كل الميادين.

2–أهم الانتقادات الموجهة لفكر محمد أركون :

بالرّغم من هذا الجهد الكبير لمحمد أركون إلا أنه يوجد من حكم عليه بعدم عملية أفكاره، واعتماده على المراجع الإستشراقية وإهماله للمصادر الإسلامية وعدم التّوثيق في كثير من مؤلّفاته مع استخدام للمغالطات والتدليسات ووقوعه في المبالغات والتهويلات في أكثر من أحكامه"[1]. لذلك نجد أنّ اعتقاد الخطباء المتدينين بأن أفكارهم الإنسانية إلهية، أو وحي لتغطية عجزهم الفكري، فقط ليشرعوا ويعززوا سلطتهم الدينية، حيث ينظرون إلى النقد العلمي على أنه نقد تجديفي يستهدف الله ذاته والدين، إنه ليس نقدا لأفكارهم وتأويلاتهم، بينما خطاباتهم ليست هي الدين ذاته من وجهة نظر علمية، إنّها خطابات وتأويلات وحركات بشرية، والنّقد ليس نقدا لحقيقة الله في ذاته، بل هو نقد لتلك الأفكار والتأويلات المنتجة من طرف أناس محددين، فالدين اليوم خليط ممكن إدراكه لتأويلات وممارسات إجتماعية قائمة أساسا على عقائد متعالية ولاهوتات دوغمائية، لتدعي العصمة والنأي عن كل نقد هذا هو مبررها، فمن ينتقدها فقد أعلن الحرب على نفسه من الله والمجتمع[2]. فالإسلام الذي تعلنه الخطابات الإسلامية المعاصرة يمثل إسلام التعذر والتعلل خاصة بعد هزيمة 1967، والجدل الذي دار بين اللبرالية والإشتراكية، ونظام الحرب الواحد الذي يعتمد على تعبئة الجماهير الشعبية، كلها ضغوطات سياسية واجتماعية واقتصادية أدت إلى بلورة الخطاب الذي يعاني من قطيعتين: الأولى مع الفترة الكلاسيكية قبل القرن الثالث عشر ميلادي، والثانية مع الحداثة الأوربية منذ القرن السادس عشر.

حسب طه عبد الرحمان فإن قراءات محمد أركون تغيب فيها الخصوصية وخالية من الفعل الإبداعي الحداثي، فهو في نظره أركون مجرّد مقلد للآخرين في تعاملاتهم مع تاريخيهم، حيث خاض مفكري الأنوار صراعا مع الكنيسة الذي أدى إلى الانتقال من الاهتمام بالإله إلى الاهتمام بالإنسان، ومن التوسل بالوحي إلى التوسل بالعقل، ومن التعلق بالآخرة إلى التعلق بالدنيا. وكل ما فعله أصحاب هذه القراءة الحداثوية وأركون واحد منهم هو

1- خالد كبير علال، الأخطاء التاريخية المنهجية لمحمد أركون والجابري دراسة نقدية، دار المحتسب، الجزائر، ط. 1، 2008، ص. 48.

2- وليم الشريف: المسيحية، الإسلام والنقد العلماني، ط1، دار الطليعة للكتابة والنشر، 2000ص. 51-57.

إسقاط هذه الخطط الثلاثة: التأْنيس والتعقيل والتّأريخ على الآيات القرآنية لتكون النتائج نفسها التي توصل إليها الأوروبيون"[1] بدون مراعاة اختلاق السياق التاريخي للمسلمين عن الغرب، فليس بالضرورة سلك نفس طريق الغرب للوصول إلى الحداثة.

كما أنّ القراءة الحداثية للقرآن حسب طه عبد الرحمان والتي تأخذ بالحداثة كنموذج الذي يربط بين أسباب التاريخ الحضاري الثقافي الغربي، وبين القراءة المعاصرة، والتي يدعو إلى تبنيها لعدم وجود مثل هذا الارتباط، إذ أنّ القارئ العصري يأخذ بمختلف منجزات عصره من غير أن يشتغل بإعادة الأسباب التاريخية الخاصة لهذه المنجزات، بل يستبدل مكانها أسبابا تاريخية أخرى تخص مجال التداول الذي يشهد قراءته وتلقيها"[2] إذ على المسلمين أن ينجزوا حداثتهم وفق تداوليتهم الفكرية والثقافية، والنابعة من تاريخهم وقيمهم الحضارية من دون استعارة نموذج الحداثة الغربية، الذي ينتمي تداوليا إلى سياق تاريخي آخر يختلف عن السياق التاريخي للمسلمين. ومن جهة أخرى لا يمكن من الناحية المنهجية التوفيق بين مناهج مختلفة في الإستراتجيات والأهداف في مشروع واحد فقد وقع أركون تحت وطأة تعدد المناهج، والتي من شأنها أن تخلق فوضى في صميم الإسلاميات التطبيقية، ولاسيما إذ أدركنا بأن كل منهج بطبيعته يتكامل مع مبادئه ولا يسمح أن يتبادل المقدمات والنتائج مع منهج آخر"[3] وهذا الاستعمال المكثف للمفاهيم والمناهج جعل الكثير من القراء والدارسين لا يجدون خط ناظم لمشروع أركون ما خلق الكثير من سوء الفهم لآرائه، وخاصة في قضية تعامله مع مسألة التراث الديني الذي يعتبر مسألة حساسة عند المسلمين.

إنّ أكبر خطأ وقع في أركون هي زعمه بأنه لا يوجد إسلام واحد، وإنما يوجد إسلاميات، بقدر الفئات الثقافية والعرقية التي تعتنقه، وقوله هذا زعم باطل ومغالطة مكشوفة لأن الإسلام في أصله وحقيقته إسلام واحد يقوم على القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة الموافقة له –أي للقرآن–. وأمّا ما أشار إليه أركون من التنوّع الثّقافي والعرقي فهو تنوع سببه اختلاف المفهوم والتفسيرات في مسائل شرعية معروفة مختلف فيها بين العلماء، وبعضها من التّقاليد والأعراف التي ربما لا تخالف الشرع، وقد تناقضه ولا تمُتُّ إليه بصلة، وعليه فإنّ ما زعمه أركون غير صحيح"[4]. إذ لم يتوقّف أركون عند حدود الطعن في قدسية النّص القرآني والسنة النبوية، بل تعداه إلى محاولة تغيره لمفهوم الوحي المتداول والموروث عن التصور الديني التقليدي الذي يراه أنّه لم يعد مقبولا، وينبغي أن

1- قاسم شعيب: فتنة الحداثة صورة الإسلام لدى الوضعين العرب، مركز الثقافي العربي، دار البيضاء، ط. 1، 2013، ص. 86.

2- طه عبد الرحمن: روح الحداثة مدخل تأسيسي إلى حداثة إسلامية، المرجع السابق، ص. 177.

3- إدريس هاني: خرائط أيديولوجية ممزقة الإيديولوجية، المرجع السابق، ص. 212.

4- خالد كبير علاّل: الأخطاء التاريخية والمنهجية لمحمد أركون و الجابري دراسة نقدية، المرجع السابق، ص ص:10-11.

نستبدله بمفهوم تأويلي يصوغه العقل، بحيث يصرف عنه ما لا يعقل من أخبار على أنه أساطير غابرة، كما يصرف ما لا يعقل من عبادات على أساس أنها طقوس جامدة"[1] وهذا العمل يعد مساسا بالمقدس الإسلامي، وبهذا العمل نقوم بإلغاء جانب كبير من عباداتنا وتراثنا الإسلامي.

ولهذا تعدّ هذه القراءة أنّها انطلقت من موقف إيماني، ورأت في المشروع الأركوني فكرا دخيلا لا يمكنه أن يخدم الفكر الإسلامي، بل العكس تماما فهو مشروع يعمل على الانتقاص والهدم والنيل من التراث العربي الإسلامي وإلحاقه الفكر الغربي، ولا ترى فيه أي شيء جديد ولا مفيد للثّقافة والمجتمعات الإسلامية"[2] .

إنّ الوصول للحداثة لا يستدعي دائما نقد التراث كما فعل أركون، فالتّاريخ الإنساني يثبت فيه نماذج حضارية لم تلغ تراثها، واستطاعت الوصول إلى الحداثة الحقيقية، فالحضارة اليابانية والتي هي أقرب جغرافيا وحضاريا إلى المجتمع الإسلامي"فلا يمكن تجاهل الدور الذي يقوم به التراث في نفسية الإنسان الياباني الذي بقي متعلقا بأجداده وتكريم ذكراهم. ولا أحد ينكر غرق هذا الشعب في الروحانيات واعتماده سبيلا متطورا في التأمل والغوص في أمور النفس، كل هذا لم يحول من دخول اليابانيين الحداثة، بل إنّهم لم يدخلوا فيها فحسب بل أصبحوا أبرز محركيها المعاصرين. فهذه الظاهرة تستحق الدراسة والتوقف عندها لأنه قد لا يكون التراث والتعلق به عائقا، وهو السبب المباشر الحائل دون دخول العرب والمسلمين ركب الحضارة العالمية، فقد تكون عوامل أخرى لم يتم البحث فيها لغاية الآن"[3] .

يرى كلّ قارئ لفكر أركون بوجود الإنتباه لكل كتاباته فهو لم يسلم من النقاد العرب والمسلمين فقط من بني جلدته، فقد كان تلقي مشروعه لدى الجمهور العربي الإسلامي وأيضا في الغرب، فهو يتحدث عن مرارة تحز في نفسه بسبب عدم تفهم زملائه في الغرب الأوربي لما يكتبه، حيث يتهمونه بالأصولية والدفاع عن الإسلام، فينتقدونه إلى حد التجريح وإشعاره بالإضطهاد والإحباط.

حسب أركون إن أوربا تجهل الكثير عن الإسلام والمجتمعات الإسلامية، ولديهم الكثير من الأحكام المسبقة السلبية اتجاه هذه المجتمعات، لذلك فهو يريد أن يبرز الأمور على حقيقتها محاولا فتح فضاءات خاصة بالمعرفة العلمية والثقافية. إنه يريد أن يشير إلى البعد الفكري والثقافي لتاريخ الإسلام، لأن الغرب لا ينظر إلى

1- طه عبد الرّحمن، روح الحداثة مدخل تأسيسي إلى الحداثة الإسلامية، المرجع السابق، ص. 183.
2- المرجع نفسه، ص. 284.
3- المرجع نفسه، ص. ص. 557-558.

الإسلام باعتباره غيرية شرعية، أو كمقابل في الطرق الآخر مساو له، أو كطرف يستحق الحوار لأنه شريك للأوربي.

إنّ الإسلام هو بالنسبة إلى الغرب ذلك الغائب الذي يشار إليه باستخدام ضمير الغائب هو، أي أنّه موضوع يدور حوله الكلام، وليس ذاتا متكلمة.

من هنا نقد أركون للعقل الغربي في مختلف تجلياته لكن هذا النقد قد شوه واعتبر صاحبه وكأنه يهاجم الغرب باسم الإسلام بوصفه مسلما تقليديا لا أكثر، إذ أنّه لا يمكن لإنسان مسلم أن يبلغ درجة العلمية والموضوعية والتحرر من العقائد الموروثة، فهذا كله من مزايا المفكر الأوربي وليس المسلم حيث يقول : " على الرّغم من أني أحد الباحثين المسلمين المعتنقين للمنهج العلمي والنقد الراديكالي للظاهرة الدينية إلا أنهم، أي القراء والسامعون الأوربيون يستمرون في النظر إلي وكأني مسلم تقليدي، فالمسلم في نظرهم–أي مسلم– مرفوض ومرمي في دائرة عقائده الغربية ودينه الخاص وجهاده المقدس وقمعه للمرأة وجهله بحقوق الإنسان ... والمثقف الموصوف بالمسلم يشار إليه دائما بضمير الغائب، فهو الأجنبي المزعج الذي لا يمكن تمثله أو هضمه في المجتمعات الأوربية لأنّه يستعصي على كل تحديث أو حداثة[1].

وهنا نتساءل: إذا لم يفهم القراء العرب كما يجب كتابات محمد أركون بسبب الأطر الإجتماعية للمعرفة السّائدة، فلماذا لم يفهم القراء مضمون مؤلفاته بالعمق، ليس لقصور في تكوينهم الفكري بالطّبع، لأنّ معظمهم أساتذة في أهمّ جامعات العلم، ومستشرقون معرفون.

لقد تمّ سجن أركون في الغرب داخل الانتماء الديني المؤطر ضمن تصنيفات محددة من قبيل مسلم ليبرالي أو مسلم معتدل أو غيرهما من التصنيفات حيث يقول: "وهكذا أصبح أنا شخصيا مادة للملاحظة وللتّحديد، وللتصنيف وللدّراسة، ولا يمكن أن أصبح في نظرهم أي الأوربيين والغربيين، ذاتا عارفة مثلي مثل غيري من المثقفين الأوربيين الذين يدرسون الإسلام أو أي شيء آخر".[2]

فالتّواصل بات متعذرا ما بين أركون والمثقف العربي الإسلامي من جهة وبين الأوربي أو الغربي من جهة أخرى، لذلك فهو يحرص على انقاد التواصل وجعله ممكنا على الجبهتين، إنه مجبر على أن يثبت هويته الإسلامية مرارا لكي لا يشب به من قبل المسلمين المناضلين، كما إنه مضطر لمواجهة المعنى السلبي الذي يضيفه الغرب على المثقفين المسلمين، بخاصة إذا كانو يحملون إسم "محمد" من خلال الإلتزام بقواعد البحث العلمي الصارم.

1- محمد أركون: الإسلام، أوربا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، المصدر السابق، ص. 45.

2- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، المصدر السابق، ص. 22.

ومن هنا نرى أن الجمهور العربي الإسلامي الذي يتوجه إليه أركون من خلال كتبه المترجمة، غارق في انشغالات أخرى وهموم عدة، تمكنت مجتمعة من أن تبعده عن الهم المعرفي، والفكر النقدي، وتحرير الذات من الأحكام المسبقة وهي كلها ثوابت في المشروع الأركوني، من هنا يمكن التحدث عن الهوة التي تفصل الجمهور الذي تمّ إلهاؤه عمّا هو جوهري وأساس في مسيرة بناء الوعي المنفتح على المعرفة من أجل تحقيق واقع أفضل والدخول في الثقافة العالمية والمساهمة في تطويرها، أما الجمهور الغربي فإننا نلاحظ أنه على الرغم من سوء الفهم والمحاربة التي يتعرض لها أركون ومؤلفاته، فهو محاضر زائر في أهم الجامعات في أوربا والغرب، ينتقل من عاصمة إلى أخرى ويلقي محاضراته، ولديه مستمعين ومهتمين بفكره وآرائه النقدية.

إنّ دراسة هذا مثل هذا الخطاب ساعدتنا على إدراك الروابط بين الدّين والمجتمع والإيديولوجيا، كما مكنتنا من فهم سلوكات وعقلية المسلمين الحالية فالخطابات الإسلامية اليوم ذات قاعدة سوسيولوجية كبيرة جدا، مضامينها معتنقة ومؤيدة من طرف غالبية الجماهير الشعبية، فهي تستمد صحتها من عدد أو كثرة معتنقيها، ولا تستمدها من الأسس الإبستمولوجية والفلسفية للمعرفة، فبقدر ما يزداد انتشارها، يزداد انغلاقها وثوقيتها، فأن تعتنق مسلمات هذه الخطابات هو أن تندمج سوسيولوجيا، وإلا فمصير كل شخص نتقد هو التشويه والإبهام والإشتباه به، بأصالته، ووفائه ودينه، ويصل الأمر إلى حدّ التّصفية الجسدية، لذلك يرى أركون أنّ هذا الخطاب، خطاب إيديولوجي حلّ محلّ الإسلام الدّين[1].

لقد شكّلت آراء أركون رؤية متميّزة على كلّ الرّؤى الأخرى لأنّها تقدّم مقاربة شاملة لكلّ تاريخ الفكر العربي الإسلامي بكلّ مضامينه خاصّة الدّينية منها باستخدامه لأهمّ المناهج الحديثة لتغذية روحه النقدي حتى شكل فكرا نموذجيا، فكان لابدّ للجتمع العربي الإسلامي من مشروع حداثي نظرا لما شهدته الدّول العربية من تناقضات كانت أسباب منها داخلية وأخرى خارجية، الأولى منها غياب الرّؤية الواضحة والفاحصة لأوضاع التّدهور الدّاخلية المؤسّسة والأزمة المفتوحة كما سماها برهان غليون، وثانيا الصّدمة الحضارية التي وجد فيها العربي نفسه مضطرا ومجبرا للكون أو لعدمه ويبقى الإختيار في هذا المقام تضحية إما بالذات والهوية وإما العيش خارج التاريخ الذي يضعه التقدم ومسايرة الحضارة العالمية.

فالرّؤية الصّحيحة التي بها يتقدم المشروع الحضاري كانت دافع أركون الأول في كلّ مساره الفكري، من أجل بلورة مشروع نموذج حسب فكره وتحليله يمكن المجتمعات العربية والإسلامية من نفض غبار التخلف وخوض غمار العصرنة ومواكبة الحضارة، فمحمد أركون غيور على أمته فهو سعى وناضل جاهدا من ماضي الحضارة

1– محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص. 39.

العربية الإسلامية ما بقيت الهوية والذّات وكيفيّة الحفاظ عليها دون التغاضي عن مآخذ المناهج الغربية المساعدة في غربلة هذا الماضي العريق الغارق بشوائب التعاقب الزمني من فترة تأسيسه إلى اليوم.

لهذا كان إيمان محمد أركون والعديد من المفكّرين لا يختلفون عنه في المسعى، فالمنهج النّقدي سلاح لابدّ منه لا قصد التّجريح وإنما لفحص الأزمة وتحديد الإخفاقات من أجل تجاوزها، لذلك كان المنهج النقدي الوسيلة الأولى الذي مارسه أركون في مختلف خطوات مشروعه، من أجل استعمال الآليات المختلفة التي ولدتها مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة لا من أجل تعادها وإنّما قصد إغناء الرّصيد المنهجي لديه، وبذلك فإنّ تطبيق مختلف هذه الآليات على المحتوى التّراثي العربي الإسلامي يكون فعّالا، لا مجرّد تكرار وإنّما من أجل تميّزه وتنقيته وتفكيكه للوصول إلى بناه التّحتية، كاشفا السّتار عمّا سكت عنه وما لم يفكر فيه بعد، من أجل استنقاذ الحقيقة كاملة، وهي بلوغ تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي بعيدا عن الفهم الإيديولوجي المؤسّس لنظرة تقديسيّة ممنوعة الدّراسة أو لنظرة فللوجية لمسار هذا الفكر ما أقضى به إلى اعتبار هذا التّراث تراثا كلّيا أو ما سماه بالسّنة الشّاملة.

كان من هذا كلّه وجوب توفير ظروف مواتية لعمل هذا العقل وفق شروط سياسية تتحكّم في مبادئ حديثة وهي العلمنة التي برأيه سعي للرّوح إلى استنفاذ الحقيقة، بعيدا عن الأخطاء التي رافقت العلمانية النّضالية التي شهدتها بعض الدّول العربية، وذلك فشلها بسبب فقرها النّظري والمعرفي. إضافة إلى وجوب تحديث المجتمعات الإسلامية واحترام حقوق الإنسان وهذا كان نابعا من تأسيس لمفهوم الأنسنة في المجتمعات العربية الإسلامية وبحث أصولها، بها شق الطريق حماية الإنسان وتحريره، وكل هذا لا يتأتى إلا في ظل نظام سياسي يسمح بحرية التعبير واحترام الرأي والحق في المعارضة والاختلاف، هذا ما يجب أن يحفظه النظام الديمقراطي ومؤسسات المجتمع المدني القائمة على أساس المثاقفة وسياسة الحوار كوسيط بين النّظام والفرد.

تكمن في الأخير أهمّية المشروع الأركوني حول إمكانية اعتباره وساطة بين العالم الإسلامي والعالم الغربي، لا كوسيط دبلوماسي وإنّما بتأسيس فكر خاص ذا أساس عربي إسلامي منفتحا على الزخم الثقافي المتنوع، هادفا إلى تنمية المجتمعات العربية الإسلامية من جهة، وتزاوج الحضارات وتعايشها وذلك بابتكار لغة الحوار، بدل لغة العنف والتّصادم، ويتأسّس هذا وفقا لما استخلصناه من مشروع أركون على ضرورة النّقد الذّاتي وقبول الآخر من أجل أن تتجاوز الأمّة العربيّة الإسلاميّة أزمتها، وتحقّق مشروع نهوض حضاري كامل المعالم.