جامعة الجزائر2 (أبو القاسم سعد الله)

University Of Algiers 2

كلية العلوم الإنسانية

Faculty of science human

قسم الفلسفة

Department of philosophy

عنوان البحث:

التاريخي والمعرفي في الخطاب الإسلامي المعاصر "محمد أركون أنموذجا"

Historical and cognitive in the Islamic discourse Mohamed ARKOUN as a model

رسالـة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسـفـة.

إعداد الطالب:

بوسكرة علي.

أعضاء لجنة المناقشة

إشراف الأستاذ الدكتور:

طالـب منـاد.

تاريخ المناقشة:...../...../....

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
شكار ميلود	أستاذ	جامعة أبو القاسم سعد الله (الجزائر2)	رئيسا
طالب مناد	أستاذ	جامعة أبو القاسم سعد الله (الجزائر2)	مشرفا ومقررا
شريف رضا	أستاذ	جامعة أبو القاسم سعد الله (الجزائر2)	عضوا مناقشا
طيبي سيد حمد	أستاذ	جامعة أبو القاسم سعد الله (الجزائر2)	عضوا مناقشا
زروخي الشريف	أستاذ محاضر أ	جامعة محمد لمين دباغين سطيف2	عضوا مناقشا
بوطغان نصيرة	أستاذ محاضر أ	جامعة محمد لمين دباغين سطيف2	عضوا مناقشا

السنة الجامعية 2022م/2023م.

جامعة أبو القاسم سعد الله (الجزائر02)

كلية العلوم الإنسانية

قسم الفلسفة

عنوان البحث:

التاريخي والمعرفي في الخطاب الإسلامي المعاصر "محمد أركون أنموذجا"

رسالـة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسـفـة.

إعداد الطالب:

بوسكرة علي.

إشراف الأستاذ الدكتور:

طالـب منـاد.

أعضاء لجنة المناقشة

تاريخ المناقشة:..../..../....

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
أ.د شكار ميلود	أستاذ	جامعة أبو القاسم سعد الله (الجزائر2)	رئيسا
أ.د طالب مناد	أستاذ	جامعة أبو القاسم سعد الله (الجزائر2)	مشرفا ومقررا
أ.د شريف رضا	أستاذ	جامعة أبو القاسم سعد الله (الجزائر2)	عضوا مناقشا
أ.د طيبي سيد حمد	أستاذ	جامعة أبو القاسم سعد الله (الجزائر2)	عضوا مناقشا
أ.زروخي الشريف	أستاذ محاضر أ	جامعة محمد لمين دباغين سطيف2	عضوا مناقشا
أ.بوطغان نصيرة	أستاذ محاضر أ	جامعة محمد لمين دباغين سطيف2	عضوا مناقشا

السنة الجامعية 2022م/2023م.

الإهداء

إلى: من أعطياني في الزمن الصعب من كل شيء دون انتظار منهما لمقابل.

إلى:من أقرآني الصبر والأمل و الإخلاص: ♥أمي وأبي رحمه الله♥.

إلى: الإخوة والأخوات ♥ عادل ، إبراهيم ، نعيمة ، فاطمة، ظريفة ♥.

إلى: أسماء ، ألاء ، روميسة.

إلى: أقرب صديق وأعز رفيق أخي وأبي خالي ♥عمر♥رحمه الله.

وإلى كل الطيبين... من مضى منهم، أو لم يزل...

...من باتوا يؤسسون لغد أفضل.

علي

شكر خاص

قال تعالى:« **ولئن شكرتم لأزيدنكم** »

نحمد الله سبحانه وتعالى على فضله ومنه ومنحه إيانا العزيمة وقوة الإرادة ويد العون حتى تمكنا من إنجاز هذا العمل الذي نتمنى أن ينفعنا وينفع غيرنا به.

وعملا بقول النبي عليه الصلاة والسلام: " **من لم يشكر الناس لم يشكر الله**"

يسرنا أن نتقدم بخالص الشكر والعرفان ووافر الامتنان للأستاذ الدكتور المشرف:

أ.د/ طالب مناد

على ما بذله من جهد وما تحمله من مشقة، وأنا العارف بفضله المستضيء بعلمه العاجز على القيام بشكره نسأل الله العلي القدير أن يجعل كل عمله في ميزان حسناته.

كما لا ننسى أن نتقدم بأسمى معاني الشكر والتقدير إلى كل أساتذة قسم الفلسفة الذي يعجز اللسان حقا عن شكرهم وما يسعنا أن نقول لهم سوى:

لو أننا أوتينا كل بلاغة وأفنينا بحر النطق في النظم والنثر

لما لنا بعد القول إلا مقصرين ومعترفين بالعجز عن واجب الشكر

فشكرا أساتذتنا الكرام على ما قدمتم لنا من مساعدة.

وأخيرا لا ننسى كل من مد لنا يد العون من قريب أو بعيد، لمساعدتهم لنا لإنجاز هذا العمل، فشكرا لكم جميعا.

وإلى كل من له الفضل في إنجاز هذا العمل من فكرة موصية أو كلمة محفزة.

مقدمـــــة

مقدمة:

ينطلق هذا البحث من الأهمية التي يكتسيها التراث أو الوعي بالتراث في بعث حياة الأمم والمجتمعات إحيائها وتجديدها، فهو الذي يحفظ ذاكرة الأمة حتى لا تنسى ماضيها فتبقى مرتبطة به ، وعن طريقه تتم عملية البناء الحضاري القويم، فيكون دوره بذلك هو محاولة حفظ التاريخ الإنساني أولا والبناء ثانيا لتوجيه هذا المجتمع أو ذاك إلى بر الأمان.

فالبناء الحضاري القويم إذن هو ذاك الذي يستدعي رجوعا حتميا إلى عنصر التراث الذي تستند عليه الأمة لصناعة فكرها وفلسفتها يحفظان ذاتها ، ويمنحانها الإرادة والعزم وكذا القوة في التصدي لمختلف التهديدات التي تروم نخر كيانها وزلزلة وجودها عبر سلسلة من الأفكار والتصورات سواء من موقع الترغيب أو من موقع الترهيب والسيطرة.

إذن فإشكالية التراث ، والوعي بالتراث(فهم التراث) لها مكانة خاصة في أي ذات فردية(أشخاص) كانت أو جماعية(أمم وشعوب) تتحرك بتحركها وتثبت بثباتها، والتاريخ نفسه يشهد على ذلك فهي لم تغب عن ساحة الفكر الإنساني على مرّ الأزمنة والعصور وإن اختلفت صور حضورها من زمن إلى آخر، ومن مجتمع إلى آخر، والسبب أن إشكالية الوعي التاريخي مرتبطة أشد الارتباط بكينونة الإنسان ووجوده وحقيقته.

وقد نلامس هذه الحقيقة بصورة واضحة في النهضة الأوروبية التي تحققت فعلا بفضل اهتمامها بتاريخها وتراثها ، فهي ظهرت وتحققت نتيجة لشروط تاريخية معينة حددت أفق التفكير الفلسفي الغربي، فكان للإصلاح الديني والثورة على الكنيسة وعلى المقدس، والثورة ضد القيود والنماذج النمطية التي كبحت عنان العقل وحدت من نشاطه وفعاليته ، والحركة الفكرية التي تمثلت في إحياء التراث القديم(التراث اليوناني والروماني)، وكذا الاكتشافات العلمية الكبرى التي حصلت على يد غاليلي وكوبرنيك ونيوتن الأثر الواسع والانعكاس الكبير على تطور الفكر في أوروبا وتحقيقه للنهضة.

وعليه فالنهضة الأوروبية لم تولد من العدم أو وُجِدَتْ هكذا فجأة، وإنما ظهرت في إطار تحول تدريجي مس أوروبا في جميع مجالات الحياة الدينية ، السياسية ، الاجتماعية ، الاقتصادية...إلخ، لذلك تعرف بأنها حركة بعث وإحياء للتراث القديم نقل المجتمع الأوروبي من عصر الظلام إلى عصر الأنوار.

ونتج عن كل ذلك تطور في العقل الأوروبي الذي لم يقف عند حد الاشباع البيولوجي الحسي للذات البشرية، بل تجاوز ذلك بكثير حتى وصل إلى حد اختراق النزوات المادية مؤسسا بذلك فعلا معرفيا، فكريا ، تاريخا محققا به ما أسماه بالنهضة التي تفاعلت فيها الثورة الفكرية بالثورة الثقافية مع الأحداث التاريخية لتقود أوروبا من الجمود والتحجر والانغلاق المقيت الذي كان سائدا وكانت تعيشه أوروبا إلى الانفتاح والتطور والوعي بتراثها وتاريخها.

وإذا كانت أوروبا تقدمت بفضل ثورتها على المقدس فالأمر يختلف في الحضارة العربية الإسلامية لأنّ الدين الإسلامي فيها يعتبر الأساس والمصدر القوي في تطورها ونهضتها ، ولو أمعنا النظر قليلا لوجدنا أنه بمجيء الإسلام بعثت حياة جديدة في أمة العرب انتقلت من خلالها من الظلمة إلى النور ، ومن التبعثر إلى النظام ، ومن اللاعقل إلى العقل...، ويرجع هذا للمبادئ والقيم التي يحملها وكذا للخصائص والمميزات التي ينفرد بها عن الأديان الأخرى والتي من أهمها "التوحيد" ، "العالمية" ، الشمولية" ، "القصدية"...الخ، هذه المميزات والخصائص كانت منطلقا للإنسان المسلم نحو التأسيس لمعرفة اسلامية حقة(صحيحة) نادت بحرية الفكر، شجعت العلم ، دعت إلى المساواة بين الناس ، اهتمت بالعقل ، نقلت الإنسان والبشرية جمعاء من الضيق إلى الفسحة ومن العنصرية إلى الوحدة...كل هذا أنتج الحضارة العربية الإسلامية وجعلها رائدة في ذلك الوقت.

إضافة إلى وجود الإسلام فإنّ الحضارة العربية الإسلامية بنت وطورت علومها ومعارفها ليس بالتقوقع على الذات ، وانما بالانفتاح على الحضارات الأخرى المجاورة وغير المجاورة بفضل حركة الترجمة والنقل التي قام بها

الفلاسفة المسلمين الأوائل ، فترجموا ونقلوا وشرحوا علـــوم ومعـــارف الثقافات الأخرى المختلفة، ففهموها وتمكنوا منها، فألــفوا وكتبوا فشيـــدوا حضارة عـــربية إســـلامية عظيـــمة مزدهـــرة ومختـــلفة لها طابعها الخاص المتفردة به.

وللأسف فدوام الحال من المحال ، فبعد التقدم والازدهار الذي عاشته الحضارة العربية الإسلامية جاء التدهور والسقوط الذي لم يكن صدفة ولا مفاجأة ، بل كان نتيجة طبيعية لها أسبابها وظروفها ، فكان لانتشار الجهل والضعف وفساد الأخلاق ، وما علق بالإسلام من بدع وضلالات، والابتعاد عن أصول العقيدة الصحيحة السليمة... الأثر الكبير على حالة التدهور والانحطاط التي آل إليها المجتمع العربي الإسلامي والحضارة العربية الإسلامية مما جعلها قبلة لأطماع الكثير من الدول التي اختلف حالها عن ذي قبل ، فكان للاحتلال العسكري والغزو الثقافي الذي رافقه ، وعجز الدولة الإسلامية عن المواجهة بسبب الفارق الشاسع بين التقدم العلمي والتفوق الاقتصادي في أوروبا ، وما كان عليه المجتمع العربي الاسلامي من تخلف ثقافي وتأخر اقتصادي الأثر البالغ في توقف الحركة الفكرية عند العرب وتطورها عند الغرب.

لقد فرضت هذه التحولات التاريخية على المفكرين المسلمين ضرورة إيجاد حل للخروج من أزمة التأخر التاريخي والتشوه الثقافي؛ فكان لزاما عليهم إعادة بناء العـــلاقة من جديد مع الغـــرب – بعدما كانت موجودة قبلا في القرون الأولى – لاكتشافه أولا ، واكتشاف أسباب تفوقه ثانيا ، وهنا صار الشرخ والانشطار بين المفكرين المسلمين فلم يتردد فريق في تبني كل ما في الفكر الغربي من منجزات علمية ونظريات فلسفية معتقدا أن إلغاء موروثنا الثقافي والانتماء الكلي للغرب ، والارتماء في أحضانه هو السبيل الوحيد لتحريك التاريخ الإسلامي الذي ظل مدة زمنية طويلة يمارس مبدأ الرفض والمعارضة لكل جديد ، ودليلهم في ذلك أن الوعي الغربي تطور بعد القطيعة التي أحدثها مع النماذج النمطية القديمة ، فبعد ما كان يعاني من سيطرة الفكر الكنسي استطاع بفضل قطيعته تجاوز أزماته وتحقيق نهضته المعرفية. بينما وقف فريق آخر موقف الرافض للفكر الغربي معتقدا أن الخلاص

يكـون بـالعودة إلى منـابع الإسـلام الأولى وهـذا مـا نـادت بـه كـل الاتجاهـات الـتي نعتـت نفســها بالدينيـة أو الإسلامية، وبين هذا وذاك وقف فريق أخر موقف المتردد محاولا التوفيق بين حداثة الغرب وتراث العرب. ومنذ ذلك الحين وحتي اليوم وأمتنا العربية الإسلامية تواجه تحديا حضاريا هو كيفية التوفيق بين مناهج الغرب والتراث العربي الإسلامي؟.

من خلال الصياغة السابقة يمكن أن نتحدث عن إشكالية أرقت عقول الكثير من المفكرين المسلمين وهي: كيف نحرك زمننا الإسلامي وننتج وعيا بتاريخنا؟ وما السبيل نحو التحرر المعرفي في ظل الجمود الممارس على سلطة العقل والفكر؟.

لقد ذهب الكثير من مفكرينا ومنهم محمد أكون في القول بأن تحريك التاريخ الإسلامي هو الباعث على إيجاد المسار الصحيح للتطور والمضي قدما بهذه الأمة للقضاء على التخلف الثقافي والتأخر التاريخي والوصول إلى النهضة ، وحسبهم أن ذلك لن يتم إلا من خلال الفصل بين نقطتين أساسيتين في الفكر الإسلامي وهما: ما المقصود بالمقدس الإسلامي وما هي حدوده؟. وحجيتهم أنّ التاريخ الإسلامي تعرض لعمليات تحوير فألحق بما يسمى بالمقدس من الدين مقدسات أخرى من صنع التاريخ(تفاسير الفقهاء) كان لها نفس الأثر الذي لعبته الأساطير والخرافات في الفكر الغربي المسيحي فسجنته ومنعته من التحرك والتحرر، وعليه فإذا ما أراد المجتمع العربي الإسلامي التحرر الفكري والمعرفي وصناعة فعل فلسفي فما عليه سوى التخلص من التاريخ الثابت الجامد الـذي تكـرس بسبب التصور الأيديولـوجي اللاعلمـي ، وتكـرس بسبب انعـدام الجرأة العلـمية لاقتحـامه أولا، وانتهاكه ثانيا ، وتجاوزه ثالثا ، كما تكرس وظل قابعا في مكانه من غير تحرك وتغير بسبب خوف بعض المفكرين في الوقوع في متاهات وهمية ترسخت بذهنيات البعض جراء التعامل مع التاريخ(الديني خاصة) وكأنه المقدس الذي لا يُحرّف ، وهذا ما يرفضه بعض المفكرين ومنهم محمد أركون ويعتبرونه الخطأ الذي وقع فيه الفقهاء مدة زمنية طويلة كرسوا من خلاله مبدأ إغلاق البحث التاريخي في الفكر الإسلامي.

هذا هو الهم الذي أرق المفكر محمد أركون فكان المنطلق الجوهري لمشروعه التحديثي أراد من خلاله إخراج الفكر الإسلامي من حالة الجمود والثبات إلى حالة أكثر ديناميكية حركية لكشف المستور والمتخفي كي تهتز الأسس غير صالحة والمهترئة التي وقعت تحت سلطة التاريخ ، فكان طرح الفكر الإسلامي العربي مطارحة جديدة على أسس جديدة ومناهج جديدة أمرا ضروريا حسب المنطلق الأركوني ما جعل من قراءته قراءة جريئة بغض النظر عن صوابها من عدمه أرادت أن تقدم فهما آخر للتراث العربي الإسلامي.

إن هذا الموضوع الذي اخترته قصد المناقشة والتحليل والذي كان المفكر الجزائري محمد أركون الحلقة الأكبر فيه لم يكن اختيارا جزافيا أو عفويا، وإنما وجدت نفسي مدفوعا إليه لجملة من الأسباب ذاتية كانت أو موضوعية ، ومن بين الأسباب التي دفعتني إلى اختيار هذا الموضوع يعود لقناعة خاصة عندي في أن اهتمامي بمسائل الفكر العربي الإسلامي قديما كان أو حديثا أو معاصرا ودراستها دراسة حقيقة يمكن أن يؤدي في النهاية إلى النهضة والتنمية وبالتالي إلى الوعي التاريخي.

إضافة إلى هذا اهتمامي وميلي بدرجة كبيرة إلى هذا النوع من المسائل كونها تعبر عن شخصية الأمة التي أنتمي إليها وأشكل جزءا منها.

إضافة إلى هذا أن تأسيس فكر إسلامي حسب أركون يعتبر من الأولويات التي انشغل بها في مشروعه الحداثي. فهل تحقيق هذا المطلب الحضاري يحتاج إلى ترميم وإصلاح فقط أم أنه يستوجب ثورة معرفية شاملة وجذرية تعيد صياغة الفكر العربي الإسلامي على أسس جديدة ومناهج جديدة من شأنها أن تقودنا نحو تأسيس فعل فلسفي حقيقي يعيد لأمتنا أمجادها التي غابت عنها مدة طويلة من الزمن. فكان هذا سببا قويا لاختياري هذا الموضوع.

أما عن سبب اختيار المفكر محمد أركون فلكونه من المفكرين الذين اهتموا بمسألة نقد العقل الإسلامي، العقل المنتج للمعرفة ، هذا النقد الذي غاب عن نصوص الكثير من المفكرين الآخرين سواء في الفكر

العربي الحديث أو الفكر العربي المعاصر ، وبالتالي فأركون وضع يده على الداء الذي أصاب العقل الإسلامي ما جعله هامشيا غير منتج بسبب طغيان الأبعاد الايديولوجية على المعرفية.

كما وجدت سببا آخراً يحركني بفضول وشغف هو كثرة القراءات التي ترى ممكنات الخروج من نفق الأزمة التي يعيشها العالم العربي الإسلامي والدخول في التاريخ هو التمسك بقيم الحداثة الغربية وحدها متناسية في ذلك دور البعد الديني وقيمه في بناء الإنسان أولا والحضارة ثانيا هذا من جهة.

كما وجدت أن التفكير في أحوال التاريخ العربي ومستويات التأخر فيه لمعرفتها أولا ومعرفة سبل تجاوزها ثانيا ربما يفسح لنا الطريق ويفتح لنا المجال لميلاد إشكاليات جديدة أكثر غنى وأكثر استجابة لخط التطور والتقدم من أجل المساهمة في صياغة إيقاع جديد لتاريخ جديد هو الآخر يستجيب لمتطلبات الراهن كما يستجيب لمتطلبات حال الأزمة التي تعيشها أمتنا العربية الإسلامية فكان هذا دافعا إضافيا لاختياري هذا الموضوع.

كما أن حال النهضة في العالم العربي التي مازالت تعاني من التخلف الثقافي والتأخر التاريخي، ومازالت تعاني من التبعية وعدم الاستقلال المعرفي...فرضت علينا البحث في قضاياها ومشكلاتها محاولين البحث عن أسباب العقم الذي ينخر أساساتها وجداولها القيمية ، محاولين الإسهام في البحث عن أطر جديدة لصياغة خطاب عربي خاص بنا يستجيب لمشاكل وحاجات الواقع العربي الإسلامي.

ومنه فالإشكالية التي نود معالجتها في هذا البحث هي: **هل للسياقات التاريخية دور في إنتاج الفكر الإسلامي عند محمد أركون؟**.

وعلى ضوء هذه الاشكالية تفرعت عدة إشكاليات أخرى أردنا من خلالها فهم وتفكيك طبيعة الموضوع انطلاقا من مشكلته الأساسية وهي: هل يسع التاريخ الإسلامي أن يكون نقطة بداية إصلاح أوضاعنا الراهنة والوصول إلى مرحلة الإنجاز (إنتاج فعل فلسفي عربي)والتحرر من القيود التي عرقلت مسيرتنا نحو النهضة؟. وما موقع التاريخ الإسلامي من الحضارة الغربية؟ وهل يمكن اعتبارها(الحضارة الغربية) شرطا لقياس أصحية(حقيقة)

الفكر العربي الإسلامي من عدمه؟ وهل ضعف الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي نابع من سيطرت الحضارة الغربية؟ أم أن ضعفه ناتج عن الإعراض عن التراث العربي الإسلامي بتره والالقاء به والانقطاع عنه؟ وهل ضعف الخطاب التاريخي والفلسفي العربي الإسلامي سببه هيمنة التأويلات الايدولوجية اللاتاريخية؟ وهل استطاع أركون في قراءته للتراث الإسلامي الخروج من التصور اللاتاريخي الايديولوجي الذي تكرس مع الخطاب النهضوي السلفي والعلماني حسبه؟ وما السبيل حسبه للانتقال من المستوى اللاتاريخي الى المستوى المعرفي؟ وما هي أم العوائق التي وقفت دون تحقيق ذلك؟ وعلى أي مبدأ ومرجعية تعامل أركون مع الفكر العربي الإسلامي؟ وما هي أهم الآليات التي يراها قادرة على تفعيل التاريخي الإسلامي وإنتاج فكر فلسفي عربي حقيقي؟.

لمعالجة إشكالية هذا الموضوع والإجابة عنها ارتأينا إلى إتباع المنهج التحليلي النقدي والذي رأينا أنه الأنسب لدراسة مثل هذه المواضيع إذ أنه يقوم على التّفسير، والنقد ، والاستنباط ، وقد تجتمع هذه العمليات كلها في سياق بحث معين، أو قد يكتفي بواحد منها دون الأخر، وذلك بحسب طبيعة البحث ، ولقد اعتمدنا التحليل لأننا سنقوم في موضوعنا بتحليل قراءات محمد أركون للفكر العربي الإسلامي عامة ، وللعقل المنتج لهذا الفكر خاصة – آرائه و مواقفه – ومن ثم تأويل مشتبهاتها بحمل بعضها على بعضٍ، تقييدا وإطلاقا أو تخصيصا وتعميما، لضم المؤتلف وفصل المختلف، حتى تتضح مشكلاتها، وتنكشف مبهماتها، لتبدو بصورة واضحة متكاملة دقيقة للقارئ أثناء قراءتها ، أما بالنسبة للنقد والذي يعني عملية رصد لمواطن الخطأ والصواب في موضوعٍ معين، فقد أردنا ذلك من أجل محاولة لتقويم وتصحيح بعض المفاهيم والقضايا المتعلقة بموضوع الخطاب التاريخي المعرفي وعلاقته بالنص الديني والتي بدا لنا أنها لا تتماشى والتوظيف السليم وفق التداول المعرفي العربي الإسلامي عند محمد أركون . ضف إلى ذلك أننا نريد من خلال دراستنا لهذا الموضوع تحليل وتفتيت بنيات القراءات الأركونية ومعرفة عما تختلف عنه عن القراءات السابقة والمسماة بالقراءات التراثية ، ثم نعرف الجديد الذي قدمه

أركون من اجل إسقاط المنهج النقدي عليه ، أي أننا نحلل ثم ننقد وهذا بغية استخلاص الموقف الأركوني من التراث عامة ومن النص الديني خاصة وتبيان آثاره ونتائج تمظهراته على الواقع العربي المعاصر.

كما أن هذه الإشكالية فرضت خطة جاءت في اعتقادي بأنها قادرة على استيعاب حمولة هذا البحث الذي قسمته إلى مقدمة وأربعة فصول وخاتمة .

أما المقدمة والتي قدمنا فيها مدخلا للموضوع الموسوم بـ التاريخي والمعرفي في الفكر العربي الاسلامي المعاصر، وتناولت تشخيصا عاما له، ثم تناولت إشكالية البحث مقارنا بين الوعي التاريخي الذي حقق النهضة في الغرب و الآخر الباحث عنه في العالم العربي الاسلامي من أجل صناعة فعل تاريخي، وكذا أسباب اختيار الموضوع والمنهج المتبع في هذه الدراسة والهدف منها.

أما بالنسبة للفصول والتي كانت أربعة فقد تطرقت فيها إلى المضمون فكان عنوان الفصل الأول: مدخل مفاهيمي أردت من خلاله معرفة مفهوم التاريخ والدلالات المتنوعة لهذا المفهوم، لأن طبيعته ودلالته كانت سبب في اختلاف الباحثين على تعريف محدد وثابت له. وهذا ما تطرقت له بالتفصيل في هذا الفصل الذي أدرجت تحته أربع مباحث ، كان المبحث الأول فيه بعنوان : المعنى اللغوي والاصطلاحي للتاريخ ، التاريخ الذي في اعتقادي كان يمثل جانبا مهما من الجوانب التي تحدث عنها رواد النهضة العربيـــــة الإسلاميـــة الحديثة وكذا المعاصرة ، فكان هدفي رفع اللبس والغموض عن مصطلح التاريخ بتخطي وتجاوز المفاهيم المتداخلة والمتناقضة فيما بينها ، وكذا تجاوز المفاهيم اللاعلمية لمصطلح التاريخ وتأكيد ضرورة ضبط مفهوم هذا المصطلح(التاريخ).

ثم تطرقت بعد ذلك إلى مفهوم التاريخ في الفكر الغربي وركزت فيه على العلاقة التي تجمع الانسان بالتاريخ لأن التاريخ هو تاريخ الإنسان، وجوهر الإنسان هو الفكر ومن هنا نبتت نظرية هيقل في التفسير التاريخي، وهي أن تاريخ العالم يتمثل أمامنا بوصفه مسارًا عقليًّا، وأن العقل يسيطر على العالم، وأن مسار التاريخ

الإنساني إنما هو مسار تطور العقل. لأنتقل في المبحث الثالث إلى فلسفة التاريخ الباحثة في مجرى التاريخ ومعطياته من أجل وضع أساس (قانون) فلسفي للتاريخ يستند إليه لكي لا يبقى مجرد سرد وتفسير للوقائع.

أما بالنسبة للمبحث الرابع والذي كان تحت عنوان : التاريخ في مفهوم الإسلام فتطرقت فيه إلى الخطر الذي يواجهه التاريخ الإسلامي بسبب التفسيرات الغربية لمفهوم التاريخ المبنية على أساس غير ديني، وكان غرضي إبانة أن معنى التاريخ ليس واحدا في الفكرين العربي الإسلامي والغربي فلكل منهما دلالاته الخاصة وظروفه الخاصة كذلك.

وفي سياق التحليل برمجت الفصل الثاني الذي كان عنوانه: جدلية التاريخي والمعرفي في الخطاب النهضوي العربي الحديث الذي حاولت من خلاله تبيين أن القراءات التي قدمت للفكر العربي الإسلامي عموما والتراث العربي خصوصا شكلت في عمومها مشروعا نهضويا ينظر إلى التراث العربي الإسلامي من زاويا متعددة ، وقد أدرجت تحت هذا الفصل من المباحث ثلاثة كان أولها المبحث المعنون: الظروف التاريخية المؤطرة للفكر العربي الحديث والذي خصصت فيه الكلام حول الصدمة الحداثية كأساس وشرط تاريخي لتبلور الخطاب العربي الحديث.

أما الخطاب العربي النهضوي بين الفشل وإعادة التشكل فكان عنوان للمبحث الثاني إذ تحدثت فيه عن الخطابين السلفي والعلماني متسائلا عن مدى استطاعتهما تأسيس نصوص فلسفية كتلك الموجودة في الغرب أم أنهما فشلا في ذلك بسبب طرحهما الايديولوجي لا المعرفي.

أما المبحث الثالث فعنون: بالمشتغل بالنص الفلسفي في الخطاب العربي الحديث وتطرقت فيه إلى صعوبة عملية تكون النص الفلسفي في الكتابة العربية الحديثة بسبب عدم استقلالية فعل التفلسف في عالمنا العربي الخاضع لسلطات متعددة سواء سلطة التراث أو سلطة الغرب. وهدفي كان البحث عن أهم العراقيل التي تواجه الفكر العربي نحو تأسيس فعل فلسفي مستقل.

إن الفصلين السابقين وجدتهما بمباحثهما ينتظمان في شكل هرمي شكلا قاعدة للفصل الثالث الذي أردت أن أجعله قمة لهذا الهرم حيث عنونته : جدلية النص والتاريخ في مشروع أركون المعرفي ، وغايتي كانت من أجل معرفة تلك الجدلية بين التاريخ ، التراث، الماضي، وبين المعرفة ، الفكر ، الفلسفة ، وأثر هذه الجدلية على الواقع الإنساني المعاش. لذلك جعلت من مميزات الخطاب العربي والتعامل الأيديولوجي مع إشكالية التراث عنوانا للمبحث الأول ، ثم تطرقت بعد ذلك في المبحث الثاني إلى شيء مهم وهو مشروع نقد العقل الإسلامي الذي يرى فيه أركون وسيلة لتحرير الفكر العربي الإسلامي من الأرثوذكسيات والدوغمائيات التي كبلته وجعلته مغلقا جامدا غير متحرك، وبعد ذلك حاولت إبانة الفرق بين مفهوم العقل الإسلامي والعقل العربي.

فيما قدمنا المبحث الثالث بعنوان آليات القراءة العلمية التاريخية للتراث العربي الاسلامي عند أركون، حيث تعود أهمية هذه الآليات في نظر أركون في أنها تنظر الى التراث في كليته من دون انتقائية أيديولوجية ومن خلالها تعترف بتاريخيته. وهكذا فإن أركون حاول من خلال كتاباته صياغة مشروع له منهجيته ونظريته وفلسفته ، كما له مقارباته الأخرى المطروحة في إطار حاجة الواقع العربي إلى مشروع تنويري يسلط الضوء على مشاكل الأمة العربية –التخلف والتأخر– التي صار الغرب يلقبنا بها ، أما عن خاتمة هذا الفصل فكانت بمبحث ثالث عنونته: بضرورة الانتقال من اللاتاريخية إلى التاريخية في ممارسة المعرفة الاسلامية، حيث تطرقت فيه إلى كيفية تأسيس تاريخ منفتح وتطبيقي للفكر الإسلامي به ننتقل من الأيديولوجي إلى العلمي ومن الأسطوري إلى التاريخي في الفكر العربي الاسلامي حسب أركون. ومن هنا فأركون أراد أن يأخذ على كاهله إنجاز مهمة في غاية الصعوبة في المجال الفكري يرى أنها تتمثل في "نقد العقل الإسلامي" وهذه الدعوة يتبناها أركون و يدعو إليها بكل صراحة ويعتقد أنها مهمة بل غاية في الأهمية لابد من إنجازها وتحريك الفكر الإسلامي باتجاهها و باتجاه تحقيقها. حيث جاء المطلب الأول في هذا المبحث بعنوان الفكر الإسلامي وأزمة التصور اللاتاريخي لأنتقل بعد ذلك إلى مفهوم المقدس وعلاقته بالتاريخ، ثم أهم الاستراتيجيات التي نقرأ النص الديني من خلالها حيث تبين لنا أن محمد أركون

يقترح هذه الاستراتيجية المعرفية التاريخية لتفكيك آليات التقديس والتعالي التي أصابت الفكر الاسلامي عموما والنص الديني خصوصا.

وجاء الفصل الرابع معنونا بـ : آليات انتاج المعرفة وفق السياق التاريخي واللغوي عند محمد أركون. وقد تطرقت فيه لثلاث مباحث أساسية كانت على النحو التالي:

أولاً: التأويل عند محمد أركون شروطه ومرتكزاته، حيث يعتبر التأويل وقضية المعنى من القضايا الجوهرية التي احتلت حيزا هاما في المجال التداولي العربي الإسلامي وعند محمد أركون على وجه الخصوص فقد أولاها أهمية قصوى في مشروعه التأويلي واعتبرها أساسا وشرطا ضروريا لإعادة قراءة الفكر الإسلامي عامة، والنص الديني على وجه الخصوص. ورأينا أن أركون يرفض قدسية المعنى، كما يرفض تلك القراءات التي جعلت من تفاسيرها مقدسة كقدسية النص الديني، فحسبه أن هذا التقديس للنص وللتاريخ وللفكر يعني أن هناك حقيقة إسلامية مثالية وجوهرية (واحدة مطلقة) مستمرة على مدار التاريخ وحتى اليوم، وهذا ليس إلا وهما أسطوريا لا علاقة له بالحقيقة والواقع حسبه.

ثانيا: النقد التاريخي سبيلا لإنتاج معرفة إسلامية، وبينا أن هدف المفكر محمد أركون من تطبيق المنهجية التاريخية على التراث العربي الإسلامي عموما، والعقل الإسلامي على وجه الخصوص هو الكشف عن الشروط التاريخية التي تبلور فيها هذا العقل، تشكل واستقر، وترسخ، من أجل إعادة النظر في طريقة عمله واشتعاله، لأن تغير الشروط التاريخية وتغير المنظومة المعرفية واختلافها من زمن إلى زمن آخر يتطلب شروطا منهجية جديدة مختلفة ومغايرة لتلك التي كانت في الماضي، لهذا السبب كانت المنهجية التاريخية مطلبا أساسيا بالنسبة للمفكر أركون في صياغة مشروعه النقدي (نقد العقل الإسلامي) بل إن مشروعه ليس أكثر من البحث عن تاريخية العقل الإسلامي.

ثالثاً: القراءة اللغوية للتراث الإسلامي سبيلا لسيرورة انتاج المعنى، ولعل غرض أركون من خلال هذه القراءة هو الأنماط التي بها يتم إنتاج المعنى والمحددات التي تتحكم به فلم يعد المعنى تاما وجاهزا، وثابتا وإنما يجري إنتاجه باستمرار.

رابعا: من الأسطرة إلى الأنسنة(من الوحي إلى العقل، من الإلهي إلى البشري) وكان غرض أركون من تطبيق نزعـــــة الأنسنة على الفكر العربي الإسلامي هو تحرير الإنسان من قيود الدين والاعتراف بمركزية العقل الإنساني، وبالتالي فهي دعـــــوة للانتقال من السماء إلى الأرض، من اللاهوت إلى العقل، ومن المطلق إلى النسبي، ورأينا أركون يُقر وبصراحة بأن سيطرة الدين (لا اجتهاد مع النص) هو الأساس والمنـــطلق الذي جعله ينحو هذا المنحى، فحسبـــــه أن الأنسنة من بين الآليات التي عن طريقها نستطيع التأسيس لنظرة جديدة ترفض كل أشكال الاضطهاد والسيطرة المكرسة من طرف المؤسسة الدينية التي ترى في نفسها أنها تمثل الحقيقة المطلقة وما على الإنسان سوى الالتزام بأوامرها ونواهيها.

ثم ختمت بحثي بخاتمة جاءت على شكل تقدير نقدي لما تطرقت له خلال مراحل البحث.

تلكم هي أهم النقاط التي سنحاول الكشف عنها في بحثنا هذا.

الفصل الأول

الفصل الأول: مدخل مفاهيمي.

المبحث الأول: مصطلح التاريخ بين المفهوم الغربي والمفهوم العربي الإسلامي.

***المعنى اللغوي والاصطلاحي للتاريخ.**

***مفهوم التاريخ في الفكر الغربي.**

***من التاريخ إلى فلسفة التاريخ.**

***التاريخ في مفهوم الإسلام.**

المبحث الثاني: السياق مفهومه، تجلياته، أقسامه.

***السياق لغة واصطلاحا.**

***تجليات السياق في التراث العربي والغربي.**

***أنواع السياق.**

المبحث الثالث: النظام المعرفي الإسلامي مفهومه وخصائصه.

*** المعرفة لغة واصطلاحا.**

*** المنهج كضرورة مستعجلة لحل أزمة التأخر التاريخي.**

*** النظام المعرفي الإسلامي مفهومه وخصائصه.**

المبحث الأول: مصطلح التاريخ بين المفهوم الغربي والمفهوم العربي الإسلامي.

من المهم في معالجة أي بحث علمي أن يتم ابتداء بالتعرف على معاني مفرداته ومفاهيمه لأن وضوح البحث من وضوح مفاهيمه ، تجنباً للخلط بين المفاهيم، وتحرراً من العموميات، ومقاربة للدقة والموضوعية.

ولأن الظواهر السياسية والاجتماعية بصفة عامة ظواهر مركبة، ومتعددة المتغيرات فإن المفاهيم الدالة عليها تتسم بالعمومية والتعقيد وتعدد الأبعاد" كما أن المفاهيم تمثل نتاجاً لخبرة اجتماعية مشتركة تختلف بدورها من حيث الزمان والمكان، فإن استخدام مفاهيم معينة أو فهمها بدلالات ومعانٍ متعددة إنما يعكس في حد ذاته تفضيلات وخيارات وثيقة الصلة بخبرة الجماعة"[1] لذلك تُعدّ عملية بناء الأُطر النظرية من المسائل الحاكمة في العلوم الاجتماعية، فهي تبدو بمثابة "بناء متكامل من الأفكار والمفاهيم النظرية يؤدي كل منها إلى الآخر، وتربط بينها جميعاً رابطة واحدة"[2].

الأمر ينطبق على اللغة العربية فرغم اتساعها ومرونتها (اللغة العربية) وغناها في المصطلحات والألفاظ إلا أن هذا الاتساع رغم فائدته لا يخلوا في بعض الأحيان من الالتباس والإشكال تماما كما هو في اللغـــات الأخرى ، لأن اللغة مهما كانت في جليل قيمتها إلا أنها تحمل مصطلحات غير واضحة وغير دقيقة أعنى متـباينة، وبهذا فإنه كلما كانت مصطلحات اللغة أقل وضوحا كانت أكثر غموضا وأكثر التباسا وعرضة لتعدد المفاهيم حولها، وهذا ما يصعب أكثر تحديد دلالة المفاهيم في العلوم – خاصة العلوم الإنسانية والاجتماعية – نتيجة تعدد الاختصاصات والاتجاهات والرؤى ، إذ أن كل واحد يريد أن يعطى مفهوما محددا لمصطلح ما انطلاقا من طبيعة تخصصه ، فضلاً عن اختلاف الأوضاع والظروف، لكن على الرغم من كل هذه الصعوبات لابد لنا من

---

[1] **حسنين توفيق إبراهيم: ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت(لبنان) ،ط2، 1998م،ص39.**

[2] **علـي عبـاس مـراد ، عـامر حسـن فيـاض: الظـاهرة القوميـة (مـدخل إلـى الفكـر القـومي العربي)،جامعـة قـاريونس ببنغازي(ليبيـا)، ط1998،2م،ص11.**

أن نسعى قدر الإمكان لتحديد الإطار النظري وأن نعرّف المـفاهيم التي نعتمدها في هذه الدراسة، ومن بين المفاهيم الرئيسة في هذه الدراسة مفهوم "التاريخ"، "المعرفة"، "السياق" هذه الكلمات التي نسمعها يوميا وهي تجري على أفواه البشر تلوكها الألسنة ،ونأخذها على أنها ذات المدلول البسيط ويبدو لنا من الوهلة الأولى أنه بالإمكان إعطاء معنى أو تعريف لها ، أو بإمكاننا أن نعود إلى كتاب من الكتب المختصة أو قاموس من القواميس للوقوف على معناها، لكننا عندما نحاول ذلك نجد أنفسنا في مواجهة العديد من التعـاريف المختـــــــلفة المتباينة تارة ، والمتكاملة تارة أخرى والمتناقضة تارات أخرى، وهذا مرجعه التصور الذي نتبناه في فهم معنى هذه المصطلحات خاصة مصطلح التاريخ. **فماذا نعني بالتاريخ لغة واصطلاحا؟ وما مفهومه عند الغرب وعند العرب؟.**

والدارس المتمعن لتاريخ الفكر عامة والفكر العربي الإسلامي على وجه الخصوص يلاحظ أن الباحثين لم يتفقوا على تعريف محدد و ثابت للتاريخ ، وما يشاع في الوسط العلمي هو أن مصطلح التاريخ مرتبط ومقترن أشد الاقتران بالأحداث الماضية وهو سجل لكافّة الأحداث التي قام بها الإنسان في الماضي، غير أن هذا المفهوم العام وإن شاع لا يعد بالضرورة مفهوما صحيحا، والصحيح هو ذلك المفهوم الموجود بين طيات المصادر الأكثر أمانة والأكثر صدقا، والأكثر موضوعية.

أ. المعنى اللغوي والاصطلاحي للتاريخ.

1.المعنى اللغوي للتاريخ:

التاريخ في اللغة: "تعريف الوقت ، وتاريخ الشيء وقته وغايته ، والتاريخ أيضا علم يبحث في الوقائع والإحداث الماضية"[1].

[1] **جميل صليبا: المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية،ج1،دار الكتاب اللبناني، 1982م،ص228.**

والتاريخ في اللغة أيضا يعني: "الإعلام بالوقت. يقال: أرخت الكتاب وورخته. أي بينت وقت كتابته"[1].

أما الدكتور إبراهيم مذكور فيقول في معجمه الفلسفي أن التاريخ هو:" جملة الأحوال والأحداث التي يمر بها كائن ما ، وتصدق على الفرد والمجتمع كما تصدق على الظواهر الطبيعية والإنسانية"[2].

قال الجوهري:"التاريخ تعريف الوقت ، والتوريخ مثله:يقال أرخت وورخت ، وقيل اشتقاقه من الإرَخَ يعني بفتح الهمزة وكسره وهو صغار الأنثى من بقر الوحش،لأنه شيء حدث كما يحدث الولد"[3].

والجدير بالذكر أن العرب المسلمين كانوا يستعملون أحيانا كلمة(وعدَّ) بمعنى (أرخَّ) قبل أن تصبح كلمة تاريخ واشتقاقاتها متداولة بينهم بمعنى التوقيت والتقويم ، إذ نقل البخاري عن سهل بن سعد الساعدي قوله: "ما عدوا من مبعث النبي ، ولا من وفاته. ما عدوا إلا من مقدمة المدينة. وقد جرى استعمال كلمة تاريخ بمعنى التوقيت بعد ذلك ، حتى أصبح من هذه الكلمة لغة يدل كما تصرح بع معاجم اللغة على الإعلام بالوقت أو تعريف الوقت ، وانحصر مفهومها في حقبة استعمالها الأولى تلك بهذا المعنى ، وإن تعددت ألفاظها بين: تاريخ ، وتأريخ ، وتوريخ"[4].

ونطلق لفظة تاريخ تارة على الماضي البشري ذاته ، وتارة على الجهد المبذول لمـــتعرفة الماضي ورواية أخباره، أو العلم المعني بهذا الموضوع، وهذا اللبس نراه حتى في اللغات الأجنبية histoire الفرنسية وhistory الانجليزية ، وGeschicht الألمانية، تستعمل الكلمة للمعنيين على السواء إذ يراد من كل تلك الكلمات

---

[1] السخاوي شمس الدين: الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ ، تحقيق: فرانز روزنثال، ترجمة :صالح أحمد العلي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت(لبنان)،ط1986،1م،ص16.

[2] إبراهيم مدكور: المعجم الفلسفي ، مجمع اللغة العربية ، القاهرة(مصر)،1983م ، ص36.

[3] السخاوي: الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ ،ص16.

[4] حساين دواجي غالي: من التاريخ إلى فلسفة التاريخ "قراءة في تطور الفكر التاريخي في الفلسفة الغربية" ، المجلة المغاربية للدراسات التاريخية ، جامعة جيلالي اليابس بسيدي بلعباس(الجزائر) ، مجلد7،العدد1،جوان2015م،ص143.

الإفرنجية حوادث الماضي وأحيانا أخبار هذه الحوادث أو العلم الذي يحققها ، وقد حاول بعض الباحثين في الغرب التمييز بينها فأطلق بعض الفرنسيين مثلا كلمةHistoire بـ: (H) على الماضي وhistoire على العلم الذي يدرسه – أي يدرس أحوال التاريخ – واحتفظ الألمان بـ:Geschichte للمعنى الأول وHistoire للمعنى الثاني ، ولكن العادة الجارية ظلت غالبة وبقى اللبس والغموض وعدم الوضوح قائما[1].

أما كلمة تاريخ في الجذر الهندوأوروبي فهي تعني المعرفة.فلفظة Histor كان يراد بها الإنسان الخبير ، أو الإنسان العارف ومنها أتى فعل هيستور Histor أي "البحث عن المعرفة"[2].

وهو ما ذهب اليه أيضا المفكر"جوزيف هورس" في كتابه"قيمة التاريخ" بقوله:"كلمة تاريخ تعني الإنسان الخبير والمجرب والإنسان العارف" ومنها أتى هيستوريو Historio أي البحث في المعرفة[3].

وما نستنتجه في الأخير أن التاريخ في اللغة هو التعريف بالوقت، فيـــكون تعريف الشيء بوقت حدوثه، ويعرف عند البعض بإسناده إلى حدوث أمر شائع ومشهور، كسقوط دولـــة أو قيام حرب أو غير ذلك، والمثال على هذا عام الفيل، فكان يقال أن فلان ولد بعد عام الفيل بعامين ، وهكذا لشهرة تلك الحادثة أصبحت مقياساً للتاريخ، وفي عهد خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه أصبح التأريخ الإســـلامي بهجرة الرســـول صلى الله عليه وسلم، وهو ما استمر إلى يومنا هذا.

---

[1] **المرجع نفسه ، ص144.**

[2] **المرجع نفسه، ص144.**

[3] **بن مزيان بن شرقي: دروس في فلسفة التاريخ ، مكتبة زهراء الشرق ،2003 ، ص17. انظر أيضا: حساين دواجي غالي: من التاريخ إلى فلسفة التاريخ "قراءة في تطور الفكر التاريخي في الفلسفة الغربية" ، ص144.**

2.المعنى الاصطلاحي للتاريخ:

إن أوسع الأمور وأعقد الجوانب في العلوم هو البحث في قضايا الإنسان، وأن أوسع وأعقد جوانب البحث في قضايا الإنسان هو البحث في الذات الإنسانية وتاريخها ، ولفك هذه العقد وجب علينا جميعا أن نقوم بوضع تعريف واضح ودقيق للإنسان وللتاريخ لكي نتمكن من الغور في موضوع الإنسان وتاريخه ، ومثل هذا الأمر يستدعي أرضية صلبة وشاملة لتحقيق ذلك.

ولعل "المعضلة التي منها نعاني ويعاني منها الأوروبيون على حد سواء ذلك التناقض اللفظي في موضوع التاريخ ، كما هو الملاحظ في كل من اللغات الفارسية والعربية على حد سواء ، ولنفس اللفظة مثلا يوجد في كل اللغات الانجليزية والفرنسية والألمانية مفهومان مختلفان عن بعضهما يستخدمان للدلالة على كلمة واحدة، وهذان المفهومان هما(موضوع التاريخ) و(علم التاريخ)اشتركا بلفظة واحدة هي (التاريخ) لبيان مدلولاتهما"[1]وهذا معناه أن لفظة تاريخ استعملت على نحويين اثنين، فتارة أريد بها مادة التاريخ ، وتارة أخرى استعملت للتعبير عن طريقة الإنسان في التعامل مع هذه المادة التاريخية.

وإذا أردنا أن نعبر عن ما سبق بلغة أكثر وضوحا للقارئ العام فإنه" ينبغي التمييز بين وجهات النظر لهذه الكلمة(التاريخ) إذ ينبغي التمييز أولا بين التاريخ كأحداث وقعت في الماضي أو تقع في الحاضـر أو يتوقع حدوثها في المستقبل ، وبين التاريخ كعـلم يقصد منه حفظ هذه الأحداث وتسجيلها عبر الوثائق الأصلية والشواهد الأثرية والأدلة المختلفة التي تؤكد حدوثها على نحو ما حدثت"[2] وهذا معناه أن الوقائع التاريخية على نوعين وقائع مادية ووقائع معنوية.

---

[1] علي شـريعتي: الإنسـان والتـاريخ ، ترجمـة: خليـل علـي ، دار الأميـر للثقافـة والعـــلوم ، توزيـع دار البـاقر(العراق) ، ط1 .2006، ط2 .2007 ،ص14.

[2] مصطفى النشار: فلسفة التاريخ ، شركة الأمل للطباعة والنشر ، ط1 ، 2004 ،ص11.

كما يجب التنبيه إلى نقطة أخرى وهي وجوب التمييز بين المعاني العامة والشائعة لمفهوم التاريخ وبين المعنى الاصطلاحي العلمي له لأن "التاريخ عند العامة رمز للزمن، وللأزمان الغابرة سحرها وتأثيرها الآثر عند هؤلاء وهم يعيشون حاضرهم وفي أحيان كثيرة أسرى لذلك الماضي الذي يستحضرونه في كل وقت بصور شتى منها الأسطوري والخرافي ومنها الحكايات الروائية التي يمتزج فيها الأسطوري بالواقعي والمثال بالحقيقي..."[1].

والواجب علينا إثر كل هذا رفع اللبس ورفع الغموض عن مصطلح التاريخ بتخطي وتجاوز المفاهيم المتداخلة والمتناقضة فيما بينها ، وكذا تجاوز المفاهيم اللاعلمية لمصطلح التاريخ وتأكيد ضرورة ضبط مفهوم هذا المصطلح(التاريخ).يقول علي شريعتي:"إن موضوع علم التاريخ يطلق على مجموعة الظواهر والحقائق. والعـــلاقات، الأفعال ، الانفعالات ، الولادات ، الوفيات من جراء الحوادث، نشوء الطبقات ، إطلالة ونمو واضمحلال الحضارات والمجتمعات. كافة الظواهر التي تخص الإنسان وعلاقته بالطبيعة وبالآخرين منذ العصور الغابرة وحتى يومنا هذا.هذا(موضوع التاريخ)الذي نطلق عليه كلمة(تاريخ)"[2].

واستخلاصا لما سبق عرضه نستنتج أنه حينما نتحدث عن مفهوم التاريخ فإننا نريد من خلاله معرفة المادة التي يمكن أن يطلق عليها مصطلح التاريخ سواء كانت هذه المادة(الأحداث) مادية أو معنوية.

كل هذه الأسباب أفرزت العديد من التعاريف الاصطلاحية لمفـــهوم التـــــاريخ المتعددة والمتنوعة تارة، والمختلفة تارات أخرى ، وخير دليل الكم الهائل من الكتب والمقالات التي كتبها العلماء والمفكرون في هذا المجال.

ويرى مصطفى النشار في كتابه "فلسفة التاريخ" أن المعنى الاصطلاحي للتاريخ ظهر وتطور منذ أن ابتدعت لفظة يونانـــية هي Istoria التي تعـود في ظهورها إلى القرنيين السادس والخامس قبل الميلاد وقصد بها

[1] **المرجع نفسه ، ص12.**

[2] **علي شريعتي: الإنسان والتاريخ ،ص15.14.**

في البداية البحث عن الأشياء الجديرة بالمعـــــرفة، وهو كما نلاحظ معنى عام جدا فالأشياء الجديــرة بالمعرفة متعددة وكثيرة والبحث عنها يمكن أن يكون بمناهج شتى وبطرق متعددة"[1]أما نوع المعرفة التي يقصدها مصطفى النشار تلك المتعلقة بمعرفة الأحداث التي وقعت في الماضي ورافقت تطور الأشياء والظواهر المختلفة ، التي بدورها"ولدت تعبير(التاريخ) بمفهومه الشائع والذي استخدمه أوائل المؤرخين اليونان من أمثال هيرودوت وثيوكيديدس الذين قصراه على تتبع الأحداث التاريخية التي صنعها الإنسان في الأزمان الماضية ومحاولة تمحيص هذه الأحداث وروايتها على نحو ما وقعت به فعلا بقدر الإمكان"[2].

ولم يتوقف تطور مصطلح التاريخ ومفهومه عند هذا الحد بل زاد معناه أكثر شمولا وأكثر اتساعا ولعل كتاب:تاريخ الحيوان لأرسطو خير دليل على ذلك الذي أصبح فيه التاريخ ليس حكرا على الإنسان وحده" وإنما يمكن أن يكون هناك تاريخا للحيوان بأنواعه المختلفة وللنبات بأنواعه المختلفة، وربما يتسع المعنى أكثر فأكثر ليصبح هناك تاريخ للمعادن وتاريخ لكل مادة ولكل شيء من الأشياء الطبيعية الأخرى...الخ "[3]وعليه فمعنى التاريخ عند أرسطو يشمل كما ما سبق من أحداث سواء ما تعلق بالأحداث الإنســـانية أو الحـــــيوانية أو النباتية ،كذلك يشمل كل ما أنجزه السلف السابقين في حقول المعرفة الإنسانية.

أما مؤسس الاجتماع ابن خلدون(1332-1406م) في كتابه المقدمة الذي هو حوصلة لأهم أرائه فيه تتجسد فلسفة ، و به حاز أفضلية السبق في هذا الميدان لكونه قام بوضع أسس وقواعد هذا العلم، ومهّد الطريق للباحثين الذي أتوا من بعده، والذي يدرس المقدمة يتضح له بأن ابن خلدون كان يعيش قضايا العالم بكل ما تعني الكلمة من مفهوم الشمولية، كما كان من خلال مساهمته الفعالة في مجالات الفكر العالمي، وتنشيط المعارف الإنسانية يقدم خدمات مفيدة للأمم والشعوب الناهضة المتطلعة نحو التطور والاتقاء، وذلك بفضل ما تركه من

[1] مصطفى النشار: فلسفة التاريخ ، ص13.
[2] المرجع نفسه ، ص13.
[3] المرجع نفسه ، ص13.

ثورة علمية، والباحث في مسيرة ابن خلدون يدرك إدراكا تاما أن هذا المفكر كـــــان واسع الاطـلاع، غزير العلم، عميق الاستقراء والاستنتاج، كل هذا جعل منه صورة ناصعة ومحطة هامة في تاريخ الفكر العربي الإسلامي.

يقول ابن خلدون في "المقدمة" عن التاريخ بأنه" فن غزير المذاهب، جَمَّ الفوائد شريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضيين من الأمم في أخلافهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياساتهم. حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا، فهو محتاج إلى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر وتثبيت يفيضان بصاحبهما إلى الحق، وينكبان به في المزلات والمغالط"[1].

ويقول أيضا:" اعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمـــران العـالم ، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض ، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها ، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال"[2].

ويقول أيضا:"إن التاريخ فن من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال , وتشد إليها الركائب والرحال ، وتسمو إلى معرفته السوقة والأغفال , وتتنافس فيه الملوك والأقيال ، ويتساوى في فهمه العلماء والجهال ، إذ هو في ظاهره لا يزيد عن أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى ... في باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق , وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق , فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق ، وجدير بأن يعد في علومها وخليق"[3]. وعلى ضوء هذا القول نستطيع أن نقول أن ما قصده ابن خلدون بظاهر التاريخ هو: أخبار، وما قصده بالباطن علم بالعلل والأسباب ،والنظر والتعليل والتحقيق الذي يوحي إلى الفلسفة، وكل

---

[1] **ابن خلدون عبد الرحمان بن محمد: المقدمة ، الجزء الأول ، تحقيق عبد الله محمد الدرويش ، دار يعرب بدمشق(سوريا) ، ط1 ، 2004م ، ص92.**

[2] **المرجع نفسه ، ص125.**

[3] **المرجع نفسه ، ص81.**

هذا يكون بفهم الماضي على حقيقته و الاستفادة من ذلك في الحاضر، فالغاية الأساسية للتاريخ عند ابن خلدون هي فهم الماضي لعيش الحاضر و بناء المستقبل.

ويبدوا أن ابن خلدون قد فرق بين مفهوم التاريخ كمادة ومضمون، وبين التاريخ كطريقة تعامل مع تلك المادة، وقد استعمل في ذلك لفظي"في ظاهرة...وفي باطنه"، كما يبدو أيضا أنه حصر المادة التاريخية في الأحداث الإنسانية، ونلاحظ أن هذا التعريف الذي قدمه تتفق معه الكثير من تعريفات المؤرخين والمهتمين بالدراسات التاريخية حول التاريخ بأنه معرض للأحداث الماضية، وأن موضوعه هو الإنسان والزمان"[1] فالتناسب الذي أراده ابن خلدون ذلك الذي يجعل من "التاريخ موضوعا، ومن التأريخ صنعة، ومن هنا يمكن أن نعرّف التاريخ من خلال المنظور الخلدوني أنه"علم اجتماع الماضي" وهكذا يصاغ التاريخ من حركية المنهج لا من سرد الوقائع"[2] وبهذا أيضا يصبح التـــاريخ علم بدينـــاميكية التحليل المستمر الذي يمنح الباحث منظـورا معرفيا للوقائـــع التي يدفعها إلى مستوى الدراســـــة، ويخرجها من نفق السرد، لتصبح مادة متفاعلة داخل منظومة التفّهم التي تنتج في العقل معرفة ومنهجا للمعرفة[3]" أي أن التاريخ علم"وليس مجرد سرد أخبار بلا تدقيق أو تمحيص"[4].

وإذا أردنا أن نعبر عن ما سبق بلغة أكثر وضوحا فنقول أن المحاولة التي قدمها ابن خلدون من خلال كتابه **"المقدمة"** في ضبط مفهوم التاريخ هي محاولة بارعة فريدة من نوعها، تجاوز من خلالها الكثير من المفاهيم العامة والخاطئة التي غلبت على الكثير من الكتابات السابقة، كما تجاوز الكثير من الصياغات التي حاولت تشويه التاريخ لينشئ بذلك صياغة خاصة به، صياغة منهجية تجعل من جوهر التاريخ حركة الإنسان المستمرة والمتفاعلة مع الواقع ومفرداته.

---

[1] قاسم عبده قاسم: الرؤية الحضارية للتاريخ، دار المعارف، القاهرة(مصر)، ط2 ،(د.ت)،ص24.

[2] طاهر بن علي: ابن خلدون وتجليات مفهوم التاريخ من خلال المنهج ، مجلة الواحات للبحوث الدراسات ، المجلد9، العدد1 ، 2016 ، ص746.

[3] المرجع نفسه ، ص746.

[4] المرجع نفسه ، ص746.

أما شمس الدين السخاوي (المتوفى سنة902هـ) صاحب كتاب "التوبيخ لمن ذم أهل التاريخ" " فيقول أن التاريخ هو:"...التعريف بالوقت الذي تضبط به الأحوال من مولد الراوة والأئمة ووفاة وصحة وعقل وبدن ورحلة وحج وحفظ وضبط وتوثيق وتجريح وما أشبه هذا مما مرجعه الفحص عن أحوالهم في ابتدائهم وحالهم واستقبالهم ويلتحق به ما يتفق من الحـــوادث والوقـــائع الجليلة، من منـظور ملمة، وتجديد فرض، وخليفة، ووزير، وغزوة وملحمة، وحرب، وفتح بلد وانتزاعه من متغلب عليه، وانتقال دولة وربما يتوسع فيه لبدء الخلق وقصص الأنبيـــاء، وغير ذلك من أمور الأمم الماضية، وأحوال القيامة ومقدماتها مما سيأتي، أو دونها كبناء جامع، أو مدرسة...مما يعم الانتفاع به مما هو شائع مشاهد، أو خفي سماوي...والحاصل أنه فن يبحث فيه عن وقائع الزمان من حيثية التعيين والتوقيت بل عما كان في العالم"[1] وما نلاحظه على تعريف السخاوي هو أنه يربط بين التعريفين اللغوي والاصطلاحي للتاريخ وهذا يظهر في كلامه"... أنه فن يبحث فيه عن وقائع الزمان من حيثية التعيين والتوقيت بل عما كان في العالم.

ويذهب السخاوي إلى أن موضوع التاريخ هو:" الإنسان والزمان، ومسائله أحوالهما بمفصلة للجزئيات تحت دائرة الأحوال العارضة الموجودة للإنسان وفي الزمان"[2].

أما فائدة التاريخ عنده تكون"...بمعرفة الأمور على وجهها...فهو أحد الطرق التي يعلم بها النسخ في أحد الخبرين المتعارضين المتعذر الجمع بينهما"[3] وبفضل التاريخ أيضا"...نتعرف على أخبار الأنبياء صلوات الله عليهم وسنتهم...وكذا أخبار الملوك وسياستهم، وأسباب مبادئ الدول...وسبب انقراضها...وما يتصل بذلك من الأحوال التي يتكرر مثلها وأسبابها أبدا في العالم"[4] ويبدو من خلال هذا التعريف الاصطلاحي للتاريخ وبيان

---

[1] السخاوي: الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ ،ص18.19.

[2] المرجع نفسه ، ص19.

[3] المرجع نفسه ،ص19.

[4] المرجع نفسه ، ص32.

موضوعه وفائدته أن السخاوي ينظر للتاريخ نظرة توحي" بأن وظيفة التاريخ قاصرة على تحديد موقع الحادثة التاريخية زمانا ومكانا على الرغم من أنه يشي بشمولية علم التاريخ"[1].

أما محي الدين الكافيجي (879هـ/1474م) فيبدأ بتحديد معاني كلمة "تاريخ" تحديدا يتناسب في ظاهره مع التقليد الأدبي الشائع في طريقة التصنيف العربية الوسيطية، حيث يُظهر تدرجا منهجيا في تعريف التاريخ لغة ثم اصطلاحا[2]، وذلك بين وواضح عندما يقول: "التأريخ لغة:" تعريف الوقت"، وفي العرف والاصطلاح:" تعيين وقت لينسب إليه زمان مطلقا، سواء كان قد مضى، أو كان حاضرا، أو سيأتي"[3].

وقال أيضا:" التأريخ تعريف الوقت بإسناده إلى أول حدوث أمر شائع ،كظهور ملة، أو وقوع حادثة هائلة، من طوفان أو زلزلة عظيمة، ونحوهما من الآيات السماوية والعلاقات الأرضية"[4].

وقيل: "التأريخ مدة معلومة بين حدوث أمر ظاهر وبين أوقات حوادث أخر. ويقول: ولكل واحد من هذه الاصطلاحات وجه وجيه، فاختر منها ما كان أحلى عندك وأولى".[5]

والمتأمل الناظر لهذا التحديد المنهجي لكلمة "تاريخ" الذي وضعه الكافيجي يدرك مدى عمق الإدراك النظري لما تتطلبه عملية إعادة بناء مفهوم التاريخ وفق المسطرة التي حددتها من قبل النظرية الخلدونية عبر كتاب "المقدمة" وهذا يعني التأكيد على الصياغة المفهومية لمعنى التاريخ، كمعنى يتجاوز حدود الاستخدام اللغوي، ليندرج ضمن المجال الأكثر انفتاحا وشمولية، وذلك بسب ما لحقه من تطورات على مستوى تدوين التاريخ"[6].

---

[1] قاسم عبده قاسم: الرؤية الحضارية للتاريخ ، ص21

[2] بلعالية دومة ميلود: علم التاريخ لدى" الكافيجي":مقاربة إبستمولوجية، مجلة الإحياء ، العدد15 ، ص211.212

[3] محي الدين الكافيجي: المختصر في علم التاريخ ، تحقيق: محمد كمال الدين عزالدين، عالم الكتب،ط1990،1م،ص53.

[4] المرجع نفسه ، ص53.

[5] المرجع نفسه ، ص53.

[6] بلعايبة دومة ميلود: علم التاريخ لدى" الكافيجي":مقاربة إبستمولوجية ،ص212.

ويتضح من خلال هذا الكلام ومن خلال هذا التحديد المنهجي لمفهوم التاريخ ومعناه، أن هناك عدة أوجه تجمع الكافيجي بابن خلدون، أي حضور"المســـحة الخلدونية في تصور معنى منفتح للتـــاريخ، بالرغم من تباين الزاويـــة التي يطل منها كل من ابن خلدون و الكافيجي على نمط كتابة التاريخ"[1].

كما يمكن الإشارة إلى نقطة جوهرية وأساسية تؤكد على حضور ابن خلدون في كتابات الكافيجي، ما يثبت نوعا من الاستمرارية بين العَالمين وهي النقطة التي يثبتها قول الكافيجي بأن"التأريخ في الاصطلاح لفظ مشترك كاشتراك العين بين معانيها، ولا حجر في ذلك إذ كل أحد له أن يصطلح على ما يشاء كيف يشاء، لغرض صحيح، احترازا عن العبث، والكتب مشحونة بذلك، يشهد به من يطالعها"[2]والمعنى الذي يقصده الكافيجي بلفظ مشترك يعنى أن للتاريخ دلالات متعددة ومتنوعة، وبهذا فهو لفظ منفتح على الكثير من الدلالات وليس منغلق، وهذا الأمر لا يعيب التاريخ في أن تتنوع وتتعدد وتتفاوت دلالاته ومعـــــانيه، شرط أن لا يحدث هذا التعدد والتنوع في دلالة معاني التاريخ خللا في موضوعه، بل إن هذا التفاوت والتباين يفسر أمرا واحدا هو قابلية التاريخ للتشكل حسب المعاني التي نقصدها، لكن بشرط"أن يتبع الحق ولا يتبع الهوى...لأن الحق أحق بأن يتبع، والصدق جدير بأن يستمع...فيكون لفظ "التأريخ منقولا عرفيا كسائر المنقولات الشرعية والعرفية، كالإيمان والصلاة ونحوهما، وكالدابة ونحوها"[3] وكل هذا الكلام يؤكد على سمة بارزة اتسم بها الفكر العربي الإسلامي وهي التعدد والتنوع في دلالات الألفاظ العربية ومنها لفظة "تاريخ".

---

[1] **المرجع نفسه ، ص212.**

[2] **محي الدين الكافيجي: المختصر في علم التاريخ ، ص54.**

[3] **المرجع نفسه ، ص55.**

ب.مفهوم التاريخ في الفكر الغربي:

يقول هيقـــلHegel أن التاريخ:"هو مجموع الدراســـــات الخاصة بالفكر باعتباره مناقض للطبيعة"[1].والمقصود الذي يقصده هو أن التاريخ "ليس مجموعة من التأملات العامة حول التاريخ، أملتها دراسة وثائقه، ويفترض أن وثائقه تقدم أمثلة لها، بل المقصود تاريخ العـــالم نفسه" أي ذلك التاريخ الكلي، أو التاريخ العام أو التاريخ العالمي، تاريخ البشرية ككل، في مقابل التاريخ الجزئي، أو التاريخ القومي...أي تاريخ الإنسان وتطوره الحضاري"[2] فهيقل من خلال استعراض رؤيته لمفهوم للتاريخ، يؤكد أنه لا يقصد عرض مجموعة من الملاحظات العامة حول التاريخ، أو تناول تاريخ جزئي لأمة من الأمم، بل التاريخ الكلي والعام للإنسانية، تاريخ الإنسان وتطوره الحضاري.

ويقول هيقل أنه لكي تتكون لدينا فكرة واضحة على مفهوم التاريخ فمن الضروري أن نبدأ بفحص كل المناهج التي تدرس التاريخ ولها علاقة معه، ويلخص هيقل هذه المناهج في ثلاث طرق رئيسية:

أ- التاريخ الأصلي.

ب- التاريخ النظري.

ت- التاريخ الفلسفي[3].

أما الأول فذلك الذي يهتم بصفة خاصة بوصف الأعمال والأحداث وأحوال المجتمع التي وجودها ماثلة أمام أعينهم والذين شاركوا في روحها، فهم ببساطة قد نقلوا ما حدث في العالم من حولهم إلى عالم التمثل

---

[1] **حساين دواجي غالي: من التاريخ إلى فلسفة التاريخ "قراءة في تطور الفكر التاريخي في الفلسفة الغربية" ،145.**

[2] **فريديريك هيقل: محاضرات في فلسفة التاريخ، العقل في التاريخ ، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، الجزء الأول، دار التنوير للنشر والتوزيع ، ط2007،3، ص67.**

[3] **المرجع نفسه ، ص68.67.**

العقلي...فحولوا تلك الأحداث والأعمال وأحوال المجتمع إلى موضوع أمام ملكة التصور، ولذلك فإن مضمون مثل هذه الروايات التي يخلفونها لنا لا يمكن أن تكون شاملة تماما في مداها...إلا بعرضهـا على الأجيـال القادمة، وعلى النحو الذي يضمن لها الوضوح ذاته الذي كانت عليه حين قيامها، وعلى نحو ما يذهب إليه التاريخ الأصلي"[1] والمقصود بهذا التاريخ هو ذاك الذي يكتبه المؤرخ معايشا لما يكتب فينقل ما يراه أمامه، وما يسمعه عن الآخرين.

أما النوع الثاني وهو التاريخ النظري الذي "يعرض بطريقة لا تحصر نفسها في حـــدود العصـــر الذي ترويه، بل تتجاوز روح العصر الحاضر، ويمكن أن نميز في هذا الطراز الثاني من التاريخ تعددا في الأنواع قويا وملحوظا...مثل التاريخ البراغماتي والتاريخ النقدي...الخ"[2] وهذا النوع لا يقف فيه المؤرخ عند أحداث عصره وما شاهده بنفسه، بل يعرض تاريخ أمة من الأمم، أو عصرًا من العصور يجاوز عصره "فيقوم بجمع المادة التاريخية وتصنيفها، وتبدو في هذا النوع من التاريخ طريقة المؤرخ وأسلوبه في عرض الوقائع وتفسيره لبواعثها، فلكل مؤرخ طابعه الخاص الذي يتميز به"[3].

وفيما يخص النوع الثالث من التاريخ وهو التاريخ الفلسفي"...الذي يختلف عن النوعيين السابقين لأنه يحتاج إلى توضيح وتبرير...وأعم تعريف يمكن تقديمه هو القول بأن فلسفة التاريخ لا تعني شيء سوى دراسة التاريخ من خلال الفكر. والواقع أن الفكر جوهري بالنسبة للإنسان فهو ما يميزه عن الحيوان"[4] وهذا معناه أن الفكر عنصر ضروري ملازم للإنسان ، لكن شرط أن يكون تابع لما هو متعارف عليه في بيئة اجتماعية معينة(لكل بيئة فكرها الخاص)، أي تابع للحقائق الواقعة التي هي أساسه ومرشده.

---

[1] **المرجع نفسه ، ص68.**

[2] **المرجع نفسه ،ص70.69.**

[3] **الشيخ رأفت: فلسفة التاريخ، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1988م، ص140.**

[4] **هيقل: محاضرات في فلسفة التاريخ، العقل في التاريخ ،ص77.**

ومن خلال كل ما ذكرناه نستنتج أن نوع التاريخ الذي يحبذه هيقل ويدعوا إليه ذلك الذي لا يقف عند حدود القراءات الجزئية على الرغم من أهميتها"...بل إن ما يرمي إليه هو تقديم صورة فكرية كلية وشاملة لكيفية تقديم التاريخ البشري يكشف من خلالها على المبدأ الذي حكم ويحكم مسار التاريخ: أي العقل"[1] وهذا معناه الكشف عن مسيرة العقل في التاريخ البشري ، وهذا الذي أكد عليه هيقل في كتابه محاضرات في فلسفة التاريخ حين قال أن التاريخ هو الكشف عن مسيرة "العقل الذي يسيطر على العالم، ويجعل من تاريخ العالم يتمثل أمامنا بوصفه مسارا عقليا"[2] أي أن الدراسة الفلسفية للتاريخ هي تلك الدراسة التي تتم من خلال الفكر، لأن التاريخ هو تاريخ الإنسان، وجوهر الإنسان هو الفكر ومن هنا نبتت نظرية هيقل في التفسير التاريخي، وهي أن تاريخ العالم يتمثل أمامنا بوصفه مسارًا عقليًّا، وأن العقل يسيطر على العالم، وأن مسار التاريخ الإنساني إنما هو مسار تطور العقل، هذه المقولة"العقل يحكم التاريخ" هي المحور الذي تدور حوله فلسفة هيقل التاريخية، ويمكن أن نعتبرها تلخيصًا لفلسفته.

ويعرفه كولنجوود collingwood فيقول:" التاريخ نشاط عقلي يقوم به المؤرخ، فهو ماض يحييه المؤرخ ويستحضره" أو هو"...علم يكشف عن جهود الإنسان، أو الأعمال التي قام بها في الماضي..."[3].

ومن الفلاسفة المعاصرين الذين انتبهوا لأثر الحاضر في الماضي نجد الفيلسوف الإيطالي كروتشيه croce (1866-1952) هذا الفيلسوف قال أن "التاريخ بأجمعه هو تاريخ معاصر، أي أنه يتألف بصورة أساسية من رؤية الماضي من خلال عيون الحاضر وعلى ضوء مشاكله، وبالتالي فالعمل الأساسي للمؤرخ ليس

[1] منيرة محمد: جدل الحرية والتاريخ عند هيقل ، مجلة جامعة دمشق ، المجلد30، العدد1+2، 2014م، ص511.

[2] هيقل:محاضرات في فلسفة التاريخ، العقل في التاريخ، ص78.

[3] حسين دواجي غالي: من التاريخ إلى فلسفة التاريخ "قراءة في تطور الفكر التاريخي في الفلسفة الغربية" ،ص146.

التدوين وإنما التقييم الذي يساعده على معرفة قيمة الأشياء التي تستحق التدوين"[1] ومن هنا فالعمـــل الأساسي للمؤرخ ليس منحصر فقط في تدوين الأحداث التاريخية أو ما نسميه التأريخ، وإنما عمله هو فحص للأحداث التاريخية بغية تقويمهـــا ونقدهـــا حيث لا يقف المؤرخ على مجرد جمع الأحداث وسردهـا بل عليه أن يبدي رأيه في هذه الأحداث التي يقوم بسردهـا ووصفها.

أما بالنسبة للمؤرخ البريطاني الأصل إدوارد كـــار Edward carr فيقول بأن: " التاريخ العظيم يكتب بالضبط عندمـــا تكون رؤية المؤرخ للمـــــاضي نافذة في بصرهـــــا إلى مشاكل الحاضر... فالتاريخ عملية مستمرة من التفاعل بين المؤرخ ووقائعه وحوار سرمدي بين الحاضر والماضي"[2] وبالتالي فادوارد كار يركز على نقطة جوهرية محورية هي العلاقة بين المؤرخ والحقائق(الحقيقة) لأن التاريخ حسبه "يتكون من مجموعة كاملة من الحقائق المؤكدة التي تكون متوفرة للمؤرخ من خلال الوثائق والنقوش وما إلى ذلك، ويقوم المؤرخ بجمعها ويصطحبها إلى منزله حيث يقوم "بطبخها ومن ثم يقدمها بالأسلوب الذي يروق له""[3] وهنا فدور المؤرخ في إيضاح حقائق التاريخ مهم ومهم جدا، لأنه حسب ادوارد كار فإن الحقائق لا تتكلم إلا بإذن المؤرخ فهو الذي يقرر نوع الحقائق التي ستعطي حق الكلام وسياق هذا الكـــلام، ومن هنا فإن إدوارد كار "يلمّح إلى خطر التقـــديس الأعمى للحقائق، والوثائق، وخاصة إذا كانت من وضع الجهات التي لها مقاصد وغير محايدة إزاء حادثة، أو حالة تاريخية معينة وفي رأي إدوارد كار فإن للحقائق والوثائق أهمية وأنها أشياء أساسية للمؤرخ، ولكن المطلوب هو تجنب أن

[1] قادة جليد: المعرفة التاريخية المنطلقات والرهانات ، انظر: صحيفة المثقف ، العدد4467 المصادف لـ الأربعاء 28نوفمبر2018، http://www.almothaqaf.com/a/b1d/923238

[2] ادوارد كار: ما هو التاريخ.ترجمة وتحقيق: ماهر كيالي وبيار عقل ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ،1986،ص40.

[3] أزراج عمـــر: التـــاريخ والتـــأرجح بـــين الذاتيـــة والموضـــوعية(قراءة فـــي كتـــاب مـــا هـــو التـــاريخ لإدوارد كـــار)،انظر: http://historyinarabic.blogspot.com/2012/11/blog-post_6436.html.

تجعلها معبودا. ثم إن الحقائق والوثائق ليست في حد ذاتها تاريخا، وإنما هي شهادة من نوع ما تشهد على جزء من اللحظة التاريخية وقد تكون هذه الشهادة مزيفة، ولذا ينبغي مقارنتها بشهادات أخرى في إطار السياق ذاته"[1].

ويعرفه هنري بيرHenri Berr فيقول:" إن التاريخ في المفهوم العلمي هو البحث عن الأسباب التي أنتجت الحضارة منذ قدم العصور ودفعتها قدما عبر الكثير من الأزمات..."[2].

أما ريمون آرون Raymond Aron فهو الأخر يعطينا تعريفا للتاريخ فيقول:" التاريخ سرد أو قصة الأموات يحكيها الأحياء..."[3].

أما ولشWalsh فيقول:" إن التاريخ بمفهومه الأمثل ، رواية لأفعال الماضي البشري، نظمت على نحو لا نرى ما حدث فحسب، بل أيضا لماذا حدث..."[4].هذا بالنسبة لمفهوم التاريخ على مستوى الفكر الغربي.

أما على مستوى الفكر العربي المعاصر فأهم تعريف يمكن أن نرصده هو تعريف المفكر المغربي عبد الله العروي صاحب كتاب "مفهوم التاريخ. الألفاظ والمذاهب .المفاهيم والأصول" الذي يقول أن الهدف من كتابة هذا الكتاب هو: "المؤرخ لا التاريخ، التاريخ كصناعة لا التاريخ كمجموع حوادث الماضي. هدفنا هو وصف ما يجري في ذهن رجل يتكلم عن وقائع ماضية..."[5] لأنه حسب العروي أن"التساؤل حول مفهوم التاريخ أمر جوهري وتافه في آن. هذا ما قاله ابن خلدون وهذا ما نؤكده اليوم ..جوهري لأنه قائم أينما اتجه الفكر وتافه لأن منفعته غير واضحة لكل فرد متخصص الخطاب موجه في ظاهره إلى المؤرخ لكنه في العمق يستهدف كل مفكر.

---

[1] أزراج عمـــر: التـــاريخ والتـــأرجح بـــين الذاتيـــة والموضـــوعية(قراءة فـــي كتـــاب مـــا هـــو التـــاريخ لإدوارد كـــار)،انظر: http://historyinarabic.blogspot.com/2012/11/blog-post_6436.html.

[2] حساين دواجي غالي: من التاريخ إلى فلسفة التاريخ – قراءة في تطور الفكر التاريخي في الفلسفة الغربية ، مرجع سابق،ص146.

[3] المرجع نفسه،ص146.

[4] المرجع نفسه، ص146.

[5] عبـد الله العـروي: مفهـوم التاريخ.الألفـاظ والمـذاهب.المفاهيم والأصـول، المركـز الثقـافي العربي،الـدار البيضـاء(المغرب)،ط5، 2012م ،ص17.

إلا أن تجاوز المؤرخ إلى المفكر عامة لا يتحقق بالفعل إلا إذا انتفع به أولا وشارك في دعمه ثانيا المؤرخون عندما يقبلون التحرر مؤقتا من حدود مباحثهم"[1] فالتصور الذي يريد العروي تبيينه ليس ذلك الذي يتناول النظريات والمناهج التي قدمت تفسيرات مختلفة للتاريخ، وإنما ذلك التصور الذي يتناول أهمية البعد الابستمولوجي لمفهوم التاريخ ووظيفته في الحياة العامة للشعوب والأمم. والقول أن" هناك مجتمعات تاريخية وأخرى غير تاريخية، ليس أمر يتعلق بالتاريخ كوقائع...بل يتعلق بانعدام الوعي التاريخي بهذه الأحداث..."[2] ومادام الوعي خاصية إنسانية بحتة فهذا يعني أن" التاريخ لا ينفصل عن الإنسان وبخاصة الإنسان المتخصص الذي نسميه المؤرخ...وهذا ما يؤكد أن التاريخ حقا تاريخ البشر للبشر وبالبشر..."[3] وكل هذا معناه أن التاريخ يستلزم الوعي الشامل والتام به(الوعي بالتاريخ) لأنه متى "حضر الوعي كان التاريخ، وإذا غاب انعدم بغيابه التاريخ"[4].

وهكذا تكون مهمة المؤرخ والمفكر حسب العروي هي قراءة التاريخ قراءة واعية وذلك من خلال فهمه وفق المتطلبات الآنية، وربما تكون هذه المهمة من أصعب المهام في مرحلتنا الراهنة إن لم نقل أنها من أخطر المهام في مرحلتنا المعاصرة مما كانت عليه بالنسبة لأسلافنا، الذين ربما لم يجدوا في تاريخهم ما يستحق التقديس والتصنيم، فمضوا يصنعون تاريخهم بأنفسهم، وأتينا نحن من بعدهم لنكتفي بتقديسه وترديده واجتراره فكان سبب في تخلفنا ومنعنا من التقدم والتطور.

وهنا جاءت قراءة " العروي " لتجيب المهتمين عن سبيل الوصول إلى الوعي بتاريخ الفكر العربي الإسلامي وعلومه، هذا الوعي الذي كثيرا ما طرح على مفكرينا وعلمائنا ومثقفينا...فكان بذلك الهاجس الأساس الذي بنت علية المشاريع النهضوية أسئلتها في البلاد العربية ، ومن أبرز تلك الأسئلة وأكثرها إلحاحا ما كان متعلقا

[1] المرجع نفسه،ص29.
[2] المرجع نفسه، ص24.
[3] المرجع نفسه، ص32.33.
[4] المرجع نفسه، ص41.

بالتاريخ العربي الإسلامي. أي كيف نقرأ التاريخ العربي ونفسره ؟ وكيف نفهمه؟ وما هي المناهج التي ينبغي الاعتماد عليها في قراءة هذا التاريخ أولا وتوظيفه بما يخدم مرحلتنا المعاصرة ثانيا؟.

أما قسطنطين رزيق في كتابه "نحن والتاريخ" يقول عن مفهوم التاريخ إنه"...السعي لإدراك الماضي البشري وإحيائه" ويتساءل الدكتور رزيق إذا كان التاريخ هو إدراك الماضي "فما هو هذا الماضي الذي يكون موضوع التأريخ...فيجيب قسطنطين فيقول:" حيثما يكون تغير فثمة تاريخ، والتغير يتناول كل مظهر من مظاهر الطبيعة والإنسان، من أعظم المجرات إلى أدق الذرات، ومن أصغر الخلايا الحية إلى أضخم المجتمعات الإنسانية وأشدها تعقدا، على أن التقليد التأريخي قد حصر نفسه بجزء من أجزاء هذه الصيرورة الشاملة: وهو الجزء الذي يتعلق بالإنسان، ولذلك قلنا في تعريفنا أن التاريخ يسعى لإدراك "الماضي البشـــــري"[1].

وبالنسبة لمعنى كلمة "إدراك" فيقول قسطنطين رزيق بأن معنـــاها"...غير التوهـــم أو التـــخيل أو التصور، سواء كان هذا أو ذاك عن وعي أم غير وعي، فالشعوب في مراحلها البدائية، حين يغلب الوهم على العقل، والخيال على النقد، والتصور على التحقيق، تتناقل ماضيها صاخبة مفعمة بالبطولات- بطولات الآلهة وبطولات البشر- فتروي الخرافات، وتنشد الملاحم ولا تلتزم الواقع كما حدث فعلا...وإنما جل ما نريده هو الذي يرمي إلى إدراك الماضي واستجلاء حقيقته بالنظر العقلي وبأساليب التحقيق التي أقرها العلم الحديث..."[2] وهنا فالغاية التي يترجاها قسطنطين من الماضي هي إدراك ووعي التاريخ"كما كان لا كما نتوهم أنه كان وكذلك ليس تصوير الماضي كما يجب أن يكون، أو كما نريده أن يكون"[3] وبالتالي فالإدراك الذي يبتغيه رزيق ذاك الذي يسعى خالصا متجردا إلى فهم الماضي كما كان على حقيقته.

---

[1] **قسطنطين رزيق: نحن والتاريخ. مطالب وتساؤلات في صناعة التأريخ وصنع التاريخ، دار العلم للملايين، بيروت(لبنان)، ط1 ،1959م .ط2 ،1985م ، ص53.**

[2] **المرجع نفسه، ص56.**

[3] **المرجع نفسه، ص58.**

وقريب من هذا الموقف نجد موقف المفكر طيب تيزيني الذي يربط بين التراث والتاريخ ويقول: "إن مقولة التراث تمثل...وجها أول من آلية الفعل البشري، أما مقولة التاريخ فتمثل وجها آخر من هذه الآلية..."[1] ولعل محاولة التمييز بين التراث والتاريخ التي قام بها المفكر تيزيني رغم أن كل منهما"يتضمنان عنصر الماضي ويقيمان جسورا بين الماضي والحاضر.."هي محاولة نقدية تشتغل بشكل جدلي وهذا عبر عمليتين:

أ- السابق يفسر اللاحق: السابق هو مقدمات بعيدة وخفية تحقق تواصلا تاريخيا مع اللاحق وتتيح إمكانية فهمه وتفسيره.

ب- اللاحق يفسر السابق: اللاحق هو النقطة المرجعية التي تملى نفسها على المؤرخ وترشده إلى نسق العودة إلى السابق[2].

بهذا المعنى فالمحاولة التي يريدها طيب تيزيني هي إعادة النظر في تاريخ الفكر الإسلامي"نظرة شاملة...فيما كتب حوله لا تعدوا أن تكون التعبير العميق عن طموحنا المشروع في إيجاد ركائز متينة في عملية استيعابنا لهذا التراث وإحاطتنا بها إحاطة علمية، منطلقين في ذلك بالطبع من أعمق نتائج ومكتسبات العلوم الاجتماعية والسياسية وعلوم تاريخ الدين واللغة والفن وغيرها"[3].

ومن خلال تناولنا لهذه النماذج والتي أردنا بواسطتها أن نقترب منهجيا من مصطلح التاريخ فإنه من نافلة القول أن نعتبر أن التاريخ ظاهرة إنسانية واعية فهو مرتبط بالإنسان ونشاطاته المتعددة ، فالإنسان هو محور التاريخ لأنه الكائن الوحيد الذي يعي نفسه وأفعاله داخل الصيرورة ، والكائن الوحيد ذو الأبعاد كما يقولون، فهو

---

[1] طيب تيزيني: الفلسفة العربية المعاصرة، مواقف ودراسات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت(لبنان)، 1988م، ص401.411.

[2] زهيـــر الخويلـــدي: النقـــد الفلســـفي للتـــراث عنـــد طيـــب تيزينـــي، الحـــوار المتمـــدن، 2017/12/20، http://www.m.ahewar.org/s.asp?aid=583265&r=0.

[3] طيب تيزيني: من التراث إلى الثورة(مشروع رؤية جديدة للفـــكر العربي من العصر الجاهلي إلى المعاصر)، الجزء الأول، دار ابن خلدون،بيروت(لبنان)،ط1 ، 1967 ، ص242.243.

يستطيع بواسطة قواه النفسية والعقلية وإرادته أن يتذكر الماضي وينتبه للحاضر ويتوقع المستقبل، وعلى حد تعبير الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر (1889-1976) فإن الإنسان هو (DASEIN) أي (الموجـود هناك) وهذا الأخير لا يمكن أن يوجد إلا في الزمن وبناء على هذا يمكن القول أن" الإنسان الفرد تاريخ في جوهره لأنه يعيش في الزمان ويتحدد بأحوال وظروف معينة ووجوده عملية زمنية تتحدد بالميلاد والموت، وتتألف من سلسلة متصلة الحلقات، تتألف من ماض وحاضر ومستقبل ،وتجري هذه العملية في إطار علاقاته مع الآخرين وعلاقاته مع الطبيعة ،ولما كان الفرد كذلك فإن العلاقات بين الأفراد هي أيضا علاقات تاريخية وحياة الإنسان حياة تاريخية وعالم الإنسان إذن هو عالم التاريخ"[1].

ج.من التاريخ إلى فلسفة التاريخ:

إذا كان التاريخ في عمومه يعني معرفة الماضي البشري من خلال دراسة الأحداث الإنسانية المختلفة فإن فلسفة التاريخ تحاول أن تستكشف المنطق العام الذي يحكم سير هذه الأحداث بواسطة ربط الأسباب بالنتائج مما جعلها – **فلسفة التاريخ**– من أهم المباحث الفلسفية الحديثة على الرغم من أنها لم" تتضح كمعرفة مستقلة إلا في القرن السابع عشر، ثم تحددت معالمها في القرن الثامن عشر الذي شهد العديد من فلاسفة التـاريخ أمثال(فيكو، مونيسكيو، وفولتير، وكوندروسيه، وغيرهم) وبلغ الاهتمام بالدراسات التاريخية ذروته في القرن التاسع عشر حتى قيل أنه عصر التاريخ على أيدي فلاسفة ومفكرين عظماء أمثال: هيقل، ماركس، توينبي، وشبنجلر..."[2].

[1] قادة جليد: المعرفة التاريخية المنطلقات والرهانات ، انظر: صحيفة المثقف ، العدد4467 المصادف لـ الأربعاء 28نوفمبر2018، http://www.almothaqaf.com/a/b1d/923238.

[2] حساين دواجي غالي: من التاريخ إلى فلسفة التاريخ "قراءة في تطور الفكر التاريخي في الفلسفة الغربية" ،ص148.

وقبل التطرق لمفهوم "فلسفة التاريخ" يجب أن ننوه إلى ملاحظة هي أن" هناك تناقض في العبارة أي "فلسفة التاريخ" وهذا من خلال ربط الفلسفة التي تبحث فيما هو ثابت مع التاريخ الذي يبحث فيما هو متغير وهنا نجد أنفسنا في مواجهة الكثير من الأسئلة ومن بينها: "أليست الفلسفة تستهدف الكشف عن الحقيقة أعني أنها تريد أن تفهم وأن تدرك ما هو حق أي ما هو ثابت وخالد وأبدي في ذاته ولذاته ومن المستحيل عليه أن يتغير ، في حين أن التاريخ لا يحدثنا إلا عن موضوعات متغيرة، فكيف يمكن إذن أن يلتقي التاريخ وموضوعه المتغير والفلسفة وموضوعها الحق الخالد على صعيد واحد؟"[1].

و لكن هذا التعارض المبدئي في العبارة سرعان ما نكتشف أنه تعارض شكلي فقط لأن التاريخ وإن كان يتناول أحداثا جزئية ، منفردة ، ومحددة في الزمان والمكان إلا أنه في الأصل ومن الناحية الفلسفية و الأنطولوجية يبقى وحدة متكاملة وصيرورة متدفقة لأن أحداث التاريخ وإن كانت تختلف في الزمان والمكان إلاّ أنه يبقى هناك منطق عام يحكمها وينتظم مسارها ومسيرها وهذا المنطق لا يمكننا الكشف عنه إلا إذا انتقلنا من الأجزاء إلى الكل، أي من المتغير إلى الثابت، كما أن دراسة التاريخ ومن وجهة نظر منهجية تبقى عديمة الجدوى وبدون فائدة ما لم تكن هناك نظرية فلسفية توجهها على الصعيد المنهجي والمعرفي لأن هذا كفيل للمؤرخ أو للباحث بأن يتقدم في البحث وأن تكون نتائجه منطقية ومقبولة وفي هذا الإطار يقول جوزيف هورس "التاريخ أبعد ما يكون عن أن يحل محل الفلسفة وأن يفرض على الناس حكمة مستخلصة من الوقائع لأن الأمر على العكس، فالفلسفة هي التي تنسق التاريخ وتبنيه وتعطيه اللحمة التي يحتاجها، وبلا فلسفة نستطيع أن ننكر وجود التاريخ"[2].

و في نفس الاتجاه يرى الدكتور ناصر الدين سعيدوني "أن المفاهيم الفلسفية ضرورية لفهم سير التاريخ وتفسير أحدثه، فالتاريخ بدون فلسفة لا يتوفر على الرؤية الشاملة والمفهوم المنطقي والتفسير العقلي، كما أن

---

[1] قادة جليد: المعرفة التاريخية المنطلقات والرهانات ، انظر: صحيفة المثقف ، العدد4467 المصادف لـ الأربعاء 28نوفمبر2018، http://www.almothaqaf.com/a/b1d/923238.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الفلسفة بلا بعد تاريخي تفتقد المدى الزمني الذي بدونه تنتفي الرؤية ويبــطل التفـــاعل، وهذا ما يجعـــلنا نقر بأنه لا منطق في التاريخ بدون فلسفة"[1] إن هذا التحليل المنطقي في العلاقة بين الفلسفة والتاريخ ضروري جدا وهذا لإبراز العلاقة الجدلية بينهما وكذلك لإبراز درجة التفاعل التي تجعل كل طرف يؤثر على الطرف الآخر.

أما إذا عدنا إلى تعريف مصطلح فلسفة التاريخ فنقول بأنه من الصعب وضع تعريف دقيق، وهذا لما تعنيه فلسفة التاريخ تحديدا" فإذا كان التاريخ بمفهومه الكلاسيكي يُعَنى بدراسة أحوال الناس في الماضي، فإن كل مؤرخ يميل إلى تناول أحداث ووقائع الماضي لابد وأن يستند إلى وثائق مختلفة ومنهج محدد، لكنه لا يستطيع بالمقابل أن يتجرد بشكل نهائي من أفكاره الفلسفية وتصوراته الإيديولوجية، لذلك فمن الطبيعي أن يكون لهذه الأفكار المسبقة أثرها الكبير في رؤيته التاريخية..."[2].

ويعود استخدام مصطلح فلسفة التاريخ إلى القرن الثامن عشر وأول من استعمله هو الفيلسوف الفرنسي فولتيرVoltaire (1694-1778)[3]، وهذا لا يعني أن التفلسف في التاريخ لم يكن مبثوثا من قبل في أبحاث الفلاسفة والمؤرخين بل إنه "بدأ بالفعل قبل ابتكار هذا التعبير بمدة طويلة، فجذور هذا النوع من التفسير للتاريخ يعود إلى المؤرخ ابن خلدون الذي وسمه البعض بأنه "أب التاريخ الحقيقي" ونعته البعض الآخر دون مبالغة "بمؤسس علم الاجتماع"...بل إن"روبرت فلينت" عده أفضل من أفلاطون وأرسطو والقديس أوغسطين..."[4].

كل هذه الإشادة جعلت الكثير من أراء العديد من الغربيين تتغير وتعيد النظر في حكمها على كل ما كتبه ابن خلدون، على الرغم من أنه"... لم يستعمل مصطلح فلسفة التاريخ صراحة...لكن كتابه المقدمة يعتبر من المؤلفات التي عرفت في أوروبا باسم فلسفة التاريخ في القرن الثامن عشر، وباسم علم التاريخ في القرن التاسع

---

[1] **المرجع نفسه، الصفحة نفسها.**

[2] **خالد طحطح: الكتابة التاريخية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء(المغرب) ، ط1 ، 2012 ، ص13.**

[3] **المرجع نفسه، ص13.**

[4] **المرجع نفسه، ص13.**

عشر، ذلك أنه حدد في مقدمته مبادئ النقد التاريخي"[1] والنقد التاريخي هو ماكان يعنيه فولتير من دراسته للتاريخ، هذا النقد الذي يقوم على أسس تحليلية نقدية يلتزم فيها المؤرخ بنوع من التفكير التاريخي الذي يمكنه من تمييز روايات التاريخ، لأنه على أفق تلك الأسس يتم استبعاد غير المعقول منها، وهذا المفهوم مستمد من المعنى الذي يتبناه فولتير للفلسفة، إذ هي عنده تعني"...التفكير المستقل الذي يستند إلى النقد والتحليل..."[2] وبذلك أوجد فولتير الأرضية الفلسفية لهذا المصطلح المتمثلة في نقد وتحليل أحداث التاريخ استنادا إلى مقولات العقل للمفكرين الذين أتوا من بعده.

ويعتبر "باتيستا فيكوGiovanni Battista Vico من المفكرين الذين لهم الفضل الكبير في تطوير علم التاريخ في أوروبا، فهو أحد مجددي علم التاريخ"[3] فبعد ما كان التاريخ يقتصر على سرد الأحداث ووصفها أصبح يهتم بمشكلة أصول تكوين المجتمع بما يشمل من تنظيمات سياسية واقتصادية وقانونية وفنية.

وأهم شيء جاء به فيكو هو أنه فرق بين" التاريخ المقدس والتاريخ الدنيوي، حيث اعتبر أن الأول يختص بتاريخ العبرانيين والمسيحيين، والثاني بتاريخ الأمم المشتركة...وقد طبق فيكو هذه الآراء وهذا التقسيم على تاريخ اليونان والرومان وعلى تاريخ القرون الوسطى...وقال بأن كل أمة تنتقل في تاريخها من طور الآلهة إلى طور الأبطال، فطور البشر، وعندما تبلغ غايتها من الطور الأخير تعود مرة أخرى إلى طور الآلهة..."[4].

أما هيقل فقد كان طرحه لمفهوم التاريخ ولفلسفة التاريخ أعمق وأشمل من خلال كتابه(محاضرات في فلسفة التاريخ) الذي يرى فيه أن فلسفة التاريخ لا تعني سوى دراسة التاريخ من خلال الفـكر "أي أن التـاريخ

---

[1] **المرجع نفسه، ص14.**

[2] **مصطفى شاكر: التاريخ العربي والمؤرخون، الجزء الأول، دار العلم للملايين، ط2 ، 1979 ، ص53.**

[3] **جـان جـاك شـوفالييه: تـاريخ الفكـر السياسـي:من المدينـة الدولـة إلى الدولـة القوميـة، ترجمة:محمـد عـرب صاصـيلا، المؤسسـة الجامعيـة للدراسات والنشر والتوزيع، 1985م، ص225.**

[4] **خالد طحطح: الكتابة التاريخية، ص24.25.26.نقلا بتصرف.**

لا يبدأ إلا مع ظهور الوعي...وبالتالي فهيقل اعتبر المجتمعات الأولى التي كانت تعتمد على الأساطير ليست جزء من التاريخ"[1] لغياب ما نسيمه بالوعي في هذه المجتمعات، هذا الوعي الذي لا يكون إلا بالعقل، العقل الذي يحتل مكانة كبيرة عند هيقل"...فهو يحكم التاريخ عن طريق الفكر، فتاريخ العالم في نظره مسار تكافح فيه الروح لكي تصل إلى وعي ذاتها...ومن هنا فمضمون الفلسفة عند هيقل أن التاريخ تجل وتجسد للفكر، وأن الأفكار هي العامل الحاسم في توجيه التاريخ وتسييره ودفعه إلى الأمام وبالتالي فالفكر هو التاريخ، والتاريخ هو الفكر مجسدا في الإنسان، ولهذا فمن الطبيعي أن تكون نهاية التاريخ هي نهاية الفكر، ونهاية الفكر هي نهاية التاريخ"[2].

وما يمكننا التنبيه له في اطار هذه الإشكالية "أن فلسفة التاريخ في الدراسات الحديثة تشير إلى جانبين مختلفين من جوانب دراسة التاريخ الجانب الأول منه دراسة للمناهج والطرق والأساليب المستخدمة للتحقق من الوقائع التاريخية...وهذا النوع يطلق عليه(الفلسفة النقدية للتاريخ)، أما الجانب الثاني فيتمثل في تقديم وجهة نظر عن مسار التاريخ بشكل شمولي وهو ما يسمى(الفلسفة التأملية للتاريخ) التي تدعي القدرة على اكتشاف القوانين المتحكمة لسير الأحداث..."[3]ومنه فالجانب الأول خاص بالمؤرخ والثاني خاص بالفيلسوف، أي أن رؤية المؤرخ العادي للتاريخ تختلف اختلافا جوهريا عن رؤية فيلسوف التاريخ، ورغم أن فيلسوف التاريخ يستفيد من الأحداث التي يرويها المؤرخ العادي فليس معناه أنه يخضع له وللأحداث التي يرويها، بل العكس تماما ففيلسوف التاريخ يخُضع هذه الأحداث التاريخية إلى نظام العقل الذي من خلاله وبواسطته يستطيع تشييد نظرية متكاملة في التاريخ وهذه المهنة تتجاوز مهنة المؤرخ العادي فهذا الأخير لا يمكنه أن يحكم على حركة التاريخ.

عموما فإن فلسفة التاريخ هي البحث في القوانين التاريخية من أجل اكتشاف العوامل الأساسية التي تؤثر في سير هذه الوقائع وتعمل على استنباط القوانين العامة التي تتطور بموجبها الأمم والدول، أي تهتم بتفسير وفهم

---

[1] **فريديريك هيقل: محاضرات في فلسفة التاريخ، العقل في التاريخ ،ص39.نقلا بتصرف.**

[2] **خالد طحطح: الكتابة التاريخية، ص29.**

[3] **المرجع نفسه، ص15.**

مجرى التـــاريخ في ضوء نظـــرية فلسفية معينة، وهي بهذا" تضع لعلم التاريخ أساسا فلسفيا بحيث لا يبقى التاريخ مجرد سرد وتفسير للوقائع فقط، وإنما البحث عن القوانين الثابتة التي تفسر تاريخ البشرية وفق تحليل دقيق"[1].

وما يمكن نستنتجه أيضا وننبه عليه هو أن لكل مجتمع نظرة خاصة إلى التاريخ وأن فيلـسوف التـــاريخ لا ينطلق من فراغ عندما ينظر للتاريخ فهو يتأثر ببيئته وثقافته ومشاكل عصره ، لذلك تأتي نظرته للتاريخ متأثرة بهذه المؤثرات، و بناء على هذا يمكن أن نعتبر أن كل فلسفة تاريخية هي فلسفة نسبية لأنها وليدة الزمان والظروف والبيئة التي سمحت بظهورها ، وبدون هذا الموقف النقدي الواعي تصبح فلسفة التاريخ لاهوتا أو عقيدة دينية مثل الهيقلية والماركسية وهذا ما يتعارض مبدئيا مع طبيعة التاريخ وجوهره بصفة عامة.

د.التاريخ في مفهوم الإسلام:

واجه التاريخ الإسلامي حملة ضخمة من حملات التغـــريب والغزو الثقـــافي هدفت إلى إثارة الشبهات والشكوك حوله بقصد وضعه موضع الازدراء والانتقاص في نظر أهله حتى يفقد أهميته من حيث أنه قوة انبعاث ويقظة"وكان هدف التغريب ينصب على اختلاف تاريخ إسلامي منفر عسى أن ينتزع من المسلمين ثقتهم في ماضيهم وفي أنفسهم كمسلمين، ويسلخهم من تراثهم الفكري وتاريخهم الإسلامي فيصبحون بلا ماض، فتضعف معنوياتهم ،فتسهُل السيطرة عليهم فكريا وثقافيا"[2].

وقد أقيم لهذا الغرض جامعات ومدارس، دراسات ومناهج "وقد امتلأت...بالتطاول على أعلام الإسلام وقادته وتوابعه والتشهير بهؤلاء العظماء في كل عصر، عن طريق تزييف طائفة من الأخبار المشكوك فيها والقصص والاعتماد على مصادر غير أصلية أو مطعون في صحتها لالتماس هذه الشبهات حول بطولات رجال التاريخ

---

[1] عفت الشرقاوي: في فلسفة الحضارة الإسلامية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت(لبنان)، ط4، 1985م، ص166.انظر أيضا: حساين دواجي غالي: من التاريخ إلى فلسفة التاريخ "قراءة في تطور الفكر التاريخي في الفلسفة الغربية" ،ص149.

[2] أنور الجندي: التاريخ في مفهوم الإسلام، دار الأنصار بالقاهرة (مصر)، سلسلة على طريق الأصالة الإسلامية، (د.ط)،(د.ت)،ص8.7.

الإسلامي، وأباح بعض المتصدرين في الجامعات للخيال أن يذهب مذهبه في ابتكار الصور التي تقرب للناس حقائق التاريخ، وبذلك جرى تصيُد الروايات من هنا وهناك لمحاولة دعم آراء معرفة معدة أساسا لإثارة الشبهات وما تزال هذه المحاولة تتخذ للتآمر على التاريخ الإسلامي قديما وحديثا وحتى الآن"[1] إذن لا اختلاف في أن هناك خطر يواجه التاريخ العربي الإسلامي يتمثل في التفسيرات الغربية لمفهوم التاريخ العربي، المبنية على أسس لا تأخذ في الكثير من الأحيان عنصر الدين، كما لم تراعي خصوصية التاريخ العربي الإسلامي، فكانت بذلك تفسيرات محايدة ، محدودة، قاصرة ومركزة فقط على الجوانب التي تخدمها وتحقق لها السيطرة على تفسيرها للتاريخ البشري.

صحيح أن هذه التفسيرات سببت الكثير من المشاكل للأمة العربية الإسلامية ، ومع هذا نحن لسنا ضد كل التفسيرات، لكن بشرط أن تكون مبنية على قواعد وأسس وقيم لها صلة متينة بمقوماتنا وبمقومات حاضرنا وواقعنا، لأن التاريخ العربي الإسلامي الذي قلنا عليه من قبل وسنعيد ونكرر ونؤكد في هذه المرة وكل المرات أنه جوهري في حضارتنا، لكن لا يعني هذا أن نجعل منه صنم نعبده بل يجب علينا أن نفتته وندرسه ونفهمه للانطلاق منه لاستخراج رؤى جديدة تستوعب متغيرات الزمان والمكان.

ليس هذا فقط بل تعداه إلى أكثر من ذلك حين عد بعض المفكرين ومنهم فرانز روزنثال أن العرب المسلمين ليس لهم ما يسمى "بكلمة تاريخ فلا هي مذكورة في الأدب الجاهلي ولا هي مذكورة في القرآن والأحاديث النبوية"[2] لكن هذه الرؤية العدمية لروزنثال التي تقول بأن الثقافية العربية الجاهلية وكذا الإسلامية ثقافة لا تاريخية هي رؤية غير منصفة وغير موضوعية والموضوعي أن" للعرب الجاهليين نظرة للتاريخ من خلال ما تضمنه

---

[1] **المرجع نفسه، ص8.**

[22] **ميلود بلعالية دومة: فكرة التاريخ لدى العرب من التصوير الشعري إلى التنظير التاريخي، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، العدد20 جوان 2009 ، ص156.**

الشعر الجاهلي من دلالات تاريخية، وما تضمنته هذه الأخيرة من أبعاد اجتماعية ومعرفية..." [1]وإن كان الجزء الكبير من هاته الأبعاد بدائي إلى حد كبير.

ضف إلى ذلك أن ظهور القرآن في حياة العرب شكل الحدث التاريخي الأكبر، ورسم نقطة تحول في حياة الإنسان العربي، وكان نقطة الفصل الحاسمة بين لحظتين: لحظة الشتات والاضطراب، ولحظة الوحدة والانتظام، كما كان من جهة أخرى السبب في الوعي التاريخي الغير مسبوق للعرب المسلمين باعتبارهم حملة رسالة عالمية ذات روح تاريخية بعيدة الجذور، فكان بذلك الإسلام "دين تاريخي الروح، يحمل في ذاته فكرة تاريخية عميقة"[2].

أما بالنسبة لغياب مصطلح (التاريخ) في القرآن والسنة النبوية فليس معناه غياب المعنى، والأدلة كثيرة على أن هناك سور وآيات تضمنت معنى كلمة تاريخ وهي كثيرة ومتنوعة ومن بينها:

يقول الله تعالى:" فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ"[3] وقوله أيضا:" لقد كان في قصصهم عبرة لأولى الألباب"[4] وقوله أيضا: "نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ"[5]وقصّ أثره قصا وقصصا، واقتصه وتقصصه: تتبعه، أي بينه أحسن البيان. والقصص: جمع قصة وهي الأمر والشأن، ولفظة القصص في هاته الآيات يوحي معناها إلى: الأخبار المتتبعة، إذ أن القص يعني: إتباع الأثر.[6]

---

[1] المرجع نفسه ، ص162.

[2] المرجع نفسه ، ص164. نقلا بتصرف.

[3] سورة الأعراف ، الآية 176.

[4] سورة يوسف، الآية111.

[5]

[6] الفيروز آبادي مجد الدين محمد بن يعقوب: بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق:محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة(مصر)، الجزء الرابع ،1992م، ص271.

كما يظهر معنى التاريخ جليا في وجود مصطلح (أيام الله) "كتعبير قرآني عن التاريخ"[1]وذلك في قوله تعالى: "وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآياتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآياتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ"[2].

وعلى الرغم من كل ما أوردناه إلا أن الكثير من المفسرين يفسرون كلمة(أيام الله) بنعائم الله سبحانه وتعالى على مخلوقاته، إلا أن هناك من يفسرها على أنها الوقائع والأحداث، ويظهر هذا في قوله تعالى: "وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآياتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآياتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُور. وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ أَنْجَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ وَيُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ .وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ .وَقَالَ مُوسَى إِنْ تَكْفُرُوا أَنْتُمْ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً فَإِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ حَمِيدٌ . أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ لا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ وَقَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ"[3] ومعنى كلمة(أيام الله) في هذه الآية جاءت على ثلاثة أوجه:

الوجه الأول أنها نعم الله.

والوجه الثاني: أنها وقائع الله في الأمم قبلهم.

والوجه الثالث: أنها أيام نعم الله عليهم وأيام نقمة على من كفر من قوم نوح وعاد وثمود، غير أن القول بأنها فقط تعني نعم الله فهذا بعيد عن الصحة، والدليل أن الرسول صلى الله عليه وسلم وكل الرسل قبله عليهم

[1] محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، دار النشر بيروت(لبنان)، (د.ط)، ص159.

[2] سورة إبراهيم الآية 5.

[3] سورة إبراهيم، الآية 9.8.7.6.5.

السلام كانوا يذكّرون أقوامهم بكل من السراء والضراء معا، ولذلك فإن القول الراجح أن كلمة(أيام الله) هي: الوقائع العظيمة"[1].

كما يظهر من خلال هذه الآية أن التاريخ الإسلامي يجمع "الأحداث الناجمة عن...الإرادة الإلهية، والإرادة الإنسانية"[2].

ويظهر معنى إرادة الله تعالى في قوله:" إِذْ أَنْجَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ وَيُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ"[3]وقوله:"و جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ"[4]. أما معنى إرادة البشر فيظهر في قوله تعالى:" وَقَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ"[5].

وعلى هذا الأساس يمكننا القول بأن مفهوم التاريخ في القرآن هو نتاج الإرادتين الإلهية والبشرية، وهذا التحديد يجعل من "المفاهيم الأحادية للتاريخ التي تحصره في الفعل الإنساني دون الالتفات إلى الفعل الإلهي تتساقط تباعا"[6] وعليه يمكن أن نفهم لماذا ضرب القرآن أمثلة تاريخية(القصص) عن أحوال البشر في الأزمنة الماضية، وبين مآل أمرهم، فليس ذلك على سبيل العظة والعبرة فقط بدروس التاريخ، وإدراك سننه الماضية في كل جيل وعصر، بل إن المقصد أيضا هو التأكيد على أهمية عامل التاريخ في تأسيس الحضارة العربية الإســـــلامية غير أن هذا "لا يعني أن القرآن كتاب في التاريخ[7].

---

[1] الرازي فخر الدين: التفسير الكبير و مفاتيح الغيب ، دار الكتب العلمية، بيروت(لبنان) ، ط1 ، 1990م، الجزء التاسع عشر، ص66.

[2] عفت الشرقاوي: في فلسفة الحضارة الإسلامية، دار النهضة العربية، بيروت(لبنان)، ط3 ، 1981م، ص256.

[3] سورة إبراهيم، الآية 6.

[4] سورة إبراهيم، الآية 9.

[5] سورة إبراهيم، الآية 9.

[6] محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، دار ابن حزم، بيروت(لبنان)، ط2 ، الجزء الثاني، 1996 ، ص82.

[7] ميلود بلعالية دومة: فكرة التاريخ لدى العرب من التصوير الشعري إلى التنظير التاريخي ،ص166.

المبحث الثاني: السياق أقسامه وتجلياته في التراث العربي والغربي.

إن الاهتمام بالسياق (Contexte) والبحث فيه والتنظير له، كأداة إجرائية في الدرس اللساني الحديث هو وليد الدلالة اللغوية، ولقد ميزت الدراسة الدلالية بين أنواع عديدة من المعاني واعتبرتها أساسية في الوصف الدلالي الشيء الذي أفضى إلى اهتمامها بالسياق باعتبار أنه يلعب دورا مركزيا في تحديد المعنى[1]، أي تحديد الدلالة العامة التي يقصدها الباث، إذ يكاد يتفق معظم الدلالين أن للكلمة معنى قاعدي ومعنى سياقي وبذلك يظهر أن أي اقتراب من قضية المعنى يحث على معرفة السياق حيث أن عملية استنباط المعنى تخضع إلى:

*تحديد دلالة الألفاظ المفردة داخل السياق.

*ضبط مقام التركيب في سياق الخطاب. [2]

أي أن الكلمة(المفردة) لا يتحدد معناها إلى ضمن السياق، ولهذا الأخير دور كبير في تحديد المعنى أو القصد الكامن في أي مفردة، أو كلمة، وهذا يؤدي بنا إلى القول:" إن الكلمة لا يتضح معناها إلى من خلال الاستعمال، حيث أن معنى الكلمة هو مجموع استعمالاتها فالكلمة ليس لها معنى خارج السياق"[3].

ويعد السياق علما متشابكا شديد الأهمية فالدلالات تنشأ كما يقول على الدلالة: "بطريقة سياقية تتحكم فيها القرائن الخاصة بنظام اللغة التي يدركها المتلقي عبر معرفته بذلك النظام"[4] هذا ما جعل السياق يحمل قيمة وأهمية عند العلماء القدامى أو المحدثين سواء أكانوا عرب أم غربيين. **فماذا نعني بالسياق؟ وما هي أنواعه؟.**

---

[1] **علي آيت أوشان: السياق والنص الشعري من البنية إلى القراءة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء(المغرب)،2000م،ص15.**

[2] **خليفة بوجادي: محاضرات في علم الدلالة(مع نصوص وتطبيقات)، بيت الحكمة،ط1، 2009م،ص27.**

[3] **كلود جرمان وريمون لوبلون :علم الدلالة، ترجمة: نور الهدى لوشن، المكتب الجامعي الحديث،ط1، 2006م،ص48.**

[4] **خلود العموش: الخطاب القرآني دراسة العلاقة بين النص والسياق، عالم الكتب الحديثة، عمان(الأردن)،ط1، 2008م،ص30.**

أ.السياق لغة واصطلاحا:

1.السياق في اللغة:

ورد لفظ السياق في لسان العرب لابن منظور في مادة "سوق" والسوق معروف ساق الإبل وغيرها، يسوقها سوقا، وسياقها، وهو سائق وسواق. وساق إليها الصداق والمهر سياقا و أساقه. وساق خلال من امرأته أي أعطاها مهراها. والسياق: المهر، وساق بنفسه سياق: نزع بها عند الموت، ويقال فلان في السياق أي في النزع أثناء الموت والسياق: نزع الروح"[1] ومنه فالسياق عند ابن منظور يتضمن عدة معاني منها: قاد ، أعطى ، نزع، وهي تتضمن معنى "التتابع".

وقال الأزهري: "السياق المهر...وتساوقت الإبل تساوقا إذا تتابعت وكذلك تقاودت". وقال ابن فارس:"السين والواو والقاف أصل واحد معناه: حدوا الشيء، ومنه سمى المهر سياقا، وسوق الدابة، والسويق لانسيابه في الحلق بلا مضغ"، وقال الراغب :"سوق الإبل، جلبها وطردها، يقال: سقته فانساق"[2].

ويطلق مصطلح السياق في الفكر اللغوي الغربي "على أجزاء القول أو النص المجاورة أو القريبة من الوحدة اللغوية المراد تفسيرها وهو على نوعين: الأول منهما يعني جزء من نص يحيط بكلمة أو قطعة معينة ويحدد معناها، وهو ما يعرف بالسياق اللغوي للنص، والثاني منهما يعنى بالظروف المختلفة التي يقع فيها حدث معين وتحدد معناه، سواء أكانت الظروف مستقرة أو متغيرة، فالسياق عندهم نوعان:

*نوع داخلي له علاقة بما يسبق النص أو يلحقه وهو السياق اللغوي(Verbal Context).

*ونوع خارجي يشمل: سياق الموقف وسياق الثقافة[3].

---

[1] **ابن منظور: لسان العرب، ترجمة :عبد الله الكبير ومحمد احمد وهاشم محمد الشاذلي ،دار المعارف، القاهرة(مصر)،ط1،مج3،ص166.**

[2] **آمال السيد محمد الأمين: أنواع السياق في القرآن. دراسة تفسيرية موضوعية، مجلة جامعة الناصر، العدد السابع،2016م،ص85.**

[3] **عرفات فيصل المناع: السياق والمعنى دراسة في أساليب النحو العربي، منشورات السياب (لندن)، منشورات ضفاف(لبنان)، منشورات الاختلاف(الجزائر)،ط1، 2013م، ص11.**

2.السياق اصطلاحا:

السياق بمعناه العام هو "النظم اللفظي للكلمة، وموقعها من ذلك النظم"[1] وقد عرفه محمود السعران بقوله "هو جملة العناصر المكونة للموقف الإعلامي أو للحال الكلامية"[2].

كما يتكون مصطلح السياق Context من السابقة اللاتينية Con بمعنى: مع، وTextus اللاتينية التي تعني النص، وقد قصر صاحب معجم المصطلحات الأدبية ترجمة المصطلح في القرينة دون الالتفات إلى المستويات السياقية الأخرى، وبذلك ينحصر-عنده- في السياق الخارجي، وقد أشار عبد الفتاح البركاوي إلى أن مصطلح السياق قد اتخذ عدة معاني هي: ما يحيط بالوحدة اللغوية المستعملة في النص، كما يعني قيود التوارد المعجمي، كما يعني النص اللغوي الذي يتسم بسعة نسبية ويؤدي معنى متكاملا سواء أكان ذلك النص مكتوبا ملفوظا، كما يعني أيضا الأحوال والمواقف الخارجية ذات العلاقة بالكلام[3].

وجاء في قاموس اللسانيات لـ"جان ديبوا":أن السياق هو المحيط: وهو الوحدات التي تسبق والتي تلحق وحدة معينة"[4].

أما في قاموس اللغة الفرنسية فقد جاء السياق على أنه: "مجموعة العناصر التي تسبق والتي تلحق وحدة معينة(فونيم، كلمة، مجموعة من الكلمات)في الخطاب"[5].

أما معجم "روبير الصغير" فيعرف السياق على أنه:"مجموعة النص الذي يحيط بعنصر من اللغة(كلمة، جملة، منطوق، معين...)حيث يتعلق به معناه وقيمته"[6].

---

[1] ستيفن أولمان: دور الكلمة في اللغة ،تحقيق: كمال بشر، مكتبة الشباب،(د.ط)،(د.ت)، ص59.

[2] فوزي عيسى، رانيا فوزي عيسى: علم الدلالة النظرية والتطبيق، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية(مصر)، ط1، 2008،ص59.

[3] عيد بليغ: السياق وتوجيه دلالة النص(مقدمة في نظرية البلاغة البنيوية)، بلرنسية للنشر والتوزيع، ط1، 2008م، ص126.

[4] بخولة بن الدين: دور السياق في تحقيق التماسك النصي، مجلة جسور المعرفة، العدد2، جوان 2018م، ص61.

[5] ستيفن أولمان: دور الكلمة في اللغة ،ص60.

[6] تمام حسان: دراسة المعنى عند الأصوليين، دار الثقافة والتوزيع،2001م، ص228.229

ولا يبعد "كريستان بيلون"و"بول فابر"عن هذه التعريفات حيث يعرفان السياق في علم الدلالة بأنه: "المحيط الكلي، أي مجموعة الوحدات اللسانية التي تسبق والتي تلحق وحدة معينة"وفي موضع أخر يعرفان السياق بأنه" مجموعة العناصر اللغوية التي تحوط(أو تطوق) قطعة ما من ملفوظ(كلمة ،قضية ،جملة..)وتتحكم فيها"[1].

وما يمكن أن نستخلصه من هذه التعاريف أن السياق لا يقف عند حد معين يمكن تحديده فيه، كما يمكننا القول بأن: "سياق الشيء يحدد بالشيء نفسه، وبهذا المفهوم لا يتحدد السياق في إطار بعينه، فسياق النمط اللغوي أو النص يعد نمطا داخلا في سياق أكبر، والنص نفسه يعد سياقا للوحدات الأصغر (الجمل والتراكيب)التي وردت فيها"[2].

أما مفهوم السياق القرآني فهو"تتابع المعاني وانتظامها في سلك الألفاظ القرآنية، لتبلغ غايتها الموضوعية في بيان المعنى المقصود، دون انقطاع أو انفصال، ونستأنس لهذا المفهوم بكلمتين للإمام الطبري رحمه الله في تفسيره حيث قال: "إنما اخترنا ما اخترنا من التأويل، طلب اتساق الكلام على نظام من معنى"[3].

ب.تجليات السياق في التراث العربي والغربي.

لقد اهتم العرب منذ القديم بالسياق رغم أنهم لم يولوه الأهمية الكبرى التي يتمتع بها في الوقت الحاضر ولم يحددوا المصطلح، فأطلقوا عليه تارة "المقام" وتارة أخرى "الحال"، ولكن السياق متجذر في تراثنا العربي عند البلاغيين والنحويين والمفسرين والأصوليين وليس الغرب هو الذي عرفنا فقط أن الغربيين نظموه في إطار نظرية متكاملة المعالم.

---

[1] بخولة بن الدين: دور السياق في تحقيق التماسك، ص61.

[2] عيد بليغ: السياق وتوجيه دلالة النص(مقدمة في نظرية البلاغة البنيوية) ،ص127.

[3] الطبري محمد بن جرير: جامع البيان عن تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت،لبنان،ط1،2000م،316.

1. تجليات السياق عند المفسرين.

يمكننا أن نعي اهتمام المفسرين بالسياق وعناصره من خلال التفسير إذ يقول الإمام السيوطي "التفسير هو كشف معاني القرآن وبيان المراد منه، سواء أكانت معاني لغوية أم شرعية بالوضع، أم بقرائن الأحوال ومعونة المقام"[1] فلا يمكن التوصل إلى مقاصد النص القرآني وبيان دلالاته إلا بالوقوف على ملابساته وقرائنه واستحضار سياقاته المختلفة أثناء التفسير، قال ابن دقيق العيد: "أما السياق والقرائن ، فإنها الدالة على مراد المتكلم من كلامه، وإهمالها أثناء العملية التفسيرية يورث الغلط والانحراف"[2].

لهذا يقال: "من تدبر القرآن وتدبر ما قبل الآية وما بعدها عرف مقصود القرآن وتبين له المراد، وعرف الهدى والرسالة وعرف السداد من الانحراف والاعوجاج، وأما تفسيره بمجرد ما يحتمله اللفظ المجرد عن سائر ما يبين معناه، فهذا منشأ الغلط من الغالطين، ولا سيما كثير ممن يتكلم فيه بالاحتمالات اللغوية"[3].

ولقد وضع المفسرون القدامى شروطا لمن أراد أن ينظم هذا العلم الجليل، وأكثر هذه الشروط يصب في السياق والمقام وما يحيط بالنص القرآن من ظروف وملابسات لابد للمفسر الوعي بها قبل مباشرته تفسير النص القرآني "فاشترطوا جملة من الشروط التي تؤكد وعيهم على مستوى سياق الحال، اشترطوا المعرفة بأسباب النزول والأحداث والوقائع الملابسة لنزول الآية"[4] لأن عدم الوعي بأسباب النزول يؤدي إلى عدم فهم المعنى المراد من الآية المعينة ومن أمثلة ذلك ما ورد في التحرير والتنوير عند تفسير آيات الذكر الحكيم من سورة البقرة وهي قوله عز وجل:"**يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ**

---

[1] السيوطي جلال الدين:التحبير في علم التفسير، تحقيق: فتحي عبد القادر فريد، دار العلوم،الرياض(السعودية)،ط1، 1982م، ص38.

[2] ابن دقيق العيد:إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام،تحقيق: مصطفى شيخ مصطفى ومدثر سندس، مؤسسة الرسالة، بيروت(لبنان)،ط1، 2005م، ج2، ص 225.

[3] ابن تيمية تقي الدين:مجموع الفتاوى، تحقيق: أنوار الباز وعامر الجزار، دار الوفاء ، ط3، 2005م،ص94.

[4] هادي نهر:علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي،دار الأمل للنشر والتوزيع،الأردن، ط1، 2007م ، ص269.

الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ "[1] حيث أورد سبب نزولها فقال: "ومناسبة التي قبلها أن سبب نزولها كان مواكبا أو مقاربا لسبب نزول الآية التي قبلها وأن مضمون كلتا الجملتين كان مثار تردد وإشكال عليهم من شأنه أن يسأل عنه..."[2] وكذلك ما جاء عن ابن كثير في تفسير الآية:" **وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ"**[3]."قال محمد بن إسحاق عن بعض أصحابه عن عطاء بن يسار قال: نزلت سورة النحل كلها بمكة وهي مكية إلا ثلاث آيات من آخرها نزلت بالمدينة بعد أُحد حيث قتل حمزة رضي الله عنه ومثل به، فقال الرسول صلى الله عليه وسلم: لئن أظهرني الله عليهم لأمثلن بهم مثله لم يمثلها أحد من العرب بأحد قط، فأنزل الله الآيات إلى آخر السورة..."[4] وقد عول المفسرون على أسباب النزول كثيرا لتفسير الآيات ونجد الكثير منهم ألف مصنفات بهذا العنوان كـ"الواحدي" و"ابن حجر" و "السيوطي" وغيرهم. "فمعرفة أسباب النزول وسور القرآن الكريم أمر عظيم الأهمية جليل الخطر، كما أنه لا يحل القول في أسباب نزول القرآن إلى بالرواية والسماع ممن شاهدوا التنزيل ووقفوا على أسبابه وحققوا أو بحثوا عن علمها"[5].

ولقد قال الزركشي:" اعلم أن المناسبة علم شريف تحرز به العقول ويعرف به قدر القائل فيما يقول... قيل المناسبة أمر معقول إذا عرض على العقول تلقته بالقبول"[6].وقال أيضا متكلما عن القرآن "وطريق التوصل إلى فهمه النظر إلى مفردات الألفاظ من لغة العرب ومدلولاتها واستعمالها بحسب السياق "[7].

---

[1] **سورة البقرة، الآية 189.**

[2] **الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، الدار التونسية، (د.ط)، 1984م،ج2،ص197.**

[3] **سورة النحل الآية 126.**

[4] **إسماعيل بن عمرو بن كثير: تفسير القرآن العظيم، دار الكتاب الحديث(الجزائر) ، (د. ط)، 2010، ج2،ص1162.**

[5] **علي بن أحمد الواحد النيسابوري: أسباب النزول، تحقيق :السيد الجميلي ،دار الكتاب العربي،(د ط)، (د ت)، ص09.**

[6] **الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق، محمد أبو الفضل، مكتبة دار التراث، (د.ط)، (د.ت)، ص35.**

[7] **المرجع نفسه، ص172.**

وقال محمد رشيد رضا:" وقد قالوا إن القرآن يفسر بعضه ببعض وإن أفضل قرينة تقوم على حقيقة معنى اللفظ موافقته لما سبق له من قول واتفاقه مع جملة المعنى، وائتلافه مع القصد الذي جاء له الكتاب بجملته"[1].

ولابد من الإشارة إلى أن المفسرين أولوا أهمية كبرى لدور السياق في فهم القرآن الكريم، ما جعل الكثير منهم يختلف في نوعية التفسير الذي يأخذ، ولقد تطرق ابن تيمية للخلاف في تفسير القرآن، أن الخلاف نوعين بدأهما في فصل بقوله :"الاختلاف في التفسير على نوعين: منه ما مستنده النقل، ومنه ما يعلم بغير ذلك إذ العلم إنما نقل مصدق، أو استدلال محقق... "[2].

2.تجليات السياق عند البلاغيين والنقاد والأدباء.

يظهر موقف البلاغيين والأدباء والنقاد العرب القدامى من السياق فيما قدموه من دراسات تطبيقية لضروب الكلام ونصوصه الإبداعية فحديثهم في نظم الكلام وأسراره ، تأليفه وأساليبه المتنوعة، وإمكانيات اللغة وقدرتها على التعبير والتغيير ، وغير ذلك مما تناوله البلاغيون والأدباء والنقاد باستفاضة وعمق دليل على وعيهم بالسياق ودوره في بيان الدلالة، فاهتموا "بأحوال المتكلم والسامع، وقد أفردوا للمعاني علما خاصا من علوم البلاغة ولقد دعا البلاغيون القدامى كثيرا لمقولة "مطابقة الكلام بمقتضى الحال"[3]، وقولهم "إن لكل مقام مقال" فمقتضى الحال هو السياق غير اللغوي أي الحالي بينما المقال هو السياق اللغوي فهذا شيخ البلاغيين الجاحظ يقول: "فإذا كان المعنى واللفظ بليغ، وكان صحيح الطبع، بعيدا من الاستكراه ومنزها عن الاختلال مصونا عن التكلف، صنع في القلوب صنيع الغيث في التربة الكريمة، ومتى فصلت الكلمة على هذه الشريطة ونفذت من قائلها على هذه الصفة أصحبها الله من التوفيق ومنحها من التأييد..."[4].

---

[1] محمد رشيد رضا: تفسير القرآن الحكيم(التشهير، التفسير،المنار)، دار الفكر العربي ،القاهرة(مصر)،ط1997،2م،ج1،ص22.

[2] ردة الله بن ردة بن ضيف الله الطلحي: دلالة السياق، جامعة أم القرى، مكة المكرمة(السعودية)، ط1، (د. ت)، ص98.

[3] الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة(مصر)، ط7، 1998م،ص83.

[4] المرجع نفسه ، ص138.

ونجد الجرجاني في معرض كلامه عن المعنى وتبيان أهميته يرى أن نظم الألفاظ يجب أن يتلاءم والمعاني فيقول:"...وجملة الأمر أنه كما لا تكون الفضة أو الذهب خاتما أو سوارا، أو غيرهما من أصناف الحلي بأنفسهما ولكن بما يحدث فيهما من الصورة كذلك لا تكون الكلم المفردة التي هي أسماء وأفعال وحروف كلاما أو شعرا من غير أن يحدث فيها النظم الذي حقيقته"[1] كما بين الجرجاني اثر السياق الثقافي في التعريف بين الدلالة الحقيقية والدلالة المجازية وذلك من خلال الوقوف على ثقافة المتكلم ومعتقداته[2].

ويظهر جليا استعمال البلاغيون للسياق في فكرة المقام والحال فمنهم من يجعلهما واحدا ومنهم من يفرق بينهما يقول الخطيب القزويني "إن مقامات الحال متفاوتة، فمقام التنكير يباين مقام التأخير، ومقام الذكر يباين مقام الحذف، ومقام القصر يباين مقام خلافه...وكذا لكل كلمة مع صاحبتها مقام..."[3].

ومن هنا قابل الجاحظ بين الحال والمقام وطبيعة المقابلة تقتضي طرفين مختلفين فالحال غير المقام، ومن جهة أخرى "ربط بين الطبقة والكلام عند معالجة فكرتي الحال والمقام، فالكلام يرتبط بطبقات السامع، أي مقامه الاجتماعي، كلام الناس في طبقات كما أن الناس أنفسهم طبقات ، كما يرتبط بحاله وقت تلقيه الكلام فلا بد أن يراعي المتكلم هذا المقال الاجتماعي، بالإضافة إلى مراعاة حال سامعه، فيأتي بالمعنى في ما يليق بهما وإيراد ما يقبل عليه، وتجنيبه ما يكرهه وينكره، وما لا يحتمله قلبه ولا يسمعه صدره، ولا يليق به قبوله"[4] وهذا ما أكده

---

[1] **الجرجاني عبد القاهر: دلائل الإعجاز، قرأ وعلق عليه: محمود محمد شاكر، شركة القدس،ط3، 1992م، ص488.**

[2] **الجرجاني عبد القاهر: دلائل الإعجاز، مكتبة الأنجلو المصرية، (د.ط)،ص78.79.**

[3] **الخطيب القزويني: الإيضاح في العلوم البلاغة، وضع حواشيه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت(لبنان)، ط1، 2003، ص20.**

[4] **موهوب محمد: المقام أو السياق بين المفهوم العربي والغربي ودوره في فهم مقاصد الخطاب القرآني،مجلة الآداب والعلوم الانسانية، عدد22،2018م،ص113.**

الجاحظ عندما قال:" ينبغي للمتكلم أن يعرف أقدار المعاني على أقدار المقامات، وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات"[1].

وفي هذا المقام يري السكاكي أن مقام الكلام يختلف ويتفاوت وأن لكل كلام مقامه. يقول:" فلا يخفي عليك أن مقامات الكلام متفاوتة، فمقام التشكر يباين مقام الشكاية، ومقام التهنئة يباين مقام التعزية، ومقام الترغيب يباين مقام الترهيب،...جميع ذلك معلوم لكل لبيب، وكذا مقام الكلام مع الذكي يغاير مقام الكلام مع الغبي ولكل من ذلك مقتضى الأخر"[2].

3. تجليات السياق عند اللغويين والنحويين.

لقد اهتم اللغويين بالسياق وأولوه عناية وتكلموا فيه طويلا فهذا سيبويه على سبيل المثال لا الحصر أولى السياق أهمية كبيرة فرأى أن ترتيب الجمل يتغير حسب المراد من الكلام، كما تكلم عن التأخير والتقديم فقال:"...إلا أنك إذا أردت الإلغاء فكلما أخرت الذي تلغيه وكان أحسن، وإذا أن يكون مستقرا تكتفي به فكلما قدمته كان أحسن، لأنه إذا كان عاملا في شيء قدمته كما تقدم أظن وأحسب، وإذا ألغيت أخرته كما تؤخرهما لأنهما ليسا يعملان شيئا"[3]. ونجد " الأنباري" يؤكد على أهمية السياق ويتجلى هذا في قوله:" إن كلام العرب يصحح بعضه بعضا ويرتبط أوله بآخره، ولا يعرف معنى الخطاب منه إلا باستيفائه، واستكمال جميع حروفه، فجاز وقوع اللفظة على المعنيين المتضادين، لأنه يتقدمها ويأتي بعدها..."[4] ولا يمكننا الكلام على اللغويين دون أن نعرج على أحد أعمدة اللغة العربية وشيوخها "ابن جني الذي كان له دور كبير في الدفاع عن اللغة العربية

---

[1] المرجع نفسه،ص113.انظر أيضا: الجاحظ: البيان والتبيين: تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي ، ط2،ج2، 1960م، ص139.138.

[2] السكاكي أبو يعقوب يوسف: مفتاح العلوم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية،بيروت(لبنان)،ط1، 2000م،256.

[3] سيبويه: الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1979، ص22.

[4] محمد بن القاسم الأنباري، كتاب الأضداد، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت(لبنان)، (د.ط)، 1987،ص2.

ويظهر هذا في قوله:" فكأن العرب إنما تحلي ألفاظها...وتزخرفها عناية بالمعاني التي وراءها لتصل بها إلى إدراك مطالبها...فتوصل إلى نتيجة مفادها أن" الألفاظ خدم للمعاني"[1].

4.تجليات السياق عند الأصوليين.

كان الأصوليون من أشد علماء الشريعة حرصا على الوصول إلى الأدلة الشرعية للأحكام الفقهية، فقد اهتموا بالسياق اهتماما بالغا، كونه وسيلة للكشف عن المعنى.

ويرى غالبية الأصوليون أنه ليس في السياق إلا معنى واحدا، كما أن الألفاظ والعبارات لا يتعين مجازيتها إلا بالقرائن، ما لم يكن المجاز شائعا في الاستعمال، وكذلك لا يخفى دور السياق في ترتيب النصوص الشرعية من حيث الوضوح والخفاء. فضلا عما اشترطه بعض الأصوليون من وجود قرينة تمنع إرادة المعنى الأصلي مع العلاقة بينه وبين المعنى الثاني الذي هو المجاز في حاله إراداته من النص، وهذا لا يتحدد إلا بالاستعمال، والسياق هو الكفيل بذلك[2].

ويتضح الذي قلناه في كلام الشافعي:" فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها: اتساع لسانها، وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاما ظاهرا يراد به العام الظاهر ويستغنى بأول هذا منه عن أخره، وعاما ظاهرا يراد بؤره العام ويدخله الخاص فيستدل على هذا ببعض ما خطب به فيه، عاما ظاهرا يراد به الخاص، وظاهرا يعرف في سياقه انه يراد به ظاهره، فلكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو أوسطه أو أخره"[3].

لذا يشترط الأصوليون على من يتصدى استخراج الأحكام الفقهية أمور لا ينبغي أن يغفل عنها:

* ألا يغفل عن بعضه في تفسير بعضه.

---

[1] **أبو الفتح ابن جني: الخصائص ، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، المكتبة العلمية، (د.ط)، (د.ت)، ج1، ص220. نقلا بتصرف.**

[2] **بخولة بن الدين: دور السياق في تحقيق التماسك النصي ،ص65.**

[3] **شيخ أعمر الهوارية: السياق وأثره في تحديد مقصديه الخطاب الديني،مجلة اللغة والاتصال،مجلد12،عدد2017،19م،ص176.**

* ألا يغفل عن السنة في تفسيره.

* أن يعرف أسباب نزول الآيات.

* أن يعرف النظم الاجتماعية عند العرب.

فهذه العناصر الأربعة يمكن اختصارها في كلمة(مقام) فلا ينبغي لمن يفسر القرآن أن يغفل عنها[1].

5.تجليات السياق في علم اللغة الحديث.

أهمية السياق عرفت منذ بداية التفكير اللغوي وأهم من درسه الهنود ثم العرب فقد "أشار الهنود إلى كثير من النقاط التي مازال يعترف بها علم اللغة الحديث مثل أهمية السياق في إيضاح المعنى...."[2] كما أن العرب-كما رأينا آنفا- اهتموا به وأولوه عناية فائقة، لكنه لم يعرف نضجا واكتمالا كما عرفه في العصر الحديث فقد تكاملت نظرية السياق واستوت عن سوقها في الدراسات الغربية حيث تعتبر نظرية السياق" حجر الأساس في المدرسة اللغوية الاجتماعية التي عرفت اكتمالا على أيدي اللغويين المحدثين أمثـــال: دي سوسير ، ومالينوفسكي ، وفيرث وغيرهم كثير، ويعتبر فيرث مؤسس النظرية السياقية فهو من وضع لها الحدود الأساسية وأكملها فقد عرفت "مدرسة لندن" بالمنهج السياقي الذي أكد على الوظيفة الاجتماعية للغة"[3] كل هذا جاء من حرص فيرث على الاستفادة ممن سبقوه.

وأهمية السياق عند فيرث تظهر في توضيح معنى اللفظ لذا اعتبر "السياق هو المرشد إلى دلالة الكلمة، مع تحديد معانيها بدقة من خلال النظم اللفظي الذي وقعت فيه"[4] تحديد المعنى سواء من حيث المعنى المجازي من الحقيقي أو تخصيص العام، وتقييد المطلق، وتوضيح المعنى الغامض، لهذا رأى أن دلالات الألفاظ لا تنحصر في الدور الذي تقوم به من حيث أنها دوال على المعاني، وهذه الدلالات لا تتحقق، إلا من خلال المعاني فقط، ففي

---

[1] تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، عالم الكتب،ط4، 2004م، ص348.

[2] أحمد مختار عمر: علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة(مصر)، ط5، 1998، ص19.

[3] المرجع نفسه ، ص68.

[4] أولمان ستيفن: دور الكلمة في اللغة، تحقيق: كمال بشر، مكتبة الشباب،(د.ط)، (د.ت)، ص57.

أثناء الكلام تؤثر الظروف والأعمال التي يقوم بها المتكلم في إفهام السامع المعاني...وعلى هذا النحو تتدخل عناصر غير لغوية في طريقة فهم الأشخاص بعضهم ببعض وتؤثر فيها[1].

انتقل للعرب الفكر اللغوي الحديث الخاص بالغرب إثر التفاعل الفكري بين الشرق والغرب، فأثر على الفكر اللغوي العرب لكن لا يعني أن العرب أخذوا كل ما وجدوه، بل إن الملاحظ بعين بصيرته يدرك ما تميزوا به خاصة وأنهم ربطوا بين الدراسات العربية القديمة والدراسات الغربية الحديثة، وطبقوا هذه الأفكار على القرآن الكريم والشعر العربي وغير ذلك. وهنا يقول محمود السعران: "سياق الحال هو جملة العناصر المكونة للموقف الكلامي ومن هذه العناصر: شخصية المتكلم والسامع والعوامل والظواهر الاجتماعية، أثر النص الكلامي في المشتركين..."[2]. ونجد تمام حسان: يرى أن النص لا يمكن أن يفهم تماما وبدقة خارج سياقه اللغوي أو غير اللغوي فيقول: " يعتبر النص(المقال) منطوقا كان أم مكتوبا، غير منبت عمن ساقه وسيق إليه ولو أننا حاولنا فهم المقال منفصلا عن المقام لجاء فهمنا إياه قاصرا مبتورا خاطئا..."[3].

ج.أنواع السياق.

1.السياق اللغوي: أما السياق اللغوي فهو حصيلة الاستعمال مجموعة الأصوات والكلمات والجمل المتجاورة في تركيب لغوي وهو سياق داخلي لا يخرج عن حدود العبارة اللغوية وهذا النوع يتضمن من القرائن النصية(اللفظية والمعنوية) ما يرشد إلى مراد المتكلم من الخطاب، ويبدو ذلك عند استخدام كلمة "يد" مثلا في عدة سياقات في اللغة العربية نحو: يد المساعدة، يد الريح، يد الطائر، يد الدهر...[4].

---

[1] **إبراهيم محمود خليل، السياق وأثره في الدرس اللغوي، دراسة في ضوء علم اللغة الحديث، أطروحة دكتوراه، كلية دراسات العليا ، الجامعة الأردنية، 1990، ص52.**

[2] **محمود السعران: علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، دار النهضة العربية، بيروت(لبنان)، (د.ط)، (د.ت)، ص311.**

[3] **تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها ، ص351.**

[4] **هادي نهر، علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، دار الأمل للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2007،ص263.264..**

2.سياق الحال(سياق الموقف): هو سياق غير لغوي يتمثل في الملابســـات التي تحيط بعملية الخطــاب الدائر، وقد" اعتقد مالينوفسكي و فيرث أن وصف اللغة لا يمكن أن يكون دون الإشارة لسياق الحالة التي تعمل ضمنها اللغة"[1] ولكن "بالمر" يرى في ذلك تطرفا إذ يمكن أن نفهم نصا ما دون أن نعرف السياق الحالي الذي وجد فيه، ولكن الأفضل هو معرفته. ويربط مختار عمر بين السياقين اللغوي والحالي فأدرج مثالا على ذلك تقديم وتأخير الفعل "يرحم" في استعمالاتنا اليومية ، فنقول "يرحمك الله" عند تشميت العاطس و"الله يرحمك" عند الترحم " فالأولى تعني طلب الرحمة في الدنيا والثانية طلب الرحمة في الآخرة وقد دل على سياق الموقف إلى جانب السياق اللغوي المتمثل في التقديم والتأخير"[2].

3.السياق الثقافي: ويرتبط هذا النوع من السياقات بثقافة المجتمع مثل "كلمة جزر" التي لها أكثر من معنى حسب المحيط الذي استخدمت فيه، فهي عند المزارع لها مفهوم يختلف عن المفهوم الذي وضعه عالم اللغة وكذلك عالم الرياضيات...

4.السياق العاطفي: يعرفه مختار عمر "بأنه يحدد القوة والضعف في الانفعال"[3] وذلك مثل كلمتي (كره ، وبغض) فلهما نفس الحقل الدلالي ولكن تختلف درجة التعبير فالبغض هو الكره الشديد وأمثلة ذلك كثيرة في العربية وغيرها في اللغات.

هذه هي الأنواع الأربعة التي تحدث عنها أمر (K.Amer) وهناك تقسيم آخر يرى أن السياق إما لغوي أو غير لغوي (الحالي) فقط " للسياق اللغوي والحالي دور في اتساق النص اللغوي وتماسكه تماسكا كليا، بحيث ترتبط مكوناته في علاقات جدلية بعضها مع بعض"[4].

---

[1] أحمد مختار عمر: علم الدلالة ،ص70.

[2] المرجع نفسه، ص71.

[3] المرجع نفسه ،ص70.

[4] هادي نهر: علم الدلالة التطبيقي ، ص475.

المبحث الثالث: النظام المعرفي الإسلامي مفهومه وخصائصه.

إن المتأمل لموضوعات البحث الفلسفي يجد أن أهم ميزة تتميز بها هي أنها مختلفة ومتشعبة، وهذا لاختلاف وتشعب توجهات ورؤى المفكرين والفلاسفة، فمنهم من اختار الميتافيزيقا ومنهم من اختار فلسفة القيم ومنهم من اختار فلسفة اللغة وغيرها من المباحث الكثيرة المتعددة والمتنوعة، ولعل أبرز المباحث اهتماما لدى الباحثين هو مبحث المعرفة التي تبقى الميدان الخصب للفلاسفة كونها محل نقاش وحوار تارة، ومحل خلاف تارات أخرى، وكونها تهتم بكل المعارف التي كونها الإنسان عن العالم والمسماة بالمعرفة الإنسانية ببيان أساسيات هاته المعرفة من تصورها للعالم، وكذا بيان طبيعتها وأنواعها ومصادرها، والغاية التي تريد أن تصل إليها والتي هي دون شك الحقيقة.

أ.المعرفة لغة واصطلاحا:

1.المعرفة لغة:

المعرفة في الفرنسية:Connaissance.

المعرفة في الانجليزية:know lège. cognition.

المعرفة في اللاتينية:Cognitio.

والمعرفة من عرف الشيء أي أدركه بالحواس وبغيرها، والمعرفة إدراك الأشياء وتصورها، ولها عند القدماء عدة معاني: منها إدراك الشيء بإحدى الحواس، ومنها العلم مطلقا تصورا كان أو تصديقا، ومنها إدراك البسيط

سواء كان تصورا للماهية أو تصديقا بأحوالها، ومنها الإدراك الجزئي سواء كان مفهوما جزئيا أو حكما جزئيا، ومنها إدراك الجزئي عن دليل، ومنها الإدراك الذي هو بعد الجهل..."[1].

والفرق بين المعرفة والعلم: "أن المعرفة إدراك الجزئي والعلم إدراك الكلي، وأن المعرفة تستعمل في التصورات والعلم في التصديقات ولذلك نقول:(عرفت الله دون علمته) لأن من شرط العلم أن يكون محيطا بأحوال المعلوم إحاطة تامة، ومن أجل ذلك وصف الله بالعلم لا بالمعرفة، فالمعرفة أقل من العلم لأن للعلم شروط لا تتوافر في كل معرفة، فكل علم معرفة وليس كل معرفة علما"[2].

والمعرفة رسم المعروف في نفس العارف بحال واحدة لأنها إن لم تكن كذلك تتحد بها نفس العارف ورسم المعروف بلا معرفة. وقيل: هي إدراك صور الموجودات والأشياء علـى ما هي عليه، وهي مسبوقة نسيان حاصل بعد العلم بخلاف العلم، وتقال أيضا على استتاب المحصول المدرك خضوعا إذا تكرر إدراكه فان المدرك إذا أدرك شيئا فحفظ له محصولا في نفسه ثم أدركه ثانيا وأدرك مع إدراكه له أنه هو ذلك المدرك الأول قيل لذلك الإدراك الثاني بهذا: الشرط معرفة[3].

ويعرفها ابن منظور بقوله:" عرفت زيدا. ونقول: عرف. لأن الشيء لا عارف. وربما وضعوا اعترف موضع عرف كما وضع عرف موضع اعترف. وقيل تعارف القوم أي عرف بعضهم بعضا. كما أن العارف هو الوجوه والمعروف الوجه لأن الإنسان يعرف به ومعارف الأرض وجهها أو ما عرف عنها"[4].

---

[1] جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت(لبنان)، 1982م، ص292.

[2] المرجع نفسه، ص293.

[3] جيرار جهامي: موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت(لبنان)، (د.ط)،(د.ت)، ص811.

[4] ابن منظور: لسان العرب، ج13، دار إحياء التراث العربي، بيروت(لبنان)، ط3، 1999، ص153.154.

والمعرفة ضد الإنكار، وتعود إلى معنى السكون والطمأنينة، ويستند ذلك إلى أن ثبوت المعنى في النفس يقتضي سكونها إليه. بخلاف ما لم يثبت في النفس فإنها تنكره ومنه فالمعرفة تقتضي سكون العارف إلى المعروف، خلافا للإنكار الذي يقتضي وحشة بين المنكِر والمنَكر[1].

أما الزمخشري فقد وردت كلمة معرفة في كتابه "أساس البلاغة من مادة" عرف" لتدل على المجازاة، يقول الزمخشري: "لأعرفنّ لك ما صنعت أي لأجازيك به"[2].

والنتيجة التي نستخلصها من هذه التعاريف أن المعرفة هي إدراك الشيء وتصوره.

2.المعرفة اصطلاحا:

يقول جميل صليبا بأن لفظ المعرفة عند المحدثين على أربعة معاني":

المعنى الأول: هو الفعل العقلي الذي يتم حصول صورة الشيء في الذهن سواء كان حصولها مصحوبا بالانفعال أو مصحوبا بالموضوع، وفي هذا المعنى إشارة أن في المعرفة تقابلا بين الذات المدركة والموضوع المدرك.

المعنى الثاني: هو الفعل العقلي الذي يتم به النفوذ إلى جوهر الموضوع لتفهم حقيقته، بحيث تكون المعرفة الكاملة بالشيء خالية ذاتيا من كل غموض والتباس، أو محيطة موضوعيا بكل ما هو موجود للشيء في الواقع.

المعنى الثالث: هو مضمون المعرفة بالمعنى الأول.

المعنى الرابع: هو مضمون المعرفة بالمعنى الثاني.

---

[1] **ابن فارس أحمد بن زكريا: معجم مقاييس اللغة، ج4، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة(مصر)، ط2 ، 1969م،ص281.**

[2] **الزمخشري أبو القاسم بن عمر: أساس البلاغة، دار الشعب، القاهرة(مصر)،1960، ص224.225.**

وهذه المعاني وحدها كافية للدلالة على أن المعرفة درجات متفاوتة، أدناه المعرفة الحسية، وأعلاها المعرفة العقلية المجردة...كما أن للمعرفة صورتان: إحداهما ذاتية وهي التي يتم بها تصور الشيء تصورا واضحا دون غموض أو التباس. وموضوعية وهي التي يكون فيها تصور الشيء مطابقا لما هو عليه في الحقيقة، كثيرا ما يراد بالمعرفة أحيانا كثيرة مضمونها ونتيجتها، لا الفعل الذهني التي تتم به، ومنه قولهم: المعارف الإنسانية...وجملة القول أن المعرفة تطلق على معنيين أساسين الأول هو الفعل العقلي الذي يدرك الظواهر ذات الصفة الموضوعية، والثاني إطلاقها على نتيجة ذلك الفعل أي حصول الصورة في الذهن"[1].

أما التهانوي فقد أورد تعريفات للمعرفة في كتابه "كشاف اصطلاحات الفنون "بمعنى:

أ. العلم بمعنى الإدراك مطلقا تصورا كان أو تصديقا.

ب. إدراك البسيط للماهية أو تصديقا بأحوالها.

ج. إدراك المركب سواء كان تصورا أو تصديقا.

د. إدراك الجزئي مفهوما أو حكما.

ح. إدراك بعد الجهل[2].

أما الجرجاني في كتابه "التعريفات" فقد ذكر أن المعرفة إدراك الشيء على ما هو عليه، والعلم كذلك، سوى أن المعرفة مسبوقة بجهل، خلافا للعلم، ولهذا يسمى الحق تعالى بالعالم دون العارف[3].

---

[1] **جميل صليبا: المعجم الفلسفي،ج2، 393.394.**

[2] **التهانوي محمد بن علي: كشاف اصطلاحات الفنون، ج4، شركة خياط للكتب والنشر، بيروت(لبنان)،(د.ت) ، ص995.**

[3] **الجرجاني علي بن محمد: التعريفات ، دار الكتب العلمية، بيروت(لبنان) ،(د.ت)، ص261.**

أما في المعاجم الأجنبية فقد ورد تعريف المعرفة فيDictionnaire de la philosophie لصاحبه "ديدي جوليا"Didier Julia بما يلي: يمكن التمييز بين نوعين من الأشكال العامة للمعرفة: المعرفة المتعلقة بالعلوم الطبيعية والمعرفة المتعلقة بعلوم الإنسان، الأولى عقلية محضة يمكن أن نجد فيها صورة رياضية، أو الصورة الرياضية للقوانين الطبيعية، والثانية هي معرفة تستند إلى الفهم، التي تتناول نظام الإحساسات والعاطفة، بمعنى التي تدرس الظواهر الإنسانية[1].

ب.المنهج كضرورة مستعجلة لحل أزمة التأخر التاريخي:

لا يختلف اثنان حول القيمة الكبيرة التي أصبح يتمتع بها المنهج في الوقت الحالي باعتباره السبيل الفكري ، والخطوات العملية ، والثوابت التي يحتكم إليها الباحث ، أو يلتزم بها في دراسته ونظره في مسائل البحث واستخـلاص النتائج وكما يقول سبينوزا (Spinoza(1677 :"...علمتني الخبرة ألا أتعجل الحـكم على الأشياء ، أو توجيه الموقف إزاء مكوناتها وعلل الظواهر فيها ، بالقول إنها خير محض أو شر تام ، حتى أبحث حقا ، هل يوجب الخير الحقيقي المورث للسعادة الأبدية ...ففي أحيان كثيرة نضيع اللايقين باليقين ، ونبذل الأعظم أهمية والأدنى نفعا للإنسان بما هو غير مفيد..."[2]. وبالتالي يتوجب على الإنسان عدم التعجل في إصدار أحكام مسبقة قبل معرفة الأشياء والتعمق فيها لأن المعرفة السطحية بالأشياء قد توقعنا في التناقض والظلال"...لأنه بموجب هذا العمل يمكن للإنسان أن يقع في التناقض أو في عكس ما عليه حقائق الأشياء...إذن السير الصحيح ، والنظر المتوازن ، والحكم العادل على الظواهر يستلزم المنهاج المعين على ذلك ، وبغيره لا يقال أن المعرفة تحمل

[1] عبد العزيز بوالشعير:النظام المعرفي في الفكرين الإسلامي والغربي، منتدى المعارف، بيروت(لبنان)، ط1، 2014، ص99.

[2] الحاج دواق:المشروع المعرفي لمحمد "أبو القاسم" حاج حمد وتطبيقاته النقدية ، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه ، إشراف الدكتور :إسماعيل زروخي ، 2009.2010،ص81.

مقدرة على مطابقة الظواهر أو تفسيرها بما يمكن في نهاية المطاف من التحكم فيها واستغلالها لصالح البشرية ...وهذا يستدعي منا إتباع مسلك يتيح لنا فهم حدوث ما حدث..."[1].

إذن عامل المنهج أصبح من أوجب واجبات المفكر المسلم اليوم الذي بدوره يجب عليه "الاهتمام بالهموم المنهجية ، حيث أن الانشغال بها يعتبر عملا نافعا ، لا ترفــاً وعطالـة، ويجمع بين الخطاب العلمي المسلح بمعطيات علم المناهج ، وبين القدرة على فهم الوظيفة الخطير ة التي يحققها البحث المنهجي في فهم المذاهب الفكرية السياسية والاجتماعية والأدبية التي حفل بها تاريخ الفكر المعاصر في العالمين الغربي والإسلامي"[2].

التاريخ إذن حافل بتجارب البشرية في معاناتها لتحقيق غرضها من تفاعلاها الانطولوجي مع الظواهر وصولا إلى التحكم فيها "وصياغتها بطرق نظرية جبرية تتيح التمكن منها متى احتيج لذلك ، ولو ما تجريبها لقواها الإدراكية وترتيبها بما يتوافق وغرضها النظري إزاء العا لم ومكوناته ، لما استطاعت مع الوقت أن تحقق التراكم المعرفي ، وان تكشف من خلاله عن منطق الأشياء وكيف انتظم الكون في سلاسل نسقية ، تفصح عن دقة نوعية في بنائيته مما يستدعي قباله انتظاما ومنطقية في الفهم فكان المنهج"[3] .

فالمنهج أصبح اليوم ضرورة ماسة بالنسبة لنا لأننا اليوم أصبحنا لا نجعل من أكبر غاياتنا وأهدافنا المبادئ الأساسية الإسلامية بل أكثر من ذلك ، "بل لابد من الأخذ بمنهجية قادرة على مستوى عالمي ، على التحرك في الواقع والتأثير في مناهج العلوم والأنساق الحضارية ـ فهذا هو الغائب الأول ـ فعلا ... ولكن ضرورة وجود البعد

---

[1] المرجع نفسه ، ص82.81.

[2] شاكر أحمد السحمودي: مناهج الفكر الغربي المعاصر(في دراسة قضايا العقيدة والتراث) ، مركز التأصيل للدراسات والبحوث ، ط1 ، 2010م ، ص6.

[3] الحاج دواق:المشروع المعرفي لمحمد "أبو القاسم" حاج حمد وتطبيقاته النقدية ، ص86.

المنهجي الذي لابد أن تتجه الجهود إليه لأنه ينبغي أن تقاس الحاجة والانجاز كذلك لا لشيء إلا لغايـــة واحدة هي اكتشاف الأبعاد الغائبة في حضارتنا العربية الإسلامية"[1].

صحيح أن الاهتمام بالهموم المنهجية يزداد يوما بعد يوم، وهذا بازدياد اهتمام المسلمين بشؤون النهضة والتقدم في العالم المعاصر، لكن يجب علينا ألا نغفل أن الحاجة إلى المنهج أنما هي في الكثير من الأحيان وليدة مشكلة، وما لم تتضح هذه المشكلة وتشخص جذورها وأبعادها لن يتيسر العثور على المنهج الملائم الذي يناط بحلها.

ومما لا شك فيه أن أزمة المعرفة التي في العالم العربي الإسلامي سببها أولا الهيمنة الكلية للحضارة الغربية على أوجه النشاط الإنساني المختلفة ما يعكس أثرا مباشرا على عالمنا الإسلامي بدرجات مختلفة، ومن المعلوم أن هذه الحضارة الغربية "إنما تدور على محورها الوحيد ألا وهو الزخم المادي الذي أحال إنسان الحضارة الغربية بكل خصائصه الفكرية والوجدانية والروحية إلى ما يشبه حيوانا يلهث سعيا للبحث عن أي سبيل لاكتشاف معارف وفنون جديدة"[2] كل هذا جعل الفكر الإنساني يفقد أهم خصائصه في ظل السيطرة الكلية لسلطان الزخم المادي، فأصبح كل شيء يدور في فلك المادة بما في ذلك المعتقدات والسلوكيات. فما يحقق منفعة هو الشرع والإيمان، وقد عبر نابليون بونابرت عن هذا بكلمته المشهورة:" لو لم يكن الله موجودا لأوجدته"[3] وعليه يمكن القول أن النظام المعرفي الغربي قد فرض هيمنته وبسط سيطرته على شتى ميادين العلم والمعرفة، معتبرا نفسه النموذج المعرفي الوحيد الصالح والمناسب، لتفسير وتحليل كل الظواهر، لاغيا بذلك كل الأنظمة المعرفية المنبثقة من الحضارات الأخرى خاصة تلك المنبثقة من الحضارة العربية الإسلامية.

---

[1] طه الجابر العلواني: الأزمة الفكرية ومناهج التغيير ، دار الهادي،بيروت(لبنان) ، ط1 ، 2003م .ص166.

[2] محمد سعيد رمضان البوطي: أزمة المعرفة وعلاجها. ضمن: طه جابر العلواني وآخرون: المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن بفرجينيا()، 1990م، ج1، ص60.

[3] المرجع نفسه، ص61.

إن الغرب هدفه واضح وضوح الشمس يريد الحفاظ على الصدارة والزعامة وجعل كل من يختلف عنه "في المحيط والهامش مما يؤدي إلى نفي الخصوصية الثقافية والحضارية تحت وهم الكونية والعولمة التي لا تعكس في الحقيقة إلا الهيمنة والتفرد والاستبداد..."[1].

أما على مستوى العالم العربي الإسلامي فلقد أدى التخلف الثقافي والتأخر الاقتصادي إلى دفع المسلمين إلى النكوص والركون والاستسلام، كما دفعهم إلى الانغلاق والتقليد الأعمى، والتقيد بالتفسير الحرفي فاقتصر نشاطهم الفكري على اجترار التراث والتقيد بالحرف والكلمة ، فكانوا بذلك مقلدين لا مبدعين مما أوجد في نفوس المفكرين العرب قدرا كبير من الضعف والعجز عن مقاومة الاستعمار الثقافي والاقتصادي للغرب.

وهنا ظهرت ضرورة تبني مقولة: الغرب هو الحل؟. النظام المعرفي الغربي هو الحل؟. دون إدراك ووعي لما تخلفه هذه المقولة من أثار غير مرغوب فيها في عالمنا العربي الإسلامي الذي تختلف خصائصه اختلافا جوهريا عن خصائص العالم الغربي المادي اللاديني الذي يقوم على فلسفة الصراع والهيمنة(سلطة العقل ومركزية الانسان)، فالإنسان في الفكر الغربي هو الآمر الناهي وكل الأمور ترجع له (سلطة العقل)، بينما في النظام المعرفي الإسلامي على العكس من ذلك فهو يقوم "على فلسفة التسخير في علاقة الإنسان بالكون والطبيعة، فالصلة بين الإنسان المخلوق والعالم المادي المسخر له: صلة تفاهم و تساند ومصالحة، لا صلة صراع وتدافع، وسرفٍ وابتذال. فكما أن القرآن يدعو البشرية إلى استثمار خيرات الكون المسخرة له قال تعالى:"هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلأَرضَ ذَلُولا فَٱمشُواْ فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزقِهِۦۖ وَإِلَيهِ ٱلنُّشُور"[2] فإنه يحذر من الإضرار بالكون والتبذير والإسراف، فيبقى هذا

[1] شبار سعيد : النخبة والأيديولوجيا والحداثة، سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي، بيروت(لبنان)، ط1، 2005 ، ص 6.5.

[2] سورة الملك، الآية16.

الكون البديع محتفظا بجماله وتوازنه وحسن منظره وكريم عطائه"[1] وبالتالي يمكن القول بأن النظام المعرفي الإسلامي يتميز بخصائص وسمات تختلف عن تلك الموجودة في النظام المعرفي الغربي.

والسؤال المطروح هنا: هل النظام المعرفي العربي الاسلامي القائم على التوحيد(توحيد الله) قادر على اقتراح نفسه بديلا للنموذج المعرفي الغربي القائم على الرؤية الواحدية المادية؟

ج. النظام المعرفي في الفكر الإسلامي مفهومه وخصائصه:

النظام كما ورد في المعجم الفلسفي لجميل صليبا هو" المعنى العام أحد مفاهيم العقل الأساسية، ويشمل الترتيب الزماني، والترتيب المكاني، والترتيب العددي، والسلاسل والعلل والقوانين والغايات، والأجناس والأنواع والأحوال الاجتماعية، والقيم الأخلاقية والجمالية.

فالنظام في المنطق الرياضي هو الترتيب والاتساق بين الحدود.

والنظام الطبيعي هو اطراد وقوع الحوادث وفقا لقوانين معينة.

والنظام الاجتماعي هو مجموع القوانين التي ينبغي للأفراد أن يتقيدوا بها ويخضعوا لها.

والنظام الأخلاقي عند مالبرانش مجموع الكمالات الثابتة المتجلية في أفعال الله، لذلك كان حب النظام عنده قوامه الأخلاق وعمادها. قال: ليس حب النظام إحدى الفضائل الرئيسية فحسب، وإنما هو الفضيلة الوحيدة والفضيلة الأم، والفضيلة الأساسية، والكلية.

والنظام بالمعنى الخاص هو الصف، تقول: جاءنا نظام من جراد أي صف منه. والصف قد يكون صف موجودات أو صف وقائع، وأكثر استعماله في جمل الأشياء التي لا تستطيع مقارنتها بعضها ببعض لتباينها، كنظام

[1] **عرفان عبد الحميد فتاح:الإطار الفكري العام لنظرية المعرفة في القرآن الكريم، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الرابعة، العدد 15، ص 80.**

الطبيعة، ونظام النعمة. قال باسكال:" من كل الأجسام مجتمعة لا يتيسر إبراز فكرة، ولو ضئيلة. أن ذلك محال ومن نظام آخر".

والنظام في علم الحياة هو الرتبة، ومحله. في التسلسل دون الصف وفوق الفضيلة.

والنظام مجموع الأفراد الذين يشتركون في حالة اجتماعية واحدة، أو ينخرطون في سلك مهني واحد، تقول: نظام المحامين. والنظام هو القانون ، وجمعه نظم وأنظمة، وهي المشتملة على الأوامر والنواهي. تقول أنظمة العقل والوجدان"[1].

وقبل أن ننتقل إلى مفهوم النظام العربي الإسلامي وخصائصه يجب علينا أن ننبه إلى قضية مهمة أنه هناك بعض المسلمون "يستنكرون فكرة توليد معرفة إســـلامية من أساسها، وحجتهم في هذا أن كل ما قد يحتاجه المسلم من فكر أو معرفة موجود بشكل جاهر في كتاب الله الذي يحوي كل المعرفة، وصالح لكل زمان ومكان، بل إنهم يذهبون إلى أنه لا يوجد أصلا ما يسمى" معرفة إسلامية"، وإنما يوجد" عقيدة إسلامية" وحسب إن تمسك بها المسلم صلح حاله وصلح حال الأمة واستقرت الأمور في مواقعها...ومثل هذه الرؤية تتجاهل حقيقة أساسية في عصرنا... وهي أن التطور التلقائي أصبح مستحيلا بسبب وجود الإمبريالية الغربية، وأجهزة المخابرات الخاصة بها، وأجهزة الإعلام...، ومن ثم فالمسلم الذي يقيم تعاليم دينه بحرص شديد ويذهب إلى القرآن والسنة بشكل مباشر، قد لا يدرك أن النماذج المعرفية العلمانية قد غزت وجدانه ووجدان أسرته، وأن هذه النماذج قد تشكل إدراكه حتى للقرآن والسنة"[2] هذا من ناحية.

---

[1] **جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2 ، ص482.481.**

[2] **سلسلة المنهجية الإسلامية (16) المعهد العالمي للفكر الإسلامي: نحو نظام معرفي إسلامي.حلقة دراسة. تحرير: فتحي حسن ملكاوي، عمان(الأردن)، ط1، 2000م، ص51.**

أما من الناحية المعرفية فإن بعضا المسلمون يصدرون تصورا مفاده أن علاقة القرآن بالواقع علاقة مباشرة، وأن ثمة "تطابقا أو ترادفا بين القرآن والواقع وبين المطلق(الإلهي) والنسبي البشري، ومن ثم فهم ينكرون وجود مسافة تفصل الواحد عن الآخر، وافتراض تتطابق القرآن بالواقع ينطوي على إيمان بأن الواقع بأسره مكون من كليات، وأنه إن وجد فيه جزئيات فهي ملتحمة تماما مع هذه الكليات، أي أن القرآن كله عضوي متماسك صلب، وأن الواقع الطبيعي لا يختلف عنه كثيرا..."[1] وفي تصوري أن هذه الرؤية قريبة من تلك-العلمانية- التي ترى أن العلم مكون من جزئيات وأن الكليات مستقرة في هذه الجزئيات، فالمطلق خال في المادة، أي حال في النسبي وهذا معناه أنه لا وجود لمسافة فاصلة بين الكلي والجزئي وكل الأمور نسبية، مقولة لا مسافة بين القرآن والواقع افتراضية أدت إلى التمسك بمقولة أخرى هي: لا اجتهاد مع النص، لأنه نص جاهز يحوي على كل ما يريده الإنسان، كل هذا أفرز تصديا ورفضا لكل اجتهاد معرفي يدعوا لإعمال العقل في محاولته فهم النص وما يكتنفه مع معاني وأحكام تساعد الإنسان المسلم وغير المسلم في محاولة فهم الواقع والتصدي له.

ونعتقد أن سبب كل هذا راجع إلى الحملات الاستعمارية المتواصلة التي لحقت الحضارة العربية الإسلامية فبعد أن أنتجت تراثا حضاريا ثريا أجهضتها الضربات المتتالية للمستعمر" فتشرنقت دفاعا عن الذات ولم تتأمل في تراثها ولم تستخرج منه النماذج المعرفية الخاصة بها. لذا ظلت الأحكام أحكام جزئية، وظلت المصطلحات متفرقة لم يتم الربط بينها ، وظلت المقولات التحليلية غير واضحة ولا تتمتع بقدر من التجريد يزيد من مقدرتها التفسيرية ويجعلها قالبة للتشغيل.، كما أن عمليات التغريب والعلمنة جعلت الكثيرين يفزعون ويطالبون بالتمسك بكتاب الله وعدم الابتعاد عنه، وهم يتصورون أن التمسك يعني أن الارتباط بحرفية النص والاقتراب الشديد منه، وأن عملية التجريد هي في جوهرها عملية ابتعاد وتأويل"[2] كل هذا عطل الانطلاقة المعرفية المطلوبة.

---

[1] **المرجع نفسه ، ص52.**

[2] **المرجع نفسه ، ص53.**

ولعل عجز المسلم عن قراءة حركة التاريخ، وعجزه عن تحديد علاقته بماضيه وتراثه ساهم بشكل أو بآخر في الضعف البين الواضح الذي تمر به الثقافة العربية الإسلامية، ما أدى إلى التخلي عن نظام معرفي إسلامي بحت، هذا النظام الذي أصبح يحمل عدة تشكيلات غير إسلامية نتيجة عجزنا وابتعادنا عن صنع التاريخ وانتظار الجاهز.

كما أن التطورات الحاصلة اليوم في ميادين المعرفة المختلفة أثر على نظامنا المعرفي الإسلامي ما أوجب علينا إعادة النظر في هذه المعارف الوافدة بتتبع مسارها، غاياتها وأهدافها، وكذا مرجعيتها، فننتقي ما يصلح لنا ويوافق ما هو متداول في ثقافتنا العربية الإسلامية، كل هذا في اعتقادنا يكون بإقامة نظام معرفي عربي إسلامي من خلاله نستطيع صياغة خطاب يعبر عن الإسلام كبديل حضاري للنموذج الغربي الوافد المهيمن على فكرنا، واقعنا، نظامنا المعرفي...، وكبديل أيضا لفكرية التخلف الموروث...الذي قيد قدرات الأمة وقيد خطاها وأفقدها القدرة على الإبداع.

و صياغة نظام معرفي إسلامي يكون بالتأمل والنظر في التراث الاسلامي المدعوم بكتاب "سماوي مُقوم ومُنظم ومُطور لهذا الفكر ومُغذيا لمعطياته الزمانية والمكانية، حيث نجد أن مدار هذا التراث ينصب بصورة ملفتة للباحث حول العلم والمعرفة اللذان يشكلان الرافد الأساسي للرقي والازدهار والكيان الحضاري لأي أمة، عبّر انعكاساته على مدى سعة العلوم والمعارف"[1].

أما الخيط الذي ينظم جواهر هذه المعارف والعلوم المتكونة من نظريات، آراء، مباني، إبداعات وأفكار هو خيط المنهجية الذي يحفظ وينظم ويُثَبِتُ كل هاته النتاجات البشرية. يقول المفكر أبو القاسم حاج حمد في

[1] **علي العلي: المنهجية المعرفية للقرآن الكريم، آفاق الحضارة الإسلامية، العدد25، 1969م ،ص4.**

كتابه منهجية القرآن المعرفية بأن" الضابط المنهجي أو الضابط المعرفي... هو من يقوم بتحديد واضح للأفكار ومصادرها ومناهجها"[1].

والناظر في حقيقة النظام المعرفي بعيدا عن المصطلح الذي يطلق عليه نجد أن النظام المعرفي الإسلامي" ظاهرة تاريخية ممتدة صاحبت العقل المسلم"[2]منذ نزول الوحي على الرسول صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا من خلال ما قامت به العقول الإسلامية من عمليات فكرية ضمن إشكالات ومسائل تسمى بـ: (العقل والنقل، الوحي والوجود، النص والواقع...).

وبما أن النسق المعرفي الإسلامي نسق مفتوح للفكر الإنساني فقد تمثلت إعادة التوازن للنظام المعرفي في محاور أساسية:

* إعادة تحديد المناهج والعلوم والأفكار الموروثة.

* إعادة تصحيح مفاهيم التعامل مع الغير أو ما يطلق عليه إجابات الأسئلة النهائية أو الكلية التي تتعلق بأصل الوجود وغايته وطبيعة الخالق وعلاقة الإنسان به.

* إعادة النظر في الفكر الوافد من خارج النسق المعرفي الإسلامي وتفعيل مناهج فهمه ونقده وهضمه[3].

ومن ثمة فالنتيجة التي نلخص إليها هي أن "حقيقة النظام المعرفي كانت كامنة في فكر المسلمين وعلومهم، أما في القرنين الآخرين فقد أدى الازدواج الثقافي إلى نوع من الاضطراب في تعريف المفاهيم وتحديد دلالاتها واستخدم مفهوم النظام المعرفي، أو النموذج المعرفي، أو النسق المعرفي بوصفها مترادفات، وكان التعريف الكامن

---

[1] محمد أبو القاسم حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، واشنطن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي،1991م،ص91.

[2] المرجع نفسه ، ص64

[3] المرجع نفسه ، ص65.

خلف هذه المفاهيم هو تعريف مفهوم النموذج paradigm الذي وضعه توماس كون Thomas. (S.kuhn) في كتابه "بنية الثورات العلمية" والذي قصد به مجموعة متآلفة منسجمة من المعتقدات والقيم والنظريات والقوانين والأدوات يشترك فيها أعضاء مجتمع علمي معين، وتمثل تقليدا بحثيا كبيرا أو طريقة في التفكير والممارسة، ومرشدا أو دليلا يقود الباحثين في حقل معرفي معين"[1].

وبالتالي فالذي يميز النظام المعرفي الإسلامي عن غيره من الأنظمة المعرفية الأخرى هو كونه يتحرك وفق منهج مقاصدي غائي، يرمي إلى تحقيق الاستخلاف وعمارة الأرض، باعتباره المقصد الأسمى من خلق الإنسان، قال تعالى: "وَمَا خَلَقنَا ٱلسَّمَاءَ وَٱلأَرضَ وَمَا بَينَهُمَا لَٰعِبِينَ"[2]. وقال تعالى: "وَمَا خَلَقتُ ٱلجِنَّ وَٱلإِنسَ إِلَّا لِيَعبُدُونِ"[3].

من صفات كمال الله سبحانه وتعالى أنه منزه عن العبثية فهو لم يخلق المخلوقات عبثا دون قصد أو غاية قالى تعالى:" أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ "، ومن أهم المقاصد التي لأجلها خلق الله الحياة هي العبادة قال تعالى:" وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ" فالله جعل عبادته جل شأنه هي غاية الوجود كله، أي أن كل شيء نفعله ونعمله يجب أن يكون في اطار عباة الله عز وجل، فسخر الله ما في الأرض للإنسان وجعله سيد المخلوقات بما أودع فيه من خصائص من أجل هدف الاستخلاف، والعبادة بهذا المفهوم هي القيام بمهام الاستخلاف، "كما ويدخل ضمنها القيام بمهام العبادة الفردية والقيام بمهمة الإعمار قال تعالى :"هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلأَرضِ وَٱستَعمَرَكُم فِيهَا"[4]. يقول العرب أن الألف والسين والتاء إذا دخلت على فعل أفاد الطلب، أي طلب منكم أن تكونوا معمّرين لها، فأنتم موجودون فيها لإنشاء عمران أو بناء حضارة (...) فالعبادة ليست

---

[1] **Thomas. S .Kuhn :the structure of scientific revalians , second editon (Chicago The university of press 1970.p43).**

[2] **سورة الأنبياء، الآية16.**

[3] **سورة الذريات ، الآية 56.**

[4] **سورة هود ، الآية 61.**

قاصرة على ممارسة الشعائر كما تصورها العقل المسلم بعد أزمته الفكرية. وإنما العبادة في مفهومها العام القيّام بالشّعائر بالنسبة للفرد والقيّام بمهمة الخلافة و إعمار الكون وإقامة الحضارة والعدل فيه على أساس قيم الحق التي أرساها الخالق سبحانه وتعالى"[1].

ولقد حدد فتحي حسن ملكاوي في كتابه "منظومة القيم العليا" منظومة القيم الحاكمة في ثلاث عناصر يسعى النظام المعرفي الإسلامي إلى تحقيقها، وهي **"التوحيد"، "التزكية"، "العمران"** ورأى أن هذه القيم تكون مرجعية مقاصدية لبيان غاية الخلق ، كما أنها اساس البناء في الحضارة العربية الإسلامية. وهنا يقول: "حين نتحدث عن منظومة، فإننا نؤكد خصائص الترابط والتكامل بين مكونات هذه المنظومة، فإذا كان التوحيد هو العنصر الأساسي في النظام العام الاعتقادي وتفرعاته المعرفية، والتزكية هي التمثل العملي للشخصية الإنسانية، وتفرعاته النفسية والعقلية، والعمران هو الصورة العامة للنظام الاجتماعي، وتفرعاته الإقتصادية والسياسية، فإننا نكون قد جمعنا في هذه المنظومة جوانب الحياة البشرية...لكن ثمة أصل تنبثق عنه كل الفروع...وانما هو انبثاق من مبدأ التوحيد"[2].

التوحيد الذي هو "رأس الأمر كله في الإسلام، إذ به يتقوم جهد الإنسان في الدنيا وجزاءه في الآخرة. فالتوحيد كان دائما أساس الدين عند الله، ورسالة الله إلى الأنبياء والرسل أجمعين قال تعالى:"وَمَا أَرسَلنَا مِن قَبلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيهِ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَٱعبُدُونِ"[3] ، فالنطق بالشهادتين: "لا إله إلا الله، محمد رسول الله" هو باب الدخول في الإسلام، للبدء في بناء "أركان الإسلام الخمسة"، والتحقق بالإسلام: عقيدة وعبادة ونظام حياة، وبمضمون الشهادتين تتحدد سائر "أركان الإيمان الستة"، والترقي بها لإطلاق طاقات الإنسان الفكرية والوجدانية،

---

[1] عبد الحافظ صحبوص: "خصائص النظام المعرفي الاسلامي"، مركز دراسات المعرفة والحضارة،13 فيفري2022. انظر:-maarifa center.com. تاريخ الاطلاع:30ماي2022. سا:22:18.

[2] ملكاوي فتحي حسن :منظومة القيم العليا : التوحيد ، التزكية، العمران، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتب التوزيع في العلم العربي بيروت(لبنان)، ط1، 2013م، ص 12.13.

[3] سورة الأنبياء ، الآية 25.

وتحريرها من قيد المادة، للسمو بها في آفاق التوازن بين المادة والروح، وعتقها من سجن الدنيا لتنطلق في فضاءات الدنيا والآخرة، وتخليصها من أوهام الخرافة إلى يقين العلم . وعند تحقق مقتضيات أركان الإيمان تنعقد أخوة المؤمنين في بناء أمة واحدة، تسهم في ترشيد سعي الإنسان في تحقيق الخلافة والعمران"[1]. إذن التوحيد هو الأساس الواضح والمبدأ الحاسم للمرجعية الاسلامية والقرآن الكريم وسنة النبي محمد صلى الله عليه وسلم قد حسما بشكل نهائي لا مجال للشك فيه أمر التوحيد بوصفه هدف رسالات الله سبحانه وتعالى جميعها. إذ أن معرفة الله سبحانه وتعالى وتوحيده هي أول واجب على الانسان المسلم في هذه الحياة.

أما التزكية فهي "مصطلح ومفهوم قرآني أساسي يتخذ موقعا مهما ضمن منظومة القيم القرآنية؛ فالتزكية موضوعها الإنسان المستخلف، وهو موضوع الإصلاح في الواقع الإنساني. إصلاح الفرد والجماعة والأمة. والإنسان مادة وروح، والتزكية تشمل المادة والروح، وأي حديث عن قضايا الإصلاح لا معنى له إلا إذا تعلق بالإنسان، واستهدف ترقيته في مراتب التزكية، والتزكية هدف العمران ووسيلته، فهي ليست مسألة مشاعر وخلجات وخواطر نفسية، مقصورة على مستوى الإصلاح الفردي، بل تدخل في صميم البناء الاجتماعي والعمران البشري"[2]. من هنا فتزكية النفس وتنقيتها من الآثام والرذائل... و كل ما يغضب الله سبحانه وتعالى والاتجاه الى ما يرضيه واجب ، فلا يكون الانسان مؤمنا، صالحا، فعالا، منتجا...إلا إذا حرص على تزكية نفسه، نمائها، نقائها، وطهارتها، فهذا هو المؤمن المفلح، وهذا هو الصالح الفاعل في مجتمعه، ومن خلال التزكية ترتفع قيمة النفس الانسانية ليصبح صالحا فعالا في مجتمعه يبني (يعمر) لا يهدم.

أما العمران فيقول فتحي حسن ملكاوي إنه "من المقاصد العليا الحاكمة التي تشكل البعد الغائي للنظام المعرفي الإسلامي، فهو (العمران) قيمة تحدد فقه العمل في الحياة الدنيا، ولا سيّما عمل المجتمع، المتعلق بنظم

[1] **ملكاوي فتحي حسن :منظومة القيم العليا : التوحيد ، التزكية، العمران ، ص 24.**

[2] **المرجع نفسه، ص81.**

الإدارة والرعاية لشؤون الناس بتيسير سبل الحياة لهم، ورفع الحرج والمشقة عنهم. وكما يتجلى فقه العمران هذا في الجوانب المادية لحياة المجتمع، من أبنية وطرق، وزراعة وصناعة، يتجلى كذلك في الجوانب المعنوية لحياة المجتمع في استتباب الأمن، وإقامة العدل، وممارسة الشورى؛ فيكون شأن الخاصة من الأغنياء والحكام هو السهر على مصالح الناس والرحمة بهم، ويكون شأن العامة من الناس الدعاء للأغنياء والحكام بالخير ومزيد من البركة، والقوة"[1]. فالله سبحانه وتعالى خلق الكون وهيأ فيه الظروف المثلى ليكون الإنسان سعيدا فيه ، ثم جعله خليفة له في هذه الأرض ليقوم بإعمارها على الوجه الذي يحقق به مرضاة ربه وخدمة بني جنسه قال تعالى:" هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا"[2] وحين نتأمل في هذه الآية الكريمة ندرك أن المهمة الأساسية للإنسان في هذه الحياة، هي اعمار الأرض واصلاحها، وبمقتضى العبودية لله تعالى علينا أن نستجيب لأوامره ونعمر هذه الأرض بما يعود بالنفع والفائدة على الفرد والمجتمع ، فالمسلم كالغيث أينما حلَّ نفع.

الذي نخلص إليه هو أن النظام المعرفي الاسلامي له خصائص تختلف جملة وتفصيلا عن تلك الموجودة في النظام المعرفي الغربي. والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام هو : **هل أخذ محمد أركون كل هذا في الحسبان؟**.

[1] **المرجع نفسه، ص127**.

[2] **سورة هود ، الآية 61**.

الفصل الثاني

الفصل الثاني: جدلية التاريخي والمعرفي في الخطاب العربي الحديث.

المبحث الأول: الظروف التاريخية المؤطرة للفكر العربي الحديث.

أ. صدمة الحداثة كشرط تاريخي للفكر العربي الحديث.

ب. الخطاب العربي الحديث وضرورة الدخول في التاريخ.

المبحث الثاني: الخطاب النهضوي العربي الحديث بين الفشل واعادة التشكل.

أ. الخطاب الإصلاحي السلفي .

ب. الخطاب العلماني .

ت. هل فشل الخطابين السلفي والعلماني في تأسيس فكر إسلامي؟.

المبحث الثالث: المشتغل بالنص الفلسفي في الخطاب العربي الحديث.

أ. الكتابة الفلسفية في الفكر العربي الحديث بين سلطة التراث وسلطة الحداثة.

ب. ما السبيل إلى الاستقلال الفلسفي؟.

المبحث الأول: الظروف التاريخية المؤطرة للفكر العربي الحديث.

إن بروز الدراسات التراثية على ساحة الفكر العربي الحديث وكذا المعاصر بصورة ملحة وحاسمة مرجعه وأساسه تلك النظرة للتراث التي لا تزال تعتقد في" أن التراث شيء مضيء، وأنه لم يعد موضوعا من موضوعات الوعي التاريخي"[1] من جهة، ومن جهة أخرى النظرة التي ترى أن التراث لا يوجد وراءنا بل يوجد معنا فهو" يجيء صوبنا لأننا معرّضون إليه، ولأنه قدرنا"[2] وبهذا فالتراث مثل أرضية خصبة في ذهاب وإياب بين الماضي والحاضر، واستشراف المستقبل لا تنم عن ترف أو فضول فكري، ولكنها أصبحت مسألة مصيرية بالنسبة للواقع العربي الراهن ، لذا فلا غرابة أن يصبح التراث من أهم المفاهيم والقضايا التي انشغل بها الفكر العربي الحديث والمعاصر رؤية وموضوعا ومنهجا ، كما أنه "لا غرابة أن نجد الفكر العربي في مساءلة دائمة وحوار مستمر مع التراث والتاريخ....."[3] لأن وجود التراث في مرحلـــة تاريخيــة ثابتة لا يمكن قطع تواصلها مع باقي الحلقات يستدعي إدراك التاريخ بشكل تراتبي، لأن العقل يتعامل مع الكل المتصل وليس مع الجزء المنفصل، ومنه التاريخ يثبت ويبين كينونة التراث، وهكذا يصبح فهم التراث العربي الإسلامي، وفهم طبيعته يكون بمعرفة الشروط التاريخية المصاحبة له.

جدلية التاريخ والتراث إذن هي الأساس الذي حرك مسار الفكر العربي الإسلامي وجعله فكرا منفتحا على آلية الحوار مما أكسب التراث أهمية كبرى تشكلت عبر التاريخ في حياة الأمة العربية الإسلامية ، فكانت بذلك السبب في التفاعل والتركيب معه ومع قضاياه وجزئياته أكسبها هي الأخرى تنوعا وتعددا جعلت منه أهم قضية طرحت على المستوى الفكري والفلسفي في العالم العربي، ونتيجة كل ذلك أن أصبح التراث من القضايا الأكثر تداولا بين العلماء والمفكرين باعتباره واحدا من بين الأسئـــلة الكثيـــرة التي طرحت بشكل كبير خاصة مع موجة الحـــداثة وما بعدها من

[1] **عبد الله عبد اللاوي: حفريات الخطاب التاريخي العربي ، ابن النديم للنشر والتوزيع ودار الروافد الثقافية، ط1، 2012، ص171.**

[2] **المرجع نفسه، ص171.**

[3] **المرجع نفسه، 171.**

جهة، وطرحت أيضا نتيجة لاستمرار تخلف الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وطرحت أيضا نتيجة "هيمنة الرؤية اللاهوتية بوصفها الرؤية الموجهة والمحددة للتعامل الفكري مع الطبيعة والتاريخ"[1] ومعنى هذا أن حالة التأزم والانحباس التي مر ويمر بها الفكر العربي حديثا كان أو معاصرا وعدم قدرته على معالجة اشكالياته بسبب خنوعه وخضوعه لتحديات الحداثة هي نقاط المنطلق في التأسيس لقضايا التراث.

لذا فالتساؤل عن التراث وماهيته، والتساؤل عن التراث وكيفية قراءته هو في الأصل تساؤل عن ماهية الاستراتيجيات والآليات التي من خلالها نستطيع امتلاك هذا التراث الذي أصبح فهمه وامتلاكه لا يتم بمعزل عن معرفة الشروط التاريخية المكونة والمؤطرة له.

بهذا المعنى يصبح "الاتجاه إلى التراث ومحاولة قراءته هو اتجاه إلى التاريخ بجميع تناقضاته وصراعاته وحمولته الرمزية،...وهذا من أجل هدف واحد هو تجاوز أزماته الراهنة (التأخر التاريخي)...وكذا التغيرات الحاصلة أمامه والتي يمثلها الآخر بأيديولوجية التقدم وما بعد التقدم الذي يبشر به...."[2] إذن الاقرار بثنائية التراث والتاريخ والعلاقة التي تجمع بينهما هو السبيل لاستدراك التأخر الحضاري، أي أن السبيل لصياغة تاريخ فعلي عربي يتم عبر طريقين: طريق التراث ، وطريق الحداثة ، في هذا السياق برزت المشاريع الفكرية والثقافية الباحثة عن امكانات وحلول جديدة تكون قادرة على وضع العالم العربي على درب طريق التقدم التاريخي والحضاري، فالأزمات التي كان يعيشها العالم العربي في تلك الفترة تطلبت وعيا عميقا للأسباب التي أدت بالفكر العربي لأن يكون خارج التاريخ لا داخله.

سؤال التراث والحداثة شغل ولا يزال يشغل مساحات واسعة في الخطاب العربي الحديث وكذا المعاصر ، ولا تزال الأجوبة تتعدد وتتنوع حوله مرة ، وتختلف وتتناقض في الكثير من المرات. والسؤال المطروح هو: **هل وعى مفكري**

---

[1] **صالح شقير: "الحضور الفلسفي في الفكر العربي الحديث"، مجلة جامعة دمشق، المجلد 21 عدد الأول والثاني 2010،ص485.**

[2] **عبد الله عبد اللاوي: حفريات الخطاب التاريخي العربي ، ص172.**

النهضة العربية معنى ومفهوم الحداثة الغربية؟ وهل يمكن اعتبار الصدمة الحداثية الغربية شرطا تاريخيا مهما في تبلور الفكر العربي الحديث وكذا المعاصر؟.

أ. صدمة الحداثة كشرط تاريخي لتبلور الفكر العربي الحديث:

ثمة شبه إجماع في الخطاب العربي الإسلامي على توصيف لحظة احتكاك العالم العربي بالغرب بأنها كانت بمثابة صدمة" وقد تعددت أوصافها فهي تارة الصدمة الاستعمارية، وتارة الصدمة الأوروبية أو الغربية، وتارة ثالثة الصدمة الحضارية أو صدمة الحداثة"[1] لكن مهما تعددت أوصافها فمضمونها يبقى واحد إذ تعتبر من المفاهيم التي شكلت وبلورت الخطاب العربي سواء الحديث أو المعاصر. وكما يقول المفكر جورج طرابيشي:" أن هذا المفهوم المقتبس من علم الميكانيك وعلم النفس معا، يميل بالدلالية التي يتم بها توظيفه في الخطاب العربي، الى راد الفعل أكثر منه الى الفاعل، الى المصدوم اكثر منه الى الصادم ، فبيت القصيد هنا مصير من تلقى الصدمة لا مصير من جاءت من الصدمة"[2] ومعنى هذا أن الصدمة الحداثية هي الأساس الذي حرك مسار الفكر العربي بعد ما كان ثابتا، أي أن حركة الفكر العربي احدثتها الصدمة نتيجة قوة الدفع التي تلقاها، فتحول بذلك من العطالة والسكون والثبات الى الحركة، وهذه الحركة هي ما عبر عنها المفكرين العرب بالنهضة، يقول المفكر محمد عابد الجابري:" إن النهضة العربية الحديثة كانت أساسا ومنذ البداية وليدة الصدمة الحداثية مع قوة خارجية ومهددة، قوة الغرب وتوسعه الرأسمالي"[3]، ونجد المفكر محمد عمارة يرى في الصدمة التي أحدثها اللقاء مع الغرب الوسيلة التي أيقظت ونبهت العرب من سبات عميق فيقول:"كان منطقيا ومبررا تماما ذلك المشهد الذي استيقظ له الشرق العربي وفتح بسببه عقله وعيونه، مشهد الغرب الذي عاد في صورة بونابرت ومن بعده

[1] **جورج طرابيشي: المثقفون العرب والتراث، رياض الريس للكتب والنشر، ط1، 1991، ص18.**

[2] المرجع نفسه، ص18.

[3] **محمد عابد الجابري: اشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر صراع طبقي أم مشكل ثقافي، ضمن ندوة: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت(لبنان)، 1985، ص41.**

من تلاه من الغزاة، لينتصر عسكريا، بعد أن انتصر في بلاده حضاريا...وعندما أدهش هذا المشـــهد عقـــل العــرب وقلبهم، حرك فيهم ما يحركه مس الكهرباء، اذا هي لم تصعق فتميت، واذا هي وقفت عند حد الايقاظ والتنبيه"[1].

لكن المتأمل لوضع الحركة الفكرية العربية الإسلامية سيدرك بعمق أن أحد أهم أسباب حالة التأزم والانحباس والعطالة التي تعيشها الحركة هو الهيمنة الحضارية الغربية (صدمة الحداثة لم تتوقف عند حد التنبيه بل تجاوزت ذلك الى حد الهيمنة والسيطرة)، فقد شكل ظهورها بداية هزة في ثقافتنا العربية مما أنتج توتراً على الكثير من الأصعدة ، فأدى إلى صراع المركزيات ولد هو الأخر "ميلاد ثنائية (الأصـــالة والمعاصرة، التراث والحـــــداثة) التي سيطرت على الفكر العربي، فكانت بذلك الإشكالية المركزية التي تتحرك حولها كل قضايا ما يسمى بالنهضة العربية"[2] حسب رأينا فإن ميلاد النهضة العربية يرجع إلى وجود المركزية الغربية(صدمة الحداثة) وسيطرتها على الذات العربية ، إذ أوجد هذا التحكم الغربي ثنائيات فكرية في الدرس الفلسفي والنقدي العربي من بينها ثنائية التراث والحداثة بما في ذلك جدلية التاريخ والمعرفة التي مايزال النقاش حولها مستمرا ومطروحا الى يومنا هذا رغم مضى مايفوق المائتي عام على بروزها.

تظهر جدلية التاريخ والمعرفة في كمية الوعي العربي بمحور التاريخ لكن هل معرفة التاريخ ومكوناته وشروطه كافية للاشتغال على التراث؟ وهنا كان الوعي بالتـــاريخ يستـــأنف مغامـــراته بتوجيهها "إلى البحث والتساؤل والقـــراءة والتفكيك والأدلجة ،والنقد والتساؤل عن المصير، فكانت نتيجة الحالة التي واجهها الفكر العربي في شقيه النهضوي والمعاصر"[3] نفهم من خلال هذا الكلام أن وسيلة استئناف وتدارك التأخر التاريخي والوعي بالتاريخ يستلزم ويشترط مناهج وآليات بحثية ونقدية، كل هذا جعل من الخطاب التاريخي المعرفي في الفكر العربي الاسلامي عموما ، والفكر

[1] محمد عمارة: العرب والتحدي، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، 1980، ص159.160.

[2] مسكين محمد:" السرح العربي الحديث بين الهوية وغياب الرؤية التاريخية " مجلة الوحدة، عدد 94، ص10،أنظر: ليندة بورايو: جدلية المعرفي والإيديولوجي في الخطاب العربي المعاصر (التراث نموذجا)، مجلة المعارف للبحوث والدراسات التاريخية، العدد 13،ص339.

[3] عبد الله عبد اللاوي، حفريات الخطاب التاريخي العربي ، ص172.

العربي الحديث والمعاصر خصوصا خطاب متعدد ومضامينه مختلفة وآراؤه متعارضة. وعليه نتساءل: **هل الخلل في توظيف آليات التفكيك والنقد والتحليل على الخطاب العربي هو السبب في الانقسام والتصارع بين المفكرين العرب والدعوة الى القطيعة بين التراث والحداثة؟ أم أن معرفة كينونة التاريخ تعارضت مع طبيعة الحداثة الغربية؟.**

قضية الوعي التاريخي إذن كانت أحد الأسباب في ظهور انقسامات عديدة بين المفكرين العرب، مما جعل الواقع العربي واقعا يتنافس عليه ويتصارع فيه صنفين: صنف موروث من الماضي(يمجد الماضي)، وصنف متأثر بالفكر الغربي يسعى إلى إلغاء موروثنا الثقافي بحكم انتمائه الكلي للحضارة الغربية، وكانت نتيجة ذلك ظهور شرخ وانشطار بين مؤيد ومعارض، مؤيد يعتقد أن الخلاص يكمن في العودة إلى منابع الإسلام الأولى، ومعارض يرى في نقد التراث والتاريخ وتجاوزهما هو السبيل الوحيد القادر على تحقيق قفزة نوعية من خلالها نستطيع تأسيس خطاب عربي معاصر مطابق لمتطلبات الراهن المستجد.

ومع هذا وذاك نجد أن العقل العربي واصل عملياته النقدية المعرفية "في محاولة جادة منه لجعل التاريخ العربي معيوشا ومفتكرا ، مقروءا ومنتقدا ، منتظما ومفهوما، وبقدر ما تماهى الفهم والتفسير، وتعاظمت ضرورات التدوين العلمي الحديث في أرجاء الوطن العربي، أحيت الفلسفة العربية ذاتها من داخل تاريخ يبحث صانعوه العرب عن هوية ثقافية ، قائمة وملتبسة ،متحررة ومرتهنة، الأمر الذي جعل فلاسفة العرب يجددون النهوض النظري...مما أدى إلى زيادة بروز التفلسف العربي كمشروع عقلاني أكثر وأكثر"[1] المشروع العقلاني الذي بدأ يبحث عن" توليف علمي يتجاوز في وقت واحد الارتهان المزدوج للموروث غير المفسر علميا ، وللغريب الغربي والمغترب غير المتناسب مع حضارة عربية يؤسسها شعب يناظل في غير قطر عربي"[2] إلا أن ما يعاب على هذا المشروع أنه مـــــزال يقترض سماته ومنهجيـــــاته من

[1] **إبراهيم بدران وآخرون: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر(بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت(لبنان)،ط1، 1985،ط1987،2،ص7.**

[2] **المرجع نفسه، ص7.**

الموروث والمستورد ، أي أنه مزال يستند في صياغة إشكالياته على ثنائية التراث والحداثة التي أثرت فيه وأطرته ومازالت تهيمن عليه وبشكل كبير.

وإشكالية التراث والحداثة ، الأصالة والمعاصرة "ليست في واقع الأمر سوى تعبيرا عن مظاهر وتجليات للواقع العربي المتشابك الأطراف المتداخل المستويات، الواقع العربي الذي يتشابك فيه الزمان والمكان ، القديم والجديد تشابكا يشوش الرؤية ويذكى نار التوتر والقلق ويضفي على قضايا الواقع طابعا إشكاليا، طابع الوضع المأزوم"[1] اذن فطبيعة الفكر العربي طبيعة متشابكة فكريا وزمنيا أنتجت حالا خاصا يعود حسب البعض من المفكرين الى ذلك الركود والفساد المعرفي السابق، أي أن سببه هو حالة "الإخفاق والانسداد التي واجهتها البلاد العربية منذ مطلع القرن التاسع عشر بعد أن تعرض مشروع النهضة والتقدم إلى انتكاسة فادحة"[2].

ونتيجة لهذه الأسباب كان القرن التاسع عشر بمثابة النقطة الحاسمة في تحول الوعي العربي وتحول التاريخ العربي، إذ يعد هذا القرن مرحلة انتقالية "قرن انتقال الرأسمالية إلى عتبة الإمبريالية. ولهذا التحول الخطير تأثير كبير في بنية التاريخ العــربي والعـــــالمي"[3] هذا التحول الذي مس الوعي العربي نعتبره أحد العوامل الرئيسية في تبلور المشاريع النهضوية العربية الإصلاحية المطالبة بإيجاد طريق تلتمس من خلاله الخروج من تبعية الآخر الذي منذ اتصالنا به ونحن نعيش الاغتراب في كل شيء : في العلم ، في المعرفة، في التاريخ، نحـــن نؤرخ لعلمنا بعلم الغرب ، ونؤرخ لمعرفتنا وثقافتنا بثقافـــته ومعرفته هو ، أي أننا نؤرخ لتاريخنا بتاريخ الآخر (الغرب) وهذا غير منطقي وغير معقول لوجود خصوصية كل تاريخ ، فتاريخ الغرب له ظروفه الخاصة به التي نشأ من أجلها وتاريخنا أيضا له شروطه وظروفه الخاصة به أيضا.

[1] محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية،ط1، 1989،ط2، 1990،ص10.

[2] إدريس هاني: مجلة الكلمة، عدد49، 2005، www.kalma.net.

[3] صالح شقير: الحضور الفلسفي في الفكر العربي الحديث ،ص486.

كما أن هذه المشاريع النهضوية مطالبة أيضا بإيجاد الأسباب أولا والحلول ثانيا للأزمة المعرفية التي تعيشها ذاتنا العربية الإسلامية (الأزمة المعرفية خصوصا) فلقد عانت أثناء الاستعمار ويلات جعلتـــها تتأخر قرونا عن الركب الحضاري ، ومازالت تعاني في عهد استقلالها تدهورا في جميع مجالات الحياة ؛ لهذا تحدّث المصلحون عن النهضة الإسلامية وما يقابلها التي أصبحت شغلهم الشاغل، فباشروا التفكير في أحوال ومتغيرات التاريخ العربي ومستويات التأخر فيه لمعرفتها أولا ومعرفة سبل تجاوزها ثانيا "لإفساح المجال لميلاد إشكاليات جديدة أكثر غنى وأكثر استجابة لخط التطور والتقدم"[1] لأن تجاوز جدلية المتغيرات التي عرفتها الحركة الفكرية العربية والتماشي مع آنية التاريخ وموضوعاته من شأنه أن يساهم في صياغة إيقاع جديد لتاريخ جديد هو الآخر يستجيب لمتطلبات الراهن كما يستجيب لمتطلبات حالة الأزمة التي تعيشها الذات العربية الاسلامية.

ب. الخطاب العربي الحديث وضرورة الدخول في التاريخ:

إن ضرورة التوجه إلى التاريخ في الفكر العربي الحديث والمعاصر ما هو إلا تعبير عن "تلك الصدمة التي أحدثها الآخر ومنجزاته الفكرية والثقافية ومشروعه العقلاني...."[2] على العالم العربي والتي من آثارها ونتائجها كما قلنا سابقا بروز العديد من التيارات الفكرية ، تيار يرى أن سبب تخلف العرب والمسلمين وضياع مجدهم هو ابتعادهم عن دينهم فجعل هدفه الأول هو العودة إلى المنابع الأولى المعتمدة على كتاب الله وسنة رسوله، بينما لم يتودد البعض في تبني "منجزات الغرب من منجزات علمية ونظريات فلسفية، وبين هذا وذاك وقف فريق آخر موقف المتردد محاولا التوفيق بين تلك العلوم والنظريات والمذاهب وبين تراث العرب الفكري وخاصة ما اتصل منه بالعقائد الدينية"[3] كل هذا التجاذب

[1] **محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر ،ص15.**

[2] **عبد الله عبد اللاوي: حفريات الخطاب التاريخي العربي ،ص173.**

[3] **علي المحافظة: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة(1798–1914)، الأهلية للنشر والتوزيع بيروت(لبنان)، 1987، ص09.**

والتنافر بين المفكرين العرب كان من أجل هدف واحد هو محاولة الإجابة عن سؤال النهضة لماذا تأخر العرب وتقدم غيرهم؟.

ورغم اختلاف هذه المواقف في المناهج والاستراتيجيات إلا أن أحادية الهدف(صياغة فعل تاريخي) التي جمعت بينها وسعت من أجل تحقيقه من جهة ، بالإضافة الى تعاملها مع نفس الواقع المتأزم المتخلف الذي عاشه العالم العربي في صراعه مع نفسه ومع الآخر لإثبات وجوده من جهة أخرى أدى إلى تولد العديد من الثنائيات: الحداثة والتراث، الأنا والآخر، التقدم والتأخر، والتي جعلت هذه المواقف داخل التاريخ لا خارجه ، متضمنة اياه لا معزولة عنه، وما يبرر ذلك " أن العقيدة مثلا كانت عنوانا للرد على دعاوي المسخ الإمبريالي لوجود الإنسان، وكانت ملامح التيار الليبرالي عنوانا للحظة انقطاع قسرية فرضتها ظرفية الهيمنة الخارجية...فاختلطت الأهداف ولم يعد الحوار ممكننا، فأنتجت الثقافة العربية مثقفين أمثال: سلامة موسى، سيد قطب، لطفي السيد، ورشيد رضا، وقبلهم محمد عبده وفرح أنطوان. وحصل سجال في الشعارات، وغالبا ما تم تناسي الأسس النظرية، فغابت أسئلة الجذور، وطال غيابها، أما تبرير ذلك فجاء بسبب متطلبات الدعوة التي تتطلب الاستعجال"[1] أي أن جدلية التراث والحداثة كانت السبب في تغير نمطية التفكير، فالحداثة مثلا أنتجت تفكيرا خاصا مثله الكثير من المفكرين على غرار الذين ذكرنا حاولوا من خلاله تجاوز لنمطية التفكير العقلي الذي جاء به الخطاب القرآني أو القراءة النمطية للتراث كما يقال.

مما تقدم ذكره نرى أن حالة النهضة في العالم العربي خيم عليها الظلام ولم ترى النور، فهي مازالت تعاني من التخلف الثقافي والتأخر التاريخي؛ تلازمها التبعية وعدم الاستقلال المعرفي... كل هذا حال دون تحقيقها هدفها المتمثل في صياغة خطاب تاريخي معرفي خاص يستجيب لمشاكل وحاجات الواقع العربي الإسلامي، الواقع العربي الذي مزال فيه كل شيء راكدا ، منحلا ، متحجرا ، مرهقا...مما خلق صورة زائفة على مستوى الوعي بالتاريخ العربي الاسلامي.

[1] صالح شقير: الحضور الفلسفي في الفكر العربي الحديث، ص488.

لذا فالواجب علينا اليوم كباحثين بذل جهد مضاعف لمعرفة وفهم كينونة الذات العربية وموقعها من النهضة، أي أننا مدعوون اليوم وأكثر من أي وقت مضى إلى "إعادة التفكير في مشروع النهضة العربية المرتقبة: الوحدة والتقدم وصناعة التاريخ. إننا نريد أن نسهم في قراءة جديدة للكتابة النهضوية وطموحات المصلحين العرب، ولا يتعلق الأمر بإنجاز قراءة تاريخية محددة، أو فحص إبستيمولوجي راكد، بقدر ما يتعلق الأمر بمباشرة حوار مع واقعنا وتاريخنـــا القريب، وذلك بما يقتضيه الحوار من الوصل والفصل من الانشداد والابتعاد..." [1] بمعنى أن عملية بناء الفكر العربي تكون وفق التاريخ الجديد باعتباره مكون أساسي لأى نهضة، ومنه نستطيع تقديم قراءة لمعطيات الحداثة والتي من شأنها إنتاج فعل معرفي يراعي خصوصية الانتماء العربي الإسلامي.

و نظن أن انجاز فعل معرفي خاص بنا وبظروفنا وحاجاتنا يكون بتنبيه أولئك الذين "لم ينصتوا إلى مختلف التحولات التي كانت تحدث أمامهم، ولم يستفيدوا ولم يعيدوا النظر في كل ما كتبوه في ضوء ما يجد داخل المجتمع من تحولات..." [2] لأن انتاج الأفعال سواء المعرفية او التاريخية يكون بمعرفة التحولات(اختلاف السياقات يؤدي الى اختلاف الأفعال) الاجتماعية ودراستها، وهذا ما من شأنه السماح لنا بكشف "أنظمة الكتابة ومفارقات المكـــتوب وعوائق تجاوز الموروث " [3] أي كشف العمليات الذهنية والعقلية مكتوبة ومنطوقة، وهنا بالذات نستطيع تجاوز صفة التكرار التي اتسمت بها الخطابات النهضوية التي قرأت التراث (التاريخ) العربي من منطلقات مختلفة، وهنا بالذات نعي وندرك أهمية إيجاد منهجية نعبر من خلالها عن ممارستنا الفكرية اتجاه تاريخنا و واقعنا المتأزم، هذه المنهجية التي يشترط فيها أن تكون نقدية نستطيع من خلالها أن نكون معاصرين نستوعب بفضلها تراثنا العربي الإسلامي استيعابا عقليا نقديا، وفي المقابل نستوعب عصرنا الراهن وندرك تمام الإدراك ماهية الآنية التي نحن فيها ،كل هذا من شأنه أن يحقق لنا تطابقا مع

[1] المرجع نفسه ، ص490.

[2] عبد الله عبد اللاوي: حفريات الخطاب التاريخي العربي ، ص174.

[3] صالح شقير: الحضور الفلسفي في الفكر العربي الحديث ، ص490.

مقتضيات الراهن ومقتضيات التاريخ، أي أن التركيب بين التاريخ والمعاصرة هو الذي يسمح لنا بتجاوز الانغلاق والأحادية، وبالتالي فتح أفق الفهم المتعدد والمزدوج ، وهنا يحقق الجمع بين خصوصية التاريخ ومعطيات الراهن المرونة في عمليات الادراك العقلي.

المبحث الثاني: الخطاب العربي الحديث بين الفشل وإعادة الشكل وأثر ذلك على الفكر العربي المعاصر.

يبدو أن أسئلة واقعنا العربي أصبحت أشد صعوبة وتعقيدا أكـــثر من أي وقت مضى ،كما أن الإجابات حـــولها معقدة نظرا للضبابية المعرفية التي عرفها الخطاب الفكري العربي نتيجة انتقال النهضة وحمولتها من الآخر المنتج إلى الأنا المترجمة والمطبقة(المستهلكة)، ورغم أن الإجابات "أصبحت غير ممكنة أو ميسرة ، لكن لا بأس أن تظل أسئلتنا متنوعة بحثا عن إجاباتها العصية"[1] وتظهر الصعوبة والتعقيد أكثر مع سؤال النهضة الذي استعصى هو الأخر على مفكرينا ، وأعني به السؤال الذي طرحه البستاني: لماذا تأخر العرب وتقدم غيرهم؟ فسماع هذا السؤال يحلينا مباشرة إلى مرحلة التدهور والانحطاط التي عاشها العالم العـــــربي الإسلامي مع نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن العشرين.

هذا القرن الذي شهد تخلفا وتأخرا عاشته المجتمعات العربية في جميع مجالات الحياة شملت البُنى الاقتصادية والاجتماعيـــــة والفكرية، بينما شهد العـــالم الغربي وضعا آخر مغايرا مختلف جـــذريا؛ فالتطور والتقدم هو السمة البارزة له، كل هذا حتم على مفكرينا وعلمائنا الاقتناع بضرورة اكتشاف هذا الغرب، واكتشاف منجزاته، فالمركزية الغربية لها بنية تاريخية مغايرة مختلفة ومتحركة عن تلك الموجودة في العالم العربي الإسلامي والتي تتسم بالثبات والتكرار ، وكذلك الجمود والبطء.

[1] إبراهيم بدران وآخرون: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، ص209.

والناظر المتمعن إلى النتائج التي تولدت إثرَ هذا التقابل بين بنيتين مختلفين هو: صراع ونزاع وصدام تاريخي على مختلف الأصعدة والمجالات، صراع ولد هو الآخر وعيا خاصا يبحث في وجود الفوارق المعرفية والفكرية التي أنتجت ذلك التباين الحضاري، أو " الفارق الحضاري بين الذات وبين الآخر،(بين دار الإسلام الممزقة) وبين أوروبا القوية المتقدمة المستعمرة"[1]. من هنا بالذات أدرك المفكرين المسلمين أن العالم العربي يعيش أسوء مراحل وجوده الفكري والحضاري، ما دفعهم إلى إعطاء الأهمية القصوى لموضوع النهضة الهادفين من ورائه إلى ايجاد إجابات لأسئلة واقعنا المتخلف ثقافيا والمتأخر تاريخيا، والباحثين من خلاله عن حلول مستعجلة للتخفيف من حدة هذا التخلف الذي لازم عالمنا العربي الإسلامي مدة طويلة من الزمن.

كل هذا أثار اضطرابا فكريا اشتد أكثر مع التوسع الاستعماري للغرب ولم يهدأ ، بل تصاعد إلى أقصى الحدود مع المفكرين العرب أصحاب المشاريع النهضوية فأدى بهم إلى الانقسام إلى تيارات تختلف فيما بينها في كيفية التعامل مع الحداثة الآتية من الخارج.

داخل هذه الأوضاع وداخل هذه التطورات وتسارعها برزت اتجاهات ثقافية ، فكرية سياسية ، دينية... واعية بحقيقة الأزمة التي تعيشها أمتنا العربية الإسلامية ، وواعية بأن إمكانية التقدم التاريخي تستوجب وتشترط قوة فاعلة بها تنظم أحوالنا وبها تبنى دولة عصرية قادرة على رسم أهدافها وتحقيقها. ولعل أهم خطابين برزا في الفكر الحديث هما الخطاب السلفي وكذا العلماني. والسؤال المطروح هنا هو: **هل استطاعا الخطابين السلفي والعلماني تأسيس نصوص فلسفية كتلك الموجودة في الغرب؟ أم أنهما فشلا في ذلك وكان طرحهما أيديولوجي أكثر منه معرفي؟.**

[1] **صالح شقير: الحضور الفلسفي في الفكر العربي الحديث ، ص491، اقتباس بتصرف.**

أ. الخطاب الإصلاحي السلفي:

يقـــــول ابن خلدون" إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تـــدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر ، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال... وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول سنة الله التي قد خلت في عباده... [1]". هذا الخطاب يعكس لنا صدق تنبؤ ابن خلدون في قوله بأن أحوال الأمم لا تدوم على وتيرة واحدة ؛ فهي تبنى من المتغيرات المختلفة تاريخيا، مكانيا وزمانيا وغيرها من العوامل المحدثة للتغير ومن ثمة فالتغير والتطور ظاهرة اجتماعية إذ أن التطور لا يقع ضمن فترات زمنية قصيرة بل بعد أحقاب متطاولة، وهذا يعني أن ابن خلدون كان على وعي بأن التغيير الاجتماعي يتسم بالبطء والتدرج اذ يقول:" ومن الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الامم والاجيال بتبدل الاعصار ومرور الايام وهو داء دوي شديد الخفاء اد لا يقع الا بعد أحقاب متطاولة فلا يكاد يتفطن له الا الآحاد من أهل الخليفة..."[2]. هنا يظهر موقف ابن خلدون واضحا، اذ تميز بنزعة عقلية في نهجه ومنهجه العلمي في التاريخ فحسبه أن التقدم والتطور يكون عبر مراحل متعاقبة وليس دفعة واحدة، بمعنى أن التطور يكون تدريجيا وكل جيل من الأجيال له طريقته الخاصة في التعامل مع ظروفه وأوضاعه الخاصة، فالأحوال والعوائد كما قال ابن خلدون لا تبقى على طريقة واحدة بل تختلف باختلاف الاجيال واختلاف الاماكن وهنا تظهر قوة المتغيرات التي ينتقل بينها المجتمع الواحد.

داخل دائرة هذا الوعي الجديد لدى المفكرين العرب نشأت التيارات الفكرية العربية الحديثة كردّة فعل لحال الحركة الفكرية العربية الإسلامية ، وكردّة فعل لما يعيشه المسلمون من تأخر في العلوم وتخلف في الحياة الاقتصادية ، وأهم هذه التيارات التيار السلفي (الذي مثله السيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده) الذي يرى أن أسباب تدهور الحضارة

---

[1] عبد الرحمان ابن محمد بن خلدون: المقدمة، المجلد الأول، تحقيق: المستشرق الفرنسي أ.م. كاترمير، طبعة باريس 1858، مكتبة لبنان علي مولا، 1996 ، ص44.

[2]. المرجع نفسه، ص44.

الإسلامية وضياع مجدها هو :"إهمال ما كان سببا في النهوض والمجد، وهو ترك حكمة الدين والعمل بها وهي التي جمعت الأهواء المختلفة والكلمة المتفرقة[1]" فعزة المسلمين وقوتهم حسب التيار السلفي رهينة بالعودة إلى الدين النقي، وهنا كانت المحاولة التي قدمها الأفغاني رفقة الشيخ محمد عبده(1849، 1905) هي محاولة إبراز أهمية البعد الديني (الإسلام) كمقوم أساسي في تحقيق النهضة، وكقاعدة لكل نهضة مرجوة.

وبهذا فالنصوص والمفاهيم التي أنتجها الخطاب السلفي كانت محاولة لإبراز أهمية الإسلام كمقوم وكأساس وحقيقة ننطلق منه لتأسيس أي نهضة مرجوة، لأنه حسب هذا الخطاب أن تجاوز التخلف الثقافي والتأخر الاقتصادي رهين بالعودة إلى منابع الإسلام الأولى.

ومنه يكون الخطاب السلفي قد قام بعمل متميز وجبار من خلال النصوص التي أنتجها والتي كانت من أكبر غاياتها إزالة الركام الفكري الذي اكتنف التصورات الباطلة والتفسيرات الخاطئة، فكان دوره هو نشر العلم والثقافة والوعي داخل المجتمع العربي الإسلامي لمجابهة التحديات الحضارية التي تواجهه وإيجاد حلول وإجابات لهذه التحديات.

وعليه فإن النصوص التي أنتجها الخطاب السلفي الإصلاحي كان أمرا واردا ومقصودا نتيجة الظروف التي كان يعيشها العالم الإسلامي، فانتشار البدع والخرافات وتراكمها ، وانتشار التصورات الباطلة والتأويلات الخاطئة ، والمنادات بفعل التجديد دون مراعاة خصائص المجتمع العربي الإسلامي دفع برواد التيار الإصلاحي السلفي إلى العمل من أجل إبراز أهمية الإسلام كمقوم أساسي لكل نهضة منشودة، فهو سبب العزة وسبب المجد.

ويبقى ما قدمه رواد الإصلاح من فهم للهدف وتحديدا للوسائل يؤكد أنهم كانوا متسقون منسجمون مع ثقافتهم وواقع أمتهم المتأزم ومتطلباتها، وأن هذه الأوضاع(وضع التخلف والتأخر) ينبغي أن نستفيد منها للانطلاق نحو تأسيس

[1] علي المحافظة: الاتجاهات الفكرية عن العرب في عصر النهضة ، ص73.

فعل معرفي من شأنه أن ينقلنا من حالة اللامعرفة الى حالة المعرفة، وعليه فمن المنطق والمعقول أن نبحث فيما نملـــــــك قبل أن نمد أيدينا إلى غيرنا، لأننا لا نستطيع أن نكون منسجمين مع أنفسنا ، ثقافتنا ، خصوصياتنا ، هويتنا...إذا استمرينا في نقل ما عند الغرب وامتداحه دون فحص ونقد ، ظنا منا أن مجرد النقل والترجمة لعلومه ومعارفه، مصطلحاته ومفاهيمه، أقواله ونظرياته...، سوف يحيلنا الى مستقبل زاهر، متقدم ومتطور، والحقيقة أن ذلك لن يكون اذا توسلنا بنفس الطريقة ، وتتبعنا نفس الاستراتيجيات ونفس المناهج، لأننا لو لاحظنا كيف تطور وتقدم الغرب سوف نعلم أنه استنار بثقافته، وانه انطلق من حاجياته ومشاكله(واقعه)، اذن اذا كان علينا التشبه بالغرب فما علينا سوى التوجه الى ثقافتنا وظروف حياتنا الاجتماعية ، السياسية، الاقتصادية، الدينية...من أجل البدء في رسم طريق النهضة، فقط علينا السعي العقلي والأخذ بالأسباب والاستفادة من تجارب وثقافات الأمم الأخرى.

إذن الإسلام (الاسلام الأول)هو الحل، وهو الوسيلة الوحيدة حسب التيار السلفي للتقدم، ومعرفته الصحيحة هي التي من شأنها أن تقودنا إلى بر الأمان، فنخرج به من الدرجات الأدنى إلى الدرجات العليا، من تخلف إلى تقدم، به ننتبه إلى ماضينا ومن خلاله ندرك واقعنا المتخلف، وعن طريقه نحقق النهضة، وبه نضمن مستقبل مستنير.

والإسلام الذي قصده رواد النهضة ليس إسلام العثمانيين "الذي حولته المؤسسة العثمانية إلى أيديولوجية تكرس من خلاله مختلف مظاهر الاستبداد والاضطهاد القومي ،والجمود والفوضى والتجهيل ، والانحطاط الحضاري... لأنه حسبهم يعيق حركة التقدم التاريخي والحضاري...وإنما الذي قصدوه هو الإسلام الأول... الإسلام النقي، الإسلام في صيغته الأولى"[1] الإسلام الأول الذي جاء به الخطاب القرآني يعني صيغ الأمر والنهي وإعمال العقل لفهم المقاصد، وحسب الخطاب السلفي فإن إهماله هو السبب الأول والعامل الأكبر في تدهور الحضارة العربية الإسلامية وضياع مجدها.

[1] **محمد نور الدين جباب: "الفكر العربي جدل المقدس والمقتبس، قراءة في خطاب الإصلاح الديني في عصر النهضة" ، مجلة دراسات في العلوم الإنسانية والاجتماعية،عدد17، 2011،ص16،نقلا بتصرف.**

لا ننكر أن المسؤولية الملقاة على عاتق رواد إصلاح النهضة كانت كبيرة خاصة إذا نظرنا إلى الأوضاع التي كان يعيشها العالم العربي آنذاك، وبالرغم من ذلك كانت المحاولات التي قدموها، والنصوص التي أنتجوها دليل على وعيهم بما تعانيه الأمة العربية الإسلامية من أزمات في شتى المجالات ، ودليل على وعيهم أن إمكانية تجاوز هاته الأزمات لا يكون إلا بقوة فاعلة بها ننظم أحوالنا، وبها نضع اللبنة الأساسية لقيام نظام اجتماعي متماسك ومستقر، ومن خلالها نشيد دولة أساسها الإسلام تكون عادلة تجمع بين المسلمين لا تفرق بينهم.

وبالتالي فالخطاب السلفي الذي مثله الشيخان جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده كانت مهمته هي"...قلع ما رسخ في عقول العوام والخواص من فهم بعض العقائد الدينية والنصوص البشرية على غير وجهها الحقيقي "[1]. فكانت مهمة التيار بذلك مهمة إصلاحية بالدرجة الأولى، وهي دعوة لتنقية العقيدة الإسلامية من الأساطير والخرافات التي علقت بها أيام انحطاط المسلمين.

ولقد اعتمد أصحاب التيار السلفي الاصلاحي على آلية العقل في عملية تغيير حال الأمة العربية الاسلامية المنحط إذ يعد العقل عندهم هو الآلية الإدراكية التي تحقق التحليل والفهم لمجمل الحقائق فهو "الوسيلة الوحيدة في التصور والتصديق، وتمييز الحقائق على وجه دقيق... وإذا كان حادا ذكيا متوقدا يخترع ويبدع ....."[2] لأن المجتمع الذي يعتمد على العقل في إدارة شؤونه من غير إفراط أو تفريط، ومن غير تقليد ولا ابتداع ولا تجاوز لحدوده هو "المجتمع الصالح الذي يقبل أوامر الله ويمتثل لها ويفسرها تفسيرا عقليا..."[3] يعني كما قلنا أعلاه أنّ الفهم العقلي الصحيح نابع من خصوصية الخطاب القرآني الداعية للفكر والعقل والفهم.

---

[1] محمد المخزومي: خاطرات جمال الدين الأفغاني، المطبعة العلمية اللبنانية، بيروت(لبنان)،1931،ص189.

[2] رفاعة رافع الطهطاوي: الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، تحقيق محمد عمارة،ج4،المؤسسة العربية للدراسات والنشر(1973-1977)، بيروت(لبنان)،ص284.

[3] محمد عبده: رسالة التوحيد، القاهرة (مصر) ،1942 ،ص27.

ب. الخطاب العلماني:

في مقابل الدعوة التي قادها الخطاب السلفي بواسطة اعتماد أصول الإسلام عن طريق بعثها وتجديدها ، نشأ تيار آخر له طابعه الخاص ، وله اهتماماته الخاصة أما الطابع فهو ليبرالي، وأما الاهتمـــام فكان متوجـــه نحو دراســة الفكر الغربي ، ودراسة أنظمته وأفكاره وثقافته التي يرى فيها أنها الأفضل والأصلح لنهوض الشعوب العربية وتقدمها.

فالوسيلة الوحيدة للنهوض حسب هذا التيار هي الأخذ بالنموذج الغربي والاستفادة من تجربة النهضة الأوروبية، فالفكر العربي لا يمكنه التقدم ولا التطور إلا بعقل ناهض ، والعقل الناهض موجود في أوروبا والسبب يعود إلى تأثير الفوارق التاريخية الحاصلة إذ "أن الفارق التاريخي بين التأخر الإسلامي والتقدم الأوروبي كبير جدا... ولا سبيل لتجاوزه إلا بالتوجه للغرب والمرور بالطريق الذي عرفته أوروبا..."[1].

وترجع بذور نشأة هذا التيار "إلى المفكر بطرس البستاني(1819-1883) الذي ورد في إحدى خطاباته مدى حرصه على الأخذ بالنمـــــاذج الإفرنجية وتأكيده على أن الفكر الشرقي لا يمكنه النهوض ولا التقدم إلا بالاطلاع على فكر أوروبا الحديث ، وعليه فإن العقلانية العثمانية تحتاج إلى إصلاح وتعديل عن طريق الاقتباس من العقلانية الأوروبية ، وهذا لا يتم إلا بإصلاح دويلات الشرق باقتباس المؤسسات والنظم من المغرب"[2].

لكن ما يعاب على بطرس البستاني أنه كان أقل جرأة من تلميذه شبلي شميل (1853-1917) في الدعوى إلى إصلاح العقل الشرقي، والدليل على ذلك أن هذا الأخير قد ألف كتابا بعنوان « شكوى وأمل» وأرسله إلى السلطان العثماني عبد الحميد الثاني ، رغبة منه في تغيير أسس العقلانية العثمانية الفاسدة والمتمثلة في استغلال السلطة لمنع نمو

[1] صالح شقير: الحضور الفلسفي في الفكر العربي الحديث ، ص493.

[2] قرواز الذوادي: موقف حسن حنفي من العقلانية العربية المعاصرة، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، إشراف: فتيحة زرداوي، جامعة باتنة(الجزائر)، 2008 ، 2009 ،ص41.

العقل البشري نموا سليما، ومن جهة أخرى عدم اعترافها بحقوق الأفراد وحريتهم ، وكل هذا يؤدي في نظره إلى جمود العقل بالدرجة الأولى وبالتالي انتشار الجهل وإعاقة التقدم ، وهذا ما يدفعنا إلى الاقتباس من العلوم الحديثة التي قامت عليها الحضارة الغربية المتفوقة دون تردد"[1] نجد هنا دعوة صريحة إلى ضرورة الأخذ من الآخر الغربي أو ما نسيمه بالمثاقفة لتجاوز تلك الفوارق.

ولقد حمل لواء هذا التيار المفكر فرح أنطون(1874-1922) الذي يعد من أبرز المثقفين الذين حملوا هم التقدم والنهضة في المشرق العربي الإسلامي ، وقد تميز بثقافة مترامية شملت التاريخ والأدب ، الفلسفة والعلم..." ودون أن نتجنى على الحقيقة ونُتهم بالمبالغة. فالرجل تضلع بثقافة الغرب ومعارفه ، ففتح خزائن هذه الثقافة وتَعرف على رجالاتها ورموزها..."[2] فتأثر بهم وبأفكارهم واعتبر المدينة الغربية بمفاهيمها وشعاراتها ومنجزاتها العلمية هي المثال الذي يجب أن نتبعه ونقتدي به إذا ما أردنا النهوض بمجتمعنا العربي الإسلامي. لكن نظن أن صياغة أي خطاب تاريخي معرفي خاص يجب أن يستجيب ويراعي لمشاكل وحاجات أي واقع ، ومنه فالإتيان بالجاهز من الغرب وتطبيقه على الواقع العربي الإسلامي هكذا مباشرة يكون له نتائج غير مرغوب فيها.

كل هذا كان سبب دعوته الصريحة للاتجاه نحو المركزية الغربية لأنه من دون ما أنتجته النهضة الغربية لن تكون هناك نهضة عربية؛ فوجود المفاهيم والنظريات والمناهج الغربية يدفع العرب بتجاوز تخلفهم وتأخرهم ، والعلمانية أحد تلك الآليات التي بها ندخل إلى العصر بأدوات العصر وروحه ، وبها نستطيع "مجاراة تيار التمدن الأوروبي الجديد لمزاحمة أهله وإلا جرفنا جميعا وجعلنا مسخرين لغيرنا"[3].

---

[1] **المرجع نفسه ، ص42.**

[2] **البرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، تر: كريم عزقول، دار النهار للنشر والتوزيع، بيروت(لبنان)،1977،ص304.**

[3] **سـمير أبـو حمـدان: موسـوعة عصـر النهضـة، فـرح أنطـون صـعود الخطـاب العلمـاني، (د. ط)، الشـركة العالميـة للكتـاب دار الكتـاب العالمي، بيروت(لبنان) 1992،ص5.**

وبالتالي فدعوته تجلت في محاولته لفصل الدين عن العلم ، وذلك بتحديد 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 يتفحص أساساتها، ومواضيعه الخاصة إنما هي الفضائل والرذائل والحياة الأخرى ، وما يتوصل إليه الواحد منها لا يمكن للآخر دحضه ، لذلك يجب أن يحترم الواحد الآخر ، وأن لا يتجاوز الواحد حدود الآخر"[1]. وعلى هذا الأساس رأى فرح أنطون أن الوسيلة الوحيدة لفك النزاع بين العلم والدين هو تحديد مجال كل واحد منهما ، وجعل لكل منهما اختصاصا مستقلا يكون بالفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية.

لكن فرح أنطون كان يعي حساسية هذا الطرح الذي قدمه داخل مجتمع يؤمن بالأديان المنزلة ، لذا كان خطابه موجه إلى فئات بعينها "وهي فئة العُقلاء الذين عرفوا مضار مزج الدنيا بالدين في عصر كهذا العصر ، فصاروا يطلبون وضع أديانهم جانبا في مكان مقدس محترم ليتمكنوا من الاتحاد اتحادا حقيقيا ومجاراة تيار التمدن الأوروبي الجديد..."[2] صحيح أن الفصل بين السلطة الدينية والأخرى العقلية من شأنه معرفة حقيقة كل سلطة **لكن هل هذا الفصل سيحقق مدارك الحقيقة الفلسفية العقلية؟**.

وانطلاقا من ذلك فقد كانت دعوته صريحة إلى ضرورة اعتماد العقل كأداة لتمحيص وفهم الواقع ، فلا يجب حسب أنطوان تقييد حركة العقل بإخضاعه لشروط وقواعد الدين، للتعارض الحاصل بينهما ، فكل سلطة لها قواعد عملها ونطاق نشاطها وطرق إثبات حقائقها. لذلك دعا إلى انتهاج طريق العقل لتجاوز الوضعية المزرية التي كان يعيشها

[1] فـرح أنطـون: ابـن رشـد وفلسـفته، مـع نصـوص المنـاظرة بـين محمـد عبـده وفـرح أنطـون، تقـديم: طيـب تيزنـي،ط1،دار الفرابـي بيروت(لبنان)،1988،ص41،نقلا بتصرف.

[2] المرجع نفسه ، ص41.

العالم العربي الإسلامي إبان العصر الحديث ، وبالعقل وحده يمكننا حسب أنطون إدراك الفارق التاريخي بين التأخر الإسلامي وبين التقدم الأوروبي.

إذن فصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية عند أنطون أمر لابد منه لأن غرض الأديان تعليم الناس عبادة الله ، أما غرض الحكومات هو حفظ أمن الأفراد وحرياتهم. وهذا ما يُفضي إلى تحقيق مبدأ المساواة بين أبناء الأمة الواحدة وحصول كل ذي حق حقه.

فالأمم والمجتمعات التي نحت هذا المنحنى واتجهت إلى العقل والعلم كان مصيرها التقدم والارتقاء ، أما تلك المجتمعات البدائية التي تعاني التخلف والتأخر ، وتشهد تبعية فلقد كان مآلها الفشل بسبب هيمنة وسيطرة النظرة اللاهوتية الدينية التي لعبت دورا حاسما في توجيه وتحديد التعامل مع الطبيعة والتاريخ. لذا فالمجتمعات العربية الإسلامية اليوم في نظر أنطون في حاجة ماسة إلى العلوم بأنواعها إذا ما أرادت التقدم والارتقاء "لأن الأمم بعد تمـــدنها وتكـــــونها لا تتوقف على الدين بل على العلم"[1] ومنه حسب رأيه فإنّ حدوث نهضة عربية معاصرة تلتزم بالعقل واستخدام آليات البرهان والمنطق العقلي بعيدا عن الفكر اللاهوتي.

ويرى أنه إذا تواصل الجمع بين الدين والعقل فإن الضعف سيستمر والحل حسبه في الفصل بين محور الدين ومحور السلطة العقلية ، والحل حسب أنطون يكون بتأكيد أمر أنه " ليس من شؤون السلطة الدينية التدخل في الأمور الدنيوية لأن الأديان شُرعت لتدبير الآخرة لا لتدبير الدنيا ، ومن يلزمها بتدبير الدنيا فإنه ينتهي إلى الفشل وإن نجح في البداية"[2] فالجمع هنا حسب انطون يصاحبه العنف ضد المخالف لدين ولمذهب الطبقات الحاكـــــمة، لأن "الوحدة الحقيقية

[1] **ريم منصور الأطرش: العلمانية ، مداد مركز دمشق للأبحاث والدراسات، سوريا، ع3 ، ص111.**

[2] **فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته ، ص250.**

يأتي مصدرها العقل أو القلب ، والإيمان بدين ما لا يكون بالقهر بقدر ما يكون بالحوار"[1] نفهم هنا بداية الحقيقة تظهر في القطيعة بين الدين والعقل؛ أي النهضة الغربية حدثت بفعل هذا الفصل ومنه مبدأ حرية الفرد يكون بتحرير العقل من سلطة الدين ، وعندما تتوفر الحرية للأفراد تتحرر عقولهم من كل سلطة تمنعهم من التفكير ، فتتوسع مساحات الحرية للعقل بعدما كانت ضيقة أو شبه منعدمة في أغلب الأحوال ، فيكبُر الإبداع ويظهر ويزيد بعدما كان خفيُ غير ظاهر بسبب ثقافة الشرح والتكرار وهذا ما حدث في الغرب فعلا.

فسر تقدم مركزية الغرب وتطوره حسب أنطون هو انتصاره للعقل الذي به يتم التغيير وبه يستمد الإنسان مشروعية أفكاره بعيدا عن العقائد المغلقة التي تعيق فعل النهوض لمجتمعات هي من حيث الطبيعة متعددة عقديا وثقافيا.

يتضح مما سبق أن المفاهيم والنصوص التي أنتجها الخطاب الليبرالي يعكس وعي هؤلاء بحال الأمة العربية وما تعانيه من أزمات جعلتها تتأخر عن الركب الحضاري ، كما يعكس أيضا إحساسهم العميق بالتأخر والتخلف التاريخي الذي ساد واقع المجتمعات العربية ، فكان نداء الواقع والاستجابة له أمرا ضروريا مما حتّم وضع استراتيجية واضحة المعالم لتجاوز هذا الواقع المتأزم، استراتيجية " أخذت على عاتقها مسؤولية التصدي لهذه الإشكالية المتعددة الأبعاد"[2] الفكر الليبرالي عزز من التواصل مع الآخر الغربي من أجل قيامة نهضة عربية حديثة معاصرة، لأنه بالتوجه إلى الغرب واستعراض محاسنه ، والعمل بالأسباب التي بها وصل الغرب إلى ما هو عليه الآن، و الأخـــــذ بقيم العقل والعـــلم يمكن أن نتقدم، كما يمكن أن نحل القضية الأم وهي: **كيف يمكن تحقيق التوازن بين السلطتين المدنية والدينية؟ وكيف نستطيع مسايرة تيار التمدن الأوروبي مع الحفاظ على الهوية العربية الإسلامية؟.**

[1] **بوعلام سمير: "فرح أنطون وتجذير العلمانية في اليومي العربي الإسلامي"، مجلة مفاهيم الدراسات الفلسفية والإنسانية المعمقة، العدد السادس، 2019، ص145.**

[2] **فرح أنطون: المؤلفات الروائية، تقديم أدو نيس الفكرة، دار الطليعة، بيروت(لبنان)، ط1 ،1979 ،ص18.**

يقول الطيب تيزيني: " كان التيار الذي قاده محمد عبده قد انطلق من أن الإجابة عن ذلك السؤال عبر قناتين: الأولى: تتمثل في العودة إلى الإسلام الأول النقي من موقع هذا الإسلام، والتوجه بعد ذلك إلى الغرب ، وذلك على نحو تلفيقوى في غالب الأحيان، وسلفوي في بعض مظاهر الموقف من التراث. أما القناة الثانية فتتجسد بالنظر إلى المستبد العادل إسلاميا على أنه مفتاح الدخول إلى مواجهة عملية لذلك الأخير"[1].

وعلى هذا فالأمر يستوجب إيجاد جامعة (دولة) سياسية دينية توحد الشعوب العربية من موقع التشريع الإسلامي وهيمنته في كل القطاعات المكونة للبلد ، مع الحرص على التعايش بسلام مع الأقليات الدينية(المسيحية ، اليهودية) واحترام حقوقهم ، ولكن في ضوء ذلك التشريع وبالاعتبارات العلمية المنطلقة منه"[2].

وهكذا فالدولة التي دعا إليها محمد عبده في نظر التيار العلماني هي دعوة إلى التخلف والتأخر، ودعوة إلى التدهور والانحطاط ، لأن الالتفات إلى الوراء والانغلاق ضمن أطر ومفاهيم وقيم أنتجت في ظروف غير ظروف ذلك العصر ، وفي معطيات غير معطيات ذلك العصر يجعل من تلك المفاهيم والقيم قيم بالية غير معاصرة ، في حين أن تطور الحضارات الأوروبية كان بسبب مكتسبات العلم وبديهياته ، ومكتسبات العقل ومنطقيته.

إذن يستحيل الوصول إلى ما وصل إليه الغرب في نظر فرح أنطون بدون فعل عملية تجاوز التراث ، والذي يقول بأن "إحراز مستوى الغرب الحضاري يكون بالالتفات حول لواء الدين هو في بساطة تجاهل طريقة تطور الحضارات ، وفشل في فهم الطبيعة الإنسانية. إن الفهم السليم للتاريخ ولما يحرك عمل الإنسان هو وحده القادر على الوصول إلى نظرية شرعية للمجتمع ولأساليب إصلاحه. فهم كهذا ، لا يمكنه أن يستمد إلا من العــلم ، أما الفـكر الديني فــإنه لا يجلب للمسألة إلا التشويش ، وأن اعتبار الوحدة الدينية كما (فعل الأفغاني) أساس التقدم الاجتماعي أفضى إلى ضعف

[1] نادية حسابن: إشكاليات التراث في الفكر العربي الحديث والمعاصر، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، إشراف: السعدي بن أزوار، جامعة الجزائر02، 2014،2015،ص102.

[2] المرجع نفسه، ص103.102.

وانحلال متزايدين... وإلى التأخير والتخلف"[1] هنا تتضح المفارقة بين السلطة الدينية والعقلية؛ إذ التقدم الحضاري يكون بتجاوز سلطة الدين التي تتحكم في سيرورة الفرد فتجعله أمام قوانين لا عقلانية حسب أنطون والتيار العلماني الداعي إلى القطيعة مع التراث .لكن السؤال المطروح هنا: **هل استطاع الفكر العربي حسب التيار العلماني أن يتشكل ويتبلور ويحقق حداثة عربية بتجاوزه عتبة التراث؟ وكيف يمكن لنا أن نتعامل مع تراثنا العربي الإسلامي؟ هل نرفضه جملة وتفصيلا ونلغيه وننقطع مع الماضي؟ أم ماذا؟.**

كانت اجابة ممثلو التيار العلماني على هذا السؤال أن السبيل الوحيد للنهضة هو تجاوز التراث، فلا سبيل إلى الحداثة بمفهومها المعاصر إلا بتحرير العقل العربي من قيود التراث الذي حسبهم جمد الفكر ، وتسبب في عجز العقل العربي عن أداء دوره ، فحال دون الوصول إلى التنوير الذي وصلت إليه أوروبا، التنوير الذي كان له الفضل الكبير في إخراج أوروبا من ظلامية العصور الوسطى وعتامتها التي سيطرت فيها ثقافة النصوص إلى عصر التنوير الذي سيطرت فيه ثقافة العقول.

وبهذا يكون كل من الخطاب الإصلاحي السلفي والخطاب العلماني قد عبرا بعمق عن وعيهما بالحالة التي كانت تعيشها الأمة العربية الإسلامية–حالة التخلف الثقافي والتأخر التاريخي– هذا الوعي الذي نتج من خلال الطروحات التي قدمها كلا من الخطابين في محاولة منهما لتجاوز الفارق التاريخي بين التأخر الإسلامي والتقدم الأوروبي للسير نحو تحقيق نهضة طال انتظارها. **فهل سيتشكل الوعي العربي الذي يخلق النهضة؟ وهل استطاعا الخطابين السلفي والعلماني بالنصوص التي أنتجاها تحقيق ما يسمى النهضة؟.**

ما نلاحظه هو تواصل الجدل المطروح سابقا وهو أحقية أي تيار لإحداث النهضة العربية المعاصرة " فقد ظل استمرار السجال النهضوي بين الأطروحة السلفية والأطروحة التغريبية الليبرالية مهيمنا على مناخ الوعي العربي ، ومعبرا

[1] **هشام شرابي: المثقفون العرب والغرب، دار النهار للنشر، بيروت(لبنان)،ط2، 1978. ص87.**

عن آلية فكرية متزامنة مع حقبة التطلع نحو تحقيق النهضة العربية"[1] إذن الجدل بين الخطابين السلفي والليبرالي فتح باب الاختلاف المعيق للنهضة ، واستمرار هذا السجال هو أن الطروحات التي قدمها كلا من الخطابين ظلت مجرد محاولات في التقليد سواء بتقليد الماضي والتوجه إليه ، أو بتقليد الغرب والتوجه نحوه. والسؤال أو الأسئلة التي يمكن أن تثار حول تلك الجهود والمحاولات هي: **هل ما قدمه رواد النهضة من أفكار ورؤى وتصورات كاف للانتقال بالمجتمع العربي الإسلامي من حالة التأخر والتخلف إلى حالة التطور والتقدم ؟ أم أن رواد النهضة فشلوا في انجاز هذه المهمة المعرفية الفكرية ؟ وما هي أهم أسباب الفشل؟ هل ترجع إلى المنهجية التي اتبعوها أم إلى الواقع الذي تعاملوا معه؟**

ج.هل فشل الخطابين السلفي والعلماني في تأسيس فكر اسلامي؟.

تاهت معظم الإجابات من قبل المفكرين والمثقفين على هذه الأسئلة بين من يرى أن ما قدمه رواد النهضة ليس بمشاريع حقيقية بل مجرد محاولات في التقليد سواء بتقليد الماضي والتوجه إليه ، أو بتقليد الغرب والتوجه نحوه ، دون أن تحرز تلك المحاولات أي تقدم في التأصيل الفكري، ودون أن تتغلغل في بنى المجتمع ومشاكله وحاجياته ، وأن المثقف العربي أصبح يعالج مشاكل مجتمعه من خارج مجتمعه ما كرس نوعا من الإيديولوجية تبلورت تحت غطاء ثلاث تيارات:

أولا: التيار السلفي والعودة إلى الماضي.

ثانيا: التيار العلماني والتوجه إلى الغرب.

ثالثا: التيار التوفيقي، (التوفيق بين الأنا والآخر، التراث والحداثة).

[1] **صالح شقير: الحضور الفلسفي في الفكر العربي الحديث ، ص493.**

هذه الانتقادات التي طالت الخطاب النهضوي لا تنفي عن الإيديولوجية النهضوية صفة محاولة البحث في السبل الفكرية التي تكفل إمكانية تحقيق الوعي الممهد لوجود فعل تاريخي تحقق فعلا.

وعليه فإن نبذ الغرب في لغة الخطاب السلفي يعني التشبث بالماضي وبقيمه ، ما يعني رفض كل ما يمت للغرب بصلة ، لأنه يرى أن قوته ونقائه تكون بالانتماء إلى الماضي لأنه الأصل وبه يتم الخلاص ، فحسبهم الاكتفاء على الذات والاعتصام بالموروث سبب القوة والمنعة وبالتالي الرجوع إلى العصر الذهبي للأمة ، عصر النقاء ، عصر التقدم والتطور.

ويبرر الخطاب السلفي دعوته إلى الماضي على أساس المرجعية الدينية التي تقول " لا يصلح آخر الأمة إلا بما يصلح به أولهما"[1] والقرآن هو الذي صلح عليه أول هذه الأمة وهو الذي لا يصلح أخراها إلا عليه. " فإن كانت الأمة شاعرة بسوء حالها جادة في إصلاحه ، فما عليها إلا أن تعود إلى كتاب ربها فتحكمه في نفسها ، وتحكم به ، وتسير على ضوئه وتعمل بمبادئه وأحكامه ، والله يؤيدها ويأخذ بناصرها وهو على كل شيء قدير"[2] وبهذا فالتيار السلفي أرجع وجود نهضة عربية خالصة إلى قوة الدين الإسلامي المتمثلة في كتاب الله **لكن؟ ألا يعد رفض وإلغاء الآخر في عملية بناء وانجاز النهضة خطابا لا عقلانيا!؟ وهل من الموضوعية الاعتماد على التراث (الماضي) وحده في عملية البناء والانجاز!؟ ألا يعد هذا الخطاب خطاب لا تاريخي (إيديولوجي)!؟.**

جزئية التراث تبقى مطروحة وتأثيرها في إحداث النهضة يبقى أمرا جدليا يقول المفكر محمد عابد الجابري أن التراث " الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني ، وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر ملفوفا في بطانة وجدانية إيديولوجيا لم يكن حاضرا في خطاب أسلافنا ولا في حقل تفكيرهم ، كما أنه غير

[1] آثـار الإمـام محمـد البشـير الإبراهيمـي: جمـع وتقـديم: أحمـد طالـب الإبراهيمـي، الجـزء الرابـع،(**1952-1954**)، دار الغـرب الإسـلامي، ط**1997**،**1**،ص**93**.

[2] **المرجع نفسه،ص95**.

حاضر في أية لغة من اللغات الحية المعاصرة التي نستورد منها المصطلحات والمفاهيم"[1] هذا يعني أن مفهوم التراث مفهوم له خصائص يتمايز بها عن ما كان سائدا في خطاب أسلافنا ، ومتمايز أيضا عن مفهوم هذه الكلمة في الثقافة الغربية ، والسبب هو أن التراث ينظر إليه على أنه تمام هذه الثقافة وكليتها ، لا على أنه بقايا من ثقافة الماضي.

هذه النظرة المعلية (التبجيلية) للتراث حسب الجابري تبلورت إثر الخلفية الإيديولوجية، أي "تأسست نتيجة النظرة الإيديولوجية إليه، المبنية هي الأخرى على عجز الثقافة العربية على تجاوز ماضيها أو تراثها واحتوائه معرفيا ، مثلما فعل الغرب مع تراثهم احتواءً ثم تجاوزا"[2] وحسب الجابري أن الأصل في قراءة التراث هو الدخول معه في جدال ومناقشة لاستفزاز عناصره من أجل إحيائها فتكون خطـــوة أولى للاقتراب منه وامتـــــلاكه لا الاستسلام له.

وهذا ما فشلت فيه الخطابات النهضوية _خاصة الخطاب السلفي حسب بعض المفكرين_ يقول الجابري:" وهكذا فإن كان "الإرث" ، أو "الميراث" هو عنوان اختفاء الأب وحلول الابن محله ، فإن التراث قد أصبح بالنسبة للوعي العربي المعاصر، عنوانا على حضور الأب في الابن ، حضور السلف في الخلف ، حضور الماضي في الحاضر"[3] ومن هنا فهذه النظرة التبجيلة والبطانة الإيديولوجية من قبل الذات العربية للتراث هي من جعلته غامضا وملتبسا، ضبابيا غير واضح حسب الجابري لأنها لم تستطع أن تجعل منه موضوعا لها فتقترب منه لتمتلكه، بل استسلمت له وجعلت نفسها موضوعا له.

وبهذا فالخطاب السلفي والقراءة التي قدمتها لم يضف شيئا جديدا عن التراث في نظر الجابري ، والسبب هو تماهيها معه وعدم انفصالها عنه مما جعلها قراءة لا تاريخية ، ولا عقلانية "إنها قراءة إيديولوجية لأنها منحازة إلى المعطى

[1] **محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت(لبنان)،ط1،1991،ص23.**

[2] **سمير عيسى: سؤال التراث في الفكر العربي عند الجابري وحسن حنفي وطيب تيزني، جامعة الجزائر2، (د.ت)، ص171.**

[3] **محمد عابد الجابري: التراث والحداثة ،ص24.**

التراثي ، منتصرة له ومنافحة ، مدافعة عنه ضد من يسائله أو يضعه موضع فحص نقدي"[1] وحكم الجابري على هذه القراءة بأنها لا تاريخية يعود إلى افتقارها لمبدأ الموضوعية الذي من دونه لا تكون القراءة قراءة علمية ، هذا الافتقار الذي نشأ ونتج من تشدد القراءة السلفية بالاعتماد على البعد الديني فقد "جعلت من العامل الروحي العامل الوحيد المحرك للتاريخ"[2]. أي أن أحادية التفكير والتشدد في الاعتماد على المرجعية الدينية كانت سبب في إخراج التراث من التاريخ، في حين أن الطريقة الصحيحة والمثلى التي ينبغي النظر بها إلى التراث هي تلك التي تحرر وعينا المعاصر من سلطة النصوص فتكشف تاريخيتها وحدودها المعرفية ، مما "يعيد تلك السلطة إلى نطاقها التاريخي الذي نحن عنه منفصلون، ثم- ثانيا- أن ينظم تحررنا الثقافي المعاصر في خط التطور التاريخي للعقل والعقلانية في تراثنا"[3] إذن الحل حسب الجابري هو قراءة التراث وفق سياقه التاريخي أي ربط النص بمجاله التاريخي من أجل فهمه أولا لامتلاكه وتجاوزه ثانيا. فكيف يكون التجاوز؟ وهل يعني الالغاء؟.

ما نلاحظه أن القراءة الليبرالية التي قدمها الخطاب العلماني تختلف كبير الاختلاف عن سابقتها(السلفية) في نتائجها ، ومنطلقاتها ، مفرداتها ومناهجها ، فنبذ الشرق وتراثه وتشبث بالغرب وقيمه في لغة الخطاب العلماني ، رفضه وإلغائه كان إيديولوجيُ الى أبعد الحدود، لأنه لم يكن يوما الانفصال عن التراث والانقطاع عنه في لغة الخطاب المعرفي الانساني (وحتى عند الغرب)سبب في عدم تحقيق النهضة. وبالتالي فطريق النهضة العربية يجب أن يمر من التراث، تراثنا نحن لا تراث الغير فالغرب مثلا لم يحقق نهضته الا بالانتظام مع تراثه لا تراث غيره ، وعليه فالانطلاق نحو تأسيس فعل معرفي عربي حقيقي يكون بالارتكاز على تراثنا نحن لا تراث غيرنا.

---

[1] عبد الإله بلقزيز: نقد التراث، العرب والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت(لبنان)،ط1،2014،ص324.

[2] المرجع نفسه، ص324.

[3] المرجع نفسه ،ص326.

إن رواد الخطاب العلماني لم يقفوا عند هذا الحد بل ذهبوا إلى أكثر من ذلك حين عدو التراث الديني السبب الرئيسي في تخلف الأمة العربية الإسلامية ، وأنه العقبة التي وقفت في وجه التقدم ، فأعلنوا وبكل صراحة عن التثاقف أو أخذ ثقافة الآخر الغربي دون تردد أو فحص، وبمنتهى "التطرف أعلنوا الدعوة إلى الارتماء بأحضان الغرب والخضوع التام له"[1] والسبب أن هذا الغرب يمتلك القوة والسيطرة ، ويمتلك العلم والتقنية ، وبالتالي ما يصدر فيه يكون مناسبا لنا بالضرورة.

ويبرر الخطاب العلماني دعوته إلى تبني الحضارة الأوروبية على أساس أنها حضارة منفتحة لم تبق حبيسة سلطة الدين والفكر الكنسي، أي أنها الشارع الوحيد إلى التقدم ، إما أن نقبل الحضارة الغربية ، أو نظل متخلفين ، فيكون خلاص هذه الأمة من أزماتها بالاندماج في الغرب والارتباط به. ولدعم رأينا نستند على قول سلامة موسى:" فلماذا لا نصطنع جميعا الثقافة والحضارة الأوروبيتين ، ونخلع عن ما تقمصناه من ثياب أسيا...هذا هو مذهبي الذي أعمل له طول حياتي سرا وجهرا ، فأنا كافر بالشرق ومؤمن بالغرب"[2].

لكن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام هو: ألا يعد الإعراض عن التراث العربي الإسلامي وبتره والإلقاء به والانقطاع عنه خطاب لا عقلانيا؟ وبالتالي يكرس أيديولوجيته إلى أبعد الحدود؟ وهل الكفر بالشرق والإيمان بالغرب هو أساس النهضة ؟.

لقد أوقع هذا الموقف ممثلي الخطاب العلماني في مزالق عديدة كونهم لم يعرفوا بينة التراث المرنة المكونة من أفعال ذهنية؛ اجتماعية وثقافية فهم "لم يدركوا أن التراث العربي- كأي تراث آخر اكتسب بنية ضمن علاقات اجتماعية وحضارية عامة- لا يشكل نسيجا متجانسا موحدا ، بل هو بناء حضاري متناقض ومتصارع انطلاقا من أنه ينطوي في

[1] صمد كاضم وسمي: الفكر العربي وتحديات الحداثة، إصدار منتديات ليل الغربة ، (د. ط)،2009،ص20.

[2] سلامة موسى: اليوم والغد، مؤسسة هنداوي للنشر والتوزيع، (د. ط) ،(د.ت)، ص8.

أحشائه على اتجاهي التقدم والمحافظة ، ونحن إذا دققنا في المسألة نجد أن الخطاب العلماني في توجهه التراثي العدمي انزلق على نحو غير مباشر في التصور اللاتاريخي للحدث الاجتماعي في المجتمع العربي"[1].

فالمماثلة التي مارسها الخطاب العلماني بين التراث العربي والتراث الغربي زاد الطين بلة لأن استيراد الحلول الغربية الجاهزة دون وعي ، دون تفحص وتمعن، تحليل ونقد، وإسقاطها على الواقع العربي؛ الواقع الذي له مميزاته الخاصة وظروفه الخاصة كذلك، واقع يختلف شديد الاختلاف عن الآخر الأوروبي بكل أبعاده ومعطياته. ليس منطقيا وعقلانيا فالتاريخ لا يعيد نفسه وحسبي أن أقول إن العلم يبقى غاية نتوسل العقل للوصول إليها لذا "فالتعلم من الآخر وسيلة وليس غاية، ومرحلة وليس تاريخا، ومجرد باعث ومحرك وليس بديلا عن الشيء ذاته"[2] وبالتالي فمن غير المفيد أن نتماثل بين النهضة الأوروبية الحدث التاريخي بالنهضة العربية، المشروع الذي ما فتئ العرب يحاولون بلوغه ويجاهدون من أجل تحقيقه.

إذن فعل المماثلة بين التراث العربي الإسلامي وتراث الحضارة الأوروبية هو هروب من واقع العـــالم العربي ومشاكله، مما يعني الاكتفاء بالاستهلاك دون الحاجة إلى الإنتاج، فحسبهم العلم موجود في أوروبا فقط علينا الإتيان به وإسقاطه على واقع الأمة العربية لنصل إلى النهضة.

هذا ما جعل الحل النهضوي حلا ناقصا مبتورا والدليل على ذلك هو استمرار نفس الهموم والطروحات والهواجس في الخطاب العربي المعاصر يقول الجابري "لقد أثبت بما لا يحتاج على مزيد بيان، أنه لم يحصل أي تطور حقيقي في أية قضية من القضايا النهضوية التي عالجها ، وبعبارة أخرى أن الخطاب العربي الحديث والمعاصر لم يسجل أي تقدم ذي بال في أية قضية من قضاياه، بل لقد ظل سجين بدائل يدور في حلقة مفرغة، لا يتقدم خطوة إلى ليعود القهقري

[1] نادية حسابن: اشكالية التراث في الفكر الغربي الحديث والمعاصر ، ص118.

[2] صالح شقير: الحضور الفلسفي في الفكر العربي الحديث ، ص497.

خطوة...وقد تأكد لدينا أن زمن الفكر العربي الحديث زمن ميت أو قابل لأن يعامل كزمن ميت"[1] ما يعني أن الطروحات التي قدمها الخطاب النهضوي ظلت قابعة تحت شعار الفشل بغض النظر عن المرجعية الإيديولوجية لهاته الخطابات- محدودة مرة ومتناقضة مرات عدة، رغم تنوع واختلاف المقاربات التي طبقها رواد النهضة في دراستهم للتراث، فكانت بذلك مجرد محاولات في التقليد دون أن تتمكن من إحراز أي تقدم في مجال التأليف والتأصيل الفكري ، مما عرقل أكثر الطريق نحو إنجاز فعلي للنهضة. فكان بذلك الخطاب النهضوي خطابا عاجزا عن استيعاب حقيقة الأزمة التي مرت بها البلاد العربية استيعابا عقلانيا، لأنه كما يـــرى الجابري" خطاب وجدان وليس خطاب عقل...بل كل شأنه أن يعبر في الأغلب الأعم عن أحوال نفسية وليس عن حقائق موضوعية ، ولا عن تطلعات خاضعة للرقابة العقلية"[2] والسبب أن مفاهيمه ومقولاته فارغة جوفاء منعزلة ومنفردة ، لم تستطع أن تعـــبر عن الأزمات والمشاكل التي طرحها الواقـــع العربي، فظهر عجزها وانكشفت تناقضاتها والسبب يرجع إلى عدم التـوازن بين الذات المستهلكة والآخر المنتج، كما يرجع إلى" غياب الرقابة العقلية التي تحرص على توافر الحد الأدنى من التوازن ما بين الذاتي والموضوعي في الحلم النهضوي... والخطاب النهضوي العربي"[3] وبالتالي فما أنتجه الخطاب النهضوي من مقولات ومفاهيم ليس في الواقع العربي ما يبرره ، والسبب هو أن الواقع العربي ذاته يعاني من هيمنة اللاعقلانية في التعامل مع الواقع ، فلو نظرنا إلى العقلانية الأوروبية نجدها نتيجة تتويج موقف من الواقع ، فهي وليدة بيئتها ، حاجاتها وظروفها ، تمت ونشأت انطلاقا من تعرية الواقع الأوروبي من أغطية النظريات القديمة، فنتج الوعي وتطور وبرز ليتحول بعد ذلك الى تنظير وفعل فحدثت النهضة.

[1] محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة بيروت،ط1982،1،ص178.

[2] جورج طرابشي: المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسي لعصاب جماعي، رياض الريس للكتب والنشر، ط1 ،1991 ،ص20.

[3] محمد عباد الجابري: الخطاب العربي المعاصر ، ص33.

أما نحن فقد نظرنا إلى تراثنا من رؤية الآخر بمعنى؛ أحدثنا قطيعة مع تراثنا اعتبارا من رأي الآخر الذي كان يدعو إلى القطيعة مع التراث لتتساوى معه الحركة العربية في غياب التاريخ، أي أننا نظرنا إلى تراثنا " نظرة المستشرقين وكأننا متفرجون عليه لسنا أصحابه، نعيب عليه قصوره وكأننا لسنا مسؤولين عليه. نكرر ما قيل ونجمع بين أجزائه، وأقصى ما نفعله نشر المخطوطات دون تغيير أو تطوير أو إعادة اختبار... نكرر الاختيارات القديمة والمذاهب السالفة ولا نعرف كيف نشأت وأي أغراض خدمت، وبالرغم من تغير الظروف القديمة ونشأة ظروف جديدة التي تتطلب اختيارات بديلة فإننا نكرر الاختيارات النمطية التي تعارض في أهدافها ومنطلقاتها الظروف الجديدة التي نعيشها اليوم وكأن التراث جسم ميت، وجثـــة هامدة ننقلها بلا واقع أو تاريخ"[1] هذه الأسباب تعد منطقية لما حصل؛ فأنتجت أزمة تخلف وأزمة تأخر، وأزمة وعي ، والتباين والخلاف واضح بين الموقفين، فالخطاب الغربي كان خطاب عقلانيا، في حين كان الخطاب العربي النهضوي خطابا لا عقلانيا ولا تاريخيا ، والسبب هو انفصاله وابتعاده عن واقعه، الواقع الذي ظل جانبا – وفي أحيان أخرى أسقط من الحساب – فغاب التنظير(التأليف والتأصيـــل الفكري) وغابت معه النهضة، فلا نهضة إلا بوعي ، ولا وعي الا بفكر ، ولا فكر إلا من واقع.

يدعمنا رأي الجابري الذي يعزز من قيمة العقل فيقول:" وأمام هذا النوع من اللاعقلانية المتخلفة تاريخيا تبرز ضرورة العقلانية كسلاح لا بديل عنه، وهل يمكن تحقيق حداثة بدون سلاح العقل والعقلانية؟ هل يمكن تحقيق نهضة بدون عقل ناهض؟ إن العداء للعقلانية أو الطعن فيها في حال مثل حالنا سلوك لا يمكن إيجاد مكان له خارج ظلامية اللاعقلانية"[2].

إذن لا يتعلق الأمر في الخطاب النهضوي العربي بوجود فعلي حقيقي لعقلانية ناتجة من تعرية واقع عربي من أغطية التراث القديم، عكس الخطاب الغربي التاريخي المتحقق فعلا الذي أنتج النهضة الأوروبية، فكان بذلك الخطاب العربي

[1] **حسن حنفي: دراسات فلسفية، المكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة(مصر)، ط1 ،1987 ،ص13.**

[2] **محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ،ص18.**

خطاب لا عقلاني، إيديولوجي لا تاريخي، خطاب ظل سجين بدائل تستعير مفاهيمها ومقولاتها من مدارس مختلفة، أوروبية كانت أو عربية(تراثية كانت أو حداثية) من دون تفحص وتمعن، تحليل ونقد، ما يؤكد على أن الخطاب العربي أمام مشكلة التكرار وغياب التجدد العقلي؛ الذي يحقق الانتقال من مرحلة الجمود إلى التنوع.

لكن السؤال المطروح في هذا المقام هو: ألا يعد القول بلا تاريخية ولا عقلانية الفكر العربي الحديث والمعاصر قول يصدر هو نفسه من رؤية لا تاريخية؟ ألا يعد هذا إعداما له؟ ألا يعد الخطاب العربي النهضوي من نبهنا وحرك زمننا وأنتج وعيا بتاريخنا؟ وهل مجرد تبني الرأي القائل بلا تاريخية الفكر العربي الحديث يقودنا إلى التحرر المعرفي؟.

إن القول على هذا النحو بلا تاريخية الفكر العربي الحديث والمعاصر وأن الخطاب النهضوي يكرر ذاته هو نوع من التجاهل المتعمد والمقصود، فرغم التشابه الكبير بين المسائل التي طرحها رواد النهضة والمسائل التي دار عليها الخطاب العربي المعاصر، الى جانب التقارب الزمني في طرحها والحديث عنها، فتظهر وكأنها واحدة إلا أن ذلك لا يعني أبدا جمود زمن النهضة، فرغم أن "زمن الفكر النهضوي كان زمنا ميتا، وأن هذا الفكر كان يخضع لآلية التكرار العصابية، ولئن بدا أن فكر النهضة كان ينتظم في وحدة تكرارية، فهذا لأنه كان يصدر عن إشكالية واحدة هي بالتحديد إشكـــــالية النهضة، وما دامت هذه الإشكالية قائمة ولم تجد حلها على صعيد الواقع العملي، ما كان للفكر النهضوي المعاصر أن يجاوزها ولا أن يجاوز تكراره الظاهري"[1] إذن العلاقة إذن بين الفكر العربي الحديث والفكر العربي المعاصر هي علاقة وصل وتكرار وليست علاقة قطع ونكوص، وحتى وإن كانت علاقة قطع فالقطع لا يعني أن لا نعود إلى التاريخ بل يجب علينا أن نرتد إليه لنستفيد ونستأنف من خلاله البحث عن إجابات أكثر وضوحا وأكثر دقة وتقدما.

[1] **جورج طرابيشي: المثقفون العرب والتراث ،ص20.**

ومن الإنصاف لمن يريد تقويم خطاب ما أو فكر ما أن يضعه في إطـــــاره التاريخي الخاص، لا يتجاوز زمانه ومكانه، ظروفه وحاجاته إلى زمن آخر، فما يبدوا لنا واضحا اليوم قد يكون غير واضح بالغد. وبالتالي فالحكم على الخطاب النهضوي باللاعقلانية واللاتاريخية يحمل نوعا من القسوة لا يمت للموضوعية بصلة، فالعيب ليس في الخطاب النهضوي ،مقولاته ومفاهيمه، طرقه ومناهجه...فهو حدد مشروعه انطلاقا من ظروف عصره وحاجياته(هدفه كان إصلاحي) "بل فينا نحن الذين لم نطوره وظنناه باقيا عبر عدة أجيال كنمط لا يتغير، فانزلق الواقع من تحته في مساره الخاص وأصبح الإصلاح فارغا بلا مضمون أو كاد"[1].ومنه فالمآلات التي آلت إليها تجارب النهضة العربية الحديثة لا يمكن إنكارها، ولا يمكن أن تحجب تراكـــم مكتسبات، وما كان فيها من عوامل قوة تحتاج إلى تعظيم وتطوير واستعادة، لبناء رؤية جديدة من شأنها أن تساهم في تضمين المشروع النهضوي الذي تتطلع إليه الأمة العربية الإسلامية.

وبالتالي فالحكم على الخطاب العربي النهضوي بالفشل وبأنه خطاب مكرر ولا تاريخي هو حكم تعسفي فيه الكثير من التجني والذاتية، وهو في الحقيقة تعميم يتجاهل تماما الأسباب الموضوعية التي انطلق منها كلا من الخطابين سواء الحديث والمعاصر، فإن كان "الخطاب العربي المعاصر من إفراز الرضة الحزيرانية، فإن الخطاب العربي الحديث أو النهضوي هو من إفراز الصدمة النابليونية"[2] فالخطاب العربي المعاصر الذي أفرزته الرضة الحزيرانية حتى وإن كان يطرح نفس القضايا التي طرحها الفكر العربي النهضوي ، يعود إليها ويستأنس بها فليس معناه أنه يقلدها حرفيا ويقدم عنها نفس الإجابات، لأن العودة إلى الوراء بهذا المعنى مستحيلة، فالتاريخ لا يعيد نفسه بشكل حرفي أو كامل أبدا، لكن يحق لنا الاستعانة به من أجل الفهم.

ورغم أن العقبة التي اصطدم بها مشروع النهضة طيلة القرن التاسع عشر وحتى القرن العشرين لا تزال نفسها، إلا أن الصياغات تغيرت واختلفت عن تلك التي كانت مع رواد النهضة، وحتى إن سلمنا بأنّ الجيل الجديد تماشى مع

[1] **حسن حنفي: دراسات فلسفية ، ص180.**

[2] **جورج طرابيشي: المثقفون العرب والتراث ،ص20.**

المتغيرات الجديدة، وتماشى أيضا مع " أسئلة الجيل الجديد من المثقفين العرب ما خرجت عن إشكالية التقدم والبحث عن السبيل والوسائل والمداخل التي به وعن طريقها ينفتح الأفق السالك نحو التقدم، فإن الأوجب أن نسلم بأن ظروف هذا الجيل الجديد اختلفت عن ذي قبل، وأن متغيرات كثيرة حدثت بين أمس النهضويين ويوم الحداثيين"[1] وبهذا المعيار وحده نفهم أن تشابه الأوضاع وتشابه القضايا لا يعني تشابه الأسئلة ، فأوضاع وظروف الأمس ليست كأوضاع وظروف اليوم ، وبالتالي منطقيا أن الأسئلة تختلف والأجوبة كذلك.

وحتى إن طرح الفكر العربي المعاصر نفس الأسئلة التي طرحها الفكر النهضوي ، فهذا لأن النهضة لم تزال واقعا مأمولا غير متحققة وغير منجزة ، وبالتالي من حقه البحث عن إجابات كافية من أجل إنتاج شروط للنهضة ، فكان هذا حجة لبعض المفكرين والمثقفين في البحث عن مشروع حضاري عربي تستأنف به الأمة مسيرتها نحو الانتماء إلى حركة التاريخ "مشروع تبنى فيه على ما سبق من مكتسبات المراحل السابقة وتضيف إليه أجوبة تاريخية عن المعضلات الجديدة التي طرحها التطور المعاصر وتحولاته الدراماتيكية"[2] أي التطور المطلوب يكون بالجمع بين الخلفية التراثية ومستجدات الراهن.

وعليه فإن كان المشروع النهضوي العربي في القرن التاسع عشر قد رد على زحف جيوش نابليون على مصر، واحتلال المشرق العربي وتجزئته، وقيام الكيان الصهيوني على أرض فلسطين، فإن المشروع الحضاري العربي اليوم ملزم هو الآخر على تقديم ردة فعل على إثر تفاقم مظاهر التراجع والتدهور "وعلى إثر الضربة الموجعة التي أصابت المشروع

[1] نادية حسابن: إشكالية التراث في الفكر العربي الحديث والمعاصر ،ص139.

[2] المشروع النهضوي العربي: نداء المستقبل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت(لبنان)،ط2، (د.ت)ص21.

النهضوي منذ 1967، وعلى إثر احتلال العراق 2003، نجد أنفسنا أمام الأوضاع ذاتها التي عاشتها الأمة العربية غداة الاحتلال الاستعماري لأوطاننا في القرن التاسع عشر"[1].

كل هذه المشكلات جعلت بعض المثقفين يتحدث عن ضرورة وجود مشروع حضاري عربي به نتخلص من التراجع والضياع والتيه، وبه ننتبه أكثر على ظاهرة التخلف والتأخر التي أصابت الأمة العربية الإسلامية منذ زمن بعيد ولازالت تلازمها، وبه نشق الطريق نحو تأسيس نموذج معرفي نتحرر من خلاله من سيادة الجمود الفكري والتكلس العقلي، ونتحرر به من سيطرة الثقـــــافة النصية من جهة، وسيطرة الآخـــــر من جهة مقابلـــــة، وكل هذا لا يكون إلا بالفلسفة(انتاج نص فلسفي عربي خاص) فهي القادرة على تحريك عجلة الوعي العربي، وقادرة أيضا" أن تحدث هزة في الوعي لإنجاز التقدم المنشود"[2] الفلسفة التي لن تتحقق ما لم نفهم الشروط التاريخية التي تحدد أفق التفكير الفلسفي. فهل يُقرأ التاريخ بالفسلفة؟ ومنه نبني إشكالية مفادها **هل الأزمة التي يعيشها الفكر العربي سببها غياب النقد الفلسفي؟ وبأي معنى يمكن الحديث عن فلسفة داخل دائرة الفكر الإصلاحي النهضوي؟ وهل أنتج الفكر العربي ما نسميه اليوم بالنص الفلسفي؟ أم أن ما أنتجه هو مجرد ردود فعل؟ هل تغيير الواقع العربي يستوجب تفعيل النقد الفلسفي؟ وهل المحاولات النهضوية فشلت في إعادة الاعتبار للفلسفة باعتبارها شرطا ضروريا في تحقيق النهضة ؟.**

[1] **المرجع نفسه ، الصفحة 21.**

[2] **صالح شقير: الحضور الفلسفي في الفكر العربي الحديث ، ص499.**

المبحث الثالث: المشتغل بالنص الفلسفي في الخطاب العربي الحديث.

ونحن نتحدث عن أزمة الفكر العربي الإسلامي لا نغالي إذا قلنا إن الإجماع يكاد ينعقد على أن التخلف والتأخر أحد أسبابه، وواقع الأمة يشهد على ذلك، فمنذ القرن التاسع عشر وإلى اليوم ونحن نبحث عن إجابات شافية لسؤال النهضة لماذا تأخر العرب وتقدم غيرهم؟ ومنذ ذلك الحين ونحن نبحث عن الآليات والوسائل التي يتعين علينا إتباعها للخروج من التخلف والاجترار والتبعية، واللحاق بركب الدول التي حققت انجازات جعلت المسافة بيننا وبينها تتسع أكثر فأكثر.

في ظل هذا الوضع المأزوم الذي يعيشه العالم العربي ظهرت أبحاث ودراسات تنادي بضرورة وجود مشروع حضاري عربي يكون الإبداع الفلسفي أحد أهدافه، إبداع نفك به العجز الذي لازمنا، وبه نتحرر من القيود التي كبحت وقلصت من حركية العقل نحو إنتاج ما يسمى بالنص الفلسفي. **فهل نجح المفكرين العرب في ذلك في ظل سلطة التراث وتسلط الغرب؟.**

أ. الكتابة الفلسفية في الفكر العربي الحديث بين سلطة التراث وسلطة الحداثة.

غالبا ما يوصف الانتاج الفلسفي في العالم العربي والإسلامي بنزوعه نحو التقليد ، فرغم ما ورد إليه من أفكار وفلسفات من الثقافات الغربية إلا أن حال التفلسف في العالم العربي لم يستطع صناعة ذاته وبقى تابعا للمركزية الغربية الأوروبية ، وهو الأمر الذي يفسر غياب نص فلسفي عربي حقيقي ، بمعنى (حضور وفعل) هذا ما أكد عليه المفكر حسن حنفي حين عدد أسباب غياب نص فلسفي عربي وغياب الإبداع في العالم العربي وحصرها في "ثلاث طرق الأولى: الاعتماد على التراث الغربي مستمدا منه مادته العلمية...وعيب هذه الطريقة هو الابتسار الحضاري ، أي جعل علوم التفسير مقصور على التراث الغربي دون غيره بانتشار بداياتها الأولى ثم تعميمها على كل تراث مع تعميم ظروفها

الخاصة وطمس معالم أيه ظروف مغايرة في حضارات أخرى تنشأ علوم التفسير منها...ونتيجة هذا الابتسار الحضاري هو إطالة مرحلة النقل وتأخير مرحلة الإبداع طالما أن معدل الإنتاج الثقافي في الغرب أعلى بكثير من معدل نقله إلى خارج الغرب وتصبح حضارة واحدة هي المبدعة والرائدة والمركز، والحضارات الأخرى الناقلة والتابعة"[1] وعليه لا يمكن وجود درس فلسفي عربي ناتج من متغيرات مركزية أخرى..

أما الطريقة الثانية فيعتمد أصحابها على إفرازات التراث القديم " وما أفرزه من مادة علمية عن مناهج واتجاهات في التفسير...وصعوبة هذه الطريقة أن الباحث قد يكرر ما قاله القدماء دون قراءة جديدة، وإن قرأ فإنه يعتمد في قراءته على علوم التفسير المعاصر في الغرب فيسيء التأويل للتراثيين معا... وهذا من شأنه أن يجعل الدراسة الجديدة مجرد إضافة معلومات على واقع لم تنشأ منه وبالتالي لا تؤثر فيه كما يجعل الدراسة الجديدة مجرد مراجعة للأدبيات القديمة أو الحديثة، عرض أو نقد لها وربما إضافة عليها دون التعامل مع الواقع الذي يظل في حاجة إلى تنظير مباشر يتبع منه ويقدر على التأثير فيه"[2] بالاستناد على القاعدة التراثية لوحدها لا ينتج نصا حداثيا لاعتبارات تاريخية ومعرفية بدرجة أولى، إضافة إلى تأثير تغير العوامل المنتجة للدرس الفلسفي القديم فلن تكون نفسها التي ستنتج الدرس الحديث.

أما الطريقة الثالثة طريقة العقل "فيعتمد فيها الباحث على منطق العقل الخالص وتحليل التجارب الانسانية المشتركة في الاشتغال بالنصوص أيا كان نوعها دون الإحالة إلى تراثنا القديم أو إلى التراث الغربي ...وهذه الطريقة تجعل الباحث مجرد جامع لمادة أو شارح وملخص لها، وفي أحسن الأحوال يكون ناقدا لها... يتجاوز حضارة الذات (الأنا) وحضارة الغير (الآخر) دون الإحالة إلى مراجع لا في الهوامش ولا في نهاية المقال...ويكون المرجع الأول والأخير هو شعور الباحث وشعور القارئ والتجربة المشتركة بينهما"[3]. يرى حسن حنفي أن كل طريقة من الطرق الثلاث يغيب فيها

[1] حسن حنفي: دراسات فلسفية ،ص524،523.
[2] المرجع نفسه ، 524، 525
[3] المرجع نفسه ، ص525.

الإبداع والسبب هو أن كل طريقة تعبر عن موقفها الخاص ، ما يعني صعوبة وجود موقف متوازن بين الطرق الثلاث، كل هذا زاد من تأخر الإبداع في فكرنا المعاصر، وطالت مرحلة النقل، ومع ذلك يقول حسن حنفي:" تظل الطريقة الثالثة هي المثلى وهي الطريق الأفضل في مرحلتنا الحالية، وتبقى الطريقتان الأوليان مجرد عاملين مساعدين توجيها للقارئ وتأكيدا لوحدة فكره بين نقل متعارف وإبداع يخشى منه"[1] ومنه إرجاع الفلسفة إلى مبدأ العقل الذي تعتمد عليه.

لقد تأخر الإبداع في فكرنا العربي الإسلامي الحديث والمعاصر ومزال بسبب الارتباط بهاجس أساسي وأقصد به سؤال النهضة : كيف نتقدم؟. ولتحقيق ذلك ركزت أغلب التيارات الفكرية المتصارعة على إشكالية الإصلاح والنهضة بدل التأسيس والتأصيل الفكري ، فغاب التقدم وغاب معه الإبداع وكان نتيجة ذلك نقل الجرس الفلسفي الغربي وترجمته، بل "أصبح الحضور الفلسفي في مجال النظر العربي لا يتجاوز نقل وترجمة بعض التيارات الفلسفية الغربية"[2] فكان الاعتماد على الآخر واقتباس فكرة وثقافته أحد الطرق التي زادت المشكلة تعقيدا، لأن الانتماء الكلي للآخر الذي له مبادئه وقواعده، المندرج في سياقه الخاص، وإغفال خصوصيات العالم العربي يعني أن نبقى نمد أيدينا إلى غيرنا ظنا منا أن مجرد النقل والتقليد يحيلنا إلى التقدم والإبداع في حين أن الحقيقة تقول العكس تماما ؛ فالنهضة الأوروبية مثلا جاءت نتيجة شروط تاريخية معينة حددت أفق التفكير الفلسفي الغربي ، فكان للإصلاح الديني الذي حصل في النصف الأول من القرن السادس عشر على يد مارتن لوثر، والحركة الإنسانية التي تمثلت في إحياء الآداب القديمة (آداب اليونان والرومان والعرب) وترجمتها والاستفادة منها ، والاستكشافات العلمية الكبرى التي حصلت على يد غاليلي ووكيبلر وكوبرنيك انعكاس على تطور الفكر فنتج عن ذلك الفعل التاريخي النهضوي عدة حمولات معرفية متنوعة ، أي " نتائج معرفية وتاريخية وسياسية شملت أغلب مظاهر الحياة في أوروبا"[3] في حين أن أغلب مفكرو عصر النهضة العربية أغلفوا هذه

[1] المرجع نفسه ، ص526.

[2] كمال عبد اللطيف: في الفلسفة العربية المعاصرة ، دار سعاد الصباح ، ط1،1993، ص11.

[3] صالح شفير: الحضور الفلسفي في الفكر العربي الحديث ،ص496.

الشروط والأسس والمقدمات الحضارية التي قطعتها أوروبا حتى وصلت إلى وصلت إليه ، فتوجهوا نحو الجاهز متناسبين هذه الأسباب والشروط معتمدين على النقل والاقتباس "فتحول الاستقلال إلى تبعية والنهضة إلى تأخر"[1] فغاب الإبداع وغاب معه التقدم ، وليس الاعتماد على الآخر وحده مانعا للإبداع بل إن الاعتماد الكلي على التراث والسقوط في النقل التام منه أيضا يعد أحد أسباب موانع الإبداع ؛ وترتب عن كل هذا أن أصبح "الإنتاج النظري العربي محكوما بمنظومتين مرجعيتين متناقضتين ، منظومة تراثية وسيطية (المنظومة الإسلامية) ومنظومة فكرية غربية (المنظومة الليبرالية)"[2] هاتين المرجعيتين كانتا ومازالتا يتحكمان في خطاب الفلسفة في العالم العربي" فإذا كان التقاطع التاريخي الوسيطي بين الفلسفة اليونانية ومجال النظر الإسلامي قد أنتج الفلسفة الإسلامية الوسيطية بكل مالها وما عليها، فإن التقاطع التاريخي العنيف الذي حصل في العالم العربي ضمن محددات تاريخية جديدة مخالفة لعصـورنا الوسطى ، في نهـــــاية القرن الماضي ، أنتج بدوره ردود فعل فلسفية متعددة في الفكر العربي المعاصر...اتسمت بسمات غلب عليها طابع رجع الصدى ، أكثر من طابع المشاركة الندية في الابتكار، والمساهمة في إغناء تاريخ الفلسفة"[3] الملاحظ هنا الفارق والتباين في الظروف المنتجة لكل من الفلسفة الغربية والفكر العربي واختلاف النظرة إلى التراث ؛ إذ نرى استمرارية حمولات التراث في كل منها لكن الفرق يكمن في طريقة توظيفه وتفعيله، التراث الحاضر في الغرب المغيب عند العرب.

وإذ كانت المنظومة التراثية وقفت عائقا أمام الإبداع الفلسفي بسبب أن المجتمع العربي الإسلامي مجتمع وراثي مازال وعيه مفتوحا على القدامى ينقل ويكرر نفس إنتاج السلف ، فإن المنظومة الليبرالية أيضا خنقت روح الإبداع والخلق والمبادرة بنظرتها للتراث من خلال حاضر الغرب الأوروبي ، فكانت الأولى (المنظومة التراثية) إيديولوجية لا تاريخية لا تنتج سوى فهم واحد هو الفهم التراثي للتراث أو القراءة الواحدة بعين التراث ، في حين كانت الثانية (المنظومة

[1] حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، الفكر العربي المعاصر، ج2، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع،ط2، 1998،ص127.
[2] كمال عبد اللطيف: في الفلسفة العربية المعاصرة ،ص14.13.
[3] المرجع نفسه، ص15.

الليبرالية) تنظر للتاريخ العربي والماضي العربي من منطلقات مغايرة لها سياقهـــا الخاص فكانت بذلك قـــراءة تراث بتراث آخر ، وبهدف مغاير يتجلى في خلق القطيعة بإلغاء الإرث المعرفي العربي وإبقاء الحاضر المجلوب من الآخـــر الغربي، هذا ما انعكس على واقع الفلسفة في العالم العربي ، الفلسفة التي لا شك أنها تعيش أزمة؛ أزمة الكينونة "وجوهر هذه الأزمة أننا بعد أنشأنا جامعاتنا الحديثة منذ أكثر من نصف قرن ، وجامعاتنا القديمة موجودة منذ أكثر ألف عام فإننا لا نستطيع القول بأن لدينا فلاسفة أو أننا أخرجنا فلسفة...وأصبحت الفلسفة تجميعا لأقوال وعرضا لمذاهب وشروحا على نصوص ، وكأننا استبدلنا متنا بمتن، والمحدثين بالقدماء... كل هذا حول المفكرون لدينا إلى وكلاء حضاريين ممثلين لمذاهب غربية"[1] مفكرين اقتصر نشاطهم على اجترار ما وجدوه في العالم الغربي ، فتقيدوا به ونقلوه لنا ، واعتبروه النمط الأوحد لكل تقدم حضاري ، وبالتالي علينا تقليده والسير على منواله فهو الأصل في خلق النهضة وهو "المعلم ونحن تلميذ والعلاقة بينهما أحادية الطرف ، أخذ مستمر من الثاني ، وعطاء مستمر من الأول، استهلاك مستمر من الثاني وإبداع مستمر من الأول ، ومهما تعلم التلميذ فإنه يبقى تلميذا ومهما شاخ الأستاذ فإنه يظل معلما ، ولن يلحق التلميذ بالأستاذ لأن معدل الإبداع أسرع بكثير من معدل الاستهلاك فيجري التلميذ لاهثا وراء المعلم ولن يلحق به ، وكلما جرى ازدادت المسافة اتساعا حتى يدرك الصدمة الحضارية فيقع ويدرك قدره ويرى مصيره"[2] نتساءل هل كانت الروافد الفلسفية الغربية كافية لخلق فلسفة إسلامية معاصرة!؟.

من جهة أخرى نجد مصطفى النشار يؤكد هذه الحقيقة الممثلة في سيطرة الفلسفة الغربية على الفكر العربي المعاصر وكيف أن جلّ الإنتاج العربي الفلسفي ليس إلا صورة مماثلة من الإنتاج الغربي أي هو "محاولة تطبيق المقولات والأسس المنهجية للفلسفات الغربية على التراث والفكر العربي ، لكنها لم تلقى النجاح على المستوى العام لأنها لم تعد تعبر في الأساس عن الروح العربية الإسلامية ، ولم تبدأ من هموم المواطن العربي ومشاكله ، وبالتالي فالإبداع فيها كان متأثرا

[1] إبراهيم بدران وآخرون: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر ،ص14.

[2] المرجع نفسه، ص 31.30.

بالمذاهب الغربية وكان محدودا بالحدود التي رسمتها هذه المذاهب الغربية لنفسها"[1] إذن الحدود الفلسفية العربية كانت نفسها الحدود الغربية التي رسمتها المذاهب الغربية من دراستها لمشاكل واقعها الخاص(شروط خاصة لنفسها)وهذا ما يلغي حضور الذات في الدرس الفلسفي العربي المعاصر.

نستنتج من خلال ما سبق أن الفكر العربي الحديث والمعاصر محكوم بسلطتين سلطة التراث وسلطة الغرب ؛ فإما نجده أسيرا للماضي مبهورا بما كان يمتلكه الأجداد من علوم ومعارف، أو نجده مبهورا بحضارة الغرب يحاول تمثلها والسير على خطاها ، وهذا كله ما صعب الأمر عليه من أن يُحْي عصره الفلسفي وأن يشارك في معركة الحضارة التي تصاغ في غيابه، وبذلك ظل المفكر العربي أسير منظومتين تراثية وحداثية حالتا دون الوصول إلى إنتاج وتوليد نص فلسفي عربي حقيقي.

ودون أن ندخل في استعراض مفصل لكل النتائج التي ترتبت عن انتقال لحظة من صيرورة تاريخ الفلسفة إلى مجال الفكر العربي المعاصر "نشير إلى مسألة أساسية توضح خصوصية الحضور الفلسفي في كتابات عصر النهضة ، يتعلق الأمر بعدم وجود أنساق فلسفية بالمعنى التقليدي الذي تحدده مصطلحات من قبيل "نسق فلسفي"، "تيار فلسفي" ، "مذهب فلسفي" فلم تنتج النهضة العربية مدارس فلسفية من قبيل الديكارتية والكانطية"[2] إذن الفكر العربي لم يستطع انتاج مذاهب فلسفية تولد مفاهيم ومقولات تتناسب مع خصوصية الشرق لا الغرب ، والسبب يعود إلى المثاقفة العسيرة الحاصلة بين المشرق العربي والغرب الأوروبي التي أدت بالمفكرين العرب المعاصرين بالتعرف على النظريات والمفاهيم والأنساق الفلسفية الغربية فتأثروا بها وحاولوا نقلها وترجمتها من أجل توظيفها بغية إصلاح الوضع العربي، فكان الأفق إصلاحي وليس فكري ، ونتيجة ذلك أن الإنتاج الفلسفي في العالم العربي ظل أسير النقل والترجمة لمنظومات غربية سيطرة على عقل المفكر العربي ووجهت تفكيره فاكتفى بالاستهلاك بدل ممارسة الفعل الفلسفي.

---

[1] **نور الدين بن قدور: واقع الفلسفة في العالم العربي المعاصر: عوائق وأزمة الإبداع، مجلة دراسات ،مج 07، العدد 01، فبراير2018،ص35.**

[2] **كمال عبد اللطيف: في الفلسفة العربية المعاصرة ،ص15.**

لم تكن إذن "عملية تكون النص الفلسفي في الكتابة العربيـــــة المعاصـــرة مجرد عملية نظرية مدعمة بمرجعية مزدوجة ، وسياق تاريخي معين ، بقدر ما كانت عملية معقدة ومركبة"[1] إذن عملية ميلاد الدرس الفلسفي العربي المعاصر كانت مجرد ترجمة ونقل عاصرت تخلف وتأثر العالم العربي الإسلامي من جهة ، وفي الوقت نفسه عاصرت مرحلة الفلسفة الأوروبية التي "أنتجت نزعات ومذاهب فلسفية مرتبطة بصيرورة تاريخية معرفية تميزت بمنعطفها الامبريالي ، وبكل متطلبات هذا المنعطف التاريخية والفكرية ، مما أفرزت في نهاية التحليل كتابة فلسفية ملكت من الخصوصيات ما جعلها تتأرجح بين دوائر معرفية متعددة ، ودوائر عقائدية تاريخية متناقضة"[2] هذه الفلسفة أنتجت صراع عدة اتجاهات وهذا الأخير انتقل بفعل الترجمة إلى الساحة الفلسفية الإسلامية ومنه فلن يسمح المنطق بحدوث هذا التطابق غير العقلاني.

يتبين مما أسلفناه أن الكتابة الفلسفية في العالم العربي الإسلامي ظلت ولقرون عديدة أسيرة سلطتين ، سلطة التراث وسلطة الغرب ، والحديث عن سلطة التراث في اعتقادنا يحمل معه بصورة ضمنية أو صريحة ، كل "القضايا الأخرى التي تصادفها في الإنتاج النظري العربي المعاصر: قضايا الأصالة والمعاصرة ، البحث عن الهوية ، وعن الماضي وعلاقته بالحاضر ، وكل هذه القضايا تجعل الفيلسوف العربي المعاصر وجها لوجه مع مسألة الفلسفة ذاتها"[3] كما يحمل معه موقف المثقف المفـــكر العربي إزاء هذه القضايا ، سواء الموقف الذي يرى في التراث (الماضي) سبب المجـــــد والعز، وسبب ازدهار الحضارة العربية الإسلامية في وقت كانت أوروبا تعاني الضعف والتشتت، ومنه فالدعوة إلى الاتجاه إلى الماضي له مبرراته الإيديولوجية "إنه موقف طبيعي: موقف الدفاع عن الذات"[4] . أما الموقف الثاني هو ذلك الذي يرى في التراث (الماضي) سبب التخلف والتأخر، وسبب الجمود والتحجر ، وبالتالي لا مجد إلا بتجاهله وإلغائه إذا ما أردنا الوصول إلى ما وصل إليه الغرب من تقدم وتطور.

---

[1] **المرجع نفسه ، ص16.**

[2] **صالح شقير: الحضور الفلسفي في الفكر العربي الحديث ، ص506**

[3] **إبراهيم بدران وآخرون: الفلسفة في الوطن العربي ،ص94.**

[4] **المرجع نفسه، ص96.**

لكن السؤال المطروح في هذا المقام هو: إذا كنا نماثل الغرب في كل شيء حتى نتقدم فهل تجاهل الغرب تراثه كي تقدم حتى نتجاهل نحن تراثنا ونلغيه؟.

ب. ما السبيل إلى الاستقلال الفلسفي:

صحيح أن سؤال الماضي(التراث) كان غائب لولا مجيء الحداثة "فسؤال التراث ما كان ليطفو، فجأة ، على سطح الوعي العربي لو لم يكن ثمة من أيقضه ، أو وفر لانبعاثه الأسبـــاب ، ولقد أيقضه الآخـــر (الأوروبي) بمدنيته وثقافته، وأسئلته التي اندفع الفكر العربي يجيب عنها"[1]. ومنه لا يمكن أن نتجاهل ما كان للآخر الأوروبي من أثر في ظهور سؤال التراث ، فالغرب المتقدم المتفوق في جميع المجالات كان سببا في خلق الشروط التاريخية التي أسست لتوليد سؤال التراث ودفعت بالمفكر العربي للبحث عن الأسباب الموضوعية التي أدت إلى التأخر التاريخي والتخلف الثقافي التي تعاني منه الأمة العربية الإسلامية.

وحسب المفكر عبد الإله بلقزيز أن هناك ثلاثة حوافز حملت على ميلاد إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر، وكان الآخر وراءها حيث فرض العودة إلى الماضي ، وهو نفسه الذي أطر هذه العودة ضمن حدود لا يمكن للعربي أن يتجاوزها، وهذه الحوافز هي[2]:

- أولها تبيين الفارق بين مجتمعين ، ومدينتين ، وثقافتين ، وكان الفعل المقارنة أثر حاسم في تبيين ذلك الفارق ، وما ينطوي عليه من تفوق للنموذج الأوروبي.

[1] عبد الإله بلقزيز: نقد التراث ،ص26.

[2] المرجع نفسه، ص28.27.

- ثانيا تبيين الفارق بين حاضر العرب والمسلمين وماضيهم ، بين حالة التخلف والتأخر التي يعيشها العالم العربي وبين الوقت الزاهي للحضارة العربية ، وهنا كانت العودة إلى الماضي ليس من أجل الوقوف في وجه النموذج الغربي فقط ، وإنما كانت في وجه من وجهها بتأثير من فكرة الآخر.
- أما الحافز الثالث مهمته دفاعية ، الدفاع عن الإسلام وتراثه الديني والثقافي والحضاري في وجه من اتهمه من الباحثين الغربيين بالمسؤولية عن تأخر مجتمعات الإسلام.

وبالتالي ليس صحيحا أن نقول أن التراث هو سبب التخلف والتأخر التاريخي، وليس صحيحا القول أن المجتمعات المأزومة هي أكثر المجتمعات عناية بماضيها ، فأوروبا مثلا لم تتخلى عن ماضيها وتاريخها ، بل إن ماضيها (تراثها) من الأسباب القوية الذي طورها وقدمها ، والناظر للثقافة الغربية يرى بجلاء حضور التراث القديم واستمراره في أوروبا الحديثة والمعاصرة "فأوروبا بهذا المنظار ،هي هي :التي تدين بالمسيحية وتقوم الثقافة والفكر فيها على حقائق العقيدة وقيم الدين، وينتظم أمر الدولة ونظام الحكم فيها على مقتضى تعاليم الدين والموروث الكنسي، وكل محاولة لإعادة تعريفها خارج التراث مروق وظلال يستوجب العقاب"[1].

لكن هناك من يقول العكس إذ يرى أن تغيير الحياة الاجتماعية والاقتصادية وحتى الدينية في أوروبا سببه القطيعة مع الماضي ، فكانت النهضة الأوروبية انقلابا هزّ المجتمع الأوروبي ساعد في تغير الأفكار والعقائد وأنظمة الحياة الاقتصادية والسياسية الاجتماعية ، نقلها من الظلامية إلى الأنوار. لكن يجب أن نشير هنا إلى ملاحظة مهمة هي أن القطيعة التي حدثت في الغرب ليست كالقطيعة التي يدعو إليها بعض مفكرينا ومثقفينا(الانقطاع التام عن التراث). فالقطيعة في الغرب قُصد بها التصحيح لا الرفض والإلغاء والدليل على ذلك أن الفكر الغربي اشتغل على الفلسفات القديمة ولحد الآن "مازال يسائل الفلسفات ما قبل السقراطية ، والمنظومتين الأفلاطونية والأرسطية ، ويقرا نقديا "العهد

[1] **عبد الإله بلقزيز: نقد التراث ،ص20.**

القديم"(التوراة)" و" العهد الحديث(الأناجيل) والقديس أغسطين ، وأفكار الإصلاح الديني عند لوثر وكالفن ، والرومانسية الألمانية للقرن الثامن عشر ، وفلسفة الحق الطبيعي...الخ" وهي جميعا تنتمي على ما قبل الحداثة ، نعم يقرأ الغرب المعاصر هذا كله بعقل نقدي ، ويستعيد ماضيه حتى وهو يمارس عليه هذا التمرين النقدي"[1] الملاحظ هنا أن إرهاصات الفلسفة الغربية المعاصرة كانت وليدة الفلسفات القديمة.

هكذا ، وفي ضوء ما سبق تبين لنا أن للتاريخ (الماضي) أهمية كبيرة في بناء الأمم والحضارات ، وهذه الحقيقة وجودية لا يمكن انكارها أو تجاهلها والسكوت عنها ، فالأمم التي اعتمدت على تاريخها ، ماضيها وتراثها هي اليوم الرائدة ، القائدة ، المحتكرة...، أما تلك التي تعتمد على تاريخ غيرها وتعظمه على حساب تاريخها ، فتحتقر ذاتها وتقمع ثقافتها ، وتقتات على ما يتركه الآخر فتقلده في كل شيء دون تمحيص أو نقد ، إن كل هذا يعبر عن حالة اللإبداع كما يعبر عن" جزء ضئيل جدا مما يعانيه العالم العربي من أزمات (المجتمع المأزوم) ، كما يعبر عن "جزء ضئيل مما تعانيه الفلسفية في عالمنا العربي اليوم من مشاكل تعيقها عن أي محاولة جادة للإبداع والابتكار والإنشاء ، والتي من أسبابها أننا لم نكشف بعد أسلوب تعاملنا مع الإنتاج النظري الفلسفي، وهو ما يترجم بدقة ظاهرة تعاملنا المؤقت مع مستحدثات الفكر الغربي ، وكذلك يفسر مشكلة الانجذاب السريع والنسيان السريع ، وإلا فلماذا تظل قراءتنا لتاريخ الفلسفة تابعة مكتفية بالتقديم والتلخيص؟"[2] الذي نستشفه من هذا القول بأن الفلسفة ليست مجرد نقل وتلخيص أو ترجمة بل أعلى مواطن وجود العقل هو الإبداع والخلق ، يعني الفلسفة يجب أن تتجاوز المحاكاة.

إن الاقتداء بالنموذج الغربي والتأثر بالتيارات الفلسفية الغربية على أنواعها بدافع الاستفادة بمنجزاتها ليس عيبا والتاريخ يشهد على ذلك ، فالحضـــارة العربية الإسلامية مثلا بنت وطورت علومها ومعارفها ليس بالتقوقـــع على الذات ، بل بالانفتاح على حضارات أخرى مجاورة ، وبفضل حركة النقل والترجمة التي قام بها فلاسفة وعلماء العرب

[1] المرجع نفسه، ص11

[2] نور الدين ن قدور: واقع الفلسفة في العالم العربي ، ص36.

الأوائل تعرف العرب إلى منابع الفكر الغربي مما جعلهم يحرزون تقدما عظيما في شتّى ميادين الفكر المختلفة ، وكل هذا منحهم أفضيلة السبق والتفوق على العالم آنذاك ، ونفس الشيء بالنسبة للحضارة الغربية ، وتاريخها يشهد على ذلك أيضا. لكن المشكل يكمن في أن يكون تمثلنا للنموذج الغربي على حساب الذات فنبتعد عن مورثنا الثقافي وتضيع خصوصيتنا ومرجعيتنا الحقيقية ، وتضيع معها الرغبة في التطور "هذا ما أفضى إلى فقدانها منذ مطلع النهضة حسها الحضاري الثابت النهائي ، وقد يكون من أسباب هذا الفقدان أن الفعل التغييري ما لم يكن فعلا ذاتيا مفتوحا على التغيرات في الخارج، وقادرا على التعامل معها بمنهج الاستيعاب والتكييف، وإعادة الإنتاج، اكتسحته هذه التغيرات واستتبعته في خطه عنوانها التسلط والهيمنة والاستغلال، فهناك مبدأ تاريخي ثابت، إنه مبدأ التثاقف بين الشعوب، ثقافة التفوق تبسط سلطانها على ثقافة التخلف"[1]. وعلى هذا الأسس ففعل التفلسف في الخطاب العربي الحديث والمعاصر يبقى فعلا غير مستقل، فعل تابع ما لم نُعد النظر في مكونات الخطاب الفلسفي العربي، الخطاب المتأرجح بين سلطتين سلطة الذات وسلطة الآخر.

وقد عبر ناصيف نصار عن مفهوم الاستقلال فقال "الاستقلال الذي نقصد ليس بالطبع الانطواء على الذات والانقطاع عن الغير، والاكتفاء بالنفس، استقلال من هذا النوع في هذا العصر يعني الانتحار، وإنما المقصود بالاستقلال السليم الذي يقوم على الانفتاح والتفاعل الدائم والمشاركة الايجابية انطلاقا من الذات"[2] وبالتالي فرفض المنهجيات الغربية رفضا قاطعا ليس حلا، لأن رفض الغرب (الآخر) والانطواء على الذات والاعتقاد أن هناك تمايزا بين البيئة العربية الإسلامية وبين البيئة الغربية الأوروبية، وأن التشبع بالثقافة الإسلامية يكفي لقيام نهضة، إن كل هذا يتم عن عدم الفهم العميق للدور الايجابي الذي يلعبه التفاعل مع الآخر في تطور الحركة الفكرية عند المفكرين العرب ، وتنبيههم على الأقل على تخلف العقل العربي في مقابل تطور العقل الغربي المواكب للتطورات الحضارية. ومنه فالاستقلال الحقيقي هو الذي

[1] **زاهي ناصر: الفكر الفلسفي العربي المعاصر وهاجس الاختلاف، مجلة مقدمات، الجامعة اللبنانية، العدد الخامس، جانفي2018،ص25.24.**

[2] **ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع ،ط1 ،دار الطليعة ، بيروت(لبنان)، (د.ت)،ص31.**

يستلزم التفاعل مع الآخر" لأن القبول بالمرور عبر توسيط الغير من أجل فهم أعمق وأشمل للذات قد يكون الشرط للمساهمة الفعالة في حضارة الإنسان والمعاصرة، غير أن... مثل هذا الأمر يجب أن تسبقه معرفة جيدة للواسطة وخلفياتها، ومحاولة لمعرفة المرحلة الاجتماعية التي نمر بها"[1] هذا الرأي هو الجامع بين الأنا والآخر أي الدرس الفلسفي المعاصر يجب أن يجمع بين خصوصية التراث و طبيعة المعاصرة.

ويؤكد زيناتي بأن "تغيير الواقع العربي الـــــراهن وتخليصه من الركـــود الفكري الذي يعيشه لا يتم بالأمنيات ولا بالتأكيدات العامة التي تكشف في الواقع هذا الفراغ (الفراغ العلمي الذي يدور فيه هذا الواقع)، فلا يكفي ان نقول بأننا لسنا ضد العلم وأننا نحبذه ونسعى إليه، إن المهم هو أن نبدأ بإنتاجه لا أن نكتفي باستهلاكه كما يصلنا، وإلا ظللنا أسرى منهجية واحدة ساذجة، منهجية التغني بكل ما يمت لتراثنا بصلة، ومنهجية جمع أكبر عدد ممكن من الأدلة على فساد حضارة الغير"[2] هنا دعوة صريحة بالإنتاج وفق الخصوصية العربية والابتعاد عن الاستهلاك..

وعلى غرار المفكر ناصيف نصار دعا المفكر المغربي طه عبد الرحمان في كتابه "سؤال العمل" إلى قطع الصلة بالنموذج الغربي، فهو يرى أن الإبداع الذي يأتي ضمن حدود النموذج الغربي، ولا يستند إلى المأصول الإسلامي هو إبداع مفصول يقول طه عبد الرحمان: "أن المتفلسف المسلم استبدل مكان المأصول الإسلامي المنقول اليوناني واجتهد في استدلالاته واستشكالاته ضمنه كما يجتهد الفيلسوف اليوناني فيه من خلال مجاله التداولي؛ والإبداع المفصول لا يسمى إبداعا إلا من باب التجوز وإلا فهو تقليد صريح"[3] ومنه فعملية انجاز فلسفة عربية حقيقية لا يكون حسب طه عبد الرحمان بتقليد الفلسفة الغربية واعتمادها والتسليم بها، والوفاء لها، فكونية الفلسفة الغربية ليس معناه أن نستغني عن حقنا في التفكير. فلكل أمة مجالها الثقافي، والإبداع الحقيقي ذاك الذي يراعي الخصوصية الثقافية للأمم. لهذا يجب أن نستبدل

[1] جورج زيناتي: رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي ، بيروت(لبنان) ، ط1993،1 ،ص103.

[2] المرجع نفسه: ص103.

[3] طه عبد الرحمان: سؤال العمل بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء(المغرب)، ط1 ،2012،ص48.

الإبداع المفصول بالإبداع الموصول يقول طه عبد الرحمان:" الفلسفة الإسلامية المبدعة هي الفلسفة التي تستند في إبداعيتها إلى المأصول الإسلامي، ولما كان هذا المأصول نتاجا للمجال التداولي الإسلامي الخاص، وجب أن تكون الفلسفة الإسلامية ذات الإبداع الموصول، هي الأخرى، فلسفة تداولية صريحة، وككل فلسفة تداولية ينبغي أن تكون الكونية التي تتطلع الفلسفة الإسلامية إلى التحقق بها كونية مشخصة، لا مجردة"[1]. لكن لا يعني هذا أن لا نتأثر بالثقافات التي تختلف في مقوماتها عن الثقافة العربية الإسلامية، كما لا يعني أن نسلم بها من دون نقد وفحص ونظر، فالثقافات تختلف وتتمايز ، والإقرار بحق الاختلاف الفلسفي أمر طبيعي لا ينكره إلا جاحد" وهكذا يحق لكل قوم أن يتفلسفوا على مقتضى خصوصيتهم الثقافية، مع الاعتراف لسواهم بذات الحق، بحيث يجب أن ينشأ بين الأقوام المختلفة تنوع فلسفي يوازي تنوعها الثقافي، وكل فلسفة تدعي لنفسها الانفراد بهذا الحق لا تكون إلا فلسفة مستبدة أشبه بالعقيدة المتسلطة منها بالفكر المتحرر حتى ولو توسلت بأقوى الأدلة العقلية"[2] وما نستنتجه من هذا الكلام هو أن لكل أمة الحق في التفكير بناءا على مقتضيات واقعها، ومن حق المفكر العربي التصدي للدعاوي التي ترى في أن من يخالف النموذج الغربي(الفكر المركزي الأوحد) مآله الزوال، والمفارقة الغريبة أن الغرب نفسه يقر بواقع الاختلاف داخل نموذجه الفلسفي ، في حين أنه ينكره إنكارا على الآخرين في أن يختلفوا معه.

لهذا نجد طه عبد الرحمان يختلف شديد الاختلاف مع المفكر ناصيف نصار حول معنى الاستقلال الفلسفي، وراح يقدم عدة اعتراضات لإبطال دعوى كونية الفلسفة فيقول:" ليس المراد بالاستقلال الفلسفي « الانعزال الفلسفي»، أي الانفراد بفلسفة لا تقول بما تقول به أي فلسفة أخرى في تباين كامل معها، ولا يراد به «الانغلاق الفلسفي»، أي الاعتقاد بأن فلسفة مخصوصة تستقل بمعرفة الحقيقة دون غيرها، ولا يراد به «الانطواء الفلسفي» ، أي الاستغراق في فلسفة خاصة مع نسيان عناصر الاشتراك بينها وبين غيرها وتجاهل إمكانات التفاعل معها، وانما المراد به هو القدرة على

[1] المرجع نفسه ، ص49.

[2] طه عبد الرحمان: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء(المغرب)،ط2 ، 2006،ص21.

حفظ المبادرة الخاصة في صنع الفكر الفلسفي، وهذا يعني أنه لا استقلال في الفكر الفلسفي بغير تحصيل شرطين: أحدهما أن ينـــتج هذا الفــكر عن مبـــــادرة فلسفية ولو توسل بعناصر سابقة، والشرط الثاني أن يتسم بخصوصية تداولية ولو تغيا تحقيق الكونية"[1] وبالتالي فإنجاز فكر فلسفي عربي إسلامي محض يستلزم منا بناء منهج بديل يراعي ثقافتنا العربية الإسلامية بخصوصياتها، عاداتها وتقاليدها، أي أن يتضمن هذا المنهج مفاهيم أصيلة نابعة من ثقافتنا العربية الإسلامية، كما لا يغفل ولا يتغافل عن المفاهيم والمقولات والنظريات التي أبدعتها الثقافات الأخرى شرط أن لا تتعارض مع هويتنا العربية الإسلامية " والواقـــــع أن المجتمع المسلم ما لم يهتد إلى إبداع مفاهيمه أو إعادة إبداع مفاهيم غيره، حتى كأنها من إبداعه ابتداء، فلا مطمع في أن يخرج من هذا التيه الفكري الذي أصاب العقول فيه"[2] وهنا يستنتج طه عبد الرحمان أن المقلدين نوعين مقلدة المتقدمين ومقلدة المتأخرين وكلا النوعين لا إبداع عنده "إذ أن مقلدة المتقدمين يتبعون ما أبدعه السلف من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه، ومقلدة المتأخرين يتبعون ما أبدعه الغرب من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه"[3].

ويضيف طه عبد الرحمان أنه يجب علينا وضع الجهاز المفاهيمي الخاص بنا حيث نتبع في"صياغة مفاهيمنا وصوغ أحكامنا قاعدتين منهجيتين نقديتين خاصيتين بنا ، كل واحدة منهما تفيد التمرس بالإبداع بقدر ما تفيد في ممارسة النقد، وأول هاته القواعد هي"[4]:

أ. كل أمر منقول معترض عليه، حتى تثبت بالدليل صحته.

ب. كل أمر مأصول مسلم به، حتى يثبت بالدليل فساده.

---

[1] طه عبد الرحمان: سؤال العمل ، ص49.

[2] طه عبد الرحمان: روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء(المغرب)،ط1 ، 2006، ص11.

[3] المرجع نفسه ، ص12.

[4] المرجع نفسه ، ص13.

أما الاعتراضات العامة على دعوى كونية الفلسفة التي أوردها المفكر طه عبد الرحمان في كتابه، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي فهي أربعة[1]:

1. ارتباط الفلسفة بالسياق التاريخي والاجتماعي.
2. ارتباط الفلسفة بالسياق اللغوي الأدبي.
3. الاختلاف الفكري بين الفلاسفة.
4. التصنيف القومي للفلسفة.

وهكذا فإن دعوة كونية الفلسفة حسب المنطق الغربي هو أمر مردود لأنه لا يمكن للقضايا والمسالك (المناهج) أن تتشابه، ضف إلى ذلك أن لكل فلسفة سياقها الخاص إذ هي نتاج سياق تاريخي واجتماعي مخصوص، وبالتالي فالدعوة إلى الذوبان في الآخر تستند إلى مراعاة ما يناسب الذات العربية " لأن الاندماج الكلي في العصر الفلسفي على مقتضى ما قرره الغير في التفلسف، فيكون هذا الضرب من الحداثة وهم وأسطورة أقرب منه إلى الواقع والحقيقة، نظرا لاستناده إلى إرادة بناء المستقبل بالانسلاخ الكلي من تراث الذات الفلسفي، علما بأن الغير الذي تنقل عن حداثته الفلسفية لم ينسلخ عن تراثه، لذا يصح القول بأنه لا حداثه مع الجمود على المنقول"[2] أي أن طه عبد الرحمان يرفض بشدة دعوة كونية الفلسفة ويقول عنها بأنها أسطورة وليست واقعا، وإذا ما أردنا أن ننجز فعل فلسفي عربي إسلامي خالص فما علينا سوى أن نضع ما هو متداول بيننا في الحسبان، فلا يمكن أن نتفلسف على مقتضى ما يقرره الغير ، ولا يمكن أن يقوم الإبداع عندنا إلا إذا تمت مقاومة أسطورة كونية الفلسفة ، وكل هذا يكون بالتأسيس للخصوصية العربية الإسلامية لأن كل فلسفة حقة يجب أن ترتبط ارتباطا وثيقا بسياقها التاريخي والاجتماعي. كما أن كل فلسفة لابد أن تصدر من

[1] طه عبد الرحمان: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي ،ص 54.53.

[2] المرجع نفسه ، ص149.148.

فيلسوف له موقع خاص في مجتمع خاص بقيم خاصة وبمقاصد خاصة"[1] ومنه نستنتج بأنّ إنشاء فلسفة عربية إسلامية معاصرة يكون بالعودة إلى مكتسبات التراث العربي الذي يمثل الخلفيـــــة التاريخيـــة الثابتة في كينونة الذات فلا يمكن إبعادها، ومن جهة أخرى مسايرة التطورات التي تمنح الوجود الآني. والتركيب بين الاثنيين (التراث والمعاصرة) سيسمح بوجود الدرس الفلسفي العربي. **لكن هل ستحدث هذه المزاوجة مع وجود خصوصية كل نسق؟!.**

[1] **بدران بن لحسن: نحو فلسفة إسلامية معاصرة...طه عبد الرحمان وجدل الخصوصية والكونية، مجلة الكلمة، العدد(90)، 2016، أنظر: kalema.net/home/article/view/1415. ، تاريخ الإطلاع:29 جويلية 2021 ، سا 04:46مساء.**

الفصل الثالث

الفصل الثاني: جدلية النص والتاريخ في مشروع محمد أركون المعرفي.

المبحث الأول: مميزات الخطاب العربي الحديث والمعاصر عند محمد أركون.

أ. الفكر العربي المعاصر والتعامل الأيديولوجي مع إشكالية التراث.

ب. أطروحة اللامفكر فيه عند أركون.

المبحث الثاني: مشروع نقد العقل الاسلامي مفهومه ، هدفه .

أ. مفهوم مشروع نقد العقل الإسلامي.

ب. الفرق بين العقل الإسلامي والعقل العربي.

المبحث الثالث: آليات القراءة العلمية التاريخية للتراث العربي الاسلامي عند أركون.

أ. العلمية (الموضوعية) والتاريخية شرطان أساسيان لقراءة التراث عند محمد أركون.

ب. مستويات التراث عند محمد أركون .

المبحث الرابع: ضرورة الانتقال من اللاتاريخية الى التاريخية في ممارسة المعرفة الاسلامية.

أ. الفكر الاسلامي وأزمة التصور اللاتاريخي(الأسطوري).

ب. تقديس النص أم تقديس التاريخ؟.

ت. كيف نقرأ النص الديني حسب محمد أركون (النص الديني ورهانات المعنى).

- **النصوص التأسيسية.**
- **النصوص الثانوية.**
- **المدونة الرسمية المغلقة.**

المبحث الأول: مميزات الخطاب العربي الحديث والمعاصر عند محمد أركون.

الإنسان مخلوق كرمه الله بالعقل وفضله عن باقي مخلوقاته؛ فرفع بذلك من قدره ومنزلته عن منزلتهم التي تشترك معه في بعض الصفات كالأكل والشرب والتكاثر ، فكان له الشأن والقدر الأعلى بتميزه بالعقل؛ العقل الذي به نفكر نعي وننقد، ، وعن طريقه نتحكم في مواقفنا وسلوكياتنا فهو ألة انتاج الفكر الذي" يمثل في حياة الإنسان الثقافية والحضارية والتاريخية المحرك الذي يشكل الإنسانية بكل أبعادها ، فهو الذي يبني المجتمع والدولة ، وهو الذي يحرك التاريخ ويصنع الحضارة ، ومن دون الفكر يبقى الإنسان رهينة لبهيميته لا تشغله إلا شهوته وحبيس حاضره في مستوى الحيوانية لا تهمه إلا لحظته الراهنة"[1]

والتفكير هو صفة العقل ، وإن توقف اختنق العقل ، وبواسطته "التفكير" يعبر الإنسان عن ما يحيط به من أحداث ووقائع ، فيتعدد ويتنوع بتنوع وتعدد "بنيات الشعوب والأقوام والأمم والمجتمعات ، وتنوع الثقافات والحضارات والفلسفات والديانات ، ويتعدد بتعدد مجالات الحياة التي تتميز بالتنوع والتداخل داخل المجتمع الواحد ، والبيئة الواحدة ، والحضارة الواحدة ثقافيا واجتماعيا ، سياسيا واقتصاديا ، دينيا وفلسفيا وعلميا ، يتنوع بتنوع الوعي التاريخي والظروف التاريخية التي عرفتها وتعرفها الإنسانية عبر الحقب التاريخية المختلفة. الأمر الذي جعل التفكير أنواعا وأنماطا شتى ذات معايير شتى في تصنيفها ، يعجز الإنسان عن الإلمام بها جميعا في وقت واحد"[2]. والسؤال المطروح في هذا المقام: **ما مفهوم الفكر العربي الاسلامي عموما والمعاصر على وجه الخصوص؟ وماهي أهم مميزاته حسب المفكر محمد أركون؟.**

[1] جيلالي بوبكر: "دلالة وسمات فكرنا العربي المعاصر وروافده، مجلة الحوار الثقافي، ج8، العدد1، ص8.

[2] المرجع نفسه، ص09، نقلا بتصرف.

أ. الفكر العربي المعاصر والتعامل الأيديولوجي مع إشكالية التراث.

الفكر العربي الإسلامي نوع من أنواع الفكر الذي عرفته الإنسانية له؛ له منظوماته وخصوصياته ، ارتبط بالوجود العربي وبالوجود الإسلامي وتطور عبر العصور متأثرا بسائر التحولات التي عرفها الإنسان في حياته "يتحدد بالتراث الإسلامي المتمثل في القرآن الكريم والسنة النبوية وما انبثق عنهما من منظومات فكرية وعلمية وفلسفية ، كما يتحدد بالتراث العربي متمثلا في ديوان العرب قبل الإسلام. ويتحدد أيضا بما افرزه امتزاج التراث العربي بالتراث الإسلامي بالفكر الإنساني القديم والحديث والمعاصر ، وبمشكلات وتحديات العصر الحاضر وتحولاته ، وأبرزها تحدي الحداثة"[1] وبكل هذه المحددات كان الفكر العربي الإسلامي منظومة متكاملة في أبعادها بما يحتويه من أصول (قرآن وسنة) وبما يحتويه من تراث خصب تتعدد روافده وتتنوع ، وبما يحتويه من ثقافة تعد من أرفع الثقافات وأوسعها نطاقا فهي في صلاتها واتصالاتها ثقافة عالمية لا تقف عند حد أمة بنفسها ولا شعب بذاته.

"والفكر العربي الإسلامي المعاصر جزء من الفكر العربي الإسلامي ككل بجميع منظوماته التأسيسية والتجديدية ، وبما يحتويه من عناصر ذاتية محلية وأخرى عالمية شمولية عامة ، ثوابت أو متغيرات ، هو جزء من الفكر الإنساني العالمي العام يعكس حياة الإنسان بجميع جوانبها في العالم العربي والإسلامي المعاصر ، ويصور المشكلات والهموم والتحولات والتحديات كما يعرض الجهود المبذولة والمحاولات القائمة والمواقف والاتجاهات والتوجهات في جميع مستويات الحياة"[2] والفكر العربي المعاصر خلال مراحل تشكله واجه أزمات مختلفة ، وأهل الفكر بتياراتهم المختلفة يقرون ذلك مع اختلافهم في طرق وسبل الخروج من هذه الأزمات التي يعيشها العالم العربي الإسلامي ، فسارع المفكرون العرب في إيجاد الحلـــــول من أجل تطويق هذه الأزمات والتخفيف من حدتها كل واحد بطريقته التي يرى أنها هي الحل و"الخلاص والمؤمل ، وكثيرا ما تطرق أسماعنا عبارات من قبيل الماركسية أو الاشتراكية هي الحل ، الإسلام هو الحل ، العلمانية هي

[1] **المرجع نفسه، ص09.**

[2] **المرجع نفسه ،ص10.**

الحل ، القومية هي الحل..."[1] فتعددت بذلك الحلول والوصفات ، الآليات والمناهج ، بل وتباينت إلى درجة التناقض في بعض الأحيان ، لكن هدفها كان واحدُ هو بلوغ نهضة تكون علمية عقلانية فكرية تعتمد في جانب منها على الآخر (الغرب) والسبب أن "الفكر العام الشامل المعبر عن الحضارة والثقافة أضحى الآن من نتاج الغرب وتحديدا الدول المتقدمة"[2] وبالمقابل تستند وتعتمد في الجانب الآخر على التراث الذي يعتبر أحد مقومات الهوية العربية الإسلامية، والسؤال حوله "هو سؤال الصلة التي تربط حاضر الثقافة والمجتمع بماضيها"[3] والتساؤل عنه (التراث) وعن ماهيته ، وعن كيفية قراءته هو في الأصل تساؤل عن ماهية الآليات التي من خلالها نمتلك هذا التراث ، فالاتجاه نحو التراث هو اتجاه إلى التاريخ بجميع تناقضاته وصراعاته ، وكل هذا من اجل هدف هو "تحريك المجتمع وإخراجه من المتناقضات والمفارقات التي تتحكم فيه ، في الوقت الذي يبدو فيه عاجزا عن كل فعل أو مبادرة تاريخية حاسمة تدخله في عصر جديد وأفق حضاري وتاريخي جديد"[4].

وكشأن كل فكر في حركة التاريخ فإن للظروف التاريخية التي مر بها الفكر العربي الحديث والمعاصر دور كبير وحاسم في التأسيس لأهم الإشكاليات ، المسائل والقضايا ، التي شكلت المحاور الأساسية والرئيسية للفكر العربي المعاصر، فالمصطلحات كالتخلف ، التأخر، التطور ، التجديد ، العصرنة ، السلفية ، الليبرالية ، العلمانية ، الحرية ،...كلها عبرت بعمق عن مشاكل واهتمامات الإنسان العربي في العصر الحديث والمعاصر ، وهي تعبر ايضا عن "مضمون الفكر العربي ومحتواه أي جملة الآراء والأفكار التي عبر بواسطتها الإنسان العربي عن مشاكله واهتماماته، أحواله وطموحاته..."[5].

---

[1] نزار يوسف: هوية الفكر العربي المعاصر وما قبل ، وزارة الإعلام السورية ، (د. ط)، 2012،ص21.

[2] المرجع نفسه، ص23.

[3] عبد الإله بلقزيز: نقد التراث ،ص19.

[4] زياني الحاج: الفلسفة العربية المعاصرة ومحاولات تجديد الفكر العربي، مجلة دراسات فلسفية (جامعة الجزائر)، العدد 11، 2015،ص221.

[5] محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت(لبنان)، ط1، 1989، ط2، 1990، ص51.

وتعد إشكالية الاصالة والمعاصرة من بين أهم الإشكاليات التي انشغل بها الفكر العربي الإسلامي الحديث وكذا المعاصر ، وما يزال النقاش حول هذه الإشكالية مستمرا إلى اليوم، وبطرحها ورصدها وإبراز المسائل العويصة حولها ومن خلالها تميز الفكر العربي الإسلامي المعاصر بميزة "التعدد والتنوع والتركيب ، ففيه الموروث المحلي والدخيل ، وفيه المعاصر الوافد وغير الوافد، وبين الوافد والموروث يوجد تعدد كبير وتنوع هائل في عناصر ومكونات المنظومة الفكرية في العالم العربي الإسلامي ، هذه المنظومة التي تتفاعل بداخلها سائر عناصر المظاهر الثقافية والفكرية والمعرفية فيما بينها من جهة ومع تحولات العصر وتحدياته من جهة أخرى...والذي يدل على مدى التفاعل داخل شبكة المنظومة الفكرية العربية الإسلامية عامة هو ارتباط الفكر في هذه الشبكة بالحياة الثقافية والفكرية والفلسفية والعلمية وغيرها ، وبكل ما هو عربي فكرا وممارسة وتاريخا ، وبكل ما هو إسلامي عقيدة وشريعة وفكرا وممارسة وتاريخا ، وبكل التحديات والتحولات المعاصرة في العالم بصفة عامة وفي العالم العربي والإسلامي بصفة خاصة"[1].

إن إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر ليست في واقع الأمر سوى مظهرا من مظاهر وتجليات الواقع العربي ، الواقع المتأزم ، المتخلف ، المتأخر...كما أن هذه الإشكالية تعكس في جملتها تذبذب الوعي العربي وتعكس كذلك" التوتر والقلق اللذين يولدهما ويغذيهما في الوعي العربي الراهن الشعور بمأسوية وضعية انفصامية ينتمي فيها "الأنا" إلى الماضي ، بينما ينتمي فيها الحاضر إلى الآخر وضعية يجد "الأنا" العربي نفسه فيها يتحدد بماض يريد تجاوزه وبحاضر لم يعد بعد له، الأمر الذي يجعله يشعر بفراغ"[2].

إذن فالواقع العربي المتأزم وكذا الظروف التي عاشها العالم العربي (الاجتماعية ، السياسية ، الاقتصادية...) والهيمنة الحضارية الغربية التي شكل ظهورها هزة في ثقافتنا العربية الإسلامية ، كل هذه الأسباب أدت إلى ميلاد ثنائية(الأصالة

[1] **جيلالي بوبكر: دلالة وسمات فكرنا العربي المعاصر وروافده ، ص16.**

[2] **محمد عابد الجابر: إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، ص09.**

والمعاصرة، التخلف والتقدم ، الأنا والآخر ، التراث والحداثة) سيطرت على الفكر العربي ، أرقت عقول المفكرين العرب كانت بمثابة الإشكالية الأم التي تدور عليها كل القضايا وتتحرك.

كما أن هذه الإشكالية (الأصالة والمعاصرة) كانت السبب في حالة الانشطار التي طبعت الواقع العربي الراهن. حيث جعلت منه ساحة للصراع "وواقعا يتنافس عليه ويصطدم فيه ويتصارع صنفان من المعطيات: صنف موروث من ماضينا ينتمي بجملته على حضارة القرون الوسطى ، بتقانتها اليدوية الرتيبة وقيمها الأخروية المثالية ، وصنف وافد من حاضر غيرنا ينتمي بكليته إلى حضارة العصر الحديث بتقانتها الآلية المتطورة وقيمتها الدنيوية المادية"[1] وبين الصنف الأول والثاني صنف ثالث يدعو إلى التوفيق بين الصنفين بأخذ وانتقاد ما هو جيد في النموذجين ، وجراء كل هذا تعددت الرؤى ، واختلفت الآليات والمناهج من مفكر إلى آخر حسب المنطلقات التي ينطلق منها ، وحسب الأهداف التي يريد الوصول إليها "وواضح أن الأمر يتعلق لا بثلاثة مواقف تفصل بينها حدود واضحة ، بل بثلاثة أصناف من المواقف يضم كل صنف منها اتجاهات متعددة تتلون في الغالب بلون الإيديولوجيات السائدة"[2] وهكذا يتوضح أن الخيار الأهم لم يكن معرفيا بقدر ما كان إيديولوجيُ أكثر فالطابع الإيديولوجي لازم كل الفرق ودليل ذلك هو " بناء هذه المواقف على مغالطات ، وهذا أهم ما يقوم عليه الخطاب الإيديولوجي ، ثم إن هناك الكثير من تجليات الإيديولوجي في الذهنيين معا لعل أهمها ما يلي[3]:

- الإيمان بوجود تناقض بين الحداثة والتراث، فالقائل بالتراث دون سواه(الجامد) يرفض الحداثة، والقائل بالحداثة دون سواها(الجاحد) يرفض التراث، وإدراك العلاقة بين التراث والحداثة بهذا

[1] المرجع نفسه، ص9.

[2] المرجع نفسه ، ص16.

[3] عياد أحمد: "مسألة التراث في العربي المعاصر: بين الطرح المعرفي والطرح الإيديولوجي"، مجلة النقد الثقافي ، العدد الأول ، 2013 ، ص15.14.

الشكل (التناقض) فوت على الفريقين فرصة مناقشة وتحليل ما يرفضه وذلك تبعا لمقتضيات الوفاء الإيديولوجي.

- اختزل التراث في الدين واللغة العربية وإلحاقها بهالة من التقديس تحجبهما عن أي محاولة للعقلنة والمساءلة ، والإيديولوجي في هذه الذهنيات قام على مغالطة عدم التحديد والتميز بين مستويات الدين (النص، الفكر، الممارسة).
- توظيف علاقة لغوية اعتباطية وغير دقيقة بين الأسماك والمسميات، بين المدلول والدلالات ، علاقة قائمة على مغالطات لا تخدم سوى المواقف الإيديولوجية.

كل هذه التجليات التي طبعت الفكر العربي الإسلامي المعاصر جعلت منه فكرا إيديولوجيا ، فكرا لا تاريخيا ، فكر غير قادر على التعامل مع التغييرات التي تحصل في الخارج أولا وغير قادر على استيعاب هذه التغيرات ثانيا ، فكر لم يستطع تجاوز عمليات السرد والنقل والتوظيف دون مساءلة ودون نقد وعقلنة، كل هذا جعـــــله غير مستقل، غير فعال، غير منتج. وكل هذا جعل أركون يقول أن المميزات التي طبعت الفكر العربي الإسلامي عامة والمعاصر على الخصوص إيديولوجية لا تاريخية بسبب أنها لم ترتكز على نشاط العقل وفاعليته ، وأن العقل ظل هامشيا لا فعل له ولا قوة في ظل طغيانها على الأبعاد المعرفية وفي ظل "التقديس غير المبرر والتبجيل الذي يؤجل التواصل الصحيح مع التاريخ الإسلامي ، باعتباره ناتج الفعل الإنساني"[1] لذا كان هدف أركون هو البحث عن ما يتحكـــم في نشـــاط العقل ونتائجه، باعتباره" الملكة النقدية والتحليلية المسؤولة عن الضبط العلمي والدقة العلمية المؤدية الى توليد المعرفة

[1] **نورة بوحناش : الاجتهاد وجدل الحداثة ، منشورات الاختلاف ومنشورات ضفاف ، بيروت(لبنان) ، ط1 ، 2016م، ص82.**

الصحيحة"[1] وهذا التعريف يؤكد أن مهمة المشروع الأركوني هي البحث في العقل كآلية من آليات التفكير، أي أنه يركز على العقل كأداة لإنتاج المعرفة وليس كماهية وقوة إدراكية يتمتع بها الإنسان.

وباعتبار العقل أداة لإنتاج المعرفة والمعرفة مرتبطة بالبيئات الثقافية والاجتماعية فهذا معناه أن العقل حسب أركون ظاهرة تاريخية تتغير بتغير الظروف الزمانية والمكانية. يقول أكون في هذا الصدد:" أقصد بالعقل القوة المتطورة المتغيرة بتغير البيئات الثقافية، القوة الخاضعة للتاريخ"[2] ويضيف:" العقل ليس جوهرا ثابتا يخرج عن كل تاريخية وكل مشروطية "[3] ومعنى هذا أن العقل حسب أركون متعدد ومتنوع بتعدد وتنوع البيئات الثقافية، وبالتالي فهو غير مطلق وغير مجرد وإنما متغير لارتباطه بحيثيات وظروف محددة، وبالتالي فعقل الأمس ليس كعقل اليوم وهذا ما يستوجب اعادة التفكير في تأسيس استراتيجية جديدة نستطيع من خلالها ايجاد مفاتيح جديدة نخرج بها من دائرة التخلف الى دائرة التقدم، ويستدعى هذا حسب أركون البحث في مناطق لم يتم التفكير فيها، ظلت بعيدة عن مجال النقد والتحليل وهي ما يسميها أركون بـ" اللامفكر فيه" فماذا يقصد أركون به؟ وما الغاية التي يريدها من البحث فيه؟.

ب.أطروحة اللامفكر فيه عند أركون.

لقد سعى محمد أركون من خلال مشروعه الفكري" نقد العقل الإسلامي " إلى التفكير في اللامفكر فيه في التراث العربي الإسلامي ودراسته، نقده وتحليله بهدف زحزحة المشروعية الإسلامية التي كرست حسبه نوعا من الإنغلاقية والدوغمائية رافضة بذلك كل تفكير عقلي جديد، وهي بذلك بمثابة هيئة رقابة ترفض كل من عاداها وناقضها لاعتقادها أن أفكارها ذات قوام قار متماسك يتجاوز التاريخ، أي أنها مطلقة وثابتة، متعالية لا يمكن تغييرها. لهذا نجد أركون يلح"

[1] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص186.

[2] محمد أركون: " نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي"، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الانماء القومي، العدد29، بيروت(لبنان)،1984، ص43.

[3] محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص237.

على دراسة اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه اللذين يصاحبان بالضرورة كل نظام منته وناجز. كما يلح على ضرورة اكتشاف البقايا الثقافية والسيوسيولوجية المهمشة التي فرزها انتصار السلطات التعسفية...إن انبثاق الحقيقة وأشكالها لا يعنى فقط تجلياتها الايجابية والتمثيلية النموذجية؛ وانما يعني أيضا البرهنة على أن كل ثقافة تميل تقوية سياجها الخاص عن طريق ممارستها المكثفة لعمليات الاستبعاد والانتقاء والاختزال والتحوير"[1] ومعنى هذا أن دراسة الفكر الإسلامي يستوجب برنامجا ضمخا يضع في الحسبان كل منتجات العقل الإســـلامي فلا يهمل الشفهي علي حساب الكتـــابي ولا المخيالي على حساب العقلي، بل يجب أن يركز على كل العمليات التي صاحبت انتاج الفكر العربي الإسلامي، أي لابد من الاهتمام بكل الخطابات المهمشة والمنسية غير المفكر فيها في اطار البحث عن كيفية تشكل الفكر الإسلامي عموما والعقل الاسلامي خصوصا، لأنه حسب أركون:" يجب احترام القاعدة المعرفية التي تلزم العقل الزاما مطلقا في جميع إنتاجاته الفكرية والعلمية، وهي قاعدة مرتبطة بالوضع اللغوي والمدني والاجتماعي الذي ينشأ فيه الانسان ويتقيد به العقل في جميع نشاطاته وممارساته، وهذا القاعدة تحوي مستويين: مستوى ما يمكن التفكير فيه ومستوى ما لا يمكن التفكير فيه المهمش والمنسي بسبب مانع محدودية العقل ذاته أو انغلاقه في طور معين من أطوار المعرفة...وبسبب ما تمنعه السلطة الدينية أو السلطة السياسية أو الرأي العام، إذا ما أجمع على عقائد وقيم قدسها وجعلها أساسا مؤسسا لكينونته ومصيره وأصالته"[2] سلطة المشروعية الدينية التي تبلورت في القرون الوسطى إذن سبب انطلق منه أركون لتسليط الضوء على ما تم حذفه وتركه، إهماله، تهميشه ونسيانه في الفكر العربي الإسلامي حيث أصبح خارج عن نطاق البحث والتفكير والنقد العلمي والتاريخي. لهذا كان هدف محمد أركون من وراء بلورة مفهوم اللامفكر فيه هو هدفين اثنين[3]:

[1] **محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص39.**

[2] **محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص9.10.**

[3] **محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ص253.**

أولا: اغناء تاريخ الفكر عن طريق اضاءة الرهانات المعرفية والثقافية والايديولوجية للتوترات الموجودة بين التيارات الفكرية العديدة.

ثانيا: تنشيط الفكر الإسلامي المعاصر وذلك بالتركيز على المشاكل التي كان قد استبعدها والمحرمات(الطابوات) التي أقامها، والحدوج التي خططها، والآفاق التي توقف عن التطلع إليها أو منع من هذا التطلع. وكل ذلك حصل باسم ما كان قد فرضه تدريجيا بصفته أنه الحقيقة الوحيدة. لقد اعتبر أركون هاذين الهدفين حلا لمشكلتين اثنين هما: المشكلة السياسية والتي تتمثل في الوضع السياسي السائد في معظم البلدان العربية، حيث أن أغلب البلدان تتصارع فيها الفئات الاجتماعية حول دور الاسلام، فئة ترى أنه من غير الممكن بناء دولة اسلامية في غيابه، وفئة ترى ان دوره ثانوي ويمكن فصله عن الدولة.

أما المشكلة الثانية فهي معرفية ورثناها بسبب القطيعة مع تاريخنا، وتراثنا بسبب غلق باب الاجتهاد الذي مارسته السلطة الدينية، كرسته وهيمنة به على التراث وعلى الإسلام باعتبارها هي من تمثل الحقيقة المطلقة الواحدة دون سواها، وهي بهذا حسب أكون تجهل خصوصيات الفكر الاسلامي التي تتنوع وتتعدد بين اسطوري وتاريخي، وعقلاني وخيالي. وفي هذا الصدد يقول أركون:" بتوجيهنا البحث في هذا الاتجاه نستطيع أن نتتبع انزياح الحدود وتغيرها بين الوعي واللاوعي، وبين العقلاني والخيالي، وإذن بين الممكن التفكير فيه والمستحيل التفكير فيه و اللامفكر فيه"[1] وبذلك يمكن القول أن دراسة التراث الإسلامي بما فيه النص الديني دراسة علمية تاريخية تكون من خلال دراسة اللامفكر فيه في المفكر فيه، لأن هذا الأخير تأسس وفرض مشروعيته بناءا على اهمال وتهميش(حذف وإلغاء) أجزاء كبيرة من اللامفكر فيه. يقول أركون:" إن الممكن التفكير فيه (le pensable) بالنسبة لأمة لغوية ما في فترة ما هو الشيء الذي يمكن

[1] **المصدر نفسه، ص254.**

ايضاحه والتفكير به بمساعدة الجهاز العقلي المتوفر في تلك الفترة"[1] هذا التعريف حسب أركون يحدد لنا مفهوم اللامفكر فيه لأن المفكر فيه يستدعي اللامفكر فيه ويحدده فيكون بذلك اللامفكر فيه كل:" ما هو مستحيل التفكير فيه وما هو مستحيل إيضاحه في الفترة ذاتها والبيئة الاجتماعية والثقافية ذاتها، وذلك بسبب محدودية النظام المعرفي وطراز العقلانية الخاص بالنظام الاجتماعي الثقافي الموجود، وإما بسبب أن الذات المتكلمة(المؤلف) كانت قد تمثلت على هيئة رقابة ذاتية الاكراهات المتجسدة بالأيديولوجيا المسيطرة"[2] إن هدف أركون من دراسة الفكر العربي الإسلامي دراسة علمية هو تأسيس تاريخ منفتح وتطبيقي للفكر الإسلامي لا يكتفي بالوصف والتصنيف، الترتيب والتبويب، لا يغفل ولا يهمل المخيال لحساب العقل ولا المفكر فيه على حساب اللامفكر فيه، بل يجب أن يركز على كل ما أنتجه العقل الإسلامي والعمليات المحيطة به، والظروف التي كانت وراءه، أي يركز على التراث العربي في كليته وشموليته، لا أن يدرس جزء ويترك أجزاء أخرى لأنه لا يمكن الحديث عن المفكر فيه دون الحديث عن اللامفكر فيه، وعن العقل دون الخيال، وعن الشفهي دون الكتابي...وهكذا، لأن التاريخ الجديد للأفكار لا يؤمن بالإقصاء والانقطاع بقدر ما يؤمن بالتكرار والتواصل.

لقد حاول أركون من خلال البحث في اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه كشف أن هناك مساحات واسعة في الفكر العربي الإسلامي ثم تغييبها وتهميشها لأسباب سياسيـــــة ،أيديولوجيـــــة ودينيـــة...الخ جعلت منه فكر ناقص مبتور، فكر مغلق، فكر لا تاريخي، هذا ما جعل أركون يأخذ على عاتقه مسؤوليه يراها كبيرة وهي الكشف عن هذه المساحات المهملة والمهمشة الخارجة عن نطاق البحث والتفكير. لكن أليست الموضوعية تقتضي عكس الصورة المظلمة التي وصف بها أركون الفكر الإسلامي بأنه فكر غير نقدي، وفكر أيديولوجي لا تاريخي، لأن ثمة مذاهب:" لم تضع خطا أحمر بالنسبة للتفكير، بل أعطت الإنسان الحق في البحث عن الحقيقة فيما يرتبط بالتوحيد فضلا عن الأمور الأخرى لمن

[1] **المصدر نفسه، ص254.**

[2] **المصدر نفسه، ص254.**

لم يبلغ به العمر مبلغا وليس من أهل البحث والتحري، فما بالك بالنسبة للعلماء؟؟..."[1] إذن موقف اركون موقف غير موضوعي اتجاه تلك المذاهب التي ارتبطت ارتباطا وثيقا بالدين الاسلامي وبنصوص القرآن، لأنها تقول عكس ما اتهمها به أركون وحسبها أن القرآن دعا الى اطلاق العقول ودفعها للتفكر والتأمل في ملكوت السموات والأرض، وقد جاءت آيات كثيرة تدعونا الى النظر والتدبر فيما خلقه الله. قال تعالى:" أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاء كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ * فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ * لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ "[2] وقوله تعالى:" يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ"[3] وهي دعوة صريحة إلى التفكر والنظر واستعمال العقل، فأول ما أنزل الله كلمة اقرأ ليخاطب بها كيان الإنسان المتمثل في عقله، العقل الذي به يوجه الإنسان ملكاته الفكرية، ويقيم به الحجة على الحقائق لكي يقتنع بها ، وبالتالي فقول أركون أن العقل الإسلامي كله عقل منغلق و دوغمائي فيه نوع من التجني و اللاموضوعية لأن التاريخ الإسلامي يثبت العكس، وحتى العقل الغربي الأوروبي الذي يتغنى به أركون ويجعل منه مرجعيه لفكره استقى وأخذ الكثير من الأشياء من العقل الإسلامي، وعليه فمصطلح اللامفكر فيه عند أركون خاص به لا بغيره" ولا ندري من أين جاء به؟؟ فإن كان هذا بعيدا عن العقل، فمن اليقين أن يكون أيضا خالي الوفاض منه، وإن كان ضمن نطاق العقل، فقد تم التفكير فيه ويكون الاسم عبثا وشططا"[4] وبهذا فإلحاح أركون على إعادة التفكير فيما لم يفكر فيه له أسبابه وأهدافه، أما السبب هو التأسيس لمشروعه الفكري نقد العقل الإسلامي، وأما الهدف هو إيجاد مخرج ومنفذ للقراءة التي قدمها للفكر الإسلامي. لكن يجب أن يعلم أركون أن الكثير من القضايا التي أثارها انتهكت من قبل المسلمين وصفا وشرحا، تصنيفا وترتيبا وتبويبا. **والسؤال المطروح في هذا المقام: ما موقف محمد أركون من هذه المميزات(الإيديولوجية) التي**

---

[1] **ليث العتابي: جدلية الايديولوجي والمعرفي قراءة وتحليل لجملة من أطروحات محمد أركون، مركز عين الدراسات والبحوث المعاصرة، ط1 ، 2016، ص87.**

[2] **سورة الغاشية ، من الآية17 إلي الآية22.**

[3] **سورة الأعراف، الآية 176.**

[4] **ليث العتابي: جدلية الايديولوجي والمعرفي قراءة وتحليل لجملة من أطروحات محمد أركون، ص87.**

طبعت الفكر العربي المعاصر؟ وما هي أهم الأسباب التي أدت إلى توليد هذه الإيديولوجيات المختلفة حسبه؟ وما السبيل حسبه للانتقال من المستوى الإيديولوجي اللاتاريخي إلى المستوى المعرفي التاريخي في الفكر العربي الإسلامي المعاصر؟.

إن هذه الأسباب هي من أدت بمحمد أركون للشروع في صياغة مشروعه الفكري الذي قدمه في قراءته للفكر العربي الإسلامي وهو مشروع نقد العقل الإسلامي .**فما مفهوم هذا المشروع وما هو هدفه؟.**

المبحث الثاني: مشروع نقد العقل الاسلامي مفهومه ، هدفه.

أ. مفهوم مشروع نقد العقل الإسلامي.

يعتبر مشروع نقد العقل الإسلامي أحد المشاريع الفكرية والمعرفية التي حاولت استنطاق الجذور التاريخية للعقل الإسلامي ، حيث تكمن ضرورته في الكشف عن الحواجز والحدود التي وقفت حاجزا أمامه فقلصت من فعالياته ونشاطه وعطلت جهوده في البحث والنظر والاجتهاد، كما تكمن ضرورته في " نقد استعمالات واستخدامات العقل من طرف الفكر الأصولي ورجال الدين والفقهاء الذين فرضوا على العقل طريقة انشغال واحدة وهو ما يسميه أركون "بالعقل الديني" أو "العقل الدوغمائي" أو "العقل الميتافيزيقي" أو "العقل الأصولي" أو "العقل الفقهي" أو "العقل الإسلامي" أو" العقل الأرثوذوكسي" أو "العقل التكفيري"، فكل هذه التسميات تشترك في التعبير عن العقل الإسلامي..."[1] وهنا يبين أن مشروعه النقدي هو مشروع لتحرير العقل الإسلامي من الأرثوذكسيات الأصولية الدينية التي كبلت العقل وجعلته منغلقا (دغمائيا) غير فعال وغير قادر على القراءة ، التفسير ، التأويل ، التنظير... بل إن هذه الأصوليات حسب أركون جعلت من العقل الإسلامي عقلا عاطلا ، عقلا تابعا لا متبوعا ، أي في "الدرجة الثانية أي في حدود الخادم دون أن يجرؤ أبدا على مبادرة أو سؤال أو تأويل لا يسمح به الوحي المحيط بكل شيء"[2] هنا بالذات فقد العقل دوره المنوط له وهو التفكير المستقل المنزه عن أية إكراهات أو تأثيرات تعتمدها السلطة القائمة على النص الديني لتبرير مشروعيتها وتأكيدها ، وعدم استقلالية التفكير معناه بقاء أوضاع العالم العربي الإسلامي على حالها من دون تغيير أو تبدل، كما أن عدم استقلالية العقل في التفكير وبقائه تابعا وخاضعا لسلطة الدين أو اللغة أو التاريخ معناه استمرار طغيان النزعات

---

[1] لكحل فيصل: "العقل الإسلامي من منظور محمد أركون" دراسة تحليلية نقدية، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، ج وهران 02/ العدد09، جانفي2019،ص108.

[2] محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ من فصل التفرقة إلى فصل المقال، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت(لبنان) ،ط2، 1995،صVX.

الإيديولوجية على النزعات المعرفية ، وهنا يقول أركون "إن ما ندعوه "بالعقل" لا يمارس فعله أبدا بشكل مستقل ، على عكس ما أو همنا بذلك تاريخ طويل من الفلسفة واللاهوت في الغرب الأوروبي كما في الإسلام"[1] وهذا معناه أن العقل الإسلامي يمارس فعله ونشاطه ضمن حدود ومعطيات لا يمكن له أن يتجاوزها وهي معطيات الوحي أو المعطى المنزل ، أي أن دور العقل "ينحصر في خدمة الوحي أي فهم وتفهيم ما ورد فيه من أحكام وتعاليم وإرشاد ، ثم الاستنتاج والاستنباط منه ، فالعقل تابع وليس بمتبوع اللهم إلا بالقدر الذي يسمح به إجهاده المصيب لفهم وتفهيم الوحي"[2] وتقيده وخضوعه (العقل الإسلامي) لمعطى الوحي وجعله مصدرا وأساسا له أدى به إلى أن "لا ينفرد العقل الإسلامي بهذا الوضع المعرفي والانطولوجي والأيسي(ontalogique) إذ يشارك فيه العقل المسيحي والعقل اليهودي ، كلاهما يخضع للمعطى المنزل مع أن التعريف اللاهوتي للوحي يختلف عن المسلمين والمسيحيين واليهود ؛ ولكن العقل قوة إدراكية واحدة ، يتمتع بها كل إنسان أيا كان جنسيته ومجتمعه ، وإنما يختلف ويتعدد من إنسان إلى آخر ومن ثقافة إلى أخرى ومن زمان إلى آخر باختلاف الثقافات وأساليب التربية وأنواع البنيات الاجتماعية والنظم السياسية والشرعية"[3] فاشتغال العقل الإسلامي في إطار حدود الوحي (المعطى المنزل)جعله لا يختلف عن العقل المسيحي واليهودي ، والتي بدورها هي الأخرى تشتغل في إطار النص الديني المقدس ولا تخرج عنه ، بل تتقيد بتعاليمه ونصوصه وتخضع لها ولا تحيد عنها، وبهذا كله أصبح العقل عقلا مقيدا، خاضعا، مكبلا...الخ ، ومن خلال كل هذا أصبح العقل عقلا عاطلا لا يتعدى دوره الشرح والتفسير والسبب هو أن "الوحي نهائي وأخير ، يقول كل شيء عن العالم ، والإنسان، والتاريخ ، والعالم الآخر ، والمعنى الآخر ، والنهائي للأشياء ، وكل ما سيكتشفه العقل لاحقا لن يكون صحيحا أو صالحا مؤكدا إذا لم يكن مستندا بشكل دقيق وصحيح إلى أحد تعاليم الله أو إلى امتداداته لدى النبي (من تعاليم النبي) والمعرفة بهذا المعنى هي مجرد استنباط لغوي من النصوص ، او عمل معنوي سمانتي ، وليست عبارة عن استكشاف حر للواقع يؤدي على

---

[1] **محمد أركون: العلمنة والدين، الإسلام، المسيحية الغرب، دار الساقي بيروت(لبنان) ،ط3 ،1996،ص26.**

[2] **محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ، ص .XIV.XIII**

[3] **المصدر نفسه، ص XIV.**

التجديد المعنوي والمفهومي في كل المجالات"[1] وما نستنتجه من هذا الكلام أن قوة العقل من قوة الوحي ، وأن الإيمان بألوهية العقل (عقل يهيمن عليه الوحي) هو وحده من يضمن التجذر الانطولوجي لنشاط العقل وفاعليته.

وهذا ما أكده محمد أركون في كتابه تاريخية الفكر العربي الإسلامي عندما قال: "إن الإيمان بالوحي(أو بمعطيات الوحي) يقوي العقل البشري ويهديه ويضيء له الطريق ، هذا العقل الذي إذا ما ترك لوحده فإنه سوف يضل"[2] ما يعني ان الإيمان بالوحي وحده هو ما يجعل العقل يضمن وجوده وفعاليته ونشاطه ، يقول أركون: "هكذا تأسس كل الفكر الإسلامي وتطور على قاعدة الإيمان المتمثل بالأصل الإلهي للعقل والدعم الإلهي للعقل ، هذا الإيمان المتجسد في نص لغوي محدد تماما هو القرآن ، ثم جاء الشافعي وأضاف إليه السنة ، ضمن هذا المعنى وهذا المنظور يمكننا أن نتحدث عن عقل إسلامي"[3].

ب. الفرق بين العقل الإسلامي والعقل العربي.

ويفرق محمد أركون بين العقل الإسلامي والعقل العربي حيث يرى أن: "العقل العربي هو الذي يعبر باللغة العربية أيا تكن نوعية المعطى الفكري الخارج عنه والذي يتقيد به ، وهكذا نجد المسيحيين واليهود ينتجون علومهم الدينية باللغة العربية... إن اللغة لا تختص بشعب أو عنصر من عناصر البشر ، إنها تتأثر طبعا بتاريخ القوم أو الجماعة أو الأمة الناطقين بها ولكن التعامل بين العقل واللغة أوسع وأعمق وأكثر مرونة وتعددا وإنتاجا من العلاقات بين قوم محدود ولغة"[4]. وهذا معناه أن الأداة التي يستعملها العقل العربي في التعبير عن أفكاره هي أداة اللغة العربية، وكل نتاج فكري يتم بهذه الأداة (أداة اللغة) يدخل ضمن مفهوم العقل العربي ، وبالتالي فالفرق بين العقل الإسلامي والعقل العربي هو أن

---

[1] محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، تر: هاشم صالح، لافوميك المؤسسة الوطنية للكتاب(الجزائر) (د. ط)،ص07.

[2] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي، ط2،1996،ص65.

[3] المصدر نفسه، ص65.

[4] المصدر نفسه، ص XIV

الأول مصدره الوحي بينما الثاني مصدره اللغة ، فالعقل الإسلامي تابع لمعطى الوحي بينما العقل العربي تابع لمعطى اللغة العربية ، ولعل هذا هو السبب الموضوعي الذي ترك أركون يفضل "العقل الإسلامي" على "العقل العربي" فالعقل الإسلامي أوسع وأعمق وأكثر مرونة وتعددا وإنتاجا ، وبالتالي فهو أشمل من الثاني (أي العقل العربي)، وهنا بالذات انتقد أركون المفكر محمد عابد الجابري في اختياره لمفهوم العقل العربي حيث قال: "يصعب عليا قبول ما أورده عابد الجابري لتبرير اختياره لمفهوم العقل العربي ، ومن المعروف أنه لم يتحرر في شروحه وتأويلاته من تلبسات الذهنوية والقوموية والعنصرية"[1] هنا عد أركون الجابري عنصريا قوميا ، خائفا من الولوج في أعماق المسائل والقضايا الشائكة الصعبة التي مر بها الفكر الإسلامي ، لهذا فضل الجابري "التحدث عن نقد العقل العربي ليتحاشى المسائل الحارقة والموضوعات الحاسمة في المجالين الديني والسياسي ، لان الخوض في المسألة الدينية في علاقتها بالمجال الاجتماعي والسياسي يتطلب التحرر من كل التبعيات الذهنية والإيديولوجية وحتى الانتماءات السياسية"[2].

وتفضيل محمد أركون لمفهوم العقل الإسلامي ليس معناه رفضه لمفهوم العقل العربي بل إن تفكيكه وتحليله ونقده ممكن بشرط "أن نتحاشى كل الأحكام كل الأحكام التيولوجية المسبقة ومن بينها تلك التي تقول بأن اللغة العربية متفوقة على جميع اللغات البشرية لأنها لغة الوحي القرآني... فهذا مزعم تيولوجي لا يثبت أمام الامتحان والتفحص الألسني والعلمي الحديث"[3] وبتعبير آخر أن إمكانية الدراسة النقدية التحليلية لما أنتجه العقل العربي من أفكار ممكن جدا، فقط يجب علينا أن نبتعد عن النزعات الإيديولوجية التي يكرسها بعض المفكرين في عد اللغة العربية أرقى من باقي اللغات البشرية الأخرى ، لأنه في الأخير يبقى العقل العربي _حسب زعم أركون_ جزء من العقل الإسلامي ويمثل مرحلة من

---

[1] **المصدر نفسه ، ص XIV.**

[2] **لكحل فيصل: العقل الإسلامي في منظور محمد أركون ، ص115.**

[3] **محمد أركون: الإسلام والحداثة، كيف نتحدث عن الإسلام اليوم، ضمن مقال: مفهوم العقل الإسلامي لدى أركون للباحث: علامي خالد المسعود، مجلة الموروث، المجلد 8 ، العدد 1 ، 2020،ص62.**

مراحله وبالتالي فنقد العقل العربي لا يتم إلا من خلال نقد العقل الإسلامي لأن أساس وجوهر العقل العربي هو ديني في الأصل والأساس.

لعل هذه الأسباب وغيرها كانت وراء محمد أركون لاختيار مشروع نقد العقل الإسلامي الذي يشكل المهمة الأساس والكبرى في الفكر العربي والثقافة العربية ، وعملية نقد العقل الإسلامي هي في الأول والأخير نقد للفكر الإسلامي؛ هذا النقد الذي لا يتم بمعزل عن التراث العربي الإسلامي ؛ ومنه فنقد العقل هو نقد التراث ونقد التراث يكون بمعرفة طبيعته وجذوره ، وكذا أهم العوائق التي وقفت دون فهمه واستيعابه ، وكل هذا يتم حسب أركون "بإعادة تقييم شامل لكل الموروث الإسلامي منذ ظهور القرآن وحتى اليوم... والذي يرى أنه ينقسم إلى ثلاثة أو أربع مراحل أساسية وهي:[1]

1- مرحلة القرآن والتشكيل الأولى للفكر الإسلامي.

2- مرحلة العصر الكلاسيكي، أي عصر العقلانية والازدهار العلمي والحضاري.

3- مرحلة العصر السكولاستيكي، التكراري الاجتراري (أي ما يدعى عصر الانحطاط).

4- مرحلة النهضة في القرن التاسع عشر وحتى الخمسينيات من هذا القرن.

ويرى أركون أنه من الأجدر والأنفع أن نركز على المراحل الثلاثة الأولى لأنها هي الأساس والجوهر والأصل التي تأسس فيها العقل الإسلامي وترسخ ، ولكي نفهم ما يحصل للعالم العربي اليوم فلابد من فهم المراحل التأسيسية وفهمنا لها يعني فهم ما يحصل الآن لذلك لابد أن نعطي لها الأولوية، "وهذا لا يتم إلا من خلال ممارسة الحفر والتفكيك في

[1] **محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت(لبنان)،ط2،2000،ص283.**

طبقات العقل الإسلامي وإعادة النظر في البداهات والمسلمات التي بُني عليها هذا العقل. وهو هنا يقر بصعوبة المهمة في ظل الجو السائد حاليا في المجتمعات العربية المحافظة والمكبلة-حسبه- لكل جهد إبداعي"[1].

تأسيسا على ما سبق ندرك أن القصد الذي أراده أركون من مشروعه نقد العقل الإسلامي يكمن في تحرير الفكر الإسلامي من الأرثوذكسيات والدوغمائيات التي كبلته وجعلته مغلقا ، جامد ، غير متحرك وحولته مع مرور الزمن إلى عقبة تيولوجية ومعرفية ، وهذا ما أكده أركون في قوله: "لا مكان تحت الشمس لمن لا يعرف كيف يتأقلم ويقدم شيئا ما لإنسانية الإنسان ، وبالتالي لا مستقبل للخطايا الأصولية المليئة بالاتهامات والغيظ والحقد على العالم الحديث واعتباره أصل الشر والبلاء ، لا مكان لمن يلقي المسؤولية دائما على الآخرين ويعتبر نفسه بريئا من كل شيء ، أو ليس بحاجة إلى تغيير أو تطوير أو نقد ، وأحيانا إلى نقد عميق جذري ، الفكر الإسلامي بحاجة الآن إلى عمليات جراحية في العمق... لذلك أقول أن الأولوية هي تطبيق النقد التاريخي والالسني والسيمائي (الدلالي) والأنتربولوجي على التراث ، ولا يمكن تحرير التراث من عراقيله الداخلية التي تشلنا الآن عن الحركة والحرية إلا بعد القيام بهذه العملية الجراحية الخطيرة"[2] وإذا لم يحصل ذلك فإن الأمر يسوء أكثر فأكثر ، والأضرار تزداد بشكل مضاعف ، والذي ينبغي علينا فعله هو الإسراع في التنبيه لخطر هذه الحركات الأصولية التي تسعى إلى توليد قيم إستلابية تريد من خلالها لا الحقيقة وإنما التزييف (تزييف الحقيقة) والخداع، في حين الواجب هو تحرير الفكر الإسلامي من الاستخدامات الإيديولوجية الذي تعرض لها في الماضي ومازال لحد الآن.

وفي سؤال طرحه مترجم كتب أركون إلى العربية هاشم صالح حول الفرق بين مشروع نقد العقل الإسلامي ومشروع نقد العقل العربي لمحمد عابد الجابري أجاب أركون أن الجابري بهذا المشروع "حاول أن يُظهر مزايا الفترة الكلاسيكية (العصر الذهبي من عمر الحضارة ، العربية الإسلامية) ويحاول أن يقنع عرب اليوم بأنه كان لهم يوما ما ماض مجيد ، وأنهم

[1] **علامي خالد المسعود: مفهوم العقل الإسلامي لدى محمد أركون ، مجلة الموروث، مج8، العدد2020،1،ص62.**

[2] **محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني ، ص225.**

يستطيعون أن يعتمدوا عليه لكي يواجهوا الحداثة الأوروبية وهو بهذا يساهم في حركة الاستهلاك الإيديولوجي للتراث..."[1] في حين أن الحل يكمن في أن نعتبر التراث كآلية من الآليات التي بها وعن طريقها نلتحق بالركب الحضاري بشرط أن نعرف كيف نستفد منها ونطورها ونتجاوزها ، وهذا لن يتم إلا من خلال فعل نقدي تحليلي يصل إلى جذور الأشياء لا أن نكتفي بمسها مسا خفيفا. ولعل هذا هو السبب في نعت أركون للجابري بان دراسته التي قدمها لا تشفي القليل ولا تكفي- على الرغم من أنها مفيدة- بل هي "حيلة واضحة لكي يريح نفسه ويتجنب المشاكل والمسؤوليات"[2] وبذلك فهو يزيد من توسيع دائرة استهلاك التراث أيديولوجيا بدل استهلاكه بطرق علمية متعارف عليها.

لذا فإن اختيار العقل الإسلامي على حساب العقل العربي له دلالته عند محمد أركون فهو لا ينحاز إلى طرف على حساب طرف ولا لعرق على حساب عرق آخر ، ولا لتراث على حساب تراث آخر "ولا ينحاز لمذهب ضد المذاهب الأخرى ولا يقف مع عقيدة ضد العقائد التي ظهرت أو قد تظهر في التاريخ؟ إنه مشروع تاريخي وأنتربولوجي في آن معا، إنه يثير أسئلة أنثروبولوجية في كل مرحلة من مراحل التاريخ ، ولا يكتفي بمعلومات التاريخ الراوي المشير إلى أسماء وحوادث وأفكار وآثار دون أن يتساءل عن تاريخ المفهومات الأساسية المؤسسة كالدين والدولة والمجتمع والحقوق والحرام والحلال والمقدس والطبيعة والعقل والمخيال والضمير واللاشعور واللامعقول ، والمعرفة القصصية (الأسطورية) والمعرفة التاريخية والمعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية"[3] وبهذا المعنى فمشروع العقل الإسلامي جاء للبحث عن جذور المفهومات وتاريخها لا أن يكتفي بالتوصيف السطحي لتاريخ الفكر العربي الإسلامي ، فمثلا الحداثة التي وصل إليها الغرب كانت بفضل القطيعة النقدية مع الأطروحات الكلاسيكية التي وضعت أسسها الكنيسية والتي سيطرت على العقل

[1] المصدر نفسه، ص331. نقلا بتصرف.

[2] المصدر نفسه، 331.

[3] محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ، أنظر مقدمة المؤلف، صXVI

والتفكير والحرية وعلى الحياة عموما ، أي أن الحداثة الغربية حصلت بفضل دراسة شاملة للتاريخ الأوروبي ككل ولم تقتصر على جانب دون الآخر.

وهذا ما يريده أركون من خلال مشروعه النقدي، دراسة نقدية "تشمل كل التاريخ الإسلامي ولا تقتصر على معطى معين دون غيره"[1] أي أن مراد أركون من نقد العقل الإسلامي هو البحث عن الأسباب والعلل التي كبلت العقل وعطلت من إنتاجيته ، وساهمت في الوضع المتأزم الذي يعيشه العالم العربي ، لذا كان هدفه هو البحث عن المعالم والطرق الطويلة والصعبة لتأسيس تاريخ فعلي وحقيقي ، منفتح وتطبيقي ، للفكر الإسلامي (التراث الإسلامي) وهو موضوع دراسة العقل الإسلامي ، فمشروع نقد العقل الإسلامي هو الوسيلة ، ولا يكون هناك نقد للفكر الإسلامي إذ لم ننقد الأداة التي أنتجته وهي (العقل) ، وكل هذا يتم من خلال دراسة التراث العربي الإسلامي، فهمه ونقده واستيعابه.**فما مفهوم التراث عند محمد أركون؟ وما هي أهم العوائق التي حالت دون فهمه واستيعابه وامتلاكه؟.**

[1] **لكحل فيصل: العقل الإسلامي في منظور محمد أركون ، ص115.**

المبحث الثاني :آليات القراءة العلمية التاريخية للتراث العربي الاسلامي عند أركون.

لقد حظيت مسألة التراث بأهمية بالغة في المشاريع العربية المعاصرة، فقد شغلت بال المفكرين وأرقت عقولهم فكانت بذلك الأساس الذي بنى عليه مفكرونا مشاريعهم النهضوية التي أرادوا من خلالها البحث عن أسباب التخلف والتأخر الذي آلت إليه الذات العربية من جهة وتنقيبا عن السر الذي قدم الآخر الأوروبي من جهة أخرى ، وباعتبار "التراث الخزان الأعظم لمنتجات العقل وموئل خلجات الروح... والمرآة العاكسة للقيم والمعتقدات التي يركن إليها الجميع أفرادا وجماعات، هو أول ما خضع للمساءلة وإعادة النظر: تحقيبه، وتعريفه، والتميز بين ما هو صالح منه وما تجاوزه الزمن ، ونوع العلاقة معه وحدودها... ولئن اتفق رجال النهضة والإصلاح على ضرورة تجديد النظر في التراث ، فإنهم افترقوا في زوايا ذلك النظر ونتائجه"[1] وعلى إثر الانقسام ظهرت عدة تيارات ومذاهب تحاول البحث عن إجابات كافية من أجل إنتاج شروطاً للنهضة ، فتعددت بذلك القراءات (قراءة التراث) وكثرت ، وتعالت الأصوات الداعية إلى قراءة التراث وتجديده من أجل بلوغ النهضة والوصول إلى ما وصل إليه الغرب الأوروبي.

وكغيره من المفكرين العرب المسلمين فقد حاول المفكر محمد أركون البحث عن إجابة لسؤال النهضة: لماذا تأخر العرب وتقدم غيرهم؟ عبر بوابة "إعادة قراءة كل التراث الإسلامي على ضوء أحدث المناهج اللغوية ، التاريخية ، والسوسيولوجية والأنتربولوجية ، ثم القيام بعدئذ بتقييم فلسفي شامل لهذا التراث لطرح ما أصبح ميتا فيه ومعرقلا لحركة التطور ، والإبقاء على العناصر الصالحة من اجل استخدامها في البنيان الجديد"[2] وكل هذا لا يتأسس إلا على تحديد واضح لمفهوم التراث ومعرفة مستوياته ومكوناته ، بالإضافة إلى أهم الظروف التاريخية والاجتماعية والسياسية التي أدت

---

[1] **أمبارك حامدي: التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحداثي المغاربي، بحث في مواقف الجابري واركون والعروبي، سلسلة أطروحات الدكتوراه (126)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت(لبنان)،ط2017،1،ص09.**

[2] **محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني ،ص292.**

إلى تشكل التراث العربي الإسلامي. فما مفهوم التراث عند محمد أركون؟ وما هي أهم العوائق التي حالت دون فهمه واستيعابه وامتلاكه؟ وماهي أهم الآليات التي يراها أركون قادرة على قراءة التراث فهمه واستيعابه؟.

أ. العلمية (الموضوعية) والتاريخية شرطان أساسيان لقراءة التراث عند محمد أركون.

يقول محمد أركون في كتابه" الفكر الإسلامي قراءة علمية": أن المناقشة الخاصة بالتراث (أو السنة) قد افتتحت على نطاق واسع منذ ظهور القرآن ، وأن كل الرسالة تقدم نفسها وتمارس دورها على هيئة حداثة تقلب كل شيء بالقياس إلى العقائد والعادات التقليدية التي خلفها الآباء أو الأولون... وقد رمي التراث العربي السابق على الإسلام كليا في دائرة الجهل والفوضى والظلم والظلال والوثنية والقمع والتعسف: أي بكلمة أخرى رمي كليا في ظلمات الجاهلية"[1] ولعل القصد الذي يرمي إليه أركون من خلال هذا الكلام أن إعادة قراءة الفكر الإسلامي قراءة سلمـــية وصحيـــــحة لا يكون من خلال الخط الواحد الذي يحذف ما عداه وإنما يكون بكل خطوطه واتجاهاته ، لأن قراءة التراث العربي الإسلامي تنطلق من التفكير في اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه ، لأنه حسب أركون أن ما لم يفكر فيه الفكر الإسلامي أهم وأجل شأنا مما كان قد فكر فيه ، ومنه فالمهمة التي يصبو إليها محمد أركون هي "أن يفتح تلك القارة الواسعة من اللامفكر فيه ، والتي بقيت مغلقة زمنا طويلا لأن اللامفكر فيه ليس إلا تراكما للمستحيل التفكير فيه في عدة مراحل متعاقبة من التاريخ(limpesable) وذلك لأسباب دينية أو اجتماعية أو سياسية أو غيرها"[2].

[1] محمد أركون: الفكر الإسلامي: قراءة علمية، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت(لبنان)،ط2،1996،ص19.

[2] هاشم صالح: ضمن: محمد أركون: الفكر الإسلامي: قراءة علمية ،ص18.

ولأن هدف أركون من إعادة التفكير في الإسلام هو إبراز محدودية القراءات السلفية(التقليدية) التي ترى في التراث أقنوما لا يمكن المساس به ، فقد ذهب على البحث عن الآليات(الأسس) التي يفضلها "نستطيع الدخول في الماضي(التراث) وقراءته ثم نقده ، واختراق مفاهيمه التي باتت تشكل سياجا دوغمائيا محرما على كل مجدد"[1].

لذا اهتم أركون بنقد المفهوم الشائع للتراث الذي تبناه الخطاب الإصلاحي والسلفي ويرى بموجبه " أن التراث بالمعنى الكبير والمثالي للكلمة هو تراث إلهي لا يمكن للبشر أن يغيروا فيه شيئا، إنه تعبير عن الحقيقة الأبدية المطلقة وقد حاول هذا التراث طيلة عشرين عاما من النضال في مكة والمدينة أن يرسخ نفسه داخل ساحة اجتماعية وثقافية معادية ومضادة ، ثم أصبح بعدئذ التراث الإسلامي"[2] وبالتالي لا يمكن لأي أحد حسب الخطاب الإصلاحي السلفي أن يغير التراث لأنه ترسخ اجتماعيا وثقافيا وتاريخيا في "ضوء الإسلام الذي أراده وحده، وبهذا المعنى حسبهم ما هو إلا تجسد لدين الحق في التاريخ"[3] وبالرغم من أنه (التراث) متولد عن سيرورة اجتماعية وتاريخية قابلة للنقد والتأويل حسب الظروف التاريخية (السياق التاريخي) ، فإنه حسبهم (الاتجاه الإصلاحي السلفي) "لا يؤثر إطلاقا على صلاحية المعادلة التالية: الإسلام= التراث الصحيح والموثوق"[4] والتراث بهذا المعنى هو ما يقابل الإسلام حسب المقاربة الاصلاحية السلفية ، في حين أن التراث حسب المفهوم الأركوني هو ذلك التراث المتولد عن سيرورة اجتماعية وتاريخية قابلة للنقد " وأن هذه السيرورة الاجتماعية والتاريخية التي أدت إلى تشكيل تراث موصوف بأنه إسلامي، كان يمكن أن تكرس غيره"[5] وبهذا المعنى فإن ما تبناه الخطاب الإصلاحي السلفي حسب أركون بعيد عن الموضوعية والعلمية والسبب هو أنه لا يمكن لأي تراث كان أن ينشأ هكذا من العدم ، بل إن أي تراث في ظهوره يجب أن يخضع للشروط الاجتماعية والتاريخية (السياق

[1] عبد المجيد خليفي: قراءة النص الديني عند المفكر الراحل محمد أركون، الجمعة 17أيلول2010،العدد3773، ص20.

[2] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ص19.

[3] المصدر نفسه، ص20.

[4] المصدر نفسه ، ص20.

[5] أمبارك حامدي: التراث وإمكانية القطيعة في الفكر الحداثي المغاربي ،ص105.

التاريخي) ، ولما كان فهم التراث الإسلامي من قبل السلفيين فهما متعاليا بسبب فهم الإسلام فهما متعاليا ظن أصحاب الاتجاه السلفي أنه ذاك هو الفهم الصحيح والنهائي للإسلام وما عداه فهو خاطئ بعيد عن الصواب.

"وفي مقابل هذا التعريف يقترح أركون مفهومين للإسلام والتراث مفتوحين غير محدودين بشكل نهائي، يصبح ، الإسلام بموجبهما غير مكتمل أبدا ، بل يجري تعريفه داخل كل سياق اجتماعي ثقافي جديد وفي كل مرحلة تاريخية معينة"[1] وعليه فمن الخطأ القول بنهائية الفهم حول الإسلام ، لأن اعتبار التراث الإسلامي متعاليا عن التاريخ شأنه شأن الإسلام في تعاليه يجعل منه مقدسا بعيدا عن الفحص العلمي والقراءة الموضوعية له ما يبقيه محافظا على أسراره ومعانيه التي يريد أركون الوصول إليها ومعرفتها ، وهي المعاني (الأسرار) التي لم يستطع الفكر الإسلامي فكها وانتهاكها أولا ، وتجاوزها ثانيا (حسب أركون) وبقيت في دائرة اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه ، ضمن هذا المتطور يقول أركون: "أن الإسلام لا يكتمل أبدا ، بل ينبغي إعادة تحديده وتعريفه داخل كل سياق اجتماعي ، ثقافي ، وفي كل مرحلة تاريخية معينة، ولكنه–أي الإسلام– يتضمن مع ذلك العناصر التكوينية الثابتة الآتية:

أ– النص القرآني (المصحف)، ب– مجموعة نصوص الحديث والتشريع العديدة والمختلفة، ج–الفرائض القانونية الخمس والشعائر اللازمة لتأديتها ،د– الدينامو الروحي المشترك لدى كل المؤمنين والذي يشكل خاصية مميزة للتراث"[2].

ويرى أركون تثبيت هذه العناصر يتطلب منا وقتا وهو ما أطلق عليه اسم السيرورة التاريخية لتشكيل التراث ، أي أن" وحدة الإسلام التي يصبو إليها المؤمنون بشكل مثالي تحصل تدريجيا في التاريخ على أساس المراجع (العناصر التكوينية) الأربعة الإجبارية المذكورة آنفا"[3] ولعل أهم رهانات أركون من وراء كل هذا هو (رفع القداسة عن الإسلام عموما والنص الديني خصوصا) والكشف عن المعاني التي تكدست بفعل أن الخوض فيها من المحرمات (مقدسات) وان

[1] المرجع نفسه، ص105.
[2] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ص21.20.
[3] المصدر نفسه، ص21.

تطبيق المنهج العلمي عليها لا يحق بسبب أن هذه المعاني معاني نهائية موثوقة لا يمكن لأحد مساءلتها والنقاش حولها، هذه النهائية والوثوقية هما ما جعلا محمد أركون ينظر إلى الدين والتراث نظرة نقدية ، كما أن سلطتهما (التراث ، الدين) فرضت عليه إعادة قراءتها من جديد ، وفق آليات جديدة وبأدوات ووسائل هي الأخرى جديدة (عصرية) ، وقد اشترط أركون في إعادة عملية القراءة "أن تكون مفتوحة ، غير مشروطة، بحيث تتناول كل شيء في تراث الإسلام ، فليس ثمة شرعية لمنع الفكر من اقتحام المناطق الممنوعة التي صنعتها مقالات الفقهاء والكلاميين ، وأغلقتها على التفكير ، إن هذا المنع القائم على فكرة الحقيقة التي تدعيها كل جماعة لنفسها ، بما هي الممثل الرسمي للإسلام الصحيح ، لا يمتلك المشروعية أمام حقيقة أن الإسلام جغرافيا فكرية متنوعة لا تقبل الاختزال في مقالة واحدة ، وهذا ما يرفع العصمة عن أي رأي في تراث الإسلام"[1] وبهذا فقد فتح محمد أركون أفقاً جديدًا أمام نقد الفكر العربي الإسلامي(بما في ذلك التراث) مغاير ومختلف لما كان موجود من قبل مراعيا في عمليات النقد والتحليل ما أفرزته علوم الإنسان والمجتمع من أدوات ووسائل(آليات) حديثة ومعاصرة ، لأنه حسب أركون أن القدماء لم يطبقوا مبدأ العلمية والموضوعية والتاريخية في تناولهم للمشكلات والقضايا الحساسة خاصة المتعلقة بالدين(الإسلام) والتراث(التاريخ) وإنما الذي قاموا به هو الاستسلام لسلطة كل منهما(الإسلام، التراث)، فكانت بذلك نظرتهم إيديولوجية أكثر منها علمية تاريخية ، وبالتالي فإعادة فتح وفحص هذه المشكلات والمسائل في ضوء المناهج الحديثة هو من الأولويات والمهمات الأساسية التي يجب الإسراع في القيام بها. يقول أركون:" أن الفكر الإسلامي بحاجة الآن إلى عمليات جراحية في العمق ، والأولوية هي تطبيق النقد التاريخي والألسني والسيمائي والأنثروبولوجي على التراث، ولا يمكن تحرير التراث من عراقيله الداخلية التي تشلنا عن الحركة والحرية إلا بعد القيام بهذه العملية الجراحية الخطيرة"[2].

[1] عبد الله بلقزيز: نقد التراث ، ص375.

[2] محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني ،ص225.

وقد اشترط أركون أثناء القيام بهذه العملية تحرى الموضوعية (العلمية) والالتزام بالحياد المعرفي(أي أن لا نكون إيديولوجيين تجاه موقف ما أو منهج ما) لأن العمل الجيد والمتقن هو العمل غير المتحيز لطرف غير المتعصب لمذهب أو منهج ، أو فرقة ، وعند تطبيق هذه الشروط حينها تكون النتيجة هي" النظر إلى التراث في كليته ، من دون انتقائية إيديولوجية والاعتراف بتاريخيته ، أي بوصفة تعبيرا عن شروطه التاريخية ، التي في ضوئها يفهم وتدرك مقاصده ، وبهذا الاعتبار تقوم العلاقة به بمعزل عن أي مطلب غير المطلب المعرفي: الفهم ، التحليل ، والنقد، وتكون المسافة واحدة مع معطياته كافة"[1] هنا يرى أركون أنه من واجب مؤرخ الأفكار أن يكون موضوعيا في طرحه ونقده وتحليله للأفكار ، أي أن "يمارس عمله بشكل محترف وموضوعي ينبغي أن يكون قادرا على ان يتخذ مسافة ما بينه وبين عواطفه الشخصية والعقائد التي تربى عليها منذ الصغر، وإلا فليذهب وليلق خطبة دينية أو موعظة حسنة ، عندئذ يبطل أن يكون مؤرخا أو باحثا"[2].

إن إعادة تفعيل التراث وتنشيطه للاستفادة منه حسب أركون يتم داخل "السياقات(البيئات) التاريخية والاجتماعية المتغيرة ، دون أن تتأثر هذه النصوص بذلك والمقصود دون أن تؤثر هذه البيئات والسياقات بدورها في النصوص"[3] لذا ينبغي علينا تحديد منهجية التعامل مع التراث التي تراعي كل الابتكارات والمستحدثات التي تحصل اليوم. أما إذا أبقينا تراثنا متعاليا على التاريخ (فوق التاريخ) بحجة أنه متجذر ومتضمن داخل الدين(الوحي) فحينها لا نستطيع أن نتحرر من الصراعات الإيديولوجية التي شلت الحركة الفكرية عندنا ، وزادت من حدة المناقشات(الصراعات) التي أدت بدورها إلى "انبثاق الأرثوذكسيات الثلاث الكبرى: السنية والشيعية والخارجية حيث أن كل "أرثوذكسية تنكر على الحركات أو المذاهب الأخرى المنافسة مشاركتها في التراث الحقيقي الصحيح(أو في السنة الصحيحة)"[4] أي أن كل أرثوذكسية ترى

[1] عبد الإله بلقزيز: نقد التراث ،ص376.

[2] محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ت:هاشم صالح، لافوميك المؤسسة الوطنية للكتاب(الجزائر)،1989،ص292.

[3] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية ،ص26.

[4] المصدر نفسه ،ص25.

نفسها أنها تمتلك الحقيقة ، وأنها هي التي تمثل الإسلام الصحيح وكل ما عداها تلغيه وتحذفه وتقوم حتى بتشويهه ، على الرغم أن هذه الأرثوذكسيات الثلاث مرجعها ومصدرها واحد (الدين الإسلامي) إلا أن أفكارها وتصوراتها تختلف وتتغاير جذريا مع الأرثوذكسيات المنافسة لها.

أما عن المسلمات التي تقبع خلف هذا الكلام (الحديث) ، والتي سيطرت على مواقف وتصورات وأفكار الأرثوذكسيات الثلاث يعددها أركون في:

1. إن انقسامات البشر لا مرد عنها.
2. الحقيقة المطلقة واحدة لا تتجزأ تماما كالرسالة الإلهية نفسها وكالجماعة الواحدة التي تتكفل بها وبنشرها. ولهذا السبب لا يمكن أن يوجد إلا دين حقيقي واحد وسنة صحيحة واحدة(= تراث واحد) تعبر عن هذا الدين.
3. أن صحابة النبي (من أمثالي وأمثالكم) يمثلون الجيل الأول من أمة روحية تتوالد من خلال التقيد الصارم بالتراث المتلقي ، ينتج عن ذلك أن الأجيال المتتالية هي معاصرة تماما لبعضها البعض ضمن منظور الخلاص الأخروي الذي وعدوا به جميعا.
4. أن يكون المرء معاصرا ضمن هذه الشروط فهذا يعني:

أ- وجود حقل معنوي سيمانتي منسجم ، ومماثل ، وثابت لا يتغير ، يسبح فيه ، أو يتحرك فيه ، دون أي نشاز ، كل الناقلين للأمانة الأصلية ، ثم كل ملتقي هذه الوديعة ، الذين بعيدون تحيينها في التاريخ وتنشيطها(actualisation).

ب- التأكيد على الأحادية المعنوية (أحادية المعنى) للنصوص المنقولة والموضحة والمشروحة بشكل مطابق وصحيح من قبل التفاسير التي وصلتنا عبر التراث.

ج- إن إعادة التحيين المستمر إلى مالا نهاية للتراث الناتج عن النصوص الموضوعية يتم داخل السياقات التاريخية والاجتماعية المتغيرة.

د- كل عبارة أو وحدة نصية من وحدات التراث مرتبطة بسلوك أو تصرف نموذج مثالي كان الله قد أمر به أو قام به النبي أثناء فترة التبشير بالرسالة. من هنا تجيء أهمية السيرة النبوية، ففي سلوك النبي هناك تطابق تام بين الكلام ومراجعه المحسوسة (بين الكلام والفعل المباشرة) ، كما أن هناك تطابقا مباشرا بين كل جملة (عبارة نصية) تلفظ بها النبي وبين التصرف أو العمل الذي يقوم به أو يعيد إنتاجه كل مؤمن بغض النظر عن المكان والزمان الذي يتواجد فيه (بمعنى أن كل ما قاله النبي صالح لكل زمان ومكان وهذا ما يرفضه محمد أركون لأنه حسبه لا يمكن نقل كلام أنتج في عصر ما (زمان ومكان خاص) وتطبيقه على كل العصور دون مراعاة مميزات هذه العصور ، وهذا حسب أركون هو انتهاك لخصوصية كل عصر وهو عمل لا عقلاني ولا تاريخي ولا يمت للموضوعية (المعرفية) بشيء. بل هو تكريسُ للإيديولوجية على حساب الإبيستمولوجية (المعرفية) النقدية.

و- ليس هناك مجال للشك فيما يخص صحة الحكايات(القصص والأخبار) التي تنقل الوديعة الأولى وتتيح إعادة تنشيطها وتجسيدها داخل التراث الحي ، أما الصحابة فهم يتمتعون بجاذبية خاصة تجعلهم بمنأى عن كل ضلال أو انحراف فيما يخص المحافظة على الرسالة[1].

هذه المسلمات التي ذكرها أركون هي التي حاولت من خلالها كل أرثوذكسية أن ترى نفسها هي المالكة الوحيدة للحقيقة وما عداها هو هرطقة وضلال. بهذا المعنى وانطلاقا من هذه المسلمات والبديهيات فكل أرثوذكسية من الأرثوذكسيات الثلاث(السنية، الشيعية ،الخارجية) تدعي تمثيل الإسلام الحق، والانفراد بالحقيقة وتنكر على المذاهب الأخرى المنافسة لها مشاركتها في هذا التمثيل وهذه الحقيقة.

[1] **محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص26.25.**

كما حاول محمد أركون أن يقارن بين أهم أرثوذكسيتين انتصرتا في التراث الإسلامي، وهما الأرثوذكسيتين السنية ، والأرثوذكسية الشيعية. وهنا راح محمد أركون يعدد خصائص كل واحدة منها مقارنا بينهما "ليثبت أن كل أرثوذكسية تدعي تمثيل الإسلام الحق ، ليضيف تلك الانقسامات والتفرعات لكل مذهب معددا مذاهب السنة المنقسمة بين أهل الرأي(المذهب الحنفي) وأهل الحديث (المذهب الحنبلي)، ثم التواطؤ الذي حدث في عصر التقليد والإتباع بين التراث السني خاصة وبين السلطة السياسية ، ثم تحوله في عصر الانهيار ، إلى مجرد مزيج من التراث الإسلامي والتراثات المحلية السابقة على الإسلام"[1] لأنه كما يرى أركون أنه كلما استطاعت سلطة قوية أن تفرض نفسها كان التراث الأرثوذكسي يمارس هيمنته على التراثات المحلية ، كما يمارس سلطته على قوى الإبداع الابتكار ، أما عندما تضعف السلطة(كحالة العثمانيين) فإنه يحدث العكس، وعندئذ "نشهد انتعاش التراثات المحلية القديمة جدا والسابقة على الإسلام تحت غطاء شفاف وخفيف مشكل من بقايا التراث الإسلامي حسبما يؤوله ويعدل فيه الأولياء الصالحون المؤسسون"[2].

من هنا فإن ضرورة إعادة تقييم شامل للتراث الإسلامي (للتاريخ الإسلامي) هو من الأولويات التي يجب الإسراع في القيام بها ، وعليه يجب أن نكون حريصين أكثر من أي وقت مضى أثناء القيام بهذه العملية ، لأن التراث الإسلامي" بصفته نسيجا نصيا ومعنى مضمونيا (كشكل ومضمون) ، يجعل لازما ومحتوما إعادة لتقييم الشكل والمعنى لأن كل المفاهيم الأساسية المضطلع بها في المعاش الضمني للمؤمنين من تقديس ، وغرائبي مدهش وساحر ، وأسطورة، عامل شفهي، أو كتابي، أو مخيال أو عقلاني أو لاعقلاني...) هي الآن في طور الانتقال إلى حالة المعروف الصريح بفضل الاكتشافات الجديدة لعلوم الإنسان والمجتمع"[3] أي أنه أثناء عملية تقييم التراث الكلي (عقلاني وغير عقلاني(أسطوري)، كتابي وشفاهي) يجب أن نضع في الاعتبار بعدين مهمين كانت المقاربة التيولوجية الدغمائية قد قللت من أهميتها وهما:

---

[1] علي أبطاش: "مفهوم التراث في الخطاب العربي المعاصر: محمد اركون أنموذجا، مؤسسة دراسات وابحاث(مؤمنون بلا حدود)،2015.ص7."

[2] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ص29.

[3] المصدر نفسه، ص36.

تاريخية كل العمليات الثقافية والممارسات العملية التي يندمج الكتاب المقدس بواسطتها داخل الجسد الاجتماعي ويمارس دوره فيه. وثانيا: سوسيولوجيا التلقي أو الاستقبال، أي الكيفية التي تتلقي بها الفئات الاجتماعية المختلفة للتراث"[1] وقد اعتبر أركون هذين البعدين مهمين في عملية نقد وتقييم التراث الإسلامي ورغم أهمية البعد التاريخي إلا أن البعد الثاني وأقصد به سوسيولوجيا التلقي يعد مكملا للأول (البعد التاريخي).

وبالإضافة إلى هذين البعدين(المنهجين) فإن محمد أركون يلح على بعد هو التحليل الأنثروبولوجي ويرى أن ضرورته تكمن في "أنه يخرج العقل من التفكير داخل السياج الدغمائي المغلق إلى التفكير على مستوى أوسع بكثير ، أي على مستوى مصالح الإنسان ، أي إنسان كان ، وفي كل مكان ، كما أن العلم الأنثروبولوجي يعلمنا كيفية التعامل مع الثقافات الأخرى بروح منفتحة متفهمة ، وضرورة تفضيل المعنى على القوة أو السلطة ، ثم تفضيل السلم على العنف ، والمعرفة المنيرة على الجهل المؤسس أو المؤسساتي"[2] كما أن علم الأنثروبولوجيا الحديث يقول أركون: "يمارس عمله كنقد تفكيكي ، وعلى صعيد معرفي لجميع الثقافات البشرية المعروفة، إنه يمارس عمله هذا بعيدا عن التأويلات التاريخانية الإيديولوجية"[3] ومنه فأكون يرى أنه من الواجب علينا إعادة النظر في كيفية التعامل مع التراث وفي كيفية قراءته قراءة علمية موضوعية بعيدة عن التأويلات والإيديولوجية اللاتاريخية وكل ذلك يكون عن طريق دراسة العلم الأنثروبولوجي وتدريسه ، فممارسة الفكر الأنثروبولوجي بالمعنى الواسع هي وحدها من تحررنا من النظرة الدوغمائية المغلقة المتحكمة في الذهنيات المعروفة بالطائفية ، وتنقلنا إلى إحلال ذهنيات أكثر انفتاحا وأكثر تسامحا. يقول أركون: "أن هذه الطفرة لا تمس العقيدة في محتواها وممارستها، وإنما تحيلها إلى مستوى أوسع ومنظومة معرفية أكثر تفتحا واشمل إحاطة بما أضافته

[1] المصدر نفسه ،ص37.

[2] علي أبطاش: مفهوم التراث في الخطاب العربي المعاصر، محمد أركون أنموذجا ،ص11، أنظر أيضا: محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، تر :هاشم صالح، دار الطليعة بيروت(لبنان)،ط2،2005، ص6.

[3] محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب ، ص07.

الحداثة العلمية من نظريات وشروح وتأويلات واكتشافات ووسائل إحقاق الحق والحقيقة"[1] أما عن السبب الذي يريد تبيينه محمد أركون للقراء هو عدم التسرع في الحكم على قراءته للقرآن ورفضها، بل يجب التأني وعدم العجلة في الحكم لأن رفض هذه القراءات وتكفير صاحبها لم يكن مبني على "فهم مقاصد المؤلف ، ولكن على أساس ما غاب عن فكره ومعلوماته إذا كان لم يكتشف بعد تعاليم اللسانيات والسيميائيات والأنثروبولوجيا والسوسولوجيا الدينية والثقافية وعلم النفس التاريخي"[2].

وضمن هذا الإطار سعى أركون أن يكون من بين المفكرين الذين أرادوا التأريخ للفكر الإسلامي على أسس الحداثة الغربية ، والهدف هو إحداث نقلة نوعية في تاريخ الفكر العربي الإسلامي بتجاوز تاريخ الأفكار الخطي والذي يعتبره محمد أركون المعضلة الكبرى بالنسبة للإسلاميات التقليدية وسبب حدودها في نقد العقل الإسلامي "لأن التشبث"(التشبث بتاريخ الأفكار الخطي) هو الذي يمنعها (الإسلاميات التقليدية) من تجديد بنيتها العميقة للمعرفة وانتقالها إلى مجال معرفي أصولي Epistémè جديد هو مجال تاريخ أنظمة الفكر"[3].

بناء على ما سبق فإن محمد أركون يريد إخضاع التراث وكل ما يمت له بصلة إلى مقاربات جديدة تختلف في مبادئها وأهدافها عن تلك التي كانت موجودة مع ما أسماه أركون بالإسلاميات التقليدية وهذه المقاربات أو المنهجيات هي المنهجية الخاصة بعلوم الإنسان والمجتمع، ومن بين المنهجيات التي يلح عليها أركون هي المنهجية التاريخية والتي يقول عنها بأنها:" تتخذ مكانة محورية في مشروعيه العام" نقد العقل الإسلامي" والمقصود بها (المنهجية التاريخية الحديثة) هو "إرجاع الفكر إلى مجال الأنساق أو نظم الفكر وليس إلى الأحداث الخارجة عنه"[4] ومن خلال كل هذا نستطيع تجاوز العقم الذي أصاب الفكر العربي الإسلامي، ومن خلال المقاربات الحديثة سنتمكن من إضاءة تراثنا الفكري وتحريره من

[1] **محمد أركون: القرآن من التفسير إلى تحليل الخطاب ، ص7.**

[2] **المصدر نفسه، ص7.**

[3] **مختار الفجاري : نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة بيروت(لبنان)،ط1،2005،ص50.**

[4] **المرجع نفسه ، ص50.**

أسر القراءات التكرارية الجافة. وبهذا كله نستطيع الخروج من العقلية الدوغمائية المغلقة إلى عقلية إنسانية أكثر انفتاحا وأشمل إحاطة بما حققته الحداثة الغربية.

وهنا نتساءل ونقول: **ما هي المنهجية التي يراها محمد أركون قادرة على اكتشاف شتى مستويات التراث وزحزحة إشكالياته الأساسية عن مسارها التقليدي المألوف؟.**

ب. مستويات التراث عند محمد أركون.

يقول أركون: "انه يمكن النظر إلى تاريخ التراث-أي تراث- على أنه مجموعة متراكمة ومتلاحقة من العصور والحقب الزمنية ، وإن هذه القرون المتطـــــــاولة مترابطة بعضها فوق بعضهـــــــــــا الآخر كطبقات الأرض الجيولوجية أو الأركيولوجية، ولا يمكن أن نتوصل إلى الطبقات العميقة باختراق الطبقات السطحية والوسطى رجوعا في الزمن إلى الوراء"[1] ومن خلال نظرة أركون إلى التراث العربي الإسلامي وتطبيق المقارنة الجيولوجية و الأركيولوجية عليه وجد أن التراث ينقسم على مستويات عديدة يمكن إجمالها عن النحو الآتي:

1.التراث الجاهلي والتراث الإسلامي:

ينفتح مفهوم التراث عند أركون على مستويين من الموروث يختلفان من حيث مكانتهما الأنثروبولوجية، وهما التراث الجاهلي والتراث الإسلامي"[2] هذا يعني انه يوجد في أي مكان من المجتمعات العربية والإسلامية تراثان متمايزان، تراث جاهلي وتراث إسلامي أما الأول فهو الذي "احتقره الإسلام بشدة ودعاه بالجاهلية، أي بالمعنى الحرفي زمن الجهل، وفي واقع الأمر أن هذا التراث – الجاهلي- هو عبارة عن الفكر المتوحش"(بمعنى ليفي ستراوس) والثقافة المتوحشة والممارسة المتوحشة للمجتمع العربي وخصوصا المجتمع اليدوي الذي لا يعرف الكتابة ولا السلطة المركزية ولا القانون

[1] **محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية ،ص10.**

[2] **أمبارك حامدي: التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحداثي المغاربي ،ص106.**

المشترك ولا اللغة الموحدة، أما التراث الإسلامي الذي افتتحه القرآن ودولة المدينة التي أسسها محمد فهو يستند على الكتابة بالمعنى المزدوج للكلمة: أي أولا الكتابة بمعنى الكتابات المقدسة وثانيا الكتابة بمعنى التثبيت الخطي والحرفي للكلام الشفهي، هذا التثبيت الذي يؤدي إلى تشكيل الأرشيف وانتصار العقل الخطي الكتابي"[1] والذي يريد أركون قوله هو أن التراث الإسلامي ألغى ما قبله وأنكره وهو بهذا قد أحدث قطيعة تاريخية مع التراث الجاهلي تشبه القطيعة التي يدعو إليها الآن مع الحضارة المادية الغربية. وبذلك قد وسع أكثر من دائرة اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه بدل تضييقها وإعادة النظر فيها، لأن المنطقي والمعقول حسب أركون هو أن لا نرفض التراثات السابقة على الإسلام بل علينا إعادة الاعتبار لها ودراستها، تحليلها ، تفكيكها ، نقدها، والاستفادة منها لأن لكل عصر شروطه التاريخية والاجتماعية التي تحدده وتحدد معالمه ، وبهذا الشكل فإن إعادة دراسة التراث العربي الإسلامي دراسة علمية من شأنه أن يفتح لنا أفاقا أخرى تعيد الاعتبار له وللتراثات السابقة عليه.

2.التراث الشامل:

يقصد أركون بمصطلح التراث الشامل" المعنى الشامل والكامل والتعددي{للتراث}: أي بكل خطوطه واتجاهاته، وليس فقط من خلال خط واحد يبتر ما عداه"[2] وما يعنيه أركون هنا أن إعادة الاعتبار للتراث العربي الإسلامي يكون بتجاوز الصراعات الإيديولوجية التي خلفتها الأرذوكسيات الثلاث الكبرى(السنية، الشيعية، الخارجية) فادعاء كل أرذوكسية امتلاك الحقيقة وأنها الناطق الرسمي للإسلام هو ما زاد من حالة "تشظي التراث وانقسامه على خطين: الخط السني والخط الشيعي"[3] وبالتالي فتجاوز حالة الانقسام هاته حسب أركون تكون بدراسة التراث دراسة شاملة وكلية، مراعيا في ذلك كل الأرذوكسيات (الفرق) والخطوط وليس الخط الواحد الذي يلغي ما عداه ويسعى دائما إلى حذف دور

[1] الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ص81.80.

[2] أمبارك حامدي: التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحداثي المغاربي ،ص106. أنظر أيضا: محمد أركون: قضايا في فقد الديني، ت: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت(لبنان)،ط2 ،2000، ص194.

[3] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ص23.

الخطوط الأخرى في تشكيل التراث الإسلامي وتشويهها. لأنه حسب زعمهم "أنه لا يوجد إلا إسلام واحد (الإسلام الذي أراده الله كدين وحيد لكل البشر) فانه لا يوجد إلا تراث وحيد(أو خط وحيد=سنة وحيدة) يعبر بدقة وإخلاص عن هذا الإسلام ويرسخه أبديا"[1] ومادام التراث كليا وشاملا فعملية تغييره غير ممكنة والسبب أنه ترسخ وتجسد اجتماعيا وثقافيا في ضوء الاسلام الذي أراده الله ، بهذا المعنى فالتراث العربي الإسلامي حسب أركون يدعي صفة التعالي والفوقية (فوق التاريخ) على الرغم من أن أي تراث له شروطه التاريخية التي تحدده. صفة التعالي جعلت من التراث العربي جامد غير متحرك على الرغم من خصوصيته وغناه وتعدده، فالتراث ليس رؤية دوغمائية واحدة، بقدر ما يمثل التعبير عن التعدّد والتنوع بين التيارات الفكرية المختلفة ،من هذا المنظور فالقراءة الأحادية للتراث هي التكريس للأيديولوجية واللاتاريخية بدل العلمية، والخروج عن الخط الواحد الى المتعدد يكون حسب أركون بالتمييز بين المستوى الإلهي والمستوى الإنساني في التراث، ويخرجنا "كليًّا من هذا المنظور التيولوجي وكتابة التاريخ الإسلامي بشكل مختلف جذريًّا".[2]

3.التراث العربي الإسلامي جزء من التراث السامي الإغريقي:

يقول أركون أنه حاول جاهدا في إطار ممارسة المنهجية من اتخاذ " التراث الإسلامي كنموذج من أجل اكتشاف فضاء معرفي أرحب وأوسع وهو ما دعاه بالفضاء الإغريقي السامي. فالتراث الإسلامي حسبه جزء من هذه الفضاء المعرفي الواسع والعريق مثله مثل التراث اليهودي أو المسيحي أو الفلسفة الإغريقية أو الحداثة الأوروبية المعلمنة التي ورثت كل ذلك وتجاوزته منذ أربع قرون"[3] وبهذا فالإسلام مثله مثل باقي التراثات الأخرى التي نشأت على ضفاف البحر الأبيض المتوسط وهو جزء منها تأثر وأثر بها وفيها، وبالتالي فهو ليس مختلفا منفردا وخاصا بل إن "عزله وحشره في

[1] المصدر نفسه، ص24.

[2] المصدر نفسه ، ص24.

[3] محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني ، ص268.

خصوصية ضيقة ومختلفة بشكل مطلق عن كل ما عداه هو أمر غير منطقي وغير معقول "[1] وعليه فقد حان الوقت (حسب أركون) لكي نعيد نظرتنا إلى الإسلام ضمن الفضاء المعرفي الواسع، ونفتح آفـاقا جديدة تتفاعل فيها كل التراثات التي ترعرعت ونشأت على ضفاف البحر الأبيض المتوسط التي تختلف عن تراثات الشرق الأقصى، "فالفضاء الإغريقي السامي كان محلا لانبثاق الرمزانيات الدينية والأنظمة الفكرية الفلسفية. أما الفضاء المعرفي للشرق الأقصى وأديانه فهو يحتوي على تراثات دينية وفلسفية مختلفة تماما ولا علاقة لها بالديانات التوحيدية ولا بالفلسفة الإغريقية"[2]. ولعل هذا هو السبب الذي جعل محمد أركون يجعل من الإسلام جزءً من التراث الإغريقي السامي وليس من التراث المعرفي المشرقي. وبهذا فالإسلام والتراث الإسلامي ينتمي إلى الغرب لا إلى الشرق والذي يؤكد ذلك حسب أركون هو أنه :"لا علاقة للدين الإسلامي بأديان الشرق الأقصى كالهندوسية والبوذية، في حين أن علاقته أكثر من واضحة بأديان الكتاب: أي باليهودية والمسيحية"[3] وبهذا كله فالإسلام ينتمي إلى نفس الفضاء الذي ينتمي إليه الغرب الأوروبي والذي يعتقد عكس ذلك فهو بعيد عن الصواب والحقيقة، والصواب هو " أن الأديان التوحيدية الثلاثة لا تزال تعتمد حتى الآن على ما كنت دعوته بالتراث الإغريقي السامي"[4] أما عن السبب الذي جعل البعض يعتقد بأن الإسلام ينتمي إلى فضاء غير فضاء أوروبا الغربية هو القطيعة الفكرية التي حصلت داخل الإسلام ذاته، ثم بين الإسلام وبين أوروبا الغربية المسيحية فيما بعد.

هنا يجب الإشارة إلى رأي آخر يقترب من رأى أركون ساقه لنا "مونتغمري وات" في كتابه الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر، وبالضبط في الفصل العاشر المعنون تحت "الإسلام في عالم الغد" حيث يقول في عنصر "العلاقة بين الإسلام والمسيحية في الوقت الحاضر بأنه:" من الثقافة اللاتينية كانت أوروبا الغربية، ومن الثقافة اليونانية كانت ثقافة

[1] المصدر نفسه، ص269.
[2] المصدر نفسه، ص269.
[3] المصدر نفسه، ص269.
[4] المصدر نفسه، ص270

البحر المتوسط. بينما الثقافة الشرقية كانت مرتبطة ارتباطا وثيقا بالكنائس المسيحية الشرقية التي سيطرت فيها بعد على بعض الولايات الشرقية في الإمبراطورية الرومانية وكانت قريبة من ثقافة وادي دجلة والفرات، وبالتدريج أصبحت المسيحية مرادفة للثقافة اللاتينية اليونانية بينما ثقافة المسيحيين الشرقيين استوعبها الكيان التاريخي للإسلام، وبمرور الوقت لم تعد هذه المناطق أو النطاقات الثقافية متداخلة وأصبحت منفصلة واضحة الانفصال بعضها عن بعضها الآخر"[1].

يضيف قائلا :"وقد تحطم هذا الانفصال خلال القرن الأخير أو القرنين الأخيرين (التاسع عشر والعشرين" فقد أصبح العالم كله–حقا– موحدا ثقافيا على المستوى المادي بفعل التقدم العلمي والتكنولوجي... وليس هذا فحسب بل إن المسيحية والإسلام هما ورثة الثقافات المتمازجة للإمبراطورية الرومانية، فرغم أن اليهودية تشكل عنصرا في الثقافة المسيحية إلا أن هذا العنصر أقرب ما يكون إلى الثقافة الشرقية في الإمبراطورية الرومانية ، بينما استعارت الثقافة الإسلامية كثيرا من المنطق اليوناني والميتافيزيقا والعلوم اليونانية، وبتوالي القرون أصبحت ثقافات الدولة المسيحية ودار الإسلام قد تجانست بحكم وجود أصل مشترك لهما"[2] وهذا الموقف فيه الكثير من التجني على دور الحضارة العربية الإسلامية وفضلها على الإنسانية، فإغفال دورها واتهامها بالجمود ونفي عنها كل إبداع هو موقف غير منصف ، والمنصف أن الحضارة العربية الإسلامية قدمت للإنسان عموما والمسلم على وجه الخصوص أفكارا ومعارف وعلوم كانت رائدة ، وهذا بالانفتاح على حضارات مجاورة وغير مجاورة وليست بالتقوقع على الذات، والحضارة العربية الإسلامية بلغت أوج "تطورها وازدهارها عندما نشأ وترعرع أفرادها على التربية الدينية الإسلامية التي كانت أكبر باعث ووازع على دفع النفوس وتعبئتها تعبئة قوية نحو طلب العلم والبحث فيه، وبذلك" فالإسلام كحضارة هو جامع ووارث لخير ما وجد في الحضارات الكتابية السابقة له، فقد أخذ من الحضارة الصينية الفنون والطباعة والورق، واقتبس من الحضارة الهندية الحكمة

[1] مونتجمري وات: الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر، تر: عبد الرحمان عبد الله الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة(مصر)،1998،ص215.

[2] المرجع نفسه، ص216.

والآداب، ومن الحضارة الفارسية أخذ الأدب ونظم الحكم والفنون والمعمار والزراعات والنظم الاقتصادية، ومن الحضارة الفينيقية اقتبسوا النظام التجاري والملاحة والفلاحة والصناعات التقليدية، وأخذوا من حضارة النيل العلوم والآداب والفنون ، ومن الحضارة اليونانية أخذ الفلسفة والآداب والمنطق والحساب والهندسة الرياضية...أخذ الإسلام كل هذا وجمعه وصهره وأوقع فيه تفاعلا، وأضاف عليه الكثير فكانت الحضارة العربية الإسلامية الكبرى، وبعبارة أخرى كان الإسلام مترجما ثم شارحا ثم مؤلفا ثم مخترعا فقد آمن المسلمون أن الحكمة ضالة المؤمن فلم يكتف بما خلفه السابقون بل زادوا كل ذلك التراث قيمة ونفاسة بفضل تجارتهم واطلاعهم على علوم السابقين"[1].ما نستنتجه أن فضل الحضارة الإسلامية كبير وكبير جدا على أوروبا وغيرها بفضل حركة الترجمة التي قام بها العلماء المسلمين والعرب، فقد جاهدوا أنفسهم في ترجمة وشرح العلوم اليونانية وغيرها – بعد فهمها وهضمها واستيعابها- إلى العربية التي نقلت بعد ذلك إلى أوروبا. وبذلك نقول بأن الحضارة العربية الإسلامية كان لها الفضل الكبير على أوروبا وغيرها بفضل الإنجازات التي قدمتها للإنسانية جمعاء والمسلمين على وجه الخصوص، ولعل أبلغ اعتراف ما قاله أناتول فرانس:" إن أشأم يوم في التاريخ هو يوم معركة بواتييه في فرنسا حين تقهقرت العلوم والفنون والحضارة الإسلامية أمام بربرة الفرنجة"[2] ومنه فإنكار-إغفال- دور الثقافة العربية الإسلامية في تشكيل الثقافة الغربية هو موقف غير منصف.

ولعلّ الهدف الذي أراده محمد أركون من جعل الإسلام جزءا من التراث الإغريقي السامي هو :"توحيد الوعي الديني لأتباع التراثين العربي والغربي للأسباب التالية:

1- الرغبة في توفير حظوظ قبول ونجاح أقوى لمحاولة تطبيق المناهج ذاتها التي طبقت على التراث الغربي.

2- الإيحاء بأن التراث العربي لابد من أن يخضع لما خضع له التراث الغربي من نقد آجلا أو عاجلا. لأن وحدة الأصل تفرض وحدة المصير.

---

[1] **مسعود مزهودي: دور الأندلس في تطوير الحضارة ونقلها، مجلة العلوم الإنسانية (جامعة محمد خيضر بسكرة (الجزائر)، العدد6،جوان2004،ص124.**

[2] **المرجع نفسه، ص 137.**

3– كسر الحواجز النفسية بين الفكر العربي المعاصر من جهة وبين الفكر الغربي الحداثي من جهة أخرى، من أجل تحقيق شروط تبادل ثقافي وحضاري أكثر سهولة"[1].

وواضح أن نظرة محمد أركون المتأثرة بعلوم الغرب ومناهجه لها مبرراتها خاصة وأن الفكر العربي يعيش أزمة منذ زمن طويل وضرورة تجاوزها يكون حسب أركون بإخضاع التراث العربي الإسلامي لنفس الاستراتيجيات التي خضع لها التراث الغربي "فالإنتاجية المنهجية التي بلغتها العلوم الإنسانية المعاصرة (مثل التحليل اللغوي، والمنهجية النتشوية الجينالوجية، والملاحقة الأركيولوجية لأصول الأشياء، والتحليل النفسي للمعرفة، التفكيك...) على اختلاف فروعها، وتعدد مجالاتها، هذا التأثر أخرج خلاصات معرفية تظم مشروع أركون بأكمله، ويذكر منها طه عبد الرحمان:" تمييزه بين مكونات النظر الإسلامي ومكونات النظر الحديث؛ مقابلته بين خصائص الخطاب القرآني وبين معايير" العقلانية" مع الاحتكام في تقويمه لهذه الصفات القرآنية إلى" العقلانية" دون الاحتكام إلى القرآن حين وصف "العقلانية"، اعتبار مذاهب الفقهاء ومدارس المتكلمين مجرد حركات من جهة تساند تناحر الجماعات السياسية للهيمنة في مجال السلطة، ومن جهة أخرى تساهم في التنكر لمقتضيات التاريخ، سواء ما تعلق منه بتعاقب الأحداث أو ما ارتبط بتجدد أحوال الناس، إنكاره على الفكر الإسلامي التوجيه الديني لتصوراته وأنساقه النظرية"[2] وهذا ما يرفضه طه عبد الرحمان رفضا قاطعا لتحيز وجهة أركون وابتعاده عن العلمية في حين أنه يدعو لها، لأنه حسب طه عبد الرحمان أن ما يتميز به المجتمع العربي الإسلامي غير ما يتميز به المجتمع الغربي، وبالتالي فالإتيان بكل مكتسبات وانجازات الغرب وتطبيقها على عالم غير عالمها له خصائصه التي ينفرد به ليس من العلمية في شيء، والعلمية هي" عدم المبالغة في الانبهار بعقله الذي حقق المنجزات، والتزام مبدأ المسافة أو الوسط في الأخذ من الغير، مع الشك في هذا المنقول حتى تثبت صحته، وتتأكد جدواه بعد

[1] **أمبارك حامدي: التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحداثي المغربي ، ص108.**

[2] **عبد الرزاق بلعقروز: أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي، منتدى المعارف، بيروت (لبنان)،ط1،2013،ص161.**

إخضاعه للتجربة والإجراء"[1] هذا الكلام ليس معناه أن نرفض إنجازات عالم الغرب ونقاطعها ونصد عنها، فنكتفي بأنفسنا ونتقوقع داخلها بل إن الاستفادة من الغير أمر مشروع خاصة في ظل الأزمة التي نعيشها، فنحن في حاجة أكثر من أي وقت مضى "لكل عقل أو ثقافة من أجل ترسيخ التفكير العلمي وسيادة العقل، فالتحديث والاستعارة من الغير باعتبارهما ضرورة حضارية وحلا مفروضا شيء ، وأن يتحول التحديث إلى حداثة مستنسخة تستعير النموذج الغربي وتقلد فكره الجاهز، وتتبع آثاره الثقافية في تنميط وتقديس شيء آخر، سيما وأن الحداثة الغربية ذاتها تراجع نفسها، وتقف على مواطن الخلل وعلى الأماكن الفارغة من أجل ملئها، وتدارك النقص والأخطاء التي أوصلت العقل الغربي إلى الحائط المسدود"[2].

4.التراث الكلي:

يعتبر أركون أن مفهوم التراث لا يكون مفهوما جامعا إلا متى شمل مستويين من الممارسة التاريخية الجماعية، بعد أن تميزت علاقتهما عبر التاريخ بالتوتر والصراع والتجاهل المتبادل. وهما:" التراث العالم والتراث العرقي المحلي للشعوب المفتوحة ويعني بهما على التوالي: "هذا الشكل التاريخي والمتحذلق (العالم) للتراث وبين التراثات العرقية– الثقافية التي تمثل نوعا من التراكم التجريبي الخام لتجربة كل فئة اجتماعية"[3] أي أن أركون يرى أن استمرار الصراع والتوتر بين التراث المحلي العرقي غير مكتوب وبين التراث العالم المكتوب أمر يجب أن نتجاوزه، لأن هذا الصراع لن يأتي بالنفع على الفكر العربي الإسلامي وبالتالي يجب أن لا ننحاز إلى تراث على حساب تراث آخر، فالتراث الشفهي الشعبي له مكانته ولا يمكن أن نتجاوزه بل علينا الرجوع له ودراسته لنستفيد منه مثله مثل التراث العالم. وبهذا الموقف فمحمد أركون يرى أنه لا يجب إهمال التراث المحلي الشعبي الشفهي، لأن إهماله هو ما أدى بعدم قدرة الإسلاميات التقليدية على نقد الفكر الإسلامي

[1] المرجع نفسه ،ص164.

[2] المرجع السابق ، ص164.

[3] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ،ص21.

الجامد، النهائي والمغلق حسب أركون، ولعل هذا ما جعل منهجه يختلف عن منهج المفكر محمـــد عابد الجابري" الذي لا يقف موقف الباحث الأنثروبولوجي في دراسة الثقافة العربية الإسلامية، بتركيزه على الثقافة العالمة فقط(التراث العالم) حيث يقول:" إننا قد اخترنا بوعي التفاعل مع الثقافة العالمة وحدها، فتركنا جانبا الثقافة الشعبية من أمثال وقصص وخرافات وأساطير وغيرها، لأن مشروعنا مشروع نقدي ولأن موضوعنا هو العقل..."[1] وهذا الذي يرفضه أركون ويصد عنه، فهو يرى أن دراسة التراث في كليته هو السبيل نحو توحيد الوعـــي الإسلامي والخروج من الدوغمائيــة إلى الانفتاحية، ومن التقديس إلى التأسيس، فدراسة التراث بشموليته وبأنثروبولوجية من شأنه أن "يرفض التمركز حوله هوية واحدة، ولا يأخذ بالدراسات الأحادية، لأنه متعدد الميادين والاختصاصات أي يهتم بكل عوامل الحركة التاريخية للمجتمعات البشرية ولا يكتفي بالنصوص المكتوبة فقط... وإنما يهتم بالثقافة الشفاهية وبالخيالات والأوهام والإبداعات الثقافية"[2] الواضح هنا أن المفكر محمد أركون لم يتغافل في دراسته للتراث العربي الإسلامي التراث الشعبي المحلي على حساب التراث العالم حيث يرى أن التراث الشعبي له نفس قيمة التراث العالم وبهذه النظرة فهو يختلف عن المفكر محمد عابد الجابري الذي يرى أن اختياره للثقافة العالمة وحدها سببه الطريق الذي اختاره والمشروع الذي رسمه وهو نقد العقل العربي. وجدير بالذكر أن المفكر محمد أركون لا يقف عند تعريف واحد للتراث الكلي فهو في مرات يجعله" مرادفا للتراث الجامع بين التراث العالم والتراثات العرقية والثقافية المحلية، كما يجعله أحيانا أخرى مرادفا لمصطلح التراث الشامل أو يوسعه ليصبح دالا على وحدة التراث التوحيدي الخاص بالأديان الثلاثة"[3] ويظهر هذا في قول أركون:" إن مجموع هذه المذاهب المدعوة إسلامية والتي يمكن للمؤرخ أن يقوم بإحصائها اليوم تشكل ما ندعوه بالتراث الإسلامي الكلي"[4] وهنا يرى أن

---

[1] كيحل مصطفى: الأسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات دار الاختلاف (الجزائر)، ودار الأمان بالرباط (المغرب)ط1،2011، ص277، أنظر: محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص7.

[2] المرجع نفسه، ص278.

[3] أمبارك حامدي: التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحداثي المغاربي ، ص109.

[4] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ،ص164.

كتابة التاريخ العربي الإسلامي وإعادة تركيب التراث الإسلامي تكون انطلاقا من دراسة وتحليل كل تراث(مذهب) خاص سنيُ كان أو شيعيُ أو خارجي على ضوء الطفرات المعرفية الإبستمولوجية الجارية حاليا.

وأمّا بالنسبة لجعل محمد أركون التراث الكلي دالا على وحدة التراث التوحيدي الخاص بالأديان التوحيدية فيعلق هاشم صالح مترجم أركون فيقول:" كان أركون قد تحدث حتى الآن عن مفهوم التراث الكلي الخاص بالإسلام فقط، لكنه الآن يوسع هذا المفهوم لكي يشمل كل التراث التوحيدي الخاص بالأديان الثلاثة، وكما فعل سابقا بخصوص إعادة توحيد الوعي الإسلامي (السني+ الشيعي) فإنه يرغب في توحيد الوعي الديني التوحيدي كله: أي كسر الحواجز والحدود التيولوجية التقليدية التي تفصل بين الأديان الثلاثة، وهو يفعل ذلك عن طريق ربطها(كما فعل بالنسبة للخلاف السني/الشيعي) بمواقع المعنى التي تتجاوز كل شيء ولا يعلو عليها شيء، والتي هي واحدة في الأصل، ولكن مسيرة التاريخ البشري وتجسيد الأديان في التاريخ قد غيبها عن الأنظار"[1] ومعنى هذا الكلام أن دين الإسلام ينتمي إلى الفضاء الذي تنتمي له الأديان التوحيدية الأخرى(المسيحية واليهودية)، فقط أن الظروف التاريخية التي مر بها كل دين، والحواجز والحدود التيولوجية التي فصلت بينها هي التي حالت دون توحيدها. وكل هذا يعني أن التراث العربي الإسلامي جزء من التراث السامي الإغريقي لسبب أن الأديان التوحيدية الثلاثة لازالت تعتمد على هذا التراث (السامي الإغريقي).

5.التراث الحي:

يعني التراث الحي عند أركون الوعي المتشكل ببطء على مدى أجيال المسلمين المتعاقبة، وذلك بفعل المدونات الرسمية المغلقة كالمصحف وكتب الحديث النبوي والتفاسير...الخ هذا الوعي الذي يجعل المؤمن يشعر كلما تلا آية أو حديثا...الخ أنه معاصر لجميع المسلمين الأحياء، وكذلك لكل الأجيال التي نقلت هذا التراث وعاشته منذ تأسيسه أو

[1] أنظر هاشم صالح ضمن: محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية ،ص45.

لخطته التأسيسية التدشينية الأولى"[1] إلى غاية الوقت المعاصر دون الشعور بالفارق سواء من حيث الاعتقاد أو من حيث الفارق الزمني والمكاني وحتى الظروف التاريخية وتغيرها على مر التاريخ".

بمعنى آخر أن كل قارئ للنصوص الرسمية المغلقة كما دعاها أركون يحس أثناء قراءته وكأن الكلام الذي يقرأه يقال لأول مرة، أي أن ذلك الكلام مزال حيا ومعاصرا رغم تغير الظروف وتبدلها، وهذا ما يعتبره أركون لاتاريخيا لأنه من غير الممكن أن تكون القراءة واحدة ذات معنى واحد بتبدل شروطها التاريخية لذا يقول أركون:" يجب في البداية إعادة بلورة مفهوم التراث الحي لكي نخلصه من الاستخدام (الاطلاقي) أو المطلق الذي كرسته التيولوجيات الدوغمائية لأديان الوحي الثلاثة، لأنه من وجهة نظر الانتربولوجيا الثقافية وعلم الاجتماع نجد أن كل شعب سواء أكان ذا كتابة أم لا يدعى الانتساب إلى تراث حي": أي على نظام من القيم المركزية التي ترجع بشكل متصل ومتواصل على أصل أسطوري أو متعال والتي يتم تأبيدها عن طريق الذاكرة الجماعية والعمل الجماعي"[2] وعليه فأركون يلح على التفريق بين التراث بصفته ظاهرة اجتماعية وبين التراث بمعنى النموذج، لأن الواضح تاريخيا حسب أركون أن هناك بعض الظواهر والأحداث الاجتماعية التي تحولت فيما بعد وكأنها نصوص ثابتة وليست أحداثاً. والتي أصبحت فيما بعد تعتبر تراث حيا مستمرا رغم ارتباطها بظروف تاريخية خاصة يقول أركون :"في الواقع إن هذه التعاليم المقدسة مهما تكن قيمة تعاليمها هي مرتبطة حتما بظروف عملية لإنجازات تاريخية واقعية، بمعنى آخر فإن التراث الحي لن ينجو-وهو في الواقع لم ينجو- من الاستخدامات الإيديولوجية للجماعات السوسيولوجية المتخاصمة على السلطة والتملك والأرزاق، إن هذه المجابهة بين معنى تعالي كل فعل بشري ومعنى تاريخيته، ما بين التصور والواقع، ما بين الأسطورة والتاريخ لم تظهر بعد في الوعي الإسلامي ولم تعرف بصفتها مشكلة محورية تخص كل معرفة بشرية مرتبطة بممارسة تاريخية"[3] من الواضح هنا ان أركون يرفض بشدة تقديس الأحداث الاجتماعية وتعاليها لتصبح فيما بعد تراثا حيا تسيطر على الوعي العام وتسيره كيفما

[1] أمبارك حامدي: التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحداثي المغاربي ، ص109.

[2] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ،ص125.

[3] المصدر نفسه ، ص126.

تشاء، ومنه يرى أن قراءة التاريخ الإسلامي لا يمكن أن تنحو في اتجاه الخط الواحد لأن ذلك سوف ينتج لنا "إسلاما متعاليا فوقيا مسيطرا على كل شيء"[1] وبالتالي فضرورة القطع مع هذا المستوى من التراث هو المهمة المستعجلة التي يجب القيام بها حسب أركون.

واستخلاصا لما سلف فقد ظهر أن مستويات التراث عند أركون متنوعة ومتعددة فقد تكلم عن التراث الجاهلي والتراث الإسلامي والفرق بينهما، وبعد ذلك تكلم عن التراث الشامل الذي رأى فيه أنه يجب تجاوز الصراعات الإيديولوجية التي خلفتها الأرذوكسيات الثلاث الكبرى(السنية، الشيعية، والخارجية)، بمعنى أن يشملها كلها لا أن يسير في اتجاه الخط الواحد، ثم بعد ذلك وضح كيف أن التراث العربي الإسلامي ينتمي إلى فضاء التراث السامي الإغريقي، ووضح كيف أن الأديان التوحيدية مازالت تعتمد على هذا التراث وهذا الفضاء السامي الإغريقي ، وقبل التعريف بالتراث الحي راح أركون ليبين معنى التراث الكلي الذي لا يهمل التراث الشعبي ولا يلغيه ولا يتجاهله بل يسير جنبا إلى جنب مع التراث العالم والثقافة العالمة. وفي الأخير حدد أركون معنى التراث الحي وضرورة تخليصه من الاستخدامات الإيديولوجية اللاتاريخية التي لا تمت للعلمية بشيء "وقد برر أركون هذا التدقيق لمستويات التراث بأن لكل مستوى منه معركته الخاصة مع الحداثة، وأنه من الأجدى تحديد خصائص تلك المواجهات وحدة كل منها. بدل القول التبسيطي بالتناقض بين التراث والحداثة هكذا بإطلاق"[2].

[1] المصدر نفسه، ص126.

[2] أمبارك حامدي: التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحداثي المغاربي ،ص110.

المبحث الرابع: ضرورة الانتقال من اللاتاريخية الى التاريخية في ممارسة المعرفة الاسلامية.

يعتبر عصر النهضة اللحظة الفارقة في تحول تاريخ أوروبا إذ نقلها من عصر الظلمات (الانكسار) إلى عصر الأنوار، حيث دخلت أوروبا من خلاله فترة تحول كبرى في جميع الميادين الثقافية والعلمية، السياسية والاقتصادية، الاجتماعية والدينية...الخ، فكانت بذلك النهضة بمثابة حركة البعث التي بعثت أوروبا من جديد، والأكيد أن هذه النهضة لم تنشأ من العدم وإنما كانت لها شروطها التاريخية الخاصة، ولعل أهم شرط هو الثورة ضد المقدس(الكنيسة) "إذ أدرك رجال الإصلاح الديني في أوروبا الحداثة ذلك التلازم الضروري القائم بين وعود النهضة وقراءة أخرى للنص المقدس، والذي بدا في أفق هذه النهضة، نصا متهافتا لا يدافع عن نفسه البتة"[1] والحق أن الثورة التي قام بها رجال الإصلاح الديني في أوروبا أعادت بناء فكر أوروبي جديد اعتمد البحث والنقد والتحرير، مختلف تماما (جذريا) عن ما كان موجود في ظل سلطة الكنيسة التي حاولت فرض هيمنتها (افعل، لا تفعل) بسبب القوة التي كانت تمتلكها آنذاك ، وعن طريق كل هذا جاءت أوروبا الحداثة التي "أنجزت الحداثة الدينية بالنظر إلى قيمة النص المقدس، وقدرته على الإحاطة بأولويات العملية خاصة السياسية منها، ولم تكن العلمانية إلا ناتج ضروري لهذه الحداثة الدينية، حيث ألفت المقاربة الإنسانية نواة كل حضور مدني، تضاءلت معه السلطة الروحانية إلى حد الثلاثي"[2].

هكذا انتقلت أوربا من نداء "لا تفكر بل آمن إلى نداء فكر قدر ما تشاء وفي كل ما تشاء"[3] وهذا ما يعني أن مشروعية استعمال العقل في التفكير دون محددات واجبة مع العهد الجديد، إذ أنه الوحيد القادر على نشر الأنوار بين الناس، فالعقل هو سبب الطفرة النوعية التي حدثت مع النهضة(من مبادئ الحداثة العقلانية) وجعلت أوروبا قائدة العالم وسيدته، فالكوجيتو الديكارتي مثلا يعتبر لحظة فارقة في تاريخ الفكر الأوروبي الغربي عموما ومرحلة ابستمولوجية فارقة

---

[1] نورة بوحناش: الاجتهاد وجدل الحداثة ،ص81.

[2] المرجع نفسه ، ص81.

[3] أمانويل كانط: ثلاثة نصوص(تأملات في التربية، ما هي الأنوار، ترجمة: محمد بن جماعة، دار محمد علي للنشر، صفاقص(ترس)،ط1،2005،ص92.

أيضا في تاريخ العقل الغربي، بما أسسه من ضرورة تمحيص المعرفة وتعريضها للعقل الذي أصبح هو السيد الآمر الناهي فيه ، عن طريقه اشتد عود أوروبا ومن خلاله توسعت جغرافيتها وانتشرت، فأصبحت بذلك المركز والأصل. والسؤال المطروح هنا: **كيف أثرت النهضة الأوروبية على العالم العربي الإسلامي؟ وهل استطاع مفكرونا استيعاب هذه النهضة بإنجاز لحظة فارقة تشبه تلك التي حدثت في أوروبا؟ و إن كانت هناك نهضة عربية تشبه النهضة الأوروبية(في الشكل فقط) فهل أنتجت وعيا بتاريخنا وتراثنا؟.**

أ. الفكر الاسلامي وأزمة التصور اللاتاريخي(الأسطوري).

لقد ذهب الكثير من مفكرينا- ومنهم محمد أركون- للقول أن للنهضة الأوروبية فضل كبير على العالم العربي الإسلامي واستيقاظه من حالة السبات التي كان يعيشها، فقد تفطن العالم العربي أن الأزمة التي يعيشها(التخلف والتأخر) يجب أن تتوقف وعلى العقل العربي استئناف مغامراته العلمية والنقدية من أجل الانخراط في التاريخ كما فعلت أوروبا.

وهنا أدرك العالم العربي الإسلامي بضرورة الاتصال مجددا مع العالم الغربي – العلاقة بين العالم العربي والعالم الغربي انقطعت إلى ما يقرب التسعة قرون أو يزيد لأسباب عديدة ومتنوعة سياسية ، اجتماعية ، دينية، ...- لأن التخلف والتأخر الذي صار صفة للعالم العربي الإسلامي كان سبب مقنعُ في إحساس هذا الأخير- العالم العربي الإسلامي- بضرورة رجوع هذه العلاقة التي عادت لكن هذه المرة الوضع يختلف عما كان عليه في الماضي فالغرب أصبح متقدما(المركز) متطورا بفضل اللحظة الفارقة التي أتت مع النهضة بعد إعلانها الثورة ضد الكنيسة وعلى المقدس لتقود أوروبا من الجمود والتحجر والانغلاق المقيت الذي كان سائدُ إلى الانفتاح والتطور والتقدم والوعي بتراثها وتاريخها.

أما نحن(العالم العربي) العرب فانغلقنا على أنفسنا، واقتصر نشاطنا الفكري على اجترار التراث والتقيد بالحرف والكلمة فكنا بذلك مقلدين لا مبدعين. هنا بالذات أدرك مفكرونا ومنهم محمد أركون أن السبيل الوحيد لإنجاز لحظة فارقة تشبه تلك التي حدثت في أوروبا هو وضع استراتيجية متكاملة مسيجية مبنية على وعي فلسفي، تستند إلى شروط

تاريخية موضوعية مشابهة لتلك التي حدثت في الغرب. وعليه كان انجاز لحظة فارقة والوعي بها هو هاجس أغلب المفكرين العرب و"الفيصل الضروري إذا ما أراد الوعي الإسلامي استكمال حق الفعالية في التاريخ، إذ التخاذل عن انجاز هذه اللحظة، قد حيز حق النص في الفهم، والقراءة والتأويل ثم الفعل، وبالتالي الانخراط في التاريخ"[1] وعليه فالسبيل إلى النهضة يكون بإنجاز تلك اللحظة الفارقة ، التي تكون ببناء مشروع فكري منفتح على إسهامات العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، به تنتقل من اللاتاريخي إلى التاريخي ومن الإيديولوجي إلى المعرفي(ومن الأسطوري إلى العقلاني)، وعن طريق هذا المشروع يمكن لنا رسم" معالم الطريق الطويل والصعب لتأسيس تاريخ منفتح وتطبيقي للفكر الإسلامي ، منفتح على كل تجليات هذا الفكر، وعلى كل منتجاته التي تتجاوز الحدود والحواجز التي فرضتها الأدبيات الهرطقية (البدعوية) والتيولوجية، ومنفتح بنفس الدرجة على علوم الإنسان والمجتمع ومناهجها وتساؤلاتها كما هي ممارسة عليه اليوم في الغرب منذ ثلاثين سنة"[2]، عن طريق كل هذا نستطيع تلبية حاجيات وأهداف الفكر الإسلامي المعاصر وسد نواقصه، وعن طريق هذا المشروع أيضا نستطيع أن ننتقل من التصور اللاتاريخي للأفكار الذي يجعل منها أفكارا ثابتة، جامدة، لا تتغير ولا تتحرك (أفكار فوق تاريخية) إلى تصور تاريخي لا يتجاهل الشروط(والسياقات) التاريخية التي أنتجت هذا الفكر أو ذاك في مكان معين وزمان محدد ،وعن طريق كل هذا يمكننا زعزعة التصور التقليدي الذي يستند على "فرضية تقول بأن الأفكار ذات قوام متماسك وثابت، وإنها ذات دلالات ومعان فوق تاريخية، كما ويبرزها بمثابة كائنات عقلية مستقلة عن الإكراهات اللغوية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، يبرزها وكأنها مزودة بقوة موجهة تتردد وتتكرر في التاريخ التطوري للمجتمعات"[3].

بهكذا منهجية يمكن للفكر الإسلامي حسب أركون أن يعود إلى الحياة وينخرط مرة أخرى في التاريخ ، وبهكذا منهجية يمكن تضييق منطق الإغلاق(الانغلاق الفكري) وكسر الأسوار والحواجز التي كرستها الأرثوذكسيات الأصولية

[1] نورة بوحناش: الاجتهاد وجدل الحداثة ، ص82.

[2] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ،ص11.

[3] المصدر نفسه، ص12.

الدينية، وفتح المجال أمام العقل للقراءة والفهم، التأويل والفعل ، الإبداع والإنتاج، وبالتالي الدخول في التاريخ، وعن طريق كل هذا يمكن لنا أن نتحرر من الهيمنة اللاهوتية التي كبلت العقل وعطلت نشاطه وفعاليته ،وفرضت عليه مبادئها وقوانينها وكأنها يقينية أو صحيحة بشكل مطلق. وفي هذا يقول أركون: "إن الأنظمة اللاهوتية تستمر في إهمال المقولات الانثروبولوجية والجانب التاريخي الظرفي من السياقات الاجتماعية والثقافية والسياسية التي كانت قد رُسّخت فيها الحقائق "الإلهية"، المعصومة والمقدسة والعقائدية، ومن وجهة النظر هذه يمكن القول بأن الأنظمة اللاهوتية تملأ الوظيفة الإيديولوجية نفسها التي يملؤها جدار برلين. نقول ذلك على الرغم من أنها يمكن أن تزود الطوائف الدينية، بل وتزودها فعلا من بعض النواحي، بثقافة رمزية، مخصبة، ومقوية، ومقتدرة"[1] ثم يضيف قائلا: "بالطبع، إن الجدران تظل صلبة وقائمة بين الطوائف كالحجاب الحاجز لأننا لم نبلور بع الاستراتيجيات المعرفية المناسبة من أجل هدمها، ثم من أجل استكشاف الفضاء الأنثروبولوجي والثقافي والفلسفي الحقيقي، أقصد فضاء التفسير للثقافات والتراثات، والذي يفسر لنا جميع الأنظمة الرمزية للتصور سواء أكانت موروثة عن الماضي، أم حاضرة، أم مستقبلية"[2].

وعليه فإن تأسيس التاريخ المنفتح والتطبيقي للفكر الإسلامي حسب أركون يعتبر مدخلا أساسيا لفتح الحدود التي أغلقتها المنظومة الأصولية الدينية. فجعلتنا منقطعين عن تاريخنا وتراثنا، لا حول لنا ولا قوة بسبب هالة التقديس والتبجيل التي جعلت من الحدث التاريخي متعاليا، مطلقا وأسطوريا. في حين أن التاريخ متغير متطور يتغير ويتطور بتغير وتطور العصور والأزمان، ومنه فتقديسه هو دعوة إلى سجن الفكر الإسلامي في سجن الجمود والتحجر والانغلاق بدل التحرك والتغير والانفتاح، والسؤال المطروح هاهنا هو: **كيف نحرك تاريخنا الإسلامي حسب أركون وننتج وعيا به؟**

---

[1] **محمد اركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت(لبنان)،ط2005،2،ص26.**

[2] **المصدر نفسه، ص27.26.**

يجيبنا أركون فيقول تحريك التاريخ العربي الاسلامي يكون:" بتأسيس تاريخ منفتح وتطبيقي للفكر الإسلامي"[1] .

لكن لماذا تأسيس تاريخ للفكر الإسلامي؟.

انطلاقا من مقام السؤال نعتقد أن نقل تاريخنا العربي الإسلامي من اللافعل إلى الفعل من اللاتارخية في ممارسة المعرفة إلى تاريخية المعرفة والفكر يكون من خلال نقطة مهمة هي: معرفة معنى المقدس الإسلامي وحددوه. هل المقدس هو النص القرآني أم هو ما ألحق به من مقدسات أخرى من صنع التاريخ وأحداثه(تفاسير الفقهاء)؟.

ب.تقديس النص أم تقديس التاريخ؟.

إن الإنسان هو ذلك الكائن الذي استخلفه الله سبحانه وتعالى في الأرض لحفظ الأمانة وتبليغها، فخلقه مختلفا في ذاته وصفاته عن الكثير من المخلوقات، قال تعالى" **لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ** "[2] أي في أجمل صورة وأحسن خلقة فلا يوجد في المخلوقات من يشبهه، كما فضل الله سبحانه وتعالى الإنسان وكرمه بنعمة العقل والبصيرة لتكون له القدرة على التفكر والتدبر والاجتهاد، فلا تكليف من دون عقل، لأن التكليف هو خطاب الله تعالى للإنسان العاقل، يقول الإمام الغزالي في كتابه المستصفى من علم الأصول في الفن الثالث في القطب الأول في أركان الحكم في الركن الثالث: المحكوم عليه وهو المكلّف:" وشرط المكلف أن يكون عاقلا يفهم الخطاب، فلا يصح خطاب الجماد والبهيمة، بل خطاب المجنون والصبي الذي لا يميز، لأن التكليف مقتضاه الطاعة والامتثال، ولا يمكن ذلك إلا بقصد الامتثال، وشرط القصد العلم بالمقصود، والفهم للتكليف، فلا خطاب متضمن للأمر بالفهم ، فمن لا يفهم كيف يقال له افهم؟ ومن لا يسمع الصوت كالجماد. كيف يكلم؟ وإن سمع الصـــوت، كالبهيمـــة، ولكنه لا يفهـــم، فهو كمن لا يسمع، ومن يسمع وقد فهم فهما ما، لكنه لا يعقل ولا يتثبت: كالمجنون وغير المميز، فمخاطبته ممكنة، لكن اقتضاء

[1] **محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الاسلامي ، ص11.**

[2] **سورة التين ، الآية 4.**

الامتثال منه مع أنه لا يصح منه قصد صحيح، غير ممكن"[1] ومعنى هذا أن شرط تكليف الإنسان هو كمال عقله، ومظاهر الكمال تكمن في القدرة على التدبر والتفكر وحسن التصرف، لذا كان العقل الوسيلة الوحيدة التي بها يتم إدراك وفهم فحوى الوحي الإلهي المنزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وعليه لا يمكن أن يتعارض العقل مع الوحي، ولكن قد يقع تعارض بين العقل وما حول الوحي(فهم الوحي) لأن النص شيء وفهم النص شيء آخر ، وعليه فإن تقديس النص (القرآن) شيء وتقديس فهم القرآن شيء آخر. **ومنه ما موقف أركون من مصطلح تقديس النص؟ وهل يعني به فهم النص أم يعني النص ذاته ؟.**

قبل الذهاب إلى موقف أركون من مصطلح المقدس نشير إلى أمر في غاية الأهمية وهو أن القرآن الكريم لم يستعمل كلمة **"ق ، د ، س"** إلا في عشرة مواضع، كلها متعلقة بالدين الذي هو العقيدة أو الإيمان أو الالتزام تجاه الخالق، وهي[2]:

1. قال تعالى:" وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ " البقرة 30.

2. قال تعلى:" وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ " البقرة 87.

3. وقال تعالى:" إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا "المائدة 110.

4. وقال تعالى:" قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ " النحل102.

5. وقال تعالى:" هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ ۚ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ " الحشر23.

6. قال تعلى:" يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ "الجمعة1.

7. قال تعالى:" إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ ۖ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى " طه12.

---

[1] **أبي حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، اعتناء الشيخ ناجي السويد، ج1، (د. ط)، (د.ت)، ص116.**

[2] **ماحي قندوز: مجالات المقدس في الشريعة الإسلامية، الثوابت والمتغيرات، مجلة انثروبولوجيا الأديان، مج، العدد1، قسم العلوم الإسلامية، جامعة تلمسان(الجزائر)،ص178.**

8. قال تعلى:" إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى " النازعات 16.

9. قال تعلى:" يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِكُمْ فَتَنقَلِبُوا خَاسِرِينَ " المادئة21.

وكذلك لم تأت كلمة (**قدس**) في لغة الغرب إلا بمعنى الطهر والبركة والتنزه لا على المعنى الشائع عند النصارى واليهود بمعنى التعظيم والعصمة، ومنه قولهم الكتاب المقدس"[1] وما نستنتجه أن مفهوم المقدس يختلف بين التصورين العربي الإسلامي والغربي، فالمقدس في التداول العربي ليس نفسه المقدس في التداول الغربي، وعليه فإن قراءة النص الديني لها شروطها وظروفها وسياقاتها الخاصة بها، ولها أيضا ضوابطها التي لابد أن تراعي معهود العرب المسلمين وتداولاتهم. **فهل فعل أركون ذلك؟ أم أنه استحدث منهجية جديدة لقراءة النص الديني؟ وهل المنهجية التي اقترحها تتوافق مع خصوصية النص الديني؟ أم تتعارض معها؟.**

إن الناظر المتمعن للكتابات العربية الإسلامية في الآونة الأخيرة يلاحظ بجلاء أن الهاجس الذي يجمع أغلب الدراسيين هو إشكالية ضبط المفاهيم لما تحوزه من أهمية كبرى في عمليات بناء وتأسيس هذا الفكر أو ذلك. ومن بين المفاهيم التي أثير الجدل حولها هو مفهوم النص عموما، والقرآن على وجه الخصوص، ولعل السبب يعود للمكانة التي أصبح يحتلها في الدراسات النقدية الحديثة والمعاصرة. فمسألة فهم النص وقراءته أصبحت على رأس قائمة الاهتمامات المتداولة اليوم من قبل المفكرين عربا كانوا أو غربا، ضف إلى ذلك أن احتكاك المفكرين العرب بالثقافة الغربية ونهلهم علومها ومعارفها، مفاهيمها ومصطلحاتها، طرقها ومناهجها أحدث أثرا على بعض المفكرين العرب وعلى رؤيتهم وتصوراتهم لمفهوم النص الذي أصبح نقطة اختلاف بينهم، فمنهم من يرى أنه المحور والأساس الذي يجب أن نعتمد عليه في بناء المعرفة الإسلامية، ومنهم من يرى أن سلطته(سلطة النص) هي التي وقفت كحاجز أمام تطور الفكر الإسلامي ورقيه، فعدو التحرر من هذه السلطة (سلطة النص، سلطة التراث) أمر لا مفر منه ، كما عدو الاتجاه نحو

[1] **المرجع نفسه ، ص178**.

الغرب(الحداثة) والاستفادة من منهجياته ونظرياته لقراءة النص الديني وفهمه أمر واجب ومحتوم أيضا. وبذلك كانت الحداثة ملجأ للكثير من مفكرينا باعتبارها "عقلنة وتنظيم وضبط للحياة الاجتماعية والاقتصادية والفكرية ضبطا عقلانيا"[1] أي أنه لا سلطة تعلو فوق سلطة العقل. وبذلك فالإنسان من منظور الحداثة هو ذلك الفرد الحر في إرادته وفكره وعقيدته، هو" المطلق بحيث لا يخضع لأي سلطة سوى سلطة العقل"[2] وبذلك أصبح الدين في الفكر الحداثي خارج عن اللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه، أو المسكوت عنه، وأصبح للعقل الذي له السلطة الكاملة الحق في أن يقبل أو يرفض ما يشاء من الدين ، وهنا أصبحت لا سلطة للدين ولا سلطة للنص الديني(القرآن والسنة) على العقل الإنساني(حسب النظرة الحداثية)، وعليه فإن مقولة" لا اجتهاد مع النص" أصبحت لا قيمة لها مع ظهور الحداثة لأنها ببساطة تتعارض مع مبادئها (العقلانية) وأفكارها، ففي حين الحداثة تدعوا على الحرية الفردية: فإن مقولة لا اجتهاد مع النص هي دعوة تبجيل وتقديس النص الديني على حساب العقل ، وبالتالي فهذه المقولة من منظور الرؤية الحداثية فيها نوع من التعسف والتضييق على العقل . **لكن السؤال المطروح هنا هو: هل النص الديني(القرآن والسنة) مثله مثل النصوص الدينية الأخرى حتى نطبق عليه ما طبق على النصوص الأخرى؟ ومنه على أي مبدأ وعلى أي أساس تعامل أركون مع النص الديني؟.**

ج.كيف نقرأ النص الديني حسب محمد أركون (النص الديني ورهانات المعنى).

يعتبر المشروع الأركوني من بين المشاريع الرائدة في العالم العربي الإسلامي الذي اتخذ من التراث الإسلامي أرضية خصبة للتأسيس لمقاربة (مقاربات) علمية نستطيع من خلالها تشكيل رؤية جديدة وتصور مختلف يعتمد على آليات معرفية ومنهجية جديدة ومختلفة هي الأخرى(حديثة) في فهم النص الديني وفك أسراره والوصول إلى حقيقته، وبالتالي فمعرفة النص الديني وماهيته والغاية منه، وانعكاساته على الإنسان والمجتمع لها أهمية كبرى في الخطاب الفلسفي المعاصر

[1] **باسم علي خريسان: ما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق(سوريا)، 2004، ص22.21.**

[2] **الأسعد العياري: القداسة في ضوء الحداثة، تأصيل أم تأبيد؟، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 20مايو2016،ص5.**

عموما والعربي الإسلامي على وجه الخصوص وعند محمد أركون على وجه أخص، وباعتبار أن النص الديني يحتوى حقيقة (حقيقة الخالق ووجوده، حقيقة الكون، حقيقة المخلوق) فالإنسان مكفول باكتشاف هذه الحقيقة عبر وسيلة واحدة هي قراءة هذا النص الديني أولا، وفهمه ثانيا، واكتشاف معانيه ثالثا، من أجل الاستفادة منه.

والمعروف في التداول العربي الإسلامي أن النصوص الدينية هي تلك التي مصدرها مرتبط بالوحي الإلهي وهي ثلاثة نصوص:[1]

1. القرآن الكريم الذي هو كلام الله سبحانه وتعالى الغير مخلوق والذي نزل به أمين الوحي جبريل على النبي محمد صلى الله عليه وسلم باللغة العربية المعجزة المؤيدة له، المتحدي به العرب، المتعبد بتلاوته، المنقول إلينا بالتواتر والمبدوء بسورة الفاتحة، المختتم بسورة الناس.
2. الحديث القدسي: ما نقل إلينا عن النبي صلى الله عليه وسلم مع إسناده إياه إلى ربه عز وجل، والفرق بين الحديث القدسي والقرآن "أن القرآن ما كان لفظه ومعناه من عند الله بوحي جلي، أما الحديث القدسي فهو ما كان لفظه من عند الرسول ومعناه من عند الله بالإلهام أو المنام".
3. الحديث النبوي: وهو قول الرسول وفعله وتقريره وهمه وعزمه ، والأحاديث النبوية تدخل ضمن النصوص الدينية الموحى بها باعتبار أن الرسل يبلغون كلام الله وإرادته، فالرسول لا ينطق عن الهوى. قال تعالى:" **وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ** "[2].

والسؤال المطروح هنا: هل راع محمد أركون هذا التقسيم للنصوص الدينية أم أن مفهوم النصوص الدينية عنده يختلف عن ما عهده العرب المسلمين في تداولاتهم؟

---

[1] **مجموعة من الباحثين: النص الديني ووظيفته، أعمال طاولة مستديرة عقدت بالتعاون بين معهد الدراسات الإسلامية والمسيحية ومعهد المعارف الحكيمة للدراسات الدينية والفلسفية، دار المشرق، بيروت(لبنان)، ط1، 2006، ص7.6.**

[2] **سورة الحشر، الآية7.**

يقول محمد أركون في كتابه" الفكر الإسلامي نقد واجتهاد" :"أفضل التحدث شخصيا عن الخطاب القرآني، وليس النص القرآني عندما أصف المرحلة الأولية للتلفظ(أو التنصيص)من قبل النبي، ذلك أن مرحلة الكتابة قد جاءت فيما بعد في ظل الخليفة الثالث عثمان(بين عامي 645-656م)[1] ولعل السبب الذي جعل أركون يفضل كلمة خطاب قرآني بدل نص قرآني هو أن أحسن تعبير عن الفترة الشفاهية لتلقي النبي (ص) للقرآن هو كلمة خطاب وليس كلمة نص لأن التدوين لم يحصل بعد. ضف إلى ذلك أن الألسنيات الحديثة والمعاصرة تقر بأهمية التميز بين مفهومي النص والخطاب ، فالنص الشفاهي (الخطاب) بعد كتابته يصبح نص. ولعل السبب الذي جعل أركون يفضل كلمة خطاب على كلمة نص هو:" أن هناك أشياء تضيع وتتحور أثناء الانتقال من المرحلة الشفاهية على المرحلة الكتابية"[2] هنا يظهر مدى تأثر محمد أركون بالفكر الغربي وبالمناهج الغربية، وكأن أركون في هذا المقام ينقل لنا ما قاله بول ريكور إذ أنه:" يقسم الخطاب إلى وحدات: الكلمة ، الجملة ثم النص. وهنا يتساءل ريكور نفسه ما هو النص؟. ليجيب في نفس الوقت على أن كلمة نص تطلق على كل خطاب تم تثبيته بواسطة الكتابة"[3]وما يمكننا استنتاجه أن كلا المفكرين ريكور، و أركون يميز بين الخطابات الشفهية والخطابات المكتوبة والتي هي النص، ومعنى ذلك أن الكلام الشفهي لا يعبر عن النص، وما يحفظ الخطابات الشفهية هو تدوينها، وتثبيتها بواسطة الكتابة على حد تعبير بول ريكور ، وحينها تكون العلاقة بين النص والخطاب ترتبط بالكتابة ،فكل خطاب مكتوب مثبت هو نص، أي أن من يؤسس النص هو الكتابة، ومجال الكتابة وحده هو ما يشكل فعل ولادة النص.

وما نستنتجه من كل هذا أن أركون لا يوظف مصطلح النص القرآني للدلالة على القرآن الكريم، بل إنه يجبذ لفظ ومصطلح الخطاب القرآني، ذلك لأنه يميز بين مرحلتين زمنيتين، المرحلة الأولية للتلفظ من قبل النبي صلى الله عليه وسلم، ومرحلة الكتابة(زمن التدوين) التي جاءت فيما بعد في ظل خلافة الصحابي عثمان بن عفان رضي الله عنه، وهنا يقول

[1] **محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص73.**

[2] **حبيبة نبرس: الخطاب ومفهوم النص في تأويلية بول ريكور، مجلة جسور المعرفة، مج5، ع2،جوان2019،ص245.**

[3] **صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النص، عالم المعرفة، عدد164، 1992، ص216.**

أركون:" وأيا تكن المكانة اللاهوتية للتلفظ الأولي بالرسالة، فإنه قد حصل مرور من الحالة الشفاهية إلى حالة النص المكتوب، كما وحصل تثبيت بواسطة الكتابة للرسالة التي تم جمعها ضمن ظروف تاريخية ينبغي أن تتعرض للنقد التاريخي والضبط التاريخي والتحقق التاريخي"[1] ومعنى هذا أن جميع النصوص الدينية الكبرى(التوراة، والإنجيل، والقرآن) تشترك في صفحة الوحي(التنزيل)، كما أنها تشترك في أنها مرت بمرحلتين(الشفوية، والكتابة).

والقصد الذي يريده أركون من كل هذا هو أن نقرا النص الديني (القرآن والسنة) كما قرأ الآخر(الغرب) نصوصه، أي أن نطبق على القرآن ما طبق على التوراة والإنجيل، وعليه فإنه يجب على المفكر المسلم الرجوع إلى ما قبل الكتابة (المرحلة الشفوية) لمعرفة حقيقة النص الديني، وهنا بالذات يظهر شك أركون في القرآن (المصحف)، حتى أنه يقول:" قلت المصحف ولم أقل القرآن لأنه يدل على الشيء المادي الذي نمسكه بأيدينا يوميا، ولأنه يقابل التوراة والأناجيل بالضبط، فهو كتاب مؤلف من صفحات سجل فيها الخطاب القرآني بالخط المعروف، وقد كرست هذه النصوص طبقا لمجريات مبلورة ومضبوطة من قبل السلطات العقائدية، ثم رسخت على هيئة مدونات رسمية مغلقة"[2].

ولعل هدف نزع القداسة عن القرآن هو ما جعل أركون يتدرج في الشرح والمقارنة والتوصيف لهذه المفاهيم(النص، والخطاب) من أجل محاولة إقناع القارئ أن النص الديني ليس نصا مقدسا مثله مثل باقي النصوص الأخرى، وبالتالي فقراءته ونقده وتمحيصه، وتطبيق المناهج الحديثة عليه هو من الأولويات التي يجب علينا القيام بها، بل هي مهمة مستعجلة من أجل طرق باب الدخول في التاريخ الذي تشكل في غيابنا يقول أركون:" لنذكر الآن المهام العاجلة التي تتطلبها أية مراجعة نقدية للنص القرآني، ينبغي أولا إعادة كتابة قصة تشكل هذا النص بشكل جديد كليا ، أي نقد القصة الرسمية للتشكيل التي رسخها التراث المنقول نقدا جذريا... بعدها نقوم بإعادة قراءة سيمائية ألسنية للنص

[1] **محمد أركون : الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، ص77.**

[2] **المصدر نفسه ، ص44.**

القرآني"[1] وهذا ما يحررنا حسب أركون من تلك القرارات التقليدية التي سيطرت على النص القرآني مدة طويلة من الزمن وأسطرته وقدسته وجعلته متعاليا عن كل مناقشة وتحليل، ومنه فالسبيل الوحيد لنزع القداسة عن النص الديني هو تجاوز القراءات التقليدية وتأسيس مشروع فلسفي علمي يعتمد على ما أفرزته العلوم الإنسانية والاجتماعية من مناهج حديثة ومعاصرة. لكن السؤال المطروح في هذا المقام هو: ماذا يقصد أركون بنزع القداسة؟ هل يقصد النص في حرفتيه؟ أم أنه يقصد ما حول النص(تفاسير النص)؟.

المعروف أن النص الديني عند المسلمين ينقسم إلى قسمين أساسيين: "أحدهما يمثله الوحي، وينقسم بدوره إلى قسمين: القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة. أما القسم الثاني فيطلق ويراد به اجتهادات علماء المسلمين، المتمثلة في مختلف العلوم الإسلامية، كالتوحيد، والفقه والتفسير، والحديث...وغيرها"[2] وعلى هذا الأساس تنقسم النصوص عند العلماء المسلمين إلى نصوص قطعية وظنية "والقطع يكون إما على مستوى الثبوت أو على مستوى الدلالة، أو على مستوى الثبوت والدلالة معا، والظني قد يكون على مستوى الثبوت أو على مستوى الدلالة، أو على مستوى الثبوت والدلالة معا"[3].وعلى هذا الأساس أيضا يثبت المسلمون أن القرآن الكريم قطعي كله على مستوى الثبوت، أما على مستوى الدلالة فمنه الظني ومنه القطعي، والآيات التي أفادت الظن في دلالتها هي التي سميت بالمتشابهات لقوله تعالى: " هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ "[4]. أما السنة النبوية فقد تضمنت الوصفين معا: الظن والقطع، على المستويين معا: الثبوت والدلالة، فمنهما ما هو ظني الثبوت كالأحاديث الضعيفة، ومنها ما هو قطعي الثبـــوت كالأحـــاديث

[1] كيحل مصطفى: الأسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات دار الاختلاف (الجزائر)، ودار الأمان بالرباط(المغرب)،ط1،2011،ص152.

[2] مزروق العمري: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي المعاصر، منشورات ضفاف، بيروت(لبنان)، ومنشورات الاختلاف(الجزائر)،ط1،2012،ص21.

[3] المرجع نفسه، ص21.

[4] سورة آل عمران،الآية7.

الصحيحة، ومنها ما هو قطعي الدلالة، ومنها ما هو ظني الدلالة كالأحاديث المختلفة بتغيير الإمام ابن قتيبة"[1] معنى هذا أنه ما عدا القرآن والسنة النبوية اللذان يشكلان طرفا الوحي، نجد القسم الثاني الذي يمثل اجتهادات العلماء المسلمين في مختلف العلوم الإسلامية.

لكن هذا التقسيم المشهور عند علماء المسلمين يخالف الحداثيون ، فيعتبرون أن هناك "تفرقة في النصوص بين "النص الأصلي" و "النص الثاوي"، النص الأصلي في حالة التراث الإسلامي هو "القرآن الكريم" باعتباره "النص" الذي يمثل الواقعة الأولى في منظومة نبعت منه وتراكمت حوله ، والنصوص الثانوية تبدأ بالنص الثاني ، وهو نص السنة النبوية الشريفة ، إذ هي في جوهرها شرح وبيان للنص الأصلي الأول ،وإذا كانت السنة النبوية نصا ثانويا ثانيا ، فإن اجتهادات الأجيال المتعاقبة من العلماء والفقهاء والمفسرين تعد نصوصا ثانوية أخرى من حيث شروح وتعليقات إما على النص الأصلي الأول ، أو على النص الثانوي"[2] هنا بالذات يتبين ان هذا التقسيم للنصوص(نصوص أصلية، ونصوص ثانوية) بالنسبة للرؤية الحداثية هدفه التأسيس للتاريخية والتي من أولوياتها إعادة النظر في قداسة النص الديني والكشف عن آليات تعاليه.

ويقترب موقف محمد أركون من هذا الموقف كثيرا إذا لم نقل إنه نفس الموقف والذي يؤكد ذلك هو أن التعامل مع النص الديني عامة والقرآني على وجه الخصوص ، وهو النص المؤسس للحضارة العربية الإسلامية "يقوم أساسا على إعادة النظر في قداسته ، والكشف عن آليات تعاليه ، من خلال البحث في طبيعته اللغوية ، وتاريخ تكونه ، ومراحل تشكله واستقراره على الصورة التي هو عليها اليوم"[3].

---

[1] مرزوق العمري: إشكالية تاريخية، النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر ، ص21.

[2] نصر حامد أبوزيد: الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، مكتبة مدبولي، القاهرة(مصر)،ط1996،2،ص13.

[3] كيحل مصطفى: الأسنة والتأويل في فكر محمد أركون ،ص159.

"ويقترح أركون استراتيجيات معرفية وتاريخية لتفكيك آليات التقديس والتعالي ، فأنسنة النص تقوم على فلسفة محايثة تعارض فلسفة التعالي والمفارقة، وتقطع مع كل فلسفة دينية تحيل البشرية إلى عالم آخر غير هذا العالم الذي يعيش فيه الإنسان"[1]. وفي هذا السياق ميز أركون بين ثلاث مستويات من النصوص:

أ. النصوص التأسيسية:

إن تعدد مصادر مكونات النص (النص عموما) يجعله أرضية خصبة لتنوع معانيه وغزارتها، ما يعني أن الإمساك بالنص (المعنى الحقيـــــقي له) أمر صعب في ظل الحركية والمرونة التي تعطيه إياه الظروف التاريخية وهنا يقول محمد أركـــون: "إن مفهوم المعنى يطرح مشكلة بالفعل ، فالتنافس عليه عام وشامل ، كل الناس يريدون المعنى ويدعونه ، وكل الفئات الاجتماعية الباحثة عن هويتها تدعيه ، وكذلك المذاهب الفكرية تتنافس من أجل اكتشاف المعنى الحقيقي وفرضه، أقصد المعنى المشتق بشكل صحيح من المصدر التشريعي الأعلى ، وبالتالي المؤدي إلى المعنى الكلي والأخير. هذا ما فعله اللاهوتيون في السابق من كل الأديان والمذاهب ، عندما اعتقدوا بأنهم توصلوا إلى المعنى الوحيد الصحيح لوحده، فالفقهاء واللاهوتيون يزعمون أنهم هم وحدهم القادرون على استخراج المعنى الحقيقي أو الصحيح من النصوص"[2] ومعنى هذا الكلام أن أركون يرفض من يقول بأن للنص معنى نهائيا ومغلقا ، ويرفض من يدعي القراءة الوحيدة ذات الاتجاه الواحد للنصوص الدينية ، فحسبه أن الظروف قد تغيرت ولم يعد أي أحد يقتنع بوجود معنى كلي ونهائي ، وكل من يدعي امتلاك المعنى فهو خاطئ بعيد عن الصواب لسبب أن هذا الادعاء والزعم هو نوع من الايديولوجيا. أي أن للظروف التاريخية والاجتماعية...الخ أثر في تغير المعنى ، فرغم أن جوهر وجود الإنسان هو الحقيقة منذ أن خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان على وجه الأرض ، إلا أن الوسائل والأدوات والمناهج تغيرت وتبدلت ،وواقعها(الظروف التاريخية) هو من ألزمها على ذلك ، فظروف الأمس ليست نفسهـــا ظروف اليوم ، وإنســـان الأمس ليس كإنسان

[1] **المرجع نفسه، ص159.**

[2] **محمد أركون: الإسلام، اوروبا، الغرب (رهانات المعنى وإرادات الهيمنة)، ترجمة هاشم صالح: دار الساقي، بيروت(لبنان)،ط2001،2،ص24.**

اليوم، وبالتالي فقراءات اليوم حتما ليست كقراءات الأمس، لذا يرى أركون أنه من الأجدر أن لا نغلق الباب أمام القراءات الجديدة للنص الديني ، ولهذا السبب يقول: "أنه لم يستخدم مصطلح" البحث عن المعنى" وإنما فضل عليه مصطلح "رهانات المعنى" ، فهو يبدو أكثر حيادية بالقياس إلى المسلسلات اللاهوتية والميتافيزيقية، أقصد بكلمة "رهانات" هنا انخراط كل متكلم عن طريق خطابه في لعبة الصيرورة الكبرى للعالم"[1] ولعل كلمة رهانات لخير دليل على أن أركون يرفض كل من يدعي امتلاك المعنى الصحيح للنصوص ، ويصف كل من يقول أنه يمتلك المعنى الصحيح بأنه إيديولوجي تعسفي في فرض ونشر القيم التي يريدها ، والمعنى الذي يريده ، وبالتالي ففهم النصوص لا يمكن أن يكون واحدا بل متعدد متغير يتغير بتغير السياقات والشروط التاريخية ، ويتغير بتغير الأزمان والعصور، والواجب علينا إثر كل ذلك هو أن نضع القرآن ضمن سياقه التاريخي الأصلي أثناء قراءته. **لكن السؤال المطروح هنا هو: إذا كان يجب علينا قراءة النص الديني وفق سياقه التاريخي فكيف نبرر اعتماد أركون في قراءته للفكر العربي الإسلامي عامة والنص الديني على وجه الخصوص على المناهج الغربية (مناهج علوم الإنسان والمجتمع) الناتجة في بيئتها الخاصة وظروفها الخاصة كذلك؟**. يقول أركون: "ربما يعترض البعض على نظرية المعنى التي قدمناها آنفا ، النظرية التي تقول بان الأجيال المتلاحقة من المؤمنين يفسرون النصوص التأسيسية بأشكالها المختلفة ، كل حسب حاجياته ومداركه وظروف عصره ، ربما أعترض بعضهم قائلا بأن هذا الإسقاط على النصوص لا ينطبق على هذه النصوص الكبرى التي يقاوم معناها الأصلي كل متغيرات الزمان والمكان ، والتي تبقى هي هي على مر الأجيال..."[2] أي أنها فوق التاريخ لا تتغير بتغير الظروف، أي أنها تعلو على كل مناقشة أو مساءلة ولا تخضع للأخذ والرد ، والإنسان المسلم المؤمن يتقبلها دون أي يناقشها أو يفكر فيها لأنه تعتبرها من المسلمات التي لا تحتمل النقاش وهنا يعود أركون ويقول: "لكن الأنظمة اللاهوتية وكذلك الأنظمة الميتافيزيقية الكلاسيكية تضيف قائلة بأنه إذا كان المعنى الأولي مودع إلى الأبد في النصوص

[1] **المصدر نفسه، ص24.**

[2] **المصدر نفسه، ص28.**

التأسيسية فإنه يمكن استخراجه بشكل صحيح من قبل الفقهاء ثم نقله وتطبيقه على هيئة أحكام أخلاقية ، والفقهاء وحدهم هم القادرون على فهم النصوص التأسيسية (القرآن والحديث أساسا)، وهم وحدهم الذين يعرفون تأويلها واستخراج معناها الصحيح"[1] وهنا يتساءل أركون أليسوا هم في هذا الفعل(التأويل واستخراج الأحكام) يقومون بعملية قراءة أخرى للنص الديني وتأويله من منطلقاتهم الخاصة وكذا ظروفهم الخاصة؟ وبالتالي النتائج الخاصة كذلك؟ أليسوا أثناء استخراج الأحكام يقومون بإعادة قراءة أخرى للنصوص الدينية وبالتالي إعادة تأويلها بما يتوافق وظروفهم وشروطهم الخاصة؟ أليسوا في اجتهاداتهم يعيدون مناقشة ومساءلة النصوص التأسيسية التي قالوا عنها أنها تعلوا على كل مناقشة واخذ ورد، وأنها ثابتة مطلقة، صامدة أمام التاريخ وظروفه. وهم بهذا "يجهلون ما يفعلون ، ذلك انه يقولبون معنى الوحي ويجمدونه ، في حين انه فوار بالمعنى، غزير متشعب"[2] وهم بهذا يسجنون النص في بعد واحد واتجاه واحد في حين انه متعدد المعاني ومتعدد الأوجه.

ومما سبق نستنتج أن النصوص التأسيسية الكبرى عند أركون هي القرآن بالنسبة للإسلام ، بالإضافة إلى (التوراة، والإنجيل)، وسبب إدراج التوراة والإنجيل ضمن النصوص التأسيسية هو أن: "النظر إلى القرآن وهو النص التأسيسي يكون من خلال مقارنتة بالنصوص المشابهة له في الثقافات الأخرى (أي التوراة والإنجيل)، لأن المقارنة عند أركون هي أساس الفهم ، ولأن فعالية الروح البشرية تبلغ ذروتها في هذه النصوص الدينية العليا..."[3] فسبب التأخر الذي تعيشه الأمة العربية الإسلامية هو أن القرآن لا يزال يلعب دور المرجعية العليا المطلقة في المجتمعات العربية الإسلامية ، في حين أن المجتمعات الأوروبية الغربية تجاوزت هذا وأحللت مرجعيات أخرى كمرجعية العقل ، وطبقت عدة منهجيات على نصوص التوراة والإنجيل ووضعتها على محك التساؤل والنقد ، وعليه إذا ما أردنا التقدم فما علينا ألا نخاف من تطبيق المنهجيات

[1] **المصدر نفسه ، ص28.**

[2] **محمد أركون: الإسلام، اوروبا، الغرب (رهانات المعنى وإرادات الهيمنة) ،ص28.**

[3] **محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سابق، ص22.**

الحديثة على التراث الإسلامي والتي من خلالها يتحرر الإنسان المسلم ويصبح له الحق في قراءة نصه الديني دون خوف أو خجل ، ودون الرجوع إلى أية مرجعية سابقة.

ب. النصوص الثانوية:

إن المقصود بالنصوص الثانوية "كل النصوص الأخرى ما عدا القرآن والحديث ، كالتفسير ، والفقه ، وعلم الكلام، والتصوف، الخ... وهي نصوص تعلق على النص المؤسس (أي القرآن) وتشرحه، وبما أنها تشرحه وتعلق عليه فإنها تتوهم أن كلاهما يتمتع باستمرارية تواصليه معه ، وبالتالي فله قدسيته أيضا"[1] أي أن النصوص الثانوية هي تلك التي تأتي بعد النصوص التأسيسية من حيث الدرجة ، وهي التي تقوم بعمليات الشرح والتعليق على النصوص التأسيسية. وفي هذه الحالة- كما يرى أركون- تتوهم بأن لها نفس خصائص ومميزات النصوص التأسيسية (خاصة القداسة)، أي أنها تشترك مع النصوص التأسيسية في صفة القداسة لسبب أنها (النصوص الثانوية) استطاعت بفضل تواصلها واستمراريتها مع النصوص التأسيسية ان تحفظ لها جوهرها وتشاركها فيه، وبالتالي فوظيفتها تمثلت كما يقول أركون "في صياغتها اللغوية: كان يقول المفسرون والخطاب الشائع، يقول الله ، او قال تعالى ، أو جاء في الحديث ... وتكمن وظيفتها أيضا في تأبيد وهم التواصلية المعاشة بين المعنى والقوانين الموحى بها ، وبين التفاسير والإسقاطات المتراكمة والمكثفة في التراث الحي الخاص بالأمة المؤمنة"[2] وهكذا تصبح النصوص الثانوية لها نفس قدسية النصوص التأسيسية، وهذا الذي يرفضه أركون ويعبر عن ذلك بـ"وهكذا يصبح كلام الشيخ المعاصر معصوما تقريبا لأنه لا ينفك يستشهد بالقرآن والأحاديث طيلة الوقت"[3] واستنادة النصوص الثانوية على النصوص التأسيسية وجعلها مرجعية لها لا يعني أن لها نفس المستوى، ولا يعني أنها تمتلك قداسة النصوص التأسيسية ، لأن تفسير وشرح النصوص التأسيسيـــة لم يكن واحـــدا على مر العصور بل

[1] **هاشم صالح: ضمن: محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، هامش، ص47.**

[2] **المصدر نفسه ،ص47.**

[3] **المصدر نفسه، ص47.**

كان مختلفُ، والدليل على ذلك هو تعدد واختلاف التفاسير من وقت لآخر ، وعلى الرغم من ذلك فإن النصوص الدينية بنوعيها تأسيسية كانت أو ثانوية لا تعلو على النقد والفحص عند محمد أركون، وبالتالي لا يمكن تقديس التفاسير التي شرحت النص المؤسس، لأن التفسير ببساطة شيء والنص شيء آخر(النص وما حول النص).

ج- المدونة الرسمية المغلقة:

المدونة الرسمية المغلقة أو النصوص الرسمية هي في الأصل خطاب شفاهي الذي نطق به محمد صلى الله عليه وسلم الذي تحول فيما بعد إلى نص مكتوب أي مدونة رسمية مغلقة(مصحف)، ولهذا نجد أن أركون يفضل مصطلح الخطاب القرآني بدل النص القرآني" لأن الخطاب القرآني مدعو "خطابا" لأنه لم يكن مكتوبا في البداية، وإنما كان كلامُ شفاهيُ أو عبارات لغوية شفهية تنبثق على هوى المناسبات والظروف المتغيرة، وقد استمر ذلك عشرين عاما"[1] ويركز محمد أركون دائما على أن الخطاب القرآني قبل أن يصبح نصا كان خطابُ شفاهي وهو تلك العبارات والألفاظ(اللغة) التي تلفظ بها النبي محمد صلى الله عليه وسلم، ولعل تفضيل أركون لكلمة خطاب على كلمة نص هو أنه يريد أن يقول لنا أنه أثناء عملية الانتقال من الشفاهية إلى الكتابية هناك أشياء ضاعت واختفت ، وهذا دليل على أن أركون يشكك في صحة المصحف الشريف(القرآن) وهنا يقول: "ولا ينبغي ألا ننسى أبدا ، في هذا الصدد أن التواصل اللغوي كان شفاهيا في البداية... ولا يهم هنا ما تم توصيله أو عدم توصيله(أي ما فقد أثناء الطريق)"[2] وهذا الكلام هو إقرار بأن هناك أشياء ضاعت أثناء الانتقال من الشفاهية إلى الكتابية.

ومنه فالمدونة الرسمية المغلقة عند أركون هي المصحف في حالة الإسلام ، وهي في "علم الألسنيات مجموعة من العبارات الشفاهية ، التي جمعت لكي تشكل وحدة ما (مصحف في حالة الإسلام)، وهذه الوحدة المجتمعة ترغب في ان

[1] **محمد أركون: العلمنة والدين (الإسلام، المسيحية، الغرب)، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت(لبنان)،ط3،1996م،ص83.**

[2] **المصدر نفسه ، ص84.**

تشمل كل العبارات النصية التي تلفظ بها المعلم (أو النبي صلى الله عليه وسلم)"[1] أي أن المدونة الرسمية المغلقة هي تلك المدونة الناجزة والنهائية التي لا يمكن لأي شخص إضافة لها أشياء جديدة ، كما ليس له الحق في حذف أي شيء منها. ومنه فكلمة رسمية تعني "انها واقعة تحت سيطرة السلطة ، أي سلطة الخليفة في حالة الإسلام ، ويقول لنا التراث الإسلامي أن الخليفة الثالث عثمان قد أمر بجمع مجمل العبارات الشفاهية(الآيات) المحفوظة في ذاكرة الصحابة من أجل تدوينها كتابة وتشكيل مدونة نصية رسمية مغلقة،(أي ناجزة ونهائية)"[2] أما بالنسبة لكلمة مغلقة فتعني "أنه بعد أن تنتهي عملية جمع مجمل العبارات الشفاهية المعترف بأنها صحيحة ، وبعد أن تنتهي عملية الجمع المعتبرة بأنها شاملة وكلية، فإنهم يعلنون بان المدونة الرسمية النصية قد أصبحت مغلقة"[3] ووظيفة الانسان عموما والمسلم على وجه الخصوص اتجاه نصه الديني هي قراءته وفهمه واستثماره من أجل الاستفادة منه في صياغة أحكام وتشريعات من شأنها أن تساعده في حياته لتسهيلها، وهذا الغير موجود في عالمنا العربي الإسلامي عكس العالم الغربي المسيحي فنحن حسب أركون لم نستطع استثمار النص الديني (قرآنا وسنة) ، والأكثر من ذلك أننا أغلقناه وجمدناه وهو المتحرك الحي ، وهنا يتساءل أركون ويقول: "لماذا نقرأ النص باستمرار، ونعود إليه جيلا بعد جيل؟"[4] أليس من أجل فهمه والاستفادة منه واستثماره للصالح العام (الأمة الإسلامية)؟ وإذا كانت التفاسير القديمة تفاسير مقدسة فلماذا اختلف المفسرون فيما بينهم حول النص الواحد؟ أعتقد أنه لكل عصر خصوصياته وظروفه وبالتالي فكل عصر تفاسيره الخاصة ، وعليه فقراءة النص الديني قراءة علمية معاصرة هو مهمة مستعجلة حسب أركون إذا ما أردنا أن نتقدم ونتطور ونصل إلى ما وصل إليه الغرب الأوروبي.

[1] المصدر نفسه ، ص85.
[2] المصدر نفسه ، ص85.
[3] المصدر نفسه ، ص85.
[4] المصدر نفسه ، ص86.

الفصل الرابع

الفصل الرابع: آليات إنتاج المعرفة وفق السياق التاريخي عند أركون.

المبحث الأول: التأويل عند محمد أركون شروطه ومرتكزاته.

أ. التأويل اللانهائي وسيرورة إنتاج المعنى.

ب. التأويل سبيلا لنقد العقل الإسلامي.

المبحث الثاني: النقد التاريخي سبيلا لإنتاج معرفة إسلامية.

أ. التاريخية مفهومها وأصولها.

ب. الفكر العربي الإسلامي في ضوء النقد التاريخي.

المبحث الثالث: القراءة اللغوية كمنهج بديل لقراءة التراث العربي الإسلامي.

المبحث الرابع: من الأنسنة إلى الأسطرة (الأنسنة سبيلا للأرخنة)..

المبحث الأول: التأويل عند محمد أركون شروطه ومرتكزاته.

لا يزال موضوع تأويل النص الديني وكيفية التعامل معه من المواضيع التي تحتل الصدارة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، فالدراسات التي تقام حوله تزداد يوما بعد يوم، وهذا بازدياد اهتمام أهل الفكر والعلم من المسلمين بشؤون النهضة والتقدم في العالم المعاصر بل إن جاز التعبير نقول إن قراءة النص الديني وفق معطيات العصر أصبح أشبه بالظاهرة، ولعل السبب في ذلك هو الأهمية التي يحتلها النص الديني(قرآنا وسنة) في الحضارة العربية الإسلامية" فالحضارة العربية الإسلامية كما قال المفكر نصر حامد أبوزيد هي حضارة النص، والتأويل هو الوجه الآخر للنص"[1] وبما أن التأويل يمثل الوجه الأخر للنص فقيمة النص لا تظهر إلا من خلال قراءته واستنطاقه لاكتشاف معانيه السيـــالة التي لا حدود لها، باعتبار أن النص الديني نص متحرك غير جامد(فياض)، لكن كل هذا يجب أن يخضع لشروط يجب أن تتوفر في المؤول الذي يقرأ النص ويؤوله ويستنطقه (سلطة القارئ)، كما يجب على قارئ النص مراعاة خصائص النص الذي يقرأه(سلطة النص)، وبين سلطة النص وسلطة القارئ "أصبح النص يحمل مفهوما واسعا جدا بناءً على إهمال دلالته على حقيقة أو معنى واحد يقصده كل القراء، وبناءً على إهمال قصد مؤلف النص أو صاحبه الأول، وبناء على اشتراك القارئ أو المؤول في صنع النص وإعادة إنتاجه مرة بعد أخرى"[2] وهنا يجب أن نشير إلى ملاحظة مهمة هي أن النص الديني(قرآنا وسنة) يختلف في خصائصه ومميزاته عن النصوص الأدبية أو غير الأدبية المفارقة له؛ وبالتالي فواجب المؤول أن يأخذ هذا في الحسبان، لكن هذا غائب عند دعاة الحداثة لأنهم يعتبرون النص الديني "كأي نص لغوي خطابي، يجب أن يخضع

[1] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء(المغرب)، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، مؤسسة دراسات وابحاث،ط1،2014 ، ص2019.

[2] يحيى بن حسين الظلمي : مفهوم النص عند دعاة التجديد...دراسة نقدية في ضوء مفهوم النص عند علماء أصول الفقه، مجلة البحوث والدراسات الشرعية، العدد46، 1436هـ الموافق لـ2014،ص180.

لأدوات التحليل والتأويل اللغوي، فحسبهم أن الفكر انعكاس للواقع، فيظل متغيرا بتغير الواقع الذي أفرزه، فيتم تأويل كل ظواهر النص الديني، ونسخ جميع الحقائق التي دل عليها عن طريق التأويل الواسع"[1].

وبما أن النص الديني(قرآنا وسنة)مثله مثل النصوص اللغوية الأخرى فهذا يعني أنه يتغير بتغير الأحداث والوقائع، وبالتالي فالقول بالمعنى الواحد والنهائي مرفوض عند دعاة الحداثة، وحسبهم أن معنى النص قابل للأخذ والرد يتغير بتغير الأزمان والعصور استجابة لتغير الظروف والشروط التاريخية، وعليه فمعنى النص في وقت الرسول صلى الله عليه وسلم ليس معناه في الفترة الحديثة وكذا المعاصرة، والسبب أن الظروف تغيرت والسياقات تغيرت وبالضرورة المعنى يتغير ويختلف ونتيجة كل هذا يكون النص مفتوحا على تعددية المعنى بحسب تعددية القراءات والتأويلات.

في هذا السياق يقول المفكر نصر حامد أبوزيد :"من الأفكار الشائعة فكرة التفرقة بين التفسير والتأويل، وهي تفرقة تعلي من شأن التفسير، وتغض من قيمة التأويل على أساس من موضوعية الأول وذاتية الثاني. الموضوعية في الحالة الأولى موضوعية تاريخية تفترض إمكانية أن يتجاوز المفسر إطار واقعه التاريخي وهموم عصره، وأن يتبنى موقف المعاصرين للنص، ويفهم النص كما فهموه في إطار معطيات اللغة التاريخية عصر نزوله"[2] وفي هذا التصور تناقض منطقي واضح؛ إذ أنّ الأصوليين يعتبرون من جهة أن النص الديني صالح لكل زمان ومكان، ولا اجتهاد مع النص، في حين نجدهم يعتمدون في الكثير من المرات في تفسيراتهم على المأثورات المروية عن الأجيال السابقة عليهم والوقوف عند تفسيراتهم للنص الديني.

ولكل يحل الأصوليون المفسرون هذا التعارض يقول نصر حامد أبو زيد:" أنهم ذهبوا إلى التحجج أن المعرفة الدينية لا تتطور وأن جيل الصحابة والتابعين قد أوتوا المعرفة الكاملة والتامة، فيما يتصل بالوحي ومعناه، وأن التمسك بمعرفتهم

[1] المرجع نفسه ، ص183.184.

[2] نصر حامد أبوزيد: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1983،1،ص11.

هو العاصم من الزلل والانحراف"[1] لكن واقع الأمر يثبت العكس تماما؛ فنجد المفسرين أنفسهم كانوا يعتمدون التأويل في شرح وتوضيح معاني الآيات القرآنية والدليل على ذلك هو تعدد التفاسير وتمايزها واختلافاها في مرات عدة، وهناك حديث صحيح يؤكد ذلك" اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل أخرجه الطبراني(2/164/3)، وعنه أبو علي الصواف في "الفوائد"(3/166-167)، ورواه الضياء في المختارة(2/226) بإسنادين عن شبل ابن عباد عن سليمان الأحول عن سعيد بن جبير عن ابن عباس: أنه سكب للنبي صلى الله عليه وسلم وضوءا عند خالته ميمونة، فلما خرج قال: من وضع لي وضوئي؟ قالت: ابن أختي يا رسول الله، قال: فذكره، قال الضياء: قصدنا من هذا الحديث: "وعلّمه التأويل" وأما قوله: "ففقهه في الدين" فقد أخرج الصحيحين"[2] وبالتالي فادعاء الحداثيين على الأصوليين احتكارهم التفسير، والقول بأحادية المعنى مردود ومرفوض لأن المفسرين أنفسهم منذ عهد الرسول(ص) وإلى اليوم لم يتفقوا على تفسير واحد للقرآن الكريم، بل إنه في بعض الأحيان نجد أن هناك تعارضا واختلافا بينهم، وهذا دليل على أنه لا توجد قراءة واحدة حقيقية موضوعية صالحة لكل العصور ، وبالتالي فالقول أن المعرفة الدينية لا تتطور ولا تتغير بتغير العصور هو قول غير موضوعي وغير عقلاني والذي يؤكد هذا القول هو أن "القرآن نزل مستجيبا لحاجات الواقع وحركته المتطورة خلال فترة زادت على العشرين عاما. ومع تغير حركة الواقع وتطوره-بعد انقطاع الوحي- تظل العلاقة بين الوحي والواقع علاقة جدلية يتغير فيها معنى النص ويتجدر بتغير معطيات الواقع، بنفس التمثل الفكري الناتج عن حركة الامتزاج الجنسي والثقافي، فتفهم الأفكار والفلسفات الطارئة في إطار هذه الحركة، أو لنقل تؤول هذه الأفكار والفلسفات تأويلا خاصا"[3] الأمر الذي نستنتجه هنا يتجلى في طبيعة المنهج الذي اعتمد عليه رواد الحداثة العرب الذي يرفض أحادية معنى النص وانغلاقه وانتهائه(المعنى النهائي للنصوص)، فهم يعتبرون أنّ أهم خاصية يتميز بها النص الديني كونه عزيز

[1] المرجع نفسه، ص12.

[2] محمد نصر الدين الألباني: سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، المجلد السادس، القسم الأول2501– 2800، مكتبة المعارف للشرق والتوزيع،ط1996،1،ص173.

[3] نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي ، ص16.17.

المعاني، متحرك، فياض، وبالتالي فهو النص المفتوح على جميع المعاني، المتعدد المتنوع، وإغلاق معانيه هو تجميد لحركة النص وانفتاحيته؛ أي دينامية النص هي المحققة لتعدد المعاني، وفي هذا الصدد يقول المفكر اللبناني علي حرب: "وأنا إذ أقرأ النص وانتقده لا أنقضه، ولا معنى بل لا جدوى أصلا من نقضه، وإنما أفتح علاقة جيدة معه، لا بوصفه عملة عقائدية أو وصفة علمية أو استراتيجية سلطوية، بل بوصفه ثروة بيانية جمالية أو رأسمالا ثقافيا معرفيا أو فضاءً للتأويل الحر المفتوح"[1] ومعنى رأي علي حرب هو أن النص الذي نتداوله ونستعمله، ونعتمد عليه في حياتنا يجب أن نتدبره، ونتصرف فيه وعن طريقه، وهذا الفعل يحتاج إلى معرفتنا بلغة القرآن وبنائيته وتكوينه ومما يتركب؛ بمعنى معرفة النص تكون بمعرفة سياقه التداولي ونسق بنيته، وكل هذا من أجل الإفصاح عن معانيه، المتعددة الفوارة بغية توظيفها واستثمارها، حتى وإن كان ذلك الاستثمار جزئيا وليس كاملا(الاستثمار المعرفي). فحسب علي حرب أن" النص كالجسد يستعصي على القولبة ولا يمكن القبض عليه أو سجنه ضمن حدود معينة"[2] وعدم القبض على معنى النص ليس معناه أن النص الديني نص أسطوريُ؛ بل إن الصعوبة تكمن في أنه لا يمكن لأي تفسير أو تأويل أو قراءة أن تستنفذ معناه، أي أن النص الديني أخذ صفات الخطاب القرآني التي تستدعي الفهم والتأويل لأنه: "لا يمكن لقراءة أن تغلق القول فيه، فالقرآن إمكان لا ينضب على التفسير والتأويل وهو كلام لا يتوقف عن توليد المعنى، إنه نص ميزته تعدد معناه واحتماليته أي "اتساعه" بحسب تعبير الأقدمين، من هنا "يتسع" لأكثر من تفسير ويقرأ قراءات تختلف باختلاف الميادين العلمية والاستراتيجيات الفكرية، وهذه هي ميزته وفرادته، أي ما ينفرد به عن الكتب السماوية الأخرى"[3] هنا يثبت مبدأ التغير في النص حيث أنه لا ثبات لمعناه فهو متغير يتغير بتغير السياقات، والظروف التاريخية، كما يتغير بتغير القراءات والتأويلات، ولهذا فمعنى النص في الفكر الحداثي غير قطعي، وغير مطلق، قابل لتعدد وتنوع المعاني لا لإنغلاقها وثباتها.

[1] علي حرب: نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء(المغرب)، ط4، ص25.

[2] المرجع نفسه ،ص89، انظر: ضمن الهامش.

[3] المرجع نفسه، ص87.

وهنا يتضح أن الأساس الذي بني عليه الحداثيون تصورهم للنص هو أن هذا النص مثله مثل باقي النصوص يتغير بتغير السياقات التاريخية، فحسبهم أن العلاقة مع النص تكمن في القراءة وإعادة القراءة، لأنه عن طريقها وحدها يمكن أن نصل إلى القبض على معنى النص، وعليه فقيمة النص لا تظهر إلى من خلال تعدد القراءات واختلافها، وهنا نعود إلى قول نصر حامد أبوزيد هو أن التأويل هو الوجه الآخر للنص.

لهذا كان التأويل على حسب تعبير علي حرب:" الطريق الملكي الذي انتهجه العقل العربي في طلب الحق، بل إنه في النهاية طريق كل عقل في تعامله مع النص وفي قراءته لتاريخه، وبالتأويل يسير المؤول بعدا مجهولا في النص، ويكتشف دلالات ما اكتشف من قبل، ويقرأ في الأصل ما لم يقرأه سلفه، فيعقل ما لم يعقل ويولّد المعنى من حيث يظن اللامعنى ويستنبط المجهول من المعلوم"[1]. فبواسطة التأويل يقف الإنسان على حقائق أخرى للنص لم يعرفها من قبل خاصة وأن النص الديني يحمل عدة معانٍ ودلالات مكثفة يصعب حصرها وضبطها في اتجاه واحد، أو من خلال قراءة واحدة سطحية ، وعليه كانت مساءلة النص ومناقشته في كل مرة من أجل اكتشاف حقائق ومعارف أخرى لم تكتشف من قبل، أمرا ضروريا ، ولهذا كانت كل قراءة للنص هي تأويلات له وهذه الأخيرة بدورها تقبل تأويلات أخرى، وبالتالي فقول أن أقوال السلف وتصوراتهم واجتهاداتهم لا تقبل النقاش أو إعادة النظر هو قول مرفوض وهو موقف إيديولوجي بحت ، لأن تزعم امتلاك الحقيقة المطلقة والشاملة معناه تجميد حركية النص عبر التاريخ، وبالتالي تجاوز تأثير السياق التاريخي للنص أي "إهدار البعد التاريخي للنص حيث يقع الفهم في الحاضر، وينتمي النص إلى الماضي"[2] ومعنى هذا الكلام أن إهدار البعد التاريخي يجعل إعادة قراءة النص الديني مجرد وهم، حيث لا يمكن تطابق الفهم الإنساني المتغير مع النص الثابت كون التاريخ يحقق التفاعل بين الأزمنة الثلاثة ويقرأ النص مع المتغير التاريخي ، وهنا وجب الاعتماد فقط

[1] علي حرب: التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت(لبنان)،ط2007،2،ص14.

[2] نصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني، سينا للنشر والتوزيع، القاهرة(مصر)ط1994،2،ص78.79.

على اجتهادات السلف ونصوصهم "بوصفها نصوصا أولية تتمع بذات قداسة النصوص الأولية"[1] وهكذا تكون كل قراءة للنص الديني وهم، لأنها خاضعة لسلطة التراث، سلطة السلف وهذا ما يؤدي إلى اغتراب الإنسان اتجاه واقعه، ليصبح بذلك منعزلا عن مشاكل وأزمات هذا الواقع الذي يعيش فيه.

ومادام السؤال مشروع في الفلسفة نتساءل ونقول: ما مفهوم التأويل عند محمد أركون؟ وهل التأويل عنده يمثل الوجه الآخر للنص الديني كما هو عند نصر حامد أبو زيد وعلي حرب ؟ وما هي أهم مرتكزاته وشروطه؟.

أ. **التأويل اللانهائي وسيرورة إنتاج المعنى:**

يمكن للإنسان المتابع والمهتم بمسائل وقضايا الفكر العربي الإسلامي المعاصر أن يلحظ ذلك الصراع بين المذاهب والتيارات من أجل قضية ومسألة النهضة العربية التي ارتبطت بدورها ارتباطا وثيقا بقضية التراث والموقف منه، فأدت هذه القضية (النهضة) إلى اختلاف مفكرينا وعلمائنا مرة، وإلى صارعهم مرات أخرى، وكل هذا كان من أجل إيجاد المنهج البديل عن طريق ننقل المجتمع العربي الإسلامي من فكر العصور الوسطى إلى الفكر الحداثي.

وتعد قضية المعنى ومشكل التأويل من القضايا الجوهرية التي احتلت حيزا هاما في المجال التداولي العربي الإسلامي، وعند محمد أركون على وجه الخصوص فقد أولاها أهمية قصوى في مشروعه التأويلي واعتبرها أساسا وشرطا ضروريا لإعادة قراءة الفكر الإسلامي عامة، والنص الديني على وجه الخصوص.

فانطلاقا من أن النص الديني نص مفتوح، يحمل حقائق معينة متعددة ومتنوعة، وفوق تاريخية فإن ضرورة تجدد القراءة واستمرارها أمر منطقي، وبهذا فالنص الديني حسب أركون "يحتاج إلى تأويل مستمر في أيامنا كي نتجنب كل غموض في المنهج، وضرورة هذا التأويل المستمر هي نتيجة وضع سياق تاريخي للنصوص المنزلة، وهي أيضا نتيجة الإحالات الموجودة في النص إلى حقيقة سامية لدين متجاوز للتاريخ واعتبارها حقيقة شاملة. إن التوتر القائم بين المعطيات النصية التي لها سياق تاريخي وبين الحقائق "الشاملة السامية" لدين متجاوز للتاريخ، يجعل الجهد التأويلي

[1] **المرجع نفسه، ص95.**

ضروريا"[1] من هنا يقرر أركون انه لا وجود لمعنى واحد للنص، وكل من يدعي ذلك فهو يقتل النص، ويحوله على نص ميت، جامد لا حياة فيه، في هذا الصدد يقول أركون: من السخف الذي نأباه على أنفسنا أن نحدد-أخيرا- المعنى الحقيقي للقرآن، فأجيال المفسرين الذين أغراهم هذا الوهم هي من الكثرة، بحيث أن البحث عن المعنى يتوجب عليه أن يبدأ اليوم بإبطال العجائبية من التأويلات المتلاحقة... التي تزعم وتدعي إثبات معنى النص بصفة نهائية"[2] هنا تظهر جدلية النص الديني وقراءة مقاصده عند محمد أركون؛ إذ يُعد إعادة قراءة النص الديني إثبات لإنفتاحيته ، ولا نهائية معناه، والتأويل المستمر والمتجدد هو طريق ذلك ، فعن طريقه يبقى النص منفتحا على تعددية القراءة، وتعددية الفهم الذي يؤدي طبعا على تعددية المعنى؛ أي حدوث تزامنية القراءة والفهم. وكل هذا يجعل النص حركيا متفاعلا مع التاريخ وظروفه المتغيرة مما يؤدي إلى "سلب النص صفة الصلاحية لكل زمان ومكان، كما يرفض ادعاء وجود معنى موضوعي يتبعه القارئ أو المؤول يحول النص إلى نص جامد لا حياة فيه، ويعطله عن التفاعل مع الوقائع المستجدة"[3] وبالتالي فعملية فهم النص الديني متعلقة بالنص الذي هو الأساس، ومتعلقة أيضا بالظروف المحيطة بالنص، ومتعلقة أيضا بالمؤول الذي يؤول النص. لهذا فالقول بالمعنى النهائي والمحدود هو غير ممكن(حسب دعاة الحداثة)، وحسبهم أن طريقة فهم أي نص وتأويله لابد أن يراعي شروط وأسس "الأساس الأول العالم الذي يحيل إليه النص، ثم قدرة القارئ على إدراك العـــالم كمـــرجع للنص، وقدرته أيضا على تطبيع النص أي جعله طبيعيا أو واقعيا بربطه بمرجعية خارجية خاضعة لتغيرات المواقف الاجتماعية"[4]وبهذا فالنص هو نتيجة تفاعل كل هاته القوى (النص- قارئ النص، الظروف والشروط التاريخية)، ومن خلالها يصبح "أي نص ليس مجرد سطور من الكلمات لكي يطلق معنى أبديا لاهوتيا لا اختلاف بشأنه،

[1] رون هاليبر: العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار، ترجمة: جمال شحيد، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق(سوريا)،ط1،2001،ص44.

[2] محمد أركون: "الوحي، الحقيقة، التاريخ (نحو قراءة جديدة للقرآن)، مجلة الثقافة الجديدة العدد26/27،1983،ص36."

[3] يحي بن حسين الظلمي: مفهوم النص عن دعاة التجديد ،ص183،نقلا بتصرف.

[4] فيصل الأحمر: معجم السيمائيات ، منشورات الاختلاف(الجزائر)،ط1،2010،ص138.

وإنما هو فضاء متعدد الأبعاد، تمتزج فيه وتتصادم النصوص الأخرى التي لا يمكن حصرها، سواء السياقة أو المزامنة للنص الجديد"[1].

وعليه فإن فهم النص الديني له شروطه التي عندما تتوفر يمكن أن نصل إلى المعنى الحقيقي له، المعنى الذي يتغير بتغير قارئ النص، كما يتغير بتغير السياق التاريخي للنص، وهنا يتأثر النص بتلك التغيرات سواء من ناحية قدرة القارئ في التأثير على النص، ؛ بحيث قدراته القرائية ومعارفه تسمح له بالتـــدخل في معنى النص وهذا ما يجدد المعنى مع كل قارئ، أو من ناحية الشروط التاريخية، ومنه فالممارسة التأويلية المستمرة المتجددة هي محور النص وأساسه، وبالتالي فالقول بأن التأويل نهائي ومحدود هو كما يقول أمبرتو إيكو: " محاولة الوصول إلى دلالة نهائية سيؤدي إلى فتح متاهات وانزلاقات دلالية لا حصر لها"[2] وبالتالي فكل مؤول أو مفكر أو عالم يدعي الإمساك بالنص وبمقصد النص الحقيقي والنهائي هو بعيد عن الموضوعية وبعيد عن العلمية، لأن النص"كون مفتوح(open-end) بإمكان المؤول أن يكتشف داخله سلسلة من الروابط اللانهائية"[3] ويضيف أمبرتو إيكو ويقول: "من أجل إنقاذ النص، أي نقله من وضع الحاضن لدلالة ما والعودة به إلى طابعة اللامتناهي، على القارئ أن يتخيل أن كل سطر يخفى دلالته خفية، فعوض أن نقول الكلمات، فإنها تخفي مالا نقول، إن مجد القارئ يكمن في اكتشافه أنه بإمكان النصوص أن تقول كل شيء باستثناء ما يود الكاتب التدليل عليه"[4] والمعنى من هذا الكلام أن سر استمرارية النص خصوصا والفكر الفلسفي عموما هو تجدده، أي اننا كلما وصلنا إلى اكتشاف معنى للنص في ظرف ما، وتاريخ ما فإن ذلك المعنى ليس نهائيا، لأنه سيأتي قارئا آخرا في زمن مختلف ومكان مختلف هو الآخر سيكشف دلالة أخرى للنص أو الفكر وهكذا دواليك ،وبالتالي لا يمكن الوصول إلى دلالة جيدة واضحة ، نهائية ، محدودة للنص خصوصا والفكر عموما، لهذا "فالأغبياء والخاسرين هم الذين

[1] المرجع نفسه، ص139.

[2] أميرتو إيكو: التأويل بين السيمائيات والتفكيكات، ترجمة: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي بيروت(لبنان)،ط2، 2004،ص33.

[3] المرجع نفسه، ص42.

[4] المرجع نفسه، ص43.

ينهون السيرورة قائلين: "لقد فهمنا" إن القارئ الحقيقي هو الذي يفهم أن سر النص يكمن في عدمه"[1] ومعنى هذا أن كل قراءة هي إعادة لقراءة أخرى؛ يعني أنّ الفعل القرائي هو عملية متجددة وتوليدية وكل تأويل هو هو ، ما يعني أن القبض على معنى النص غير ممكن، وهذا الموقف نجده عند المفكر علي حرب حينما قال: "لقد كان اختلاف الاجتهادات وتباين التأويلات دليلا على تنوع الدلالة وثراء المعاني، أي علامة على حيوية الثقافة وازدهارها، فالتأويل يفترض تعدد الدلالة وينشا من الاختلاف والفوارق، وفي الواقع عن بدايات التأول للوحي ترافقت مع الاختلافات حول الأصول، وهذه الاختلافات هي التي أسهمت في توليد المعاني وفي التعامل مع النص بوصفه مصدرا للدلالة ومنبعا للمعنى، وهكذا ، فإن التأويل يعني أن الحقيقة لم تقل مرة واحدة، وأن كل تأويل هو إعادة تأول، أو يعني، كما في الحالة الإسلامية، أن الوحي لا يمكن القول فيه مرة واحدة"[2]. من هنا فلا مجال لأحد أن يمسك بالنص. أو أن يستنفذ معناه وحقيقته، وعليه من غير الممكن أن تكون الحقيقة ذات وجه واحد؛ بمعنى النص بنية أحادية ومغلقة لأن التعدد والاختلاف هو الذي يفرض تعدد واختلاف التأويلات والتي هي الأخرى في تعددها وتنوعها تسهم في تعدد وتنوع الدلالات والمعاني واستيعابها.

وقد نهج أركون نفس اتجاه المفكر علي حرب إذ يرى أن القراءات التقليدية(الأصولية) شكلت سياجا دوغمائيا أمام كل من يحاول الاقتراب من النص الديني رغم أن هذا النص الديني كثير المعاني وكثير الدلالات أي له القابلية لكي يُقرا ويفسر، ويؤول، مثله مثل باقي النصوص.

وحسب تصور محمد أركون أنه لا حياة للنص إلا بالقراءة والتأويل المتجدد فبحكم أنه "على نفس التعقيد والمعاني الفوارة الغزيرة: كالتوراة، والأناجيل، والنصوص المؤسسة للبوذية أو الهندوسية، وأن كل نص تأسيسي من هذه النصوص

[1] **المرجع نفسه، ص43.**

[2] **علي حرب: التأويــل والحقيقـــة ،ص17.**

حضي بتوسعات تاريخية معينة وقد يحضى بتوسعات أخرى في المستقبل"[1] فهذا معناه أن النص الديني لا يقبل قراءة واحدة أو تأويلا واحداً ، أو تفسير واحد، وكل من يدعي نهاية النص فهو يبخص إحدى خصائص النص ومميزاته التي ينفرد بها وهي قابليته لأنه يُعنى.

من هنا بالذات فأركون يرفض قدسية المعنى، كما يرفض تلك القراءات التي جعلت من تفاسيرها مقدسة كقدسية النص الديني، لأنه حسب أركون أنّ هذا التقديس للنص وللتاريخ وللفكر يعني "أن هناك حقيقة إسلامية مثالية وجوهرية (واحدة مطلقة) مستمرة على مدار التاريخ وحتى اليوم، وهذا ليس إلا وهما أسطوريا لا علاقة له بالحقيقة والواقع"[2] والحقيقة أنه على مر التاريخ في الفكر العربي الإسلامي وجدت تفاسير وتأويلات مختلفة مرة ومتصارعة متناقضة مرات أخرى" فهناك مدارس ومذاهب تواجدت في الفترة نفسها واستخدمت الأدوات الثقافية والفكرية نفسها، ولكن نتج عنها قراءات وتفاسير مختلفة للنصوص نفسها أو النص نفسه (النص القرآني)"[3]ما يعني أن النص الديني يقبل القراءة وإعادة القراءة، لان انفتاحية النص ومرونته يعني أنّه يحتوي على معانيً لا حصر لها ، لهذا كان مقصد أركون من استعمال آلية التأويل اللانهائي هو انتهاك النص واختراق مفاهيمه ومصطلحاته التي وقفت عائقا دوغمائيا في وجه كل مجتهد مجدد للنص.

وهنا يقول أركون: "أن مهمة الباحث تكمن في أشكلة كل الأنظمة الفكرية التي تنتج المعنى، وكل الصيغ التي اختفت أو لا تزال حية والتي تنتج بدون تمييز المعنى وآثار المعنى"[4] بمعنى أن المهمة المستعجلة للمفكر المسلم هو قراءة التراث العربي الإسلامي بما فيه التراث الديني قراءة علمية موضوعية، تستند على العقل النقدي المقر بوجود التاريخ وذلك

[1] محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي(لبنان)،ط1،1999،ص36.
[2] محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ،ص242.
[3] المصدر نفسه، ص229.
[4] محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، ص22.

يكون بوضعه على محك التساؤل والنقدة والإضاءة التاريخية التي من شأنها أن تحرر العقول وتطهرها من الآثار السلبية الإيديولوجية اللاتاريخي التي رافقت العقل العربي الإسلامي مدة طويلة من الزمن.

وعليه فإن وسيلة إنتاج المعنى هي التأويل اللانهائي والقراءات المتعددة والمختلفة للنص الديني خصوصا والفكر العربي الإسلامي عموما، وذلك عن طريق أشكلة "كل عملية إنتاج المعنى عن طريق التساؤل عن الآليات اللغوية، والمواقف العقلية، والإكراهات المختلفة التي تجعل أي شكل من أشكال المعنى أو مضامينه عابرا، أو ظرفيا، أو صدفويا، أو متحركا، أو قابلا للبرهنة على صحته أو خطأه"[1] ويفهم من هذا أن أركون يرفض أحادية المعنى ونهائيته. لهذا دعا إلى أشكلة كل عملية إنتاج المعنى، التي من خلالها يتم الكشف عن تاريخيته أي تشكل وضمن أية ظروف، وهذا الذي نجهله حسب أركون لأن معرفتنا بتراثنا وفكرنا معرفة لا تاريخية إيديولوجية أصبح فيها المعنى، الفكر، التفسير يتعالى على التاريخ وشروطه، وبالتالي الحل يكمن في أشكلة كل الأنظمة الفكرية التي تنتج المعنى، ووضعها على محك التساؤل والنقد، لرفع القداسة والتعالي عنها ولدحض الآراء والتصورات التي تقول بأنها تمتلك الحقيقة، وأنها توصلت إلى المعنى الصحيح والوحيد، "فاليوم الأمور تغيرت، ولم يعد أحد يقتنع بوجود معنى كلي ، نهائي وأخير، ولم يعد أحد يستطيع أن يدعي أنه يمتلكه"[2]. وعليه كل من يدعي ويزعم امتلاك الحقيقة، والقبض على المعنى الصحيح والمطلق يُرفض مزعمه بصفته نوعا من الإيديولوجيا ، وهذه الإيديولوجيا التي هي بمثابة أداة قمع وتسلط على أداة أخرى هي أداة العقل بهدف السيطرة عليه وتوجيهه إلى ما يخدمها ويخدم مصالحها.

أحادية المعنى ونهائيته إذن هي السبب الذي جعل أركون يفضل استخدام مصطلح "رهانات المعنى" على حساب "البحث عن المعنى" لأنه "يبدو أكثر حيادية بالقياس إلى المسلمات اللاهوتية والميتافيزيقية، ويقصد أركون بكلمة "رهانات" هنا انخراط كل متكلم عن طريق خطابه في لعبة الصيرورة الكبرى للعالم، إنه منخرط على هيئة اللاعب تماما،

[1] **محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت(لبنان)،ط1 ،2001، ص53،54.**

[2] **محمد أركون: الإسلام، أوروبا الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، لبنان(بيروت)،ط1،2001،ص24.**

فعلية صيرورة العالم تشبه اللعبة بالمعنى الحرفي للكلمة ، بمعنى أن سيرورتها معرضة في كل لحظة لمتغيرات الزمان والمكان(التاريخ)" [1] ما نستنتجه جراء هذا الكلام أنه لا يوجد هناك معنى نهائيا وجاهزا ووحيدا ، بل إن المعنى يتغير بتغير الظروف والسياقات سواء التاريخية أو اللغوية أو الثقافية ، وعليه فإن عملية إنتاج المعنى تتداخل فيها الكثير من الأبعاد والظروف والعوامل وبالتالي فالإقرار بوجود معنى عام، كامل، شامل، مطلق...هو نوع من الإيديولوجية التعسفية على الفكر وعلى التاريخ وعلى استمراريتها. ويفهم من هذا أنه لا يمكن أن يتحدد معنى الفكر العربي الإسلامي، أو معنى النص الديني تحديدا نهائيا، تحديدا مطلقا وأخيرا، ذلك أن الفكر والتراث العربي، النص الديني يتجدد بتجدد القراءة، والتي بدورها تؤدي إلى تجدد المعاني تعددها وتنوعها (غزارتها)، هذا على عكس بعض الأصوليين الذين يعتقدون أن المعنى يتميز بشكل واحد، واتجاه واحد، مطلق وثابت، وهو ما يدعوه محمد أركون بالسياج الدوغمائي المغلق، وعلى سبيل المثال لا الحصر شيخ الإسلام ابن تيمية وهو المثال "النموذجي للمثقف المسلم الذي يرى في البحث عن المعنى للوجود البشري وفي حماية هذا المعنى واستملاكه مهاما أساسية ومحورية ولكن هذا المعنى متضمن في القرآن والسنة فقط باستثناء كل ما عداهما كما يقول هو شخصيا"[2] ومعنى هذا الكلام أن المعنى الحقيقي متضمن في النص الديني فقط، لكن من الناحية المنطقية فموقف ابن تيمية هو موقف إيديولوجي لأننا لو نعود إلى التاريخ سوف نجد أن التفسيرات حول النص الديني كانت مختلفة، ولم يوجد إجماع في الكثير من القضايا والمسائل ما يدل على أن للمعنى أشكال متعددة وأوجه متعددة.

من هنا كانت مهمة المشروع الذي اقترحه محمد أركون وهو مشروع نقد العقل الإسلامي هو إجراء عملية نقدية للفكر العربي الإسلامي مستعينا في ذلك على مساهمات علوم الإنسان والمجتمع فمن خلالها يمكن تحقيق النقد المعرفي التاريخي للتراث العربي الإسلامي.

---

[1] **محمد أركون: الإسلام، أوروبا، الغرب ،ص24.25.**

[2] **محمد اركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ،ص6.**

ب. **التأويل سبيلا لنقد العقل الإسلامي.**

إن موضوع نقد العقل الإسلامي من المواضيع الشائكة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر إذ يعتبر النقطة المحورية والجوهرية التي انطلق منها أركون في نقده للتراث العربي الإسلامي، فحسبه أن تحقيق التنمية والنهضة يقتضي إصلاح العقل الذي هو في حاجة إلى ثورة ابستمولوجية تعيد صياغته وتشكيله على أسس جديدة تراعي التطورات التي وصلت إليه العلوم عامة وعلوم الإنسان والمجتمع على وجه الخصوص. لأنه يستحيل أن نؤسس لفكر ما دون أن نصلح الأداة التي تنتج هذا الفكر، وهذه الأداة هي :"العقل الإسلامي المنتج للمعرفة الذي يحتاج اليوم إلى تحليل وتفكيك من أجل الكشف عن آليات اشتغاله، كيف تكون وتشكل من أجل اكتشاف أسباب استمرار العقم الذي طال هذا العقل مدة زمنية طويلة.

وعليه فإن هدف محمد أركون من نقد العقل الإسلامي :"هو مكافحة الاستخدامات الإيديولوجية اليوم في البلدان الإسلامية، وذلك بتكريس جهوده كلها في شق الطريق وتامين شروط إمكانية وجو فكر إسلامي، نقدي وحر، وأقصد بذلك الفكر الذي يطارد الاستخدامات الإيديولوجية داخل الفكر الديني الذي يريد أن يكون منفتحا واحدا"[1] أي أن المشروع الأركوني جاء من أجل خلق آليات جديدة حداثية من شانها أن تسمح لنا بمناقشة ومساءلة العقل العربي الإسلامي (الفكر الإسلامي) من دون أية إكراهات أو ضغوطات سواء إيديولوجية، سياسية، ثقافية، تاريخية. ومن أجل تحقيق مشروعه دعا أركون إلى "مراجعة شاملة لمسألة الفكر العربي والثقافة العربية من أجل خلق الشروط الثقافية والعلمية لتأسيس فكر مغاربي نقدي قادر على توسيع منطقة المفكر فيه لكي يشمل كل المجالات المحروسة حتى الآن إما من قبل الأرثوذكسية الدينية، وإما من قبل الأرثوذكسية السياسية وإما من قبل تحالف الاثنين معا"[2] والمفهوم من هذا الكلام أن هدف المشروع الأركوني هو العمل على تخليص العقل الإسلامي من الإيديولوجيات التي قيدت نشاطه وفعاليته وجعلته

[1] **محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ص229، نقلا بتصرف.**

[2] **محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني ، ص42.**

غير قادر على أداء دوره كما يجب وهو إنتاج المعرفة، وكل ذلك يكون بتضييق دائرة الدوغمائية وتوسيع دائرة اللامفكر فيه بإخضاع كل الفكر العربي للمراجعة الشاملة والفحص النقدي العلمي التاريخي، الذي ظل هامشيا بسبب "استخدام إستراتيجية الرفض من قبل المؤمنين التقليديين، رفض العلم بحجة أنه اختزالي والتأكيد على الطابع الذي لا يُختزل للروحانيات، ثم رفض الحق في الاختلاف الديني، أي في اعتناق دين آخر، ثم تغليب الوحي على كل معرفة بشرية"[1] ومعنى هذا أن شرط إنتاج **الفكر النقدي الحر** عند أركون يكون بتعطيل كل الأحكام الأرثوذوكسية اللاهوتية (التي هي إيديولوجية ولا تاريخية حسبه) التي عطلت من فعالية العقل الإسلامي وجعلت جهوده مقتصرة على اجترار ما وجده من تراث فكري أو ديني في العالم العربي الإسلامي القديم ، لذا فسياسة الرفض التي كرستها الأرثوذكسية هي سياسة فاشلة، لأنها سياسة تهدف إلى تعظيم الذات وتمجيدها على حساب الآخر المختلف.

طموح أركون إذن هو خلق استراتيجية جديدة تسمح له بمساءلة الفكر الإسلامي ومناقشته وتخلصه من القيود التي فرضت عليه وجعلته خارج التاريخ، غير أن أركون" يعي تماما خطورة ما سيقوم عليه من تحد، لأنه خرق مباشر للذهنية الإسلامية المتشبثة بدينها والمبجلة لشعائره وهذا ما عبر عنه بـ"التواصل المستحيل" في قوله: "أنا اخرج الآن من نظام فكري قديم غير أني لا أبالي بانعكاسات ذلك على ديني وتضاميناتي التاريخية والثقافية مع طائفتي الإسلامية... فهذه المسائل تشكل تحديا أو ربما استفزازا للجميع"[2] ويعد هذا الكلام بمثابة إعلان وإقرار لموقف أركون الرافض للحصر الإيديولوجي (ثقافيا كان أو سياسيا) والممارس على العقل الإسلامي عموما والنص الديني على وجه الخصوص من قبل القدماء فرغم أنهم قدموا محاولات جادة في تأويل النص الديني وتفسيره إلا أن تلك المحاولات لم ترتقِ حسب أركون إلى العلمية، فابتعادها عن الموضوعية هو سبب كل ذلك(توظيفها الأيديولوجي في مجال تأويل النص الديني) .

---

[1] **المصدر نفسه،ص50.**

[2] **نصيرة غماري: "المشروع الأركوني: نحو فكر تأويلي جديد للنص الديني أم نحو تقديس المنهج النقدي؟ مجلة المدونة، المجلد7،العدد 2ديسمبر2020،ص473، أنظر أيضا: محمد أركون: القرآن من التفسير إلى تحليل الخطاب ،ص27.**

والحل حسب أركون يكمن في قطيعة معرفية كاملة مع الأنظمة الفكرية الإيديولوجية (أفكارهم، تصوراتهم، عاداتهم، معتقداتهم، قوانينهم). يجب علينا أن نتحرر من كل هذه الأشياء التي كبلت العقل الإسلامي وجعلته جامدا غير متحرك وكأنه صنم، يجب إحداث قطيعة جذرية "قطيعة مع التأويل الإيديولوجية المسيسة في الإسلام ، ذلك أن هذه التأويل قد أفسدت المجتمعات الإسلامية وثقافتها ومعتقداتها وحياتها السياسية أيضا، وفعلت ذلك بحدة شبيهة بتلك التي تضمنتها مقولة الجاهلية الإسلامية"[1] والطريق إلى القطيعة المعرفية يكون بالانخراط الفعلي في الحداثة، التي ستنير حتما طريق العقل الإسلامي ونفوذه نحو التطور والتقدم، ليصبح أكثر فعالية وأكثر نشاطا وعطاءً ، أكثر نقدا وأكثر علمية، لأن العقل عندما يكون غائبا ومغيبا، مقيدا وخاضعاً لإكراهات إيديولوجية فالنتيجة حتما ستكون تخلف فكري وثقافي وسياسي...الخ، وهذا الذي تعيشه أغلب البلدان العربية الذي ظل فيها العقل مهمشا قابعا تحت سلطة دينية (النص الديني) تملي عليه ما يفعله وما الذي لا يفعله، فهي الناهية والآمرة له، كل هذا أنتج عقلا دوغمائيا مغلقا غير قابل للمساءلة والنقاش "أغلق ما كان مفتوحا ومنفتحا، وحول ما كان يمكن التفكير فيه بل ويجب التفكير فيه إلى ما لا يمكن التفكير فيه"[2] والمقصود بهذا أن الأنظمة المعرفية التقليدية التي تقوم على المرجعية الدينية اللاهوتية، والتسلط الذي تمارس على العقل الإسلامي وعلى النص الديني، تأويله كيفما تشاء، على حسب أغراضها ومصالحها وتدعي بذلك أنها وحدها القادرة والمخولة لفعل ذلك وبأنها هي من تمتلك الحقيقة الكاملة والشاملة، كل ذلك نتج عنه لاهوتا دينيا وسياسيا يعارض ويرفض العقل الفلسفي المنفتح والمتحرر غير المقيد.

إذن التأويلات الإيديولوجية المسيسة في الإسلام الممارسة على العقل الإسلامي والنص الديني، وكذلك الفهم في اتجاه واحد للنص الديني قرآنا كان أو سنة، الفهم الخاص، الفهم الثابت هو من أثر سلبا على العقل الإسلامي وجعله عقلا دوغمائيا مغلقا. وهنا فوجوب إعادة التفكير فيه وفي إصلاحه من الأولويات التي يجب القيام بها "ليصبح قادرا على

[1] **محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص28.**

[2] **محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني ،ص7.**

المساهمة في إعادة التقييم للمنظومة المعرفية القديمة. كما وستجعله قادرا على أن يكافح على جميع الجبهات، لا ينحاز للغرب أو للشرق، إلى الدين أو الدنيا. إلى سياسة شرعية لاهوتية أو فلسفة ايجابوية علمانوية، بل إنه ينتمي إلى مذهب الاتهام الفلسفي المنهاجي البناء، هذا المذهب الذي يشك في كل ما ينطق به العقل ويحاول تأسيسه كمذهب لا مذهب سواه أو بعده"[1].

من هنا يتبين لنا أن القراءة التأويلية للتراث العربي الإسلامي عند أركون تكون من خلال إحداث قطيعة معرفية مع الأنظمة المعرفية القديمة، وإحداث قطيعة مع التوجهات الإيديولوجية غير العلمية التي تدعي امتلاك الحقيقة حيث ترى نفسها أنها الوحيدة المخولة التي لها الأحقية في تأويل الفكر الإسلامي عموما والنص الديني على وجه الخصوص. وهي بهذا نسيت أو تناست عن قصد أو غير قصد أن ثمة "وجه آخر من وجوه مفهوم العقل لدى العلوم الإنسانية المعاصرة، بالإضافة إلى سمة الانفتاح، هو الوجه التاريخي أو سمة التاريخية، فالعقل لم يعد جوهرا متعاليا، بل هو ظاهرة تاريخية متغيرة بتغير الظروف الزمانية والمكانية"[2] وما ينطق على العقل الإسلامي ينطبق عن النص الديني، وبحكم انفتاح هذا الأخير وتعدد معانيه ودلالته فوجوبا ستنفتح القراءة ؛ ومعنى هذا أن قراءته وإعادة قراءته تأويلية وإعادة تأويله هي أمر مشروع.

كما أن انفتاحية النص الديني يعني أن له القابلية لان يعني، وأن يؤول ويقرأ وهذا ما يؤكد طابعه اللامتناهي، غير المحدود، وتعددية النص من تعددية العقل فهو النسق المنفتح المتغير بتغير الظروف التاريخية و" فضلا عن انفتاحه وتغيره التاريخي فهو متعدد، وهذه السمة من سمات مفهومه المعاصر التي انبثقت عن النظرية الذاتية، وهي نظرية تقوم على مصادرة مفادها أن المعرفة مصدرها الذات العارفة وليس الموضوع المعروف، ولذلك فمفهوم العقل باعتباره أداة هذه المعرفة يصبح ظاهرة ذاتية بالأساس، وهذا ما ساعد على يذرر مفهوم العقل تذرر البنى والذوات مما أخرج العقل من مجال

[1] المرجع نفسه، ص09.

[2] مختار الفجاري: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون ،ص68.

الوحدة إلى مجال التعدد"[1] وإخراج العقل من مجال الوحدة إلى مجال التعدد يكون من خلال القراءة وإعادة القراءة، التأويل وإعادة التأويل ما يعني توسيع مجال العقل بعد ما كان آلية ذات وظيفة مضيقة ومحصورة من طرف الوحي" هذا الوحي النهائي والأخير يقول كل شيء عن العالم، والإنسان، والتاريخ، والعالم الآخر والمعنى الكلي والنهائي للأشياء"[2] ومعنى هذا أن المرجعية الدينية للعقل الإسلامي والإيمان بها هي من جعلت العقل مقيدا وليس حرا، تابعا وليس متبوعا، وبهذا يكون اجتهاد العقل خارج مصدرية الدين (الوحي) غير صحيح لأنه لا يستند إلى تعاليم الله وغلى امتداداته (تعاليم النبي) وبهذا يصبح العقل الإسلامي "عقل التعرف على الشيء وليس العقل الذي يعزف الشيء، والفرق بين التعرف على الشيء ومعرفة الشيء هو أن المرء في الحالة الأولى يكتفي بمعرفة شيء معروف في السابق من طرفه، أما الحالة الثانية فهي اكتشاف مالا يُعرف بعد"[3].

والعقل بهذا المعنى (العقل تابعا للوحي) يصبح عقلا مقدسا، محصورا ومقيدا داخل سياج الوحي، إذ لا يستطيع أن يجتهد ويبحث، ينظر ويفكر، إلا في إطار الوحي التابع له، وكل اجتهاد خارج الوحي هو مرفوض حسب النظرية الأصولية وضمن هذه الشروط(شرط أن لا يخرج العقل عن الوحي) يبقى دور العقل في التعرف على الأشياء وليس معرفة الأشياء، والسبب في ذلك حسب أركون هو: "أن الساحة الثقافية التي تتاح فيها للعقل البشري حرية البحث والنظر هي دوغمائية مغلقة من قبل النظرية الإسلامية للوحي"[4] وفحوى هذه النظرية أن حق التدخل في التاريخ والتأثير فيه هو من حق الله وليس الإنسان، وما على العقل إلاّ الخضوع لهذه الإرادة الإلهية المتحكمة في التاريخ، كل هذا يجعل من العقل عقلا مقدسا، أزليا، نهائيا، يصبح عقلا فوق التاريخ لا تؤثر فيه الظروف والمتغيرات، وكل هذا يجعل منه مجرد ناقل للمعرفة وليس مكتشفا لها.

---

[1] **المرجع نفسه، ص68.**

[2] **محمد أركون: الفكر الإسلامي نقدا واجتهاد ، ص7.**

[3] **مختار الفجاري: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون ، ص82.**

[4] **محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، ص7.**

إذن السبيل لنقد العقل الإسلامي وإخراجـــه من دائرة الدوغمائية المغلقـــة هو توظيف مناهج علوم الإنسان والمجتمع، والتأويلية إحدى هذه المناهج فحسب أركون أن التأويل وإعادة التأويل للعقل الإسلامي من شأنه أن يفتح مجال العقل من الأحادي إلى المتعدد، من المنغلق إلى المنفتح، من النهائي إلى اللانهائي، ولعل أولى الخطوات التي يجب القيام بها هي نقد تلك القراءات التقليدية الأصولية التي وقفت حائلا أمام العقل الإنساني ليصبح فاعلا لا مفعول به، فهي التي حدت من نشاطه، وعطائه وجعلت منه عقلا محصورا، مقيدا، معطلا، بل ومقدسا، وبهذا تجاهلت السياقات التاريخية والاجتماعية المختلفة ودورها في تغير المعنى، في حين أن أركون يرى أن القراءة التي قدمها للفكر الإسلامي عامة والعقل الإسلامي على وجه الخصوص لم تتجاهل هذه السياقات والظروف.وبهذا فالتأويل عند أركون يعتبر مدخلا أساسيا لنقد العقل الإسلامي، يتم من خلاله توسيع مجال العقل ونشاطه من الواحد إلى المتعدد لكي نتخلص من الجهل المقدس، الذي كرسته الأرثوذكسية والممارسات التيولوجية التي ضيقت من دائرة المفـكر فيه وكرست بذلك نوعـا من الانغلاقيـة والدوغمائيـــة وقفت أمام العقـــل الإسلامـــي ليصبـــح عقـــــلا لا تاريخيا، إيديولوجيا عاجزا عن الاجتهاد، النظر، البحث، التفكير، والإنتاج (أي عقل عاطل).

وبالتالي فالانتقال من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي يكون عن طريق القراءة التأويلية للفكر الإسلامي" من أجل تخطي سطحية التفكير وتجاوز التفسير الضيف والانغلاق في الفكر الإسلامي، فأركون يرخص الخطابات التبجيلية والشعارات التي يختفي ورائها أصحاب الرؤى التقليدية الماضوية السلفية الذين يبدو لهم التراث انجاز متكاملا منتهيا يمكن استعادته وتوظيفه"[1] بمعنى أن أركون يسعى إلى تأصيل آخر عكس التأصيل التقليدي لأنه حسبه أن التأصيل التقليدي(الاجتهاد) أصبح غير قادر على مسايرة التصورات الحاصلة، أي أصبح لا يفي بالغرض التأويلي، النقدي، التحليلي، وسبب ذلك أنه عقلٌ خاضعٌ وتابع ، ولكي يستعيد دوره لابد من أن يستخدم لذلك أدوات جديدة وإطار

[1] كريمة بلخامسة: العقل الإسلامي والتأويل في فكر محمد أركون، مجلة الخطاب، المجلد 15،العدد 02، جوان 2020،ص106.

جديدا للمعرفة، إذ هناك استمرارية في الفكر وقطيعة في المناهج والمتطلبات النقدية"[1] وعليه فإن إعادة قراءة وتأويل ونقد الفكر الإسلامي بما فيه النص الديني يتطلب شروطا منهجية جديدة نظرا لتغير المنظومة المعرفية والأطر الاجتماعية للمعرفة واختلافها عن تلك التي كانت موجودة في الماضي، ولعل الغاية والهدف الذي أراد الوصول إليه أركون من تطبيق هذه الأدوات على الفكر العربي الإسلامي هو إدراك معنى النص وسيرورته(رهانات المعنى) من أجل بث الحياة فيه من جديد بعد ما كان النص ميتا، جامدا ونهائيا(التأويل النهائي).

إذن التأويل الذي يمارسه أركون على النص القرآني هو أقرب إلى التأويل اللامتناهي، فهو يرفض التأويل المطابق الذي يقوم على الإقرار بوجود دلالة أحادية ويعتبرها دلالة أرثوذكسية، ويقول بتعدد الدلالات والمعاني تعددا غير محدود، فمن أهم خصائص القرآن هي "قابليته لأن يعنى ، أي أن يعطي معنى ما باستمرار ، ويولد هذا المعنى ولو أننا استبدلنا بذلك معنى نهائيا ، ناجزا ، أو موضوعيا، لكنا فعلنا فكل تلك القراءات العديدة الممارسة سابقا والمبجلة"[2]وما يؤكد انتهاج أركون طريق التأويل اللانهائي هو قوله "سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة، طريقة محررة في آن معا من الأطر الدوغمائية الأرثوذكسية. إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرد والتسكع في كل الاتجاهات...إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها... أقصد قراءة تترك فيها الذات الحرية لنفسها ولديناميكيتها الخاصة في الربط بين الأفكار والتصورات انطلاقا من نصوص مختارة بحرية من كتاب طالما عاب الباحثون **"فوضاه"** ولكنها الفوضى التي تحبذ الحرية المتشردة في كل الاتجاهات"[3] وبالتالي فالقراءة التي يحبذها أركون هي تلك القراءة التي تعطي حرية أكثر للقارئ (سلطة القارئ)، أي لا تحكمه بحدود ولا تخضعه لشروط وضوابط أثناء فعل القراءة، لأن القرآن عند أركون دلالات احتمالية يعطي المعنى باستمرار أي ليس نهائيا وناجزا ما يجعل القراءات حوله تتعدد وتتنوع لتعدد وتنوع القُراء، وهو

[1] **رون هاليبر: العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار ،ص229.**

[22] **محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص274، أنظر أيضا: مصطفى كيحل: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص252.**

[3] **محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص76.**

بذلك مثله مثل باقي الكتب الأخرى (الأدبية). وهنا يقول أركون :"القرآن نص مفتوح على جميع المعاني ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقه أو أن يستنفذه بشكل نهائي وأرثوذكسي..."[1] بلغة أركون أن النص لا يمكن أن يثبت على معنى واحد بل إنه يثبت على تعددية المعاني، والذي يحقق ذلك هو القراءة اللامتناهية للنص فهي الوسيلة الوحيدة التي ننقد بها النص من الأحادية إلى التعددية، وبالتالي الخروج كليا ونهائيا من كل الأنظمة المعرفية الفقهية التي أغلقت النص رغم أنه كون مفتوح على تعددية المعاني يقبل عدة قراءات وليس قراءة واحدة.لكن يجب أن يعلم أركون أن القرآن ليس كباقي الكتب له من الخصائص ما يجعله متفردا متميزا فهو محفوظ لفظا ومعنى ، وهذه الخاصية (المحفوظ من التحريف) كانت سبب في اختلاف التأويل في الدراسات الغربية والإسلامية ممارسة وتعريفا، وهذا الاختلاف مرده أسباب عدة من بينها: طبيعة النص، طبيعة التفكير المتغيرة المختلفة بين الدراستين الغربية والإسلامية، البنية التراثية وكذلك لكل عالم تاريخه الخاص به.

إزاء كل هذا فالتأويل في الفضاء العربي الإسلامي ليس نفسه التأويل في الفضاء الغربي، ففضاء المعرفة الإسلامية كان أمام نص محفوظ لفظا ومعنى وهذا الذي أكد عليه ابن رشد عندما نبه على "أهمية مراعاة اللغة العربية وأصولها في عملية التأويل ، وأن يكون التأويل غير مخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز في تسمية الشيء بشبيهه ، أو بسببه، أو لاحقه ، أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي"[2].

[1] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص145.

[2] مونيس بخضرة : مخارج التأويل والاجتهاد في قراءة النص والفلسفة عند ابن رشد، مجلة أنثربولوجيا الأديان،مج6، العدد1، 2010، ص62.أنظر أيضا: ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ص19.20.

أما في فضاء المعرفة الغربية فكان التأويل إزاء نص مقدس لا يمتلك قداسة النص، فالنص بحد ذاته نتاج ترجمة، وكذلك فإن الخلاف حول تكامل النصوص المشكلة لهذا النص خلاف جذور ، لذلك كان التأويل الوسيلة الوحيدة للتقرب من هذا النص ، لذا لا غراب أن يكون التراث التأويلي ضخما وأيضا أن يستمر التأويل[1].

[1] المرجع نفسه، ص62.

المبحث الثاني: النقد التاريخي سبيلا لإنتاج معرفة إسلامية.

يعد النص الديني (قرآنا وسنة) أحد أبرز المصادر التي شكلت بنية الدين الإسلامي، فهو الأساس والجوهر الذي يعتمد عليه الإنسان المسلم ويرجع إليه في بناء المعرفة الإسلامية، فهو أصل الأحكام ومنبعها والمبدأ الأول الذي تدور في فلكه كل الأفعال الإنسانية، وليس معنى هذا أن نجعل من النص الديني كالصنم، بل واجبنا اتجاهه هو قراءاته، تفسيره، تأويله، وفهمه للاستفادة منه، والاستثمار فيه من أجل سعادة الإنسان المسلم في الدنيا والآخرة، وكل ذلك يكون بإيجاد آليات، وسائل، طرق، تحدد لنا المنهجية العامة لفهم النص وكيفية قراءاته.

ومن بين المنهجيات (الآليات) التي ركز عليها الحداثيون أثناء قراءاتهم للتراث العربي الإسلامي عامة، والنص الديني على وجه الخصوص المنهجية التاريخية التي تقول أن لكل شيء حدود وشروطه، وبالتالي لكل شيء تاريخيته ، فما يكون متقدما في عصر يغدو متخلفا في عصر آخر، وما يمثل النقد في زمن ما يبدو محافظا في زمن آخر، فليست هناك فكرة صالحة لكل زمان ومكان، بل هناك متغيرات صاحبها التطور المستمر والذي مسّ المفاهيم، المقولات، النظريات، البنى المعرفية، والبنى الثقافية والاقتصادية بمرور العصور والأزمان، ما يجعل الفكر متحركا لا ثابتا وجامدا، وهو ما يضمن له الاستمرارية، التواصلية، والجدة.

ويعتبر المفكر محمد أركون من بين المفكرين الذين حاولوا تطبيق المنهجية التاريخية على التراث العربي الإسلامي عموما، والعقل الإسلامي على وجه الخصوص بهدف الكشف عن الشروط التاريخية التي تبلور فيها هذا العقل، تشكل واستقر، وترسخ، من أجل إعادة النظر في طريقة عمله واشتعاله، لأن تغير الشروط التاريخية وتغير المنظومة المعرفية واختلافها من زمن إلى زمن آخر يتطلب شروطا منهجية جديدة مختلفة ومغايرة لتلك التي كانت في الماضي، لهذا السبب كانت المنهجية التاريخية مطلبا أساسيا بالنسبة للمفكر أركون في صياغة مشروعه النقدي (نقد العقل الإسلامي)،"بل إن

مشروعه ليس أكثر من البحث عن تاريخية العقل الإسلامي"[1] ومن منطلق أن لكل شيء تاريخيته، شروطه وحدوده فإن الهدف من المشروع الأركوني هو الكشف عن الحدود والحواجز التي عطلت نشاط العقل وفعاليته، وجعلت منه عقلا أسطوريا، متعاليا، مقدسا ، في حين أن "العقل الإسلامي ليس شيئا مطلقا أو مجرد يقبع خارج الزمان والمكان، وإنما هو شيء مرتبط بحيثيات وظروف محددة تماما"[2] أي أن العقل الإسلامي ليس عقلا مطلقا وثابتا وإنما هو عقل يتغير ويتطور بتغير العصور والأزمان، أي أنه يخضع لشروط وظروف كل عصر من العصر ويتأثر بها، لهذا رأى أركون أن التقييم الشامل والنقدي للتراث الإسلامي لابد أن يبدأ منذ ظهور القرآن إلى غاية يومنا هذا.

من أجل معرفة أهم المعوقات التي كبلت العقل وقلصت من فعاليته وجعلت منه عقل غير قادر على إنتاج المعرفة، وهنا يقول محمد أركون " يجب أن نعطي الأولوية لمرحلة البدايات والتأسيس، وإذا لم نفهمها فإننا لم نفهم ما يحصل الآن"[3] وهو يقصد المراحل التي تأسس فيها العقل الإسلامي وتبلور ، تشكل وترشح وقد قسمها محمد أركون إلى أربع مراحل:

أ- مرحلة القرآن والشكيل الأولى للفكر الإسلامي.

ب- مرحلة العصر الكلاسيكي (عصر العقلانية والازدهار العلمي والحضاري).

ج- مرحلة العصر السكو لاستيكي، التكراري والاجتراري(عصر الانحطاط)

د- مرحلة النهضة في القرن التاسع عشر وحى الخمسينيات من هذا القرن.

كما أن أركون يقر بصعوبة المهمة فحسبه أن إعادة التقييم النقدي والشامل للإسلام والفكر الإسلامي، وإعادة النظر في المسلمات واليقينيات التي تشكل على إثرها العقل الإسلامي يلزم وجود منهجية علمية تراعي السياقات التاريخية

---

[1] **يموتن علجية ورريب الله محمد: إشكالية تاريخية العقل الإسلامي في الخطاب العربي المعاصر محمد أركون نموذجا، مجلة الميدان للعلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 03، العدد4،2020، ص159.**

[2] **المرجع نفسه، ص159.**

[3] **محمد أركون: قضايا في العقل الديني ،ص283.**

والاجتماعية والثقافية واللغوية، آملا من ورائها الوصول إلى النتائج التي وصل إليها الغرب الأوروبي في تعامله مع تراثه ونصه المقدس.

وما دام السؤال مشروع في الفلسفة نتساءل ونقول: ما هي الأسباب التي دفعت بالمفكر أركون إلى اختيار المنهجية التاريخية في قراءته للتراث العربي الإسلامي؟ وهل يمكن أن تشكل التاريخية بالمعنى الذي يراه أركون أساسا لفهم النص الديني؟ وأساسا لسيرورة المعنى فيه؟ وهل بمكن اعتبارها آلية من آليات إنتاج المعرفة؟ وهل يقصد أركون بالتاريخية تاريخية النص أم تاريخية الفهم (ما حول النص)؟)؟وهل تاريخية النص عنده تعطي لنا تاريخية القراءة السليمة؟.

يلحظ قارئ محمد أركون ظاهرة التعدد والتنوع الهائل للمنهجيات التي استخدمها في قراءته للتراث العربي الإسلامي، فهو شخص لم "يتأثر بالأشخاص بقدر ما تأثر بالعلوم والمنهجيات"[1] ويعود سر هذا التعدد والتنوع للأصول والمرجعيات المتنوعة هي الأخرى التي اعتمدها أركون في صياغة مشروعه الفكري فلقد زاوج أركون بين ما هو عربي إسلامي وبين ما هو غربي مسيحي فتأثره بابن رشد والتوحيدي من الجانب الإسلامي ومعاصرته لجيل "ميشال فوكو وبيير بورديو وفرانسوا فوريه الذين أحدثوا ثورة ابستمولوجية ومنهجية في الفكر الفرنسي، واهتمامه بالدراسات الألسنية والتاريخية والانثروبولوجية، وتأثره بريجيس بلاشير المحترف في فقه اللغة وتعلم منه منهجية تحقيق وتدقيق النصوص ومقارنتها ببعضها البعض ودراستها على الطريقة التاريخية، وتأثره بلوسيان فيفر لاسيما بمنهجيته في علم التاريخ، واهتمامه بعلم النفس التاريخي، واهتمامه بمنهجية الألسنيات التي على ضوئها قرأ المصحف والنصوص الإسلامية الكبرى..."[2] كل هذا جعل من فكره فكرا متعددا ومتنوعا ، فكر علوم ومنهجيات لا فكر أشخاص، ولعل الإلحاح المستمر للاستفادة من مكتسبات الثورة المعرفية المعاصرة، ومناهج علوم الإنسان والمجتمع كما يسميها لخير دليل على ذلك، كما أن هذا الإلحاح يعكس الهم المعرفي الذي يسكن عقل أركون اتجاه وطنه وعالمه، وهذا الهم والقلق هو الذي يدفعه ويحمسه، وهو الذي يوجهه

[1] **محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص246.**

[2] **المصدر نفسه ، ص247.**

ويفتح له آفاق البحث في مشاكل أمته "ومداره هو حاجتنا إلى وضع كل شيء في تراثنا الثقافي والديني أمام البحث والنقد التاريخي"[1] هذا البحث والنقد التاريخي الذي يستوجب إستراتيجية معرفية تنظم مشروعه النقدي وتسير به إلى بر الأمان.

وتعتبر هذه الإستراتيجية المعرفية الدافع القوي والهدف الأسمى الذي أثمر المشروع الأركوني(نقد العقل الإسلامي)، والذي أراد من خلاله نقد المنظومات المعرفية التقليدية من خلال إعادة قراءة التراث العربي الإسلامي بما فيه النص الديني على ضوء المناهج الحديثة والمعاصرة، ليتخطى بذلك الحواجز والحدود المعرفية التي وضعتها القراءات التقليدية والتفاسير الموروثة حول النص الديني، وحول العقل الإسلامي لتصنعها خارج التاريخ لا داخله.

إذن هم أركون هو الانتقال من اللاتاريخية إلى التاريخية، من الإيديولوجية إلى المعرفة، من اللامعقول(الأسطورة) إلى المعقول وكل هذا يكون بإخضاع النص الديني للمنهجية التاريخية، النقد التاريخي فهي التي تنقلنا من الأسطـــــرة إلى العقلنة، وبالتالي تربطنا بواقعنا أكثر فأكثر، كما أنها تفتح بعض القضايا التي أغلقتها الأنظمة التقليدية وجعلت منها قضايا صالحة لكل زمان ومكان، وعليه فطريق قراءة النص الديني لابد أن ينطلق أولا حسب أركون من زعزعة تلك المعتقدات وتفكيك اليقينيات التي ترسخت في ذهن الإنسان المسلم، فأصبحت ثابتة، مطلقة، نهائية ومغلقة.

وعليه فالدافع من اختيار المنهجية التاريخية عند أركون هو "اعتبار النص القرآني نصا تاريخيا يتحقق معناه فقط من خلال الفهم الإنساني، وبما أنه ظاهرة تاريخية فدراسته تقتضي تطبيق المنهج التاريخي بقواعده الإجرائية الكفيلة بحصر هذا النص في إطاره التاريخي، وقراءته ضمن سياقه الزماني والمكاني "[2] أي أن النص الديني، والقرآن على وجه الخصوص عند أركون مثله مثل باقي النصوص اللغوية الأخرى ولا سبيل للوصول إلى معناه (رهانات المعنى، معناه المنفتح) إلا من خلال منهجية واحدة هي المنهجية النقدية وغيابها وانعدامها هو الطريق نحو تشكل تصورات وأفكار تقاوم حركية التاريخ

[1] عبد الإله بلقزيز: نقد التراث ،ص366.

[2] المرجع نفسه ، ص366.

واستمراريته، كما أن غياب النقد وانعدامه سوف يشكل نوعا من الأنظمة المعرفية التي تصبح وكأنها حقائق فيها من المعقولية والقبول لدى المتخيل الاجتماعي دون أية أو مواجهة، أي تصبح هذه التصورات والأنظمة المعرفية كأنها مقدسة وأسطورية، ثابتة ونهائية، فوقية ومتعالية على التاريخ وتغيراته.

من هذا المنظور برزت فكرة التاريخية عند أركون لتشكل بعدا هاما من أبعاد مشروعه الفكري نقد العقل الإسلامي باعتبارها (التاريخية) آلية من آليات تأويل الفكر العربي الإسلامي ونقده نقدا علميا يراعي التطورات الحاصلة في المناهج، كما يأخذ في الحسبان السياقات والشروط التاريخية المتموضع فيها هذا الفكر أو ذاك، فالسياق التاريخي يمتلك دورا مهماً في فهم طبيعة التراث الغربي الإسلامي عموما، والعقل الإسلامي خصوصا.

من هذا المنطلق نتساءل ونقول: ما معنى التاريخية؟ وما هي آلياتها؟ وهل يقصد أركون بالتاريخية تاريخية النص أم تاريخية الفهم؟

أ- التاريخية مفهومها وأصولها.

إن التأثر بالحداثة الغربية ومناهجها الفلسفية والعلمية أدى بالكثير من مفكرينا وعلمائنا أصحاب التوجه الحداثي إلى الإسراع في تبني مبادئها ومقوماتها ، مفاهيمها ومقولاتها على اعتبار أن المخرج الوحيد الذي به ننتقل من حالة التخلف إلى حالة التقدم والتطور، فالحداثة هي الوحيدة في نظرهم القادرة على صياغة إجابات وافية شافية لأسئلة الإنسان المسلم، كما أنها الوحيدة القادرة على إنتاج حلول مستعجلة وفعالة لأزماتنا الراهنة.

ويعتبر المنهج التاريخي من الحلول التي يرى فيه الحداثيون الأمل للتخلص من حالة الركود التي عاشتها البلاد العربية في شتى المجالات خاصة المجال الثقافي المعرفي والاقتصادي والاجتماعي، واستنادًا على المتداول فإن المنهج التاريخي (التاريخية) مفهوم ظهر وتبلور في الفلسفة الغربية ثم انتقل بعد ذلك إلى الساحة العربية الإسلامية مع ثلة من المثقفين والمفكرين أمثال نصر حامد أبو زيد، عبد الله العروي، محمد عابد الجابري و محمد أركون.

وتعتبر التاريخية صناعة غربية بامتياز ويعتبر "جامبا تيستا فيكو Giambattista Vico (1668-1744) واضع لبنات فلسفة التاريخ الأول حيث يرى: "أن التاريخ كعلم جديد يقوم على فكرة الإنسان صانع التاريخ"[1] والمقصود من هذا الكلام هو أن الأفعال الإنسانية هي التي تصنع ما نطلق عليه اسم التاريخ، والإنسان هو الذي يحرك التاريخ ويتحكم في صيرورته، كما أن هدفه من العودة إلى الماضي ليس الاعتبار فقط بل عن همه هو الوقوف على تلك الشروط والمبادئ والقوانين التي تتحكم فيه وتسيره وتحدد مساره، والذي يؤكد أن التاريخ كله بشري من أقصاه إلى أقصاه هو أن فهم التاريخ لا يكون إلا من خلال طريقة واحدة هي الأحداث الإنسانية، فهذه الأخيرة هي الدليل الوحيد لتمثل التاريخ ووجوده وفي نفس الوقت تثبت لنا مرجعية وجود التاريخ في الفكر العربي؛ وهي دليل آخر على أن مفهوم التاريخ عند العرب أساسه الإنسانية على اعتبار أن الحضارة الغربية عملت " على إحداث قطيعة بين الدين والدنيوي، أو بين الإله وعلوم الإنسان.

ليظهر ما يعرف بالعلوم الإنسانية، علوم أعادت التمركز للإنسان وسط الوجود، فهو محور الدراسة (المبدأ والغاية)، ليتحول الاهتمام من الله إلى الإنسان"[2]وهذا معناه أن الإنسان في الفكر الغربي لم يعد بحاجة إلى الإله ووصايته ، فقط يكفيه أن يعي تاريخيه وماضيه ليتحرك قدما في صناعة حاضره ومستقبله، وحسب الفكر الغربي أن جهل الإنسان يعود إلى خوفه من الآلهة " وعندما تخاف العقول تكون مؤهلة للخرافة، وعندما يقع الناس فريسة للخرافة فإنهم يخشونها، ويُرجعون إليها كل ما يتخيلونه ويرونه ويصفونه"[3] وهذا بسبب استثناء فيكو Vico للقوى الغيبية في صناعة التاريخ، فحسبه أن كل من يقول أن الآلهة هي التي تتحكم في التاريخ وتحدده فهو متوهم بعيد عن الحقيقة، والحقيقة أن الإنسان هو محور التاريخ ومركزه، يعيش داخله ويتحرك بتحركه مما يعني " أن الإنسان يعيش في إطار التاريخية Historiality، وهذه التاريخية هي المحيط غير الظاهر الذي يعيش فيه، تماما كالماء الذي يعيش فيه السمك دون أن يدركه لأنه غير ظاهر

[1] **بن زينت الشريف: "ابعاد فلسفة التاريخ عند جامبا تيستا فيكو، مجلة مقاربات فلسفية، مج08، العدد1،2021،ص379."**

[2] **المرجع نفسه،ص377.**

[3] **حسن حنفي: دراسات فلسفية، الجزء الثاني في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، مؤسسة هنداوي للنشر والتوزيع، 2020، ص138.**

له، وعلى ذلك فإن فهمنا للتاريخ لا يبدأ من فراغ، بل يبدأ من الأفق الراهن الذي يعتر التاريخ أحد مؤسساته الأصلية"[1] ومعنى هذا أن تحقيق الوجود الإنساني يكون من خلال علاقة الإنسان مع تاريخه ففهم التاريخ وفهم المبادئ والقوانين المتحكمة فيه ووعيها هو السبيل الوحيد لتحريك الزمن الإنساني، أي أن الإنسان هو الذي يحدد مصيره ويتحكم فيه، فهو صاحب العقل الذي به يفكر ويختار ويميز، ويصنع أيضا، وبالتالي فالقول بتعالي التاريخ وفوقيته لا وجود له في قاموس الفكر الغربي المادي "وإقحام فكرة مطلق وسرمدي في التاريخ يؤدي حسبهم إلى انحراف القلب نحو هذا الوهم الذي هو الله"[2].

وإلى هذا الرأي ذهب هيدغر حين قال :"أن محاولة التعالي أو التسامي نحو الإله لا جدوى منها، فهذا التسامي ليس للإله، لأن الإله غير موجود، لكنها حركات تتعالى إلى العالم، إلى المستقبل، إلى الناس، فنرى صفة التعالي تفقد صفتها الدينية"[3] والمقصود من هذا الكلام أن الإنسان هو الذي يصنع التاريخ، ومعرفة التاريخ تكون من خلال الممكنات البشرية التي نكتشفها من خلال الفعل التاريخي. والتاريخ من هذا المنطلق لا يمكن أن يسير ويتحرك إلا بمقتضى العقل البشري وهذا ما يثبت أن التاريخ بشري من أقصاه إلى أقصاه.

نفس هذا التصور نجده عند البير كامو(Albert Camû 1960/1913) حين قال :"إن الله غائب عن التاريخ، وأن مسألة إرجاعه ليست ذات موضوع، فإنسانية القرن العشرين تستعيض عن الله بشيء أعظم حظرا: إنها تؤله التاريخ ذاته وهذا ما يسمى "بالتاريخية" وهي بوجه الدقة نقل المطلق على التاريخ"[4] وحسب كامو إذا لم يكن المطلق في الله، فإنه لا يمكن أن يكون إلا في الإنسان، ومعنى هذا أن الإنسان هو الكائن الوحيد القادر على صناعة تاريخه ليتجاوز

[1] نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي ومؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ط2014،1، ص42.
[2] يوسف مقارمة: المدارس الكبرى في فلسفة التاريخ، مجلة العلوم الإسلامية، مجلد 02، عدد1،جوان 2020، ص165.
[3] المرجع نفسه، ص165.
[4] بيير هنري سيمون: الفكر والتاريخ، تر: ادل العوا، المكتبة الهاشمية، دمشق(سوريا)،(د. ط)،(د. ت)، ص163.

بهذه الصناعة ذاته ليصنع منها إلهاً ،فالإنسان المتمرد هو الإنسان المجابه للمقدس والأسطوري، المتعالي" الحريص على المطالبة بنظام إنساني تكون الأجوبة كلها فيه إنسانية"[1].

أما " ويلهايم دلتاي 1911/1833 "Withelm Ditthey" الذي يعتبر من المفكرين الأوائل الذين ساهموا في بلورة العلوم الإنسانية فهو "فيصر على أن تدخل دراسة التاريخ ضمن ما يسميه بالدراسات الإنسانية... أي أنه حان الوقت لاعترافنا بالطابع التاريخي الجذري للوجود البشري، وهذا يعني رفض فكرة الحقيقة الأزلية المطلقة واللازمانية"[2] ومعنى هذا أن دراسة ونقد وتحليل أي فكر كان يجب أن يراعي السياق التاريخي الخاص به، لإن كل ما أنتجه الإنسان من معارف وأفكار كان نتيجة لشروط تاريخية معينة. وعليه فكل الأحداث التاريخية هي نتيجة لفاعلية إنسانية معينة في زمن معين ومكان معين هو الآخر، وهذا دليل على أن دلتاي يريد رفض فكرة التعالي والفوقية للتاريخ، فمادام التاريخ يتحرك فلا وجود للمطلق، وهذا يعتبر نقدا يقدمه دلتاي لأولئك الذين يتصورون أن هناك حقائق لا تتغير، ثابتة، نهائية رغم تغير العصور والأزمان وحركيتها.

وعن عنصر الحركية التاريخية وأهميته في استمرارية الفكر نجد أن Alain Touraine (آلان تورين في كتابه critique de la modernité "نقد الحداثة، تحدث عنه واعتبره عنصرا أساسيا في إنتاج المعرفة "فالفكر التاريخي ذا أهمية كبيرة فهو الذي يطابق بين التحديث وتنبيه العقل الإنساني وبين انتصار العقل والحرية... ومن التهور أن نلقي بهذا الفكر (التاريخية) كلية إلى مزبلة التاريخ"[3] والمقصود هنا أن الحركية التاريخية لها أهمية قصوى في تحريك الماضي والسير به نحو الحداثة بعدما كان يتصف بأنه جامدا وثابتا، مغلقا ومسجونا بسبب التفاسير اللاتاريخية الأسطورية (تحديث

[1] المرجع نفسه، ص170.

[2] جون ماكوري: الوجودية: تر: إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة: فؤاد زكريا، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (د. ط)، 1982، ص243-244.

[3] آلان تورين: نقد الحداثة، تر: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، (د. ط)، 1992،ص94.

الماضي) التقليدية، يقول نورين: "تعرف التاريخية بصفتها المقدرة التي يتمتع بها كل مجتمع في إنتاج حقله الاجتماعي والثقافي به، ووسطه التاريخي الخاص به"[1].

لكن الوضع يختلف في الفكر العربي الإسلامي "فقلة هم المفكرون النقديون الذين تعرضوا للفكر الإسلامي من منظور التاريخية "l'histericité" عدا بعض المفكرين الأوروبيين ذوي النزعة التاريخية المعاصرة، والذين بدورهم خرجوا عن حلقة الاستشراف الفيلولوجية، كما رسمته المدارس الأوروبية في القرن التاسع عشر، أمثال كلود كاهين، وفرانسيسكو غابريالي وغيره، وهم بذلك أسسوا لمرحلة جديدة من القراءة التاريخية للتراث، أنها القراءة التفكيكية التي لا تعتمد منهجا سوى منهج النقد والتمحيص"[2] الذي يستند ويعتمد على نتاجات مناهج علوم الإنسان والمجتمع والتي تعتبر المنطلق والمرجع الذي يبني عليه أركون مشروعه الفكري (الإسلاميات التطبيقية) الذي جاء به من أجل زعزعة اليقينيات والتصورات اللاتاريخية التي سجنت العقل الإسلامي داخل سياج دغمائي مغلق آخر العالم العربي الإسلامي مدة طويلة من الزمن. لهذا يرى أركون أن المشكلة " لا تكمن في الاستهلاك الإيديولوجي للتراث، أو الافتخار بالآباء والأجداد، وإنما في اعتبار هذا التراث كنقطة انطلاق للحاق بركب الحضارة والعصر... غنه ليس الحل وإنما الوسيلة التي إذا ما عرفنا كيف نستخدمها ونطورها استطعنا أن نصل إلى الحل"[3] فطريقة قراءة التاريخ قراءة صحيحة وفق منهج علمي هو السبيل نحو الانتقال من الفكر الأسطوري إلى الفكر التاريخي، من الفكر التقليدي المنغلق إلى الفكر المعاصر المنفتح على نتاجات العلوم الإنسانية والاجتماعية. والسؤال المطروح هنا هو: **كيف طبق محمد أركون الآلية التاريخية على التراث العربي الإسلامي مع العلم أن له خصائص تختلف عن تلك الموجودة في الفكر الغربي؟.**

[1] **محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية ،ص116.**

[2] **مخلوف بشير: قراءة في فكر محمد أركون، مجلة الحوار الثقافي، وهران(الجزائر)، 2012، ص09.**

[3] **محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني ، ص331.**

ب. الفكر العربي الإسلامي في ضوء النقد التاريخي.

كل الإشارات السابقة يقول أركون أنها شكلت ""تنويرا أوليا" عن طريق تحليل مفهوم التاريخية، والتي ظهرت للمرة الأولى-حسب قاموس لاروس الكبير للغة الفرنسية- في مجلة نقد critique وذلك في 6 نيسان 1972"[1] أما في الكتابات العربية فيصعب تحديد تاريخ دقيق لظهور هده الكلمة في الساحة الثقافية العربية، لكن يمكن أن نذكر بشكل تقريبي هنا أنه قد يكون أقدم من استخدم مصطلح التاريخانية من المثقفين العرب هو عبد الله العروي في كتابه "العرب والفكر التاريخي" "الذي أعاد لها الاعتبار بحماسة وموهبة ، منذ وقت قريب وذلك ضمن إطار عربي نقدي"[2] فالعروي الذي انتقد مفهوم التاريخانية عند كروتشه وكولينوود ومارو وحصرهم أياها في فلسفة المؤرخ حيث نجد كروتشه يرى أن:"التاريخ هو بالضرورة تاريخ الحرية ، وكولينجوود يقول: إن المؤرخ يعيد في ذهنه الظروف التي أحاطت باختيار البطل الحر...أما عبد الله العروي فيقول إن التاريخانية ليست مذهبا فلسفيا تأمليا، وإنما هي موقف أخلاقي يرى في التاريخ بصفته مجموع الوقائع الإنسانية ، مخبرا للأخلاق وبالتالي للسياسية، لا يعنى التاريخاني بالحقيقة بقدر مايعنى بالسلوك ، بوقفه الفرد بين الأبطال ، التاريخ في نظره معرفة علمية أولا وأخيرا"[3] والمقصود هنا أن التاريخانية في نظر العروي تلك التي تعطي أهمية للتاريخ باعتباره عاملا مؤثرا في حياة الإنسان ، لأن حركة التاريخ ماهي إلاّ حركة علاقات بين أفراد هذا المجتمع أو ذاك ، وفي الأخير فتلك العلاقات هي عبارة عن علاقات منتجة للأفكار، واختلاف نوع العلاقات حتما سيؤدي إلى الاختلاف في الأفكار، فعلاقات الماضي لها أفكارها الخاصة والعلاقات السائدة اليوم أيضا لها أفكارها الخاصة. لأن الأفكار المسيطرة على حقبة زمنية معينة ما هي في الحقيقة إلاّ ترجمة لنوع العلاقات السائدة في تلك الحقبة.

[1] **محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ص116.**

[2] **المصدر نفسه، ص117.**

[3] **عبد الله العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء(المغرب) ، ط4 ، 1997م، ص16.**

وما نستقيه من هذا الكلام أن نظرة عبد الله العروي للتاريخيـــة كانت من باب مبـــــدأ ومرجعية الحركيـــة والتغير، والحقائق من هذا المنطلق هي حقائق نسبية وليست مطلقة لأنها مرتبطة بظروفها وشروطها التاريخية(الزمان والمكان)، والأمر ينطبق على حقائق اليوم. وعليه فلا وجود لما يسمى عند العروي بالتاريخ المتعالي الأسطوري(فوقية التاريخ) والموجود أن التاريـــخ بشري من أقصاه إلى أقصاه من صنـــع الإنسان هدفه الكشف عن قوانين التطـور والتغير، والكشف عن مراحل تطور الحضارات وتقدمها(كما هو حاصل مع الحضارة الغربية) سقوطها وانكسارها(كما حدث مع الحضارة العربية الإسلامية) من أجل الوصول إلى مبدأ عام وكلي(قانـــون) لتفسير الحركية التاريخية، وهذا الذي كان يصبو إليه العروي فغرضه وهدفه من التاريخانية التخلص من حالة التأخر التاريخي التي لحقت بالعالم العربي الإسلامي والانخراط في صنع التاريخ الإنساني وبالتالي المشاركة في صنع الحضارة الإنسانية القائمة في غيابنا.

نفس هذا التصور نجده عند محمد أركون فخلال سعييه إلى تأسيس مشروعه الفكري الهادف من خلاله إلى قراءة التراث العربي الإسلامي قراءة علمية رأى أن تأسيس فهم جديد للقرآن يكمن في تطبيق مناهج علوم الإنسان والمجتمع على التراث ككل وعلى القرآن على وجه ، الخصوص وبوجه أدق فإن تطبيق الدراسة النقدية التاريخية هو الذي يمكننا حسب أركون من أن نقبض على التراث بما فيه القرآن بشكل واضـــح ومفهوم وكل هذا سوف "...يعطي مردودا ضخما، ويتيح لنا الانخراط في إعادة قراءة القرآن من جديد، كما يمكننا من القيام برد فعل ضد تراث طويل جدا من تفسير القرآن وقراءته، هذا التفسير المغموس بوعي ديني كامل، وعي فوق تاريخي أو يتجاوز التاريخ"[1] إذن التفسيرات اللاتاريخية الأيديولوجية هي السبب الذي جعل أركون يفكر في إعادة قراءة التراث العربي الإسلامي وحسبه أن فهم التراث بما فيه القرآن كان قد احتكر من قبل علماء وفقهاء التفسير القدماء الذين يعتبرون أنفسهم أنهم يمتلكون الحقيقة المطلقة والكاملة حول النص الديني ما جعل تفسيراتهم وتأويلاتهم فوق تاريخية صالحة لكل زمان ومكان. يقول محمد أركون:" هذه النقطة الأكثر أهمية. ولكي نوضح ذلك ينبغي تحليل القرآن على مستويات عديدة كما أن أفعل ذلك

[1] **محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ص211.**

بشكل مختصر جدا. ينبغي تحليله على مستوى المفردات التي يستخدمها، وعلى مستوى صياغته الأدبية"[1] ولعل أركون يتطلع من وراء تحليل القرآن أدبيا وتاريخيا إلى نزع القداسة عن القرآن وتركها جانبا أثناء قراءاته ودراسته، أي تجريده من سمة القداسة وجعله نصا مثله مثل النصوص الأدبية الأخرى. يقول:" وكما حدث للأناجيل والتوراة فإنّ إعادة قراءة سيمائية ألسنية للنص الديني يحررنا من تلك الحساسية التقليدية التي تسيطر على علاقتنا البسيكولوجية بتلك النصوص علاقة منغرسة منذ الطفولة"[2] هذا ما يراه أركون ضروريا لتحرير العقل الإسلامي من التفسيرات الأصولية الدينية وتخليصه من النماذج الأزلية المطلقة الثابتة والنهائية، وهدف أركون من كل هذا هو إعادة تسييق القرآن وفق السياق التاريخي ، الاجتماعي ، الثقافي ، اللغوي الذي يُقرأ فيه. وهنا يقول أركون:" إذا كانت قراءتي صحيحة، ما حظيت بالقبول فإن ذلك سيطرح مشكلة حاسمة بالنسبة للفكر الإسلامي المعاصر كما لا يزال يمارس حتي اليوم، وأقصد بذلك ما يلي: أريد لقراءتي هذه أن تطرح مشكلة لم تطرح عمليا قط بهذا الشكل من قبل الفكر الإسلامي ألا وهي: تاريخية القرآن وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة حيث كان العقل يمارس آليته وعمله بطريقة معينة ومحددة"[3] ومعنى هذا أنه لا يمكن حسب أركون تفسير القرآن بأدوات قديمة ، أو تفسيره خارج سياقه التاريخي(الزمان والمكان، اللغة، الثقافة...)، لأن الأدوات تغيرت والظروف تغيرت وبالتالي الفهم يتغير، وعليه لا يمكن إسقاط الفهم العقلاني القديم المتأثر بظروفه وحاجاته وسياقاته التاريخية(شروطه التاريخية) على القرآن اليوم ، والسبب أن عقل اليوم ينتمي إلى سياق معرفي مغاير وبالتالي فهم هذا العقل حتما سيكون مغايرا للعقل السابق(القراءة التزامنية للنص الديني). ويرى أركون أن النص الديني وما فيه من أحكام وتشريعات كانت استجابة لظروف وشروط اجتماعية وسياسية معينة، وبالتالي فهو جاء لحاجات ذلك العصر وليس لحاجاتنا نحن اليوم، أي أنه جاء من أجل وقائع تاريخية مخصوصة، وبزوالها تزول الحاجة لتلك التشريعات والأحكام التي ظهرت في ذلك الوقت، ومعنى هذا حسب أركون أن لكل عصر أحكامه وتشريعاته.

---

[1] **المصدر نفسه ، ص211.**

[22] **محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ص291.**

[3] **محمد أركون : الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ص212.**

من هنا فإن المحاولة التي قدمها أركون لإعادة قراءة الفكر الإسلامي عموما والقرآن خصوصا كان الهدف منها هو بلورة نظام معرفي جديد مختلف عن النظام المعرفي القديم أراد من خلاله تجاوز سياسة الترقيع التي طالت الفكر الإسلامي. وقد استخدم أركون من أجل هذا عدة منهجية متعددة ومتنوعة بتعدد وتنوع مناهج العلوم الإنسانية والإجتماعية، وتمثل التاريخية داخل هذا التعداد المنهجي موقعا محوريا وأساسيا للقراءة الأركونية للنص الديني والتراث العربي الإسلامي والتي كان هدفها ليس البحث عن المعنى الصحيح والحقيقي للنص(لأنه حسب أركون لا وجود لمعنى نهائي للنص) بل إن هدفها يكمن في" أشكلة كل الأنظمة الفكرية التي تنتج المعنى، وكل الصيغ التي اختفت أو لا تزال حية والتي تنتج بدون تمييز المعنى وآثار المعنى. هنا يكمن التفريق الأساسي بين الباحث التقليدي والباحث الحديث"[1] أي أن الهدف هو الكشف عن تاريخية الفكر الإسلامي بما فيه النص الديني، أي الكشف عن المعنى وآثار المعنى والذي يرى أنه مختلف بإختلاف السياقات التاريخية واللغوية، ومن أجل ذلك قام أركون بالتمييزات الآتية[2]:

- التمييز في الوحي بين المستوى المتعالي والمستوي المتجلي تاريخيا.
- التمييز في القرآن الكريم بين الخطاب الشفاهي والمدونة الرسمية المغلقة.
- التمييز بين الظاهرة القرآنية والإسلامية.

وكان من نتائج هذه التمييزات التي قام بها أركون هو القول بتاريخية القرآن ورفع القداسة عنه، وجعله مثل باقي الكتب السماوية الأخرى كالتوراة والإنجيل فقد كان يتميز بالشفاهية فقط دون الكتابة وهذا قبل أن يُدّوَنَ ويكتب،وأثناء انتقاله من الشفاهية إلى الكتابة(المدونة الرسمية المغلقة) حدثت الكثير من عمليات الحذف نتيجة ظروف سياسية ففقد القرآن بذلك الكثير من الأشياء أثناء هذا التحول، ولأجل ذلك دعا أركون إلى مراجعة نقدية للنص القرآني، وهذا ما جعله يميز بين النصوص الدينية ويقسمها إلى مستويات مستوى النصوص التأسيسية، مستوى النصوص الثانوية

[11] **محمد أركون : الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، ص22.**

[2] **يموتن علجية ، رريب الله محمد : اشكالية تاريخية العقل الإسلامي في الخطاب العربي المعاصر "أركون نموذجا" ، ص162.**

التوضيحية المفسرة للنصوص التأسيسية تعتبر أن لها نفس القداسة التي يحتويها النص التأسيسي ، مستوى المدونة الرسمية المغلقة. يقول أركون:" إن النصوص الثانوية عندما تعلق على النص المؤسس وتشرحه...تتوهم أن كلامها يتمتع باستمرارية[1] تواصلية معه...وبالتالي لها قدسيته أيضا" وهذا الذي يرفضه أركون لأن القرآن حسبه مثل النصوص الأخرى كالتوراة والإنجيل له القابلية لتعددية المعنى لا نهائيته، كذلك انفتاحه وليس انغلاقه لهذا يقول أركون:" لو لم نتخذ هذا الموقف التعددي منهجيا لكنا طمسنا إحدى خصائص القرآن الأساسية ألا وهي قابليته لأن يعنى ، أي لأن يعطي معنى باستمرار ويولد هذا المعنى"[2].

ما نستنتجه مما سبق أن هدف التاريخية عند محمد أركون هو نزع القداسة عن القرآن؛ أي التنصل لسلطته وشموليته وإطلاقيته وربطه بظروفه التاريخية...وذلك بقراءته قراءة نقدية وبإخضاعه لمحك النقد التاريخي الذي أثبت نجاعته وأهميته في العلوم الحديثة والمعاصرة، كما أن القراءة التاريخية للقرآن هي بمثابة رد على أولئك الذين يعتبرون أن القرآن" يحتوي على كل جواب لأي سؤال ، كما يحتوى على الحلول التي يحتاجها البشر في كل زمان ومكان ، وهو يتعالى على أي نمط من أنماط ما ندعوه بالتاريخية"[3] إذن غرض أركون من نفي القداسة على القرآن هو دراسته دراسة علمية، أي كما تدرس أي ظاهرة علمية لذا ميز أركون بين القرآن والظاهرة القرآنية لأنه يعتقد أن القرآن" كلمة مشحونة إلى أقصى حد بالعمل اللاهوتي...وبالتالي فإنه يصعب علينا استخدامها كما هي فهي تحتاج إلى تفكيك سابق، من أجل الكشف عن مستويات المعنى والدلالة كانت قد طُمست، وكُتبت ونُسيت من قبل التراث الورع، كما من قبل المنهجية اللغوية النهائية المغرقة في التزامها بحرفية النص"[4].

[1] محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، ص47.
[2] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ص274.
[3] محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب ، ص14.
[4] محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص29.

من خلال كلام أركون يظهر جليا أن موقفه من القرآن يشوبه الكثير من الغموض والاضطراب وربما يتعداه إلى الشك في صحته فهو يرى أن القرآن الذي بين أيدينا اليوم ليس نفسه القرآن الذي نزل على محمد صلى الله عليه وسلم ودليله في ذلك أن الكثير من الأشياء قد طُمست ونُسيت من طرف المنهجية الأصولية التي أغلقت النص وجمدته رغم أنه متعدد المعنى والدلالة. ولعل هذا الزعم الأركوني لنفي حقيقة القرآن والشك في صحته كان من أجل تمويه القارئ المسلم على أن قرآن الأمس ليس قرآن اليوم وبالتالي تاريخي هذا من جهة، ومن جهة أخرى من أجل إيجاد دليل يثبت به دعوته إلى اعتماده المنهجية التاريخية في قراءة الفكر الاسلامي عموما والقرآن خصوصا، وكأن أركون يريد أن يجد مخرجا لدعوة تاريخية النص الديني.

ورغم أن أركون لم يصرح مباشرة كما صرح به العديد من المستشرقين في نفيهم قدسية النص الديني، ونفيهم المصدر الالهي للقرآن الكريم، ومع ذلك فموقفه في الطعن الغير مباشر لصحة القرآن واضح، وكتاباته لخير دليل على ذلك إذ يقول في إحدى المواضع:" لننتقل الآن إلى ما يدعوه الناس بالقرآن ،إن هذه الكلمة مشحونة إلى أقصى حد بالعمل اللاهوتي"[1] وفي هذا الكلام يظهر أن أركون يُخرج نفسه من عامة المسلمين الذين يؤمنون بالقرآن وبمصدره الإلهي، وكأنه يستثني نفسه فهو لا يدعو القرآن بالقرآن بل يحبذ كلمة الخطاب القرآني وهدفه من كل ذلك هو أن المصحف في شكله الحالي ناقص غير كامل حُذفت منه الكثير من الأشياء لأغراض سياسية وايديولوجية.

ويقول أيضا:" إن المقدس الذي تعيش عليه أو معه اليوم لا علاقة له بالمقدس الذي كان للعرب في الكعبة قبل الاسلام، ولا حتى بالمقدس الذي كان سائدا أيام النبي"[2] ومعنى هذا الكلام أن قرآن الأمس ليس كقرآن اليوم وبالتالي فهو متغير غير ثابت لتغير ظروفه التاريخية، لذا يلزم حسب أركون أن ندرسه كما تدرس أي ظاهرة علمية، وهذا العمل يستوجب تجريد النص من المصدرية الإلهية وجعله نصا إنسانيا. وهذا الأمر غير مقبول في التداول العربي الإسلامي لأن

[1] **المصدر نفسه ، ص29.**

[2] **محمد بن السعيد السرحاني: الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون، (د. ت)، (د. ط) ، ص18.**

القرآن الكريم محفوظ من التحريف والتزييف، كامل غير ناقص والانسان الذي يقرأ النص هو الناقص وقراءته مهما كانت علمية ومنهجية لا يمكن أن تكون كاملة؛ أي تبقى نسبية. وهذا الذي حدث مع العلماء المسلمين منذ نزول القرآن إلى اليوم، فلم يدعى أحد منهم إطلاقية وثبات قراءته وتفسيره وتأويله القرآن، بل إن المسلمين منذ تعاملهم مع القرآن وهم مختلفون في الكثير من القضايا المتعلقة به، وهذا معناه أن القراءة التي قدموها للقرآن كانت نسبية وهذا الذي نفاه أركون عنهم وأتهمهم بأنهم هم من أغلقوا باب الاجتهاد في النص وبالتالي جعلوه مغلقا ونهائيا. أظن أن اركون تعامل مع القرآن دون أن يعرف خصائص القرآن وإلى ما يدعوا إليه القرآن، لأن القرآن ذاته يدعوا في الكثير من آياته إلى الاجتهاد والنظر والبحث واستعمال العقل في كل زمن وفي كل حين، ومعنى هذا أن الفهـــــم يتغير مع كل زمن أما القـــرآن فهو ثابت(القرآن فوق كل تراث وفوق كل تاريخ)، محفوظ، كامل غير ناقص قال تعالى:" **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ** "[1] وهذا اقرار من الله سبحانه وتعالى بأن القرآن منزل من عنده(إلهـــي المصدر وليس إنســـاني كما يدعي أركون)، محفوظ من التغيير والتبديل والزيادة والنقصان.

كل هذا لم يقتنع به أركون فهو يؤمن إيمانا تاما أن الأزمة التي تعاني منها المجتمعات العربية الإسلامية سببها العقل الديني(العقل التابع الخاضع لسلطة للدين) الذي تكون بسبب عوامل عديدة وظروف عديدة هي الأخرى، وهذا العقل الديني هو من أخرنا عن الركب الحضاري بسبب انغلاقيته، كما يرى أركون أن خضوع العقل لسلطة النص الديني يعتبر العائق الأكبر الذي وقف حائلا في وجه كل المحاولات التي أرادت أن تحرر الفكر الاسلامي من العقلية الضيقة المغلقة إلى العقلية الواسعة المنفتحة(سلطة النص على العقل)، لذا يرى أركون أنه من الأوجب قطع الصلة مع كل سلطة دينية تتسلط على العقل. لكن ألم يعلم أركون أن سبب تقدم بعض المجتمعات(الصين مثلا) كان سببه الحرص على الاتصال مع التراث لا الانقطاع عنه" بل إن هذه المجتمعات لم تطرح قضية القطع مع موروثهم الثقافي والديني وسائر

[1] **سورة الحجر، الآية9.**

عوائدهم ثمنا للتحديث" [1] فهي لم تضحي بتراثها وتجعل منه ثمنا للتحديث، بل ما فعلته:" أنها لم تضع وقتها في البحث في الموروث عن أسباب التقدم، أو عن دواعي التأخر، هذا ما جعلها تتجه للتحديث المادي خلافا للأنموذج الغربي الذي تقدم فيه التحديث الذهني"[2].

الذي نستنتجه من العرض السابق هو أن أركون يرى أن أهم شرط من شروط قراءة الفكر العربي الإسلامي عامة والنص القرآني على وجه الخصوص يتمثل في نزع القداسة عن النص القرآني، بحيث يكون التعامل معه وفق المناهج الحديثة (خاصة التاريخية والألسنية)التي ظهرت في حقل علوم الإنسان والمجتمع، وهنا يقول: "إني لا أتحدث أبدا عن كلام الله أو عن الحقيقة الموحى بها... أريد أن أركز أولا على الفضاء اللغوي للقرآن"[3] ولأن القرآن كان شفهيا قبل تدوينه فإن أركون يتوهم بضياع جزء منه وبالتالي ضياع معناه ودلالاته خلال عملية الانتقال من المرحلة الشفهية إلى مرحلة الكتابة، وعبر هذا الطريق تنتزع القداسة عن النص المنزل من عند الله سبحانه وتعالى. لأن أركون يعتقد بوجود علاقة وثيقة بين النص واللغة، وعندما تتغير اللغة حسبه يتغير النص وهذا الكلام غير منطقي البتة ، ولأن أركون يرى أن النص القرآني نص ثقافي لغوي فمعناه أن الظروف والمجتمع هي من تنتج النص وليس العكس، وبالتالي فقراءة النص وتحليله يكون من خلال أدوات كل عصر، ولغة كل عصر، وظروف كل عصر. لكن ألا يعني هذا وجود أكثر من قرآن لاختلاف العصور واللغات وكذلك الثقافات، أظن أن أركون تبنى التاريخية وتحدث عنها وأراد تطبيقها على الفكر العربي الإسلامي لكن لم يكن أبدا تاريخيا في طرحه ، وبالتالي التناقض في منهج أركون واضح جلي للقارئ، فرغم أنه يستخدم المناهج الغربية في أبحاثه المنتجة لحاجاتها الخاصة، المنتجة لظروفها الخاصة، لها أهدافها الخاصة أيضا، أي لها شروطها التاريخية التي أنتجتها، أتى بها هكذا أراد تطبيقها على واقع مختلف له خصائص مختلفة(تطبيق مناهج الغرب على الفكر

[1] أمبارك حامدي: التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحداثي المغاربي، بحث في مواقف الجابري واركون والعروبي، ص394.
[2] المرجع نفسه ، ص394.
[3] محمد أركون: العلمنة والدين، ص 46.

العربي الاسلامي أيضا لا تاريخي لو تكلمنا بمنطق أركون).وبالتالي من غير المعقول تبني مبدأ (التاريخية) وهو نفسه لا يعمل به.

المبحث الثالث: القراءة اللغوية كمنهج بديل لقراءة التراث العربي الإسلامي.

إن استخدامات محمد أركون للقراءة اللغوية الألسنية يتضح لنا من خلال كتابه" القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب" حيث تطرق فيه إلى قراءة سورة الفاتحة قراءة ألسنية الذي يقول إن قيمتها" لا تضاهي من حيث التقشف والدقة والصرامة، فهي تجبرنا على أن نظل محصورين داخل الحدود الصارمة للإمكانيات التعبيرية للغة، مع استبعاد كل المفترضات الصريحة والضمنية، هذه المفترضات أو المسلمات التي تضفيها أو تخلعها كل قراءة على النص"[1] وتبني أركون للقراءة الألسنية لا يعني نسيان نقاط الضعف التي تعتريها، وبخاصة المتعلقة بما يُدعى الكتابات المقدسة لأن" الأمر لا يتعلق أبدا بإخضاع القرآن- أو التوراة، أو الإنجيل- إلى امتحان علم واثق من أسسه وإمكانياته أو وسائله بل على العكس، فنحن لا نستبعد أبدا فكرة إخضاع الألسنيات المعاصرة إلى امتحان نص يمكنه أن يزعزع الكثير من اليقينيات الدوغمائية" سواء اليقينيات المتعلقة بالنص الديني أو اليقينيات المتعلقة بالألسنيات المعاصرة، وهذا ما أدى بأركون لأن يعلن قائلا ومنذ البداية أنه لا يخضع "لأي مدرسة ألسنية محددة دون غيرها"[2] وعلى الرغم من هذا الإنكار الصريح إلا أننا نجد هناك من القراء من يؤكد اتجاه محمد أركون" في قراءته الألسنية اتجاه الفرنسي"(إميل بنفست) الذي يعتبر اللغة هي المسؤول لكل المنظمة اللسانية وغير اللسانية"[3].

ولعل الغرض الذي يريده أركون من خلال هذه القراءة هو الأنماط التي بها يتم إنتاج المعنى والمحددات التي تتحكم به" فلم يعد المعنى تاما وجاهزا، وثابتا وإنما يجري إنتاجه باستمرار"[4] وكل هذا يكون بالعودة إلى" المادة الأولية (=النصوص الأولية) في جذرها الأولى ومنشئها وعناصرها التكوينية والعوامل المتحكمة الخاصة بها"[5] ولعل علم الدلالات

[1] **محمد أركون: القرآن من التفسير إلى تحليل الخطاب، ص112.**

[2] **المصدر نفسه ، ص113.**

[3] **أغضابنة الطاوس: الخطاب الديني عند محمد أركون، ص383.**

[4] **كيحل مصطفى: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص293.**

[5] **محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ص33.**

(أو علم السيمياء) يطمح إلى الاستعادة النقدية التي تتخذ مسافة بينها وبين المواد المقروءة الأولية ثم كل المواد الثانية أو الثانوية التي أنتجها التراث في آن معا"[1] وكل هذا يكون حسب أركون بالإجابة عن الأسئلة التالية" كيف تقوم العلامات المستخدمة في النصوص بالدلالة وتوليد المعنى؟. ما الآليات الألسنية واللغوية المستخدمة من أجل إنتاج المعنى وضمن أية شروط؟[2] ، ويرى أركون أن هذه الأسئلة ليس الغاية منها نزع صفة الوحي عن النصوص وإلغاء قداستها بل الغاية هي إيجاد أساليب توليد المعاني والدلالات التي لا تزال تنتظر تحديد مكانتها الإبستمولوجية ضمن مقاربة شاملة تهتم بكل ما يعني ويدل.

وبما أن الدخول في الدين الحقيقي بشكل مطلق يكون بحفظ النصوص الدينية عن ظهر قلب" هذا التحديد، الذي يشكل أساس التركيبات واليقينيات التيولوجية المتأخرة، يفترض علاقة معينة للفكر باللغة"[3] هذه العلاقة التي يقول عنها أركون أن الأوان فات للتحدث عنها لأن "علم الألسنيات الحالي يجبرنا على إعادة النظر بهذه العلاقة، فالزحزحة التي أحدثتها البحوث السيميائية والألسنية المعاصرة أصبحت في حكم المكتسبات المؤكدة التي لا تناقش، تتمثل هذه الزحزحة في القول التالي: إن دعامة التوصيل أو وسيلة التوصيل ليست هي المعرفة" الصحيحة" التي نمتلكها عن المادة المدروسة (أي العائد المادي الذي تدل عليه كلمات اللغة) وإنما هي تكمن في المنظورات المتبادلة المقامة بين المتخاطبين– المتنافسين المرتبطين بنفس إطار التحسس والإدراك والتصورات، أو بالأحرى نفس الصور العقلية التي تشير إليها العلامات اللغوية"[4] وهذا يعني أن زحزحة التصور التقليدي وتغييره كان الدور الذي لعبته البحوث السيميائية الألسنية المعاصرة، لأن التصور التقليدي في علم اللغة الذي يعتقد أن هناك علاقة مباشرة وفورية بين الاسم (أو العلامة) وبين المسمى، أي الشيء يدل عليه الاسم. فعندما نقول "حجرة" أو "شجرة" فكأننا لمسنا الحجرة أو الشجرة مباشرة دون وسيط، أي كأن

[1] المصدر نفسه ، ص33.
[2] المصدر نفسه ،ص33.
[3] المصدر نفسه ،ص34.
[4] المصدر نفسه ، ص34.

الاسم هو المسمى، ولكن علم اللغة الحديث يعلمنا أن هناك شيئا آخر يدخل في العملية هو العائد أو الوسيط، أي التصور المشكل في أذهاننا عن الشيء المادي المحسوس المسمى، ولا يمكننا التوصل إلى الشيء المحسوس مباشرة، إذن هناك ثلاثة أشياء في عملية التوصل: هناك الكلمة أو الاسم وهناك الشيء المادي المحسوس الموجود في الطبيعة أو في الخارج وهناك التصور العقلي المشكل عنه في الذهن. وعن طريقه يحصل التواصل بين الاسم والشيء"[1] .

وهذا ما أكده الدكتور نصر حامد أبو زيد في كتابة "النص والسلطة والحقيقة" حين قال بأن "العلامات اللغوية لا تسمى أشياء في الواقع الخارجي بشكل مباشر، وإنما هي تحيل إلى المفاهيم والتصورات الثقافية التي تحملها الجماعة في وعيها، وهذا ما أدى به إلى تحديد العلاقة بين الدال والمدلول"[2] ولعل هذا المرجع الذي جعله أركون "سندا في تطبيق إشكاليات ومناهج اللسانيات والسيميائيات لتحليل الخطاب القرآني منذ أوائل السبعينيات من القرن الماضي"[3] يضيف أركون إذ يقول :"نشرت عام 1870 البحث الأول بعنوان " كيف نقرأ القرآن" كمقدمة لترجمة كازيمير سكي للقرآن (نشر:Garnier. Flammarion) وجمعت البحوث التي صدرت بين عامي 1970 و1982 في كتاب عنوانه قراءات في القرآن، وصدرت الطبعة الأولى منه في باريس عام 1982. والطبعة الثانية في تونس عام1991"[4].

وأهم نقطتين استنتجهما بعد الشرح الذي أدرجه ضمن هذا الكتاب في مقدمتيه المتعلقتين بالطبعة الأولى والثانية هما:

*يجب على القارئ أن يتزود من التكوين العلمي والإحاطة بالأرضية المفهومية الخاصة باللسانيات والسيميائيات الحديثة مع ما يصاحبها من أطر التفكير والنقد الإبستمولوجي.

[1] هاشم صالح: ضمن: محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ص34.
[2] ناصر حامد أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة، ص80.
[3] محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب ، ص5.
[4] المصدر نفسه ، ص5..

*يجب أن يتدرب القارئ على التمييز بين الاحتجاج ، والإدراك ، والتأويل ، والتفسير الذي يتم في الإطار المعرفي العقائدي الدوغمائي ، وبين التحليل والتفكيك للخطاب الديني[1]. وهذا يثبت لنا وجود الاختلافات بين التفسير ، وهذا معناه أن هناك اختلاف بين التفسير الذي يكون داخل الإطار العقائدي وبين تفكيك الخطاب الديني لأن "تحليل الخطاب أو تفكيكه يتم لا لتقديم معانيه الصحيحة وإبطال التفاسير الموروثة بل لإبراز الصفات اللسانية اللغوية وآلات العرض والاستقلال والإقناع والتبليغ والمقاصد المعنوية الخاصة بما أسميته "الخطاب النبوي"(le discours prophétique)[2] .

ولعل الهدف الذي يريد أن يحققه أركون من كل هذا هو تبين "أن التحليل اللغوي والسيميائي سابق منهجيا وابستمولوجيا على التحليل والتأويل اللاهوتيين"[3] وبالتالي فالحاجة إليه أكثر من ضرورية في إدراك المعنى المختبئ وراء أبنية اللغة التي يحملها النص الديني، ضف إلى ذلك أن تحليل الخطاب الديني يتبنى الكثير من الأسئلة سواء الأنثروبولوجية والدينية أو الثقافية والاجتماعية للتعرف على التصورات وطرق التأصيل للعقائد والمعاني التي ينبني عليها دين معين.

والأهمية الكبرى التي تتمتع بها هذه المسألة لما تشكله من وسيلة نافعة لتنشيط الفكر الإسلامي من جديد وجعله معاصرا لمشكلاتنا تكمن في حتمية نزع الأسطرة ونزع التزييف ، ونزع الأدلجة عن كل التركيبات الفكرية والعقائدية السابقة، وكل هذا يتم حسب أركون بالتأكيد من جديد على راهنية وآنية النص الديني، أي لابد من جعله معاصرا لواقعنا ولثقافتنا ولغتنا الخاصة بنا لا بغيرنا ما يسمى بخلق التطابق الإيديولوجي. وكل هذا جاء نتيجة التطور الحاصل في العلوم الإنسانية والاجتماعية(تطور في المفاهيم والمناهج).

[1] المصدر نفسه ، ص5.
[2] المصدر نفسه ، ص5.
[3] المصدر نفسه ، ص5.

هذا هو سبب إصرار أركون على موقفه الذي يقول بأن "التحليل السيميائي(أو العلاماتي الدلالي)ينبغي أن يحظى بالأولوية وبخاصة عندما يتعلق الأمر بالنصوص الدينية التأسيسية ذات الهيبة الكبرى"[1] فعن طريق التحليل السيمائي نستطيع فهم مستويات اللغة التي يتشكل المعنى داخلها، وهذا ما يتيح لنا إذا ما أنجزنا التحليل السيمائي بشكل صحيح ودقيق...اكتشاف أن الخطاب ككل مشكل أو مركب لغويا الذي يقودنا شئنا أم أبينا إلى معرفة المكانة الابستمولوجية للخطاب الديني مما يؤدي إلى اكتشاف قنوات جديدة للمعنى كانت مغيبة في التفاسير الكلاسيكية .

وعليه فالخطاب الديني الذي يتخذ من القرآن المرجعية الأولى له في الإسلام يمكن أن يُقرأ في المنظور السيميائي على أنه "كل نطق أو كتابة تحمل وجهة نظر محددة من الكاتب أو المفكر، وتفترض نية التأثير على السامع أو القارئ مع الأخذ بعين الاعتبار كل الظروف والممارسات التي تم فيها"[2].

في السياق نفسه نجد الدكتور" نصر حامد أبو زيد" يقول: "إن القرآن يصف نفسه بأنه رسالة، والرسالة تمثل علاقة اتصال بين مرسل ومستقبل من خلال شفرة، أو نظام لغوي"[3] وهذا الرأي نجده حاضرا عند عالم الألسنيات الحديثة(أ. بنفيست) الذي يقول: "نعني بكلمة مقال" كل نطق يفترض قائلا ومخاطبا وأن تتوافر لدى الأول نية التأثير بوجه ما في الآخر"[4]."فالأنا" دائما تؤثر في "الأنت" رغم أن علاقة الحوار بينهما تتجاوب في الكثير من الأحيان– بالضرورة– وفي هذا المقام يعطينا أركون مثال يقول فيه: "لنقرأ في ضوء هذه الآراء الآيات القصيرة التالية:" قل أعوذ برب الناس"[5] ."اقرأ باسم ربك الذي خلق"[6] ."وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث...قل آمنوا أو لا تؤمنوا"[7] وعلى هذا النحو يُظهر المقال القرآني ثلاثة فاعلين أوليين: قائل– مؤلف–ومخاطب–مبلّغ(محمد)، ومخاطب جمعي (الناس).أي

[1] المصدر نفسه ، ص34.35.

[2] كيحل مصطفى: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون ، ص296.

[3] ناصر حامد أبو زيد: مفهوم النص ، ص27.

[4] محمد أركون: الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت(لبنان)– باريس(فرنسا) ، ط3، 1980، ص34.

[5] سورة الناس، الآية1.

[6] سورة العلق، الآية1.

[7] سورة الإسراء، الآية 106.

أن القائل (المرسل) هو الله، والمخاطب(المبلغ، المرسل إليه) وهو هنا محمد صلى الله عليه وسلم، وأما جمهور الناس فهم يمثلون مرسلا ثانيا للمرسل الأول وهو الله القائل (الفاعل)، ومرسلا أولا للمبلغ(المرسل الأول عن الله) الذي يعبر في هذه الحالة قائلا لجمهور الناس. وكل هذا يمثل أسلوبا تواصليا بين "المرسل الأعظم(أي الله) الذي يقوم بعدة ادوار عاملية، أي نحوية، في القرآن، فهو أولاً يظهر أو ينفجر في وجوهنا على هيئة(أنا) خارجية على النص، ولكنها تشكل مصدرا نموذجيا أعلى لجميع عمليات القول أو النطق. ثم يظهر ثانيا على هيئة "أنا – نحن" منخرطة أو متواجدة على كل مستويات آلية اشتغال الخطاب، ثم بوساطته، نجدها منخرطة في التاريخ الأرضي الذي يقوده النبي – الرسول – المبشر"[1] وبتوضيح الأدوار والوظائف كما تتجلى في الخطاب القرآني نستطيع أن نخلق آليات من شأنها أن تقربنا من معنى النص، ومن شأنها أيضا" أن تتيح لنا أن نركز الانتباه على آليات مفصلة أو تشكيله، وعلى كيفية استقبال هذا المعنى من قبل السامعين المستهدفين من قبل الخطاب"[2] وانطلاقا من توضيح الأدوار والوظائف (فالله هو المنتج (منتج الخطاب/النص)، الرسول هو(الوسيط بين الله والناس)، الناس المستهدفين من قبل الخطاب) نستطيع أيضا أن نحدد المعنى ومستوياته ونوجهها.

إن النجاح الذي حققته المناهج السيميائية الألسنية في الفترة المعاصرة في دراسة النصوص الدينية جعل من أركون يطمح لتطبيقها على النص القرآني لأنه يعتبره نصا أدبيا لغويا على الرغم مما يدعيه الإسلام الأرثوذكسي من خصوصية وقدسية هذا النص ، لهذا حاول تطبيق القراءة السيميائية الألسنية على النص القرآني من خلال تحليله لبعض السور القرآنية سيميائيا وألسنيا، ويظهر تأثر أركون بالمدارس اللسانية الأوروبية من خلال توظيفه بعض مصطلحاتها من خلال قوله:" إنني لاأزال مصرا على موقفي، ولاأزال أقول بأن التحليل السيميائي ينبغي أن يحظى بالأولوية، خاصة عندما يتعلق الأمر بالنصوص الدينية التأسيس ذات الهيبة الكبرى، فالتحليل السيميائي يقدم لنا فرصة ذهبية لكي نمارس تدريجيا

[1] محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص60.

[2] المصدر نفسه ، ص60.

منهجا ممتازا، يهدف إلى فهم كل المستويات اللغوية التي تشكل المعنى من خلالها"[1]و التحليل السيميائي حسبه يتشكل من ثلاث عناصر أساسية هي (المرسل، الرسالة، المرسل إليه)، ففي القرآن المرسل هو الله و المرسل إليه الأول هو الرسول صلى الله عليه وسل و المرسل إليه الثاني هم البشر أما الرسالة فهي الموضوع الذي يدور حوله النص القرآني ويشير إليه.

أما بالنسبة للقراءة الألسنية فنجدها تتداخل مع القراءة السيميائية وهي مهمة بقدر أهمية القراءة السيميائية وهنا نجد أركون يقول "إن القراءة الألسنية قيمة لا تضاهي من حيث التقشف و الدقة و الصرامة فهي تجبرنا على أن نظل داخل الحدود الصرامة للإمكانيات التعبيرية للغة"[2] فهي تهتم بدراسة النص القرآني من جانبه الشكلي و النحوي و اللغوي و البلاغي و الأسلوبي، والقراءة الألسنية تمر بثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: هي تحديد الشيء المراد قراءته أي تناوله وصفا دقيقا مثلا تطبيقه لهذه القراءة على سورة الفاتحة.

المرحلة الثانية: تسمى باللحظة الألسنية ويتناول فيها المحددات و النظام الفعلي.

المرحلة الثالثة: يقوم بدراسة العلاقات النقدية. وهذه المراحل الثلاثة قام بتطبيقها في قراءته لسورة الفاتحة.

[1] المصدر نفسه، ص35.34.

[2] المصدر نفسه، ص112.

المبحث الرابع: من الأسطرة إلى الأنسنة (الأنسنة سبيلا للأرخنة).

يحتل مفهوم الأنسنة في الفكر الأركوني موقعا مركزيا وأساسيا حيث يعتبر أحد المفاهيم الرئيسية التي سعى للوصول إليها وتحقيقـــها ضمن مشروعــه الفكـري" نقد العقل الإسلامي" الذي هدف من ورائه بلورة منهجية جديدة تقوم على إدخال الفكر العربي الإســـلامي مجال البحث التاريخي النقدي لتحل محل تلك الصورة النمطيـــة التي قدمها الفقهاء، والتي لا تزال حسب أركون تؤدي دور المرجعية العليا المطلقة فهي الآمـــرة الناهية، وهي التي تحدد ما يجب أن يكون ولا يكون، وما هو الصحيح وما هو الخاطئ، وهي بذلك تحرص حرصا شديدا على العودة دائما إلى النصوص الدينية(القرآن والسنة) ومحاكاتها في تشريع الأحكام والقوانين. لهذا الغرض بالذات كرس أركون أطروحاته العلمية لهدف إعادة قراءة الفـــكر العربي الإسلامي قراءة علمية معتمدا ومستأنسا على ما أفرزته العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة من مناهج ونظريات بهدف نقل المجتمع الإسلامي من المستوى الأسطوري الأيديولوجي إلى المستوى التاريخي المعرفي(الإنســـاني).

لقد اتخذ أركون من مفهـــوم الأنســـنة سبيلا لنقد الفكر العربي الإسلامي حيث اشتغل عليه في أطروحته التي قدمها لنيـــل شهادة الدكتوراه والتي كانت بعنوان" **نزعـــة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي**" حيث يعتبرها" امتداد للفكر الإنسانوي المثمر الذي سيـــطر لمدة طويلة على الحضـــارة العربيـــة الإسلامية في فتراتها المزدهرة، والتي للأسف لم تستمر في الإبداع بسبب عديد العوامل والظروف الاجتماعية والسياسـية والثقافية"[1] كل هذه الأسباب بالإضافة الى ضغط الإكراهات الدينية يراها أركون السبب الموضوعي في إغلاق باب الاجتهاد، وتوقيف حركة العقل الإسلامي نحو الابداع، فمقولة" لا اجتهاد مع النص" رسخت مبدأ الثبات بدل الحركة، أي أنها اعتبرت المعرفة الدينية مكتملة، مطلقة، نهائية...خارجة عن الزمان والمكان(فـــوق التاريـــخ)، هذه الحقيقة كانت منطلقا جوهريا

[1] **مخلوف بشير: أركون: الأنسنة ونقد العقل الإسلامي، مجلة مقاربات فلسفية، مج3، العدد01، 2016، ص154.**

للمفكر أركون في الشروع لتأسيس نظام معرفي جديد يضع الأنسنـــــة شرطا من شروطه، خاصة أن الفكر الإنساني المعاصر فتح آفـــــاق جديدة تدعم تلك القراءات التي تتخذ من النقـــد العلمي والتاريخي أساسا لها متوصلة بذلك إلى احداث مساحات بين فكرها النقدي وبين كل فكـــــر يدعي الإطلاقيـــة، الكمال، النهائية. لهذا اعتبر أركون الأنسنة آلية من آليـــــات" التطبيق المستمر للعمليات المعرفية الثلاث التي يعبر عنها بصيغ "التعـــدي" و" النقـــــل" و" التجاوز" على كل النظم الفكرية والايمانية الموروثة عن كل الأديـــــان والثقـافـــات"[1] وهذه العمليات المعرفية هي التي من شأنها حسب أركون تحقيق مهمات الهـدم، التفكيك، البناء، التجاوز، كما أنهـــا تؤدي الى خلق شروط إنتاج فعل معرفي تاريخي جديد يفضح تلك القناعات المتنكرة القابعة تحت سلطة اللاهوت.

من خلال كل ما سبق يظهر لنا أن محمد أركون متأثر شديد التأثر بالنزعة الإنسانية التي ظهرت في الفكر الغربي(عصر النهضة) والتي تعني تحرير الإنسان من سلطة الكنيسة جاعلة منه معيار كل حقيقة(الإنسان مقياس كل شيء)" إنها النزعة التي تثق بالإنسان وتتفاءل بإمكانياته، وإنه قادر على صنع التقـــدم الحضـــاري الذي اهتم بالإنسان، كما أنها تقف في مقابل النزعـــة اللاهوتية التي تتجه إلى الاهتمام بالإله، أي عندما بدأ التحول من الدين إلى العلم، ومن الله إلى الانسان ، ومن الماضي إلى الحاضر والمستقبل"[2] وبهذا فالنزعـــة الإنسانيـــة عند محمد أركون دعوة إلى تحرير الإنسان من قيود الدين والاعتراف بمركزتيه، وبالتالي فهي دعـــوة للانتقال من السماء إلى الأرض، من اللاهوت إلى العقل، ومن المطلق إلى النسبي...وبهذا فالأنسنة هي" مركزية إنسانية متروية، تنطلق من معرفة الإنسان وموضوعها تقويم الإنسان وتقييمه استبعاد كل ما من شأنه تغريـــبه عن ذاته، سواء بإخضاعه لحقائق ولقوى خارقة للطبيعة البشرية، أم تشويهه من خلال استعماله دونيا دون الطبيعة البشرية"[3] بميلاد هذه النزعة في الفكر الغربي نشأت

[1] **محمد أركون: الأنسنة والإسلام مدخل تاريخي نقدي، تر: محمود عزب، دار الطليعة، بيروت(لبنان)، ط1، 2010، ص47.**

[2] **بوزبرة عبد السلام: "نزعة الأنسنة عند محمد أركون: نحو هدم الانحرافات العقائدية للعقل الديني"، مجلة أنثربولوجية الأديان، مج18، العدد02، 2022، ص520.**

[3] **أندري لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، مج02،**

وتأسست رؤية جديـــدة(ايديولوجية جديدة) تغيرت فيها المركزيـــات حيث حلت مركزية الإنســان بدل مركزية الإلـــه، وأصبح الإنسان فيها جوهر العالم ومركزه وصانع مصيره فيه، وبذلك مثلت الإنسانوية" قطيعة حاسمة مع نظرة لاهوتية قروسطية صادرت كيـــــان الإنســـان باسم الإيمان؛ ومثلت في الوقت نفسه تأسيسا لفلسفة جديدة – لرؤية جديدة – تحل الإنسان محل المركز بعد أن كان من الوجود على هامشه"[1] وبالتالي فالأنسنة نزعة جاءت لإحلال مركزية العقل بدل مركزية اللاهوت، نزعة جاءت لكي تحرر الانسان من سلطة الدين الذي كبل العقل وحد من نشاطه وفعاليته، فكان تابعا، مقيدا، ثابتا لا متحركا، خاضعا لا حول ولا قوة له في ظل سيطرة الدين.

الأمر نفسه بالنسبة للمفكر محمد أركون فهو يُقر بأن سيطرة الدين (لا اجتهاد مع النص) هو الأساس والمنـــطلق الذي جعله ينحو هذا المنحى، فحسبـــه أن الأنسنة من بين الآليات التي عن طريقها نستطيع التأسيس لنظرة جديدة ترفض كل أشكال الاضطهاد والسيطرة المكرسة من طرف المؤسسة الدينية التي ترى في نفسها أنها تمثل الحقيقة المطلقة وما على الإنسان سوى الالتزام بأوامرها ونواهيها. يقول أركون في هذا الصدد:" لا ريب أننا في حاجة إلى نزعة إنســـانية واسعة تصلح لجميع البشر والبحث عنها ملح وضروري...وهي عملية تثبيت لإنسانية الإنسان ولماهيته وهي تتجاوز حدود الأديـــان والطوائف والقوميات والأعراف لكي تصل إلى الإنسان"[2] ما يلزمنا إذن حسب أركون في عالمنا العربي الإسلامي هو تحرير الإنسان من كل أشكال الاضطهاد والسيطرة المكرسة من طرف العقائد الدينية وبناء هاته الأخيرة على أساس انساني ورفض كل ما هو ايديولوجي، هذا ما يسمح لنا ببناء مجتمع حداثي عادل يعطي الحرية الفكرية لجميع أفراد المجتمع لا يقبع تفكيرهم ويحصره في مجال واحد ضيق، وحسب أركون أن النهضة الأوروبية تحققت بفعل اعطاء الحرية للعقول وجعل الإنسان هو المركز وإذا ما أردنا تحقيق ما حققه الغرب فعلا فما علينا سوى تجاوز كل ما يعيق الإنسان ويحد من تفكيره واستعماله عقله.

---

[1] **عبد الإله بلقزيز: العرب والحداثة دراسة في مقالات الحداثيين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت(لبنان)، ط1، 2007، ص62.**

[2] **محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص29.**

ويرى محمد أركون أن عدم تحقيق لأنسنة فعليه في العالم العربي الإسلامي راجع إلى عدة عوائق من بينها:

أ. عائق الأرثوذكسية: "وهي اعتقاد كل مذهب أو كل فريق أو كل جماعة دينية أو سياسية أو فكرية، أنها على صواب وغيرها على باطل، فكل جماعة تحتكر الحقيقة لذاتها ولا تنفتح على غيرها من الجماعات، لأنها ضربت على نفسها سياجا دوغمائيا، وأصبحت سجينة له"[1].

ب. السياج الدوغمائي: "يمثل العائق الثاني وهو بمثابة الحاجز الذي يقف أمام كل محاولة تجديدية لإحداث كوة في النظرة الوثوقية للأشياء والظواهر، ورؤية الحقيقة من عدة زوايا وليس زاوية واحدة"[2].

ج. هيمنة المفكر فيه: "من بين العوائق أيضا التي تكبح مشروع الأنسنة ولا تسمح له بالتحقق حسب أركون هو ما يسميه اتساع اللامفكر فيه ودائرة المستحيل التفكير فيه، ومقابل ذلك هيمنة المفكر فيه أي أن هناك الكثير من الاشكاليات والموضوعات التي ترتبط بالإنسان ما زالت لم تطرح بعد للنقاش والحوار والنقد، ولازالت تُحاط بهيبة كبيرة أي أنها ممنوعة من البحث والتنقيب"[3].

د. التضامن بين الدولة والكتابة: أي أن السلطة السياسية تتدخل باستمرار في تحديد ما هو ثقافي وما هو ديني صحيح مقابل ما هو هرطقة وخروج عن الدين، وهذا الفصل ذو وظيفة أنثربولوجية بالأساس وهدفه فرض نمـــــــط ثقافي موحد والتغطية على التعددية اللغوية والدينية والثقافية وهي التعددية التي تميز المجتمع الإنساني"[4].

كل هذه العوائق حالت دون تحقيق الأنسنة في العالم العربي الإســـــلامي ومن أجل تجاوزها يرى أركون أن تحرير الإنسان(تحرير العقل) من القيود والاكراهات التي فرضتها الاسلاميات التقليدية هو الوسيلة لبداية رسم معالم مجتمع

[1] مصطفى كيحل: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص53.
[2] المرجع نفسه، ص53.
[3] المرجع نفسه، ص54.
[4] المرجع نفسه، ص54.

حداثي متقدم يسيطر فيه العقل على الدين وليس العكس، أي لا سلطة تعلو فوق سلطة العقل، العقل الذي يعترف بالتعددية، اللانهائية، الانفتاحية...عكس العقل ذا الاتجاه الواحد، النهائي و المنغلق.

ومن خلال انتهاج طريق الانفتاحية والتعددية واللانهائية يمكن حسب أركون قراءة الفكر العربي الإسلامي قراءة جديدة تعتمد على آليات جديدة هي الأخرى أفرزتها الطفرة الحاصلة في العلوم الإنسانية والاجتماعية، وعن طريق هذه الآليات يمكننا التمييز بين ما هو معرفي وأيديولوجي، وبين ما هو عقلاني وأسطوري، تاريخـــي وغير تاريخـــي...أي أنه لا خلاص للفكر العربي الإسلامي من أزمته الا بالانفتاح على العقلانية وانتهاج طريق المناهج الحديثة والمعاصرة كونها البـــديل المنهجي لإثبات إنغلاقية العقل الديني الاسلامي وعدم استجابته لتطورات العصر، وبهذا كانت الأنسنة عند أركون بمثابة استراتيجـــية نقديـــة تمجد كل القيم التي تعيد للإنسان إنسانيته(العقلانية، الحرية، الفردية) بعدما سلبتها منه السلطة الدينية.

وعليه فالأنسنة التي يريدها المفكر محمد أركون تلك التي تلفت الانتباه إلى الأبعاد التي غيبتها وهمشتها السلطة الدينية، وهنا يقول:" وأنا عندما اعتمدت مصطلحا غربيا كالأنسنة فإني أردت لفت الانتباه إلى ضرورة إعادة التفكير في النزعة الإنسانية"[1] فالبنظر للتطورات الحاصلة اليوم في الفكر الإنساني(تطور النقد، تعدد المناهج) يرى أركون أننا ملزمون باتخاذ موقف جاد، موقف نقدي من النزعة الدينية في العالم العربي الإسلامي ذات الاتجاه الواحد، التي تنفي كل ما يخالفها لأنها تظن أنها تمتلك الحقيقة الواحدة والمطلقة والخروج عن تعاليمها هو خروج عن الدين، وعليه يرى أركون أن التأسيس للأنسنة في السياقات العربية الإسلامية أصبح ضرورة، كما أصبح التأسيس لها " يتطلب الانفتاح على الثقافة الحديثة والاعتراف بالتعددية المذهبيـــة والثقافيـــة واللغوية الذي هو صفة من الصفات الأساسيـــة والتأسيسيـــة

[1] محمد أركون: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص7.

للموقف الإنساني"[1] يظهر من خلال هذا الكلام أن أركون ينتقد كل ما هو مغلق، نهائي، مطلق...، أي أنه ينتقد تلك الأصوليات والمذاهب التي تدعي امتلاك الحقيقة وأنها الوحيدة التي تحوزها من أجل الوصول في نهاية الأمر إلى صياغة موقف أنسني يؤمن بالإنسان ويجعل منه المركز والإساس في عملية البناء والتقدم.

لقد سعى أركون من خلال نزعة الأنسنة إلى وضع معالم مشروع جديد(خطاب جديد) يقوم على أسس جديدة هي الأخرى(التفكيك، النقد، التجاوز...)، حيث يبدأ بتفكيك الخطابات التي كرست الانغلاقية لينتقدها فيتجاوزها بعد ذلك، أي أنه يحفر في أعماق كل الخطابات من أجل معرفة كيف تكونت وتشكلت واستقرت إلى درجة أصبحت تبدو وكأنها فوق التاريخ متعالية عنه، لتتحول إلى عائق أعاق (مسيرتنا نحو تحقيق النهضة) طريقنا نحو رسم معالم استراتيجية جديدة تقودنا إلى معانقة العصر والتصالح معه" فالمصالحة مع العصر لن تتأتى إلا بنقد ونزع القدسية عن العقل العربي الإسلامي، الفكر الإسلامي، النص الديني، من أجل استعادة ذلك العقل الناقد المستنير الذي يساهم في هدم الانحرافات العقائدية للعقل الديني، ومنه الفكاك من ضيق الدوائر التراثية، ومن أجل فك عقدة الانسداد التاريخي وتحقيق الحداثة المنشودة يجب تفكيك البنية الأصولية المتكلسة التي يتكئ عليها خطاب حراس الأرثوذكسية والماضوية واعادة توجيهه صوب العالم والإنسان، ومنع اعادة أنسنة هذا الخطاب بما يتلاءم والوضعيات الجديدة للعالم وطموحات العقل الحداثي المستنير"[2].

آمن أركون إذن أن تأسيس أفق أنسني عربي إسلامي لن يكون في ظل هيمنة الأصوليات الدينية على العقل الإسلامي(سلطة النص)، والحل حسبه هو نقد تلك الأصوليات التي كرست مبدأ الانغلاق على العقل العربي والانفتاح على العصر والحوار معه(التصالح معه) واستخدام أدواته الحديثة لتحطيم وهدم كل ما هو مطلق، ثابت، نهائي...،هذا

[1] بوزبرة عبد السلام: نزعة الأنسنة عند محمد أركون، ص522.

[2] المرجع نفسه، ص540.

الطريق الذي يراه أركون ناجعا وهو الذي من شأنه استعادة العقل الإسلامي المنفتح الاستطلاعي القادر بعد ذلك على تحريك زمننا الإسلامي وفك عقدة الانسداد التاريخي التي طالت مدتها.

مما سبق يتجلى لنا أن رهان الرؤية الأركونية واضح وهو اخضاع الوحي للعقل وليس العقل للوحي وهو ما يتمثل في قوله:" أريد تجاوز الرؤيا الافتخارية و التمجيدية للمسلمين، هذه الرؤيا تخضع الكلية التاريخية للوحي وتدخل الله في التاريخ"[1] ومعنى هذا الكلام هو أن هدف أركون من الأنسنة هو اخضاع الإلهي إلى الإنساني، وبما أن حقيقة النص الديني في الفكر الأركوني مرتهنة بالتطورات الحاصلة فمعناه أن معنى النص يتطور معناه من زمن الى زمن، وهذا يقودنا إلى أن النص الديني، الوحي، الإلهي...ليس فوق التاريخ، لهذا ففكرة الأنسنة جعلت من الإنسان المـــركز لكي تخضع كـــل ما هو غير إنساني لحركة التاريخ. يقول حسن حنفي:" وكما يستعين القدماء بالله، فإننا نستعين بقدرة الانسان على الفهم والفعل على النظر والعمل بالاعتماد على النصوص القديمة وتجارب العصر"[2] وهنا يظهر تغيير الاهتمام من الإله الى الانسان، أي التركيز على موضوع الإنسان بدل موضوع الإله، وهذا ما أفضى إلى تجلي أخر هو الاهتمام بالعقل بدل الوحي، لأن العقل مصدره الإنسان والوحي مصدره الإله، أي أن الفكر الحداثي تغير فيه الاهتمام من الله الى الإنسان. لكن ألم يعلم أركون أن الوحي هو الموضوع المركزي في المعتقد الإسلامي؟ ألم يعلم وهو الدراس للتراث العربي الاسلامي أن بنية المعرفة الإسلامية أساسها الوحي؟.

وهنا نقول أن الوحي(الوحي كخطاب تجلى في نصوص القرآن والسنة النبوية) في الدراسات الإسلامية هو الأساس الذي قامت عليه العقيدة الإسلامية، أي أنه يُوظف كأساس عمل لدى الإنسان المسلم باستمرار، وبالتالي الطعن فيه وانكاره أو تجاوزه غير ممكن في التداول العربي الاسلامي، ويتحجج أركون من أجل ايجاد مخرج لدعواه بأن الوحي كونه خطاب تاريخي فهو غير صالح لكل زمان ومكان، أي أنه ظرفي وبهذا فطرح البديل أمر محتوم لا مفر منه

[1] **محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص100.**

[2] **حسن حنفي من العقيدة إلى الثورة، ج1، ص42.**

وهذا البديل هو: الإنسان، العقل...، وعليه فالوحي عند أركون غير متعالي وغير فوقي وإنما ظرفي(الوحي ظاهرة تاريخية). في هذا يقول نصر حامد أبو زيد:" الخطاب الإلهي خطاب تاريخي. وبما هو تاريخي فإن معناه لا يتحقق الا من خلال التأويل الإنساني"[1] ما يُفهم من هذا الكلام أن الوحي ليس صالحا لكل زمان ومكان، أي أن معنى الوحي يتغير بتغير السياقات التاريخية والاجتماعية واللغوية، والتأويل العقلي هو الآلية الكفيلة بإخراج معنى الوحي، وبدون العقل يبقى الوحي جامدا، ثابتا، نهائيا...، وعليه فالوحي يحتاج الى العقل دائما. لكن يجب أن يعلم الحداثيون أن النص الديني هو مجموعة أحكام ألزم الله سبحانه وتعالى بها عباده، ولا يعني عدم الاجتهاد في فهم هذه الأحكام بل القرآن في الكثير من آياته يدعوا الإنسان للنظر والاعتبار...، ما يعني أن مقولة تاريخية الأحكـــام والتشريعات تسقط، فحكـــم الصلاة ثابت، وكذلك حكم الزكاة، الصوم...، لأنه لو أخذنا بما جاءت بها الرؤية الحداثية لأصبحت هذا الأحكام القطعية تاريخية وبالتالي متغيرة فلا صلاتنا تشبه لصلاة النبي صلى الله عليه وسلم، ولا زكاتنا كزكاة التي أمرنا الله بها...، و هذا ما يترتب عنه هدم الدين كلية والتحلل منه وجعله دينا تاريخيا خاص وليس عام.

[1] نصر حامد أبو زيد : النص والسلطة، ص33.

خاتـــــمة

وفي ختام هذا العمل الذي سعينا من خلاله إلى محاولة القيام بدراســـة تحليليــة نقدية لجدلية التاريخي والمعرفي في الخطاب العربي الإسلامي عند "محمد أركون" والذي أردنا من خلاله تبيين أهم المحاور التي جعلها أركون مرجعا ومنطلقا في الوصول إلى فكر عربي حداثي معاصر ـ يعتمد على آليات جديدة ـ ننتقل به من الفكر الذي يوصف بأنه دوغمائي مغلق إلى فكر يراعي الشروط التاريخية (الظروف والحاجات) التي تتغير من زمن إلى زمن أخر ومن مكان إلى مكان أخر، كل هذا كان عبر مراحل رسالتنا هذه والتي انتهينا فيها إلى جملة من النتائج كانت على النحو الآتي:

- بالنسبة لمفهوم التاريخ لاحظنا أن لفظة تاريخ تارة تطلق على الماضي البشري ذاته(حوادث الماضي) ، وتارة على الجهد المبذول لمــعرفة الماضي ورواية أخباره، أو العلم المعني بهذا الموضوع، وهذا اللبس رأيناه حتى في اللغات الأجنبية الفرنسية و الانجليزية وكذا الألمانية، حيث تستعمل كلمة تاريخ للمعنيين على السواء فتارة أريد بها مادة التاريخ ، وتارة أخرى استعملت للتعبير عن طريقة الإنسان في التعامل مع هذه المادة التاريخية (العلم الذي يحقق مادة التاريخ)، وهذا الذي وجدناه عند ابن خلدون حيث فرق بين ظاهر التاريخ وباطنه.
- والذي قصده ابن خلدون بظاهر التاريخ هو: أخبار، وما قصده بالباطن علم بالعلل والأسباب، أي أنه فرق بين مفهوم التاريخ كمادة ومضمون، وبين التاريخ كطريقة تعامل مع تلك المادة، وقد استعمل في ذلك لفظي"في ظاهرة...وفي باطنه"، وهو بهذا حصر المادة التاريخية في الأحداث الإنسانية، أي أن التاريخ عنده معرض للأحداث الماضية، وموضوعه هو الإنسان.
- وبالنسبة لـ هيقل فرأينا أن التاريخ عنده أنواع (التاريخ الأصلي، التاريخ النظري، التاريخ الفلسفي) والنوع الذي يحبذه هيقل ويدعوا إليه هو النوع الثالث بسبب أنه لا يقف عند حدود القراءات الجزئية على الرغم من أهميتها بل إن ما يرمي إليه هو تقديم صورة فكرية كلية وشاملة لكيفية تقديم التاريخ البشري يكشف من خلالها على المبدأ الذي حكم ويحكم مسار التاريخ ويقصد به العقل، فالتاريخ عند هيقل هو الكشف عن مسيرة العقل وتطوره عبر العصور.

- ومن خلال تناولنا لهذين النموذجين اللذين أردنا بواسطتهما أن نقترب منهجيا من مصطلح التاريخ استخلصنا أن التاريخ ظاهرة إنسانية فهو مرتبط بالإنسان ونشاطاته المتعددة ، فالإنسان هو محور التاريخ لأنه الكائن الوحيد الذي يعي نفسه وأفعاله داخل الصيرورة ، والكائن الوحيد ذو الأبعاد كما يقولون، فهو يستطيع بواسطة قواه النفسية والعقلية وإرادته أن يتذكر الماضي وينتبه للحاضر ويتوقع المستقبل.
- كما وجدنا أن دراسة التاريخ من وجهة نظر منهجية تبقى عديمة الجدوى وبدون فائدة ما لم تكن هناك نظرية فلسفية توجهها على الصعيد المنهجي والمعرفي، فضرورة صياغة فلسفة للتاريـــخ تهتم بتفسير وفهم مجرى التـــاريخ تكون أساسا له بحيث لا يبقى التاريخ مجرد سرد وتفسير للوقائع فقط.
- وبالنسبة لفلسفة التاريخ لاحظنا أنها تشير إلى جانبين مختلفين من جوانب دراسة التاريخ الجانب الأول منه دراسة للمناهج والطرق والأساليب المستخدمة للتحقق من الوقائع التاريخية وهذا النوع يطلق عليه(الفلسفة النقدية للتاريخ)، أما الجانب الثاني فيتمثل في تقديم وجهة نظر عن مسار التاريخ بشكل شمولي وهو ما يسمى(الفلسفة التأملية للتاريخ) التي تدعي القدرة على اكتشاف القوانين المتحكمة لسير الأحداث، ومنه فالجانب الأول خاص بالمؤرخ والثاني خاص بالفيلسوف.
- كما لاحظنا أن بعض مفاهيم التاريخ الغربية لا تتوافق مع مفهوم التاريخ في الإسلام ، فذهبت إلى إثارة الشبهات والشكوك حوله بقصد وضعه موضع الازدراء والانتقاص في نظر أهلـه حتى يفقد أهميته من حيث أنه قوة انبعاث ويقظة، وبذلك مثلت خطرا يواجه التاريخ العربي الإسلامي بسبب التفسيرات الغربية لمفهوم التاريخ العربي، المبنية على أسس لا دينية ، كما لم تراعي خصوصية التاريخ العربي الإسلامي، فكانت بذلك تفسيرات محايدة ، محدودة، قاصرة ومركزة فقط على الجوانب التي تخدمها وتحقق لها السيطرة على تفسيرها للتاريخ البشري، وهدفها من كل هذا هو تغريب المسلمين عن دينهم وتراثهم الفكري وتاريخهم الإسلامي فيصبحون بلا ماض، فتضعف معنوياتهم ،فتسهُل السيطرة عليهم فكريا وثقافيا.

- كما لاحظنا أن المفهوم الأحادي للتاريخ الذي يحصر التاريخ في الفعل الإنساني دون الالتفات إلى الفعل الإلهي يسقط عند المسلمين ، لأن مفهوم التاريخ في القرآن هو نتاج الإرادتين الإلهية والبشرية، وهذا التحديد يجعل من التاريخ ذو أبعاد متعددة وليس ذو بعد واحد.
- رأينا أيضا أن أزمة المعرفة وعدم وجود فعل فلسفي في العالم العربي الإسلامي سببه التخلف الثقافي والتأخر التاريخي الذي دفع المسلمين إلى النكوص والركون والاستسلام، كما دفعهـــــم إلى الانغلاق والتقليد الأعمى، وسببه أيضا الهيمنة الكلية للحضارة الغربية على أوجه النشاط الإنساني المختلفة ما جعل من النظام المعرفي الغربي متطور فاعل فرض هيمنته وبسط سيطرته على شتى ميادين العلم والمعرفة، معتبرا نفسه النموذج المعرفي الوحيد الصالح والمناسب، لتفسير وتحليل كل الظواهر، لاغيا بذلك كل الأنظمة المعرفية المنبثقة من الحضارات الأخرى خاصة تلك المنبثقة من الحضارة العربية الإسلامية.
- كما رأينا أن غياب فعل فلسفي عربي سببه غياب منهجية واضحة قادرة على مستوى عالي في النظر للأنظمة المعرفية الوافدة بتتبع مسارها، غاياتها وأهدافها، وكذا مرجعيتها، فننتقي ما يصلح لنا ويوافق ما هو متداول في ثقافتنا العربية الإسلامية، كل هذا في اعتقادنا يكون بإقامة نظام معرفي عربي إسلامي من خلاله نستطيع صياغة خطاب يعبر عن الإســـــلام كبديل حضاري للنموذج الغربي الوافـــــد المهيمن على فكرنا، واقعنا، نظامنا المعرفي...، وكبديل أيضا لفكرية التخلف الموروث...الذي قيد قدرات الأمة وقيد خطاها وأفقدها القدرة على الإبداع.
- ورأينا أن الاقرار بثنائية التراث والتاريخ والعلاقة التي تجمع بينهما هو السبيل لاستدراك التأخر الحضاري، أي أن السبيل لصياغة تاريخ فعلي عربي يتم عبر طريقين: طريق التراث ، وطريق الحداثة ، وفي هذا السياق برزت المشاريع الفكرية والثقافية الباحثة عن امكانات وحلول جديدة تكون قادرة على وضع العالم العربي على درب طريق التقدم التاريخي والحضاري، فالأزمات التي كان يعيشها العالم العربي في تلك الفترة تطلبت

وعيا عميقا للأسباب التي أدت بالفكر العربي لأن يكون خارج التاريخ لا داخله.جدلية التاريخ والتراث والعلاقة التي تجمعهما إذن هي الأساس الذي حرك مسار الفكر العربي الإسلامي وجعله فكرا منفتحا على آلية الحوار مما أكسب التراث أهمية كبرى تشكلت عبر التاريخ في حياة الأمة العربية الإسلامية ، فكانت بذلك السبب في التفاعل والتركيب معه ومع قضاياه وجزئياته أكسبها هي الأخرى تنوعا وتعددا جعلت منه أهم قضية طرحت على المستوى الفكري والفلسفي في العالم العربي.

- كما رأينا أن أحد أسباب ميلاد النهضة العربية يرجع إلى وجود المركزية الغربية(صدمة الحداثة) وسيطرتها على الذات العربية، إذ أوجد هذا التحكم الغربي ثنائيات فكرية في الدرس الفلسفي والنقدي العربي من بينها ثنائية التراث والحداثة بما في ذلك جدلية التاريخ والمعرفة التي مايزال النقاش حولها مستمرا ومطروحا الى يومنا هذا رغم مضى مايفوق المائتي عام على بروزها.
- يعتبر القرن التاسع عشر بمثابة النقطة الحاسمة في تحول الوعي العربي وتحول التاريخ العربي، هذا التحول نعتبره أحد العوامل الرئيسية في تبلور المشاريع النهضوية العربية الإصلاحية المطالبة بإيجاد طريق تلتمس من خلاله الخروج من تبعية الآخر الذي منذ اتصالنا به ونحن نعيش الاغتراب في كل شيء : في العلم ، في المعرفة، في التاريخ، نحـــن نؤرخ لعلمنا بعلم الغرب ، ونؤرخ لمعرفتنا وثقافتنا بثقافـــته ومعرفته هو ، أي أننا نؤرخ لتاريخنا بتاريخ الآخر (الغرب) وهذا غير منطقي وغير معقول لوجود خصوصية كل تاريخ ، فتاريخ الغرب له ظروفه الخاصة به التي نشأ من أجلها وتاريخنا أيضا له شروطه وظروفه الخاصة به أيضا.
- وبالنسبة للخطاب الخطاب السلفي فقد قام بعمل متميز وجبار من خلال النصوص التي أنتجها والتي كانت من أكبر غاياتها إزالة الركام الفكري الذي اكتنف التصورات الباطلة والتفسيرات الخاطئة، فكان دوره هو نشر العلم والثقافة والوعي داخل المجتمع العربي الإسلامي لمجابهة التحديات الحضارية التي تواجهه وإيجاد حلول وإجابات لهذه التحديات، وعليه فالنصوص التي أنتجها الخطاب السلفي الإصلاحي كان أمرا واردا

ومقصودا نتيجة الظروف التي كان يعيشها العالم الإسلامي، فانتشار البدع والخرافات وتراكمها ، وانتشار التصورات الباطلة والتأويلات الخاطئة ، والمنادات بفعل التجديد دون مراعاة خصائص المجتمع العربي الإسلامي دفع برواد التيار الإصلاحي السلفي إلى العمل من أجل إبراز أهمية الإسلام كمقوم أساسي لكل نهضة منشودة، فهو سبب العزة وسبب المجد.

- أما الخطاب العلماني ففهم أن صياغة فعل فلسفي ومعرفي وتحقيق النهضة يكمن في القطيعة بين الدين والعقل؛ وحجته أن النهضة الغربية حدثت بفعل هذا الفصل ومنه مبدأ حرية الفرد يكون بتحرير العقل من سلطة الدين ، وعندما تتوفر الحرية للأفراد تتحرر عقولهم من كل سلطة تمنعهم من التفكير ، فتتوسع مساحات الحرية للعقل بعدما كانت ضيقة أو شبه منعدمة في أغلب الأحوال ، فيكبُر الإبداع ويظهر ويزيد بعدما كان خفي غير ظاهر بسبب ثقافة الشرح والتكرار وهذا ما حدث في الغرب فعلا، فسر نهضة الغرب حسب الخطاب العلماني هو انتصاره للعقل الذي به يتم التغيير وبه يستمد الإنسان مشروعية أفكاره بعيدا عن العقائد المغلقة التي تعيق فعل النهوض. لكن كيف يمكن تحقيق التوازن بين السلطتين سلطة العقل وسلطة الدين؟ وكيف نستطيع مسايرة تيار التمدن الأوروبي مع الحفاظ على الهوية العربية الإسلامية؟.
- ورأينا أن كلا الخطابين الإصلاحي السلفي والخطاب العلماني قد عبرا بعمق عن وعيهما بالحالة التي كانت تعيشها الأمة العربية الإسلامية، هذا الوعي الذي نتج من خلال الطروحات التي قدمها كلا من الخطابين في محاولة منهما لتجاوز الفارق التاريخي بين التأخر الإسلامي والتقدم الأوروبي للسير نحو تحقيق نهضة طال انتظارها. فهل سيتشكل الوعي العربي الذي يخلق النهضة؟ وهل استطاعا الخطابين السلفي والعلماني بالنصوص التي أنتجاها تحقيق ما يسمى النهضة؟.
- وما لاحظناه هو تواصل الجدل واستمرار السجال النهضوي بين الأطروحة السلفية والأطروحة التغريبية الليبرالية مهيمنا على مناخ الوعي العربي ، ومعبرا عن آلية فكرية متزامنة مع حقبة التطلع نحو تحقيق النهضة

العربية، وهذا الجدل فتح باب الاختلاف المعيق للنهضة ، واستمرار هذا السجال هو أن الطروحات التي قدمها كلا من الخطابين ظلت مجرد محاولات في التقليد سواء بتقليد الماضي والتوجه إليه ، أو بتقليد الغرب والتوجه نحوه. وكل هذا كرس نوعا من الايديولوجيا واللاعقلانية التي طغت على الفكر العربي الحديث وأصبحت صفة يوصف بها.

- وبالتالي فما أنتجه الخطاب النهضوي من مقولات ومفاهيم ليس في الواقع العربي ما يبرره ، والسبب هو أن الواقع العربي ذاته يعاني من هيمنة اللاعقلانية في التعامل مع الواقع ، فلو نظرنا إلى العقلانية الأوروبية نجدها نتيجة تتويج موقف من الواقع ، فهي وليدة بيئتها ، حاجاتها وظروفها ، تمت ونشأت انطلاقا من تعرية الواقع الأوروبي من أغطية النظريات القديمة، فنتج الوعي وتطور وبرز ليتحول بعد ذلك الى تنظير وفعل فحدثت النهضة، والتباين والخلاف واضح ، فالخطاب الغربي كان خطاب عقلانيا، في حين كان الخطاب العربي النهضوي خطابا لا عقلانيا ولا تاريخيا (ايديولوجي)، والسبب هو انفصاله وابتعاده عن واقعه، الواقع الذي ظل جانبا – وفي أحيان أخرى أسقط من الحساب – فغاب التنظير(التأليف والتأصيـــل الفكري) وغابت معه النهضة، فلا نهضة إلا بوعي ، ولا وعي الا بفكر ، ولا فكر إلا من واقع.
- الحكم على الخطاب النهضوي باللاعقلانية واللاتاريخية وأنه خطاب ايديولوجي يخمـــل نوعا من القسوة لا يمت للموضوعية بصلة، فالعيب ليس في الخطاب النهضوي ،مقولاته ومفاهيمه، طرقه ومناهجه...فهو حدد مشروعه انطلاقا من ظروف عصره وحاجياته(هدفه كان إصلاحي) بل فينا نحن الذين لم نطوره وظنناه باقيا عبر عدة أجيال كنمط لا يتغير، فانزلق الواقع من تحته في مساره الخاص وأصبح الإصلاح فارغا بلا مضمون أو كاد. ومنه فالمآلات التي آلت إليها تجارب النهضة العربيـــة الحـــديثة لا يمكن إنكارها، ولا يمكن أن تحجب تراكـــم مكتسبات، وما كان فيها من عوامل قوة تحتاج إلى تعظيم وتطوير واستعادة،

لبناء رؤية جديدة من شأنها أن تساهم في تضمين المشروع النهضوي الذي تتطلع إليه الأمة العربية الإسلامية.

- كل الذي ذكرناه أثر على الكتابة الفلسفية في العالم العربي الإسلامي التي ظلت ولقرون عديدة أسيرة سلطتين ، سلطة التراث وسلطة الغرب ، والحديث عن سلطة التراث في اعتقادنا يحمل معه بصورة ضمنية أو صريحة ، كل القضايا الأخرى التي تصادفها في الإنتاج النظري العربي المعاصر: قضايا الأصالة والمعـــاصرة ، البحث عن الهوية ، وعن الماضي وعلاقته بالحاضر ، وكل هذه القضايا تجعل الفيلسوف العربي المعاصر وجها لوجه مع مسألة الفلسفة ذاتها، كما يحمل معه موقف المثقف المفـــكر العربي إزاء هذه القضايا ، سواء الموقف الذي يرى في التراث (الماضي) سبب المجـــــد والعز، وسبب ازدهار الحضارة العربية الإسلامية في وقت كانت أوروبا تعاني الضعف والتشتت، ومنه فالدعوة إلى الاتجاه إلى الماضي له مبرراته الإيديولوجية، أما الموقف الثاني هو ذلك الذي يرى في التراث (الماضي) سبب التخـــلف والتأخـــر، وسبب الجمود والتحجر ، وبالتالي لا مجد إلا بتجاهله وإلغائه إذا ما أردنا الوصول إلى ما وصل إليه الغرب من تقدم وتطور. وعلى هذا الأسس ففعل التفلسف في الخطاب العربي الحديث والمعاصر يبقى فعلا غير مستقل، فعل تابع ما لم نُعد النظر في مكونات الخطاب الفلسفي العربي، الخطاب المتأرجح بين سلطتين سلطة الذات وسلطة الآخر.
- كل هذه التجليات التي ذكرنا يرى أركون أنها جعلت من الفكر العربي الإسلامي المعاصـــر فكرا إيديولوجيا ،فكرا لا تاريخيا ، فكر غير قادر على التعامل مع التغييرات التي تحصل في الخارج أولا وغير قادر على استيعاب هذه التغيرات ثانيا ، فكر لم يستطع تجاوز عمليات السرد والنقل والتوظيف دون مساءلة ودون نقد وعقلنة، كل هذا جعـــــله غير مستقل، غير فعال، غير منتج، والسبب أنها لم ترتكز على نشاط

العقل وفاعليته ، وأن العقل ظل هامشيا لا فعل له ولا قوة في ظل طغيانها على الأبعاد المعرفية، كل هذا يرى أركون أنه أجل التواصل الصحيح مع التاريخ الإسلامي باعتباره ناتج الفعل الإنساني.

- يرى أركون أن المشكلة المعرفية سببها القطيعة مع تاريخنا، وتراثنا بسبب غلق باب الاجتهاد الذي مارسته السلطة الدينية، كرسته وهيمنة به على التراث وعلى الإسلام باعتبارها هي من تمثل الحقيقة المطلقة الواحدة دون سواها، وهي بهذا حسب أكون تجهل خصوصيات الفكر الاسلامي التي تتنوع وتتعدد بين أسطوري وتاريخي، وعقلاني وخيالي.
- الانغلاقية والدوغمائية هي السبب الذي جعل أركون يسعى لتأسيس مشروعه النقدي "نقد العقل الإسلامي" وهو مشروع جاء به لتحرير العقل الإسلامي من الأرثوذكسيات الأصولية الدينية التي كبلت العقل وجعلته منغلقا (دوغمائيا) غير فعال وغير قادر على القراءة ، التفسير ، التأويل ، التنظير... بل إن هذه الأصوليات حسب أركون جعلت من العقل الإسلامي عقلا عاطلا ، عقلا تابعا لا متبوعا ، أي في الدرجة الثانية أي في حدود الخادم دون أن يجرؤ أبدا على مبادرة أو سؤال أو تأويل لا يسمح به الوحي المحيط بكل شيء.
- لقد حاول أركون من خلال مشروعه البحث في اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه كشف أن هناك مساحات واسعة في الفكر العربي الإسلامي ثم تغييبها وتهميشها لأسباب سياسيـــة ،أيديولوجيـــة ودينيـــة...الخ جعلت منه فكر ناقص مبتور، فكر مغلق، فكر لا تاريخي، هذا ما جعل أركون يأخذ على عاتقه مسؤوليه يراها كبيرة وهي الكشف عن هذه المساحات المهملة والمهمشة الخارجة عن نطاق البحث والتفكير. لكن أليست الموضوعية تقتضي عكس الصورة المظلمة التي وصف بها أركون الفكر الإسلامي بأنه فكر غير نقدي، وفكر أيديولوجي لا تاريخي، لأن ثمة مذاهب لم تضع خطا أحمر بالنسبة للتفكير، بل أعطت الإنسان الحق في البحث عن الحقيقة.

- موقف اركون موقف غير موضوعي اتجاه تلك المذاهب التي ارتبطت ارتباطا وثيقا بالدين الاسلامي وبنصوص القرآن، لأنها تقول عكس ما اتهمها به أركون وحسبها أن القرآن دعا الى اطلاق العقول ودفعها للتفكر والتأمل في ملكوت السموات والأرض، وقد جاءت آيات كثيرة تدعونا الى النظر والتدبر فيما خلقه الله. قال تعالى:" أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاء كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ * فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ * لَّسْـــتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ " وقوله تعالى:" يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ" وهي دعوة صريحة إلى التفكر والنظر واستعمـــال العقـــل، فأول ما أنزل الله كلمة اقرأ ليخاطب بها كيان الإنسان المتمثل في عقله، العقل الذي به يوجه الإنسان ملكاته الفكرية، ويقيم به الحجة على الحقائق لكي يقتنع بها ، وبالتالي فقـــول أركون أن العقل الإسلامي كلـــه عقل منغلق و دوغمائي فيه نوع من التجني و اللاموضوعية لأن التاريخ الإسلامي يثبت العكس، وحتى العقل الغربي الأوروبي الذي يتغنى به أركون ويجعل منه مرجعيه لفكره استقى وأخذ الكثير من الأشياء من العقل الإسلامي.
- إلحاح أركون على إعادة التفكير في الفكر العربي الإسلامي كيف تشكل واستقر له أسبابه وأهدافه، أما السبب هو التأسيس لمشروعه الفكري نقد العقـــل الإسلامي، وأما الهدف هو إيجاد مخرج ومنفذ للقراءة التي قدمها للفكر الإسلامي. لكن يجب أن يعلم أركون أن الكثير من القضايا التي أثارها انتهكت من قبل المسلمين وصفا وشرحا، تصنيفا وترتيبا وتبويبا.
- مراد أركون من نقد العقل الإسلامي هو البحث عن الأسباب والعلل التي كبلت العقل وعطلت من إنتاجيته ، وساهمت في الوضع المتأزم الذي يعيشه العالم العربي ، لذا كان هدفه هو البحث عن المعالم والطرق الطويلة والصعبة لتأسيس تاريخ فعلي وحقيقي ، منفتح وتطبيقي ، للفكر الإسلامي (التراث الإسلامي) وهو موضوع دراسة العقل الإسلامي ، فمشروع نقد العقل الإسلامي هو الوسيلة ، ولا يكون

هناك نقد للفكر الإسلامي إذ لم ننقد الأداة التي أنتجته وهي (العقل) ، وكل هذا يتم من خلال دراسة التراث العربي الإسلامي، فهمه ونقده واستيعابه

- الخطاب أوسع من النص ، والنص في أصله هو المكتوب والخطاب هو المنطوق، وهذا المنحى هو نفسه الذي سلكه " محمد أركون" حيث ميز بين النص والخطاب وسبب تفضيل أركون التكلم عن خطاب بدل نص هو أن النص ما تعلق فقط بالكتابة مثلا "المصحف" أما الخطاب فلا. فهو يهتم بالجانب الشفاهي أيضا وهذا الذي يركز عليه أركون لأنه يرى أن أحسن تعبير عن الفترة الشفاهية لتلقى النبي (ص) للقرآن هو كلمة خطاب وليست نص لأن التدوين لم يحصل بعد، حيث أنه في هذه العملية ـ التدوين ـ التي جعلت من النص مغلقا وليس مفتوحا هناك أشياء تضيع وتتحور(تتغير) لذلك من الأحسن استعمال كلمة خطاب على كلمة نص.والغاية التي كان يترجاها أركون من كل هذا هو تبني الموقف الذي يقول:أن المصحف الذي نحوزه اليوم ليس صحيح بل تعرض للحذف والزيادة وضاع منه الكثير، وما تبقى منه أسطوري خرافي و يضاد العقل، وأن نقله لم يتم بأمانة...الخ ، كل هذا التجرؤ على القرآن و بهذا الشكل؟ نابع في تقديري من أن أركون الذي يزعم بأنه مسلم غير مقتنع تماما بالمصدرية الإلهية للقرآن وهو ما جلب له العار من كل إنسان يمت ولو بنزر للإسلام بصلة.
- أما الفصل والتمييز بين استعمالات النص والخطاب فكان هدف أركون منه هو لفت الانتباه إلى بُعد المسافة الفاصل بين المرور من اللحظة الشفهية إلى التثبيت الكتابي والذي له دلالته التاريخية والألسنية بسبب التحوير والتمويه الذي يتولد عن عملية المرور بين المرحلتين الشفاهية والكتابية. وكأن أركون في هذا الموضع إما أنه يتجاهل التاريخ الإسلامي الذي يقول: أن الوحي كان يكتب حين نزوله في رقع وفي حضرة النبي صلى الله عليه وسلم وما تأخر هو تجميعه فقط ، وإما أنه حقا لا يعرف عن هذا التاريخ شيء. ولعل ما أراده هو تفعيل الفكر الغربي في كليته على الواقع العربي الإسلامي. وهذا غير ممكن لأن لكل حضارة

خصوصيات تميزها عن غيرها من الحضارات. ضف إلى ذلك أن الدعوة إلى تبني الفكر الغربي دون مراعاة لعاداتنا ، تقاليدنا ، ديننا...الخ هو في الأخير دعوة إلى نسف مقوماتنا وقيمنا وفكرنا الذي يعبر عن هويتنا العربية الإسلامية.

- من الآليات التي يعتبرها حاسمة في إعادة بعث التراث من جديد هي (آلية التأويل) فانطلاقا الفكر العربي الإسلامي فكر متعدد ومتنوع ، وانطلاقا من أن النص الديني نص مفتوح، يحمل حقائق معينة متعددة ومتنوعة، وفوق تاريخية فإن ضرورة تجدد القراءة واستمرارها أمر منطقي، وبهذا فالفكر العربي ، وكذا التراث العربي بما فيه النص الديني حسب أركون يحتاج إلى تأويل مستـــمر كي نتجنب كل غموض في المنـــهج، وضرورة هذا التأويل المستمر هي نتيجة وضع سياق تاريخي للنصوص المنزلة، وهي أيضا نتيجة الإحالات الموجودة في النص إلى حقيقة سامية لدين متجاوز للتاريخ واعتبارها حقيقة شاملة.
- واستنادا على آلية التأويل يقرر أركون انه لا وجود لمعنى واحد للنص، وكل من يدعي ذلك فهو يقتل النص، ويحوله على نص ميت، جامد لا حياة فيه، وبالتالي فإعادة قراءة النص الديني إثبات لإنفتاحيته ، ولا نهائية معناه، والتأويل المستمر والمتجدد هو طريق ذلك ، فعن طريقه يبقى النص منفتحا على تعددية القراءة، وتعددية الفهم الذي يؤدي طبعا على تعددية المعنى؛ أي حدوث تزامنية القراءة والفهم.
- يرفض أركون قدسية المعنى، كما يرفض تلك القراءات التي جعلت من تفاسيرها مقدسة كقدسية النص الديني، لأنه حسب أركون أنّ هذا التقديس للنص وللتاريخ وللفكر يعني أن هناك حقيقة إسلامية مثالية وجوهرية (واحدة مطلقة) مستمرة على مدار التاريخ وحتى اليوم، وهذا ليس إلا وهما أسطوريا لا علاقة له بالحقيقة والواقع.
- ما نستنتجه جراء هذا الكلام أنه لا يوجد هناك معنى نهائيا وجاهزا ووحيدا ، بل إن المعنى يتغير بتغير الظروف والسياقات سواء التاريخية أو اللغوية أو الثقافية ، وعليه فإن عملية إنتاج المعنى تتداخل فيها الكثير

من الأبعاد والظروف والعوامل وبالتالي فالإقرار بوجود معنى عام، كامل، شامل، مطلق...هو نوع من الإيديولوجية التعسفية على الفكر وعلى التاريخ وعلى استمراريتها. ويفهم من هذا أنه لا يمكن أن يتحدد معنى الفكر العربي الإسلامي، أو معنى النص الديني تحديدا نهائيا، تحديدا مطلقا وأخيرا، ذلك أن الفكر والتراث العربي، النص الديني يتجدد بتجدد القراءة، والتي بدورها تؤدي إلى تجدد المعاني تعددها وتنوعها (غزارتها)، هذا على عكس بعض الأصوليين الذين يعتقدون أن المعنى يتميز بشكل واحد، واتجاه واحد، مطلق وثابت، وهو ما يدعوه محمد أركون بالسياج الدوغمائي المغلق.

- بلغة أركون أن النص لا يمكن أن يثبت على معنى واحد بل إنه يثبت على تعددية المعاني، والذي يحقق ذلك هو القراءة اللامتناهية للنص فهي الوسيلة الوحيدة التي ننقد بها النص من الأحادية إلى التعددية، وبالتالي الخروج كليا ونهائيا من كل الأنظمة المعرفية الفقهية التي أغلقت النص رغم أنه كون مفتوح على تعددية المعاني يقبل عدة قراءات وليس قراءة واحدة. لكن يجب أن يعلم أركون أن القرآن ليس كباقي الكتب له من الخصائص ما يجعله متفردا متميزا فهو محفوظ لفظا ومعنى ، وهذه الخاصية (المحفوظ من التحريف) كانت سبب في اختلاف التأويل في الدراسات الغربية والإسلامية ممارسة وتعريفا، وهذا الاختلاف مرده أسباب عدة من بينها: طبيعة النص، طبيعة التفكير المتغيرة المختلفة بين الدراستين الغربية والإسلامية، البنية التراثية وكذلك لكل عالم تاريخه الخاص به.
- التأويل في الفضاء العربي الإسلامي ليس نفسه التأويل في الفضاء الغربي، ففضاء المعرفة الإسلامية كان أمام نص محفوظ لفظا ومعنى وهذا الذي أكد عليه ابن رشد عندما نبه على "أهمية مراعاة اللغة العربية وأصولها في عملية التأويل ، وأن يكون التأويل غير مخل في ذلك بعادة لسان العرب، أما في فضاء المعرفة الغربية فكان التأويل إزاء نص مقدس لا يمتلك قداسة النص، فالنص بحد ذاته نتاج ترجمة، وكذلك فإن الخلاف

حول تكامل النصوص المشكلة لهذا النص خلاف جذور ، لذلك كان التأويل الوسيلة الوحيدة للتقرب من هذا النص ، لذا لا غراب أن يكون التراث التأويلي ضخما وأيضا أن يستمر التأويل.

- وعليه فإن إعادة قراءة وتأويل ونقد الفكر الإسلامي بما فيه النص الديني حسب أركون يتطلب شروط منهجية جديدة نظرا لتغير المنظومة المعرفية والأطر الاجتماعية للمعرفة واختلافها عن تلك التي كانت موجودة في الماضي، ولعل الغاية والهدف الذي أراد الوصول إليه أركون من تطبيق هذه الأدوات على الفكر العربي الإسلامي هو إدراك معنى النص وسيرورته(رهانات المعنى) من أجل بث الحياة فيه من جديد بعد ما كان ميتا، جامدا ونهائيا(التأويل النهائي).لكن أيضا المناهج التي اعتمدها أركون وأراد تطبيقها على التراث العربي الإسلامي هي خاصة بعالمها المنتجة فيه، أي أن ظروفها وشروطها التي أنتجتها تختلف عن شروط وظروف التي انتجت الفكر العربي وبالتالي من غير المنطقي تطبيقها عليه فلكل منهما سياقه الخاص به.
- كل هذه الأفكار التي دعا إليها أركون لم تأت هكذا وإنما كانت لها مرجعية هذه الأخيرة التي تبين لنا أنها هي الأخرى متعددة ـ في الظاهر ـ ، متعددة بين عربية إسلامية وغربية مسيحية خاصة عندما يتكلم عن شخصية التوحيدي الأدبية والفلسفية ويقول أن هذه الشخصية بالإضافة إلى شخصية مسكويه ـ عقلانية ابن رشد كذلك ـ قد جعلته يتحرر من العقلية الدوغمائية المغلقة، ومتعددة أيضا استعمالها لمناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة والمعاصرة (غربية الأصل) هذه المناهج التي جعل أركون من ممارستها السبيل الوحيد نحو إحداث ثورة (زحزحة)إبستمولوجية تكون بالتحليل والتفكيك والنقد التي بفضلها ننتقل من التخلف والتأخر إلى التقدم والتطور، وكل الذي ذكرناه ـ فيما يخص المرجعية الفكرية لأركون ـ دليل على تنوع المناهج التي اعتمدها في دراسته للتراث العربي الإسلامي فهو يصرح في الكثير من المواطن على أنه يخضع الفكر الإسلامي لمحك النقد التاريخي المقارن ، وللتحليل الألسني ، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى، وبهذا كانت قراءته للفكر الإسلامي لا تلتزم بمنهجية واحدة بل تعتمد وتستند على منهجيات كثيرة

متعددة ومتنوعة ــ فهو مفكر لم يتأثر بالأشخاص بقدر تأثره بالعلوم والمنهجيات ــ وهذا للسمات والخصائص التي تحملـها قراءته، فانطلاقه من المنــاهج الغربية ـ تعتبر الأساس بالنسبة لأركون ــ وتوظيف أدواتها ومفاهيمها ومصطلحاتها التي تعتمد وتستند في أساسها وجوهرها على مساهمات العلوم الإنسانية والاجتماعية ، أو كما يدعوها أركون بعلوم الإنسان والمجتمع وما أفرزته من مناهج ونظريات ، وانطلاقه من وظيفة النقد ـ التفكيك ـ التي يراها ويعتبرها مسلمة يجب أن تطبق على التراث وعلى الدراسات الإسلامية التي أقيمت حوله وحولها (التقليدية) ، كل هذا كان من اجل هدف هو إبراز محدودية القراءات السلفية التقليدية التي ترى في النص وفي التراث أقنوماً (صنـما) لا يمكن المساس به. لكن كل هذه الأقوال التي نقلها لنا أركون نرى أن الكثير من المسلمين لا يعيرونها قيمة و شأناً، بل إنهم يعيشـــــــون مع قرآنهم الذي لا يقبلون المناقشة حوله ـ التشكيك في صحته ـ لأنه يعبر عن منهج ربهم الذي خلقهم في أحسن تقويم وهداهم إلى الطريق القويم ، فالأزمة ليست فيه ومنه وإنما بسبب الخروج عن أحكامه وتعاليمه.

- على أية حال...كل الأدلة التي ساقها أركون لتبرير موقفه حول الفكر الإسلامي عامة والنص الديني على وجه الخصوص تبقى صحيحة داخل نسقها وبيئتها التي نشأت فيها وأقصد الغرب ، أما في التداولات العربية الإسلامية فهي مرفوضة بسب أن السؤال حول مصدرية القرآن وصحته قد تجاوزه المسلمون وانتهوا. ولعل السبب الذي قاد أركون لكل هذا أن المشروع الذي رسمه(دراسة الفكر الإسلامي) يرتكز في أساسه حول هدف معين ، وحول أداة هي الأخرى معينة، فأما الهدف فهو المحاولة لبلوغ النهضة التي تكون بتحرير المسلمين من التقيد بحرفية النصوص(الدوغمائية حسب أركون) والتوجه إلى تأصيل آخر هو تأصيل الحداثة، وأما الأداة فهي المناهج الإنسانية والاجتماعية العلمية الحديثة واستخداماتها. وكأن أركون هنا يريد أن يطبق مناهج غربية غريبة على النص الديني. لكن ألم يدري أركون وهو الذي يتحدث عن التاريخية أن هذه المناهج خاصة بواقعها وظروفها وحاجاتها؟ ألم يدري أنها من وحي الغرب وليست من وحيينا؟ فكيف لنا أن

نطبقها على واقع غير واقعها ، فمهما وفقنا ولفقنا فانسجامها صعب مع معطيات غير معطياتها بل يكاد مستحيلا.

- يعتبر المفكر محمد أركون من بين المفكرين الذين حاولوا تطبيق المنهجية التاريخية على التراث العربي الإسلامي عموما، والعقل الإسلامي على وجه الخصوص بهدف الكشف عن الشروط التاريخية التي تبلور فيها هذا العقل، تشكل واستقر، وترسخ، من أجل إعادة النظر في طريقة عمله واشتعاله، لأن تغير الشروط التاريخية وتغير المنظومة المعرفية واختلافها من زمن إلى زمن آخر يتطلب شروطا منهجية جديدة مختلفة ومغايرة لتلك التي كانت في الماضي، لهذا السبب كانت المنهجية التاريخية مطلبا أساسيا بالنسبة للمفكر أركون في صياغة مشروعه النقدي.
- هم أركون من تطبيق المنهجية التاريخية على الفكر العربي الإسلامي هو الانتقال من اللاتاريخية إلى التاريخية، من الإيديولوجية إلى المعرفة، من اللامعقول(الأسطورة) إلى المعقول وكل هذا يكون بإخضاع النص الديني للمنهجية التاريخية، النقد التاريخي فهي التي تنقلنا من الأسطـــرة إلى العقلنة، وبالتالي تربطنا بواقعنا أكثر فأكثر، كما أنها تفتح بعض القضايا التي أغلقتها الأنظمة التقليدية وجعلت منها قضايا صالحة لكل زمان ومكان، وعليه فطريق قراءة النص الديني لابد أن ينطلق أولا حسب أركون من زعزعة تلك المعتقدات وتفكيك اليقينيات التي ترسخت في ذهن الإنسان المسلم، فأصبحت ثابتة، مطلقة، نهائية ومغلقة.
- هدف التاريخية عند محمد أركون هو نزع القداسة عن القرآن؛ أي التنصل لسلطته وشموليته وإطلاقتيه وربطه بظروفه التاريخية...وذلك بقراءته قراءة نقدية وبإخضاعه لمحك النقد التاريخي الذي أثبت نجاعته وأهميته في العلوم الحديثة والمعاصرة، كما أن القراءة التاريخية للقرآن هي بمثابة رد على أولئك الذين يعتبرون أن القرآن" يحتوي على كل جواب لأي سؤال ، كما يحتوى على الحلول التي يحتاجها البشر في كل زمان ومكان ، وهو يتعالى على أي نمط من أنماط ما ندعوه بالتاريخية.

- يظهر جليا أن موقف أركون من القرآن يشوبه الكثير من الغموض والاضطراب وربما يتعداه إلى الشك في صحته فهو يرى أن القرآن الذي بين أيدينا اليوم ليس نفسه القرآن الذي نزل على محمد صلى الله عليه وسلم ودليله في ذلك أن الكثير من الأشياء قد طُمست ونُسيت من طرف المنهجية الأصولية التي أغلقت النص وجمدته رغم أنه متعدد المعنى والدلالة. ولعل هذا الزعم الأركوني لنفي حقيقة القرآن والشك في صحته كان من أجل تمويه القارئ المسلم على أن قرآن الأمس ليس قرآن اليوم وبالتالي تاريخي هذا من جهة، ومن جهة أخرى من أجل إيجاد دليل يثبت به دعوته إلى اعتماده المنهجية التاريخية في قراءة الفكر الاسلامي عموما والقرآن خصوصا، وكأن أركون يريد أن يجد مخرجا لدعوة تاريخية النص الديني.
- قول أركون أن قرآن الأمس ليس كقرآن اليوم، وهو متغير غير ثابت لتغير ظروفه التاريخية، قول يستوجب حسب أركون تجريد النص من المصدرية الإلهية وجعله نصا إنسانيا. وهذا الأمر غير مقبول في التداول العربي الإسلامي لأن القرآن الكريم محفوظ من التحريف والتزييف، كامل غير ناقص والانسان الذي يقرأ النص هو الناقص وقراءته مهما كانت علمية ومنهجية لا يمكن أن تكون كاملة؛ أي تبقى نسبية. وهذا الذي حدث مع العلماء المسلمين منذ نزول القرآن إلى اليوم، فلم يدعى أحد منهم إطلاقية وثبات قراءته وتفسيره وتأويله القرآن، بل إن المسلمين منذ تعاملهم مع القرآن وهم مختلفون في الكثير من القضايا المتعلقة به، وهذا معناه أن القراءة التي قدموها للقرآن كانت نسبية وهذا الذي نفاه أركون عنهم وأتهمهم بأنهم هم من أغلقوا باب الاجتهاد في النص وبالتالي جعلوه مغلقا ونهائيا. أظن أن اركون تعامل مع القرآن دون أن يعرف خصائص القرآن وإلى ما يدعوا إليه القرآن، لأن القرآن ذاته يدعوا في الكثير من آياته إلى الاجتهاد والنظر والبحث واستعمال العقل في كل زمن وفي كل حين، ومعنى هذا أن الفهـــــم يتغير مع كل زمن أما القـــرآن فهو ثابت(القرآن فوق كل تراث وفوق كل تاريخ)، محفوظ، كامل غير ناقص قال تعالى:" إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ

وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ " وهذا اقرار من الله سبحانه وتعالى بأن القرآن منزل من عنده(إلهـــي المصدر وليس إنســـاني كما يدعي أركون)، محفوظ من التغيير والتبديل والزيادة والنقصان.

- الذي نستنتجه من العرض السابق هو أن أركون يرى أن أهم شرط من شروط قراءة الفكر العربي الإسلامي عامة والنص القرآني على وجه الخصوص يتمثل في نزع القداسة عن النص القرآني، بحيث يكون التعامل معه وفق المناهج الحديثة (خاصة التاريخية والألسنية)التي ظهرت في حقل علوم الإنسان والمجتمع، وهنا يقول: "إني لا أتحدث أبدا عن كلام الله أو عن الحقيقة الموحى بها... أريد أن أركز أولا على الفضاء اللغوي للقرآن" ولأن القرآن كان شفهيا قبل تدوينه فإن أركون يتوهم بضياع جزء منه وبالتالي ضياع معناه ودلالاته خلال عملية الانتقال من المرحلة الشفهية إلى مرحلة الكتابة، وعبر هذا الطريق تنتزع القداسة عن النص المنزل من عند الله سبحانه وتعالى. لأن أركون يعتقد بوجود علاقة وثيقة بين النص واللغة، وعندما تتغير اللغة حسبه يتغير النص وهذا الكلام غير منطقي البتة ، ولأن أركون يرى أن النص القرآني نص ثقافي لغوي فمعناه أن الظروف والمجتمع هي من تنتج النص وليس العكس، وبالتالي فقراءة النص وتحليله يكون من خلال أدوات كل عصر، ولغة كل عصر، وظروف كل عصر. لكن ألا يعني هذا وجود أكثر من قرآن لاختلاف العصور واللغات وكذلك الثقافات، أظن أن أركون تبنى التاريخية وتحدث عنها وأراد تطبيقها على الفكر العربي الإسلامي لكن لم يكن أبدا تاريخيا في طرحه ، وبالتالي التناقض في منهج أركون واضح جلي للقارئ، فرغم أنه يستخدم المناهج الغربية في أبحاثه المنتجة لحاجاتها الخاصة، المنتجة لظروفها الخاصة، لها أهدافها الخاصة أيضا، أي لها شروطها التاريخية التي أنتجتها، أتى بها هكذا أراد تطبيقها على واقع مختلف له خصائص مختلفة(تطبيق مناهج الغرب على الفكر العربي الاسلامي أيضا لا تاريخي لو تكلمنا بمنطق أركون).وبالتالي من غير المعقول تبني مبدأ (التاريخية) وهو نفسه لا يعمل به.

- قول أركون أيضا أن فكرة التاريخية غائبة في الوعي العربي الإسلامي لا يمت للتاريخية بشيء، والصحيح أن المفسرين القدماء، قدموا أبحاثا كثيرة في هذا المجال، فبحثوا عن أسباب نزول آيات القرآن زمانياً ومكانياً، وكوّنوا لذلك عِلماً كاملاً اسمه "علم أسباب النزول" استخدموا فيه مصطلحات كالعموم والخصوص، والمحكم والمتشابه، والظاهر والباطن، والناسخ والمنسوخ وغيرها من المفاهيم الإجرائية التي كانت متداولة آنذاك، ما يعني أنهم قد نظروا إلى القرآن بوصفه خطاباً، وقرؤوه قراءة تاريخية. فالسيوطي مثلاً، في الجزء الثاني من كتابه "الإتقان في علوم القرآن" يقدم تقسيماً للقرآن طبقاً لدرجات الوضوح الدلالي، أي طبقاً لإمكانية التأويل المتفتح على التاريخ إلى أربع درجات بالترتيب التالي: أولاً: الواضح الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً، وهو النص. ثانياً: الذي يحتمل معنيين لكن أحدهما هو المعني الراجح (الأقوى) والآخر معنى مرجوح (محتمل)، وهذا هو الظاهر .ثالثاً: الذي يحتمل معنيين كلاهما يساوي الآخر في درجة الاحتمال، وهو المجمل. رابعاً :الذي يحتمل معنيين غير متساويين في درجة الاحتمال، ولكن المعنى الراجح (الأقوى) ليس هو بالمعنى القريب (الظاهر) كما في الثاني، بل الراجح هو المعنى البعيد، وهذا النوع هو المؤوّل.
- بلا شك أن أي قراءة لها مميزاتها وخصائصها التي تختص بها وتميزها عن غيرها من قراءات أخرى وإن كانت تتقارب معها في بعض التوجهات. هكذا أيضا كانت قراءات من ينعتهم أركون بالتقليديين المفسرين فهي لها ميزاتها وخصائصها، وأدواتها ووسائلها التي تستعملها في عمليات القراءة، ومن المؤكد أن تفسير الأسلاف للقرآن ـ الذي كان انطلاقا بما يملكونه من وسائل وأدوات ـ حتما سيختلف عن التفسيرات والقراءات المعاصرة ، فحال اليوم ليس كحال الأمس ، ومناهج اليوم ليست كمناهج الأمس ، وحاجات إنسان الأمس ليست بطبيعة الحال كحاجات ومتطلبات إنسان اليوم. لكن كل هذا لا يعني أن القراءة التي قدمها الأسلاف لا فائدة منها بل بالعكس فهي تحضر أينما ذهبنا وأينما توجهنا ، ومهما يكن فلا يمكن للإنسان

أن ينسلخ من تاريخه. الكلام هذا لا يعني أن لا نتوجه إلى القراءة العلمية ونجعل من القراءات التقليدية أقنوما وصنما نعبده.

- ورغم كل هذا إلا أن أركون يظل يلح بالتحرر المسبق من الهيبة اللاهوتية وهيبة التقديس التاريخية التي طالت هذه الكلمة(قرآن) التي حسبه تحتاج إلى تفكيك مسبق من أجل الكشف عن مستويات من المعنى والدلالة التي طمست من طرف التراث التقويّ ، كما من قبل المنهجية الاستشراقية المغرقة في التزامها بحرفية النص. عندئذ نستطيع أن نرى القرآن في ماديته اللغوية وتراكيبه النحوية والمعنوية ومرجعياته التاريخية المرتبطة ببيئته.وحتى يتحقق الفهم الصحيح للقرآن يرى أركون أنه يلزم قراءته قراءة تاريخية، أي دراسة الظروف المحيطة به في كل عصر من العصور وفي كل وقت من الأوقات ، لأن ظروف اليوم غير ظروف الأمس وبالتالي فهم اليوم يختلف عن فهم الأمس ؛ وإذا أردنا أن نفهم النص الديني داخل ظروفه المعاصرة وجب علينا أن نقوم بعملية إسقاط للمناهج الحديثة كمناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية، وخاصة منهج التاريخ المقارن للأديان.
- رغم كل هذه الانتقادات التي توجه لأركون من كل حدب وصوب فلا يعني أن مشروعه يخلو من الإضاءات التي هي كثيرة وعديدة وما علينا سوى أن نتبينها ونقوم بتوضحيها ونعمل على تطوريها ليستفيد منها الجميع، لكن بشرط أن تتوافق بما هو موجود في التداول العربي الإسلامي.

قائمة المصادر والمراجع

أولا: القرآن الكريم.

ثانيا: الحديث الشريف.

ثالثا: مصادر "محمد أركون":

أ . باللغة العربية:

* الإسلام ، أوروبا ، الغرب" رهانات المعنى وإرادة الهيمنة" ، ترجمة :هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت(لبنان)، ط3 ، 2001م.

* الأنسنة والإسلام مدخل تاريخي نقدي، تر: محمود عزب، دار الطليعة، بيروت(لبنان)، ط1، 2010م.

* الفكر الإسلامي "قراءة علمية" ، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي ، الدار البيضاء(المغرب)، بيروت(لبنان) ، ط2 ، 1996م.

* الفكر الإسلامي «نقد واجتهاد"، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي ، بيروت(لبنان) ، ط3 ، 1998م.

* الفكر الأصولي واستحالة التأصيل «نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي" ، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت(لبنان) ، ط1 ، 1999م.

* الفكر العربي ، ترجمة: عادل العوا ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، ط2 ، 1982م.

* القرآن" من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب" ، ترجمة: هاشم صالح ، دار الطليعة ،بيروت(لبنان) ، ط2، آذار(مارس) 2005م.

* أين هو الفكر الإسلامي المعاصر" من فيصل إلى التفرقة فصل المقال" ،ترجمة: هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت(لبنان) ، ط2 ، 1995م.

* تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ترجمة: هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء(المغرب) ، بيروت(لبنان)، ط3 ، 1998م.

* قضايا في نقد العقل الإسلامي" كيف نفهم الإسلام اليوم" ، ترجمة: هاشم صالح ، دار الطليعة ، بيروت(لبنان) ، ط2: كانون الثاني(يناير)2000م.

* معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 2001م.

* من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ، ترجمة: هاشم صالح ، بيروت(لبنان) ، ط2 ، 1992م.

* نزعة الأنسنة في الفكر العربي" جيل مسكويه والتوحيدي" ، ترجمة: هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت(لبنان) ، ط1 ، 1997م.

*العلمنة والدين ، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي ، بيروت(لبنان) ، ط3 ، 1996م.

ب. باللغة الفرنسية:

*Mohamed arkoun: **lectures du coran** ,paris, Maisonneuve et Larose,1982/Tunis, Ed. Alif ,1991.

ج:مقالات محمد أركون:

*محمد أركون: "الوحي، الحقيقة، التاريخ (نحو قراءة جديدة للقرآن)، محلية الثقافة الجديدة العدد27/26، 1983م.

*محمد أركون: التراث والموقف النقدي التساؤلي(حوار) ، (مواقف، العدد40، بيروت(لبنان) ، 1981م.

رابعا: قائمة المراجع:

أ. باللغة العربية:

* الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، الدار التونسية، ج2،(د. ط)، 1984م.

* إبراهيم بدران وآخرون: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر(بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت(لبنان)،ط1، 1985،ط2 ، 1987م.

* إبراهيم محمود خليل، السياق وأثره في الدرس اللغوي، دراسة في ضوء علم اللغة الحديث، أطروحة دكتوراه، كلية دراسات العليا ، الجامعة الأردنية، 1990م.

* ابن تيمية تقي الدين: مجموع الفتاوى، تحقيق: أنوار الباز وعامر الجزار، دار الوفاء ، ط3، 2005م.

* ابن جني أبو الفتح: الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، المكتبة العلمية،ج1، (د. ط)، (د.ت).

* ابن خلدون : المقدمة، لد الأول، تحقيق: المستشرق الفرنسي أ.م. كاترمير، طبعة باريس 1858، مكتبة لبنان علي مولا، 1996م.

* ابن خلدون: المقدمة ولي الدين عبد الرحمان بن محمد ، الجزء الأول ، تحقيق عبد الله محمد الدرويش ، دار يعرب بدمشق(سوريا) ، ط1 ، 2004م.

* ابن دقيق العيد: إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تحقيق: مصطفى شيخ مصطفى ومدثر سندس، مؤسسة الرسالة، بيروت(لبنان)،ج2، ط1، 2005م.

* أبي حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، اعتناء الشيخ ناجي السويد، ج1، (د. ط)، (د.ت).

* آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي: جمع وتقديم: أحمد طالب الإبراهيمي، الجزء الرابع،(1952-1954)، دار الغرب الإسلامي،ط1، 1997م.

* أحمد إدريس الطعان: العلمانيون والقرآن" تاريخية النص الديني"، تقديم: نورالدين عتر ومحمد عمارة، دار ابن حزم للنشر والتوزيع، السعودية، ط1، 2007م.

* ادوارد كار: ما هو التاريخ ، ترجمة وتحقيق: ماهر كيالي وبيار عقل ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت(لبنان) ،1986م.

* إسماعيل بن عمرو ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، دار الكتاب الحديث (الجزائر) ،ج2، (د. ط)، 2010م.

* الأسعد العياري: القداسة في ضوء الحداثة، تأصيل أم تأبيد؟، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 20مايو2016م.

* آلان تورين: نقد الحداثة، تر: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، (د. ط)، 1992م.

* البرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، تر: كريم عزقول، دار النهار للنشر والتوزيع، بيروت(لبنان)،1977م.

* الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة(مصر)، ط7، 1998م.

* الجرجاني عبد القاهر: دلائل الإعجاز، قرأ وعلق عليه: محمود محمد شاكر، شركة القدس،ط3، 1992م.

* الجرجاني عبد القاهر: دلائل الإعجاز، مكتبة الأنجلو المصرية، (د.ط)،(د.ت).

* الجرجاني علي بن محمد: التعريفات ، دار الكتب العلمية، بيروت(لبنان) ،(د.ت).

* الخطيب القزويني: الإيضاح في العلوم البلاغة، وضع حواشيه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت(لبنان)، ط1، 2003م.

* الرازي فخر الدين: التفسير الكبير و مفاتيح الغيب ، دار الكتب العلمية، بيروت(لبنان)،الجزء19 ، ط1 ، 1990م.

* السخاوي شمس الدين: الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ ، تحقيق: فرانز روزنثال، ترجمة:صالح احمد العلي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت(لبنان)،ط1 ،1986م.

* السكاكي أبو يعقوب يوسف: مفتاح العلوم، تحقيق :عبد الحميد هنداوي ،دار الكتب العلمية، بيروت(لبنان)،ط1، 2000م.

* السيوطي جلال الدين: التحبير في علم التفسير، تحقيق: فتحي عبد القادر فريد، دار العلوم،الرياض(السعودية)،ط1، 1982م.

* الشيخ رأفت: فلسفة التاريخ، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة(مصر)، 1988م.

* الطبري محمد بن جرير: جامع البيان عن تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت(لبنان)،ط1 ،2000 م.

* الفيروز آبادي مجد الدين محمد بن يعقوب: بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة(مصر)، الجزء الرابع،1992م.

* المشروع النهضوي العربي: نداء المستقبل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت(لبنان)،ط2، (د.ت).

* أمبارك حامدي: التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحداثي المغاربي، بحث في مواقف الجابري واركون والعروبي، سلسلة أطروحات الدكتوراه (126)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت(لبنان)،ط1،2017 م.

* أميرتو إيكو: التأويل بين السيمائيات والتفكيكات، ترجمة: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي بيروت(لبنان)،ط2، 2004م.

* أنور الجندي: التاريخ في مفهوم الإسلام، دار الأنصار بالقاهرة (مصر)، سلسلة على طريق الأصالة الإسلامية، (د.ط)،(د.ت).

* أولمان ستيفن: دور الكلمة في اللغة، تحقيق: كمال بشر، مكتبة الشباب،(د.ط)، (د.ت).

* إيمانويل كانط: ثلاثة نصوص(تأملات في التربية، ما هي الأنوار، ترجمة: محمد بن جماعة، دار محمد علي للنشر، صفاقص(تونس)،ط1،2005 م.

* باسم علي خريسان: ما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق(سوريا)، 2004م.

* بن مزيان بن شرقي: دروس في فلسفة التاريخ ، مكتبة زهراء الشرق ،2003م.

* بيير هنري سيمون: الفكر والتاريخ، تر: ادل العوا، المكتبة الهاشمية، دمشق(سوريا)،(د. ط)،(د. ت).

* تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، عالم الكتب،ط4، 2004م.

* تمام حسان: دراسة المعنى عند الأصوليين، دار الثقافة والتوزيع،2001م.

* جان جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسي:من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ترجمة:محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1985م.

* جورج زيناتي: رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي ، بيروت(لبنان) ،ط1، 1993م.

* جورج طرابشي: المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسي لعصاب جماعي، رياض الريس للكتب والنشر، ط1 ،1991م.

* جون ماكوري: الوجودية: تر: إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة: فؤاد زكريا، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (د. ط)، 1982م.

* حسن حنفي: دراسات فلسفية، الجزء الثاني في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، مؤسسة هنداوي للنشر والتوزيع، 2020م.

* حسن حنفي: دراسات فلسفية، المكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة(مصر)، ط1 ،1987م.

* حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، الفكر العربي المعاصر، ج2، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع،ط2، 1998م.

* حسنين توفيق إبراهيم: ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت(لبنان) ،ط2، 1998م.

* خالد طحطح: الكتابة التاريخية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء(المغرب) ، ط1 ، 2012م.

* خلود العموش:الخطاب القرآني دراسة العلاقة بين النص والسياق، عالم الكتب الحديثة، عمان(الأردن)،ط1، 2008م.

* خليفة بوجادي:محاضرات في علم الدلالة(مع نصوص وتطبيقات)، بيت الحكمة،ط1، 2009م.

* ردة الله بن ردة بن ضيف الله الطلحي: دلالة السياق، جامعة أم القرى، مكة المكرمة(السعودية)، ط1،(د.ت).

* رفاعة رافع الطهطاوي: الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، تحقيق محمد عمارة،ج4،المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت(لبنان) ، (1973-1977).

* ستيفن أولمان: دور الكلمة في اللغة ،تحقيق: كمال بشر، مكتبة الشباب،(د.ط)،(د.ت).

* سلامة موسى: اليوم والغد، مؤسسة هنداوي للنشر والتوزيع، (د.ط) ،(د.ت).

* سلسلة المنهجية الإسلامية (16) المعهد العالمي للفكر الإسلامي: نحو نظام معرفي إسلامي.حلقة دراسة. تحرير: فتحي حسن ملكاوي، عمان(الأردن)، ط1، 2000م.

* سمير أبو حمدان: موسوعة عصر النهضة، فرح أنطون صعود الخطاب العلماني، (د.ط)، الشركة العالمية للكتاب دار الكتاب العالمي، بيروت(لبنان) 1992م.

* سيبويه: الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1979م.

* شاكر أحمد السحمودي: مناهج الفكر الغربي المعاصر(في دراسة قضايا العقيدة والتراث) ، مركز التأصيل للدراسات والبحوث ، ط1 ، 2010م.

* شبار سعيد : النخبة والأيديولوجيا والحداثة، سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي، بيروت(لبنان)، ط1، 2005م.

* صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النص، عالم المعرفة، عدد164، 1992م.

* صمد كاضم وسمي: الفكر العربي وتحديات الحداثة، إصدار منتديات ليل الغربة ، (د.ط)،2009م.

* طه الجابر العلواني: الأزمة الفكرية ومناهج التغيير ، دار الهادي، بيروت(لبنان) ، ط1 ، 2003م.

* طه جابر العلواني وآخرون: المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن بفرجينيا،ج1، 1990م.

* طه عبد الرحمان: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء(المغرب)،ط2 ، 2006م.

* طه عبد الرحمان: روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء(المغرب)،ط1 ، 2006م.

* طه عبد الرحمان: سؤال العمل بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء(المغرب)، ط1 ،2012م.

* طيب تيزيني: الفلسفة العربية المعاصرة، مواقف ودراسات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت(لبنان)، 1988م.

* طيب تيزيني: من التراث إلى الثورة(مشروع رؤية جديدة للفـــكر العربي من العصر الجاهلي إلى المعاصر)، الجزء الأول، دار ابن خلدون،بيروت(لبنان)،ط1 ، 1967م.

* عبد الإله بلقزيز: العرب والحداثة دراسة في مقالات الحداثيين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت(لبنان)، ط1، 2007م.

* عبد الإله بلقزيز: نقد التراث، العرب والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت(لبنان)،ط2014،1م.

* عبد الرزاق بلعقروز: أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي، منتدى المعارف، بيروت (لبنان)،ط2013،1م.

* عبد العزيز بوالشعير: النظام المعرفي في الفكرين الإسلامي والغربي، منتدى المعارف، بيروت(لبنان)، ط1، 2014م.

* عبد الله العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء(المغرب) ، ط4 ، 1997م.

* عبد الله العروي: مفهوم التاريخ، الألفاظ والمذاهب، المفاهيم والأصول، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء(المغرب)،ط5، 2012م.

* عبد الله عبد اللاوي: حفريات الخطاب التاريخي العربي ، ابن النديم للنشر والتوزيع ودار الروافد الثقافية، ط1، 2012م.

* عرفات فيصل المناع: السياق والمعنى دراسة في أساليب النحو العربي، منشورات السياب (لندن)، منشورات ضفاف(لبنان)، منشورات الاختلاف(الجزائر)،ط1، 2013م.

* عفت الشرقاوي: في فلسفة الحضارة الإسلامية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت(لبنان)، ط4، 1985م.

* عفت الشرقاوي: في فلسفة الحضارة الإسلامية، دار النهضة العربية، بيروت(لبنان)، ط3 ، 1981م.

* علي العلي: المنهجية المعرفية للقرآن الكريم، آفاق الحضارة الإسلامية، العدد25، 1969م.

* علي المحافظة: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة(1798-1914)، الأهلية للنشر والتوزيع بيروت(لبنان)، 1987م.

* علي آيت أوشان: السياق والنص الشعري من البنية إلى القراءة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء(المغرب)،2000م.

* علي بن أحمد الواحد النيسابوري: أسباب النزول، تحقيق: السيد الجميلي، دار الكتاب العربي،(د ط)، (د ت).

* علي حرب: التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت(لبنان)،ط2، 2007م.

* علي حرب: نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء(المغرب)،ط1، 1993م.

* علي شريعتي: الإنسان والتاريخ ، تر: خليل علي ، دار الأمير للثقافة والعلوم ، توزيع دار الباقر(العراق) ، ط1 .2006، ط2 .2007م.

* علي عباس مراد ، عامر حسن فياض: الظاهرة القومية (مدخل إلى الفكر القومي العربي)،جامعة قاريونس بنغازي(ليبيا)،ط2 ،1998م.

* عيد بليغ: السياق وتوجيه دلالة النص(مقدمة في نظرية البلاغة البنيوية)، بلرنسية للنشر والتوزيع، ط1، 2008م.

* فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته، مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون، تقديم: طيب تيزيني،ط1،دار الفارابي بيروت(لبنان)،1988م.

* فرح أنطون: المؤلفات الروائية، تقديم أدو نيس الفكرة، دار الطليعة، بيروت(لبنان)، ط1 ،1979م.

* فريديريك هيقل: محاضرات في فلسفة التاريخ، العقل في التاريخ ، تر :إمام عبد الفتاح إمام، الجزء الأول، دار التنوير للنشر والتوزيع ، ط3، 2007م.

* فوزي عيسى، رانيا فوزي عيسى: علم الدلالة النظرية والتطبيق، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية(مصر)، ط1، 2008م.

* قاسم عبده قاسم: الرؤية الحضارية للتاريخ، دار المعارف، القاهرة، ط2،(دت).

* قسطنطين رزيق: نحن والتاريخ.مطالب وتساؤلات في صناعة التأريخ وصنع التاريخ، دار العلم للملايين، بيروت(لبنان)، ط1 ،1959م .ط2 ،1985م.

*كلود جرمان وريمون لوبلون: علم الدلالة، ترجمة: نور الهدى لوشن، المكتب الجامعي الحديث،ط1، 2006م.

*كمال عبد اللطيف: في الفلسفة العربية المعاصرة ، دار سعاد الصياح ، ط1 ،1993م.

* كيحل مصطفى: الأسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات دار الاختلاف (الجزائر)، ودار الأمان بالرباط(المغرب)،ط1 ،2011م.

* مجموعة من الباحثين: النص الديني ووظيفته، أعمال طاولة مستديرة عقدت بالتعاون بين معهد الدراسات الإسلامية والمسيحية ومعهد المعارف الحكيمة للدراسات الدينية والفلسفية، دار المشرق، بيروت(لبنان)، ط1، 2006م.

* محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، دار ابن حزم، بيروت(لبنان)، ط2 ، الجزء الثاني، 1996م.

* محمد أبو القاسم حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، واشنطن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي،1991م.

* محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، دار النشر ببيروت(لبنان)، (د.ط).

* محمد المخزومي: خاطرات جمال الدين الأفغاني، المطبعة العلمية اللبنانية، بيروت(لبنان)،1931م.

* محمد بن القاسم الأنباري، كتاب الأضداد، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت(لبنان)، (د.ط)، 1987م.

* محمد رشيد رضا: تفسير القرآن الحكيم(التشهير، التفسير، المنار)، دار الفكر العربي ،القاهرة(مصر)،ج1،ط2 ،1997م.

* محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية،ط1، 1989،ط2، 1990م.

* محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت(لبنان)،ط1991،1م.

* محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة ، بيروت(لبنان)،ط1982،1م.

* محمد عبده: رسالة التوحيد، القاهرة(مصر)،1942م.

* محمد عمارة: العرب والتحدي، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، 1980م.

* محمد نصر الدين الألباني: سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، المجلد السادس، القسم الأول2501-2800، مكتبة المعارف للشرق والتوزيع،ط1 ،1996م.

* محمود السعران: علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، دار النهضة العربية، بيروت(لبنان)، (د.ط)، (د.ت).

* محي الدين الكافيجي: المختصر في علم التاريخ ، تحقيق:محمد كمال الدين عزالدين،عالم الكتب،ط1 ،1990م.

* مختار الفجاري: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة بيروت(لبنان)،ط1 ،2005م.

* مزروق العمري: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي المعاصر، منشورات ضفاف، بيروت(لبنان)، ومنشورات الاختلاف(الجزائر)،ط2012،1م.

* مصطفى النشار: فلسفة التاريخ ، شركة الأمل للطباعة والنشر ، ط1 ، 2004م.

* مصطفى شاكر: التاريخ العربي والمؤرخون، الجزء الأول، دار العلم للملايين، ط2 ، 1979م.

* مونتجمري وات: الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر، تر: عبد الرحمان عبد الله الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة(مصر)،1998م.

* ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع ،ط1 ،دار الطليعة، بيروت(لبنان)، (د.ت).

* نزار يوسف: هوية الفكر العربي المعاصر وما قبل ، وزارة الإعلام السورية ، (د. ط)، 2012م.

* نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي ومؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ط1، 2014م.

* نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء(المغرب)، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، مؤسسة دراسات وابحاث،ط1، 2014م.

* نصر حامد أبوزيد: الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، مكتبة مدبولي، القاهرة(مصر)،ط1996،2م.

* نصر حامد أبوزيد: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، دار التنوير للطباعة والنشر،ط1، 1983م.

* نصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني، سينا للنشر والتوزيع، القاهرة(مصر)،ط2، 1994م.

* نورة بوحناش: الاجتهاد وجدل الحداثة، منشورات الاختلاف ومنشورات صفاف، بيروت(لبنان) ط1، 2016م.

* هادي نهر: علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، دار الأمل للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2007م.

* هشام شرابي: المثقفون العرب والغرب، دار النهار للنشر، بيروت(لبنان)،ط2، 1978م.

*جيرار جهامي: موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت(لبنان)، (د.ط)،(د.ت).

*رون هاليبر: العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار، ترجمة: جمال شحيد، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق(سوريا)،ط1 ،2001م.

ب. باللغة الفرنسية:

* Thomas. S .Kuhn :the structure of scientific revalians , second editon (Chicago The university of press 1970).

خامسا: الموسوعات والمعاجم:

* إبراهيم أنيس وآخرون : المعجم الوسيط ، ج1، مجمع اللغة العربية بالقاهرة (مصر) ، 1960م.

* إبراهيم مذكور: المعجم الفلسفي ، مجمع اللغة العربية ، القاهرة(مصر)،1983م.

* ابن فارس أحمد بن زكريا: معجم مقاييس اللغة، ج4، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة(مصر)، ط2 ، 1969م.

* ابن منظور : لسان العرب ، ج1،ج7،دار صادر ، بيروت(لبنان) ، ط1 ، 1955و ط3 ، 1994م.

* ابن منظور: لسان العرب، تر: عبد الله الكبير ومحمد احمد وهاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة(مصر)، مج3،ط1، (د.ت).

* ابن منظور: لسان العرب، ج13، دار إحياء التراث العربي، بيروت(لبنان)، ط3، 1999م.

* أحمد مختار عمر: علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة(مصر)، ط5، 1998م.

* التهانوي محمد بن علي: كشاف اصطلاحات الفنون، ج4، شركة خياط للكتب والنشر، بيروت(لبنان)،(د.ت).

* الجرجاني الشريف: التعريفات ، دار الكتب العلمية ، بيروت(لبنان)، 1978م.

* الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل، مكتبة دار التراث، (د.ط)، (د.ت).

* الزمخشري أبو القاسم بن عمر : أساس البلاغة ، تحقيق :محمد باسل عيون السود ، ج2، منشورات محمد علي بيضون ، دار الكتب العلمية، بيروت(لبنان)، ط1 ، 1998م.

* الزمخشري أبو القاسم بن عمر: أساس البلاغة، دار الشعب، القاهرة(مصر)،1960م.

* الشيخ أحمد رضا: معجم متن اللغة ، ج3 ، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1958م.

* جميل صليبا: المعجم الفلسفي ، ج1 ،ج2، دار الكتاب اللبناني ، مكتبة المدرسة ،بيروت (لبنان) ، 1982م.

* فيصل الأحمر: معجم السيمائيات ، منشورات الاختلاف(الجزائر)،ط2010،1م.

سادسا: الدوريات والمجلات:

* إدريس هاني: مجلة الكلمة، عدد49، 2005، www.kalma.net.

* أزراج عمر: التاريخ والتأرجح بين الذاتية والموضوعية(قراءة في كتاب ما هو التاريخ لإدوارد كار)،انظر: .http://historyinarabic.blogspot.com/2012/11/blog-post_6436.html

* آمال السيد محمد الأمين: أنواع السياق في القرآن. دراسة تفسيرية موضوعية، مجلة جامعة الناصر، العدد السابع،2016م.

* بخولة بن الدين:"دور السياق في تحقيق التماسك النصي"، مجلة جسور المعرفة، العدد2، جوان 2018م.

* بدران بن لحسن: نحو فلسفة إسلامية معاصرة...طه عبد الرحمان وجدل الخصوصية والكونية، مجلة الكلمة، العدد(90)، 2016م.

* بلعالية دومة ميلود: فكرة التاريخ لدى العرب من التصوير الشعري إلى التنظير التاريخي، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، العدد20 جوان 2009م.

* بلعالية دومة ميلود:"علم التاريخ لدى" الكافيجي":مقاربة إبستمولوجية"، مجلة الإحياء، جامعة الحاج لخضر باتنه(الجزائر) ، العدد15 ، 2012م.

* بن زينت الشريف: "أبعاد فلسفة التاريخ عند جامبا تيستا فيكو، مجلة مقاربات فلسفية، مج08، العدد2021،1م.

* بوزبرة عبد السلام: "نزعة الأنسنة عند محمد أركون: نحو هدم الانحرافات العقائدية للعقل الديني"، مجلة أنثربولوجية الأديان، مج18، العدد02، 2022م.

* بوعلام سمير: "فرح أنطون وتحذير العلمانية في اليومي العربي الإسلامي"، مجلة مفاهيم الدراسات الفلسفية والإنسانية المعمقة، العدد السادس، 2019م.

* ريم منصور الأطرش: العلمانية ، مداد مركز دمشق للأبحاث والدراسات، سوريا، ع3، (د.ت).

* جيلالي بوبكر: "دلالة وسمات فكرنا العربي المعاصر وروافده، مجلة الحوار الثقافي، ج8، العدد1، (د.ت).

* حبيبة نبرس: "الخطاب ومفهوم النص في تأويلية بول ريكور"، مجلة جسور المعرفة، مج5، ع2،جوان2019م.

* حساين دواجي غالي: "من التاريخ إلى فلسفة التاريخ – قراءة في تطور الفكر التاريخي في الفلسفة الغربية"، المجلة المغاربية للدراسات التاريخية ، جامعة جيلالي اليابس بسيدي بلعباس(الجزائر) مجلد7،العدد1،جوان2015م.

* زاهي ناصر: الفكر الفلسفي العربي المعاصر وهاجس الاختلاف، مجلة مقدمات، الجامعة اللبنانية، العدد الخامس، جانفي2018م.

* زهير الخويلدي: النقد الفلسفي للتراث عند طيب تيزيني، الحوار المتمدن، 2017/12/20، http://www.m.ahewar.org/s.asp?aid=583265&r=0.

* زياني الحاج: الفلسفة العربية المعاصرة ومحاولات تجديد الفكر العربي، مجلة دراسات فلسفية (جامعة الجزائر)، العدد 11، 2015م.

* سمير عيسى: سؤال التراث في الفكر العربي عند الجابري وحسن حنفي وطيب تيزيني، جامعة الجزائر2، (د.ت).

* شيخ أعمر الهوارية :"السياق وأثره في تحديد مقصديه الخطاب الديني، مجلة اللغة والاتصال،مجلد12،عدد19، 2017م.

* صالح شقير: "الحضور الفلسفي في الفكر العربي الحديث"، مجلة جامعة دمشق، المجلد 21 عدد الأول والثاني 2010م.

* طاهر بن علي: ابن خلدون وتجليات مفهوم التاريخ من خلال المنهج ، مجلة الواحات للبحوث الدراسات ، المجلد9، العدد1 ، 2016م.

* عبد الحافظ صحبوض: "خصائص النظام المعرفي الاسلامي"، مركز دراسات المعرفة والحضارة،13 فيفري2022. انظر: maarifa-center.com.

* عبد المجيد خليفي: قراءة النص الديني عند المفكر الراحل محمد أركون، العدد3773،الجمعة 17أيلول2010.

* عرفان عبد الحميد فتاح: الإطار الفكري العام لنظرية المعرفة في القرآن الكريم، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الرابعة، العدد 15،(د.ت).

* علامي خالد المسعود :"مفهوم العقل الإسلامي لدى أركون" ، مجلة الموروث، المجلد 8 ، العدد 1 ، 2020م.

* علي أبطاش: "مفهوم التراث في الخطاب العربي المعاصر: محمد اركون أنموذجا"، مؤسسة دراسات وابحاث(مؤمنون بلا حدود)،2015م.

* عياد أحمد: "مسألة التراث في العربي المعاصر: بين الطرح المعرفي والطرح الإيديولوجي"، مجلة النقد الثقافي ، العدد الأول ، 2013م.

* قادة جليد: المعرفة التاريخية المنطلقات والرهانات ، انظر: صحيفة المثقف ، العدد4467 المصادف لـ الأربعاء 28نوفمبر2018، http://www.almothaqaf.com/a/b1d/923238.

* كريمة بلخامسة: العقل الإسلامي والتأويل في فكر محمد أركون، مجلة الخطاب، المجلد 15،العدد 02، جوان 2020م.

* لكحل فيصل: "العقل الإسلامي من منظور محمد أركون" دراسة تحليلية نقدية، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، ج وهران 02/ العدد09، جانفي2019م.

* ليندة بورايو: جدلية المعرفي والإيديولوجي في الخطاب العربي المعاصر (التراث نموذجا)، مجلة المعارف للبحوث والدراسات التاريخية، مج3،العدد5، 2017م.

* ماحي قندوز: مجالات المقدس في الشريعة الإسلامية، الثوابت والمتغيرات، مجلة انثروبولوجيا الأديان، مج6، العدد1، قسم العلوم الإسلامية، جامعة تلمسان(الجزائر)،2010م.

* محمد عابد الجابري: اشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر صراع طبقي أم مشكل ثقافي، ضمن ندوة: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت(لبنان)، 1985م.

* محمد نور الدين جباب: "الفكر العربي جدل المقدس والمقتبس، قراءة في خطاب الإصلاح الديني في عصر النهضة" ، مجلة دراسات في العلوم الإنسانية والاجتماعية،عدد17، 2011م.

* مخلوف بشير: قراءة في فكر محمد أركون، مجلة الحوار الثقافي، وهران(الجزائر)، 2012م.

* مسعود مزهودي: دور الأندلس في تطوير الحضارة ونقلها، مجلة العلوم الإنسانية (جامعة محمد خيضر بسكرة (الجزائر)، العدد6،جوان2004م.

* منيرة محمد: جدل الحرية والتاريخ عند هيقل ، مجلة جامعة دمشق ، المجلد30، العدد1+2، 2014م.

* مونيس بخضرة : مخارج التأويل والاجتهاد في قراءة النص والفلسفة عند ابن رشد، مجلة أنثربولوجيا الأديان،مج6، العدد1، 2010م.

* موهوب محمد: "المقام أو السياق بين المفهوم العربي والغربي ودوره في فهم مقاصد الخطاب القرآني" ،مجلة الآداب والعلوم الانسانية، عدد22، 2018م.

* نصيرة غماري: "المشروع الأركوني: نحو فكر تأويلي جديد للنص الديني أم نحو تقديس المنهج النقدي؟ مجلة المدونة، المجلد7،العدد 2ديسمبر2020م.

* نور الدين بن قدور: "واقع الفلسفة في العالم العربي المعاصر: عوائق وأزمة الإبداع"، مجلة دراسات ،مج 07، العدد 01، فبراير2018م.

* يحي بن حسين الظلمي : مفهوم النص عند دعاة التجديد...دراسة نقدية في ضوء مفهوم النص عند علماء أصول الفقه، مجلة البحوث والدراسات الشرعية، العدد46، 1436هـ الموافق لـ2014م.

* يموتن علجية ورريب الله محمد: إشكالية تاريخية العقل الإسلامي في الخطاب العربي المعاصر محمد أركون نموذجا، مجلة الميدان للعلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 03، العدد4، 2020 م.

* يوسف مقارمة: المدارس الكبرى في فلسفة التاريخ، مجلة العلوم الإسلامية، مجلد 02، عدد1،جوان 2020م.

سابعا: الرسائل الجامعية:

* أغضابنة الطاوس: ، الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروعه الفكري(رسالة مقدمة لنيل درجة دكتوراه) ، جامعة منتوري قسنطينة(الجزائر) ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية قسم الفلسفة ، إشراف عبد الحفيظ عصام ، السنة الجامعية 2011/2010 م.

* قرواز الذوادي: موقف حسن حنفي من العقلانية العربية المعاصرة، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، إشراف: فتيحة زرداوي، جامعة باتنة(الجزائر)، ،2008 ، 2009م.

* نادية حساين: إشكاليات التراث في الفكر العربي الحديث والمعاصر، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، إشراف: السعدي بن أزوار، جامعة الجزائر02، 2014،2015م.

*دواق الحاج: المشروع المعرفي لمحمد "أبو القاسم" حاج حمد وتطبيقاته النقدية ، (رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه) ، جامعة منتوري قسنطينة(الجزائر) ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية قسم الفلسفة ، إشراف الدكتور:إسماعيل زروخي ، 2010.2009.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات:

المواضيع.	الصفحات
إهداء.	
شكر خاص.	
مقدمـــة.	أ – س
الفصل الأول: مدخل مفاهيمي.	73-14
المبحث الأول: مصطلح التاريخ بين المفهوم الغربي والمفهوم العربي الإسلامي.	43-14
أولا: المعنى اللغوي والاصطلاحي للتاريخ.	25-13
ثانيا: مفهوم التاريخ في الفكر الغربي.	34-26
ثالثا: من التاريخ إلى فلسفة التاريخ .	39-34
رابعا: التاريخ في مفهوم الإسلام.	43-39
المبحث الثاني: السياق أقسامه وتجلياته في التراث العربي والغربي	56-44
أولا: السياق لغة واصطلاحا.	47-45
ثانيا: تجليات السياق في التراث العربي والغربي.	55-48
ثالثا: أنواع السياق.	56-55
المبحث الثالث: النظام المعرفي الإسلامي مفهومه وخصائصه.	73-57
أولا: المعرفة لغة واصطلاحا.	60-57
ثانيا: المنهج كضرورة مستعجلة لحل أزمة التأخر التاريخي.	64-61
ثالثا: النظام المعرفي في الفكر الإسلامي مفهومه وخصائصه.	73-65
الفصل الثاني: جدلية التاريخي والمعرفي في الخطاب العربي الحديث.	124-75
المبحث الأول: الظروف التاريخية المؤطرة للفكر العربي الحديث..	84-75
أولا: صدمة الحداثة كشرط تاريخي للفكر العربي الحديث.	81-77

ثانيا :الخطاب العربي الحديث وضرورة الدخول في التاريخ.	84-81
المبحث الثاني: الخطاب العربي النهضوي الحديث بين الفشل وإعادة الشكل وأثر ذلك على الفكر العربي المعاصر.	108-84
أولا: الخطاب الإصلاحي السلفي.	89-85
ثانيا: الخطاب العلماني.	97-90
ثالثا: هل فشل الخطابين السلفي والعلماني في تأسيس فكر إسلامي؟. .	108-97
المبحث الثالث: المشتغل بالنص الفلسفي في الخطاب العربي الحديث.	124-109
أولا:الكتابة الفلسفية في الفكر العربي الحديث بين سلطة التراث وسلطة الحداثة.	115-109
ثانيا: ما السبيل إلى الاستقلال الفلسفي؟.	124-116
الفصل الثالث: جدلية النص والتاريخ في مشروع أركون المعرفي.	187-126
المبحث الأول: مميزات الخطاب العربي الحديث والمعاصر عند محمد أركون..	137-126
أولا:الفكر العربي المعاصر والتعامل الأيديولوجي مع إشكالية التراث.	132-127
ثانيا: أطروحة اللامفكر فيه عند أركون.	137-132
المبحث الثاني: مشروع نقد العقل الإسلامي مفهومه، هدفه.	168-138
أولا: مفهوم مشروع نقد العقل الإسلامي.	140-138
ثانيا:الفرق بين نقد العقل الإسلامي ونقد العقل العربي.	145-140
المبحث الثالث: آليات القراءة العلمية التاريخية للتراث العربي الاسلامي عند أركون.	168-146
أولا : العلمية والتاريخية شرطان أساسيان لقراءة التراث عند محمد أركون.	129-120
ثانيا: مستويات التراث عند محمد أركون.	168-157
أ. المستوى الأول: التراث الجاهلي والتراث الإسلامي.	158-157
ب. المستوى الثاني: التراث الشامل.	159-158
ج. المستوى الثالث: التراث العربي الإسلامي جزء من التراث السامي الإغريقي.	164-159

د. المستوى الرابع: التراث الكلي.	166-164
و. المستوى الخامس: التراث الحي.	168-166
المبحث الرابع: ضرورة الانتقال من اللاتاريخية الى التاريخية في ممارسة المعرفة الاسلامية.	187-169
أولا: الفكر الاسلامي وأزمة التصور اللاتاريخي(الأسطوري).	172-170
ثانيا: تقديس النص أم تقديس التاريخ؟.	176-173
ثالثا: كيف نقرأ النص الديني عند محمد أركون (النص الديني ورهانات المعنى)..	187-176
أ. النصوص التأسيسية.	185-182
ب. النصوص الثانوية.	186-185
ج. المدونة الرسمية المغلقة.	187-186
الفصل الرابع: آليات إنتاج المعرفة وفق السياق التاريخي عند أركون.	241-189
المبحث الأول: التأويل عند محمد أركون شروطه ومرتكزاته.	209-189
أولا: التأويل اللانهائي وسيرورة إنتاج المعنى.	200-194
ثانيا: التأويل سبيلا لنقد العقل الإسلامي.	209-201
المبحث الثاني: النقد التاريخي سبيلا لإنتاج معرفة إسلامية.	227-210
أولا: التاريخية مفهومها وأصولها.	218-214
ثانيا: الفكر العربي الإسلامي في ضوء النقد التاريخي.	227-219
المبحث الثالث: القراءة اللغوية كمنهج بديل لقراءة التراث العربي الإسلامي.	233-228
المبحث الرابع: من الأسطرة إلى الأنسنة (الأنسنة سبيلا للأرخنة).	242-234
خـــاتمة.	262-243
فهارس البحث:	286-264
فهرس المصادر والمراجع.	282-264
فهرس الموضوعات.	286-282

ملخص:

حاولنا في هذه الدراسة، التحدث عن اشكالية أرقت عقل المفكر محمد أركون وهي: كيف نحرك زمننا الإسلامي وننتج وعيا بتراثنا ؟ فكان لزاما علينا التطرق للمشروع الفكري الأركوني (نقد العقل الإسلامي) الذي هدف من خلاله إلى تحرير العقل الإسلامي من الانغلاقية والدوغمائية، وذلك من خلال سعيه إلى الكشف عن النظام المعرفي الذي حكم العقل الإسلامي عبر التاريخ، فأدى أن أصبح الفكر العربي الإسلامي فكر منغلق، نهائي، ذا اتجاه واحد...بسبب خضوعه لسلطة الوحي، لنكتشف معه بعد ذلك تجليات التأخر التاريخي في عالمنا العربي الإسلامي ، وكذا عدم استطاعة العقل العربي على انتاج فعل تاريخي (فكر) يحقق من خلاله النهضة، ويساهم به في التنمية والتقدم بسبب الفوقية التي يمارسها الوحي على العقل، أو النص الديني على التاريخ. هذه الأطروحة جاءت لمعرفة مفهوم الثورة المعرفية التي يدعو إليها المفكر أركون، وكذا الثورة المنهجية التي توسل بها أركون من أجل صياغة فعل تاريخي ومعرفي يمهد لتأسيس نظام معرفي إسلامي جديد بعيد عن أسوار مدارس اللاهوت الفقهية.

Abstract:

In this study, we have tried to talk about a problem that has enriched the mind of the thinker Muhammad Arkoun: how can we move our Islamic era and produce an awareness of our history? We had to address the arkonic intellectual project (criticism of Islamic reason) through which it aimed to free the Islamic mind from closure and dogmatism, through its quest to reveal the cognitive system that has governed the Islamic mind throughout history, and led to Arab-Islamic thought becoming a closed thought. definitive and one-way... Because of his submission to the authority of revelation, let us then discover with him the manifestations of historical backwardness in our Arab-Islamic world, as well as the inability of the Arab mind to produce a historical-epistemological act by which it achieves rebirth, contributes to development and progress because of the superiority exercised by revelation over reason, or religious text over history. This thesis knew the concept of epistemological revolution advocated by the thinker Arkoun, as well as the methodological revolution that Arkoun begged for the formulation of a historical and epistemological act that paves the way for the establishment of a new Islamic cognitive system far from the walls of jurisprudential theological schools.