

جامعة الجزائر

كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية

قسم الفلسفة

النزعة النقدية في فكر محمد أركون

ملخص رسالة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة .

إشراف الأستاذ الدكتور :

* عبد الرحمن بوقاف

إعداد الطالب :

* عبد الغني بن علي

السنة الجامعية : 2005/2004

المحتوى.....الصفحة

المقدمة.....06

الفصل الأول:

- 11.....-نحو إبستميه جديدة للتفكير في الإسلام
- 12.....أولا:مقاربة عامة لتحديد المفهوم والاتجاه
- 13.....1-المقاربة اللغوية لكلمة critique
- 16.....2-المقاربة اللغوية العربية لكلمة نقد
- 19.....3-المقاربة التاريخية والمفهومية لكلمة نقد
- 22.....4- المقاربة التاريخية والمفهومية للنقد في الفكر العربي المعاصر
- 26.....ثانيا:الخلفية الفكرية والعلمية لمحمد أركون
- 27.....1-محاولة كتابة السيرة الذاتية لأركون
- 30.....2-ارتباط أركون بالفضاء الفكري الأوروبي المعاصر
- 49.....ثالثا:الأسس النظرية لمشروع أركون النقدي
- 49.....1-مفهوم الإسلاميات التطبيقية
- 52.....2-موضوع الإسلاميات التطبيقية
- 60.....3-منهج الإسلاميات التطبيقية

الفصل الثاني:

- 78.....-الوظائف الإبستمولوجية للنقد نحو عقلانية معقلنة
- 80.....أولا:النقد بين الوظيفة الأيديولوجية والإبستمولوجية
- 95.....ثانيا:مفهوم النقد عند محمد أركون
- 101.....1-مفهوم العقل المستهدف بالنقد
- 114.....2-من العقل الإسلامي الكلاسيكي إلى العقل الأرثوذكسي
- 116.....ثالثا:الخاصية القروسطية والبنية الأسطورية للعقل الإسلامي
- 120.....1-البحث عن العقل المُعَقِّل
- 121.....2-مستويات النقد عند محمد أركون

الفصل الثالث:

- 123.....-نقد الخطاب الأيديولوجي نحو خطاب علمي عن الإسلام
- 125.....أولا:نقد فكرة العقل العربي



129.....	1-إنبناء العقل عند الجابري عربيا.....
138.....	2-لاهوتانية العقل العربي.....
143.....	ثانيا:نقد الخطاب الإستشراقي.....
160.....	ثالثا:نقد الخطاب الإسلامي المعاصر.....
174.....	-الخاتمة.....
177.....	-قائمة المصادر والمراجع.....



الفكر العربي الإسلامي المعاصر ، سواء في أسسه أو أهدافه يخضع لإكراهين يحدّدان خصائصه ، الإكراه الأول يتمثل في التراث الثقافي للماضي العربي الإسلامي المبدع حيث يؤكد هويته فيه وانتماءه التاريخي والفكري إليه ، أما الإكراه الثاني فيتمثل في المنتج الثقافي الغربي المعاصر ، إما بالتماثل معه للتأكيد على علميته ومواكبته لمستجدات العلم والمعرفة في الغرب ، وإما بالقطيعة معه ليؤكد على ما يسمّى الهوية والأصالة .

إنّ هذا الفكر يطرح مشكلة التسمية في حدّ ذاتها ، هل هو فكر عروبيّ فقط ، أم هو إسلامي فقط ، أم هو عربي إسلامي معا ؟ من هنا تبرز أهمية المعالجة الإبستمولوجية لهذا الفكر إنّها معالجة نقدية لجميع الإشكاليات التي يطرحها ، كما تكمن في قيمتها المعرفية والتاريخية والفلسفية بشكل عام ، هذا ما نجده اليوم في معظم الكتابات المعاصرة ذات النزعة النقدية وتأكيدا على أهمية النقد والنظرة الإبستمولوجية لهذا الفكر ، ومن أبرز الأسماء نجد محمد أركون الذي يمكن اعتباره من أوائل المفكرين الذين طرحوا إمكانية النقد الإبستمولوجي للفكر الإسلامي منذ بدايته وإلى اللحظة المعاصرة ، وهذا هو موضوع البحث الذي اخترنا عنوانا له : النزعة النقدية في فكر محمد أركون .

إنه موضوع إبستمولوجي ، يعرض النقد كما فهمه وطبقه محمد أركون على الفكر الإسلامي مبرزاً أهميته ومكانته المعرفية في الفكر بشكل عام من خلال محاولته الجادة في تطبيق علوم الإنسان والمجتمع المعاصرة بعد الحرب العالمية الثانية ، على الفكر الإسلامي ، فهو موضوع يعمّق البحث العلمي ، وفي الوقت نفسه يبرز أحقية هذه العلوم في دراسة هذا الفكر ، بحيث يمكنها أن تغتني معرفياً إذا ما طبّقت على تراث آخر ، لم تتطوّر في فضائه الخاص بعد لأنّ أركون يهدف من خلال خطابه النقدي إلى تأسيس فكر إسلامي حديث له مستند علمي



فلسفي بمعنى له مبرراته العلمية ، ليقطع بذلك مع الخطاب الذي يستند إلى الدين من البداية وإلى النهاية ، ويستمد منه مشروعيته . وبالتالي فالخطاب النقدي لأركون ينقلنا من المشروع الدينية للمعرفة إلى المشروع الفلسفية الإستيمولوجية لها . فالمسلمون عندما اكتشفوا حضارة الغرب أدركوا تفوقها العلمي والتكنولوجي ، لكنهم اكتفوا بأخذ الجانب المادي منها فقط مهملين الروح العلمي المؤسس للتقنية المادية ، سواء مخابر البحث العلمي أو مناهج التنقيب في التراث ونمط التفكير في الدولة والاقتصاد والتربية ببناء الإنسان من الداخل فالخطاب الأصولي افتخاري ، أحكامه قيمية معيارية في مقاضاته للأشياء ، إنه يفتخر بإيمانه الديني واضعا إلحادية الغرب وماديته كأداة للبرهنة ، من دون أن يحاول النظر في هذه الأحكام نظرة نقدية إستيمولوجية وإعطاءها أسسا علمية ، بل ساهم في سجن الفكر أيديولوجيا إنه فكر يعطي دائما الأفضلية والأسبقية لذاته على حساب الآخر . من هنا تبرز أهمية الموضوع الفلسفية ، بصفته مشروعا مجددا هدفه نقل العقل الإسلامي من فضاء الفكر الوسيط إلى الفضاء المعاصر للمعرفة العلمية . لذلك كان اختياري هذا الموضوع إنطلاقا من جدته الزمنية والفكرية ، باعتباره يمس كل فرد مسلم يعيش ما هو مستجد في العالم العربي الإسلامي أولا ، والغربي ثانيا ، ولثراء العلمي لأنه يدمج منهجيات علمية وفلسفية عديدة في سياق حركة الفكر المعاصر ككل ، وما تسابق المفكرين العرب والمسلمين اليوم للاستفادة من هذه المناهج في شتى ميادين الفكر الغربي إلا دليل على ذلك . بمعنى أن هذا الموضوع يثري العقل و يساهم في تكوينه و إنضاجه إستيمولوجيا ، كما أن طبيعة الموضوع الثورية تحرك فضول أي باحث في الفكر الإسلامي ، ذلك أنه يحاول أن يرسي صدق ادعائه ، على أساس تميزه عن الخطابات الإسلامية السائدة في العالم الإسلامي هذا من جهة ، ويتميز عن الخطاب الإستشراقي المختص كذلك في الدراسات الإسلامية من جهة ثانية ، في إطار ما هو علمي .



هو ذا الأمر الذي قادني إلى التساؤل عن مفهوم النقد وأساسه وآلياته عند محمد أركون ومفهوم الموضوع الذي ينتقده ، أي العقل الإسلامي وعلاقته بالنقد إبستمولوجيا ، والغاية من المشروع النقدي ، وكيف يتميز ويتقاطع مع المشاريع النقدية المماثلة في الفكر العربي الإسلامي ، تحديدا مشروع نقد العقل العربي لمحمد عابد الجابري ؟

كلّ هذه التساؤلات سعى البحث إلى الإجابة عنها بجدية ، عبر المراحل الثلاثة التي قطعها . حيث أنّ هذا البحث مقسم إلى ثلاثة فصول ، وعبر منهج يزواج بين النظرة التحليلية المقارنة والتاريخية والإستنتاجية أيضا ، فتمّ الانطلاق في الفصل الأول والمعنون ب: نحو إبستميه جديدة للتفكير في الإسلام ، أي تحديد مفهوم النقد من الناحية الاصطلاحية والتاريخية والفلسفية وأخيرا العلمية عند محمد أركون بتحديد أسسه النظرية المتمثلة في تطبيق علوم الإنسان والمجتمع في دراسة الإسلام .

أمّا الفصل الثاني والمعنون ب : الوظائف الإبستمولوجية للنقد نحو عقلانية مُعقلنة . فقد تمّ فيه تحديد النقد و خصائصه العقلانية والإبستمولوجية عبر مقارنته بالوظيفة الأيديولوجية للنقد عند بعض المفكرين المعاصرين ، كصادق جلال العظم و أدونيس ، كذلك تحديد العقل الإسلامي بصفته الموضوع المستهدف بالنقد .

وفي الفصل الثالث المعنون ب : نقد الخطاب الأيديولوجي نحو خطاب علمي عن الإسلام تركز البحث في التأكيد على ضرورة بلورة خطاب علمي حول الإسلام ، عبر نقد فكرة العقل العربي الجابرية ، ونقد الخطاب الغربي الإستشراقي عن الإسلام ، ونقد الخطاب الأيديولوجي الإسلامي المعاصر عن الإسلام .

هذا هو باختصار البحث المطروح بين أيدينا ، الذي فرض عليّ جمع أكبر قدر ممكن من المعلومات حول النقد بصفة عامة ، ثم في الفكر العربي الإسلامي ، ثم عند محمد أركون



خصوصا ، وقد جعلني هذا المسعى أواجه صعوبات كثيرة في جمع تلك المعلومات واستثمارها بالاستنتاج منها أفكارا جديدة والمقارنة بينها لشرحها وترتيبها في فصول ومباحث من أهمها صعوبة الطرح الأركوني والتقنية التي تتميز بها نصوصه وتوسّعه الشديد ، فهو ينهل من عدة تيارات فكرية مختلفة تصل حدّ التباين ، فقد فرض عليّ البحث عن هذه الخلفية الفكرية ، حتى يتيسّر لي فهم ما يقوله قدر المستطاع . وأوّل شيء يلاحظه القارئ عن أركون هو أنه تكوّن في المدرسة الغربية منذ البداية و إلى اليوم ، فالفكر العربي الإسلامي عرفه من خلال الإستشراق وأسائذته المستشرقين . كما أن ضيق الوقت بقراءة كلّ كتابات أركون التي في أغلبها متوفرة على شكل ترجمات ، ومقتضيات حجم البحث ، جعل استيفاء الموضوع من كلّ جوانبه العلمية والفلسفية أمرا صعبا نسبيّ التحقق . فالباحث بمجرد ما ينهي مراجعة بحثه بعد الطباعة حتّى يشعر بنقص بعض جوانب موضوعه ، إضافة إلى تجدد المصادر والمراجع أمامه .

لذلك فقد اعتمدت أغلب كتابات أركون وخاصة كتابه " تاريخية الفكر العربي الإسلامي " وهو المصدر الرئيسي في هذا البحث ، حيث نجد فيه البرنامج النقدي عند أركون ، كما يمكن تحديد مفهوم النقد من خلاله وأسس النظرية ومفهومه للعقل الإسلامي الذي ينتقده . إلى جانب مقال : **Le concept de la raison islamique** . الذي أخذت تاريخ نشره بعين الاعتبار لإنجاز مقارنة بين مفهوم العقل عند أركون والجابري ، هذا إلى جانب مصادر أخرى ككتاب : " الفكر الإسلامي قراءة علمية " وكتاب " الفكر الإسلامي نقد واجتهاد " ومصادر أخرى معروضة في البحث . أما المراجع فهي متنوّعة ، أهمّها كتابا الجابري : " تكوين العقل العربي " و " بنية العقل العربي " بصفتها قريبة من مشروع أركون النقدي ، لأنها تحمل فكرة نقد العقل أيضا وكتاب صادق جلال العظم " نقد الفكر الديني " وهشام شرابي " النقد الحضاري للمجتمع



العربي" وجورج طرابيشي كتابه "نظرية العقل" . كتاب وليم الشريف "المسيحية ، الإسلام والنقد العلماني" كلّها مراجع مكنتني من تحديد معالم الطريق وتقسيمه إلى مراحل عبر إنجاز هذا البحث .

رجائي أخيرا ، أن يكون هذا البحث مفيدا إفادة شافية لكل من يطلع عليه ، وأن تكون النية لله خالصة لمناصرة الحق بالحق من أجل الحق ، ولكن ما دام هذا عملا إنسانيا فهو يتصف بالنقص ، ومن شأن نقائص البحث العلمي أن تشجع غيري من الباحثين على استثمار الموضوع خدمة لثقافتنا العربية .

أولاً : مقارنة عامة لتحديد المفهوم والاتجاه :

إنه لمن الصعوبة بمكان اليوم الكلام عن النقد بصفة عامة نظراً لـ : تشعب المفهوم، ولأن له تاريخ طويل ومتشاك ، فنجد مشتركاً بين الممارسة الأدبية و الفلسفية و العلمية سواء في فلسفة العلوم (الإبستمولوجيا) أو العلوم الإنسانية، خاصة الأبحاث التاريخية .

ومن ناحية أخرى يمكننا الكلام عن النقد وفقاً لتجلياته المختلفة و المتعددة ، فهو يوضع غالباً إلى جانب مفهوم آخر أو تصور آخر يقتزن به ، نقصد العقل فإلى جانب ثلاثية كانط النقدية وهي : **نقد العقل الخالص**، **نقد العقل العملي**، **نقد ملكة الحكم** ، بصفتها تصنيفات لتجليات العقل الإنساني بصفة عامة ، إنه فاعلية معرفية عند الإنسان تبرز أو تتوضح أكثر في ميدان الفكر . إلى جانب كانط ظهرت مؤلفات أخرى تحمل العنوان ذاته أي نقد العقل ، ولكن العقل هنا سيصبح عقولاً متنوعة ومختلفة .

وفي هذا السياق نجد النقد يوضع ويقم إلى جانب المصطلح نفسه أي النقد ومنه يكون نقد النقد ، فنجد كارل ماركس و بالاشتراك مع فريدريك أنغلز كتباً معاً **نقد النقد النقدي** ⁽¹⁾ . كذلك ترفيتان تودوروف له كتاب **نقد النقد** .

أمّا فيما يخص السياق العربي الإسلامي ، فإن البحث الببليوغرافي يقودنا إلى الكلام عن نقد للعقل فنجد نقد العقل العربي لمحمد عابد الجابري ، وهو عنوان مشترك لأربعة كتب هي : تكوين العقل العربي بنية العقل العربي ، العقل الأخلاقي العربي ، العقل السياسي العربي ، ونتكلم هنا عن الجابري أولاً وقبل أي مفكر آخر ، لأنه يتبنى النقد بصفة واضحة أكثر من أي مفكر آخر . مع أن هناك كُتّاباً سبقوه إلى هذا فنجد علال الفاسي المناضل السياسي المغربي الذي ألف كتاباً بعنوان النقد الذاتي وفي السياق نفسه نجد المؤلف صادق جلال العظم كتابه نقد الفكر الديني ، الذي أثار ضجة كبيرة ، ووصل به الأمر إلى المحاكمة، كذلك محمد أركون وإن كان شعار النقد رفعه في كتابه المكتوب بالفرنسية أصلاً وهو

1- أنظر كارل ماركس و فريدريك أنغلز ، حول الدين ، ترجمة ، ياسين الحافظ ، ط2 (بيروت : دار الطليعة ، 1981) ، ص

(POUR UNE CRITIQUE DE LA RAISON ISLAMIQUE) من أجل نقد العقل الإسلامي وعندما ترجم إلى العربية أول هذا العنوان فأصبح تاريخية الفكر العربي الإسلامي ومن جانب ثانٍ يتبنى أركون مشروع "نقد العقل الإسلامي" ، فيطلقه على كل مشروعه. كذلك كتاب مطاع صفدي نقد العقل الغربي وتحت هذا العنوان الحداثة ما بعد الحداثة وفيما يخصّ "نقد النقد" نجد جورج طرابيشي الكاتب العربي الوحيد الذي يتبنى هذا العنوان المشترك لثلاثة كتب لها العنوان نفسه نقد نقد العقل العربي .

بعد هذا السرد الببليوغرافي هل يمكننا الكلام الآن عن فلسفة نقدية عربية إسلامية بنفس الكلام عن فلسفة نقدية عربية ؟ أو حتّى الكلام عن هذه الأخيرة أي عن فلسفة عربية إسلامية فقط ؟ هل يمكننا أن نحكم أو نجزم بوجود اتجاه نقدي أو حركة نقدية فلسفية في السياق العربي الإسلامي ؟ سنطرح الإشكال بطريقة أخرى كي نتموضع في قلب النّقد ذاته ، بصفته فلسفة قائمة بذاتها في الغرب واتجاه يمارس فكرياً في الغرب فنقول : هل يمكن فصل النّقد العربي اليوم عن النقد الغربي بصفة عامّة ؟

إن هذه التساؤلات مشروعة الطرح ، وأكثر من هذا جديرة بالمعالجة ، وذلك أنه عند البحث في الموسوعات الفلسفية مثل : "موسوعة الفلسفة" لعبد الرحمن بدوي ، أو "الموسوعة الفلسفية المختصرة" أو "معجم الفلاسفة" لجورج طرابيشي ، والقواميس الفلسفية العربية ، نجدها لا تتكلم عن النقد كمصطلح فلسفي قائم بذاته ، ذي أهمية تاريخية وفلسفية وثقافية وحضارية ، أو كاتجاه فلسفي إلا من باب الكلام عن فلسفة إيمانويل كانط و تلخيص كتبه النقدية الثلاثة ، بل يصل بها الأمر حدّاً إشكالياً في تصنيف فلسفته بين اعتباره فيلسوفاً عقلياً أو فيلسوفاً مثالياً. هذا الغموض أدى بهم إلى عدم الكلام عنه كفيلسوف نقدي أو المؤسس الأول للفلسفة النقدية في العقل الفلسفي الغربي عموماً .ومنه فالبحت و التقصي عن النّقد كمصطلح ومفهوم فلسفي ووفق رؤية منهجية يجب الكلام عنه ومقاربتة من زاوية عربية (فرنسية خصوصاً) قبل الكلام عنه ومقاربتة في المجال العربي الإسلامي .

1- المقاربة اللغوية لكلمة (CRITIQUE) نقد :عند النظر في قاموس روبير (ROBERT) نجده يرجع إلى الكلمة اليونانية Kritikos مروراً باللاتينية " Criticus - كريتيكوس - ومعناها : حكم حكماً حاسماً

يتكلم القاموس هنا عن النقد كصفة . فهو (النقد) يطلق على الشخص الذي يطلب مصير أو قدر شخص ما. أو الذي يأتي بالتغيير المهم و الحاسم و القاطع . أو الذي يوجد في الوضعية النقدية ، يعني هذا الوضعية الخطيرة و الصّعبة و الحرجة . ومنه يقال لحظة النّقد ، كما نجده متداولاً في الطب و الفيزياء .⁽¹⁾

و الصفة : "critiquable" المنتقد هو المؤهل ليكون منتقداً أي : يستلزم إمكانية الطعن فيه والتنازع حوله ، ومناقشته ، أي هو موقف يكون له أكثر من غيره قابلية النّقد ، قابلاً للوم و التوبيخ و التشجيب ، على كل المستويات ، في كل وجهات نظره ، نقيضه الممدوح و المثني عليه .⁽²⁾

أما من حيث هو فعل critiquer أي انتقد يحمل المعنى التالي : لام ووبّخ من دون سبب معقول أو بدافع الرّغبة .⁽³⁾

وقد يأتي بهذا الرّسم "critiquer" ، يعني أولاً القيام باختبار عمل فني أو فكري ما بهدف إظهار محاسنه ومساوئه ، أو إيجابياته و سلبياته. وهذا الفعل يستلزم الأفعال التالية كذلك : حلّ ، ناقش درس ، اختر ، حكم .

ويعني ثانياً : إصدار حكم لإظهار عيوب شيء ما أو شخص ما. ومنه يستلزم الأفعال التالية كذلك : أنب ، لام ، أدان ، ناقض ، طعن ، عاتب ، نبذ ، رتب ، قلب ، سخر ، ذمّ ، إنتهك ، دمر ، أساء ، قارع .⁽⁴⁾

أما عندما ننظر إلى استخداماته أو استعمالاته ، وبحسب هذا القاموس نجد أن النقد يستخدم كمصطلح عام وشامل للدلالة على المغامرة الروحية عند الإنسان .

أولاً : يطلق عموماً على فعل الروح النقدي في الفكر ، بهدف إصدار أحكام صارمة ومناقضة أي يحمل معنى الهجوم و اللوم والمراقبة و الإدانة والمؤاخذة . كما يكون "النقد" حكماً مناقضاً يقوم الفكر من خلاله

1- LE PETIT ROBERT , grand format dictionnaire de la langue française , nouvelle édition paris, article " critique".

2- ibid .

3-ibid .

4 - ibid .



بالأشكلة والمساءلة ، ليصل مداه البعيد فيصبح صارماً عنيفاً لاذعاً ، منتهكاً ، أي نقداً روحياً يحمل الطابع الهجائي والتهكمي ، و القدح .

ثانياً : يستخدم أيضاً كمصطلح ولكن بمعنى تقني ، مشتركاً بين الميدان الجمالي و الفلسفي ، فمن حيث الحكم الجمالي. النقد هو فن محاكمة الأعمال الفنية سواء كانت أدبية أم تشكيلية أم سينمائية . وبهذا الصدد تكونت عدّة مدارس ومذاهب نقدية في الغرب . ومنه فهو: حكم موضوعه عمل فكري أو فني ليكون حكماً تحليلياً أو تثمينياً مادحاً أو حكماً إختبارياً .

و في الإستخدام التقني الفلسفي يصبح النقدَ حكماً عقلياً أو أخلاقياً ويعني إختبار قيمة شيء ما أو شخص ما . كنقد المعرفة أي نقد الحقيقة . " نقد العقل الخالص " مؤلف ل " كانط " ويعني عنده إختبار النقد الصارم على هذا النقد ذاته . فنقد النقد هو ما حول النقد (Auto critique) إذا كان على مستوى مضمون الشيء (نقد داخلي) وفيما يخص نشأته و ظهوره التاريخي يسمى (نقداً خارجياً) (1) .

وفي المستوى الثاني يستخدم هذا الإسم للدلالة على شخص الناقد "critiqueur" أي الشخص الذي يحكم على الأعمال الفكرية و الأدبية . ليشرحها و يوضحها ، مستعيناً بصرامة النقد ومراقبته . (2)

وفي المستوى الثالث و الأخير يستخدم النقد كصفة للشخص الذي يقرّر القيم النوعية و القيم الرديئة للأعمال الفكرية و الفنية ، عبر تفحصها ، كما يوصف به الفكر فنقول : فكراً نقدياً أي الذي لا يقبل لا التأكيد و لا الإثبات بل يستفهم كذلك حول قيمته و يصبح شكاً منهجياً أو إختباراً حراً . ووجهة النظر النقدية أي : الفضولية و المراقبة و الإرتيابية . و قد تحمل هذه الصفة المعنى السلبي كذلك ، فتشير إلى الشخص الذي يصل بالنقد إلى حد بعيد ، فأن تكون ناقدًا لرأي شخص ما هو أن تكون ضدّ هذا الشخص . والفكر النقدي هو فكر مستعجل أو متسرّع للنقد و يكون هادماً ، قاسياً ، وعدوانياً . (3)

1 - LE PETIT ROBERT .

2 -ibid .

3 -ibid.



من خلال هذه المقاربة اللغوية يمكن إستنتاج ما يلي : النِّقد يحمل معاني إيجابية خاصة الموضوعية ملغياً حاجات وميول الشخص إلى حدٍ بعيد متجاوزا العواطف الذاتية لصرامته . النقد أو الناقد لا يؤمن بوجود أحكام قطعية نهائية أو حقائق كلية دوغمائية ، حتى وإن كانت هذه الأحكام و الحقائق مستخلصة من رحم النِّقد ذاته . يضع الأحكام و الحقائق كإحتمالات ممكنة ، لأن الفكر النقدي و الناقد يمتازان بروح الإنفتاح لا اليقين المطلق . يحمل قيمته في ذاته ، ومرجعيته هي النِّقد ذاته قبل أن تكون فلسفية أو فنية أو علمية أو دينية فالنِّقد بذاته و لذاته وحده . أو هو إلهة الفن (MUSE) الثانية .

2- المقاربة اللغوية العربية لكلمة " نقد " :

عند الكلام عن النِّقد في اللغة العربية ، فإنه مجرد لفظ يحمل المعنى اللغوي ، لا كمصطلح ، ولم يبرز هكذا في هذه اللغة إلا متأخراً جداً في التاريخ أي بالضبط خلال القرن العشرين ، نتيجة ترجمة المصطلح الأجنبي "Critique" فظهر أولاً في المجال الأدبي وهناك كتب أدبية نقدية ، تحمل هذا المصطلح كعنوان . ثم ظهر بعد ذلك على المستوى الفلسفي و العلمي خاصة العلوم الإنسانية ، نتيجة ترجمة للمصطلح الأجنبي ذاته وما غيابه من الموسوعات والقواميس و المعاجم الفلسفية السباقة في اللغة العربية إلا دليل على ذلك .

إذن لا يمكن البحث عن مصطلح أو فلسفة أو تيار عنوانه النِّقد في الثقافة العربية ، بل فقط عن معنى لغوي للفظ هو فعل " نقد " أو البحث عن تصور المؤلفين العرب القدامى لما يسمى بالنِّقد اليوم فمارسوه من خلال عدة ألفاظ مجاورة له : كالتنقُّص ، نجده عنواناً لكتاب بن تيمية الأصولي " نقض المنطق " أو لفظة "الرَّد" للمؤلف ذاته كتاب "الرَّد على المنطقيين" كما يستخدم النِّقد بمعنى "التفنيد" أو ممارسة " التمهيص" ومنه فالبحث يقتضي دراسة هذه الألفاظ وتحديد معانيها من خلال لسان العرب " لابن منظور " ، فنجد تحت مادة " نقد" المعاني التالية : فهي تعني التمييز . فنقد الدراهم هو إخراج ما هو زيف منها. وناقدت فلاناً إذا ناقشته في الأمر . جاء في الحديث النبوي : "إن نقدت الناس نقدوك وإن تركتهم تركوك" ، ويحدّد معناها هنا بمعنى عبتهم و اغتبتهم. ومنه فالنقد يحمل قيمة أخلاقية هنا .



النَّقْدُ : (بتشديد النون مع الفتح ، القاف مفتوحة ، الدال مضمومة) للدلالة على فئة معينة من الناس هم السفل منهم . كما تحمل لفظة النِّقْد معنى حركياً حسياً فنقد البيضة أي كسر قشرتها لإخراج ما يؤكل

منها ، ونقد الطير الحب أي نقره ، ليلتقطه حبةً فحبةً ، ناقرأ ما يشبع رmqه تاركاً غيره. (1)

ومنه فالنِّقْد يعني عموماً التمييز ، تمييز ما هو صالح ونافع عما هو ضار ماديًا ، و تمييز الحسن عن القبيح أخلاقياً و لا يعني أكثر من هذا. وفيما يخص مادة "فند" يحدد معناها لسان العرب كالآتي :

الفند : الخرف و إنكار العقل. نتيجة كبر السن أو المرض . ومنه فهي تحمل معنى الخطأ في الرأي و القول و أما قولنا : أفنده أي خطأً رأيه ، و فند رأيه إذا ضعفه ، ومنه فالتفنيذ هو اللوم و تضعيف الرأي وفنّده عجزه وأضعفه ، ويقال أفند الرجل فهو مفند إذا ضعف عقله . (2)

كما يعني الفند الكذب ، و أفند إفناداً أي كذب، فنّده بمعنى كذّبه ، لأن الفند في الأصل الكذب ، وأفند أي تكلم بالفند. (3)

أما من خلال مادة "ردد" يحددها لسان العرب كما يلي :الرّدّ معناه صرف الشيء ورجعه ، يقال أمر ردّ (بكسر الراء) إذا كان مخالفاً لما عليه أهل السنة . (4) ومنه فالردّ يعني تطبيق المعايير الدّينية لإصدار حكم ديني أيضاً ، أي تحديد المؤمن من جهة والكافر من جهة أخرى ، ومن هو سنّي عن من هو مبتدع ومخالف أو مارق ، فسُميت حروب الخليفة أبو بكر الصديق ضدّ مانعي الزكاة بحروب الردّة . أي أن منطلق النِّقْد هو الدّين بصفته المعيار الأكمل والأوحد و الأصدق لتقرير الحكم و المحاكمة .

كما يتضمن معنى الردّ مثلما أورد بن منظور الإجابة ومنه ردّ السلام أي إجابته . (5)

1- بن منظور ، لسان العرب ، (بيروت دار صادر ، 1968) مج 3 ، ص 425 ، 426 .

2- المرجع نفسه ، ص 338.

3 - المرجع نفسه ، مج 3 ، ص 172 ، 173 .

4 - المرجع نفسه ، مج 3 ، ص 172 ، 173 .

5 - المرجع نفسه ، مج 3 ، ص 174 .



أما في ما يخص كلمة " تمحيص " ، فقد أورد لسان العرب تحت مادة "محص " المعاني التالية :
 المحص في اللغة معناه التخليص ، فتمحيص الذهب بالنار إذا خلّص مما يشوبه ، و يُمَحَّص (بضم الياء)
 الناس في الفتنة أي يختبرون كما يختبر الذهب ، ليعرف من هو ثابت على إيمانه ومن هو مرتاب .
 والمُحَص (بضم الميم الأولى وفتح الثانية). هو الشخص الذي مُحِصَتْ عنه ذنوبه أي تطهيره من
 الذنوب وتأويل قول الناس : " مَحَّصَ عنا ذنوبنا " هو دعاء معناه أذهب ما تعلق بنا من ذنوب
 وينهي بن منظور كلامه في تحديد معنى التمحيص يحصره في الاختبار و الابتلاء .(1)

أما فيما يخص كلمة " النَقْض " فيحددها بن منظور كالاتي تحت مادة " نقض " بمعنى إفساد ما أبرمت
 من عقد أو بناء ، و المناقضة بصيغة مفاعلة هي كُل طرف ينقض قول الطرف الآخر أي مراجعة
 و مرادة لبعضهم بعضًا ، وناقضه في الشيء أي خالفه ، أما المناقضة في القول فهي أن يُتَكَلَّم (بضم
 الياء) بما يتناقض معناه ، فنقيضك الذي يخالفك الرأي .(2)

ومنه يمكن استنتاج مايلي : أن النِّقْد في اللغة العربية لم يبرز كمصطلح قائم بذاته ومتمايز عن بقية
 المصطلحات ، يرجع هذا إلى عدم وجود حركة نقدية داخل الثقافة العربية تطور هذه الكلمة كي تصبح
 علامة أو دالة عليه، كذلك عدم قابلية هذه الثقافة للنِّقْد و الفكر النِّقْدي نظرًا لتشبعها بالأفكار الدينية
 ومنه فالنِّقْد سلبي دائمًا وصاحبه يضمن النية السيئة و اللاإيمان الهادم .

تصور هذه الثقافة للحقيقة بالمعنى الكلي الشمولي المطلق و الدوغمائي وعدم تصورها كشيء نسبي له
 شروطه الخاصة الإنسانية و التاريخية خاصة ومنه يمكن تصورها كشيء محتمل دائمًا . كما أن النقد يكون
 على من هو خارج دائرة الإيمان ودائرة الثقافة المحليّة ودائرة الجنس أو غير العربي - كنقض المنطق
 اليوناني - والرد على المبتدعة المنحرفين من غير أهل السنة في تعريف علم الكلام . و فيصل التفرقة بين
 الإسلام والزندقة أو الرّد على بن الراوندي الملحد ، وكثيرًا مثل هذا .

1- بن منظور ، المجلد 7 ، ص 242 ، 243 .

2 - المرجع نفسه، ص 242 ، 243 .

والآن بعد هذه الإشارات و التنبيهات لم يبق إلا التعرّيج نحو تحديد النّقد تاريخياً و مفهوماً في الفلسفة الغربية أولاً ثم في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية ثانياً .

3- المقاربة التاريخية و المفهومية لمصطلح نقد :

تحدد الموسوعة الفلسفية العامة المنشورة بإشراف " أندريه جاكوب " أصل الكلمة التاريخي ، فجذرها الأوّل هو الفعل اليوناني " Krinô " و الاسم المشتق منها " Krisis " فالفعل يعني : اختار أو قرّر أو اتخذ موقفاً لا يستند إلى نفس المرجعية للشيء الذي تجرى عليه عملية الاختبار أمّا الاسم فيعني التفريق والإختيار لحكم معيّن ، والفصل والانتقال إلى مرحلة الغربة ، كما تحمل كلمة Krisis معنى تقنياً فيستخدم في رحاب المحاكم و المؤسسات التشريعية أين تعني إظهار الموقف وإبرازه . هذا الموقف يجعل القاضي في حالة استعداد للحكم (كإستماع الشهادات أو الإستشارات) ونتيجة لهذا الإظهار أو الإبراز للموقف يكون هو قرار العدالة ذاتها . لأنّ النّقد يكون منصّباً على من يدّعي الحق وبعد ذلك يكون الحكم القانوني متطابقاً وهذا الحق المطالب به ، وتضيف الموسوعة ، أنّه بهذا المعنى تكلم أفلاطون و أرسطو عن النّقد بصفة القيام بالإختبار .⁽¹⁾ لأنه في المحكمة تجري عملية إختبار ، إدّعاء الحق . وبعدها ينتقد ويغربل يأتي قرار القاضي مطابقاً وفقاً لهذا الحق .

ثمّ تحدّد الموسوعة النّقد بصفته الشكل الحقيقي للتفكير العقلاني الذي يشتمل على إختبار النتائج الأخرى للفكر التي لا تتصف بالعقلانية . من أجل الحكم على هذه النتائج و إتخاذ موقف منها لصالحها أو ضيّدها مبرزاً قيمتها الحقيقية صحيحة أم خاطئة ، مشروعة أم غير مشروعة ، حسنة أم قبيحة .⁽²⁾ أما الكلام عن " النّقدية " بصفته اتجاهاً فلسفياً أو مذهباً أو فلسفة ، فسقراط يعتبر أول الفلاسفة النّقديين لأنه بحسبها وضع المغالطات السوفسطائية موضع تساؤل ، ثمّ بعده الفيلسوف ديكارت الفيلسوف النّقدي

1 -Encyclopédie Philosophique universelle , Public sous la direction d'André Jacob, II les notions philosophique dictionnaire, P-U-F, 1 édition ,out,1990,P,517.

2- ibid,P,517.



الثاني في لائحة الفلاسفة النّقّديين في هذه الموسوعة ، والذي طوّر الشك الطبيعي و أصبح شكاً منهجياً رافضاً فكرة الشك من أجل الشك لأنه يستخدم النّقد قاصداً من خلاله إختبار المعرفة .⁽¹⁾

وفي نفس السياق تقرّر الموسوعة عند كلامها عن مصطلح النّقد (من دون اللاحقة isme بوصفه مصطلحاً فلسفياً عاماً) أنه ظهر من جديد مع بداية القرن السّابع عشر في مجال الفلسفة .⁽²⁾

ومما سبق يمكن إستنتاج مايلي : أنّ هذا المصطلح لم يستخدم في الفلسفة الوسيطية بعد الفلسفة اليونانية كما أنه لم تظهر فلسفة أو فيلسوفاً واحداً خلال القرون الوسطى أعلن تبنيه للنّقد أو أعلن النّقد كعنوان لفلسفته أو إتجاهه الفكري . وعندما نعود إلى القرن السّابع عشر فإنّ النّقد قد تطور داخل الجدل الذي دار بين العقل والوحي ، ليعني إخضاع النص المقدس للاختبار ، لأنّ النّقد العقلاني يُخضع الحقيقة المقدسة لإختصاصي نقد الحقيقة أي النّقاد . ومع إسبينوزا ظهر ما يسمّى بالنّقد الفيلولوجي و الذي يعني الدّراسة المُكرّسة حول النصوص القديمة ، بناءً عليه يكون النّقد فنّ الحكم على مشروعية أيّ تعليل للعمل النّقدي . بعد إسبينوزا عرف هذا النّقد الفيلولوجي للنصوص القديمة باتجاهين هما : اتجاه عرف بمنهجه النّقدي التاريخي يسعى إلى تطبيق القواعد العقلانية أثناء دراسته للنصوص القديمة . و اتجاه يتعلق بموضوع دراسته ، فالنّقد عنده يعني إختبار نص الكتاب المقدّس ، فهو إتجاه تيولوجي . ومنه فالنّقد هنا لا يزال يحتفظ بمعناه التشريعي أي التموضع مع وضد في نفس الوقت . يقول — بايل * : النّقد تأييد متتابع لشخص ما من طرف محام مدّعٍ و محام مدافع .⁽³⁾

فهذه الكلمة التي تدّعي إظهار الحقيقة المشروعة تخلو من التناقض . مما أدى بـ "بايل" إلى التشكك من أن هذه الكلمة بهذا المعنى لا يمكن أن تخلو من أي عيب ، وهذا في حد ذاته يعتبر نقطة تحول كبيرة في تاريخ

1- Encyclopédie Philosophique universelle, p514.

2 -ibid, p517.

* بيار بايل : Pierre Bayle (1647-1706). صاحب كتاب القاموس التاريخي و النّقدي نشر بهولندا ، و وتردام 1697 ، يعتبر نقطة تحوّل كبيرة في تاريخ النّقد ، خاصة من خلال أطروحته " جمهورية الرّسائل " فالحقيقة لم تعد قبلية بل هي نتيجة للنّقد ذاته . فأصبح النّقد مبدأ ، كما تجاوز النّقد معه دراسة النصوص الأدبية القديمة ، و مهمة النّقد هي تحطيم الأوهام و المظاهر الخادعة كي تظهر تلك الحقيقة .

3 - ibid , p , 517.

النَّقد ، لأنه أي النَّقد سيلتزم بإتخاذ موقف من أيِّ إدعاءات غامضة وغير محدَّدة ، كما سيصبح ثانيًا فعالية خاصة بالعقل بصفته القاضي السيّد في أيِّ حكم . من هنا سيكتسب النَّقد الخصائص التالية في القرن السَّابع عشر بحسب وصية بابل وهي : " الشمولية و الإستقلالية و العقلانية " . (1)

كما أشاد بعد ديفيد هيوم David Hume بعد ذلك في مقدمة كتابه رسالة حول الطبيعة الإنسانية بالنقد بصفته فعالية إختبار وكتميز واضح وخاص بمجال الحساسية عند الإنسان ، فقال: " إننا نحاكم بملكاتنا" . ولكن عند إيمانويل كانط Immanuel Kant (1724-1804) برز النقد بوضوح فكان مدلوله مرة كمنهج ، وأخرى كلحظة فلسفية وأخيرًا كنسق ، إنها مجتمعة الفلسفة النَّقدية . (2)

و بكانط سيصبح القرن الثامن عشر عصر النَّقد ، ففي كتابه ، نقد العقل الخالص ، يصل بالنقد مداه الأقصى ، كما يمكن إستخلاص ثلاثة خصائص للنقد الكانطي يدين بها له النَّقد الحديث وهي :

1- من حيث الموضوع : النَّقد بحث في الميتافيزيقا ، فما يُميز كانط عن أسلافه ، أن النَّقد عنده ليس موضوعه الأعمال الفكرية و لا الأنساق الفلسفية ، بل هو سلطة للعقل عمومًا على كل معرفة مهما تنوعت ويمكن إستخلاصها و بكل إستقلالية عن أي تجربة كانت . فالثورة الكوبرنيكية التي أحدثها كانط هي تغييره فكرة الإنسجام و الترابط النهائي بين الذات و الموضوع ، وأعطى بدلاً عنها هو مبدأ ضرورة خضوع الموضوع للذات . (3)

2- النَّقد هو الإختبار لشروط المعرفة الممكنة ، إنه منهج عام لسلطة العقل بمعنى أدق هو النَّقد للمعارف المنتجة حقيقة ، وبالتالي يتموضع النَّقد في مستوى المؤسس للمعرفة ، لأنه نقد للعقل ذاته يقول جيل ديلوز: "النَّقد وضع العقل كحاكم على العقل " (4). فالنَّقد يقترح التحقق عن طريق حركة عكسية استبطانية من مشروعية الفاعلية العقلانية ونقدها هي ذاتها . من هنا يؤسس العقل محكمته الخاصة ليعمل على إقامة حقوقه المشروعة ليحول منازعاته مقابل المثالية والتجريبية ، ليكون النَّقد أخيرًا نسفًا تامًا متكاملًا للعقل ، الذي

1 - Encyclopédie Philosophique universelle, p , 517

2 - ibid , p , 517

3 - Gilles Deleuze, la philosophie critique de Kant :P-U-F, 7^{eme} édition , mars , 1971, P,22,23 .

4 - ibid , P, 7, 8.



يريد إجراء عملية الإختبار ، لأنه يرسم حقوق العقل عامّة ، كي تكون معروفة كمثيالاتها بواسطة أي منها أي تشكل نظاماً في ذاتها أو نسقاً ، مستخلصة من بعضها البعض شارحة لبعضها البعض لا تحتوي على تناقض أو مفارقة .

3- الخاصية الأخيرة : هي أن النّقد من وجهة نظر ميتافيزيقية مشروع وعموماً غير محدود ، فكانت وبالعكس من بايل استدعى كلاً من الدين والدولة للمثول أمام محكمته ، لكن بايل صان النّقد عنهما معاً. من هنا ثبّت كانط النّقد كمنهج و كإتجاه له إختصاصاته هي إحتمالاً ضرورية في الفلسفة. (1) يمكن من خلال الفلسفة النّقدية لكانط إستنتاج مايلي : أن كانط دافع عن إستقلالية النّقد إتجاه أي معيار وأي ملكة في الإنسان حتى وإن كانت العقل ، بنفس الدّرجة التي دافع فيها عن إستقلالية العقل تجاه أي معيار ما عدى العقل ذاته . كما أنه ليس هناك حدوداً للنّقد ، فهو محدود بذاته ومشروعيته أو ضرورته مستمدة من ذاته . و منه حسب " لالاند " النّقد يعني إختبار مبدأ ما أو عمل ما وفقاً لوجهة نظر تحمل حكماً تقديرياً عليه فالفلسفة النّقدية تطلق على مذهب كانط حصراً ، وهي بصفة عامة تطلق على كل إتجاه يرى أنّ الفكر ينشئ المعرفة إستناداً إلى أشكال أو مقولات خاصة به ، تكون هذه المقولات مؤكدة في حدود التجربة بالمعنى الواسع للتجربة ، ولا قيمة لها خارجها. (2)

4-المقاربة التاريخية والمفهومية لمصطلح " نقد " في الفكر العربي المعاصر :

عندما يتعلق الأمر بتعقب مفهوم النّقد بصفته مصطلحاً أو تياراً فكرياً في التفكير المعاصر ، داخل الثقافة العربية الإسلامية ، فإنه لا يمكن الكلام عنه بصفته مصطلحاً أصيلاً ، وإن وجد تيار فكري معين يفكر بطريقة نقدية ما ، أو يمتلك إرادة النّقد بصفة واعية وملتزمة . و إذا كان قد ظهر كعنوان في عدة كتب و مقالات فهذا كان نتيجة التفاعل مع النّقد كما هو موجود في الفلسفة الغربية . ذلك أننا عندما نتقصي

1 - Encyclopédie Philosophique universelle, P,518.

2-André Lalande,Vocabulaire technique et critique de la Philosophie,Delta P-U-F-6^{eme} édition 1988,P,196.



أشهر الموسوعات و المعاجم الفلسفية العربية ، نجدها لا تتكلم عن هذا المصطلح أو أنه أخذ الصفة الفلسفية لا الأدبية فقط ، كما لا تتكلم عنه بصفته مذهباً فلسفياً لكانط . و الراجح أن هذا المصطلح ظهر في ميدان الفكر العربي المعاصر بعد هزيمة 1967 ، رائده الأول هو "صادق جلال العظم" الذي كتب كتاباً عنوانه النقد الذاتي بعد الهزيمة كما صدر له كتاب سنة 1969 عنوانه نقد الفكر الديني كان هذا الكتاب سبباً في رفع دعوى قضائية ضده مع الناشر - دار الطليعة - بتاريخ 17 ديسمبر 1969 .⁽¹⁾

أي أن الأحداث السياسية كانت السبب الأول الرئيس في دفع المفكرين العرب إلى النقد ، و التفوق العسكري الإسرائيلي و الغرب عموماً مقارنة بالعرب . و منه فالتنقد عبارة عن رد فعل عاطفي سياسي لوضع عربي متدهور و منهزم أكثر منه حركة علمية فلسفية حرة هادفة إلى إشباع الروح العقلي عند الإنسان في بحثه عن المعرفة .

ثم توالى بعد ذلك المؤلفات النقدية من أبرزها مشروع الدكتور محمد عابد الجابري في نقد العقل العربي بداية من كتابه تكوين العقل العربي ، الصادر سنة 1984 ، ثم ظهور كتاب محمد أركون تاريخية الفكر العربي الإسلامي سنة 1986 ، مترجم عن الفرنسية (الطبعة الفرنسية صدرت سنة 1984) ثم ظهرت كتب نقدية "لعلي حرب" ، نقد النص ، نقد الحقيقة ، نقد المثقف. كذلك لمطاع صفدي نقد العقل الغربي ، كما يبرز نقد النقد مع جورج طرابيشي في كتابه نقد نقد العقل العربي كل هذه المؤلفات تحمل النقد وتتنبأه ، لكن هل يمكن الكلام عن نقد أصيل فيها ؟

بطبيعة الحال وكما حدّد سابقاً لا يمكن تحديد مفهوم النقد بصفته مصطلحاً عربياً أصيلاً. وإنما هو نتيجة ترجمة للمصطلح الغربي "Critique" كما لا يمكن تحديده مفهوماً في استعماله إلا بالرجوع إلى مصدره الأصلي أي اللغة الفرنسية أو الإنجليزية ، هذا على المستوى الفلسفي . لكن هذا المصطلح كان موجوداً قبل ذلك في المجال الأدبي ، حيث ظهر كتاب في السنوات القليلة الماضية عنوانه دليل الناقد

1 - صادق جلال العظم ، نقد الفكر الديني ، مع ملحق بوثائق محاكمة المؤلف و الناشر ، ط 8 (بيروت : دار الطليعة 1997) ص 146 .



الأدبي يحتوي على ملحق عنوانه التفاعل العربي مع النقد الغربي المعاصر وفيه نجد مايلي : " فليس ثمة ممارسة نقدية عربية جادة تستطيع أن تدّعي وقوعها خارج سياق التأثير الغربي أو التفاعل معه على نحو من الأنحاء ". (1) ومنه فكل الإتجاهات النقدية الأدبية ما هي إلا امتداد للمدارس و المذاهب الأدبية الغربية كالمدرسة الفيلولوجية، الواقعية، البنيوية، الشكلانية، التكوينية... الخ . ولقد عرف عقد الستينات بالتحديد كثافة في الترجمات الأدبية النقدية كما ظهرت مؤلفات نقدية ، مع وضوح الرؤية عند النقاد في تبنيهم مذهباً نقدياً معيناً ، والالتزام بمنهجية نقدية محدّدة ، أما قبل ذلك كانت ممارسات عشوائية ، تفتقد إلى التمهيد و المنهج . (2) أما إذا رجعنا إلى مضمون هذا الدليل ، فإنه بحث في مفهوم النقد من خلال النظرية النقدية أي مدرسة فرانكفورت ، محدّداً النقد من خلال ترجمة عن الإنجليزية ولا يتكلم أبداً عن مصطلح عربي أصيل ، فتنبع تاريخه بداية من الإغريق مروراً بعصر النهضة وحتى - بايل - في القرن السابع عشر ولا يتوقف عند كانط بصفته فيلسوفاً نقدياً له دور لا يمكن التعمي عنه في تاريخ الفلسفة ، مع أن هذا الدليل بصدد تحديد مفهوم فلسفي هو النقد عند النظرية النقدية وتأثرها بكانط. (3)

ثم يتكلم عن اتجاهات ومذاهب نقدية أدبية ، النقد الجديد، النقد الحواري، النقد السياقي، النقد الظاهراتي، النقد الماركسي، النقد النسائي، النقد النفسي، نقد النماذج العليا، من الصفحة (205 إلى 230) .

ومع هذا هناك من يتكلم عن وجود نقد في الفلسفة الإسلامية من خلال مقال الدكتور محمد عاطف العراقي بعنوان : **الحس النقدي عند الفيلسوف بن رشد**. يعالج من خلاله الحس النقدي و المنهج النقدي والنزعة النقدية عند فيلسوف قرطبة ، من أسباب شهرة بن رشد حسبه هو بروز النقد عنده ، فالنقد كما يحلو لعاطف العراقي يعبر عن التجديد لا التقليد والثورة لا الجمود ، بل وضعه كشرط وخاصة أساسية في

1 - ميجان الرويلي و سعد البازعي ، دليل الناقد الأدبي (إضاءة لأكثر من خمسين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً) ط 2 (بيروت : المركز الثقافي العربي، 2000)، ص 252.

2- المرجع نفسه، ص 251 .

3- أنظر المرجع نفسه ، ص ص 201، 208 .



الفكر الفلسفي⁽¹⁾. ويصل الأمر به إلى القول : « إذ لا يخفى علينا أن أي إبداع في مجال العلوم الإنسانية لابد أن يقوم على الذاتية ، وعلى النقد ، وعلى التفكير الحر المستقل . »⁽²⁾ فالنقد عنده هو رفض وهجوم ومعارضة ويحدده بأنه موقف عقلي عند بن رشد نظراً لتأثره بأرسطو تأثراً كبيراً⁽³⁾ . ومنه فهذا المقال لا يحدد النقد كمفهوم قائم بذاته له تاريخ ، بل كلفظ يبقى غائماً ويستخدم بطرق مختلفة كما سبق الإشارة إليه بأنه رفض وهجوم ومعارضة ، وينطبق هذا الكلام كذلك على مفهوم العقل ، فهو أيضاً يستخدم بطريقة غائمة لا تحديد له ولا تاريخ ومتى عرفه العرب ، بل بقي بن رشد كما بين المقال أسيراً للنزعة الأرسطية لا إبداعية عنده ، دائماً ينظر خلفه ولا ينظر إلى الأمام ولم يطور مفهوم العقل ، وهذا راجع لتأثر الكاتب بابن رشد وإعلان تبعيته له ، ولابن رشد كل السيادة في الفكر الفلسفي . لكن هذا لا ينفي وجود مواقف نقدية في تاريخ الفلسفة الإسلامية ، في موقف الغزالي مثلاً تهافت الفلاسفة ، الرافض للميتافيزيقا اليونانية وتبنيه العقيدة الأشعرية ، وكتابه فضائح الباطنية كذلك بن تيمية نقض المنطق والرد على المنطقيين . هذه المواقف النقدية تكتسي الطابع الهجومي الرافض لتفكير الرأي الآخر مثلاً و اتهامه بالزندقة. أي أن النقد لم يكن بارزاً كاتجاه معبر عن موقف يوصف بالنقدية ، بل هو رد فعل مدافع عن اعتقادات معينة ، كما نجد ملامح الممارسة النقدية في كتاب بن رشد تهافت التهافت ، وفيه ردّ على الغزالي ، ويبقى الأفق النقدي هو الردّ دائماً وليس النقد ذاته .

بعد هذه المقاربات على المستويين الغربي أولاً ثم العربي الإسلامي وعند المقارنة بينهما نستنتج أنه لا توجد فلسفة نقدية عربية إسلامية ، وإنما برز مؤخراً إتجاه نقدي ناتج عن تأثر العرب بالغرب ، وأصبح النقد كحركة تنويرية ، وهذا الإتجاه عبارة عن ردّ فعل إزاء أحداث سياسية واجتماعية وثقافية ، أكثر منه فعل واعٍ صادر عن روح الإنسان المستقلة . فالنقد مصطلح فلسفي شامل ، وهو من جهة أخرى فلسفة نقدية

1- محمد عاطف العراقي ، الحس النقدي عند الفيلسوف بن رشد ، مجلة ، عالم الفكر ، المجلس الوطني لثقافة والفنون والآداب الكويت ، مج 27 ، عدد 4 ، يونيو 1999 ، ص 69 .

2- المرجع نفسه ، ص 70 .

3- المرجع نفسه ، ص 98 .



سواء عند كانط أو النظرية النقدية أو نقد النقد في ما يسمى بما بعد الحداثة ، كما أنه متداول في فلسفة العلوم الإستمولوجيا ، و النقد الجمالي في الفنون . ومنه فالفلسفة النقدية بقيت مستمرة مؤثرة في الفلسفة المعاصرة لأنَّ إرادة النقد ماثورة في ثناياها ، وفي ظل سياقات مختلفة أو آليات بعيدة جداً أحياناً عن فلسفة كانط النقدية ، فيمكن أخذ أمثلة من الفلسفة الفرنسية المعاصرة كنقد العقل الجدلي لسارتر (1980) نقد العقل السردي جان بيار فاي (1972) نقد العقل السياسي لرجيس دبرويه (1980).⁽¹⁾

وتيمناً بالثقافة الفرنسية برزت كتب تحمل شعار نقد العقل كنقد العقل العربي. ونقد العقل الإسلامي نقد العقل الغربي ، وهذه الملاحظات تطرح إشكالاً جديراً بالمعالجة هو : هل حقاً مشروعة هذه الأوجه المختلفة للعقل ؟ ومن خلال النقد و الفلسفة النقدية ، برزت أصوات تنادي بتجاوز النقد فكان ما بعد النقد . بالضبط أثناء توسع الكانطية كان لها منتقدوها ينادون بفلسفة للشعور والروح من أبرزهم يوهان غوتفريد هردر (1744 - 1803) . ففي رسالة له إلى هامان عام 1785 ، حدّد فيها برنامجاً ، بأنه دحر وثن العقل الكانطي أو تدميره ، خرج هذا البرنامج إلى النور عام 1799 ، بكتابه الضخم قبل وفاته بخمسة أعوام يتكون من تسعمائة صفحة جعل عنوانه « ما بعد النقد » أو « نقد بعدي على النقد الخالص » وتحولت الخصومة من خلال هذا الكتاب مع كانط إلى خصومة دينية حقيقية ، وجوهر الخلاف بين كانط و هردر هو العلاقة العضوية بين العقل و اللغة . لأن كانط قال بالعقل الخالص متناسياً أن لا عقل إلا باللغة (2) .

ثانيا : الخلفية الفكرية والعلمية لمحمد أركون :

ننتقل بالكلام هنا إلى نقطة حاسمة وجوهرية ، وهي ذلك الاختلاف الكبير الموجود بين الكلام عن الدّين عند محمد أركون بصفته خطاباً فلسفياً علمياً حراً ، وبين خطاب ديني عن الدّين نشأ في سياق ثقافي

1 - Encyclopédie Philosophique universelle, P , 518 .

2 - جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي ، ط 1 (بيروت : دار الساقي ، 1998) ص 201، 202 .



تقليدي ومنظومة تعليمية تقليدية ، يخاطب مجتمعاً تقليدياً يريد الحفاظ و التمسك بقيم الماضي العتيق ، لا يستطيع أن يجدد نفسه بل يعتبر كل التجديد هو التمسك بأصالة موهومة . فلماذا يختلف خطاب محمد أركون عن خطاب سيد قطب أو الدكتور يوسف القرضاوي أو محمد الغزالي أو أبو الأعلى المودودي أو أنور الجندى ؟ إلى غير ذلك من الكتاب الذين يتكلمون عن الدين باسم الدّين ، فالفرق بين هؤلاء الكتاب ومحمد أركون يرجع إلى التكوين الفكري و الثقافي لكلاهما .

1- محاولة لكتابة السيرة الذاتية لمحمد أركون :

ولد محمد أركون بقرية تاوريرت ميمون بمنطقة القبائل (تيزي وزو حالياً) في 1 فيفري 1928⁽¹⁾ فهو من أسرة قبائلية ، ترعرع في ظل ثقافة شفوية ، ثم غادر منطقة القبائل في التاسعة من عمره إلى وهران بالضبط استقر بعين الأربعاء ، وهو الابن البكر عند أبيه ، تتكون أسرته من أربع بنات وثمانية أطفال⁽²⁾ . إشتغل أبوه خضاراً أثناء الفترة الاستعمارية ، حيث كانت الوضعية الاقتصادية للسكان الأصليين متدهورة جداً ، ومنه عاش أركون تجربة الحرمان و الفقر من جانب، و السُّخرية ثانياً من طرف أصدقائه في تسليمهم بعنقه المحمر من لسع البق و البراغيث بسبب نومه على الحصير ، مما ترك آثاراً نفسية كبيرة عنده لرفع التحدي بتحسين صورته .وأمام ناظره وضعية المعمّرين الرّاقية على كل المستويات الثقافية و الإجتماعية والمادية ، كما أنّ انتماءه إلى أقلية عرقية ولغوية عاش من خلالها التهميش الثقافي ووجد صعوبة في تعلم العربية والفرنسية حسب ما روى⁽³⁾ .إن بدأ دراسته الابتدائية وهو لا يعرف لا العربية ولا الفرنسية ، خلال سن الثانية عشر من عمره تعلم القرآن في مدرسة قرآنية أنشأها عمه .

وهذه المدرسة الابتدائية في عهد الاستعمار هي مدرسة فرنسية نظراً لعدم وجود مدارس عربية لأنّ النظام التعليمي تقليدي جداً يتم في المدارس القرآنية هدفه تحفيظ القرآن فقط ، ونال الابتدائية ثم

1 - Mohammed Arkoun et Louis Garder , **L'islam hier Demain**, édition, Buchet, Chastel , 1978 , P 7.

2 - حسان العرفاوي ، حوار مع محمد أركون ، العالم العربي في البحث العلمي ، معهد العالم العربي بباريس ، ع 5 خريف وشتاء، 1995، ص 6 .

3 - المصدر نفسه ، ص 8 .



الإعدادية ، عاش من خلالها التأثيرات الثقافية الفرنسية و التاريخ الفرنسي ، فدرس في هذه المراحل اللاتينية في الصفوف : السادس ، السابع ، الثامن - التاسع ، من خلال نصوص ، فرجيل ، شيشرون تيرتوليان والقديس أوغسطين و القديس سيبريان ، أما فيما يخص تأثره بالتاريخ الفرنسي فكان من خلال برنامج التاريخ المقرّر زمن الجمهورية الثالثة بالضبط بالثورة الفرنسية ⁽¹⁾ . بعد حصوله على البكالوريا بدأت دراسته للأدب العربي أي أثناء المرحلة الجامعية بجامعة الجزائر . ثمّ تحصل على موافقة مدير الدراسات العربية من أجل السّفر إلى باريس خلال نوفمبر 1954 . لتحضير الأغريغاسيون (التبريز) فحضرها مع مستشرقين كباراً ريجيس بلاشير ، ليفي بروفنسال ، برونشفيك ، لاوست . ⁽²⁾ حتّى تحصل على الأغريغاسيون في اللغة و الأدب العربي هذا في باريس . بعدها بدأ التدريس كأستاذ بثانوية ستراسبورغ عام 1956 حتّى عام 1959 . ⁽³⁾ وفي عام 1958 بدأ التحضير لأطروحة الدكتوراه مع جاك بيرك . وامتثالا لنصيحة أستاذه بلاشير اختار الاشتغال على الإنسية العربية في القرن الخامس الهجري مسكويه فيلسوفاً ومؤرخاً ، بالكوليج دوفرانس كما إشتغل أستاذاً مساعداً في السّربون من 1960 إلى 1969 . و كان له أول مقال عام 1960 كنقد لكتاب « الإسلام الحديث » ، لفون غرونوبوم - في مجلة " أرابيكا " المتخصصة بالدراسات العربية الشرقية ⁽⁴⁾ .

خلال هذه المرحلة تأثر بالدراسات التاريخية لمدرسة الحوليات الفرنسية خاصة لوسيان لوفيفر من خلال كتابيه « دين رابليه » و « قدر مارتن لوثر » كما تأثر بعلم الاجتماع الدينيّ من خلال غابرييل لوبرا الذي أسس علم اجتماع ديني كمي يقوم على إستقصاءات الممارسات الديّنية . كذلك تأثر بكتابات كلود ليفي شتروس البنيوية في الأنثروبولوجيا والكتابات الأنثروبولوجية كذلك لجورج بالاندييه ⁽⁵⁾ .

1 - حسان العرفاوي، حوار مع محمد أركون ، ص 6 .

2- المصدر نفسه، ص 7 .

3 - Mohammed Arkoun et Louis Garder : *L'islam hier Demain* , P, 7 .

4 - المصدر السابق ، ص 8 .

5 - حسان العرفاوي، حوار مع محمد أركون ، ص 7 ، 8 .



نال محمد أركون رسالة الدكتوراه بالسوربون سنة 1969 ، عُيِّن بعدها محاضراً في جامعة ليون الثاني من 1969 إلى سنة 1977 . وقبلها دعاه برونشفيك كأستاذ زائر لمدة ستة أشهر في جامعة أوكلان ، بلوس أنجلس سنة 1968 . ثمَّ أستاذ اللغة العربية و الحضارة الإسلامية في جامعة باريس الثامنة من 1972 حتَّى سنة 1977 . ألقى دروساً ومحاضرات في أشهر الجامعات العالمية من جنوب إفريقيا و العالم العربي و أوربا وآسيا وأمريكا ، وفي نفس الوقت أستاذ الفلسفة و الحضارة الإسلامية بجامعة السوربون الجديدة أي باريس الثالثة نال الدُّكتوراه الفخرية رفقة إدوارد سعيد من جامعة إكستر ببريطانيا سنة 2001 ، له عدَّة كتب أغلبها إن لم يكن كلها باللغة الفرنسية و معظمها ترجم إلى العربية من طرف تلميذه هاشم صالح .*

ومن خلال قراءة كتبه نلاحظ أن أركون ليس بمؤلف وإنما محاضر ماعدا أطروحته للدُّكتوراه ، فكتبه عبارة عن مجموعة محاضرات متفرقة سبق له أن ألقاها في ندوات أو ملتقيات ، أو مقالات مطوَّلة كالفكر العربي أو الكتاب المشترك مع لويس غارديه الإسلام بين الأُمس و الغد . وتلك المحاضرات نشرت كما عرضت بمفردها دون تعديل في نشرها مع محاضرات أخرى في كتاب واحد . وفي هذا يتَّبَع أركون أسلوب بعض الكتاب الفرنسيين المعاصرين ككلود ليفي شتراوس ، الذين ينشرون كتبهم كمجموعة من المحاضرات أو المقالات . ممَّا سبق نلاحظ على أركون مايلي :

- انتماءه إلى أقلية عرقية تمتاز بثقافة غير كتابية ، و استمرار عاداتها وتقاليدها الما قبل إسلامية حتَّى وإن انتمت إلى الإسلام لعدم تمكنها من الكتابة و القراءة بالعربية وهذا له دلالات أنثروبولوجية .
- عاش محروماً ككل الجزائريين في طفولته أثناء الحقبة الاستعمارية .
- عايش في هذه الفترة تعدُّد الأجناس و الديانات في مدينة وهران .
- تكوَّن وفق نظام التعليم الفرنسي وكذلك الجامعي ، ومنه فهو مدين لفرنسا ثقافياً وفكرياً يقول :

* ولد بسوريا سنة 1950 درس الأدب بجامعة دمشق ، إنتقل في نهاية السبعينات إلى باريس حيث سجل سنة 1978 بحثاً لنيل الدُّكتوراه ، السلك الثالث بعنوان « إتجاهات النِّقد العربي ما بين 1950 و 1975 » تحت إشراف البروفيسور محمد أركون ، وهو مقيم بباريس حالياً كمؤلف و مترجم .



« أنا عضو كامل في التعليم العام الفرنسي وعلى هذا الصعيد فأنا مدرس علماني يمارس العلمنة في تعليمه ودروسه وهذا يشكل بالنسبة لي نوعاً من الانتماء والممارسة اليومية معاً » (1)

— درس الإسلام و الثقافة العربية عند كبار المستشرقين الفرنسيين كما تأثر بهم يقول في أطروحته للدكتوراه : " ما كان لهذا العمل أن يستمر حتى نهايته لولا تلك المعونة والصدقة الحارة التي لم تخب يوماً ما ، أقصد صداقة أساتذتي المشرفين : برونشفيك ، شارل بيلا ، كلود كاهين " (2). فالمرجعية العلمية عند أركون هي هؤلاء المستشرقين ، وأبحاثه العلمية تسير نحو إخصاب منهجهم و السير به حتى منتهاه كروجه أنالديز ، جورج فاجدا ، ولوتورنو ، كما كان صديقاً حميماً لبعضهم ، لويس غارديه خاصة . يقول : " لكل هؤلاء لا أستطيع أن أعبر عن تقديري الحقيقي إلا عن طريق الانخراط في نفس الخط المنهجي و المعرفي الذي شقوه و عبدوا له الطريق " (3) .

فمنهجية المستشرقين المولدة في الدراسات الأكاديمية الأوروبية كانت تخصب و تذكى كلما وجهت نحو الثقافة الشرقية والعالم الشرقي الإسلامي خاصة ، بكل صخبه السياسي والاجتماعي و الثقافي .

2-ارتباط أركون بالفضاء الفكري الأوروبي المعاصر :

مصطلح الفضاء يعني الساحة أو المجال الثقافي ، إستقاه أركون من عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو فهذا المناخ الفكري واسع وممتد من أوربا حتى الولايات المتحدة الأمريكية ، فإلى جانب تفاعله بالثقافة الفرنسية و الفلسفة المعاصرة وعلوم الإنسان والمجتمع ، كذلك الفلسفة الألمانية المعاصرة وكبار مستشرفيها والدراسات الأنثروبولوجية البريطانية و الأمريكية . كل هذا الفضاء الواسع المترامي الأطراف يتغذى منه أركون لإشباع فضوله العلمي ، ويستمد منه الآليات و المفاهيم وطرائق البحث المختلفة كلياً عما هو جارٍ في الساحة الثقافية العربية الإسلامية وكلامها عن الدّين ففي هذا الصّدّد لاحظ هشام شرابي ظهور الوعي

1- محمد أركون، العلمنة والدّين ، الإسلام المسيحية الغرب ، تر، هاشم صالح ، ط3 (بيروت : دار الساقي ، 1996) ص9.

2- محمد أركون ، نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه و التوحيدي ، ترجمة، هاشم صالح ، ط1 (بيروت : دار الساقي 1997) ص 69 .

3 — المصدر نفسه ، ص 70 .

النَّقدِي الحديث مرجعاً هذا الظهور إلى فترة السبعينيات و الثمانينات ، خاصة في المغرب العربي وفي أوساط المتقنين العرب في الخارج ، فهذا الوعي ينطلق أو يؤسس لخطابه وفقاً لثلاث خلفيات أو إتجاهات :

1 - إتجاه انبثق عن العلوم الإجتماعية الأنجلو - أمريكية .

2 - إتجاه يتبنى الفكر الماركسي الغربي .

3 - اتجاه مستمد من البنيوية و التفكيكية أي الفلسفة الفرنسية المعاصرة (1) .

ولهذا الوعي النَّقْدِي عدة مميزات نجلها فيما يلي حسب شرابي :

أ- نزعته الاستقلالية و العلمانية .

ب- الإنفتاح على الفكر والثقافة الغربية .

ت- محاولة بناء أسس للتفاعل مع المعرفة الغربية وإدماج مفاهيمها ونماذجها وأنماطها في خطابه .

ث- هذا الوعي النَّقْدِي انعكاس للتيارات الفكرية في الثقافة الغربية .

ج- يفهم ذاته ويفهم الغرب من خلال أنماط ومفاهيم الغرب .

ح- لا يزال في مرحلة التطور و النُّضج .

خ- عاجز عن التنظير النَّقْدِي المستقل وطرح مقالته الأصيل .

د- ضعف التأثير السياسي وفقدانه القاعدة الإجتماعية و المؤسسية للنشاط المنظم .

ذ- وبالتالي فهو على الهامش الثقافي سواء في الداخل أو الخارج (2) .

والمطلع على مقالات أركون و محاضراته يجدها تحيله إلى معجم تقني مستمد من العلوم الإنسانية والعلوم

الإجتماعية والفلسفة الغربية المعاصرة عموماً خاصة الفلسفة الفرنسية ، ويمكن التلميح إلى أهمها : أصل

أسلمة ، أزمة ، أسطورة ، أرثوذكسية ، أركيولوجيا : أي آثار معرفية ، اجتهد ، اختلاف ، دين ، دنيا

حادثة ، الحس المشترك ، الخيال والمتخيل، البحث عن المعنى ، تتريث ، تحديث، عقل عقلانية ، عقلانيات

1- محمد أركون وآخرون ، الثقافة العربية في المهجر، ط1(المغرب : دار توبقال ، 1988) الجلسة الأولى ، هشام شرابي

كيف نفهم الغرب ؟ ص 24 .

2- هشام شرابي ، كيف نفهم الغرب ؟ المرجع نفسه ، ص 24 ، 25 .



وعقول ، عقلانية مركزية ، عقل علمي ، الفضاء العقلي ، علمي علماني ، لائكي تفكيك ، عقل إسلامي عقل غربي ، عنف - تقديس ، حقيقة و معرفة ، خطاب، مجاز ، حكاية ، لغة دينية ، رمزية ، طقس و شعيرة ، كتابي ، شفاهي ، رأسمال رمزي ، نص ، قراءة ، نظام الدلالة ، سلطة ، حكم ، مشروعية مديونية المعنى ، سياق إسلامي ، تأويل ، علوم إنسانية ، اختزالية، الصراع ، إرادة الهيمنة ، ظاهرة إسلامية ، الأطر الاجتماعية للمعرفة ، اللامفكر فيه ، المستحيل التفكير فيه ، الفاعلون الاجتماعيون تنوير ، نقد . فهذه المصطلحات والمفاهيم نجدها مستخدمة في الأوساط البنيوية وما بعدها وكذلك في إتجاه ما بعد الحداثة ، كما يلفت أركون أنظارنا في غير ما موضع⁽¹⁾ إلى تلك القطيعة الحاصلة في الفكر الأوروبي خلال فترة الستينات أي ما بعد الحرب العالمية الثانية ، في ميدان علوم الإنسان والمجتمع خاصة التاريخ والأنثروبولوجيا و اللسانيات و علم الاجتماع و علم الدلالة و علم النفس والفلسفة ، ومنه فالعلاقة وثيقة بين أركون وميشال فوكو ، كلود ليفي شتراوس ، وبير بورديو و جاك دريدا⁽²⁾ . أما العلوم الاجتماعية فقد ميّزها كلود ليفي شتراوس عن العلوم الإنسانية فهي تشمل القانون ، الاقتصاد السياسة ، علم الاجتماع بفروعه ، علم النفس الاجتماعي ، وهي علوم تطبيقية تهتم بالملاحظة والتجربة والبحث الميداني . وتشتمل العلوم الإنسانية على : ما قبل التاريخ ، علم الآثار، التاريخ الأنثروبولوجيا اللسانيات ، الفلسفة ، المنطق و علم النفس بفروعه ، كلها تهتم بالنظريات وتحليل الأعمال الإبداعية ومشكلاتها هي مشكلة الإنسان باعتباره كائن يهتم بذاته أي بوعيه بنفسه. وهذه التفرقة منهجية تقنية هدفها تبسيط الموضوع إلى عدة تخصصات ، فكل ما هو اجتماعي هو إنساني ، وكل ما هو إنساني هو اجتماعي⁽³⁾ .

1 - أنظر محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ترجمة و تعليق، هاشم صالح، ط3 (بيروت : مركز الإنماء

القومي، المركز الثقافي العربي ، 1998) ص 53 .

2 - محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟ ترجمة و تعليق ، هاشم صالح ، ط2 (بيروت : دار الساقي، 1995)

(مقال هاشم صالح : الترجمة والعلوم الإنسانية محمد أركون نموذجاً من ص 1 إلى 17) ، ص ص، 6 ، 10 .

3 - الزواوي بغورة ، المنهج البنيوي، ط1 (الجزائر: دار الهدى ، 2001) ص 149 .



ولا يمكن القول أن كل ما كتبه أركون كان نتيجة سعة إطلاعه على منهجيات هذه العلوم الواقعة في النصف الثاني من القرن العشرين ، كذلك إقامته في فرنسا وإسهامه في الحياة الفكرية الأوروبية ، ساعده على ذلك يقول علي حرب : " لا مرأى أن إقامة أركون في باريس واضطلاعه بالتدريس في جامعاتها وانخراطه في الحياة الأكاديمية والفكرية الفرنسية ، كل ذلك سهل له مهمته النقدية ، إذ فتح له آفاقاً فكرية خصبة مبتكرة وزوّد بهدّة منهجية ذات فعالية قصوى على السبر والكشف . " (1) فأركون يتحرك على السّاحة الثقافية العربية الإسلامية من الواجهة الفرنسية منذ بداية الستينات ، كما نجده يطالب و يحتج من أجل إقحام آليات ومفاهيم العقل العلمي الغربي في الدراسات الإسلامية عن طريق مواجهة التيار المعارض بشكل مستمر لما يسميه العرب " الغزو الفكري " للغرب ، لأن الثقافة الأوروبية لم تعد ثقافة أوروبية فحسب ، بمعنى غدت ثقافة عربية بكيفية معيّنة، ومنه فلنصوص محمد أركون أهميتها الخاصة نظراً : لتوظيفه العديد من المفاهيم و المناهج التي تعود إلى البنيوية وما بعدها . و قيامه ثانياً بعملية نقد للعقل الإسلامي . (2)

وهنا يجدر القول أن أركون أو كما قال عن نفسه : " أنا لم أتأثر بالأشخاص بقدر ما تأثرت بالعلوم والمنهجيات " (3) فمن خلال هذا الموقف بالذات نقصد الفضاء الفكري الثقافي الذي يتنفس فيه أركون نريد أن نبرز تجليات البنيوية وما بعدها وما بعد الحداثة في الخطاب الأركوني بمعنى أوضح كيف تتجلى تلك التيارات الفكرية في الخطاب الأركوني ؟ أو كيف يمكن الربط بين هذا الخطاب وتلك الأنساق الفكرية ؟

إ- ربط الخطاب الأركوني بالبنيوية وما بعدها : من الصّعب إيجاد مفهوم محدّد للبنيوية ، إنها عموماً شكل من الأشكال النظرية ، أثر خلال الستينات و السبعينات في عدة فروع من المعرفة ، خاصةً وأنها حققت مكانة كبرى في تلك الفترة تضاهي منزلة المذهب الديني . (4)

1- علي حرب ، نقد النص ، ط1 (بيروت : المركز الثقافي العربي ، 1993) ص 63 .

2- الزاوي بغورة ، الحاضر بديل عن الحداثة وما بعد الحداثة ، كتاب قضايا فكرية، القاهرة، الكتاب 29 ، أكتوبر 1999 ص 66 .

3- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد و إجتهد ، ترجمة : هاشم صالح (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1993) ص 295 .

4- إيان كريب ، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة: محمد حسين غلوم ، مراجعة محمد عصفور

(سلسلة عالم المعرفة) الكويت، العدد 244 ، أبريل 1999، ص 195 .



ومنه فالبنوية ليست مذهباً بل هي منهج ، إذ لا يمكن للمرء أن يصبح بنوياً ، بالطريقة التي كان يمكن أن يصبح بها وجودياً ، إنها منهج بحث ، طريقة معينة يتناول بها الباحث المعطيات التي تنتمي إلى حقل معين من حقول المعرفة حيث تخضع هذه المعطيات فيما يقول البنيويون للمعايير العقلية ، ⁽¹⁾ وينطلق المنهج البنيوي من ثلاثة فرضيات وهي المقولات المتعلقة بطبيعة العالم التي لا يمكن البرهنة عليها ولذا يتعين التسليم بها تسليماً ، فهي بمثابة الـمَعْرِفَات في النسق البنيوي :

أ- العالم باعتباره نتاجاً للأفكار: كل النتاجات الإنسانية عند البنوية أشكالاً لغوية ، فحينما يدعي شتراوس على سبيل المثال أنه اكتشف البنية الكامنة في أنساق القرابة داخل المجتمع القبلي ، معناه اكتشاف الأفكار التي تحدث بواسطتها هذه المجتمعات عن القرابة . وبالتالي فما دامت أفكارنا تنتج عالمنا فلا داعي لاختيارها على أرض الواقع . لأن التجريبية من أسوأ الكلمات في معجم البنوية .

ب - العالم بوصفه نمطاً منطقياً : فالبنوية تركز دائماً على الترتيب المنطقي أو البنية الكامنة في المعاني العامة ، ويفترض أحياناً أن هذه البنية تتطابق مع بني العالم . ⁽²⁾

والرؤية نفسها عند أركون ، فهو يرى أن اللغة و الفكر يتفاعلان فيما بينهما من خلال التاريخ . يقول : "إنني أعرف أن اللغة و الفكر في تفاعل مبدع ومستمر وكلاهما يستمد غذائه المشترك وديناميكيته الخالقة من الممارسة الوجودية (الحياتية) اليومية ، أي من التاريخ الفردي و الجماعي معاً ، ولذلك ألح على العلاقة الثلاثية الدائرية التفاعلية (لا الخطية ولا السببية) . " ⁽³⁾ فمشروع أركون الإسلاميات التطبيقية عموماً تشتغل على الخطاب باعتباره بنية سواء كان نصاً مقدساً أم تفسيراً لاهوتياً أم إستشراقياً . ج- موت الذات بمعنى الفعل والفاعل والأشخاص .

والفكرة نفسها عند أركون بصدد تحليله نصاً " لأنور الجندي " حيث طرح سؤالاً هو : كيف نقرأ هذا النص ؟ يقول : " نلاحظ نفس الفرضيات و المسلمات ونفس التصورات و الإعتقادات تفرض نفسها على الجميع (المسلمين عامة) لكي

1- جون ستروك ، البنوية وما بعدها ، ترجمة ، محمد عصفور (عالم المعرفة) عدد 206 ، فبراير 1996 ، ص 9 .

2 - إيان كريب ، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس ، ص 199 .

3 - محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ص 8 .



تشكل خطاباً اجتماعياً ضخماً وجباراً ، إن المسألة هي فعلاً مسألة خطاب جماعي إجتماعي ، وليست مسألة خطاب فردي شخصي ، إذا نظرنا إلى نص أنور الجندي من جانبه اللغوي نجد أنّ صاحب الخطاب الفاعل هو الإسلام باستمرار أي الوعي العقائدي الجماعي الذي يرتبط في وقت واحد بالتاريخ الدنيوي و بالحالة السوسولوجية الحاضرة . وبرؤية أخرى معروفة ، إننا لن نعرف شيئاً عن هذا الوعي الجماعي الذي يبحث عن تماسكه ولإبراز تفوّقه من خلال شهادة أنور الجندي هذه ، إذا ما اعتبرنا نصّه فعلاً فردياً يخصه وحده ، لهذا السبب ينبغي أن ننسى اسم كاتب النصّ تماماً⁽¹⁾.

بعد عرضنا للمسلّمات البنيوية ننتقل إلى عرض منهجها ، أو بمعنى أوضح البنيوية باعتبارها منهجاً ، فهي باستطاعتها أن تكون مرشداً لنا في تحليل المعاني العامّة أي بمقدورها أن تزودنا ببعض الأفكار حول ما نبحث عنه وكيف يمكن أن نجده ، فالبنيوية تتخذ علم اللغة (اللسانيات) <Linguistique> نموذجاً أساسياً ثمّ توسعه شيئاً فشيئاً ، وكثيراً ما يعزى فضل تأسيس اللسانيات إلى العالم السويسري "فرديناند دي سوسير" فقبله كان يهتم هذا العلم في فقه اللغة (الفيلولوجيا) بتبيان تطور اللغة عبر الزمان ، أما سوسير يرى أننا لا يمكن أن نعرف طريقة عمل شيء من الأشياء بتتبع تاريخه بل يتعين علينا أن ننخرط في علاقة أجزائه بعضها ببعض ولقد أضحت محاولة فهم ظاهرة من الظواهر بالنظر في تاريخها ، وصمة يطلق عليها (النزعة التاريخية) وهي ثاني أقذع كلمة في قاموس البنيوية⁽²⁾.

فالبنية عند شتراوس تمتاز بما يلي : أنها دائماً مقرونة بنموذج ، وتتألف من علاقات ، وهي مبدأ للمعقولة أو الفهم ، ذات طبيعة شكلية رمزية ، وثابتة ساكنة تتطلب تحليلاً تزامنياً ، ذات طابع أنطولوجي فلسفي تمثل أيديولوجية المجتمع و التاريخ و الإنسان كما تتجلّى في الأسطورة⁽³⁾.

وما نجده عند أركون هو محاولته الجادة لإدخال التحليل التزامني (synchronique) إلى مجال الدّراسات الإسلامية المكتفية فقط بالدراسة التطوّرية (diachronique) يقول بصدد تحليله لمفهوم العقل في القرآن : " فعندما نحلّل النصّ هو بين أيدينا اليوم وكما وصلنا ، فإنه من غير الممكن التحدث عن العقل بالمعنى

1- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ص 123 .

2- إيان كريب ، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس ، ص 200 ، 201 .

3- الزواوي بغورة، المنهج البنيوي ، ص 94 .



الأرسطي وبالمعنى الحديث للكلمة " (1) ذلك أنه يعود إلى زمن النص القرآني و التوضع الكامل من الناحية السيكلوجية و اللغوية في ذلك الزمن ، لفهم هذا النص من خلال جوّه وظروفه وإحداثياته الزمكانية الخاصة و المحددة إجتماعيًا كذلك فالتحليل التزامني تكمن فائدته المنهجية في تجنبنا خطر الوقوع في المغالطة التاريخية والإسقاط . كما تقول البنيوية أيضًا بأنّ عناصر الخطاب البنية أو المنطق ، هي العلامات فنحن ننزع في حياتنا اليومية إلى استخدام كلمة العلامة بصور مختلفة ، فوجود صليب معلق برقبة ذلك الشخص ، علامة على أنه مسيحي ، و السحب السوداء علامة عن مطر ، والضوء الأحمر على جانب الطريق علامة على وجوب توقف المرور ، ولقد ميّز تشارلز بيرس (*) بين ثلاثة أشكال للعلامات :

أ - الأيقونة (icôn) ففي هذه الحالة تكون العلامة مبنية على التشابه فالصليب المتدلّي من رقبة ذلك الشخص يشبه ذلك الذي صلب عليه المسيح .

ب - المؤشر (index) : تكون العلامة في هذه العلاقة سببية كالعلاقة بين السحاب والمطر .

ج - الرّمز (symbol) تكون العلامة هنا مستندة إلى العرف والإتفاق الاجتماعيين وتسمّى علاقة إعتباطية أي أنه ليس هناك من إرتباط ضروري بين اللون الأحمر على سبيل المثال وأمر الوقوف بالنسبة للمرور فهو يمكن أن يكون أزرقًا أو برتقاليًا... الخ ، لكن حدث بالصدفة أن الناس إتفقوا على أنّ اللون الأحمر هو الوقوف أو الخطر (2) . يضاف إلى هذا أن للعلامة وجهين : الدّالّ و المدلول ، و العلاقة بينهما كثيرًا ما تقارن بالعلاقة بين وجهي الورقة الدّالّ هو الجانب المادّي من العلامة كالصوت الذي ننتجه عندما ننطق كلمة كلب مثلاً ، وهذا الجانب لا معنى له من دون المدلول ، وهو المفهوم الذي يشير إليه الصوت فالمفهوم لا يمكن أن يفصح عنه إلا بالصوت ومنه تجدر الإشارة إلى أن علماء اللغة البنيويون يزيلون الإرتباط بين المدلول و الشيء المادي ، فمفهوم الدائرة ليس دائريًا ، ومفهوم الكلب لا ينبج وإذا كان المدلول

1- محمد أركون ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ترجمة وتعليق: هاشم صالح ، ط 2 (بيروت : مركز الإنماء القومي المركز الثقافي العربي ، 1996) ص 235 .

(*) Charles Sandres Pierse (1839 – 1914) فيلسوف براغماتي أمريكي .

2- إيان كريب ، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس ، ص 203 .



هو المفهوم ، فهو خطوة في إتجاه الفرضية الميتافيزيقية التي تجعل الأشياء التي نراها من خلق أفكارنا و لغتنا .⁽¹⁾ ويتم تحليل المعاني حسب المنهج البنيوي على مستويين : مستوى العلاقة التركيبية ، ومستوى العلاقة الجدولية ، والمستوى التركيبي يعتمد على القواعد أكثر من المستوى الثاني . فالمستوى التركيبي يشير إلى الأصوات أو العلامات التي تأتي تباعاً أو تلك التي لا يمكن أن تأتي تباعاً في سلسلة العلاقة الجدولية ويمكن النظر إلى المستوى التركيبي باعتباره المحور الأفقي للغات ، و إلى المستوى الجدولي باعتباره المحور الرأسي فيه ، فالعلاقة الجدولية تشير إلى مجموعة من الكلمات المرتبطة مع الكلمة موضع البحث بحكم التشابه في المعنى أو الصوت.⁽²⁾

والحال نفسها عند أركون بصدد قراءته لسورة التوبة ، يقوم بتحليل معاني ألفاظها حيث يعطينا سطوراً من الألفاظ تدل على هذين المستويين من العلاقات : مؤمنون / كافرون ، منافقون ، فاسقون ، مشركون قوم لا يعلمون (علاقة تركيبية) . - صلاة ، زكاة ، صدقة ، قربات ، جزية ، مغرم . - مسجد حرام ، بيت الله مسجد ضرار مسجد الله (علاقة جدولية) .

كما أن البنيويين يرتبون في كثير من الأحوال عناصر اللغة على شكل أزواج متضادة ، ويدعي شتراوس في هذا الصدد أن الذهن البشري مجبول على ترتيب العالم كله على شاكلة تلك الأضداد . ولقد عرف النموذج اللغوي ، أو بالأصح أستخدم علم اللغة أكثر على سبيل التشبيه التقريبي وينطلق هذا التوسع من الفرضية القائلة : إن كل النتائج الإنسانية ما هي إلا وسائل للاتصال في مرحلة ما من مراحل تطوره يمكن تحليلها كما تحلل اللغة ، فنشأ هناك علم يسمى علم العلامات (simiologie) أو علم المعاني العامة يشمل كل العلامات وليس اللغوية منها فحسب ، مثال ذلك من التحليلات البنيوية في هذا المجال ، تحليل رولان بارت للأساطير الحديث فيتعامل هذا العلم مع مجال أوسع من مجالات النتائج الثقافية.⁽³⁾ أما

1- إيان كريب ، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس ، ص 205 .

2 - المرجع نفسه ، ص 203 .

3 - المرجع نفسه ، ص ص 204 ، 207 .



موضوع السميولوجيا كما حدّدها إميل بنفنست* فهو العلاقات بين الأنظمة الثقافية المختلفة بالإضافة إلى العلامات التي تكوّن هذه الأنظمة فحياتنا بأسرها محصورة داخل شبكات من العلامات تشكلنا إلى الدرجة التي تجعل إلغاء علامة يخلّ بتوازن المجتمع و الفرد معاً، فالسمة التي تتميز بها تلك الأنظمة السميولوجية هي قدرتها على الدلالة أو مدلوليتها. وتكونها من وحدات دلالية أو علامات، من أمثلة تلك الأنظمة: الكتابة أبجدية الصم و البكم ، الطقوس الرّمزية ، أشكال التحية الإشارات الحربية.... الخ⁽¹⁾ كما ميز بنفنست بين السميوطيقا sémiotique و السيمينطيقا sémantique ، ففي الأولى يجب التعرف على العلامة ، أما في الثانية يجب فهم القول ، واللغة هي النظام الوحيد الذي تتحقق دلالاته على المستويين فميزتها الكبرى هي أنّها تشمل دلالة العلامات المفردة ودلالة القول في آن واحد : بينما لا تملك الأنظمة الأخرى سوى بُعد دلالي واحد إما بُعد سميوطيقي مثل التحيات ، وإما بعد سيمينطريقي مثل أشكال التعبير الفنّي .⁽²⁾ وفي هذا المقام يمكن القول أنّ العلامة لم تعد تحمل معنى واحداً، ولم يعد هناك معيار في التفسير ، كفكرة المعاني الصحيحة و المعاني الخاطئة ، أو العمى الرمزي كما سمّاه " رولان بارت " لأنّ النقاد الأكاديميين لا يرون إلا معنى واحداً في النصوص التي يتناولونها ، وذلك المعنى عادة حرفي جداً أما بارت يرفض النّقد المعياري مهما كان شكله ، فكلما كثرت المعاني التي يضمها النصّ كان ذلك أفضل إنه لا يجب أن يعطى أيّ من هذه المعاني أفضلية على المعاني الأخرى. فالمعنى يتخلل النصّ ، وهو ليس كشفاً نهائياً لا نحصل عليه إلا إذا أنهينا قراءة النصّ نفسه ، ويفرق بارت بين دلالة الكلمة المعجمية (dénotation) وما قد يكون لها من ظلال المعاني connotation الدلالة الأولى هي المعنى الحرفي ، أما الدلالة الثانية فهي معاني أسطورية⁽³⁾ . إضافة

* Emile Penveiste (1902 — 1976) عالم لسانيات فرنسي .

1- إميل بنفنست ، سيميولوجيا اللغة ، تر: سيزا قاسم ، مجلة فصول ، مج 1 ، ع 3 ، أبريل ، 1981 ، ص 57 ، 58 .

2- المرجع نفسه ، ص 63 .

3- جون ستروك ، البنيوية وما بعدها ، ص ص 82 ، 88 .



إلى هؤلاء الأعلام في السيميولوجيا نجد غريماس، ريمان ياكسون ، جوليا كريستيفا وغيرهم وأصبح يهتم هذا العلم بنقد استجابة القارئ و نظرية الاستقبال أو التلقي .⁽¹⁾

كل هذه الإشارات التي ذكرناها نجدها في الخطاب الأركوني ، فهو ينتقد المنهجية الوضعية الإستشراقية في التزامها بحرفية النص ، وإهمالها كذلك الأنظمة السيميائية غير اللغوية التي تشكل العقل الديني أو المرتبطة به من مثل : الميثولوجيات ، والشعائر و الموسيقىالخ .⁽²⁾

كما نجد أن الأنثروبولوجيا ، وفي الدراسات الدينية المقارنة ، يحاول هذا العلم أن يفسر الرموز تفسيراً وصفيًا صارمًا ومجرد التفكير بأن ثمة تفسيراً صحيحاً للرموز أو مثل هذا التفسير أمراً ممكناً هو أمر معياري أصبح غير مرغوب فيه ، خاصة عند شتراوس فهو لا يؤمن بوجود ذهنيات متعددة ، بل ينتقدها وكتابه " الفكر البدوي" يسعى إلى دراسة العمليات الفكرية لا نتائجها ، فتفكير المتوحشين يعني عنده طريقة بني البشر كل بني البشر في التفكير عندما لا يnehجون طرقاً محددة صريحة ولا يستخدمون الوسائل والأساليب ، كالكتابة أو الرياضيات العالية ، من أجل تحسين نوعية تفكيرهم وزيادة كمّيته ، كما يدرس شتراوس بنية أساطير المجتمعات البدائية باعتبارها (الأسطورة) وسيلة ينظم بها المجتمع عالمه ويعالج مشكلاته، ويحتفظ بصورة عن نفسه ويضمن تبني أفرادها لتلك الصورة ، ومنه فالأسطورة هي أسلوب تفكير المجتمعات التي لا تزال بعيدة عن التفكير العلمي الموضوعي ومنطقه، أي لا تفكر بشكل منفصل ومستقل عن ذاتها و ثقافتها ، فهي عالم لا يمكن الحياة من دونه ، وعند بارت هي نسيج ينظم كافة الفضاءات المختلفة للثقافة ، ومن خلالها يؤكد المجتمع كينونته وهويته .⁽³⁾ و الأسطورة في اللغة العربية ليست مصطلحاً أنثروبولوجياً بل هي لفظ يدلّ على الكتابة ، فهي مشتقة من فعل سطرّ وأسطر ، أي هي اسم على وزن - أفعولة يدل على يدلّ عليه الفعل سطر بمعنى كتب وفقاً لأمثولة و أعجوبة وأطروحة ، وجاء في القرآن كتاباً مسطوراً و أساطير الأولين وفعل يسطرون أي مكتوباً ، كتب الأوائل ، يكتبون .

1- ميجان الرويلي وسعد البازعي ، دليل الناقد الأدبي ، ص ص ، 108 ، 115 .

2- محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ص 53 .

3- إيان كريب ، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس ، ص 280 .



أمّا من حيث هي مصطلح فهي ترجمة لـ Mythe وهي مصطلح أنثروبولوجي قد تكون رواية شفوية أو كلاماً خيالياً يصف أحداثاً خرافية، أو يروي وقائع ليست واقعية . بمعنى آخر تركيب لفظي من نسج الخيال يلعب دوراً معيناً ، صحيح ، لكنّه علمياً لا يخرج عن مجال الترهات والأباطيل ، إنّها ليست اختلاقاً من فعل الفكر بل وثيقة تُقدّم نفسها على أنّها تاريخ فعلي لا مجال للشك فيه أي تاريخ مقدّس ، أمّا مرسياً إلياد يصفها بأنها تاريخ نموذجي ينبغي احتذاؤه دائماً ، إنها تروي تاريخاً كما يمكن أن تتحول إلى تاريخ .⁽¹⁾ كذلك الحال عند أركون يتحدث عن وعي أسطوري لدى المسلمين .

ويتخذ من النص القرآني كمثال لخطاب أسطوري البنية ، أي أنّ البنية اللغوية أو الأسلوبية للقرآن ، هي بنية مجازية رمزية خيالية في معظمها ، فالمجاز والاستعارة والحكاية و ضرب الأمثال تخترق كلية الخطاب القرآني من أوّلّه إلى آخره.⁽²⁾

كما يمكن إيجاد علاقة وثيقة ومتضامن بين الخطاب الأركوني وخطاب ميشال فوكو فيما يتعلق بتاريخ الأفكار حيث أصبح هذا الأخير كما يفهمه فوكو مسكوناً بالقطيعة والانفصال يقول : « إن مفهوم الانفصال أصبح يحتل مكانة كبرى في فروع المعرفة التاريخية ، فالتاريخ بمعناه الكلاسيكي افترض الانفصال معطى لكنّه غير قابل لأن يفكر فيه »⁽³⁾ كذلك الحال عند أركون فالمطالبة الموجودة في الخطابات الإسلامية بتراث حيّ ودائم وحاضر ، يعتبرها ليست ممكنة ، إلا بمساعدة فرضية إيديولوجية تجهل كلياً مفهوم الإنقطاع في التاريخ⁽⁴⁾ . ولم يعد التاريخ اليوم حسب فوكو بمعزل عن التحليلات التي نصادفها ضمن الحقول المعرفية الأخرى ، فالحقل المنهجي للتاريخ يلتقي في بعض نقطه بالقضايا التي نصادفها في غير مكان التاريخ سواء في اللسانيات أو الأثنولوجيا أو الإقتصاد أو التحليل الأدبي أو دراسة الأسطورة وإذا كان فوكو قد طرح

1- حسن قببسي ، المتن و الهامش (تمارين على الكتابة السانوتية) ط1 (بيروت: المركز الثقافي العربي ، 1997) ص 144 ، 149 .

2- محمد أركون، الإسلام و الحداثة ، تر: هاشم صالح ، مجلة التبئين ، ع 2-3 ، 1990 ، ص 215 .

3 - ميشال فوكو ، حفریات المعرفة ، تر: سالم يافوت ، ط 3 (بيروت: المركز الثقافي العربي ، 1987) ص 10 .

4- محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ص 10 .



تاريخ نظام الأفكار كبديل لتاريخ الأفكار، فإنَّ أركون يسحب هذا المفهوم على الفكر الإسلامي حيث يصبح إبستميه الفكر الإسلامي أي الفضاء العقلي الإسلامي، وهو يعيب على الدِّراسات الإسلامية و الإستشراقية عدم إستغلالهما لهذين المفهومين حيث يقول: "وأما مفهوم الإبستمى ونظام الفكر اللذان استغلا بخصوصية لا متناهية من قبل ميشال فوكو قد بقيا مجهولين تماماً (أو مستحيلاً التفكير فيهما) بالنسبة لمؤرخي الأدب العربي" (1).

و فوكو لا يبحث في الظواهر التاريخية العامة، وفي تياراتها الغالبة بل يحاول أن ينشئ نصاً يعلن عن رغبته في التخلي عن البديهيات و عن الخطوط العامة للمراحل التاريخية المعينة التي يخصصها للدراسة، إنه يبحث في غمرة المادة التاريخية عن الإشكاليات التي يفكر الكائن البشري نفسه من خلالها، و الممارسات التي تتجم عن مثل هذا التصور والتفكير يقول: "علينا أن نضع من جديد موضع التساؤل، تلك التركيبات الجاهزة، وتطرح ثانية للبحث، تلك التجميعات التي درجنا على تقبلها دون إعمال الفكر النقدي، ومراجعة تلك الروابط التي نُقرّ بوجودها." (2) كذلك يريد أركون أن يثير داخل الفكر الإسلامي تساؤلات مألوفة من خلال الفكر الغربي منذ زمن طويل ويرى أنَّ مهمة المتقّف تكمن في أشكلة كل الأنظمة الفكرية التي تنتج المعنى، وكل الصيغ التي اختفت أو لا تزال حيّة، والتي تنتج كذلك دون تمييز المعنى وآثار المعنى. (3) ومثلما تسعى المنهجية الأركيولوجية العودة إلى زمن البدايات أو الأصول الأولى. كذلك أركون يعود مثلاً إلى زمن الوحي أو البدايات الأولى للإسلام و النصِّ القرآني، كما أن مفهوم اللامفكر فيه هو من المفاهيم البنيوية، خاصة لدى فوكو، يعني به أنَّ هناك مناطق مظلمة داخل الفكر غير مطروقة هي الأساسية، أي هي التي تنير الطريق أمامنا للكشف عما هو خفي في الحياة، بل وقبل كل شيء بالنسبة لنظامه الإبستمى. (4)

1- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 14.

2- ميشال فوكو، حفریات المعرفة، ص 22.

3- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي) تر: هاشم صالح، ط1 (بيروت: دار الساقى، 1999) ص 22.

4- إبراهيم محمود، البنيوية و تجلياتها في الفكر العربي المعاصر (دمشق: دار الينابيع، 1994) ص 243، 244.



كما أن الوحدة الخطابية عند فوكو نجدها عند أركون الوحدة النصية ، فكل آية في الخطاب القرآني بصفتها وحدة مركبة من علامات لغوية ذات بنية ثلاثية (دال / مدلول / عائد) ولكن بصفتها وحدة دالة منبثقة عن مركز للبت " الله " وكل آية تطرح نفسها أيضاً كرمز ، وعلى شاكلة التشكيلة الخطابية يضع

أركون التشكيلية المجازية في النص القرآني ، و إذا كان هناك حدث خطابي هناك أيضاً حدث قرآني .⁽¹⁾

كما يشير أركون كثيراً إلى التفكيك (Deconstruction) ، وهو منهج استقاه من الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا حيث أثبت هذا الأخير بصفته فيلسوفاً قارئاً نصوص فلسفية ، أن التراث الفلسفي الغربي ظل دائماً متشعباً بما سمّاه " مركزية الكلمة " أو " ميتافيزيقيا الحضور " .⁽²⁾ وقد عمد من خلال قراءته لعدد من الفلاسفة الغربيين ، من أفلاطون إلى شتراوس ، إلى نقد الميتافيزيقا الأوروبية وإسقاط كل بديهياتها ، وتفسير دريدا يبحث عن تأكيد المتطلبات الأساسية لنص ، وأثره عن طريق الهدم والتفكيك أو التقويض ، ولكنه لا يجد مستوى حاسماً للفهم ، فالتفسير هو مجرد استمرارية للكتابة يغرق في ظروفه الخاصة ، و الاختلاف الوجودي يدخل عنده في الاختلاف المرجأ ، وهذا الأخير كما قال : " ليس كلمة وليس فكرة . ولا يوجد داخل اللغة أو داخل النظام اللغوي إلا الاختلافات ، وما نعرفه وما نستطيع أن نعرفه إن كانت المشكلة مشكلة معرفة هو أنه لم يوجد ولن يوجد أبداً كلمة فريدة أو اسم سيّد " .⁽³⁾ فالمسألة عند دريدا بين الكلام والكيونة إذا كانت هذه الأخيرة - تتكلم ، دائماً وفي كل لغة ، وفي كل مكان وزمان . فالتناقض الذي يضره أي نص لا ينتهي أبداً وهو البداية الأولى لكل بناء ، فالاختلافات هي وحدها التي تستطيع أن تكون تاريخية منذ البداية وإلى مالا نهاية ، وكما يراه هاشم صالح في المقدمة التي وضعها لكتاب **الفكر الإسلامي قراءة علمية** بأنه تعرية آليات الفكر الذي ولد النظريات المختلفة والتشكيلات الأيديولوجية المتنوعة و التركيبية الخيالية و الأنظمة الإيمانية المعرفية ، كل هذا من أجل نزع بدايتها ، وإبراز منشئها و تاريخيتها أي نسبيتها باكتشاف الأجزاء المخفية أو المطموسة من أي خطاب كان ، فبالتفكيك يصبح المقدس تاريخياً و التصور

1- محمد أركون ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ص 208 .

2- جون ستروك ، النبوية وما بعدها ، ص 207 .

3- جاك دريدا ، الاختلاف المرجأ ، تر: هدى شكري ، مج فصول ، مج 6 ، ع 3 ، أبريل- مايو- يونيو 1986 ، ص 85،55.



الأسطوري يدرك في مرآته التصور العلمي ، و بنفس الطريقة التي انتقد بها دريدا العقل التكنولوجي التلفزي ينتقد كذلك أركون هذا العقل السائد في عصر العولمة و المسيطر في المجتمعات الغربية ، والتي تسيطر عليها النزعة البراغماتية و المادية وثقافة اللاإيمان.⁽¹⁾

عموماً إنَّ إتجاه ما بعد البنيوية يتخلى عن فكرتين بنيويتين :

— مفهوم العلامة يعني ضمناً أن هناك شيئاً ما مدلولاً عليه .

— مفهوم البنية يشير إلى وجود شيء ثابت و منتظم .

وبدلاً منه هناك مستوى السطح الذي يتسم بالفوضى و اللامعنى ، و النظام ناتج عن عملية تمايز داخل الفوضى ، فعندما يقال شيئاً فإنما يضاف على العالم نظاماً مؤقتاً ، كما أنه هناك حركة دائمة أو انزلاقاً مستمراً فمعنى خطاب ما يحيلنا إلى خطاب آخر ، وهذا هو مصدر الفوضوية التي تصبغ معظم كتابات ما بعد البنيوية ، ومنه تصبح التعددية في التأويلات الممكنة نوعاً ما من المعيار الجمالي في الفنون ، ونجد التأويل ذاته في النقد الأدبي عملاً خلاقاً يضاهي في قيمته العمل الأصلي الذي يقوم بتأويله .⁽²⁾

ومنه فميزة الكتاب الذين ظهروا بعد فترة ستينات القرن الماضي منهم : فوكو ، ديلوز ، دريدا، بروديل وغيرهم مارسوا الكتابة في إطار من " اللامنهج " وهو ساحة غير محدودة في أطرها ، مثلاً نجد فوكو يقول : " لا تطلبوا مني من أنا ، ولا تأمروني بأن أظل أنا هو باستمرار ، فتلك أخلاق الحالة المدنية وهي أخلاق تحكم أوراقنا وبطاقاتنا الإدارية ، كبطاقة الهوية ، فلتتركونا وشأننا أحراراً حينما يتعلق الأمر بالكتابة " .⁽³⁾ أمّا رولان بارت متحدثاً بضمير الغائب عن نفسه يقول : " إنه لا يحتمل أن تتشكل له صورة ، ويتعذب لدى ذكر اسمه " .⁽⁴⁾ وفي نفس هذا الإتجاه كتب فيلسوف العلم الأمريكي بول فيرابند Paul

1 - محمد أركون ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، ص 315 .

2 - إيان كريب ، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس ، ص 276 ، 277 .

3 - ميشال فوكو ، حفریات المعرفة ، ص 18 .

4 - جون ستروك ، البنيوية وما بعدها ، ص 75 .



Feyerabend " كتاباً ضد المنهج **Against Method** (1973) دعا فيه إلى ما سمّاه بالنظرية الفوضوية في المعرفة ، التي تنطلق من مقولة (أي شيء يؤدي الغرض) ، ويهتم فيرابند بتشجيع الأفكار الغربية حول العلم ، كدعوته إلى عدم الاستغناء عن أي نظرية قديمة وعدم رفض أية نظرية جديدة وإنما استخدامها واللعب بها ، فعند استخدامنا لنظريات متعددة بكل تناقضاتها تمنحنا القدرة على النظر إلى العالم من عدة زوايا قد لا تتفق مع بعضها البعض ، كما أنها مسألة تتعلق بتعلّم المرء كيف يفكر ضدّ رأيه وبانفتاح على العالم ⁽¹⁾. وهذا ما نجده عند أركون بإلحاحه على المنهجية المتعددة الاختصاصات ، كما لا يجد نفسه في تلك الكتابات التي تدرس فكره ملحّة على الجانب الغربي أو المستغرب أو العقلاني والعلماني في تفكيره ، أو على الجانب الإسلامي الإصلاحي المتّجه نحو البحث عن أصالة جديدة يخضعها للنقد باستمرار و أشكلتها ككل المواقف الدينية الأخرى ⁽²⁾.

ب - علاقة الخطاب الأركوني بـ الخطاب ما بعد الحداثة :

مابعد الحداثة نظرية إجتماعية أو إتجاه في الفن ، تخبرنا عن نوعية الحياة التي يرى فيها البشر العالم باعتباره مجنوناً ، يتسارع فيه التغيّر وتعدم فيه الثقة بالأشياء ، كما يشير هذا المصطلح إلى أن العالم الاجتماعي قد شهد تحولات جذرية و أساسية ، ومنه بهذا المعنى ليس جديداً كل الجدة ، إذ كثيراً ما يشار إلى كتابات أرنولد توينبي في الخمسينيات باعتباره أصلاً لهذا الإتجاه ، فضلاً عن أنّ هذا الإتجاه له صلة معينة بتصور " دانيال بيل " للمجتمع مابعد الصناعي ، كما يشار بالبنان إلى " العدمية " و " الفوضوية " و " الوجودية " الصفات التي أطلقها نيتشه على فلسفته ⁽³⁾ ويوضع هذا المصطلح جنباً إلى جنب مع مصطلح آخر هو الحداثة ولا تزال العلاقة بينهما محلّ أخذٍ وردّ ، فإذا كانت الحداثة تتكرّر بالمقابل وجود العقلانية في إمكانية المعرفة بالطريقة التقليدية التي يفكر بها عادة. ففكر التنوير اهتم بتصنيف الأشياء تصنيفاً هرمياً

1 - إيان كريب ، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس ، ص 382 .

2 - محمد أركون ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، ص 350 .

3 - المرجع نفسه، ص 287 .



،كتصنيف مثلاً : ما هو عقلي وغير عقلي ، وما هو معرفة وما ليس بمعرفة ، وجيد الأدب من رديئه بل ربط مفكروا مابعد الحداثة هذا التصنيف الهرمي للمعرفة بالتصنيفات الهرمية الإجتماعية : فعقلانية التنوير هي عقلانية الرجل الأبيض ، وعقلانية الرجل وهي مظهر آخر من مظاهر اضطهاد المرأة والأقليات ويبقى نموذج اللغة هو السائد دون وجود بنى لغوية أو إجتماعية ، فما هو قائم هو ما يجري على السطح وكما يراه الكثير هو التكلم أي التخاطب .⁽¹⁾

ونظراً لهذه المعطيات الجديدة للواقع الفكري و الإجتماعي على المستوى الغربي و العالم ككل ، فما على مفكر مثل أركون إلا أن ينخرط في هذا الزخم الفكري الكبير، ليدلي بآرائه ويساهم بأفكاره لإثراء حركة الفكر ككل و الثقافة العالمية ، فنجدته ينتقد الحداثة أو كما قال : "ليست ذات وجه تحرري ولكن ذات وجه سلبي متوحش أيضاً. وحسبه أن لما بعد الحداثة إطارها الزمكاني ، إنها حالة ثالثة للعقل ظهرت بعد عام 1945 بأوروبا ويطلق على هذا العقل تسمية فردية خاصة هي : العقل المنبثق الطالع أو الاستطلاعي كي ننفلص على حدّ رأيه من التطور الخطي للمركزية الأوروبية . ومن مميزات ما بعد الحداثة أنها أقلّ ممارسة للتهميش والإقصاء ،و تحاول استعادة ما نفتته الحداثة باسم العقل و التنوير والتقدم فهي نقد للنقد يكشف أو هام العقل و عتامت التجارب التنويرية واستبداد المشاريع التحررية ، لهذا يهاجم أركون كل التّعصّبات القائمة على أساس أرثوذكسي محافظ أو على أساس لغوي أو قومي أو ديني، داعياً إلى الإنفتاح على كل مكتسبات الحداثة بصفتها مشروعاً لم يكتمل بعد،أي هي مشروع يهدف إلى تحرير الشرط البشري⁽²⁾

ومنه فهذا الرأي يلتقي مع آراء الكثير من المفكرين الغرب ، حيث يرى جدنز - Giddens - أن ما بعد الحداثة نتاج للحداثة ذاتها ، فما هي إلاّ تحول زمكاني ، بمعنى فك تقنين الزمان والمكان ، بفك علاقاتنا بهما

1 - إيان كريب ، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس ، ص 265 .

2 - محمد أركون ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، ص ص 315 ، 321 .

من جوانب معيّنة، ومحاولاتنا المتعدّدة لإقامة روابط جديدة بهما، فما بعد الحادثة هي الحادثة في مرحلتها الأخيرة⁽¹⁾.

كذلك نجد فيلسوف المدرسة النّقديّة أو مدرسة فرانكفورت يورغن هابرماس Jorgen Habermas⁽²⁾

يدافع عن مشروع الحادثة وبالأخص فكري العقل والأخلاق الكليين وحجته في ذلك أن مشروع الحادثة لم يفشل ، بل بالأحرى لم يتجسّد أبدًا ، فالحادثة لم تنته بعد ، و البشر في المجتمعات الصناعية الحديثة يعيشون في مجتمع أشبه بصحراء روحية ، تختفي فيها كل المعاني السّامية المرتبطة بالحياة أو النّاس يشعرون بالخواء الرّوحي ، في عالم لا يستطيعون فهمه ، بحيث أصبح المجتمع وحشًا إلكترونيًا يتعدّى على أعضائه و يتلاعب بمصائرهم . فمدرسة فرانكفورت ككل تدرس (ظاهرة الهيمنة) وما يهم أصحابها هو الكشف عن الطّريقة التي يهيمن بها النّسق (أي النّظام) ، هذا النّسق يضلّل الناس ويخدعهم من أجل ضمان تجدّده واستمراره كما تنتقد شيوع ظاهرة التّشويّ خاصة مع لوكاتش ، Georg Lukàcs (1885-1971) فالمجتمع أصبح شيئًا من جملة الأشياء الطّبيعية، وهذه الظاهرة برزت مع العقل الأداتي الذي يلتقي مع العقل الكنتولوجي العلمي التلّفزي . فالأداتية هي أسلوب لرؤية العالم ، وأسلوب لرؤية المعرفة النظرية ، أي العالم بوصفه أداة بواسطته نحقق غاياتنا ، فالمعرفة أداة لتحقيق غاية و الفلسفة هي طريقة حياة ، وهنا تلتقي آراء النظرية النّقديّة بآراء إتجاه ما بعد البنيوية ، فالمعرفة تصبح على صيغة العقل الأداتي تتساوى والقوّة والهيمنة فهوركهايمر Max Horkheimer (1895-1973) أدورنو، Theodor Adorno (1903-1969) و اتجاه ما بعد البنيوية يربطون المعرفة بالهيمنة والاستعباد ، ويصوّرون المجتمع على أنّه لا عقلاني وقمعي يسلب ويدمر خاصيتين إنسانيتين :

1 - قدرة الإنسان على تغيير بيئته والقيام باختيارات عقلانية جماعية .

2 - المجتمع من صنعنا ولا زلنا نقوم بهذا العمل إلى الآن وعلى مدى التاريخ .⁽¹⁾

1 - إيان كريب ، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس ، ص 382 .

2 - يورغن هابرماس ، الحادثة مشروع ناقص ، مجلة، الفكر العربي المعاصر ، عدد 39 ، حزيران 1986، ص ص 46 ، 49 .



إلى مثل هذا الرأي يذهب أركون حيث يقول: "ينبغي أن نعلم أن الأنظمة اللاهوتية تعكس إرادات القوة و التوسع و الهيمنة فيما تلخع عليها (أي هذه الإرادات) القدسية و المشروعية و الطقوس الشعائرية ، ولم تنفك إرادات القوة في التصارع و التحارب داخل الفضاء المتوسطي ككل" (2). ويرى أن النظام الجديد من الفعالية المعرفية الذي يعالج أزمة مفهوم الحقيقة ، وكما يدعو العقل المنبثق أو الاستطلاعي ، هذا العقل الجديد يتجاوز كل ما سبق ويوسع ويعمق المعرفة التحليلية التي قادها عقل التنوير في أوروبا خلال القرن 18 حيث يحدث قطيعة مع المسلّمات الوضعية و المواقف الميتافيزيقية التي تقيم تضاداً منغلّقاً بشكل لا نهائي بين ما هو علمي و ما هو ديني (3).

لذا فإن أركون يجتهد من أجل بلورة تيولوجيا جديدة أو البحث عن قيم مشتركة تتجاوز كل الخلافات اللاهوتية بين الأديان الثلاثة من أجل تشكيل الذات الإنسانية ، وتأسيس لاهوت منفتح على عقل ما بعد الحداثة وفيما يخص السياق الإسلامي ، الإجتهد بغية تأسيس علم لاهوت إسلامي جديد يتجاوز الخلافات الموجودة بين الإسلامات الثلاثة ، سواء كان شيعياً أم سنياً أم خارجياً ، هذا في ظل الإستراتيجيات المعرفية الجديدة باسم العقل المنبثق الصاعد حديثاً ، ومنه تنفتح آفاقاً للمعنى جديدة لا تؤدي إلى أية قطيعة عنيفة مع الأصوليين . وهدف أركون من هذا إحداث تواصل بين العقل العلمي والعقل الفلسفي و العقل الديني وإزالة كل القطائع المغروسة بين هذه العقول مثلاً يهدف هابرماس في المجتمع الأوروبي، حيث يعتبر اللغة خاصية إنسانية ثانية بعد العمل أي القدرة على استخدام العلامات للتواصل بعضنا ببعض ، كما يهدف هابرماس بالفهم أو التأويل إلى الكشف عن عملية التّضليل والبلبلّة التي تقوم بها البنى الإجتماعية لأنّ سوء الفهم وارد بين البشر ويمكن خداعهم وتضليلهم بشكل منتظم أي تشويه فهمهم أيديولوجياً (4). فالوصول إلى العقلانية

1 - إيان كريب ، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ص ص 311 ، 320 .

2 - محمد أركون ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، ص 313 .

3 - المصدر نفسه، ص ص 340 ، 313 .

4 - المرجع نفسه، ص 348 .



المبتغاة ليست وحياً نقنته من السماء ، بل موجودة في لغتنا ذاتها و ميزتها الأخصّ وهذا يجب أن يحصل في مجتمع ديمقراطي يشمل الجميع ولا يستبعد أحداً ، أي السير نحو مجتمع حداشي لا يقوم على التقاليد. فالحادثة في الحياة اليومية تعني أنّ مجالات عديدة من حياتنا الاجتماعية لم تصبح قائمة على التقاليد بل على تفاهم عقلائي متبادل وعلى تواصل تحكمه الحجة والمنطق .

بعد هذا كله يمكن القول أنّ التحليل البنيوي للثقافة ، وإتجاه ما بعد البنيوية كلها منظورات تأويلية ، فهي تهتم بطريقة ما بفهم ما يقوله البشر، وما يفكرون به ، وعلاقة ذلك بأفعالهم .⁽¹⁾

أما رؤية أركون للتأويل ، فينتقد النظرة الاختزالية للخطاب الديني ولملتقيه كما يتجسد في الممارسة الشعائرية و يرى أنه (كفن للتساؤل أو طرح للأسئلة) أي فن الفهم . والقيمة التثقيفية الصّراع التأويل فيما بينها لم يدخلها بعد السّاحة العربية .⁽²⁾

وفي ظل المعطيات الجديدة للعولمة فإن خطاب أركون يبحث عن إستراتيجية جديدة للفكر الإسلامي ، والبحث عن لاهوت إسلامي جديد ليتواءم مع متطلبات الواقع المعيش ، ذلك أنّ الفكر الإسلامي ضمن المنظور الواسع للعولمة أصبح مسألة تخص الجميع مسلمين كانوا وغير مسلمين . هذه العولمة أي عالمية أنماط الفكر والمعرفة ومحاكمة الأشياء والممارسة ، وضرب ما يسمّى بالهويّات الثقافية في عقر دارها عبر شبكات الاتصال التي لا يمكن مقاومتها ، تستدعي العودة إلى التراث وإخضاعه للنقد التاريخي والاجتماعي والأنثروبولوجي، لتوسيع الحقل النظري و لأنّه حصل انحلال للوظيفة الدينية تحت تأثير قوى العولمة هذا ما يحصل في الغرب ، وهناك ارتدادات أصوليّة إلى الماضي في العالم الإسلامي ، والهوية الحديثة تتجاوز الهوية الدّينية عبر خطوات ثلاث كما قال أركون : الانتهاك — الزحزحة — التجاوز .⁽³⁾

1- إيان كريب ، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس ، ص 359 .

2 - محمد أركون ، الفكر الأصولي واستحالة التأسيس، ص 338 .

3 - المصدر نفسه ، ص ص 325 ، 327 .



وفي هذا الإطار إنتقد أركون ، فوكو و دريدا و هابرماس و بول ريكور، لأنهم ورغم انتقاداتهم للعرقية المركزية الأوروبية ظلّوا سجينى إطار ما ينتقدونه ، كما لا يهتمون بتاريخ الأديان بشكل عام، يرجع هذا إلى ما يسمّى بعلمنة الفكر في أوروبا ، فيفكرون ويعملون داخل إطار عقلانية مقطوعة ، عن كل علاقة بالبعد الدينى، أي الأنظمة التبولوجية أو اللاهوتية ، ورغم إجتهادات بول ريكور ودراساته المهمة للعهدين القديم والجديد ، فإن ما وصل إليه من نتائج ينطبق على الإسلام أيضاً كدين ، لكنه لا يقول شيئاً عن الإسلام بحد ذاته ، وذلك يرجع إلى إهمالهم مسألة الدين خارج إطار المجتمع الأوروبي. (1)

خلاصة القول يدعو أركون إلى تطبيق ما أنتجته علوم الإنسان والمجتمع وما بنته من مناهج فهم وتفسير بالإضافة إلى استخدام البنيوية والتفكيكية و النقدية من أجل دراسة الإسلام والمجتمع الإسلامي . كما ينتقد الطريقة التي عالج ويعالج بها المسلمون دينهم وتاريخهم وفكرهم .

فهذا الفضاء الفكري ضروري لفتح مغاليق كل فكر أركون وفهمه في إطاره التاريخي والفلسفي بشكل عام ونركّز على مقولة الفضاء لكي يبقى منهج البحث متحرراً من رؤية أحادية ، يرى أركون ذا خلفية أحادية لأنّ هذا الفضاء العلمي والفكري يحتوي على إتجاهات متناقضة و متضادة ، كلها تشكّل عدّة علمية وفكرية لجهاز أركون الفكري ، إنّ هذا الفضاء أخيراً وسيلة لفهم كل مت يكتبه أركون ويقولُه عن الإسلام .

ثالثاً : الأسس النظرية لمشروع أركون النقدي (وحدة العلم و الفلسفة و اللاهوت) :

I : مفهوم الإسلاميات التطبيقية : يلوح أركون في غير ما موضع إلى أن هناك سببين كانا خلف قيام علم الإسلام التطبيقي في مقابل علم الإسلام الكلاسيكي، ومن جهة أخرى كتلبية لحاجيات المجتمعات الإسلامية التي عرفت تطورات عديدة بعد استقلالها، هذان السببان هما:

1- محمد أركون ، الفكر الإسلامي نقد و إجتهاد ، ص 255 .



1- انبثاق علوم الإنسان والمجتمع التي ما انفكت منذ ظهورها ترحزح حدود المعرفة عن مساراتها التقليدية وتدخل التساؤلات الجديدة بخصوص الإنسان والتاريخ والمعنى.

2- الانقلابات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي حصلت في المجتمعات العربية والإسلامية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية على وجه الخصوص.⁽¹⁾

ومن الناحية الزمنية يرجع أركون بداية تبلورها إلى فترة السبعينات من القرن الماضي يقول: " كنت قد بلورت مصطلح الإسلاميات التطبيقية منذ عام 1970 ودافعت عنها كمنهج علمي في البحث ".⁽²⁾

وفي كتابه **محاولات في الفكر الإسلامي** برر أركون قيام الإسلاميات التطبيقية، عندما قام برد فعل إبستيمولوجي نقدي تجاه خطاب الإسلاميات الكلاسيكية للمستشرقين من جهة، ومن جهة أخرى تجاه أيديولوجيا الكفاح التي تميز خطابات المفكرين العرب والمسلمين عامة، قائلا: " هذا الرد يبدو لنا أول شرط لقيام الإسلاميات التطبيقية ".⁽³⁾ ثم بين من أين استوحى هذا المصطلح أو هذه التسمية في قوله: " نتكلم عن إسلاميات تطبيقية بذات المعنى أين " روجيه باستيد " أتى بالأنثروبولوجيا التطبيقية ".⁽⁴⁾ والأنثروبولوجيا التطبيقية هي عنوان كتاب لروجيه باستيد ووفقا لهذا العنوان وضع أركون هذا المصطلح.

وإذا كانت الإسلاميات التطبيقية تتاقض الإسلاميات الكلاسيكية، وإذا كانت هذه الأخيرة خطابا غربيا حول الإسلام، فإننا نقول: إن الإسلاميات التطبيقية هي خطاب علمي حول الإسلام. حيث نجد أركون يقول: " الإسلاميات التطبيقية هذا العلم الذي دشنته قبل بضع سنوات يهدف إلى قراءة ماضي الإسلام وحاضره انطلاقا من خطابات المجتمعات الإسلامية والعربية وحاجياتها الحالية ".⁽⁵⁾

1 - محمد أركون ، الإسلام الأخلاق والسياسية، ترجمة ، هاشم صالح، ط1(اليونسكو، مركز الإنماء القومي، 1990) ص 05.

2 - محمد أركون ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 242.

3 - Mohamed Arkoun, **Essais sur la Pensée Islamique**, édition , G,P Maisonneuve et la rose, Paris, 1977, P, 09.

4 - Ibid, p, 09.

5 - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 32.



ومنه فهو يدعي بأن الإسلاميات التطبيقية علم، هذا العلم لا يحصر حقل دراسته ضمن إطار الماضي فقط وإنما الحاضر أيضاً، ولكنها لا تتوقف عند الإسلام فقط بل هي: مساهمة عامة تدرس الإسلام ضمن منظور يهدف لإنجاز الأنثروبولوجيا الدينية. فإذا كان الإنسان مدني بالطبع أو حيوان ناطق، فأركون أثبت مقولة جديدة هي: أن الإنسان متدين أو متمذهب بالطبع. كما أن الإسلاميات التطبيقية عند دراستها للإسلام تسعى إلى مقارنته بالمسيحية واليهودية. كما نجده يعرفها بقوله: " هي ممارسة علمية متعددة الاختصاصات ".⁽¹⁾ فتقطع مع كل الخطابات الأيديولوجية المكافحة والتي تقر بتفوقية الغرب دون تجاوزه علمياً، كما تقطع مع الخطابات التيولوجية المأسورة ضمن السياج الدوغمائي المغلق سواء أكانت سنية أم شيعية أم خارجية أو مسيحية أو يهودية وكذلك اشتراكية أو ليبرالية، ومع الخطاب الإستشراقي الذي يخفي السيطرة الكولونيالية، وبقي أسيراً للنزعة الوضعانية والمنهج الفيلولوجي. ولكن مع ذلك تبقى الإسلاميات التطبيقية متضامنة كلياً مع الإسلاميات الكلاسيكية بشرط واحد يحدده أركون بقوله: " أن تخضع هذه الأخيرة خطابها الخاص لعملية نقد إستيمولوجي شديد ".⁽²⁾ بل يمكننا إعداد تابوت للإسلاميات التطبيقية ونسيانها كلياً دون إقامة أي حداد وندب عليها، إذا ما تحملت الإسلاميات الكلاسيكية في حالة قيامها بدورها وبشكل تضامني كل الصعوبات الحالية للمجتمعات العربية والإسلامية من جهة، ومخاطر ممارسة علمية هي الآن في أوج تجددتها من جهة أخرى.

ولذلك يكون منتقدي أركون محقين عندما يصفوه بالمجدد والمجتهد في الحقل الإستشراقي - فمحمد بريش - مثلاً يقول: " إن أركون مجدد بالفعل ومجتهد حقاً، لكن في الفكر الإستشراقي وليس في الفكر الإسلامي، نعم ميدان عمل الإستشراق هو الإسلام والفكر الإسلامي ولكن ليس كل حفار للأرض جيولوجي وشتان ما بين تجديد الفكر الإسلامي ودبلجة الهلوسة الإستشراقية ".⁽³⁾

1 - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 57.

2- المصدر نفسه، ص 61.

3 - محمد بريش، علمة الإسلام، مجلة الهدى، ع 16-17، سبتمبر، أكتوبر، 1987، ص 29.



ونفس الكلمات يكررها محمد محفوظ وينسبها لنفسه حيث يقول: " فأركون مجدد بالفعل ومجتهد حقا لكن في الفكر الإستشراقي ليس في الفكر العربي والإسلامي، نعم ميدان عمل الإستشراق هو الإسلام والفكر الإسلامي، ولكن كما يقال ليس كل حفار للأرض جيولوجيا ".⁽¹⁾

ذلك أن أركون مدين لكثير من الأساتذة المستشرقين من الذين درسوه، أو صادقهم، نذكر منهم روجي برنشفيك، شارل بيلا، كلود كاهن، روجيه أرناالديز، جورج فاجرا، روبير لوتورنو، لويس غارديه، إيتين جيلسن، كل هؤلاء لا يمكنه التعبير عن ولائه لهم، إلا بالمضي في العمل على إخصاب نماذجهم.

II: موضوع الإسلاميات التطبيقية: الإسلاميات التطبيقية عند أركون مشروع ضخم، فكلمة إسلاميات تشير إلى الموضوع مباشرة، أما كلمة " التطبيقية " فتشير إلى المنهجية المتبعة من طرفه في دراسة الإسلام، يقول: " إنني أعتقد أن ساحة الفكر الاسلامي ملاءمة جدا لكي نطبق عليها منهجيات العقل الجديد، الذي يريد أن ينبثق، ولكي نعرف مدى مصداقية هذا العقل من خلال تطبيقه على تراث آخر غير التراث الأوروبي ".⁽²⁾ إذن ميدان عمل الإسلاميات التطبيقية هو الفكر الإسلامي ككل أي الإسلام كما فهمه أهل السنة والجماعة، وكما فهمه أهل العصمة والعدالة وكذلك الخوارج وكما فهمه الأدباء والفلاسفة عبر التاريخ الاسلامي، ومن ناحية أخرى كما فهمه المستشرقون. وإذا كانت الإسلاميات التطبيقية تريد تطبيق منهجيات علوم الإنسان والمجتمع بآخر مكتشفاتها وفتوحاتها، فهي بذلك تتخطى فيما يعرف (بفلسفة العلم) عندما تعالين مدى صلاحيتها ومصداقيتها عند تطبيقها على التراث الاسلامي، ولكن لماذا الإسلام؟ يجيبنا أركون قائلا: " ينبغي أن نتقدم باتجاه إضاءة الظاهرة الدينية وتحمل مسؤوليتها من قبل العلوم الاجتماعية، ثم من قبل الفكر النقدي الموحد والموحد، وعندئذ يتكامل المنظور اللاهوتي والمنظور الفلسفي بدلا من أن يتضادا،

1 - محمد محفوظ، الإسلام الغرب وحوار المستقبل، ط 1، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1998) ص 200.

2- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 327.



ويحفظان بعضهما البعض بدلا من أن يتعارضا، لكي نتقدم في هذا الاتجاه فإنني أنطلق من المثال الذي أعرفه أكثر من غيره: أي الإسلام" ⁽¹⁾

إن لا يمكن حصر موضوع الإسلاميات التطبيقية في الإسلام فقط فهي مفتحة على كل ظاهرة لاهوتية وكل ظاهرة دينية، ذلك أن الفلاسفة حتى اليوم حسب أركون لا يفكرون في الظاهرة الدينية إلا من خلال نموذج المسيحية الغربية يقول: " إن جميع كتاباتي تشهد على أنني كنت أطلب دائما بفتح ورشة جديدة للبحث، ولكني لم أحظ بالنجاح لدى المسلمين ولدى المستشرقين الغربيين إن هذه الورشة الجديدة تهدف الى تشكيل علم أنثروبولوجيا للقاعدة الثقافية والشعائرية والرمزية والمفهومية المشتركة بين كل الأديان أو التشكيلات الدينية التي ظهرت في التاريخ، كما وتهدف في ذات الوقت الى تأسيس تاريخ مقارنة للأنظمة اللاهوتية اليهودية، فالمسيحية، فالإسلامية السائدة منذ القرون الوسطى حتى يومنا هذا " ⁽²⁾

وهكذا فإن الإسلاميات التطبيقية تتخذ من الظاهرة الإسلامية مقدمة للمرور من خلالها الى الظواهر الدينية الأخرى والمقارنة بينها، وهي بذلك لا تبقى سجيئة بموضوع معين بل متحررة فبمجرد ذكر الإسلام نذكر بجانبه المسيحية أو اليهودية، فأركون يدعو الى كسر الحواجز والفواصل وكل التقسيمات الكائنة بين هذه الديانات يقول: " إن ما أدعوه بالظاهرة الإسلامية يجبر المؤرخ على التراجع عن ذلك التقسيم المؤبد منذ القرون الوسطى بين عالم الإسلام/ وعالم المسيحية الذي أصبح فيما بعد أوربا الحديثة والفاخرة منذ عام (1492) ينبغي أن نتخلى عن هذا التقسيم الفاصل أو العازل بين كلا العالمين لكي نلقي نظرة تاريخية نقدية واحدة على مجمل الحوض المتوسطي الذي شهد نفس التراثات الثقافية والفكرية وجبل بها " ⁽³⁾

هكذا يدعو أركون الى التحرر من السياجات الدوغمائية المغلقة التي تدعي قول الحقيقة المطلقة وتدعي أنها على حق وأكثر صدقا، كما تعمل على استخدام التاريخ أيديولوجيا، ومنه ينبغي حسب رأيه أن

1 - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، ص 269.

2 - المصدر نفسه، ص 275.

3 - المصدر نفسه ، ص 207.



ندرس العقل اللاهوتي ضمن منظور تاريخي لكي نفهم الأمور بالضبط، كما ينبغي أن ندرس وظائف هذا العقل اللاهوتي ضمن منظور المدة الطويلة لا القصيرة للتاريخ وينبغي أن نموضعه داخل الفضاء المتوسطي المتنازع عليه سياسيا وإستراتيجيا ولكن المفتوح من الناحية الثقافية. أما هذه الأنظمة اللاهوتية الثلاثة من يهودية وإسلامية ومسيحية يعرفها أركان بقوله: " إنها أنظمة ثقافية ذات عقلنة ظاهرية، ينبذ بعضها بعضا لكي تؤكد على ذاتها، وترفع من قيمتها الى مرتبة الدور التاريخي بصفتها المؤتمن الوحيد والمخلص والموثوق على الوحي".⁽¹⁾ أما سبب ميل أركان الى العقل اللاهوتي وتفضيله إياه على العقل الفلسفي والعلمي، يرجع إلى أن هذه الأديان لا تزال تتجراً على القول بوجود أخلاق كونية تنطبق على جميع البشر، وعلى إمكانية التوصل الى سلام نهائي إذا ما عدنا الى تعاليمها الصحيحة.

ففيما يخص هذه الفترة لم تعد آثار المعنى قادرة على جعلنا ننسى بأنه لم يعد ممكنا بالنسبة لنا أن نتجه مباشرة نحو المعنى، ولا أن نقول ما هي القيمة، ولا أن نشير الى كائن أعظم دائم ومتعال، وموثوق أي كائن كمصدر لا ينفد للحب حتى ولو لم يكن ذلك إلا على سبيل المقابل الداخلي الذي نخاطبه بيننا وبين أنفسنا في المحادثات الحميمية أو (المونولوج الداخلي) للذات البشرية.⁽²⁾ هكذا ينتقد أركان العقل الفلسفي والعقل العلمي للدفاع عن العقل الديني، بل إنه يتهم العقل حيث يعتبره مسئول عن تبلور كل سلطة كما يتهمه بنشر العنف يقول: " المشكلة أن العقل محدود، وعندما يعرف الحقيقة يزرع فيها بذور العنف: العنف يتسلل خفية في خطابات الحقيقة كلها، ولذلك فكل علم صراعي، إن تعريف العلم نفسه يتحمل مسؤولية تبليان الحقيقة، والحقيقة صراعية لا تستطيع أن تحقق التجاوز المأمول للعنف".⁽³⁾ ومنه فأركان يقترح دراسة الظاهرة الدينية لا من منظور عرقي محدود وضيق، نقصد مثلا: المنظور السامي أو الآري أو المنظور اللغوي أو غير ذلك بحيث يقول: " إن المسألة الدينية ينبغي أن تعالج داخل المسألة الشمولية والعامة والكونية أي مسألة

1 - محمد أركان، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، ص 312 ، 313.

2 - المصدر نفسه ، ص 320.

3 - حسان العرفاوي، حوار مع محمد أركان، العالم العربي في البحث العلمي، ص 22.

المعنى".⁽¹⁾ فهو إذن يعمل على تحرير المسألة الدينية من المنظور السياسي أو العلماني الأيديولوجي أو الفلسفي أو المنظور الأرثوذكسي الديني ويزحزحها تجاه المنظور الشمولي والعام " فكل التركيبات المعرفية للعقل الديني (من أنظمة لاهوتية، وتفسير وتواريخ) سوف تفكك وتتحول الى ورشة عمل مثلها في ذلك مثل الأنظمة والإستراتيجيات المعرفية والمواقع الفكرية التي أنتجها العقل الحديث ودافع عنها".⁽²⁾ كما يرى أن تفكيك المناخ الديني لمجتمعات الكتاب المقدس يتم عبر دراسة المثلث التالي: (عنف تقديس، حقيقة). ويرى بأنها الطريق الأفضل للقيام بتاريخ تفكيكي للفكر داخل الفضاء الجغرافي المتوسطي، لأن هذه الدراسة تتيح لنا بأن نقوم بنقد جذري للظاهرة الدينية، ثم الظاهرة السياسية المعلمنة التي حلت محلها في أوروبا، فعبر نقد العقل الاسلامي يتم نقد العقل الديني وعن طريق نقد العقل الغربي المهيمن يتم نقد الحداثة بشكل عام. ويبرر أركون سبب اختياره لموضوع الظاهرة الدينية من جهة وظاهرة الهيمنة والاستبعاد التي تمارسها المركزية الأوروبية من جهة أخرى في قوله: "إن موضوع تفكيك المناخ الديني لمجتمعات الكتاب المقدس/ الكتاب العادي، فرض نفسه علي ليس من خلال دراستي للعلوم الإنسانية والاجتماعية وإنما من خلال تجربتي الشخصية وتضامناتي الثقافية والفكرية التي حيكت خيوطها عبر الصراعات الحامية التي جرت بين الضفتين الشمالية - الغربية / والجنوبية - الشرقية للمتوسط وذلك منذ ظهور الإسلام".⁽³⁾ وهذا ما يمثلته الآن الصراع العربي الإسرائيلي حيث أن هذا الصراع لا يمكن اختزاله ضمن منظور سياسي فقط أو اقتصادي فقط أو استعماري فقط، بل هو في جوهره يمثل صراعا دينيا، إنه صراع حول الرموز الدينية الكائنة بمنطقة القدس، وكذلك الحروب الصليبية التي جرت بين المسيحيين والمسلمين. أما فيما يخص مسألة استبعاد الحداثة لكل ما هو ديني فإن باحثة علم اجتماع الإيمان دانيال هيرفيوليجه تجيبنا عن ذلك، فقبل أن تظهر الحركات الدينية في المجتمع المعاصر وقبل أن تطرح الروابط بين الديني والحداثة والعلمنة، كانت

1 - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 239.

2 - المصدر نفسه، ص 87.

3 - المصدر نفسه ، ص 184.

الحدثاء تتصور كمسار تاريخي طويل للتحرر من إيسار الدينى بتضافر ثلاثة أبعاد كبرى حسب نفس الباحثة هذه الأبعاد هي: - العقلنة: التي تندرج في تطور العلوم والتقنيات، فتنزع عن العالم كل سحر وتحرمه من أغازه على حساب الكوسمولوجيات الدينية الكبرى.

- ارتباط الحدثاء باستقلالية الفرد الفاعل: والقادر على أن ينتج بنفسه معايير ومرجعيات الخير والشر ويحدد توجهات مستقلة، من خلال النقاش الحر مع أمثاله من الأفراد الفاعلين، حول المعنى الذي يريد إصباغه على العالم الذي يعيش فيه، ومساره، فهذا التأكيد على استقلالية الفرد انقلب على نظرية الديانات الكبرى التي درجت على فرض القوانين التي تحكم حياة الناس من خارجها، والتي تحدد منبع القيم خارج تلك الإنسانية.

- تخصص المؤسسات: فتميزها سمة ملازمة للمجتمعات الحديثة، بجعل كل من السياسي والثقافي والاقتصادي والديني، ومن الحياة الخاصة، دوائر منفصلة مثل مبدأ فصل السلطات، بحيث ما عاد بإمكان الدينى أن يفرض قواعده على القطاعات الأخرى، بعد أن أصبحت مستقلة.⁽¹⁾

وهكذا تطرح مسألة الدين في الحدثاء الكلاسيكية كشيء لا مفكر فيه أو يستحيل التفكير فيه ومنه حسب أركون لم نتوصل بعد الى مرحلة إعادة التفكير في الإيمان العقائدي وتكوين الذات وبالطبع فلم نتوصل بعد الى مرحلة اقتراح بدائل شغالة أو فعالة تحل محل نماذج العمل التاريخي التي يدافع عنها ويبجلها المقولون الذين يحملون صفة سياسية ودينية في آن معا.⁽²⁾ ومنه نحن واجدون أنفسنا اليوم في مجتمعات تطرح فيها مسألة الإيمان والاعتقاد والدين بشدة، ففي السبعينات انقلبت الأمور بفعل ثلاثة حركات:

الأولى: عودة الدين الى الفضاء العام، حيث أصبحت الرابطة الوثيقة بين العلمنة واقتصار الدين على الحياة الخاصة محل إعادة نظر بسبب عودة الدينى الى الفضاء العام عندما يتعلق الأمر بالشرق الأوسط أو بأمريكا

1 - حسان العرفاوي وروبير سانتو مارتينو: علم الاجتماع الإيمان (حوار مع دانيال هرفيو ليجيه)، العالم العربي في البحث العلمي، ع 08، 1997، ص. 08، 07.

2 - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 172.



اللاتينية، كان يمكن العثور على مخارج، لإنقاذ أمثلة العلمنة، فالثورة الإيرانية كان يمكن تفسيرها بالتحديث العنيف، الذي أثار رفضا للتغريب المفروض، دون اعتبار ثقافة البلد وواقعه. ومنه كان بإمكان إحالة هذه المشاكل الى وضع ما قبل حدثي أو الى وضع حادثة معاقة. ⁽¹⁾

الثانية: خصت بالتحديد البلدان الكاثوليكية مثل: إيطاليا وفرنسا، حيث تعلق الأمر بانبعث ما سمي بالتدين الشعبي، فقد كان يجري الاهتمام بتلك الممارسات (زيارة الأضرحة، الشعائر المحلية الإستشفاء... الخ) في الفترة السابقة ولكن كآثار عالم ريفي في طريقه الى الاندثار، ومدعو الى الإمحاء بطبيعته، مع إعادة هيكلة الأرياف وتحديثها اللتين كانتا جارييتين بكثافة في الخمسينات وفي الستينات. ولكن في السبعينات وتحديدا إثر إصلاح العبادات والشعائر الذي أدخله سينودس (فاتيكان 2) حاز التدين الشعبي على حيوية متجددة، فهو لم يتمكن فقط من البقاء، ولكنه عاد أيضا الى الانبعث. ⁽²⁾

الثالثة: وهي عنصر أساسي في مراجعة أمثلة العلمنة، فظهور الحركات الدينية الجديدة قد قلب الصورة رأسا على عقب. ومنه يمكن أن نصل الى خلاصة حسب هرفيو وهي أن ذلك التظافر بين عودة الدين الى الفضاء العام، وبين تجدد التدين الشعبي وبين الحركات الدينية الجديدة أعاد النظر جذريا في مفهوم العلمنة دون التمكن من تجنب عدد من مواطن اللبس، فالبعض ممن كانوا لا يلحظون أثرا للدين في أي مكان، باتوا الآن يكتشفون المقدس في كل مكان. ⁽³⁾

ونجد أركون يتبنى تعريف هذه الباحثة في علم الاجتماع الديني، للدين تقول: " الدين تحديدا هو كل جهاز إيديولوجي وعملي ورمزي يتم بواسطته تشكيل الوعي الفردي في انتمائه الى سلالة مؤمنة معينة ثم عملية صيانته وتطويره والسيطرة عليه ". ⁽⁴⁾ ويقترب أركون من هذا التعريف عندما يقول: " إنه من غير المنكر أن الدين نتاج التفاعل المستمر بين العامل الاجتماعي، والعامل السياسي، والعامل الثقافي، والعامل

1 - حسان العرفاوي وروبير سانتو مارتينو، علم الاجتماع الإيمان، مرجع سابق، ص 09.

2 - المرجع نفسه، ص 09.

3 - المرجع نفسه، ص 10.

4 - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 279.

الاقتصادي، بهذا المعنى فإن العامل الديني يمثل العامل الأيديولوجي".⁽¹⁾ فنتيجة لوجود هذه العوامل مجتمعة يتم على أرضها فهم الدين وعملية التبرير وإصباح فهم مرحلة معينة بصفاتها بنية لجملة تلك العوامل، أي فهم النصوص الدينية من خلالها وإعطائها معنى معين، مثلاً: نجد الرؤية الأيديولوجية تربط بالإسلام العنف والتخلف وغير ذلك سواء من الطرف الإسلامي أو الأوروبي، بينما الرؤية العلمية تحاول أن تفسر للجمهور العام أن الأشياء تحدث في أرض الإسلام، كما تحدث في الأديان الأخرى تماماً وأنه ينبغي أن ينظروا إلى المجتمع نفسه بالدرجة الأولى، وليس إلى الدين، لأن المجتمع هو الذي يصوغ وجه الدين بحسب الحالة التاريخية التي يعيشها وليس الدين هو الذي يخلق المجتمع.⁽²⁾

أما إيجاد مفهوم أو تعريف علمي وموضوعي للدين فنرى هرفيو أن السجال بين علماء اجتماع الأديان تمحور حول ضربين من التعريف:

1- تعريف وظيفي يرى أن كل منظومات الدلالة الصغرى التي ينتجها الأفراد لإضفاء معنى على وجودهم إنما تشكل ديناً حديثاً غير محدد المعالم، يأتي بديلاً عن المنظومات الدينية الكبرى، ولكن ذلك حسب هرفيو يدخلنا في ليل تبدو فيه كل الأشياء رمادية حيث يصبح مفهوم الدين غير فاعل.

2- تعريف يتعلق بماهية الدين كما أنه أكثر حصرية، ويرى أن المعتقدات الدينية تأخذ سماتها من محتواها، والأمر لا يتعلق فقط بإنتاج المعنى، بل وكذلك في الاعتقاد بما هو ما ورائي، وعلوي في طوبى اجتماعية تواكبها طقوس؛ هكذا ومن أجل جعل مفهوم الدين فاعلاً يجري الحد من حقله ليتوقف عند ملامح الديانات الكبرى، التي تعتبر نمطه المكتمل، وتجري معاملة البقية على أنها بدائل من نوعية أدنى وتتويعات من ذلك الرحم الديني الأساسي.⁽³⁾

1 - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 249.

2 - محمد أركون، من أجل مقارنة نقدية للواقع، المستقبل العربي، السنة العاشرة، ع 101، تموز يونيو 1987، ص 5.

3- حسان العرفاوي وروبير سانتو مارتينو، علم اجتماع الإيمان، مرجع سابق، ص 11، 12.

أما أركان فيعرف الإسلام عندما يقول: " الإسلام هو دين ونظام من العقائد واللاعقائد (الإيمان/ واللايمان)".⁽¹⁾

والإسلاميات التطبيقية عند دراستها للإسلام، تميز بين ظاهرتين: الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية؛ ويرى أركان أن الظاهرة القرآنية تتميز عن الظاهرة الإسلامية بواسطة الشروط اللغوية والسيميائية والتاريخية لنشأتها.⁽²⁾ أما الظاهرة الإسلامية ما هي إلا عملية استملاك للقرآن المتلو والمقروء، والمعاش بصفته نصا رسميا مغلقا وناجزا بشكل نهائي، إن عملية الاستملاك هذه تجيء كتلبية لطلب الدولة الموصوفة بالإسلامية، وطلب الأمة المفسرة التي تربط قدرها الأرضي ونجاتها الأبدية بما تدعوه كلام الله، أو الوحي، أو القرآن لا فرق، فالظاهرة الإسلامية تهتم فقط بالجانب التقديسي من الظاهرة القرآنية، لكي تستغل القرآن من أجل خلع التقديس والروحانية والتعالى والانطولوجيا والأسطورة والأدلجة على كل التركيبات العقائدية، وكل القوانين التشريعية والأخلاقية والثقافية وكل أنظمة المشروعات التي أنشأها الفاعلون الاجتماعيون (أي البشر)، فالظاهرة الإسلامية مثلها في ذلك مثل الظاهرة المسيحية أو اليهودية أو البوذية، لا يمكن فصلها عن ممارسة السلطة السياسية يعني ذلك أن الدولة، وفي كل أشكالها التاريخية، تحاول أن تستغل البعد الروحي المرتبط بالظاهرة القرآنية لصالحها.⁽³⁾

فجدلية الظاهرة القرآنية / والظاهرة الإسلامية لا تزال بحاجة الى من يدرسها ويحددها بشكل تاريخي دقيق، وقد علق هاشم صالح على هذا موضحا أن أركان ومن خلال بلورته لهذين المصطلحين يريد أن يغرس القرآن والإسلام في التاريخية وينزع عنهما الهالة الأسطورية والتقديسية الفوق تاريخية، مزيلا عنهما الشحنات اللاهوتية المرعبة والتي تحول بيننا وبين فهمهما على حقيقتيهما، فينبغي إذا تحييد الهالة اللاهوتية

1- محمد أركان، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 89.

2- المصدر نفسه، ص 72 .

3- محمد أركان: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 210، 211.



ولو للحظة، كي نستطيع أن ندرس النص في كل ماديته اللغوية و معانيه التي تعكس حتما أجواء بيئة معينة وزمن معين.⁽¹⁾

إذن الإسلاميات التطبيقية في دراستها للإسلام تبحث عن تحديد للظاهرة الدينية عامة وتعمل من أجل بلورة لاهوت جديد أو لاهوت العقل الاستطلاعي المنبثق، فهي تدرس الظاهرة الدينية دراسة فلسفية ذات هدف تيولوجي من ناحية، كما تدرسها علميا بصفتها ظاهرة اجتماعية تتفاعل مع بقية العوامل الاجتماعية الأخرى، كالعامل السياسي والعامل الاقتصادي والعامل الثقافي ككل، فهي تثير مشاكل عديدة بغية تعرية الظاهرة الدينية وبصفة خاصة الظاهرة الإسلامية، كما تجيب عن كل هموم المجتمعات الإسلامية الحالية، ذلك أن إسلام الفلاحين يختلف في عباراته ووظائفه وامتزاجه بالثقافة المحلية عن إسلام العمال، وإسلام أهل المدن يختلف عن إسلام أهل الجبال، وإسلام الطبقة الوسطى يختلف عن إسلام الفئة المثقفة ثقافة إسلامية، كما يختلف إسلام هذه الفئة عن إسلام المتخصصين في العلوم الدقيقة، إذن هناك إسلامات وليس إسلام واحد، كما أنه هناك إسلام شيعي وآخر سني وآخر خارجي وآخر صوفي وغير ذلك، كذلك أن هذه المجتمعات وبمختلف فئاتها وطبقاتها، عرفت الإسلام عبر مراحل متقطعة، فقانون الأسرة بتشريعاته الإسلامية لم يطبق على فئة القبائل الكبرى إلا بعد استقلال الجزائر عام 1962.⁽²⁾

III: منهج الإسلاميات التطبيقية: بداية نحن مجبرين على تعريف المنهج ككل، وبصفة عامة قبل التطرق الى منهجية الإسلاميات التطبيقية في دراستها لموضوعها، فنجد إيان كريب يعرف المنهج بقوله: " المنهج إجراء من الإجراءات، أي أسلوب للنظر الى العالم أو التفكير فيه، يمكننا من اكتشاف أمور كانت خافية علينا

1- محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 199.

2 - محمد أركون، الإسلام أصالة وممارسة، ترجمة د.أحمد خليل بمشاركة مارسيل شاربونييه، دن، ط1، 1986، ص 19.



من قبل، وهذا يشمل في بعض الأحيان وضع فرضيات معينة عن العالم... وهذه الفرضيات ما تلبث أن تصبح ميتافيزيقية".⁽¹⁾ فلخلق منهج ما هناك شرط أساسي هو وجود نظرية معينة

لكنهما ليسا متماثلين ، لأن النظرية متكاملة و بالتالي مغلقة ، أما المنهج فهو في حالة بحث عن العناصر الثابتة مما يجعله في حالة انفتاح ، و بالرغم من ارتباطه بإطار نظري معين يتمتع بانفتاح طبيعي يسمح له بالانتماء بطابع الاستقلالية النسبية عن النظرية ، و هو أسلوب للعمل العلمي أي ملازم لكل عملية تحليل ترتدي الطابع العلمي، إنه كذلك لكونه يجمع أكثر من عملية تتلاقى جميعها عند بلوغ هدف واحد ، فالعمليات الجزئية تصبح مرتبة في إطار المنهج يتسم كلا منها بدور جزئي يخدم الهدف الشامل للبحث .

كما نجد إبراهيم محمود يقول بخصوص المنهج: " ما هو متداول عند الأغلبية، هو أن ليس هناك كاتب إلا ويتميز باعتماده منها يتبعه في تأليفه لعمل ما، ما دام المنهج هو (طريقة سير) و(طريقة بناء) وفق قواعد محددة تصلح لهذا البناء أو لتلك الطريقة".⁽²⁾ فالمنهج في التعريف المنطقي هو الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامة التي تهيمن على سير العقل وتحدد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة ، إنه كذلك عبارة عن مجموعة العمليات الذهنية التي يحاول من خلالها علم من العلوم بلوغ الحقائق المتوخات مع إمكانية بيانها والتأكد من صحتها ،وهو أيضا أداة البحث ،متفتح وقابل للتطبيق في مجالات مختلفة ،كالمنهج الديكارتي القائم على البداهة والتحليل والتركيب والإحصاء يحتمل التطبيق في ميادين مغايرة لتلك التي طبق فيها ، وقابل لأن ينتج معرفة جديدة غير تلك التي تم الوصول إليها أما الدكتور طه عبد الرحمن نجده يقول: " المقصود بالمنهج، جملة الطرق والأساليب التي يتوصل بها الى نتائج معينة".⁽³⁾

1 - إيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ص 197.

2 - إبراهيم محمود، البنيوية وتجلياتها في الفكر العربي المعاصر، ص 222.

3 - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط2 (بيروت: المركز الثقافي العربي، د.ت) ص 86 .



لكن أركون يعترض على هذا الأسلوب أو الطريقة أو الإجراء، فالمادة لديه هي التي تفرض منهجا معيناً يقول: "إن المادة التي أدرسها هي التي تفرض علي اختيار المنهج الملائم وليس العكس، بمعنى آخر فأنا لا أطبق المنهج إعتسافاً على النص، هذا موقف منهجي ذو أهمية قصوى".⁽¹⁾ إذن فهو يرى أنه ليس من الواجب استيراد المناهج هكذا وإصاقها لصقا على النصوص أو المادة المدروسة، بل الأحسن إعطاء الكلام للنص أولاً وطرح الأسئلة عليه ومن خلاله قبل تطبيق أية منهجية أجنبية عليه، ومنه فالمادة هي التي تفرض اختيار هذا المنهج أو ذاك، وليس المنهج هو الذي يخضع المادة المدروسة لمفاهيمه وقوابله بصفة رسمية.⁽²⁾ كذلك نجد هذه الرؤية أي طبيعة الموضوع هي التي تفرض نوعية المنهج عند الدكتور -محمد عابد الجابري- عندما يقول: "لقد صار مقبولا منذ مدة، عند الباحثين الإبتيمولوجيين والمهتمين بمناهج العلوم، القول بأن طبيعة الموضوع هي التي تحدد نوعية المنهج، وإذا فالخطوة الأولى في كل بحث علمي هي تحديد الموضوع والتعرف على طبيعته".⁽³⁾

طبيعة الموضوع هي التي تفرض المنهج راجع الى أن أركون يستعمل مناهج عدة وهو يدرس الموضوعات المختلفة، ومنه فهو لا يتبع منهجا محددًا بعينه، فهناك تعددية مناهجية في دراسته لمواضيع مختلفة يقول: "إذ نستعين بالعديد من العلوم والمناهج القديمة والحديثة معا فإننا نهدف الى تجاوز الصرامة النظرية والنزعة الاختزالية التي تلام عليها علوم الإنسان والمجتمع نريد ألا نكتفي بمجرد الفصول الموضوعاتي لمؤرخ الأفكار، وهوس التفسير الكلاسيكي بحرفية دلالة الكلمات والبحث عن معانيها الأصلية فقط كما نهدف الى تجاوز الشكلانية المجردة للبنائية وانغلاقية علم العلامات الذي يفصل الأشكال المنطقية - السيمانتية للدلالة عن الشروط السيكلوجية - الاجتماعية لإنتاجها وطريقة ممارستها واشتغالها، ونريد أن نتجنب أيضا النسبوية الاختزالية أو النظرة الإتنوغرافية، المخصصة للثقافات الأخرى، ثم نريد أن نتجنب أخيرا المنطقية المحلية والتقسيمات الاعتبارية للفلسفة والتيلوجيا الكلاسيكية".⁽⁴⁾ هذا النص الأركوني يوضح لنا، الى أي مدى يبدو فيه مفكرنا حذرا من موضوعه، حين استعماله منهجا محددًا، وإلى أي مدى هو منتبه

1- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 230 .

2- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، (دراسات ومناقشات) ط1، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1991) ص 21.

3 - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 273.



لما يقوله، ومن جهة أخرى يوضح لنا هذا النص أن هناك حقيقة ينبغي إيضاحها، وهي: أن ما يمارسه الكاتب، ينخرط في إفسار المنهج، فهو لا يتقبله ويرفضه، وهي خاصية أساسية وكبرى لمجموعة الكتاب الذين ظهرت بعد فترة ستينات القرن الماضي، ومارسوا الكتابة في إطار من اللامنهج، ولكن رفضهم للمنهج هو ممارسة للمنهج نفسه أي وجود منهج لا يمكن الخروج عليه، إذ لكل كاتب مجموعة من العلامات الفارقة، والقواعد ذات الطابع الواحد، يستعملها في بناء صرحه الفكري، مهما حاول الاتساع في طروحاته النظرية ومهما ادعى اللامنهجية.⁽¹⁾ لكننا لا نجد الجابري يتكلم عن تعددية منهجية في مشروعه، ذلك أن المنظومة الفكرية التي انطلق منها الجابري كما بين طه عبد الرحمان تنتمي إلى مرحلة ما قبل الطفرة الإبستمائية التي خصت نظام الفكر الغربي منذ الستينات يقول: "المصادر التي أعتمدها الجابري في بناء منظوره العلمي من العقل والتي ذكر بعضها، تنتمي إلى النصف الأول من هذا القرن إن لم يكن بعضها ينتمي إلى فترة قبلها، ولا أحد ينكر التطور الذي حصل في النظرة العلمية إلى العقل والعقلانية منذ ذلك التاريخ بفضل تكاثر الدراسات العلمية الجادة والحاسمة".⁽²⁾

أما أركان يتبنى منظومة الفكر التي هي في طور الانبثاق، فالعقل الذي يريد بلورته على حد قوله: "عقل تعددي، متعدد الأقطاب، متحرك، مقارن، انتهاكي ثوري، تفكيكي، تركيبى، تأملي، ذو خيال واسع شمولي، يهدف إلى مصاحبة أخطار العولمة وعودها في كل السياقات الثقافية الحية حالياً".⁽³⁾

ومنه يريد أركون تحقيق طفرة إبستمومية عن طريق إزالة تلك القطيعة أو الحاجز الموجود بين العقل العلمي والعقل الفلسفي والعقل الديني، كي يوحد هذه العقول ضمن منظومة فكرية موحدة فبعد خمسة وعشرين قرناً من الفعالية المعرفية والممارسة التاريخية، لقن العقل على مدى هذه المدة الطويلة المتعبة والمرهقة، درساً هاماً. باكتشافه نسبية الحقيقة الدينية والفلسفية، وكل ما يريده أركون هو أن يتحلى العقل الاستطلاعي

1 - إبراهيم محمود، البنيوية وتجلياتها في الفكر العربي المعاصر، ص 222، 223.

2 - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 42، 43.

3 - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 329.



الجديد بتواضع القديسين والحكماء، وأريحية كبار الشهود على الحياة الروحية، والقلق الفلسفي للمفكرين الكبار الذين تعاقبوا على مر العصور، ومنه ينبغي على الباحث المفكر حسب أركون أن يتحلى بهذه الفضائل التي أصبحت مطلوبة الآن وخاصة: فضيلة التواضع، والأريحية والقلق الفلسفي أو الفكري.⁽¹⁾ فنجد مثلاً: أعمال بول ريكور التي تهدف إلى توحيد المجالات المعرفية المتشظية وإعادة التمهيد بينها، وإعادة إستملاكها من جديد بل هي لم تكن متشظية فقط بل كانت أيضاً منفصلة عن بعضها البعض حتى درجة العداء الدائم، فتلك المجالات المعرفية التي حاول توحيدها ريكور هي علم اللاهوت والفلسفة من جهة، وعلوم الإنسان والمجتمع من جهة أخرى. كما نجد جان إيف لاکوست بتأليفه لـ "قاموس اللاهوت" لأكبر دليل على حجم الثورات الحاصلة اليوم، ثورات تهدف إلى التفاعل بين علم اللاهوت من جهة وبين الفلسفة من جهة أخرى فكلاهما حسب أركون دائماً يعترف بكل تواضع بمديونيته للعلوم الاجتماعية، في حين تبدو هذه الأخيرة متعجرفة، ولا تتراجع عن سيادتها أو هيمنتها بسهولة، ولكن هذه السيادة ليست راسخة بما فيه الكفاية فيما يخص إضاءة الظاهرة الدينية أو تأويلها.⁽²⁾ فهناك علاقتان لا تنفصلان حسب أركون بين العلوم الاجتماعية والإنسانية من جهة والفلسفة واللاهوت من جهة ثانية:

- 1- إن قلب الساحة الدينية وتفكيكها من أجل إضاءتها وإعادة حواسنها ووظائفها الخاصة التي لا تختزل، لا يمكن أن يحصل هذا دون تدخل العلوم الاجتماعية.
- 2- عندما تراجع العلوم الاجتماعية ذاتها، بأن تدمج داخل نفس الممارسة التفاعلية تساؤلات اللاهوت والفلسفة ومقاومتها، حيث يصبح كل فرع من تلك الفروع المعرفية مفتوح على الفرع الآخر ويستفيد من تساؤلاته وتطبيقاته لتتكون منظومة معرفية موحدة.⁽³⁾

1 - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 292.

2 - المصدر نفسه، ص 293.

3 - المصدر نفسه، ص 94.



وما يميز العقل الاستطلاعي الجديد عن العقل الديني وعن العقل السيد بشكل مطلق والخاص بالحدثة الكلاسيكية، هو أنه يحاول جاهدا الكشف عن كل الانحرافات الموضوعية حتى درجة التشيؤ والتطرف، أو عن الانحرافات الاختزالية لكي يبلور بشكل أفضل الأماكن الجديدة للصحة المعرفية.⁽¹⁾ ذلك أن الموقف الفلسفي مرتبط بالموقف العلمي الاستقرائي الإختباري ولا يرفض الموقف الديني ولا يعرض عنه بل يبحث عن ماهيته ومقاصده ومدى صحته، ومنه من غير المقبول والمنطقي أن يحكم الموقف الديني على الموقف الفلسفي بالكفر والضلال، كذلك قد يخطئ الفيلسوف العالم في حكمه وتنظيره، إلا أنه يعلم أنه يخطئ أو يتساءل عن شروط التعقل السليم الصحيح، وهذا التحقيق العقلي للتعقلات أي مراجعة العقل للعقل، هو ما أشتهر في الفلسفة فقط بالنقد (الإبستيمولوجي) المرفوض المجهول على الإطلاق في الموقف الديني.⁽²⁾

إذن وإزالة هذه الفواصل، لا بد من بلورة عقل تكاملي يجمع بين هذا وذاك، ينتج عنه أن المتضادات الثنائية المتعاكسة باستمرار، التي أورثنا إياها تاريخ قديم من التفكير الدوغومائي الشكلي المجرد الذي ساد في الناحية الدينية والناحية الفلسفية على السواء، هو الآن في طور التجاوز والانهاء، هذه المتضادات: العقل / الإيمان، مدينة الله أو المدينة الفاضلة / المدينة الأرضية الضالة قانون الوحي / قانون بشري وضعي، حقيقة / ضلال، صواب / خطأ، خير / شر، معنى مجازي / معنى حقيقي... الخ هي الآن في طريقها للإمحاء والتجاوز، وذلك عن طريق إحلال (المنطق التعددي) بها، بالإضافة إلى المنهجية التداخلية المتعددة الاختصاصات، والتي يراها أركون مجموعة مناهج متشابكة تكون أكثر قدرة على غرس الفكر في شبكة الواقع المعقدة وتجديره فيها.⁽³⁾

وسبب استخدام أركون للمنهجية المتعددة، يرجع إلى اعتقاده أن الظاهرة الدينية لا يمكن اختزالها إلى مجرد ظاهرة اجتماعية فقط، أو ظاهرة تاريخية أو لغوية، أو سيميائية، أو أنثروبولوجية أو لاهوتية أو

1 - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 118.

2 - محمد أركون، الإسلام أصالة وممارسة، ص 14.

3 - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ص 25.



فلسفية، بل هي ظاهرة لكل هذه المناهج مجتمعة، ومنه يمكن القول أن أركون يهدف من خلال هذه المناهج إلى توحيد الحقيقة المتشظية باعتماده لهذا المنهج الشمولي التكاملي، الكلي الهادف إلى تحرير الشرط البشري، والحقيقة عنده لم تعد خلقا وإبداعا، كما يراها البعض وتؤسس للسلطة، وتمارس التورية والإخفاء والإضمار والاستبعاد، بل هي تعرية وكشف وإبانة ونزع لجميع الحجب والستائر التي تحول دون رؤيتها وإبانته وإبرازها إلى واضحة النهار. كما أنه يستعيد النزعة الإنسانية، والتي تميل إلى الموسوعية في المعرفة. فالأدب في المجال الإسلامي وفي عصره الكلاسيكي أي حتى القرن الرابع الهجري عرف تنوعا هائلا لمنتجاته الثقافية لأنه يستخدم معارف كل العلوم المعروفة آنذاك، إذ كان يهدف إلى التلقين والهداية وتحقيق المتعة والتسلية، فهو كان يعني الجمع من كل شيء بطرف أي الجمع بين الجد والهزل، بين الشعر والنثر... الخ⁽¹⁾ لهذا نجد أركون ينتقد العلوم الاجتماعية وينادي بثورة إبستمولوجية داخل كل علم، فهي أي العلوم الاجتماعية تنتج عقلانيات متبعثرة وميالة للاستقلال الذاتي، مما أدى إلى إضعاف المناقشات الابستمولوجية ويترك المجال مفتوحا على مصراعيه لتركيبية خليطة من العقول التي تفرض نفسها حتى في الخطاب الشائع بصفتها العقل الوحيد الصحيح أو الشغال أو الموثوق، فنلاحظ أن كل باحث علمي ينغلق داخل جدران اختصاصه، الضيق ويدافع عنه وكأنه عرينه الخاص.

ثم يقوم بإجراء البحوث التجريبية ويراكم معلومات كثيرة عن مجال اختصاصه ولكن دون أن يتوقف ولو للحظة واحدة لكي يتساءل عن جدوى هذه المعلومات أو مغزاها العميق، إنه لا يطرح أي تساؤل على أسس البحث العلمي ذاته، أي الأسس العميقة التي تدفعنا للبحث العلمي، وإنما يكتفي بإنتاج آثار المعنى والتصورات متوهما إنها تشكل المعنى والحقيقة المبرهن غليهما من قبل المنهجية العلمية المعترف بها من قبل جماعة الباحثين على المستوى الدولي.⁽²⁾ فالموضوعات المدروسة وخاصة المجتمعات بحاجة ماسة إلى تداخل هذه العلوم كلها وإلى التفاعل فيما بينها والتحاور من أجل تشكيل صورة شمولية عن المجتمع، لا صور جزئية

1 - محمد أركون، الإسلام الأخلاق والسياسة، ص 94.

2 - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 17، 18.



متقطعة ومتجاوزة إلى جانب بعضها البعض ، ومنه يلح أركون على الخروج من نزعة التخصص الضيقة هذه النزعة التي تعزل باحثي العلوم المختلفة عن بعضهم البعض ، ولا تمكنهم من تقديم تفسير صحيح وشمولي لحركة المجتمع. ولهذا فالمنهجية المتعددة الاختصاصات هي وحدها القادرة على تقديم مفتاح الفهم لحركة المجتمع والفاعلين الاجتماعيين داخله أي البشر. فما يدعوه أركون الطريقة النقدية الجذرية الراديكالية لتطبيقها ، هي التي تتيح لنا أن نفهم بشكل أفضل الانقلابات والتحولات التي تطرأ على المجتمعات المدعوة إسلامية. ⁽¹⁾ وباختصار هناك نوع من التباعد بين هذه العلوم أو نقصا في التفاعل فيما بينها ، أي بين علم التاريخ والألسنيات والسيميائيات وعلم السياسة وعلم الاجتماع، والأنثولوجيا والأنثروبولوجيا ،فهذه العلوم تستمر في بناء أنظمة معرفية عن طريق " لعبة التصنيف" والجدول والهرميات والمناهج الترتيبية التي لا تعلمنا شيئا عن كينونة الأشياء، وعن كينونة الأفراد الأحياء، وهكذا تنتهي العقلانية إلى الفساد والتلف وتكديس العلوم والمعطيات التي يتلاعب بها لغايات أيديولوجية كما يحصل لكتابة التاريخ ، أو المتلاعب بها لغايات تقنية واقتصادية . ⁽²⁾

ومنه فمناهج العلوم الاجتماعية وكل منهج أيا كان لا يمكن أن يكون خاليا من الأخطاء، فأأي منهج بوسعه أن يكون خاليا من الأخطاء ؟ أما سبب مزج أركون بين عدة مناهج، نجده يقول مبررا ذلك: " إن توجهاتي المنهجية المتعددة راجعة إلى فضولي الشخصي ومطالعاتي الشخصية ولي طبيعة تحب التردد على أولئك الذين يشتغلون في الحقول المعرفية المختلفة والمتعددة ". ⁽³⁾

كما أنه لا يريد أن يبقى سجيناً للمنهجية الأحادية، فكل منهج ينبغي الخروج منه مثلما يجب الولوج إليه، فهو يستعمل منهجية التاريخ الوقائعي الوضعي مثلما يستخدم منهجية تاريخ مدرسة الحوليات ولكن هذه الأخيرة بالغت في هجومها على التاريخ الوقائعي الحداثي ، وهو يعود الآن إلى الساحة من جديد، كي يتخذ مكانته

1 - محمد أركون ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، ص 297,298 .

2 - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ص 23 .

3 - محمد أركون ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، ص 247 .



التي يستحقها بعد أن أستبعد كلياً طوال الستينيات والسبعينيات، فالتاريخ الوقائعي ضروري وينبغي أن نبتدئ به ولكن " ينبغي أن نعرف كيف نخرج منه بعد أن ننجزه تماماً كالمناهجية الفيلولوجية الذي هو مرتبط بها ".⁽¹⁾

ومنه سندخل منهجية مدرسة الحوليات كي نركز على أهمية التاريخ الاقتصادي والاجتماعي والمدة الطويلة لا الخاطفة كالتي تخص الحدث السريع أصبحت المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية التي تحصل في بلد ما، أكثر أهمية بكثير من تعاقب السلالات على الحكم أو حصول الأحداث السياسية، حيث أصبحت الأحداث والوقائع التي طالما ملأت كتب المؤرخين القدماء عبارة عن قشرة على سطح التاريخ العميق، ولكن هنا أيضاً كما يقول أركون: " ينبغي أن نعرف كيف نخرج منها بعد أن ندخل، فقد وقعت مدرسة الحوليات على الرغم من إنجازاتها الضخمة، في التطرف باتجاه معاكس لما سبق، وينبغي علينا الآن أن نكتشف أرضية أخرى ومنهجيات أخرى ".⁽²⁾ كما يستخدم أركون المنهجية الألسنية. والتي ذاع صيتها في الستينيات مع أسماء سوسير، جاكبسون، بنفنست وشومسكي... الخ وهنا يجدر القول أن أركون لا يتبع مدرسة ألسنية محددة ، فيما أن أركون مؤرخ للفكر الإسلامي فهو يشتغل على النصوص القديمة . وأول شيء مطلوب إذن هو معرفة كيفية قراءة نص ما، فالنص القرآني ونصوص السيرة والفقه والأصول والنصوص الفلسفية والأدبية، كل هذا يتطلب قبل أي شيء تفكيك لغة النص ألسنيا لمعرفة كيفية تشكله ومساءلته على صعيد اللغة العربية والإسلامية الكلاسيكية. فللمنهجية الألسنية فائدة عظيمة لمن يقوم بكتابة تاريخ التفسير في الإسلام. لكن هنا : " المنهجية الألسنية وحدها لا تكفي ، إنها ليست إلا مرحلة أولى من مراحل الدراسة تتلوها بعدئذ الإضاءة التاريخية والأنثروبولوجية، ثم أخيراً لحظة التقييم الفلسفي ".⁽³⁾

كما يتبع أركون منهجية علم النفس التاريخي أحد فروع تاريخ العقلية الذي ازدهر في فرنسا على يد جورج دوبي وجاك لوغوف و روبير ماندرو ، الذين درسوا النفسية الجماعية الفرنسية في القرون

1 - محمد أركون ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، ص 248.

2 - المصدر نفسه ، ص 249.

3 - المصدر نفسه، ص ن .



الوسطى. ثم ولادة النفسية العلمية الجديدة في فرنسا الحديثة. وهذا الاتجاه في البحث سليل مدرسة الحوليات أيضاً، كذلك أركون يركز في دراساته على الأسطورة والخيال والوعي الأسطوري والوعي الجماعي الإسلامي واللاوعي أيضاً. ⁽¹⁾

بيد أن السؤال الذي يطرح في هذا الصدد هو كيف يطبق أركون هذه المناهج ؟ نقول إنه يستخدمها كلها وفي نفس الآن، ولكن توجد هناك أولويات، بمعنى أن المنهج الأول مقدمة وتمهيد للدخول الى المنهج الذي يليه، فهو يقول مثلاً: " إن علم السيميائيات هو الأول منطقياً إذا ما أردنا التحدث عن المعنى، ولكنه منهجياً يأتي في المرتبة الثانية بعد التحليل اللغوي لأنه ينبغي ألا يستند على الدراسات الوصفية التزامنية التي تأتي منطقياً في الدرجة الأولى، يضاف الى ذلك أن الدراسة الوصفية التزامنية تأتي منطقياً في الدرجة الأولى، ولكن ينبغي أن تستند على الدراسة التاريخية التطورية للأنظمة اللغوية الموصوفة أو المدروسة ". ⁽²⁾

كذلك يجدر القول أن أركون يعتمد المنهج الوضعي، فهو عندما يتحدث عن الظاهرة القرآنية مثلاً يتحدث علماء البيولوجيا عن الظاهرة البيولوجية يقول: " أهدف من وراء ذلك وضع كل التركيبات العقائدية الإسلامية وكل التحديات اللاهوتية والتشريعية والأدبية والبلاغية والتفسيرية... الخ على مسافة نقدية مني كباحث علمي ". ⁽³⁾ فاتخاذ مثل هذه الموقف المستقل مستحيل بالنسبة للمؤمن، لأن انغماسه في الحس العملي المرتبط بالإيمان لا يتيح له أن يتخذ موقف المراقب للأمور في آن واحد، إنه لا يستطيع أن ينفصل عن إيمانه ولو للحظة من أجل أن يتخذ مسافة نقدية ويدرس الأمور بشكل تاريخي وعلمي. ⁽⁴⁾ الواقع أن أركون يتجاوز أيضاً هذه المنهجية بانتقادها، فالموضوعية وهمية أكثر مما هي حقيقية فهي تختزل بشكل خطر كل ما يحسم الإدراك والتطور والتلقي والرفض والعصبية والتضامات المعاشة لدى الشخص البشري. ⁽⁵⁾

1 - محمد أركون ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، ص 303.

2 - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 37.

3 - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 200 .

4 - المصدر السابق ، ص 101.

5 - المصدر السابق ، ص 260 .



كما يستخدم المنهج البنيوي مثلما ينتقده، فالبنيوية حسب أركون تمثل مرحلة لا بد منها من أجل تحليل المجتمعات والنصوص والثقافات، ولكنها بدورها أدت بسرعة إلى استبعاد المعطيات الخصوصية التي لا تختزل، هذه المعطيات التي سادت نمط المعرفة الكلاسيكية، من هذه المعطيات حسب أركون، سحر الرجال العظام وجاذبيتهم وإلهام الخالقين، والمنحنيات والأقواس الشخصية للحياة، الانفعال، متعة النص، القوة الإيحائية، المثيرة للرسالة أو الكلام، فأركون دوماً يتخوف مما يسميه "الاختزال" لهذا السبب فهو يلح على استخدام إستراتيجية المنهجية التعددية مثل: قراءة القرآن. فهو يرفض في آن واحد المناهج الشكلية والقواعد الإكراهية للبنيوية الجامدة، مثلما يرفض التفسيرات الأحادية الجانب أو المعنى، هذه التفسيرات الخاصة بالعقل الأرثوذكسي.⁽¹⁾

إذن يمكن القول أنه يستخدم المناهج المتعددة بطريقة فوضوية، وهو ما نستخلصه من قوله التالي: " فيما يتعلق بالقرآن، فإني سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة، طريقة محررة في آن معا من الأطر الدوغمائية الأرثوذكسية ومن الاختصاصات العلمية الحديثة التي لا تقل إكراها وقسرا، إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرذم والتسكع في كل الاتجاهات ... إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها، سواء أكانت مسلمة أم غير مسلمة، أقصد قراءة تترك فيها الذات الحرية لنفسها ولديناميكيته من كتاب طالما عاب عليه الباحثون " فوضاء " ولكنها الفوضى التي تحبذ الحرية المتشردة في كل الاتجاهات ".⁽²⁾

إن حديث أركون عن المناهج يطول ويتشعب، وقد لا يستفد، ذلك أن الرجل يتكلم عن منهجية خاصة به، ولا نجدها في كتابات غيره من دارسي الحضارة العربية الإسلامية، وهي المنهجية: " التقديمية – التراجعية ". فالمنهجية التقديمية تعني دراسة عملية التحول الطارئة على مضامين النصوص القديمة، التي لا تزال حية ونشطة بصفاتها نظاماً أيديولوجياً خاصاً من الاعتقاد والمعرفة، يصوغ المستقبل ويساهم في تشكيله مثلما تدرس وظائفها السابقة، ثم تولد مضامين ووظائف جديدة.

1 - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص 41.

2 - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 76.



أما المنهجية التراجعية تدرس الآليات التاريخية العميقة والعوامل التاريخية التي أنتجت تلك النصوص وحددت لها وظائف معينة، ومنه ينبغي العودة الى الماضي ليس على طريقة علماء الدين الإصلاحيين، بإسقاط حاجيات المجتمعات الإسلامية المعاصرة ومشاكلها على تلك النصوص الأساسية السابقة.⁽¹⁾ أركون يلح على ربط الحاضر بالماضي لكي نفهم الحاضر على ضوء الماضي والعكس صحيح، دون الوقوع في مطب الإسقاط والمغالطة التاريخية وهذه هي المنهجية التقدمية – التراجعية على حد زعمه.⁽²⁾

فبهذه المنهجية يتم إلقاء نظرة تاريخية على ملامح الوعي الاسلامي تشمل كل المسار الذي قطعه هذا الوعي على مدى القرون، لكن بدلا من البدء بدراسة هذا المسار من نقطة الأصل والاستمرار في ذلك تاريخيا حتى اللحظة الحاضرة، يتم البدء من اللحظة الحاضرة بالرجوع الى الوراء لنقض فكرة الاستمرارية الخاطئة والمنتشرة في كل الأوساط الاجتماعية، الثقافية منذ أن ظهر القرآن.⁽³⁾

وبذلك فهذه المنهجية، هي منهجية تاريخية تدرس كل التاريخ الاسلامي وبكل معطياته السلبية والإيجابية، فالتاريخية عند أركون تعني إدخال كل ما تمحوه التاريخانية عادة أو تتجنبه باحتقار أي كل الحماسيات الجماعية والأحلام الممكنة والتطلعات غير المشبعة، والمبادرات المجهضة والأسطورة المحركة، وقوى المخيلة، أي باختصار كل القوى التي حركت التاريخ والتي كانت – الوضعية – قد تجاهلتها، فالتاريخية الحقيقية عند أركون تدرس التغير والانقطاع كما تدرس الاستمرارية والبنية المتصلة.⁽⁴⁾

وهي من أحد جوانبها كتابة سلبية للتاريخ، قراءة لا رسمية، قراءة الوجه الآخر من التاريخ، تبرز التقطعات والثغرات والثقوب والانشقاقات، كما تبرز ما هو مطموس ومشوه ومحذوف، وبهذه القراءة السلبية للتاريخ يمكن إضاءة اللامفكر فيه، والمستحيل التفكير فيه بواسطة الممكن التفكير فيه.

1 - محمد أركون ، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 164.

2 - محمد أركون ، الإسلام الأخلاق والسياسة، ص 163.

3 - محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ص 116.

4 - محمد أركون ، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 126.

وهدف أركون من بلورة هذه المصطلحات الثلاثة المجهولة في الدراسات الإسلامية هو:

1- إغناء تاريخ الفكر عن طريق إضاءة الرهانات المعرفية والثقافية والإيديولوجية للتوترات الموجودة بين التيارات الفكرية العديدة.

2- تنشيط الفكر الإسلامي المعاصر وذلك بتركيز الانتباه على المشاكل التي كان قد استبعدتها والمحرمات أو التابوات التي أقامها والحدود التي خططها، والآفاق التي توقف عن التطلع إليها أو منع هذا التطلع، وذلك عندما فرضت الحقيقة الوحيدة. فالممكن التفكير فيه هو الشيء الذي يمكن إيضاحه والتفكير به بمساعدة الجهاز العقلي المتوفر في فترة معينة.⁽¹⁾ أما المستحيل التفكير فيه واللامفكر فيه يشمل المغطى والمحجوب تحت المفهومات الغامضة، كالطبيعة والسر والفائق الوصف والغيب والإلهي والحقيقة والبداهة وغيرها، كذلك الملابس بفعل الخطابات الأيديولوجية والأسطورية، والمكبوت والراسب اللذين ينتجان عن أسلوب ثابت من التفكير العلمي وبصفة أخص عن التفكير الدوغمائي في خدمة العقيدة القويمة. وكذلك المنسي والمخفي المضمّر، وكل هذا ناتج عن العناصر الفاعلة لليقين الإنساني وإلى الجهاز المفهومي والمقولات العقلية وأبنية المعنى التي تتحكم في كل عملية للتعلل أو التغيير.⁽²⁾

وهو بهذا يقوم بنقد للعقل الإسلامي عن طريق استخدام عدة منهجيات دفعة واحدة: أي المنهجية النشوئية الجناالوجية، ومنهجية الحفر الأركيولوجي عن أعماق المعارف والعلوم المتشكلة في السياق الإسلامي، ومنهجية تفكيك أنظمة الفكر التي سادت في هذا السياق.⁽³⁾

والتفكيك الذي يقصده أركون لا يعني تبيان الصلاحية العلمية لعقائد الإيمان، أو العكس لا علميتها ولا عقلانيتها، وإنما يعني التفكيك عنده الحفر على أساساتها على طريقة المنهجية الجناالوجية ومن خلال المنظور الذي بلوره نيتشه لنقد القيمة، فعن طريق منهج التفكيك نستطيع أن نكشف عن الوظائف النفسية لهذه العقائد

1 - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص. 253 ، 254.

2 - محمد أركون، وجوه ازدهار الفكر العربي في المغرب الإسلامي، ت: مروان القنواطي، الأصالة، ع52-53 فيفري مارس، 1978، ص 11.

3 - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 108.

الإيمانية، وعن الدور الحاسم الذي تلعبه في تشكيل كل ذات بشرية وهذا العمل من اختصاص علم النفس التاريخي.⁽¹⁾

كما أن هذا التاريخ النقدي الذي يقوم به أركون على شاكلة تفكيك - دريدا - وأركيولوجيا - فوكو - لا يتم إلا عبر أشكلة معطيات هذا التراث الفكري، يقول أركون: "الأشكلة تعني وضع الأمور على محك التساؤل والشك ونزع البدهة عنها، أي جعلها إشكالية، لا يقينية ولا نهائية" ⁽²⁾

فأركون بواسطة منهجه التفكيكي المطبق على التراث الاسلامي استطاع إحداث زحزحات عديدة لا زحزحة واحدة، والزحزحة تعني نقل مناطق واسعة من الماضي باتجاه علم النفس التاريخي، وعلم الاجتماع التاريخي، وعلم الأنثروبولوجيا التاريخية، ذلك أن مؤرخ نظام العقول يمزج بين الأداة الفيلولوجية، والأداة الألسنية، والأداة النفسية الاجتماعية - الألسنية، والأداة الدالية السيميائية، والأداة الأنتولوجية السوسيولوجية والأداة والأنثروبولوجية، كل هذه العلوم والمناهج يستخدمها لفهم النواة الصلبة للاعتقاد الإسلامي وتفكيكها من الداخل، عن طريق السيطرة على شبكة هذه المناهج ومجمل الإشكاليات المبلورة من قبل هذه العلوم المختلفة يمكننا أن نتوصل الى إحداث الزحزحة الضرورية لكل المفاهيم والمصطلحات والأفكار والتصورات التراثية المتركمة والمعاشة من قبل المؤمن بكل حماسة الإيمان والتقى والورع.⁽³⁾

كما أن المنهج الأركوني لا يخلو من النقد الفلسفي عبر خطواته المختلفة، فاللحظة الفلسفية هي لحظة التقويم الشامل تأتي بالضرورة بعد اللحظة التاريخية، ولكن هذه اللحظة التاريخية من عملية النقد الكبرى تحتوي ضمنا على عناصر وبذور من النقد الفلسفي، وفي هذا الإطار يدعو أركون الى قيام إستيمولوجيا تاريخية

1 - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، ص 67.

2 - المصدر نفسه ، ص 94.

3 - المصدر نفسه ، ص 333.



تستوعب كل منتجات العقل ويمكن أن ندرس داخل هذه الاستمولوجيا العلاقات التفاعلية المتبادلة بين العقل

الديني، والعقل الفلسفي، والعقل العلمي، وهذا ما يجب أن يقوم به الباحث المفكر. ⁽¹⁾

كما يدعو أركون الى ضرورة قيام فرع خاص بالألسنية الدينية، ذلك أنه لا يمكننا اختزال هذه اللغة الى مجرد لغة مادية كبقية اللغات أي كلغة توصيل، أو لغة أدبية، لأن اللغة الدينية تتجاوز لغة التوصيل، فعندما يصلي شخص ما بلغة دينية معينة، فإنه لا يعبر بواسطة الكلمات التي يلفظها بقدر ما يعبر بواسطة الطقوس والشعائر التي تخلق مجموعة من الحقائق الدالة، التي لا يمكن للدارس المحلل أن يتجاهلها إذا ما أراد أن يأخذ كل مستويات الدلالة والمعنى الخاص باللغة الدينية. ⁽²⁾ ومنه فأركون يدعو الى قيام علم جديد للتأويل غير اختزالي للخطاب الديني ولتلقينه كما يتجسد في الممارسة الشعائرية لحياة المؤمنين، أو من قبل السامعين والقراء بعد أن أصبح نصا مكتوبا، ليس فقط على المستوى اللغوي، وإنما أيضا كما يتجسد في الممارسة الشعائرية لحياة المؤمنين، فالخطاب الديني، والممارسة الشعائرية له، وحياة المؤمنين أو مجمل تصرفاتهم وسلوكهم كل ذلك يشكل شيئا واحدا منسجما ومتواصلا، لكن العلوم الاجتماعية تضطر الى تقطيعه الى أجزاء منفصلة من اجل دراسته بحسب الاختصاصات والاختصاصيين. ⁽³⁾

والحقيقة أن إلحاح أركون على مجازية اللغة الدينية نابع من مفهومه للكلية، وهو مفهوم يعتمد على عدم الفصل بين المجاز اللغوي، والمجاز بالمعنى الانثروبولوجي، فعملية التقمص الجسدي المتمثلة في أداء الشعائر تحول النص الى مجاز بالمعنى الانثروبولوجي، إذ غاية كل مسلم أن يصبح قرآنا متحركا للإقتداء بالنبي الذي قالت عنه زوجته السيدة عائشة " كان خلقه القرآن" وقد عمق متصوفة الإسلام هذا المفهوم، لفكرة القرآن المشخص المتحرك من خلال الأفراد. ⁽⁴⁾

1 - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 26.

2 - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 231.

3 - المصدر السابق، ص 339.

4 - نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ط1، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000) ص 119.



كل هذا يندرج ضمن اللحظة اللاهوتية التي لا يمكن أن تجيء إلا بعد عملية المسح التاريخي الذي يعيد للنص الذي نقرأه اليوم كل سمات العبارات الأولية قبل أن يتحول بعد عمليات طويلة ومعقدة إلى نص مكتوب.⁽¹⁾

وخلاصة القول أن منهجية العقل الاستطلاعي تمارس دورها عبر ثلاث مراحل:

1- **مرحلة الانتهاك:** انتهاك حرمة التراث والنصوص الأرثوذكسية وكل ما هو مقدس، من أجل إبراز

تاريخيتها ووقائعيتها الزمنية، فعودة أركان إلى الأصول والبدائيات ليس للتبرير أو لإبراز

قدسيته، وإضفاء الشرعية على حدث تاريخي وقع هنا أو هناك أو يمكن حدوثه، بل لإبراز تاريخيتها، وإخضاعها للنقد والتفكيك وإعادة أشكالتها.

2- **الزحزحة:** عبر تطبيق علوم الإنسان والمجتمع والنقد الفلسفي عليها، كذلك إضائها علمياً وفلسفياً

وأخيراً لاهوتياً، بتحرير الدين من أيدي الأصوليين والفقهاء الأرثوذكسيين، بل الأجدد أن يتكلم عن الدين:

الباحث المفكر، والناقد المفكر، والمؤرخ المفكر، والمتقف المفكر المتحرر من كل دوغمائية، مثل دوغمائية

الخطابات السلطوية والرسمية، والمتضامن مع العلوم الإنسانية.

3- **التجاوز:** تجاوز كل دوغمائية، وكل السجون العقائدية، من أجل بلورة عقل أكثر حداثة وتحرير الشرط

البشري الذي لا تزال تقبعه العديد من القيود السلطوية وتمنعه من تحقيق مثله الإنساني الأعلى، أي المساهمة

في بناء حداثة أرقى من نظيرتها الكلاسيكية.

ولكن سوف تحاكم قيمة هذا العقل سلبيًا أو إيجابيًا من خلال هذه العمليات أي: (الانتهاك والزحزحة

والتجاوز)، العمليات المطبقة على كل التراثات الثقافية التي يدعى للاشتغال عليها مثلما هو مدعو لممارسة

نفس العمليات على منتجاته المعرفية الثقافية، وهذا يعني أن قسماً كبيراً من المصطلحات والمواقع الفكرية لن

يعود لها إلا قيمة الشهود والمعالم على مشهد فكري وروحي معدل باستمرار من قبل الروح من أجل الروح،

أو منازعة الحق بواسطة الحق من أجل الحق.⁽²⁾

1 - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 128.

2 - المصدر نفسه، ص 293.



ومنه فأركون يتموقع إبستيمولوجيا عندما يطبق علوم الإنسان والمجتمع على الإسلام، ويرى مدى صلاحية أو عدم صلاحية هذه العلوم، وكذلك ليختبرها خارج الأرضية التي نشأت فيها، فحسب — هاشم صالح — أن أركون استفاد من العلوم الإنسانية الغربية، ولكنه أفادها أيضا في خط الرجعة إذ طبقها على (الإسلام) لأنه أبدى نجاحها أو عدم نجاحها خارج بيئتها الأصلية، لقد قدم لها فرصة الامتحان خارج مجالها الخاص ووضعها على محك ثقافة أخرى ودين آخر. ⁽¹⁾

فأركون ينبهنا إلى أن العلوم الاجتماعية تتجاهل إن لم تكن تعادي صراحة كل " أشكلة فلسفية" للأزمات العديدة التي تزعم أنها تدرسها فيما يخص الإسلام والمجتمعات المجبولة من قبل الظاهرة الإسلامية، ولكن علماء الاجتماع أو السياسة أو التاريخ، المختصين بما يدعونه جميعهم "الإسلام" (بمعناه الدوغمائي الأرثوذكسي) لم يأخذوا الملاحظة السابقة بعين الاعتبار، فهي تدشن مقاربة منهجية وموقفا إبستيمولوجيا جديدا، وهما ضروريان من أجل أن نزرح ونتجاوز، في نفس الحركة النقدية، كل الأطر التحليلية، وكل الأجهزة المفهومية، وكل التواطؤات الأيديولوجية الموروثة في آن معا عن الممارسات المعرفية للفكر الإسلامي الكلاسيكي والمعاصر، ثم عن الإشكاليات الاختزالية للحدث الحريصة على توسيع نطاق سلطتها وهيمنتها وتجذير عملها الحذفي والتهميشي والتصفوي والاحتقاري لكل ما يقاومها، أكثر مما هي حريصة على متابعة مشروع تحرير الشرط البشري. ⁽²⁾ هكذا نجد الإسلاميات التطبيقية متضامنة كليا مع العلوم الإنسانية في دراستها للإسلام، لا تقف محايدة أثناء قيامها بهذا العمل، بل تتخرط نقديا لهذه العلوم ذاتها، وللعقل الاسلامي، كما تمارس النقد على ذاتها، وتصحح ذاتها باستمرار، فهي بذلك منفتحة على كل مجالات الفكر بدءا بالفلسفة واللاهوت.

خلاصة القول لا يمكن أن يكون المنهج بريء أيديولوجيا لارتباطه بحقبة تاريخية معينة أي بمعطيات علمية ومعرفية محددة وبمشاكل نظرية ومنهجية خاصة مرتبطة أساسا بالذات العارفة، إنه في الأخير نتاج

1 - محمد بريش، علمنة الإسلام، الهدى، مرجع سابق، ص 26.

2 - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 304.

مرحلة تاريخية موجه لحل مشاكل تلك المرحلة . وهنا تبرز نسبيته وضرورة تغييره من مرحلة إلى أخرى لان كل منهج محكوم بالتطورات العلمية التي تشكل خلفيته النظرية والمستوى الذي وصلت إليه المعرفة العلمية من حيث امتلاكها لأدوات دراسة الموضوعات ، ومنه يرى -باشلار - أن كل منهج هو منهج ظرفي ولن يصف البنية النهائية للفكر العلمي ، لأن هذا الأخير يعاصر بكل دقة الطريقة المعلن عنها .

كان البحث في الفصل الأول عاما شاملا، عن النقد من وجهة نظر لغوية وفلسفية وتاريخية، كما تكلمنا عن الأسس النظرية لمشروع أركون النقدي ، وقد اعتمد العرض على الجانب التحليلي التاريخي إلى حد بعيد ، أما كلامنا في هذا الفصل سيكون إيستمولوجيا بحثا ويمثل لب هذا البحث ككل ، وفيه سنضع أيدينا على النقد كما هو عند أركون بصفة خاصة من خلال تحديد مفهومه وحاجة الفكر العربي الإسلامي إليه اليوم ومفهوم العقل المستهدف بالنقد .

بداية سنحاول إبراز أهم المشاريع النقدية في الفكر العربي الإسلامي المعاصر لنرى مكانة المشروع النقدي عند أركون بينها من خلال تحديد وظائف هذا النقد ، وهنا يطرح السؤال التالي : ما مفهوم النقد في الفكر العربي الإسلامي المعاصر ؟

لقد برزت ظاهرة " الكتاب النقيدين " في هذا الفكر ، عندما بدأ هؤلاء بتمحيص جوانب من البنية الفكرية للمجتمع العربي التقليدي وللحياة الثقافية العربية وتراثها ، كان هذا حسب الدكتور صادق جلال المعظم في الفترة الواقعة بعد هزيمة 1967 .⁽¹⁾

فالظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتاريخية ثم الثقافية أخيرا هي المحرك أو الباعث الأساسي لهذا النقد، فالمتعامل مع الفكر العربي الإسلامي الحديث يلاحظ الخصائص التالية فيه :

- تقديمه إجابات جاهزة في التعامل مع إشكالات الثقافة والمجتمع .
 - معاناته وأزماته المتتالية لفقره في نقد هذه الإجابات والحلول .
 - ترسخ التراكم الكمّي المعرفي دون تحول نوعي وكيفي في الوعي .
 - الجمود الفكري وسيطرة المناخ اللاديمقراطي على الحياة الثقافية العربية بشكل خاص .
 - العمل النقدي يعتبر آخر شيء يمكن التفكير فيه ، وليس له الأولوية التاريخية ولا قيمة إيستمولوجية .
- ومنه انتبه الفكر العربي الإسلامي في نهايات القرن العشرين إلى ذاته بوعيه لها ، وبرزت حاجته إلى إثارة الأسئلة حول قيمته ودوره المعرفي ، بتفجير الإشكاليات وإعادة النظر في مكانته التاريخية

1-صادق جلال المعظم ، نقد الفكر الديني، ص 7 .



و المعرفية ، كذلك إعادة الاعتبار إلى التساؤل الباعث على التفكير الحر، والمحاورة بكسر عادة التلقي واستقرار السلبية العقلية والكسل الذهني . (1)

في هذه الحال أصبح للفكر النقدي أكثر من ضرورة ودافع ، كما أصبح شيئاً يمكن التفكير فيه بعدما كان ممنوعاً ويمكن تقبله من جميع النواحي السيكلوجية والتاريخية والمعرفية . ولكن أيّ نقد هذا الذي نتكلم عنه في الفكر العربي الإسلامي المعاصر ؟

أولاً : النقد بين الوظيفة الأيديولوجية والوظيفة الإستيمولوجية :

لا يمكننا النظر إلى النقد اليوم وخاصة في ثقافتنا العربية الإسلامية المعاصرة كجوهر لا تاريخي ، إنه من صميم الحركة الاجتماعية والأحداث التي كانت دافعا وسببا لتبلوره في هذه الثقافة ، إنه يبرز اليوم كحركة فكرية فلسفية ، لم تتبلور بعد على المستوى الاجتماعي والسياسي إلا قليلا في الدول التي تتبنى النظام الليبرالي ، فالشيء المثبت هنا أن للنقد دوافع تاريخية واجتماعية وسياسية وأخرى ثقافية وأخيرا إستيمولوجية .

1- سيطرة الوازع الديني الثابت على الجماهير : مثّلت الحداثة الغربية صدمة كبيرة للكتاب والمتقنين

العرب المعاصرين ، فكانت نظرتهم إليها نظرة انبهار وتعجب ، لذلك تأثروا بها إلى حد بعيد . ومنه جاءت ردة فعلهم بالعودة إلى الذات متسائلين أو بالأحرى عاد الوعي الإسلامي إلى ذاته متسائلا عن أسباب غياب هذه الحداثة في فضائه الخاص ، لماذا لم يصنع المسلمون حداثة مثل هذه أو تفوقها ؟ لماذا تأخر هذا الوعي وتكلس بينما تقدّم الوعي الأوروبي في العلم والفلسفة ، فالتفاوت التاريخي بين المسلمين والغرب كان له دور بارز في يقظة هذا الوعي بعودته إلى ذاته على شكل حركة نقدية ، ومن جهة أخرى فشل المشاريع السياسية التحديثية في الدول العربية والإسلامية من خلال تنافسها السياسي والعسكري مع

1- رفعت سلام ، بحثا عن التراث العربي (نظرة نقدية منهجية) ط1 (بيروت : دار الفارابي ، 1989) ص 8 ، 9 .

دولة إسرائيل ، خاصة من حيث تفاوت القوى العسكرية والاقتصادية والسياسية ، وأصبح العرب المسلمون كما قال الشاعر: كناطح صخرة يوماً ليوهنها --- فلم يضرها و أوهى قرنه الوعل .

ورغم مرور ثقافتنا بما يسمّى حركة النهضة أو الحركة الإصلاحية التي ظهرت خلال القرن التاسع عشر مع جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا ، كانت ذات طبيعة أسطورية لا تاريخية تبشّر بالعودة إلى نوااميس الحياة التي سادت في عهد السلف الصالح ، أي تعدنا بالماضي والعيش فيه والرجوع اللامشروط إليه ، وإذا قارناها بالحركة الإصلاحية الدّينية في أوروبا نجد أنها اتخذت هيئة الانطلاقة من جديد على كل مستويات الحياة من دينية وثقافية وحضارية (1) .

لذلك كان على المفكرين المنشغلين بالثقافة البحث عن السّبب الكامن وراء هذا الجمود وكما رآه الكثير و خاصة ما يسمّى بالتيار العلماني أنّ الثقافة الدّينية الجماهيرية هي السّبب الرئيس ، فكلّ شيء في حياتنا ذو صبغة دينية وما تهافت الجماهير على الأشرطة السمعية والبصرية للخطباء المتدينين إلا دليل على ذلك، إضافة إلى وجود قنوات فضائية من النوع التّبشيري . إنّ كل شيء في الحياة دين فالعلم و السياسة والأكل والشرب والزواج ومشاكل الاقتصاد والمجتمع ، كلها تعالج وتحلّ عبر الدين وما من بيت لا يخلو من كتاب فقهي أصولي أو شريط سمعي بصري ، إضافة إلى الخطب المسجدية كلها تهيمن على مقروئية العرب والمسلمين اليوم ، والاستدلال العلمي يتم عبر هذه الخطب الدينية قال الشيخ الفلاني وقال الإمام الفلاني وجاء في شريط بعنوان كذا وجاء في الكتاب الفقهي الأصولي للشيخ الفلاني كذا . لأنّ العلم مفهوم على أنه الدين لا علم اجتماع ولا علم نفس ولا تاريخ ولا أنثروبولوجيا ولا لسانيات ولا بيولوجيا ولا فيزياء وهل من العرب والمسلمين اليوم " عالم " بالمعنى الحضاري اليوم لكلمة " عالم " دون أن يكون مؤطّراً ومكوّناً بل ومنتجاً خارج إطار الثقافة الغربية . أما الإنسان فيفهم على أنه المؤمن المسلم لا أكثر ولا أقل من ذلك . والدولة هي الدولة الإسلامية ... الخ .أما مع المستوى النقدي فيلاحظ

1- محمد أركون ، الإسلام أوروبا الغرب (رهنات المعنى وإرادات الهيمنة) ترجمة : هاشم صالح ، ط1 (بيروت :

دار الساقي ، 1995) ص 114 .

صادق جلال العظم أن لا أحد قبله من المفكرين النقيدين اليوم قام بنقد الذهنية الدينية الغيبية ، فالإسلام يمثل الأيديولوجية الرسمية للقوى الرجعية المتخلفة في الوطن العربي والإسلامي ، لأن طبيعة المعتقدات الدينية ثابتة وساكنة ، وتصور كحقائق أزلية ، فالدين دائما ينظر إلى الخلف لاستلهام النموذج الأيدي الأول الصالح لكل زمان ومكان ، إنه التبرير اللاواقعي للأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الموجودة و تاريخه الفكري عبارة عن تفاسير وشروح لشروح الشروح ، أما العلم عكس هذا لا يقر بوجود نصوص لا تخضع للنقد الموضوعي والدراسة الجدية . (1) والملاحظ كذلك اليوم أن القرآن في الخطابات الإسلامية المعاصرة يحتوي على مبادئ حقوق الإنسان وأسرار القوة الذرية ومبادئ الطب العلمية ، كلها موجودة فيه وينص عليها ، ومنه فالإسلام بهذه الطريقة أصبح مبررا لتبنى الحداثة المادية ، من دون أن يكون هو ذاته حديثا بالمعنى الفلسفي التاريخي لهذه الكلمة . (2)

فالوعي العربي الإسلامي يطغى فيه الجانب الديني ، بذلك يجعل الحياة أقلّ عسرا على الفهم الواضح وأقلّ معارضة للمعقول الشائع فهو يجعل من الغريب معروفا واللامنطقي والشاذ طبيعيا والملاحظ أيضا على هذا الوعي الديني أن معتققيه يعتقدون أنهم على حق دائما بصفقتهم الوارثين لرؤية قديمة معروفة بديهيها ، لنستنتج أخيرا أن هذا الوعي يلغي كليا الوعي النقدي والمراجعة النقدية ، فالذي يمكن أن يشك فيه الشخص المتدين هو عمق إيمانه وقوته وسيطرته عليه ، وليس صلاحيته أو عدم صلاحيته . (3)

هكذا فالوعي النقدي محجّم ومستهان به في ظل هذه الثقافة الدينية ، لذلك برزت ضرورة نقدها عند جل المفكرين العلمانيين المعاصرين .

إن التفاوت بين عالم الإسلام وعالم الغرب تقدر مسافته الزمنية بأربعة قرون ، فعالم الإسلام مقارنة بأوروبا يعيش في ما قيل القرن السابع عشر ، وبدءا من هذا القرن انطلق العقل الأوروبي من أسس

1-صادق جلال العظم ، نقد الفكر الديني ، ص 16 .

2-أنظر كليفورد غيرتز : الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة (التطور الديني في المغرب واندونيسيا) ترجمة:أحمد

باقادر ، ط1 (بيروت : دار المنتخب العربي، 1993) ص 78 .

3-المرجع نفسه ، ص 69، 70 .



جديدة ، مع كل من إسبينوزا وديكارت اللذين حررا العقل الفلسفي من هيمنة العقل اللاهوتي المسيحي هنا بدأ التحرير الكبير للفكر والعقل تدريجيا ، بمنح الاستقلالية الذاتية للعقل البشري و الذات البشرية فأصبحت تبلور الأخلاق وقواعد السلوك وتنظيم المجتمع على عاتق مسئوليتها الخاصة وأصبح التشريع وسن القوانين مسألة بشرية بحتة ، بعد أن انتزعاها من قيود العقل اللاهوتي القروسطي . (1)

فلكي يتحرر الوعي الإسلامي ويلحق بالركب الحضاري الأوروبي، لابد من القيام بعملية نقد تاريخي ولاهوتي وفلسفي للأرثوذكسيات الدينية الإسلامية بكل أنواعها . إنه يشكل الشرط الضروري الذي لا مندوحة عنه من أجل التغيير لهذا الوضع المزري والانتقال من مرحلة الفكر المغلق والثوقي المهيمن اليوم ، إلى مرحلة الفهم الحديث والواسع للظاهرة الدينية ، والذي يربط الدين ببقية العوامل والقوى التي تؤثر على المجتمعات البشرية وتساهم في تحريك التاريخ كالعوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والبيئية والديمغرافية . (2)

إن على الموقف العلمي أن يأخذ على عاتقه دون تردد مهمتين ملحتين وعاجلتين هما :

1-ترسيخ معرفة نقدية حيادية تجاه كل دين أو عقيدة أو نظرية دون تحيز مسبق ، بتطبيق العلاقة النقدية دون شروط ، على كل عملية ومهمة ينفذها الفكر في مواجهة الواقع وإبهامه ومقاومته ، لأن المعرفة عملية نضالية شاقة .

2-تسهيل إمكانية توصيل معرفة مكتسبة على نحو صحيح إلى الآخرين لأن النقد يضمن صحتها ويكسر التلاعب بواسطة الأساليب البلاغية والحيل الكلامية ، بتأسيس معرفة حرة متفتحة تحترم كل العقائد الدينية والآراء والحساسيات دون استثناء بإتباع هذه المنهجية ذات الأولوية النقدية والتساؤلية (3) .

1- محمد أركون ، الإسلام أوروبا الغرب ، ص 316 .

2-المصدر نفسه ، ص 99 .

3- المصدر نفسه ، ص 102 .

لذلك سننتقل إلى تحديد مفهوم النقد عند الكتاب النقيدين المعاصرين ، فكيف يعرفون مهمتهم النقدية ؟ وكيف يفهمون موضوعهم المنتقد ؟ وسنتبع في هذا منهج التحليل والمقارنة .

نجد صادق جلال العظم يحدد مهمته النقدية كالتالي : " الكتاب (أي نقد الفكر الديني) عبارة عن نقد علمي ومناقشة علمانية ومراجعة عصرية لبعض نواحي الفكر الديني السائد حالياً".⁽¹⁾ ولماذا هذا النقد ؟ لأن الفكر الديني يسيطر إلى حد بعيد على الحياة العقلية والشعورية للإنسان العربي ، فالحرب بين الدين والعلم حسبه لم تنته ولن تنتهي أبداً ، لذلك فالعلم هو البديل الوحيد عن الدين ، لأنهما يفسران الأحداث ويحددان الأسباب ، لكن ميزة الدين هي أنه بديل خيالي لا واقعي عن العلم .⁽²⁾ كما ينتقد فكرة اللاتناقض بين المعرفة العلمية والعقائد الدينية كما هي شائعة في كثير من الأوساط الدينية ، لأن الديني يتعارض مع العلم بإطلاق ومع المعرفة العلمية قلباً وقالباً روحاً ونصاً ، فالموضوع (الدين) المنتقد يفهمه صادق جلال العظم بصفته قوة هائلة تدخل في صميم حياتنا وتؤثر في جوهر بنياننا الفكري والنفسي وتحدد طرق تفكيرنا وردود أفعالنا نحو العالم ، وهي جزء لا يتجزأ من سلوكنا وعاداتنا الموروثة ، أي الدين باعتباره مجموعة من المعتقدات والتشريعات والشرائع والطقوس والمؤسسات التي تحيط بحياة الإنسان إحاطة شبه تامة ، كما يحتوي على قصص وأساطير وروايات وآراء حول نشأة الكون وهيكله وأصل الإنسان ومصيره ، التاريخ وأحداثه .⁽³⁾ فمن هذا يتضح أنه لا ينظر إلى الدين والأسطورة والخرافة نظرة أنثروبولوجية معاصرة ، بل ينظر إلى موضوعه نظرة وضعية أو وفقاً للفلسفة الوضعية السائدة خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ، فهو يحمل الإدانة المسبقة لموضوعه نظراً لتبنيه المنظور الماركسي والفرويدي للدين بصفته يشكل البنية أو التبرير اللاواعي في الإنسان والمجتمع معاً . وتتضح أيديولوجيته الماركسية حين يرى الدين كحليف للملكية الخاصة والأنظمة

1-صادق جلال العظم ، نقد الفكر الديني ، ص 6 .

2-المرجع نفسه ، ص 17 .

3- المرجع نفسه، ص 12 .

الملكية وللرأسمالية البرجوازية وحليف الفكر الديني الرجعي أي الليبرالي . (1)

فكيف ينظر إذن ماركس إلى الدين ليرميهِ في سلة الأوهام متناسيا ذاته حول ما يقول ؟ فيعتبر أساس النقد غير الديني هو أن الإنسان يصنع الدين ، وليس الدين هو الذي يصنع الإنسان ، فالدين هو وعي الذات والشعور بالذات عند الذي لم يكتشف بعد ذاته ، أما الحقيقة الماركسية فهي العكس ، لأن الإنسان ليس كائنا مجردا جاثما في مكان ما خارج العالم ، الإنسان هو عالم الإنسان ، الدولة والمجتمع هما اللذان ينتجان الدين بصفته الوعي المعكوس بالعالم والتحقيق الوهمي للكائن الإنساني الذي لا يملك واقعا حقيقيا في الدين ، إذن فالصراع ضد الدين هو بصورة غير مباشرة صراع ضد ذلك العالم الذي يؤلف الدين نكهته الروحية . فنقد الدين عند ماركس هو تدمير أوهام الإنسان ، لكي يفكر ويفعل ويكتف واقعه بصفته إنسانا تخلص من الأوهام وبلغ سن الرشد ، لكي يدور حول نفسه أي حول شمسهِ الواقعية ، لأن الدين شمس وهمية تدور حول الإنسان ما دام الإنسان لا يدور حول نفسه . (2)

يتساءل صادق جلال العظم كيف وأنى لمتقف ثقافة علمية أن يتبنى المعتقدات الدينية بآدم وحواء والجحيم والنعيم وموسى وشق البحر الأحمر وتحول عصاه إلى حية تسعى ، وكيف للذي نشأ نشأة دينية أن يتبنى النظرة العلمية للطبيعة والحياة والكون والإنسان . لأن العلمانية التي يتبناها هي بالضبط اللادين وتعارض كل ما هو ديني ، بل يجب أن تحل محل الدين لأنها منغلقة عليه وتشكل تجاوزا له كما تمثل التقدم والتطور بالمفهوم الماركسي المادي الجدلي ، ورغم تصريح صادق جلال العظم بأنه لا يقصد الدين كظاهرة روحية نقية وخالصة كما عند القديسين والمتصوفة والفلاسفة . (3) نلاحظ إذن صادق جلال العظم لا يتبنى المنظور العلمي المعاصر خاصة الأنثروبولوجي ، والذي يعتبر الدين ظاهرة إنسانية

1- أنظر المرجع نفسه ص 17 . تحالف الدين مع الرأسمالية و ص 153 التعريف الوضعي للأسطورة بصفته اللاعلم
وص 120 التصور العلمي المادي للكون وتطوره يتضح الاتجاه الماركسي عند العظم . وص 55 مأساة إبليس أين يتضح
تأثره بفرويد .

2- كارل ماركس و فريدريك انغلز ، حول الدين ، ص 33 ، 34 .

3- صادق جلال العظم ، نقد الفكر الديني ، ص 20 ، 21 .

اجتماعية وثقافية ونفسية ، أي معرفة ما يعتقد أنه حق وتجسيد لهذا الحق وحياة له والتزام كلي به دونما شرط فهو مؤسسة اجتماعية ، والعبادة الدينية نشاط اجتماعي ، والعقيدة الدينية قوة اجتماعية ، والتغيرات الدينية عبر التاريخ نابعة من الخيال الفردي والجماعي .⁽¹⁾ هكذا يمكن رؤية الدين من زاوية الأنثروبولوجيا وعلم اجتماع الأديان والتاريخ ، وفق رؤى متعددة فلسفيا لكن صادق جلال العظم ينظر إليه كما هو مائل في وعي الجماهير ليحكم عليه بأنه أيديولوجيا ، ويرفضه من أساسه بل يعمل على هدمه كليا ، وهذه المهمة النقدية ذات الأيديولوجيا الماركسية ليست مأمونة العواقب إذ أنها تؤدي إلى ردود فعل سلبية خطيرة ، لأنها تغيير يقع من خارج وعي الجماهير ، فالتطرف العلماني ينتج التطرف الديني ، وما التجارب التي مر بها العالم العربي الإسلامي إلا دليل على ذلك فردة الفعل الأصولية نابعة من هيمنة الأفكار الشيوعية والماركسية على أيديولوجيا الدولة المركزية .

وفي نفس الخط تقريبا يذهب أدونيس إلى أن الهدم والتقويض أي التفكير بالمفهوم الدريدي ، هو شرط نهوض الثقافة العربية ، إيداع الإنسان العربي بهدم بنية الذهن الديني من الداخل بآلة من داخل هذا الذهن وهذه الآلة هي النقيض تماما للدين وهي الإلحاد العلماني ، فهو ثورة حقيقية تهدف إلى تدمير سلطة يمارسها الإنسان باسم الوحي على الإنسان ، أو يمارسها باسم الغيب على الواقع وفي الأخير تهديم الشريعة وتجلياتها الاجتماعية والسياسية ليخلو المجال للعقل كي يسيطر .⁽²⁾ فالنقد عند أدونيس معول يجب تسليطه على الدين ، لأن فعالية هذا الأخير سلبية ، والسلبية هي جوهر الجوهر الديني فسبب تغليب الثبات والشمولية راجع إلى تفضيل القديم على الحديث ، ولأن الثقافة العربية هي وحي وعمل بمقتضى الوحي فيصيغها صياغة دينية ، كي تتحول إلى صورة ذهنية مجردة ومثال عقلي يسبق الواقع الموضوعي والعلاقة بينهما هي علاقة إسقاط المثال القبلي على الواقع .⁽³⁾ كما أن الدين هو مؤسس الوجود العربي

1-كليفورد غيرتز ، الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة ، ص 25 ، 27 .

2-رفعت سلام ، بحثا عن التراث العربي، ص ص 61 ، 63 .

3-المرجع نفسه ، ص 41 ، 42 .

والفاعل الوحيد فيه ، تحول منذ اللحظة الأولى لتأسيسه ، إلى كيان أبدي ثابت لا يتغير لكنه يغير التاريخ العربي ليحكم عليه بالثبات ، ويصبح التاريخ هو التجلي الأبدي للدين ، فالثقافة العربية الإسلامية هي ثقافة القرون الهجرية الأولى ، وهذه الأخيرة تشكل الماضي والحاضر والمستقبل ، كما حددت بنية الذهن العربي ومجال تغير أو تقدم الحياة العربية وإمكاناتها فجورها الثابت إذن هو الدين دائما والثبات هو القانون المطلق لهذا التاريخ فلا صيرورة ولا تحول إذن الثقافة هي التي تكونت واكتملت مع بداية الدين الإسلامي خلال القرون الهجرية الأولى مرة واحدة وإلى الأبد .⁽¹⁾ أما المجتمع العربي فيراه أدونيس مجموعة من الأئمة والحواشي دون أن يكون للشعب رأي أو فاعلية . والواحد المطلق المقدس موجود في كل مكان ويحاصر الوعي ، فالمعارضة في الذهنية الدينية مهما كانت سواء في الفكر والسياسة والاعتقاد تقود دائما إلى الكفر لتصل إلى إهدار الدم . وكل المبدعين في الحضارة العربية الإسلامية والثوريين سكت عنهم التاريخ وأهمهم ، دائما يمثلون كفة ضعيفة الإيمان ، كافرة ، زنديقة ، منحلة ، خليعة ماجنة ، مبتدعة ، ضالة و مارقة من الدين هي الآن في الجحيم وبئس المصير . وبناءا عليه يمكن تحديد خصائص الثقافة العربية من وجهة نظر نقدية تفكيكية حسب أدونيس :

1- على المستوى الوجودي : تسيطر اللاهوتانية بإسقاط الديني على الدنيوي فكل شيء ، ثقافة وفنا وسياسة وجنسا واقتصادا وموتا وحياة . مبرر في الحياة العربية الإسلامية دينيا ، وغيره كفر أي عدم لا وجود . فالدين هو المعطى الوجودي الوحيد ومبرر وجود العربي .⁽²⁾

2- على المستوى السيكولوجي : سيطرة القدامة والماضوية لتعلق العربي بالمعلوم ورفضه للمجهول وخوفه منه ، فما يتجاوز معرفته الدينية يجعله في قلق وحيرة ويؤدي به حسب ظنه إلى الضلال ، فما لا يدرك دينيا هو لا معرفة ولا يجب الكلام عنه بل يحرم التفكير فيه عن طريق الدين .⁽³⁾

1- رفعت سلام ، بحثا عن التراث العربي ، ص 48 ، 49.

2- المرجع نفسه ، ص 51.

3- المرجع نفسه ، ص 54 .



3- على المستوى الفني : عدم الفصل بين المعنى والكلام والوظيفة والشكل ، فالشعر يقي هو هو في الجاهلية والإسلام باعتباره دائما فاعلية اجتماعية أخلاقية بعدم فصل الشكل عن محتواه . (1)

4- على المستوى التاريخي والحضاري : التناقض مع الحداثة لسيطرة الموروث القديم باعتباره مصدر الفهم والمعقولية المطلق النهائي ، ومنه فالعربي يرفض الحداثة الحقيقية يرفضه للشك والتجريب وحرية البحث اللامحدودة والمغامرة في اكتشاف المجهول . (2)

حسب هذه التحديدات تنتفي النظرة العلمية للدين عند أدونيس لاكتفائه بالمنظور الفلسفي العلمي الأيديولوجي المحض ، إنه لا يرى الدين والمقدس رؤية أنثروبولوجية فالإشكال الذي تتصدى لمعالجته علوم الإنسان والمجتمع هو ردة فعل الإنسان المسلم ذي الحساسية الدينية تجاه المجتمع حينما تبدأ قوة التدين في الضعف ، ما ذا يفعل حين تتغير التقاليد ؟ هل باستطاعته تبني معتقد مستورد من خارج ثقافته أو ينكفئ على نفسه ويتعلق بقوة شديدة بتقاليده العتيقة في القدم ، أو يعمل على صياغة تقاليده صياغة أكثر فعالية ، أو يعيش بنصف روحاني في الماضي وبنصف آخر في الحاضر كاستعمال منتجات الحداثة المادية خاصة وسائل الاتصال بالتبشير بتعاليم الدين التقليدية واللاحداثية ، أو يعبر عن تدينه في شكل نشاطات علمانية ، كاعتقاده أن الانتخاب الديمقراطي شوري أمر بها الله وهي عبادة الله كالصلاة تماما . فالقليل من المتدينين من يرى أن عالمه يتغير نحو الأحسن على الأقل . كل هذه الملاحظات تحاول معالجتها هذه العلوم دون أن تحمل الإدانة المسبقة للدين ولشعائره ، إن الإسلام كما تصوره الأنثروبولوجيا في مخيال المؤمن يشكل ولاؤه له ومحور وجوده ، واعتقاده الديني هو ما يعيش من أجله ومستعدا للموت من أجله لهيامه بحب الله ، والأولوية في الحياة اليومية ليست للحداثة بل لإيمانه الديني على حساب المعرفة العلمية أو التجربة الجمالية أو الاهتمامات الأخلاقية أو أي اعتبارات معرفية خارج

1- رفعت سلام ، بحثا عن التراث العربي ، ص 56 ، 57.

2- المرجع نفسه ، ص 58.



دائرة الدين. ⁽¹⁾ لأن الأنثروبولوجيا المعاصرة تنظر إلى الدين بصفته جزءاً من الثقافة وجملة من الأفكار يستخدمها الأفراد داخل المجتمع في الحياة العامة ، لوجود أنساق اجتماعية من معتقدات وطقوس وأشياء

رمزية ذات معنى تشكل الحياة الوجدانية أو بواسطتها يتم ترشيد وتنظيم السلوك . ⁽²⁾

والإيمان بالمنظور الديني تعلق بما هو أزلي لا دنيوي ، والعبادة احتفال بالدائم الخالد لا الفاني ، أي ارتباط بما هو إلهي ، أما بالمنظور العلمي فالإيمان فكرة بشرية عما هو إلهي وبما هو مظهر للإلهي في العالم . ⁽³⁾

والنتيجة هي أن المرء لا يمكنه أن يخضع المفاهيم الإيمانية للاختبارات العلمية بالمفهوم الوضعي ، أو أن يرفض قوانين الطبيعية بالرجوع إلى النصوص الدينية لكن يبقى هناك توتر طبيعي بين الطرق العلمية والطرق الدينية في محاولتهما معا جعل العالم ممكن الفهم . على المستوى الإبيستمولوجي في الخلاف بين الفلسفة العلمانية و الدين ، ألا يمكن إنهاء الحرب بين الدين والعلم ، والتي يعتقد الكثير من العلمانيين والمتدينين أنها لا تنتهي ولن تنتهي أبدا ؟ هذا ما نحاول الإجابة عنه جاهدين ، بنقد تصور العلم في ذهنية المتدين المتعارض مع الحقيقة العلمية لا العلمانية ، ونقد تصور العلمانيين عن الدين ، دون أن يحدّ هذا من عزمنا بالتشبث بالموقف العلمي النقدي المستقل مهما كان الثمن تجاه كلا الطرفين . لننتقل إلى مفكر عربي آخر يتبنى النقد وهو الدكتور هشام شرابي حيث لا حظ مع نهاية القرن العشرين أن الثقافة العربية تعاني من عقم الأيديولوجيات المتكلسة وعجز الأحزاب والقيادات الثورية عن إحداث التغيير المأمول من طرف المجتمع . وأصبح المفكر العربي سجيناً داخل آنيته الزمنية وردود فعله الآلية اللاواعية يفقدانه القدرة على النقد والتمييز أو التوصل إلى نوع من أنواع الوعي الذاتي ، ومنه القيام بمهمة تجاوز أزماتنا

1- كليفورد غيرتز، الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة ، ص 124.

2- المرجع نفسه ، ص 108.

3- المرجع نفسه ، ص ص 65، 72.



مشروط بعملية " نقد حضاري" والذي سيخلق فينا وعيا ذاتيا مستقلا واستعادة العقلانية الهادفة بالتفاعل الفكري الحر والنقاش المستمر بين المفكرين وجميع الفئات والأحزاب والتكتلات. (1)

أما مفهومه للوعي النقدي فهو فلسفي حدائي نقدي في مقابل النزعة الواحدية على المستوى الفكري النظري والمستوى العلمي معا .يصبو إلى التعددية الفكرية لا التوتاليتارية ، كما يقوم الفكر النقدي على مبدأ الحرية والمساواة والديمقراطية على مستوى الإبداع الثقافي والسياسي والاجتماعي . (2) فقيمة النقد من حيث هو أداة التغيير الجذري للمجتمع وهو المرحلة الأولى لتحرير الفرد العربي رجلا كان أو امرأة أو طفلا من الأنظمة القمعية التسلطية المتمثلة في منظومة الأسرة البطريركية أو الأبوية والتي يرسخها قانون الدولة المركزي أيضا . (3)

أما منهج النقد الحضاري فهو تفسير الواقع وتاريخه ، بالكشف عن حقيقته الظاهرة والباطنة والتخطيط لكيفية ومنهجية التطور نحو الحداثة المأمولة ووضع الأطر الفلسفية التي تنير لنا طرق التفكير والممارسة العلمية معا ، وهذا بتبني العلمانية والفكر العلماني فكرا ومنهجيا لكنها ليست علمانية تفصل ما هو اجتماعي وسياسي دنيوي عما هو روحي وسمائي ومجرد أخروي ، وأولويتها بصفتها فكرا ناقدا هو تأمين الحرية الفكرية ، وحرية القول والكتابة والحوار حتى على صعيد الحياة اليومية . (4) يتم هذا بالالتزام بقاعدة هشام شرابي (الذهبية) التي مفادها رفض الدخول في لاهوتيات التراث والمجادلة حول النصوص المقدسة أو التوفيق بين الحقائق الدينية واكتشافات العلم الحديث ، لكن إذا كان الفكر النقدي يتحاشى هذه المسائل التي تشكل أسس العقل الديني ، فما يبقى للنقد وللمهام النقدية في مجتمعنا العربي ، إذا لم يناقش هذه الأسس بالذات والدخول في مواجهة معرفية إبستمولوجية مع الخطاب الديني إنه لن يتم التحرر المأمول من الأنظمة الدوغمائية التسلطية إذا لم نبدأ بهذه المسائل . ولا ينفي هشام شرابي أنه على الفكر العلماني مجابهة التيار الديني الأصولي مجابهة صريحة وشمولية ، تشكل مهمة أساسية للحركة النقدية الحداثية ، كما أن من واجب هذه المواجهة النقدية الصحيحة أن تتجنب معالجة الحركات الأصولية من المنطلق الديني المعتمد على المفاهيم اللاهوتية والمقولات الدينية عن طريق تمسكها بالمنطلق العقلي التحليلي وعلى السياسة الواقعية المحسوسة لا بالأيديولوجيات والأوهام . (5)

1- هشام شرابي ، النقد الحضاري للمجتمع العربي (في نهاية القرن العشرين) ط1 (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية 1990) ص 09 ، 10.

2- المرجع نفسه ، ص 16 .

3- المرجع نفسه ، ص 11.

4- المرجع نفسه ، ص 10.

5- محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي، ط6 (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، 1994) ص 16 ، 17.



أما إذا انتقلنا إلى تحديد مفهوم النقد عند صاحب مشروع " نقد العقل العربي " فإنه عبارة عن تحليل موضوعي لمبادئ وقواعد وأسس المعرفة وأنظمتها في الثقافة العربية والتي شكلتها ولا تزال تشكلها . كما أنه يقوم بمهمة تعديل وتطوير وتحديث وتحديد " العقل السائد القديم " حالياً بنقده لأنه عقل مكوّن لا مكوّن بالمفهوم اللالاندي . فعملية النقد إذن تتم داخل هذا العقل السائد نفسه من خلال تعرية أسسه وتحريك فاعلياته بتطويرها وإغنائها بمفاهيم وإستشرافات جديدة مستقاة من الفكر الإنساني المتقدم والمتمثل في الفكر الفلسفي والعلمي عن طريق مقارنة العقل العربي مع العقل اليوناني والعقل الأوروبي الحديث والمعاصر . (1)

فنقد الجابري للعقل العربي ليس نقداً لأفكاره ، بل نقد لأدوات ووسائل إنتاجه لهذه الأفكار أي مناهجه عموماً فرحلة الجابري في أنظمة معارف الثقافة العربية هي رحلة نقدية إبستمولوجية متجهة صوب قواعد وأسس هذه الثقافة ، ومنه فالمهمة النقدية عند الجابري تقع على عاتق العقل الناهض الذي يقوم بعودة نقدية على آلياته ومفاهيمه وتصوراتهِ ورؤاه ومراجعتها . فحاجتنا إلى النقد هي التحرر من إسار التراث الجامد والملتكّس ، بفسح المجال للإبداع والتفكير من جديد وليس النقد من أجل النقد ، فالنقد ينبع من حاجة الفكر العربي إلى إعادة كتابة تاريخه الثقافي بروح النقد الذي يأمل منه الجابري الوحدة العربية والنقد العربي . (2)

أما موضوع النقد فهو الثقافة العالمية أي المكتوبة من خلال كتبها و مجلداتها من علم ودين وفن وفلسفة متجنباً الجابري بكل وعي و جرأة الثقافة الشعبية المتجلية في الأمثال والقصص والخرافات والأساطير يقول: " اخترنا بوعي التعامل مع الثقافة العالمية وحدها ، فتركنا جانباً الثقافة الشعبية (...) ولأن موضوعنا هو النقد ، ولأن قضيتنا التي ننحاز لها هي العقلانية ، نحن لا نقف هنا موقف الباحث الأنثروبولوجي

1- هشام شرابي ، النقد الحضاري للمجتمع العربي ، ص 17.

2- المرجع نفسه ، ص 46.



الذي يبقى موضوعه ماثلاً أمامه كموضوع باستمرار ، بل نحن نقف موقف الذات الواعية من نفسها(...)بمقدار ما تكون الذات موضوعاً لنفسها في عملية النقد الذاتي " . (1)

إذن أهمل الجابري التراث الشعبي كموضوع صالح للدراسة أنثروبولوجياً، لأنّ هذا التراث منفصل تماماً عن الثقافة العالمية عند الجابري الأنثروبولوجياً كمنهج لا تمكّنه من رؤية موضوعه رؤية نقدية ، فلا يراه الجابري موضوعاً صالحاً للدراسة فلسفياً وهنا يكمن ضعفه العلمي والنقدي معا ، فالمعروف في العالم الثالث خاصة الدول العربية انتشار الأمية بشكل واسع ، والثقافة الشفهية هي المسيطرة على قطاعات واسعة من الفئات الاجتماعية العربية وخاصة المغرب العربي لوجود فئة أمازيغية لم تنتقل بعد إلى المرحلة الكتابية ، فإسلامها وثقافتها شفهية طقوسية احتفالية شعائرية . كيف يُهمل إذن المنظور الأنثروبولوجي في دراسة الثقافة العربية من طرف باحث رائد في هذه الثقافة بالذات ؟ كما أن الوعي العربي وعي أسطوري يقع فوق التاريخ أو قبله أو بعده لا داخله ، وهل وعي يمتلك هذه الخاصية يمكن معالجته خارج دائرة الأنثروبولوجيا ؟ لنرى كيف يبرهن الجابري على أن الوعي والثقافة والفكر في العالم العربي يفتقر إلى التاريخية يقول : " الزمن الثقافي العربي مثل زمن اللاشعور ، زمن متداخل متموج يمتد على شكل لولبي الشيء الذي يجعل مراحل مختلفة تتعايش في نفس البنية العقلية " . (2)

وفي هذا السياق يرى الجابري أن المنظومة المعرفية العربية هي ساكنة على شكل بنية تقبل التّزمن وترفض التاريخية لأن الجديد لم يحقّق قطيعة نهائية مع الموروث القديم ومنه فالعربي يعيش زمناً ثقافياً واحداً حسب مصطلح الجابري ، لذلك فكل العلوم العربية من نحو وأصول فقه وتاريخ ومعاجم لغوية وعروض الشعر وعلم الكلام ولدت كاملة في عصر التدوين خلال القرن الثاني الهجري حسب استقصاء

1-محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، ص 7.

2-المرجع نفسه ، ص 42.

الجابري ، ومنه فبنية العقل العربي هي دائما واحدة مهما استطل التاريخ أو قصر ، إنها تجلي مستمر لعصر التدوين . (1)

إن برهن الجابري على أن موضوعه " الثقافة العربية " كما هي ماثلة في وعي " المتكف العربي " أو العقل العربي ذات خاصية أسطورية ، لأن الأسطورة تقدّم نفسها كتاريخ للحوادث والهواجس والأفكار التي يقوم بها الإنسان ، ولكنها ليست تاريخا بالمعنى التقني العلمي لكلمة تاريخ فهي لا تستخدم التاريخ الزمني وفي بعض الأحيان تعرض الحوادث لا في مكان حسي تجريبي ، بل مكان رمزي . لنؤكد مرة أخرى إهمال تطبيق القواعد الأنثروبولوجية المعاصرة على العقل العربي كما حدّده الجابري فالفكر العربي الإسلامي ليس حاضرا على شكل صيرورة تاريخية في ذهنية العربي، بل يعيش في وعيه القديم والجديد معا إما في حالة صراع أو حالة تعايش توفيقية أو حالة تناحر، فهو بين بين لا يعيش في الماضي كجسد ، ولا يعيش الحاضر كروح ، فالجابري تجنّب رؤية موضوعه ذا الخصائص الأنثروبولوجية وفقا لوجهة نظر هذا العلم ذاته ، ومن هنا يبرز تهافت مشروعه النقدي لإهماله ما هو شعبي جماهيري وآني الطّاعي بشكل بارز ، والذي تُشكّل معالجته ضرورة ملحة ، وإهماله لهذا المنظور ستكون لنا إليه عودة . أما إذا انتقلنا إلى الخصم المباشر للجابري وهو جورج طرابيشي من خلال مشروعه الجدالي المماحك والنقيض لنقد العقل العربي وهو نقد العقل العربي يلخصه في العبارة التالية: " ما دمنا بصدد مشروع لنقد النقد ، فليس أمامنا مناص من أن نضع بدورنا جدولا للحضور والغياب ولكن بعد أن نعكسه (...) بعبارة أخرى إننا سنحضر ما يغيبه الجابري وسنغيّب ما يحضره " . (2)

إذا ما الذي أحضره الجابري وما الذي غيبه حسب طرابيشي ؟

1-محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، ص 42 ، 43 .

2-جورج طرابيشي ، نظرية العقل ، ط2 (بيروت : دار الساقي ، 1999) ص 37 .



جدول الحضور والغياب هو كالتالي : الحضارة العربية الإسلامية حضارة فقه ، و الحضارة اليونانية حضارة فلسفة ، الحضارة الأوروبية حضارة علم وتقنية ، فالفقه والفلسفة والعلم والتقنية هي معجزات هذه الحضارات . (1) وللعقل الأوروبي اليوناني خاصيتان هما :

أ - اعتباره العلاقة بين العقل والطبيعة علاقة مباشرة .

ب - الإيمان بقدرة العقل على تغيير الطبيعة والكشف عن أسرارها .

أما بنية العقل العربي فهي عكس هذا ، إذ تمتاز برسم العلاقات المتمحورة بين الله والإنسان ، أما الطبيعة فهي غائبة نسبياً إنها عبارة عن جسر يقودنا ويربطنا بالله . (2) ومنه فجدول الحضور عند الجابري هو حضور الدين والسحر في الحضارة العربية الإسلامية ، وحضور العقل والتفكير في العقل في الحضارة اليونانية ، وحضور التجريب والمنهج العلمي والتقنية في الحضارة الأوروبية . أما جدول الغياب فيتمثل في غياب الدين والسحر من الحضارتين اليونانية والأوروبية . وغياب الفلسفة والعلم من الحضارة العربية الإسلامية . ومنه سيتضح مشروع جورج طرابيشي المتمثل في " نقد النقد " هو حضور الدين والسحر أيضاً في الحضارتين اليونانية والأوروبية ، وحضور الفلسفة والعلم أيضاً في الحضارة العربية الإسلامية . فما كان عامل سلب عند الجابري يصبح وفقاً لوجهة نظر طرابيشي عامل إيجاب ، والعكس كذلك فما هو عامل إيجاب عند الجابري يصبح عامل سلب عند طرابيشي فعلاقة الجابري بطرابيشي هي علاقة ماركس بهيغل ، أو علاقة نقد العقل العربي بنقد العقل العربي علاقة جدلية دون الوصول إلى حالة مركب الموضوع . فإذا كان ماركس هو هيغل على قدميه ، فإن الجابري هو طرابيشي يمشي على رأسه ، وإذا كان هيغل هو ماركس يمشي على رأسه ، فإن طرابيشي هو الجابري يمشي على رجليه ، أي انعكس الأول ليكون الثاني و انعكس الثاني ليكون الأول . ومنه فطرابيشي وقع في نسيج الجابري من دون أن

1-محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، ص 96.

2-المرجع نفسه ، ص 29.



يدري ليلوح في الأفق مشروعه النقدي كغبار تذروه الرياح من كل جانب وهو ليس بقادر لا على إمساك نقد العقل العربي ولا على نقد نقد العقل العربي .

مما سبق يمكن أن نستنتج أن النقد عند المفكرين العرب المعاصرين أيديولوجي في الأخير ، ذا طابع جدالي مباحك ، يتبنى الأيديولوجية العلمانية في شقيها الماركسي أو اللاتكي اللبيرالي فهذه الأول طرد الدين من الحياة العامة خاصة مع صادق جلال العظم أدونيس ، والثاني فصل الدين عن السياسة عند هشام شرابي ، وإذا كان نقد الجابري يبدو إستمولوجيا وكما يصرح هو بذلك ، إلا أنه يبقى فلسفي محض، يطبق أدوات ومفاهيم فلسفية على موضوع يمكن تحديده وضبطه ضمن منظور علوم الإنسان والمجتمع خاصة الأنثروبولوجيا ، فما يسمى اليوم النقد العلماني هو عبارة عن تطبيق هذه العلوم على مواضيع كانت مستعصية على الفهم خاصة الأسطورة والدين ، والتي يرميها الجابري في دائرة الشعبي فمشروعه هو نقد للذات بصفتها حاملة للثقافة العربية الإسلامية العالمة ، ومنه فهو لم يتجاوز مرحلة الذاتية الفنومينولوجية بالمعنى الهوسرلي و الميرلوبونتي . أي نقد هذه الثقافة كما تتجلى في وعي المثقف من طرف هذا المثقف ، إلا أن المنظور العلمي الحديث تجاوز هذه الذاتية .

أما مشروع جورج طرابيشي فهو كذلك جدلي مباحك يزايد على الجابري ليحط من قيمة مشروعه النقدي . والآن ننقل إلى المشروع النقدي الذي يشكل جوهر موضوعنا وهو النقد عند محمد أركون مفهومه أولا ثم موضوعه ثانيا .

ثانيا : مفهوم النقد عند محمد أركون :

من خلال استقصائنا لكتابات أركون ، فإننا لا نجده يحدد النقد كمفهوم يمارسه بإفراد مقال كامل له أو كتاب يتناول فيه النقد بالتحليل والتشريح ، وإنما يحدده في ثنايا مقالاته وكتبه ، يقول محمدا : " الفكر

النقدي هو الفكر الذي يطرح التساؤل باستمرار على الشروط النظرية لصلاحية أو عدم صلاحية كل عبارة أو خطاب ذي هدف معرفي وصادر عن العقل " . (1)

فكل المعارف المنتجة من طرف العقل تتحول إلى ورشة عمل هي النقد ، ولا يحدد أركون هنا عقلا معيناً بل كمفهوم فلسفي عام . ونجده في موضع آخر يحدد النقد ويحصره ضمن مجال معين يقول: "التفحص والبحث في المنتجات الثقافية العربية عبارة عن برنامج نقدي أي دراسة شروط صلاحية كل المعارف التي أنتجها العقل ضمن الإطار الميتافيزيقي والمؤسساتي و السياسي ، الذي فرض عن طريق الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية". (2) إذن الاختبار وتحليل المعطيات الثقافية هي عناصر النقد الأركوني عبر التحقق من معارف العقل المؤطر إسلامياً ، وإذا كنا ننقد المعرفة المنتجة من طرف عقل معين فنحن ننقد هذا العقل ذاته ، و بنيته هي معارفه التي ينتجها ويعتقد أنها الحقيقة وهذا ما يسميه أركون: نقد العقل الإسلامي . ويذكر في مواضع عديدة أن هذا المشروع يشغل كل تفكيره ، لأن الفكر الإسلامي في حاجة ماسة وضرورية للقيام بهذا النقد ، وانطلق هذا المشروع منذ نشر كتابه نقد العقل الإسلامي سنة 1984 . ومنذ هذا الوقت يعمل أركون على توسعة موضوعات هذا النقد ويمنهجها في كتبه المنشورة بعد تاريخ نشر ذلك الكتاب . ولكن لماذا نقد العقل الإسلامي ؟ إنه ضروري وملح ، يفرض نفسه اليوم بصفته مراجعة جريئة للماضي والحاضر ، كما أن هذه المراجعة النقدية يجب أن تكون صارمة لا تهمل ما هو منسي أو كل العراقيل المتشكلة خلال العصور المتلاحقة ، وكل المشاكل والمسائل المطروحة والتي أغلق الاجتهاد حولها في هذا العقل ، فيجب أن يستأنف النظر فيها من جديد على ضوء المناهج المعاصرة كما يجب كشف الحجب وإدانة التصورات الخاطئة المكررة إلى ما لا نهاية ، كما أن كل الأساطير والسرديات التي يتعلق بها الناس بصفقتها مقدسة ومتعالية يجب أن تفكك ويعاد فيها النظر ، وكل البرامج والشعارات المرفوعة والمقدمة على أنها أداة للبناء والتحديث يجب الكشف عن آلياتها التمييزية

1-محمد أركون ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، ص 21 .

2-محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ص 13.



إن نقد العقل الإسلامي يحدده أركون في الأخير بأنه " تغيير كل شيء من أساسه " .⁽¹⁾ وفي موضع آخر يحدد خصائص النقد بأنه تاريخي ولا هوتي وفلسفي للأرثوذكسية الإسلامية وأنواعها ، بصفته الشرط الأول لتغيير الوضع في المناخ الديني الإسلامي ، والانتقال به من مرحلة الانغلاق والتجمد المفروض اليوم ، إلى مرحلة الفهم الحديث والواسع للظاهرة الدينية .⁽²⁾

وكما حددنا في الفصل السابق فإن أسس هذا النقد مستمدة من العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة يقول: " إن أي نقد حقيقي للعقل الديني ينبغي أن يستخدم كل مصادر المعقولة والتفكير التي تقدمها علوم الإنسان والمجتمع من أجل زحزحة إشكالية الوحي من النظام الفكري والموقع الإستيمولوجي الخاص بالروح الدوغمائية إلى فضاءات التحليل والتأويل التي يفتحها الآن العقل الاستطلاعي الجديد المنبثق حديثاً".⁽³⁾ وهذا ما يسمى اليوم بالنقد العلماني بصفته عملية تطبيق منهجيات العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية ، التي أصبحت نقدية من أجل فهم أفضل لعالمنا ، الذي نعيش فيه باشتراك مع الآخرين ولكي يكون هذا النقد علمياً موضوعياً أصبح يراعى فيه جانبين هما :

-أن المرء لا يستطيع أن ينتقد أفكاراً دينية وأوضاعاً واقعية لأناس آخرين إذا لم ينقد أفكاره الدينية وأوضاعه الواقعية كذلك .

-النقد يجب أن يكون عادلاً وشاملاً .⁽⁴⁾

ومنه لا يمكن نقد العقل الديني بصفة عامة ونقد واقع المسيحيين واليهود إلا إذا انطلقنا من نقد ذاتنا وهي العقل الإسلامي وواقعنا المعاش ، هذا ما يفعله أركون بالضبط ، بإقامة علاقة نقدية مع كل المجتمعات ، والثقافات ، والتاريخ المشترك لمواصلة المناقشات المفتوحة باستمرار من أجل العقل وهي نقدية لأنها :

1-محمد أركون ، الإسلام أوروبا الغرب ، ص 119 .

2- المصدر نفسه ، ص 99 .

3-محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، تر:هاشم صالح ، ط1 (بيروت: دار الطليعة 2001) ص 58 .

4-وليم الشريف ، المسيحية ، الإسلام والنقد العلماني ، ط1 (بيروت : دار الطليعة ، 2000) ص 25 .



تفسّر وتوضّح كل المفاهيم الموروثة وكل الأشياء الضمنية المعاشة ، وتموضع وتقيم وتغربل وتدمج ما نبذ وبتر أو تعيد دمجها وتوحد ما تفرّق وتخاصم وتتجاوز ما اهترأ وأصبح عالية حتى على ذاته " . (1)

والفكر النقدي ووظائفه عند أركون هو الفكر النقدي نفسه ووظائفه الذي عرفه الغرب منذ لحظة ديكرت والفصل بين الفترة القروسطية والفترة الحديثة ، ذلك أن نفس المشكلات التي مرت بها المجتمعات الغربية حيث كانت مجتمعات دينية مسيحية وريفية وجبلية وتقليدية ومتخلفة ، هي نفسها المشكلات التي تجابهها المجتمعات الإسلامية اليوم خاصة بعد تحررها من الاستعمار ، وإن كانت بعض الفروقات تميّز هذه المجتمعات عن تلك . ومنه فالفكر النقدي في الفضاء الإسلامي يجب أن يستعيد حقوقه ويفرض رؤاه بنضال مستمر مثلما حدث في الغرب منذ القرن 16م . (2) يقول أركون : " نقد العقل الإسلامي يشكل الخطوة الأولى التي لا بد منها لكي يدخل المسلمون الحداثة ويسيطروا عليها فالمشكلة الملحة اليوم وغدا هي مشكلة العقل الإسلامي " . (3) إذن التّقدم والدخول في مرحلة البناء والحداثة هو نقد العقل ، إنه الشرط الذي تفرضه علينا الحداثة ذاتها ، ومنه فالنقد تملّيه المعطيات والظروف الاجتماعية والثقافية والسياسية والتاريخية المعاصرة ، إنه ليس موقفا تعسّفا مفروض على هذا العقل من فوق أو من ذات الدّارس الباحث ، فالمبادرة النقدية اليوم هي المهمة الأولى والأساسية الملقاة على عاتق الباحث خاصّة إختصاصي الفلسفة ، لأن هذه الأخيرة تعلمنا العودة النقدية على كل فكر تشكّله الذات الإنسانية ، وأولها الآن ، الناقدة المستقلة والحرّة في التفكير والتعبير ، كما تعلمنا الشعور بالمسؤولية الفكرية ووضع كل حكم مهما كان على محك الصلاحية أو عدم الصلاحية ، للانتقال بالمشاكل والمعارف المطروحة نحو الميادين الأكثر اتساعا وتنوّعا للإنتاج الثقافي وللمعرفة الموثوقة ، ثم تأمرنا باستكشاف الدلالات والمعاني الممكنة

1-محمد أركون ، الإسلام أوروبا الغرب ، ص 120 .

2-يعتقد أركون أنّ الدخول في الحداثة هو قطع المسار الذي قطعه المجتمعات الغربية منذ القرن 16، ولذلك يدعو إلى تيولوجيا جديدة . أنظر: محمد أركون ، الفكر العربي، د،ط(الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1982) ص 172 .

3-محمد أركون ، قضايا في نقد العقل الديني ، تر:هاشم صالح ، ط1(بيروت: دار الطليعة، 1998) ص 331 .



التي يمكن استخلاصها من البحث الأنثروبولوجي والمعارف المكثّسة في المؤلفات . فالفلسفة هي التي تحافظ على مبدأ الحرية النقدية تجاه كل نزعة عقائدية مطلقة وكل انطلاق أيديولوجي . (1)

ولكن ما الهدف من النقد ، هل نقد العقل هو ضد العقل ذاته ؟ يعتقد أركون أن النقد ليس ضدّ العقل بل يهدف إلى التّعقل ، أي عدم التّخلي عن العقل وإنما تصحيح مساره التاريخي وتوسعته لجعله إنسانيا لا أنانيا فلا ينحرف عن مساره الإنساني لينتج اللّاعقل واللاعقلانية . فيتحول إلى نظام وضعي جاف أو قمعي توتاليتاري ، ولا ينقلب إلى نقيضه ليصبح أداة قمع وإرهاب لأنّ الدين اليوم يشوّه باسم الدين والعقل يدمّر باسم العقل . فالعقل التّنويري الأوروبي والإنساني الحر تحول إلى عقل أدواتي انتهازي رأسمالي بارد عقل هدفه الرّبح والفائدة بأيّ الطّرق والأشكال كيفما كانت ، وبأقصى سرعة ، لا يراعي الصّالح العام ، كما أدّى إلى تلوّث البيئة . (2)

إنّ الهدف من النقد عموما هو تحرير العقل الإسلامي من التصورات الأيديولوجية ، خاصّة الغارقة في الدّاتية المطلقة والنّزعة التبجيلية والوعي المضللّ والمضللّ الذي يسيطر عليه طيلة قرون وقرون ، بتنمية الحسّ التاريخي كي يأخذ مكان الوعي الأسطوري الذي يهيمن عليه من أوّله إلى آخره ، وكذلك إقامة مصالحة روحية بين المسلمين باختلاف طوائفهم ومذاهبهم وفرقهم . (3) ببلورة مفهوم التسامح وتجاوز الرفض و اللاتسامح .

إضافة إلى هذا تشكيل تيولوجيا جديدة ، لأنّ اللاهوت مرتبط بأوضاع المجتمع وحاجياته ودرجة تطوره فإذا تغيّر المجتمع وانتقل من حال إلى حال ، تغيّر وفقا لذلك اللاهوت وتجدد ، وإذا لم يتغيّر اللاهوت ولم يساير تطوّر المجتمع فإنّ أفراد هذا الأخير يصابون بانفصام في الشّخصية ويشعرون بعذاب الضّمير نظرا للتّناقض الكبير الموجود بين أعمالهم وممارساتهم ، والقواعد اللاهوتية التي بقيت جامدة تنتمي إلى عصر آخر ، والدّليل المباشر هو مجتمعاتنا التي تعيش بأنماط الحداثة الغربية كتنظيم الدولة والتّعليم

1-محمد أركون ، معارك من أجل الأنسنة في السّياقات الإسلامية ، ترجمة: هاشم صالح ، ط1 (بيروت : دار الساقي 2001) ص ص 299، 301 .

2-محمد أركون ، قضايا في نقد العقل الديني ، ص 320، 321 .

3-محمد أركون ، الإسلام أوروبا الغرب ، ص 215 .

والجمعيّات المدنيّة والأحزاب والأكل واللبّاس والتّفرة والسّيّارة ... الخ ، بينما على صعيد الفكر لا يزال المجتمع يعيش على فتاوى بن تيمية . (1)

إنّ هدف أركون من هذا إبراز كيفيّة تشكّل العالم الإسلاميّ تاريخيا وطرح مشكلة المعنى على ضوء الشّروط الجديدة والمتعدّدة للوجود البشريّ ، فالمشكلة المطروحة على الفكر النقديّ هي مسألة تاريخيّة الحقيقة المنزلة أو مشكلة تفاعل الوحي والحقيقة والتاريخ منذ سنة 622 م . (2) لأنّ نقد العقل الإسلاميّ هو إعادة تقييم شاملة لكلّ الموروث الإسلاميّ منذ ظهور القرآن حتّى اليوم ، بتتبع تاريخ تشكّل هذا العقل عبر مراجعة مفهوم الكتاب الدينيّ وإضاءته في ظلّ المناخ العلميّ المعاصر ، فالقرآن هو نقطة البداية دائما في كلّ عودة نقدية إلى الماضي الإسلاميّ . ومنه يطرح أركون تحقّيبا إبستمولوجيا جديدا على طريقة مدرسة الحوليات لنقد العقل الإسلاميّ وهو التالي :

1 - مرحلة القرآن البدايات التكوينية للفكر الإسلاميّ تمتدّ من (1 إلى سنة 150 هـ) أي من (622 إلى 767 م) .

2 - مرحلة التشكيل والتأسيس من (150 إلى 450 هـ) أي من (767 إلى 1058 م) .

3 - مرحلة العصر الكلاسيكيّ خلال القرنين الخامس والسادس الهجريّ .

4 - مرحلة العصر المدرسيّ بداية من القرن الثالث عشر ميلاديّ

5 - مرحلة عصر النهضة بداية من القرن 19 م . (3)

ففي كلّ مرحلة من هذه المراحل كان لهذا العقل مفهوما محدّدا ويمارس فعالية محدّدة مشروطة معرفيا حسب احتياجات ذلك العصر ، وفي كلّ مرحلة من مراحل تطوّره سيتمّ نقده إبستمولوجيا بإبراز تاريخيّته التي يحجبها ويقاومها ، إبراز طابعه الأرضيّ الدنيويّ ، لأنّه يعتبر نفسه إلهيا فوق أرضيّ سماويّ لا

1- محمد أركون ، الإسلام أوروبا الغرب ، ص 185 .

2- محمد أركون ، الفكر العربيّ ، ص 174 .

3- محمد أركون ، قضايا في نقد العقل الدينيّ ، ص 283 .



دنيوي أي عقلا دينيا لا بشريا . عبر تطبيق العلوم الإنسانية والاجتماعية بكل مكتسباتها عليه ، والهدف من هذا التحقيب الإستيمولوجي التاريخي هو الكشف عن السلبي من خلال هذا العقل ذاته أي اللامعقول و اللاواعي فيه بعبارة أركون ما هو مستحيل التفكير فيه واللامفكر فيه والممنوع التفكير فيه . فالأول ما يفوق طاقة الإنسان والعقل في زمن محدّد وبيئة محدّدة ، واللامفكر فيه ما أهمل أو ما ليس له قيمة عند العقل المفكّر ، والممنوع التفكير فيه ما حرّم أي ما هو خارج الحدود التي وضعها العقل لنفسه بأن يفكّر من داخلها ، باختصار كلّ ما حذفه هذا العقل من دائرة اهتمامه منذ القرن الثالث عشر على الأقل . (1)

1- مفهوم العقل المستهدف بالنقد : ننتقل هنا إلى موضوع النقد وهو العقل ذي الصّفة الإسلاميّة أوّلا ليتّخذ في الأخير الصّفة الدّينية ويصبح " العقل الديني " . و البحث يفرض علينا بداية تحديد مفهوم العقل بصفة عامة لكن من دون الدّخول في جدل فيلولوجي ، بين معنى اللوغوس الهراقليطي والنوس عند أناكساغوراس و العقل الكوني الرواقي . فكلمة لوغوس تعني مع أفلاطون " الحساب " أو " النسبة العددية " ومع المسيحية تغلّب على اللوغوس معنى " الكلمة " انطلاقا من إنجيل يوحنا : " في البدء كان الكلمة " اللوغوس فهي تتضمن معنى القول ، وهذا ما جعل تلامذة أرسطو بعد قرنين من وفاته على وضع كلمة " المنطق " "لوجيكه" من نفس الأصل اللغوي الذي اشتقت منه كلمة لوغوس ، كذلك المترجم العربي الذي اختار كلمة " المنطق " للحفاظ على معنى "لوجيكه" أي النطق الذي تتضمنه كلمة لوغوس لذلك يعرف الإنسان بأنه حيوان ناطق أي عاقل . (2) أما النوس فقد كتب أناكساغوراس في القرن السادس قبل الميلاد كتابا بعنوان " في النوس " تصوّره على أنه نفس مفارقة ، وكثيرا ما يفسّر على أنّه روحا أكثر منه عقلا كونيا أو كليا . ومع سقراط أخذ النوس في الفلسفة اليونانية معنى العقل .

والملاحظة الجديرة بالذكر هنا أن الفلسفة الأفلوطينية و الغنوصية تستعمل كلمة نوس بمعنى عقل بصفته نورا داخليا ، أما أتباع أرسطو فاللوغوس هو العقل بالمعنى المنطقي ، ولن ندخل في جدال أيضا حول

1- محمد أركون ، الإسلام أوروبا الغرب ، ص 44 .

2- جورج طرابيشي ، نظرية العقل ، ص ص 154 ، 156 .

الزّوج لوغوس وميثوس والعلاقة بينهما ، ولا شك أن أرسطو وكثيرا ما يذكر هذا أركون هو الذي وضع اللوغوس في مقابل الميثوس ، أي المنطق في مقابل الأسطورة ، ومنذ هيغل أصبح ينظر إلى العقل نظرة تاريخية من خلال فكرته " العقل في التاريخ " ليس بالمفهوم الأرسطي كمفهوم ثابت متعالٍ ، ولا بالمفهوم الرواقي العقل الكوني أو الكلّي ولا بالمفهوم الكانطي الفلسفي المتعالٍ . مثلا : كلمة *raison* الفرنسية مشتقة من كلمة *ratio* اللاتينية ، وأول من أعطاهها بعدا فلسفيا هو الخطيب الروماني شيشرون في القرن الأول قبل الميلاد ، استعملها بمعنى التبرير لفعل محسوب إجراميا ، أي ذريعة تبرّر عملا . ومعنى كلمة *ratio* اللاتينية في العصر الوسيط هو: خصومة ومساجلة ، كما يعطي شيشرون لهذه الكلمة معنى لميّة الشيء أو لماذا الشيء كما يعلّله المرء لنفسه ، وهذا الأصل القضائي لهذه الكلمة اللاتينية هو الذي جعل كلمة *raison* الفرنسية في أقدم استعمالاتها في القرن العاشر الميلادي تعني : " ما هو مطابق للعدل وللإنصاف ، وما هو مع الحق ، ومع الواجب " . وأخذت كلمة *raison* معنى العقل مع نهاية القرن الحادي عشر ، إذ صارت تعني : ملكة الحكم الصائب وتمييز الخير عن الشر والجمال من القبح .⁽¹⁾

أما أركون نجده يعرف العقل بقوله : " العقل بصفة عامّة قوّة إدراكية واحدة يتمتّع بها كل إنسان مهما كان جنسه أو مجتمعه " .⁽²⁾ انطلاقا من هذا التعريف لا يمكن أن نحرّم أيّ إنسان من صفة العقل والعقلانية على الصعيد النفسي والفلسفي مهما كان ، وأن نجعل منه معيارا على الطريقة الوضعية خلال القرن التاسع عشر ، لنخرج من إطار العقلانية مجتمعات وحضارات بأكملها مثلما حكم بعض المستشرقين على الحضارة الإسلامية آنذاك بأنها حضارة اللاعقل والمجتمع الإسلامي هو مجتمع اللاعقل ، فتعريف أركون إذن مفهومي على هذا المستوى ، أما التعريف الإجرائي للعقل يقول أركون: " العقل يمثّل الملكة النّقدية والتحليليّة المسئولة عن الضبط العلمي والدقة العلمية المؤدّية إلى توليد المعرفة الصّحيحة " .⁽³⁾ فالملاحظ

1- جورج طرابيشي ، نظرية العقل ، ص 255 .

2- محمد أركون ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ، ص XIV .

3- محمد أركون ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ص 186 .



على هذا التعريف أنه ذو خاصية منهجية عملية، العقل بصفته أداة لإنتاج المعرفة أو الحقيقة بصفتها: انبثاق بديهية ما داخل الروح عن طريق المقارنة والمجابهة التي تخوضها الروح مع معطيات الواقع⁽¹⁾. هذه الحقيقة لا تحمل المعنى الاجتماعي وما يعتقد أنه الحقيقة بل هي ناتجة عن استقلالية العقل ونضاله الحر ، كي يبلور عقلانيته بكل هيبة و سيادة إنه العقل المعقلن " la raison raisonnante " .⁽²⁾ ومنه فأركون يتبنى العقل الفلسفي المستقل الذي يخلق ويبدع أفعال المعرفة ومناهجها وأنماطها ، فوظيفته معرفية استكشافية حرة خالصة من كل الأحكام المسبقة ، والقيود الأيديولوجية ، وهو نقدي متدرج يقبل العودة على خطاه إبستمولوجيا ويسمح بالاحتجاج وإلغاء ما أنتجه هو ذاته ، فالعقل يحافظ على انفتاحه تجاه النقد الإبستمولوجي ، لأنه إذا كان عقلانيا فهو الذي يثير الإشكالات الفلسفية حول ذاته ومعارفه وأنماط إنتاجه لكي يجدد نفسه باستمرار . فالعقل عند أركون ليس وصيًا على قطاع معرفي ما أو أمة ما أو ثقافة ما ، بل هو أحد الفعاليات من بين فعاليات أخرى يسمح بالتنافس معها ، والحوار ، لا لينتهي إلى الانغلاق والهيمنة والسيادة والمقارعة الجدالية ، إنه عقل يهدف إلى الإبداع بصفته توليدا حراً لقيمة جديدة عن طريق الفعالية المستقلة للذات الإنسانية .⁽³⁾

إن أركون يدعونا إلى إحياء تلك العقلانية المعقلنة التي ظهرت خلال القرن الثاني الهجري مع المعتزلة واستمرت عند النخبة المناضلة حتى القرن الرابع الهجري وعند جيل مسكويه والتوحيدي .⁽⁴⁾ يقول مسكويه : " النفس تكمل في هذا العالم بقبولها صور المعقولات لتصير عقلاً بالفعل ، بعد أن كانت بالقوة فإذا عقلت العقل صارت هي هو ؛ إذ من شأن المعقول والعقل أن يكونا شيئاً واحداً لا فرق بينهما " .⁽⁵⁾ لا يمكننا في هذا الموضع إفقار هذا النص بالشرح فهو ذو دلالة وافية تغنينا عن كل شرح في اجتهاد مسكويه لاقتناص العقلانية المعقلنة ، أمّا الجابري وفكرته عن العقل العلمي يرى أنه مع بداية القرن

1- محمد أركون ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، ص 243 .

2- Mohammed Arkoun , **L islam religion et société**, éditions, CERF, paris, 1982,P,134.

3- محمد أركون ، معارك من أجل الأئسنة في السياقات الإسلامية ، ص 311.

4- أنظر Mohammed Arkoun , **Essai sur la pensée islamique**, P,93.

5 - محمد أركون ، نزعة الأئسنة في الفكر العربي ، ص 385 .



العشرين ، ومن نتائج الثورة العلميّة الحديثة ، قد جرت إعادة النّظر في مفهوم العقل ، إنه ليس مجموعة مبادئ ، بل هو قدرة على القيام بإجراءات حسب مبادئ ، أي نشاط منظم أو لعب حسب قواعد ليستنتج الجابري : " أن العقل جملة من القواعد مستخلصة من موضوع ما " .⁽¹⁾ فهذا تعريف إجرائي للعقل الهدف منه تحديد العقل كمفهوم ضمن ثقافة معينة يؤكد هذا قوله : "العقل بنية تبني وتتبنين من خلال الموضوع والتعامل معه" .⁽²⁾ ولكن ما هي العقلانية التي يدعو إليها الجابري ؟ إنه يراها في العقلانية المؤسّسة من جديد للعقل العربي ، عقلانية بن حزم وابن رشد والشّاطبي وابن خلدون .

يرى الجابري هؤلاء أصحاب نزعة نقدية لطريقة التّفكير السّائدة ومبادئها ، نقد القياس الأصولي مع بن حزم ، ونقده التجويز والعرفان وفكرة العادة ، بإنكار الطّبائع وإنكار الكرامات والخوارق . إنهم أصحاب نزعة عقلية كذلك لطرحهم مفاهيم علميّة بديلة تحرّر العقل العربي من سلطة اللفظ وسلطة الأصل ، هذه المفاهيم كالاستقراء والاستنتاج والكليات والمقاصد ومبدأ السببية ، لتشكل بنية عقلية أخرى هي البنية ذاتها التي قام عليها الفكر العلمي الحديث في أوروبا ولا تزال كذلك إلى اليوم .⁽³⁾

ننتقل الآن بعد تحديدنا العقل والعقلانية إلى مفهوم العقل المنتقد عند أركون وهو العقل الإسلامي ، فهل جائز فلسفياً أن نصف العقل بالإسلامي ؟ يبرر أركون ذلك من حيث أنّ العقل يختلف ويتعدّد من إنسان إلى آخر ، من ثقافة إلى أخرى ومن زمان إلى آخر باختلاف الثقافات وأساليب التربية وأنواع البنيات الاجتماعية والنّظم السياسيّة والشرعية .⁽⁴⁾ ومنه العقل عدّة أنماط يتحدّد بمحتواه وفاعليته ، لذلك نقرأ اليوم العقل اليوناني العقل الديكارتي ، العقل الجدلي ، العقل السّردي ، العقل النظري ، العقل العلمي . ومنه يمكن القول كذلك "عقل الإسلامي" الذي يحدّده أركون كالاتي: "العقل الإسلامي عقل يتقيّد بالوحي أو

1-محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، ص 24 ، 25 .

2-محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي ، ط3(بيروت: المركز الثقافي العربي ، 1993) ص 510 .

3-المرجع نفسه ، ص 564 .

4-محمد أركون ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ، ص XIV .

المعطى المنزل الأول بصفته إلهي ، وينحصر دوره في خدمة هذا الوحي ، أي فهم وتفهم ما ورد فيه من أحكام وتعاليم وإرشاد ثم الاستنتاج والاستنباط منه " . (1)

فالخاصية الأساسية لهذا العقل هو أنه ديني بصفة عامة يشتغل داخل إطار المعرفة الجاهزة ، ويستخرج كل المعرفة الصحيحة استنادا إلى العبارات النصية للكتابات المقدسة ، إنه عقل تابع وليس مستقلا بذاته يعتقد أنه ليس من صلاحيته مهما كان طرح مشكلة أصل الوحي المعطى أو معطى الوحي كظاهرة تاريخية لغوية اجتماعية ، بمعنى ظاهرة موضوعية موجودة بغض النظر عن المشاعر الذاتية ، كما لا يتساءل حول مشروعية المرور من مرحلة الوحي إلى مرحلة المعارف المنجزة من طرفه وفق الفقه ومنهجية الاستنباط عن طريق التفسير والتأويل ، وهي منهجية العقل الديني بصفة عامة آلية اشتغاله وممارسته ، باختصار لا يطرح هذا العقل مشروعية الاستنباط عن طريق الانتقال من كلام الوحي المقدس إلى أحكام البشر ، فيخلع على هذه الأخيرة التقديس ويجعلها إلهية فوق البشر والتاريخ . (2) وفي هذا الإطار يمكن استخلاص خصائص هذا العقل ، فهو تابع دائما يقع في المرتبة الأخيرة إلا إذا سمح له اجتهاده الصائب لفهم وتفهم الوحي أو المعطى المنزل ، ومنه فعملية النقد سترتكز على علاقة العقل بهذا المعطى وعلى رضاه البقاء في الدرجة الثانية ، أي في حدود الخادم ، دون أن يجروا على أي مبادرة أو تساؤل أو تأويل لا يسمح به هذا الوحي المحيط بكل شيء ، فالعقل لا يدرك شيئا إلا إذا اعتمد على الوحي المبين ، ومنه فالمعرفة من منظور هذا العقل متطابقة مع المعطى المنزل ، فتصبح هذه المعرفة متعالية دينيا فوق البشر والتاريخ أي إلهية ، كما يبني هذا العقل أنساقا دينية تشتغل أو تمارس فعلها على شكل حقيقة مطلقة لا يمكن تجاوزها ، وتقدم نفسها على هيئة قوانين معيارية للسلوك ، ورؤيا محددة للواقع وأجوبة عملية لحل كل المشاكل المطروحة في حياتنا . (3) هذا هو التحديد الفلسفي للعقل الإسلامي بصفته

1- محمد أركون ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ، ص XIII .

2- محمد أركون ، الإسلام والحداثة ، ص 208 ، 209 . حيث تفاصيل أكثر مع مقارنات .

3- محمد أركون ، نزعة الأسنة في الفكر العربي ، ص 17 .



عقلا دينيا من وجهة نظر إبستمولوجية ، أما من وجهة نظر تاريخية فيمكن تحديده وفق ثلاث منهجيات يقترحها أركون كالتالي :

-يمكن تحديده من خلال نص أو كتاب يعرفنا بهذا العقل من حيث الشكل والمضمون والمنهج المكتمل والجاهز .

-تتبع تبلور مفهومه وفقا للتاريخ الخطي بداية من لحظة نزول الوحي حتى القرنين الثالث والرابع الهجري بلوغه منتهاه .

-إستعراض مفهومه عند مختلف المدارس ووفقا لهذا تطرح مسألة نظام العقل الإسلامي أو إبستميتته (1) وقد كتب الكثير عن هذا العقل من حيث الوصف و تتبع تاريخه ، لكنه لم يتعرض للنقد أبدا في مناهجه ومفاهيمه وموضوعاته ونظامه الفكري المؤطر والمحدود . (3)

إن الخطوات السالفة الذكر سنتبعها مجتمعة في تحديد هذا العقل تاريخيا وعند ممثليه ومن حيث نظام الفكر ، رغم أن أركون لا يلتزم بها مجتمعه بل يختار واحدة لكي يتكلم عن العقل الإسلامي وفق ما يفرضه السياق . فإذا انطلقنا من القرآن ، فإن كلمة " العقل " على هيئة الاسم لم ترد فيه بتاتا ، بل جاءت على هيئة فعل عقل فهناك تسعة وأربعون استعمالا لهذا الفعل ، ويمكن تحديده أنثروبولوجيا من حيث أن هذا الفعل في القرآن يذكر من حيث فاعليته ، الغير مجزأة تستخدم حاسة الأذن والعين والعاطفة والذكرى والتعرف والاستبطان والفهم ، بالإشارة إلى كيفية معينة في الوعي وإقامة ضمير نفسي متماسك يتطلع إلى إدراك حقيقة سابقة عليه ، وإلى أساس وجودي من دونه يتعذر فهم الإنسان

1- Mohammed Arkoun , **le concept de la raison islamique**, dans Le Maghreb musulman en 1979, sous la direction de, CHristiane Sourieu , collection études de l'annuaire de L Afrique du nord édition du centre national de la recherche scientifique ,1983, p, 307.
إن تاريخ نشر هذا المقال مهم بالنسبة لنا ، لأنه نشر قبل نشر كتاب الجابري **تكوين العقل العربي** سنة 1984 الذي نجد فيه نقاط التقاء مع أركون بل قد يكون محتملا أنه اعتمد على هذا المقال في تحديد مفهومه للعقل العربي.

ibid , P,306.

والعالم ككل .⁽¹⁾ أما من حيث الدلالة اللغوية ففعل عقل تحمل معنى الحجز والربط والتذكر ثم التعرف على الشيء لتعني عملية شمولية وأولية يقوم بها القلب أو الروح التي توافق بشكل عفوي على صحة ما رأيته أو عرفته أو تعرفت عليه ، فالتحليل اللفظي والنحوي والأسلوبي للآيات التي تحتوي على فعل (عقل / يعقل) يكشف عن فعالية الإدراك والتصور للدلالات أو العلامات الرموز هذا الإدراك أو الإحساس هو عملية حيز أو ربط وتذكر (تفكر) وفهم الكلام (فقه) وإحساس عميق بالمعنى (شعر) أخيرا علم أنني وكلّي (علم) الذي تنجم عنه الموافقة أي الإستسلام والخضوع لكلام الله (الإيمان) .⁽²⁾ والملاحظ أنّ الكثير من الكتابات التي تستدلّ على أنّ القرآن حتّى على النظر في الظواهر الطبيعية والكونية ، لكن المنظور الأنثروبولوجي الذي يلتزم به أركون يؤكد غير ذلك ، أي أنّ العالم في القرآن عبارة عن مستودع إشارات تتجلّى فيها قدرة الخلق الإلهية ورحمة البارئ بالإنسان والسموات والشمس والقمر والنجوم والبحار ... الخ . لا تطرح على الإدراك من حيث هي ظواهر فيزيائية مشخّصة أو كائنات كالنحل والنمل والإبل ، بل على أساس أنّها شهادات ، لأنّ القرآن يبني نظرة الشعور (الإيمان) إلى العالم الخارجي . أما الإنسان مفهوم من حيث هو خليفة الله في الأرض ، والعالم مسخر لخدمته كفضل من الله يستدعي بالمقابل شكرا .⁽³⁾ ولهذا فالقرآن ينبه على ضرورة الاندهاش والتعجب والاستحسان والتأمل واستبطان الآيات كي يعيش المؤمن رابطة الميثاق أو العهد بشكل عميق وقوي ومنه فعرض الإدراك هو القلب وليس العقل .⁽⁴⁾ إذن لم يذكر القرآن العقل كملكة محدّدة أو كمفهوم وفقا لهذا الاسم . وإذا عدنا إلى المفهوم السابق للعقل الإسلامي بصفته عقلا يشتغل على المعرفة الجاهزة ويستتبط كل المعرفة الصحيحة من معطى الوحي (المعرفة الجاهزة) ، فإنه يمكن القول أنّ علم أصول الفقه هي الأرض التي نما فيها وترعرع

1- محمد أركون : الفكر العربي ، ص 98، 99 .

2- Mohammed Arkoun , L Islam religion et société,p,71. كذلك، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 194.

3-المصدر السابق ، ص 37.

4-محمد أركون ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ص 194 .

العقل الإسلامي . ونشأة هذا العلم هي الدليل على نشأة هذا العقل في التاريخ ، بل إنّ هذا العقل يتحدّد وفقا لعلم أصول الفقه ومعروف أنّ هذا العلم الديني رائده الأول في التاريخ هو الشافعي (150، 204 هـ) (820، 767 م) من خلال كتابه " الرسالة " وهنا سننبّع الطّريق الأوّل باعتبار نص الرسالة بمثابة المعيار أو الرّائز لتحديد هذا العقل ، المعترف به منذ القرن الثالث الهجري وأجمع عليه ، كما كان ذو تأثير كبير على مختلف المسلمين ، فمن خلال الرسالة يحدد الشافعي مهمة العقل وهي : استنباط الحكم الصحيح الإجباري والملزم من النصوص ، ولكي يكون حكمه هذا ضاغطا على الجميع لا بد وأن تكون المنهجية (الاستنباط) صحيحة وسليمة دينيا لا إستمولوجيا ، ومنه فكل إبداعية هذا العقل وابتكاريته تختزل في نظرية القياس المؤسّس على مبدأ : المعنى ، الذي سيصبح العلة السببية هذا المعنى/العلة عنصر ثابت يمكنّ الفقيه من إجراء عملية القياس بصفته مقابلة وموازنة بين حالة أصل وحالة فرع ، والعلاقة بينهما أن الفرع مشتق من الأصل وفقا لمبدأ المعنى المشترك بينهما أو العلة المشتركة في الحكم ، ويصبح جائز شرعا أن يطبّق العقل نفس الحكم على كلتا الحالتين ، وكل حالة جديدة تتخذ معناها الديني أو حكمها الشرعي من خلال الأصل المشكّل في النصوص الدينية لكنّ هذه الإبتكارية والإبداعية المختزلة لا تأتي إلا استثناءا أو في الدّرجة الأخيرة ، وذلك من خلال الخطوات أو المراحل السّبع التي يجب أن يمر بها الفقيه العالم لإصدار حكم شرعيّ أولّها : كتاب الله ، ثانيا : الحديث النبوي ، ثالثا : أقوال السلف الصالح ، رابعا : إجماع الأمّة ، خامسا : القياس على القرآن سادسا : القياس على السّنة ، سابعا : القياس على أقوال السلف الصالح . هكذا حاصر الشافعي العقل وضبطه وجعل منه عقلا معياريا خاضعا دون شروط لمعطيات النصّ ملغيا كل اجتهاد شخصي سواء كان رأيا كما هي الحال عند أبي حنيفة في العراق (ت 767 م) أو استحسان كما هي الحال عند مالك بن أنس (ت 795 م) في المدينة . هكذا سجن الشافعي العقل الإسلامي ضمن أسوار منهجية محدّدة ، عن طريق فرضه الحديث النبوي للمرّة الأولى بصفته المصدر الثّاني للقانون والتّشريع والاعتقاد الإسلامي والإشكال المطروح الآن هو كيف عيّن الشافعي هذا العقل وحدّده



وأطره ووجهه بشكل صارم ؟ إن كل بحث الشافعي مركّز على تحديد أسس "المشروعية العليا" للعقل في الإسلام ، هذه الأسس هي التي تشكّل المبادئ التي سيستند إليها هذا العقل وباسمها ووفقا لها وعملية الاستدلال سيصبح كل حكم شرعيّ أو فتوى فقهية ملزمة وإجبارية على كل البشر ولا غنى عنها للسير على الطريق المستقيم طريق الهدى حسب الشافعي ، ومنه فهو يريد إصباح الشرعية الإلهية على الأفعال البشرية لدمج أفعال معينة في دائرة الاعتقاد المشترك وأفعالا أخرى خارجه ، ومنه فأسس المشروعية عند الشافعي أربعة هي القرآن والسنة والإجماع والقياس . كلها تشكّل منظومة نسقية مغلقة ستعمل على غلق العقل بتحديد أطر وأفق تفكيره ، فالقرآن كلام إلهي ، والله أمر بطاعة الرّسول وطاعة أولي الأمر من فقهاء وأصوليين أئمة ، أي أنّ إجماعهم وقياسهم هذا سيصبح أمرا إلهيا . أما مسلمّات هذا العقل فهي مضامين الاعتقاد هذه المضامين ستأسر العقل لخدمة النصّ إلى الأبد . ويمكن تحديد تلك المضامين/ المسلمّات كالآتي :

المستوى الإعتقادي الأول هو المستوى العمودي حيث ينطلق الشافعي من السّماء كرمز للعلوّ والسموّ وعظمة الشّأن والقدر للإله خالقها وخالق كلّ شيء ، يعمل على إنقاص البشر من ضلالهم ومنه ضرورة الإرسال ، فالله المطلق السماوي هو سبب وجود الأرض ، والأرض وجدت من أجل السّماء بأداء وظيفة العبادة والتّسبيح (مثاله سورة الرعد) ، ثم يربط الشافعي السّماء بالأرض عن طريق الوحي وتعظيم الرسول . أما المستوى الثاني فهو المستوى الأفقي ، يرى الشافعي الناس صنفين أهل كفر وشرك من جهة وأهل إسلام من جهة ثانية ، والزمان ما قبل إرسال النّبوة وما بعده ، والحقيقة هي القرآن ولا يمكن أن توجد خارجه وعلى البشر الالتزام بها ومنه فالنّص هو الحقيقة منذ البداية وإلى ما لا نهاية .

هذه إذن مسلمّات الاعتقاد أو الإيمان تشكّل أطر العقل بحيث إذا تجاوزها تجاوز الدين ذاته ، ولكن ماهي الشروط المعرفية التي تجعل من الفقيه كفؤا لإنتاج الحكم الشرعي ؟ يجعلها الشافعي فيما يلي :

العلم بمضمون القرآن (التفسير) والعلم بالنّاسخ والمنسوخ ، وخاصّه وعامّه ، وأدبه ، وعالما بسنن الرسول وأقاويل أهل العلم قديما وحديثا وعالما بلسان العرب ، عاقلا يميز المشتبه ، ويعقل القياس ، فإن



افتقد لصفة من هذه الصفات يجب أن يمنع من إصدار أي حكم شرعي .⁽¹⁾ فهي تحدّد العلم والعالم في الإسلام فعلم أصول الفقه هو العلم الأول بامتياز ، أما العلوم الدنيوية فهي مهملة أو محتقرة ويمكن الاستغناء عنها بهذا العلم لأن من أراد الله به خيرا يجب أن يتفقه في الدين حسب الاعتقاد الشائع والشافعي يرى أن العلم إتباع واستنباط ، الإلتباع هو كتاب الله وسنة الرّسول ، أما الاستنباط هو القياس ولكن كيف تعرف الحقيقة الإلهية انطلاقا من النص ؟

إنّ مهمّة العقل هي القراءة الصّحيحة للقرآن بواسطة اللسان العربي ، الذي هو شرط على كلّ مسلم غير عربي ليقرأ القرآن في الصّلاة ويتشهد ويكبر ويتعبّد بالعربية و يسبّح بها ، فالنص الديني بالنسبة للشافعي واضح كليا لأنه مبين ، وباستعمال تقنية البيان أو البلاغة يصل الفقيه إلى المعنى الصحيح بشكل مطابق أي أنّ المعنى المحصل في الذّهن والمعنى الذي قصده الله واحد بترسيخ الفكرة التالية : شفافية النصّ المقروء دون أيّ صعوبة لغويّة أو تيولوجيّة أو تاريخيّة .⁽²⁾ هكذا يلغي الشافعي تماما البعد التاريخي للأشياء ، فهو يحتجّ بآيات يسلمها سلخا من تاريخيّتها فلا يهتمّ بصراع الرّسول مع المكيّين ورفض دعوته وتكذيبهم لكلامه ، لا يهتمّ بهذا أصلا ، كما ينزل الشافعي الله المطلق من عليائه إلى مستوى المخاض السياسي والاجتماعي لتحالفه مع المؤمنين وعقد العزم على نصرتهم في صراعه و المؤمنين ، ضدّ أهل الضلال ، ورفع النبيّ البشريّ وأعماله الواقعيّة المحسوسة إلى فوق التاريخ ، فالله يتدخلّ باستمرار في التاريخ البشري ويتكلّم بواسطة الرّسول المعصوم .⁽³⁾ فهدف الشافعي هو ترسيخ اعتقاد العوام وتعميم التّركيبات والأطر الدّينية الشّفوية المتصلّبة والجامدة وأكثر من ذلك مكنهم من التأثير في الحياة العامّة ، واستمرار هذا الوضع حتى اليوم عن طريق الفقه وأصوله العلم الحقيقي ولا علم غيره .

1- هذه الأفكار عملنا على ترتيبها وتنسيقها معتمدين على رؤية أركون في قراءته لنص الرسالة ، أنظر: تاريخية الفكر

العربي الإسلامي ص ص 66 ، 81 . أو مقال . -Le concept de la raison islamique, p p, 307,320.

2- محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ص 79.

3 -المصدر نفسه، ص 74 .

نأتي الآن إلى كيفية إدراك هذا العقل للعالم ، كيف يرتبه وينظمه في الفهم ضمن إطار الزمان والمكان ؟
نقول إن هذين الإطارين للإدراك محتوَاهما ديني خالص ، فالزّمان مقسّم إلى جاهلية أو ما قبل الوحي وهو زمان بدون محتوى فارغ من المعنى ، وإسلام أو زمن الوحي وما بعده غنيّ بالحقيقة القرآنيّة والنبوية والمعني المطلق ، مرتبط بالزّمن البعدي أو الأخروي بعد الموت . أمّا المكان مقسّم إلى دار الإسلام أين يعيش المسلمون ، ودار الكفر أو الحرب . ومنه يمكن تحديد خصائص معينة لهذا العقل فهو :
-مؤمن ذا طابع ديني خالص ، يزعم أنّه النّاقِل أو الوسيط لحكم الله إلى البشر لتواصله مع الإلهي من خلال النّص والممارسات والطّقوس الدّينية والقبول العفوي بوعود الآخرة .
-خاضعا خضوعا مطلقا لسيادة الله / النّص .

-العقل هو ظاهر النّص أي الحقيقة ، وحفظ مجموع النّصوص المخزّنة في الذاكرة والشّهادات والرواية أو الدّراية والسمّع ، عن طريق نقل المعطيات الواقعية بواسطة شهود مباشرين أي الصّحابة .
-اللاعقل (النقيض) هو المجاز،وعلم أو صناعة،أي نظام المعارف المكتسبة بواسطة تقنية العقل الفلسفية .
وظيفة العقل إبراز الإرادة الإلهية بواسطة الأحكام الشرعية المطبّقة من طرف المؤمن العاقل الرّاشد . (1)
إنّ هذا العقل يسمّيه أركون " العقل الإسلامي الكلاسيكي " كما بلوره الشافعي من خلال علم الأصول والذي سينمو ويتطوّر داخل النّص الديني ومن خلاله ، ولكن يمكن القول كذلك أنّه حُدّد وضُبط قبل مناقشة أصل اللغة هل هي ناتجة عن التّواضع والاصطلاح أم هي ناتجة عن التوقيف أي ذات أصل إلهي وفكرة القرآن المخلوق التي قال بها المعتزلة وفرضوها بعد الشافعي ، إذن حُدّد خارج الدّائرة الكلاميّة وقبل بروز التّأثير اليوناني في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) . والذي سيفرض مفهوما جديدا للعقل بصفته قوّة استكشافية وبرهانية بتأثير من الفلسفة الأرسطيّة ، كذلك مفهوم من حيث هو معرفة مكتسبة عن طريق العقل التأملي الاستدلالي . من هنا أي في القرن الثالث الهجري وبصدمة الفلسفة اليونانية ، يتنافس العقل الإسلامي الكلاسيكي مع هذا العقل الفلسفي ، كما ستبرز ما يسمّيه أركون:

1- محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ص 80 ، 81 .



"العقول المنافسة" مع المدارس الكلامية ، التي سيحكم عليها العقل الكلاسيكي بعد أن يصير أرثوذكسيا بأنها ضالة وخاطئة و على أصحابها بالمبتدعين ، ومنه لا يمكن اختزال العقل الإسلامي وتقليصه إلى هذا العقل المشكّل من طرف الفقهاء الأصوليين . المُعمّم على كل التركيبات الصّحيحة للمعرفة والسلوك الصحيح والصالح . إنه لم يحلّ دون ازدهار عقول منافسة ومعادية له ، نتكلم هنا في الفضاء التاريخي خاصة الممتد من القرن الرابع إلى السادس الهجري أو العاشر الميلادي حتى القرن الثاني عشر . حيث سيجمل العقل المعنى الاصطلاحي بتأثير من الفلسفة اليونانية التي فرضت نفسها بفضل الترجمة في الفترة الممتدة بين عامي (750 و 900م) وقد امتازت هذه الفترة حتى ظهور الأشعري في القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي بتنوّع كبير في الآراء وانتشار كم هائل من المدارس ، كما أنه هناك تنافس نظري وتأملي في البحث الفكري الفعّال . وفي هذه الفترة عدّد الأشعري المسلمين عشرة أصناف: الشيعة الخوارج، المرجئة، المعتزلة ،الجهمية،الضرارية،الحسينية ،العامة،أصحاب الحديث والكلابية . (1) فكل هذه المدارس متّفقة على تعريف العقل من النّاحية العملية الأخلاقية أو باصطلاح ذلك العصر " العقل المنظوم " بصفته الحس السليم والحس المُشترك أو الحلم الذي نجد أصله لدى الأطفال الصغار والذي ينعدم لدى المُتهوّرّين والمجانين والبلهاء . لأنّ هذه المدارس تخاطب الإنسان العاقل وتثق فيه من أجل تحقيق المثل الأعلى للسلوك الأخلاقي الديني ، فالعقل والبلوغ هما شرطا التّكليف الشرعي ، ومنه فالعقل المتّفق عليه هنا هو العقل المكلف شرعا ، ولكنّ هذه المدارس مختلفة في تعريفاتها له من حيث بعده الوجودي والنّفسي أي العقل النظري ، أو باصطلاح ذلك العصر " العقل النّاطم " . (2) وقد عدّد لويس ماسينيون اثني عشرة تحديدا أو تصنيفا لهذا العقل الناطم بحسب تلك المدارس الفقهيّة والأشاعرة والمعتزلة والفلاسفة وصولا إلى الإشرافيين أو المتصوّفة . (3) مثلا نجد تعريفا للعقل عند المتصوّف الحارث

1- محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ص 88 .

2- محمد أركون ، الفكر العربي ، ص 102 .

3-أنظر: Mohammed Arkoun :Le concept de la raison islamique, p, 324.

المحاسبي بأنه: " غريزة وضعها الله في جبله مخلوقاته الخاضعة لامتحان طاعته ". (1) هكذا نجد اعتقادا راسخا عند كل المدارس بأنَّ العقل أصله إلهي ومُدعَّم من طرف الله من خلال اجتهاده فإن أصاب له أجران وإن أخطأ له أجر واحد ، بل يصل الأمر إلى بلورة حديث نبويٍّ معروف انبثق من الفكر الإشرافي يقول النبي : " إنَّ الله تعالى لما خلقَ العقلَ قال له قم فقام (...) إلى أن قال له : وعزَّتي وجلالي (...) ما خلقت خلقا هو أكرم عليَّ منك ولا أحسن عندي منك ، بك آخذ وبك أعطي وبك أعرف وبك أعبد وبك أثيب وأعاقب ". ومن هذه النقطة بالذات ألا توجد سمة مشتركة لهذه العقول الميكروفيزيائية المتنافسة على السُّلطة المعرفية ؟ إنَّ هذه العقول حسب محمد أركون خاضعة لنفس نظام الفكر أو "الإبستميه" أي نظام الفكر الإسلامي ، فالتناقضات الموجودة بين المدارس سطحية فقط تستر وراءها الخصائص المشتركة العميقة للفضاء الفكري والعقلي الإسلامي أو البنية العقلية الإسلامية، فالتلفظ بالشهادة وأداء العبادات والشعائر كلّها مسلّمات بديهية للعقل في الإسلام تؤهّل أيّ مسلم للدخول حول المسائل والمشاكل المطروحة آنذاك لبلورة ما يسمّى بالاختلاف أو التنافس بين هذه العقول الميكروفيزيائية التي تدّعي أنّها تملك الحقيقة داخل تلك المسلّمات ، فأیّ اختراق لهذه المسلّمات أو محدّدات المرء كي يكون مسلما يعني الخروج من دائرة المسلمين ، إذن كل تلك المدارس لها نفس العقل الإسلامي النّاشط والهادف إلى نفس الغاية المشتركة وهي امتلاك الحقيقة داخل دائرة الإسلام ، والاختلاف الحقيقي بينها هو في الإستراتيجية والأدوات الفكرية فقط . ومنه نستخلص خصائص معينة للعقل الإسلامي خلال عصره الكلاسيكي خاصة القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) :

-العقل الإسلامي كان تعدّديا تقدّميا في اتخاذ مواقف مختلفة إزاء المشاكل المطروحة عليه ، في ظل مناخ اجتماعي وسياسي وتاريخي متنوّع ، فالعقول المتنافسة نشأت في منطقة إيران العراق سوريا حاليا خلال العهدين الأموي والعباسي .

1- محمد أركون ، الفكر العربي ، ص 103.

-أنَّ هذا العقل كان حيويًا خلّاقًا ، لوجود جدل فكري بين ممثليه المؤهلين ذوي الكفاءة من أصحاب المدارس .

-الاختلاف فيه كان محبذًا ممّا أدّى إلى بناء مجتمع تعدّدي منفتح نفسيًا واجتماعيًا .

-التعدّد كان مثيرًا ومغنيًا فلم يكن خطرًا على العقيدة ، حول موضوعات لا يمكن البتّ فيها بصفة نهائية كمشكلة الحرية والجبر والقرآن المخلوق والكلام النفسي والملفوظ ... الخ .

-باب الاجتهاد كان مفتوحًا في استثمار النص . (1)

والآن نأتي إلى الخاصّة الأساسية للعقل الإسلامي وهي أنّه محكوم ومنغلق داخل حدود المعقوليّة القروسطية ، أي محكومًا بنظام الفكر الخاص بالعصور الإسلامية الوسطى ، وبكلّ إكراهاته التي لم يستطع الإفلات منها ، لقد تحول هذا العقل إلى عقل أرثوذكسي بعد الفترة الكلاسيكية فكيف كان ذلك ؟

2-من العقل الإسلامي الكلاسيكي إلى العقل الإسلامي الأرثوذكسي: حدّدنا في ما سبق العقل الإسلامي

الكلاسيكي حسب أركون والآن سنتكلم عن الفترة في ما بعد القرن الثاني عشر الميلادي أين انتصر العقل الإسلامي الأرثوذكسي ، وهذا الأخير تأسّس في الحقبة الكلاسيكية ولكنه تسلّل شيئًا فشيئًا إلى عقول المسلمين لينتصر على بقية العقول وسبب ظروف وعوامل مساعدة سياسية واجتماعية واقتصادية. يعتبر أركون أبي الحسن الأشعري هو أستاذ العقل الأرثوذكسي الإسلامي وذلك بانتقاله من مذهب المعتزلة إلى مذهب أهل السنة والجماعة الذي سيشهر به في كل زمان ومكان بصفته الإسلام الصحيح الخاص بالفرقة الناجية ، إنّ طريقة هذا التّحول لها دلالة كبيرة من أجل التّعرّف أكثر على هذا العقل بل يمكن إغناء البحث بتطبيق علوم الإنسان والمجتمع على موضوع كهذا خاصة اللسانيات بفروعها وعلم الدّلالة الأنثروبولوجيا وتاريخ العقليّات الذي يدمج علم النفس وعلم الاجتماع . فلقد قدّس الأشعري هذا التّحول وأضفى عليه المشروعية الدّينية عن طريق رؤياه للنّبي في المنام ، أي التّحول تمّ في الأحلام أثناء النّوم قبل أن يصير واقعا فعليًا . ومنه فالنّبي ظهر للأشعري أثناء غياب العقل والوعي وملكاته النقديّة

1-محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ص ص 87 ، 94 .

ضمن ظروف رمزية دينية متعالية ، فالرَّسول خاطب الأشعري كعالمٍ كلامٍ في القرن الرابع الهجري ويستخدم مفاهيم ومصطلحات علم الكلام التي لم تكن موجودة أبداً خلال زمنه بل ستظهر فيما بعد . لنؤكد هنا على مدى تجذُّر الوعي الأسطوري في هذا العقل وكيف يحكمه ويؤطره ، هكذا استهجن الأشعري المعتزلة وخط من قدرهم عن طريق استخدام رمز النبي رمز المشروعية التي لا تتناقش وليس بطريق العقل . لأنَّ الجدل هنا والاستدلال عند الأشعري يخاطب القلب بصفته الجارحة أو العضو الذي يستبطن نصوص الوحي . وبهذا الحلم حوّل الأشعري الحجج إلى براهين عن طريق مشروعية النصوص المقدَّسة . فالرسول لا يظهر في الحلم إلا لمؤمن قويٍّ كما أنَّ الشَّيطان لا يستطيع أن يتمثَّل به ومن رآه فقد رآه حقيقة (في الأحلام) . فعن طريق الحلم يمكن بلورة أحاديث جديدة للرَّسول ، وهذه الآلية الأسطورية التي تقدِّس الأحلام موجودة بكثرة في الأدبيات الصوفية . ⁽¹⁾ كما أنه خلال القرن الرابع الهجري حصل إجماع على شكل ومضمون النص القرآني ، الذي أصبح نصًّا مكتوباً ، ويضاف إليه الحديث النبوي المنجز من قبل البخاري (ت 870م) ومسلم (ت 875م) ومُسند بن باجة (ت 886م) وأبي دؤاد (ت 888م) والنسائي (ت 915م) بالنسبة للسنين ، وبالنسبة للشَّيعة الكليني (ت 939م) من خلال كتابة "الكافي" قدَّم فيه إلى الإمامية آلاف الأحاديث الصحيحة عن النبي . فهذا النص المشترك (القرآن ، أحاديث النبي) ذو طاقة إنتاجية أيديولوجية ورمزية بالنسبة لكلِّ الفئات الإسلامية أو جماعة الإسلاميين ، ومن الناحية الإبيستمولوجية فإنَّ العقل الإسلامي وبكلِّ فئاته يرسِّخ أفقا دينيا ورمزيا واحداً باستخدام نفس وسائل النَّقل واستخلاص النصوص أو تفسيرها ، فالدلالات والرموز تُحفظ وتُرسِّخ في الذاكرة من قبل أفراد مدرسة معيَّنة في تنافسها مع المدرسة الأخرى . فالعقل الأوَّلِي الذي شكَّله الأشعري مع أتباعه ومناصريه ، يصبح هو ذاته مُشكَّلاً ومكوَّناً للمؤمنين كلِّما تقدَّم في التاريخ لينضج أكثر ويتبلور تدريجياً ، ويؤدي وظيفة الحماية من البدع / الابتكارات ويتمتع بقوة التَّقديس والتَّعالي وهو الذي يحدِّد من هم المؤمنون الحقيقيون ويميزهم عن المفسدين في الأرض ، ففرض نفسه تدريجياً بصفته الأكثر صحَّة

1- محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ص 96 .



والمعبر بشكل مطابق وأمين عن تعاليم النصوص المقدسة ، فالحقيقة المشكّلة عن الله من طرفه وحقيقة الله الحقيقية ، متطابقتان ، هكذا يمكن تحديد خصائص هذا العقل من الناحية التاريخية والاجتماعية والنفسية و الأنثروبولوجية و الإبستمولوجية الفلسفية :

-عقل غدّي التراث الشعبي وتغذي منه عن طريق الشريعة وما يسمّى بقصص الوعّاظ ، فتفوّق بسبب تحقيقه للأغلبية الاجتماعية العددية ، ولم يتفوّق من الناحية الإبستمولوجية .

- عقل مهيم ومنتسلط ، فقد خُصومه ومنافسيه الذين يجادلهم ، فتقلّص إلى مجرد مونولوج داخلي في الزوايا أو الطرق الصوفية أمّا وظيفته هي الدعوة العنيفة للجهاد كلّما برز الخطر .

-مرتبط بنظام محدّد من المعارف أيّ اليقينيّات واللايقينيّات ، هكذا يمكن تحديده إبستمولوجيا بأنه عقل سلبي بسبب شموليته المطلقة ، ويصبح المستحيل التفكير فيه واللامفكر فيه والممنوع التفكير فيه أكثر إيجابية من زاوية إبستمولوجية .

-لا يعترف لأيّ منافس له بإمكانية الوصول إلى نفس المشروعية والحقيقة التي وصل إليها هو ، وبالتالي فهو عقل مغلق .

-لا يعترف بتاريخه ومحدودية أطره ومناهجه وبعده الاجتماعي والنفسي ، لارتباطه بالإلهي .

-لا يعترف باحتماليته التاريخية ، أو بأنه إمكانية بين إمكانيات .

-لا يعترف بدوغمائيته وانغلاقيته ، وهو غير متسامح مع النقد الإبستمولوجي حوله . (1)

هكذا تراجعت العقلانية التقنية والمصطلحية للمعتزلة والفلاسفة شيئاً فشيئاً تاركة الساحة الثقافية والاجتماعية لهذا العقل الأرثوذكسي بداية من القرن التاسع الهجري ، الثالث عشر الميلادي .

ثالثاً:الخاصية القروسطية والبنية الأسطورية للعقل الإسلامي :

1-محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ص ص66،97.

تعتبر سنة سقوط بغداد (1258) في يد المغول علامة بداية الانحدار في الفكر الإسلامي ، الذي ميزته الأساسية عبر عصوره المتلاحقة هي : البحث عن نماذج ومصادر وحي في ماضٍ مُمَجَّد . فالفكر الفلسفي أو العقل الفلسفي الإسلامي مرتبط بالفكر الأسطوري أكثر ممّا هو مرتبط بالفكر العقلاني الوصفي المادي المحسوس . ⁽¹⁾ وعندما نقول الأسطورة ، فهي بالمعنى الأنثروبولوجي ، إنّها حسب -كلود ليفي شتراوس - : " عبارة عن صرح أيديولوجي مرقّع مع بقايا خطاب اجتماعي قديم " . ⁽²⁾ فالخطاب الأسطوري حسب شتراوس عبارة عن ترفيع أو ترميم للمعنى في بناء معنى جديد . لأن الفكر الأسطوري يقوم بعملية الترميم أو لملمة لجُملة عناصر خطابية من هنا وهناك لتشديد قصر أيديولوجي باهر وخلاّب ساحر ومدّهب بعناصر الترفيع أي البقايا الخطابية تلك ، ومنه فالمعنى الأنثروبولوجي للأسطورة إيجابي عند شتراوس ، ولها وظائف أربعة : أولاً لها وظيفة إيحائية رمزية . ثانياً لها وظيفة تكوينية تشكيلية اجتماعياً . ثالثاً لها وظيفة تحريكية للوجود البشري أي لها دور نفسي فاعل . رابعاً فاعلة في التاريخ البشري . وبالتالي الأسطورة أحد مكونات الوعي البشري ونمط خاص من أنماط التعبير عن الواقع ونوعاً من التصوّر والتحقّق الروحي المشترك لدى جميع أشكال الوجود البشري العتيقة والتقليدية فوجد الفكر الأسطوري يخضع للأطر أو المبادئ التالية :

- 1 - أسبقية ما هو مثالي وجوهري على الوجود البشري .
- 2 - الحنين إلى الأصل أو العودة إلى الأصل المطلق للكينونة والوجود .
- 3 - النماذج الروحية الكبرى والمثالية هي أسس الحياة الدنيوية .
- 4 - طريقة النجاة هي الزّمن التّدشيني الأوّل النّهائي والمطلق (الفترة النبوية 610 - 632 م) .
- 5 - رمزية البداية والنهاية . ⁽³⁾

1- محمد أركون ، نزعة الأنسنة في الفكر العربي ، ص 606.

2- Mohammed Arkoun et Joseph Maila , *De Manhattan a Bagdad au-delà du bien et du mal*, édition, Dexlee de Browwer, France, 2003, P, 34.

3- محمد أركون ، نزعة الأنسنة في الفكر العربي ، ص ص 631 ، 633 .

إنَّ هذه التَّحديدات الأنثروبولوجية للأسطورة وخصائصها تساعدنا على كشف البنية الأسطورية للعقل الإسلامي كما حدَّدناه في جانبه الدِّيني المحض وكذلك في جانبه الفلسفي لأنَّ الفيلسوف الإسلامي يعطي الأولويَّة للخطاب العملي أو التَّهذيب الأخلاقي على حساب الكشف المعرفي الحر ، بالتركيز على تذكير المخلوق بعجزه وضعفه بالتوجُّه إلى وعيه الأخلاقي الديني أكثر من الاهتمام بتفكيره العلمي الوضعي والحدُّ من قدرته على كشف أسرار الطَّبيعة وسبر مجاهيل الكون عن طريق المنهجية العلمية وحدها وإحلال المنظور الإرشادي الأخلاقي الوعظي محل المنظور النِّقدي البناء القادر على كشف الحقائق ومنه فالتساؤل الفلسفي الإسلامي محدود مقارنة بالتساؤل الفلسفي اليوناني . (1)

إذن العقل الإسلامي تركيبته أسطورية ليست تقدُّمية بالقياس إلى ما سبق أو إبتكارية بشكل كامل أو إبداعية محضة ، بل تسيطر عليها عمليَّتا الاستشهاد والتَّكرار ، تشكَّلان وسائل فعَّالة جدا للتقدم داخل إطار الفكر الأسطوري ، ومفهوم التقدم هنا في هذه العقلية هو العودة إلى الوراء أي إلى " معنى " عبَّر عنه بشكل مليء وكامل من قبل المعلِّم الأول أو النبي في زمن يعلو على كل الأزمان لذلك فالفيلسوف المسلم يكن لأرسطو احتراماً دينياً يشبه الاحترام الذي يكنه المؤمن للنبي . (2)

هكذا فالحاضر والمستقبل دائماً مدانين بشكل مُسبق في الخطابات الإسلامية المعاصرة خاصة ، فهي تعدُّنا بالماضي وتعدُّنا بالعودة إليه والحياة فيه ، ولا تعدُّنا أبداً بتحسين الحاضر كما لا تعدُّنا بالمستقبل بالمعنى التاريخي ، لتحسين أوضاعنا ، بل دائماً تنظر إلى الخلف والوراء ، من هنا نحكم عليها بأنَّها خطابات أسطورية ليست خطابات وضعية علمية ، معتبرة نفسها فوق العلم . والآن سنبحث في آلية الإستشهاد والتكرار وفقاً لوجهة النظر الأنثروبولوجية الإبستمولوجية بمعنى نظام الفكر الأسطوري المهيمن على العقل الإسلامي بشكل عام .

1- محمد أركون ، نزعة الأئسنة في الفكر العربي ، ص 413 .

2- المصدر نفسه ، ص 262 .

إن وظيفة الإستشهاد ليست تعبيراً عن تجربة جديدة أو تحليلاً للوضع الحاضر ، بل هو وسيلة للتواصل مع الله ورسوله والسلف الصالح طبقاً للمبدأ التالي : كل تجربة بشرية لها قيمة القدوة التي لا تعوّض ، كما تعبّر هذه التجربة عن حقيقة وجدت في الماضي وينبغي أن نعود إليها باستمرار من أجل هداية السلوك الحاضر وتحديد معايير الكمال البشري . (1)

فالاستشهاد لا يستخدم للشهادة على حقبة تاريخية غابرة مضت وانقضت ، بل هو عبارة عن إعادة تنشيط أو تحيين لحقائق متجسدة وممتحنة هنا والآن ، وهو إلى جانب التكرار يعبران بالنسبة للعقلية العلمية الإسلامية في القرون الوسطى عن الإخلاص للسيادات الفكرية المأذونة . إنّ الإستشهاد بالقدماء هو الشرط الأولي والمسبق من أجل التوصل إلى الحقيقة والمشروعية ، وهو مبدأ نظرية أصول الفقه وأصول الدين ، فالفقه لا يفتى من خلاله إلا بالدليل القاطع (القرآن والحديث النبوي) . وكذلك فعل الفلاسفة المسلمون مع الفلاسفة اليونان القدماء . (2) أخيراً إنّ تقنية في التأليف عند العلماء والفلاسفة ، عن طريق اللجوء المستمر إلى القرآن والحديث النبوي وكبريات النصوص الفلسفية ، كما يعبر عن تلبية حاجة فنية أو جمالية لغوية . (3) هكذا نجد الاستشهاد والتكرار يعبران عما يسمّى بالتقليد في العقل الإسلامي فالتقليد موقف يؤكد رجحان النقل على العقل من الناحية المنهجية والمعرفية ، أو النقل بصفته جملة من الأقوال والأفعال أعرب بها النبي والتقات القدامى عن المعطى القرآني المنزل . (4) إنّ هذا الموقف المقلد يكرّس أولوية العلوم الدينية من تاريخ الوحي وجمع الأحاديث ونقدها والعلوم المساعدة للتفسير من نحو وفقه لغة أو علم مفردات وعلم الفقه ، كلّها تحتفظ بالأولوية والأسبقية على العلوم العقلية لأنّ الدين بما يتضمنه من نصوص هو المعيار لكل شيء ، وكل جهود العلماء موجهة للبرهنة على أنّ الدين أو الإسلام هو العلم

1- محمد أركون ، نزعة الأسنة في الفكر العربي ، ص 277 .

2-المصدر نفسه ، ص ص 263 ، 276 .

3-المصدر نفسه ، ص 281 .

4-محمد أركون ، الفكر العربي ، ص 101 .



الحقيقي لينتهي الأمر أخيراً بالوعي الإسلامي على جعل " العلم ديناً " وهذا مستحيل إبستمولوجياً .⁽¹⁾ هكذا تطرح مشكلة العقلنة في الفكر الإسلامي ومن هم العقلانيون في هذا الفكر .

1- البحث عن العقل المُعقلِن : العقلنة هي اجتهد الإنسان بقواه البشرية الخاصة والخالصة في سبيل إدراك الأشياء على ماهي عليه بتأسيس حقيقة عقلية مرتكزة على البحث المنطقي المنتظم والملاحظة العيانية المباشرة لتلك الأشياء ، فالموقف الفلسفي يعتمد العقل من أجل التوصل إلى الحقيقة أو إلى المعرفة الصحيحة عكس الموقف الإيماني الذي يعتنق بشكل عفويّ دون أيّ تساؤل عن الأفكار الواردة في النصوص الدينية ، فهذا الموقف يضغط على الفلسفة دائماً ويختزلها إلى مجرد بلاغيات أخلاقية أو وعظية أما الموقف الفلسفي يحاول بدوره اختزال الدين إلى مجرد معرفة من بين معارف أخرى ليس له أية أفضلية مسبقة.⁽²⁾ لقد أخضع مسكويه بكل جرأة موقفه الديني إلى القوة التساؤلية الجبارة للعقل ، كما جعل شعاره : العقل أولاً ، وأفكاره الفلسفية مبنية على مبادئ أو سياقات عقلية شديدة الإكراه والتحكم ، إنه لا شيء يقلت من أحكام العقل واحتجاجاته، فالعقل بالنسبة لمسكويه أو التوحيدي " بنية منطقية حتمية تبسيطية صارمة يحاول دائماً الكشف عن السبب والنتيجة " . إنهما معا يمثلان بشكل ممتاز نخبة العقل المعقلن .⁽³⁾

إنّ الموقف العقلي في الفكر الإسلامي مثله الفلاسفة والمعتزلة ، بصفته موقفاً يعلن رجحان المنهجية العقلية وأولوية العقل في المعرفة دون رفض مسبق للنقل الحي . لكن الموقف المعتزلي يبقى موقفاً وسطاً بين أهل النقل والفلاسفة ، فالمعتزلة بصفقتهم فرقة كلامية يلتزمون بمعطيات الوحي ويستمدون منها التأييد (الدليل والحجة) ، بينما لا يطلب الفلاسفة من الوحي إلا براهين مؤيدة للعقل ، في حالة المعتزلة

1- محمد أركون ، معارك من أجل الأئسنة في السياقات الإسلامية ، ص 240 .

2- محمد أركون ، نزعة الأئسنة في الفكر العربي ، ص 349 .

3- المصدر السابق ، ص ص 103 ، 105 .

العقل يؤيد النص ، بينما هنا بالعكس هذا من جهة ، ومن جهة ثانية أكد المعتزلة على أولوية العقل ولو من أجل إثبات الألوهية ، أي أن مهمته معرفة الله بكل قواه الخاصة . (1)

هكذا نجد أركون معجب بالمواقف الإنسانية للفلاسفة المسلمين ومعجب بإشكالات أبي حيان التوحيدي وأسئلته الوجودية الصعبة من مثل " لم تطلب الدنيا بالعلم والعلم ينهي عن ذلك ، ولم لم يطلب العلم بالدنيا والعلم يأمر بذلك؟ " . أو " الإنسان أشكل عليه الإنسان " أو " الحج إلى العقل بالعقل " . فالموقف الإنسي يمتاز ب : أولاً أنه يعترف بالنضال المشروع الذي يقوم به العقل من أجل التوصل إلى استقلاليته الذاتية . ثانياً يعترف بالرمزية الدينية بصفتها بعداً روحياً من أجل البحث عن المعنى . ثالثاً يعترف بحق الإنسان في مواصلة البحث العلمي القائم على التجريب والعيان . (2) هكذا تبرز لدينا فكرة أن العقل الإسلامي لا يمكن اختزاله فقط على عقل الفقهاء والأصوليين . كما كان العقل منفتحاً وغنياً أثناء مرحلة الازدهار في الحضارة الإسلامية أيام مجالس العلماء عندما كان يتحاور الزنديق والمُحد والنصراني واليهودي والنحوي والمنطقي والفقيه والأصولي والكلامي والفيلسوف ، كانوا كلهم يتبادلون الآراء في مجلس واحد بكل مسؤولية وروح انفتاح ، كان همهم جميعاً " مصارعة الحق بالحق من أجل الحق " .

2- مستويات النقد عند محمد أركون : النقد عند محمد أركون درجات أو خطوات في حالة تصاعد من المحلي إلى العالمي أو من الخصوصي إلى العولمي بلغة العصر ، هذه المستويات مشتركة في مفهوم " نقد العقل " يمكن تحديدها في أربعة خطوات هي : نقد العقل الإسلامي ، نقد العقل الكتابي المقدس ، ثم نقد العقل الديني ، وأخيراً نقد العقل الحديث يقول : " مشروع نقد العقل الإسلامي لا يكتفي بالبحث عما يخص الإسلام كدين وفكر وثقافة ومدنية وتاريخ ونموذج من نماذج الإنتاج التاريخي للإنسان والمجتمعات ، بل يتوسّع ليصل إلا العقل اللاهوتي عند أهل الكتاب أو مجتمعات أم الكتاب (إسلام ، مسيحية ، يهودية) ثم إلى نقد العقل الديني من أديان عالمية محلية (بوزية ، هندوسية ... الخ) ويزداد المشروع إتساعاً ينقد عقل

1- محمد أركون ، الفكر العربي ، ص 101 ، 102 .

2- محمد أركون ، نزعة الأنسنة في الفكر العربي ، ص 20 .

الأنوار الذي فرض كبديل عالمي عن النموذج الديني " .⁽¹⁾ مثلاً الإسلام والمسيحية يمكن إيجاد نقاط التقاء بينهما فكلاهما يفضلان العقل الخاضع لمعطى الوحي الذي يقبل أفضلية وأسبقية آيات الإيمان المتضمنة في النصوص المقتبسة ، يفضلانه على العقل الحر والمستقل برفض عملية جعل النصوص الدينية تاريخية والاعتراف بأن لها منشأ تاريخياً يمكن التوصل إليه عن طريق البحث العلمي ، لأن علماء اللاهوت بصفة عامة لا يعالجون ظاهرة الوحي بصفاتها ظاهرة تاريخية ثقافية لغوية أدبية وسميائية دلالية .⁽²⁾ إن المشروع النقدي عند أركون مشروع تاريخي أنثروبولوجي في آن معا ، يثير أسئلة أنثروبولوجية في كل مرحلة من مراحل التاريخ من خلال المثلثات التالية : (اللغة ، التاريخ ، الفكر) . (الدين ، المجتمع ، السياسة) (الأسطورة ، التاريخ ، الحقيقة) كلها تستدعي التحليل التاريخي والاجتماعي وعلم النفس اللغوي ، الأنثروبولوجيا .⁽³⁾ وهذا النقد لا ينحاز أو لدين على حساب مذهب آخر ولاية عقيدة من العقائد ، لأنّ النقد العلمي للخطابات الدينية والعلمانية اللادينية ، فحص عقلائي فكري بالمعنى الكانطي لأفكار وتأويلات إنسانية ، ورفض فكرة فرض رأي معين على الآخرين بحجة الحقيقة المقدسة المطلقة والإرادة الإلهية أو الانتماء إلى أحسن أمة على الأرض أو العلم برأي الله الحقيقي فحماية كل إنسان في أن يعلن رأيه ، وإقامة حوار إيجابي هي مهمة النقد في عالمنا المعاصر .⁽⁴⁾

وباستعمال المنهج المقارن لإدراك نقائص كل عقل إذا قيس بالعقل الآخر .

1- محمد أركون ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ، ص XVII .

2- محمد أركون ، الإسلام أوروبا الغرب ، ص 74 .

3- Mohammed Arkoun et Joseph Maila , De Manhattan a Bagdad , P,196.

4- -وليم الشريف ، المسيحية ، الإسلام والنقد العلماني ، ص 70.



تم تحديد النقد في الفصل السابق انطلاقاً من المفكرين العرب والمسلمين وصولاً إلى محمد أركون كما حددنا العقل الذي ينتقده وهو العقل الديني من خلال العقل الإسلامي ، وأبرزنا مشكلة النقد عند هؤلاء المفكرين والمتمثلة في كيف يمكن أن يخضع للنقد ما لم يكن خاضعاً للنقد من قبل بل محرماً عليه ؟ فوجدنا أن المبادئ والأسس التي ينطلق منها كل باحث مختلفة ، لكنها جميعاً يتجاذبها محوران هما : محور أيديولوجي والآخر علمي . فمعظم الخطابات النقدية يغلب عليها الطابع الأيديولوجي ، وتساهم في إثراء النظرة الأيديولوجية إلى العالم داخل الثقافة العربية الإسلامية ناهيك عن الخطابات التقليدية والإجترارية التي يصدمها الخطاب العلمي دائماً ، فالسؤال المطروح هنا هو : كيف يمكن معالجة الدين وقضاياها علمياً ؟ إنه أو على سبيل الحصر كيف نمهد لخطاب علمي عن الإسلام ؟ إنه لابد كي نصل إلى هذه المرحلة أن ننطلق من نقد الخطابات الأيديولوجية عن الدين وخصوصاً الأيديولوجيا العلمانية .

في هذا الفصل سندرس علاقة الخطابات المنتشرة التي تعالج الثقافة الإسلامية وعلاقتها بالعلم المعاصر فهل هي تراكم معرفة علمية عميقة عن الدين ؟ أم تغذي معرفة أيديولوجية عنه ؟ هل تصف الواقع كما هو معطى ؟ أم تفبركه وتلونه بتلوينات أيديولوجية متفادية المواجهة الحقيقية أو النضال الحقيقي لسبر غور الواقع علمياً . إن هذا الفصل يحاول الإجابة عن سؤال رئيس هو : هل أدى الخطاب النقدي وظيفته في الثقافة العربية الإسلامية أم هو ذاته يحتاج إلى النقد ؟

إن المتصفح للخطاب المعرفي اليوم ، والذي يتناول مشكلات العالم العربي الإسلامي ، يمكن أن يميز فيه بين أربعة اتجاهات رئيسية هي على التوالي :

- هناك خطاب عروبي قومي ينادي بثقافة عربية ذات تلوين عربي من خلال قولهم بفكرة " عقل عربي " .
- هناك ثانياً خطاب إستشراقي يدعي امتلاك الترسانة العلمية ويقدم معرفة نقية وجريئة عن العالم الإسلامي بصفته دراسة من خارج الثقافة الإسلامية ، ينطلق من خلفية علمية مهيمنة ومسيطرة على المعرفة العلمية وهي الغرب .



-ثالثا خطاب إسلامي ديني أيديولوجي يقدم نفسه كبديل عن الخطابات الأخرى فالدين هو المحور والأساس .
 -رابعا وأخيرا خطاب علمي نقدي لا يزال في بداية التشكل الآن همه الوحيد هو كيف يكون علميا لا أيديولوجيا ، يقدم معرفة أكثر مصداقية إيستمولوجيا بديلة عن تلك المعرفة التي تقدمها الخطابات السابقة .
 وهو هدف محمد أركون ، الذي يسعى إلى بلورة تيار علمي حقيقي في ثقافتنا .لقد هذا التيار بمهمة تحديث العقل الإسلامي بتحديث الثقافة والمجتمع والدولة ، وبدأ هذا يتضح من خلال نقده لفكرة عقل عربي ، ثم نقد الخطاب الإستشراقي عن الإسلام ثم نقد الخطاب الإسلامي المعاصر عن الإسلام ، ومنه فأول شيء يمكن تناوله ومعالجته بالنقد هو موقف محمد أركون من فكرة " العقل العربي " الجابرية .

أولا : نقد فكرة العقل العربي :

سيتمحور البحث هنا حول علاقة العقل الإسلامي بالعقل العربي ، بمعنى هل يمكن أن نطلق صفة العربي على العقل الإسلامي ؟ أم العكس هل يمكن أن نطلق صفة الإسلامي على العقل العربي ؟ هل هما عقلان متضادان أم بينهما علاقة تداخل ؟ منطلقين من مفهوم العقل كما تصوره الجابري مصبغا عليه الهوية العربية بناء الجابري للعقل العربي : ينطلق الجابري من لسان العرب في تحديده للعقل العربي من خلال اللفظ عقل

وليس كمصطلح ومفهوم فلسفي متطور له أنماط متعددة ، فيحدده بمقابلته مع العقل اليوناني الأوروبي الذي يؤسس الأخلاق على المعرفة ، أما العقل العربي فبالعكس يؤسس المعرفة على الأخلاق بالتمييز بين ما يطلق عليه المعرفة الحسنة والمعرفة القبيحة ، الخير والشر . ومنه فهمة العقل ووظيفته وعلامة وجوده هي حمل صاحبه على السلوك الحسن ومنعه من إتيان القبيح حسب لسان العرب كما قرأه الجابري فالعقل هو الحجر والنهي ضد الحمق ، والعاقل هو الجامع لأمره ورأيه ، مأخوذ من عقل البعير إذا جمع قوائمه فالعاقل كذلك من يحبس نفسه ويردها عن هواها ، وسمي عقلا لعقله صاحبه عن التورط في المهالك بمعنى يحبسه ، أما في القرآن حسب الجابري فإن مادة عقل كاسم لم ترد فيه قط ، بل وردت فيه على صيغة الفعل



ومضمونها هو أن العقل والقلب بمعنى واحد ، ومنه فالدلالات المختلفة لكلمة عقل يمكن ربطها بالنظام والتنظيم المتجه دوماً إلى السلوك البشري لا إلى الطبيعة وظواهرها ، فالتصور الذي تنقله اللغة العربية المعجمية يرتبط بالذات وحالاتها الوجدانية وأحكامها القيمية ، فهو في نفس الوقت عقل وقلب وفكر ووجدان وتأمل وعبرة أما في التصور الذي تنقله اللغات الأوروبية فالعقل مرتبط بالموضوع ، إما نظام للوجود ، أو إدراك هذا النظام أو القوة المدركة . والخلاصة الجابرية هي أن العقل العربي تحكمه النظرة المعيارية إلى

الأشياء . (1) أي أن العقل العربي عقل عملي أخلاقي بالمعنى الكانطي لكن الجابري لم يحدد هذه

الأخلاق هل هي أخلاق بالمعنى الفلسفي للقيمة الأخلاقية ، أم أخلاق دينية ، كما تشير إلى أن الجابري لا ينظر إلى تصور العقل في ذهنية العرب نظرة الأنثروبولوجي فالمبرر لوجود عقل عربي حسب الجابري هو القول بوجود عقل إغريقو أوروبي (2) .

ومفهوم هذا العقل مرتبط كما حدده الجابري بالمفهوم العام للعقل بصفته " بنية تبنى وتتبنين من خلال الموضوع والتعامل معه " أي أن العقل العربي هو : " جملة المفاهيم والفعاليات الذهنية التي تحكم بهذه الدرجة أو تلك من القوة والصرامة ، رؤية الإنسان العربي إلى الأشياء وطريقة تعامله معها في مجال اكتساب المعرفة ، مجال إنتاجها وإعادة إنتاجها " . (3) ويعرفه في موضع آخر بأنه : " جملة المبادئ والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية الإسلامية للمنتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة وتفرضها عليهم كـ " نظام معرفي " أي كجملة من المفاهيم والإجراءات التي تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية " (4) فالجابري يطابق بين بنية العقل العربي الذي هو عنوان أحد كتبه النقدية ، وبنية الثقافة العربية الإسلامية أي بنيتها اللاشعورية ، مبادئها وأسسها الضمنية خلال كل فترة تاريخية معينة ، لذلك فالعقل يكتسب الهوية العربية من خلال الثقافة العربية التي أنتجها الإنسان العربي ، وهذا الأخير كما يعرفه الجابري " حيوان

1- محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، ص 30 ، 31 .

2- المرجع نفسه ، ص 26 .

3- المرجع نفسه ، ص 70 .

4- محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي ، ص 555 .



فصيح" ويحسن صناعة الكلام أكثر من أي شيء آخر فبالفصاحة تتحدد ماهيته لا بالعقل. ⁽¹⁾ رؤية الجابري إلى العقل العربي بنيوية ، باعتبار البنية منظومة من العلاقات تقوم بين عناصر ، هذه العناصر تكمن أهميتها في الدور الذي تؤديه والوظيفة التي تقوم بها في سياق الكل الذي تنتمي إليه وليس في ذاتها ، أي لا يمكن تصور هذه العناصر خارج البنية " بنية العقل العربي " ، فالمنهج البنيوي يحكم الرؤية الجابرية ويصوغها تجاه العقل العربي من البداية وإلى النهاية ، أي المنهج قبل أن يطعم بمبادئ ما بعد البنيوية وعلاقة المعرفة بالسلطة ، وكذلك ما بعد الحداثة ، فمسلّمات البنيوية المشار إليها في الفصل الأول خاصة المسلمة الأولى والثانية ، نجدهما حاضرتين بكثافة في مشروع الجابري في بنائه للعقل العربي ، وهما وفقا للجابري أن النتّاجات العربية هي عبارة عن خطابات تُعالج وتناقش عبر اللغة العربية ، لأن اللغة / الأفكار هي التي تنتج عالم العربي ، وعالم العربي متطابق مع بنية لغته ، لان المنهج البنيوي يوحد بين اللغة والفكر. وكذلك سكون البنية أو اللاتاريخية ، حاضرة بقوة في دراسة الجابري للعقل العربي ، هذا في الجانب الشكلي للبنيوية الذي يجده القارئ شاخصا في كتابه " بنية العقل العربي " . وكذلك للجابري علاقة وثيقة بالبنيوية التكوينية للفيلسوف الفرنسي الروماني الأصل لوسيان غولدمان الذي أسّس هذا الفرع من فروع البنيوية ، حيث نجد هذا التأثير بارزا في كتاب الجابري " تكوين العقل العربي " فهذه البنيوية قدّمت للجابري طريقة في فهم المجتمع العربي ودراسة ثوابت ثقافته ومتغيّراتها والتي لا تهمش دور الإنسان العربي في صناعة تاريخه فبنية الثقافة العربية تميّز ردود فعل الأفراد تجاه المشكلات التي تعترض حياتهم ، الناتجة عن العلاقة بينهم وبين محيطهم الاجتماعي والطبيعي ، بنية الثقافة العربية متشكّلة من عدة بنى جزئية لها أدوار ضمن تلك البنية الشاملة ، وبتغيّر الوضع تتوقف تلك للبنى عن أداء ذلك الدور ، والعلاقة بين هذه البنى والأدوار والأنظمة المعرفية في العقل العربي عند الجابري هي التي تحرك التاريخ وما يمنح سلوك الإنسان العربي شخصيته التاريخية ، ومنه فالبنى متحركة غير ثابتة ، والعرب هم صانعو البنى التي تمنح تاريخهم معنى ولأنهم كائنات اجتماعية فهم محكومون بأطر عقلية قبلية تحكم رؤيتهم للعالم ، اكتسبوا من

1- محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، ص 75 .



خلال المجتمع الذي ينتسبون إليه ، وهذه الرؤية للعالم هي : كل معقد من الأفكار والتطلعات والمشاعر التي تربط أعضاء المجتمع العربي وتضعهم في موقع التعارض مع مجتمعات إنسانية أخرى هي عند الجابري المجتمع اليوناني والمجتمع الأوروبي ، كما تتأكد هوية العربي وثقافته وإبداعيته في رؤية العالم بصفتها تكويناً معرفياً عندما تتطابق رؤيته كفرد مع تلك الرؤية العامة ويمثلها أحسن تمثيل وإن لم يع ذلك ، فهناك حتمية بنيوية في هذه العلاقة التمثيلية تأخذ شكل البنية التي تسكن لا وعي العربي ، هذه البنية هي رؤية العالم (نظام الفكر) وقد تماثلت في خطاب العربي ، وتحولت إلى نسق من الرؤى والأفكار المترابطة ، هكذا فرؤية الجابري إلى العقل العربي تحكمها الرؤية البنيوية الشكلانية والبنيوية التكوينية عند لوسيان غولدمان التي نجدها كذلك عند الناقدين الأدبيين المغربيين محمد برادة و محمد بنيس . (1)

ومنه نؤكد هنا وعكس ما يروج بوجود علاقة بين الجابري و ميشال فوكو أنه لا علاقة بينهما اللهم إلا في الشق البنيوي الشكلي فقط لأن ميشال فوكو تأثر أيضاً بالبنيوية بصفته فيلسوفاً فرنسياً معاصراً لهذا التيار بل يعد من أبرز ممثليه ، أما في الجانب المابعد بنيوي والمابعد حدثي عند هذا الفيلسوف خاصة في كتاباته تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي ومولد العيادة ، والمراقبة والمعاقبة ، وتاريخ الجنسانية وسلطة الخطاب أو فكرة علاقة المعرفة بالسلطة عند فوكو فلا علاقة للجابري بها ولم يتأثر بها أبداً (2). كما نؤكد من جهة أخرى على تأثر الجابري الكبير بالبنيوية التكوينية عند لوسيان غولدمان المتأثرة بالإبستمولوجيا التكوينية عند جان بياجيه ، عكس ما يذهب إليه جورج طرابيشي إلى أن الجابري تأثر بتكوينية بياجيه مباشرة كما يؤكد على عدم تأثره كلياً بميشال فوكو ولو في الشق البنيوي الشكلي . (3)

1- ميجان الرويلي و سعد البازعي ، دليل الناقد الأدبي ، ص 44 .

2 - أنظر الزواوي بغورة ، ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر، ط1، (بيروت: دار الطليعة ، 2001) الفصل الثاني محمد عابد الجابري ونقد العقل العربي الصفحات (42 إلى 65) حيث يقيم علاقة بين فوكو والجابري في أفكار مثل الإبستميه والسلطة ... الخ لكن البحث يؤكد غير هذا .

3 - أنظر جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي ، الفصل الأخير بعنوان إشكالية البنية اللاشعورية للعقل العربي ، ص 277 وما بعدها فهم الكاتب الوحيد في كتبه النقدية للجابري هو مناقضة هذا الأخير ومجادلته في أفكاره ، وكان الأجدر بطرابيشي البحث عن كيفية تكوّن وانبناء العقل العربي في فكر الجابري لإغناء البحث الإبستمولوجي .



هذه إذن الكيفية التي تكوّن بها وانبنى العقل العربي عند الجابري من خلال البنيوية الشكلانية والبنيوية التكوينية عند لوسيان غولدمان ، ومنه فالعقل العربي تكوّن وانبنى من خلال التعامل مع النص (الخطاب العربي والخطاب القرآني والحديث النبوي وعلماء الأصول ومنهجهم اللغوي) بطريقة المتقدمين في فهم هذه النصوص القائمة على الاستنباط . (1)

1-إنبناء العقل عند الجابري عربيا: يختزل الجابري العقل في اللغة العربية ، فبنية هذه اللغة هي بنية العقل ذاتها ومنطق هذا العقل هو النحو العربي ، الذي يربط العربي بأخيه العربي لتشكيل وحدة العقل العربي في تعارض مع العقل اليوناني . منطلقا من قول "السيرافي" في جدله مع أبي بشر متى بن يونس الموجودة في كتاب التوحيدي الإمتاع والمؤانسة وهي : النحو منطق عربيّ والمنطق نحو يوناني . كما يقارن الجابري بين مشتقات اللغة عند النحاة العرب والمقولات الأرسطية ، وبين الجملة العربية والقضية المنطقية ليؤكد على وجود فجوة ميتافيزيقية بين الرؤية البيانية العربية والرؤية اليونانية ، ومنه فالتواصل التام بين الفكر اليوناني والفكر العربي متعذر لعدم التّطابق بين المقولات والمشتقات وبين الجملة والقضية ، لأنّ الجملة العربية تصدر بيانا بمعنى توضيحا وإفصاحا وإبانة لأمر ما ، بينما الجملة اليونانية وفي اللغات الآريّة تصدر حكما منطقيا (2). فالعقل العربي يؤكد هويته من خلال النحو ، في تعارض مع المنطق الذي يشكل هوية العقل اليوناني . هكذا هي الحال في التّعارض الكلّي بين العقل العربي والعقل اليوناني ، لكلّ عقل بنيته الخاصّة فبنية العقل العربي هي بنية الثقافة العربية حسب رؤية الجابري البنيوية والتي إنبتت من ثلاثة قطاعات كل قطاع عبارة عن حقل معرفي متميّز هو عبارة عن جملة من التّصورات والمعارف منغلقة داخل دائرته الخاصّة وعلاقته بالقطاعين الآخرين هي علاقة منافسة وصراع واصطدام ، ويحلّ الجابري هذه الحقول باعتبارها أنظمة معرفية . كل نظام يشكّل منهاجا وجملة مفاهيم ورؤية محدّدة خاصة بهذا النظام . وكل تلك الأنظمة تشكل بنية واحدة للثقافة العربية ، بينها علاقات بمعنى تتبادل التأثير والتّحديد ، تؤثر في بعضها

1 - محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي ، ص 562 .

2 - المرجع نفسه ، ص 50 ، 51 .

البعض وتحدد إزاء بعضها البعض، كما أنها عبارة عن بنى معرفية خاصة داخل البنية الشاملة (الثقافة العربية) تتألف كل بنية معرفية خاصة من عناصر هي عبارة عن أزواج من المفاهيم على الطريقة البنيوية تؤسس المنهج والرؤية داخل كل نظام معرفي مشكّلةً بنيته المعرفية ، وكل زوج من تلك الأزواج داخل النظام المعرفي في علاقة تكافؤ وموازنة مع زوج مماثل في النظامين الآخرين ، هذه الأنظمة تكتسب تسميتها وخصائصها ومميزاتها من خلال الفعل المعرفي المؤسس للمعرفة داخلها من خلال طبيعته ومعطياته ووجهة نظر ممثليه ⁽¹⁾. فما هي إذن هذه الأنظمة المعرفية أو البنى الخاصة التي تشكل كيان العقل العربي أو الثقافة العربية؟ إن هذه البنية الكيان هي الأنظمة المعرفية الثلاثة التالية :

1- النظام المعرفي البياني: وهو جملة المبادئ والمفاهيم والإجراءات التي تعطي لعالمه المعرفي بنيته اللاشعورية أي رؤيته للعالم اللاواعية المتمحورة حول الأزواج المعرفية الثلاثة التالية : (اللفظ / المعنى) (الأصل / الفرع) . هذان الزوجان يحددان أسس التفكير البياني ومنهجه ، أما الزوج (الجوهر / العرض) يؤسس الرؤية ويؤطرها ، اكتسب تسميته من خلال الفعل المعرفي وهو البيان أي الظهور والإظهار والفهم والإفهام . أما حقله المعرفي فهو عالم المعرفة البيانية الذي تبنيه العلوم العربية الإسلامية الخالصة ، علوم اللغة وعلوم الدين . أما الممارسة النظرية عند ممثليه تكمن في وضع قوانين تفسير الخطاب المبين ، باقتراح مقدمات عقلية لتأسيس المضمون الديني لذلك الخطاب تأسيساً جدلياً حجاجياً .

2 - النظام المعرفي العرفاني : المتمحور حول قطبين من المفاهيم الأزواج ، فالزوج (الظاهر / الباطن) يستثمر اللغة في علاقة مع الزوج البياني (اللفظ / المعنى) وهي علاقة تكافؤ وتوازن أما الزوج (الولاية / النبوة) يوظف السياسة ويخدمها ، وعلاقته مع الزوجين البيانيين (الأصل / الفرع) و (الجوهر / العرض) هي علاقة تكافؤ وتوازن كذلك . اكتسب هذا النظام تسميته من خلال الفعل المعرفي وهو الكشف أو العيان الصوفي أما حقله المعرفي العرفاني فهو خليط من الهواجس والعقائد والأساطير المتلوّنة بلون الدين

1 - محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي ، ص 556 .



الإسلامي ليتم من خلاله تقديم الحقيقة الكامنة وراء ظاهر النصوص . أما الممارسة النظرية العرفانية توظف اللغة وتخدم السياسة .

3 - النظام المعرفي البرهاني : يتمحور حول الزوج (الألفاظ / المعقولات) على مستوى المنهج في مقابل الزوج البياني (اللفظ / المعنى) . وعلى مستوى الرؤية يتمحور حول الزوج (الواجب / الممكن) مقابل الزوجين البيانين (الأصل / الفرع) و (الجوهر / العرض) . اكتسب تسميته من الفعل المعرفي البرهاني وهو الاستدلال الإستنتاجي ، أما الحقل المعرفي البرهاني فهو عالم المعرفة الفلسفية العلمية المنحدر إلى الثقافة العربية عبر الترجمة خاصة كتب أرسطو . أما الممارسة النظرية البرهانية تنحصر في تحديد العلاقة بين البيان والبرهان على مستوى المنهج (النحو والمنطق) وعلى مستوى الرؤية (علم الكلام والفلسفة) ضد البرهان . (1)

هذه هي بنية العقل العربي الجابرية ، المكوّنة من أنظمة معرفية ثلاثة : البيان - العرفان - البرهان . كل منها يشكل بنية محدّدة خاصة في علاقة مع البنيتين الأخرين ، والعلاقات بين هذه البنى الثلاث هي المحدّدة للثقافة العربية أو العقل العربي ، من خلالها يمكن تحديد مبادئ هذا العقل هي في نفس الوقت خصائص هذه البنية وهي على الشكل التالي:

- أ - مبدأ التجويز (اللاعالية) كقانون عام يؤسس منهج العقل العربي في التفكير ورؤيته للعالم .
- ب- المنهج التحصيلي للمعرفة لا إنتاجها، من خلال المقاربة (القياس البياني) والمماثلة (القياس العرفاني) .
- ج- الأصل باعتباره موجّهاً للتفكير وإطاراً له المتمثل في سلطة السلف في اللفظ والمعنى فهذا الأصل هو بداية التفكير ونهايتها .
- د - التعامل مع الألفاظ لا مع المفاهيم (2).

1 - محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي ، ص 557 .

2 - المرجع نفسه ، ص 564 .



هذا هو العقل العربي الذي انتهى إلينا أو الذي ورثناه حسب الجابري عبر طريقة " المتأخرين " وروافدها وامتداداتها والذي ظل منذ الغزالي ومازال مسرحا لصراع المقولات واختلاط المفاهيم⁽¹⁾. فالعقل العربي عند الجابري عاش ثلاث لحظات متميزة هي :

1-عصر التدوين (150 - 550 هـ) : حيث كان العقل العربي هنا عقلا مكوّنًا ومشكّلا وبانيا فاعلا يشيد مناهج يستتبها ، كما كان يشيد رؤى يبنّيها لبنة لبنة بأدواته وجهده واجتهاده من خلال الرؤية البيانية، أو يعمل على تبينتها كما في العرفان والبرهان ، التي وجد جلّ مفاهيمها جاهزة محدّدة فلم يبتكرها ابتكارا وإنما نقلها عبر الترجمة ككل أو كأجزاء إلى فضاءه الفكري العام ، فضاء الثقافة العربية الإسلامية من خلال الرؤية العرفانية والرؤية البرهانية ، رغم بعض الثغرات والتناقضات وحضور اللامعقول داخل الحقول المعرفية الثلاثة ، فإن عالم المعرفة في هذه الفترة كان عالما حيا زاخرا بالحياة ، لأن المفاهيم كانت حيّة تحيل إلى عالم معرفي تحدّده وتتحدّد به .⁽²⁾

وهنا لكي يمهدّ الجابري للفترة اللاحقة جاء بفكرة " التداخل التكويني " هي امتداد لهذا العصر ، عصر التدوين أو التكوين للعقل العربي ، فهذه المرحلة من التداخل التكويني بدأت بين البيان والعرفان مع الحارث المحاسبي وبين البيان والبرهان مع الكندي وبين البرهان والعرفان مع إخوان الصفاء والفلاسفة الإسماعيليين فالعقل العربي هنا في عصر التدوين عموما يتكوّن من النظم المعرفية الثلاثة المتصارعة والمستقلة كل منها على حدة ، وفاعلية العقل يغذيها هذا الصّراع⁽³⁾.

2- عصر الأزمة وإعادة التأسيس : من القرن الخامس حتّى القرن الثامن الهجري ، عاش الفكر العربي لحظتين متزامنتين لحظة الغزالي والرازي والإيجي من جهة ، ولحظة بن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون من جهة أخرى⁽⁴⁾.

1 - محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي، ص 492 .

2 - المرجع نفسه ، ص 508 ، 509 .

3 - المرجع نفسه ، ص 558.

4 - المرجع نفسه، ص 553 .



اللحظة الأولى عند الجابري هي لحظة الأزمة انعكست في أبو حامد الغزالي (450 - 505 هـ) في تجربته وإنتاجه ، إنه عبارة عن ملتقى طرق انتهت إليه النظم المعرفية الثلاثة فالتقت عنده إلتقاء بنيويًا بمعنى صداميا ، ونتيجة هذا اللقاء كانت على صعيد الغزالي كفكر أو كعقل هي الأزمة . التي عانى منها أزمة الشك اللأدري ، فكانت نتيجته " التداخل التلفيقي " كما سمّاه الجابري في مقابل التداخل التكويني المذكور آنفا (1). ومنه فالأزمة عاشتها النظم المعرفية الثلاثة : البيان، العرفان، البرهان ، بأجمعها خلال القرن الخامس الهجري ، كما يمثل كتاب الغزالي " الاقتصاد في الاعتقاد " مرحلة انتقالية بين طريقة المتقدمين في علم الكلام خلال عصر التدوين وبين طريقة المتأخرين ، وهذا التقسيم إلى متقدمين ومتأخرين أخذَه الجابري من بن خلدون و الرازي اللذين أخذاه من الغزالي وتقسيمه الفلاسفة اليونان إلى متقدمين ومتأخرين في كتابه " المنقذ من الضلال " . ويمثل فخر الدين الرازي (544 ، 606 هـ) طريقة المتأخرين في مرحلة تمام نضجها واكتمالها مرحلة التداخل التلفيقي ، بين البيان والبرهان أي بين مفاهيم علم الكلام ومسائله ومفاهيم الفلسفة ومسائلها (2). ومنه فأزمة الثقافة العربية المتجلية في الغزالي ظهرت عندما تداخل البيان والبرهان والعرفان ، فطرحت مشكلة إعادة التأسيس لهذه الثقافة ككل . لذلك سنأتي إلى لحظة إعادة التأسيس التي تبدأ مع بن حزم (384 ، 456 هـ) يسميها الجابري لحظة العقلانية المغربية ، فظاهرة بن حزم من زاوية إبستمولوجية محضة هي مشروع فكري فلسفي الأبعاد يطمح إلى إعادة تأسيس وإعادة ترتيب العلاقات بينه وبين البرهان مع إقصاء العرفان إقصاء تاما (3). فتأسيس البيان على البرهان عنوان الاتجاه الفكري التجديدي العقلاني النقدي بداية بابن حزم الظاهري وانتهاء بابن خلدون ، يمثل لحظة جديدة من تاريخ الفكر العربي تميّزت بنقد الأساس الإبستمولوجي الذي قام عليه الحقل المعرفي البياني منذ عصر التدوين واقتراح أساس جديد يوظف مفاهيم البرهان من منطق وطبيعيات ليرتفع

1 - محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي ، ص 486 .

2 - المرجع نفسه ، ص 498 .

3 - المرجع نفسه ، ص 514 .



بها إلى مستوى الممارسة العلمية ⁽¹⁾. فهذه العقلانية النقدية المغربية ظهرت كما يرى الجابري مع بن باجة (ت 523 هـ) بانتقاده طبيعيات المتكلمين وابن حزم بنقده أصول المذاهب الفقهية ، وابن رشد انتقد أصول المتكلمين ، والشاطبي وقوله بالمقاصد ، وابن خلدون بجعله التاريخ علما يتأسس على البرهان ⁽²⁾.

كما يسمي الجابري هذه اللحظة بلحظة **النقد التجاوزي** أريد من خلالها ، تأسيس البيان على البرهان ، فهذا النقد التجاوزي يُمارس ضدَّ الإشكالية ككل ومن خارجها ، متَّجهاً إلى الأسس والمناهج لفحصها والكشف عن الثوابت فيها ومن ثمَّ تجاوزها من أجل عملية إعادة التأسيس تلك . ⁽³⁾ هكذا يؤكد الجابري استمرار لحظة التداخل التلغيفي في الأخير ، أما لحظة إعادة التأسيس ستدبل وتُنسى وتُغبر لتنتج في الأخير ما يسميه " بالبنية المحصَّلة " بداية من القرن التاسع الهجري ، الخامس عشر ميلادي ، وعناصر هذه البنية المحصَّلة أصلها ثلاث سلطات تشكل بنية العقل العربي بداية من عصر التدوين :

1-سلطة اللفظ كنظام خطاب يؤسس نظام العقل ، وكظاھر يحتوي على باطن .

2- سلطة الأصل كمصدر للمعرفة إما السلف الصالح ، وإما مستمدة من الله من خلال الإمام عند الشيعة أو كمثال يقاس عليه الفرع .

3 - سلطة التَّجْوِيز سواء كان بيانياً أم عرفانياً كالكرامات والخوارق واللاإطراد .

فهذه السلطات الثلاث (اللفظ ، الأصل ، التجويز) تشكِّل بتشابكها وتداخل العلاقات بينها بنية واحدة هي البنية المحصَّلة من النظم المعرفية للثقافة العربية الإسلامية أي بنية العقل المكوَّن لهذه الثقافة "العقل العربي". ⁽⁴⁾ فالحواجز الموجودة خلال عصر التدوين أزيلت وأصبح العقل محكوماً بتلك السلطات للنظم المعرفية الثلاثة المفكَّكة والمتداخلة فتكوَّنت البنية المحصَّلة بتداخل الأزواج المعرفية والمهم في العناصر المكوَّنة لهذه البنية(اللفظ ،للأصل، للتَّجْوِيز)هو سلطتها المعرفية التي تمارسها على العقل الذي تؤسسه أي العقل العربي.⁽⁵⁾

1- محمد عابد الجابري ، **بنية العقل العربي** ، ص 551 ، 552 .

2 -المرجع نفسه ، ص 548 .

3- المرجع نفسه ، ص 514 .

4- المرجع نفسه ، ص 560 ، 564 .

5- المرجع نفسه ، ص 558 ، 559 .



وما آل إليه العقل مع المتأخرين سواء في ميدان البيان أو العرفان أو البرهان ، هو أن كل فاعليته صارت في الحفظ والتذكر لا أن يفكر و يستدل ، وأصبح الثابت البنيوي في حكمه على الأشياء تلك العبارة الشهيرة : "المسألة فيها قولان ... " بل " أقوال ... " فعقل كهذا ميّت أو أشبه بالميت لافتقاده السلطة التي يفرض بها النظام على نفسه وعلى العالم (1).

هكذا يمكننا أن تهنئ الجابري على نجاحه في تطبيق المنهج البنيوي على العقل العربي ، هذا العقل ذي البنية الثابتة هي بنية الثقافة العربية خلال عصر التأسيس وهي نفسها خلال لحظة الأزمة مع الغزالي ، وهي نفسها خلال لحظة إعادة التأسيس ، وهي أخيراً البنية نفسها خلال عصر البنية المحصّلة وانتصار التداخل التفريقي . والشيء المتغير في هذه البنية أو الذي تختلف فيه هذه اللحظات عن بعضها البعض هو العلاقات بين النظم المعرفية الثلاثة للثقافة العربية ، فالعلاقات خلال عصر التدوين بين النظم هي التّصارع والتّضاد فيما بينها كما أنها مختلفة ومتمايزة ، وفي لحظة الأزمة تداخلت وزالت الفروق بينها ، وفي مرحلة إعادة التأسيس محاولة بناء علاقات جديدة بين هذه النظم الثلاثة بحيث سيتأسّس البيان على البرهان ويتحالفان لإلغاء العرفان وبناء علاقة تضاد وتناقض معه ، والبنية نفسها بعد أن أصبح العقل العربي عقلاً مكوّناً مشكّلاً ومحصّلاً . أين هو إذن نظام الفكر العربي أو أين هو إبستميه الفكر العربي ! إنه لا وجود له ، فكيف تصوّر الجابري المعرفة هل هي سلطة كما عند فوكو؟ وتبحث عن السلطة ؟ أم هي شيء آخر ؟ رغم استعمال الجابري لمصطلح " نظام " ولكنه ليس نظام الفكر ككل كما هي الحال عند فوكو بل هو نظام المعرفة ، والمعرفة متعدّدة مختلفة لكلّ نظام معرفي معرفة خاصّة كما بيّنا ، أما فوكو فيختلف عن الجابري من حيث إنه ميّز بين ثلاثة أنظمة متتالية في التاريخ هي إبستميه عصر النهضة إبستميه العصر الكلاسيكي إبستميه العصر الحديث ، وبين هذه الأنظمة قطائع إبستمولوجية ، فهي لا تشكّل بنية واحدة كما هي الحال عند الجابري وأنظّمته المعرفية الثلاثة المشكّلة لبنية العقل العربي المبني من طرفه، يعرف الجابري النظام المعرفي

بقوله: "هو جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية". (1)

ويضيف في الهامش بأنه استقى هذا المفهوم من ميشال فوكو وهذا صحيح فيما يخص التسمية والمصطلح أما المضمون والممارسة الفكرية فالأمر مختلف ، فالبنية اللاشعورية هي من استعمال البنيوية التكوينية خاصة لوسيان غولدمان . إنها المعرفة التي تحكم رؤية الفرد إلى العالم موجودة في لا وعيه أي لا يشعر بها من حيث هي التي تشكل بنية فكره أو ذهنه . هكذا سجن الجابري نفسه ضمن المنظور البنيوي والمنهج البنيوي ، فهو لا يتبنى المنظور المعاصر لفكر ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة ، القائم على العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة ، إنه لا يتبنى مثلا المنظور الأنثروبولوجي : لأنه لا يرى الأسطورة بنت عشا منذ البداية في الفكر العربي رغم أنه برهن دون أن يعلم على أن الفكر العربي فكر أسطوري لا تاريخي يحول الواقع إلى خيال خاصة في المنظور الصوفي أو العرفان كما يسميه ، وهو لا يستعين هنا في قراءته للتصوف الإسلامي بالمنظور السيميائي ، رغم اعتماد المتصوفة على الرمز والإيحاء والتفسير والتأويل الباطني . لنراه كيف ينظر إلى التصوف أو العرفان يقول: " صار الباحثون المعاصرون يحاولون استكشاف حقيقة هذه الظاهرة وأسبابها الموضوعية ، وذلك بتوظيف المناهج الحديثة ، وفي مقدمتها المنهج الفنومينولوجي الذي يحلّل الظاهرة ويصفها ويحاول تفهّمها من داخلها ، والمنهج التاريخي النقدي الذي يدرس الآراء والنظريات العرفانية من منظور عقلائي مقارن " . (2) هكذا يقف الجابري من التصوف موقفا وصفيا محضا ووضعيا حاملا إليه حكما مسبقا وهو اللاعقلانية ، لأنّ الجابري يتبنى العقلانية بالمفهوم الوضعي العلموي للقرن التاسع عشر ، أما المنظور المعاصر يرى التصوف نمط من أنماط العقلانية ، وتصورها على أنها لاعقلانية يرجع إلى عجز الجابري عن التفكير بتلك الطريقة التي فكّر بها المتصوفة . ومنه لا يمكن القول بطريقة تعسّفية أنّ العرفان يلغي العقل ، عكس رؤية الجابري التي مفادها أنه من حق العقل الدفاع عن نفسه لا بالطريقة السحرية التي يلغي بها العرفان العقل ، بل بتحليله تحليلًا عقليا يكشف حقيقة آليته كمنهج ،

1 - محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، ص 37 .

2 - المرجع نفسه ، ص 254.



وحقيقة تصوُّراته كروية . هكذا يستطيع العقل أن يدرس العرفان بينما العرفان لا يستطيع أن يدرس العقل لأنَّ نظرتَه إلى العالم سحرية عند الجابري ، فالعقلاني عنده في تضاد مع العرفاني في تحليله لبنية العقل العربي .

أما فيما يخص " بنية العقل العربي " ككتاب ، فهناك عدم توازن منهجي واضح حيث يخصّص للنظام المعرفي البياني أكثر من مائتي صفحة ، بينما النظام المعرفي العرفاني مئة وعشرون صفحة ، والنظام المعرفي البرهاني أقل من مئة صفحة ، بل إننا عندما نقرأ النظام المعرفي العرفاني والنظام المعرفي البرهاني في بنية العقل العربي لا نستطيع أن نفرّق بينهما . فلقد اختار كلاً من الفارابي وابن سينا كمُثليين للبرهان بمعنى القياس المنطقي الأرسطي ، نجد الجابري هنا يركز على البعد الصوفي العرفاني عند كليهما ، نظرية السعادة عند الفارابي ، والفلسفة المشرقية عند ابن سينا ، كما يعرض الجابري نظرية الفيض الأفلوطينية عندهما رغم أنه لا يذكر تأثرهما بهذه النظرية عند الفيلسوف أفلوطين وعلاقتها به وبأفلاطون فقارئ "بنية العقل العربي " لا يجد فرقا كبيرا بين عرض الجابري للعرفان كتصوف والبرهان كنظرية في القياس وهذا ناتج عن عدم تمكنه من المنطق بالدرجة الكافية خاصة منطق العصور الوسطى ومدى إسهام ابن سينا والفارابي في هذا رغم أنه يدّخر بن رشد ليقحمه في لحظة إعادة التأسيس ويخرجه من إطار البرهان، نقول هذا كما نجده يستدل بابن سينا في العرفان، كما نجد الغزالي حاضرا في البيان من خلال كتابه "المستصفى من علم الأصول" وحاضرا في العرفان من خلال كتاب " إحياء علوم الدين " وكتاب " المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال" وحاضر في البرهان من خلال كتبه المنطقية خاصة "معيان العلم" و " المستصفى من علم الأصول " أيضا وحاضر كذلك في لحظة الأزمة بل يمثل أزمة العقل العربي كلّ التمثيل . خلاصة القول أنه من التكوين إلى البنية ومن البنية إلى التكوين لا نجد إستميه الفكر العربي ، ولا تأثر الجابري بميشال فوكو ، وما ذكره له إلا مجرد اختفاء وراء هؤلاء الفلاسفة الكبار ليعطي لكلامه مصداقية أو مشروعية فلسفية بينما هو لا يتبنّى المنظور الفلسفي ولا العلمي المعاصر المتبلور بعد الطفرة الإبتدائية التي حصلت فيما بعد الحرب العالمية الثانية ، ومنظوراتها النقدية .



2- لاهوتانية العقل العربي : تقوم إستراتيجية الجابري الإبستمولوجية على اللغة العربية ، فجميع كتاباته كما يدّعي تتناول هذه اللغة ومساثلها وعالمها وكل مظهر من مظاهر حضورها . فمشروع الجابري ككل يقوم على المسألة اللغوية يقول : " إنّ موضوع عملي هو الثقافة العربية الإسلامية ، أعني الثقافة التي تمّ بناؤها داخل اللغة العربية وبواسطتها ، وداخل الإسلام ومن خلال معطياته ، وبما أن النقد الذي اخترته هو نقد يتناول أدوات المعرفة وليس العقيدة أو مذاهبها ، فلقد كان طبيعيا أن يكون عنوان البحث هو « نقد العقل العربي » وليس شيئا آخر " .⁽¹⁾ كما يقول معلقا على مشروع محمد أركون : " أعتقد أنه بالإمكان الاستغناء عن اللغة العربية وعالمها في أبحاث الأخ أركون ومع ذلك يبقى مشروعه قائما وسليما ، والسبب واضح وهو أن الاختيار الإستراتيجي لصديقي أركون يختلف عن اختياري ، نعم إنه يمارس هو الآخر نوعا من النقد الإبستمولوجي ، ولكنه أوسع نطاقا وفوق ذلك مؤطرّ تأطيرا (لاهوتيا) إذا جاز التعبير ، بمعنى أن هاجس النقد اللاهوتي حاضر عنده وبوعي ، ولذلك فالزميل أركون محق تماما في اختيار عبارة « نقد العقل الإسلامي » كعنوان لأبحاثه ودراساته " .⁽²⁾ ومنه إذا كنا نستطيع الاستغناء عن اللغة العربية في أبحاث أركون حسب الجابري فهل نستطيع الاستغناء عن البعد الديني في اللغة العربية عند الجابري ؟ -إن الجابري هنا أبرز عيبه وهو أنه لا يعرف مشروع أركون حق المعرفة ، فهذا الأخير ينادي بضرورة قيام لسانيات خاصة باللغة الدينية وسميائيات خاصة بالرّموز الدينية كما حددنا ذلك في الفصل الأول فالقرآن والإسلام بصفة عامة من خلال الحديث النبوي والفقهاء والأصوليين وعلماء الكلام والمتصوفة كان لهم دور كبير في إغناء اللغة العربية وإثقالها بالمعاني الدينية ، وهي لا تزال كذلك إلى اليوم تحكمها المرجعية الدينية وطريقة بناء المعاجم وشرحها للألفاظ تعتمد النصوص الدينية خاصة القرآن والحديث في ضبط المعاني اللغوية . فكيف يمكن الاستغناء عن البعد الديني في اللغة العربية ؟ بل وصل الأمر إلى حدّ تقديسها وأسطرة هذه اللغة ، بأنها توقيف من الله ، وليست تواضعا بشريا ، إنها لغة تكلم بها الله من خلال

1 - محمد عابد الجابري ، التراث والحداثة ، ص 321 .

2- المرجع نفسه ، ص ن .



القرآن وسنة رسوله والعبادة كالصلاة اشترط المفتون لأدائها اللغة العربية ، إنها لغة العبادة . إن الجابري هو ذاته يبرهن على أن العقل العربي تشكّل لاهوتيا أي دينيا لا لغويا ، من خلال إعطائه الأولوية للنظام المعرفي البياني في بنية العقل العربي . فمن شكّل العقل العربي عند الجابري ؟ يقول : " الشيء الذي لا يقبل المناقشة هو أن الشافعي كان بالفعل المُشرّع الأكبر للعقل العربي ".⁽¹⁾ فالقواعد التي وضعها الشافعي لتكوين العقل العربي تضاهي قيمتها التاريخية قواعد المنهج الديكارتي لتكوين العقل الأوروبي . فقواعد الشافعي كما يرى الجابري تكمن أهميتها في التوجيه الإيستمولوجي الذي رسّخته والذي تحكّم في العقل العربي لمدى قرون طويلة وما زالت آثاره العميقة قائمة إلى اليوم ، ولقد وجّه الشافعي العقل العربي أفقيا بربط الجزء بالجزء أو الفرع بالأصل

(القياس) وعموديا إلى ربط اللفظ الواحد بأنواع من المعاني أو المعنى الواحد بأنواع من الألفاظ داخل الدراسات الفقهية كما هو الشأن كذلك في الدراسات اللغوية والكلامية ، فالنتيجة التي يصل إليها الجابري من هذا هي أن : " العقل العربي كان وما يزال عقلا فقهيا أي عقلا تكاد تقتصر عبقريته في البحث لكل فرع عن أصل وبالتالي لكل جديد عن قديم يقاس عليه ".⁽²⁾ فعلم أصول الفقه هو تشريع وتنظير للعقل بلوره الشافعي هذا ما يؤكد الجابري ، فهل هذا العلم الديني تقنية هدفها خدمة اللغة وبناءها ؟ لقد رأينا سابقا أن هذا العلم تقنية العقل الإسلامي ، تقنية دينية ، بلورت وأطّرت من خلال الدين والنصوص الدينية لخدمة الدين ذاته وليس خدمة اللغة العربية ، فالفقه كما أكّد الجابري هو عبقرية الحضارة الإسلامية وقال بأنها حضارة فقه في مقابل الحضارة اليونانية حضارة الفلسفة ، والأوروبية حضارة العلم . والغريب في الأمر أن الجابري لا يحيلنا إلى أي مصدر ولا أي مرجع عندما صرّح أن الشافعي مبلور العقل العربي وكأنه اكتشفه الخاص رغم أن نشر كتابه " تكوين العقل العربي " كان سنة 1984 .⁽³⁾ بينما نجد أركون يحيلنا إلى لوي ماسينيون في كتابه " آلام الحلاج " المنشور عن دار غاليمار الطبعة الثانية سنة 1975 ، كذلك مقالة السيد جوليفيه " العقل

1- محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، ص 105 .

2- المرجع نفسه ، ص ن .

3 - المرجع نفسه ، هوامش الفصل الخامس ، ص 113 ، 114 .



طبقاً للكندي " منشورات بريل 1971 ومقالة لمسكويه : " رسالة في العقل والمعقول " محققة من طرفه منشورة في مجلة أرابيكا سنة 1964 ، وذلك في مقاله المنشور سنة 1983 ⁽¹⁾. لكن البحث في كيفية تكوّن العقل العربي عند الجابري مسألة تفوق هذا البحث ككل وزمنه. لكن سنكتفي بالإشارة إلى ما اهتدينا إليه من خلال قراءتنا له ، ومقارنة أبحاثه بأبحاث محمد أركون . و مع ذلك يمكن القول أن تكوين العقل العربي كان دينيا محضا وليس لغويا ، نقول هذا ونحن نعلم أن المنهج البنيوي هو الذي فرض على الجابري القول بأن العقل العربي تكوّن وتشكّل داخل إطار اللغة العربية ، ليس البحث العلمي والاستقصاء التاريخي الموضوعي فلقد حكم لويس ألتوسير على البنيوية بأنها أيديولوجيا لذلك فالجابري سيلقي باللائمة على الشافعي بصفته المسئول الأول عن تشكيل العقل العربي ، وفقا لرؤيته البنيوية ، فهو لا ينظر إلى الشافعي كمبدع استطاع مواجهة مشاكل عصره لأنّ الجابري يسلخ العقل والأفكار من تاريخيتها ومن إطارها الاجتماعي والسياسي والثقافي سلخا يضرّ بالتاريخ والحقيقة ، فالمشكلة التي واجهها الشافعي هي تباين الأحكام الشرعية من شخص إلى آخر ، ومن مكان إلى آخر ، لأنها تبنى بواسطة اجتهاد كل واحد حسب رأيه وحسب الأعراف والتقاليد المحلية السابقة على الإسلام . وتحت ضغط الأحداث والمتغيرات التاريخية الجديدة ، فظهرت ثلاث نزعات في مناطق اجتماعية متباينة ، نزعة عراقية مع أبي حنيفة ، ونزعة المدينة عند مالك بن أنس ، ونزعة شامية مع الأوزاعي ، ومنه كانت مهمة الشافعي والتي يبرّر لها دينيا هي إنشاء مذهب مستقر ملزم للجميع ، يقضي على التناقضات الموجودة في الأحكام الشرعية من خلال نظريته في أصول الفقه أو أسسه ، كما كان يهدف إلى إنهاء المذهبية الذرائعية للمالكية التي تقول بالاستحسان أي جلب المنفعة ودرء المفسدة ، كما يريد الاستعاضة عن التقاليد المحلية والأعراف بتقليد آخر مُستند إلى حديث صحيح أو نص صريح مروى عن النبي بإسناد جدير بالثقة جاعلا منه المصدر الثاني للتشريع بعد القرآن ، وكذلك القضاء على الآراء الشخصية بإحلال محلها كلا من الإجماع والقياس ⁽²⁾.

Mohammed Arkoun , **Le concept de la raison islamique** , P 305.

- 1

2 - محمد أركون ، الفكر العربي ، ص 75 ، 76 .



فالمشكلة إذن ليست مع الشافعي ، إنما المشكلة هي انتصار التقليد وتراجع العقل ، فعقل الشافعي كان ناشطاً فعلاً لخدمة مجتمعه وثقافته ، بينما العقول التي جاءت بعده تخدم المجتمع والثقافة بالتقليد . ويصل الأمر بالجبري إلى اعتبار الشافعي عالماً في اللغة مهتماً ومنشغلاً باللغة أكثر من انشغاله بالدين والتشريع لأحكامه يقول الجابري : " وضع الشافعي الأساس لنظرية أصولية بيانية ، نظرية تهتمّ بتحديد أصول التفكير ومنطلقاته وآلياته ، اهتمامها بدراسة أنواع الألفاظ والعبارات من حيث دلالتها على المعاني (...) فجاءت هذه النظرية الأصولية البيانية عبارة عن جملة من المبادئ والقواعد لتفسير الخطاب البياني وهي نفس القواعد التي تبناها المتكلمون والنحاة والبلاغيين " .⁽¹⁾ هكذا يعطي الجابري الأولوية لمنهجه البنيوي ومبادئه ليحوّر الحقيقة التاريخية خدمة للبنيوية ، ويصبح الشافعي لغوياً أكثر منه عالم دين ، يشتغل على نص لغوي أكثر منه نصاً دينياً ، ويرى أيضاً أن أولوية الشافعي هي النواحي البيانية البلاغية في القرآن . ثم في الدرجة الثانية تأتي المضامين التشريعية وكيفية استنباط تلك المضامين ، ومن هنا يبرّر الجابري اختياره الشافعي كمشرّع كبير للعقل العربي .⁽²⁾ فما كان أولوياً عند الشافعي يصبح ثانوياً باعتقاد الجابري ، وما كان أداة ووسيلة وثانوي يصبح أولوياً عند الجابري في تفسيره لأفكار الشافعي .

أما المقابلة التي يجريها الجابري بين النحو والمنطق من خلال السيرافي والتي تتطابق مع النظرية البنيوية من حيث أن النحو منطق العقل العربي ، والمنطق نحو العقل اليوناني فقد تجاوزها صاحب الكتاب ذاته أبو حيان التوحيدي عملاق البيان العربي بقوله : " والطاعن فيه (أي المنطق) يعلمه وإن أنكره ويفزع إليه وإن أباه ، ولا يجد محيداً عنه وإن لم يثق به " . بل إن سبب رفض المنطق في عالم الإسلام هو الدين لأن المنطق جزء من الفلسفة ، وكانت الشبهات تحوم حول هذه الأخيرة دائماً ، فالجابري يغض الطرف كلياً عن فتوى بن الصلاح في تحريم المنطق بقوله : " الفلسفة شر ومدخل الشر شر " . هكذا يوحد الجابري البنيوي بين اللغة والفكر ولا ينطلق من فكرة أرسطو القائلة أنّ المعاني واحدة عند البشر بينما تختلف الوسيلة اللغوية في

1 - محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي ، ص 24 .

2 - المرجع نفسه ، ص 22 .



التعبير عنها من شعب إلى آخر ، والهدف من المنطق هو إنشاء نحو عالمي يمكن الناس من التفاهم دون عوائق ، كما يغض الطرف عن بن تيمية ومحاولته خدمة القياس التمثيلي الفقهي ، بالانتقال من الجزء إلى الجزء تجريبيا بهدف إنشاء الاستقراء التجريبي الناقص ، في مقابل المنطق الصوري العقيم (التوتولوجي) . ومن مفارقات الجابري أنه يؤكد على أن الرؤية البيانية هي رؤية دينية .⁽¹⁾ هذا فيما يخص البيان ، أما العرفان فلا يخفى على أحد طابعه الديني الخالص وخدمته الحقيقة الدينية حتى وإن كان ذا أصل غنوصي فقد أصبغت عليه الشرعية الدينية الإسلامية ، فأصبح أحد تجليات هذه الظاهرة ، أما فيما يخص البرهان وكما رأينا مع أركون في الفصل السابق أن الفلسفة خادمة للدين خلال العصور الوسطى سواء في الإسلام أو المسيحية أو اليهودية .

هكذا أثبت لنا الجابري بوعي أم غير ذلك أن العقل العربي جوهره ديني وليس لغويا ، فإن كان العقل الإسلامي نما وترعرع في نظرية الأصول ، فسيكون مؤسسه الأول هو مؤسس هذا العلم الشافعي . وإذا كان العقل العربي نما وترعرع من خلال اللغة العربية فهل يكون مؤسسه الأول الشافعي ؟ هذه هي مفارقة الجابري الأساسية التي حاولنا إثباتها هنا . وهذا بالضبط موقف أركون من مسألة العقل العربي يقول: " الواقع أن الجابري تحاشى استخدام مفهوم " نقد العقل الإسلامي " واستبدله بـ " نقد العقل العربي " لكي يريح نفسه ويتجنب المشاكل والمسؤوليات (...) المشكلة المطروحة علينا اليوم وغدا هي مشكلة نقد العقل

الإسلامي لأن العقل العربي نفسه هو عقل ديني أو قل لم يتجاوز بعد المرحلة الدينية من الوجود⁽²⁾ . ومنه فنقد العقل اللاهوتي المسيطر يشكل شرطا أساسيا لتحرير الثقافة العربية ، فالجابري كما يرى أركون تحاشى المشاكل الحقيقية مراعاة لمشاعر الشعب والجماهير أو العامة ، لأن العقل الإسلامي أكثر واقعية ومحسوسة لوجوده في النصوص والأذهان يسهل وصفه وتحديده كما هو ماثل في المجتمع بمختلف فئاته ، ونصطدم به فكريا كل يوم فدراسته إذن دراسة نقدية تاريخية أمرا ضروريا⁽³⁾ . كما أن الجابري حسب وجهة نظر

1 - محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي ، 175 .

2 - محمد أركون ، قضايا في نقد العقل الديني ، ص 331 .

3 - المصدر نفسه ، ص 331 .



أركون لا يتقيد بما هو علمي بل إنه ينساق إلى الأيديولوجيات المضخمة للتراث فشروحه وتأويلاته ذات تلوين شوفياني قوموي عنصري إلى حد كبير أي (عروبي)، كذلك وجد عزاءه في البنيوية ليقول بعقل عربي وينظر أركون إلى فكرة عقل عربي بصفته عقلا يعبر باللغة العربية مهما كان الفكر سواء كان مختلفا عنه أم متقيدا به، هكذا نجد المسيحيين واليهود يكتبون بالعربية خلال ازدهار الإسلام من شعراء وفلاسفة ينتجون علومهم الدينية باللغة العربية، مثلما هناك اليوم كتّابا وشعراء مغاربة ينتجون بالفرنسية دون أن يتغير فكرهم ويصبح فرنسيا أو مسيحيا، بل إن الفرنسيين ينظرون إلى هؤلاء الكتاب كعرب ومسلمين دائما، هكذا فاللغة بالنسبة لأركون لا تحدّد هوية العقل ولا تنتجه، بل هي وسيلة له ومظهر من مظاهره⁽¹⁾.

ثانيا : نقد الخطاب الإستشراقي :

يشكل الإستشراق مرحلة أساسية بالنسبة لأركون من أجل تجاوز الأحكام الأيديولوجية والتمركز حول الذات باتجاه بناء خطاب علمي نقدي محرر للعالم الإسلامي من جهة لعدم تمكن الإستشراق من الأدوات والمناهج المعاصرة، فالخطاب الأيديولوجي الغربي أو ما يسميه أركون الإسلاميات الكلاسيكية (الإستشراق) بقي تقليديا بعيدا عن المناهج العلمية المعاصرة للعلوم الإنسانية والاجتماعية. لذلك فالبحث ينظر إلى الإستشراق كظاهرة تستحق العناية العلمية، فلا يحمل الإدانة المسبقة والتمركز حول الذات كأن نقول الإستشراق "هم" الغرب ضد الشرق "نحن" المسلمين، كما لا ينطلق من مسلمة أن كلّ المستشرقين يحملون نيّة مبيتة ضد الإسلام، فهو حكم تعسفي أيديولوجي، لذلك فالدراسة العلمية والإبستمولوجية للإستشراق هي التي تستحق الأولوية والعناية في بحثنا هذا، فما هو الإستشراق؟ من الصعب إيجاد مفهوم موضوعي دقيق له، بسبب الجدل العنيف الذي حصل مؤخرا ضده منذ صدور مقالة أنور عبد الملك الإستشراق مأزوما سنة 1963 ثم كتاب إدوارد سعيد الإستشراق سنة 1978 فكل طرف سواء من الجهة الإسلامية العربية أو الغربية، يعطي

1 - محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص XIV.



تلوينا خاصا به لهذا المصطلح ، الأول يدين والثاني يدّعي النزاهة العلمية ، فنجد أركون يعرف الإستشراق أو الإسلاميات الكلاسيكية بأنها: " خطاب غربي حول الإسلام " .⁽¹⁾ إنه عبارة عن تاريخ الشرق أو تاريخ الإسلام ، أو تاريخ العالم الإسلامي كما هو يدرّس في الأقسام الإستشراقية الموجودة في الجامعات الغربية أو الملحقة بها⁽²⁾.

ويؤكد مكسيم رودنسون أن كلمة "مستشرق" ظهرت في اللغة الإنجليزية حوالي عام 1779 وظهرت كلمة إستشراق في قاموس الأكاديمية الفرنسية عام 1838 ، أي بعد ظهور كتاب فكتور هيغو " الشرقيات " سنة 1829⁽³⁾. ونؤكد هنا أنّ الدراسات المتعلقة بالشرق أي الإستشراق ، وخصوصا المتعلقة بالإسلام في الغرب من الأفضل أن ندرسها باعتبارها جزءا لا يتجزأ من التاريخ العام لأوروبا وعلاقتها بالشرق الإسلامي وهذا ما فعله إدوارد سعيد الذي يحدد للإستشراق ثلاث مستويات انطلاقا من أنه مشروع ثقافي بريطاني فرنسي: - الإستشراق مؤسسة أكاديمية وفرع من فروعها ، وكل من يعمل بتدريس الشرق والكتابة عنه وبحثه هو مستشرق وما يقوم به هو أو هي (المستشرقة) هو الإستشراق . - من حيث الرؤية والمنهج ، الإستشراق أسلوب في التفكير يقوم على مبدأ تمييز أنطولوجي نفسي بين الشرق " هم " والغرب " نحن " .

- ومن حيث هو جسم (خطاب) قابل للمناقشة والتحليل ، فهو مؤسسة مشتركة للتعامل مع الشرق بإصدار تقارير حولته وتمير أفكار حوله وإقرارها وتشريحه وتدريبه والاستقرار فيه وحكمه ، إن الإستشراق عموما أسلوب غربي للسيطرة على الشرق وبنائه على الطريقة الغربية وامتلاك السيادة عليه⁽⁴⁾. نستنتج هنا أن كلا من أركون وإدوارد سعيد يلتقيان في تحديدهما للإستشراق من خلال مصطلح فوكو بأنه خطاب ، وتلك المستويات الثلاثة في تعريف سعيد للإستشراق أكد عليها عنوان كتابه أي باختصار

1 - محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ص 51 .

2 - محمد أركون ، قضايا في نقد العقل الديني ، ص 67 .

3 - محمد أركون وآخرون ، الإستشراق بين دعائه ومعارضيه ، تر: هاشم صالح، ط2 (بيروت: دار الساقي، 2000) ص 88 .

4 - إدوارد سعيد ، الإستشراق (المعرفة السلطة الإنشاء)، تر: كمال أبو ديب، ط1 (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1981) ص 39، 38.



الإستشراق هو: معرفة وسلطة وخطاب . فهو فكرة غربية عن الشرق نمت وترعرعت في خضمّه ومن أجله صنعت فشرقنة الشرق مقابل الغرب ، ناتجة عن علاقة القوة والسيطرة والهيمنة ، وجريمة الشرقي هي أنه شرقي ⁽¹⁾. كما أن جميع خصائص السلطة تنطبق على الإستشراق ، لأنه استجاب للثقافة التي أنشأته وأنشأت موضوعه ، فهو وموضوعه (الشرق) يتحدان في الخطاب المنتج من خلال العلاقة بينهما ، فالخطاب ممارسة وفعل لا مجرد قول أو كتابة ، ومنه فالإستشراق ينتج المعرفة باعتبارها قوة ومزيد من القوة يقتضي مزيدا من المعرفة ، لأنها تجعل حكم الشرقيين سهلا ومجديا ، فأن تعرف الشرق هو أن تسيطر عليه ، هكذا تتحول المعرفة إلى سلطة ، أي سلطة الحكم على الشرق والشرقي ومحاكمته وتأديبه وتحليله تحليلا دقيقا من خلال وضعه في قاعة التدريس أو المحكمة أو السجن أو في دليل جغرافي ، والشرق هنا ليس نطاقا جغرافيا سياسيا بل هو ثقافة مجتمع ماثلة في شخص هو الشرقي أما الجوهر الثالث للإستشراق عند سعيد وهو أن خطاب بمعنى سجل حفظ وأرشيف من المعلومات المشتركة والممتلكة بصورة جماعية . ⁽²⁾

كما يصفه بأنه نظام من الأفكار حول الشرق طغى عليه وأثقله لأن الغرب كثافة وإدارة للقوة الغربية تمارس على الشرق ⁽³⁾. إن مشكلة الإستشراق عند إدوارد سعيد هي أنه علم غربي يمتدّ من موسكو شرقا إلى واشنطن غربا ومن روما جنوبا إلى استوكهولم شمالا ، إنه كائن في قمم هو الغرب ، لا يستطيع رؤية الشرق إلا من خلال قممه الغرب ، ولو انفصل عنه وخرج منه لما أصبح هناك لا إستشراق ولا غربي، لأنّ الغرب يعطيه الكلمة والقوة كي يقول أشياء عن الشرق ، كما يعطيه المصداقية العلمية والأدبية والفلسفية والمعرفية عموما أما الشرقي فيمتلك ثقافة الإنحاء والركوع للسيد الغربي ، فهذا الأخير صاحب السيادة في الحضارة والعلم والفلسفة والأدب فالمستشرق قادر على قول أشياء عن الشرقي لا يستطيع هذا الأخير أن يقولها عن نفسه ، لأن الغربي يجد من الشرقي كل المساعدة كي يظهر حقيقته إلى هناك عالمه الأوروبي كذلك يجد الشرقي عاريا كاشفا له كل حقائقه وعوراته ، لأن المستشرق قادر على أن يكون مستغربا ويدعي

1 — إدوارد سعيد ، الإستشراق ، ص 70 .

2 - المرجع نفسه ، ص 72 .

3 - المرجع نفسه ، ص 119 .

العروبة زورا ويواطئ المرأة الشرقية ويجد معها راحتها الأخلاقية وديوثته ويعتبرها آلة جنسية تمثل المرأة الشرقية في شبقيتها .

وبالتالي يتكلم في الجنس والممارسة الجنسية في العالم الشرقي بكل حرية لأن الشرق لم ينتج فرويد ويستطيع أن ينتقد القرآن كما يستطيع أن يدعي الإسلام ويحج إلى مكة وينتقد الممارسة الدينية يفعل كل هذا لأنه يكتب من خلال قمقمه دائما الذي هو الغرب وللغرب فقط ولأن الشرق كذلك لم ينتج أمثال كانط ونيتشة وماركس بينما المسافرين الشرقي ينهر بالغرب إعجابي به يسيطر عليه الانفعال ، بل يصل الأمر حد إنكار الذات بأن يكون مستشقا شرقيا فتأثير الإستشراق امتد إلى الشرق ، فهناك كتب ومجلات باللغات الشرقية وخاصة اللغة العربية تحتوي على تحليلات من الدرجة الثانية لموضوعات هي بناء إستشراقي من مثل : العقل العربي والإسلام وأساطير أخرى كما أصبح العرب يعرضون في صورة نمطية سكونية بجعل اللغة العربية معادلة للعقل ، فهي التي تنطق العربي ليس العربي هو الذي ينطق هذه اللغة ومثالنا البارز الجابري إن الشرق أصبح غربا مقلدا . وهكذا انتصر الإستشراق بسبب هيمنة النماذج الغربية على تسيير شؤون الثقافة في الشرق ، فالإنتاج الثقافي في الشرق أصبح عبارة عن إعادة إنتاج مضامين الإستشراق بلغة محلية من طرف مثقفين محليين جلسوا عند أقدام المستشرقين ، يشعرون بالفوقية على أبناء جلدتهم لأنهم يفهمون ويستخدمون أدوات العلم المعاصر بزعمهم ن وماهم في عيون المستشرقين إلا عينات قابلة للاختبار يمثلون السكان الأصليين كل التمثيل (1).

هكذا علق الشرق بصنارة الغرب لطغيان ثقافة الاستهلاك وأنماط الذوق الغربية وطريقة الحياة واللباس وفي الترتيب والتنظيم . أما الجانب التاريخي للإستشراق ، فهو تاريخ طويل يمكن تقسيمه إلى مرحلتين :

1 - مرحلة الاكتشاف والاستخدام : تمتد من القرون الوسطى إلى النصف الأول من القرن العشرين وهي كذلك تنقسم إلى مرحلتين .



-مرحلة القرون الوسطى : بالمعنى الجاري في تاريخ الغرب سيطرت عليها النزعة الأيديولوجية الجدالية الهجومية هدفها حماية المسيحيين من التأثير الإسلامي ، و جعل المسلمين يعتقدون المسيحية ، لذلك درست اللغة العربية والقرآن والنصوص اللاهوتية ، من أجل دحض هذا الدين ، فترجم القرآن في إسبانيا تحت إشراف بيتر المجل عام 1143 م ، واعتبر الترجمة جزءا متما للحملات الصليبية التي بدأت عام 1096 م أما رسميا فقد ولد الإستشراق بعد القرار المتخذ من طرف المجمع الكنسي يفينا سنة 1312 بإنشاء كراسي خاصة بتعليم العربية والعبرية إلى جانب السريانية واليونانية في جامعات أكسفورد وباريس وبولونيا وأفينون وسالامانكا ، واعتبر الإستشراق دراسة متفقهة متعلق بوحدة جغرافية وثقافية ولغوية وعرقية هي الشرق وهو في نفس الوقت فرع من فروع الدراسة الجامعية وما اللاحقةisme في كلمة Orientalisme إلا للدلالة على أن هذا الفرع الجامعي متميز . تخصص مستشرقو هذه الفترة في لغات الأقاليم التوراتية لأنهم كانوا باحثين في التوراة (العهد القديم) دارسين للغات السامية ⁽¹⁾. كما كان لحب الفضول كما يقول برنارد لويس والرغبة في الفهم من أجل التوصل إلى مصادر الفلسفة الإغريقية والعلم الإغريقي لأن العربية أداة والعرب أساتذة تلك الفترة ووسطاء ومنه فالمؤلفات العربية في الفلسفة والطب وسائر العلوم العقلية ترجمت إلى اللاتينية لتحديث النهضة الأوروبية . وغلبت النزعة الجدالية على المستشرقين المسيحيين ضد الإسلام فهدفهم هو إبراز تفوق المسيحية على الإسلام و الحق في الأولى دون الثاني ⁽²⁾. فنقل المعارف العربية الإسلامية إلى اللغات الأوروبية بدأ في القرن الثاني عشر مثل ما قام به العالم الإنجليزي أديلارد أوف باث والإسباني بيتروس ألفونسو ، فالأول عاد إلى أنجلترا يحمل معرفة ضخمة من مسلمي الأندلس ترجمها وبثها في بلاده وأوروبا عامة ، أما الثاني فأشتهر بأعمال كبيرة أهمها المعرفة الكهنوتية جمع فيه الأمثال والحكايات التي تتسم بالحكمة ، كما اهتم أوف روبروك وجون وكلف ، نيكولاس أوف كوزا ، روجر بيكون ، بالعلوم العربية الإسلامية على مدى القرنين الثالث عشر والرابع عشر وفي الفترة اللاحقة ظهرت كتابات

1 - إدوارد سعيد ، الإستشراق ، ص 80 ، 81 .

2 - محمد أركون ، الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا ، الأصالة ، عدد 44 أبريل 1977 ، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية ، ص 95 ، 96 .



الرحالة التي امتزج فيها الواقع بالخيال مثل كتابات ماركو بولو وجون مانديفيل كان لها تأثير كبير في نمو المخيال الشعبي الأوروبي إزاء الشرق والذي تغذيه الحملات الصليبية فكتبت قصص تسمى بالرومانس وأعمال شعرية ملحمية يمكن تقسيمها إلى قسمين :

- أعمال قائمة على الغرائبية أو الفانتازيا تصور الشرق كعالم مثير للدهشة والتشويق غير الواقعي .
 - أعمال تعكس الروح القتالية أو التعبوية من خلال الملاحم كأنشودة رونالد التي تبرز إسلام إسبانيا كعدو وثني يعبد ثلاثة آلهة وملاحم إيطالية تحمل مضموما أسطوريا (1).
- وهنا يمكن وصف الإستشراق كذلك في هذه المرحلة كأسلوب معين في الثقافة الغربية في التحدث عن الشرق والبحث فيه وتوظيفه أسلوب يعكس موضوع التأمل والتخيل والبحث . لكن خيبة أمل المبشرين المسيحيين في الشرق الإسلامي وشعورهم بمرارة الفشل والإحباط مع تفوق الغرب العلمي تحول الرد ليكون عسكريا وهو دائما الحروب الصليبية .

أما عصر النهضة فتميز بظهور الفضول المعرفي الذي يظل فريدا من نوعه حسب برنارد لويس في التاريخ البشري ككل في دراسة الإسلام والشرق عامة فكانت رحلات الاستكشاف ذلك أن الضرورة العسكرية والاستخبارات السياسية والعلاقات التجارية مع الدولة العثمانية التي فرضت سيطرتها على المشرق وأوروبا الشرقية استدعت دراسة المنطقة بصفة أكثر عملية فنتجت أدبيات كبيرة خضع مؤلفوها لإكراهات وأوامر عملية عسكرية وتجارية (2). فالمستشرق خبير بالشرق عمله جانب من جوانب الإمبريالية والاستعمار وحقل منتظم من التراكم يراكم بانتظام الكائنات الإنسانية والمناطق الجغرافية ، لأنه يعاين الشرق ويمسحه كما لو كان إقليما شخصا وعمله مرتبط بنمط ثقافي هو الدراسات الحكومية والشركات التجارية والجمعيات الجغرافية والجامعات وبنمط من الكتابة هو كتب الرحلات والإسكتشاف والإستيهام والوصف الغريب المدهش والدراسات التي يقدمها المستشرق هي أثاث الإمبراطورية وتجهيز ضروري لها إنه خبير وظيفته في

1 - ميجان الرويلي وسعد البازعي ، دليل الناقد الأدبي ، ص 30 .

2 - محمد أركون وآخرون ، الإستشراق بين دعاته ومعارضيه ، ص 132 ، 135 .



المجتمع الغربي هي أن يفسر الشرق ويترجمه لأبناء قومه علاقته بموضوعه تأويلية يقلص الإبهام عن طريق الترجمة والتصوير المتعاطف والإدراك الداخلي للشرق الذي يصعب الوصول إليه إنه أخيرا وسيط بين الشرق والغرب ⁽¹⁾. كما ساعد الإصلاح الديني خلال القرن السادس عشر على إقامة دراسة دقيقة للنص العبري عبر مقارنة العبرية بالعربية ، ولتشكيل نظرة مقارنة بين اللغات صادف ظهور النماذج والمناهج الجديدة خاصة التقنيات الفيلولوجية المطبقة على الإغريقية واللاتينية ، فطبقت أخيرا على العربية التي يدرس بواسطتها الشرق ودعي " مستشقا " ممثل العلم الجديد الفيلولوجيا قياسا على أسلافه " الإنسيين " اختصاصيي اليونانية واللاتينية ⁽²⁾. فالإستشراق كان يدل على مدرسة في الفن ، ومجموعة من الفنانين ترجع أصول أغلبهم إلى أوروبا الغربية ، كانوا عبارة عن رحالة إلى الشرق يقيمون لفترة من الزمن فيه ، يرسمون ما يرونه ويتخيلونه بطريقة رومانطيقية وغرائبية مدهشة ⁽³⁾. وهنا سنتقل إلى المرحلة الثانية من مرحلة الإستكشاف والإستخدام.

2- المرحلة العلمية بعد القرن السادس عشر : مع التوسع الكبير للعلم في أوروبا الغربية بعد القرن السادس عشر والشعور بالقوة والتفوق العسكري أصبح للإستشراق معنى جديد لا علاقة له بالأول ، إنه يعني إختصاصا علميا ، لعودة الإهتمام العلمي والأكاديمي بالظهور ثانية بزيادة التراكم المعرفي، وسيؤدي هذا إلى تحول الإستشراق كمؤسسة متعددة الوجوه والنشاطات مع حلول القرن السابع عشر وظهور المستعمرات وحاجة المستعمر إلى تسيير شؤون الأهالي ، فتزايدت الكتابات والبحوث الشارحة لعقيدة ومجتمع وتفكير تلك المناطق المستعمرة ⁽⁴⁾. وأهم ما كتب خلال القرن السابع عشر هو كتاب الفرنسي بارتيلمي ديربلو " المكتبة الشرقية " سنة 1697 ، الذي أعتبر نموذجا في إصدار أعمال ذات طابع موسوعي وأرشيفي تجدول المعلومات المتوفرة وتبويبها وتفهرسها ، كما برزت هذه الظاهرة نتيجة ما يسميه إدوارد سعيد الإستشراق الشخصي أو الإقامة في الشرق من طرف شخص معين ، والتي أعتبرت شكلا من أشكال الملاحظة العلمية

1 - إدوارد سعيد ، الإستشراق ، ص 321 .

2 - محمد أركون وآخرون ، الإستشراق بين دعاته ومعارضيه ، ص 134 .

3 - المرجع نفسه ، ص 161 .

4 - محمد أركون ، الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا ، ص 98 ، 99 .



والمعاصرة ، راکمت معلومات كبيرة حول الشرق أدت إلى نشوء إستشراق محترف الذي إعتبر كتب الرّحلات تلك مادّة علمية ، وهذا النوع الثاني من الإستشراق عبارة عن منهج للرؤيا والدراسة والكتابة المنظّمة المقنّنة فالشرق يُبحث ويُدرس ويُدار وتصدر عليه الأحكام بطرق مضبوطة ⁽¹⁾. أما في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر ظهرت نهضة إستشراقية ، هي علامة على بداية إستشراق حديث أصبح له منطلقات للبحث ، وله جمعيات علمية ، واكتسب خلال القرن التاسع عشر إمتيازات كبيرة من خلال تعاظم سمعة ونفوذ مؤسساته مثل : الجمعية الآسيوية الفرنسية 1821 ، والجمعية الملكية الآسيوية البريطانية 1834 والجمعية الألمانية للدراسات الأجنبية 1849 ، والجمعية الإستشراقية الأمريكية 1842 . ورافق تكاثر هذه المؤسسات وتطوّرها زيادة في كراسي الأستاذية للدراسات الشرقية وتوسّعت وسائل نشر الإستشراق وتضاعف عدد الدّوريات بداية من مجلة " مناجم الشرق " 1809 فازدادت كمّية المعرفة المنتجة ، وعدد التّخصّصات وكذلك اللقاءات والمؤتمرات الدولية الإستشراقية يلتقي فيها علماء مختلف البلدان الأوروبية بدءا من سنة 1873 ⁽²⁾. ويرتبط هذا الإستشراق الحديث بأسماء بارزة هي سلفستر دي ساسي و ارنست رينان ولين الذين بنوا الحقل المعرفي للإستشراق كما يعتبرون أسلافا بمنحهم له أسسا علمية وعقلانية ، ومنه أصبحت كتاباتهم نموذجية لبورتهم مفاهيم وأفكار يستعملها أي إختصاصي يرغب في أن يكون مستشراقا ⁽³⁾. وهنا أصبح الإستشراق من دعاة الفلسفة الوضعية وفقه اللغة بشكل احترافي ، فلقد جاء رينان إلى الإستشراق من خلال فقه اللغة ، الذي اعتبره العلم الدقيق للموجودات الذّهنية دوره في العلوم الإنسانية كدور الفيزياء والكيمياء في العلوم الطبيعية ، هكذا طغت في القرن التاسع عشر مصطلحات وممارسات مهنية على الخطاب الإستشراقي من خلال نموذج ساسي ورينان اللذين ساعدا على صياغة الإستشراق كجسد من النّصوص وتقنية ، أسسها من مبادئ فقه اللغة ، أما في المرحلة التالية للحرب العالمية الأولى يلاحظ إدوارد سعيد صعود الإستشراق الأمريكي والثورة المنهجية التي جاء بها هي تطبيق العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية

1 - إدوارد سعيد ، الإستشراق ، ص 174 .

2 - المرجع نفسه ، ص 73 ، 74 .

3 - المرجع نفسه ، ص 145 .



على الشرق ، فلم يعد المستشرق مستعرباً أو متفهماً في اللغة مختصاً في الشرق ، بل أصبح عالماً اجتماعياً مدرّباً يطبّق علمه على أماكن أخرى غير التي طبق فيها هذا العلم ونشأ ، فأنحصر المجال الأدبي من الإستشراق ككل نتيجة هذا التطور ، ولقد لاحظ سعيد تخلف الإستشراق الإسلامي خاصة علم الإسلام الفرنسي المدعو islamologie مقارنة بالعلوم الإنسانية ، وتخلّف المنهجي والفكري العام ، بقي معزولاً عن التطورات الحاصلة في تلك العلوم ، إضافة إلى التطورات التاريخية والاقتصادية والاجتماعية وحتى السياسية فلم يتحرر من إسار الخلفية الدينية التي نشأ فيها ⁽¹⁾. من هنا ننتقل إلى المرحلة الثانية عند أركان وهي :

2 - مرحلة التعاضد في البحث العلمي : بدأ الهجوم على الإستشراق بعد الحرب العالمية الثانية مع ظهور الطبعة الثانية من أنسكلوبيديا الإسلام التي ابتدأت سنة 1950 ، من دون طبعة ألمانية ولا مستشرق ألماني في لجنة تحريرها ، فنشرت باللغتين الفرنسية والإنجليزية ، وبدأ الهجوم على هذه الأنسكلوبيديا في باكستان بتأثير عاملين : غياب طبعة ألمانية وناشرا ألمانيا ، وثانياً وجود يهودي فرنسي في لجنة تحريرها هو ليفي بروفنسال فجاء الهجوم من طرف شخص يسمّى " إمام تجمع المسلمين الألمان للباكستان الغربية " بمساعدة دبلوماسي ألماني في باكستان ، ثم ظهرت كتابات ذات طابع ديني أبرزت عمل المستشرقين لهدم الإسلام ، ففي تصوّر هؤلاء كيف لمسيحي أو يهودي أن يدرس ديناً آخر دون أن يكون في نيته هدم هذا الدين ! إنه لا يمكنه أن يدرسه لغايات نبيلة ن فكان التركيز في دراسة الإستشراق هو معاينة التبشير الديني من طرف المستشرقين وإبرازه ، كذلك مواقفهم من الإسلام ، ومع بداية الستينات ظهرت إنتقادات ذات طابع أيديولوجي قومي من طرف عرب مسيحيين في أغلبهم يقيمون في أوروبا الغربية والولايات المتحدة ، كتلك المقالة التي كتبها أنور عبد الملك وهو باحث اجتماعي قبطي بعنوان : " الإستشراق مأزوما " في مجلة ديوجين الصادرة عن اليونسكو سنة 1963 ، وقد ركز نقده في اتهام المستشرقين بالعرقية المركزية غير مهتمين بعلماء العالم الثالث وعلمهم ومناهجهم ونجاحاتهم ، بل يدرسون ماضي المجتمعات الشرقية غير مهتمين بحاضرها كما لا يهتمون بمناهج العلوم الاجتماعية ومكتسباتها خاصة المنهجية الماركسية . ومنه بدأت

1 - إدوارد سعيد ، الإستشراق ، ص 265 .

تتبلور المناقشة العلمية والتحليل الموضوعي للإستشراق وتواصلت هذه الانتقادات مع إبراهيم أبولغد وإدوارد سعيد (1).

هكذا حسب فرانسيسكو غابرييلي وضع الشرق الإستشراق في قفص الاتهام بعد أن أصبح ذاتا دراسة ،و بعد أن كان لفترة طويلة موضوعا للدراسة ومنفعلا بالتاريخ لا فاعلا فيه ، ومنه أصبحت كلمة مستشرق تحتوي على شيء مهين بالنسبة للشرقيين ، لأنها تظهرهم بمثابة مواد للدراسة أكثر مما هم فاعلون أو مساهمون فيها هكذا بدأت في ستينات القرن الماضي الكتابات الإستشراقية تتسم بالتفتح العلمي والتضامن البشري في الإهتمام إلى حقائق الأمور ففي سنة 1955 نشر كلود كاهن أستاذ التاريخ الإسلامي بالسوربون مقالة تعتبر بيانا لتطبيق مناهج جديدة وفتح ميادين مجهولة في تاريخ المجتمعات الإسلامية ،ذلك أن كاهن ينتمي إلى مدرسة الحوليات الفرنسية التي أبدعها كل من مارك بلوخ و لوسيان ليفير التي حولت التاريخ الراوي إلى تاريخ شامل تحليلي مثير للتساؤلات أكثر مما يستهدف العبر والتأويل الأيديولوجي للماضي ، وبقي مؤرخوا المجتمعات الإسلامية في منأى عن تأثير هذا المذهب المحرر من أساطير التاريخ الراوي والسردية فالمؤتمر الأول لسوسيولوجية الإسلام المنعقد في بروكسل سنة 1961 أبرز التقصير في تفهم المجتمعات التي لم تحلل بعد على ضوء المناهج الجديدة في علوم الإنسان والمجتمع بصفتها منظومات متماسكة الأجزاء مترابطة العناصر ، متعددة المناحي خاضعة لقانون التحول أي الانحلال والتكرب حتى في العصور الموصوفة بالجمود (2). لذلك وخلال المؤتمر الدولي التاسع والعشرين للمستشرقين المنعقد في باريس سنة 1973 تخلّى المستشرقون عن كلمة إستشراق الدالة عليهم ، وظهرت بديلا عنها تسميات جديدة مثل المستعرب Arabologue أو المختص بالصين Sinologue أو بالهند Indianologue أو تركيا Turcologue كما اقترح المؤتمر تسمية جديدة له هي " المؤتمر الدولي للعلوم الإنسانية في آسيا وإفريقيا الشمالية " (3).

1 - محمد أركون وآخرون ، الإستشراق بين دعائه ومعارضيه ، ص ص 164 ، 198 .

2 - محمد أركون ، الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا ، ص 101 .

3 - المرجع السابق ، ص 164 .



والآن نعرّج إلى نظرة كلّ من إدوار سعيد ومحمد أركون إلى الإستشراق ككل ، فالأول نظر إليه من حيث هو نظام من الخطاب ، أي جسد من الأفكار والمعتقدات والشعائر اللغوية والمعرفة بالشرق ، إنه نظام من الحقائق ، فكل أوروبي وكل مايقوله عن الشرق عنصرىا وإمبرياليا وإلى درجة كلية تقريبا عرقى التمركز ، أما الفروق بين مستشرق وآخر فهي سطحية شكلية فقط ، نادرا ما كانت فروقا في الأسلوب تتحكم فيه منظومة مركزية هي أسطورة تطوّر السّاميين المُعاق ، ومن هنا تتدفق أساطير إستشراقية أخرى كل منها يظهر السامي النقيض الكامل للغربي وضحية لا شفاء لها ، بسبب نقاط ضعفه ، فالإستشراق ساوى بين اختلاف الشرق عن الغرب وضعفه ، رغم أن المستشرق يزعم أن عمله يمثل البحث العلمي الموضوعي التحرري ، لكن عمله هذا يكاد يكون إعلاما دعائيا ضد مادة دراسته الشرق ⁽¹⁾. فالمستشرق يكتب عن الشرقي ، وهذا الأخير يُكتب عنه دوره دائما السلبية المحيَّدة ، أما دور الأول فإنه دور صاحب القوة على الملاحظة والدراسة يكتب بيقينية لا متسائلة حول الحقيقة المطلقة المعززة بالقوة المطلقة . فالإستشراق رؤية سياسية للواقع روّجت بنيتها للفرق بين المألوف أوروبا ، الغرب ، نحن ، وبين الغريب الشرق ، الشرقي،هم. إنه استجاب للثقافة التي أنتجته أكثر مما إستجاب لموضوعه المزعوم ، الذي هو أيضا من نتاج الغرب فالإمبريالي الأوروبي رجلا كان أو امرأة ، لم ير ولم يكن بوسعه أن يرى أنه إمبرياليا. ⁽²⁾ فالخطاب الغربي بصفة عامة يجسد المعرفة المعززة بالقوة ، والقوة المعززة بالمعرفة ، كما ينتقد إدوارد سعيد، ميشال فوكو واعتبره جاهلا للسياق الكولونيالي لنظرياته ، فهو ممثل حركة مستعمرة لا تقاوم ، تقوم بمفارقة ضديّة لتحسينها إمتيازات كل من الباحث المتوحّد والنظام الذي يحتويه ضمنه ، فكتابات ما بعد الحداثة مصابة بعمى وصمت عن معالجة مسألة الإمبريالية ، وهذا الصمت لا نستطيع تأويله بأنه سهو غير مقصود بل هو إمتناع مقصود ⁽³⁾. كما أن الغرب لا يشك في إنسانيته وكونيّته بينما ينتقد الكتابات الأخرى بأنها غير عالمية لأنّ هذه الأخيرة مأخوذة من الغرب على أنها رحلة سفريّة باتجاه أوروبا وأمريكا ، كما

¹ - إدوارد سعيد ، الإستشراق ، ص 313 .

² - إدوارد سعيد ، الثقافة والإمبريالية ، ترجمة : كمال أبو ديب ، ط1 (بيروت: دار الآداب، 1997) ص 224.

³ - المرجع نفسه ، ص 332 ، 333 .



ابتعدت عن بيتك ووطنك أصبحت عالميا ، وهكذا أصبحت الكونية غرباوية ، إنها طاعون قادم من الغرب ⁽¹⁾. وهذا ما أبرزه أيضا هشام جعيط حيث يرى أنه كلما هذبت أوروبا أدواتها الثقافية كلما رأت نفسها مركزا للعالم فالإنتلجنسيا الغربية تقع في التمرکز العرقي من جديد ، في الوقت الذي تظن أنها وضعت ذلك موضع الشك لأنها تقدم نفسها الوحيدة القادرة على تحديد القيم العالمية ، وهي الوحيدة القادرة على نقد مركزيتها ، ومنه فهي تتراجع إلى المركزية الأوروبية اللاواعية ، أكثر منها مركزية واعية ⁽²⁾. ومن هنا سنبحث عن بدائل للإستشراق والتساؤل كيف يستطيع المرء دراسة ثقافات وشعوب أخرى من منظور تحرري إنساني لا تلاعب ولا قمعي ؟ يرى إدوارد سعيد أن الحل هو إعادة التفكير في مشكلة العلاقة بين المعرفة والقوة ، فلقد أخفق الإستشراق إخفاقا إنسانيا وفكريا لعدم توحيده هويته بالتجربة الإنسانية ، مثلما أخفق في رؤيته لذاته وللشرق كتجربة إنسانية ، ومنه فالعلوم الإنسانية المعاصرة هي الوحيدة التي بمقدورها على أن تعطي للباحث المعاصر أدوات معرفية ومناهج وأفكار خالية من النماذج ذات النمط العرقي والدوغمائيات الأيديولوجية والإمبريالية ⁽³⁾.

أما وجهة نظر محمد أركون هي أن الإستشراق فشل في مهمته فهو شبه غائب تماما من الـساحة الثقافية وحضوره ضعيف جدا ومتقطع لا يشفي الغليل ، بل ظلّ إنتاجه محصورا وتدخلانه بقيت سطحية وموجهة فلم يؤثر في الجمهور الأوروبي ، ولم يغير من نظرة هذا الجمهور إلى الإسلام والعرب ⁽⁴⁾. وما يركز عليه أركون في نقده للإستشراق هو نظريته الإستيمولوجية التي يلقبها إلى التاريخ ونمط كتابته للتاريخ ، فتاريخ الجنوب يكتبه أهل الشمال ، وتاريخ العرب والفرس والأتراك يكتبه كبار الدارسين والمستشرقين الأوروبيين منذ القرن التاسع عشر وحتى اليوم ، ومنه فالباحثين العرب والمسلمين يلجأون إلى كتابات هؤلاء لمعرفة تاريخهم ⁽⁵⁾. فالمستشرقون إشتغلوا وكتبوا حتى عام 1950 ضمن المناخ المعرفي للتاريخانية والنزعة

¹ - إدوارد سعيد ، الثقافة والإمبريالية ، ص 330 .

² - هشام جعيط ، أوروبا والإسلام (صدام الثقافة والحادثة) ط1 (بيروت: دار الطليعة ، 1995) ص 16 ، 17 .

³ - إدوارد سعيد ، الإستشراق ، ص 324 .

⁴ - محمد أركون ، قضايا في نقد العقل الديني ، ص 141 .

⁵ - المصدر نفسه ، ص 81 .



الفيلولوجية ، وهذين التوجهين أصبحا جزءا من التاريخ ، تمّ تجاوزهما وانتقادهما من قبل أنصار الكتابة المتشظية المنقسمة للتاريخ ، وأصحاب المنهج التعددي وأبطال الأنثروبولوجيا والأسنيات البنيوية⁽¹⁾. فالتاريخانية تقنية منهجية تكتفي بتسجيل الوقائع التاريخية وترتيبها في خط زمني متواصل ، تقرأ فيه البدايات والأصول والتأثيرات والأحداث من كل نوع ، بينما المنهجية الفيلولوجية المستخدمة من قبل هؤلاء المستشرقين تقول بأنه كل جملة لها معنى واحد ، تُشكل نظاما مطابقا للمعرفة الحقيقية ، فالفكر محدود باللغة وقيد بها ، بالمعنى الدقيق والجازم لا يمكنه النشاط خارج القوانين النحوية للغة ، ولا خارج التحديدات المعجمية والألفاظ الخاصة باللغة أيضا⁽²⁾. هكذا فمعظم المستشرقين الذين سيطرت عليهم الطرق الفيلولوجية والتاريخانية ، نشأوا وكبروا في المناخ الثقافي للوضعية والعرقية المركزية ، وهذا ما قادهم إلى التزام الحياد الموضوعي السلبي ، فعالم الإسلاميات (المستشرق) يعرف جيدا أنه أجنبيّ عن موضوع دراسته ، ومن أجل أن يتجنب أيّ حكم يكتفي بنقل محتوى النصوص الإسلامية إلى إحدى اللغات الأوروبية ، فيتوقف عند المنهج الحيادي الوصفي غير الملتمزم⁽³⁾.

معنى هذا أنهم لا يتدخلون في الموضوع المدروس من أجل النقد البناء وتجاوز كل الحساسيات ، يدرسون الإسلام بوصفه موضوعا متجارجا عنهم قابلا للقياس والفحص بحيادية تامة ، لا ينخرطون علميا ولا نقديا في تحرير المشكلات ، فهذه الموضوعية الباردة تقوم على توهم الفصل التام بين الباحث وموضوعه ، وهو وهم كاذب يسعى إلى إخفاء الجانب الأيديولوجي من الخطاب الإستشراقي ، وكذلك الذاتية الفنونولوجية بعدم الفصل بين الدارس والمدروس في أبحاث الوجوديين ، والموضوعاتوية البنيوية العلمية الكاملة ، بقتل الدارس مقابل الموضوع المدروس ، فأنماط التفكير هذه والفرضيات والتحديدات التي رسّخت في الغرب إلى جانب علم اللاهوت والميتافيزيقا الكلاسيكية والمنهجية الفيلولوجية والتاريخانية ، يتواطأ سرا معها الخطاب الإستشراقي ووفقا لهذا فالمستشرق يهتم بكشف الوقائع الثابتة والمادية التي يمكن التحقق منها وبما

¹ - محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ص 203 .

² - محمد أركون ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ص 123 ، 124 .

³ - المصدر السابق ، ص 55 .



أن الإيمان لا يشكل حقيقة مادية محسوسة فإنه ، لا يدخل في حساب المؤرخ النقدي على الطريقة الإستشراقية مثلما وقع لبعض المستشرقين في عهد الماركسية المنتصرة ، ركزوا فقط على العامل الاقتصادي بصفته العامل الوحيد الحاسم الذي يؤثر في حركة التاريخ ، ومنه همّش العامل الديني والثقافي والخيالي واختزل إلى مجرد بنية فوقية لا قيمة لها. (1)

أما الكتابات المتحررة من الماركسية ذات الصبغة الاجتماعية ، تعتبر الإسلام الذي فهمته على أنه أفنومًا جبّارًا يؤثر على كل شيء ، فاطر لأي شيء ، وحاسم في المجتمعات التي انتشر فيها ، فالمستشرقون يستخدمون إسلام وإسلامي ومسلم لتعميمها على نطاق جغرافي واسع جدا ومليء بالفئات العرقية الثقافية الشديدة التّوَع والاختلاف ، مليء باللغات المختلفة والعقائد العتيقة المتعددة السابقة على مجيء الإسلام وبنى الاجتماعية والأنثروبولوجية المتنوعة ، والتجارب والأنظمة السياسية المختلفة ، فيطابقون بين الإسلام ومشتقاته وبين الشرق أو العرب (2). وهذا التقديم ناتج عن تصورهم للإسلام ، بصفته لا يفصل الروحي عن الزماني ، للبرهنة على تفوّق المسيحية التي يعتقدون أنها فصلت منذ البداية بين ما لله الله وما لقيصر لقيصر وهو في حقيقته استخدام سياسي لموضوع مثل هذا يؤخر تقدم البحث العلمي والتفكير المتحرّر ، فهذا الفصل لا يمكن أن نتصوره إلا ضمن الإطار الإيستمولوجي للعلاقية الحديثة الرأسمالية الليبرالية (3). ومنه يجب رفض كل حكم قيمة على نظام فكر سابق باسم التصورات العلمية المعاصرة وباسم التقدم الهائل الذي حققه العلم مؤخرا ، أي تحاشي الإسقاط والمغالطة التاريخية ، فلكل فترة أو عصر علمه الخاص وإمكانياته الخاصة ، وعلى المؤرخ المعاصر أن يعيد اكتشاف ذلك الشعور الغائص في الزمن لكل فترة وعصر قيد البحث وكذلك لكل شخصية علمية أو دينية ذلك الشعور الذي انفصلنا عنه نحن أناس هذا العصر (4). كما لا يجب دراسة الأفكار بذاتها ولذاتها ، عن طريق عرض تسلسلها الصاعد والمتقدم باستمرار في الزمن بصورة تجريدية ومثالية قابضة فوق السحاب، بل يجب ربط حركة الأفكار بالواقع والمجتمع ، فلا نفصل بينهما ، كي

1 - محمد أركون ، قضايا في نقد العقل الديني ، ص 86 .

2 - المصدر نفسه ، ص 73 .

3 - محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ص 163 .

4 - محمد أركون ، نزعة الأنسنة في الفكر العربي ، ص 424 .



ترتسم صورة تاريخية عن مسار الفكر لقرون عديدة ، فقد تتغير الأفكار والتصورات والعقائد بينما الأنظمة السياسية تظل ثابتة ، أو تتغير هذه الأخيرة مرات ومرات بينما تظل بنية الفكر ثابتة . فالإشتراق ظل يحقّب للتاريخ الإسلامي إنطلاقاً من الأسر الحاكمة والفئات العرقية ، هذا ما نجده عند لويس غادريه في تحقيقه للتاريخ ، إنطلاقاً من الفئات الحاكمة بداية من العهود الأولى للنبي ثم الخلفاء ثم عصر الأمويين ثم عصر العباسيين ثم عصر الإنحدار وإمبراطورية العثمانيين⁽¹⁾.

إذن يجب تطبيق مفهوم المدة القصيرة للتاريخ المتراوحة بين بضعة أعوام وعشرين عاما مثل نموذج المدينة الممتد بين 622 م إلى سنة 632 م ، والمدة المتوسطة التي تتجاوز الخمسين سنة لتصل إلى قرن ، مثل العصر الليبرالي مع كتاب : طه حسين ، سلامة موسى ، العقاد ... الخ ، من 1820 إلى خمسينات القرن العشرين. والمدة الطويلة للتاريخ التي تتجاوز عدة قرون ، مثل ما يسميه أركون عصر التفاوت التاريخي نهوض الغرب من جهة ، وكسل وخمول الشرق أو عالم الإسلام من جهة ثانية ، الممتد من القرن الثالث عشر حتى القرن التاسع عشر . ويطبق أركون تاريخ العقلية أيضا أو تاريخ الأفكار ، الذي بلورته مدرسة La حوليات. والذي يمزج بين التاريخ وعلم النفس والاجتماع و الأنثروبولوجيا والاقتصاد ... الخ فالعقلية مفهوم علمي من حيث هي : جملة الاستعدادات والمواقف والعادات والتوجهات الفكرية والأخلاقية montalite والمعرفية والوجدانية التي تكون مشتركة بين أعضاء جماعة معينة . أو هي بمفهوم آخر مجموعة من العادات الفردية أو الاجتماعية في التفكير والحكم ، من حيث أن العادة تستبعد التفكير النقدي لصالح الأحكام المسبقة⁽²⁾. فمن خلال هذا التاريخ لا نهمل الخيالات والتصورات والأوهام في تحريك التاريخ وتنشيطه مثلا : الإيمان يشكل حقيقة واقعة عند المسلمين ، حماسه ووجهه يؤثر في حركة التاريخ مثله مثل العامل الاقتصادي أو السياسي ، وفي السياق الإيمان لا يهتم الناس برؤية الأشياء من خلال المنظور التاريخي المحسوس ، وإنما من خلال الإيمان المتوهج الذي يتجاوز التاريخ ويرتفع فوق مادياته⁽³⁾. أي أنّ أركون

1 - Mohammed Arkoun et Louis Gardet , **L islam hier demain** , PP, 75, 77,80,100 .

2 - جورج طرابيشي ، نظرية العقل ، ص 283.

3 - محمد أركون ، قضايا في نقد العقل الديني ، ص 144.



ينادي ببلورة التاريخية في دراسة الإسلام ، والتي تبحث اللافكر فيه والمستحيل التفكير فيه ، بإبراز هما إلى واضحة النهار ، و عدم بحثهما راجع إلى التضامن العنيد بين الدولة المركزية والكتابة والثقافة الأكاديمية والدين الرّسمي ، فالإسلاميات الكلاسيكية أهملت أشياء ثمينة في دراسة التاريخ الإسلامي :

1- أهملت الممارسة والتعبير الشفهي للإسلام عند الجماهير الشعبية .

2 - المعاش غير المكتوب وغير المنطوق ولو عند الكتاب .

3 - المعاش المحكي في اللقاءات اليومية والاجتماعات والدروس في المساجد والمدارس والجامعات وهو أكثر دلالة من الإسلام المكتوب .

4 - المؤلفات والكتابات اللارسمية واللاتمثيلية كمؤلفات الشيعة والخوارج المبعدة من دائرة الإسلام عند الأرثوذكسيين السنة .

5 - الأنظمة السيمائية غير اللغوية المشكّلة للحقل الديني من ميثولوجيات ، وشعائر واحتفالات وموسيقى وفنّ عمارة... الخ⁽¹⁾. يقول أركون : " لهذا السبب ألحّ على ضرورة اللجوء إلى المنهج السلبي في الدراسة والفهم ، دراسة اللافكر فيه . والمستحيل التفكير فيه اللذين يصاحبان بالضرورة كل نظام فكري منته وناجز وضرورة اكتشاف البقايا الثقافية والسوسيولوجية المهمّشة التي فرزها انتصار السلطات التعسّفية ."⁽²⁾

لكن هل هذا النقد يعني أنه ليس هناك فضل للمستشرقين على الدراسات العربية الإسلامية ؟ يرى أركون أنهم أول من طبّق المنهج التاريخي الحديث على التراث الإسلامي والمجتمعات العربية الإسلامية ، طبّقوه بكلّ منهجيته وإشكالياته وتقنياته في التحقيق النقدي للنصوص والمحفوظات ، ففي فترة ممتدة من 1800 إلى 1950 كتب حول الشرق حوالي ستين ألف كتاب ، ربما يفوق هذا العدد عدد الكتب التي كتبها الشرق الإسلامي حول نفسه وحول الغرب خلال هذا القرن والنصف ، فمهمة المؤرخ الحديث هي تقييم مدى مصداقية الوثائق التي يعتمد عليها لكتابة التاريخ ولتحديد الفترات التاريخية المتميزة والمنعطفات الكبرى

1- محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ص 53 .

2 - المصدر نفسه ، ص 39 .



وكيفية الانتقال من عصر إلى آخر ، والتركيز على الشخصيات الهامة في كل فترة ، فتصوره للزمن تهيمن عليه مفاهيم التقدم والتغير والقطيعة والطفرة النوعية ، فالتاريخ يشترط الاعتراف بتاريخية الحياة البشرية أي البشر هم المسؤولون عن صنع التاريخ ⁽¹⁾. فمنهجية فقه اللغة والتاريخ الوضعي كان يفتقد إليها المسلمون وهي ليست من إنتاجهم بصفاتها منهجية وصفية سكونية تهتم بالتفاصيل واستخلاص الوقائع والتواريخ والأحداث من النصوص القديمة ثم ترتيبها وفرزها وتصنيفها لكتابة تاريخ للإسلام بشكل خطي مستقيم متسلسل ، حسب الصورة التي تعكسها النصوص الإسلامية ، فهذا التاريخ كان مغطى ومحجوبا بسبب الإنغلاق والجمود ، كما أن الإستشراق أحيا هذا التراث بطريق التحقيق والترجمة ، ولولاه لما كنا نعرف أشياء عن أنفسنا ، لأن هناك كمّا هائلا من المخطوطات الإسلامية هي ملك الغرب اليوم ، أخذوها وحافظوا عليها ثم حققوها ونشروها عندما أصبحت الثروة عندهم هي ثروة العقل والفكر والعلم .

إن أركون يهدف أخيرا من خلال نقده الإبستمولوجي للإستشراق إلى تجديد منهجيته الكلاسيكية ، كي تلحق بركب المنهجية الحديثة في علم التاريخ ، ويصبح جزءا لا يتجزأ من البحث العلمي المعاصر ، ويلحق بركب التجديد المنهجي والمفهومي الذي حصل في الربع الأخير من القرن الماضي ، فلا يعقل أن يظلّ منغلقا على نفسه وراضيا بمنهجية القرن التاسع عشر رافضا الانفتاح على الثورة المنهجية والإبستمولوجية التي شهدتها العلوم الإنسانية منذ الستينات إلى اليوم ، لذلك جاء أركون " بالإسلاميات التطبيقية " بصفاتها منهجية تطبق العلوم الإنسانية ومصطلحاتها في دراسة الإسلام بتاريخه الطويل ، وهي تكملة للإسلاميات الكلاسيكية بعد القيام بنقدها إبستمولوجيا ⁽²⁾.

هكذا نميّز في الأخير بين النقد الأيديولوجي للإستشراق ، والنقد العلمي والفلسفي فإدوارد سعيد يهتم بتفكيكه وتحديد إبستميته ، لهدمه ونقضه من الداخل ، وموقفه هو الرفض الكلي له ، لأنه قام على العرقية والمركزية كما أنه حليف للإمبريالية ، إنه النقيض تماما للشرق ، بينما أركون يقدم مشروعا لتجديده وتكملته بصفته بحثا

1 - محمد أركون ، نزعة الأنسنة في الفكر العربي ، ص 559 .

2 - محمد أركون ، الإسلام أوروبا الغرب ، ص 178 .



علميا ومنهجيا علميا ، قدّم مزايا عديدة للدراسات العربية الإسلامية ، لتمهيد الطريق بين المستشرقين وعلماء الإسلام لتحقيق التفاهم والتعاون في البحث العلمي و إغنائه .

ثالثا : نقد الخطاب الإسلامي المعاصر:

يعتقد الخطباء المتدينون أن أفكارهم الإنسانية إلهية ، أو وحي لتغطية عجزهم الفكري ، وليشرّعوا ويعزّزوا سلطاتهم الدينية ، وينظرون إلى النقد العلمي على أنه نقد تجديفي يستهدف الله ذاته والدين ، إنه ليس نقدا لأفكارهم وتأويلاتهم ، بينما خطاباتهم وتأويلاتهم ليست هي الدين ذاته من وجهة نظر علمية ، إنها خطابات وتأويلات وحركات بشرية ، والنقد ليس نقدا لحقيقة الله في ذاته ، بل هو نقد لتلك الأفكار والتأويلات المنتجة من طرف أناس محددين ، فالدين اليوم خليط ممكن إدراكه لتأويلات وممارسات اجتماعية قائمة أساسا على عقائد متعالية ولا هويات دوغمائية ، والمشكلة التي تعالجها هي كيف تسيطر على ما هو إلهي ؟ وكيف تحتكر الكلام عن الدين ؟ بل يصل بها الأمر احتكار الدين وما هو إلهي ، لتدّعي العصمة والنأي عن كل نقد هذا هو مبررها ، فمن ينتقدها فقد أعلن على نفسه الحرب من الله والمجتمع ، فالله مثلا في الخطابات المسيحية ليس له الحق أن يوحى القرآن إلى النبي محمد ، مثلما أنه ليس على الله أن ينصر المسيحيين واليهود لأنهم يشتغلون ضد الإسلام أي الله ذاته .⁽¹⁾ فالإسلام الذي تعلنه الخطابات الإسلامية المعاصرة يمثل إسلام التّعذر والتعلّل خاصة بعد هزيمة 1967 ، والجدل الذي دار بين الليبرالية والاشتراكية ، ونظام الحزب الواحد الذي يعتمد على تعبئة الجماهير الشعبية ، كلها ضغوطات سياسية واجتماعية واقتصادية أدت إلى بلورة هذا الخطاب الذي يعاني من قطيعتين : الأولى مع الفترة الكلاسيكية المبدعة قبل القرن الثالث عشر الميلادي ، والثانية مع الحداثة الأوروبية منذ القرن السادس عشر .

لذلك فدراسة هذا الخطاب ستساعدنا على إدراك الروابط بين الدين والمجتمع والأيدولوجيا ، كما يمكننا من

1 - وليم الشريف ، المسيحية ، الإسلام والنقد العلماني ، ص 51 ، 57 .



فهم سلوك وعقلية المسلمين الحالية فالخطابات الإسلامية اليوم ذات قاعدة سوسيولوجية كبيرة جدا ، مضامينها معتقة ومؤيدة من طرف غالبية الجماهير الشعبية ، فهي تستمد صحتها من عدد أو كثرة معتققيها ، ولا تستمدتها من الأسس الإبستمولوجية والفلسفية للمعرفة ، فبقدر ما يزداد انتشارها (بسبب انتشار التعليم ووسائل الإعلام) وعدد معتققيها ، يزداد تزمُّتها وانغلاقيتها ووثوقيتها ، فأن تعتق مسلمات هذه الخطابات هو أن تندمج سوسيولوجيا ، وإلا فمصير كل شخص مُنتقد هو التشويه والإبهام والاشتباه به ، بأصالته ، ووفائه ودينه ، ويصل الأمر إلى حد التصفية الجسدية ، لذلك يرى أركون أن هذا الخطاب ، خطاب أيديولوجي حلّ محل الإسلام الدين (1).

كما تدعي هذه الخطابات أنها الأمانة على الوحي ، والمعبرة عن مضامينه بشكل صحيح ، إنها الوحيدة القادرة على فك ألغاز التراث ، وهذا الأخير هو مرتكزها الوحيد ، وسندها الفريد الذي تقوم عليه ، إنها تنتسب إليه ، فالتراث أنثروبولوجيا وسوسيولوجيا نظام من القيم المركزية ترجع إلى أصل أسطوري ومتعال يتم تأبيدها بواسطة الذاكرة والعمل الجماعي ، وكل شعب أو مجتمع سواء كان ذا كتابة أم مجتمعا شفاهيا يدّعي الانتساب إلى تراث حي ، ومنه فالتراث يصبح ظاهرة اجتماعية تكرارية معرضة للتآجر وكذلك الانقراض ، ومن ناحية أنثروبولوجية يمثل الأصل والنموذج الذي ينظم سلوك وأخلاقية أمة بأسرها .

- أما من زاوية دينية نجد أن الكتاب المقدس المسجل بعدما كان ظاهرة شفوية ، ساهم في ترسيخ الوعي بإستمروية ثابتة للأجيال التي قرأت نفس النصوص وتأمّلتها وفسّرتها وطبقتها على مدى القرون المتتالية ، لذلك فالمؤمن عندما يقرأ سورة أو آية يشعر وكأنها تقرأ للمرة الأولى ، لأنه يوضع ذاته في ذلك الزمن الأول النموذج ، وبالتالي لا توجد قطيعة بين الأجيال أبدا (2). كما يسود الاعتقاد بأنه لا توجد أي معرفة علمية صحيحة ، لم تكن مكتشفة ومعروفة من قبل التراث الإسلامي ، فهذا التراث مُضخّم ويزايد عليه بشكل أيديولوجي من خلال استخدامه وتوجيهه ضد

1 - محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ص 39 .

2 - المصدر نفسه ، ص 125 .

الغرب ، ومنه فالعلم الرسمي للفقهاء الأصوليين وحده يقر بشرعية أو لا شرعية أية مبادرة أو معرفة مهما كانت ، فالمسلم لا يحتمل من ناحية سيكولوجية الكلام عن علم يقيني ، متفوق على كل العلوم الدينية ، تشكل في أسسه ومناهجه خارج دائرة الإسلام أو دون أية إشارة إلى القرآن كما أن الآخر إذا كان غير مسلم ، فهو ضال ضلالا مطلقا في معارفه ، وعلومه أيضا ، لذلك يستمرّ الصراع ضد العلوم الدخيلة أو علوم الأوائل ، واليوم الغزو الفكر والعلوم الغربية (1).

إنّ الدوغمائية والتحجر والتصلب ، ميزة أساسية في هذا الخطاب ، بصفتها موقفا عنيذا من طرف أي شخص يتمسك باعتقاداته ، في حين أن الظروف الموضوعية تستدعي منه غير ذلك ، أي تفرض عليه تغييرها . فالنكوص كظاهرة نفسية واجتماعية وتاريخية ، معطى من معطيات هذا الخطاب ، فهو دائما يلح على التمسك باعتقادات بناها يزعم أنها تمثل الأصالة ، أي " الإسلام صالح لكل زمان ومكان " لذلك فهو معرفة مسبقة بالواقع ، وحل مسبق لكل المشاكل ، فالإسلام عوض أن يتكيف مع الواقع والظروف الجديدة ويتسع ، ويتم إغناء مضامينه ليكتسب قيم الحداثة ، يجري العكس في هذا الخطاب الظروف ومعطيات التاريخ الجديدة هي التي يجب أن تتكيف مع الإسلام ، وإلا يجب التمسك بالاعتقاد بصفة مطلقة بغض النظر عن كل ما يجري ويتغير ، بينما نجد العلم الحديث يتميز بسرعة تغير مبادئه ومنطلقاته النظرية ، لديناميكية العقل الذي يُخضع الحقائق العلمية لمحكّ التساؤل والشك بينما الاعتقاد في الجانب الإسلامي هو : لا يمكن مراجعة أي خطاب ديني مهما كان مراجعة نقدية فاتخاذ موقف مستقل مستحيل بالنسبة للمؤمن الذي يعتقد بشكل عفوي ، فانغماسه في الحسّ العملي والحياة اليومية المرتبطة كلياً بالإيمان لا يتيح له أن يتخذ موقف المراقب للأمر لا يستطيع أن ينفصل عن إيمانه ولو للحظة من أجل يتخذ مسافة نقدية ويدرس الأمور بشكل تاريخي وعلمي (1).



ومن جهة أخرى ، هذا الخطاب لا يمكننا من اكتشاف الحياة الفردية للمسلم لأنه هو الذي يُوَطر الحياة الاجتماعية يدمج كل الأفراد داخله ولا يسمح بالتميّز والتفرد أو اختراقه من أي فرد مهما كان ، بينما علم النفس يكشف لنا أن الوعي الفردي له حياته السرية الخاصة الداخلية ، إذن هذا الخطاب يكشف لنا فقط عن الاجتماعي أو عن الضمير الجمعي ، أما الحياة الفردية يمكننا اكتشافها خارجة عن طريق الإصغاء لما لا يقال والصمت بصفته خطاب سلبي ، والكتابات التلميحية والتصرفات التعويضية والتبريرية والعواطف الصارخة والأشجان والمزايدات والعنف ، وكل ما هو موظف ومختبئ وراء العبادات والحياة الجنسية ... الخ ، كما أن الخطاب الإسلامي الرسمي تنافسه دائما مجموعة خطابات أخرى معارضة تدعي أيضا أنها إسلامية ، وأن إسلامها أو إسلام كل منها هو وحده الصحيح ، كالخطابات الشيعية والصوفية والإباضية ، فحصة " فتاوى على الهواء " في التلفزيون الجزائري الرسمي ، تفتي دائما من وجهة نظر إسلام السنة ، وتقر ضمنا بأنه لا وجود لإسلام آخر في الجزائر غير سني ، فهو بأغلبه الشعبوية لا يقر بوجود إسلام إباضي في الجزائر ولا يمكن لتلك الحصة التلفزيونية أن تفتي الجمهور العام من وجهة نظر فقهية إباضية ، ولا يمكن لأي مسلم من منطقة وادي ميزاب مثلا أن يستفتي هذه الحصة ويطلب بفتوى إباضية ، فالخطاب الرسمي السني لا يقر بوجود تعددية داخل الإسلام ، بل أصبح يشكل خطابا قمعيا تسلطيا ، فأن تكون سنيا هو أن تؤيد مبادئ السنة ضد الشيعة ، وبالعكس أن تكون شيعيا أو إباضيا هو أن تؤيد مبادئ أحدهما ضد السنة أو أحدهما ، فالتحيز حول الذات وحضورها هو الغالب في هذه الخطابات .

ويصل بها الأمر إلى دعوة أصحاب المذاهب الأخرى أو ما يسميه أركان الإسلامات الأخرى إلى اعتناق مذهبها ، كأن تدعو السنة إلى اعتناق مذهب الشيعة أو العكس ، ولا تطرح بديلا عن هذا أبدا ، فهي دائما منغلقة داخل دائرة مذهبها تتطرق من الذات لتنتهي في تأييد ذاتها بشكل دوغمائي بينما الممارسة العلمية المعاصرة لا تقيم تضادا بشكل مطلق بين خطاب صحيح كليا وخطاب آخر خاطئ كليا ، بل يمكن الكلام عن جهد بطيء وصبور يقوم به النقد الإبستمولوجي لتقليص عوامل ضلال الفكر المنتج للخطاب ، والخطأ إلى



أقصى حد ممكن ، لذلك فالفكر (الخطاب) الخاطئ إستمولوجيا هو الذي لا يقوم بأية عودة نقدية على ذاته ⁽¹⁾. لذلك يدعو أركون إلى تجاوز الفكر الثنوي ، والذي يفكر من خلال الثنائيات أو الأزواج إيمان/ كفر، دين/ دنيا ، مثالية/ واقعية ، نحو فكر تعددي منفتح على كل خطاب يدعي إنتاج الحقيقة أو المعرفة مهما كان مذهبه وثقافته ومجتمعه ودينه والملاحظ على الخطابات الإسلامية المعاصرة خاصة بعد الحرب العالمية الثانية وانتشار حروب التحرير ، تعيش نظاما معرفيا ثالثا لا هو أسطوري إنجاسي تأسيسي ، ولا هو علمي تاريخي، إنه نظام هجين ومختلط مرتبط بالحالة التاريخية المعاشة للمجتمعات المنتمية إلى العالم الثالث ككل والتي تعرف انحرافات أيديولوجية ، فالمعرفة فيها تأدلجت وتشوّهت إلى حد كبير ، وهي بعيدة عن المعرفة الأسطورية الرمزية الشفهية من الثقافة كما كانت سائدة في عهد النبوة ، وبعيدة ثانيا عن المعرفة النقدية التاريخية بل لا تفسح أي مجال لدخول المعرفة العلمية ⁽²⁾. ويمكن التمييز بين ثلاثة أنواع من الخطابات داخل الخطاب الإسلامي ككل :

1 - خطاب أصولي يخاطب الجمهور العام .

2- خطاب أيديولوجي رسمي مدعم من طرف الدولة يستلهم قيم الخطاب الأصولي ولكنه يستخدم لغة غير لغة الأول بإدخال عناصر من التاريخية الحديثة .

3 - خطاب أكاديمي شبه علمي يمزج بنسب متفاوتة بين بديهيات الخطاب الأصولي وفرضيات الخطاب الرسمي ومقاطع متفرقة من العلوم الإسلامية الكلاسيكية أو العلوم الغربية الحديثة لكن الباحث من خلاله عندما يصل إلى الموضوعات المحرمة (التابو) فإنه ينكص ويتراجع ، وإما يستعيد الأفكار السائدة بشكل اجترياري ⁽³⁾.

1- محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ص 125 .

2 - محمد أركون ، قضايا في نقد العقل الديني ، ص 134 .

3- محمد أركون ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ص 119 .



لذلك فمحاور الخطاب الإسلامي وفرضياته وموضوعاته تستخدم بشكل مباشر أو غير مباشر من قبل الجميع حتى المثقفين المطلوب منهم تحاشي هذا الخطاب ذي الجوهر الأيديولوجي والحذر منه يتنبئون أطره ومساراته بكل اقتناع إذن هو خطاب جماعي ، المجتمع بمختلف فئاته الحيوية يعبر عن نفسه من خلاله ويجد نفسه فيه وينتج كيانه باستمرار بواسطته ، ومنه فحدود هذا الخطاب واسعة وممتدة لأن مسلماته وموضوعاته حاضرة وموجودة في مختلف لغات الشعوب الإسلامية ، من الفلبين إلى المغرب ، ومن عمال أوربا المغتربين إلى المسلمين السود بأمريكا ، ومن المواطنين الروس أو البوسنيين إلى شعوب إفريقيا السوداء ، نجد المطامح نفسها والآمال وأنواع الإحتجاج واليقينيات والمطالب ذاتها . ولهذا الخطاب بديهيات ومسلمات ومواضيع خاصة لا يمكن مناقشتها أو التشكيك فيها وهي منطلق كل حكم معياري فبديهياته تمثل أسس الاعتقاد الإسلامي وهي :

1 - الله واحد حي وفاعل .

2- لكل وحي نفسي أسلوب التوصيل بواسطة الأنبياء والبشر ينقسمون إلى فئتين مؤمنون كافرون .

3 - انقسام الزمن الأرضي إلى ما قيل الوحي جاهلية وما بعده الإسلام ، والمكان دار الإسلام دار الحرب .

4 - القرآن وحي كامل يمثل آخر رسالة سماوية ومصدر كل تفكير وممارسة .

5 - حياة الرسول ونظام المدينة (622 - 632 م) نموذجان ينبغي تقليدهما في الحياة الفردية والجماعية

كما يشكل الصحابة جيلا متميزا ومتفوقا لمعايشتهم الوحي .

6 - الوحي أو الحقيقة المطلقة توجه التاريخ ، والدين والدولة والدنيا مفاهيم مترابطة فيما بينها.

7 - زمن الوحي والصحابة مقدس يعلو كل الأزمنة ، يمثل نموذجا ومصدرا لكل نظام اجتماعي وتاريخي⁽¹⁾.

أما مسلمات هذا الخطاب تمثل فرضيات أو مبادئ عن طريقها يتم إنتاج المعرفة المسماة إسلامية ، وهي

في نفس الوقت محرمة عن كل ضبط ونقد إيستمولوجي ، إنها :

1 - محمد أركون ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ص 65 .



1 - الصحة التاريخية للمصحف مؤكدة تماما منذ الجمع الذي تم في خلافة عثمان (644 - 656 م) وكل تشكيك فيها زندقة وكفر .

2 - كل تعاليم النبي نقلت نقلا موثوقا بفضل ذاكرة الصحابة وأمانتهم العلمية غير المشكوك فيها ، وكذلك بفضل التابعين ، وهي موجودة في صحيح البخاري ومسلم عند السنة ، والكليني وابن بابويه عند الشيعة والجامع الصحيح للربيع بن حبيب عند الخوارج .

3 - العلوم اللغوية للعربية ، تقنية لا بد منها ، وإتقانها لتحديد المعنى الوحيد والصحيح لكل نص مقدس ، أما اللسانيات والسيمانيات فهي علوم غريبة لا إسلامية .

4 - العقل الإسلامي خارج التاريخ ، وأحوال التاريخ هي هي رغم تغير الزمن ، فحقائق الفقه وأصوله لا تعرف القطيعة الإستمولوجية .

5 - القانون الديني موثوق ومرسخ من قبل نصوص واضحة وقاطعة ، وجمع في مختلف صحاح الحديث وعن طريق الإجماع والقياس⁽¹⁾.

أما موضوعات هذا الخطاب فهي تشكل المطالب المتنوعة والشعارات والاحتجاجات والآمال والاعتقادات التي جيشت الوعي الإسلامي منذ القرن التاسع عشر وهي :

- 1 - الإسلام هو القوة الوحيدة القادرة على مواجهة الهيمنة السياسية والثقافية والاقتصادية للغرب .
- 2 - الحل التاريخي لمعالجة الانحطاط يكون ببعث الإسلام في عظمته الأولى بشكل منغلِق .
- 3 - العدالة والأخوة والديمقراطية وحقوق الإنسان وتحرير المرأة والتسامح والتقسيم العادل للثروة ونشر الثقافة وجميع الابتكارات الحديثة موجودة في الإسلام فهو يطالب بها وينص عليها .
- 4 - والأيدولوجيا المادية (اشتراكية أو رأسمالية) تهدم القيم الروحية للإسلام ويجب محاربة معتنيقها .
- 5 - يجب الالتزام بمنهجية الأصول في الفقه والدين أما العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية والفلسفة غير قادرة على تفسير الإسلام وفهمه .

1 - محمد أركون ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ص 67 .

6 - الإسلام دين ودولة وفصل السياسة عن الدين فكرة هدامة .

7- كل مكتشفات العلم موجودة في القرآن ومعلنة مشروحة فيه وللمسلمين سبق على كل الأوربيين وعلومهم .

8 - كل بناء للمجتمع والفرد والدولة لا يتم بمعزل عن الإسلام أو ضده (1).

هكذا نجد أن آلية العقل هي نفسها منذ زمن الشافعي وإلى اليوم ، وآلية بن حنبل (164 - 241 هـ) الذي قدس النص ، وصاحب فكرة الإسناد في الحديث هي نفسها ، فلقد صاغ المنهج النصوي من أدوات التفكير والبحث والبرهان ، فأركان منهجه الخمسة تجعل محوره الأوحد هو النصوص ، فالأصل الأول النصوص أي القرآن والحديث ، الثاني ما أفتى به الصحابة وهي نصوص ، الثالث: إذا اختلف الصحابة تخير من أقوالهم نصا من النصوص ، الرابع الأخذ بالمرسل والضعيف من الحديث وهي نصوص كذلك يقدمها بن حنبل رغم ضعفها على غيرها من سبل الاستدلال ، والأصل الخامس القياس للضرورة فقط إذا لم يكن هناك في المسألة نص على الإطلاق ولا قول من أقوال الصحابة أو احد منهم ولا أثر مرسل أو ضعيف ، فقد كان بن حنبل معاديا للرأي وأصحابه ، ينهى عن سؤالهم ويرى أن ضعيف الحديث أقوى من الرأي (2).

هكذا فهذه المنهجية الأصولية السلفية لا تجعل الفكر يطور بحرية منطلقا للاستكشاف ، ولا تقنية للإقناع والمحاجة ولا مرتبطا بواقع متحول ومتغير ولا يستطيع إنشاء علم للمعنى متناسب ومعطيات التاريخية ولكن عند الأصوليين ينبغي على الفكر فهم المعنى الأصلي الأولي المودع في الكلام الموحى ، لإخضاع التاريخ إلى معايير ثابتة ، شرعها الله حسب إعتقادهم لينتهي بهم الأمر على قمة الهرم الاجتماعي ويظلوا هم المسيطرين والمتحكمين في المجتمع وإنتاجه إلى الأبد (3).

فالحركات الأصولية والإسلامية والسلفية المتزايدة منذ ثلاثينيات القرن الماضي ليست جديدة إنها صيغة تاريخية لم تتوقف عن التطور منذ الأيام الأولى للإسلام ، وتدعي جميعها الانتساب

1- محمد أركون ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ص 68 .

2 - محمد عمار ، الإسلام وضرورة التغيير ، كتاب العربي ، الكتاب 29 ، يونيو 1998 ، ص 86 .

3 - المصدر السابق ، ص 127 .



إلى التراث الإسلامي الأكثر كمالاً والأكثر موثوقية وصحة والأكثر فعالية ، ويرى أركون أن الإسلام كدين يصبح إسلامياً أيديولوجياً عندما يصير نظاماً عقائدياً ذا محتوى جامد ومحدود مجبر لا جدال فيه . أما الأصولية فهي منهج دوغمائي لفكر يبحث عن أصوله (النصوص) جاعلة من هذه النصوص في منأى عن كل نقد حول تاريخيتها وصحتها . أما السلفية فهي موقف نفسي ناتج عن مسلمات دينية ، أي الدين الحق الصحيح الآتي من عند الله عن طريق الوحي ⁽¹⁾.

فهذه الحركات تقوم بما يسميه أركون بعملية إعادة التثريث عندما تدعي الانتساب إلى التراث وتقوم بتأصيل آرائها وأفكارها ، وهذه العملية لا تعني العودة إلى القرآن وتعاليم النبي ، بل هي خطاب أيديولوجي يعظم التراث دون الإهتمام بمضامينه الحقيقية أو أهميته العقائدية ، وتقييم هذه الأهمية بالوسائل العلمية لتحينه وتنشيطه وتجسيده في التاريخ من جديد ، وحقيقة إعادة التثريث هذه هي نوع من التمويه والتعمية لعمليات التطور الاجتماعي والاقتصادي والثقافي الواقعية التي تفرض نفسها مع ضرورات التنمية ، فهذه الحركات تفرض الاندماج في الحداثة الفكرية بكل فتوحاتها العلمية والفلسفية والدينية والسياسية ، بينما هي في الواقع منغمسة كلياً في الحداثة المادية والاستهلاكية من نمط الحلاقة إلى الحمام وأدوات التجميل واللباس والطائرة والتلفزيون وكل وسائل الاتصال بما فيها الطباعة ، أحد منتجات الغرب الثقافية ويستمر الرفض لكل العلوم ذات المنشأ الغربي باسم الغزو الفكري . كما أن كل هذه الحركات تسقط على القرآن الهموم والأفكار والهيجانات السياسية الخاصة بالتاريخ الحالي والمجتمعات الحالية وتكرر تاريخية النص القرآني وتاريخية عصرنا الراهن ، فتشوه بواسطة الحركة نفسها القراءة أو التفسير والممارسة التاريخية وكل الشروط الواقعية والموضوعية لدمج الحقيقة في أزمنة متنوعة ومتغيرة ⁽²⁾. هكذا يستمر الموقف وسيادة نمطين من العلماء الفقيه الذي يحفظ عن ظهر قلب ويعيد إنتاج الكتب المدرسية للفقه ، دون أي ابتكار وتجديد عقلي ، ومن جهة أخرى نمط الشيخ المرابط ، كلاهما يكرران مبدئين متناقضين يعليان دولة الأمر الواقع على حساب دولة

1 - حسان العرفاوي ، حوار مع محمد أركون ، ص 19 ، 20 .

2 - محمد أركون ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ص 96 .



الحق والقانون وهما : لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق هذا من جهة ، وطاعة حاكم جائر خير من فتنة داخل الأمة ، فهذان المبدآن المتعارضان يهدفان إلى الحفاظ على سيادة الفقهاء العليا في قمة الهرم الاجتماعي للحفاظ على موقعهم الثقافي والاقتصادي والسياسي بتحالفهم مع السلطة الرسمية ، وتجنب الحرب الأهلية أو وقوع الشر ضد السلطة المتحالفين معها والتي تقربهم باستمرار ليمنحوها الشرعية (1).

ولقد ظهرت محاولات التجديد في هذا الخطاب منذ القرن التاسع عشر مع بروز المثقفين النقديين الذين درسوا في الغرب عبر مراحل مختلفة :

1 - مرحلة المثقفين الليبراليين الممتدة من عام 1820 إلى 1952 .

2 - مرحلة الثوريين العرب الممتدة من سنة 1952 إلى بداية السبعينيات .

3 - مرحلة الثوريين الإسلاميين بعد عام 1979 .

وهذا لا يعني أن رجال الدين قد اختفوا من الساحة ، بل نافسوا المثقفين الليبراليين على الساحة الفكرية مؤكدين على أولوية العامل الديني وأسبقيته ، وقد نجحوا في التأثير عليهم وكسر تفكيرهم وإنتاجهم في اتجاه مجاملة الذات والتبجيل والصراع الأيديولوجي (2). وقد وصف أركون هؤلاء المثقفين الليبراليين بالسذاجة في طموحاتهم العقلية والثقافية ، فقد تهور بعض الكتاب وتسرع في إدخال نظريات علمية شديدة الجدة حتى بالنسبة للغرب الذي أكتشفها ، كنظرية داروين فيما يخص التطور البيولوجي للإنسان ، ونفس الشيء عند طه حسين وعلى عبد الرازق اللذين برهنا على سذاجتهما الفكرية عندما اعتقدا إمكانية التعرض لموضوعين مشحونين بالتصورات الميثولوجية والدينية والتقليدية في الوقت الذي كانت فيه المسلمات الوضعية والمنهج الفيلولوجي تحتقر هذه التصورات بالذات وترميها في الدائرة المظلمة للخزعبلات الخيالية ، فقد حاول أصحاب النهضة من العرب المسلمين تماما كما حصل في الغرب افتتاح التاريخة عن طريق إنكار مكانة الأسطورة ووظائفها ، لكنهم فشلوا في ذلك وتعرضوا إلى ملاحظات ومضايقات عن طريق تحالف الفقهاء

1 - محمد أركون ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، ص ص 7، 9 .

2 - المصدر نفسه ، ص 13.



المتزمتين والدولة المركزية والجماهير المجيشة ضدهم⁽¹⁾. فتم عزلهم ووضعهم بين فكي كماشة ، فمن جهة النخب السياسية التي تشبه بهم دائما وتزديهم أحيانا ، وهناك من جهة الثانية الجمهور العام الذي لم يتم إعداده وتحضيره بشكل جيد من أجل إستقبال النظريات الفكرية والعلمية الجديدة بسبب الأمية وانتشارها والتعليم الضعيف والتقديس العتيق ذا الطابع الأيديولوجي⁽²⁾. أما المنتقدون للإستشراق مثل : عبد الله العروي أنور عبد الملك ، هشام جعيط ، إدوارد سعيد ، فيلاحظ أركون أنهم عندما ينتقدون المستشرقين لا يأخذون بعين الاعتبار أنهم ينتمون إلى نفس منهجية العلم الغربي وروحه⁽³⁾. لافتقارهم إلى الآليات النقدية العلمية مثل الطهطاوي الذي لا يعرف كيف يحل ردة فعله بطريقة نقدية في حالة إعجابه بباريس ، ولا كيف ينقل هذا التحليل إلى مجتمعه الذي لا يعرفه هو الآخر بطريقة نقدية . كذلك طه حسين إنجذب أكثر من الطهطاوي نحو الثقافة الغربية باكتشافه أدوات النقد الأدبي ، فراح يستخدم التقنيات الفيلولوجية والتاريخية التي كانت سائدة خلال القرن التاسع عشر من أجل تطبيقها على الشعر الجاهلي ، ولكنه استخدمها بطريقة المحاكاة أو التقليد الحرفي ، لأنه كان يشعر آنذاك بأنه يمتلك العلم الحقيقي المعصوم ، لتطبيقه مباشرة على أمثلة الأدب العربي والفكر الإسلامي . فيغلب على هؤلاء المتقنين التعسف والتسرع في النقل والتطبيق ، وينتقدون الآخر النقيض وينسون أنفسهم ومجتمعهم ، وما إنتاجهم إلا استجابة إيجابية أو سلبية (نقدية) ضد الغرب باستعمال تقنيات الغرب ذاته ، فأصبح هذا الأخير ينتج ثقافتنا إيجابيا بالتأثير والمحاكاة ، أو سلبا عن طريق ردود الفعل النقدية الهيجانية ضده ، دون العمل على نقض هيمنته علميا وثقافيا⁽⁴⁾.

كما انتقد أركون المسلمين الغربيين الذي اعتنقوا الإسلام وهم شيوخ ، حيث إعتبر روجيه غارودي وموريس بوكاي ظاهرة أيديولوجية ، يخدران عقول الشباب ، فمن أين جاء علم الإسلام وفكره لغارودي

1 - محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ص 13 .

2 - المصدر نفسه ، ص 42 .

3 - المصدر نفسه ، ص 248 .

4-حسان العرفاوي ، العقل الاستطلاعي المنبثق وأنواع الحداثة في السياقات العربية الإسلامية ، حوار مع محمد أركون العالم العربي في البحث العلمي ، عدد 10-11 ، ص 107 .



حتى يتكلم كما يتكلم ، وتقبل عليه الجماهير الإسلامية إقبالا هائلا وتجد فيه عزاءها ضد الغرب ، كما يكرم رسميا ! إنه لم يطلع ولو على حرف واحد من رسالة الشافعي (1).

باختصار صار الخطاب الإسلامي اليوم يرفع الإسلام عاليا كشعار أيديولوجي ، لا كدين يحمل رسالة إنسانية ، فهذا الخطاب بقدر ما يتأجج صراع منتجيه ضد الغرب يتحول الإسلام إلى عرقية مركزية وعنصرية واضحة ، وأصبح الإسلام مملوكا عند فئة معينة بعدما كان رسالة حرة . ويصورون لنا الغرب على أنه جنة الكفرة بكل منتجاته الحديثة ، إنه (الغرب) نعمة إلهية سخرها الله للمؤمنين لخدمتهم ولينتج لهم وسائل الاتصال والطباعة والسيارة ، والطائرة والأسلحة وغيره ، أما وظيفتهم فهي عبادة الله فقط ، لأنهم يملكون تراثا تفوق قيمته الدينية إحد الغرب ، كما أنهم ليس هدفهم حياة الرفاه مثل الغرب أو الدنيا ، بل هدفهم الحياة الأخرى حيث يوجد ما لا يوجد عند الغرب وسيعوض هناك حرمان المؤمن في هذه الحياة ، ليستمتع هناك في الجنة .

فالنقد الذي يمارسه أركون على هذا الخطاب هو تطبيق العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة لدراسته ، وإدخاله دائرة الحداثة الثقافية ، وربطه بالجواهر الديني ، بصفته رسالة إنسانية مُحَرَّرة لكل البشر ، ونمط من أنماط المعرفة الإنسانية ، فالإنفتاح على الفكر العلمي المعاصر هو ما يهدف إليه أركون من خلال نقد العقل العربي ونقد الخطاب الإستشراقي ونقد الخطاب الإسلامي المعاصر .



لذلك فإن الفكر الإسلامي بصفة عامة لن يتحرر إلا بالعودة النقدية على ذاته ، خاصة بالنسبة لممثليه الرسميين الذين يكرسون سلطة المعرفة في المجتمع ، كما يكرسون سلطة الدولة التوتاليتارية ، عن طريق تحالفهم معها ، أو معارضتها بتأجيح فكر أصولوي يحن إلى الرجوع للبدايات الأولى للإسلام دائما .

باختصار يجب أن يتخلى هؤلاء عن سيادتهم المعرفية الدينية لا بإرهاب البشر بالتكفير وسفك الدم ، وإنما عن طريق البرهان العقلي والحجة الساطعة ، والدعوة إلى حوار شامل لا يقصي أحدا مهما كان ، أي يجب أن يكون الفكر الإسلامي بعد انتقاده تعدّيا لا فكرا أحاديّ الاتجاه .

في ختام هذا البحث نستطيع أن نستخلص ما يلي : إن الرؤية النقدية لواقعنا وفكرنا العربي الإسلامي ، هي رؤية معاصرة وجديدة ، مثلما أنها تجديدية ، ولكن تبقى رؤية أركون النقدية متميزة عن كل الرؤى الأخرى ، لأنها تقدّم مقارنة شاملة لكل تاريخ الفكر الإسلامي بكل مضامينه وخاصة الدينية منها ، كما أنها تستخدم مناهج وآليات فلسفية وعلمية جديدة لقراءة هذا الفكر ونقده ، فالأولوية عند أركون هي تحديد الإسلام كدين لا كأيدولوجيا وتحديد العقل الإسلامي ثم نقده ، بإبراز نجاحاته وإخفاقاته ومواطن قصوره مقارنة بالعقول الدينية المماثلة ، في إطار ما يسميه العقل الديني الشامل وفي نفس الوقت أبرزنا موقفه من فكرة العقل العربي ، بنقده لها معتبرا إياها فكرة أيديولوجية شوفينية .

وبطبيعة الحال إذا كان سندان النقد موجّها للإسلام كأيدولوجيا والعقل الإسلامي كفكر ، فإن هذا النقد ستحوم حوله الشبهات والارتياح من الغاية والمقصد الذي يريده له صاحبه ، وإن كان يمثل موقف المتقف كلّ التمثيل في مجتمعنا ، وملتزمًا بقضايا ومشاكل هذا المجتمع فأسهل شيء يُشتبه به المرء اليوم هو تدينه أو اعتقاده الديني ، لأن المسلم غارق في ذاتيته ومنغمس في اعتقاداته ، تنقصه الآلية العلمية الكافية لرؤية ذاته ببرودة وحيادية تامة ، إنه أوّلا وأخيرا لم يتمكن بعد من نقد ذاته وبذاته ومراجعتها على جميع الأصعدة الفكرية والتاريخية والحضارية والدينية والسياسية... الخ .

وما يمكن استخلاصه كذلك من هذا البحث هو مدى التزام محمد أركون بموقفه العلمي مهما كان الثمن ومهما كانت الظروف ، فم البديل عن الموقف العلمي ؟ أو هل الموقف العلمي أدنى مستوى من الموقف الديني ؟ لأن الموقف العلمي هو ما يجب أن نتمسك به ولا تأخذنا في ذلك لومة لائم ، وإن وجد من يجعل من العلم أيديولوجيا مضادة للدين أو الدين أيديولوجيا



مضادة للموقف العلمي ، فهذا الأخير ميزته الأساسية هي سموّه عن المخاض الظرفي والمتحيز للذات وبشكل لا علمي ، ذلك أنه يقيم دائما مسافة نقدية بينه وبين هذه المواقف مثلما أنه منتبه لذاته باستمرار وحذر قبل وبعد أن يقرّر ، وميزة الموقف العلمي لأركون خاصة هو التجاوز للمألوف السائد خصوصا الخطاب الإسلامي المتطفل على الموقف العلمي والخطاب الإستشراقي الذي يفتخر بعلميته وانتمائه الحضاري والتاريخي . هذا التجاوز يهدف إلى بناء حوار علمي وبلورة مواقف علمية جديدة لم تكن معروفة من قبل .

هدفه الأخير كذلك بناء رؤى علمية حسب الواقع الذي تتعامل معه ، لا بحسب الذات . ما نستخلصه في الأخير من هذا البحث هو أن آفاق الاتجاه النقدي في الفكر العربي الإسلامي لا يزال وئيذا ، أما معالمة فقد بدأت تتضح شيئا فشيئا ، لأن المسافة التاريخية التي قطعها قصيرة مقارنة بالفلسفة النقدية الأوروبية ، كما أن الطريق النقدية لا تزال وعرة وشاقة ، لأن ثمن هذا النقد لم يدفع بعد على صعيد الفكر والروح والمجتمع والدولة كأزمة تجديد وتنوير وتقدم وتحرير وثورة شاملة على جميع الأصعدة .

إن هذه الرسالة ككل عبارة عن فكرة ، وكل فكرة محدودة بأطر الظروف التي ولدتها فما هي في الأخير سوى ردّة فعل ممزوجة من الوعي واللاوعي تجاه تلك الظروف ، ولكن تبقى قيمة الفكرة في التعبير الأحسن والأصدق عن الظروف التي أنشأتها ، وقدّمت لها حولا وإجابات ، وبمدى نضج الباحث ، وتحملّه مسؤولية مواقفه في حجه الدعوب إلى الحقيقة ، ما استطاع إلى ذلك سبيلا .



I-المصادر:

-أولا بالعربية:

- 1- محمد أركون، الإسلام الأخلاق والسياسية، ترجمة ، هاشم صالح، ط1(اليونسكو ، مركز الإنماء القومي ، 1990) .
- 2 - ----- ، الإسلام أصالة وممارسة، ترجمة د،أحمد خليل بمشاركة مارسيل شاربونييه، ، ط1 ، دن ، 1986 .
- 3- -----، الإسلام أوروبا الغرب (رهانات المعنى وإرادات الهيمنة) ترجمة : هاشم صالح ، ط1(بيروت : دار الساقى ، 1995) .
- 4-----، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟ ترجمة وتعليق ،هاشم صالح ط2 (بيروت : دار الساقى، 1995) .
- 5- -----، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ترجمة و تعليق، هاشم صالح ط3 (بيروت : مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي 1998) .
- 6- -----، العلمنة والدين ، الإسلام المسيحية الغرب ، تر، هاشم صالح ، ط3 (بيروت : دار الساقى ، 1996) .
- 7- -----، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ترجمة وتعليق: هاشم صالح ، ط2(بيروت : مركز الإنماء القومي المركز الثقافي العربي 1996) .
- 8- -----، الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد ، ترجمة : هاشم صالح (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1993) .
- 9- -----، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل(نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي) تر: هاشم صالح ، ط1(بيروت : دار الساقى 1999، .
- 10- -----، الفكر العربي، د،ط(الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية ،1982).
- 11-----، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، تر:هاشم صالح ، ط1 (بيروت: دار الطليعة ، 2001) .
- 12- -----، قضايا في نقد العقل الديني ، تر:هاشم صالح ، ط1(بيروت:دار الطليعة،1998) .



- 13- محمد أركون ، معارك من أجل الأئسنة في السّياقات الإسلامية ، ترجمة: هاشم صالح ، ط1 (بيروت : دار السّاقى ، 2001) .
- 14- ----- ، نزعة الأئسنة في الفكر العربي جيل مسكويه و التوحيدى ، ترجمة هاشم صالح ، ط1 (بيروت : دار السّاقى 1997) .

ثانيا بالفرنسية:

- 1- Mohamed Arkoun, **Essais sur la Pensé Islamique** , édition G,P Maisonneuve et la rose, Paris, 1977.
- 2-Mohammed Arkoun et Louis Garder , **L'islam hier Demain** édition,Buchet,Chastel,1978.
- 3- Mohammed Arkoun , **L islam religion et société**, éditions, CERF, paris, 1982 .
- 4-Mohammed Arkoun et Joseph Maila , **De Manhattan a Bagdad au-delà du bien et du mal**,édition,Dexlee de Browwe , France,2003.

II-المراجع :

- 1- أبو زيد ، نصر حامد ، الخطاب والتأويل،ط1،(بيروت : المركز الثقافى العربى، 2000) .
- 2- أركون ، محمد وآخرون ، الإستشراق بين دعائه ومعارضيه ، تر: هاشم صالح ط2(بيروت:دار السّاقى،2000) .
- 3- بغورة ،الزواوي، المنهج البنيوي، ط1 (الجزائر: دار الهدى ، 2001) .
- 4- ----- ، ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر،ط1،(بيروت: دار الطليعة ، 2001) .
- 5- الجابري ، محمد عابد ، بنية العقل العربي ، ط3(بيروت: المركز الثقافى العربى ، 1993) .
- 6- ----- ، التراث والحداثة،(دراسات ومناقشات)ط1،(بيروت: المركز الثقافى العربى ، 1991) .
- 7- ----- ، تكوين العقل العربي،ط6(بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، 1994) .
- 8- جعيط ، هشام ، أوروبا والإسلام (صدام الثقافة والحداثة) ط1(بيروت: دار الطليعة ، 1995) .
- 9- حرب ، علي ، نقد النص ، ط1 (بيروت : المركز الثقافى العربى ، 1993).



- 10- الرويلي، ميجان و سعد البازعي ، دليل الناقد الأدبي (إضاءة لأكثر من خمسين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً) ط 2 (بيروت : المركز الثقافي العربي،2000) .
- 11- ستروك ، جون ، البنيوية وما بعدها ، ترجمة، محمد عصفور (عالم المعرفة) الكويت ، عدد 206 ، فبراير 1996 .
- 12- سعيد ، إدوارد ، الإستشراق(المعرفة، السلطة، الإنشاء) ، تر: كمال أبوديب،ط1(بيروت:مؤسسة الأبحاث العربية،1981).
- 13- ----- ،، الثقافة والإمبريالية ، ترجمة : كمال أبو ديب ، ط1 (بيروت: دار الآداب ،1997) .
- 14- سلام ، رفعت ، بحثاً عن التراث العربي (نظرة نقدية منهجية) ط1 (بيروت : دار الفارابي ،1989) .
- 15- شرابي ، هشام ، النقد الحضاري للمجتمع العربي (في نهاية القرن العشرين) ط1(بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، 1990) .
- 16- شرابي ، هشام ، كيف نفهم الغرب ، في أركون،محمد وآخرون ، الثقافة العربية في المهجر، ط1(المغرب : دار توبقال 1988) .
- 17- الشريف، وليم ، المسيحية ، الإسلام والنقد العلماني ، ط1 (بيروت : دار الطليعة ، 2000) .
- 18- طرابيبي ، جورج ، إشكاليات العقل العربي،ط1(بيروت:دار الساقى،1998).
- 19- ----- ،، نظرية العقل ، ط2 (بيروت : دار الساقى ، 1999) .
- 20- عبد الرحمن ، طه ، تجديد المنهج في تقويم التراث،ط2 (بيروت: المركز الثقافي العربي، د.ت).
- 21- العظم ، صادق جلال ، نقد الفكر الديني ، مع ملحق بوثائق محاكمة المؤلف والناشر، ط 8 (بيروت :دار الطليعة1997).
- 22- عمارة ، محمد ، الإسلام وضرورة التغيير ، كتاب العربي ، الكتاب 29 يونيو ، 1998 .
- 23- غيرتز، كليفورد ، الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة (التطور الديني في المغرب واندونيسيا) ترجمة ، أحمد باقادر ، ط1 (بيروت : دار المنتخب العربي،1993).
- 24- فوكو ، ميشال ، حفریات المعرفة ، تر، سالم يافوت ، ط 3 (بيروت : المركز الثقافي العربي،1987) .



- 25- قبيسي، حسن ، المتن و الهامش (تمارين على الكتابة الناسوبية)
ط1(بيروت: المركز الثقافي العربي ، 1997) .
- 26- كريب، إيان ، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس ترجمة:
محمد حسين غلوم ، مراجعة محمد عصفور (سلسلة عالم
المعرفة) الكويت، العدد 244 ، أبريل ، 1999.
- 27- ماركس، كارل وفريدريك أنغلز ، حول الدين ، ترجمة ، ياسين الحافظ ط2
(بيروت : دار الطليعة ، 1981).
- 28-محفوظ ، محمد ، الإسلام الغرب وحوار المستقبل، ط1 ، (بيروت :المركز
الثقافي 1988) .
- 29- محمود ، إبراهيم ، البنيوية و تجلياتها في الفكر العربي المعاصر، د ط
(دمشق: دار الينايب ، 1994) .

بالفرنسية :

31-Gilles Deleuze, **la philosophie critique de Kant**, P- U- F
7^{eme} édition , mars , 1971.

III-الدوريات :

- 1- أركون ، محمد ، الإسلام و الحداثة ، تر: هاشم صالح ، مجلة التبيين ، ع 2-3
1990 .
- 2- ----- ، الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، الأصالة ، عدد44
أفريل 1977 ، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية .
- 3- ----- ، من أجل مقاربة نقدية للواقع، المستقبل العربي، السنة العاشرة
ع 101، تموز يونيو 1987.
- 4- ----- ، وجوه ازدهار الفكر العربي في المغرب الإسلامي، ت: مروان
القنواطي، الأصالة، ع52-53 فيفري، مارس، 1978.
- 5- بريش ، محمد ، علمنة الإسلام ، مجلة الهدى، ع 16- 17 ، سبتمبر، أكتوبر
1987 .
- 6- بريش ، محمد ، مدخل ، مجلة الهدى ، عدد13 ، فبراير 1986 .



- 7- بغورة ، الزاوي ، الحاضر بديل عن الحادثة وما بعد الحادثة ، كتاب قضايا فكرية، القاهرة، الكتاب 29 ، أكتوبر 1999 .
- 8- بنفنست ، إميل ، سيميولوجيا اللغة ، تر: سيزا قاسم ، مجلة فصول ، مج 1 ع 3 ، أبريل ، 1981.
- 9- جاك ، دريدا ، الاختلاف المرجأ ، تر: هدى شكري ،مج فصول ، مج 6 ، ع 3 أبريل- مايو- يونيه 1986 .
- 10- العراقي ، محمد عاطف ، الحس النقدي عند الفيلسوف بن رشد ، مجلة، عالم الفكر ، المجلس الوطني لثقافة والفنون والآداب الكويت ،مج 27 ، عدد 4 ، يونيو 1999 .
- 11- العرفاوي ، حسان ، حوار مع محمد أركون ، العالم العربي في البحث العلمي معهد العالم العربي بباريس ، ع 5 خريف وشتاء، 1995.
- 12- ---- ، العقل الاستطلاعي المنبثق وأنواع الحادثة في السياقات العربية الإسلامية ، حوار مع محمد أركون العالم العربي في البحث العلمي ، عدد 10-11 ، 1997 .
- 13- ---- -وروبر سانتو مارتينو، علم الاجتماع الإيمان (حوار مع دانيال هرفيو ليجيه)، العالم العربي في البحث العلمي، ع 08، 1997.
- 14- هابرماس يورغن ، الحادثة مشروع ناقص ، مجلة، الفكر العربي المعاصر عدد 39 ، حزيران 1986.

بالفرنسية:

15-Mohammed Arkoun , **le concept de la raison islamique** dans Le Maghreb musulman en 1979, sous la direction de CHristiane Sourieu , collection études de l'annuaire de L Afrique du nord édition du centre national de la recherche scientifique , 1983 .

IV-المعاجم والقواميس:

بالعربية:

- 1- ابن منظور، لسان العرب ، د ط (بيروت : دار صادر ، 1968) .



بالفرنسية:

- 1-**Encyclopédie Philosophique universelle** , Public sous la direction d'André Jacob, II les notions philosophique;P-U-F, 1 édition ,out ,1990.
- 2- **LE PETIT ROBERT** , grand format dictionnaire de la langue française , nouvelle édition paris .
- 3-André Lalande,**Vocabulaire technique et critique de la Philosophie**,Delta P-U-F-6^{eme} édition, 1988.