الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة عبد الحميد بن باديس – مستغانم

كلية العلوم الاجتماعية

شعبة الفلسفة

مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة

تخصص فكر عربي معاصر موسومة بـ :

الخطاب العقلاني في الفكر العربي المعاصر

محمد أركون "نموذجاً"

إعداد الطالب :

فارس خالد

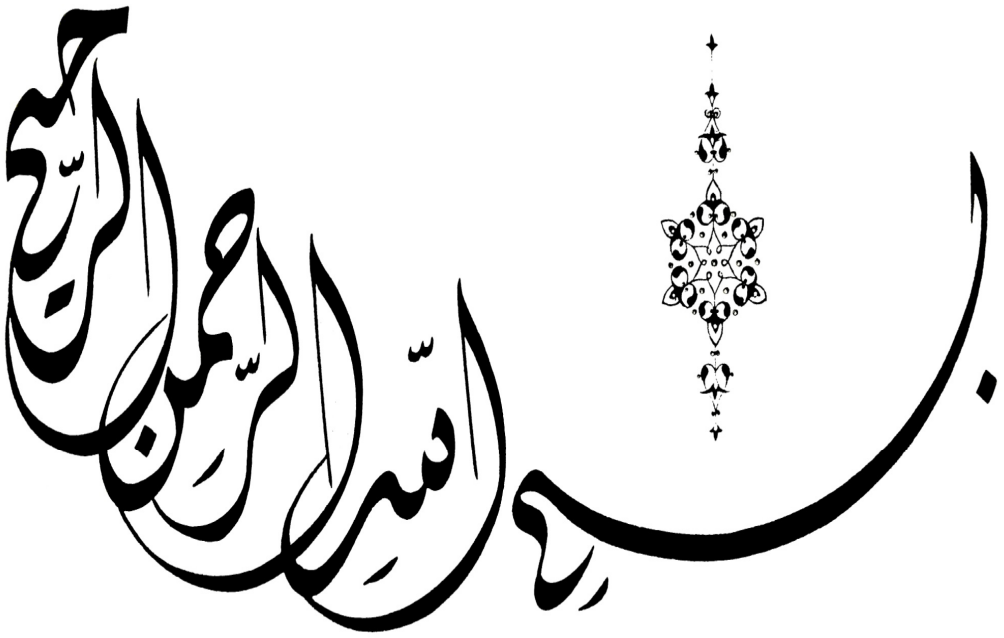
إشراف الأستاذ الدكتور

عمارة ناصر

اللجنة المناقشة

د. حموم لخضر	أستاذ محاضر "أ"	جامعة مستغانم	رئيسا
أ.د. عمارة ناصر	أستاذ التعليم العالي	جامعة مستغانم	مشرفا ومقررا
د. العربي ميلود	أستاذ محاضر "أ"	جامعة مستغانم	مناقشا
د. رايس زواوي	أستاذ محاضر "أ"	جامعة سيدي بلعباس	مناقشا

السنة الجامعية : 2014 – 2015



كلمة شكر وعرفان

الحمد لله الذي وفقني لانجاز وإتمام هذا البحث

أتقدم بخالص الشكر وعظيم التقدير إلى الأستاذ الدكتور " **عمارة ناصر** " الذي أشرف على هذا البحث، والذي أنار لي الطريق لإنهائه بتوجيهاته العلمية وأرآه النقدية، وعلى ما منحني من وقته وجهده، وأسأل الله أن يجزيه عني وعن طلاب العلم أجزل الثواب

كما أتوجه بالشكر إلى لجنة المناقشة

كما لايسعني أن اشكر أصدقائي الذين شجعوني على مواصلة وإتمام هذا البحث

كما اشكر كل من ساهم في ذلك من قريب أو بعيد

كما اشكر أيضا من ساعدني على كتابة وطبع هذا البحث طاقم مكتبة التوحيد "تيارت" وعلى رأسهم عبد الكريم

إهداء

إلى الوالدين الكريمين حفظهما الله وأطال في عمرهما

إلى التي صبرت وصابرت وقدمت الدعم المادي والراحة المعنوية ، التي ساعدت على انجاز هذا البحث " الزوجة العزيزة".

إلى أبنائي محمد طه و نزير وخليفة أحمد جواد

والى كل أفراد عائلتي

مقدمة

مقدمة

يندرج الفكر العربي المعاصر ضمن المسعى العام لحل إشكالية التخلف والعمل على تجسيده لتجاوز هذه الظاهرة التي لازمت المجتمعات العربية وتجلت في مختلف أوجه الحياة، وفشل كل المحاولات التي سارت في هذا الاتجاه.

إن هذا الوضع أدى إلى تناول هذه القضية المستعصية بطريقة جديدة من قبل رواد الفكر العربي المعاصر، تختلف عن تلك الطريقة التي كانت تعتمد على استيراد المذاهب الفلسفية الغربية كالماركسية، والوضعية والوجودية ...الخ. والتعريف بها لأن ذلك لا يؤدي إلى تحريض العقل العربي على الإبداع كما أن هذه التيارات الفلسفية لم تعد تصنع الحدث الفلسفي في الغرب.

إن هذه طريقة تؤدي إلى إنتاج فكر فلسفي عربي يعبر عن الخصوصية ويحمل إبعاد الهوية حيث يكون التراث فيه يحتل الأولوية، بينما يكون الفكر الغربي حاضرا في شكله الخام من خلال مناهجه ومفاهيمه وطرق القراءة وأساليبها، وليس كنظريات فلسفية جاهزة، من خلال مشاريع كبرى قادرة على تحقيق الآمال وتمكين المجتمعات العربية من النهوض وبلوغ الحداثة الفلسفية والثقافية.

لقد تميزت المشاريع المعاصرة بأنها جعلت نصب عينيها قراءة التراث قراءة نقدية جديدة على أسس منهجية غربية على غرار نقد العقل العربي للجابري"نقد العقل الإسلامي "لأركون وإن كانت بعض المشاريع لا توظف مفهوم النقد في تسمية المشروع إلا أنها استخدمته في قراءتها مثل ما فعل أبو زيد في قراءته التأويلية، كما تميزت أيضا باستهدافها للعقل وعملت على نقده ابستمولوجيا، ليس العقل كماهية وخاصية مشتركة بين الجميع، إنما العقل المنتج وللمعارف داخل الثقافة العربية الإسلامية من اجل تحريره وتمكينه من النهوض لأنه من غير الممكن تحقيق نهضه بدون عقل ناهض ولهذا طال النقد الموجه للعقل العربي مسلماته المنطقية وبنياته وشروطه اللغوية

والمعرفية، حتى يتمكن هذا الأخير بمقتضى هذه الخطوة الإجرائية من استعادة روح المبادرة والإبداع وتنسجم حركته مع سيرورة التاريخ بمواكبة معارف وعلوم العصر .

لقد أدرجت هذه المشاريع نفسها ضمن الفكر الفلسفي لما بعد الحداثة "والعقلانية النقدية "، التي جعلت من النقد أساس عملية التقدم والرقي المعرفي والحضاري، النقد المسلط على الأفكار وتاريخيها وإضاءة الشروط النفسية والاجتماعية والتاريخية واللغوية، والمسلمات المنطقية والبديهيات العقلية باعتبارها بنيات تحدد عملية إنتاج المعرفة والأفكار عبر التاريخ والتي بدورها تحدد العقل فيكون وفق هذا المنظور خاضعا لهذه الشروط، ومحكوما بهذه المقولات التي بين النقد مدى نسبيتها وتاريخيتها على خلاف التصور المثالي عن العقل كملكة ميتافيزيقية متعالية.

إن الوعي بهذه المسألة يمكن بحق من تحرير العقل العربي العاجز ، من خلال تفكيك ومسلماته وبنياته التاريخية والاجتماعية المعقدة والمتداخلة والتي منحت للمعرفة قيمتها ونوعها في لحظة معينة، وإحداث القطيعة الإبستمولوجية مع الأفكار والتصورات التقليدية التي مازال العقل العربي محكوم بها حتى الآن وفي منأى عن عملية النقد والتقييم الموضوعي للمعرفة وشروطها. ومدى صلاحيتها في الوقت الراهن، لاسيما في ظل سيطرة القراءات الكلاسيكية والتفسيرات التقليدية للنصوص المؤسسة للثقافة العربية الإسلامية، وتأويلها لا تاريخيا بإسقاطها على الحاضر والمستقبل كما الماضي دون وعي بحركة التاريخ التقدمية.

بالفعل هذه الوضعية تعكس العجز الذي أصاب العقل العربي الذي تشكل عبر العصور نتيجة لشروط تاريخية واجتماعية ورهانات إديولوجية، وسياسية والتي رسمت حدوده وضبطت معالمه وحددت مجالات وكيفية اشتغاله، هذه الوضعية كرست واقعا مترديا وأبقت عليه لوقت طويل من الزمن ومازال.

إن السبيل الوحيد للإعادة العقل العربي إلى مساره الحقيقي كما كان ذلك في المجتمع العربي في الفترة الكلاسيكية عندما كان العقل يحضى بالأولوية والتبجيل كما تكشفه عنه الرؤى الفلسفية للمعتزلة من خلال مسالة" خلق القرآن"، والأعمال الفلسفية المبدعة لفلاسفة الإسلام على غرار التأويل العقلاني لعلاقة الحكمة بالشريعة عند ابن رشد، ومختلف مظاهر التنوع الثقافي والتسامح الفكري والعقائدي التي سادت آنذاك والتي كانت شاهدا على الرقي الحضاري الفكري. هو إدراك قيمة وأهمية النقد الفلسفي وإرساء قيم المعرفة العلمية الموضوعية والتأسيس للخطاب العقلاني المبدع.

وفي هذا المنحى ولد المشروع الأركوني في المنتصف الثاني من القرن الماضي .متأثرا بالعلوم والمنهجيات التي عرفها الفكر الغربي في تلك الفترة، يتعلق الأمر بالمقاربات التاريخية والاجتماعية والانثروبولوجية الجديدة، والدراسات الألسنية وعلم النفس والأديان المقارن ومفاهيم وأساليب التحليل الفلسفي، في ظل هذا الزخم الهائل من المعارف والعلوم تبلورت رؤية أركون الحضارية والفلسفية مرتكزة على توظيف هذه العلوم والمناهج، وأنواع التحليل والدراسة مجتمعة من أجل قراءة نصوص التراث قراءة عصرية جديدة قاطعة مع القراءات والتفاسير التقليدية لهذه النصوص وخصوصا النص القرآني المقدس بوصفه النص المركزي في الثقافة الإسلامية، وقاطعة مع التصورات المعرفية المنهجية، والبديهيات والمسلمات المنطقية التي تحكمها، بواسطة ممارسة النقد عليها والتأسيس للقراءة المعاصرة بحيث يؤخذ بعين الاعتبار البعد التاريخي والابستمولوجي للمعرفة البشرية ومكانة الإنسان المركزية في عملية إنتاج المعنى وإعادة إنتاجه.

ونظرا للرؤية اللاتاريخية التي تحكم الخطاب الإسلامي المعاصر الذي لا يستطيع التمييز بين المعرفتين العلمية والدينية ولا يستطيع رسم الحدود الفاصلة بينهما داخل النسيج العقلي. فالأولى تقوم على الاستدلال المنطقي والمنهجي والثانية تقوم على الإيمان الذي يحتل الخيال فيه بعدا جوهريا من خلال الاحتفاء بالرمز والأسطورة، وهذه الأخيرة هي التي تحدد تصورات المؤمنين وتحكم اعتقاداتهم المسيجة دغمائيا، حيث تعتقد امتلاك الحقيقة المطلقة الكامنة في الوحي، ورغم

تعدد المذاهب الإسلامية إلا أن كل مذهب بنزعة أرثوذوكسية يدعي امتلاك التأويل الصحيح حول النص ويرفض التأويلات الأخرى ويحتقرها ويصفها بالزيغ والانحراف كما لا يثق في العلم والمعرفة التي يتوصل إليها الإنسان حاليا. وهذا يتنافى كليا مع تاريخية الحقيقة النسبية التي أراد أركون التأسيس لها بواسطة إرساء أسس الخطاب العقلاني، الذي حاولنا من خلال هذا البحث الكشف عنها في الفكر العربي المعاصر وخصوصا عند محمد أركون .

وهذا ما جعل البحث يتناول المفاهيم المتعلقة بهذا الموضوع ويبحثه بوصفها تحتل مكانة جوهرية لإنجاز هذا العمل فكان مفهوم العقلاني واللاعقلاني من بين هذه المفاهيم التي تم بحثها والإشارة إليها من منظور فلسفي عام وكيفية تبلور هذين المفهومين داخل الخطاب الفلسفي .

وتم أيضا تناول مفهوم العقل وارتباطه بالعقلانية عموما وتحليله من منظور تاريخي والإشارة إلى علاقته بمفهوم اللغوس والخطاب بحكم الارتباط العلائقي والتاريخي الذي يحكمهما. ودور النقد ضمن المسيرة التاريخية للعقل المتفتحة على الخلق والإبداع .

لأن وراء أي اختيار مهما كان نوعه وفي أي مجال كان لابد من دوافع ومبررات الذاتية منها والموضوعية. فأما عن الدوافع الذاتية فيمثلها الميل إلى مثل هذه الدراسات والاهتمام الشخصي بها لأنها تمثل جزءا من الهموم التي يحملها كل فرد من أفراد هذا المجتمع والباحث هو الأخر واحد من بين هؤلاء والأكثر وعيا بما يحدث حوله، وشعوره بالمرارة من ذلك. والانتماء يملي عليه هذا النوع من الإهتمام والانشغالات. في حين أن المبررات الموضوعية تعود بالدرجة الأولى إلى رغبة الباحث الجامحة إلى استكشاف الحقائق والوصول إلى المعرفة في أي موضوع وخاصة الموضوعات التي تقل فيها الدراسات الموضوعية وان وجد الترر القليل فانه يتداخل فيه المعرفي بالإديولوجي وهذا ما يزيد من أهمية البحث ويقتضيها

أما فيما يخص الإشكالية الرئيسية التي حركت البحث هي:

هل يمكن اعتبار الفكر العربي المعاصر خطابا عقلانيا ؟ وما هي طبيعة هذه العقلانية؟. وبعبارة أخرى ماهي حدود الخطاب العقلاني في الفكر العربي المعاصر في ظل الخطابات الإديولوجي المسيطرة عليه؟.

بينما الإشكاليات الفرعية المساعدة التي مثلت أجزاء البحث:

ماهي مرجعيات وأسس العقلانية في الفكر العربي الحديث والمعاصر ؟.وماهي مرجعياتها وأسسها في مشروع أركون؟ وهل استطاع هذا المشروع أن يجسد خطابا عقلانيا معاصرا؟ وهل تمكن هذا المشروع من التخلص من مأزق التبعية والإديولوجية ؟.

وللإجابة على الإشكالية الرئيسية والإشكاليات الفرعية قمنا بطرح مجموعة من الفرضيات:

الفرضية الأولى :استطاع الفكر العربي المعاصر إلى حد بعيد حمل لواء العقل من خلال تحريره وجعله قادرا على الإبداع وممارسة النقد الحر وتبني الخطاب الفلسفي المعاصر وذلك بالنظر إلى الممارسات النقدية التي قام بها الكثير من رواد الفكر العربي المعاصر مثل الجابري وازكون .

الفرضية الثانية: لا يعدو الفكر العربي المعاصر كونه مجرد نسخ لما أنتجته العبقرية الغربية من مناهج أقحمت عنوة وتعسفا في معالجة قضايا الفكر العربي بعيدا عن الموضوعية العلمية لان المناهج الموظفة لا تخلو من إديلوجيا مقنعة .

الفرضية الثالثة: استطاع الفكر الأركوني أن يؤسس لخطاب عقلاني لأنه تمكن من ممارسة نقد جذري باستخدام مناهج علمية معاصرة وظفها لدراسة الخطاب الديني باعتباره الخطاب المهيمن والمحرك للعقل الإسلامي.

الفرضية الرابعة: مشروع أركون يحمل قناعات شخصية وإيديولوجية لا يمكن تعميمها بشكل عام كحقيقة علمية لاسيما في ظل تأثره الواضح بالفكر الغربي .

أما عن الدراسات السابقة التي تناولت مثل هذا الموضوع نجد رسالة الماجستير تحت عنوان "العقلانية وإشكالية الحداثة" الجابري نموذجا ورسالة الماجستير بعنوان موقف حسن حنفي من العقلانية العربية المعاصرة .

وأطروحة دكتوراه بعنوان الألسنة والتأويل في فكر محمد اركون من إعداد الطالب كحيل مصطفى وأطروحة دكتوراه أيضا خطاب الحداثة في الفكر العربي المعاصر وإشكالية الخصوصية والعالمية من إعداد الطالب أحسن بنشاني.

فيما يخص المنهجية المتبعة في هذا البحث فقد تم توظيف أكثر من منهج :فالمنهج النقدي تولدت الحاجة إليه في تقييم الخطابات الفكرية العربية سواء الحديثة أو المعاصرة بما في ذلك الخطاب الأركوني.

المنهج التحليلي فقد وظف من اجل عرض وتحليل الفكر العربي وتبيان طبيعته والبحث فيه عن البعد العقلاني.

المنهج المقارن فكان الغرض من توظيفه عقد مقارنات بين نماذج الفكر العربي الحديث والمعاصر من اجل التمييز بين أشكال العقلانية المضمنة في الخطاب الفكري العربي.

خطة البحث:

لقد وزع البحث على مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة.

الفصل الأول: طبيعة الخطاب العقلاني الذي اجتهدنا لضبط ماهية الخطاب العقلاني ويتكون هذا الفصل من مبحثين:

المبحث الأول: بعنوان العقل من منظور تاريخية وقد تناولنا مفهوم العقل من رؤية تاريخية والكيفية التي يتجلى بها من خلال المعرفة السائدة في لحظة تاريخية ما وهذا ما جعلنا ننتقل عبر

المحطات الفكرية للعقل كما تم التطرق لدور العقل ضمن المسيرة التاريخية للعقل وأهميته الابستيمولوجية .

المبحث الثاني : العقلاني والعقلاني وقد تم تحليل المفهومين بشكل عام من خلال الإشارة إلى العقلانية باعتبارها تمثل مختلف المعارف التي أبدعها العقل في مختلف الميادين ووقفنا عند لحظة كانطEmmanuel Kant النقدية وعند لحظة نيتشه Friedrich Nietzche التي وسعت دائرة المعقول بإضافة اللامعقول فيه وكان هذا الفصل بمثابة الفصل النظري .

الفصل الثاني: وتطرقنا فيه إلى العقلانية في الفكر العربي الحديث والمعاصر ويتكون هذا الفصل من ثلاثة مباحث.

المبحث الأول:بعنوان العقلانية في الفكر العربي الحديث ووقفنا عند الحركة الإصلاحية عند محمد عبده وإبراز طبيعة العقلانية في الخطاب الإصلاحي، كما تناولنا مشروع سلامة موسى النهضوي للوقوف على بعده العقلاني ومرجعياتها العلمية و الفلسفية .

المبحث الثاني: بعنوان العقلانية في الفكر العربي المعاصر قمنا فيه بتحليل مشروع الجابري وتحديد عقلانيته بالنظر إلى عمله النقدي والمنهجية المتبعة في ذلك .

المبحث الثالث: بعنوان أسس ومرجعيات العقلانية الاركونية وتم بحث هذه المرجعيات في التراث الفلسفي الإسلامي وفي الفكر الغربي .

الفصل الثالث : تحت عنوان العقلانية الاركونية ويتكون ايضا من ثلاثة مباحث .

المبحث الأول :المنهج والتحليل وتم فيه تحليل المناهج الموظفة في الخطاب الأركوني على تعددها ومبررات ذلك التعدد والهدف من توظيفها بشكل عام وخاص .

المبحث الثاني : آليات النقد والتجاوز ومكانتهما في الخطاب الاركوني والموضوع المستهدف من النقد الذي هو العقل الإسلامي وتجاوزه نحو العقل الفلسفي الاستطلاعي كما يسميه أركون Arkone .

المبحث الثالث: الرؤية الأركونية للخطاب والتاريخ وتطرقنا فيه إلى ماهية الخطاب التاريخي وأهميته في تحديد الرؤية الموضوعية للتراث بتجاوز الرؤية اللاتاريخية التي التحكم الخطاب الإسلامي بإشكاله .

الخاتمة : تضمنت أهم النتائج التي أمكننا استخلاصها من البحث .

أما عن الصعوبات التي واجهتنا في انجاز هذا البحث فتعود بالأساس إلى اتساع مدونة أركون وضيق الوقت لا يسمح بالإلمام بها بشكل كلي، لكن رغم ذلك بذلنا من المجهود ما يجعلنا نأمل في أن يرقى هذا العمل إلى المستوى المطلوب وان يتطور إلى دراسات أخرى في المستقبل

الفصل الأول

طبيعة الخطاب العقلاني

الفصل الأول: طبيعة الخطاب العقلاني

إن الخطاب العقلاني من حيث طبيعته، هو الخطاب الذي يمثل وحدة وتماسكا، انسجاما، يجعله قابلا للفهم والتعقل، بمعنى أنه يمكن تفسيره وفق منهج، أو منطق ما، وهو الذي يعبر في مضمونه عن شكل من أشكال الحقيقة ويكتنفها، أو يرمز ويدل عليها، ويمكن تداولها، كما تتسم بالشمولية والكونية ولها أبعاد ثقافية واجتماعية، تتجاوز حدود ا لذاتية المنغلقة والدغمائية العمياء، الناتج عن قابليتها للنقد، والتحليل، مما يتيح إمكانية تبنيها أو دحضها وفق معايير منهجية وموضوعية، وليس لاعتبارات اديولوجية وثقافية، أو باسم قيم اجتماعية أو دينية .

إن الخطاب العقلاني يكاد يشتمل على ما توصل إليه العقل من إبداعات في شتى المجالات كتعبير عن مختلف تجلياته، عبر تاريخه الطويل، ونضاله المستمر، ووفق بعده الابستمولوجي وليس باعتباره ملكة متعالية ميتافزيقية لا تاريخية .

ومن هذا المنطلق نذكر على سبيل التوضيح أن مدرسة الحوليات* الفرنسية هي التي دشنت العقل التاريخي الذي لم يعد يحتقر القصص الخيالية ولا الأسطورة ذات البعد الإيماني للإنسان، على طريقة العقل الوضعي في القرن التاسع عشر، وذلك للاعتبارات مهمة، فالإنسان لا يعيش ببعد وحيد، والمتمثل في العقل المنطقي بل يجب الأخذ بعين الاعتبار الأبعاد الأنتربولوجية للإنسان لأنه يحتاج لما هو خيالي وإيماني[1] .

وعلى هذا الأساس يجب الأخذ بعين الاعتبار البعد اللاعقلاني كبعد يجب الاهتمام به داخل النطاق العقلاني ـــ الذي اهتم بما هو قائم على الاستدلال المنطقي، وفق مقولات العقل، ورفض

*- هذه المدرسة أساسها عام 1929 لوسيان فيقر ومارك بلوك وقد بلورت منهجية جديدة في دراسة علم التاريخ ، تختلف عن المنهجية الفيلولوجية التقليدية التي كانت سائدة في الجامعات الغربية .

[1] - أنظر: محمد أركون ، الهوامل والشوامل ، حول الإسلام المعاصر ،ترجمة وتقديم هاشم صالح،دار الطليعة بيروت لبنان، ط 1 2010 ،ص.149.

ما دون ذلك ـــ وقد قامت فلسفة نيتشه Friedrich Nietzsche من لتؤسس لعقلانية جديدة، تنتقد ذلك الإقصاء غير ا لمبرر، ومن هنا ضروري الوقوف عند العقلاني واللاعقلاني،باعتبارهما مظهر من مظاهر التطور الفكري والتقدم الفلسفي .ومجال الإبداع بكل أنواعه لمختلف الثقافات البشرية.

لذا سنتناول في هذا الفصل طبيعة الخطاب العقلاني في مبحثين: المبحث الأول: العقل من منظور تاريخي والمبحث الثاني: العقلانية واللاعقلانية.

المبحث الأول: العقل من منظور تاريخي

لم يظهر الفكر البشري ناضجا مكتملا، وإنما نشأ خيالا، في الأسطورة والشعر، مؤسسا على الرغبات، تحكمه الانفعالات والعواطف . ونخص بالذكر في هذا السياق، الشعب الإغريقي على خلفية أنه المرجعية التاريخية لميلاد الفلسفة و إنبجاس العقل، ولا يعني ذلك أن الشعوب الأخرى لم تعرف الأسطورة كشكل من أشكال الوعي، فمختلف الشعوب القديمة على غرار الحضارات الشرقية في بلاد ما بين الرافدين ومصر والحضارة الهندية عرفت الأساطير وعبرت بواسطتها عن تصورها للوجود.

فالشعب الإغريقي عرف الأسطورة قبل الفلسفة وعاش في الخيال وعبر فيه عن هواجسه قبل أن يهتدي إلى التأمل العقلي، فلقد مثلت الأسطورة الثقافة و الفكر والأخلاق والأدب بالنسبة لهذا الشعب ممثلة بالخصوص في الإليادة " لقد كان ميراث الإغريق المشترك هو هوميروس Homiros بعد اللغة الإغريقية" [1]. فلم تكن بذلك الأساطير التي مجدت هميروس في الإليادة مجرد أشعار تردد وقصص تروى قد مثلت الإرث الثقافي والديني والتاريخي وقامت عليها الأسس التعليمية والتربوية لليونانيين "فكانت الإليادة ديوان الشعر ونظيره اللغة وأصل التاريخ وكانت كذلك المثل الأعلى الذي اتخذ منه الشعب اليوناني أخلاقه والمثل العليا" [2] . فكانت الإلياذة بمثابة الكتاب المقدس الذي يحتوي الحقائق والقيم التي آمن بها الإغريق.

إن التحليل الدقيق لمضمون الأسطورة يكشف أنها ليست مجردة رؤية ساذجة وسطحية تضفي على الطبيعة الحياة كما الحال بالنسبة للإنسان فالآلهة طبيعة في الأساس تغضب وتتقاتل وتتزاوج وتنجب الأولاد...الخ.بقدر ماهي تعبير وتصور وتفسير لحقيقة الكون ومحاولة تهدف إلى معرفة وفهم الظواهر

---

[1]-حربي عطيتو، الفلسفة من الأسطورة إلى أفلاطون ، دار الكتابة للطباعة والنشر، القاهرة، د ط ، د سنة ، ص 18 .

[2]- المرجع نفسه، ص20.

ويذكر هميروس "أن الطبيعة حية مريدة، كما أنه يؤله الأرض ،ويذهب إلى أنها، ولدت الجبال الشاهقة، المزدانة بالكواكب ثم تزوجت السماء"[1]. وهذا يؤكد أن الأسطورة تمثل رؤية عامة حول العالم والحياة عند اليونانيين .

لم يكن هميروس، هو الشاعر اليوناني الوحيد الذي خلد الأساطير في أشعار وكلمات رائعة فهزيود شاعر يوناني أخر مجد الأسطورة في الأوديسة وحاول " أن يقدم تفسيراً عن نشأة الكون والآلهة، يقوم على الإتساق المنطقي والسببية، فالجزء يخرج من الكل، والسبب قبل المسبب والأصغر يخرج من الأكبر، وبناء على ذلك فقد أخرج الجبال من الأرض والأنهار من المحيطات،وهي أول محاولة في العلم الطبيعي" [2]. ونجد هذا الاتساق والنظام، فيما قدمه هوميروس من أفكار، عند ما يصف"كيف كان يسود باديء الأمر (العدم والفوضى)، (الكاووس) .ثم كيف خلقت الإله جيبي الأرض أطرطروس إله العالم وبعد ذلك إيروس إله الحب وهو أجمل الإلهة وأكملهم" [3]. وبهذا المعنى فان هوميروس أراد أن يعطي تفسيراً لنشأة الكون بطريقة يحكمها نوعا الانسجام المنطقي

إن الغاية من الوقوف عند كل من هوميروس، وهيزيود ليس لغاية التأريخ للفكر والثقافة اليونانيين و إنما إبراز مرحلة من مراحل التفكير مع التأكيد على وجود قفزة نحو الامام من خلال مقارنة المرحلة السابقة باللاحقة .

فالمقارنة البسيطة، تكشف بأن في تصورات هيزيود نوعا من المنطق والانسجام الفكري مقارنة بهمروس، وكأن منطق التقدم يفرض نفسه وفق مبدأ الصيرورة الهيجلي الذي يعتقد أن الأفكار تتطور نحو الأفضل أو تترع نحو الاكتمال.

---

[1]- حربي عطيتو ، المرجع السابق، ص23.

[2]- المرجع نفسه ،ص26.

[3]-المرجع نفسه ، ص 25.

وفي سياق التقدمية التاريخية، عرف الفكر اليوناني قفزة نوعية إلى ألأمام، من خلال ما قدمه الفلاسفة الطبيعيون، في تفسير الكون وظواهره، ونشأة العالم، تفسيرا يخضع لنوع من المنطق والمعقولية.

رغم ذلك فإن فلاسفة اليونان الأوائل، لم يميزوا بين الموضوعي والذاتي، فقد كان فصل الطبيعة عن العقل والحياة، غريبا في الفكر اليوناني الخالص، لأن كل شيء بنظرهم حيٌ وفيه عقل((1)). وبهذا المعنى فان العقل كمفهوم مجرد لم يعبر عليه الفلاسفة الطبيعيين بشكل واضح ودقيق كما نجد ذلك عن سقراط وأفلاطون وأرسطو لاحقا

إن هذه القفزة التي تظهر مع الفلاسفة الطبيعيين -كما سبق وأن اشرنا - والذي نعثر بجلاء ضمن روآهم الفلسفية، للوجود والكون، ما يدل بحق على بداية نضج في التفكير و وضوح في الرؤية وانسجام وتناسق في الأفكار. كأن العقل عندهم بدأ يظهر ويتخلص من قيود الخيال والأسطورة ليس خلاصا نهائيا لأنه ليس من السهل أن ينتقل العقل إلى الواقع مباشرة دون أن نعثر فيه على بقايا الميثولوجيا التي أثرت لوقت طويل في ثقافات الشعوب القديمة .

نستطيع القول أن الفلاسفة الطبيعيين، هم أول من عرف التأمل العقلي النظري و" كان أول من نظر إلى الأشياء في هذا العالم نظرة معقولة، جديرة بالذكر، وإن كان هناك تشابه بين طاليس والأساطير القديمة التي تحكي نشأة الكون، فإن هذا التشابه لا يقلل من مكانته في الفلسفة والعلم"(2). وهذا ما يجعل من طاليس إحدى أهم رواد الفكر الفلسفي .

إن التأمل العقلي لهؤلاء الفلاسفة، يتجلى من خلال تفسيراتهم المختلفة، لأصل الكون كالماء بالنسبة لطاليس، أو العدد عند فيثاغورس، أو الذرة عند ديموقريطس، أو الصيرورة عند هيرفليطس...الخ

(1)- حربي عطيتو ، الفلسفة من الأسطورة إلى أفلاطون، المرجع السابق، ص 29.

(2)- المرجع نفسه ، ص516

إن البحث ضمن النصوص الإغريقية، وبالخصوص لدى هؤلاء الفلاسفة، على مفهوم العقل أو على المفهوم الذي يدل عليه، نعثر على مفهوم اللغوس عند هيرقليطس الذي في معناه اللغوي يعني الكلام parole، أو عقل Raison، ذكاء Intelligence، خطابDiscour والذي يعني عند هرقليطس أيضا قانون إبداع الصيرورة أو عقل موحد، ولكن عند الرواقيين مبدأ نظام الأشياء أو ألوهية [1]. وهذا ما يدل على التداخل بين المفهومين.

أما العقل وأصلها الاشتقاقي من اللاتينية Ratio يعني نظام، أو إجراء، أو منهج، أو مخطط وتعني ملكة التفكير، والحساب، وتعني كلمة عقل أيضا حكم ذهني.و تعني في الاصطلاح للدلالة على أنه ملكة الحكم التي تميز بين الخير والشر، والصواب والخطأ. ويعرف كذلك بأنه ملكة التفكير وإنشاء المفاهيم والتصورات المجردة وربطها منطقيا، بطريقة مميزة أو هو ملكة تحصيل وربط علاقات الحقيقة على حسب ليبنتز Leipnez أما عند كانط تدل على ملكة مبادئ قبلية توجه المعرفة و كل ما هو قبلي في الذهن.و يعرف عند هيجل Hegel بأنه جوهر لا نهائي روحي يعطي شكل الواقع [2].

إن معنى اللغوس logos يدل على الكلام، ويدل أيضا على الخطاب، والعقل يتجلى من خلال الكلام أو الخطاب، لذلك يجب أيضا أن نقف عند تعريف مصطلح الخطاب discoure، ويعني المحاورة أو المحادثة conversation، ويعني عند الفلاسفة التغيير اللفظي، للفكر أو نمط معرفي يصل إلى موضوعية باستعمال واسطة، وليس بصورة حدسية، والخطاب أيضا صوت منطوق، يملك معنى متواضع عليه ومتفق حوله، والذي يؤخذ كل جزء فيه على حدى، ويكون في شكل معلن وصريح، يقبل التأكيد والنفي [3].

---

(1) -Jacqueline russe, dictionnaire de la philosophie bordas, Paris, 1991, p 165,

(2)- ibid, p, 237

(3)-. ibid, p 75

إن البحث في أصول المفاهيم اللغوس، والعقل ، والخطاب .ليس الغاية منها ضبطها وتحديد معانيها، في لغاتها الأصلية وحسب، وإنما الغاية هي الكشف عن الروابط و العلاقات التي تجمع بين هذه المفاهيم، و مدى تداخلها من حيث الدلالة . بالإضافة توضيح تقاربها في المعنى.من حيث تداولها عبر التاريخ.

فمفهوم اللغوس يعني من جهة ما يدل على معنى العقل، ومن جهة أخرى على ما يدل على معنى الخطاب، وإذا كان أصل كلمة لغوس يوناني يحمل المعنيين معا العقل، والخطاب فذلك مرده إلى أن العقل اليوناني هو عقل خطابي، لا يظهر إلا من خلال اللغة و قواعدها، لذلك كان الاهتمام كبيرا بالخطابة، لا سيما عند السفسطائيين، وكأن الحقيقة عندهم تسكن في اللغة، أو بالأحرى في الخطاب والأمر لا يختلف كثيرا مع سقراط الذي انتهج أسلوب المحاورة التي ضمنها آراءه ومواقفه الفلسفية، وهذا ما سيتم توضيحه لاحقا،إذن مفهوم العقل ارتبط بمفهوم الخطاب من خلال مفهوم اللغوس.

يصعب جدا التحديد الدقيق للفرق بين هذه المفاهيم، و خاصة أن ما يتداول اليوم، هو مفهوم العقل ومفهوم الخطاب، بينما مفهوم اللغوس يعتبر بمثابة المفهوم السابق لهذين المفهومين، بمعنى المفهوم الأصلي للمفهومين في اللغة الإغريقية .

غير أن ما يمكن تحديده هو العلاقة بين العقل والخطاب، إذ اعتبر مفهوم العقل يستوعب أشكال المعرفة الإنسانية، فلسفية، رياضية، أو علمية ...الخ، كأن تقول العقل الرياضي أو العقل العلمي،وإذ اعتبرنا في المقابل أن الخطاب يطلق أيضا على العلم، والرياضيات كما يطلق أيضا على الفلسفة، فبهذا المعنى يمكن أن يكون مفهوم الخطاب أن يطابق مفهوم العقل، أما إذا لم يعتبر العلم والرياضيات كذلك باعتبارهما تمتلكان لغة خاصة، هي اللغة الرمزية وأن الخطاب هو ما يتجسد في اللغة العادية، فعلى هذا النحو يعتبر الخطاب جزءا يتجلى العقل من خلاله.

وما يؤكده البحث عن جذور أي مفهوم وتطوره، هو البعد التاريخي لهذا المفهوم، أيا كان فالبحث في حقيقة العقل، لا يعني أنه ملكة متعالية ميتافيزيقية، لا تاريخية لأنه "عندما نسأل عن العقل، عن أصوله فإننا نقحمه في التاريخ، ونعامله على أنه ظاهرة بشرية، ومن ثم على أنه شيء خاضع لشروط تاريخية، متقلب يتقلب وفق تلك الشروط، بذلك ننتقل من مفهوم لاهوتي ميتافيزيقي، عن العقل لي شيء مخالف تمام الاختلاف. إلى تاريخ أشكال الفكر العقلاني في تنوعاته، وتعثراته، وتحولاته، التي يزداد عمقها، أو يقل فما يطلق عليه المؤرخ عقلا هو أنماط معينة من التفكير" [1]. فالعقل بهذا المعنى لا يولد مكتملا، وإنما يتجلى من خلال طبيعة المعرفة التي يؤسسها، وينشئها، فما نسميه أو نطلق عليه مفهوم عقل هو مجموع المعارف التي توصل إليها الإنسان، وأشرف العقل على إنتاجها فالعقل عقول.

في سياق الكشف عن تاريخية العقل من الضروري العودة إلى اللحظة اليونانية، باعتبارها لحظة ولادة العقل والفلسفة، لنكشف من خلالها عن العقل وعلاقته بمفهوم الخطاب، و ليس البحث عن مفهوم مطلق خارج التاريخ" فكل العقل الإغريقي يعبر عن نفسه أساسا في الخطاب إنه عقل خطابي حالا في اللغة، وقد عمل مفكرو اليونان في إبراز مبادئ هذا العقل انطلاقا من تحليل أشكال الحجاج الشفوي والقواعد المتحكمة في استعمال قواعد اللغة، قد بين عالم اللسانيات إميل بنفست Imile Benfest إلى أي حد قدمت مقولات منطق أرسطو على المقولات النحوية التي تميز اللغة الإغريقية" [2].

في سياق ما قيل يعد التأسيس السوفسطائي للحقيقة، على الإنسان وإعتباره مقياس كل شيء في حقيقة الأمر هو تأسيس للحقيقة على أساس الخطاب، و اللغة، وقد عبر على ذلك بروتاغوراس بأنه يستطيع أن يصنع باللغة أكثر الأعمال قداسة باعتبارها تتضمن الفكر والفكر

---

[1]- ج ب فرنان، العقل بين الأمس واليوم ، ترجمة عبد السلام عبد العالي ، مجلة فكر ونقد ،العدد 4، سنة 1997 ، ص 30

[2] - المرجع نفسه ، ص31 .

بدوره يتضمن الحقيقة. تلك الحقيقة المبنية على إقامة الحجة، وإقحام الخصم، مع العلم أن السوفسطائيين كانوا أهل الخطابة، وقد اهتموا بتعليمها للناس، إيمانا منهم بقدرة الجدال على تضمن الحقيقة، لأن نهايته هي إعلان عن حقيقة ودحض أخرى، إذن فالحقيقة هنا هي حقيقة لغوية، أو خطابية لا أكثر، ومن هذا الباب سيدخل سقراط معتمدا طريقة المحاورة مع الناس متداعيا الجهل، وباحثا عن الحقيقة، متجاوزا الشكل السوفسطائي، الذي يدعي صاحبها امتلاك ما يعرف، ويدافع عنها بشتى الحجج، فسقراط عندما يسأل محاوريه عن حقيقة شيء ما، ويجيبه محاوره بالإجابة التي تبدو له، ثم يضيف سقراط تعليقا عن تلك الإجابة على شكل سؤال، فإن غرضه من ذلك تحديد المعاني بدقة.

وقد اجتهد سقراط في تحديد معاني الألفاظ، والمصطلحات، تحديدا جامعا، و"كان يصنف الأشياء في أجناس وأنواع، وهو أول من طلب الحد الكلي طلبا مطردا، و توصل إليه بالاستقراء، و العلم في نظره يقوم على هاتين الدعامتين، يكتسب الحد بالاستقراء ويركب القياس بالحد، وبذلك مهد السبل إلى وضع أسس المنطق لدى أرسطو' بالإضافة إلى اكتشافه الماهية والحد، فقد كآن له الأثر الأكبر في مصير الفلسفة، و خاصة أنه ميز بوضوح تام ،بين موضوع العقل وموضوع الحس، و إذ يعتبر سقراط صاحب فلسفة المعاني والماهيات، عند أفلاطون وأرسطو".[1] وهنا يبدو فضل سقراط على كل من افلاطون وارسطو

لكن لا يبدو مهما هنا البحث عن اثر فلسفة سقراط، على كل من أفلاطون و أرسطو، بقدر ما يهم الكشف عن امتدادات العقل الخطابي، ضمن هاتين الفلسفتين : ففلسفة أفلاطون المثالية التي نظرت إلى المعرفة الحقة، على أنها تستقر في عالم المثل، بينما الواقع المتغير، لا يمكنه أن يحتوي على الحقيقة المطلقة، و الثابتة، فهذه الحقيقة، و عالم المثل الذي يصفه أفلاطون لا وجود له خارج اللغة، وخارج المفاهيم التي وظفها ليعبر عنه.

[1] -حربي عطيتو ، المرجع السابق ، ص 227.

أما أرسطو فقد حدد قوانين، و قواعد المنطق، وآليات انشغال العقل، من خلال قواعد اللغة ونحوها، فكان بذلك المنطق الأرسطي منطقا تحليليا للكلام.

إن العقل عند اليونانيين هو عقل الخطاب، عقل يظهر من خلال اللغة، و اللغة الطبيعية هي اللغة الوحيدة* التي تستعملها الفلسفة حتى يومنا هذا، رغم الجهود التي قدمتها المدرسة التحليلية للغة، التي حاولت أن تخلص الفلسفة من اللغة العادية، على خلفية أن القضايا الفلسفية هي قضايا لغوية، فاقدة للمعنى، لأن الكلمات المستعملة كلمات فارغة، والهدف من استبدال اللغة العادية باللغة الرمزية التي تعتمدها الرياضيات، ومختلف العلوم الفيزيائية، التي قطعت شوطا كبيرا من التقدم، الذي يعد دلالة على تقدم العقل بشكل عام، والعقل العلمي بشكل خاص، لأنه ليس عقلا مستقلا بذاته، بل هو إنعكاس لتطور المعرفة البشرية.

وبهذا يمكن رسم محطات تاريخية كبرى، لمختلف أعمار العقل العلمي، فإننا بالتأكيد سوف نميز ثلاث مراحل كبرى:

المرحلة الأولى: تمثل الحالة ما قبل علمية، وتشمل الأزمنة الكلاسيكية القديمة، وتشمل إسهامات المسلمين العلمية في القرون الوسطى، وعصر النهضة، والجهود المستجدة في القرن السادس عشر والسابع عشر، وحتى في القرن الثامن عشر .

وتمثل المرحلة الثانية : الحالة العلمية، التي بدأت في أواخر القرن الثامن عشر، و شملت القرن التاسع عشر: ومطلع القرن العشرين .

وفي المقام الثالث: سنحدد بدقة تامة عصر العقل العلمي الجديد، إبتداءا من العام 1953 حيث بدأت نظرية اينشتاين النسبية تبدل مفاهيم أولية، كان يسود الاعتقاد بأنها ثابتة [1].

هذه الأشواط التي قطعها العلم، ما فتئت تغير مناهجه، ولغته، توخيا للدقة، و نزوعا، نحو التقدم والاكتمال.

---

*- لغة الفلسفة هي اللغة المنطوقة العادية التي لم تعد تستعمل في الرياضيات و العلوم الفيزيائية

[1]- انظر: غاستون باشلار، تكوين العقل العلمي، ترجمة خليل احمد خليل ، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، ط الثانية، ص 8.

أما العقل الرياضي فقد نشأ عند المصريين، كممارسة عملية حيث "لم تكن المعرفة قد اتخذت نسقا منظما، إذ لم تكن هندسة المصريين القدماء سوى مجموعة من القواعد العملية، التي تفيد مسح الأراضي، وتشييد المعابد، وكان احد اليونانيين هو الذي اكتشف أنه من الممكن إثبات الهندسة في شكل برهان منطقي" [1]. كما تكشف عنه الهندسة الإقليدية ونظريات فيتاغورس الرياضية.

وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر، عرفت الرياضيات حركة نقدية، على مستوى في المبادئ، بحيث سقط وهم البداهة، الذي كان يعتقد أنه يجعل من القضايا الرياضية قضايا يقينية، وتحول اليقين الرياضي إلى يقين نسبي، يقوم على سلامة الاستدلال من المقدمات المفترضة، إلى النتائج اللازمة عنها، بدون تناقض، فالعقل الرياضي أضحى عقلا يؤمن بالنسبية.

على الرغم من تطور العقل العلمي، و العقل الرياضي، واعتمادهما على لغة الكم، إلا أن هذا "لا يعني على الإطلاق، أن أشكال المعقولية القديمة لم تعد تحيى في مستويات أخرى، من التفكير، ففي الحياة اليومية لكل واحد منا وفي أكبر جزء من حياتنا الاجتماعية، وعند كل الفلاسفة وعند كل الساسة تقريبا مازال عقل الخطاب هو الذي يعمل" [2]. إن مسألة استمرارية العقل الخطابي، حتى في الوقت الراهن، رغم ما قدمه العقل العلمي للإنسان، وكشفه لعديد الحقائق التي ضلت محجوبة لزمن طويل، يعود إلى إيمان الإنسان بأن الحقيقة تسكن اللغة، وتحيا في الخطاب، وترتبط بكل ما له علاقة بالكلمة، لأن اللغة مهبط الكينونة، كما يقول هايدجر Heidegger.

إنما هو مؤكد في مجال تاريخ العلم، وفلسفة العلوم، أن أصل استمرار الحياة الإنسانية الواعية، في مختلف المجالات، ونزوعها العام نحو التقدم، يعود بالأساس إلى النقد كممارسة فكرية خلاقة، وكنشاط عقلي يجعل من المراجعة، والمسائلة التحليلية، والتفكيكية، واستنطاق مختلف

---

[1]-هانز ريشنباخ ،نشأة الفلسفة العلمية ، ترجمة فؤاد زكريا ،دار الكتاب العربي للطابعة والنشر ، القاهرة ،سنة 1968 ص57.

[2]- ج ب فرنان ، العقل بين الأمس واليوم ، المرجع السابق ، ص 32.

أشكال الخطابات، وظيفة جوهرية لنشاطه، تفاديا للسقوط في السلبية، والاجترار الذي يؤدي إلى الجمود "فالتاريخ الفكري البشري كما مثلته الحضارات القديمة، والحديثة، هو تاريخ النقد بامتياز، فالنقد هو أداة التحول والانتقال من مرحلة تاريخية إلى أخرى، ساهمت فيه كل الحضارات، وأسسه الأنبياء، والمفكرون والعلماء النقد، شرط الإبداع، والإبداع شرط النهضة" [1].ومؤشر على ديناميكية الفكر وحركيته.

وإذا كان مفهوم النقد يرتبط كليا بممارسة التفلسف، أو هو التفلسف ذاته، فانه بذلك "مفهوم محايث لتفكير الإنسان، ونظره، وممارسته و فعله، انه يلحق مفاهيم وتصورات الفكر والعمل، والسلطة والمجتمع والدين، بحثا عن مناطق المسكوت عنه، والمحتجب واللامفكر فيه ومن ثمة الكشف عن اللامعقول في عقولنا، وعن المعقول في اللامعقول عبر إحلال الاعتراف محل الإقصاء، ووضع الممكن موضع القائم الكائن على سبيل التفكيك ،والتحليل، والقراءة، والتأويل"[2]. من أجل بلوغ أعلى درجات الموضوعية، بعيدا عن الاعتبارات الذاتية المعيقة للتطور العلمي والفكري.

ليس المقصود بالنقد، النقد بالمفهوم المبتذل الموجود في أذهان غالبية البشر، والذي يعني البحث عن النقائص والهفوات، بهدف إصدار الأحكام الهدامة، الناتجة عن قصر النظر والابتعاد عن الموضوعية، والسقوط في الذاتية .

إن مفهوم العقل عبر التاريخ، كان يتبلور دائما من خلال الممارسة النقدية الفعالة، التي تعبر عن وعي جديد، وعن حالة صحية للفكر الإنساني، ونشاط ضروري، لامندوحة للعقل منه

---

(1) - حسن حنفي فلسفة النقد ونقد الفلسفة،كتاب جماعي مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط،1،2005 ص8.

(2) - العياشي ادراوي، منزلة النقد الحواري من النقد التواصلي، مجلة الأزمنة الحديثة، مجلة فلسفية فصلية تعنى بشؤون الفكر والثقافة، المغرب ، العدد 3،4، ص 131.

وبالتالي فكل مرحلة من تاريخ الفكر تثري المرحلة السابقة، أو تلغيها جزئيا، آو كليا ضمن جدلية التطور.

إن العقل كأداة للمعرفة القبلية، والضرورية، والواضحة وفق مبادئه الفطرية، والتي لا يمكن لأي حقيقة من دون خضوعها لمعيار البداهة، والوضوح، أن تكون كذلك حسب ديكارت.

هو العقل الذي إنتقده جون لوك وغيره من التجريبيين، بهدف التأسيس لعقل ينطلق من الواقع ، ويستمد حقائقه منه ، بواسطة التجربة والحواس .

هو العقل الخالص الذي حدد كانط مقولاته في كتابه الشهير " نقد العقل الخالص"وإن كان نقد العقل العملي لا يتناول مسائل المعرفة بقدر ما يهتم بقضايا الأخلاق كممارسة .

أما نيتشه، أثار ثورة نقدية، عارمة على العقل،كما تجلى في التراث الغربي الفلسفي من سقراط حتى كانط، في محاولة لتحديد مفهوم جديد للعقل، أو بالأحرى اللاعقل، ويؤسس لحقيقة متعددة الإبعاد تتجاوز العقل القائم ،على مقولات محددة للمعرفة ،وفق آليات الاستدلال. فقد أعلن نيتشه عهدا جديدا في الفلسفة ، وفتح مجال النقد على مصراعيه ، وذلك ما جسدته فلسفة ما بعد الحداثة كتعبير عن نقدها للعقل الحداثي، وما انجر عنه من مساوئ، ولأنه لم يبلغ الأهداف المنشودة التي سطرها في سبيل تحرير الإنسان، والإعلاء من قيمته لأنه لم يضطلع بمهامه كاملة .

وان كان هابر ماس Habermas من الذين رفضوا ما بعد الحداثة، على خلفية أن الحداثة مشروع لم يكتمل- وفي سبيل ذلك يجب إعادة نقد العقل الغربي، لكي يبلغ ما كان مرجوا منه، في عصر الأنوار- وقد تناول هذا الموضوع في كتابه الخطاب الفلسفي للحداثة- حيث انتقد فيه

مختلف اتجاهات الحداثة، وبعد الحداثة وتقديم مشروعا بديلا يطلق عليه مفهوم العقل التواصلي"[1]. وأراد أن يتجاوز التعثر الذي لحق بالعقل الحداثي.

إن مفهوم العقل التواصلي باعتباره مشروعا بديلا للعقل الحداثي يجعلنا نطرح السؤال التالي. ماهي أهميته ضمن المسيرة النقدية لتاريخ العقل؟ وما هو مجال العقل التواصلي في ظل سيادة العقل العلمي الذي اعتلا قمة العقل وكنهاية تاريخية له؟.

إن العقل التواصلي كفكرة ينادي بها هابرماس ناتجة عن" -تأثره بكتاب- جدل التنوير لهوركيمر، وادورنو الذي عبر عن السقوط الذي أصاب عقل التنوير . العقل كما وظف كأداة للإنتاج الصناعي في المجتمعات الغربية، وهذا ما نتج عنه ظهور العقل الاداتي الذي انتقده هابرماس، واحل محله العقل التواصلي"[2]. كبديل لإنقاذ الفكر الغربي من الأزمة المتمثلة في تشيئ الإنسان.

بهذه الطريقة يريد هابر ماس أن يعيد عقل الأنوار إلى السكة التي حاد عنها، بعد إفراط الإنسان في تفتيت الواقع، وبخلع عن الإنسان خصوصيته، وأصبح ينظر إليه كشيء من الأشياء الموجودة في الطبيعة، بحيث يمكن التعبير عنه بلغة كمية وهي لغة العقل العلمي.

وعلى هذا الأساس حاول هابر ماس أن يعطي للعقل مجالا "يتجاوز العقلانية الغربية التي أعطت أولوية مطلقة للعقل، الغائي والتي تهدف إلى تحقيق مصالح ورغبات معينة ،وهذا العقل يبنى على فعل خلاق، يقوم على الاتفاق بعيدا عن الضغط والتعسف ،وهدفه بلورة إجماع يعبر عن المساواة داخل فضاء عام، ينتزع فيه الفرد جانبا من ذاتيته، ويدمجها في المجهود الجماعي، الذي

---

[1] - أبو النور حمدي أبو النور حسن، نورجين هابرماس الأخلاق والتواصل ،دار التنوير لطابعة والنشر، بيروت ، لبنان ، بدون طبعة،سنة 2009 ، ص121.

[2] - نفسه ، ص 139 .

يقوم بالتفاهم ،والتواصل العقلي"[1]. بدل الصراع والإقصاء الذي يسود العلاقات الإنسانية في ظل غياب الحوار

في كتابه نظرية العقل التواصلي ، يؤكد هبر ماس على أهمية اللغة باعتبارها خاصية إنسانية، ذات أبعاد اجتماعية عميقة، وشاملة لكل المجتمعات البشرية برمتها ،لاسيما وإنها تحتل مكانة إستراتجية في حياة الإنسان، حيث تمثل نقطة التقاء الفردي بالجماعي، وبالتالي فالعقل التواصلي يؤسس له من خلال الفعل التواصلي، الذي يتحقق كفعل وممارسة لغوية في سياق طرح العقل العلمي، ومن ثمة فنظرية العقل التواصلي تعترف بشكل ضمني بعقلانية لغوية[2] .

إن تأكيد هبر ماس على اللغة كفضاء، يلتقي فيه الفردي بالجماعي، من اجل التواصل القائم على الإجماع ضمن ما يسميه بالفضاء العمومي، بعيدا عن الإقصاء والتهميش الحاصل من جراء سوء الفهم، ضمن المناقشات والمحادثات اليومية، و نظرا للاستخدام غير الدقيق للغة والتلاعب بألفاظها وللتخلص من سوء الفهم، يرى هابر ماس بضرورة وجود أساس للمعنى يكون متفق عليه بشكل عام [3].

إن الغاية من التطرق للعقل التواصلي عند هابر ماس، هو التعرف على المراحل المتأخرة في سياق النقد المتواصل للعقل، في الفلسفة الغربية المعاصرة، كتعبير عن دينامية العقل الغربي، الناتج عن الحركة النقدية، كفاعلية قائمة على أساس المراجعة والتوجيه، والمسالة من اجل بلوغ براد يغم العقل كنموذج، يتصف بالكمال و يلبي طموحات الإنسان الفكرية والروحية، نظرا لطبيعة العقل الإنسانية والتاريخية.

---

(1) –Habermas .j the teory of communicative action . by thomes Mc Carty .Boston. Beacon. press V2. 1287.p 10

(2) -انظر: مطاع صفدي ، التداولي والتواصلي ، مجلة الفكر العربي المعاصر ، عدد 46، بيروث ، مركز الإنماء القومي ، 1987، ص11/10.

(3) -أنظر: أبو النور حمدي أبو النور، المرجع السابق، ص55 /54 .

وهذا بالضبط ما هو مطلوب منا داخل الفضاء الفكري، والثقافي العربي، والإسلامي، أن نؤسس له ونستعين به في محنتنا، لبلوغ النهضة المأمولة، بالتأسيس للخطاب العقلاني ـــ كما يتفق على ذلك المنشغلون بقضايا الفكر العربي ـــ وللكشف عن مختلف أبعاده، وتجلياته، وعن طبيعته نتناول في المبحث المقبل العقلانية واللاعقلانية في الفكر الغربي، عبر أهم المحطات التأسيسية والتي مثلت مرجعية كبرى للفكر العربي عموما، والذي ما فتئ يعتمد على مفاهيم ونماذج الفلسفة الغربية .

ونحن بصدد الكشف عن طبيعة الخطاب العقلاني للفكر العربي المعاصر، خاصة في ظل وجود مؤشرات على ذلك، في مشاريع الفكر العربي المعاصر "كنقد العقل العربي " عند محمد عابد الجابري ،"مفهوم العقل "لعبد الله العروي ، "نقد العقل الإسلامي " عند محمد أركون ، على سبيل المثال لا الحصر.

المبحث الثاني: العقلاني واللاعقلاني

تولي الفلسفة المعاصرة أهمية قصوى للغة، ليس لأنها أداة للتواصل فحسب بل لأنها تملك خاصية أقوى، والمتمثلة في بعدها الرمزي، الذي يمكنها من أن تجعل الإنسان يعي وجوده من خلالها ، ويعبر عنه بواسطتها، لذلك فهي الوجود نفسه، وهي أداة الحقيقة الوحيدة الممكنة، التي بفضلها يؤول مختلف الرموز المعبرة عن الحقيقة، ولذلك اعترف الإنسان المعاصر باللامعقول، لأنه لم يعد يرضى بما قدماه العلم والفلسفة العقلانيين اعتمادا على الاستدلال في إشباع التعطش المعرفي، فوجد في كل أنواع الخطابات اللغوية التي تخضع للذوق والحس الجمالي، مجالا رحبا لما يريده " وبذلك تقبل العقلانية في رحابها الوجدانيات، والحدسيات والوحي، والشعر، والفن، والدين، إنها تسلم بدون إحراج بتواجد المعقول واللامعقول"[1]. انه تصالح بين كل مظاهر الثقافة وأبعادها.

إن ذلك الاهتمام يعود بالأساس إلى أن العقل كما رسمت الحداثة معالمه، وأعطته الأولوية المطلقة ، أصبح مجالا للنسبية، من خلال تجلياته في العلم المعاصر الذي لم يعد قادرا على الأسئلة، التي لا يتوقف الإنسان عن طرحها ، بالإضافة إلى إقراره بنسبية ما يتوصل إليه من حقائق، لذلك استدعى الإنسان المعاصر اللامعقول .بمختلف أشكاله ، على غرار الوحي و الإلهام والأساطير، أملا أن يجد فيها ما عجز عنه العلم، وبحثا فيها عن أبعاده المعنوية والروحية التي همشها العلم، وأبعدها،بعدما حوله إلى مجرد شيء، يمكن التعبير عنه كميا بلغة الرياضيات،وهذا بالطبع ما حاولت الفلسفة المعاصرة أن تبعثه من خلال عقلنه اللامعقول بالبحث عن الحقيقة، خارج أسوار العقل التقليدي المعتمد في بحثه على شتى طرق الاستدلال. وداخل فضاء اللغة، باعتبارها خاصية إنسانية خالصة .

---

[1] - عبد الرزاق الدوري ،حوار الفلسفة والعلم والأخلاق في مطلع الألفية الثالثة ، شركة التوزيع المدارس، الدار البيضاء ، ط 1 سنة 2004 ،ص 130.

وما الحقيقة في نهاية التحليل إلا تأويلا لمختلف الخطابات اللغوية في شتى تجلياتها .

ولهذا ارتأينا لأن نتطرق في ما يلي للعقلاني واللاعقلاني من المنظور الفلسفي بالوقوف عند كبار الفلاسفة المنظرين لذلك .

العقلانية كما سبق وان ذكرنا، أنها تتضمن العقلاني واللاعقلاني معا.

والعقلانية هي الأخرى تحمل معنيين :

المعنى الواسع العام يعني " الالتزام بمقاييس العاقلية، الالتزام الذي هو المطلب الجوهري لأي نظام فلسفي، وفي الحقيقة لأية مجموعة من افتراضات الحقيقة مهما كانت، وبهذا المعنى يبدو أن كل الفلسفة بدون استثناء هم عقلانيون "[1].

وقد ارتبط مفهوم العقلانية بمعناها العام بحرية الفكر القائم على تجاوز التصورات التقليدية، الموروثة بعيدا عن العقائد الوثوقية. فالفلسفة نزعة فكرية، وترفض التصور الديني للحقيقة المبني على التقليد.

أما المعنى التقني الدقيق، فهي بخلاف التجريبية Empirisme و"تؤكد الدور الذي ينهض به العقل متباينا عن الحواس، في اكتساب المعرفة . ويشجب بعض العقلانيين الحواس بوصفها مجالا فطريا للشبهة، وأساسا غير جدير بالثقة به، لمطالب المعرفة] ...[ويؤكد كل العقلانيون على إمكانية المعرفة القبلية تأكيدا مميزا Apriori Connaissance " [2].

والمعرفة بهذا المعنى تكتسب قبل التجربة الحسية، والعقل البشري مزود فطريا بجملة من المبادئ، تجعله قادرا على تحصيل المعارف الكلية الضرورية.

---

[1] -جون كونتغهام ، العقلانية ترجمة محمد منقض الهاشمي ،مركز الإنماء الحضاري ،بيروت ، لبنان ،1997،ص16

[2] -المرجع نفسه، ص17 .

المذهب العقلاني أو العقلانية Rationalisme مأخوذة من اللفظ اللاتيني ratio .بمعنى عقل أو بصيرة، أما معناه الحرفي فهو أسلوب للتفكير والتفلسف، وهو مذهب يقوم على العقل خلافا للعقلانية I rationalisme، وتعني العقلانية أيضا قدرة الإنسان في حياته، وممارساته المعرفية، أن يسير في تفكيره وفقا للوعي، بعيدا قدر الإمكان عن تسلط المشاعر والعواطف، والميل، والهوى، أو وفقا لاعتبارات المصالح. ويدل مصطلح العقلانية في الفلسفة على اتجاه نظرية المعرفة هو مصطلح يقابل التجريبية [1].

يبالغ أنصار المذهب العقلاني في أهمية و دور العقل، في بناء المعرفة .بمعزل عن التجربة الحسية، ويؤكدون إمكان تلك المعرفة التي تتميز بالضرورة، والشمول، والكلية الثابتة، المبنية على قواعد المنطق .

بينما طابق السيكولوجيون بين العقل والحالة النفسية للإنسان، فهم ينصبونه فوق المشاعر والإرادة . أما علماء الأخلاق وكانط تحديدا فقد نفوا الأصل التجريبي للمبادئ الخلقية ومعاييرها، وينفون أن تصدر عن مبدأ الغاية البعدية .

ومن هذا المنطلق فإن التراث الفلسفي برمته يندرج ضمن الخط العقلاني كما هو الحال بالنسبة لارسطو وذلك لإشادته بالعقل وتأكيده للعاقلية، الأمر نفسه بالنسبة للفلاسفة الأنوار على غرار جون جاك روسو وفولتير ومونتسكيو...الخ. كونهم رفعوا راية العقل، واستخدموه لتحرير الإنسان من قبضة المعتقدات القديمة وسيطرة الفكر الكنسي.

أما فيلسوف مثل راسل بتأكيده على العقل والمحاجة ضد اللاعقلانية، تجعل منه عقلانيا رغم أن جل مذاهبه ومناهجه تنتمي إلى التراث التجريبي. وخلافا لذلك يعد ليبتز عقلانيا بدون منازع.

---

[1] - انظر: إبراهيم مصطفى ، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم ، دار الوفاء الطباعة للنشر ، الإسكندرية ، الإسكندرية د.سنة ص 63 .

أما فيما يخص الفلسفة الإسلامية فقد تجلت العقلانية مع المعتزلة في مسألة خلق القرآن ومع الفلاسفة المسلمين عموماً ويتخذ ابن رشد رمزاً للعقلانية في مجال العلاقة بين الشريعة والحكمة فهو يحدد هذه العلاقة في ضوء نظريته عن المعرفة ، إذ يفرق بين ثلاثة أنواع من المعرفة خطابية، جدلية، برهانيه أدقها الأخيرة لأنها تبدأ من المبادئ الأولية للعقل، "وهي واضحة بذاتها، وتنسج منها القياسات الدقيقة، المرتبطة يبعضها البعض ارتباطا وثيقا بالنتائج وتشترك في الوضوح والبداهة وفي يقين المقدمات وطريق البرهان هو طريق الحكمة "[1] .

لقد اختلف الفلاسفة العقلانيون فيما بينهم في كيفية وصول العقل إلى المعرفة، فيرى ديكارت بالا فكار الفطرية، وذهب كانط إلى القول بوجود مبادئ قبلية في العقل، لا يمكن للانطباعات الحسية من دونها أن تنشأ معرفة، وكان أيضا من بين الفلاسفة العقلانيين مفكرين ماديين مثل سبنوزا.

أما فيما يخص التحديد التاريخي ف" إن مفهوم العقلانية، تاريخه يبدأ مع ديكارت، ذلك انه منذ تحديد ديكارت العقل بما هو أفكار متعقلة صار يحدد كنه الإنسان الحديث، وصار الإنسان يحدد بكونه ذاتا عاقلة"[2]. لكن العقلانية كمفهوم فلسفي تطور بتطور العقل، وتقدم المعرفة البشرية من خلال المحطات النقدية عبر تاريخ الفلسفة، ونخص بالذكر الفلسفة النقدية الكانطية التي مورست على العقل، والتي عملت على تحديد مقولات العقل الحديث، وفلسفة نيتشه التي أسست العقلانية الجديدة ،وهي عقلانية ما بعد الحداثة، والتي تتجاوز حدود العقلانية التقليدية كما تجلت في التراث الفلسفي الغربي، منذ انتصار العقل في بعده المنطقي القائم على الاستدلال في قبوله أو رفضه للحقيقة .

---

(1) - إبراهيم مصطفى ، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم ، ص65 .

(2) - محمد الشيخ فلسفة الحداثة في فكر هيجل الشبكة العربية للأبحاث والنشر ط 1 بيروت،2008 ص 25.

قامت فلسفة كانط على نقد العقلانية التقليدية، التي تنفي رفض الأصل التجريبي للمعرفة، وعلى تجاوز الفلسفة التجريبية القائمة على فكرة دحض التصور العقلاني، وبرد أصل المعرفة إلى الحواس . بنقد العقل وفق البحث في آليات، وشروط المعرفة، وقوانينها وليس في المعرفة من حيث مضمونها، على نحو أدق، في إمكان المعرفة قبل ان تصير كذلك .

وكان لزاما عليه إن يبين عناصر المعرفة الموضوعية "وذلك بتشريح وظيفتي الحاسة والفاهمة، أي ملكة المعرفة باعتبارها قدرة على التفكير، ويدلل على قبليتها وتماميتها، وذلك بإحصاء جميع أوجه التفكير القبلي بموضوع المعرفة بإظهار أن كل هذه المقولات يمثل وظيفة مستقلة، إنها في مجموعها تمثل وظائف التفكير "[1]. هذه الوظائف التي يكون بموجبها إدراك المعارف، في كلياتها كسابقة ومشروطة قبليا، لكي يكون بواسطتها التجريب ممكنا. وانتهى هذا البحث النقدي الى استحالة حصول معرفة سابقة عن التجربة، وهذا ما أكده كانط بقوله "تبدأ كل معارفنا من التجربة ولا ريب في ذلك البتة لان قدرتنا المعرفية لن تستيقظ للعمل، إلا من خلال موضوعات تصدم حواسنا، وتحرك من جهة أخرى نشاط الفهم عندنا"[2]. وبهذا فان كانط يؤكد على دور وقيمة التجربة في إثارة العقل .

إن التجربة شرط ضروري، وأساسي لكل معرفة، يمكن لها أن تحصل لأنها تقوم بدور الإثارة اللازمة للفكر، لكي ينهض بمهامه لإنتاج المعرفة. لكنها ليست كافية، إنها تتخذ شكل المادة الأولية، التي تعمل الشروط القبلية للمعرفة، على تحويلها بواسطة الفهم، والتحليل والاستنتاج، ومختلف العمليات العقلية، إلى معرفة حقة لان الوقائع التجريبية كانطباعات حسية، متفككة، ومتفرقة، في جزئيات لا حصر لها، لا تعطي صورة المعرفة بوصفها مفاهيم ،كلية، مجردة، وعامة قابلة للفهم والتفسير، ومن ثمة فلا وجود لمعرفة أي كانت في غياب إحدى طرفيها. التجربة الحسية والشروط القبلية، على غرار الزمان والمكان لأنه لا يمكن من دونهما أن يحصل أي حدس،

---

[1] - امانويل كانط ، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، لبنان ، بيروت، ص8.

[2] - امانويل كانط ،المرجع السابق، ص 45.

للموضوعات التجريبية لان "كل شيء يحدس في المكان أو الزمان ومن ثمة فان موضوعات التجربة الممكنة لنا ليست سوى ظاهرات، اعني مجرد تصورات ليس لها من حيث نتصورها كائنات ممتدة، أو كسلاسل ليس لها وجود قائم في ذاته خارج أفكارنا "[1]. وبهذا المعنى فالظواهر ليس لها وجود مستقل خارج العقول، كحقيقة ثابتة. وإنما العقل هو الذي يعطيها حقيقتها، ويحددها وفق مقولاته. وطبعا هذا ما جعل كانط يميز الظواهر في نوعين :

الظواهر في ذاتها، أو النموين والتي لا يمكن إدراكها ،ولا تعرف حقيقتها بواسطة العقل لأنه لا يدرك موضوعاته، إلا وفق مقولاته وشروطه القبلية .

والظواهر كما تبدو لنا الفينومين وهي التي ندرك حقيقتها، وفقا للمقولات العقلية المحددة لمعارفنا، التي كوناها عن الأشياء والعالم .

فالغاية المرجوة من نقد كانط العقل، هي تحديد وتخصيص الدور الكامل للعقل في المعرفة الصحيحة، ورفض العاطفة وما يصدر عنها من أحكام" لان العقل وهو القوة العليا في النفس، يكون من العبث إخضاعه لعمياء من العواطف والانفعالات وهو السيد الأكبر"[2] . الذي يقرر ما هو الصواب وماهو الخطا.

إن العمل الذي قام كانط في كتابه "نقد العقل الخالص" يتمحور حول الإجابة على السؤال: ما الذي يمكن أن اعرفه ؟. لينتهي في نهاية العمل إلى وضع حدود للعقل ونهاياته وبين المجالات التي يستطيع أن ينشغل بالبحث فيها بالنظر لطبيعتها .كالخوض في مواضيع الفيزياء والرياضيات لأنها من قضايا الأحكام التركيبية القبلية . بينما في المقابل لا يمكنه أن يصل إلى المعرفة بشان القضايا الميتافزقية لأنه لا يمك عنها أي مادة فتجده يؤكد وينفي في نفس الوقت فيقع بذلك في التناقض بخلاف الموضوعات الفيزيائية كظواهر موجودة موضوعيا .

---

[1] - امانويل كانط ، نقد العقل المحض، المرجع السابق، ص225.

[2] - د .عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 2، المؤسسة العربية للدارسات والنشر، بيروت ،ط1،ص 270.

إن الخريطة التي رسمها كانط للعقل وبين حدودها من حيث الصورة والمادة هو إعلان عن عدم إمكانية المعرفة الميتافزقية عقليا لأنها تتجاوز حدوده . بينما فتح لها مجال

آخر ضمن الممارسة العملية في إطار الأخلاق النظرية ويتناول علاقتها بالحرية مسلما بوجودها تأسيسا للفعل الخلقي القائم على المبدأ القبلي وفق رؤية إيمانية .

ومادام وراء كل فلسفة خلفية علمية فان فلسفة كانط لم تتجاوز حدود ما توصل إليه العلم في زمانه مع نيوتن في الفيزياء وتصوراته المطلقة حول الزمان والمكان " كان كانط يعتقد انه باستخلاصه مبادئ نيوتن من العقل الخالص قد توصل إلى تبرير عقلي كامل للمعرفة وحقق الهدف الذي عجز عن بلوغه السابقون عليه "[1] .

وهكذا بقي كانط رهينة التصورات العلمية لزمانه فلو كان " قد عاش ليشهد العلم الفيزيائي والرياضي في عصرنا هذا لتخلى على الأرجح عن فلسفة المعرفة التركيبية القبلية"[2]. ومن ثمة من الضروري معريفيا وتاريخيا تجاوز ونقد ما توصل إليه كانط، رغم انه قدم مساهمتين اساسيتين لخدمة الفكر الغربي هما : العلمانية الفلسفية ونقد الذاتية الميتافيزيقية[3]

لقد قام التفكير العقلاني على التشديد، بأهمية وضرورة إقامة المعرفة، على مبادئ ثابتة من شأنها أن تكون حقيقة مطلقة، تتميز بالضرورة، والثبات، والوضوح، ومستدل عليها تتجاوز واقع الإنسان وتاريخيه، لكونه ينتمي إلى عالم التغير، والصيرورة وعالم تحكمه النسبية المعرفية.

ومن هذا المنطلق فان فلسفة نيتشه، كما أرادها أن تكون بمثابة تذكار لما نسيته الفلسفة الغربية لأنه " انتابها النسيان لمشكلة الحقيقة، لا بما هي موضوع المعرفة، وإنما من حيث المشكلة

---

[1] - هانز ريشنباخ، الرجع السابق، ص49.

[2] - المرجع نفسه ، ص 50.

[3]- انظر : عز الدين الخطابي ، اسئلة الحداثة ورهاناتها في المجتمع والسياسة والتربية ، الدار العربية للعلوم ، ناشرون ، منشورات الاختلاف ، مؤسسة بن راشد آل مكتوم ، بيروت، الجزائر ، الامارات ، د ط ، 2009 ، ص 40 [3]

ذاتها، للان مشكلة الحقيقة مشكلة جديدة"[1]. ومن هنا سيطرح نيتشه تساؤلا فحواه: ما الحقيقة؟ وفي هذا السياق فان نيتشه سيقدم إجابة لهذا السؤال، تتجاوز الرؤية التقليدية، وبمثابة ثورة على المعتقدات الفلسفية السائدة، وقد تجلت رؤية نيتشه بشكل واضح من خلال شكل فلسفته، وأسلوبه الشعري المغاير تماما للأسلوب الفلسفي المعتمد، دون التقيد أو الخضوع لأي شكل منهجي ، أو أي نسق أو نظام ألان النسق بالنسبة إليه لا يعبر عن الحقيقة، بقدر ما يخفيها ويزيفها يقول نيتشه :" إني احتاط من كل صانعي المنهج، وأتحاشاهم لان إرادة النسق افتقار للأمانة ".[2] ووفقا لهذا المبدأ والتصور الجديد، سينتقد نيتشه التراث الفلسفي الغربي، بدءا بسقراط حتى كانط، الذي أسس لحقيقة واحدة مبنية على مبادئ العقل. ووفق مقولاته تتجاوز الواقع، والتاريخ المتغيرين، وترفض كل مالا يقره العقل ، كما تم تحديده من قبل أولئك الفلاسفة.

السؤال الذي يطرح نفسه هنا: هل ينتقد نيتشه الحقيقة التقليدية يهدف إلى تجاوزها بشكل مطلق ؟ أم ينتقدها نقداً منهجيا، بهدف التأسيس بحقيقة مغايرة لما هو سائد، وعلى الشكل الذي تبناه ؟.

لا يكفي هذا السياق للإجابة على هذا السؤال، لان ذلك يتطلب قراءة كلية، ودراسة معمقة لفلسفة نيتشه بقدر ما ينبهنا إلى وجود هذه الإمكانية. لان الفلسفات التي جاءت بعد نيتشه تبنت رؤى متعددة للحقيقة ، وأكدت على اختلاف أوجهها .

إن النقد النتشوي للعقل، سيؤدي به إلى تقويض مبادئ العقل (مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض ومبدأ السببية) هذه المبادئ باعتبارها أساسا لكل حقيقة، معقولة.

---

[1] - بيار مونتبيلو، نيتشه وإرادة القوة ، ترجمة جمال مفرج ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، بيروت ، لبنان ، ص 16 نقلا عن نيتشه من كتاب إرادة القوة ، ترجمة فرنسية .

[2] - بيار مونتبيلو، نيتشه وإرادة القوة ، المرجع السابق، ص 17.

إن مبدأ الهوية هو تعبير عن الوحدة، والثبات، ورفض الصيرورة، والتغير، ف نيتشه يعتبر ذلك مظهر من مظاهر المعرفة. كما أريد لها لا من حيث هي كذلك مؤكدا على ضرورة تجاوزها، لأنه " فيما مضى كان التطور، والتحول، الصيرورة، و ما يعتبر دليلا عن الخاصية الخادعة للظاهر، نعتبره علامة على وجود شيء ما يخدعنا، إننا الآن على العكس من ذلك في النطاق الدقيق، الذي يفرض علينا. الحكم اللاعقلاني المسبق ،أن نعتمد إلى الوحدة، إلى الهوية، إلى الديمومة، إلى النسبية، إلى الموضوعية، إلى الكينونة، ونبين بشكل ما قد وقعنا في الخطأ"[1]. فالخطأ هنا هو خطا الفلاسفة، والعقلانيون بالخصوص الذين جعلوا من العقل الأداة الوحيدة للمعرفة الحقة، التي تتجاوز الإنسان في بقية أبعاده" العقل الذي اعتبر معيارا للحقيقة، و سمي إلها "[2] . فأصبح ينظر إليه كأنه ملكة متعالية ومقدسة لا يصدر عنها أي خطأ.

يستمر نيتشه في نقد وتحطيم كلي لمبادئ العقل، لأنه يعتبرها غير موجودة من الأساس ومجرد إجراءات، وجهت لتحديد الواقع، وفق رؤيا معينة، إذ يبدو له مبدأ عدم التناقض الذي" اعتبر أوثق المبادئ العقلية، حسب أرسطو، هو أكثر المبادئ صدقا ، إذ كان هو أخرها، وأساسها والذي ترد إليه كل البراهين، والذي يحتوي كل المسلمات الأخرى. فانه من الواجب تفحصه تفحصا دقيقا "[3]. وقد قام نيتشه بتفحص هذا مبدأ طرح السؤال: هل المسلمات المنطقية تتوافق مع الواقع، أم هي مقاييس وإجراءات موجهة لخلق مفهوم الواقع ؟ .

---

[1] - فردريك نيتشه، أفول الأصنام، ترجمة:حسن بورقية ومحمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1 ، سنة 1996 ص29.

[2] - المرجع نفسه، ص 42.

[3] - بيار مونتبيلو ، المرجع السابق ، ص 55.

نتصور الإجابة بأنه لا يوجد أي تتطابق بين المنطق والواقع، لأنه لا توجد ظواهر متناقضة ومتضادات أصلا في هذا الواقع ، لكن تبدو من منظور معين أنها متناقضة وهذا معناه أن فكرة عدم التناقض استبطناها من تناقضات المنطق نفسه، وعممنها خطئا على الأشياء والواقع [1].

ومن هنا وان كان مبدأ عدم التناقض، لا يمكن اعتباره معيارا للحقيقة بقدر ماهو مجرد شرط لها تم وضعه . ألا يعد ذلك اعترافا بالمنطق الجدلي الذي قال به هيجل؟.

مبدأ السببية، هو الأخر لم يسلم من حملة نيتشه ، التي اعتمدها لرفض العقل ويعتبرها ليست إلا مجرد امتداد لغريزة حب المعرفة ، ورغبة في التفسير. للان الإنسان مفطور على حب المعرفة، والاستطلاع ، ولا يمكنه أن يقبل عدم حصول ذلك لأنه - حسب نيتشه - "أن يكون هناك تفسير مهما كان أفضل، من أن لا يكون هنالك أي تفسير،وبما أن الأمر في الواقع يتعلق بالتحرر من التفسيرات المقلقة، فإننا لا نبدو متشددين بوسائل إبعادها :الفكرة الأولى التي تبدو أن المجهول غدا معها معلوما ، يحقق معها ارتياحا كبيرا لدرجة اعتبارها حقيقة، وهكذا يثير الشعور غريزة السببية ويهيجها "[2]. فبواسطة التفسير السيكولوجي، حطم نيتشه مبدأ السببية، الذي يقوم عليه المنطق العقلي والعلوم التجريبية الحديثة، كنماذج للمعرفة العقلانية.

لقد احدث نيتشه بذلك قطيعة مع التصور التقليدي للحقيقة كمفهوم ميتافيزيقي، بإقرار اللاحقيقة، واللامعقول، وإعلان عن نهاية المنطق كوسيلة يعتمدها الإنسان في توجيه أفكاره، وبالتالي "يصير المنطق بما هو نظرية، وممارسة، وتقنية نحو الإفلاس". [3] في ظل الإفلاس الذي حل بالمنطق، هو مؤشر حقيقي على انبعاث فلسفة جديدة، فلسفة اللاحقيقة، أو الربما. فلسفة تقوم على نزعة شكية لا أدرية ، أعلن نيتشه عن ولادتها وبشر بشأنها عن ولادة جيل "جديد من

---

[1] - انظر: المرجع نفسه ، ص 56.

[2] - فريدريك، نيتشه ، أفول الأصنام، المرجع السابق، ص51 .

[3] - المرجع نفسه، ص73 .

الفلاسفة، من أولئك الذين لهم ذوق، وميل مغاير وماكس لأسلافهم ، فلاسفة الربما الخطيرة، ولنقل بجد أني أرى بزوغ هؤلاء الفلاسفة" [1]. وهو بهذا يبشر بولادة فلسفة جديدة.

إن الآنا التي أسس لها ديكارت من خلال الكوجيتو " أنا أفكر أنا موجود ". تؤسس للوعي الديكارتي، هو وعي مفكر، ينتج حقيقة تتسم بالوضوح، والثبات وهي صفات كل ما هو بديهي، يفرض نفسه على العقول جميعا، ومادامت البداهة، هي معيار الحقيقة على غرار البديهيات الرياضية، فان الحواس هي تعبيرا عن الوهم، والخداع ، وعن اللاحقيقة، ولكن مع من تنبئ بظهورهم نيتشه، يعيدون النظر جديا في الحقيقة،ومعاييرها فما كان مناقضا للحقيقة، هو ما يصبح ممثلا لها، أو وجها من أوجهها، لقد أصبح الفكر على هذا النحو لا "يضاد الفطري بمعنى قاطع ، ففطر الفيلسوف توجه معظم تفكيره الواعي، وتصبه في مجاري معينة وراء المنطق كله" [2] . فم يعد المنطق من هذا المنظور يقرر الأحكام التي بواسطتها نقيم المعرفة.

فبدل البحث عن ما هو ضروري، أصبح انشغال نيتشه ينصب عن الكشف عن الحقيقة، فيما هو نسبي، عرضي، حسي، و متغير يرتبط بالرغبة، والقوة، والتسلط ، وفي الحياة بمعناها الديونوزوسي، وفي هذا المسعى الذي تبناه، والرؤية الجديدة للحقيقة المناقضة كليا للحقيقة الموصوفة، موضوعية، والمؤسسة على العقل، ووفق مقولاته حسب التحديد الكانطي، فن نيتشه يرفض فلسفة كانط ، ولا يؤمن بالأحكام التآلفية القبلية ويقول بشأنها " لقد آن الأوان أخيرا أن نستبدل السؤال الكانطي: كيف للأحكام التآلفية أن تكون بسؤال أخر، لماذا يكون الإيمان بمثل هذه الأحكام"[3]، في نظر نيتشه أن الأحكام التآلفية، القبلية، ليست ضرورية للمعرفة، كما اعتقد كانط.

---

[1] - فريدريك نيتشه ، ما وراء الخير والشر، ترجمة موسى وهبة، د ط، دار الفرابي ، بيروت ، لبنان، ص 23.

[2] ــ المرجع نفسه، ص24.

[3] ــ المرجع نفسه،ص34 .

هو حاول تفسير الوجود بواسطتها، كما وضح ذلك في نقد العقل المحض، للان نيتشه يؤمن بانعدام التفسير، الذي ينتج عنه العدمية، وقد بشر بحلولها بما عبر عنه " انعدام قيمة الوجود ، حين فهم انه لايمكن تفسيره في مجمله، بواسطة مفهوم الغاية ، ولا بواسطة مفهوم الوحدة، ولا عبر مفهوم الحقيقة ...فتعدد الصيرورة ، ليست ميزة الوجود أن يكون حقيقيا ،بل أن يكون زائفا .."[1]. هكذا لم تعد أي إمكانية لوجود الحقيقة كمفهوم ميتافيزيقي، متعالي، كما حددها العقل و حدد ميتافيزيقيا، وفق مبادئ ثابتة، لا تتغير،فالتغير حقيقة لا يمكن دحضها إذا" فلم يعد للمرء مبررا للإقناع نفسه بوجود عالم حقيقي" [2]، لان كل ما هوموجود نسبي ومتغير.

إن الرؤية النتشوية، النقدية، التي سلطت على مجمل التراث الفكري الغربي، فتحت آفاقا، وتصورات فلسفية ومنهجية جديدة، وزحزحت موقع العقل، وأعلنت عن عقلانية جديدة، من خلال الاعتراف بعدم التطابق، بين الحقيقة والعقل المؤسس لها وفق آلية الاستدلال، وهكذا أصبحت الحقيقة الموضوعية الاستدلالية حالة من بين الحالات العديدة الأخرى، فالحقيقة يكتنفها الفن ،والدين، ويتضمنها التاريخ، وتحتويها الأسطورة، والشعر، وهذا بالضبط ما تجلى من خلال الفلسفات التي ظهرت بعد نيتشه، كفلسفة هايديجر الشعرية حول الوجود، والتي استلهمت منها التأويلية، و الهيرمينوطيقا أسسها التي تجعل من اللغة فضاء للاستنطاق النصوص و إعادة قراءتها. وظهور الفلسفات الذاتية ، كالوجودية بنوعيها، والحدسية مع برغسون.

إن نيتشه استطاع أن يبعث روحا جديدا في الفكر الغربي، ويؤكد بذلك أفكارا تم السكوت عنها، منذ الزمن الذي ولدت فيه الفلسفة مع سقراط، على أنقاض الفكر السفسطائي

---

[1]- جيل دو لوز ، نيتشه ، ترجمة أسامة الحاج ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، بيروت لبنان ، الطبعة 2 سنة 1998 ، ص 101 .

[2]- جيل دو لوز ، نيتشه ، المرجع السابق، ص102.

الذي يرى أن الإنسان مقياس كل شيء . ف نيتشه أعاد للسفسطائي قيمته من خلال أنسنت الحقيقة، وموضعتها في التاريخ، وتضمينها في الوجود الإنساني، وأعاد الاعتبار للتراث اليوناني السابق لسقراط، والذي تم نسيانه والسكوت عنه .

إن الفلسفة المعاصرة في عمومها هي فلسفة الذاتية النسبية ،في مقابل الفلسفة المطلقة إنها فلسفة الإنسان والحقيقة الصغرى، التي رفضت باسم العقل. العقل الذي أصبح لزاما عليه أن يعترف بعجزه أمام الوجود، الذي تتجاوز الحقيقة التي رسمت حدودها وحدوده.

وعلى هذا النحو أصبح كل ما يصدر عن الإنسان، قابل للفهم والتأويل، حتى ما كان يعتقد انه هامشي وعرضي في الحياة، فاتسعت بذلك ساحة المعقول لتشمل مواقع اللامعقول والمسكوت عنه و أضحت مجالا للبحث وموضوعا للمعرفة.

إن التطرق في هذا الفصل للعقل من منظور تاريخي وكيفية تشكل هذا الأخير عبر المسار التاريخي وأهمية النقد ضمن هذا المسار في بلورة الخطاب العقلاني، وقد تجلى هذا النقد خصوصا عند لحظة كانط والرؤية التي قدمها حول العقل والكيفية التي وضع بها حدود المعرفة القبلية والبعدية والمجالات التي يستطيع العقل البحث فيها و المجالات التي لايستطيع فيها ذلك، كما يتجلى أيضا النقد مع فكر نيتشه من خلال الفلسفة التي قدمها والتي زحزحت المواقع التقليدية للعقل والعقلانية وأسست بذلك عقلانية جديدة تتضمن اللامعقول كبعد من أبعادها وهذا ما يجب الانتباه إليه وأخذه بعين الاعتبار من اجل تحديد طبيعة الخطاب العقلاني الذي نحن بصدد ضبطه.

الفصل الثاني

العقلانية في الفكر العربي الحديث والمعاصر

الفصل الثاني: العقلانية في الفكر العربي الحديث والمعاصر

إن الاتجاه العام للبحث، الذي هو استظهار الخط العقلاني في الفكر العربي المعاصر و الخطاب الذي يتضمن هذا الخط بالعودة إلى المشاريع النهضوية التي تمثل صلب هذا الفكر، سنتناول في هذا الفصل. العقلانية في الفكر العربي الحديث والمعاصر، لأغراض منهجية ومعرفية، ومن الناحية المنهجية يعد تحديد الخلفية الفكرية والنظرية لأي إشكالية مسألة ضرورية بحيث لا يمكن تناولها إلا داخل سياقها العام، لكي تكون أكثر تحديدا وضبطا.

أما من الناحية المعرفية تعد مسألة الإطلاع على محطات مختلفة من الفكر العربي المعاصر والحديث مسألة جوهرية في هذا العمل وعلى هذا الأساس وقع هذا الفصل في ثلاث مباحث.

مبحث تناول العقلانية في الفكر العربي الحديث، ومن خلاله تم بحث مسألة العقلانية عند نموذجين واتجاهين مختلفين في الفكر العربي، الاتجاه الإصلاحي مع رائد هذا الفكر محمد عبده، والاتجاه الليبرالي مع سلامة موسى.

ومبحث ثاني تطرق للعقلانية في الفكر المعاصر فتضمنت العقلانية الجابرية وكيف تناولت التراث بالنقد والدراسة بواسطة المناهج الغربية التي تمثل رافدا من روافد هذه العقلانية.

والمبحث الثالث بحثنا فيه أسس ومرجعيات العقلانية الأركونية سواء كانت هذه المرجعيات من التراث أو من الفكر الغربي.

المبحث الأول: العقلانية في الفكر العربي الحديث

في سياق البحث والكشف عن اتجاه فكري عقلاني، وعن توجه ورؤية عقلانية في الفكر الحديث سيتوقف الباحث عند الخطاب الإصلاحي مع رائد من رواده ألا وهو الشيخ محمد عبده الذي تميز بفكره الموجه إلى إصلاح الأمة الإسلامية ومحاولة رسم رؤية تكون بمثابة المنهاج الذي يتبعه المسلمون من أجل تجاوز الوضعية المتردية، مقارنة بحالة الشعوب الأوربية من جهة وحالة أسلافها من جهة أخرى، لكن رغم ذلك لا يمكن لتصورات الشيخ أن ترتقي إلى نظريات فلسفية خالصة تعبر عن رؤية عقلانية واضحة بمفاهيمها وأدواتها المنهجية الخالصة تلك التي نجدها عند ابن رشد أو فلاسفة الغرب.

إن مواقف محمد عبده الفكرية وأرائه الإصلاحية تجلت من خلال التوجهات والإرشادات التي جاءت في شكل خطب ومقالات فكانت بمثابة نداء للعقول والقلوب في آن واحد فتميزت بطابع الموعظة والنصح. بحكمها نوع من العواطف والانفعالات بسبب حال الأمة ووضعها المتدهور، وهذا ما يعتره المفكر المغربي عبد الله العروي، شكل من أشكال الوعي الزائف وسقوط مدوي في الإديولوجيا نظرا لغياب الوعي التاريخي لديه كما تكشف عنه ذلك التعامل الانتقالي في استعمال الماضي من أجل خدمة أفكار معينة والسكوت عن أخرى تتعارض أو تتناقض معها كما جاء ذلك في كتابه"الأديولوجيا العربية"

لكن رغم البداية التي توحي بأنّ فكر الشيخ محمد عبده خال من العقلانية، إلا أن ذلك لا يمنعنا من استنطاق آراء الشبح في مختلف القضايا الدينية والدنيوية التي تناولها وأبدى حيالها مواقفا وفتاوى وإلى أي مدى تضمنت هذه الآراء أبعادا عقلانية؟

ينطلق محمد عبده في القضايا التي عالجها من مسلمة أساسية ألا وهي أن النظر العقلي لا يعادي الدين الإسلامي بل يعد من إحدى وأهم مستلزماته ويستدل على ذلك بالحديث النبوي:

(تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله)، وبالآيات القرآنية التي تصب في ذات المعنى، قبولها تأويلا يتوافق مع مسلمته الأساسية.

لقد انتهج الشيخ منهج المتكلمين الذين كانوا ينطلقون من مسلمات إيمانية ويؤكدونها بحجج عقلية وهذا ما يتجلى من تأكيده على ساموية الرسالة المحمدية فيستشهد بتاريخ شبه الجزيرة العربية حيث كانت تسود الوثنية والظلم، أوضاع لا يقبلها عاقل، والواقع لا يختلف عنه عند جيرانهم الفرس من فساد في العقائد والأخلاق إلا أن أرسل الله النبي الأمي الذي عاش في ظروف لا تؤهله –على الإطلاق- لأن يأتي بما اشتملت عليه الرسالة لولا العناية الإلاهية التي تجلت في شخص النبي صلى الله عليه وسلم، هذا من جهة وعظمة القرآن من جهة أخرى والتي كانت بمثابة حجة ضد المشككين ولا سيما في زمان البعثة بالنظر لقوة بلاغته التي أعجزت ابلغ البلغاء وأفصحهم والتحدي الصريح لهم من خلال آيات القرآن.

بالإضافة إلى الانتشار السريع للإسلام وزيادة على ذلك انطوائه على بعض المعجزات المتمثلة في النبؤات المستقبلية التي حدثت فعلا كالآية التي تنبئ بهزيمة الروم واستخلاف المسلمين في الأرض[1] تعد هذه بمثابة دلائل على صدق القرآن الكريم وصحة الرسالة المحمدية من خلال القرآن ذاته ومن ثمة لا محالة للشك والطعن في مصداقية هذا الدين وفي عالمية هذه الرسالة التي جاءت جامعة للأديان الساموية بما تحمله الكلمة من معنى، وأي دعوة لرفضها فهي نفي الحجج الدامغة التي تضمنها هذا الدين في كل أبعاده من حيث شخص النبي أو فصاحة القرآن وبلاغته، وسلامة القرآن من التحريف ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[2].

من خلال ما قدم يبدو أن محمد عبده يريد أن يؤكد أن الدين الإسلامي دين يمتلك كل أدوات الإقناع العقلية قبل الإيمانية والتي تجعل منه دين حق يجب اتباعه في كل حال من الأحوال

---

[1] - انظر: محمد عبده، رسالة التوحيد قدم لها وعرف عنها وعن مؤلفها فضيلة الشيخ حسن يوسف الغزالي، قاضي الشرع الشريف في البيان، دار إحياء العلوم، بيروت، ط06، 1987م، ص: 116-125.

[2] - سورة الحجر ، الآية 09.

لكن في ظل التخلف الذي يعيشه المسلمين والتقدم الحاصل في الغرب والقائم على أسس العقل والعقلانية ولا علاقة له بالإسلام والدين عموما، وهنا سيعمل الشيخ على إبراز مكانة العقل في الدين الإسلامي وحريته وعدم خضوعه لأي سلطة فيقول"فأطلق بهذا سلطان العقل من كل ما كان قيده، وخلصه من كل نقل وتقليد كان قد استعبده ورده إلى ملكية يقضي فيها بحكمه وحكمته مع الخضوع مع ذلك لله وحده والوقوف عند شريعته ولا حد للعمل في منطقة حدودها ولا نهاية للنظر يمتد تحت بنودها"[1]، وهكذا يبدو جليا من هذا القول أن الإسلام حرر العقل من أي قيد وفتح أمامه باب النظر والاجتهاد دون رقابة أوضح للحدود والنهايات من خلال تحديد المسائل التي يستطيع العقل الخوض فيها والتي لا يستطيع لأنه قاصر ويؤدي بصاحبه إلى الكفر*.

إنّ الله خير الإنسان بالعقل ومنحه ملكة التفكير وحرية الإرادة قائلا: "من شاء فليكفر ومن شاء فليؤمن" فالعقل يرشد الإنسان ويدله على عظمة الخالق (خالقه) من خلال التدبر في المخلوقات والكون ونظامه ويؤدي ذلك إلى الإقرار بوحدانيته كما أثبتنا بذلك القرآن الكريم"[2].

إن تأكيد الشيخ على سماوية الرسالة ومكانة العقل في الإسلام وحرية الإرادة الإنسانية في أمور العقيدة يتعارض كليا مع واقع المسلمين الذي يسود الجمود والانحطاط ليس من الإسلام في شيء ولا علاقة له بحقيقة الدين وإنما هو عرض ناتج عن الإعراض عن الدين وتشويه مقاصده بسبب اختلاطه لأعراض البشر وأهوائهم بسبب انتشار الخرافات والبدع وغياب الاجتهاد النظر وإعمال العقل في مسائل الدين و ينتقل الشيخ الجمود والتقليد قائلا وكم في الكتاب من آيات تنفر من إتباع الآباء مهما عظم أمرهم بدون استعمال العقل فيما كانوا عليه ولا حاجة أعادة

---

[1] - محمد عبده رسالة التوحيد، المرجع السابق، ص: 133.

* - هذه النقطة التي أدت إلى انتشار فكرة الزنديق في الإسلام بسبب الاستعمال الحر للعقل وترتب عنها اغتيال الكثير من الفلاسفة والمتصوفة مثل الحلاج.

[2] -المرجع نفسه، ص: 123

ذلك»[1]. ويدعوا محمد عبده إلى الابتعاد عنه لأنه السبب المباشر في عديد الممارسات التي يقوم بها المسلم والتي هي من مظاهره تخلفه على غرار التعصب الديني وعدم التسامح، في حين أن حقيقة الدين الإسلامي ليس كذلك، فهو دين تسامح ومحبة ورفق وعقيدة عقلانية قائمة على التوحيد وعبادة الله دون سواه فهو بذلك أولى أن تجمع حوله الآراء والمواقف.

وعليه يرجع محمد عبده تقهقر الإسلام إلى معاداة العلم والفلسفة، كما حدث مع ابن رشد بسبب الحصار الديني على العقل كما هو حال الكنيسة عند الغرب، وكان سبب ضعف الإسلام "الإعراض عن الرسالة والتنكر للإسلام، ولذلك يعتير دين الإسلام في ذاته الذي هو دين عقل ودين حرية يتجاوز حدود الزمان والمكان، إسلام لطخ واخلط بالخرافة على مر القرون"[2] ومن ناقله القول فإن أسباب الجمود غريبة عن حقيقة الإسلام وإنما تعود إلى المسلمين أنفسهم، سواء عن جهل وحسن نية أو عن قصد وتعمد حسب الأغراض والدواعي إلى ذلك. "أما الإسلام فمصان ومحفوظ في دفتي المصحف، فلن تضر بأي حال من الأحوال أيدي مؤوليه على غير حقيقته لأنه سينبعث نوره من جديد ليضيء واقع المسلمين"[3] الإسلام وحال المسلمين اليوم ما هو إلا نتيجة لإغرافهم عن الدين وتقاعسهم في خدمة دنياهم وانتشار الظلم والفساد بينهم وهم بذلك عار عليه وحجة عليه لا له.

ويذكر الشيخ محمد عبده أهل الإسلام بالأمم التي عاقبها والقرى التي أهلكها بسبب إعراضها وتجاهلها لما أمر الله به كما هو مبين في القرآن الكريم، فحال المسلمين لا يختلف عن الأمم والتي عوقبت بسبب أعمالها.

---

[1] - محمد عبده، النصرانية والإسلام، بين العلم و المدنية، تقديم الأستاذ برهان غليون، موفم للنشر ، الجزائر ، 1987، ص141.

[2] -عبد الله العروي، الاديولوجية العربية المعاصرة ، المركز الثقافي العربي ، دار البيضاء ، ط1، 1995، ص:41

[3] - محمد عبده، المرجع السابق ، 1987،ص142.

يستمر الشيخ في دفاعه عن الإسلام مبرئا إياه مما لحق به وعلق مؤكدا على أنه دين حضارة وتقدم، فيجمع بين الدين والدولة لأنّ الدين الإسلامي يعمل على نشر القيم الأخلاقية الضرورية للحياة البشرية ويحرم الممارسات اللاأخلاقية التي من شأنها أن تضعف القيم الحضارة فيقول: "إن الإسلام لم يقف عثرة في سبيل المدنية أبدا، لكنه سيهذبها وينقيها من أضرارها وستكون المدنية من أقوى أنصاره من عرفته وعرفها أهله"[1] أما عن حالة الجمود التي يعيشها المسلمون فزائلة لا محالة إن عادوا إلى جادة الصواب وإلى الطريق المستقيم الذي رسمه لهم الإسلام كما كان زمن النبي وصاحبته لأنه الحق وخاتم الأديان وسنصره الله "وقد وعد الله بأنّ سيتم نوره ويظهره على الدين كله"[2] في سبيل التمام والظهور على العقائد الباطلة.

هذه الرؤية التي تبناها محمد عبده والقائمة على الانسجام بين العقل والدين تمثل عقلانية دين يعد روحي ديني لأنه يرفض الفصل بين العلم باعتباره يمثل العقل التجريبي الذي يبحث في ظواهر الطبيعة ويفسرها والدين الذي يمثل رؤية عامة للكون ويضمن سلامة العقيدة والأخلاق، إنه يؤكد على حاجة العقل للوحي والعقل بهذا يحتاج الوجدان والقلب.

ودائما ضمن الرؤية العامة لمحمد عبده والتي تري في الإسلام دين والحقيقة يشيد بإسلام الأسلاف الذين حملوا رايته وأعلوا من شأن العقيدة، لكن من ينظر إلى الإسلام اليوم كما ينظر إلى المسلمين فيصدق الإسلام يعتقد أن الإسلام دين تخلف وانحطاط على خلاف حقيقته.

إن منطق الحقيقة العلمية البرهانية لا يختلف عن منطق الحقيقة الإيمانية الحدسية ويحذر الشيخ من الفصل بين الدين والعلم فيقول: "إياك أن تعتقد ما يعتقده بعض السذج من أن فرقنا بين العقل والوجدان (القلب) في الوجهة بمقتضى الفطرة والغريزة فإن ما يقع التخالف بينهما عرضا عند عروض العقل والأمراض الروحية على النفوس وقد اجمع العقلاء على أن المشاهدة بالحس الباطني

---

[1] - محمد عبده،النصرانية والإسلام، بين العم و المدنية، المرجع السابق، ص144.

[2] - المرجع نفسه ، 146.

من مبادئ البرهان العقلي"[1] في سياق التأكيد على الاتصال بين العقل والوجدان يحدد دور كل منهما ودورهما المتكامل والموحد في تحديد المعرفة الإنسانية بكل أبعادها " فالعقل للنظر في الغايات والأسباب والمسببات والفرق بين البسائط والمركبات، والوجدان لإدراك ما يحدث في النفس والذات من آلام، وهلع واطمئنان، وشمل وإذعان ونحو ذلك ما يذوقه الإنسان ولا يحصيه البيان، فهو عينان للنفس تنظر بهما، عين تقع على القريب وأخرى تمتد على البعيد، وهي في حاجة إلى كل واحد منهما والوجدان السليم من أشد أعوان العلم والدين الكامل علم وذوق عقل وقلب[2] يعني أن هناك ارتباط شديد بين العلم والدين ولا يمكن الفصل بينها ولا يستقيم حال أمة الإسلام إلا بالجمع بين الثنائية التي يدعوا الكثير إلى الفصل بينها لما يحصل من تعارض.

يعتبر عبده أن تغلب العلم والفلسفة على المسيحية وعدم تغلبها على الإضطهاد الإسلامي لا تدل على الإطلاق على سامح المسيحية وعفوها بقدر ما يدل على ضعفها لأنها حاربت العلم في اوج قوتها وخير دليل على ذلك محنة غاليلي غليلو Ghalili Galileo ولا تعني استكانة المغلوب للغالب تسامحا فالعلم* سطع نوره لأسباب عديدة يمكن تحليلها في أربعة أسباب على حسب محمد عبده:

أ. الجمعيات والأحزاب ونصرة العلم في وجه استبداد الكنيسة.

ب. الضعف الديني بعد الإصلاحات التي عرفتها الكنيسة على يد أيزام.

ج. الثورة الفرنسية وقيامها على فصل الدين عن الدولة، وانحصار دوره في الكنيسة وسلطانها في المجتمعات.

---

[1] - محمد عبده،النصرانية والإسلام، المرجع السابق، ص147.

[2] - المرجع نفسه، ص148.

*- في مقال عنوانه "حرية العلم في أوربا الآن ونسبها إلى الماضي والحاضر في الإسلام".تطرق محمد عبده إلى هذه المسالة

د.ترك المسيحية في شكلها التقليدي واستخدام العلم الجديد للترويج للمسيحية في البلدان الأخرى.

في المقابل كان الإسلام سمحا ومحتضنا "للعلم والعلماء ومن حذا حذوهم عن فقهاء وأدباء وفلكيون وأطباء رغم اختلاف أرائهم ومذاهبهم بحسب ما كانوا منشغلين في خدمة الصالح العالم للأمة الإسلامية"[1]، بينما التعصب ظاهرة ليست من الإسلام في شيء ولكنها دخيلة عليه وظهرت في الأزمنة المتأخرة للحضارة الإسلامية فكانت مصاحبة لظهور الفتن والخلافات "فالمسلمين كانوا علماء في دينهم وعلماء في الكون"[2]. فالمسلمين الأوائل بحق كانوا أهل علم "ما عادوا العلم ولا العلم عاداهم إلى يوم انحرافهم عن دينهم"[3]، على خلاف ما أصبح عليه الوضع بسبب الإعراض عن الاجتهاد وطلب العلم في المجتمعات الإسلامية.

إن فكر محمد عبده منطلقه الأساسي هو إصلاح الوضع الذي تعيشه المجتمعات الإسلامية من تخلف وانحطاط يهدف بلوغ نهضة لا تتعارض والدين الإسلامي "فالنبي لم يرسل وفقا للنظرة السنية للدعوة إلى الخلاص الفردي فحسب وإنما لتأسيس مجتمع فاصل"[4]، وفي نفس السياق مادامت الرسالة المحمدية تنطوي على بعد حضاري فإنه من الضروري أن ينصرف المجتمع وفقا لما تقتضيه الأوامر الإلهية والدعوة النبوية لاسيما في ظل تبدل الظروف وتغير الواقع وبروز قضايا مستحدثة لم يعرفها سلف الأمة وأمام ضرورة وجود حلول للواقع الراهن والتي يمكن اقتباسها مما توصل إليها الغرب في شأن الدولة والمجتمع وقضايا السياسة تتبادر إلى ذهن الشيخ سؤال جوهري متعلق بمسألة الذات والهوية وكيف نقتدي بالغرب في حل المشكلات التي بات يعيشها المجتمع مع

---

(1) - محمد عبده،النصرانية والإسلام، بين العلم و المدنية، المرجع السابق، ص154-155.

(2) - المرجع نفسه ، ص157.

(3) -المرجع نفسه ، ص161-162

(4) - البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة(1887-1939)، تر : كريم زعفول، دار النهار للنشر ن بيروت ن لبنان ص149

ضرورة الحفاظ على مقوماته الأساسية* في الوقت الذي كانت تعيش فيه الأمة الإسلامية والمصرية على وجه الخصوص كان الشيخ يكون أفكاره في الوقت الذي عرفت هذه الأخيرة نوعا من التحديث كإنشاء المدارس وتغير القوانين والتي لم يكن الشيخ يقف ضدها أو يعارضها بقدر ما كان يرحب بها في شكلها العام مع وعيه المسبق بخطرها[1]، الممثل في سيادة القيم الغربية التي قامت على قيم عقل التنوير والحداثة التي قد تصطدم بمبادئ الدين والشريعة في بعض جوانبها.

إن هذا الوضع قد يؤدي إلى انقسام المجتمع إلى طائفتين لذا كان عبده يعالج في مقالاته مسألة القانون ويؤكد على ضرورة الخضوع للشرائع لأن كل المخلوقات لها نواميسها الطبيعية والشرائع ليست ثابتة تتغير بتغير الأمم والشعوب وأصولها، لذلك عارض (عبده) الفكرة التي تدعو إلى استنبات المؤسسات التعليمية والقوانين الأوروبية رغم إعجابه الشديد بها لأنها غريبة عن المجتمع المصري ولا تفهم على حقيقتها وبالتالي لا يمكن احترامها ولأنها لا تتلاءم مع خصوصية المصريين أيضا.

وفي إطار التحديث سيكون في مصر نوعين من المدارس، المدارس الدينية على غرار الأزهر بمناهجها التقليدية، والمدارس العصرية التي أنشأتها الحكومات الأولى بطبعها (الجمود والتقليد ولا علاقة لها بالعلوم الحديثة، بينما المدارس العصرية ستؤدي بطلابها –ولو عن غير قصد- إلى التخلص عن الدين هذا ما سينتج عنه طائفتين داخل المجتمع المصري وبعقليتين مختلفتين، عقلية تقليدية مقاومة للتغير وعقلية جديدة متفتحة على أوروبا الحديثة"[2]، وهذه مسألة يجب الانتباه إلى الخطر الذي يترتب عنها.

إن عبدو غير راض عن الإسلام التقليدي الذي يمثل الأزهر بشيوخه والمنغلق على ذاته والذي يرفض التجديد بكل أنواعه وغير راض على التحديث الذي تبنته مصر المتمثل في المدارس

*-المقومات الأساسية: هي مقومات الهوية الإسلامية المتمثلة في العقيدة الصحيحة للدين الإسلامي حسب محمد عبده.

(1) - البرت حوراني ، المرجع السابق ، ص170.

(2) - المرجع نفسه ، ص171.

العصرية ذات الطابع الأوروبي كان هدفه هو سد الثغرة التي تصدع تماسك المجتمع، وهذا المسعى لا يتحقق إلا بإحداث التغير لكن مع ضرورة ربطه بمبادئ الإسلام، لأنّ حقيقته لا تتنافى مع ذلك، لذا لابد من فهم الدين على حقيقته كما هو في ذاته وليس كما أصبح يمارس داخل المجتمعات الإسلامية.

لم يكن خطاب محمد عبده موجها إلى المسلمين وحدهم بقدر ما كان موجها إلى المشككين في صلاحية الإسلام وصموده في وجه التحديات الجديدة ومدى قدرته على استيعاب المدنية الحديثة.

رغم الجهود الفكرية التي قدم محمد عبده إلا أنه ظل حبيس الإديولوجيا الإسلامية و لم يخرج عن ثنائية العقل والنقل كما كان سائدا في الفلسفة الإسلامية في عصر الازدهار، وكأنه وقع في ردة فعل من جراء صدمة الحداثة فظل معجب بالعلم الأوروبي ويدعو إلى وجوب الأخذ به مع مراعاة مبادئ الهوية المجسدة في العقيدة الإسلامية.

العقلانية عند سلامة موسى

كغيره ممن تناول موضوع النهضة، وقف سلامة موسى أمام ثنائية (الشرق والغرب) (التخلف والتقدم) وهذا ما جعله يبحث عن الكيفية التي تُمكن من بلوغ الإنسان الشرقي نمط عيش الإنسان في الغرب الأوربي. إذ لا تجد له مؤلفا أو مقالا يخلو من هذا الموضوع فلقد ربط سلامة موسى ربطا مباشرا بين ظاهرة التخلف والارتباط بالماضي (القديم) والتشبث به واعتبره السبب الأساسي لتخلف الأمة وخضوعها للاستعمار الذي يعود بالدرجة الأولى إلى ضعفها

اعتبر أن الأمة المُتخلفة التي تريد التقدم بالعودة إلى أمجاد الماضي بدلا من التفتح على المستقبل لا تبلغ مرادها، فإبسماتيك* أراد أن ينهض بمصر:" فكر ثم فكر وانتهى أخيرا أن مصر لن يعود إليها مجدها الغابر إلا إذا رجعت إلى تقليد هؤلاء الأسلاف فأحيت الشعائر القديمة وعادت

إلى دراسة النصوص القديمة، ونهضت بالفنون على أساليبها القديمة"[1] فلم يصل هذا الأخير بكل ذلك إلى مبتغاه فكانت نهاية مصر لأنه لم تكن بحاجة إلى الموروث القديم:" ولم يمض على مصر بعد ذلك مائة سنة حتى كان الأعداء الأشوريين والفرس يكتسحونها ويغتلونها ولم ينفعها شعار عودوا إلى القدماء" [2] وهذا دليل تاريخي حسب سلامة موسى على أن العودة إلى الموروث القديم غير مُجدية من أجل النهضة ومبرر على إختيار الطرح الأخر.

وفي نفس السياق واعتمادا على استقراء التاريخ دائما ونقد الدعوة إلى التقليد يقول:" إن أجدادنا مثلا رضوا بحكم المماليك فكانوا أجبن منا ورضوا بمظالم كثيرة من حكامهم حتى أشرفت البلاد على الخراب، وقد زار أندلسي نحو 700 سنة بلادنا فذكر أن الفحش والزنا في القاهرة لا حد لهما وأن قذارة مدننا لا تطاق"[3] ويتهم أهل مصر وعلماء الأزهر بالخصوص في تمسكهم بمحمد علي وليا عليهم وما جلبه عليهم من ظلم واستبداد.

على المستوى المفاهيمي يميز سلامة موسى بين مفهوم الثقافة ومفهوم الحضارة ويعتقد أن الثقافة سابقة للحضارة والحضارة تتوقف عندما يصيب الجمود ثقافتها، ولهذا فالتقدم يستوجب تجديد الثقافة، وحول هذه النقطة يقيم مقارنة بين مكانة أرسطو في الشرق والغرب، ويرى انه "ليس من الغريب أن يكون أرسطو طاليس الذي كان المعلم الأول في أوربا مدة القرون المُظلمة وهو أيضا المعلم الأول عند العرب...وقد كانت النهضة الأوربية قائمة على الخروج عن هذا المعلم الأول، ولا يزال أرسطو طاليس حيا إلى الآن في الأزهر"[4] هذا يعني أن المرجع الثقافي في الغرب تغير فحدثت النهضة بينما المرجع الثقافي في الشرق والأزهر مازال قائما وبالتالي غابت الحضارة،

*- من الفراعنة المصريين: تولى حكم مصر في فترة مابين 666ق.م – 712 ق.م/مؤسس الأسرة السادسة والعشرين

[1] -سلامة موسى، ماهي النهضة؟ ومختارات أخرى، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية الرغاية الجزائر/ الطبعة الأولى 1987 ص21

[2] -سلامة موسى، ماهي النهضة؟ ومختارات أخرى، المرجع السابق، ص21

[3] -سلامة موسى، في الحياة والأدب، سلامة موسى للنشر والتوزيع/القاهرة الطبعة الرابعة 1961 ص20

[4] -سلامة موسى، انتصارات إنسان، مؤسسة الخانجي مصر/ الطبعة 01، 1960 ص16

فالتقدم إذن مرتبط بمدى التجديد الثقافي، وقد عاشت أوربا حالة التخلف حين كانت الثقافة بيد الكنيسة.

وعلى هذا الأساس كان موقف سلامة موسى من الدين عموماً، هو موقف مفكري عصر النهضة الأوربية من الكنيسة، فهو يهدف إلى إقامة فصل مطلق بين الدين والدولة وبين الحياة الروحية والحياة الدنيوية، لأن الحياة الروحية نقوم على الاهتمام بحياة ما بعد الموت وتسعى إلى ما يُرضي الله مهملة ما ينفع الإنسان في الحياة الدنيا، وهذا غياب لحق الإنسان ومرد ذلك الفهم الغير صحيح للدين، لكن يُمكن للإنسان التحرر منه لأن:" كل ماهر باق شيء لا يزال يؤذينا مثل وزارة الأوقاف والمحاكم الشرعية وكلية الأزهر والمجالس الدينية والبطريقات العديدة"[1] فكلها مؤسسات تُعنى بالمحافظة على الدين في شكله الظاهري من خلال الممارسات الاجتماعية مهملة الواقع اليومي ومعانات الإنسان.

بالنسبة لسلامة موسى يعتبر الدين والاستبداد السياسي من عوامل التخلف الحضاري بالنظر إلى:" دورها القمعي المُعيق للتقدم والمعادي، والقائم على أساس اغتصاب السلطة وإدعاء التمثيل المُطلق للمصلحة العامة ولمصلحة الجماهير بينما هي تمثل فئات محدودة...على الرغم من تطور الشكل الخارجي للكثير من الأنظمة ونشوء قوى قمع حديثة بأجهزتها، إلا أن العقلية الحاكمة عقلية إقطاعيين وولاة وأُمراء لا أكثر. وعلى الرغم من المحاولات تغطية ذلك بالإستفتاءات وإنتخاب المجالس النيابية وكل الأساليب الأُخرى، فإن ذلك لا يُعطي واقعا حرا ولا تستطيع كل المحاولات أن تستره لأنه واقع يومي يتكرر في كل لحظة وفي كل شيء"[2] فرغم كل مظاهر الأنظمة العصرية إلا أن الأنظمة العربية التي انتقدها سلامة موسى تقبع في التخلف.

---

[1]-سلامة موسى، اليوم والغد/المطبعة العصرية مصر 1927 ط1، ص27

[2]-ناجي علواش، أزمة الفكر العربي/مجلة الدراسات العربية، العدد 7 السنة 17 دار الطليعة بيروت لبنان ماي 1981 ص4

إضافة إلى عامل الدين والإستبداد السياسي تمثل التركيبة الإقتصادية المُعتمدة على الزراعة أساسا هي الأخرى من عوامل التخلف:" فإن سر تأخر الشرق في نظر سلامة موسى يكمن في الزراعة حيث يسود الإقتصاد الزراعي المُتخلف والمُعزز من طرف السياسة الإستعمارية البريطانية التي تحاول أن تجعل مصر ضيعة لزراعة القطن"[1] بينما الاقتصاد المُزدهر يقوم على الصناعة، فالقطن المصنع أغلى بكثير من القطن الخام، ولذلك كان يدعو سلامة موسى للتصنيع كمؤشر على التقدم لأن التقدم العلمي حسب رأيه ينشأ في المخابر الصناعية.

أما العامل الأخر للتخلف فيعود إلى البنية الإجتماعية وبالأساس إلى وضعية المراة الشرقية:" فهي تعيش عالة على المجتمع وعوض أن تساهم في ازدهاره، فبحالها الراهن تعرقل ازدهار هذا المجتمع وتصده عن مسايرة النهضة، وما يراه سلامة موسى أساسا لمشروعه النهضوي في البنية الإجتماعية، هو فك القيود عن المرأة وتحريرها من التقاليد العرفية، وأن أبرز ما يفصل بين الشعوب العربية والغربية هو حال المرأة بينهما[2]" لأن فكر الحداثة في الغرب تجاوز الفكر التقليدي حول الإنسان الذي يميز بين المرأة والرجل في الحقوق والواجبات، فمكانة المرأة في الغرب لا تقل أهمية عن أخيها الرجل على خلاف ما هو موجود في الشرق.

إلى جانب العوامل السابقة التي شخصها سلامة موسى كعوامل التخلف يُضيف العامل الثقافي، المتمثل في انتشار الأدب المملوكي وثقافة القلم والورق، ويتساءل عن قيمة هذا الأدب وهذه الثقافة ويرى بأنه:" أدب كان يؤلفه الكتاب والشعراء لأجل الخلفاء والأمراء، لأن جميع هؤلاء كانوا الدولة ولم يكن للشعب وجود في أذهان الكتاب"[3] وهذا يعود إلى جهل وأمية الطبقة الكادحة التي لا تعرف القراءة ولا الكتابة ولا يعنيها حال الثقافة والأدب. ولا يهمها شأن

---

(1) -كمال عبد اللطيف، سلامة موسى وإشكالية النهضة/ المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب 1982 ص160

(2) - مسعود طيبي، المشروع النهضوي عند سلامة موسى، دراسة تحليلية نقدية/ مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع 2011ص 50

(3) - سلامة موسى، الأدب للشعب، مؤسسة الخانجي مصر 1961 ص6

الدولة ولا تساهم في صنع القرار ولذلك يجب إعادة النظر وتوجيه الأدب إلى الشعب من أجل تغيير واقعهم المتردي وليس للطبقة الأرستقراطية التي لا يهمها حال الواقع بل هي المُستفيد الأكبر من تأبيده:"لذلك حين نقرأ كتب الأدب العربي القديم لا نجد أية عناية للصانع أو التاجر أو المزارع أو المرأة لأن كل هؤلاء كانوا أميين و لم يتعلموا لذلك نجد أن المؤلفين كانوا يُعنون بقصص الملوك والأمراء"[1] وقد كان الغرض من الكتابة الأدبية الحصول على الامتيازات عند الدولة وليس توعية الشعب، ولذا أراد سلامة موسى أن يغير حروف اللغة العربية وتحجج بصعوبة قواعدها واعتبر أنها لا تتسع للمفاهيم والمصطلحات الجديدة لذا لا تستطيع مواكبة التطور الحضاري.

إن تشخيص مواطن التخلف في المجتمعات الشرقية يعود إلى عملية المقارنة التي عقدها سلامة موسى بين حال الشرق ووضع الغرب على المستوى السياسي والثقافي والإجتماعي والإقتصادي، تعود هذه المقارنة إلى تأثره بتطور الغرب وبفلسفة الأنوار وما انبثق عنها على المستويات المذكورة ءانفا، إنها إنبثاق للعقلانية وتدشين للحظة تاريخية جديدة.

سنحاول الآن أن نقف عند المرجعيات الفكرية لسلامة موسى من أجل تحديد طبيعة تصوراته وأفكاره. وإن كان سلامة موسى يُحسب على التيار الليبرالي إلا أنه يدعو إلى قيم الإشتراكية ويُدافع عنها ممن يتهمها بأنها تسوي بين جميع الناس ويعتبر ذلك بأنه:" كذب لأن غرض الإشتراكية ان يتساوى في فرصة الإثراء والتسابق في ميدان الأعمال وليس غرضها أن تساوي بينهم في المكافأة"[2] إن دفاعه هذا عن الإشتراكية إنما يؤكد تأثره بهذا الفكر.

ويصرح سلامة موسى في كتاب تربية سلامة موسى قائلا:" مع أن في كتابي "هؤلاء علموني" قد ذكرت نحو عشرين من الأدباء والعلماء والمفكرين الذين وجهوا نشاطي الذهني وربو نفسي فإني لم أذكر معهم كارل ماركس Carl Marx داعية الإشتراكية والآن أحب أن أعترف أنه

---

[1] - سلامة موسى، الأدب للشعب ، المرجع السابق، ص24

[2] - سلامة موسى، الإشتراكية، سلامة موسى للنشر والتوزيع، مطبعة التقدم، سنة1929 ص29

ليس في العالم من تأثرت به وتربيت عليه بمثل كارل ماركس، وإنما لم أذكر إسمه خشية الإتهام بالشيوعية"[1]، إن هذه الشهادة التي أدلى بها سلامة موسى دليل على تأثره بالفكر الثوري الماركسي وخاصة أن موقفه مع الماضي موقف تجاوزي.

من بين النظريات التي تأثر بها سلامة موسى نظرية التطور والتي ألف حولها كتاب الإنسان قمة التطور يقول فيه:" لسنا نقصد من التأليف عن التطور أن يعرف جمهور القراء حقائق هذه النظرية فحسب، لأننا لم نتوسل لهذه النظرية إلى أن نعمم مزاجا ذهنيا وإتجاها نفسيا وخطة إجتماعية نحو التغير، أي نحو التطور في الشعب وفي الفرد أيضا" [2] وبهذا المعنى أراد سلامة موسى أن يعرّف بنظرية التطور عند داروين Darwine من أجل استثمارها في تطوير المجتمع الشرقي وتقدمه، لأن تطور قانون الطبيعة كما تتضمنه النظرية الداروينية وتأويل سلامة موسى لها وفق ما يخدم مشروعه النهضوي الرامي إلى تجاوز التخلف بكل أبعاده المتضمنة في المحافظة على التراث بكل أبعاده وتجلياته.

وإن كان سلامة موسى يتعارض مع محمد عبدو في موقفه من التراث فالثاني يدعو إلى التراث المزدهر وفهم الإسلام على حقيقته وتنقيته من الشوائب التي علقت به، فإن الأول يرفض التراث جملة وتفصيلا ويرى فيه رمزا للتخلف. فكل واحد منهما متأثر بالحداثة الأوربية على نحو معين، فمحمد عبدو يدعو إلى إصلاح الذات والمحافظة على قيم الإسلام وأبعاد الهوية الثقافية العربية الإسلامية التي لا تتعارض مع قيم الحداثة والمدنية الغربية، بينما سلامة موسى يدعو إلى تجاوز هذه الذات المريضة وتذويبها في الذات الغربية التي تحمل القيم الإنسانية الكونية.

---

[1] - سلامة موسى، تربية سلامة موسى، مؤسسة الخانجي القاهرة/ ط2 ، 1962 ص229

[2] - سلامة موسى ، الإنسان قمة التطور، سلامة موسى للنشر والتوزيع، القاهرة ط1، 1961 ص17.

المبحث الثاني: العقلانية في الفكر العربي المعاصر

إن الحديث عن العقلانية في الفكر العربي المُعاصر والتعرض لها بالدراسة والتحليل قد يتعذر حصره بسبب تعدد المشاريع الفكرية واختلافها وتنوع اتجاهاتها وتياراتها، وتباين إيديولوجياتها وتوجهاتها، ولذلك كان من المفروض أن نحدد نموذج بعينه لنتناوله بالدراسة من خلال هذا المبحث المُخصص للعقلانية في الفكر العربي المعاصر.

هذا الاختيار وقع على المفكر المغربي الأستاذ محمد عابد الجابري لاعتبارات موضوعية وأخرى منهجية، فلقد كان لهذا الأخير إسهامات كبيرة وإنتاج غزير ومكانة محترمة بين مفكري الفكر العربي، كما كان على إطلاع واسع بالتراث العربي، ومن جهة أخرى امتلاكه الأدوات المنهجية الغربية وتوظيفها بشكل متميز، وقد كان له السبق في ذلك. وهذا ما مكنه من تقديم قراءة جادة ومتميزة للتراث يصفها الجابري" بكونها معاصرة، وهو ما يعني أن لحاضر أهمية في هذه القراءة للتراث، فالذات القارئة للتراث لا تقف عند حدود فهم التراث في ذاته. القراءة لا تعني استحضار النصوص التراثية وتقديمها وتفسير مضامينها ، بل تعني أكثر من ذلك، البحث في مضامين تلك النصوص عن ما يُمكن ان يكون إجرائيا عند التفكير في حل المشكلات المطروحة في زماننا، وفي علاقة بذلك علينا كمجموعة بشرية وكحضارة وثقافة، وهذا ما يجعلنا نقول أن هذا المعنى للمُعاصرة هو الذي يساعدنا على فهم تدخُل العنصر الإيديولوجي للتراث"[1] هذه القراءة حسب الجابري تختلف عن سابقاتها والتي صنفها الجابري في ثلاث قراءات:

القراءة السلفية للتراث، القراءة الليبرالية للتراث، القراءة المادية للتراث.

ينعت الجابري هذه القراءات رغم تمايزها واختلافها بأنها قراءات سلفية لكونها تشترك في العودة إلى سلف رغم اختلاف ذلك السلف: الذي هو السلف التراثي في القراءة السلفية، وهو

---

[1]- محمد وقيدي، التراث في فكر الجابري، الإشكال والمنهج، مجلة الأزمنة الحديثة المغرب، العدد 4،3 أكتوبر 2011 ص56

السلف الليبرالي في القراءة اليبرالية، وفي القراءة المادية التاريخية هو السلف الماركسي المادي الجدلي التاريخي.

يصف الجابري هذه القراءات الثلاث بأنها قراءات إيديولوجية وليست قراءات موضوعية علمية، فالقراءة السلفية تعود إلى الإحتماء بالماضي مهملة الحاضر وما يفرضه من رهانات وما يطرحه من أسئلة:" فالماضي الذي أُعيد بناؤه بسرعة قصد الارتكاز عليه للنهوض أصبح هو ذاته مشروع النهضة"[1]. بهذه القراءة نعود بالفكر إلى الوراء ونُبدل طريقه الذي من المفروض أن يكون المستقبل.

أما القراءة الليبرالية فتهتم بالحاضر على حساب الحاضر، الحاضر الأول هو الحاضر الأوربي الغربي وليس حاضرنا العربي الإسلامي:" ينظر الليبرالي إلى التراث من الحاضر الذي يحياه الغرب الأوربي، فيقرأه أورباوية النزعة، أي ينظر إليه من منظومة ومرجعية أوربية، ولذلك لا يرى فيه إلا ما يراه الأوربي"[2] وهكذا تسقط هذه القراءة في الإيديولوجية باعتبارها تتخذ الغرب نموذجا في النهضة وتنحاز إلى اطروحته الفكرية والفلسفية وتُسقط بذلك واقعا مُغايرا على واقعها الواقع الأوربي المُتقدم على الواقع العربي الإسلامي المُتأخر.

بينما القراءة المادية التاريخية للتراث يقول عنها الجابري:" لا يتبنى الفكر اليساري العربي في تقديرنا المنهج الجدلي كمنهج للتطبيق، بل كمنهج مُطبق، وهكذا فالتراث العربي الإسلامي يجب أن يكون انعكاسا للصراع الطبقي من جهة، وميدانا للصراع بين المادية والمثالية من جهة أخرى. ومن ثمة مهمة القراءة اليسارية للتراث هي تعيين المواقع في هذا الصراع المُضاعف، وإذا استعصى على الفكر اليساري العربي القيام بهذه المهمة بالشكل المطلوب وهذا ماحدث، وهذا ما يُقلقه ويقصُ مضجعه، ألقى باللائمة على التاريخ العربي الغير مكتوب، أو تذرع بصعوبة التخيل أمام

---

[1] - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار الطليعة بيروت 1982 ص 9

[2] - المرجع نفسه، ص10

هذا التعقيد البالغ الذي تتسم به أحداث تاريخنا... وإذا أصر بعض المُنتمين إلى هذا الجناح إلى اقتحام الصعاب ففصلوا الواقع التاريخي عن القوالب النظرية"[1]وهكذا أصبح مع هؤلاء يُطلب المنهج لذاته وليس لما يترتب عنه من نتائج علمية موضوعية، فالواقع على هذا النحو يتبع القوالب الجاهزة التي وُضع فيها كمناهج نظرية فتأخذ شكلها في الظاهر بينما المضمون شيء غير ذلك، وبهذا المعنى يتبخر المجهود وتتأجل الحقيقة ويتعذر الوصول إلى الحل المنشود.

لقد أراد الجابري أن تكون قراءاته للتراث قراءة موضوعية تتجاوز القراءات السابقة واصفا إياها بأنها قراءة تحقق قطيعة إبستيمولوجية في مجال الدراسات الفكرية العربية والتي انشغلت في عمومها بقراءة التراث وحاولت تأويله في سياق بلورة مشاريع نهضوية.

إن القطيعة التي يريدها الجابري أن تتضمن الاستمرارية والتجاوز معا من خلال احتواء ودمج العناصر السابقة في إطار جديد وشامل وإن كانت قراءة الجابري تتسم بقدر من الموضوعية فإنها لاتخلو مما هو إيديولوجي نظرا لطبيعة الدراسة، ولكونها تصنف ضمن الدراسات الإنسانية والفلسفية التي قامت على تأويل التراث لاستمار ذلك في خدمة الحاضر والمستقبل وتهدف لبلورة الإجابة على مختلف الأسئلة التي تفرضها رهانات الحداثة والواقع المُتخلف، وإن كان لا يهمنا في هذا الصدد الكشف عن ما هو إيديولوجي بقدر ما هو عقلاني ينشد تحرير العقل من أجل إنتاج خطاب مستنير، يترك للأجيال القادمة كما يقول محمد عمارة:" إذا شئنا أن نقدم لأجيالنا الحاضرة والمُقبلة تراثا يُمجد العقل ويؤصل فكرنا العقلي المتقدم، ويشيع في صفوفنا مناخا يساعد على ازدهار التفكير العلمين فلا بد لنا من البحث عن البقايا التي تركها الزمن وخلفتها أحداثه من تراث المدارس الفكرية العربية الإسلامية التي أعلت من قدر العقل ورفعت من قيمته والتي قدمته

[1]- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المرجع السابق، ص11

وقدمت ثمرات تفكيره على مدلولات ظواهر النصوص...في مقدمة هذه المدارس الفكرية المعتزلة والفلاسفة"[1] وهذا ما يتمناه الجابري ونتمناه من جهتنا من خلال قراءاته.

يؤكد كلام محمد عمارة وإلى حد كبير بان المشاريع الفكرية العربية بمختلف تياراتها لا تخرج عن الإطار العام المتمثل في بعث التراث العقلاني المزدهر لأننا بحاجة إلى بعث مثل تلك المدارس الفكرية والتي كانت قد عرفت التقدم العقلي الذي نفتقده اليوم.

نعود الآن إلى قراءة الجابري للتراث من خلال طرح السؤال التالي: ماهي الخاصية التي ينفرد بها الجابري في قراءة التراث؟ وما الجديد فيها؟ وما هي معالم العقلانية في تأويله للتراث؟

إن الطريقة التي تناول بها الجابري التراث الفلسفي الإسلامي مستمدة في معظمها من مفاهيم العلوم الإنسانية المعاصرة والإبستيمولوجيا على غرار مفهوم (القطيعة الإبستيمولوجية) (تكوُن العقل) (الإبستيمي) و لم يقتصر على ما أبدعه التراث الفكري العربي الإسلامي من ادوات معرفية ومنهجية.

إن التجديد الذي ينفرد به الجابري يكمن في المجهود الذي بذله في قراءة التراث بشكل يجعل منه سندا للنهضة من خلال نقد العقل العربي الذي يحتاج إلى التحرير لكي يكون قادرا على العطاء والإبداع، ونتحول بذلك من أمة تراثية تعتمد كليا على اجترار الجاهز إلى أمة لها تراث تتخذه رأس مال رمزي ويُمكنها من الوقوف في وجه التحديات الراهنة، ومن أجل تجاوز هذه العلاقة الغير صحيه مع التراث والتي تجعلنا مشدودين إلى الماضي أكثر من المستقبل اقترح الجابري منهجا جديدا تشكل لديه من عناصر مختلفة ويعود إلى مصادر متباينة في العلوم الإنسانية بحيث تنسجم مع منطق القطيعة الإبستيمولوجية الذي اقترحه وفق مبدأ الترك والاحتفاظ بعد أن رأى الجابري في المناهج الموظفة من قبل قراء الفكر العربي قصور وعدم طفاية لتلبية متطلبات الدراسة الموضوعية التي تستلزم الفصل بين الذات الدارسة وموضوع دراستها، يقول الجابري عن هذه

[1]- محمد عمارة، نظرة جديدة إلى التراث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية بيروت 1970، ص9

المسألة" ليست المشكلة المنهج بالنسبة لموضوعنا مشكلة اختيار بين منهج تاريخي وأخر وظيفي وثالث بنيوي... إلخ القائمة. قد يصلح أحد هذه المناهج في ميدان وقد لا يصلح في ميدان أخر، ولكنها لا تصلح جميعا إلا عندما يكون الموضوع منفصلا عن الذات، يتمتع باستقلاله النسبي كاملا، فلا يدخل في تكوين الذات ولا الذات تدخل في تكوينه بصفة مباشرة. وإذن عندما يتعلق الأمر بموضوع هو نفسه جزء من الذات والذات جزء منه كالتراث عموما، فإن مشكلة الوسيلة التي تمكن من فصل الذات عن الموضوع، حتى يصبح في الإمكان إعادة العلاقة بينهما من جديد، مشكلة المنهج في هذه الحالة هي أولا وقبل كل شيء مشكلة الموضوعية"[1] وهذا ما عمل الجابري على عدم السقوط فيه لأنه كان يُريد أن يصل إلى أعلى قدر من الموضوعية في دراسته للتراث.

وإذا كانت الدراسات في العلوم الإنسانية تفتقر للموضوعية بسبب التداخل العميق بين الذات والموضوع منذ لحظة تأسيسها، فكيف يكون والحال إذا كانت الدراسات عربية إسلامية مرتبطة بمسألة الهوية والدفاع عنها وحالة الانفعال التي تلحق من جراء ذلك، بالإضافة غلى ذلك التخلف العلمي وسيطرة الفكر المنغلق على العقول العربية، لكن على الرغم من ذلك حاول الجابري التجديد المنهجي، منهجا خاصا يُمكنُ من الفصل بين ذات والموضوع ويحقق الموضوعية المرجوة في مثل هذه الدراسات مستنجدا في ذلك بالمفاهيم الفلسفية المعاصرة ومناهجها الموظفة في العلوم الإنسانية، مكيفا إياها حسب الموضوع المدروس، هذا المنهج يتكون من ثلاث خطوات كما حللها الجابري وأشار إلى ذلك في كتابه نحن والتراث، وهي:

أ- **التحليل البنيوي:** والمقصود بذلك دراسة كل فكر من خلال الكشف عن بنيته ووحداته كعناصر يحكمها ارتباط علائقي يسمح بمعرفة النظام العام الذي يحكم هذه الوحدات فيما بينها وكيفية قيامها بوظائفها داخل البنية العامة.

ب- **التحليل التاريخي:** والذي يكون القصد من ورائه دراسة فكر ما في سياقه العام وربطه بالزمن التاريخي الذي يعود إليه بمعنى أن الفكر هو وليد لحظة تاريخية معينة ونتاج لظروف إجتماعية

[1]- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المرجع السابق، ص 20

وإقتصادية ولشروط تاريخية لا تتكرر. وهذا ما يجعله متميز عن غيره وبالتالي لا يمكن إسقاطه على غير زمانه.

ج- **الطرح الإيديولوجي:** من خلال هذه الخطوة يتم الكشف عن الخلفية الإيديولوجية التي تحرك فكر ما في زمن ما لأن الأفكار ليست الغاية من ورائها معرفية بحتة لأنها قد تلبس ثوب الإيديولوجيا. وما يساعدنا على الكشف عن ماهو معرفي وما هو إيديولوجي داخل أي فكر حسب الجابري هو هذه الخطة المنهجية.

تمثل هذه المُزاوجة بين أنواع التحليل (التحليل البنيوي والتاريخي والإيديولوجي) موطن الجدة والإبداع بالنسبة للجابري، لان غير ه من الباحثين يقتصر على استعمال منهج واحد، إما أن يستعمل المنهج البنيوي أو أن يستعمل المنهج التاريخي أو المنهج الهيرومنطيقي، لكن كل منهج على حدى.

أما الجابري فقد استعمل فسيفساء من المفاهيم والمُقاربات الغربية ليوظفها في مشروعه تبرر الخلفية الفلسفية لهذا الأخير الذي رأى في هذه المناهج سندا ضروريا لا غنى عنه فقد استعان بجملة من المفاهيم المُتداولة في علم النفس وفلسفة العلوم والعلوم الإنسانية وهي ناتجة عن تطور العقلانية الأوربية والمنبثقة والممتدة عن الحداثة :" لكن مايوجد بين تلك المفاهيم هو إجرئيتها بالنسبة للموضوع الذي تدرسه، كما أن ما يُظهر صلاحيتها هو النتائج المُحصل عليها من خلال إستخدامها"[1] وقدرتها على تقديم الإضافة المطلوبة للموضوع المدروس وتوضيح الرؤية حوله أكثر.

نعود إلى أهم المفاهيم التي استعارها الجابري لقراءة التراث وتفكيكه ومعرفة أسباب التخلف من وراء ذلك.

استمد الجابري من غاستون باشلار مفهومان هما: القطيعة الإبستيمولوجية والعائق الإبستيمولوجي، فالمفهوم الأول عند غاستون باشلار(الأصل) يعني التطور الذي يؤدي إلى

(1) - محمد وقيدي، المرجع السابق، ص 60

الانتقال من نسق معرفي إلى أخر، بينما توظيف الجابري كان للدلالة مثلا على فلسفة ابن رشد معتبرا إياها لحظة قطيعة:" من حيث أنها قدمت تصورا جديدا عن علاقة الفلسفة بالدين"[1] والقطيعة بالنسبة للجابري ليست قطيعة كلية مع الماضي وإنما هي استمرار وتواصل لما هو إيجابي وصالح ورفض لما هو سلبي وهذا برأي الجابري ينطبق على ابن رشد لأنه جمع بين الشريعة والحكمة، ففي الشريعة الكثير من الإيجابيات التي يجب الاحتفاظ بها.

أما مفهوم العائق الإبستيمولوجي يشير إلى لحظات الإنحطاط التي تقف عائقا في وجه التقدم العلمي وأمام إبداع أفكار جديدة تؤدي إلى تطور العلم، هذا حسب غاستون باشلار.

أما بالنسبة للجابري فيستخدم ذات المفهوم للدلالة على كل أنواع العوائق الإبستيمولوجية التي حالت دون تطور الفكر العربي والمتمثلة في الطريقة والكيفية التي يشتغل بها العقل العربي من خلال مكوناته الثلاث: العقل البياني والعقل العرفاني والعقل البرهاني، والغاية التي تأسس من أجلها كل عقل من هذه العقول، والكيفية التي تتحرك بها هذه الأخيرة. قبل أن ينتصر في الأخير إلى العقل البرهاني الذي تمثل الفلسفة وابن رشد أكبر تجلياته في الفكر العربي الإسلامي، وقد تمحور مشروع الجابري حول هذه النقطة وكان يهدف إلى بعث التراث الفلسفي.

يميز الجابري بين العقل المُكون (la Raison Constituante) والعقل المُكوَن (la Raison Constituée) في سياق الدراسة التي قام بها الجابري التي كانت تهدف إلى تحديد مفهوم العقل العربي الذي يعتبره عاجزا عن الإبداع وخارج حركة التاريخ ولا يحصل أي تقدم لهذا العقل دون نقده وتفحصه من أجل تحديد موطن الخلل فيه، ولذلك يجب التمييز بين العقل المُكوَن الذي يُنتج المعرفة ويقدم خطابا ما ، والذي تحدده أطر ثقافية معينة وشروط تاريخية محددة وهو العقل السائد والمهيمن داخل ثقافة ما وهذا هو العقل الذي أراد الجابري تفكيكه، وليس العقل الإنساني الواحد المُشترك بين كل

(1) - محمد وقيدي، المرجع السابق، ص61

البشر والذي تحكمه مجموعة من المبادئ الكلية الضرورية السابقة والتي تكون واحدة ومشتركة بين الجميع بقطع النظر عن الشروط التاريخية[1] وهو العقل ملكة التفكير المشتركة بين كل البشر.

إن هذا التمييز استعمله الفيلسوف الفرنسي أندري لالاند (André Lalande) وقد أخذه الجابري عن هذا الأخير.

يستعمل الجابري مفهوم الإبستيمي أيضا، وقد أخذه عن الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو(Michel Foukou) الذي استعمل هذا المفهوم لأول مرة للدلالة على النظام المعرفي، ويعرفه الجابري بأنه:" جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات تُعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية"[2] ويستعمل هذا المفهوم عادة في الفلسفات التي تؤرخ للأفكار وذلك للكشف عن الأنظمة المعرفية التي تُحرك الأفكار وخاصة تلك المسكوت عنها، وكشف الجوانب اللاشعورية داخل هذه الأنظمة وهذا ما حاول الجابري تشريحه في الفكر العربي من خلال كتبه "بنية العقل العربي"،" تكوين العقل العربي" و"العقل السياسي".

إن الخطاب العقلاني كما حددناه ، هو ذلك الخطاب الذي أنتجه العقل البشري ضمن مسيرة تاريخية طويلة، من خلال الإبداع العلمي والفلسفي وأساليب ومناهج البحث والنقد، وما يتشكل عنها من خطابات تناولت التراث الفلسفي والثقافي بالقراءة وإعادة القراءة من أجل إنتاج المعنى.

إن موقع الخطاب الذي قدمه الجابري كما يتضمنها مشروعه الفلسفي "نقد العقل العربي" من الخطاب العقلاني يظهر في الجوانب والأبعاد المختلفة لهذا المشروع، سواء كانت منهجية أو معرفية أو الغائية.

أ)**البعد المنهجي:** إن الغاية من وقوفنا عند النقطة التي وظف بها الجابري الدرس المنهجي الغربي بطريقة نالت الكثير من الإعجاب بين القراء والباحثين، وأشاد بها بعض الباحثين، بغض النظر عن

---

(1) - انظر محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، دار الطليعة بيروت 1984 ص15،16، 17

(2) - المرجع نفسه، ص57

النتائج التي توصل إليها، كما أن هذه المناهج رغم أصولها الغربية إلا أنها تعتبر نتيجة لتطور أساليب وطرق البحث العلمي التي أبدعها العقل البشري، وما زال يغير ويطور فيها باستمرار بواسطة النقد المستمر، والتروع المستمر نحو اكتمال ونحو بلوغ معرفة أكثر موضوعية، كما تصنف هذه المنهجيات وعلى رأسها المنهج البنيوي ضمن العقلانية النقدية التي ظهرت ما بعد الحداثة لتنتقد العقل الغربي الحداثي وما آل إليه.

ب) البعد المعرفي: إن توظيف الجابري للمناهج الغربية هو أيمان منه بقيمتها وقدرتها على تزويدنا بمعرفة موضوعية حول التراث، هذا الأخير الذي نمتلك عنه معرفة مشوشة ومشوهة بفعل طبيعته وبفعل الصراع الأيديولوجي الموظف في حلبة الصراع على السلطة، وسيطرة الرؤية الأصولية واستحواذها على التراث بفعل قراءاتها الإجترارية التي تعيد إنتاج المعنى بالشكل والمضمون نفسهما، وممارسة الإقصاء على غيرها من القراءات.

فكانت النتيجة التي انتهى إليها الجابري هي الانتصار للعقل البرهاني على حساب كل من العقل العرفاني والبياني مبينا حدود كل عقل.

ج) البعد الغائي: إن حالة الركود التي يعيشها العقل العربي دفعت الجابري إلي تقييم هذا العقل وتسليط النقد عليه من أجل تشخيص المرض الذي أصابه، ولا سيما أن هذا العقل عرف فترة ازدهار مثل فيها نموذج الخلق والإبداعي.

وأراد الجابري أن يستثمر ذلك في عملية النهضة، لأن معرفة السبب تبطل العجب ويعود العقل العربي إلى السكة التي حاد عنها منذ زمن طويل، ويتجاوز بذلك التبعية الفكرية التي يعيشها هذا العقل والتي أضحت الهوية العربية الإسلامية مهددة في ظل هذا الوضع .

المبحث الثالث : أسس ومرجعيات العقلانية الأركونية

لقد تميزت الفلسفة الإسلامية في الماضي بمحاولة التوفيق بين متطلبات العقل والنصوص الشرعية ، فكانت بذلك خليط بين ما أبدعته العبقرية اليونانية وماجاء به الدين الإسلامي فكانت بذلك العقلانية الإسلامية في عمومها تعتمد على التراث الإغريقي وتستلهم منه العقلانية الفكرية التي عُرف بها، ومحاولة تبيئتها حسب متطلبات الواقع والإجابة عن الأسئلة التي كان يُفرزها الواقع آنذاك فكانت بذلك ذات مرجعتين مختلفين الرجعية اليوناينة والمرجعية الإسلامية.

ولقد طغت هذه الميزة على الفكر العربي الحديث والمعاصر، و لم ينج من تبعيته للفكر الغربي بحيث ظل دائما يستنجد بمفاهيمه ومناهجه على غرار ما كان سائدا في الفلسفة الإسلامية في فترة ازدهارها عندما كانت تعتمد على مناهج البحث عند الإغريق(المنطق الأرسطي) وضمن هذا السياق لم تخرج العقلانية الأركونية عن هذا التقليد الذي أصبح الميزة الطاغية للفكر العربي، فالدارس لفكر أركون يظهر له بجلاء حضور التراث العربي الإسلامي وحضور الفكر العربي في مشروعه جنبا إلى جنب، لكن السؤال الذي يطرح: إذا كان مشروع أركون هو نقد العقل الإسلامي وتجاوزه، فماهي المرجعيات الكبرى في التراث التي تنسجم مع تصوراته المُعاصرة؟ وما هي أهم مرجعياته في الفكر الغربي؟

في أطروحة الدكتوراه التي قدمها أركون بعنوان النزعة الإنسية في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي حاول إثبات وجود هذه النزعة والتيار العقلاني في الفكر العربي متجسدة في التراث الإسلامي من خلال جيل مسكويه والتوحيدي، يقول أركون:" فالعصر الكلاسيكي كان قد شهد النزعة الإنسانية نظريا وعمليا، وقد اغتنى الأدب بالعناصر والمعطيات الفلسفية، بمعنى أن كتب الأدب الكلاسيكية كانت تحتوي على البيان الأسلوبي والأفكار الفلسفية معا، ولكن وبعد زوال كتب الأدب والفلسفة بالمعنى الكلاسيكي للكلمة والدخول في عصر الانحطاط، اختفت

النزعة الإنسانية والفلسفة العقلانية من الساحة الفلسفية طيلة قرون عديدة"[1] ولم يتمكن الفكر العربي من الإتصال بكتب التراث المُبدعة إلا في القرن التاسع عشر وظهور عصر النهضة، يقصد أركون باختفاء النزعة الإنسانية من الساحة العربية الإسلامية:" الموقف العقلي الذي كان يدعمهما قد اختفى هو الأخر، فانتشار النزعة الإنسانية مرتبط بازدهار النزعة العقلانية"[2] وهذا ما حاول أركون إثباته في أطروحته ومن خلال قراءة كتب كل من مسكويه والتوحيدي ومن ينتسب إلى هذا الجيل.

إن اهتمام أركون بمسكويه والتوحيدي لا يعني على الإطلاق انه كان يرى فيهما فقط النموذج المُميز للتفكير الإنسي والعقلاني وإنما كان يهدف من خلال تحليل كتبهما إلى دراسة تلك الفترة وإضائتها بالشكل الكافي بواسطة مختلف العلوم والمناهج التي تخدم الدراسة التاريخية بطريقة تجعله يكتشف أشياء لم تتوصل إليها الدراسات الإستشراقية القائمة على المنهجية الفيلولوجية التقليدية.

فهو بالإضافة إلى مسكويه والتوحيدي يستدعي كبار فلاسفة التيار العقلاني والإنسي كالجاحظ وابن سينا ويتحدث باحترام كبير عن مكانة سليمان المنطقي العلمية أنذاك ويركز بخاصة عند المعتزلة على فكرة خلق القرأن ويستثمر موقف هذا الإتجاه الفكري للقول بتاريخية النص القرآني وهي الفكرة التي يتمحور حولها مشروع محمد أركون ويدور في فلكها. كما يستدعي أيضا من علماء التفسير فخر الدين الرازي الذي يرى أنه استعان بجميع علوم عصره من علوم اللغو التاريخ والفلسفة والطب ليكتب تفسيره مفاتيح الغيب والتفسير الكبير، وهذا ما يفعله أركون اليوم عندما يوظف كل المناهج وعلوم العصر من أجل قراءة القرآن قراءة جديدة.

---

(1) - محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي ، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي بيروت لبنان، ط1/1997 ص 14

(2) - المرجع نفسه، ص15

كان أركون ير في القرن الرابع الهجري بأنه مثال للنزعة الإنسانية في التاريخ الإسلامي برمته هذه النزعة التي يؤكد على أهميتها، ويرى أنه ينبغي أن تشمل جميع البشر وبغض النظر عن أصولهم وأعراقهم وإنتماءاتهم ونزعاتهم وأديانهم ولغاتهم. وإن كان الإنسان يولد داخل مجتمع معين محدد اللغة والدين وينمو ويترعرع حسب عادات وتقاليد وقيم هذا المجتمع، فالموقف الإنساني يتجاوز كل هذه الخصوصيات، وعلى حد تعبير أركون:" ولكن الموقف الإنساني يتمثل بانتهاك وتجاوز الحدود الجغرافية والطائفية والمذهبية والعرقية واللغوية. الموقف الإنساني لايعترف إلا بالإنسان في كل زمان ومكان، فالإنسان بالنسبة له قيمة عليا لا يجوز المساس بها أو الاعتداء عليها، والإنسان إنسان بغض النظر عن مشروطيته السوسيولوجية العرقية أو الدينية، وبالتالي فالموقف الإنساني يتمثل في تجاوز كل المشروطيات التي تحاول الحد من إمكانية الروح البشرية أو تحول دون تفتحها أو إنطلاقها"[1] ويربط أركون بين الموقف الإنساني والموقف الرافض للعنف ويعتبر أن كلاهما واحد ولا يختلف عن بعضهما البعض، وبهذا المعنى فالموقف الإنساني موجود في كل المجتمعات البشرية كما كان عليه الحال في المجتمع الإسلامي لكن بشكل متفاوت:" إن الموقف الإنساني بالمعنى العالي والسامي للكلمة يتمثل في ذلك النضال الدؤوب والعنيد الذي يقوم به الإنسان للرد على ذلك الإذلال والفشل والاحتقار والتراجع الذي يشعر به بسبب عدم قدرته على منع اندلاع العنف. إنه يمثل مقاومة الإنسان لكل من يريد أن يسحق إنسانيته ويقضي على نسمة الحرية الإنسانية فيها، وبهذا المعنى يمكن القول بأن الحس الإنساني موجود في جميع المجتمعات البشرية وإن يكن بدرجات متفاوتة"[2] ومن هذا المطلق يُصبح كل موقف في الفكر العربي الإسلامي أشبه بهذا الموقف يمكن اعتباره مرجعية من مرجعيات الفكر الأركوني.

إن ما جعل أركون يهتم بالفترة التي عاش فيها مسكويه والتوحيدي وتأثره بإنتاجهما الأدبي والفلسفي هو ذلك الموقف الإنساني والنزعة الإنسية التي كان يراها متجسدة في التوحيد:"

---

[1] - محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي، ص38، 39

[2] - المرجع نفسه،ص 39

فلقد كان التوحيدي إحدى الشخصيات النادرة في التاريخ الإسلامي والتي انتفضت وثارت باسم الإنسان ومن أجل الإنسان وكان ذلك في العصر الكلاسيكي أي في تاريخ الفكر العربي السابق للحداثة وموقفه هذا يرهص بالحداثة وهو مؤلف الكتاب الشهير باسم "الإشارات الإلهية" عنوان ولا أروع يكشف عن ذلك التوتر التثقيفي للعلاقة بين الإنسان والله[1]" لقد رأى أركون أن موقف التوحيدي هذا أشبه بموقف الفيلسوف المسيحي باسكال Pascale فهما يعتنقان نفس النزعة الإنسانية وخصوصا في ظل العلاقة مع الله، فالتوحيدي كما باسكال لا ينظر إليه بصفته الآمر الناهي وإنما الله الضروري للعقل من خلال ما يولده من رموز وإشارات تدفع للبحث عن المعنى.

لقد كان هدف أركون من وراء دراسة جيل مسكويه والتوحيدي هو إعادة بعث التيار العقلاني الذي أصبح منسيا في الساحة الثقافية العربية في هذا الوقت:" فالتذكير بهذا الخط العقلاني المُهمل والمنسي في الإسلام منذ ألف سنة قد يدفع بالمسلمين إلى إعادة الصلة بمن قطع، وانتهاج طريق آخر غير الخط الضيق والمتزمت لدينهم"[2] طريق يؤدي إلى تجاوز النزعة الأرثوذوكسية الدوغمائية التي لا تُمثل ولا تعبر إلا على نفسها في التراث العربي الإسلامي لاسيما وأن الفترة الكلاسيكية التي رأى فيها أركون من خلال دراسته لها (القرن الرابع الهجري):" ظهور علائم على العلمنة الجنينة (أو البدائية) ومن أبرز هذه العلائم إضعاف هيبة الخلافة من قبل الأمراء البوهيين، ثم ازدياد الدور الذي يلعبه العقل الفلسفي من أجل تجاوز الصراعت المُتكررة الحاصلة بين الطوائف والمذاهب والعقائد والتراثات العرقية والثقافية"[3] ولأن الخلافة تمتلك سلطة دينية عالية فالاستخفاف بهام نقبل الأمراء البوهيين يعني ذلك هو الإتجاه والسير في طريق العولمة، وقد صاحب ذلك سيادة العقل الفلسفي على حساب العقل الديني والمذهبي المنغلق.

---

[1] - محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي ، المرجع السابق، ص19

[2] - المرجع نفسه، ص46

[3] - المرجع نفسه، ص47

كل هذا يعني التأكيد على وجود العلمنة في الساحة الثقافية العربية الإسلامية حسب ما دافع عليه أركون، بالإضافة إلى ذلك قد عرفت هذه الفترة مظاهر أخرى تدل على التقدم الفكري والثقافي كظاهرة التسامح حيث يقول أركون:" نلاحظ جوا هائلا من التسامح بالنسبة لتلك الفترة وفي مثل هذا الجو نشهد انتشار مختلف المعارف والثقافات وتزايد تفاعلها وتبلورها"[1] ولهذا السبب كان أركون شديد التأثر بالإنجازات الفكرية والثقافية لهذه الفترة وكان مولعا بأدبها الناتج عن حركة المُثاقفة داخل الحضائر الإسلامية التي كانت أنذاك تعتمد اللغة العربية كلغة رسمية في دواوين الدولة التي احتضنت كل هذه المظاهر من التقدم والازدهار.

إن هذا الازدهار الناتج عن تطور الفكر العقلاني كان بإمكانه أن يحدد مصيرا مختلفا عن ماآلت إليه أحوال الحضارة الإسلامية لاحقا، يقول أركون:" لقد انبثقت عن هذه الظاهرة الإنسية وكل الفكر المُصاحب لها داخل المجتمعات التي فرضت اللغة العربية والتعاليم الإسلامية نفسها فيها بصفتها لغة العالم المُتحضر وتعاليمه وكانت قادرة على أن تضمن لهذه المجتمعات مصيرا مختلفا عن ذلك الذي شهدته بداية من القرن الخامس الهجري"[2] حينما تراجعت الحياة الثقافية والفكرية وسادت مظاهر التخلف والانحطاط.

إن الغاية من الوقوف عند هذه المرحلة من التاريخ الإسلامي والإشارة إلى مظاهر الحياة الثقافية المزدهرة فيها هو بمثابة تحديد لمرجعية أركون الفكرية بشكل عام وليس الوقوف عند ذكر الأسماء لأنه رأى في تلك الفترة نموذج عن انتشار النزعة الإنسية وسيادة العقل الفلسفي والإتجاه نحو علمنة الدولة وسيادة التنوع الثقافي والتسامح الفكري، كما أدرنا إضاءة الخلفية الفكرية لأركون بشكل أفضل والمتمثلة في الجيل المُمتد من عام 350 هجرية إلى عام 400 هجرية وهي الفترة التي خصها أركون في الدراسة لأطروحته للدكتوراه.

---

[1] - محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي ، المرجع السابق، ص48

[2] - المرجع نفسه ، ص49

المرجعيات الغربية لفكر أركون:

أثناء عملية القراءة لكتب أركون المتعددة، تجده لا يتوقف فيها عن الإشادة والإشارة للفكر الغربي منذ عصر الأنوار إلى آخر الإسهامات العلمية التي اطلع عليها في كتب مفكري الغرب المعاصرين، وهذا ما يجعل الباحث عن هذه الأسس الممتدة في فكر أركون لا يكاد يحسن أسماء الفلاسفة والعلماء والمفكرين الذي ما إن فك أركون يذكر بأعمالهم وأبحاثهم واقفا منها موقف المعجب الدارك لقيمتها العلمية وهذا يدل على أن أركون قد اطلع بشكل جيد على هذه الأبحاث وهضمها.

كما تجده ينتقل من منهج لآخر حسب طبيعة الموضوع الذي يتناوله وحسب ملائمة المنهج للموضوع وقد ارتبط كل منهج باسم مدرسة أو مفكر.

يعود أول اتصال لأركون بالفكر الغربي للدراسات الاستشراقية، عندما كان طالبا في جامعة الجزائر، حيث كانت تعتمد الدراسات على المنهج الفيلولوجي أو ما يسمى بفقه اللغة ، وفي هذا السياق سنجد أركون يعترف بفضل روجيس بلاشير Regis Blachir الذي يعتبره من المحترفين المتخصصين، وأنه كان معلمه في هذا المجال[1]، كما يذّكر باستمرار بأعمال المستشرق الألماني جوزيف فان ايس Jeseph Van Ess المتمثلة في كتبه عن الإسلام وخاصة منها (اللاهوت والمجتمع في القرون الثلاثة الأولى للهجرة).ويحيل أيضا إلى أعمال المستشرق الانجليزي مونتغمري واط M.Watt حول الاسلام في بواكره الأولى أو ما يسميه أركون بالفترة التأسيسية من خلال كتابين (محمد في مكة) و (محمد في المدينة)، ويحيل إلى كل من جون بيرتون John Burton في كتابه جمع القرآن ونولدكه تيوفيل T Noldeke وكتابه تاريخ القرآن وكتاب وليام غراهام W.Graham (الكلام الإلهي والكلام النبوي في الإسلام المبكر) وكتاب دراسات قرآنية مصادر

[1] -أنظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1993، ص247

ومناهج تفسير الكتابات المقدسة ل ج ان ريبروف J N ROBROF كما يشيد أيضا بأعمال جاكلين شاربي J Charbie في كتابها " رب القبائل اسلام محمد .

رغم احترام أركون الشديد للمستشرقين وتبحرهم العلمي الواسع ومقدرتهم على تحرير النصوص، إلا انه ينتقد منهجيتهم لأنه يرى في هاته المنهجية أنها تهتم بالدراسات الأفقية والنظرة الخطية للتاريخ وهي نظرة تقليدية مقارنة بالمناهج الجديدة مع مدرسة الحوليات الفرنسية في فهم وكتابة التاريخ ويذكر فضل هذه المدرسة عليه فيقول " يعود الفضل في تطبيق برنامجها الغني على الشرق الإسلامي إلى المؤرخ كلود كهين Claude kahin، إن ديني تجاه هؤلاء العلماء الأفذاذ الذين دشنوا العلم التاريخي عظيم بدون شك ولولاهم لما استطعت أن أتحرر من تلك النظرة الخطية المستقيمة للتاريخ"[1]. وهي النظرة التي كانت سائدة في مدارس الإستشراق.

ومن رواد هذه المدرسة فرنان برودر F.Braudel ولوسيان فيقر luisian febver وجورج دبي George Duby ولورو لادوريloroy ladurie وجاك لقوف J.Logoff ولقد اهتموا هؤلاء بدراسة الذهن والتصورات والعقليات الفكرية والخيالية. لان ذلك يساعد في فهم الأفكار من خلال النصوص المؤسسة للتراث ومن خلال فهم الشخصيات التي كان لها وزن في تاريخ الإسلام.

اهتم اركون في أبحاث في مجال الانتروبولوجية وبالأخص أعمال رالف لينتون R Linton وأعمال أ كاردينار Adinaire حول مفهوم الشخصية القاعدية [2] .

---

[1] - محمد اركون ، الانسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي ، المرجع السابق، ص61.

[2] - انظر : محمد اركون ، القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني ، تر :هاشم صالح ، دار الطليعة ، بيروت ، ط1، عام 2001، ص43.

بالإضافة إلى أعمال كل من جيلبرت دوران Gilbert Dorand وكتاب Casta Adis في كتابه" البنى التحتية للخيال "ووظف أركون هذا المفهوم في تحليل مفهوم المتخيل والدور الذي لعبته الأسطورة في ذلك[1].

كما استند أركون على دراسات ليفي ستروس levis Strauss من خلال كتابه " الفكر المتوحش" ، وأبحاث روي جيرار R Girard في كتابه " العنف المقدس" ويستعير من هنري لوفير henri lovir مصطلح القوى المركزية و قوى الأطراف.

واهتم ايضا بالكثير من الدراسات عند الغرب التي اهتمت بنقد النصوص التاريخية على غرار مارسيل قوشية M Gochiet في كتابه خيبت الأمل وذلك لان مثل هاته الدراسات اقرب من مشروعه الذي كان يتناول القرآن من منظور تاريخي، كما يشير أركون إلى نظرية ماكس فيبر max vieber عن العلاقة بين الأخلاق والبروتيستنتية [2].

يوظف أركون مفهوم رأس المال الرمزي الذي يعني أن لكل ثقافة في مرحلة نشأتها تصنع رموزا لنفسها، كما فعل الإسلام تجاه الجاهلية، وقد أخذه عن عالم الاجتماعي بير بورديو piere bourdieu .

اهتم كثيرا أركون بالدراسات اللسانية من خلال أعمال emil benfest ايميل بنفست وجاكوبسون Jacobson وقريماش grimatch ونورثروب فيري northropvierie في كتابه الرمز الكبير في الكتاب المقدس والأدب وكتاب الكلام الأعلى " الكتاب المقدس والأدب " .

أما في التأويل فيستخدم أركون مفهوم الدائرة التأويلية عن بول ريكور Paul Ricor وفي مجال تاريخ الافكار يوظف اركون مفهوم الابستيمي الذي يعني نظام الفكر وقد عرفناه في المبحث

---

[1] - انظر محمد أركون ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، تر : هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، لندن ، ط1، عام 1990، ص348.

[2] - انظر: محمد أركون، قضايا في العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، ص209.

السابق وقد اخذه عن ميشال فوكو michel faucault كما اخذ عنه ايضا مفهوم الخطاب اللامفكر فيه الموضوعاتية المتعالية وهي مفاهيم تحضر بكثافة في النص الاركوني ومن بين المرجعيات الفلسفية نجد غاستون باشلار في تميزه بين المعرفة العلمية و اللاعلمية كما يعتمد ايضا على المنهج التفكيكي لجاك ديريدا jack dirida ويشير إلى الفكر الفلسفي لنيتشه وكارل ماركس وفرويد .

وبناءا على ما سبق إن فكر أركون يعتبر فسيفساء من الفكر الغربي حيث تجده يوظف مناهج ومفاهيم وأفكار مختلفة ناتجة عن تأثره بهذا الفكر

الفصل الثالث

العقلانية الأركونية

الفصل الثالث: العقلانية الأركونية

لقد اجتهدنا في هذا الفصل لتناول مسألة العقلانية الأركونية وتحديد طبيعتها والكيفية التي تتجلى من خلالها في خطاب أركون باعتباره النموذج المدروس في هذا البحث

ولما كان مشروع أركون يعتمد بالدرجة الأولى على ممارسة النقد على التراث وفق رؤية خاصة به (أركون)، تناولنا الفصل على هذا النحو.

مبحث تناولنا فيه المنهج والتحليل عند أركون وتم ضبط المناهج التي اعتمدها هذا الأخير في تحليل ودراسة التراث، وأهم مبرراته الموضوعية لاختيار هذه المناهج والكيفية التي وظفت بها، ومبحث (النقد والتجاوز) والغاية منه تحديد موضوع هذا النقد والغاية المرجوة من وراءه،والبديل الذي تتمم بمقتضاه عملية التجاوز.

وفي الأخير مبحث بعنوان (الرؤية الأركونية للخطاب والتاريخ) خصص لتحديد الرؤية من خلال عملية النقد التي مارسها أركون نابعة من تصور خاص بهذا الأخير حول التراث، هذا التراث يمتلك حضورا لاتاريخيا في الفكر العربي رغم تاريخيته التي يؤكد عليها أركون في دراسته باستمرار.

المبحث الأول: المنهج والتحليل

يتميز الفكر العربي المعاصر على اختلاف مشاريعه بتبعيته للفكر الغربي لاسيما فيما يتعلق بالجانب المنهجي، وهذا يعود إلى قدرة الغرب وتفوقه في إبداع مناهج البحث في شتى العلوم ومدى النجاح المحقق من جراء تطبيقها، وهذا ما فرض هذه التبعية وجعل الفكر العربي مرتبط بشكل شبه كلي بهذه الفتوحات المنهجية على غرار ما قدمه محمد عابد الجابري في مشروعه " نقد العقل العربي " أو ما قدمه حسن حنفي في مشروعه " مقدمة في علم الإستغراب" ، و" الإسلاميات التطبيقية "بالنسبة لمحمد أركون والقائمة طويلة لمشاريع الفكر العربي...

ليس الغرض من هذا التنويه بعلاقة الفكر العربي بالمناهج الغربية هو تحليل ومناقشة هذه الظاهرة بقدر ما هو مقدمة للوقوف عند المنهجيات التي اعتمدها أركون في مشروعه " نقد العقل الإسلامي " لأنه محور إهتمامنا في هذا البحث.

إن المشروع الأركوني الذي يهدف إلى دراسة التراث الإسلامي دراسة نقدية تقوم على تطبيق المناهج العلمية خصوصا في مجال علوم الإنسان والمجتمع من أجل التخلص من هيمنة النص وسلطة المقدس والانغلاق داخل السياجات الدوغمائية التي فرضتها سلطة الدين ومن ثم الإقرار بتاريخية النص المقدس من خلال تفكيك البعد الإجتماعي والتاريخي وتحديدها داخل بنيته.

فما هي المنهجيات التي اعتمدها أركون في مشروعه؟ وكيف وظفها؟ وما هي المبررات المنهجية والعلمية المؤكدة لتاريخية النص؟

يعود إتصال أركون بالمنهجيات الغربية إلى الخمسينيات من القرن الماضي عندما كان طالبا في جامعة الجزائر حين كانت تهيمن المنهجيات الفيلولوجية والتاريخ الأدبي على مختلف الدراسات وفي كل الجامعات، وهذا ما جاء على لسان أركون:" سادت منهجية التاريخ الأدبي أو (تاريخ الأفكار) في كل الجامعات حتى الخمسينيات من هذا القرن على الأقل، بل وهي لا تزال سائدة في بعضها حتى الآن، فالتجديد المنهجي والإبستيمولوجي لم يصل إلى كل الكليات أوكل الجامعات

بنفس السرعة أو بنفس الدرجة "[1].وهذا ما جعل أركون يعتمد في بداية مشواره العلمي على المنهجية السائدة آنذاك في الجامعات الغربية. وهذا ما تجلى من خلال دراسته حول مسكويه.

إن المنهجيات الجديدة التي اعتمدها أركون لاحقالم تكن قد انتشرت بعد في الأبحاث الأكاديمية، و لم يبدأ بعد الشروع في تطبيقها على الأبحاث والدراسات العلمية، ومع ذلك اكتشف أركون عدم جدوى التقليد السائد، حيث يقول عن هذه التجربة:" اعتقدنا بإمكانية السير على خطى من سبقونا عندما انتهجنا نهجهم حرفيا ثم اكتشفنا فجأة أن تاريخ الأفكار قد حقق قفزات جديدة على الصعيدين المنهجي والإبستيمولوجي، و لم يعد بالإمكان السير على خطى السالفين" [2]. وهذا يدل بشكل قاطع بأن أركون كان يتابع التطور الحاصل في مجال البحث العلمي وعلى إطلاع بأساليب وطرق البحث الجديدة فيه.

لقد كان مُدركا لأهمية هذه المناهج وقدرتها على تقديم الإضافة حول الموضوع الذي تُطبق من أجل دراسته، وبشكل خاص مجال إنشغاله أنذاك جيل مسكويه والتوحيدي*.

ولأن التعدد المنهجي يُمكن من إضاءة الموضوع من كل الجوانب والإلتفاف حوله بالتحليل الذي ينفذ إلى الأعماق، الأمر الذي يتعذر حين يكون الاعتماد على منهج واحد، لذا كان يرى أركون بضرورة الإستفادة من مختلف المناهج واستثمارها رغم تنوعها:" أقصد بتلك الاستفادة من المنهجيات والمفاهيم الجديدة التي ما إن طبقناها على موضوع دراستنا أغنينا التأويل وعمقناه كثيرا"[3] وأثرينا بالتالي معرفتنا به.

إن للتعدد المنهجي أهمية قصوى بالنسبة لعلم تاريخ الأفكار لأنه يُمكن من صير أغوار الحقيقة وكشف المجهول لذا يرى أركون بضرورة استخدام جملة من المناهج دفعة واحدة ، حيث

---

[1] - محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، المرجع السابق، ص57

[2] - المرجع نفسه ، ص57

*- تمثل هذه الدراسة أول اتصال لأركون بالتراث من خلال أطروحته للدكتوراه.

[3] - المرجع نفسه، ص 62

يقول:" وفي الحالة الراهنة من تقدم البحوث نعتقد ان علم تاريخ الأفكار يجب أن يستخدم عدة مناهج في وقت واحد، وينبغي أن تكون هذه المناهج متلائمة مع مستويات مختلفة من الدلالة" [1] بينما المنهجية التقليدية لا يُمكن من خلالها بُلوغ هذه الغاية، كما أنها لا تُقدم الإضافة اللازمة للبحث العلمي الذي يسعى دوما لاكتشاف المزيد من الحقائق.

لقد أضحى التعدد المنهجي في الخطاب الأركوني سمة جوهرية وميزة أساسية فيه لأنه كان يريد أن يذهب إلى أبعد نقطة ممكنة في البحث، وأن يُصيب النقاط الحساسة التي يمكن ان تستغفل غيره من الدارسين العرب والمسلمين، وحتى الأوربيين ، فأراد أن يستنفد كل مناهج وأساليب البحث المُتاحة.

وحول أهمية وفعالية التعدد المنهجي في الوصول إلى الكثير من الحقائق المرتبطة بالماضي والتي يحاول أركون أن يصل إليها يقدم هذا المثال كما جاء في قوله:" إن الدرس الإبستيمولوجي للنقد الباشلاري أتاح لنا أن نولي لعلم الخيمياء المكانة التي يستحقها في أعمال مسكويه والعلم القروسطي بشكل عام، وكذلك فيما يخص علم المعاني البنيوية فقد أتاح لنا أفاقا جديدة فيما يخص دراسة معنى الأعمال المُنتجة في سياق الأدب، وبما أن هدف دراستنا يكمن في دمج حركة ثقافية معينة داخل حقيقة جماعية كلية لزم علينا ان نضيف إلى المنهجية الفيلولوجية التحليلات اللغوية الألسنية والمنهجية السوسيولوجية".[2]

فكل منهجية من هذه المنهجيات تُمكن من كشف جانب معين من الموضوع المدروس وتُبين الحقيقة المندسة فيه بكل موضوعية وشفافية بعيدا عن المزاعم والانتصارات الإيديولوجية التي تنطوي عليها مثل هذه الدراسات وتحقيقا للنتائج العلمية ووفاءا للروح العلمية التي تسعى لدراسة جميع الروابط الكائنة بين مختلف ما أنتجته الروح البشرية في جميع أبعادها.

---

[1]- محمد أركون ، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، المرجع السابق، ص 63

[2]- المرجع نفسه، ص 62

إن هذه المطالب لا يُمكن تحقيقها إلا بالصرامة المنهجية التي كان أركون مثال على الإلتزام بها على حساب أي نوع كان من الاعتبارات أو أي شكل من أشكال الولاء، ومهما كانت الضغوطات.

إن التراث الإسلامي المُتمثل في مجموعة من النصوص التي يُعتبر القرآن بمثابة النص المركزي والمحوري فيها، هذا النص الذي تولدت عنه بقية النصوص الأخرى بفعل عملية القراءة والتأويل المستمر إلى يومنا هذا في محاولة لامتلاك معنى الوحي وفهم كلام الله المُوحى به إلى رسوله عبر ملك الوحي جبريل على حقيقته. إن هذا الكلام المقدس الذي يكتنف الحقيقة الوحيدة والمطلقة التي لم تستطع القراءات التحرر منها على مر العصور إلا النادر منها*

إن التحرر من هيمنة وسلطة المقدس حسب أركون لا تتم إلا بتوظيف المناهج العلمية المُختلفة التي تُمكن من قراءة التراث وتأويله على ضوء هذه المناهج الجديدة من أجل إنتاج المعنى بشكل مستمر كمؤشر على سلامة الفكر ودلالته الإبداعية، كما هو تجاوز للرؤى التقليدية التي تغذيها نزعات مذهبية منغلقة:" وهكذا نُطبق التحليل الألسني والتحليل السيميائي الدلالي والتحليل التاريخي والتحليل الأنثروبولوجي والتحليل الفلسفي، وعلى هذا النحو نفسح المجال لولادة فكر تأويلي جديد للظاهرة الدينية، ولكن من دون أن نعزلها أبدا عن الظواهر الأخرى المُشكلة للواقع الإجتماعي والتاريخي الكلي"[1]

كل هذه المناهج مجتمعة تُمكن الباحث في مجال الدراسات التاريخية وعلم تاريخ الأفكار من فهم الظاهرة الدينية في بعدها الإجتماعي والتاريخي فهما علميا يكون سندا للتحرر من قبضتها التي تشكل عائقا أمام الأفكار المتحررة والمُبدَعة داخل الثقافة العربية والإسلامية، ولن يتسنى ذلك إلا بالعودة إلى مرحلة النبوة باعتبارها مرحلة حاسمة في تشكل العقل الإسلامي ولحظة تكتسي طابعا

*- وهي القراءة التي قامت بها المعتزلة للقرآن، من خلال فكرة أنه مخلوق وفخر الدين الرازي في تفسيره مفاتيح الغيب والتفسير الكبير و بعض القراءات الصوفية

[1]- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، المرجع السابق، ص70

خاصا في التراث الإسلامي، كما يجب العودة أيضا إلى مرحلة تشكل المصحف وكيفية تنقل القرآن من خطاب شفهي إلى نص مكتوب.

إن المنهجيات المختلفة الموظفة من قبل أركون لها مبرراتها المنطقية والمعرفية، كما أن حضورها المكثف وتداوليتها المستمرة ضمن بنية الخطاب الأركوني سنجتهد في قراة هذا الخطاب لنبين الدواعي استخدام كل منهج على حدى، وماهي الأهداف المرجوة من توظيفه؟ وما هو الموضوع المستهدف والنتيجة المرجوة من وراء كل منهجية التحليل على حدى؟

المنهجية الفيلولوجية

وإن كان أركون لا يتوقف عن نقد المنهجية الفلولوجية وتقصيرها في عملية النقد التاريخية لأنها تهتم بالتاريخ المكتوب والرسمي على حساب التاريخ الاجتماعي المُتجسد في الرواية الشفهية التي يحملها المخيال الجماعي وأهمية هذا التاريخ ضمن الحركية التاريخية، ومن خلال هذا النقد يريد أركون أن يعيد لهذا النوع من التاريخ المسكوت عنه مكانته داخل التاريخ الإنساني، فإنه يرى في المقابل أن التراث الإسلامي بحاجة ماسة للتحقيق الفيلولوجي وإلى منهجية الإستشراق:" فهناك موضوعات مهمة في التراث العربي الإسلامي ولا تزال بحاجة إلى دراسة فيلولوجية وتاريخية، وذلك على عكس ماهو حاصل في المجال الأوربي حيث تتوفر مثل هذه الدراسات الأكاديمية الفيلولوجية عن كل مراحل التراث الأوربي وهذا غير متوفر للأسف في المجال العربي الإسلامي"[1]، هناك الكثير من المراحل التاريخية حول الإسلام ليست مدروسة تاريخيا بشكل كاف ولا نملك عنها الوثائق اللازمة.

إننا بحاجة لمزيد من التحقيق لكي نكون مادة تاريخية موثقة حول تاريخنا، فإن التراث الذي نعتقد أنه مُلكنا ورأس مالنا الرمزي وخزان هويتنا لا يزال الكثير منه مجهول بالنسبة لنا وإن كنا

[1] - محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، المرجع السابق، ص246

على علم بجزء منه فيعود فيه الفضل للمدارس الإستشراقية التي لا تزال تملك السبق في هذا المجال ومن الضروري أن نحذو حذوها.

علم النفس التاريخي وعلم الأديان المقارن

إن فهم شخصية ما في صورتها الحية وأبعادها المختلفة كشخصية النبي أو الصحابة أو أي شخصية بارزة في التاريخ الإسلامي، لأن طبيعة الإسلاميات التطبيقية تسلط الدراسة على مثل هذه الشخصيات، ولذلك يجب الاستعانة بعلم النفس التاريخي كما فعل محمد أركون حين درس شخصية مسكويه، حيث يعتبرها انطلاقة أولى في هذا المجال:" بمعنى أن التراث الإسلامي بحاجة إلى منهجية علم النفس التاريخي لإضاءته من الداخل" [1] ولكي نتمكن من الإطلاع عليه أكثر يجب أن نطبق هذه المنهجية كما وظفها أركون في أطروحة للدكتوراه لأنها تُمكن كما قال:" نحن نريد أن تجاوز هذه المنهجيات القديمة كي نتوصل إذا أمكن ذلك إلى فهم الشخصية الحقيقية بكل أبعادها الوجودية وخصائصها النفسية ومنجزاتها الفكرية "[2]، والشخصية المقصودة هنا هي شخصية مسكويه الذي أراد أن يتوصل من خلال دراستها إلى فهم التفاصيل المختلفة حول حياته.

دون التفتح على منهجية المقارنة بين الأديان والأداب والفلسفات تبقى معرفتنا بالتراث قائمة على التضاد ومبنية على الثنائيات ذات الأصل الإيديولوجي:" فإن منهجية المقارنة بين الأديان والأداب والفلسفات وأساليب الإبداع الفني كلها أشياء توصلنا إلى إمكانيات جديدة للتأويل والإبداعية المتفاعلة ومصادر الاستلهام التي جفت وأصبحت ممنوعة في الثقافات المرتبطة أكثر بتمجيد الهوية المحلية والقومية الدينية" [3] والاحتماء بها خوفا من الذوبان في الأخر لاسيما في ظل عدم إمتلاكنا لزمام المُبادرة التاريخية وعدم ثقتنا بأنفسنا على عكس ما كان عليه أسلافنا، وهذا ما نتج عنه علاقة مرضية بيننا وبين التراث.

---

[1] - محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي ، المرجع السابق، ص104

[2] - المرجع نفسه، ص103

[3] - المرجع نفسه ، ص40

المنهج التفكيكي

يوظف أركون المنهج التفكيكي من أجل تحليل مفهوم الأرتوذوكسية في الإسلام، ويعني التفكيك كما يقول هاشم صالح:" التفكيك يتمثل في اكتشاف الأجزاء المخفية أو المطموسة من خطاب أو نصب اثري أو من أي عمل أو أثر ثقافي، ثم نقوم بعد ذلك بفرز هذه الأجزاء المتبقية بعد نبشها ونشرها على طاولة التحليل لمعرفة كيف تمارس دورها ضمن البنية العامة للفكر"[1]. كما تسمى هذه العملية أيضا بالحفر الأركيولوجي، وهي تمكن من تعرية الموضوع المدروس لأجل الكشف عن الجوانب المسكوت عنها واللامفكر فيها .

حاول أركون أن يحلل بواسطة هذا المنهج كيفية نشأة الأرتوذوكسية في الإسلام من خلال المذهب السني والشيعي في السياق العام للبحث عن المشروعية السياسية والسلطة الدينية، وكيفية تشكلها وطريقة إنشغالها في التاريخ الإسلامي بشكل خاص والتاريخ عموما:" ثم كيف لا تزال حتى الآن دون تحديد الأظابير التاريخية وتحديد الفكر بشكل جذري في المجال العربي الإسلامي الذي يحول دون رؤية الأمور كما جرت عليه بالفعل طيلة القرون الأربعة الهجرية الأولى"[2] والتي أصبحت بدورها تتحكم في طريقة التفكير وتوجهها بالنسبة للمسلمين دون وعي منهم، وهذا ما جعل أبواب الإجتهاد موصدة لقرون طويلة وغيب الحوار حتى بين المذاهب الإسلامية نفسها ورفض المعرفة الموضوعية والعقلانية التي تقوم على مسلمات لا تنسجم مع المسلمات الإيمانية المدعية إمتلاك حقيقة النص المطلقة، وهذا ما كرسه حسب أركون حديث الفرقة الناجية فقد ثبت في الحديث الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وستفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة" قيل: من هي يا رسول الله؟

(1) - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة عليمة، تر: هاشم صالح مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، دار بيضاء، ط2، 1992، ص10.

(2) - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة عليمة، المرجع السابق، ص10.

قال: "من كان على مثل ما أنا عليه وأصحابي" وفي بعض الروايات: "هي الجماعة"*

فكل مذهب يعتقد أنه المذهب المعني بالنجاة وأنه صاحب الفهم الصحيح والفهم الحقيقي للإسلام، وما سواه في الضلال. ولذا فإن تفكيك مفهوم الأرتوذوكسية يؤدي إلى إرساء منطق الحقيقة النسبية التي تؤمن بأن الحقيقة ليست ملك لأحد، وبأنها تسكن الحوار وتتجلى في الخطاب التاريخي وليست متعالية ومفارقة له.

المقاربة التاريخية والسوسيولوجية

تعد المقاربة التاريخية والسوسيولوجية واحدة من أهم الإستراتيجيات المنهجية الأركونية التي تُمكن من إضاءة جوانب مخفية من التراث الإسلامي واللامفكر فيها لاسيما المرحلة التأسيسية التي ميزها نقل القرآن من حالة الخطاب الشفهي إلى حالة المدونة المكتوبة(المصحف) مع الأخذ بعين الاعتبار أن عملية النقل هذه :" لم تتم إلا بعد حصول الكثير من عملية الحذف والإنتخاب والتلاعبات اللغوية اليت تحصل دائما في مثل هذه الحالات، فليس كل الخطاب الشفهي يُدون وإنما هناك أشياء تُفقد أثناء الطريق"[1] مع العلم أن هناك نسخ من القرآن قد أُتلفت على غرار مصحف ابن مسعود، وتم الاحتفاظ بنسخة واحدة تجنبا للفتنة ولأغراض سياسية (الخلافة).

ناهيك عن الفرق الشاسع بين الشفهي والمكتوب كما أكدت عليه الدراسات الأنثربولوجية والتاريخية، الفرق الذي يظهر في ذلك التناقض في بنية كل من الخطاب الأول والخطاب الثاني والخصائص المميزة لكل واحد منهما:" لذا ينبغي أن تستعاد دراسة كل التاريخ الثقافي للمجال العربي الإسلامي من هذا المنظور المزدوج للتناقض بين العاملين الشفهي/ والكتابي الأسطوري/والعقلاني، الغريب والساحر/ المحسوس والواقعي المُقدس/ والأرضي"[2].يرتبط الخطاب

*- رواه أبو داود، والترمذي، وابن ماجه، والحاكم وقال: صحيح على شرط مسلم.

[1] - محمد أركون ، قضايا في نقد العقل الديني ، كيف نفهم الإسلام اليوم ، المرجع السابق، ص180.

[2] - محمد أركون ، الفكر الإسلامي ، قراءة عليمة ، المرجع السابق، ص34.

الشفهي بالمخيال الجماعي المستمد من الأسطورة والخيال الذي يحتل فيه الغريب والساحر والخارق للمألوف مكانة متميزة كما تنطوي لغته وبنيته النصية على المجاز والرمز، بينما في المقابل يتميز الخطاب المكتوب بقابليته للتعقل بسبب بنيته العقلانية التي تحترم المقولات العقلية، كما يتميز بسلامة الإستدلال وهو ميزة الطبقة العالمة، وقد اقترن هذا الأخير بانتقال الثقافة اليوناينة إلى الثقافية العربية الإسلامية عبر حركة الترجمة في مرحلة لاحقة كانت النصوص المؤسسة للثقافة الإسلامية قد دُونت وللمرة الاخيرة.

هناك فرق شاسع بين الخطاب المكتوب و الخطاب الشفهي ، مما يعني أنه:" لا يكفي التذكير والقول أن الشفهي كان يغلب أنذاك عل الكتابي، وإنما الشيء الأساسي والأكثر أهمية يكمن فيما يلي: ينبغي تبيان كيف أن الغريب والساحر والمُدهش والبعد الأسطوري والرمزي المجازي كان يتغلب آنذاك على المقولات العقلانية والمنهجيات المنطقية في شكل المخيال الإجتماعي وطريقة ممارسة عمله"[1]. هذا التغلب يعتقد أركون أنه امتد بطريقة أو بأخرى نتيجة غياب المنهجية المنطقية وهيمنة الخطاب الشفهي على الخطاب المكتوب، والأسطورة تنتمي إلى الخطاب الشفهي "وهي حكاية مقدسة ذات مضمون عام يشف عن معاني ذات صلة بالكون والوجود وحياة الإنسان"[2].

بالرغم من الفرق الجوهري بين الشفهي/و المكتوب الاسطوري / العقلاني إلا أن " القصص القرآنية والحديث النبوي و السيرة فتقدم دائما على انها تشكيلات استدلالية عقلانية فحين أنها مدينة جداً، لفعالية المخيال الذي يبلور الأساطير الخاصة بأصول كل فئة أو ذات جماعية

[1] - محمد أركون ، الفكر الإسلامي ، قراءة عليمة ، المرجع السابق، ص34.

[2] - فراس السواح الأسطورة والمعنى، دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، ط2، 2001، ص14.

يساهم في تأسيسها وانجاز هويتها"[1]، وبناءا على هذا فان أركون يدعو إلى ضرورة الاستفادة من الانتروبولوجيا لإضاءة هذه المسالة وفق رؤية علمية حيث " أن نسبة العقل وبالتالي العقلانية في هذه المنتجات الثقافية كلها يحتاج إلى إعادة تقييم على ضوء انتروبولوجيا المخيال وعلم اجتماع العامل الأسطوري الشعائري والتاريخي واللاعقلاني والعقل الكتابي و التراث الشفهي"[2].

إن تحويل القرآن إلى نص مكتوب فرضته جملة من الشروط الإجتماعية والسياسية والتاريخية وحتمية الصراع على السلطة ورهاناتها، ولذا يلجأ أركون إلى المنهجية التاريخية والإجتماعية من أجل فك أُحجية فترة مابعد وفاة الرسول وظهور مشكلة الخلافة بطريقة علمية موضوعية بعيدا عن التعصب والانتصار لشيعة أو مذهب دون غيرها.

التحليل الألسني الحديث

إن التحليل السيميائي الحديث والأبحاث اللغوية المُعاصرة تُمكن الدارس بفضل قدرتها المنهجية من التعامل الموضوعي الحذر مع مختلف النصوص خاصة تلك النصوص التي تحظى بحساسية من نوع خاص، وأخص بالذكر هنا النصوص المُقدسة التي تمثل المرجعية الدينية والثقافية والأخلاقية والتشريعية والتي تشكل المخيال الفردي والجماعي في أن معا، والتي قد ينجر عن المساس بها أو قراءتها على خلاف ما ساد الاعتقاد به ردود فعل عنيفة لذلك يجب:" أن نتعلم كيف نقيم مسافة منهجية بيننا وبين النصوص المُقدسة"[3] وهذا ما يمكننا منه التحليل الألسني والسيميائي الحديث، بحيث يُحرر القارئ من هيمنة النصوص المُقدسة وهيبتها النفسية والإجتماعية التي تفرضها عليه فلا يتمكن من إقامة تلك المسافة النقدية المطلوبة والتي تُمكن وتؤدي إلى التحليل الموضوعي العلمي لهذه النصوص.

---

[1] - محمد أركون ، تاريخية الفكر الإسلامي ، تر : هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، دار البيضاء ، ط2 ، سنة 1996، ص14.

[2] - محمد أركون الفكر الاسلامي قراءة علمية ، المرجع السابق، ص14.

[3] - المرجع نفسه، ص14.

إنها تملك ضغطا رهيبا تشوه الإدراك الموضوعي لها، فالتسلح بالمنهجيات الألسنية يزيل هذا الضغط ويعطي للقارئ رؤية وأفق واسعين فتترأى له على حقيقتها اللغوية والتاريخية، كما تُمكنه من إقامة:" ذلك التمييز الذي تُقيمه الألسنيات بين النص الشفهي والنص ذاته بعد أن يُصبح مكتوبا، فهناك أشياء تضيع وتتحور أثناء الإنتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية"[1]. على خلاف ما ساد الاعتقاد به حينما تتم المُطابقة الكلية بين الشفهي والمكتوب.

إن المُقاربة السيميائية تُمكن القارئ من فتح النصوص على المعنى اللانهائي من اجل إنتاجه وإعادة إنتاجه بواسطة التأويل المفتوح الذي تكون نتائجه غير متوقعة، وليس التأويل المُوجه الذي يؤدي إلى نتائج محسومة سلفا لأنه ينطلق من التصور التقليدي وعلم اللغة الكلاسيكي الذي يقوم على مسلمة الاعتقاد بوجود علاقة مباشرة بين العلامة اللغوية(الاسم) وما تدل عليه (المُسمى) دون أي وسيط، هذا التصور يقوم على دلالة المُطابقة التي تنتهي إلى فكرة القراءة الوحيدة والصحيحة للنص.

بينما علم اللغة الحديث تجاوز هذه الرؤية مؤكدا على دور الوسيط أو العائد* ضمن العلاقة بين الدال والمدلول واللفظ والمعنى. إذن وبناءا على التصور الكلاسيكي في علم اللغة قامت التفاسير التقليدية التي ظلت تعتقد بوجود معنى واحد للنص يصل إلى المعنى النهائي لكلام الله، وهذا ما ينتقده أركون ويدعو إلى ضرورة تجاوزه، حيث يقول:" كنت قد بينت كيف أن هذه الدراسة الحديثة (المُعالجة الحديثة) للمجاز والرمز والأسطورة تتيح لنا القيام بقراءات أخرى للقرآن مختلفة عن تلك التي خلقها لنا التراث التفسيري الكلاسيكي"[2] على غرار تفسير الطبري وابن

---

[1] - محمد اركون ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، المرجع السابق، ص53.

*-هوالتصور الذهني الذي يكونه العقل حول موضوع ما والذي يدخل كوسيط في عملية تحديد الدلالة ضمن العلاقة بين اللفظ والمعنى .

[2] - محمد اركون ، الفكر الاسلامي ، قراءة علمية ، المرجع السابق، ص35.

كثير...الذي يهتم فقط بما يُعرف بأسباب النزول، كما يتم إسقاط هذه التفسيرات على الماضي والمستقبل بشكل لا تاريخي.

إن هذه القراءات يصعب تحقيقها فعلا لاسيما وأن النصوص المؤسسة للتراث وللثقافة العربية الإسلامية باعتبارها تمثل نقطة الانطلاق والمصدر الأساسي حُددت بشكل يجعلها لا تُنتقد من خلال جملة من الممارسات والآليات:" وذلك منذ أن كانت الأمة بالمعنى الديني للكلمة قد تلقتها ورسختها على أنها المجموعة الوحيدة الكاملة والموثوقة التي تم نقلها بواسطة سلسلة مضمونة من الإستاد ومن قبل الشاهدين على حقيقة الوحي الكبرى"[1]. وفي هذا الصدد يرى أركون أن السلاح الوحيد لتفكيك هذه المنظومة الفكرية واللغوية التي يتمتع بها التراث بشكل عام والنص المُقدس بشكل خاص هو الدراسات اللغوية التحليل السيميائي.

مناهج علم النفس والتحليل النفسي

لقد استطاع علم النفس بمناهجه الحديثة وعلى ضوء التحليل النفسي اكتشاف الكثير من الحقائق حول النفس البشرية المُعقدة ظلت مجهولة لوقت طويل وتشريح الكثير من السلوكات التي استعصت على الفهم التحليل، فقد استطاع أن يحدد طبيعة الإيمان خصوصا بفضل نظرية اللاشعور حيث:" يعلمنا علم النفس والتحليل النفسي بان الإيمان يتطابق عموما دوافع الرغبة الأكثر إستعصاءا على الكبح ومع مضامين الذاكرة الأكثر تعقيدا، ومع تصورات المخيال الأكثر إستيهاما ومع نبضات القلب الأكثر قوة ومع إلحاحات العقل الأكثر صرامة" [2] ، فهذه الملكات كلها يصعب التحكم فيها فلذا توجه السلوك بما فيها المعرفة الإنسانية بطريقة لاواعية والسيطرة عليها كما أكد علم النفس:" تعتمد على مناهج العلم والروح المعترف بها والممارسة داخل كل

[1] - محمد أركون ، الفكر الإسلامي ، قراءة علمية ، المرجع السابق، ص32.

[2]- المرجع نفسه ، ص46.

ثقافة من الثقافات"[1]، فالإيمان المُتغلغل في النُفوس البشرية يصعب على أصحابها إدراك مدى تأثيره عليهم وتوجيهه لمختلف نشاطاتهم المعرفية والثقافية والإجتماعية ومثلهم الأخلاقية.

ولهذا يرى أركون في منهجية علم النفس والتحليل النفسي أهمية قصوى تُمكن من تحليل مفهوم الإيمان وحقيقته العلمية حتى يتسنى لنا إحداث القطيعة مع أشكال الإيمان التقليدية والتدين المرضية التي لا تنسجم مع متطلبات الحاضر والتي تتناقض مع الكثير من الحقائق العلمية المُكتشفة على جميع الأصعدة والتي غيرت نظرة الإنسان إلى الكون والعالم.

إضافة إلى مختلف المنهجيات المذكورة التي اجتهدنا في توضيحها من خلال الخطاب الأركوني وضمن مشروعه نقد العقل الإسلامي، فهو يؤكد على أهمية العلوم المُختلفة والاكتشافات التي توصل إليها الإنسان في علم الفلك والبيولوجيا ودورها كما سلف ذكره في تغيير المكانة المعرفية التقليدية للإنسان، لذا يقول أركون:" ينبغي أن نفهم مدى تأثير العلوم البيولوجية والعصبية الطبية على المكانة الفلسفية، أو بالأحرى على الذات الحرة والمسؤولة"[2].

كل المناهج والمعارف العلمية التي أبدعها الإنسان مجتمعة يستعين بها أركون لممارسة العملية النقدية على التراث الإسلامي برمته وقراءاته على ضوء المعرف والعلوم المُعاصرة دون أن يستثني منها أدنى اختصاص، ويضيف إليها في الأخير أهمية التحليل الفلسفي ودوره الفعال باعتباره يقوم على النقد والتشكيك في الحقيقة أي كان نوعها من أجل بلورة معرفة إنسانية شاملة.

---

[1]- محمد أركون ، الفكر الإسلامي ، قراءة علمية ، المرجع السابق، ص46.

[2] - محمد اركون ، نحو تاريخ مقارنة الاديان التوحيدية ، تر : هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، لبنان ، ط1، 2011 ، ص 420.

المبحث الثاني: آلية النقد والتجاوز

من أهم آليات العقلانية الأركونية، آلية النقد والتجاوز هذه الآلية أعتمدت لتشكيل رؤية حول التراث والنص المقدس، الذي يعتبر محور هذا التراث، وخصُوصًا من أجل إحداث قطيعة مع الرؤى التقليدية، وبنفس الطريقة التي اعتمدها الغرب مع تراثه المقدس وكتبه السماوية، الإنجيل والتوراة، ويدعو أركون إلى إستراتيجية معرفية للتعامل مع التاريخ لتفكيك المقدس، وبعيدا عن فلسفة المتعالي والمقدس، إن خلع التقديس عن المفاهيم والتصورات المشكلة للتراث يتطلب إعادة النظر في الكثير من هذه البنيات المفهوماتية، التي يشتغل بواسطتها التراث ويحافظ بها على تلك القداسة والتي تتجلى من خلال ما يطلق عليه أركون، مفهوم العقل الإسلامي، الذي اجتهد أركون في ممارسة النَقْدِ عليه، بواسطة تفكيك البنيات المتحكمة فيه، ومن خلال تحليل المفاهيم المؤسسة له أيضا.

إن نقد العقل الإسلامي يهدف أركون من وراءه إلى الوصول إلى حداثة إسلامية، كتلك التي حدثت في الغرب، بحيث تقوم على انبثاق العقل الفلسفي وانْتِصَارِهِ على العقل اللاهوتي (لأن العقل الإسلامي عقل ديني) حسب أركون.

إن فلسفة ما بعد الحداثة وضعت عقل الحداثة موضع النقد والمساءلة، لأنه لا يوجد عقل خالص ونقي يطابق الحقيقة وذلك لأنه يتعرض للاستعمال الإديولوجي من قبل البعض، ولخدمة أغراضها وصالحها، وبناءً على هذا فإن أركون يهدف إلى نقد جميع العقول على حداءٍ سواء، وتجاوزها من خلال تجسيد ما يسميه بالعقل المنبثق، أو العقل الاستطلاعي الذي "يفرح بموافقه المعرفية ويطرحها للبحث والمناظرة، ويلح على ما لا يمكن التفكير فيه، وما لم يفكر فيه بعد، في هذه المرحلة التي ينحصر فيها بحثه ونقده للمعرفة ، ثم يفكر بحدود هذه المرحلة من الناحية المعرفية أو محدوديتها، فكل مرحلة تاريخية لها محدوديتها الفكرية لا محالة"[1] يعني أن "العقل الاستطلاعي"

[1]-محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص14.

يهدف إلى إعادة تقييم المعرفة من أجل الوصول إلى حقيقة جديدة، بالكشف والبحث عن ما لم يفكر فيه، أو منع التفكير فيه، أو ما لم يستطيع التفكير فيه، وذلك إعتمادا على النقد الفكري ويكون بتجاوز القيود الإيستمولوجية المفروضة من قبل العقل الدوغمائي.

إن التعرض بالدراسة والتحليل النقدي للعقل الإسلامي يكون بالاعتماد على المناهج الحديثة التي وظفها أركون بشكل مكثف في مشروعه، حيث يتوصل بذلك للكشف عن حدود العقل الإسلامي، ويعاد النظر في طبيعة الحقيقة التي أنتجها ومازال ينتجها، والتي ظلت توصف بالتعالي والمطلقية، وتعيق عملية الابداع والإجتهاد.

إن العقل الاستطلاعي يساير التطور العلمي والمعرفة البشرية لأنه "يهتم بالإلمام بالإنتاج العلمي في سائر اللغات وبقدر الإمكان، ويشير بإلحاح إلى كل ما هو جديد أو متم أو مصحح أو مخالف لما أتى به العلم،"[1]فهذا العقل يهدف إلى بلوغ المعرفة الموضوعية، بعيدا عن الاعتبارات الإيديولوجية والمذهبية ولا ينحاز إلى دين أو طائفة ما، كما لا يدعي إمتلاك الحقيقة النهائية التي يتوقف عندها البحث العلمي.

إن العقل الإستطلاعي يتجاوز الطريقة الكلاسيكية للتأويل، ذات التصور الأحادي الذي يعتقد الوصول إلى التفسير النهائي والوحيد للنص، ويعتمد على "نظرية التنازع بين التأويلات conflit des interprétation"* بدلاً من الدفاع عن طريقةٍ واحدة في التأويل، والاستمرار فيها، مع رفض الاعتراضات عليها حتى ولو كانت وجيهة ومفيدة "[2] فهو عقل لا يحصر الحقيقة في تأويل أو قراءةٍ دون الأخرى، إنه يؤمن بالبعد الوجودي والتاريخي للقارئ، ويؤمن بالمعنى اللانهائي للنص وبنسبية الحقيقةبشكل عام، بخلاف العقل الدوغمائي الذي لا يتعرف بالمُغَايرة و الاختلاف.

---

[1]- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص14.

*للمزيد من التفاصيل ينظر إلى كتاب بول ريكور صراع التأويلات

[2]-المرجع نفسه ، ص14.

يعني أن العقل المنبثق على هذا النحو "هو عقل تاريخي ينتهك المسلمان ويعري البداهات ويعيد تنظيم علاقاتنا بما اعتقدنا أنه أصُول ثابتة، فلا يوجد في العقل المنبثق ما هو معطى وجاهز ومكتَمل، وإنَّما كل ما يوجد هو في حالة إعادة بناء وتشكيل"[(1)] إنّه بحق يترع نحو المطلق، نحو الاكتمال، فهويعكس الرؤية التقدمية و الصيرورة التاريخية إنه عقل يرفض السكون والركود، فهو عقل منتج ومبدع.

إن العقل الاستطلاعي جوهرة القطيعة الاستيمولوجية، لأنّه يقوم على تجاوز الأخطاء السابقة ويستفيد من التجارب، لأنّه يتجنب "التورط مرة أخرى في بناء منظومة معرفية أصيلة، لماذا؟ لأنّها سوف تؤدّي لا محالة إلى تشكيل سياج دوغمائي مغلق، من نوع السياجات التي يسعى هو بالذات إلى الخروج منها"[(2)] وعليه لا يجب أن يسقط فيما أراد أن يتجاوزهُ، وذلك بخلق سياجات دوغمائية جديدة تتحول هي الأخرى إلى عائق إبستمولوجي.

إن الأطر الاجتماعية التي تؤمن بالعقائد المورثة اعتقادًا مطلقًا، لا نستطيع أن تميز داخل عقائدها هذه بين ما هو تاريخي ولا تاريخي، ولا يمكن للعقل الاستطلاعي، أن يجد فضاءًا لنفسهِ فيها، دون الاعتماد على علم التاريخ الجديدة لتفكيك هذه العقائد من الداخل وتجاوزها.

من جهة أخرى سيعمل العقل المنبثق على ردم الهوة بين الغرب والشرق، لأنه عقل ما بعد الحداثة عقل جديد ينتقد كل العقول، بما العقل التنويري وينتقد مسار الحداثة كما سبق وأن أشرنا فهذا العقل كما يقول أركون يتجاوز "كل ما سبق ويعمق في الواقع تلك المعرفة التحريرية، التي قادها عقل التنوير في أوروبا الغربية منذ القرن الثامن عشر، إنه ينفصل مع مسلمات الوضعية الغربية والمواقف الميتافيزيقية التي سادت في المرحلة السابقة والتي لا تزال مستمرة في إقامة التضاد

[(1)]-كحيل مصطفى، الانسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، دار الامان ، الجزائر ، الرباط ، ط1، 2011 ص 204.

[(2)]-محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص15.

بين العقل العلمي والعقل الديني، "[1] فالعقل الاستطلاعي عقل نقدي بامتياز يعمل على إعادة النظر في كل ما تم ترسيخه على أنه حقائق ثابتة في العقل الغربي.

إن العقل الاستطلاعي الذي يسعى أركون لتأسيسه بدل العقل الإسلامي، لا يتم من خلال آلية نقد العقل الإسلامي نفسه وذلك بدراسة كيفية تشكل هذا العقل منذ اللحظة التدشنية الأولى التي رسخت جملة من المبادئ والمسلمات التي ظل العقل الاسلامي رهينة لها، هنا نطرح بعض الأسئلة ما المقصود بالعقل الإسلامي؟ وما هي طبيعته؟ وكيف تشكل؟

من أجل تحديد طبيعة ومفهوم العقل الإسلامي وكيفية تشكله، وبالتالي الإجابة على الأسئلة المطروحة يتطلب ذلك انتهاج "المسار الذي يسلكه أركون في دراسة العقل الإسلامي في الفكر العربي الإسلامي، فتجدهُ ينظر إلى العقل من عدة مستويات، فهناك الأصل الإلهي للعقل، أي العقل الذي يستند على الوحي وهو العقل الديني، وينظر إلى العقل الأصولي على أنه عقل ذو بنية دينية، ويبحث عن خصائص هذا العقل من كونِه عقل أرتوذوكسي"[2]فهو يختلف عن العقل الفلسفي وعن العقل الوضعي، بالإضافة إلى هذه النقطة يثير أركون نقطة أخرى وهي كيفية تشكل العقل الإسلامي في التاريخ بالنظر إلى مرحلة القرآن الأولى.

إن ارتباط العقل الإسلامي بالوحي (القرآن الكريم) يدّل ذلك على الأصل الإلهي للعقل، فالفكر الإسلامي يقوم على محاولة ترسيخ هذه الفكرة، لكن أركون يؤكد على أنها فكرة مشتركة بين جميع الأديان السماوية * حيث يقول "إن المطالبة بعقلٍ أبدي خالد منسجم تمامًا بشكل مسبق مع تعاليم الوحي كانت دائمًا موجودة، ليس فقط في مختلف المدارس الفكرية في الإسلام، وإنما أيضًا في اليهودية والمسيحية وكانت هذه تنص على أن الإيمان بالوحي يقوي العقل

---

[1]- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص240.

[2]-كحيل مصطفى، المرجع السابق، ص181.

*لا تقتصر فكرة الأصل الإلهي للعقل من خلال الوحي على الاسلام فقط توجد أيضا في اليهودية والمسيحية.

البشري ويهديه هذا العقل الذي يَظِّلُ كلما اعتمد على نفسه،"[1]فالعلاقة بين الوحي والعقل هي علاقة الكل بالجزء فالوحي يمثل الحقيقة الكلية التي يستمدها العقل منه وتوجِههُ نحوها، والعقل بدون وحي يقع في الظلال، فالوحي يسدد ويصوب العقل. إذن هذا التصور يرى أن الحقيقة المطلقة متضمِّنة في الوحي لكن مع مرور الوقت تتحول التفسيرات البشرية للوحي إلى تفسيرات مقدسة، لأنها تستمد هذه القداسة من الوحي، وهذه هي الطريقة التي يعمل بها العقل الديني بشكل عام والعقل الإسلامي خاصة ولهذا تحكمه الرؤية الدوغمائية وتسقطه في المثالية الذاتية المنغلقة.

إن أركون يرى أن تعالي العقل وخضوعه لكلام الله تعالى، تأسس عليها كل الفكر الاسلامي "وتطور على قاعدة الأصل والدعم المقدس للعقل والمتحقق من خلال مدونة نصية لغوية محددة تماما، أي القرآن الكريم، ثم تدخل الشافعي الذي أضاف له السنة، وضمن هذا المعنى يمكننا أن نتكلم عن عقل إسلامي" [2]فالشافعي بتأسيس علم أصول الفقه كان لتلبية حاجات اجتماعية مرتبطة بعصره، في حين أن العقل الأصولي لا يزال طريقه الفكر الإسلامي ويفرض عليها منهجه بشكل مستمر.

يؤكد أركون على ضرورة نقد العقل الإسلامي والأصولي نقدًا اسيتمولوجيًا، وتحليل المقولات التي يشتغل بواسطتها، وتفكيك مبادئه فيقول "أن نطبق على دراسته الإسلام، المنهجيات والإشكاليات الجديدة، نقصد بذلك تطبيق المنهجيات والآفاق الواسعة للبحث، من تاريخية وألسنية وسميائية ودلالية وأنتروبولوجية وفلسفية، ثم ينبغي البحث عن الشروط الاجتماعية التي تتحكم بإنتاج العقول وإعادة إنتاجها، كل ذلك يعنيه معالجة نواقص تاريخ الأفكار الخطِي المجرد ومخاطره"[3] والعقل الإسلامي تحكمه مجموعة من الشروط الاجتماعية تتحكم في إنتاجه وإعادة

---

[1]-محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، المرجع السابق، ص65.

[2]-المرجع نفسه، ص 65.

[3]Mohamed arkon pour un critique de la raison islamique , maison neuve et la rose paris 1984 p66.

إنتاجه أيضًا، بواسطة هذه العملية نتمكن من تجاوز هذا الدوران و اللف الذي أصبح ميزة طاغية بالنسبة للعقل الإسلامي .

إن القول بالأصل الإلهي للعقل يعني أن العقل الإسلامي يدخل ضمن البنية الخاصة ببنية المقدس بشكل كلي، والتي يندرج ضمنها بنية العقل الديني، التي يشكلُها الوحي كخطابًا إلاهيًا يؤكد تدخل الله في التاريخ، من خلال كلامه الموحى إلى البشر عبر رسله "فالوحي النهائي والأخير يقول كل شيء عن العالم والانسان والتاريخ والعالم الآخر والمعني الكلي والنهائي للأشياء وكل ما يستكشفه العقل لاحقا لن يكون صحيحاً أو صالحًا ومؤكدا "[1] و يتم ذلك من خلال كلام الله أو امتداده عبر النبي الذي لا ينطق عن الهوى، وعليه لا يمكن لأية معرفة بشرية أن ترتقي إلى هذا المستوى النهائي.

وينحصر هنا دور العقل البشري في تأويل وتفسير كلام الله وتصبح المعرفة الإنسانية بدورها "مجرد استنباط لغوي من النصوص، أو عمل معنوي سيميائي، وليست عبارة عن استكشاف حر للواقع يؤدي إلى التجديد المعنوي والمفهوي في كل المجالات "[2] وبمقتضى ذلك تصير مهمة الإنسان هي الامتثال لإرادة الله ومشيئته فلا يستطيع أن يؤثر في التاريخ، أو ينتج المعرفة وتغدو مهمة الإنسان سلبية تقْتَصر في التعرف على الأشياء بدل معرفتها.

يبحث أركون عن لفظ العقل في القرآن، من أجل تحديد مدلولها و ضبطه لغويًا، وانتهى في ذلك إلى أن القرآن لم يشر إلى لفظ العقل باعتباره ملكة المعرفة، وإنما استعمل لفظ "تعقلون" أو "تفقهون" التي تدل على التذكر، أو الانتباه وأخذ العبرة، وذلك لأن مفهوم العقل كما هو معروف عندنا لم يكن قد تبلور بعد لأن لفظ "عقل" بصيغة المصدر، لم يتم ذكرها ولو مرة واحدة في القرآن الكريم، وهذا ما جعل أركون يؤكد على وجود فرق بين العقل في القرآن والعقل كما عرفه اليونانيون، فيقول بخصوص ذلك " عندما نحلل النص كما هو بين أيدينا اليوم وكما وصلنا،

[1]-محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المرجع السابق، ص66.

[2]-محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، المرجع السابق، ص07.

فإن من غير الممكن التحدث عن العقل بالمعنى الأرسطي أو المعنى الحديث للكلمة، وأكرر هنا مرة أخرى أن كلمة عقل على هيئة المصدر، أو الاسم غير موجود في القرآن، هناك الفعل عقل ويعقل وهناك صيغة النفي لا يعقلون وهناك صيغة عقلو مرة أو مرتين حسب ما أظن ولكن لا يوجد مصطلح عقل الذي يسْتعمل حاملًا لسانيًا لمفهوم العقل فيما بعد"[1] على خلاف ما تذهب إليه الكثير من القراءات الإسلامية في الإشارة للعقل من خلال الصيغ المذكور آنفاً وتؤكد بذلك على مكانة العقل في الدين الإسلامي.

أما التحليل الدلالي فيتضمّن معنى التذكر، والتفكر والفقه كما ورد في الكثير من آيات القرآن، على نحو يذكرون، ويعلمون، يعقلون...إلخ وهذا "لا يتطلب الاستخدام المنطقي الذي يطابق بين الفكرة الواضحة والحقيقة الخارجة عنها بصفتها حقيقة واقعية ترد هذه العبارات (أو الآيات) دائما بعد التذكر بنعم الله على البشر وتدخله في تاريخ النجاة الأخروي، إنها تشهد لضرورة الاندهاش والتعجب والاستحسان والتأمل والاستبطان (استبطان) الآيات، لكي يعيش المؤمن رابطة الميثاق أو العهد بشكل أكثر كثافة وقوة، ولهذا السبب نلاحظ أن عضو الإدراك هو القلب، كما يتَجَلى ذلك واضحًا في آيات عديدة في القرآن "[2]يعني هذا أن العقل في القرآن لا يتخذ نفس المدلول الذي يَتَوّهمه الكثير من الخطابات الإسلامية المعاصرة وتَدْعي لنفسها الانتساب إليه.

يفسر أركون الفرق بين العقل كما حدد اليونانيون أو حدده التفكير الحديث والعقل حسب القرآن، إلى اعتبار "أن الطابع الإبداعي والرمزي المتفجر يطغى في الخطاب القرآني على الطابع المنطقي العقلاني الاستدلالي البرهاني، القائم على المحاجة، ونلاحظ أن موطن الفهم والإدراك الحسي والعاطفي هو القلب وليس الرأس، بمعنى أن مفهوم العقل في القرآن لا ينفصل عن الحاسة

---

[1]-Mohamed Arkoun lecture du coron maison neuve et la rose paris 1982 p206.

[2]-محمد أركون، الفكر الاسلامي قراءة علمية، المرجع السابق، ص194.

والشعور"[1] وعليه فالعقل القرآني ليس عقلا برهانيًا يقوم على إدراك العلاقات بين الظواهر وتفسيرها بقدر ما يثير الجانب الإنفعالي لدى المتلقي .

ومن الناحية الابستمولوجية، يعتبر نقد العقل الإسلامي الكلاسيكي الممر إلى المعرفة العلمية، التي تصدر عن العقل البشري (العقل المنبثق)، وعليه لا بد أن يخضع هذا الأخير لدراسة تفكيكية (العقل الإسلامي) تكشف عن بنية العقول التي تتأسس عليها وتبني الخطابات الإسلامية المعاصرة، التي تمثل امتدادا للعقل الفقهي وهو ذاته العقل الإسلامي الكلاسيكي، الذي أراد أركون تحديده من أجل أن يتمكن من الكشف عن نظامه وبنيته ومن ثمة الوقوف عند حدوده وعلى هذا الأساس تناول أركون بالبحث والدراسة كيفية تشكل العقل الأصولي من خلال رسالة الشافعي وعلم أصول الفقه.

ويرى أركون أن عناوين فصول الرسالة تكشف أنها تدور حول إشكالية مركزية واحدة وهي المشروعية العليا في الإسلام، وهذا ما يوحي به الجانب الشكلي لهذه الرسالة "والذي يدل على وجود عقل معين يتشكل داخل إطار مجموعة نصية corpus ناجزة ومغلقة نهائيا أي القرآن والحديث" [2]وهذا طبعا ما يرفضه أركون لأن عمل الشافعي سيتحول إلى مرجعية كبرى للعقل الإسلامي، تعود إليه كل عملية بحث مسألة ما، ويتحول إلى حقيقة متعالية لا يسمح بالخروج عنها ولذا يتساءل أركون "باسم من وباسم ماذا؟ وطبقا لأية عمليات برهانية إيضاحية تصبح بواسطتها حقيقة ما أو حكم قانوني ملزما وإجباريا للبشر، وإنما لا غنى عنه من أجل السير على طريق والنحاة"[3] فالشريعة وفق مبدأ الحلال والحرام، ووفق تصوراتها الخاصة الحقيقة والمعرفة، هي التي تعطي المشروعية لفعل المسلم أو لا تعطيها والتي بمقتضاها يتحدد مصيره في الآخرة وضمن هذه البنية المنطقية بعمل العقل الفهمي والإسلامي عامة.

---

[1]-محمد أركون قضايا في نقد العقل الديني، المرجع السابق، ص283.

[2]-كحيل مصطفى المرجع السابق ص 185.

[3]-محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، المرجع السابق، ص67

أما عن الجانب الدلالي للرسالة "فيتحدد من خلال تصور الشافعي للعلاقة بين اللغة والحقيقة، والعلاقة بين الحقيقة والتاريخ، والهدف من بحث هذه العلاقة هو تحقيق خاصية وميزة جوهرية للعقل الإسلامي هي خاصية التعالي على التاريخ الأرضي وضرورة تفتيت هذا التاريخ داخل فضاء الوحي "[1]ويمكن تبرير ذلك من خلال دفاع الشافعي عن مكانة اللغة العربية في مقابل اللغات الأخرى باعتبارها لغة الوحي اعتمادا على آيات القرآن، وفرض الحديث النبوي بأنه المصدر الثاني الأساسي للتشريع ويكون بذلك قد فصل الخلاف القائم بين أهل الرأي وأهل الحديث لصالح أهل الحديث، ذلك الخلاف الذي كان قائما حول مدى التمييز بين ما كان مرتبطا بشخص النبي وظروفه الاجتماعية والتاريخية من أقواله وأفعاله (سنة)، وما كان يحمل الطابع الإلزامي وقد أمر أهل الرأي "على التميز بينهما وأصر الفريق الثاني على التوحيد بينهما"[2] وتحول كل ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم إلى قواعد آمرة توجب الالتزام بها وأصبحت السنة أصل من أصول الفقه بعد القرآن.

إن القراءة التي قام بها الشافعي للقرآن والسنة من خلال تأسيس علم الأصول وعلم الفقه تدخل ضمن الرؤية العامة لعصره ومشاكله والصراعات الاجتماعية التي كان منخرطًا فيها، لكن رغم ذلك "فغاية الشافعي هي إقصاء التاريخية لأنه في نظر أركون يعتمد على الآيات التي يلح فيها على طاعة الرسول لفرض مشروعية الحديث، وهو يقوم بعملية تحْيين لهذه الآيات وفق أفق انتظار خاص بعصره وبمشاكله"[3] وتتحول السنة إلى منزلة الوحي تقريبا.

إن العقل الفقهي الذي يمتد بشكل كلي في العقل الإسلامي، هو عقل تاريخي تتشكل بفعل ظروفٍ اجتماعية معينة، حاول أن يجيب عن انشغالات الإنسان في عصره وحاجته إلى حلول المشاكل التي أَفْرَزَّها الواقع، باستعمال كل ما أتيح من معارف في ذلك العصر خاصة علوم اللغة

---

[1]-مختار الفجاري نقد العقل الاسلامي عند أركون دار الطليعة بيروت، ط1 عام 2005 ص135.

[2]-نصر حامد ابوزيدا ، النص والحقيقة والسلطة، المركز الثقافي العربي، بيروت المغرب ط4، 2000، ص17.

[3]-مختار الفجاوي، المرجع السابق ص138.

والبيان إلا أنه أصبح مع مرور الزمن العقل الفقهي يتجاوز التاريخ وينصّبُ فوق العقول جميعا لأنه بالنسبة للمسلمين عامة بمثابة القانون الإلهي الذي يوجب على المسلم الالتزام به دون نقاش، وكأن الشافعي يمتلك الكفاءة اللغوية والذهنية ليفهم كل الآيات القرآنية من محكم ومتشابه ويكون بذلك قد ختم باب الاجتهاد و لم يعد بذلك للمسلم أي التباس فيما يخص المسائل الدّينيّة والدنيوية لأنه حدد له الطريقة التي يتم بواسطتها النظر في أي مسألة دينة أو دنيوية.

نعود الآن ضمن المشروع النقدي لأركون الذي يهدف إلى تجاوز العقل الإسلامي كما حدده تاريخيا ومعرفيا، وكما أشرنا إلى ذلك، هذا العقل الذي يبلور ونشأ بفعل التاريخ لأنه في نهاية المطاف ليس إلا استجابة لحاجاتْ الإنسان، وتجليًا من تجليات الفهم البشري للوجود من خلال اللغة وقواعدها وأبعادها الرّمزية.

وبعد أن الدراسة الابستمية للعقل الإسلامي يتناول أركون التحقيب التاريخي لهذا الأخير، فالدراسة الأولى تحدد بنية هذا العقل بينما الدراسة الثانية تبين كيفية تطور هذه البنية في سياق التعاقبية التاريخية ليتمكن من تعرية العقل الإسلامي على جميع المستويات، ومن أجل إظهاره على حقيقة الموضوعية.

في هذا السياق يحدد أركون خمس مراحل تاريخية مر بها العقل الإسلامي وهي: المرحلة التكونية- المرحلة الكلاسكية- المرحلة السكولائية- مرحلة النهضة- والحقبَة المعاصرة.

أ) المرحلة الأولى: وهي المرحلة التأسيسية (622-767م) وهي اللّحظة التدشنية للعقل الاسلامي يقول عنها أركون " كنت قد درست هذه المرحلة في كتابي قراءات في القرآن، وقلت أن كلمة "عقل" على هته المصدر غير موجودة في الكتاب كل ما هو موجود عبارات استفهامية من نوع أفلا تعقلون، أفلا يعقلون"[1] واستنتج أن للعقل مكانة مميزة ومختلفة في القرآن عن تلك المكانة الموجودة في النصوص الإسلامية الأخرى من حديث وفقه وكلام وفلسفة، إذ يعتبر أن "العقل

[1]-محمد أركون ، قضايا في نقد العقل الديني، المرجع السابق، ص283.

السائد في القرآن هو عقل عملي تجريبي، أي يرد على الأحداث والمشاكل الناشئة من يوم ليوم، إنه عقل جياش يغلي كما الحياة وليس أبدا عقلًا باردًا تأمليًا واستدلاليًا برهانيًا (على طريقة الخطاب الفلسفي مثلا). ولهذا السبب فإن علم التفسير الذي نشأ فيما بعد في البصرة، ثم في بغداد والذي كان متأثراً بالفلسفة الأرسطوطالسية، قد أسقط على مفهوم العقل بالمعنى المنطقي والاستدْلالي وهذا خطأ، فهو غير موجود فيه"[1] وهذا يعود بالأساس إلى طبيعة الخطاب القرآني الرمزية والمجازية وليس المنطقية البرهانية الاستدلالية، و عموما فالعقل في هذه المرحلة لم يكن قد برز بشكل واضح وإنما يعد القرآن الكريم بمثابة حدث أدى إلى تحريض ظهور التفكير العقلاني من أجل فهمه وتفسيره.

ب)المرحلة الثانية: مرحلة العقلانية (767م-1058م) تمثل هذه المرحلة مرحلة انبجاس العقلانية العربية الإسلامية بفعل الالتقاء بين العقل الإسلامي والعقل الإغريقي، وكان وراء ذلك حركة الترجمة التي عرفت بالفكر الفلسفي اليوناني لا سيما في عهد المأمون، وقد مثلت حسب أركون المعتزلة الصراع بين المعرفة العقلانية والأسطورية والمتخيل الديني بشكل خاص، ثم تمثل الصراع في حركة الفلاسفة والعلماء بشكل عام، ويتجسد ذلك في العديد من الشخصيات الكبرى التي أنجبتها الحضارة الإسلامية كالكندي الفرابي، الرّازي، ابن سينا، التوحيدي، مسكوبه و ابن رشد...إلخ، ويرى أركون أن ذلك الصراع "قد تجلى في عصر انتصار المعتزلة في ظل الخليفة المأمون بشكلٍ خاص (313ه-1833م) ومن المعلوم أنه قد تبنى عقيدة المعتزلة بشكل رسمي وقربهم إليه وحارب خصومهم من أهل التقليد والنقل أي الحنابلة بشكل خاص"[2] وهذا دليل واضح على أن هذه الفترة فترة عقلانية حيث تحول فكر المعتزلة إلى إيديولوجيا للنظام السائد آنذاك وقد أتفق مع كل المفكرين على هذه النقطة.

---

[1]-محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، المرجع السابق، ص284.

[2]-المرجع نفسه 287.

ج) المرحلة الثالثة: المرحلة المدرسية التكرارية (1058م-1880م) بعد مرحلة العقلانية المزدهرة والتي ينعتها أركون بالعصر الكلاسيكي، الذي تميز بالإبداع والاجتهاد والتفتح المليء بالمناقشات الفكرية، حل عصر التقليد والاجترار وشرح النصوص الكبرى في مختلف العلوم من تفسير وفقه وحديث وعلوم اللغة، وأقتصر طلب العلم والمعرفة على التلقين والحفظ والاجترار وإعادة تحقيق النصوص القديمة.

إن مظاهر التخلف في هذه الفترة غياب النقاش والحوار بين المذاهب الإسلامية وانتشار عقل مذهبي أرتوذوكسي عند كل نحلةِ وطائفة، وكلها تدعي امتلاك الإسلام الصحيح وتعادي غيرها من النحل وتنكفئُ على ذاتها، وقد ارتبطت هذه الفترة تاريخيًا بحكم السلاجقة في القرن الحادي عشر وهم الذين أسسوا المدرسة واعتمدوا الفكر التقليدي فيها، وقد تزامن ذلك بما فعله الخليفة القادر، الذي أعلن الحرب على فكر المعتزلة.

د) المرحلة الرابعة : عصر النهضة العربية (1880/1950) ارتبطت هذه الفترة بالحداثة الأوروبية ومن خلال حملة نابليون على مصر وهي فترة صدمة العقل الإسلامي العربي بقوة الحداثة، فكانت ردة الفعل ومحاولة استدراك ما فات واللّحاق بالحضارة الغربية لأن العقل العربي أدرك مدى تخلفُهُ وتقدم غيره، لأنه كان يعتقد أنه مازال يمتلك زمام الأمور لا سيما وأنه يحمل الرسالة الختامية، فأنشرت الأعمال الفكرية المختلفة مع رواد الإصلاح والفكر الليبرالي، لكن رغم ذلك اخفقت محاولة النهضة للمرة الثانية حسب أركون ويعلل ذلك الإخفاق في تغلب ضرورات الصراع ضد الخارج، على الصراع ضد الداخل، أو تغليب التحرير الخارجي على التحرير الداخلي، وهكذا تشكلت إديولوجيا الكفاح من أجل مواجهة التحديات الخارجية المختلفة، الإمبريالية والاستعمار وإسرائيل وحل العقل النضالي إذا جاز التعبير محل العقل الليبرالي، لأسباب مفهومة لأنها تمثل الأولوية القصوى والضرورة القاهرة"[1] وفي هذا السياق يميز أركون بين نوعين من العقل النضالي

[1]- محمد أركون ، قضايا في نقد العقل الديني، قضايا، المرجع السابق، 291.

الشكل القومي (1880-1970م) ويمثل النزعة القومية والشكل الأصولي الإسلامي منذ عام 1970 فالشكل القومي تجسد من خلال المشاريع العروبوية التي تبنتها الأحزاب القومية في كفاحها ضد الاستعمار وضد الكيان الصهيوني.

أما الشكل الإسلامي فكان رد فعل الناتج عن فشل الأحزاب القومية بعد حرب 1973م والهزيمة ضد إسرائيل، واتخذت نموذجا لها هو الثورة الإيرانية بعد نجاحها سنة 1979.

ومن أجل أن يتأسس العقل الاستطلاعي فلا بد من الوقوف عند أسباب فشل النهضة وتحليلها والابتعاد عن الانفعال ورد فعل السريع من أجل بلوغ الهدف وعلى هذا الأساس أراد أركون أن يقيم العقل الإسلامي نقدا شاملاً من أجل تجاوزه.

المبحث الثالث : الرؤية الأركونية للتاريخ والخطاب

ينطلق أركون من مسلمات أساسية في رؤيته الواسعة للتراث الإسلامي، باعتباره خطاباً تاريخياً وليس التراث كمقدس يتجاوز الأطر الزمانية والمكانية والاجتماعية التي حددته وحددت آليات انشغاله، التراث الذي لا يزال حيا في عقول وطريقة تفكير كل مسلم معاصر وتتحكم فيها بغير وعي منه، بسبب الدوغمائية التي تسيطر عليه والإيديولوجية التي توجه تفكيره والخطابات الحماسية التي تؤجج مشاعر الجماهير في مختلف مشاريعها البنيوية أو ثورات الكفاح لديها، وحتى المثقفون العرب انخرطوا بمثل هذه الخطابات القومية. يقول أركون" يسوغ مثل هذا الوضع إلحاحنا على اتخاذ مسافة نقدية تجاه هذا الخطاب"[1] ومن أجل تجاوز هذه الرؤية اللاتاريخية التي تحكم العقل الإسلامي، وبناءا على هذا يطرح السؤال التالي: ما الذي يميز الخطاب التاريخي الذي يؤسس له أركون عن الخطاب التقليدي السائد ؟ وما هي المسوغات والمبررات لذلك؟.

يبلور أركون مشروعه بالاعتماد على المناهج العلمية الحديثة المعتمدة في علوم الإنسان والمجتمع واللغة في قراءة التراث قراءة معاصرة تلبي حاجيات المسلم الراهنة، بعيداً عن النزعة الوثوقية التي تدعي الحقيقة المطلقة وتحتكرها هذه الحقيقة التي توجه التاريخ الأرضي أو الدنيوي، الذي يؤدي بدوره إلى الفوز والنجاة في الآخرة، وتفترض أن الوحي موجود في القرآن بشكل كلي ونهائي، مع العلم انه كان في البداية مجموعة من العبارات الشفهية التي أصبحت مصحفا فيما بعد.

ينتقد أركون هذه الرؤية للتاريخ كما يذكر باستمرار انها ليست خاصة فقط بالمسلمين وإنما أيضا بأصحاب الأديان التوحيدية الأخرى " فهي تعتقد أنها قادرة في هذا الظرف الذي يشهد أزمة الايدولوجيا الحديثة على استعادة المبادرة في التاريخ، دون أن تعيد النظر جذريا ، في مصدرها

[1] - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، المرجع السابق، ص64.

ومبادئها التي وجهت نشأتها وألهمت مفسريها وحددت عقائدها "[1]. فلذا فعملية إعادة النظر في هذه الرؤية أمر ضروري وقد انتبه إلى ذلك المعتزلة " عندما دفع مفكروا المعتزلة عن مفهوم خلق القرآن كانوا قد أحسوا بالحاجة إلى دمج كلام الله في التاريخ، وإذا ما استعاد الفكر الإسلامي هذه الفكرة، فانه عندئذ سوف يمتلك الوسائل الكفيلة لمواجهة المشاكل التي يتساءل الفكر المعاصر من كل حدب وصوب، بمصداقية اكبر وابتكاريه أقوى وأعظم" [2] ويحقق الأهداف المرجوة من وراءه.

وفي هذا السياق يحاول أركون الكشف عن الآليات التي يشتغل بواسطتها الخطاب الإسلامي والتي تجعل منه خطابا لا تاريخيا، يعاد إنتاجه بنفس الكيفية، وهذا ما يقف عائقا أمام التقدم، لأنه خطاب يبجل الماضي ويعود إليه في كل لحظة ، ويؤمن بوجوده المستقل والمثالي والمطلق الذي لا يتأثر بالتاريخية، غير أن أركون يفرق بين الإسلام المثالي النقي والإسلام التاريخي الذي هو الدين المعاش من خلال ممارسات السوسيولوجية والثقافية للفاعلين الاجتماعيين، بلغة علم الاجتماع كأفراد تحكمهم المصالح وتوجههم الإيديولوجيات، إن أركون ينتقد الرؤيا اللاتاريخية المتعالية للإسلام لأنه " ينبغي أن يعلم القارئ أن ليس هناك كياننا أبدياً لا يتأثر بأي شيء ويؤثر في كل شيء كما يتوهم جمهور المسلمين[3]" . فالإسلام الحق غير موجود في الواقع على عكس ما يعتقد غالبية المسلمين والاعتقاد بصلاحيته المطلقة والمفارقة للتاريخ و المتجاوزة حدود الزمان و المكان كما يتوهم كل مذهب إسلامي بأنه على هذا الإسلام الحق.

إن هذا الإعتقاد مبالغ فيه بشكل رهيب لأن"التصور حول الإسلام تصور ميتافيزيقي بعيد عن الواقع يكرس التصور التجريدي أي يتعاطى مع الإسلام باعتباره أقنوم مضخم قادر على كل

---

[1] - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، المرجع السابق، ص82.

[2] - المرجع نفسه، ص82.

[3] -المرجع نفسه ، ص174.

شيء ويؤثر في كل شيء انه يتماها دائما في النموذج" [1]. وهذه هي الرؤية المهيمنة عن الإسلام داخل المجتمعات الإسلامية ووراء كل ما يحدث من ممارسات* ويعطيها المشروعية .

من أجل القطع مع هذه الرؤية اللاتاريخية للإسلام يؤكد أركون أن " الإسلام المعاصر كالإسلام الكلاسيكي و الإسلام الوليد مع القرآن والممارسات التاريخية لمحمد هو نتاج للممارسات التاريخية للبشر مثله مثل أي شيء على وجه الأرض، انه نتاج الممارسة التاريخية لفاعلين اجتماعيين شديدي التنوع والاختلاف من اندونيسيا إلى إيران إلى أقصى المغرب ... كما انه نتاج عن فعل الشروط التاريخية الشديدة التعقيد في الزمن والمكان ولهذا السبب فإننا نفضل التحدث عن الإسلام الأقنومي ، بمعنى أن المسلمين حولوا الإسلام إلى أقنوم مضخم قادر على كل شيئ دون أن يتأثر بأي شيء"[2] مما يعني بالضرورة انه لا يوجد إسلام في ذاته ويمكن اعتباره النموذج المتبع ، من قبل أي طائفة، وأي تصور عن هذا الإسلام هو مجرد وهم يعود إلى سيطرة العقلية الأرتودوكسية في الأوساط الإسلامية وهو يختلف عن التصور التاريخي الذي يحاول المؤرخ – بعد جهد مضني – أن يتوصل إليه وبهذا يغدو الإسلام كأي ديانة أو عقيدة مهما كانت طبيعتها، محصلت نتيجة لتفاعل القوى الاجتماعية التي تحدد وجوده وتعطيه شكل العقيدة والإديولوجية، وهذا أمر لا يتأتى إلا بتكريس رؤية تاريخية فعلية حول الإسلام بمختلف أبعاده.

ومن هذا المنظور سنجد أنفسنا كما يرى أركون أمام إسلامات متعددة " الإسلام الرسمي المرتبط بسلطة الدولة، الذي يصفي معارضيه بتهمة التحريف و الزيف الارتودوكسي التقليدي الكلاسيكي، وهو أقنوم مضخم فوق تاريخي وإسلام الملاذ وهو إسلام التعذر و الفشل، والإسلام الشعبي، إسلام جمهور المسلمين أي العامة، الذي يقوم على الثقافية الغير العالمة لأن كل شعب

---

[1] - كحيل مصطفى ، الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون ، المرجع السابق، ص235.

*-العنف الذي يمارس باسم الجهاد في سبيل الله.

-[2] - محمد أركون ، قضايا في نقد العقل الديني، المرجع السابق، ص ص 174-175.

مسلم له عاداته وفهمه الخاص للإسلام" [1] . كما يوجد الإسلام الشخصي الفردي و هو الإسلام القائم على الضمير التشريعي الحر، والإسلام السياسي المرتبط بالحركات السياسية التي تعتمد الخطاب الأصولي من اجل الوصول إلى السلطة ، وبهذا المعنى فالإسلام يتعدد تبعا لتعدد الفئات الاجتماعية وتبعا لتباين أهدافها واختلافها.

إن الغاية من وراء هذه التصنيفات للإسلام هو أن كل صنف من هاته الأصناف يعد ممارسة إجتماعية وسوسيولوجيا بالمعنى التام للكلمة، وهذا يؤكد انه لا يوجد إسلام متعادل مطلق وواحد وإنما توجد إسلامات إنبثقت عن نص واحد، لكن كل إسلام يفهم على حسب مقتضيات التاريخ.

وعلى هذا الأساس يدعو أركون إلى ضرورة تبني الرؤية العمودية * لدراسة تاريخ الإسلام وفق منطق القطيعة وبناءا على ما توصلت إليه الدراسات التاريخية المعاصرة " فالتاريخ لا يسجل كل شيئ وإنما ينسى أو يتناسى بعض الأشياء...الخ. لانستطيع أن نستوعب هذه الأشياء كمعطيات ناتجة عن السيرورة الاجتماعية و التاريخية ما دمنا سجناء هذا التصور الخطي المستقيم عن حركة التاريخ بكليته، فانه ينبغي أن يهتم بالأشياء السلبية المحذوفة كما الأشياء المثبتة "[2] فهاته العملية تمثل صلب " الإسلاميات التطبيقية " التي تهدف إلى قراءة تاريخ الإسلام قراءة جديدة تهتم بكل أشكال الخطاب الإسلامي على تنوعها، كما تتجلى في التعبير الشفهي للإسلام والغير المكتوب وليس فقط الخطاب المكتوب الذي ضل يمثل الخطاب الرسمي باعتباره يملك السلطة واليات السيطرة والانتشار، وهو خطاب الفئة المثقفة ولان التاريخ يكتبه المنتصر ويعمل على نشره ويسكت عن غيره.

---

[1] - كحيل مصطفى ، المرجع السابق نص336.

*- يقصد اركون بها دراسة الاحداث التاريخية الاجتماعية من احلام وتطلعات ورغبات ، لكن ليس وفق النظرة الخطية القائمة على ترتيب الاحداث وفق التعاقبية الزمنية المعتمدة في دراسة التاريخ ، كما انها تركز على المدة الطويلة.

[2] -محمد أركون ، قضايا في نقد العقل الديني، المرجع السابق، ص94.

إن ما هو معروف عن التاريخ الاسلامي انه تاريخ غير موضوعي بالنظر إلى الذهنية المؤدلجة التي أنجزته والتي حددت طريقة التفكير بشكل عام لكي تنسجم مع آليات الهيمنة والبقاء والإستمرارية في السلطة وقد تم ذلك بممارسة الحذف و النسيان وتحديد المفكر فيه والممنوع التفكير فيه، وهاته النقطة بالضبط ستكون مجالا للدراسات التاريخية التي ستتمكن من كتابة تاريخ يختلف عن التاريخ الرسمي المنجز، وذلك بواسطة الإعتماد على منهجيات والمقاربات المعاصرة في علم التاريخ، وسيتم بمقتضى ذلك إعادة النظر في الفكر و الثقافة الإسلاميين جملة وتفصيلا وعلى هذا الأساس يراهن أركون على هذه الدراسة كثيرا لأنها تعيد " تقديم صورة تاريخية عن مرحلة الإسلام الأولى، وتشكل المصحف ودولة المدينة والخلافة...الخ. كما فعل المؤرخون الغربيون بالنسبة للمسيحية وشخصية يسوع ، والتشكل التاريخي للأناجيل، كما وينبغي دراسة سيرة النبي وشخصية الصحابة الأساسيين على ضوء علم التاريخ وذلك لفرز العناصر التاريخية فيها، عن العناصر التبجيلية التضخيمية، هذه الصورة التاريخية إذا ما تمت سوف تدخل في صراع مع الصورة التسليمية أو التقديسية التي كرستها القرون، وهذا الصراع الجدلي الخلاق بين كلتا الرؤيتين للتاريخ، أي الرؤيا الواقعية التاريخية والرؤيا التاريخية الموروثة، هو الذي سيولد البديل الجديد" [1] الذي سيدخل الخطاب التاريخي إلى الساحة الثقافية الإسلامية ويعزز الوعي التاريخي فيه، بحيث يحدث القطيعة التاريخية مع التاريخ.

إن تعزيز الوعي التاريخي يتم بادراك العامل الأسطوري والخيالي ضمن الرؤيا الفكرية الإسلامية وإسقاطه من العقل الإسلامي لتحديد حقيقته لأنه يساهم بشكل قوي وفعال في تكريس هذا الوعي بالنسبة للتاريخ والخطاب وإدراك العامل التاريخي في المعرفة البشرية وكل ما يحدث في هذا العالم على نحو ما يحصل في الثقافة العربية الحديثة، التي تملك معرفة علمية وتاريخية لماضيها وتراثها الديني و الثقافي، لذلك فهي تستثمر في هذا التراث على أسس علمية لأنها تمتلك ذلك.

[1] - محمد أركون ، قضايا في نقد العقل الديني ، المرجع السابق، ص 293.

إن الحداثة المرجوة في الثقافة الإسلامية على نحو ما حدث في الثقافة الغربية يتطلب تأسيس رؤيا علمية للتاريخ وللواقع تحدث قطيعة الابستيمولوجية مع التصورات التقليدية المحكومة بالقناعات الدينية المطلقة و الراسخة ،الرؤيا العلمية تؤمن بان الحقيقة والتاريخ والواقع كل هذه الأشياء محكومة بالتغير " الذي يطرأ على حياة الإنسان والمجتمعات، وذلك بنزع القناع عن التاريخ الرسمي من خلال تفكيك خطابات القدماء، وتفكيك استراتيجياتهم في الحذف والتصفية لإعادة الحق في الكلام للمرفوضين في التاريخ والذين محيت أثارهم من قبل الخط المنتصر" [1] وذلك كله يتم بواسطة تفكيك ما يطلق عليه أركون المخيال الاجتماعي وكيفية تكونه والقوى التي لعبت دورا في ذلك ، يقول أركون "ينبغي أن نعلم أن الدوائر الخاصة بما هو خارق للطبيعة بالتعالي الالهي والميتافيزيقي وبالآلهة الناشطة والمهيمنة، أو بالاله الواحد الحي ولكن البعيد، وبالعقائد السحرية أو الأسطورية الشعبية الخرافية أو الدينية هذه العقائد مرتبطة جميعا بالمتخيل، أقول ذلك كله هو أيضا من صنع الفاعلين الاجتماعيين (أي البشر) ولو لم يخلق البشر هذه التصورات و لم يؤمن بها لما وجدت " [2]وبمقتضى هذه الفكرة فان كل الأديان و المذاهب الدينية في الإسلام على تعددها من سنة وشيعة وخوارج ...الخ ليست مذاهب دينية خالصة وإنما فيئات اجتماعية تحددت بفعل الصراع القائم حول السلطة.

الصراع السياسي هو الذي أنتج هذه المذاهب وخلق مقدساتها ورموزها تلك الرموز التي تستخدمها في نضالها ضد معارضيها، وإثارة عواطف الجماهير من اجل كسب اكبر قدر من التأيد والمساندة الشعبية.

إن الصراعات السياسية تتحول إلى صراعات دينية ويكتسي كل نضال سياسي من أجل السلطة أو من أجل المعارضة طابع القداسة والواجب من الناحية الشرعية، وعلى هذا النحو تختفي الحدود الفاصلة بين الديني والدنيوي وبين المقدس والمدنس وسبب ذلك الاختفاء في رأي أركون

---

[1] - كحيل مصطفى ،المرجع السابق، ص238.

[2] - محمد اركون ، قضايا في نقد العقل الديني ، المرجع السابق ،ص ص132-133.

هو غياب الرؤية التاريخية للتراث الإسلامي ويتجلى ذلك من خلال التأويلات التي تستعمل قراءاتها للقرآن ، والمجردة من البعد التاريخي لخدمة ايديولوجياتها ومصالحها .

يركز أركون على دور علم النفس التاريخي الذي يؤدي الى الكشف عن العوامل النفسية والاجتماعية المتحكمة في الإنسان من خلال التاريخ، حيث يساهم في تكريس الرؤية التاريخية التي تتطلب إعادة دراسة هذا الأخير بواسطة الكشف عن الروابط بين الدين والمجتمع وبين الديني والدنيوي ، بين المتعالي والتاريخي، الكشف عن العلاقة الجدلية بين هذه الثنائيات بين الله والإنسان فيها وتماهت العلاقة بينهما من خلال الممارسات الاجتماعية وإقحام المقدس في قضايا اجتماعية وتاريخية، بفعل مكانة المقدس وقدرتها على توجيه وعي المسلم والمؤمن عموما، لا سيما تلك النزاعات الدغمائية التي عملت على ترسيخها و الكثير من العوامل.

يلجأ أركون إلى كل مناهج العلوم الإنسانية للكشف عن هذه الفرضيات التاريخية استنادا الى النظرة التي ترى أن " البعد الاجتماعي للظواهر في حالة تغير مستمر داخل الزمني وبالتالي فلا يمكن فصله عن التاريخية بصفتها صيرورة لكلية العالم (أي التاريخية = الزمنية) الصيرورة التي تصب كل أشياء العالم ومؤسساته وعقائده وأخلاقه بما فيها، على الرغم من أن المؤمنين يضنون أنها ثابتة"[1] فوفق هذا المنظور يجب النظر إلى كل موضوع معرفي أو ثقافي بأنه نتيجة تطوره عبر التاريخ، بما في ذلك النص المقدس الذي يصنف حسب المؤمنين بأنه نص متعالي وميتافيزيقي، للإشارة فقط فان المعتزلة قد انتبهوا لهاته المسالة منذ زمن طويل ولكن للأسف الشديد تم تصفيه أرائهم وحرق كتبهم.

ولتحليل معنى التاريخية بعمق أكثر يجب التميز بينها وبين التاريخية التي يتجسدها المنهج الفينولوجي والتي "تتبنى فكرة أن الأحداث والوقائع أو الأشخاص الذين وجدوا حقيقة، هم الذين دلت على وجودهم الأحداث ووثائق صحيحة ، تمكن من أن يقبلوا كمادة صحيحة للتاريخ

[1] - محمد أركون ، الإسلام الأخلاق والسياسة ، المرجع السابق، ص42.

الفعلي والحقيقي، وهذا يعني بعبارة أخرى استبعاد كل العقائد والتصورات الجماعية التي تحرك المخيال الاجتماعي وتشطبه من ساحة التاريخ"[1] مع العلم أن هذه العقائد، تملك الامكانيات الكافية في عملية تحريك العجلة التاريخية وقد غيرت موازين القوى وضمن الأحداث التاريخية الكبرى.

إن التاريخية تعيد الاعتبار لمختلف النشاطات والممارسات الإنسانية التي أبعدها التاريخامية لأنها غير موثقة من اجل إعادة الاعتبار لها ضمن أحداث التاريخ "يعني إعادة إدخال كل ما تمحوه التاريخانية عادة أو تتجنبه باحتقار أي كل الحماسات الجماعية والأحلام الممكنة والتطلعات الغير مشبعة والمبادرات المجهضة و الأسطورة المحركة وقوى المخيلة" [2] هذا ما جعل اركون يعطي الأهمية لعلم النفس التاريخي ضمن مشروعه كبعد منهجي من اجل فهم الأبعاد النفسية الشعورية لهذه الاتشطة والتي أنتجت خطابا لا تاريخيا يجب إعادة دمجه في التاريخ لا سيما التاريخ الاسلامي الذي لا يزال محتاجا الى دراسات أعمق في هذا المجال.

إن التاريخية يعرفها ازكون" بصفتها المقدرة التي يتمتع بها كل مجتمع في إنتاج حقله الاجتماعي والثقافي الخاص به، ووسطه التاريخي الخاص به أيضا"[3]. فهي اذا النظرة غالى الواقع والحقيقة والانسان في ان واحد من منظور السيرورة و التغير و الحركة وليس من منظور الثبات .

أما الآن فسنحاول الإشارة إلى الكيفية التي تتجلى بها الرؤية اللاتاريخية داخل الخطاب الإسلامي بواسطة القراءات والتأويلات والتفاسير التي لا تزال مستمرة إلى يومنا هذا وتدعي امتلاك الراهنة. لتلبية حاجات المسلمين " فإذا كان الوحي قد أغلق نهائيا بموت النبي فإننا نجد أمر تفسيره وشرحه وترجمته إلى معايير وشعائر أخلاقية وقانونية لا يزال مستمرا حتى يومنا هذا، وبهذه الطريقة(أي بهذه الممارسة التي تقوم بها الذات على ذاتها، وتحت ضغط التاريخ) نجد أن الأمة

---

[1] - محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، المرجع السابق، ص49.

[2] -محمد اركون ، الفكر الإسلامي ، قراة علمية، المرجع السابق، ص124.

[3] - المرجع نفسه ، ص116.

الإسلامية تولده أو تنتجه كتراث حي "[1] وتجعله مستمرا في التاريخ بشكل عادي كان الزمن لم يمضي عليه وخصوصا أن تلك التفاسير والشروحات لا تأخذ بعين الاعتبار المسافة الزمنية والتغيرات التاريخية الفاصلة بين لحظة نزول الوحي ولحظتها الراهنة، وهذا ما جعل من هاته القراءات مفصومة عن الواقع وخاصة باعتمادها على مناهج وأساليب القراءة التقليدية .

بالإضافة إلى ذلك فإن هذه القراءات تنطلق من فرضية أنها قراءة صحيحة و تمتلك مشروعية التفسير و هي فرضية تؤمن بوجود إسلام واحد صحيح بينما الأصح حسب أركون "لا يوجد إسلام واحد كما تزعم الأرتوذوكسية السنية أو الشيعية، كما الخارجية، كما فعلت المسيحية و اليهودية "[2]و بهذا المعنى فإن كل تفسير يدعي إمتلاك حقيقة النص هو تفسير بعيد عن الحقائق التي يتوهم أنه يصل إليها في النص القرآني، و أن التأويل الصحيح هو ذلك التصحيح القائم على مناهج العلم الحديثة، هو الذي يرى النص الديني على حقيقته التاريخية و الموضوعية، هذه المناهج المتمثلة في علم التاريخ و اللسانيات و الدراسات الإجتماعية على إختلافها، ذلك التأويل المفتوح على مختلف الإحتمالات هو الذي يعي دور الخيال والاسطورة والرمز داخل الحقل الدلالي للخطاب الديني و يعي الأبعاد اللغوية و دورها في إنتاج المعنى، بناءا على التصورات الحديثة في علم اللغة .

لكن بالرغم من الإمكانيات المتاحة لبلوغ مثل هذه القراءات إلا أن المهمة مازالت صعبة ومعقدة بالنظر إلى الطريقة التي مورست أثناء تدوين و كتابة القرآن في شكل مصحف، لأن لحظة جمع القرآن تعد لحظة حاسمة في تاريخ الفكر الإسلامي بالنظر إلى مكانتها الثيولوجية في الوعي الإسلامي و التي حددت اللامفكر فيه و خاصة في المرحلة اللاحقة من خلال مفاهيم علم الفقه، هذه المكانة التي تحظى بها هذه اللحظة جعلها في منأى عن أي نقد و بعيدة عن كل الشكوك التي تحوم حول ما يقال عنها، وبالتالي فإن إحلال الرؤية التاريخية يكون بواسطة النقد التاريخي"و ذلك

[1] - محمد اركون ، الفكر الإسلامي ، قراة علمية، المرجع السابق، ص21.

[2] - المرجع نفسه ص 23

بالعودة إلى تلك المرحلة التأسيسة لترعيتها أركيولوجيا و فهم كيفية تشكلها تاريخيا و إضاءة اللامفكر فيه لأول مرة"[1] هذه المرحلة التي تمثل المرحلة التاريخية الأولى و اللحظة التي تشكل فيها التراث لكن الرؤية الإسلامية الدينية تتفادى الحديث عن هذه الفترة بهذا الشكل و بهذه الطريقة و تخرجها من التاريخ الواقعي للأحداثّ، حتى علماء السنة في هذا السياق يتفادون الحديث عن "الفتنة الكبرى" و يتفادون الخوض في مثل هذه المسائل، لانها توقعهم في الحرج بسبب التناقض الناتج عن تصورهم اللاتاريخي في مقابل الحقيقة الموضوعية والتاريخية حول تلك المرحلة وحول الشخصيات الفاعلة فيها.

وفي ظل كل هذه المعطيات والأحداث التاريخية "وعلى الرغم من أن تراثا كهذا هو ذو منشأ تاريخي واضح و يكمن تحديده بدقة، فإنه يدعي صفة التعالي على التاريخ، لأنه منغرس (متجذر)، داخل الوحي ويعبر عن تعاليه و تمزيهه، لكن الواقع التاريخي يتناقض مع هذا الزعم التيولوجي"[2] إذن بإسم العلوم الإنسانية يمكن دحض وإبطال القول أن النص الديني يتجاوز التاريخ وهكذا نعود من جديد إلى رأي المعتزلة ما قالته المعتزلة حول مسألة خلق القرآن و إعتباره انه حادث في الزمن وليس أزليا متعاليا ، وعليه فان هذا الموقف أصيل في التراث الإسلامي وليس غريب عنه.

لكن استمرار الرؤية اللاتاريخية للتراث، والتي تقوم على الخلط بين الديني والدنيوي تعود بالا ساس غالى أن " كل أنواع السلطة التي ظهرت في الإسلام منذ (عام 11هـ 362م)أي بعد موت النبي قد لجأت إلى هذا الخلط بين الذروتين الدينية والدنيوية لكن لكسب الشرعية "[3]، ومازالت هذه الظاهرة تتكرر إلى يومنا هذا ختصة مع تنامي الحركات الأصولية والاستلام السياسي وقد نجحت هذه الخيرة في تجيش الشعوب وكسب التأييد وهذا يعكس فعلا التراجع

---

[1]- محمد اركون ، الفكر الإسلامي ، قراة علمية، المرجع السابق، ص24.

[2]- المرجع نفسه، ص 24

[3]- المرجع نفسه، ص 28

الذي تعرفه المجتمعات السلامية بسبب بعدها عن نظريات السياسية الحديثة القائمة على الفصل بين الدين و الدولة وما يسمى بالعلمانية.

هذا الواقع الذي يحتاج إلى المزيد من البحث والدراسة من خلال الوراشات الكثيرة التي فتحها ازكون من اجل تجاوز هذا الواقع الذي أصبح يشكل خطرا على المجتماعات العربية السلامية التي يمارس داخلها العنف المقدس.

ولا يزال الكثير من المسلمين يحيون داخل رؤية تاريخية للماضي خصوصا حول فترة النبوة و الخلافة الراشدة التي تمثل الاستلام النقي والمثالي برأيهم والذي تدعي الخطابات السلامية إمكانية العودة إليه كحل لا بديل عنه.

الخاتمة

الخاتمة :

لقد استطاع الفكر العربي أن يواصل المسيرة الفكرية التي بدأها رواد النهضة العربية الأوائل، لكن بخطى مثقلة بسبب الظروف التاريخية التي يعيشها الوطن العربي في ظل سياسة الهيمنة الغربية الرامية إلى تفتيت العالم العربي، إلى أجزاء متنافرة يصعب إعادة الانسجام إليها المستقبل القريب مستعملة في ذلك كل أنواع الصراع المتاحة بأشكالها التقليدية والمعاصرة، بواسطة زرع الحركات الأصولية وتغذية أفكارها وإذكاء نار الفتنة باستعمال التقنيات والمعارف الحديثة وقد انجر عن ذلك مظاهر العنف والوحشية التي لا تمت بصلة للإنسانية في وقت أخذت هذه الممارسات تتلاشى وتنحصر في ظل تقدم البشرية وسيادة القيم الإنسانية والعقلانية المعبرة عن التحضر .

وكل هذا في غياب إرادة سياسية نخبوية تعمل على إرساء قيم العدالة والديمقراطية والحرية والتسامح والقضاء على الممارسات اللاخلاقية وكل إشكال الظلم والاستبداد والعنصرية وتحرير الإنسان من كل مظاهر التخلف و أشكال الشر .

في ظل هذا الواقع العربي المرير يبدو الفكر العربي وكأنه بعيدا عن أهدافه التنويرية وغاياته التقدمية ، التي دارت من اجلها النقاشات والتحليلات وقامت الأبحاث والدراسات وأنتجت الخطابات وقد يبدو أي حديث عن هذا الفكر مجرد كلام لا معنى له ، من هذا المنظور.

لكن بعيدا عن النظرة التشاؤمية الناتجة عن عاطفة ردة الفعل التي تصدر عما يحدث على ارض الواقع وبنظرة موضوعية تسعى لرؤية الأشياء على حقيقتها تحم على الفكر العربي المعاصر ولا تحاكمه ومن خلال هذه الدراسة العلمية الأكاديمية والنتائج المتوصل إليها على مدار محطات البحث الذي كان يهدف إلى إبراز قيمة الفكر العربي من خلال قدرته على إنتاج خطاب عقلاني بناءا على الاشكالية الاساسية المحركة لهذا البحث .

الخاتمة :

وعليه نستنتج أن الفكر العربي المعاصر حاول وبشكل عام أن يؤسس لخطاب عقلاني ينتمي إلى العقلانية المعاصرة المتسلحة بالمناهج النقدية التي تؤمن بالتحرر من هيمنة أي سلطة مهما كانت .بما فيها سلطة العقل نفسها وتتجاوز كل أشكال التقليد والجمود والتبعية التي تحكم العقل واخص بالذكر العقل العربي الإسلامي بسبب مرجعيته الدينية الاديولوجية والتي يتم التعامل معها بعيدا عن الموضوعية و التاريخية، هذه المرجعية التي تحدد الوعي وتشكله على المستوى الاخلاقي والتشريعي والمعرفي والثقافي بشكل عام –لقد اجتهد مفكرو الفكر العربي وبالخصوص محمد أركون ليس تفضيلا له وانما لكونه النموذج المدروس- في نقد هذه المرجعية نقدا علميا وفلسفيا اعتمادا على كل منتجات العقل البشري المعرفية والمنهجية، محاولا تجاوز العقل الإسلامي الذي اعتبره عقلا دينيا بالدرجة الأولى والذي تهيمن عليه الخطابات اللاعقلانية ذات البعد الاسطوري والتي تحكمها الرؤية اللاتاريخية الدوغمائية، والتأسيس للعقل الاستطلاعي المتحرر القادر على تغيير الوضع المتخلف الذي كرسته مجموعة من الشروط التاريخية والابستينية، هذا الوضع الناتج عن غياب الإبداع والتجديد الفكري الذي لا سبيل للنهضة عربية من دون ان يتأسس الخطاب العقلاني والفلسفي والعلمي كما أراد أركون وغيره من المفكرين.

لكن التأسيس للخطاب العقلاني في الفكر العربي المعاصر ظل مرتبطا من منهجيات الفكر الغربي في مختلف العلوم الإنسانية وهذا ما نجده بالخصوص عند ازكون وعند غيره من المفكرين العرب وهذا ما جعل هذا الفكر في رأي البعض، وخاصة من خلال هذا الارتباط شكل من إشكال التجلي الإديولوجي على خلفية أن المناهج الموظفة ليست بريئة، وإنما تحمل في ذاتها إديولوجيات خفية ومقنعة، كما أن هذه تصلح في بيئتها الأصلية وتعبر عن المركزية الغربية وتفوقها وقدرتها على إنتاج المعرفة وهذا ما يؤكد أن الفكر العربي يعبر عن التبعية المعرفية والإديولوجية للغرب كما جاء ذلك في نقد مختار الفجاري لأركون .

الخاتمة :

رغم ذلك فان الفكر العربي المعاصر يعد محاولة جادة في إرساء قيم العقلانية وفق ما أنتجته المعرفة المعاصرة وحسب ما سمحت به مناهجها، كونها لا تتصل بالكمال والمطلقية ، إلا أنه إستكمال للمشروع النهضوي وخطوة نحو تجاوز طاهرة التخلف وفق آلية النقد المستلهمة من مناهج العلم ومفاهيم الفلسفة المعاصرة المعبرة عن الروح العلمية والتي تمثل صلبا لخطاب العقل والعقلانية إلى أن هذا لا يجعلنا نسكت عن حدود الفكر العربي لأنه ظل خطابا نخبويا يتردد في الجامعات والأبحاث الاكاديمية والملتقيات العلمية وبعيدا عن التأثير في الواقع دون أن تتبناه النخب التي تمتلك السلطة والإرادة السياسية .

وبنظرة تفاؤلية نقول أن استكمال المشروع النهضوي أمر ممكن إذا تمت قراءة الفكر العربي المعاصر قراءة مبدعة قادرة على تغيير الواقع وقادرة على إبداع مفاهيم ومناهج جديدة تمكن من إبداع خطابا فلسفيا أصيلا بإبعاد إنسانية وعالمية.

إن هذه الدراسة المتواضعة حاولت قراءة الفكر العربي المعاصر وإثارة جانب مهم فيه وهو الخطاب العقلاني لأجل التعريف لمختلف الأبعاد هذا الفكر، وتعميم الفائدة من خلال العمل على نشر مثل هذه الدراسات داخل الأوساط الجامعية وجعل الاهتمام بها يتزايد ويتكاثر من اجل أن تكون فعالة أكثر ولا تقدم لنيل شهادات وفقط. وبناءا على هذا سنعمل في المستقبل على تطوير هذه الدراسة - وخاصة أنها منحت تصورا – لأطروحة الدكتوراه بعون الله في قراءة جديدة للفكر العربي في سياق استكمال المشروع الذي بدأ و لم ينته بعد.

وخاصة في ظل الوضع الراهن الذي تعيشه المجتمعات العربية وفي زمن أصبح العالم يزداد تقلصا وصغرا حيث أصبح من الصعب على هذه الأخيرة أن تستمر وتحافظ على بقاءها وخصوصيتها دون أن تكون فاعلة ومؤثرة ممتلكة لروح المبادرة التاريخية من خلال المساهمة في الإنتاج الثقافي والابتداع الفكري والعلمي للمجتمعات المعاصرة، وتتجاوز النمط الاستهلاكي الذي أصبح سمتها الطاغية جميع أوجه الحياة.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم .

الحديث الشريف.

أ- المصادر

1. أركون محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1،.1992

2. أركون محمد، نزعة الانسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي ،ترجمة هاشم صالح دار الساقي بيروت لبنان، ط1 ،1997 .

3. أركون محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ أخر للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي ، بيروت ، ط1 ،1999.

4. أركون محمد، الهوا مل والشوامل حول الإسلام المعاصر ،ترجمة وتقديم هاشم صالح ،دار الطليعة ، بيروت لبنان ، ط1 ،2010.

5. أركون محمد ،تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي المركز الثقافي العربي ، بيروت ،الدار البيضاء ، ط2 ،1996.

6. أركون محمد ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،ترجمة هاشم صالح دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001.

7. أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني أو كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة هاشم صالح دار الطليعة ، بيروت، ط2، 2000 .

8. أركون محمد، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية،ترجمة هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت لبنان ،ط1 ن2011 .

ب- المراجع

9. إبراهيم مصطفى، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم ، دار الوفاء للطباعة والنشر الإسكندرية، مصر.

10. أبو زيد نصر حامد،النص والحقيقة والسلطة ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ،المغرب ط2.

11. ابوالنور حمدي أبو النور حسن ،يور جين هابر ماس الأخلاق والتواصل ، دار التنوير للطباعة والنشر ،بدون طبعة ،2009 .

12. باشلار غاستون ، تكوين العقل العلمي، ترجمة خليل احمد خليل، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع،ط2 .

13. الجابري محمد عابد، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار الطليعة، بيروت، 1982.

14. الجابري محمد عابد،تكوين العقل العربي ،دار الطليعة ، بيروت ،1984.

15. حربي عطيتو، الفلسفة من الأسطورة إلى أفلاطون ، دار الكتابة للطباعة والنشر. القاهرة.

16. حنفي حسن فلسفة النقد ونقد الفلسفة،كتاب جماعي مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط،2005،1.

17. حوراني ألبرت ، الفكر العربي في عصر النهضة (1887-1939)، ترجمة كريم زعفول، دار النهار للنشر، بيروت، لبنان .

18. الخطابي عز الدين ، أسئلة الحداثة ورهاناتها في المجتمع والسياسة و التربية، الدار العربية للعلوم ناشرون ، منشورات الاختلاف، مؤسسة بن راشد آل مكتوم، بيروت، الجزائر، الامارات، د ط، 2009

19. الدوري عبد الرزاق، حوار الفلسفة والعلم والأخلاق في مطلع الألفية الثالثة، شركة توزيع المدارس، الدار البيضاء،ط1،2004 .

20. دولوز جيل نيتشه، تعريب أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدارسات والنشر، بيروت، لبنان ط2،1998 .

المصادر والمراجع:

21. ريشنباخ هانز،نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة فؤاد زكريا ،دار الكتاب العربي للطباعة والنشر القاهرة ،1968 .

22. فراس السواح الأسطورة والمعنى، دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، ط2، 2001

23. الشيخ محمد، فلسفة الحداثة في فكر هيجل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1 بيروت،2008.

24. طيبي مسعود، المشروع النهضوي عند سلامة موسى، دراسة تحليلية نقدية، مؤسسة الكنوز الحكمة للنشر والتوزيع ،2011.

25. عبد اللطيف كمال، سلامة موسى وإشكالية النهضة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1982 .

26. عبدو محمد ، النصرانية والإسلام بين العلم والمدنية ، تقديم الأستاذ برهان غليون ، موفم للنشر 1987 .

27. عبدو محمد، رسالة التوحيد ، قدم لها وعرف عنها وعن مؤلفها فضيلة الشيخ حسن يوسف الغزالي، قاضي الشرع الشريف في البيان ، دار إحياء العلوم ، بيروت ،ط6 ،1987 .

28. العروي عبدا لله ، الايدولوجيا العربية المعاصرة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء، ط1 ،1995 .

29. علواش ناجي، أزمة الفكر العربي، مجلة الدراسات العربية، العدد 7، السنة 17، دار الطليعة بيروت لبنان، ماي 1981.

30. عمارة محمد ،نظرة جديدة إلى التراث ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، الطبعة الثانية بيروت ،1970.

31. الفجاري مختار ، نقد العقل الإسلامي عند أركون ، دار الطليعة ، بيروت ،ط1،2005.

32. كانط امانويل ،نقد العقل المحض ،ترجمة موسى وهبة ،مركز الإنماء القومي ، بيروت.

33. كونتنغهام جون، العقلانية ، ترجمة محمد منقض الهاشمي ،مركز الإنماء الحضاري ،1997.

34. موسى سلامة، الإنسان قمة التطور، سلامة موسى للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1،1961

35. موسى سلامة، اليوم والغد، المطبعة العصرية ، مصر، ط1،1927 .

36. موسى سلامة، انتصارات إنسان، مؤسسة الخانجي، مصر، ط1 ،1960 .

37. موسى سلامة، في الحياة والأدب، سلامة موسى للنشر والتوزيع، القاهرة، ط4، 1961.

38. موسى سلامة، الاشتراكية، سلامة موسى للنشر والتوزيع، مطبعة التقدم، القاهرة، 1929

39. موسى سلامة، الأادب للشعب، مؤسسة الختنجي ،مصر ،1961 .

40. موسى سلامة، تربية سلامة موسى ، مؤسسة الخانجي القاهرة ،ط2 ، 1962 .

41. موسى سلامة ماهي النهضة ومختارات أخرى، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الرغاية الجزائر ، ط1،1987 .

42. مونتبيلو بيار، نيتشه وإرادة القوة ، ترجمة جمال مفرج ،الدار العربية للعلوم ناشرون بيروت نقلا عن نيتشه من كتاب إرادة القوة ، ترجمة فرنسية.

43. نيتشه فريدريك، أفول الأصنام،ترجمة حسن بورقية ،ومحمد ناجي، إفريقيا الشرق ،المغرب ط1 1996.

44. نيتشه فريدريك، ما وراء الخير والشر، ترجمة موسى وهبة، دط، دار الفرابي، بيروت، لبنان.

ج- الموسوعات والمجلات المجلات:

45. بدوي عبد الرحمان، موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت، ط1.

46. الدراوي العياشي، مترلة النقد الحواري من النقد التواصلي، مجلة الأزمنة الحديثة ، مجلة فلسفية فصلية ،تعنى بشؤون الفكر والثقافة،العدد34 .

47. صفدي مطاع ، التداولي والتواصلي ، مجلة الفكر العربي المعاصر ،عدد46 ،بيروت،مركز الإنماء القومي،1987 .

48. فرنان .ج.ب ،العقل بين الأسس واليوم ،ترجمة عبد السلام عبد العالي ، مجلة فكر ونقد، العدد 4 ،1997 .

49. وقيدي محمد،ا لتراث في فكر الجابري ، الإشكال والمنهج ،مجلة الأزمنة الحديثة ،المغرب ، العدد 3،4 ،أكتوبر 2011 .

Ouvrages

50. Mohamed Arkoun .Lecture du Coran .Maison neuve et La rose .paris.1982.

51. Mohamed Arkoun .pour critique de la raison islamique .Maison neuve et la rose .paris.1984.

52. Heber mas.j.the teory of communicative Action tms .by thomes Mc carty .boston.beacon .press.v21287.

Dictionnaire

53. Russe Jaque lune dictionnaire de la philosophie .bordas. paris .1991.

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

كلمة شكر

إهداء

مقدمة .....أ

الفصل الاول : طبيعة الخطاب العقلاني

المبحث الأول : العقل من منظور تاريخي.....12

المبحث الثاني: العقلاني واللاعقلاني 26

الفصل الثاني : العقلانية في الفكر العربي الحديث والمعاصر

المبحث الأول: العقلانية في الفكر العربي الحديث 41

المبحث الثاني: العقلانية في الفكر العربي المعاصر 55

المبحث الثالث : أسس ومرجعيات العقلانية الأركونية 64

الفصل الثالث . العقلانية الاركونية

المبحث الأول: المنهج والتحليل.....75

المبحث الثاني: آلية النقد والتجاوز.....88

المبحث الثالث : الرؤية الأركونية للتاريخ والخطاب.....101

الخاتمة 113

قائمة المصادر والمراجع 117

الفهرس 123

فهرس المحتويات: