جامعة وهران2 محمد بن أحمد

كلية العلـــوم الاجتمـــاعية

أطروحة

للحصول على شهـــادة دكتوراه علوم في الفلسفة

الموسومة بـــ

التأويل الفلسفي في الفكر الديني المعاصر

إعداد الطالبة:

إلهام بن حواس

إشراف :

أ.د منير بهادي

لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	الصفة	الجامعة
عمر الزاوي	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران 2
منير بهادي	أستاذ التعليم العالي	مشرفا ومقررا	جامعة وهران 2
زواوي بكرلدة	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة وهران 2
أحمد مسعود	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة وهران 1
عبد الوهاب بن غراس	أستاذ محاضر أ	مناقشا	CRASC
عبدالله حمدينة	أستاذ محاضر أ	مناقشا	المركز الجامعي تندوف

السنة الجامعية:2021/2020

جامعة وهران2

محمد بن أحمد

كلية العلـــوم الاجتمـــاعية

أطروحة

للحصول على شهـــادة دكتوراه علوم في الفلسفة

الموسومة بـــ

التأويل الفلسفي في الفكر الديني المعاصر

إعداد الطالبة:

إشراف :

إلهام بن حواس **أ.د**

منير بهادي

السنة الجامعية:2021/2020

كلمة شكر وتقدير

أتقدم بجزيل الشكر وعظيم الامتنان والتقدير إلى أستاذي الفاضل الدكتور "***منير بهادي***" لإشرافه على هذا العمل، وعلى كل ما قدّمه لي من توجيهات ونصائح، كان لها الأثر العظيم في إتمام هذه الأطروحة...
أشكره على صبره وتحمله طيلة فترة هذا البحث...

كما أتقدم بجزيل الشكر إلى الأستاذ الدكتور "***مصرني أمين***" لإشرافه على التّصويب اللغوي لهذا العمل، وعلى كل التوجيهات التي قدمها لي...
أتقدم بجزيل الشكر إلى الأستاذ الدكتور "***غنيمة أحمد***" لمراجعة وتدقيق هذا

دون ولهم

مناقشة هذا العمل على تواضعه...
والى كل من ساعدني من قريب أو بعيد في إنجاز هذا البحث ..

إلى كل هؤلاء جميعًا أتقدم بجزيل الشكر...

الإهداء

إلى رمز الثقافة والحكمة والعلم...

أبـي رحمـه الله

إلى رمز الحنان والعطف والصبر...

أمـي

إلى رمز الفطنة والذكاء رغم صغر سنها...

ابنة أختي **نـور الـهدى**

إلى كل عابر يسعى إلى المعرفة...

الـمـــقدمـــــــــــــة

التأويل الفلسفي في الفكر الديني المعاصر

المقدمة:

بدأت الدراسات الفلسفية للتراث والفكر الديني الإسلامي مند ما سمي "بعصر النهضة" تتخذ حيزا كبيرا في مجال البحث الفلسفي العربيّ، خاصة مع تنوع المذاهب الفلسفية وحضور تيارات الفكر الغربي في الساحة العربية، مما أدى إلى ظهور أعلام فكرية بارزة تحاول تكوين بنية العقل العربي الإسلامي، عن طريق استخدام هذا العقل والاعتماد على النقد في بناء فكر عربي قائم بذاته، مما يساعد المجتمعات العربية على النهوض بالواقع لمحاربة ذلك التخلف الحضاري.

ولعل أول خطوة في تحقيق ذلك هي البدء من حيث بدأ الغرب من الإصلاح الدينيّ باعتباره مفتاحًا لجميع الإصلاحات السياسية والاقتصادية والثقافية والعلمية، فلما نقول إصلاح ديني هذا يعنى أننا نقول التراث، والتراث الديني على وجه الخصوص وذلك من خلال دراسة مفاهيم الدين وإعادة قراءة التراث وصياغته صياغة جديدة تسمح لنا بالاندماج في فضاء الحداثة الغربية دون إحراج.

وعليه فلقد جاءت العقلانية النقدية كمحاولت لتحقيق النهوض الحضاري والنداء بضرورة نقد وتفكيك العقل، بهدف معرفة تلك الخيوط التى ساهمت في نسجه

للحقيقة .ومن بين أهم هذه المشاريع الفكرية الفلسفية مشروع نقد العقل العربي لمحمد عابد الجابري، ونقد العقل الإسلامي لمحمد أركون.

لقد ظهرت هذه المشاريع الفكرية في العالم العربي في الوقت الذي انتشرت فيه الحركات الأصولية المتطرفة والتخلف الحضاري الذي مس العرب، في حين تجاوز الغرب الحداثة وصولا إلى ما بعد الحداثة وبلوغه التقدم في جميع الميادين سواء الفلسفي أو العلمي، خاصة بعد إفرازه آليات جديدة لقراءة النص الديني والتراث بطريقة مختلفة عما كانت سائدة، وهو ما جعل أقطاب الفكر العربي في محاولة لاستثمار هذه الآليات المعاصرة من أجل تأسيس فهم جديد لقراءة التراث متجاوزين بذلك القراءات الدوغمائية في تاريخ الفكر الإسلامي.

إن إحدى هذه المشاريع الفكرية نخص بالذكر المفكر الجزائري ***محمد أركون***، الّذي كان نموذجا ومحور دراستنا في هذا البحث، هذا أنه يعد من أبرز المفكرين الذين تناولوا هذا الموضوع بالدراسة والتحليل، إنه صاحب المشروع الفكري نقد العقل الإسلامي ذو الطرح المتميز، باعتبار أنه حلّل هذا العقل وانتقده دارسًا أسبابَ قصوره عن تحقيق إسهامات علمية توصل إليها المجتمع الغربي.

التأويل الفلسفي في الفكر الديني المعاصر

إن مشروع **محمد *أركون*** الفكري يدرس شروط صلاحية المعارف التي أنتجها العقل الإسلاميّ، وعلاقته بالمناهج المعاصرة عن طريق استعمال آليات قراءة جديدة تتجاوز الطرح الكلاسيكي الذي هيمن على الفكر الإسلامي طيلة قرون تحت راية الفقهاء والمفسرين، هي قراءة علمية داعية إلى إنتاج حداثة جديدة تحولت من القطيعة مع التراث إلى قراءته ونقد مرجعيته مرورا بمناهج علمية معاصرة كالبنيوية والتفكيكيّة والهرمينوطيقا (التأويليّة) بهدف الخروج مما أسماه ***أركون*** السّياجات الدوغمائية المغلقة la clôture dogmatique [1].

لعل أن مشاريع نقد العقل في الثقافة العربية خاصة والإسلامية عامة مثلت فلسفة جديدة واعية تتماشى مع حركة المجتمع العربي الإسلامي، هذا أنها حملت مفاهيم جديدة تدخل في تحليل مفهوم هذا العقل والنقد والتراث والابستيمولوجيا والإسلام والأنسنة والعلمانية ...وفي هذا السياق نطرح الإشكالية التالية:

[1] انظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، ط2، 1996، بيروت لبنان، ص ص 5-6

إلى أي مدى استطاع محمد أركون بمشروعه تأسيس تاريخ منفتح وتطبيقي للفكر الإسلامي؟ أو بصياغة أخرى أكثر وضوحًا ما الأبعادُ الفلسفيّة والحدود المعرفية في قراءة أركون للفكر الديني؟

وتحت هذه الإشكاليات تنطوي عدة أسئلة جزئية منها:

-ما طبيعة القراءة التأويلية التي اقترحها أركون للنص الديني؟ وما حدود هذا التأويل في الفكر الديني؟

- ماذا كان يقصد أركون من مشروعه نقد العقل الإسلامي؟

-كيف يمكن فتح باب الاجتهاد من خلال المشروع الأركوني؟

-وهل استطاع أركون باستعماله للأدوات الحداثية إثراء الثقافة العربية الإسلامية؟

ومن أجل الإجابة على هذه الإشكاليات حاولنا أن نعطي لمحة عامة عن قراءات الفكر الديني، وذلك بالاستعانة بنصوص أسماء كبرى في الساحة الفكرية العربية والغربية، بالإضافة إلى نصوص محمد أركون خاصة منها المترجمة، وذلك نظرا لتعذر الإلمام بكامل نصوصه باللغة الأصلية. ومجموعة من المراجع والمقالات حول مشروعه الفكري، زيادة عن ذلك استعنا ببعض النصوص من أطروحة

دكتوراه حول أركون من جامعة قسنطينة، بالرغم من أن المؤلف نشر عمله هذا فيما بعد، إلا أنه لم يسعفنا الوقت للإطلاع عليه منشورا إلا بعد إتمام هذا العمل

المنهج:

ممّا هو معروف فإن طبيعة الموضوع هي التي تحدد نوع المنهج، وانطلاقا من الإشكاليات المطروحة فإننا اعتمدنا المنهج التاريخي من جهة والمنهج التحليلي النقدي من جهة أخرى، وذلك من أجل تتبع المفاهيم الواردة في الخطاب الأركوني وإدراك الأرضية التي تأسست عليها، بالإضافة إلى تحليل هذه الإشكاليات بتسليط عليها في الأخير النقد من خلال اختبار تلك العناصر من حيث سلامتها والحرص على الموضوعية العلمية في الطرح، محاولين الابتعاد عن الأحكام المسبقة سواء كانت بالدم أو المدح خاصة عند تناولنا لموضوع حساس في الساحة العربية الإسلامية.

أسباب اختيار الموضوع:

من أسباب اختيارنا لهذا الموضوع عامة أنّ موضوع التأويل في الفكر الديني مازال إلى حد يومنا هذا محل بحث، نظرا لحساسيته من جهة والحرص في

الحديث عنه انطلاقا من رؤية سابقة من جهة أخرى .أما اختيارنا للنموذج **محمد *أركون*** خاصة، هو ما جاء به في مشروعه الذي أعطى مقاربات حداثية متنوعة، وهو ما نطمح إليه في دراستنا هذه، إضافة إلى أنه فتح لنا باب دراسة ومقاربة العديد من أعلام تاريخ الفكر العربي الإسلامي أمثال: التوحيدي، ابن رشد، محمد عبده، على عبد الرازق، محمد عابد الجابري، نصر حامد أبو زيد...، مما ينتاب أي باحث الغوص أكثر في أفكاره المملوءة بالجدة والإبداع، خاصة في دعوته لتطبيق مناهج الغرب على الدراسات الإسلامية، وهي خطوت جريئة كانت غائبة عن الساحة العربية الإسلامية.

إضافة إلى ذلك فهناك أسباب أرجعها إلى سبب ذاتي هو اهتمامي الشخصي مند زمن بعيد بالمواضيع التي لها علاقة بالخطابات الدينية، نظرا للآراء الخاطئة التي سيطرة على المجتمع العربي الإسلامي بخصوص الموروث الديني والمقدس...الخ، هذا ما أدى بنا إلى اختيار ***أركون*** بالذات لأنه يعطي تجربة الغوص في أمور طُمست في ساحة اللامفكّر فيه في الفكر العربي الإسلامي.

وانطلاقا من هذا فإن خطة بحثنا تشمل مقدمة وأربعة فصول يتضمن كل فصل منها ثلاثة مباحث وخاتمة.

عرضنا في المقدمة رؤية عامة للموضوع وأهميته في الدراسات العربية التي ركزت على بنية العقل، إذ طرحنا فيها إشكالية البحث الأساسية والأسئلة الفرعية، مع ذكر المناهج المعتمدة في معالجة هذه الإشكاليات، بالإضافة إلى ذكرنا أسباب اختيار الموضوع والصعوبات التي واجهناها في انجاز هذا البحث.

عنونا الفصل الأول ب: **الفكر الديني في التأويل الفلسفي العربي الحديث والمعاصر**، حيث وضحنا فيه مجموعة من الاتجاهات والخطابات الفكرية العربية التي كان لها دور في دراسة التاريخ العربي الإسلامي، وذلك عن طريق النظر في مسلمات العقل وطريقة اشتغاله في علاقته مع الإنسان والمجتمع والتاريخ في خطابات ومشاريع متنوعة، وقد اشتمل هذا الفصل على ثلاثة مباحث.

حمل المبحث الأول عنوان **الدين والدولة في الفكر الإصلاحي النهضوي**، تطرقنا فيه إلى نماذج من أعلام التجربة النهضوية الإصلاحية في القرن التاسع عشر التي حاولت النهوض بالمسلمين والفكر العربي، بهدف الخروج من الخرافات

والبدع التي ألصقت بالإسلام، ومن بين هذه النماذج اخترنا الحديث عن التيار الإصلاحي الديني الذي مثله ***محمد عبده*** داعيا إلى فهم الدين بطريقة صحيحة والابتعاد عن التقليد وروايات السلف، وهي دعوة إلى الاجتهاد وقراءة النصوص وفهم مقاصدها بروح تتماشى ومقتضيات العصر الحالي .إضافة إلى النموذج العلماني العربي ***فرح أنطوان*** من خلال دعوته للتوفيق بين التراث العربي الإسلامي والنموذج العربي، إذ دعا إلى ضرورة الفصل بين الدين والدولة ذلك أن حقل كل منهما له مجال خاص به، وبالتالي تصبح الوطنية أساس الوحدة بين أفراد المجتمع الواحد .ثم النموذج الأخير ***علي عبد الرازق*** من خلال اعتمادنا على كتابه الشهير" الإسلام وأصول الحكم" الذي تمحور حول فكرة الخلافة والحكم وموقف الإسلام منها.

أما المبحث الثاني حمل اسم **التراث والتاريخ من منظور الفكر العربي**، حيث تم فيه معالجة إشكالية التراث عند ثلاث نماذج اخترنها أمثال ***مصطفى عبد الرازق***، من خلال التأريخ لنشأة الفكر الإسلامي عن طريق مناقشة أراء المستشرقين الذين أنكروا مجهودات المسلمين، بالإضافة إلى دعوته في إخضاع

القديم والجديد للنقد والعقل من أجل محاربة المحاولات التي شوهت تراثنا الإسلامي .ثم انتقلنا الى النموذج الثاني ممثل للخطاب الليبرالي ***إبراهيم مذكور***، الذي حاول وضع منهج تاريخي مقارن في التأريخ للفلسفة الإسلامية ودمجها ضمن التاريخ الفلسفي العام، باعتبار أن الفلسفة العربية الإسلامية من نتاج وإبداع العرب المسلمين .لنمر بعد ذلك إلى الخطاب الماركسي الذي مثله ***حسين مروة***، بدعوته في إعادة النظر إلى طريقة التعامل مع التراث العربي الإسلامي بأدوات منهجية من شأنها تحرير الفكر العربي من السيطرة التي فرضها عليه الفكر الأيديولوجي البرجوازي.

أما المبحث الثالث الذي حمل عنوان: **تجديد العقل في الفكر العربي المعاصر**، تناول الدعوة إلى ضرورة قراءة وتحليل ونقد التراث العربي الإسلامي القديم عن طريق التجديد والإبداع، متناولين نموذج صاحب مشروع نقد العقل العربي ***للجابري*** عن طريق دعوته إلى ممارسة فعل التفكير الذي من شأنه أن يحقق لنا الصلة بالعقل مركزا على الطرح الابستيمولوجي من أجل إنتاج خطاب جديد في التفكير، ثم انتقل إلى مشروع أخر لا يقل أهمية عن الأول هو مشروع

التراث والتجديد ***لحسن حنفي***، من خلال قراءته للتراث العربي الإسلامي من أجل بناء القديم ليكون قادرا على مواجهة تحديات العصر معتمدا على سلطة العقل والاجتهاد، وفي الأخير توجهنا بالنظر إلى المفكر المغربي ***طه عبد الرحمن*** من خلال محاولته لتجديد مفهوم العقل السائد مند تاريخ الفلسفة اليونانية ولإنتاج عقل حداثي قائم على إنتاج أفكار جديدة التي من شأنها أن تخلصه من التبعية والتقليد للماضي.

أما فيما يخص الفصل الثاني فلقد حمل عنوان **أركون وثورة المنهج في القراءة النقدية للفكر الديني**، إذ يعتبر هذا الفصل بمثابة مفاتيح للمشروع الأركوني حيث تناولنا فيه الإشكال المنهجيّ في الفكر العربي المعاصر، وكيف تأثر هذا الفكر بالمفاهيم الغربية بالإضافة إلى الدور الذي لعبته هذه المفاهيمُ في تأسيس رؤية نقدية لدى المفكر ***محمد أركون***، فجاء المبحث الأول تحت عنوان **في منهج العلوم الإنسانية: التأويل في الفكر العربي المعاصر**، إذ شمل هذا المبحث تطور المنهج التأويلي في الفكر الغربي عند كل من ***شلايرماخر ودالتاي غادامير و بول ريكور*** وصولا إلى تبلور هذا المفهوم في الساحة العربية عند كل

من ***نصر حامد*** و ***علي حرب ومحمد أركون*** من خلال توضيحه وتمييزه بين الحالة التأويلية والدائرة التأويلية هذا لأن النصوص بحاجة إلى تأويلات خاصة للنص الديني والنصوص التأسيسية في التراث، وذلك من خلال اقتراحه لتقنيات جديدة في القراءة والفهم.

ثم المبحث الثاني الذي حمل عنوان: **المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون،** حيث جاء هذا المبحث ليوضح المعالم الأولية للمشروع الأركوني من خلال تتبعنا المرجعية الغربية خاصة مع الفكر الاستشراقي أو ما سماه بالإسلاميات الكلاسيكية والمناهج الغربية المعاصرة، إذ جاءت دعوته لتبني مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية من أجل إعادة إنتاج التراث العربي الإسلامي .ثم ننتقل إلى المبحث الثالث المعنون ب **السياق العربي الإسلامي للمشروع الأركوني،** والذي أعطى صورة شاملة عن خلفيات المشروع الأركوني من قبيل: المعتزلة وأبي حيان التوحيدي وبن رشد.

أما الفصل الثالث فجاء يحمل عنوان **مشروع الإسلاميات التطبيقية ونقد العقل الإسلامي،** تحدثنا فيه عن مشروع الإسلاميات التطبيقية الذي جاء به ***أركون***

كبديل للإسلاميات الكلاسيكية، حيث جاء المبحث الأول بعنوان: **في مفهوم نقد العقل الإسلامي**، أشرنا فيه إلى تاريخية العقل l'historicité de la raison والتحولات التي عرفها مند البدايات الأولى وطريقة اشتغاله .ثم انتقلنا في المبحث الثاني الذي حمل عنوان **الإسلاميات التطبيقية والتعددية المنهجية في قراءة الفكر الإسلامي**، التعريف بمشروع الإسلاميات التطبيقية باعتبارها الخطاب العلمي حول الإسلام أو بمثابة بحث منهجي يهدف إلى تأسيس رؤية معاصرة للتاريخ الإسلامي وتراثنا العربي عن طريق الاعتماد على مجموعة من المناهج استقاها من التراث الغربي.

ثم جاء المبحث الثالث تحت عنوان **نزعة الأنسنة في التراث العربي الإسلامي**، هذا أن مشروع ***أركون*** بحد ذاته يحاول إعادة بعث الموقف الإنساني وعلاقته بالنص المقدس، إذ تعتبر هذه الإشكالية من بين أهم المفاهيم في مشروع ***محمد أركون***، خاصة أنه اشتغل عليها في أطروحته لنيل شهادة الدكتوراه بعنوان نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي.

أما الفصل الرابع فبعنوان **أركون في محاولة تجديد الخطاب الديني**، وذلك من أجل توضيح مفهوم الخطاب le discours عند أركون بهدف إزالة الخلط في المصطلحات التي جاء بها في مشروعه، فحمل المبحث الأول عنوان **الخطاب الديني بين التجديد والاجتهاد**، حيث وضحنا فيه رؤية ***أركون*** حول مسألة الاجتهاد والتجديد وذلك عن طريق دعوته لتصحيح المفهوم التقليدي للاجتهاد الذي احتكره الفقهاء والأمة .ثم جاء المبحث الثاني بعنوان **العلمنة وانعتاق الفكر الديني**، إذ حاولنا فيه توضيح رؤية ***أركون*** لمسألة العلمانية خاصة أن اهتمامه بهذا المجال يدخل ضمن دائرة التراث الإسلامي باعتبارها مسألة تخص موقف الروح من أجل التوصل إلى الحقيقة، فهي شرط لابد منه لتحديث المجتمعات الإسلامية .وفي الأخير جاء المبحث الثالث بعنوان **رهانات المشروع وإمكانية التأسيس**، الذي حاولنا فيه تحليل ومناقشة ونقد المشروع الأركوني، خاصة النقاط التي تطرقنا لها في هذا البحث، إذ يعتبر هذا المبحث بمثابة حلقة تصل الفصول ببعضها بالتوضيح والتعليل، متناولين مجموعة من أراء المفكرين حول مشروعه وهل استطاع ***أركون*** بمشروعه بناء رؤية جديدة في وقتنا الراهن.

والحق أن أي دراسة لا تخلو من صعوبات، إلا أنها تبقى جزءًا من طبيعة البحث العلمي، خاصة أن هناك صعوباتٍ تعتري كل من يحاول التعامل مع نصوص في الفكر العربي، خاصة في فهم وتحليل نصوص ***أركون*** التي تمتاز بمفاهيم وأفكار غامضة من جهة وعميقة من جهة أخرى، بالإضافة إلى أن مدونة أركون بحد ذاتها إما باللغة الفرنسية أو الانجليزية مما جعلها غير متوفرة كفاية لدينا، فحاولنا الاعتماد بالدرجة الأولى على ما توفر عندنا من ترجمات باللغة العربية.

إلا أن هذه الصعوبات لم تكن مانعا يحول دون عرض لآرائه الفلسفية قدر المستطاع وتقديم صورة موضوعية حول فكر ***أركون***، فالبحث الفلسفي بحد ذاته شكل من أشكال التعبير والسعي إلى الحقيقة التي طالما بحث عنها الإنسان.

ثم في الأخير قمنا بعرض الخاتمة التي بينا فيها بعض نتائج هذا البحث.

الفصل الأول:

الفكر الديني في التأويل العربي الحديث والمعاصر

***المبحث الأول*: الدين والدولة في الفكر الإصلاحي النهضوي:**

1/ محمد عبده

2/فرح أنطوان

3/ على عبد الرازق

***المبحث الثاني*: التراث والتاريخ من منظور الفكر العربي:**

1/ مصطفى عبد الرازق

2/ إبراهيم مذكور

3/ حسين مروّة

***المبحث الثالث*: تجديد العقل في الفكر العربي المعاصر:**

1/ محمد عابد الجابري

2/ حسن حنفي

3/ طه عبد الرحمن

التأويل الفلسفي في الفكر الديني المعاصر

لقد رسخ في المخيال الغربي أن الإسلام عبارة عن تفكير واحد غير قابل للتعدد والتنوع، ولا للاجتهاد وحرية الفكر، وهو يخوض في تبديده أولا عن طريق بيان ظواهر التدافع بين الأفكار الكبرى، الكلامية والفقهية والفلسفية... في الإسلام الكلاسيكي، مع ما ينطوي عليه ذلك التدافع من دلالات لجهة انفتاح مفكري الإسلام على منابع الفكر الإنساني لذلك العهد (إغريقية، هندية، فارسية...)، ما لجهة انفتاح بعضهم على بعض من تباينات في الرأي واختلاف المنظومات الفكرية، وأما التبديد الثاني فيتمثل في طريق إلقاء ضوء كثيف على تيارات التجديد في الفكر الديني الإسلامي الحديث والمعاصر، في دائرته العربية تحديدا، ومن عمقٍ في مناولة مسائل النص الديني وكيفية قراءته في ضوء تاريخي ومعرفي جديد، من دون أن يُغفل التبعيات الكبيرة التي ترتبت على محاولات ذلك التجديد، وعلى رموزه الفكرية من قبل القوى الدينية التقليدية المحافظة كما من قبل الأصوليات الإسلامية المعاصرة[2].

ظهرت في الساحة العربية اتجاهات فكرية جديدة تطالب بضرورة قراءة وتأويل جديد للفكر الديني بعد أن حاولت إعادة النظر في مسلمات العقل الإسلامي في طرق اشتغاله وتمثله للظاهرة الدينية في علاقتها مع الإنسان والمجتمع والتاريخ، وهذا من أجل معرفة

[2] عبد الإله بلقزيز، الفكر الديني في الإسلام المعاصر، المستقبل العربي، لبنان بيروت، مجلد 36، العدد 416، 2013، ص1

أسباب تراجع وتحجر المجتمعات العربية الإسلامية من جمود فكري هيمن على الجسد الاجتماعي العربي الإسلامي طيلة قرون، وهذا كله في اتجاه لهرمينوطيقا جديدة وعقلانية للخطاب إذ تحاول استنطاق المسكوت عنه الذي رسخته الأرثذوكسية الإسلامية في الوعي الديني الجماعي، ونذكر من بين هذه المشاريع، مشروع نقد العقل العربي ***للجابري***، ونقد العقل الإسلامي ***لمحمد أركون***، ومشروع من العقيدة إلى الثورة ***لحسن حنفي***، وإعادة قراءة الخطاب الديني قراءة تاريخية ***لنصر حامد ابو زيد***، إذ تلا ظهور هذه المشاريع اهتمام النخب المثقفة بقراءة الخطاب الديني الذي يحمل كل مشروع تحت ما سمّي بـ:" نقد النقد الفكري"[3].

تعتبر هذه التيارات التأويلية التي ظهرت في الساحة العربية جسد لنهضة الأمة وانبعاث عقل إسلامي مستقبلي يحقق حداثة إسلامية جديدة وفهم جديد للفكر الديني والظاهرة الدينية بوصفها نسقا مركبا مع أنساق تاريخية، لغوية وسيميائية وأنثروبولوجية واجتماعية ونفسية، ولعل أحد أهم النماذج؛ ولهذا سنتطرق إليه في الفصول القادمة بحول الله.

وفي هذا الفصل نحاول أن نتكلم عن أهم المشاريع التي ناقشت بعض نواحي الفكر الديني بالنقد العلمي والمناقشة العلمانية، مع أهم نماذج اخترنا الحديث عنها في كل مبحث

[3] ينظر محمد احمد البنكي، دريدا عربيا: قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر البحرين، ط1، 2005، ص21

من هذا الفصل، وعليه: كيف نظر الفكر النهضوي لمسألة التجديد الديني، وما الطرح الذي قدمته النماذج النهضوية لقضايا التراث في الفكر العربي؟

المبحث الأول: الدين والدولة في الفكر الإصلاحي النهضوي:

تبلور الخطاب الفكري العربي في القرن التاسع عشر ظهور تيارات فكرية مختلفة تدعو إلى النهوض والإصلاح سواء كان هذا الإصلاح دينيا أو سياسيا أو ثقافيا، فنجد تيارا يدعوا إلى الاستناد على الفكر الغربي يساعد تحرير العقل العربي، وتيار أخر يرى في الموروث العربي الإسلامي قاعدة لا بد من الانطلاق منها لأجل الحفاظ على الهوية العربية، وما بين الاثنين نجد تيارًا حاول التوفيق بينهما يدعوا إلى الاستناد على الفكر الغربي والتراث العربي في سبيل تحديث هذا الفكر والنهوض بالمسلمين والعرب عن طريق إزالة عوامل التخلف التي التصقت بالإسلام جرّاء انتشار البدع والخرافات طيلة قرون.

وفي حديثنا هذا عن مسألة الإصلاح السياسي والديني والجدليات القائمة في الشؤون الدينية والسياسية يمكن التمييز بين تيّارين رئيسْين نهضويّين، هما التيار الإصلاحي الديني والذي يمثله كلٌّ من ***جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي ومحمد رشيد رضا*** ...داعين إلى تحرير الفكر الديني من التقليد وفتح باب الاجتهاد، إلى جانب إقامة دولة إسلامية لا تفصل بين الدين والدولة كمنفذ وحيد لإصلاح الشريعة الإسلامية، معتبرا أن

الإسلام دين السيادة والسياسة. أما التيار الثاني فهو التيار العلمي العلماني(الليبرالي) الّذي يُصنَّف صنفين: الأول يرى في التجربة الغربية نموذجا للشعوب المتقدمة، ويمثله كل من ***شبلي شميل***..، والثاني يحاول التوفيق ما بين الإسلام والفكر الغربي بناءً على مفاهيم عملية فلسفية ومنهم ***رفاعة الطهطاوي، قاسم امين***...

إن الحركات الإصلاحية التي شهدها القرن التاسع عشر في البلاد الإصلاحية عبرت عن روح عصرها بواسطة الإطار المعرفي الذي اشتغلت حوله، ولكن هذا لا يخفي من أن تكون هناك جوانب قد احتوت الإشكالية الرئيسية وهي نهضة الفكر، وبشكل خاص في المراحل التي كان مفكرو عصر النهضة يعتزلون الممارسة السياسية والاكتفاء بالمساهمات الفكرية التي كانت محددة الأهداف والغايات، لكن التداخل بين ما يشكل السلطة السياسية كموضوع دراسة في العالم العربي خلال القرن 19، وبين ما يحدد التراجع الحضاري الثقافي يدل على أن هناك تداخل بينهما مما يفرض علينا تحديد طبيعة تأثير أحدهما على الأخر، خاصة عندما تكون الظروف السياسية والاجتماعية والثقافية متداخلة فيما بينها.

إن الصلة بين المقدس والسياسي تفرض نفسها بقوة في كل المجتمعات (البدائية) منها و(المتقدمة)، وعلى حد قول ***بول فيري*** أن السياسة تؤثر على الناس بشكل يذكر ب"الأسباب الطبيعية"، فهم يخضعون لها مثلما يخضعون لتقلبات السماء والبحر وقشرة الأرض،

فكلاهما–المقدس والسياسي–يفرض البعد والانفصال، إما في المجال الدنيوي وإما في المجتمع المدني، وميدان المحكومين كلاهما "مطبوع بالغموض" كما يقول ***جورج بلانديه***[4].

ومن هنا سنتطرق إلى أهم نماذج عصر النهضة فنذكر:

[4] رسلان شرف الدين، الدين والأحزاب السياسية الدينية العربية، الدين في المجتمع الغربي، عبد الباقي الهرماسي وآخرون، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2000، ص171

1- <u>محمد عبده:</u> (1849-1905 مصر)

يعتبر ***محمد عبده*** أحد أبرز أعلام النهضة العربية الإسلامية الحديثة، هذا أن أفكاره تنوعت بين الدين والعلم والتربية والسياسة، فقد سعى باجتهاده إلى تحرير العقل العربي من الجمود الذي أصابه طيلة قرون إلى النهوض بوعي الأمة نحو التحرر، فلا سبيل للنهوض بالعالم الإسلامي ومواجهة التحديات الأوروبية دون إصلاح أوضاعه المتدهورة سياسيا وتربويا ودينيا، ومن أجل ذلك نجده يدعوا إلى المطالبة بإصلاح النظم السياسية بالبلدان الإسلامية[5].

لقد مثل مشروع ***محمد عبده*** تجربة إصلاحية تسعى إلى الاجتهاد وإعادة قراءة النصوص وفهم مقاصدها، "هذا أن الإصلاح عملية شاملة ومتكاملة لا تمس جانبا دون أخر، بل تطالب بكل الجوانب وتروم إلى التجديد وتحرير الفكر من قيد التقاليد وفهم الدين عن طريق سلف الأمة قبل ظهور الخلاف والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى..."[6]، معنى هذا أن ***محمد عبده*** يدعوا إلى فهم الدين والابتعاد عن التقليد ورواية السلف في قبول العقائد بدون مناقشة أو اجتهاد فيقول:" لقد ارتفع صوتي لتحرير الفكر من قيد التقليد وقد جهر الإسلام بأن الإنسان لم يخلق ليُقاد بالزمام، ولكنه فطر على أن يهتدي بالعلم والإعلام، أعلام الكون ودلائل الحوادث، وإنما المعلمون منبهون ومرشدون والى طريق البحث هادون"[7].

---

[5] على المحجوبي، النهضة الحديثة في القرن التاسع عشر: لماذا فشلت بمصر وتونس ونجحت باليابان؟ شراس للنشر، تونس ط1، 1999، ص39

[6] محمد عبده، الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، الجزء الأول في تفسير القرآن، تر: محمد عمارة، دار الشروق، مصر، ط1، 1993، ص ص 183-184

[7] طهاري محمد، مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط2، 1992، ص24

في حديث ***محمد عبده*** عن الإصلاح الديني نجد أنه يربطه بأهم نقطة من منهجية وهي الإصلاح اللغوي الذي يجعل حاضرنا امتداد للعصر الذهبي، وتخطي عصور الركاكة والعجمة التي غرق فيها أدبنا في الشّكليات والزخارف والمحسنات[8]، أي ضرورة إصلاح اللغة العربية والسير على ما فعله الغرب من إصلاح فنون اللغة وآدابها وإتقان الكتابة والخطابة، وذلك بتأليف المعاجم اللغوية وتاريخها وفلسفة البيان، وعلى العرب بدل جهود شاقة من اجل تعلم لغات العلم الأوروبية حتى يتمكن العرب من الاطّلاع على المعارف إلى كتبها الغرب في الإسلام.

ومنه يمكن الإشارة إلى موقف ***زكي نجيب محمود*** في أن ثورة التجديد تبدأ من اللغة باعتبارها وسيلة لنشأة المعرفة الإنسانية وتكوينها وتطويرها أو جمودها في بعض الحالات، كما أنه يقر بدور ***الإمام عبده*** عند حديثه عنه وعن غيره من الإصلاحيين في النهوض بالوطن في وقتهم إذ يقول:" أنه لا يغيب عني أن نهضتنا الحضارية في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين-أو قل إلى يومنا هذا-قد صحبها بالضرورة نهضة في مجال اللغة فذلك أمر محتوم في دروات التطور لا مفر منه"[9].

لقد تجلى هذا الإصلاح أكثر في مجال التربية والتعليم، هذا "أن التربية هي العصا السحرية التي تغير كل شيء وتبدل كل سلبي فتجعله ايجابيا، وتعدل كل منقوص فتجعله كاملا وتطلق كل مقيد فتجعله متحررا"[10]، معنى هذا أن تجربة التجديد والإصلاح مست الأصول والفروع، وهو واضح من خلال دعوة الشيخ ***محمد عبده*** لإصلاح الأزهر ونقد علمائه وبرامجهم التكوينية نتيجة لتجميدهم العقل وتقديس التقليد أي (شرح الكتب القديمة)،

[8] محمد عبده، الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، مصدر سابق، ص 183

[9] ياسين حمدي، تجديد الفكر الديني عند الإمام محمد عبده، المركز العربي للبحوث والدراسات، مقال منشور على موقع الانترنت www.acrseg.org يوم 26-12-2017، على الساعة12.10

[10] محمد عبده، الأعمال الكاملة للشيخ الإمام محمد عبده، مصدر سابق، ص 100

إذ أضحت مناهجهم سجينة النواحي اللغوية والدينية دون الدعوة إلى الاجتهاد في تجديد مضامينها، وهنا تكون الدعوة الإصلاحية الفكرية مرتبطة بالبعد التربوي للمسلمين.

بالإضافة إلى هذا ينطلق **محمد عبده** من مسلمة أن للعقل مقام أساسي في الإصلاح الديني خاصة كتاب الدين الأول (القرآن الكريم) وعلى المفسرين أن يضعوا جانبا التفسيرات القديمة التي تقف كحاجز بيننا وبين الإعمال المستمر للعقل في المعاني والمقاصد للآيات القرآنية، هذا أن تلك التفسيرات ارتبطت ببنية ثقافية معينة، وعلى المسلمين الاعتماد على تفسيرات حديثة تستند إلى أدوات لغوية وأسباب النزول والسيرة النبوية ومعارف التاريخ الإنساني عن حياة الكون والشعوب التي يتعرض لها القرآن الكريم[11]، بالإضافة إلى أن العقل يمثل أفضل قوة في الإنسان تمكنه من التوصل إلى ذات الله، وتعتبر المعتزلة من بين المدارس الأكثر تعبيرا عن هذا فيقول:" أن العقل من أجل القوى، بل هو القوى الإنسانية وعمادها، والكون جميعه هو صحيفته التي ينظر فيها وكتابه الذي يتلوه، وكل ما يقرأ فيه هو هداية إلى الله وسبيل الوصول إليه"[12].

فالعقل هو طريق نجاح الإصلاح لأنه قادر على فهم قضايا الدين التي لم يتيسر فهمها بالدين وحده وهو ما أصاب المسلمين من تأخر وجمود راجع إلى غياب الاجتهاد المستخدم للعقل وملاكاته لتجديد العلوم الدينية وإصلاحها، ولا ضرر من ذلك لان الإسلام دين عقل ولهذا نجد أن الإمام عبده يركز على مركزية العقل الإسلامي في مجال الإصلاح الديني والإعلاء من شأنه في تفسير القرآن وعدم أخذ بالتفسيرات السابقة، ولعل هذا ما دعا محمد عمارة إلى وصف مذهبه بالوسيطة العقلانية[13] التي تمثل إدراكه لجوهر الإسلام وثوابته والنظر في المبادئ القابلة للتغير والتطوير.

---

[11] المصدر نفسه، ص185

[12] محمد عبده، الأعمال الكاملة للشيخ الإمام محمد عبده ، المصدر السابق، ص 185

[13] ينظر: أبو يعرب المرزوقي، تعليق على بحث محمد عمارة، مقال في وسيطة العقلانية الإسلامية، منشور على موقع الانترنت www.almultaka.org يوم 29-12-2017، على ساعة 11.20

هنا يجب أن نشير إلى نقطة مهمة هو انه عندما تكلم ***محمد عبده*** عن ضرورة العقل فانه يميز بين النص القرآني المتواتر لا يرقى إليه الشك، والى النصوص الأخرى التي جاءتنا بواسطة الرواة التي لا نستطيع التأكد من سندها وسلامتها، وهو بذلك يقف الموقف الوسيط بين النص والعقل، فلا هو بسلفي نصوصي دعا إلى تجميد العقل وهو ما رفضه الإمام، ولا هو بعقلاني يجمد النص على حساب العقل مهدر قيمة النصوص، ولعل فهمه هذا في الإصلاح الديني هو ما قاده إلى وعي الإصلاح في كل الجوانب(الفكر، الأديان، المجتمعات).

أما نحن في حديثنا هنا فركزنا على الجانب الديني واللغوي إلا انه رأينا وجب الإشارة إلى نقطة أخرى من منهج ***محمد عبده*** وإصلاحاته باعتبارها نقطة وصل بينها وبين مشروعه في الإصلاح الديني، فلا إصلاح ديني ما لم يكن هناك إصلاح اجتماعي وسياسي.إذ نلاحظ بأن بداية حياة الشيخ كانت مندفعة وراء التيار السياسي والتغير الجدري المتجه نحو"الثورة" على الأوضاع السياسية والاجتماعية، إذ تعتبر جريدة العروة الوثقي أكبر دليل على ذلك، باعتبار أن مقالات الشيخ فيها كانت تهدف أساسا إلى مناهضة الاحتلال الأجنبي بجميع أشكاله وأنواعه عن طريق ثورة الشعوب لتتعاون على دفع أدى الأجنبي والتخلص منه على أساس الإسلام الصحيح[14].

ولكن سرعان ما تبدل خطابه وتغير فكره بعد السجن والنفي الذي تعرض له خاصة وأن ***الخديوي توفيق*** هو من سمح له بالعودة إلى ارض الكنانة بضوء اخضر من المندوب السامي البريطاني ***اللورد كرومر***، ومن هنا نشأت تلم العلاقة بين الإمام واللورد و***الخديوي عباس حلمي*** الذي خلف ***الخديوي توفيق*** عام 1892، إذ ساهمت هذه العلاقة إلى تحديد مواقف الشيخ الإصلاحية إلى حد كبير وتصّيغ خطابه السياسي الذي تميز بالمهادنة مع

[14] طهاري محمد، مفهوم الإصلاح بين جمال الديني الأفغاني ومحمد عبده، مرجع سابق، ص 85

القصر والانكليز، وبالعداوة مع بعض القوى المصرية وخاصة مصطفى كمال الزعيم الوطني.

هنا ونحن نقرأ لأفكار ومواقف الشيخ ***محمد عبده*** نركز على نقطة عودته إلى مصر بعد منفى دام ست سنوات ما بين باريس وبيروت، وبين أفكار ***محمد عبده*** الشاب قبل اتصاله ***بجمال الدين الأفغاني*** ثم اتصاله به، وبين ***محمد عبده*** الشيخ بعد انفصاله عن ***جمال الدين الأفغاني*** واستقراره في بيروت ثم العودة إلى مصر. فخطاب ***محمد عبده*** الشيخ الذي اعتزل العمل السياسي تغير عن الخطاب السياسي النهضوي ***لمحمد عبده*** الشاب، وهنا سار على خطى ***الطهطاوي والتونسي*** في التوحيد بين بعض المفاهيم التقليدية للفكر الإسلامي وبين الأفكار السائدة في أوروبا، "وعلى هذا النهج انقلبت" المصلحة تدريجيا إلى منفعة" و"الشورى إلى ديمقراطية برلمانية" و"الإجماع إلى رأي عام"، وأصبح الإسلام نفسه مرادفا للتمدن والنشاط الذي كان قاعدة التفكير الاجتماعي في القرن 19"[15].

يرى الشيخ ***محمد عبده*** أن القوانين والشرائع لا بد أن تكون مستمدة من البنية المحلية ومن ظروف المجتمع، ومن طبيعة تكوين الشعب، تاريخيا وثقافيا حتى تكتسب هذه القوانين الفاعلية المطلوبة والنجاح الأكيد، لأن استوردها سيؤدي إلى الفشل الذريع، والشرعية الإسلامية من وجهة نظر ***محمد عبده*** هي قانون وضعه العلماء والفقهاء عبر العصور مستمد من الأوامر الإلهية، أي مصدر إلهي، لكنها خاضعة لإعمال العقل والتأويل، وبعبارة أفصح الاجتهاد الذي يستنبط الأحكام الشرعية حسب الظروف والأحوال والتغيرات والعصور وفق مقاصد الشريعة والمصلحة العامة[16].

[15] ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة.1798-1939، تر: كريم عنقول، دار النهار للنشر، بيروت، ب.ط، 1968، ص179

[16] محمد عبده، رسالة التوحيد، تق: محمد عمارة، دار الشروق، بيروت، ط1، 1994، ص 133

فبالرغم من انتماء مجتمع إلى البيئة نفسها إلا أن لكل مجتمع قوانينه الخاصة فالمجتمع الجزائري مثلا ليس هو المجتمع المصري، فلا يمكن أن يمس الإصلاح المجال السياسي ما لم يمس المجال الاجتماعي، فلا ديمقراطية ودستور واقتراع وأغلبية الشعب غارق في الجهل والفقر، هذا أن الديمقراطية الحقيقية تحتاج إلى شروط وأسس اجتماعية واقتصادية التي تشكل الأرضية التي يقف عليها الرأي العام، فيقول الشيخ "أن أفضل القوانين وأعظمها فائدة، هو القانون الصادر عن رأي الأمة العامة، أعني المؤسسة على مبادئ الشورى وان الشورى لا تنجح إلا بين ما كان لهم رأي عام يجمعهم في دائرة واحدة"[17].

وعليه اختار الإمام طريق الإصلاح الديني تم الإصلاح اللغوي وأخيرا الإصلاح السياسي بممارسة الحقوق والواجبات للحاكم والمحكوم، وذلك وفق منهج التدرج والاعتدال. ومنه نجد أن الشيخ ***محمد عبده*** سعى إلى الإصلاح الديني سواء بالاجتهاد في تفسير النصوص يتماشى مع روح العصر، أو بإصلاح المؤسسات الدينية خاصة الأزهر بأساليب المناظرات خاصة في سجال له مع رائد العلمانية اللبناني ***فرح أنطوان***، وهو النموذج الثاني الذي ستناوله في هذا المبحث.

2 فرح أنطوان:(1874-1922 لبنان):

يعتبر المفكر والكتاب السياسي اللبناني ***فرح أنطوان*** من أهم أعلام النهضة العلمانية العربية في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، هذا انه قام بمحاولة لنشر الوعي في المجتمع العربي انطلاقا من تأثره بالفكر الأنواري وعلوم ومعارف العرب خاصة ابن رشد،

[17] عبد الله العليان، الإسلام والاستبداد، مقاربة نقدية لمقوله "المستبد العادل"، من أوراق الندوة الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2005، ص 339

الذي كتب حوله عدة مقالات ودراسات مما جعله يتبع الاتجاه العلماني، إذ رأى أنه جاء ليدافع عن الدين ويحميه من الخرافات في إطار الفصل بين الأمور الدينية والدنيوية، التي حررت العقل من القيد وخلقت المساواة بين الأفراد وأعطت للمجتمع الحرية الكاملة من أجل النهوض بالمجتمع العربي إلى الرقي والتقدم.

لقد دعا ***فرح أنطوان*** في فكره إلى الأخذ بالمفاهيم والمبادئ الغربية خاصة الإنسانية منها كالحرية والمساواة والعدل والديمقراطية، التي من شأنها أن تغير الذهنية السائدة في الشرق العربي والقادرة على نقل المجتمع من مرحلة إلى أخرى، وهذا بفصل الدين عن الدولة ووضع الأسس العلمية للعلمانية لمفهوم جديد للأمة يكون فيه الناس سواسية في الملة والدين أمام المصلحة العامة، وتشارك جميعا على قيم المساواة في رسم معالم المجتمع العربي الجديد القومي[18].

يذهب ***أنطوان*** إلى القول أن تحرير العقول من التعصب الديني وضيق الأفق العقلي يمثل المدخل إلى فهم كيفية تحقيق التقدم في الشرق[19]، إذ يمثل ابن رشد المثال الأعلى لأهدافه في مجتمع جديد علماني يقوم على فصل بين الدين والعلم، وذلك بتحديد الحقل

[18] كمال عبد اللطيف، التفكير في العلمانية، إعادة بناء المجال السياسي، رؤية للنشر، القاهرة مصر، ط1، 2007، ص26

[19] فرح أنطوان، ابن رشد وفلسفته، مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطوان، تق:طيب تزيني، دار الفارابي، بيروت لبنان، ط1، 1988، ص 24

الخاص لكل منهما، فالعلم يتموضع داخل دائرة العقل المبني على الملاحظة والتجربة، أما الدين فيتموضع داخل القلب المبني على التسليم بما ورد في الكتب من غير فحص أصولها[20]، فمتى خرج الدين عن وظيفته القلبية النزيهة وفضائله الأساسية صار آلة في أيدي الرؤساء وأصبح واسطة لأضعاف الشعوب وإسقاطها بدلا من تقويتها وإنهاضها[21].هذا يعنى أن غاية الدين عبادة الله والحث على الفضائل وإصلاح شؤون الناس وفق الكتب المنزلة، ولما كان كل دين يدعي الحقيقة لنفسه كان من الطبيعي للسلطات الدينية إذا ما كانت ذات سلطة سياسية، أن تضطهد اللذين يخالفونها خاصة المفكرين منهم. أما غاية الحكم فتتمثل:

أولا في حفظ الأمان وحرية الناس في حدود الدستور، لذلك نجد أن الحكومة لا تضطهد الناس بسبب آرائهم إذا ما تركها وشأنها، وثانيا تهدف إلى خلق المساواة المطلقة بين جميع أبناء الأمة لأن المجتمع الصالح يتعدى الفروق في الأديان، وثالثا أن السلطات الدينية تدبر للآخرة، لذلك كان من شأن سلطتها أن تتعارض وغاية الحكومة التي إنما تشرع لهذا العالم الدنيوي، ورابعا أن الدولة التي يسيطر عليها الدين ضعيفة لأنها تحت رحمة مشاعر الجمهور الذي يضعف الدين نفسه، إذ ينزله إلى حلبة السياسة ويعرضه لجميع

[20] محمد كمال ضاهر، الصراع بين التيار الديني والعلماني في الفكر الحديث والمعاصر، دار البيروني ، بيروت لبنان، ط1، 1994، ص215

[21] فرح أنطوان، ابن رشد وفلسفته، مصدر سابق، ص 289

أخطار الحياة السياسية، وخامسا أن الحكومة الدينية تؤدي إلى حوادث دموية، فمع أن الدين الحق واحد فالمصالح الدينية مختلفة تتعارض فيما بينها، ولما كان الولاء الديني قوي بين الجماهير فمن الممكن دائما أن يثير النزاعات[22].

ومن أجل اجتناب هذه الأمور الخمس دعا ***أنطوان*** إلى حياد الدين، فلا دخل للدين في السياسة، وبالتالي تصبح الوطنية لا العقدية الدينية هي أساس الوحدة بين أبناء المجتمع الواحد.

إن هذا الفصل بين الدين والعلم كما طرحه ***أنطوان*** لا يمثل نقطة فصل سطحية كما يبدو، إنما هي محاولة للتوفيق والتقريب بينهما من خلال تجديد حقل كل منهما، كما سبق وأشرنا، هذا أن كل من العلم والدين يسعيان إلى نفس الأهداف والمصالح رغم اختلافهما في الطرق، لأن الغرض واحد وهو النهوض والرقي بالإنسانية، فبالعلم ينهض بالمجتمع المدني ويُرفع إلى قمة الحضارة، وبالدين أيضا ننشر الفضيلة والمحبة التي لها دور في تنظيم العلاقات البشرية، وبالتالي فعلى حد قول ***أنطوان***: لا يوجد أي فرق بين الإسلام والمسيحية أو أي دين أخر لأن التقدم لا يتحقق فقط بالدين بل بالعلم الذي يؤدي إلى الإصلاح والنهضة كما حدث في أوروبا[23].

---

[22] فرح أنطوان، ابن رشد وفلسفته، المصدر السابق، من ص 262 إلى ص 269

[23] المصدر نفسه، ص 226

انطلاقا من هذا الفصل أسس ***فرح أنطوان*** نظريته في الدولة البعيدة عن منطق عرقي أو طائفي، إذ يمثل فصل الدين عن الدولة أهم القواعد التي يجب تطبيقها من أجل تطور المجتمع، إذ بدا له هذا من خلال حماسة النهضويين العرب المسحيين للغرب من خلال فكرة تحقيق الفصل بين الدين والدولة التي تمكن للفئات الدينية أن تتساوى مع الآخرين في الحقوق والواجبات، بالإضافة إلى استطاعتها التشارك في الأمور السياسية[24].

فلولا فصل الأوروبيين بين السلطة الدينية والسلطة المدنية لما رسخ التمدن في أوروبا هذا الرسوخ الذي نراه الآن فيها، وإن لم يحصل هذا التفكيك بينهما لن يكون هناك أي تطور في مختلف المجالات، وعليه فالعلمانية جاءت لتقضي على تلك الخرافات الموجودة في العقائد الدينية وتحرير المجتمع من الاستبداد الذي سيطر على عقول الأفراد، فمن خلالها فقط يمكن بناء دولة صحيحة قائمة على المساواة بين الأفراد وتحقيق نهضة عربية من شأنها تجنب تلك النزاعات التي حصلت في ماضي الإسلام والمسيحية.

يرى ***محمد عبده*** في مناظرة شهيرة مع ***فرح أنطوان*** حول مسألة هذا الفصل، أنه لا يمكن الفصل بين الدين والسياسة لأن الملك الحاكم برأيه لا يمكنه أن يتحرر من دينه مع وجود الفصل بين السلطتين، فالأجسام التي يديرها الحاكم هي أجسام نفسها التي تسكنها

[24] سمير أبو حمدان، موسوعة عصر النهضة، فرح أنطوان وصعود الخطاب العلماني، دار الكتاب العالمية، بيروت لبنان، دط، 1992، ص 108

الأرواح التي يديرها رؤساء الدين. ويرد عليه ***فرح أنطوان*** أن الحاكم وجد ليكون خادما للأمة وهو ملزم التقييد بالقوانين والتشريعات الوضعية والدستورية فقط. أما المقولة الموجودة في الإنجيل" أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله" في نظر الشيخ ***محمد عبده*** لا يراد بها الفصل بين السلطتين، وإنما معناه أن صاحب السلطة التي تتعاملون بها إذا ضرب عليكم أن تدفعوا شيئا، فادفعوه له، أما قلوبكم وعقيدتكم وجميع ما هو من الله، وعليه طابع صنعته، فلا تعطوا منه لقيصر شيئا، والعلم تحت سلطة غير السلطة الروحانية الدينية، فأي تسامح مع العلم في هذا[25].

هنا يجب أن نشير إلى أن الجدال بين ***فرح أنطوان*** و***محمد عبده*** لا زال طويل، لهذا لم نتناول كل الجوانب التي جاء بها هذا الجدال الطويل، وذلك من أجل احترام منهجية البحث والتقييد بالنماذج الذي اخترنا الحديث عنها باختصار، هذا أن كل نموذج يمثل بحد ذاته مشروع بحث كامل، ونحن في هذه الدراسة اخترنا تناول فكرة صغيرة من هذا الجدال وهي مسألة العلاقة بين الدين والدولة وبالخصوص موقع السلطة السياسية ووظيفتها داخل المجتمع، وذلك لتبين طبيعة الصراع النظري الذي أسس لمرحلة فكرية مهمة من مراحل التاريخ العربي السياسي.

[25] ينظر: فرح أنطوان، ابن رشد وفلسفته، مصدر سابق، ص ص 260-270

3 علي عبد الرّازق (1888-1966 مصر):

يعتبر ***علي عبد الرازق*** أحد علماء الأزهر الشريف الذين أحدثوا ثورة فكرية في العالم الإسلامي، خاصة مع ظهور كتابه الشهير"الإسلام وأصول الحكم" سنة 1925، الذي يُعد امتداد لحركة التحرير الفكري التي بدأها ***محمد عبده*** في كتابه" الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية" والشيخ ***عبد الرحمن الكواكبي*** في كتابه"طبائع الاستبداد" وتبهم في ذلك ***عبد الوهاب المسيري*** في كتابه" العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة" وغيرهم...

لقد جاء كتاب الإسلام وأصول الحكم ل ***علي عبد الرازق*** في وقت كان العالم الإسلامي متأثر بقرار ***مصطفى كمال أتاتورك*** بعد إلغائه لنظام الخلافة الإسلامية الذي دام أربع قرون[26]، مما شكل حالة من الفراغ السياسي في العالم الإسلامي تمثلت في انتقالها إلى ملك مصر ***محمد فؤاد*** الذي حاول الجمع بين رياسة الدين والدولة، ومنه إحياء نظام الخلافة من جديد.

تتمحور أفكار ***علي عبد الرازق*** حول فكرة الخلافة والحكم وموقف الاستلام منها، باعتبارها اجتهاد ارتبط بحدث معين وهو وفاة النبي(ص) ولم يكن حينها فرضا بل ضرورة للحفاظ على الإسلام والدولة التي أقامها النبي، بدليل أنه تُرك للمسلمين آنذاك حرية الاختيار

[26] على عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، تق: عروس الزبير، موفم للنشر،الجزائر، دط، 1988، ص 10

بموجب أن المنصب لا علاقة له بالدين فيقول:" ليس القرآن وحده هو الذي أهمل تلك الخلافة ولم يتصد لها، بل السنة كالقرآن أيضا، قد تركتها ولم تتعرض لها. يدلك على أن العلماء لم يستطيعوا أن يستدلوا في هذا الباب بشيء من الحديث، ولو وجدوا لهم في الحديث دليلا لقدموه في الاستدلال على الإجماع، ولما قال صاحب المواقف أن هذا الإجماع مما لم ينقل له سند[27]، معنى هذا أنه لا وجوب شرعا للجمع بين الحكمية السياسية والدينية في الإسلام، هذا أن الخلافة هي مسألة سياسية دنيوية أكثر من كونها مسألة دينية.

أما في رد ***علي عبد الرازق*** عن اللذين يزعمون بأن الخلافة ذو مقام ديني إنما يروجون لذلك بهدف أن يتخذوا من الدين دروعا تحمي عروشهم وتدود الخارجين عليهم، بل ويفهمون رعاياهم أن طاعة الأئمة من طاعة الله وعصيانهم من عصيان الله، ثم ما كان الخلفاء ليكتفوا بذلك، ولا ليرضوا بما رضي أبو بكر، ولا ليغضبوا مما غضب منه، بل جعلوا السلطان خليفة الله في أرضه[28].

معنى هذا أنه إذا ما التصقت الخلافة بالمباحث الدينية وصارت جزءا من عقائد التوحيد فإنما هي فقط من أجل تبرير استبداد الملوك للمسلمين واستعبادهم وإذلالهم من أجل تحريم عليهم النظر في علوم السياسة، مؤكد على ذلك في قوله:"... وباسم الدين خدعوهم

[27] علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، المصدر السابق ، ص 23

[28] المصدر نفسه، ص ص 122-123

وضيقوا عقولهم فصاروا لا يرون لهم وراء ذلك الدين مرجعا، حتى في مسائل الإدارة الصرفة، والسياسة الخالصة، ذلك وقد ضيقوا عليهم أيضا في فهم الدين، وحجروا عليهم في دوائر عيونها لهم، ثم حرموا عليهم كل أبواب العلم التي تمس حظائر الخلافة"[29].

إذن يصرح ***علي عبد الرازق*** أن الدين الإسلامي بريء من الخلافة التي يتداولها المسلمين والتي تخدم مصالح الحكام المرتبطة بخطط سياسية صرفة البعيدة عن الخطط الدينية ولا شأن للدين بها، فالدين رسالة لا حكم، ودين لا دولة، فهو لا يعرفها ولم ينكرها ولا أمر بها ولا نهى عنها وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى إحكام العقل وتجارب الأمم، وأما عن تدبير الجيوش التي كانت في وقت النبي والعمارة ونظام الدواوين فما هي إلا تجارب عقلية[30].

هنا نلاحظ أن الوطن العربي اليوم ودائما كان في محاولة لإحياء النموذج والوحدة الدينية والسياسية في عهد النبي(ص)، بيد أن هذه المشروعية غير موجبة من منظور ***علي عبد الرازق*** كما سبق وأشرنا، وعليه يمكن اعتبار دراسته هذه بمثابة تأسيس لفكرة علمانية داخل الوسط الإسلامي ودعوة إلى تحرير الفكر والمجتمع من القيود التي فرضها عليه الحكام باسم الدين، إلا أنه واجه الكثير من الانتقادات والتهم من كبار علماء الأزهر خاصة

[29] علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، المصدر السابق، ص 123

[30] المصدر نفسه، ص 124

الإمام ***محمد الخضر حسين*** في كتابه"نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم" سنة 1926، إذ يقول في مقدمة كتابه:" وقع في يدي كتاب الإسلام وأصول الحكم للشيخ ***علي عبد الرازق*** حتى أشرفت على خاتمته وبرزت نتائجه وأغراضه شتى والتوى به البحث عن غرض إلى أخر حتى جحد الخلافة وأنكر حقيقتها، وتخطى هذا الحد إلى الخوض في صلة الحكومة باسم الإسلام، وبعد أن ألقي حبالا وعصيا من التشكيك والمغالطات زعم أن النبي عليه السلام ما كان يدعوا إلى دولة سياسية وإن القضاء وغيره من وظائف الحكم ومراكز الدولة ليست من الدين شيء، وإنما هي خطط سياسية صرفة لا شأن للدين بها...[31]. مما أدى ذلك إلى مصادرة كتابه والحكم عليه بالفصل من وظيفته وطرده من جماعة علماء الأزهر.

[31] محمد خضر حسين، نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم، مؤسسة هنداوي، مصر، 2012، ص ص 9-10

المبحث الثاني: التراث والتاريخ من منظور الفكر العربي:

إن الحديث عن التراث أو الموروث أو الماضي أو التاريخ في المجتمعات البشرية يُشكل عنصرا حيا تقوم عليه الحياة في الحاضر والمستقبل، هذا أن موضوعه يتخطى حدود الماضي ومشكلاته إلى قضايا الحاضر، من هنا يتجلى لنا الالتباس الواقع في العلاقة بين التراث والتاريخ، إذ يقول ***حسين مروة***:" أن النظرة إلى التراث تحمل بمحتواها دائما نظرة مشتقة من اعتبارات الحاضر-أيا كان زمن الحاضر- نحو الماضي، أي أنها من نتاج الحاضر لا من نتاج الماضي، الذي هو زمن التراث، هذا المعنى ينطبق على كل نظرة في التراث مهما يكن نوع الصيغة الأيديولوجية لهذه النظرة(المعرفة)"[32].

إن التراث في المجتمع يمثل نمط الحياة في الفلسفة والدين والفن ومختلف الأعمال اليومية، فهو بمثابة طاقة نفسية واجتماعية مشحونة داخل الوجدان الفردي والوعي الاجتماعي إلى حركة نهضوية فكرية وعلمية واقتصادية وسياسية تبني حضارة وتحرك التاريخ، وعليه يعتبر التراث وسيلة لتفسير الواقع، فهو" نظرية للعمل وموجه للسلوك وذخيرة قومية يمكن اكتشافها واستغلالها واستثمارها من أجل إعادة بناء الإنسان وعلاقته بالأرض، وهما حجرا

[32] حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، الجاهلية نشأة وصدر الإسلام، المجلد1، درا الفارابي، بيروت، ط1، 2002، ص ص 28-29

العثرة اللتان تتحطم عليها كل جهود البلاد النامية في التطور والتنمية[33]. وعليه كيف تعاملت الخطابات العربية مع الماضي(التراث) والحاضر(الغرب)؟ وهل استطاعت هذه الخطابات أن تحقق الاستقلالية عن الاستشراق؟

ومن بين أهم النماذج التي اخترنا الحديث عنها نذكر:

1- مصطفى عبد الرازق (1885-1947 مصر):

يعتبر ***مصطفى عبد الرازق*** إمام الأزهر أول مؤرخ للفلسفة العربية الإسلامية في الخطاب النهضوي، حاملا لراية الإصلاح بعد أستاذه ***محمد عبده***، هذا أنهم مثلواْ ثوار أبناء الأزهر على الدراسة السلفية بمصر، بالإضافة إلى أنه تمكن من استيعاب ثقافة الأخر الأوروبي ومناهجه العلمية في البحث أثناء سفره إلى فرنسا عام 1909 ودراسته في السوربون، إلا أنه اضطر للعودة إلى مصر مع اندلاع الحرب العالمية الأولى سنة 1914.

إن تجربة ***مصطفى عبد الرازق*** تمثل أهم التجارب في تاريخ تطور الفكر الإسلامي، خاصة من خلال كتابه" تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية" الذي خصص فيه قسم لنقد مقالات الغربيين والإسلاميين في الفلسفة الإسلامية، وقسم للمناهج البديل وتطبيقاته على هذه الفلسفة، لذلك يعتبر مرجع مهم لمعظم الباحثين والدارسين الذين حاولوا دراسة تاريخ وتطور

[33] حسن حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط4، 1992، ص 13

الفكر الإسلامي في العالم العربي، هذا أن محاولته تكمن في نقد الغربيين المستشرقين المنشغلين بتاريخ الفلسفة، والإسلاميين الذين أرخوا للفلسفة من جهة، وتقديم منهج تاريخي بديل عن منهج الغربيين والسلامين الكلاسيكيين من جهة أخرى[34].

لقد تعامل ***مصطفى عبد الرازق*** مع الدين تعاملا عقليا، داعيا إلى إبعاد الأشياء التي انسبت إليه، "فكل ما يتصل بالدين من الشؤون الاجتماعية يبطئ من متابعة الحركة السارية في أجزاء العمران، هذا أن هذه الأشياء التي اتصلت بالدين على أي وجه يكاد يجعلها مقدسة لا تقبل التغيير إلا بوحي منزل من السماء"[35]، وهي دعوة إلى مقاومة ما دخل باسم الدين في سلوك المسلمين، فالشيخ كان ضد الفهم الشكلي للدين وما يثيره من جدل عقيم وخلاف بين العلماء نتيجة عدم التماسهم للمعنى والجوهر، مما جعل فكرهم يستم بالسطحية والسذاجة، هذا أنهم ينسجون الأساطير والخرافات حول الدين ويجعلونها أصلا من أصوله مما يلحق ضررا بالغا بالحقائق الدينية.

إن هذا التصريح للشيخ ***مصطفى عبد الرازق*** لا يعزل الدين عن التطور الاجتماعي، بل هي محاولة لتنظيم حياة المجتمع ومسايرته على التقدم الذي لا يتعارض مع جوهر الدين،

[34] منير بهادي، الفكر العربي، الاستشراق وأسئلة المنهج، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران الجزائر، 2018، ص 23

[35] علي عبد الرازق، من أثار مصطفى عبد الرازق، صفحات من سفر الحياة ومذكرات مسافر، ومذكرات مقيم، وأثار أخرى في الأدب والإصلاح، تق: طه حسين، درا المعارف، مصر، 1957، ص249

هذا الأخير الذي ترك للناس أمور تنظيم حياتهم وفقا لتعاليمه الأساسية، كما ترك باب الاجتهاد مفتوح أمام أصحاب النظر والرأي. فالإسلام جمع بين الدين والشريعة، أما الدين فقد استوفاه الله كله في كتابه الكريم، ولم يكل الناس إلى عقولهم في شيء منه، وأما الشريعة فقد استوفى أصولها ثم ترك للنظر الاجتهادي تفاصيلها[36]، معناه أنها دعوة إلى إقامة التعليم الديني على أساس علمي متطور، وهو ما اتضح من خلال مسيرته الإصلاحية في الأزهر حين أدخل اللغات الأجنبية وإرسال البعثات الأزهرية إلى الخارج بغرض استقلال الرأي في البحث العلمي(حرية الفكر).

لقد أرخ ***الشيخ مصطفى*** لنشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، إذ اقتض منه ذلك مناقشة أراء المستشرقين في قولهم بأن الفلسفة الإسلامية ما هي إلا تقليد للفلسفة اليونانية، إذ عرض لنا خصوصا كتابات ***تنمان*** و***كوزان*** و***رينان*** التي تنكرت لأصالة الفكر الفلسفي في الإسلام، وأنها مجرد شرح لفلسفة أرسطو وتطبيق لمذهبه على قواعد دينهم تطبيقا أعمي، لا بل كثيرا ما أضعفوا مذهبه وشوهوه وبذلك نشأة بينهم فلسفة تشبه فلسفة الأمم المسيحية في القرون الوسطى، تعنى بالبراهين الجدلية المتعسفة وتقوم على أساس من النصوص الدينية[37].

[36] مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، تق: محمد حليمي عبد الوهاب، دار الكتاب المصري، القاهرة مصر، 2011، ص 171

[37] المصدر نفسه، ص 10

وقد ردّ ***الشيخ مصطفى*** على هذه الآراء بتبيان الأخطار العلمية والمنهجية فيها مستندا إلى التعصب الجنسي والديني، إذ يرد عليهم بمنطق الهدوء والعلم في قوله:" إذا ما نظرنا في ما بذل الغربيين من جهود في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها لا يسعه إلا الإعجاب بصبرهم ونشاطهم وسعة اطّلاعهم وحسن طريقتهم، وإذا كنا ألمعنا إلى نزوات من الضعف الإنساني تشوب أحيانا جهودهم في خدمة العلم، فإنّا نرجو أن يكون في تيقظ عواطف الخير في البشر وانسياقها إلى دعوة السلم العام والنزاهة الخالصة والإنصاف والتسامح، مدعاة للتعاون بين الناس جميعا على خدمة العلم باعتباره نورا لا ينبغي أن يخالط صفاءه كدر"[38].

يتضح من هذا أن ***الشيخ مصطفى*** حدا حدوا مغاير لمناهج السابقين سواء الغربيين أو الإسلاميين، فهو منهج يعتمد على النظر العقلي الإسلامي وتتبع مدارجه في ثنايا العصور والكشف عن تطوره، فمع ظهور الإسلام تطور النظر العقلي عند المسلمين والعرب وانتعش النظر العقلي في المجال العلمي، ومنه كانت الحاجة إلى استنباط أحكام متجددة لم تُحط بها النصوص الشرعية، فنشأ الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعية وترعرع في رعاية القرآن ومنه نشأت المذاهب الفقهية وأينع في ثناياه علم فلسفي هو علم أصول الفقه، ونبث في تربته التصوف وذلك قبل أن تلعب الفلسفة اليونانية دورها في توجيه النظر العقلي عند المسلمين.

[38] مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، المصدر السابق، ص43

وعلى هذا الأساس فعلى الباحث في تاريخ الفلسفة الإسلامية أن يدرس أولا الاجتهاد بالرأي مند نشأته الساذجة إلى أن صار نسقا من أساليب البحث العلمي له أصوله وقواعده، هذا أن هذه الناحية فقط هي أقل تأثيرا من النواحي الأخرى في التفكير الفلسفي بالأفكار الأجنبية، فهي تمثل لنا هذا التفكير الخالص الذي يمكننا من تتبع أطواره في ثنايا التاريخ[39].

لقد امتاز فكر ***مصطفى عبد الرازق*** بالاستقلالية والتحرر من التقليد واعتبار الدين من موازين العقل من خلال دراسته العميقة والواعية للتراث الإسلامي في جوانبه الفقهية والفلسفية، إضافة إلى اطلاعه على الثقافة الأوروبية الحديثة، فما كان يحركه هو تأصيل الفلسفة العربية الإسلامية، هذا أنه يمثل دعاة التوفيق بين النافع والجيد من تراثنا، واستخراج قيمته الأصيلة، وفقا لمقتضيات المجتمع الإسلامي ومعطيات الحضارة الحديثة، وهو بذلك يصب الاهتمام على إخضاع القديم والجديد للنقد والعقل، ومحاربة المحاولات في تشويه تراثنا العربي الإسلامي فيقول ***إبراهيم مذكور*** متحدثا عن هذه الدراسة:" بأن مدرسة ***مصطفى عبد الرازق*** معروفة برجالها وإنتاجها، وهم جميعا أوفياء لشيخهم ورئيسهم، ولم تقف رسالتهم عند

[39] زكي الميلاد، مصطفى عبد الرازق ومنهج دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية، ثقافتنا للدراسة والبحوث، العدد 24، 2010، ص 16

مصر وحدودها، بل امتدت إلى العالم العربي بأسره، فقادوا فيه حركة علمية نشيطة، وأسهموا في تأسيس الجامعات العربية الشابة"[40].

إذن إن هم ***مصطفى عبد الرازق*** كان إثبات أن المسلمين غير عاجزين عن التفلسف. أما مسألة التبعية لليونان فقد أكدها بالاستناد إلى ***ابن خلدون*** الذي يؤكد أن التفكير الفلسفي عند المسلمين بدأ قبل انتقال الفلسفة اليونانية إلى العربية، والذي كان رائده ***محمد ابن إدريس الشافعي*** بصفته مؤسس علم أصول الفقه[41].

2- إبراهيم مذكور(1902-1996 مصر):

يعتبر الدكتور ***إبراهيم مذكور*** من ممثلي الخطاب الليبرالي في الفكر الفلسفي العربي، خاصة مع صدور كتابه" في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه" الصادر سنة 1947، أي بعد 3 سنوات على صدور كتاب الشيخ ***مصطفى عبد الرازق*** " التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية"، إذ يمثل أحد أهم الكتب التي استفاد منها ***مذكور*** في كتابه مما جعله يعتبر أهم المؤلفات خلال النصف الأول من القرن العشرين في حقل الفلسفة الإسلامية وتاريخها، هذا لتميزه المنهجي والتاريخي من جهة، ومحاولته في تجاوز الخطابين السلفي والإستشراقي من جهة أخرى.

لقد حاولت كتابات ***مذكور*** وضع منهج تاريخي مقارن في التأريخ للفلسفة الإسلامية ودمجها ضمن التاريخ الفلسفي العام الذي بدأ مع الحقبة اليونانية ثم اللاتينية وصولا إلى الحقبة الإسلامية في القرون الوسطى، وذلك بهدف الرد على المفكرين الغربيين الذين

[40] المرجع نفسه، ص 99

[41] منير بهادي، الفكر العربي، الاستشراق وأسئلة المنهج، مرجع سباق، ص 27

أنكروا أصالة الفلسفة الإسلامية بقولهم:" أن تعاليم الفكر الإسلامي تتنافى مع البحث الحر والنظر الطليق وأنها لا تأخذ بالعلم ولم تنهض بالفلسفة، ولم تنتج إلا انحلالا موغلا واستبدادا ليس له مدى، في حين أن المسيحية كانت مهد الحرية ومنبت النظم النيابية، وقد صانت ذخائر الفنون والآداب وبعثت العلوم بعثا قويا، ومهدت للفلسفة الحديثة وغذتها"[42]. فلا وجود لفلسفة عربية إلا محاكاة وتقليد لأرسطو، أو بالأحرى تكرار أراء وأفكار اليونان التي ترجمة إلى العربية.

جاءت دعوة ***مذكور*** منكرة للموقف العنصري الريناني الذي ساد في القرن 19 معتبرا أن الفلسفة العربية الإسلامية من نتاج وإبداع العرب المسلمين، هذا أن الحضارة الإسلامية لم تعترض العلم ولم تحارب الفلسفة، بل جدّت في طلبها، فالإسلام شجع التفكير الحر ودعا إلى التأمل والتدبر إلى ما في السموات والأرض من آيات وعبر، بالإضافة إلى أن المسلمين تتلمذوا وتعاونوا مع أصدقائهم من اليهود والمسحيين، في ذلك يقول ***مذكور***:" أنا أميل لتسمية هذه الدراسات بفلسفة إسلامية لاعتبار واحد هو أن الإسلام ليس دينا فقط، بل هو دين وحضارة، وهذه الدراسات على تعدد مصادرها وتباين المشتغلين بها قد تأثرت ولا شك بالحضارة الإسلامية، فهي إسلامية في مشاكلها والظروف التي مهدت لها، وإسلامية أيضا في غاياتها وأهدافها، وإسلامية أخيرا بما جمعه الإسلام في باقتها من شتّى الحضارات ومختلف التعاليم"[43].

فقد وجدت فلسفة إسلامية مستقلة لها بحوثها ومسائلها التي تعني بمشكلة الواحد والتعدد وتعالج العلاقة بين الله ومخلوقاته ومحاولة التوفيق بين الوحي والعقل، بين العقيدة والحكمة، بين الدين والفلسفة، إنما هي فلسفة إسلامية توضح للناس أن الوحي لا يناقض العقل وأن الدين في سلام وتآخي مع الفلسفة .وبالتالي تصبح هناك فلسفة دينية روحية نشأت

[42] إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، الجزء الأول، دار المعارف، مصر، ط3، 1983، ص 19

[43] المصدر نفسه، ص 23

فيها ظروف معينة، هذا أن ما يميز التفكير الفلسفي عند المسلمين هو علم الكلام والتصوف، لأنهما يختلفان عن ما جاءت به الفلسفة الأرسطية وتلامذتها من المشاءين العرب، فبعد أن كان علم الكلام عند ***سامي النشار*** أصبح علم الكلام والتصوف لدى ***إبراهيم مذكور*** يمثلان أصالة التفكير الفلسفي عند المسلمين، وهذا ليس ردا فحسب على الطاعنين في الفلسفة الإسلامية من الغرب، بل حتى الباحثين العرب الذين سلموا بهذه الرؤية ومن بينهم ***عبد الرحمان بدوي*** الذي يرى" أن المحاولة التي حاولتها روح الحضارة الإسلامية من أجل معرضة النتاج المميز لروح الحضارة اليونانية بنتاج من طبيعة هذا النتاج اليوناني قد انتهت بالإخفاق والفشل الذريع"[44].

إن الذي يعارضه ***مذكور*** هو نفي وجود فلسفة إسلامية، إذ يرجع ويُثني على مجهودات المستشرقين في نشر الثقافة العربية الإسلامية بقوله:" فإليهم يرجع الفضل في اختراق هذا الطريق وتوجيه النظر إلى هذه الغاية...فقد كانت لهذه الحركة ثمارها الطيبة، فكشفت عن مخلّفات لم تكن معروفة وساعدت على نشر مخطوطات قيمة، ومكنت من طبع كتب نفيسة بعد تنقيحها وتحقيق نصوصها والتعليق عليها وشرحها، وترجمت طائفة من نفائس المكتبة العربية وذخائرها إلى اللغات الأوروبية الحية، من انجليزية وفرنسية وألمانية وايطالية، ونشأ عن هذا جو من البحث والدراسة استوعب أبواب الثقافة الإسلامية بين لغة وأدب وتاريخ وسياسة وتفسير وتشريع وعلوم وفلسفة، وقد وضع في كل ذلك بحوث متعددة ودراسات متنوعة من مقالات مختصرة في الجرائد والمجلات العلمية، وكتب ومؤلفات موسعة ومستقلة"[45].

[44] منير بهادي، الفكر العربي، الاستشراق وأسئلة المنهج، مرجع سابق، ص ص 40-41

[45] إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، مصدر سابق، ص ص 29-30

هنا يجب أن نشير إلى أن موقف ***مذكور*** من الاستشراق لم يمسه كمنهج أو كرؤية، وإنما قصد بعض الأفكار العنصرية منها كانت نتاج جهلهم للغة العربية واعتمادهم على مصادر لاتينية نقلت لهم صورة مشوهة عن الإسلام خاصة والثقافة العربية الإسلامية عامة.

لقد امتازت دراسة ***مذكور*** بالتجديد المنهجي في دراسات العربية والإسلامية خاصة أن الوقت التي جاءت فيه هذه الدراسة لم تكن هناك تراكمات سابقة عليه سوى كتاب ***مصطفى عبد الرازق***"التمهيد"، مما جعله يبتكر لنفسه منهجا تطبيقيا جديدا بعيد عن التبعية والتقليد لأحد لا من المتأخرين ولا من المتقدمين، ولذلك نجده يعتمد على المنهج التاريخي الذي يقوم بإدماج الأجزاء المخفية أو المفقودة في التاريخ داخل الفكر الإنساني فيقول:" أن الفلسفة الإسلامية،...لم تدرس بعد الدرس اللائق بها، لأمن ناحية تاريخها ولا نظريتها ولا رجالها، ولا تزال الحلقة مفقودة في تاريخ الفكر الإنساني، فنحن اليوم لم نعرف نشأتها بدقة، ولم يبين في وضوح كيفية تكوينها ولا العوامل التي ساعدت على ظهورها، ولا الأسباب التي أدت إلى انحطاطها والقضاء عليها"[46]. وبالتالي وجب العودة إلى الماضي من أجل وضع هذه الفلسفة في مكانها الطبيعي.

إن المنهج التاريخي عند ***مذكور*** هو ذلك المنهج الذي يصعد بنا إلى الأصول الأولى وينمى معلوماتنا ويزيد تورثنا العلمية وبواسطته يمكن استعادة الماضي وتكوين أجزائه البالية، وعرض صورة منه تطابق الواقع ما أمكن[47].وعليه يعتبر المنهج التاريخي في مفهوم ***مذكور*** الوسط الاجتماعي الذي عاش فيه الفيلسوف، وأفضل مثال على ذلك تأثر ***ابن سينا بالفارابي*** هو الذي جعل منه متصوفا وقد كان أميل إلى متصوفة القرن العاشر الميلادي من أستاذه[48].

---

[46] المصدر نفسه، ص ص 31-32

[47] إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، المصدر السابق، ص 14

[48] منير بهادي، الفكر العربي، الاستشراق وأسئلة المنهج، مرجع سابق، ص 42

إضافة إلى المنهج التاريخي نجد أن ***مذكور*** يعتمد كذلك على المنهج المقارن الذي يسمح بمقابلة الأشخاص والآراء وجها لوجه، ويعين على كشف ما بينهما من شبه أو علاقة، والمقارنة والموازنة من العلوم الإنسانية بمثابة الملاحظة والتجربة من العلوم الطبيعية، وما أحوجنا إلى ذلك في دراسة تاريخ الفكر الإسلامي خاصة، لأن كثيرين ممن عرضوا له حبسوا أنفسهم في نطاق ضيق، وعالجوه من نواح محدودة، فاخذوا الأفكار منفصلا عن بعضها البعض، وكأنما نبتت كل فكرة بمعزل عن الأخرى، والمفكرين منفردين وكأنما عاش كل واحد منهم في كهف أفلاطون الذي لا صله بينه وبين العالم الخارجي[49].

وعليه إن هدف ***إبراهيم مذكور*** تكمن في جعل الفلسفة العربية الإسلامية في مكانها اللائق، باعتبارها مرحلة من مراحل الفكر الإنساني كانت مفقودة في التاريخ، وما كان عليه هو أن يضع هذه الحلقة في مكانها لبيان أن الفلسفة الإسلامية في علاقتها بمراحل التفكير الإنساني إنما هي امتداد للفكر القديم وغداء للفكر الفلسفي في القرون الوسطى والتاريخ الحديث[50].

بالإضافة إلى ذلك يصنف ***محمد عابد الجابري*** رأي ***مذكور*** ضمن الرؤية الليبرالية التي لا يهمها وضع الفلسفة الإسلامية في مكانها اللائق فقط، بل يهمها اكتمال مراحل تاريخ الفكر الإنساني[51]. وعليه يمكن القول بأن ماضي الفلسفة الإسلامية هو ماضي كل فلسفة، أي الفلسفة اليونانية، ومستقبلها مستقبل كل فلسفة سبقت الفلسفة الأوروبية الحديثة على حد قول الدكتور بهادي منير في كتابه الفكر العربي[52].

---

[49] إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، مصدر سابق، ص ص 14-15

[50] زكي الميلاد، إبراهيم مذكور ومنهج دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية، الكلمة العدد 71، ربيع 2011، مقال منشور على موقع الانترنت www.kalema.net، يوم 01-04-2018، على الساعة 20:20

[51] المرجع نفسه، يوم 01-04-2018، على الساعة 20:20

[52] ينظر، منير بهادي، الفكر العربي، الإستشراق وأسئلة المنهج، مرجع سابق، ص 43

3- حسين مروة (1910-1987 لبنان):

إن الحديث عن المفكر ***حسين مروة*** هذا يعني انه يقتضي بنا الحديث عن مسار الخطاب الماركسي الغربي الذي يرى أن حركة الاستشراق نشطت في تثقيف أفاق الاستعمار الرأسمالي، وتكوين فئات الأكثر اتصالا بالمجتمع الغربي تكوينا إيديولوجيا يستند إلى المركزية الأوروبية، وذلك من أجل صيانة الفكر العربي الجديد لدى الشبيبة والطلبة والمتعلمين والأساتذة والكتاب والباحثين. بعد أن تمت الهيمنة السياسية والاقتصادية على المجتمع العربي وتكونت برجوازيات كولونيالية تولت حكم هذه المجتمعات بعد الاستعمار[53].

تعتبر مهمة الخطاب الماركسي الغربي إكمال مهمة الاستشراق الماركسي، وهذا بإبراز القيم المادية في الفلسفة والتراث العربي الإسلامي استنادا إلى منهج و واحد ورؤية أيديولوجية واحدة هي المادية التاريخية والاشتراكية العلمية، وبهذا الصدد جاءت دراسة ***حسين مروة*** للاستشراق الروسي مركزة على القضايا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي وجدوها في تحديد طبيعة علاقة الإنتاج في المجتمع العربي الإسلامي،" ففي نظر ***مروة*** لحد الآن لم تظهر بعد دراسة تعالج هذا التراث ككل بصورة شاملة تأخذه في حركته التاريخية نشأة ونموا وتطورا مع ربطه في كل مرحلة بسير تطور العلاقات الاقتصادية والاجتماعية، لذلك لم يكن ممكنا لتلك الدراسات استخلاص كل المحتويات التقدمية والنزاعات المادية للتراث في سيره المتكامل"[54].

يتمثل مشروع ***حسين مروة*** في إعادة النظر في طريقة التعامل مع التراث العربي الإسلامي بأدوات جديدة من شأنها تحرير الفكر العربي من السيطرة التي فرضها عليها

[53] منير بهادي، الفكر العربي، الإستشراق وأسئلة المنهج، المرجع السابق، ص 47

[54] المرجع نفسه، ص 53

الفكر الأيديولوجي البرجوازي،" إذ بهذه الطريقة يتمكن الكشف عن جوهر علاقة التراث بوضعه التاريخي...فالوضعية الأساسية لهذا الكشف...هي انكشاف عناصر الوحدة بين أبعادها التي في الماضي وأبعادها الجديدة في الحاضر، وإضفاء صفة الأصالة على صفة المعاصرة"[55].فهذا ما طمح إليه ***حسين مروة*** في كتابه "النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية[56]، كما يتجلى خاصة في مقدمة الكتاب التي تتضمن أطروحات نظرية- منهجية في قضية التراث" أي نظريته التراثية إن جاز القول"[57]، وهذا المسعى نفسه ما ذهب إليه العديد من المفكرين العرب أمثال: ***طيب تزيني***، ***محمد باقر الصدر***، ***محمد عابد الجابري***...

إن التراث في تصور ***حسين مروة*** لا يمثل قضية الماضي لذاته، ولا هو ماضي يفترض الرجوع إليه، ولا مجرد إسقاطه على الحاضر، بل هو تجسيد للاستمرارية من الماضي إلى الحاضر، أي انه تمت علاقة بين الماضي والحاضر لا بد من إيجاد حل علمي لها، يقول *احمد أمين*:" إن التراث ليس بقايا ثقافة الماضي، بل هو تمام هذه الثقافة وكُليتها منظور إليه، في إطار اجتماعي وصيرورتها التاريخية: إنه المعرفي والأيديولوجي العقلي والوجداني في ثقافتنا العربية الإسلامية"[58].

هذا يعنى أن قضية التراث قضية حاضر نفسه على حد تعبير ***حسين مروة***، فحتى المواقف السلفية التي تحاول إسقاط الماضي على الحاضر والنظر إلى الثاني على أنه امتداد للأول، إنما تنطلق هي نفسها من منطلق الحاضر" فهي نشأت كرد فعل برجوازي على نظريات غربية عنصرية.فهي شأن المحاولة السلفية عبارة عن حلول برجوازية لقضية

---

[55] حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، مصدر سابق، ص 36

[56] كتاب النزعات المادية ب 4 أجزاء صادر سنة 1978، حيث أثار جدلا كبيرا حينها.

[57] علي حرب، الماركسية ودراسة التراث العربي الإسلامي، مداخلات، مباحث نقدية حول أعمال محمد عابد الجابري، حسين مروة، هشام جعيط، عبد السلام بنعبد العالي، سعيد بن سعيد، دار الحداثة، بيروت لبنان، ط1، 1985، ص 203

[58] احمد أمين، مجلة الطريق، العدد5، بيروت لبنان، 2000، ص ص 104-105

التراث وإن اختلفت الأشكال والنماذج فهي كونها تنفى تاريخية الفكر وحركيته، إنما تعتمد إلى تبسيط الأفكار الفلسفية المعاصرة إلى حد الابتذال"[59].

بخصوص هذا الرأي نجد أن ***مروة*** يعارض عزل الأفكار عن محيطها الاجتماعي والزمني، لان هذا العزل يجعل من التاريخ قسمين أو مستويين، الفكر وحركيته المستقلة، والزمن وتحولاته الدائمة، في حين نجد أن هناك صلة بين الفكر والزمن لا يمكن فصلهما لأن كل حدث اجتماعي يكتسب سياقا تاريخيا حين دخوله في مجرى الزمن، وبالتالي يتحول كل حدث اجتماعي إلى حدث تاريخي خاص به، فكل التاريخ هو الماضي في بعده التطوري والتراث هو التطور في بعده التطوري متصلا بالحاضر ومتداخل فيه، هذا أن اجتماع الماضي والحاضر في إطار تطوري يشكل التراث.

انطلق ***حسين مروة*** في بحثه للتراث العربي الإسلامي من نقد الدعوات التي تخرج التراث من تاريخيته وتفصله عن الواقع الحالي، هذا باعتبارها نظرة عاجزة عن كشف جدل التراث والواقع يقول:" لقد كانت السمة الغالية على معظم الدراسات الحديثة فضلا عن القديمة في التراث الوطني والقومي، سمة الانغلاق المطبق بينه وبين مجريات التاريخ سواء تاريخ المجتمع العربي الإسلامي، أو تاريخ المجتمع البشري الأكبر، وكأن هذا التراث نبت ونما وتطور من دون ارض، أو من غير هواء وماء، ودون ناس من الأحياء يتعاطون معه أسباب النشوء والنماء والتطور...تنظر إلى التراث كنصوص قائمة بذاتها، ثابتة ساكنة مفرغة من دلالتها التي تصل هذه النصوص بحركة التاريخ العربي الإسلامي، وتاريخ الحضارة البشرية عامة"[60].

إذن إن إهمال العلاقة القائمة بين التراث والتاريخ في الدراسات السابقة حسب ***مروة*** هو ما شكل حالة الجمود والعقم في منهجية قراءة هذا التراث، هذا ما جعله يدعوا إلى قراءة

---

[59] علي حرب، الماركسية ودراسة التراث العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 205

[60] حسين مروة، عناوين لوجود قديمة، الدار العالمية، بيروت، 1985، ص60

التراث في سياقه التاريخي وفي جدلية علاقته بالواقع الراهن، إذ يقول:" أما صورة التراث في منظور المنهج المادي التاريخي...لا تستوعب التراث إلا في ضوء تاريخيته، أي في ضوء حركته ضمن الزمن التاريخي الذي ينتمي إليه، أو بعبارة أكثر تدقيقا لا تستوعب إلا من وجهة علاقته بالبنية الاجتماعية السابقة التي أنتجته، وبالظروف التاريخية نفسها التي أنتجت-بدورها-تلك البنية الاجتماعية مع مالها من خصائص العصر المعين والمجتمع المعين"[61].

إن المنهج الذي اعتمده وانطلق منه ***حسين مروة*** في دراسته للتراث العربي الإسلامي هو منهج مادي تاريخي الذي يعبر المنهج الوحيد القادر على استيعاب التراث بكامل أبعاده" ورؤية التراث في حركيته التاريخية، واستيعاب قيمه النسبية، وتحديد مالا يزال يحتفظ منها بضرورة بقائه وحضوره في عصرنا كشاهد على أصالة العلاقة الموضوعية بين العناصر التقدمية والديمقراطية من تراثنا الثقافي وبين العناصر التقدمية والديمقراطية من ثقافتنا القومية في الحاضر"[62].إذن إن المنهج المادي التاريخي كما وصفه ***مروة*** يتطابق مع المفهوم الثوري للتراث الذي يتداخل مع مفهوم التاريخ الذي لا يمكن دراسته إلا بالنظر للشروط المادية التي أنتجته.

يذهب ***علي حرب*** إلى أن نظرة ***حسين مروة*** للتراث لم تتحرر من سلطان الميتافيزيقا، هذا أنها تحاول إعادة تكوين تاريخ الفلسفة العربية كأنه حاضر فلسفي بالقوة..." فهي تحاول أن تكشف في مقالات الماضين عن مقالها هي، وهي بذلك تقوم بأدلجة التراث وتسيسه بدلا من أن تعقله"[63]، فقراءة التاريخ من منظور الاتصال والتدرج يقوم على

[61] حسين مروة، النزعات المادية ،ج1، مصدر سابق، ص 33

[62] المصدر نفسه، ص 8

[63] على حرب، الماركسية ودراسة التراث العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 210

الكشف كل مرة عن الضرورة التاريخية أو العجز التاريخي الذي كان يمنع أي باحث أو دارس عربي من صياغة مفاهيم مقاربة للفكر الحديث.

أما ***محمد عابد الجابري*** فدهب إلى أن المنهج المادي الجدلي الذي طبقه ***حسين مروة قام*** على مطالبة الثورة بإعادة بناء التراث ومطالبة التراث بالمساهمة في انجاز الثورة، إذ بذلك لا يتبنى الفكر اليساري المنهج الجدلي كمنهج للتطبيق وإنما كمنهج مطبق، إذ يتم من خلاله إرغام حلقات التراث على أن تسكن القوالب الجاهزة مما يفقدها حيويتها ويبعدها عن سياقاتها التاريخية[64].

رغم الانتقادات التي وجهت إلى فكر ***حسين مروة***، هذا لا ينفى انه كان جرئ في طرحه معبرا عن رفضه للأساليب القديمة التي عجزت عن رؤية التراث واستيعابه سواء الاتجاه العدمي الذي يدعوا للتنكر للتراث العربي الإسلامي من واقعنا المعاصر بحجة أنه قد مضى وانتهى، أو الاتجاه السلفي الذي يدعوا للأخذ بالتراث بحذافيره والالتزام بكل ما فيه من قيم .وعليه يمكن القول أن مجهودات ***حسين مروة*** جاءت من أجل فتح طريق جديد في البحث التراثي، هذا أن قراءة التراث على ضوء الماركسية هو في حد ذاته تعبير عن مرحلة جديدة في علاقة الماركسيين العرب بالتراث.

ومنه فقد شكلت مسألة التراث والتاريخ مرحلة تأسيس ونضج، هذا أنها فتحت أفاق الدراسات النقدية لدى العديد من المفكرين العرب أمثال: ***الجابري***، ***حسن حنفي***، ***محمد أركون***، ذلك أنها تعيد إنتاج معرفتنا بذواتنا عن طريق الانخراط في مشروع ثقافي حضاري بطريقة جديدة، وهو ما حاولنا في هذا البحث الإشارة إليه ولو بجزء صغير بالاطلاع على أهم النماذج الّتي مثلت بذرة دراسات الفكر العربي المعاصر.

[64] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب1993، ص11

المبحث الثالث: تجديد العقل في الفكر العربي المعاصر

لقد تناول الفكر العربي الإسلامي المعاصر مسألة التجديد باعتبارها ظاهرة ضرورية لكل من يسعى إلى التطور لتغير ظروفه وفق مقتضيات العصر الحالي في جميع ميادين الحياة، الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعلمية، خاصة إن كان الأمر يتعلق بقراءة وتحليل ونقد التراث العربي الإسلامي القديم، ومادام كلمة تجديد مصدر لفعل يُجدّد أي تجديد الشيء صار جديدا، وأجدّه وجددّه واستجده أي صيره جديدا، إذ يعرفه اندريه لالاند: innovation production de quelque chose de nouveau[65]. معنى هذا أن التجديد هو إنتاج شيء جديد، وقد يكون مادي كتجديد المسكن أو الملبس، ومنه المعنوي كتجديد المناهج وطرق التفكير والتعليم، إذ يغلب على التجديد أن يكون مذموما في المجتمعات الزراعية الشديدة التمسك بتقاليدها، وأن يكون محمودا في المجتمعات الصناعية التي تقدس روح الإبداع والاختراع[66].

وقد تنوعت عبارات العلماء حول تعريف التجديد وتعدد صيغه فنجده يرتبط بعدة مفاهيم كالتغير والتحول والتقدم والتطور والإبداع... إلا أنها لا تخرج عن محاوره الأساسية

[65] La Lande Andrei. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. PUF. 13eme éd, Paris, 1980 . p p516-517

[66] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982، ص 242

في كونه إحياء ما انطمس وقمع البدع من أجل كشف واختراع الجديد من القديم، ومن خلال هذه العلاقة التكاملية نجد أن التجديد يعتبر فاعلية إنسانية داخل التاريخ وهو المطلوب في تجديد العقل ككل: وعليه كيف تعامل الفكر العربي المعاصر مع قضية التجديد؟ وهل تُعتبر الدعوة إلى تجديد العقل دعوة إلى تجديد القديم أم إنها إبداع جديد؟

1 محمد عابد الجابري (1936-2010 المغرب):

يعتبر المفكر العربي ***محمد عابد الجابري*** من أهم أعلام القرن العشرين وصاحب مشروع فكري ضخم سمي" بنقد العقل العربي" بأجزائه: (تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي، العقل السياسي العربي، العقل الأخلاقي العربي)، وقد ركز ***الجابري*** على مفهوم العقل العربي باعتبار أنه ليس شيئا غير هذا الفكر الذي نتحدث عنه: "الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية بالذات التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام وتعكس واقعهم أو تعبر عنه، عن طموحاتهم المستقبلية كما تحمل وتعكس وتعبر في ذات الوقت عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم الراهن"[67].

معنى هذا أن العقل العربي الذي يقصده ***الجابري*** هو العقل الذي تكون داخل الثقافة العربية في الوقت الذي عمل على إعادة إنتاجها بالتحرر من قيد القراءات السائدة، فهذا

[67] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي 1، مركز دراسات الوحدة العربية، ط10، بيروت، 2009، ص ص13-14

العقل يمثل جملة المفاهيم الذهنية التي تمتاز بالصرامة والقوة في رؤية الإنسان العربي إلى الأشياء وطريقة التعامل معها بعيدا عن المفاهيم الفارغة الميتافيزيقية.

إن الدارس للعقل العربي وقواعده سيجد أنها تختلف عن العقل اليوناني والعقل الأوروبي، من هنا نكتشف تاريخية هذا العقل النابع من الثقافة التي يعمل فيها، يقول ***الجابري***:" فنحن عندما نستعمل عبارة العقل العربي، فإنما نستعملها من منظور علمي نتبنى فيه النظرة العلمية المعاصرة للعقل، وليس أية نظرة أخرى كتلك التي تصدر عن مفهوم "العقلية" التي تعني حالة ذهنية فطرية وطبيعية تحكم نظرة الفرد والجماعة كما تحكم العوامل البيولوجية سلوكهما وتصرفاتهما"[68]، من هنا يظهر لنا أن العقل في تصور ***الجابري*** ما هو إلا أداة للإنتاج النظري.

إن تشكل معالم هذا العقل العربي حسب ***الجابري*** كان فيما سمي بعصر التدوين الذي ازدهر في ظل الدولة العباسية حيث شهد نشاطا معرفيا واسعا ثم خلاله وضع تفاسير للقرآن وجمع الأحاديث وتأسيس علم النحو وقواعد الفقه وانتعاش علم الكلام وحركة الترجمة فيقول:" ليس العقل العربي في واقع الأمر شيئا أخر غير هذه الخيوط بالذات، التي امتدت إلى ما قبل فصنع صورته في الوعي العربي وامتدت إلى ما بعد لتصنع الواقع الفكري الثقافي العام

[68] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، المصدر السابق، ص 26

في الثقافة العربية العامة، وبالتالي مظهرا أساسيا من مظاهره"[69]، معنى هذا أن ***الجابري*** لما استخدم عبارة العقل العربي فانه يقصد بها تلك الجملة من القواعد والمبادئ التي تقدمها الثقافة العربية الإسلامية للمنتمين إليها لاكتساب المعرفة، "إي باعتبار أنها مجموعة المفاهيم التي يتحدد بها كل من العقل العربي والثقافة العربية خلال فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية"[70].

فالثقافة العربية تشكل مرجعية العقل العربي على أساس أنهما نشأ في زمن واحد، والعلاقة بينهما لا شعورية تلقائية بناء على فرضية عصر التدوين، يرى ***الجابري*** أن اغلب الأنشطة الفكرية في هذا العصر ينحل في قواعده العامة إلى واحد من هذه الأنظمة المعرفية: البيان وأطلق عليه اسم(المعقول الديني)، والعرفان وسماه(اللامعقول العقلي)، والبرهان الذي سماه(المعقول العقلي)[71]، فهذه الأنظمة الثلاث رسمت لهذا العقل حدوده فأصبح يفكر بداخلها وتحول الزمن الثقافي إلى زمن التقليد، وظل هذا العقل مشدود بآلية القياس المسيطرة مما جعل العقل الإسلامي مجرد عقل فقهي، بالإضافة إلى ذلك يقر ***الجابري*** بأن التوتر الذي

---

[69] المصدر نفسه، ص 62

[70] محمد عابد الجاري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، 2009، ص 555

[71] المصدر نفسه، ص ص ص 13-251-383

حصل في تاريخ الثقافة الإسلامية بين القياس والعرفان والبرهان عرف كثيرا من أشكال الهدنة مما أدى إلى خلل معرفي تجلى في ظهور لحظة معرفية تكرارية للعقل العربي.

عندما يتحدث ***الجابري*** عن تكوين العقل العربي فإننا نجده ينطلق من خطابه النقدي لأن نقد العقل يعتبر شرط ضروري من شروط النهضة وغيابه في فكر النهضة العربية الحديثة كان من بين عوامل تعثرها التي لازال لم يتحقق حتى الآن، وبالتالي" فعملية النقد المطلوبة...تتطلب التحرر من أسار القراءات السائدة واستئناف النظر في معطيات الثقافة العربية الإسلامية بمختلف فروعها دون التقييد بوجهات النظر السائدة"[72].فالغاية من نقد العقل العربي هي تدشين عصر تدوين جديد يسمح لنا إزاحة التقليد من أجل تحقيق استقلال الذات العربية.

نجد إن محاولة ***الجابري*** في تكوين العقل العربي يدعوا إلى التميز بين كل من كلمة "عقل" و"فكر" هذا أن كلمة فكر تقترن بشعب يتميز عن غيره من حيث الدين والثقافة، لأن كل شعب يملك رصيدا فكريا متنوعا له أهمية في بناء الحضارات وهو ما حصل بالنسبة للفكر العربي الذي تشكل في بيئة ثقافية واجتماعية وتاريخية، مما يعنى أن الفكر ما هو إلا نتيجة للتفاعل مع المحيط الثقافي والاجتماعي، وأما ممارسة فعل التفكير هو ما يحقق لنا

[72]محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 5

الصلة بالعقل،" فالعقل كيف لا يكون هو تاريخ كل شيء إنساني أو وعاهُ وصنعه الإنسان"[73]، فصورة العقل تتوسع أكثر عندما تتعقل بيئتنا الفكرية، فالتحرر الفكري يجعلنا نتجاوز مختلف العوائق المعرفية والمنهجية، وبالتالي فمن واجبنا وضع هذا العقل في إطاره الصحيح وجعله منتجا لا سائدا على حد تعبير ***الجابري***.

من هنا تميزت دراسة ***الجابري*** للتراث العقلي العربي بتركيزه على آليات إنتاج الفكر أكثر من تركيزه على إنتاج هذا الفكر، هذا أن آليات التفكير تتطلب منه تحديد مجالات دون الأخرى في الفكر العربي، إذ اقتصر على علوم النحو وأصول الفقه والفلسفة وعلم الكلام باعتبارها علوم نظرية ذات طابع استدلالي وهو ما أطلق ما سماه بالعلوم العالمة المختلفة عن علوم التاريخ والتفسير والأدب والرياضيات التي استبعدها اعتبارا من أن مشروعه مشروع نقدي داخل هذا العقل نفسه من خلال تعريف أسسه وتطويرها بمفاهيم مأخوذة من الفكر الفلسفي العلمي من أجل إعادة بناء الذات العربية على" أسس جديدة قوامها التخلص من رواسب النماذج السلبية الماضية وذلك بالكشف عن أصولها وبينا طبيعتها والظروف التي أنتجتها سواء قبل الإسلام أو بعده، سواء كان مصدرها العصر الجاهلي العربي أو المراكز العلمية المشار إليها ذاتها"[74].

[73] مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، الحداثة وما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي، لبنان، 1990، ص 284

[74] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 192

من هذا يتضح لنا أن العقل لا يمكن أن يقوم بوظيفته في غياب النقد والفلسفة بدورها ترفض التعاطي مع الأفكار السطحية وتفرض علينا التعامل بمنطق الفهم والتحليل كونها تساؤل نقدي بنّاء وهو ما نجده عند الفيلسوف الألماني ***يورغن هابرماس*** في محاولة تأسيس شروط العقلانية بعيدا عن كل تصور ميتافيزيقي لعقل خالص أو وعي مطلق، فلا أحد يمتلك الحقيقة، وعليه يجنح إلى نقد شديد لفكرة الذات باعتبارها مالكة الوعي والإرادة التي تصبح من خلال الحوار العقلاني المنطلق في تأسيس حقائق متوافق عليها، بعد ما استحال على الوعي الذاتي امتلاك حقيقة واحدة ومطلقة[75].

لقد ركز ***الجابري*** في بحوثه على الطرح الابستيمولوجي من أجل إنتاج خطاب جديد في التفكير في نقد العقل العربي هذا أن أنماط الخطاب العربي المعاصر كانت بعيدة عن المنهج الابستيمولوجي والبناء وبقيت حبيسة الطابع الأيديولوجي، فجهة السلف الذي يفكر في إطار المعرفي الديني، وجهة الليبرالي الماركسي الذي يفكر خارج الفكر العربي .إذن "مقولة الصراع الأيديولوجي هي ذاتها من المقولات التي يجب إعادة النظر فيها داخل الساحة الفكرية العربية الراهنة، ذلك أن هذه الساحة تفتقد إلى الحد الأدنى من المعرفة العلمية الموضوعية بالواقع، الحد الأدنى الذي يشكل القاعدة التي تقوم عليها كل إيديولوجيا مطابقة،

[75] محمد عابد الجابري، التواصل: نظريات وتطبيقات، الكتاب 3، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2010، ص 162

والذي يجعل الصراع صراعا أيديولوجيا فعلا، وليس كل من الأيديولوجيات التي تعرض نفسها على الساحة..."[76]

إن عملية النقد عند ***الجابري*** مرتبطة اشد الارتباط بمفهوم التراث من خلال تجديد فهمه وقراءته يقول: الحق أن ثقافتنا القديمة، أعني تراثنا العربي الإسلامي ونحن نعتقد أن التحرر من التبعية للأخر لا يمكن أن تتم إلا من خلال العمل من أجل التحرر والتبعية للماضي، ماضينا نحن، وبعبارة أخرى إن التحرر من الانبهار بل الاستلاب لثقافة الغرب لا يمكن أن تتم إلا عبر–ومع– التحرر من الهيمنة"[77]، معنى هذا أنه يجب أن نتعامل مع التراث من باب الروح النقدية لا من باب التهميش والانغلاق هذا في سبيل الولوج إلى الحداثة، وبهذا يكون ***الجابري*** قد مهد الطريق مع التراث، فإذا لم نكن على معرفة عامة بالتراث لا يمكن أن نطمح إلى نشر الحداثة فيه.

2- <u>حسن حنفي: (1935- .مصر):</u>

يمثل مشروع ***حسن حنفي*** التراث والتجديد محاولة لتجاوز العجز الذي تعانيه الأمة العربية من خلال قراءته ونقده للتراث العربي الإسلامي وذلك من اجل بناء القديم ليكون قادرا على مواجهة تحديات العصر اعتمادا على سلطة العقل واجتهاد المحدثين يقول ***حسن حنفي***:" إن التراث هو نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية، وأما التجديد فهو إعادة تفسير

[76] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 1994، ص201

[77] محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1990، ص43

هذا التراث طبقا لحاجات العصر، فالقديم يسبق الجديد... والأصالة أساس المعاصرة والوسيلة التي تؤدي إلى الغاية، التراث هو الوسيلة والتجديد هو الغاية وهي المساهمة في تطوير الواقع، وحل مشكلاته والقضاء على أسباب معوقاته وفتح مغاليقه التي تمنع أي محاولة لتطويره..."[78].

فلا يمكن أن نفهم الواقع الموضوعي إلا إذا انطلقنا من فهمنا للماضي الذي يساهم على تطوير وتغير الواقع، فإذا كان هذا الواقع متغير فإن التراث بالضرورة يخضع لنفس المبدأ، "ليس التراث موجودا صوريا له استقلال عن الأول الذي هو جزء من مكوناته...فالتراث إذن ليس وجود مستقل عن واقع حي يتغير ويتبدل يعبر عن روح العصر وتكوين الجيل، ومرحلة التطور التاريخي"[79].

إن التراث جزء من مكونات الواقع فهو حقيقة مخزونة لدى الجماهير يحد سلوك الناس في الحياة اليومية، فالتراث والتجديد انطلاقا من معنى التراث يدل على موقف طبيعي للغاية، "فالماضي والحاضر كلاهما معاشان في الشعور، ووصف الشعور هو في نفس الوقت وصف للمخزون النفسي المتراكم من الموروث في تفاعله مع الواقع الحاضر، إسقاطا من الماضي أو رؤية الحاضر فتحليل التراث هو نفس الوقت تحليل لعقليتنا المعاصرة وبيان أسباب معوقاتها، وتحليل عقليتنا المعاصرة هو في نفس الوقت تحليل للتراث...فالتراث والتجديد يؤسسان معا علما جديدا وهو وصف للحاضر كأنه ماض يتحرك، ووصف الماضي على انه حاضر معاش...ومادام التراث يشير إلى الماضي والتجديد إلى الحاضر فان قضية التراث والتجديد عي قصية التجانس في الزمان وربط الماضي بالحاضر وإيجاد وحدة التاريخ"[80].

---

[78] حسن حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، ط4، 1992، ص13

[79] المصدر نفسه، ص 15

[80] حسن حنفي، التراث والتجديد، المصدر السابق، ص ص 19-20

إذن قضية التراث والتجديد كفيلة بإظهار البعد التاريخي في وجداننا المعاصر واكتشاف جذورنا في القديم وعليه يكون تجديد التراث عن طريق تحليله وتحليل العقلية القومية المعاصرة وهذا من شأنه أن يسمح برؤية الحاضر داخل الماضي والماضي داخل الحاضر.

وعليه فلما نتكلم عن التراث هذا يعنى أننا نربطه بالواقع ومستوياته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية، وذلك بعد صياغته من أجل إنشاء تراث جديد في الواقع، وبناء علاقة صحيحة مع الأخر بإمكانها السير نحو الإبداع الذاتي، بمعنى أخر أن **حسن حنفي** يسعى إلى إعادة فهم التراث انطلاقا من واقع معاش، له شروطه المستجدة وأدواته الخاصة، إذ بهذه الطريقة فقط يمكن الكشف عن الماضي والتاريخ الذي عاشه الآباء والأجداد، هو تراث ظل مغروسا في ذواتنا ويمثل أحد عناصر هويتنا، يقول ***حسن حنفي***:" إن التراث والتجديد يمثلان عملية حضارية في اكتشاف التاريخ، وهو حاجة ملحة ومطلب ثوري في وجداننا المعاصر، كما يبحث عن قضية البحث عن الهوية عن طريق الغوص في الحاضر"[81]، وعليه لا يمكن التجديد إلا من خلال تحليل الموروث القديم وتحويله من مخزون نفسي إلى طاقة عملية مباشرة للواقع.

من خلال طرح مسألة ارتباط التراث بالواقع يتضح لنا العلاقة الموجودة بين العقل والواقع، فنجد أن ***حسن حنفي*** يؤكد على ضرورة ارتباط العقل بالواقع في كل تحقيق يقدمه في انجاز مشروعه المتجدد إذ لعبت الحياة السياسية والاجتماعية دورا كبيرا في إلقاء نظرة فاحصة على الجهد الفلسفي في صميمه، محاولة لخلق التوازن بين نوعين مختلفين من المعرفة، واحدة ترمي إلى تغير وجودنا والأخرى ترمي إلى توسيع قدرتنا في السيطرة على الأشياء، فالعقل وحده يعطي المزيد من الاجتهاد، إذ يعطينا ***حسن حنفي*** مثال عن الحضارة العربية فيقول:" إن كفاح العقل طويل صد الخرافات والوهم والارهاب...وهذا مما دعا

[81] حسن حنفي، التراث والتجديد، المصدر السابق، ص 20

بعض الفلاسفة إلى التحول إلى العنصرية من فرط اعتزازهم بقدرة الغرب على التنظير، كما حدث عند ***فيبر*** و***ياسبرز*** ولكن الحقيقة يجب أن تُقال مع ***هوسرل*** و***برنشفيج*** من أن تاريخ الحضارة الأوروبية هو تاريخ كفاح للعقل وانتصاره في النهاية"[82].

يجب أن نشير هنا أن ***حسن حنفي*** لما تكلم عن التراث فانه لم يقصد به قضية الدين باعتبار أن التراث لا يمثل جزءا من الدين إذ يمكننا التعامل معه مثلما نتعامل مع المواريث الشعبية في صياغتها أو تطويرها، وإبرازها تعبيرا عن روح الشعب التاريخي، وبالتالي فالقضية ليست دينية وإنما قضية اجتماعية أو سياسية أو فنية أو تاريخية[83]، وعليه يرتبط التراث بالوطنية لأنه جزء من واقعنا ونحن مسئولون عنه مثلما نحن مسئولون عن الآثار القديمة والأرض والثورة.

إذن إن الحديث عن التراث ليس هو الحديث عن الدين، فالدين جزءا من التراث وليس كل ما في التراث في الدين، وليس كل ما في الدين في التراث، فيقول ***حسن حنفي***:" إن التراث ما هو إلا عطاء زماني أو مكاني يحمل في طياته كل شيء...لا يوجد دين في ذاته بل يوجد تراث لجماعة معينة ظهر في لحظة تاريخية محددة ويمكن تطويرها طبقا للحظة تاريخية قادمة"[84]. وعليه نرى أن إعادة بناء التراث أصبح ضرورة ملحة لمجتمعاتنا العربية ووسيلة لتقدم الشعوب ونهضة المجتمعات، هذا أن التراث فكر وواقع معا يؤخذ كله ولا يقبل التجزئة أو الانتقائية

"هو حقيقة أبدية لا تتطور أو تتغير ولا يخضع لتأويل أو تفسير أو وجهة نظر يشمل الزمان والمكان ويحتويهما فيه، فلا فرق بين الماضي والحاضر والمستقبل ولا وجود

[82] حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط4، 1990، ص 41

[83] حسن حنفي، التراث والتجديد، مصدر سابق، ص 23

[84] المصدر نفسه، ص 24

لمراحل التاريخ أو نوعية المجتمعات أو خصوصيات الشعوب، وبالتالي تم التنكير للحاضر كلية"[85].

وعليه يكون التجديد التراث وإحيائه أو إعادة بنائه طبقا لحاجات العصر هو الذي يحفظ من التراث دوافعه على التقدم ويقضى على معوقاته، وهو القادر على إحداث التغير الاجتماعي بطريقة ارسخ وأبقى واحفظ له في التاريخ من الانتكاسات والردة وحركات النكوص[86].

إن مشروع التراث والتجديد كما طرحه ***حسن حنفي*** ينطلق من التراث من اجل توظيف ما فيه من طاقات مخزنة في الحاضر ليصبح بعد ذلك ماضي يحيا ويساهم بفعالية في بناء الحاضر، ولذلك يؤكد ***حسن حنفي*** على ضرورة الاهتمام بالتراث دراسة وبحثا من أجل تغيره، بل وقلبه رأس على عقب" ومن هنا كان التراث واجب وطني والنواح على سلبياته مجرد بكاء وصراخ وعويل لا يجدي، فالسلبيات يمكن القضاء عليها بإنتاج تراثي أخر أو تحويلها إلى ايجابيات بفعل سياسي مضاد، كما أن التغني بإيجابياته وإعجاب بتراث الآباء والأجداد، لا قيمة له إلا بمقدار مساهمة هذه الايجابيات في حل قضايا العصر الأساسية وقبول تحدياته الرئيسية"[87].

أما التجديد كما طرحه ***حنفي*** لم يكن من باب الدفاع عن التراث أو غاية في ذاته بقدر ما كان وسيلة للبحث عن ذات الأمة وروح الإنسان وتطويرها كأداة ووسيلة لتطوير الواقع من اجل اكتشاف عوامل الضعف والنقص فيه من جهة وعوامل الإبداع من جهة أخرى، لأن قراءة ونقد التراث وفق متطلبات العصر كفيل يجعل هذا التراث ايجابي ذو فعالية متجاوزين تلك النظرة الدوغمائية حول النموذج التراثي.

---

[85] حسن حنفي، دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة مصر، ط1، 1987، ص 137

[86] المصدر نفسه، ص 143

[87] المصدر نفسه، ص 156

3- طه عبد الرحمن(1944- .المغرب):

لما نتكلم عن مشروع ***طه عبد الرحمن*** هذا يعنى أننا بصدد التكلم عن بناء رؤية فكرية جديدة للفكر الإسلامي، ولتجديد مفهوم العقل السائد مند تاريخ الفلسفة اليونانية، وذلك في محاولته لإنتاج عقل حداثي قائم على إنتاج أفكار جديدة وبالتالي تخليصه من أن يبقى رهينة التقليد والتبعية للماضي الذي هيمن على الفكر والسلوك في المجتمع العربي الإسلامي، إذ شكلت حاجزا بيننا وبين إبداع حداثة عربية أصيلة، من هنا نلمس محاولة المفكر ***طه عبد الرحمن*** في بناء مقومات تجديدية تمكن الفكر من التحرر من قيود التقليد.

في حديث ***طه عبد الرحمن*** عن التقليد وفئة المقلدة فإننا نجده يصنفهم إلى نوعين:

-المقلدة المتقدين: الدين يقلدون المتقدمين من المسلمين بحيث يعمدون إلى إسقاط المفاهيم المأصولة (المفاهيم الإسلامية التقليدية) على المفاهيم المنقولة الوافدة من الخارج(المفاهيم الغربية الحديثة)، إذ لا تجد هذه الفئة حرجا من إسقاط مفهوم "الشورى" مثلا على مفاهيم أخرى كالديمقراطية، أو مفهوم الأمة على الدولة أو مفهوم الربا على الفائدة[88]، بمعنى أنهم يريدون إرغام ورد المفاهيم المنقولة بالقوة إلى المفاهيم المأصولة وبالتالي محاولة ترسيخ التقليد والتوهم من أنه إبداع وتجديد، أما النوع الثاني فسماه:

-المقلدة المتأخرين: وهم الجماعة التي يقلدون المتأخرين من الغرب إذ يتعاطون إسقاط المفاهيم الغربية المنقولة على المفاهيم الإسلامية المأصولة كأن يسقطوا مفهوم

[88] طه عبد الرحمن، روح الحداثة(المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2006، ص11

العلمانية على مفهوم العلم بالدنيا، أو مفهوم القطيعة على مفهوم الجبّ، ومفهوم الحرب الدينية على مفهوم الفتح[89]، بمعنى أنهم يريدون رد المأصول إلى المنقول وهم بذلك ليسوا اقل خطر من طائفة المقلدة المتقدمين فيقول ***طه عبد الرحمن:*** " إن كلا النوعين من المقلدة لا إبداع فيه، إذ مقلدة المتقدمين يتبعون ما أبدعه السلف من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه، ومقلدة متأخرين يتبعون ما أبدعه الغرب من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه"[90]، إذن أصبح التقليد عبارة عن حاجز يمنع التجديد النظري والفكري في العالم العربي الإسلامي، وأصبح المقلد يعاني من بؤس فكري غير مسبوق، ليس غريبا أن ينساق إلى إسقاط هذا البؤس على تراث الأمة، ماحيا من افقه تفكيره وجود تراء أخلاقي وروحي فيه، بل أنه لم يتردد في إنكار إمكان وجود مثل هذا الثراء في ثقافة الأمة[91].

إذن يرى ***طه عبد الرحمن*** أن المتفلسفة من العرب لا يمكنهم الخروج إلى التجديد واليقين إلا بالوعي بأهمية بناء مقومات الإبداع والتجديد ومن ثم خرق حجاب التقليد الذي ظل مستبدا بالعقل الفلسفي العربي مند ألاف السنين، "فأن تخرج من تقييد هو إتباع وتقليد

---

[89] المصدر نفسه، ص 12

[90] المصدر نفسه، ص12

[91] طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية (النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2014، ص155

إلى تقييد هو اجتهاد وتجديد، أو قل على أبين وجه هو أن تترك كتابة هي عين الرق إلى كتابة هي عين الحرية"[92].

يرى ***طه عبد الرحمن*** أن مسألة التحرر والتجدد والقضاء على التقليد لا تتحقق إلا بإعادة بناء ونقد مفهوم العقل خاصة التصور الأرسطي والديكارتي الذي بقي مسيطر على الساحة العربية الإسلامية طيلة قرون فيقول:" لقد نقل العرب عن اليونان تعريفهم للعقل بكونه جوهر...فقد أصبح استعمالها في العربية راسخا، وجوهر الشيء في استعمال الجمهور يفيد اللب الذي بهي تقوم الشيء أو الحقيقة التي يكون عليها، أما تعريف العقل عند الفلاسفة بكونه جوهرا، فيقصدون به معنى أخص وهو العقل عبارة عن ذات موجودة في نفسها، لا في غيرها، وقائمة بنفسها لا بغيرها"[93].

معنى هذا أنه يجب التحرر من النظرة اليونانية التي سادت الفكر العربي لان الانفتاح العقلي وحده يحفظ للممارسة الفلسفية والعقلانية الإسلامية خصوصيتها، فالعقل فعل من أفعال التي يقوم بها الإنسان ولا فرق بينه وبين باقي الملكات، فمثلا المبصر يبصر وهو يعقل في بصره، والسامع هو يسمع وهو يعقل في سمعه، والعامل يعمل وهو يعقل في

[92] طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة2، القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط2، 2005، ص17

[93] طه عبد الرحمن، سؤال العمل، المركز الثقافي العربي، الدر البيضاء المغرب، ط1، 2012، ص 59

عمله[94]، معناه أن العقل لم يعد جوهرا كما كان عند اليونان إنما هو فاعلية بل أسمى الفعاليات الإنسانية، فالعقل حسب تعبير ***طه عبد الرحمن*** يتكوثر أي لا يقيم على حال وإنما يتجدد على الدوام ويتقلب بغير توقف، هذا أن العقل الإنساني يختلف فيكون كثيرا أو قليلا، وأما القول أنه لا يتغير فهذا أننا حكمنا عليه بالفقر والتقوقع.

وعليه يجب تجيد العقل بدل من إعادة البناء أو التشكيل، إذ يبدأ العقل في نظره من العقل المجرد الذي هو عبارة عن الفعل الذي يطلع به صاحبه على وجه من وجود شيء ما معتقدا في صدق هذا الفعل، ومستندا في هذا التصديق إلى دليل معين، ويليه العقل المسدد الذي هو عبارة عن الفعل الذي ينبغي به صاحبه جلب منفعة أو دفع مضرة متوسلا في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع، وبناء على ذلك فعلى العقل المسدد أن يتصف بالموافقة للشرع واجتلاب المصلحة ثم الدخول في الاشتغال، فهو نفس العقل المجرد ولكنه موصولا بالشرع ساعيا إلى موافقته، هو العقل القائم على جلب المصلحة معتبرا عاجلها عكس العقلانية المجرد التي لا تكترث إلا للمصالح العاجلة، هو عقل يصطلح عليه الفقهاء بالعقل غير المستقل أو العقل المقيد[95].

[94] طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط2، 2006، ص21

[95] طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط2، 1997، ص67

بينما العقل المؤيد فهو الذي يتولد من مزيد التغلغل في الممارسة العملية، لاسيما تلك التي تحصل اليقين لا في نفع المقاصد التي تتوجه إليها فحسب، بل كذلك في نجاعة الوسائل التي يستعملها في تحقيق هذه المقاصد، "فهو عبارة عن الفعل الذي يطلب به صاحبه معرفة أعيان الأشياء بطريقة النزول في مراتب الاشتغال الشرعي، مؤديا النوافل، زيادة على إقامة الفرائض على الوجه الأكمل"[96].

وعليه إن العقلانية ليست في مرتبة ودرجة واحدة، إنما هي درجات متفاضلة تعكس الفعالية العقلية للإنسان وقدرته على الانتقال من فعل عقلي لأخر، فالعقل المجرد أدناه، وأعلاه العقل المؤيد وتتوسطهما مرتبة العقل المسد .ففي حديث ***طه عبد الرحمن*** عن العقلانية نجده في جل مؤلفاته يؤكد على أنها ليست عقلانية واحدة، وإنما هي عقلانيات إذ يؤكد ذلك قوله "أنه قد التبس الأمر على دعاة العقلانية من المحدثين، فظنوا أن العقلانية واحدة لا ثانية لها، وأن الإنسان يختص بها بوجه لا يشاركه فيه غيره، وليس الأمر كذلك هذا أن العقلانية على قسمين كبيرين فهناك العقلانية المجردة من الأخلاقية وهذه يشترك فيها الإنسان مع البهيمة، وهناك العقلانية المسددة بالأخلاقية وهي التي يختص بها الإنسان من دون سواه، وخطأ المحدثين أنهم حملوا العقلانية على المعنى الأول وخصوا بها الإنسان، ولا

[96] المصدر نفسه، ص 121

يصح أن يُستدرك علينا، فيقال بأن العقلانية التي يختص بها الإنسان على نوعين، العقلانية النظرية التي لا أخلاق فيها، والعقلانية العملية التي تبنى على الأخلاق"[97].

لقد سعى ***طه عبد الرحمن*** إلى تحرير الفكر العربي الإسلامي من النسق الحداثي الذي أوقعته فيه العقلانية الحداثية الفاسدة، وذلك من خلال اقتراحه لنسق عقلي سماه بالعقلانية المسددة التي تمثل عملية إكمال العقل المجرد من خلال ربط بين النظر المجرد والعمل على مقتضى الشرع يقول:" لما كان العقل المجرد بفضل تنزيله على العمل وتوجيهه على مقتضاه، يأخذ في ترك وصفه العقلاني الأصلي ليتجه إلى الاتصاف بوصف عقلاني أفضل وأعقل... ونحن ماضون بإذن الله، إلى وصفه والنظر في مدى وحدود إمكاناته في تكميل الحال العقلي للإنسان"[98]، معنى هذا أنها محاولة لربط العقل بالعمل، فالعقل لا يهتدي بالمقاصد النافعة إلا إذا كان على صفه التخلق باعتباره جوهر الإنسان وماهيته، فماهية الإنسان ماهية خلقية، والمتخلق هو الذي يجعل القيم الأخلاقية والروحية صلب أفعاله،" فالتخلق عبارة عن الاشتغال الذي يدفع عن الإنسان آفة العمل بمبدأ السيادة ويجلب له الحكمة في اختراع التقنية والتأييد في استثمارها"[99].

---

[97] طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2000، ص 14

[98] طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 53

[99] طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 113

إن الاعتماد على العقل كوسيلة في تفسير الأمور تكون نهايتها مجهولة وهو ما رآه ***طه*** في حديثه عن الحداثة الغربية باعتبارها لا تتوافق والطبيعة البشرية التي تحمل قيما روحية مبنية على الأخلاق والإيمان، هذا ما جعله يخالف في طرحه لمفهوم الحداثة عن باقي المفكرين الدين وصل تعلقهم بالحداثة الغربية وإيمانهم بها حد أنهم "قد توهموا واعتقدوا أنها السبيل لبلوغ التطور المنشود، لقد توهموا أنها واقع لا يزول وحتمية لا تحول، وإنها نافعة لا ضرر فيها، وكاملة لا نقص فيها"[100]، إلا أن الحداثة في المشروع الطاهوي هي إبداع إنساني لا تستطيع الثقافة العربية الإسلامية الهروب منه، إذ نجده يصل لحد وصفها بأنها مواقف وفعاليات حضارية ضرورية، أما الفكر الغربي فيما يرى ***طه*** "وقع في تناقض لما لم يقم التميز بين الحداثة واقعا والحداثة روحا، هذا أن روح الحداثة هي مبادئها، أما واقعها فهو عبارة عن تطبيقاتها المتنوعة وهو ما يضع التفاوت بينهما، فروح الحداثة هي القوة الدافعة للتطبيق والتي تجعله يظهر بمظهر الحداثة، هي المبادئ والقيم التي تجعل منها أمرا مشخصا غير مجرد قائما في الوجدان، وتكون تطبيقاتها عبارة عن تحقق هذا الوجدان في الخارج"[101].وعليه يجب مراعاة هذا التفريق بعيدا عن تطبيقات الحداثة الغربية التي ترى نفسها أنها حداثة كونية انطلاقا من اعتبار العقل الإنساني وتاريخ البشر واحد.

---

[100] طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص 15

[101] طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، ط1، 2014، ص 144

إن الحداثة عند ***طه عبد الرحمن*** يجب أن تكون تطبيق داخلي من أجل أن يكون هناك إبداع وابتكار، هي خلاصة تجارب إنسانية عملت كل المجتمعات على المساهمة في تفعيل حركيتها المعرفية والثقافية، فهي ليست صنيعة المجتمع الغربي"كأنه أنشأها من عدم وإنما هي من صنع المجتمع الإنساني في مختلف أطواره، إذ أن أسبابها تمتد بعيدا في التاريخ الإنساني الطويل، ثم لا يبعد أن تكون مبادئ هذه الروح أو بعضها قد تحققت في مجتمعات ماضية بوجود تختلف عن وجوه تحققها في المجتمع الغربي الحاضر، ما لا يبعد أن يبقى في مُكنتها أن تتحقق بوجوه أخرى في مجتمعات أخرى تلوح في أفاق مستقبل الإنسانية"[102].

هنا يجب أن نشير إلى أن ***طه عبد الرحمن*** لم ينكر وجود العديد من الحداثات الأوروبية التي تختلف باختلاف المجتمع، فحداثة المجتمع الألماني تختلف عن حداثة المجتمع الفرنسي أو الانجليزي، وهذا يعني أن التطبيق الحداثي لأي مجتمع هو تطبيق خاص تجسد في مرحلة من المراحل التي مر بها هذا المجتمع ولا ينفك أن يعاود الانبعاث من جديد في المجتمعات الحالية، وعليه تبين انه من الممكن أن نكوِّن لنا حداثة خاصة في مجالنا التداولي[103] تكون لهذه الحداثة روح إسلامية تمثل هذا التداول.

---

[102] طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص 31

[103] لقد ربط طه مفهوم التداول بمفهوم النقل والدوران المستعملان في نطاق اللغة الملفوظة، كما هما مستعملان في التجربة المحسوسة ويقصد به طه أن مفهوم النقل والدوران نستعملها في اللغة المتداولة فيما بيننا ونستعملها كذلك في الحركة، مثل نقل الشيء من مكان إلى أخر، وأوضح معنى

إذن يمكن القول أن مشروع ***طه عبد الرحمن*** هو مشروع تجديدي يسعى إلى محاولة الخروج من التقليد إلى الإبداع والاجتهاد في الفكر العربي الإسلامي، أو لنقل بطريقة أخرى هو محاولة لبناء حداثة إسلامية تمتلك مجالها التداولي الخاص، هي محاولة لبناء حداثة قائمة بذاتها مستقلة عن الحداثة الغربية التي ظلت مسيطرة على الفكر طيلة قرون بمقولة مفادها أن الحداثة حكر على الغرب فقط.

ومنه نرى أن الفكر العربي المعاصر عالج العديد من الإشكاليات التي كان لها دور في إعادة بعد الجديد ومازالت تمثل حتى الآن تحديات حقيقية مثل قضايا الدين والدولة والتراث والتاريخ وتجديد العقل والخروج من التقليد.. كلها كانت مهمة تنطوي ضمن تجديد الفكر العربي، إذ حاولنا في هذا الفصل الإشارة إلى بعض المفكرين الذين اجتمعوا تحت هدف مشترك وهو تحرير العقل العربي الإسلامي من تخلفه ليصل إلى مستوى راقي من التطور والعلم، وهي دعوة إلى الانفتاح على العالم... وتبني مبادئ الحرية والمساواة والعدل والإقناع بأن الإصلاح أو التحديث كوسيلة لبلوغ النهضة يجب أن يكون عن طريق التدرج لا عن طريق الفطرة[104]

المجال التداولي قائلا:" دار على الألسن بمعنى جدد عليها كما يقال دار على الشيء بمعنى طاف حوله" فالنقل والدوران يدلان بذلك في استخدامهما اللغوي على معنى النقلة بين الناطقين... للمزيد ينظر طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء المغرب، ط3، 2007، ص 244

[104] ماهر شريف، رهانات النهضة في الفكر العربي، دار المدن للثقافة، دمشق سوريا، ط1، 2000، ص ص 20-21

الفصل الثاني:

أركون وثورة المنهج في القراءة النقدية للفكر الديني.

المبحث الأول: في منهج العلوم الإنسانية: التأويل في الفكر الغربي المعاصر:

أ/ شلايرماخر والهرمنيوطيقا الرومانسية

ب/ دالتاي والأساس التأويلي لعلوم الروح

ج/ غادامير والهرمينوطيقا الفلسفية

د/ بول ريكور وفعل التأويل

2/ التأويل في الفكر العربي المعاصر: أ/ التأويل عند نصر حامد أبو زيد

ب/ التأويل عند علي حرب

ج/ التأويل عند محمد أركون

المبحث الثاني: المرجعية الفكرية الغربية لمشروع محمد أركون

المبحث الثالث: السياق العربي الإسلامي للمشروع الأركوني

التأويل الفلسفي في الفكر الديني المعاصر

بعد محاولتنا في الفصل الأول إعطاء نبذة عن تطور الفكر الديني عبر مراحل تاريخية متنوعة، وذلك من خلال تناولنا لأهم إشكاليات طرحت في الساحة العربية الإسلامية بهدف دراسة التراث الإسلامي دراسة علمية وتحريره من قفص الدوغمائية التي سجنت نفسها فيه على حسب المفكر ***محمد أركون***، سنحاول في هذا الفصل التطرق إلى الإشكال المنهجي في الفكر العربي والدور الذي لعبه الفكر الغربي في الساحة العربية الإسلامية انطلاقا من المفكر محمد أركون الذي يعتبر محور هذه الدراسة. وعليه ما هي مرجعيات ***محمد أركون*** في دراسته وبحثه للتراث الإسلامي؟ والى أي مدى كانت هذه المرجعيات الفكرية والمنهجية فعالة في المشروع الأركوني؟

التأويل الفلسفي في الفكر الديني المعاصر

المبحث الأول: في منهج العلوم الإنسانية: التأويل في الفكر العربي المعاصر:

بدأ الاهتمام بالنص مع بداية النصف الثاني من القرن العشرين، فأعطيت الحرية للقارئ الذي يؤول النص من أجل تفسيره ونقده ووضع ما يشاء له من معاني ودلالات، فمدام النص مرتبط بالقراءة والقراءة مرتبطة بالفهم، والفهم بدوره يستدعى الشرح والتفسير، فهذا يعني أن التراث الفلسفي التأويلي يخضع دائما للتعدد والاختلاف. هذا أن تنوع الذوات هي التي ساهمت في وجود دلالات مختلفة بين جل الفلاسفة التأويلين.

لما نبحث في مصطلح الهرمينوطيقا Herméneutique" نجد من يعترض على استخدامه في اللغة العربية، فهو أقبح ما ينطقه الناطق في اللغة العربية، ونحن لا نقبل بهذه الترجمة الهجينة الثقيلة مادام العرب قد عرفوا هذا المفهوم وتعاملوا معه تحت مصطلح التأويل"[105]، وفي مقابل ذلك وبالتحديد في القرن التاسع عشر، فهناك من رأى على أنها تعني تفسير النصوص الدينية، وبعد ذلك أصبحت الهرمينوطيقا نشاطًا معرفيًّا موضوعه تأويل كل النصوص مهما كانت طبيعتها، وكل الرموز بدون استثناء[106]، وهو ما نلاحظه في

[105] عبد المالك مرتاض، التأويلية بين المقدس والمدنس، مجلة عالم الفكر، الكويت، مجلد29، عدد1، 2000، ص263، نقلا عن مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، أطروحة دكتوراه، ص 79

[106] Russ-Jacqueline : Badal le guil clotide, dictionnaire de la philosophie, Bordas, paris, 2004, p 175

الاشتقاقات القديمة باعتبارها لا تتجاوز ثنائية الشرح والتفسير، خاصة النصوص مع بداية عصر النهضة من خلال إعادة شرح للنصوص الدينية.

ترجع كلمة herméneutique في الأصل إلى الفعل اليوناني hermeneuein وتعني يفسر. والاسم hermeneia ويعني تفسير. وهناك من يرى أن اصل الكلمة مرتبط برسول الآلهة hermés باعتباره وسيط بين الآلهة والبشر بحكم وظيفته في إتقان لغتهم وما يجول في خاطرهم، ثم يترجم مقاصدهم إلى بنى البشر[107]

بالإضافة إلى ذلك يذهب ***جون غراندان*** إلى القول أن الهرمنيوطيقا في لفظ تنحدر من الفعل اليوناني هرمينيو herméneneo [108]

أما في بعض الكتابات المعاصرة فكلمة الهرمينوطيقا تعني (علم التأويل) فهي تبحث عن فهم النص وتفسيره، وتعنى بتفسير دراسة النصوص المقدسة كالتوراة والإنجيل، وبالتأويل في الفقه الإسلامي.

وفيما يخص مفهومها الاصطلاحي وبالتحديد في القرن التاسع عشر، فهي تعني تفسير النصوص الدينية، وبعد ذلك أصبحت الهرمنيوطيقا نشاط معرفي موضوعه تأويل كل النصوص مهما كانت طبيعتها، وكل الرموز بدون استثناء[109]

---

[107] هشام معافة، التأويلية والفن عند هانز جورج غادامير، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص 20

[108]GRANDAN JEAN, L'universalité de herméneutique, P.U.F, Paris.1993. p60,

يقول هانز ***جورج غادامير***: "إن الهرمنيوطيقا هي حل إشكالية الفهم بحصر المعنى ومحاولة الإحاطة به بواسطة تقنية ما"[110]، فـ ***غدامير*** كان يرى في استعمال اللفظ القديم هرمينيا Hérmenia نوع من اللبس، يتأرجح بين الترجمة وإجراءات الممارسة وبين التواصل والحوار وبين مقتضيات الانقياد أو الخضوع للمنهج[111] .

وأما الهرمنيوطيقا في مفهومها الفلسفي، فهي كل تفكير فلسفي تأويلي حول الرموز الدينية والأساطير وبشكل عام التأويل لكل أشكال التعبير الإنساني ويقابلها التحليل الموضوعي.[112]

ويعرفها ***ميشال فوكو*** على أنها مجموع المعارف والتقنيات التي تنطق الرموز وتكشف عن معناها[113]

إذن لما نتتبع هذه الترجمات في سياقها اليوناني أو الغربي نجد أنها تختلف وتتعدد من حين لأخر، متجاهلة بذلك جميع سياقات التاريخية والمعرفية التى ساهمت في ظهور هذا

---

[109] RUSS-JACQUELINE ; BADAL .LE GUIL CLOTILDE , *Dictionnaire de la philosophie*, Bordas, Paris, 2004, P.175

[110] غادامير هانز جورج، اللغة كوسيلة للترجمة التأويلية، تر: أمال أبي سليمان، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد3، صيف 1988

[111] غادامير هانز جورج، فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، تر: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، ط2، الجزائر، 2006، ص 62

[112] غادامير هانز جورج، فلسفة التأويل، المرجع السابق، ص 63

[113] FOUCAULD MICHEL, *Les Mots et Les choses*, Gallimard,1999, p :44.

المصطلح. وعليه وجب علينا طرح تطور مصطلح الهرمنيوطيقا في الفكر الغربي. ومنه كيف كانت الترجمات المتنوعة لهذا المفهوم في الثقافة الغربية؟

التأويل الفلسفي في الفكر الديني المعاصر

1- التأويل في الفكر الغربي:

بقي التعريف الفيلولوجي مفاده أن التأويل هو مجموعة الإجراءات الموجهة لقراءة الوثيقة الظاهرة سائدا حتى القرن 18، ومنه يكون النص حامل لمعاني متعددة، مثلا في القرون الوسطى وجد أربع معاني للإنجيل (الحرفي، الرمزي الإستعاري، الباطني والأخلاقي) ومع عصر التنوير عاد الإنسان ليمتلك حقيقة المعرفة وهي مسلمة أن الله لم يخطئ وتعتبر كلمته حقيقة في النص.

قام ***فيلهالم دالتاي*** بأكبر خطوة مع البسيكولوجيا الوصفية Psychologi descriptive إذ اعتبر الفهم أساس في البناء بنية التأسيس للوجود الإنساني، وأثر هذا على الحركة الفينومينولوجية ***لهوسرل*** الذي قال بـ "الأنا المتعالي"ego transcendantal. لكن مع نهاية القرن 19 تأسست الهرمنيوطيقا كاختصاص ويظهر هذا مع ***هيدغر*** عندما أصبحت تفكيرا فلسفيا مستقلا، إذ اختار الفيلسوف لفظ الهرمنيوطيقا منذ تأليف كتابة"الكينونة والزمن"، و***غادامير*** بعده، ***بول ويكور***، ***هيرش.. وبتي***، ونقد الأيديولوجيا عند ***هابرماس***، وتهديمية ***دريدا***، وهي حتى اليوم تزداد انتشار، إذ لم تحصر في البلدان التي نشأت فيها بل حتى في العالم الأنجلوسكسوني بحيث امتزجت بالخصوصية الفلسفية البراغماتية.

وعلى ذلك يمكننا أن نعطي لمحة للهرمينوطيقا عند أهم الفلاسفة التأويلين نذكر منهم:

التأويل الفلسفي في الفكر الديني المعاصر

أ-شلايرماخر والهرمنيوطيقا الرومانسية:

فردريك أرنست شلايرماخر(1768-1874) المفكر الديني في العصر الرومانسي، ومؤسس الهرمينوطيقا العامة، كان تفكيره حرا وتجلى ذلك من خلال كتابيه "خطابات حول الدين" Les discours sur la religion 1799 و"مذهب الإيمان"La doctrine de la foi 1822 جدد في التفسير للأخلاق المسيحية، إذ تمر فلسفته عبر الديالكتيك والإيطيقا وتكمن أهميتها في كونها بداية التأويل الفلسفي.

لقد حاول ***شلايرماخر*** تأسيس هرمينوطيقا تهدف لإصلاح جميع النصوص، باعتبارها فن للفهم أو لنقل أنها محاولة لتفسير النص أفضل مما فهمه مؤلفه، فبالرغم من التمايزات التى تعرفها مختلف النصوص(قانونية، دينية، أدبية) "إلا أنها تجتمع في جسد لغوي واحد، ومن ثم فلا بد من استخدام النحو من أجل كشف معنى العبارة، لأن الفكرة العامة تتفاعل مع البنية اللغوية لتكوّن معنى وهذا بغض النظر عن صنف أي نص، وبتالي يمكن لهذه الهرمينوطيقا أن تكون الجوهر لكل هرمينوطيقا خاصة"[114].

وعليه إن الهرمينوطيقا عند ***شلايرماخر*** تقوم على الفهم، أو لنقل فن الفهم، وبالتالي فإن "كل مشكلة عن التأويل هي مشكلة عن الفهم، لأنه يعني بقدرة الفهم، وليس بقدرة

[114] مصطفى عادل، فهم الفهم ، مدخل إلى الهرمينوطيقا، رؤية للنشر ، القاهرة، ط1، 2007، ص 97

التفسير، ولكن الأهم عند هذا الفيلسوف هو أنه يميز بوضوح بين ممارسة تأويلية ينتج فيها الفهم آليا، وممارسة دقيقة تنطلق من مقدمة تفيد أن ما ينتج آليا هو سوء فهم. وبهذا التمييز في انجازه الخاص كان يرمي إلى تطوير فن حقيقي للفهم بدلا من أن يكون تجميع ملاحظات"[115].

إذن إن عملية الفهم عند ***شلايرماخر*** هي عملية فكرية ذهنية نستطيع من خلالها النفاد إلى أعماق النص، هذا أن العملية التأويلية تجمع لحظتين متكاملتين وهي "اللحظة اللغوية (التأويل اللغوي) واللحظة السيكولوجية (مجال الفكر) أو (المجال التقني)"[116].

إن التأويل اللغوي يعني أن النص هو نتاج لغوي من أطر لسانية متداولة لدى مجموعة بشرية، إنه الجانب الموضوعي الذي يسعى من خلاله القارئ إلى إعادة إحياء تجربة المؤلف الذي لا يمكن فهم ما يقوله إلا من خلال اللغة. وبالتالي تكون اللغة كوسيطة للخبرة هي التي تجعل هذه العملية ممكنة.

أما التأويل السيكولوجي (النفسي، الذاتي، التقني) فيتمثل في إعادة البناء النفسي التاريخي للنص من قبل المفسر، إذ يسعى المفسر إلى النفاد لنفسية المؤلف من أجل الفهم، فالمفسر هنا يتخذ من المؤلف نقطة انطلاقه الذي يمر من خلالها ليصل إلى النص، إذ يصبح الغرض من الفهم هو فهم المؤلف أكثر مما قد فهم نفسه .وهذا عكس الهرمينوطيقا التقليدية التي كانت تركز على النص دون المؤلف.

---

[115] انظر غادامير هانز جورج، الحقيقة والمنهج، تر: د، حسن ناظم، علي حاكم صالح، مر: د، جورج كتوراه، دار أويا، ط1، 2007، ص271.

[116] مصطفى عاد، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص 99

لقد كان هذا النطاق التأويلي في البداية مقتصر على النص الديني فقط، لكن سرعان ما توسع ليشمل الحقول المعرفية المجاورة، فسعوا فلاسفة التأويل إلى التخلص من سيطرة الكنيسة، ويمثل ***شلايرماخر*** هذه النقطة الكبرى في تحول تاريخ الفلسفة التأويلية، لأن الكنيسة لم تكن بغفلتها الهرمة قادرة على مخاطبة هموم العصر ومشكلاته، وهكذا بدأت تفقد سلطتها التي مارستها لقرون من الزمن وهكذا أيضا انتقل التأويل من القالب الديني إلى القالب الفلسفي والعقلاني والتنويري وهذا بالذات ما كان مشغل ***شلايرماخر***، العمل على وضع نظرية عامة للتأويل وفهم النص لحمايته من سوء الفهم، وبتالي يكون الفيلسوف قد تجاوز الهرمينوطيقا باعتبارها مجرد قواعد للتفسير، ليجعل منها علما صالحا لفهم أي نص.

يؤكد ***نصر حامد أبو زيد*** على أن ***شلايرماخر*** ممهد لمن جاؤوا بعده خاصة ***دالتاي وغادامير***"، إذ بدأ ***دالتاي*** مما انتهى إليه ***شلايرماخر*** من البحث عن التفسير وفهم صحيحين في مجال العلوم الإنسانية، بينما ***غادامير*** بدأ من معضلة سوء الفهم المبدئي التي حاول ***شلايرماخر*** في تأويليته أن ينتهجها، وبهذا يعتبر ***شلايرماخر*** أبا للمفكرين الدين جاؤوا بعده سواء بدؤوا في الاتفاق أو الاختلاف معه" [117]

[117] نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة واليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 2001، ص23

ب-فيلهالم دالتاي والأساس التأويلي لعلوم الروح:

فيلهالم دالتاي *Wilhlem Dilthey* (1833-1911)، فيلسوف ألماني صاحب محاولة شرح ابستيمولوجية الوضع العلمي للعلوم الإنسانية التي يسميها "علوم الروح"، بدأ ***دالتاي*** يردُ في الهرمينوطيقا "أساسا لكل العلوم الروحية، أي الدراسات الإنسانية والعلوم الاجتماعية ويقصد بها كل الفروع التي تختص بتفسيرات الحياة الداخلية للإنسان من إيماءات و أفعالا تاريخية أو قانونا مدونا أو عملا فنيا"[118].

تأتي محاولة ***دالتاي*** للتأمل في مشكلة المنهج التي تعاني منها علوم الروح وبشكل أخص الرد على النزعة التجريبية ومنطق ***جون ستوارت ميل***، إلا أنه بقي سجين تصور النزعة الرومانسية والمثالية التي سادت ألمانيا في القرن التاسع عشر لهذا نجده يتعالى عن التجربة الانجليزية ويفضل عليها المدرسة التاريخية الألمانية التي تجعل الحدوس قانونا أساسيا في فهم علوم الروح، إذ نجده يقول" إن ألمانيا وحدها بإمكانها أن تنتج تجربة عملية، واقعية بإمكانها أن تأخذ مكان التجريبية الدوغمائية ***لجون ستوارت ميل*** المليئة بالأحكام المسبقة إن "ميل" الدوغمائي ينقصه المعرفة التاريخية"[119]

[118] مصطفى عادل، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص 73

[119] DEILTY WELHEIM. *Critique de la raison historique*. Edition du CERF. Paris. 1992. P 09

التأويل الفلسفي في الفكر الديني المعاصر

لقد بدأ ***دالتاي*** في النضال من أجل إقامة منهج العلوم الإنسانية يختلف عن المنهج التجريبي الاستقرائي الذي تقوم عليه العلوم الطبيعية، إذ يتضمن هذا المنهج في الوقت ذاته قيام العلوم الروحية محاولا أن يضمن لها الدقة والموضوعية باعتبارها خاصية أساسية للروح العلمية، خاصة وأن المعرفة في حقل العلوم الإنسانية متهمة باللايقين والفشل، ولعل هذا السبب في قول البعض بأن العلوم الإنسانية كثيرة المناهج وقليلة النتائج، و***دالتاي*** دافع عن هذه العلوم بقوة مبينا خصائصها النابعة من طبيعتها باعتبارها تبحث في الفهم الإنساني للقيم وإبداعاته المختلفة في الدين والفلسفة والفن، وبتالي فموضوعها يكمن في الإنسان ذاته عكس العلوم الطبيعية التي تتناول الظواهر المحسوسة في الطبيعة الخارجية وهي موضوعات تقع خارج الزمان والإنسان أو بلغة أخرى خارجة عن الإنسان ذاته.

يشكل كتاب ***دالتاي*** (مقدمة للعلوم الإنسانية) أهمية كبيرة خاصة أنه لفت الانتباه إلى فهم العلاقة بين الميتافيزيقا والعلوم الروحية فقد كان يؤكد على عبارة الحياة تفسر ذاتها La vie s'interprète elle-même ولأول مرة الهرمينوطيقا تحاول تأسيس ابستيمولوجيا للعلوم الإنسانية، ومنه تجاوز ***دالتاي*** الثنائية الميتافيزيقية بين الروح والطبيعية، النفس والمادة الموروثة عن ***ديكارت وكانط*** التي حاولت جعل المناهج الطبيعية هي نفسها مناهج علوم الروح.

لقد كتب ***دالتاي*** كتاب "نقد العقل التاريخي" مقابل " نقد العقل الخالص" ***لكانط***، فالعقل التاريخي في نظره يتطلب نفس التصويغ الذي يتطلبه العقل المحض، وهذا يستدعي ضرورة توفير أساس للمعرفة التاريخية بمثل ما حققه ***كانط*** لمعرفة الطبيعة، لأن إشكالية معرفة الذهن الإنساني التاريخ أصبحت مثل الإشكالية التي واجهت ***كانط*** المتعلقة بالكيفية التي نعرف بها الطبيعة من خلال الرياضيات [120].وبالتالي فمكان على ***دالتاي*** إلا أن يجيب على السؤال: كيف يمكن للتجربة التاريخية أن تكون ممكنة؟ وهذا يصبح مساوي للسؤال الذي أجاب عليه ***كانط*** سابقا: كيف يكون العقل النظري ممكن؟

إن التجربة التي يعالجها ***دالتاي*** تختلف عن تجربة البحث في الطبيعة، وهي تجربة المعيشة، وتعني كل ما هو معطى مباشرة للوعي الفردي، فالإنسانية تكمن كما يري ***هابرماس*** عن الوجود كمجرد حالة للحادثة فيزيائية، وتصبح موضوعا للعوم الأخلاقية، بمجرد أن تصبح الحالات الإنسانية حالات معيشة كخبرات[121].و بما أن الحياة عبارة عن تجارب الإنسان فهو دائما يرغب في فهمها وتوظيفها بما يخدم مصالحه و أغراضه، والتاريخ وحده يمكن من أن نفهم أنفسنا لأن مشكلة فهم الإنسان هي مشكلة استعادة ذلك الوعي بتاريخية وجودنا الخالص.

[120] غادامير هانز جورج، الحقيقة والمنهج، المرجع السابق، ص 312.

[121] HABERMAS JÜRGEN, *connaissance et intérêt*, tr. Gérard Clémençon, Gallimard, Paris,1976, pp.202-203

اذن فلا بد من العودة الى الخبرة المعيشة، "وهو إمكانية لفهم الخبرة الداخلية لشخص أخر من خلال عملية انتقال ذهني باطنة وخفية"[122]

ومنه نخلص إلى أن ***دالتاي*** كان رافضا لأحادية التصور المنهجي الأخذ من العلوم الطبيعية والذي هيمن على مجال علوم الروح أو العلوم الإنسانية بكونه يتنافى وطبيعة هذه العلوم التي أدركت أن المنهج في العلوم والطبيعة سيدخلها في أزمة كبيرة وحقيقة ولا سيما أن في ذلك الوقت العلوم الإنسانية كانت لا تزال في بدايتها تلتمس طريقها نحو المنهج وفي نفس الوقت تبحث عن ما يضمن لها خصوصيتها وامتيازاتها العلمية من دقة ووضوح وانسجام لأن ما يجعل السلوك الإنساني إنسانية هو اشتماله على معاني تختلف من شخص لآخر على حسب الزمان والمكان.

[122] ينظر، مصطفى عادل، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، مرجع سابق، ص 123

ج- **غادامير والهرمنيوطيقا الفسلفية:**

عندما نعود إلى تأويلية ***غادامير*** هذا يعني أننا نعود إلى الأصول الخاصة للثقافة الألمانية، لأن معه بدأ المصطلح يتخذ أهمية في الوعي العام[123]، على حد قول ***جان غروندان***، فهرمنيوطيقا ***غادامير*** أخذت في الانتشار على نطاق واسع تجاوزت فيه رومانسية ***شلايرماخر***، ***ودالتاي***، باعتباره أعاد إدراجها في قلب الجدل الفلسفي.

فإذا كان الفهم في منظور الرؤية الجدلية هو فن الحوار، فان الذات داخل الجدل لا تملك حق مساءلة الموضوع كما لو أنه شيء تملكه أو تريدان تحيط به علما، بل أن الجدل يترك الموضوع المقابل له يطرح أسئلته إلى تحتاج إلى إجابات، التي تتحول بدورها إلى أسئلة، دون أن يكون في ذلك إدعاء بانتزاع حقيقة الموضوع كما يصنع المنهج، باعتبار أن الذات تسلط بوساطة المنهج فروضها المسبقة غير المحددة ضمن بنية تأويلية- إنه منطق السؤال- الجواب Logique question – réponse، حيث لا سلطان إلا للمساءلة التي تنزل الذات من تعاليمها وتجعلها بمنطق الجدل موضوعا يستجوب، حتى لكأنها بفعل التبادل الحاصل بينهما وبين الموضوع خلق جديد من نتاج هذا التداخل في الجدل دون سواه.

[123] GRONDIN JEAN, *l'herméneutique,* 2eme éd. PUF, Paris, 2008, p 48

لقد فتح مشروع ***غادامير*** الجدل الفلسفي من جديد، جدل السؤال/الجواب وذلك بإعادة صياغة السؤال الذي شغل الفلاسفة السابقين أو لنقل السؤال الذي أثاره ***هيدغر***(الكائن والكينونة)، سؤال عن حدود الفهم وشروط تحقيقه، و لربما أن هذا ما جعله يعلن أن مشروعه التأويلي هو تأسيس "فلسفة هرمنيوطيقية عالمية،"[124] تعمل على إشاعة أدبيات الحوار بين الثقافات عبر الفهم كممارسة تأويلية.

في حديثنا عن **غادامير** نجد أنه انطلق من نفس دائرة الفهم الانطولوجية التي انطلق منها ***هيدغر*** في "الوجود والزمن"، إذ يصرح ***غادامير*** في ذلك:" أنني أوسع في تأويليتي البعد الجديد الذي أعطاه هيدغر لهذا المفهوم: ليس الفهم شكلا خاصا للعلاقة بالعلم، بل هو أصل كينوني، هو شكل الكينونة نفسها للوجود والعالم"[125]، إلا أن هذا لا يعني أن ***غادامير*** كان يهدف إلى تحليل الوجود والبحث في الكائن مثلما كانت مع هيدغر، بل حاول صياغة فينومينولوجيا جديدة تهتم بالقواعد الخاصة لممارسة الفهم، هو فهم تأويلي خاص.

أما في حديث ***غادامير*** عن النص، فيرى أنه يجب محاولة فهم النص ذاته والغوص في أعماقه، بهدف فهمه وتفكيكه بكل موضوعية، هي محاولة للبحث عن حقيقة كامنة داخل

---

[124] GADAMER HANS GEORGE, *vérité et méthode : les grande ligne d une herméneutique philosophique*, éd ,intégrale revue et complétée par pierre fruchon, jean gradin et merlio,ed.seuil, paris1996 .p 501

[125] جان غراندان، المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا، تر: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2007،، ص ص 125-126

النص بعيدة كل البعد عن الآراء المسبقة للمؤلف، هذا أن فهم وتأويل النص يمكننا من الولوج إلى في فكرة التطبيق، هو ما وصفه ***غادامير*** بقوله "أي واحد يبحث عن فهم النص ما فهو معرض للكثير من الأخطاء سببها الآراء المسبقة التي لا تملك إمكانية لمقاومة اختبار الأشياء نفسها وهذه هي المهمة الثابتة للفهم"[126]

من هذا المنطلق نرى أن ***غادامير*** قدم لنا أسلوبا في فهم عمليات الفهم داخل التاريخ من منظور التطبيق تأويلي الذي فعله في هرمنيوطيقا العلوم الإنسانية. هي رحلة البحث عن حقيقة وكيفية فهم الأخر من خلال تعبيراته .إذ تصبح هنا علاقة التأويلية بالحقيقة هي علاقة إيضاح وفهم للتجربة الإنسانية عامة، وتجاوز ذلك الصراع بين الذات والموضوع.

[126] GADAMER HANS GEORGE, *vérité et méthode* Ibid, p288

د- بول ريكور وفعل التأويل:

وضع بول ***ريكور*** نظرية تأويلية جديدة تهتم بعلم قواعد التفسير لا بل تتعدى ذلك في محاولة فهم الذات لذاتها، وبالتالي فان نظرية التأويل عند ***ريكور*** تبنى من خلال جدل التفسير والفهم وذلك لإيجاد التكامل المتبادل بينهما فيقول:" أعتقد أن الدائرة الهرمينوطيقية، أي التباين بين التفسير والتأويل عند ***شلايرماخر ودالتاي*** بعده ليست مفهومة فهما صحيحا حيث تعرض أولا كدائرة بين ذاتيين، ذات القارئ داخل القراءة ذاتها"[127].

إن العلاقة بين التفسير والتأويل تتحدد بمفهوم القراءة والتي لها طريقين، بحيث نستطيع من خلالها تقوية التعليق الذي يمس حالة النص على العالم الفعلي وعلى المواجهة الحية بين الذوات المتكلمة، فلا تكون القراءة الأولى (تفسير) ممكنة دون أن يظهر أن النص ينتظر قراءة ما باعتباره نصا مفتوحا على ذاته، وبالتالي إنتاج خطاب جديد هذا الارتباط بين الخطاب القارئ والمقروء يكشف قدرة أصلية على استعادة الخطاب لذاته بشكل متجدد، فالتأويل هو النهاية الفعلية لهذا الارتباط[128].

[127] بول ريكور، الاستعارة والمشكل المركزي للهرمنيوطيقا، تر: طارق النعمان، مجلة الكرمل، العدد 60، 1999، ص ص 181-182

[128]بول ريكور، النص والتأويل، تر: منصف عبد الحق، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد3، 1988، ص 47.

إن مهمة الهرمنيوطيقا هي السماح لنص ما بأن يدل قدر المستطاع[129] عن طريق فك رموز مختلف التعبيرات، فالرمز كما يحدده ***ريكور*** يحمل معنى أوليا وثانويا ومن خلال الأول يمكننا الكشف عن الثاني، ومن ثم بلوغ فائض المعنى" فالدلالة الرمزية إذا، مشكِّلة بحيث لا نرى منها إلا الدلالة الثانوية عن طريق الدلالة الأولية، حيث تكون هذه الدلالة الثانوية الوسيلة الوحيدة للدنوّ في فائض المعنى، والدلالة الأولية هي التي تعطي الدلالة الثانوية بصفتها معنى المعنى"[130].

في هذا يقدم لنا بول **ريكور** مثال ***فرويد*** حول الرمزية باعتبار أن المرموز له لا يظهر في إطار لغوي، وإنما فيما يعبر عنه بالغريزة وما يتبعها من ميولات ورغبات التي تعبر عن نفسها من خلال وسيط الحلم، وهذا الأخير بحد ذاته يعبر عن شيء وفي باطنه شيء أخر يقول **ريكور**:" إن المرموز له يوجد أولا في الواقع اللالغويّ الذي يطلق عليه ***فرويد*** باستمرار الغريزة التي تلمس من خلال ممثليها التفويضيين والعاطفيين، إن هؤلاء الممثلين بتفرعاتهم يظهرون ويستترون في ظواهر المعنى التي تسمى بالأعراض والأحكام والأساطير والمثل العليا والأوهام...إن قوة الرمز تنبع من كونه يعبر عن مكر الرغبة من خلال ثنائية

[129] بول ريكور، البلاغة والعشر الهرمينوطيقا، تر: مصطفى النحال، مجلة فكر ونقد، دار النشر المغربية دار البيضاء، العدد16، فبراير 1999، ص 114

[130] بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2006، ص ص 97-98

المعنى"[131]، فمن خلال هذه الثنائية الرمزية يتمكن المؤول من الانفتاح على عالم النص، وإدراك معانيه الممكنة المعتمدة وتمكن المؤول من القبض على المعاني والمساهمة في إنتاج فائض المعنى.

لقد نشأ صراع التأويلات عند **ريكور** انطلاقا من وجوب عدم الوثوق بالرمز أو النص والتعامل معه باعتباره حقيقة زائفة لا تكشف عن المعنى بل تخفيه وتطرح بدله معنى زائف، لذلك يجب إزالتها للوصول إلى المعنى الخفي، فمهمة التفسير هي إزالة المعنى الزائف السطحي للوصول إلى المعنى الباطني الصحيح، وبالتالي فان فهم رموز النص ليس غاية في ذاته بل يتوسط علاقة الذات بذاتها، بمعنى أن تأويل النص لا يتم إلا من خلال تأويل الذات المؤولة لذاتها، وبالتالي يحدث تكامل بين فهم وتأويل النص، وفهم الذات لذاتها إذ حينها تكون الذات نتاج عملية الفهم والتأويل. وعليه تكون الهرمنيوطيقا ليست أسبقية الذاتية على النص، وان فهم الذات لا يمكن أن تتم إلا تجاه النص وفي مواجهة النص، وهذا الأخير هو الذي يهيئ شروط بناء ذات مخالفة للذات القارئة[132].

[131] بول ريكور، إشكالية ثنائية المعنى، تر: فريال جبوري غزول، ضمن كتاب الهرمنيوطيقا والتأويل، تأليف مشترك بين الباحثين، دار قرطبة للطباعة والنشر، دار البيضاء، المغرب، ط2، 1993، ص 141

[132] عبد الكريم الشرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، مرجع سابق، ص 52

2- **التأويل في الفكر العربي الإسلامي:**

لقد احتل مفهوم التأويل موضوع الصدارة في الثقافة العربية، هذا انه ارتبط بإشكالية فهم النص الديني من جهة، والتراث العربي الإسلامي من جهة أخرى، إذ نلاحظ أن المعنى اللغوي للتأويل لا يخرج عن العودة والرجوع والتدبير والإصلاح، أي "البحث عما هو في الشيء، عما هو الأسُّ والأصل[133]" معنى هذا أننا نقصد منه رجوع الشيء ورده إلى أصله.

يعطينا ***نصر حامد أبو زيد*** في كتابه "نقد الخطاب الديني" بعدين للدلالة اللغوية، الأول" يتمثل في دلالة صيغة الفعل الثلاثي (آل) ومشتقاته وفيها العودة والرجوع.. والبعد الدلالي الثاني يشمل الصيغة الثلاثية هو معنى الوصول إلى الغاية، ...، و آل مآله إياله: إذا أصلحه وساسه ..."[134].

بالإضافة إلى أبو زيد نجد العديد من الباحثين الذين اهتموا بالفلسفة التأويلية في الساحة العربية العاصرة أمثال: محمد أركون، وعلى حرب وغيرهم، مما جعل الساحة العربية يمتاز بالتنوع والتجديد في تراث الفلسفة التأويلية. وعليه كيف نظر المفكرين العرب إلى مسألة التأويل؟

التأويل عند نصر حامد أبو زيد:

يرى نصر حامد أبو زيد أن مصطلح التأويل قد احتل موقع الصدارة في التراث العربي الإسلامي، نظرا لكونه أكثر استعمالا للدلالة على شرح النص الديني، باعتباره مجموعة الأسس التي يستند عليها المفسر في فهم النصوص الدينية، إلا أن هذا المصطلح تعرض إلى تشويهات جعلت منه دلالة سلبية مقترنة بالتحريف، وبهذا المعنى نجد أن

[133] مطاع صفدي، استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1986، ص225

[134] ينظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سيناء للنشر، القاهرة، ط2، 1994، ص 140.

مصطلح التأويل أخد اتجاها مختلفا عن مصطلح التفسير، وهو ما صرحه نصر حامد أبو زيد في قوله: "أن التأويلية هي مصطلح قديم كان يشير في بداية استخدامه إلى مجموعة القواعد والمعايير النظرية التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني، وهو بذلك يختلف عن المصطلح Exegisis الذي يشير إلى عملية التأويل ذاته"[135]. والدليل على ذلك أن مصطلح التأويل ورد أكثر من عشر مرات في القرآن الكريم على عكس مصطلح التفسير الذي ورد مرة واحدة[136].

يذهب نصر حامد أبو زيد إلى أن فعل التأويل لم يعد يقتصر فقط على النصوص الدينية، وإنما ذهب إلى ابعد من ذلك باعتباره عملية معرفية تشمل العديد من المجالات سواء في العلوم الإنسانية أو النقد الأدبي، إذ يصرح في كتابه الخطاب والتأويل "أن التأويلية أصبحت لب نظرية المعرفة في محاولتها لوصف فعل القراءة لأي ظاهرة تاريخية أو فلسفية أو أدبية أو سياسية..."[137]

أما بخصوص حديثه عن التفسير فنجده يميز بين نوعين: التفسير بالمأثور يهدف إلى الوصول إلى النص، معنى النص عن طريق تجميع الأدلة التاريخية واللغوية التي تساعد على فهم النص فهما موضوعيا، والتفسير بالرأي (أي التأويل) وهو غير موضوعي لأن المفسر لا يبدأ من الحقائق التاريخية والمعطيات اللغوية، بل يبدأ بموقفه الراهن محاولا أن يجد في القرآن سندا لهذه المواقف[138].

أ- التأويل عند علي حرب:

---

[135] نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز التفافي العربي، دار البيضاء المغرب، ط3، 2008، ص 173

[136] نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المرجع نفسه، ص 175

[137] ينظر، نصر حامد ابو زيد، الخطاب والتأويل، مصدر سابق، ص 177

[138] نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءات واليات التأويل، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء المغرب، ط6، 2001، ص13، نقلا عن مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 93

التأويل الفلسفي في الفكر الديني المعاصر

يعتبر علي حرب أحد أهم أعلام العرب المنشغلين بالكتابات التأويلية في الفكر العربي المعاصر، هذا انه يرى في التأويل الطريق الذي لا بد للعقل العربي أن يسلكه في تعامله مع النص وقراءة تاريخه، يقول:" بالتأويل يسبر المؤوِّل بعدا مجهولا في النص، ويكتشف دلالات ما اكتشفت من قبل، ويقرأ في الأصل ما لم يقرأه سلفه....، فالتأويل ليس العلم بما هو معلوم سلفا، وإنما هو العلم بما لم يعلمه الإنسان"[139].

معنى هذا أن كل تأويل صحيح يستلزم التعدد والاختلاف، فكلما تنوعت الاجتهادات تباينت التأويلات، فلا تأويل من غير تجديد، وعليه فان التأويل يعني:" أن الحقيقة لم تقل مرة واحدة، وأنّ كل تأويل هو إعادة تأول أو يعنى كما في الحالة الإسلامية، أن الوحي لا يمكن القول فيه مرة واحدة و في مطلق الأحوال، فإن التأويل ينبني على الفرق والتعدد ويفترض الاتساع في اللفظ وفيض المعنى، لذلك من غير الممكن أن تكون الحقيقة أحادية الجانب، أن يكون التأويل نهائيا"[140].

إنّ العودة إلى النّصّ تعني أن الإنسان بحاجة إلى مساءلة حقيقة المؤول والبحث في معناه، هذا أن النص ذاته يستلزم هذه العودة عن طريق تجارب المؤول لأنه كلما زادت التجارب اتسعت رقعة الخبرة والمعرفة، مما تجعل النص أكثر ثراء ذو معاني جديدة، فكل

[139] على حرب، التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير، بيروت،2007 ، ص14

[140] على حرب، التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، مصدر سابق، ص17

قراءة تحمل اثر الذات ولكل نص حقيقته من الوجود، وهو ما صرحه على حرب في قوله:" ففي تأول التراث إنما يتناول المؤول نفسه في الحقيقة، فيصبح المؤوِل والمؤوَل واحد".[141]

يضيف علي حرب في حديث عن النص انه بحاجة إلى تجديد دائم، باعتباره مولدا للحقيقة ومنتجا للمعنى، ولهذا فعلى المؤول أن لا يكتفي بالشرح والتأويل فقط، بل يذهب إلى ابعد من ذلك، إلى استنطاق وحفر وتفكيك للآليات التي تحكم هذا النص، وعليه وجب التميز بين التفسير والتأويل والتفكيك، " فالتفسير يرمي إلى الكشف عن مراد المؤلف ومعنى الخطاب وغالبا ما يستعمله السلفيون ودعاة التطابق مع الأصول في صراعاتهم حول ملكية الحقيقة ومشروعية الانتماء، أما التأويل فهو صرف اللفظ إلى معنى يحتمله(هو انتهاك النص والخروج بالدلالة)، لهذا يشكل إستراتيجية أهل الاختلاف، أما التفكيك فهو قطع الصلة مع المؤلف ومراده والمعنى واحتمالاته...[142]

معنى هذا أن التفسير يهتم بقصد المؤلف، والتأويل يهتم بالبحث عن المعنى، أما التفكيك فهو أعمق من ذلك كله، هو نبش خلف ما يوجد في النص وحفر في المسكوت عنه. "إلا أن هذا التميز في المصطلحات عند ***علي حرب*** لا يعني الفصل فيما بينهم، لأن

---

[141] المصدر نفسه، ص 15

[142] على حرب، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء المغرب، ط1، 1995، ص ص21-22

التصريح بالشرح والتفسير ما هو في الحقيقة إلا تأويل أو تفكيك"[143]. وعليه فان قراءة النصوص تحتاج إلى الجمع بين التفسير والتأويل والتفكيك.

ج- التأويل عند محمد أركون:

يُعتبر محمد أركون من بين أهم المفكرين العرب الذين حاولوا إدخال الممارسة التأويلية في الثقافة العربية الإسلامية، خاصة لما رأى أن التراث الإسلامي ظل مغلق على نفسه بعيد عن التحليل والنقد، "فعلم التأويل كفن الطرح الأسئلة لم تدخل إلى الساحة العربية أو البحث العلمي بعد، إلا تلك الاستثناءات القليلة لبعض الشخصيات الجريئة، ولكن مع ضرورة التزام الحيطة والحذر"[144]، معنى هذا أن الثقافة العربية همشت فعل التأويل من ساحتها، نظرا لكونه يمثل خطر على هذا التراث، هو خوف من تعرية التراث وتجريده من محتواه. وهنا نلاحظ أن دعوة محمد أركون تكمن في محاولة تحرير التراث الإسلامي من كل التشوهات التي مست به طيلة قرون، إذ يؤكد هذا في قوله:" إننا نجد أنفسنا في مواجهة مهام عديدة كانت قد أهملت مند زمن طويل، ولكننا نجد أنفسنا أيضا وفي ذات الوقت إمام أفاق من المعنى مفعمة بتاريخ أكثر تلاؤما مع الرغبة العامة في السلام"[145].

---

[143] على حرب، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المصدر السابق، ص 22

[144] محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ أخر للفكر الإسلامي، تر:هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1999 ،ص 261

[145] المصدر نفسه، ص 264

في حديث أركون عن التأويل نجد انه يدعو إلى ضرورة إدراك الحالة الراهنة للوعي الإسلامي، وذلك عن طريق تجاوز الثنائيات التقليدية (الإيمان، العقل)(الروح، المادة)..، هي دعوة إلى وضع الفكر الإسلامي محك الشك والتساؤل ومحاولة الابتعاد عن الأحكام الثابتة التي رسخها العقل الدّوغمائي، فيقول:" انه لا بد من إحياء ثان للعلوم الدينية، أي من أجل دمج كامل الفكر الإسلامي ضمن معرفة الوضعيات أو المعطيات الواقعية المحسوسة للوجود LES POSITIVITES "[146].

إن الفكر الإسلامي الكلاسيكي ظل محكوم بظروف تاريخية جعلته يدخل في حالة تأويلية، وهي تلك المرحلة السابقة عن الفهم(أسبقية الإيمان عن الفهم)، حيث نجد فيها "إن القارئ المؤول للنص يعتبر نفسه ذاتا مستقلة قادرة على تحديد المعنى القانوني الصحيح لكلام الله"[147]، وعليه فعلى الوعي الإسلامي أن يحقق قفزة من هذه الحالة التأويلية إلى ما اسماه أركون بالدائرة التأويلية التي تجمع ما بين الفهم والإيمان باعتبارهما حلقة موصولة ببعضها البعض، فالاعتقاد والفهم هما اللذان يشكلان جدلية الدائرة التأويلية، أن نفهم لكي نؤمن، وأن نؤمن لكي

[146] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2، 1996، ص 133

[147] المصدر نفسه، ص 134

نفهم. وفي داخل هذه الدائرة تتموضع كل فعاليات الروح البشرية"[148]، معنى ذلك أن هذه الحلقة تشبه الدائرة التي تصل بين الإيمان والفهم.

وعليه إن هدف ***أركون*** من التأويل خاصة النصوص الدينية هو إدراك المعاني المتعددة داخل هذا النص لاسترجاع الدلالة المفقودة فيه، وبالتالي ينتج عن هذا التعدد إنتاج تأويلات مختلفة تجعل التراث الإسلامي محلا لتوليد معان جديدة نستنبط منها دلالات مختلفة.

[148] محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 280

المبحث الثاني: المرجعية الفكرية الغربية لمشروع محمد أركون:

إذا إن أي دارس للمشروع الأركوني يلاحظ أنه مزيج ما بين الحضارة الغربية والعربية. وعليه إذا ما كنا سنتحدث عن الخلفيات الفكرية لمحمد أركون، فهل يمكن حقا اعتبا الخلفية الغربية مرجعية فكرية مهمة عند أركون ؟ وكيف تعامل مع الاتجاهات الفلسفية المعاصرة؟ وهل يمثل المشروع الأركونيّ مشروعا تجديديا في التراث الإسلامي؟ أم أنه مجرد نقل للقديم؟

أركون والفكر الاستشراقي (الإسلاميات الكلاسيكية):

عندما ننظر إلى أعمال ***أركون*** نجد أنها لا تخلو من الإشارة لأعمال المستشرقين، خاصة أن موضوع الإستشراق (L'orientalisme) احتل حيزا كبيرا في الثلث الأخير من القرن العشرين بين كبار مفكرين الغرب والعرب المسلمين.

إن الإستشراق عند محمد أركون هو ذلك الخطاب الإسلامي الكلاسيكي أو ما يعرف باسم الإسلاميات الكلاسيكية(التقليدية)"Islamologie classique"، إذ يعرفها بقوله:" إن الإسلاميات الكلاسيكية هي خطاب غربي حول الإسلام، ذلك أن كلمة و مصطلح (الإسلاميات) أي الخطاب الذي يهدف إلى العقلانية في دراسة الإسلام، هي في الواقع من اختراع غربي."[149] لذلك نجده في كل مرة يحاول تجاوز طريقتهم في دراسة التراث الإسلامي، وعليه هل تعتبر كتابات أركون استشراقية بالدرجة الأولى؟ أم إنها تجاوز لها؟

[149] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، ط1، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1986، ص 51

ترجع الإرهاصات الأولى لظهور الإستشراق إلى الاتصال بين الشرق والغرب قبل الميلاد مع بداية الصراع بين الفرس واليونان في القرن 6 ق.م، ثم ما كتبه (هيرودوتس) اليوناني عن الشرق، ثم الاكتساح اليوناني بقيادة الإسكندر الأكبر بلاد الشام إلى أن أشرف على أبواب الصين في القرن 4 ق.م[150]. إلا أنه عرف تطورا كبيرا مند الحروب الصليبية، ثم النهضة وصولا إلى الحداثة، هذا يعني أن علم الإستشراق رافق تطور الفكر الغربي وتأثر بالثورات والانقلابات المعرفية خاصة الوضعية (Positivisme) والماركسية(Marxisme)[151].

لقدر كرس ***أركون*** العديد من الدراسات لأعمال أبرز المستشرقين، فهو يعرض إلى دراسة كتبهم وعدم الإعراض عن إنتاجهم العلمي من خلال ترجمة أعمالهم والتعامل معها بأسس علمية موضوعية والابتعاد عن الخلفيات الإيديولوجية وهذا من اجل تبني إيجابيات الإستشراق وسلبياتهم مثلما حصل في دراساته التي خصصها لأعمال كلود أهين، غوستاف فون غرونباوم G.E.Von Grunebaum (1909-1972)، وويلفريد كانتويل سميت W.C.Smith (1916-2000)، لهذا وجب تحطيم كل العوائق لفتح المجال أمام تشكيل معرفة موضوعية حول موضوع الإستشراق وأولها هو ضرورة التخلي عن التعميمات تجاه الإستشراق خاصة والغرب عامة، فالفكر الغربي ليس كتلة واحدة، وإنما هو تيارات

[150] احمد سمايلوفتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، دار العارف، القاهرة، ص 71

[151] فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمحمد أركون الحداثي، أصولها وحدودها، دراسة تحليلية نقدية مقارنة، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، ط1، 2015، ص90

وأيديولوجيات تتباين درجة الموضوعية في أحكام الواحدة منها عن الأخرى[152]، وهذا بالذات ما ينطبق كذلك على الفكر الإسلامي.

لقد استعمل ***أركون*** أدوات نقدية في تعامله من الإستشراق، هذا أننا نجده يأخذ منه ويرد وفق عملية موضوعية بالدرجة الأولى، فلا يمكن أن نرفضه نهائيا ولا أن نسلمه تسليما مطلقا، ذلك من أجل الدخول في نقاشات علمية تقوم على التواصل الفكري وقبول أطروحات الأخر وهذا ما ذهب إليه ***أركون*** في محاولة بناء موقف أخر بين الخطابات الإسلامية والاستشراقيّة، هو موقف يصفه بالموقف العلمي الحداثي.

في كتابات ***أركون*** نجده يعترف بجهود المستشرقين ودراساتهم حول الإسلام والمسلمين فيقول:" إن الإسلاميات الكلاسيكية هي المعرفة الغربية المنجزة حول الإسلام قبل 1950م. وهذه المعرفة لعبت دورا إيجابيا لا يمكن تجاهله فيما يدعوه المسلمون بالنهضة وإسهامها الأكثر ديمومة والأقل إثارة للنقاش هو نشر عدد معتبر من النصوص الكبرى المنسية خلال قرون حتى من قبل التراث الإسلامي من ذاته"[153]. إضافة إلى ذلك نجده لا ينكر ارتباط تاريخ الاستشراف بالنزعة الاستعمارية مند بداية القرن 19

إن موضوع النقد الأساسي الذي يوجهه ***أركون*** للاستشراق يكمن على مستوى المنهج، فالاستشراق لم ينفتح على كشوفات العلوم الإنسانية والاجتماعية في صورتها المعاصرة، فيقول: "أريد أن يصبح الإستشراق جزءا لا يتجزأ من البحث العلمي المعاصر، وأن يلحق بركب التجديد المنهجي والمفهوميّ الذي حصل في ربع القرن الماضي، فلا يُعقل أن يظل منغلقا على نفسه وراضيا بمنهجية القرن التاسع عشر ورافضا للانفتاح على الثورة

[152] المرجع نفسه، ص 95

[153] MOHAMED ARKOUN :Essais sur la Pansée Islamique, Paris : Maisonneuve et Laros, 1997, p08

المنهجية والابستيمولوجية التي شهدتها العلوم الإنسانية مند الستينات وحتى اليوم"[154]. معنى هذا أن الإستشراق همش العملية الابستيمولوجية النقدية عن ساحته، مما يجعله عاجزا عن إعطاء صورة واضحة للتراث الإسلامي، فانتمائه لثقافة غربية جعله ينظر إلى الإسلام كموضوع للدراسة بعيدا عن التحليل والتفكيك والنقد.

يرى أركون أن الفكر الاستشراقي ظل بعيدا عن العلم الحديث، هذا أنه حبس نفسه ضمن دائرة مغلقة تجمع بين المنهج الفيلولوجي والمنهج التاريخي الوضعي "الذي لا يهتم بالبنى النفسية والخيالية والأسطورية من حياة المجتمعات البشرية"[155]، معنى هذا إن الفكر الاستشراقي امتاز بالانتقائية للتراث من خلال اعتماده على مراحل تاريخية ما، متجاهلين مراحل أخرى،" فهناك مسائل حاسمة تمثل جوهر المعرفة التاريخية لا يزال علماء المستشرقين يهملونها ويتحاشونها"[156].وهو بذلك بعيد كل البعد عن روح التعددية التي عرفتها العلوم مكتسبات العلوم الإنسانية.

إن هذا النقد الذي يقدمه ***أركون*** للاستشراق والنقائص التي عددها بخصوص الدراسات الاستشراقية لا تعني أنها بعيدة عن الروح العلمية الحديثة، ولا هو بناكر لقيمة الإسلاميات الكلاسيكية ولا للنتائج المتوصل إليها، بل يعتمد على أعمال المستشرقين ويستفيد من نتائج بحوثهم، ولا ينكر اتصال مشروعه الفكري بالإسلاميات الكلاسيكية، بل يُلح إلى ضرورة انفتاح المسلمين على الفكر الاستشراقي في دراسة التراث الإسلامي دون اختزال فيقول:" أنني لا أريد تهديم الإستشراق أو نكران كل فضل له... ففي الواقع إنّ المستشرقين

[154] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، أو كيف يفهم الإسلام اليوم؟ تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2000، ص 130

[155] منير بهادي، الفكر العربي، الإستشراق وأسئلة المنهج، مرجع سابق ، ص 73

[156] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 129

كانوا أوّل من طبق المنهج التاريخي الحديث على التراث الإسلامي والمجتمعات العربية الإسلامية"[157].

يرى ***نصر حامد أبو زيد*** في مشروع ***أركون*** الفكري أننا على الفور دون الحاجة إلى إثبات أنه ينبني داخل منظومة الفكر الديني بصفة عامة، والفكر الإسلامي بصفة خاصة، وهذا ما يحدد نقاط الاختلاف بين منهجه وبين المنهجية الوضعية الاستشراقية[158].

[157] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 130

[158] نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، مرجع سابق، ص107

2-أركون والمناهج الغربية المعاصرة:

عندما نتكلم عن الخطاب الاستشراقي نجد أن ***أركون*** يحاول تجاوزه لتشكيل رؤية حداثية للتراث الإسلامي من الداخل، وإعادة قراءته قراءة علمية نقدية، وهذا من خلال دعوته إلى تبني مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة لفهم طبقات النص المقدس، يقول:" هكذا انطبق التحليل الألسني، والتحليل السيميائي الدلالي، والتحليل التاريخي، والتحليل الاجتماعي أو السوسيولوجي، والتحليل الأنثروبولوجي، والتحليل الفلسفي، وعلى هذا النحو نحرر المجال أو نفسح المجال لولادة فكر تأويلي جديد للظاهرة الدينية، ولكن من دون أن نعزلها أبدا عن الظواهر الأخرى المشكلة للواقع الاجتماعي_ التاريخي الكلي."[159]

إن الهدف من هذه التحليلات المختلفة التي عرفتها العلوم الإنسانية والاجتماعية في أوروبا هو إدراك معنى الظاهرة الدينية والنصوص المقدسة وعلى رأسها القرآن الكريم أي هل يوجد معنى مطلق في النص المقدس؟ وما هو دور الذات المؤولة في عملية التأويل؟، هكذا يتضح أن جوهر التغير والتحديث في نظر أركون يمر عبر تغير المنهج وتوظيف نظريات القراءة المختلفة وفهم كيفية تشكل المصحف ومرحلة النبوة وكل تجربة حضارية ثقافية عربية

[159] محمد أركون، القرآن من تفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001، ص 70

إسلامية بإمكانها أن تتجاوز القراءة الدوغمائية السطحية للنص وفتحه على عديد من الاحتمالات.

يصرح ***أركون*** بتأثير العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة على مساره الفكري إذ يقول:" أنا لا أتحدث عن الفكر العربي الإسلامي من الخارج، بل أدرسه من الداخل وبمصطلحاته نفسها، ولذلك ليس لأحد إن يقول بأنني أخلع عليه صفات من الخارج(...) ومع ذلك ينبغي على أن أقول بأن تأثير المناهج السوسيولوجية والتاريخية والألسنية كان حاسما"[160].

معنى هذا أن أركون استعمل العملية الأركيولوجية على التراث الإسلامي، هي عملية حفر داخل التراث نفسه من أجل "معرفة حجم المسافة الموجودة بين النص المؤسس(القرآن) وبين النصوص التفسيرية المختلفة قبل المسلمين. إذ يقدم لنا مثال الطبري على ذلك عندما يعطي تفسيره بسهولة لآية قرآنية ما وكأنها التفسير الحقيقي الذي أراده الله من كلامه، إلا أن لحظة تفسير الطبري كفقيه مجتهد مرتبطة بثقافة(القرن3هـ)، ولكن المؤرخ الحديث يراعي الحجم الكبير بين لحظة القرآن ولحظة الطبري".[161] وعليه فان الاختراق العميق داخل الفكر الإسلامي هو ما يسمح بكشف الحقيقة التاريخية العميقة داخل هذا الفكر

[160] فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، مرجع سابق، ص 113

[161] مصطفى كيحل، الآنسة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق ، ص 242

نفسه، وبالتالي تحقيق فهم جديد للخطاب الديني متحرر من الأفكار التي فرضها علينا العقل الدوغمائي .

إذن إن ***أركون*** يشير إلى أهمية العلوم الإنسانية والاجتماعية وتطبيق مناهجها وإشكالياتها على التراث الإسلامي باعتبارها الحل الوحيد لجعل المسلمين ينظرون إلى ماضيهم وحاضرهم نظرة تاريخية واقعية، إذ يصرح أنه:" إذا ما قبل المسلمون المعاصرون أن ينفتحوا على هذه المنهجيات والعلوم الحديثة فإنهم سوف يستطيعون زحزحة الصخرة عن مكانها، وتجديد نظرتهم جذريا للظاهرة الدينية، واعتقد أن تحرير المجتمعات الإسلامية، عربية كانت أم غير عربية يبدأ من هنا، وإذا لم يبدأ من هنا فانه لن ينجح في أي مكان أخر"[162].

وبالتالي فإن الاستعانة بهذه المعطيات يشكل مقاربة موضوعية للتراث الإسلامي وحاضر المسلمين من أجل التصدي لعوائق هذا الحاضر، فهو بداية للخروج من الأزمة التي يعيشها المسلمون، كما من شأنه أن يحرر المجتمعات الإسلامية سيرا إلى التقدم مثلما حرر من قبل المجتمعات الأوروبية.

إن تتبع المشاريع الفكرية لدراسة التراث الإسلامي عند بعض المفكرين العرب المعاصرين ترتبط بالمناهج الغربية فلم يظهر منهج في الفكر الغربي ولم يطبق على

[162] محمد أركون، الإسلام أوروبا الغرب، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 2001، ص196

مضامين من التراث العربي الإسلامي وعلى سبيل المثال نجد ***حسن حنفي، على حرب***... إلا أن الفرق بينهم وبين أركون هو أن مشروعه اتسم بالتعددية المنهجية.

ففي كل مرة يؤكد أركون على ضرورة التسلح بمختلف المناهج الحديثة فيقول:" أنه قد حان الأوان للانخراط في أكبر عملية تفكيك في تاريخنا الفكري والثقافي، والمقصود منها انه ينبغي لكل موروث ديني لمختلف المذاهب أن يتعرض لأكبر عملية غربلة من خلال تطبيق مناهج علم الألسنيات الحديثة، وعلم التاريخ والاجتماع وعلم النفس التاريخي وعلم الأنثروبولوجيا، وعلوم الأديان المقارنة. وبعد عملية التفكيك تجيء عملية التركيب أو إيجاد البديل، وليس قبلها".[163]

إن هذه المناهج المختلفة الحديثة التي اعتمدها أركون تشمل كل من علم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم النفس والتاريخ بالخصوص مدرسة الحوليات الفرنسية، زيادة على سيميائيات والألسنية المعاصرة، فنجده يوظف الكثير من المفاهيم والمصطلحات باعتبارها شرط من شروط الإلمام في ما سماه بالإسلاميات التطبيقية، وعليه نجد أن أركون قد شرع في تطبيق المنهج السيميائي على الخطاب القرآني مند سبعينات القرن الماضي، حيث نشر أول

[163] محمد أركون، الإسلام أوروبا الغرب، مصدر سابق، ص. ص 200-201

بحث في هذا المجال بعنوان: كيف نقرأ القران؟ ثم كتب مجموعة من الدراسات ما بين السبعينات والثمانينات وجمعها في كتابه "قراءات في القرآن".

إن اعتماد أركون في مشروعه على آليات منهجية حديثة في إعادة قراءة التراث الإسلامي، يهدف إلى تحقيق رؤية جديدة حول التراث تختلف عن الرؤية الإسلامية التقليدية والاستشراقية باعتبار أن توظيف هذه المناهج يُمكِن من التفكير في اللامفكر فيه. ولكن هل يعتبر هذا الاعتماد على العلوم الإنسانية والاجتماعية قبول لأفكار الغربية؟ أم هي مجرد عملية انتقاء مفاهيمية؟

يمكننا القول أن مشروع ***أركون*** يتجلى في الأخذ بمعطيات الفكر الغربي والاستعانة بما توصلت إليه علوم الإنسان والمجتمع، وتطبيق منهاجها واشكالياتها من جهة، وفي نفس الوقت التعامل بأسلوب النقد والتجاوز للمستشرقين لعدم اهتمامهم بالتطورات الحاصلة في المناهج العلمية، وعدم تطبيقهم لأحدث هذه المناهج في دراستهم للتراث الإسلامي مثلما فعلوا مع التراث الغربي.

المبحث الثالث: السياق العربي الإسلامي للمشروع الأركوني:

يعتبر مشروع أركون مشروع نقدي في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، فهو اتجاه يفحص أثر الحداثة على الوعي العربي في علاقته بتراثه وماضيه، وعلاقته تحديدا بالمقدس والنصوص التأسيسية، لأنه لا سبيل إلى التقدم إلا بالاندراج داخل التراث، تراثنا نحن، اندراجا يحقق التجاوز والنقد، ولعل أن هذه هي النقطة الجوهرية في الاختلاف بينه وبين ***مشروع الجابري.***

يعتبر المشروع الأركوني مشروعا نقديا بالدرجة الأولى، هذا انه يتناول الظاهرة الإسلامية من جهة والنص الديني من جهة أخرى، خاصة وان أبحاثه تدور حول "مسألة إعادة التفكير في اللغة والثقافة العربية وعدم فصلها عن الإسلام باعتبار أن الظاهرة القرآنية ظاهرة تخص الثقافة والفكر واللغة في آنٍ واحد"[164].

يتمركز النص الأركوني حول إعادة قراءة التراث العربي الإسلامي بهدف معرفة الجذور الأولى لانبثاق العقائد الإسلامية، وذلك عن طريق العودة إلى استقصاء حيثيات تشكل هذا التراث، معنى ذلك أن أركون يسعى إلى تأسيس "علم اجتهاد جديد أسماء بثيولوجيا إناسية–منطقية للوحي، أي إعادة قراءة للمواضيع اللاهوتية التي تطرحها ظاهرة

[164] محمد أركون، معارك من اجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، تر: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط1، 2001، ص 269 ،نقلا عن فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون، مرجع سابق، ص 34

الوحي وفق معطيات المنطق والأنثروبولوجيا المعاصرة"[165]، باختصار أن المشروع الأركوني يهدف إلى البحث والاجتهاد في تاريخية التراث بعيدا عن تقديس تاريخ التراث مثلما كان في الخطاب الإسلامي القديم.

وبالتالي فان مشروع ***أركون*** يتجه نحو شقين الأول، سعيه لتجاوز عملية الاستخدام الأيديولوجي للدين في الخطاب الإسلامي، والثاني في سعيه إلى تجاوز الموقف الوضعي الحيادي البارد للخطاب الاستشراقي، وهو بذلك يحيا تضامنا تاريخيا مع المجتمع غير مسلم الذي مارس فيه إنتاجه الفكري، إلا أن هذا التضامن لا يعني الانحياز إلى موقف الخطاب الإسلامي السائد بل تبني طريق التفكير الحر الكامل، ف أركون تحصل على المعرفة من مجتمع أخر وهو شرط إبستيمي متمثل في أفضل طرق الاجتهاد للمفكر من جهة، وميلاده في مجتمع مسلم والذي حدد له بدوره منظوره للفكر الإسلامي وللإسلام كدين من جهة أخرى، ولعل وعي ***أركون*** لهذين الشرطين المعرفيين هو من جعله يتميز عن الخطاب الإسلامي السائد.

بالرغم من أن فكر ***أركون*** يتموضع داخل الفكر الإسلامي إلا أنه ينفي وجود قصد أيديولوجي في كتاباته وهذا ما حدده في إحدى مهام مشروعه الفكري لمكافحة الاستخدام

[165] فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون، مرجع سابق، ص 35

الأيديولوجي للدين قائلا:" ابذل جهود عديدة لمكافحة الاستخدام الأيديولوجي للإسلام كدين(...) إن كل دراستي التحليلية وكل جهودي تهدف إلى شق الطريق وتأمين شروط إمكان وجود فكر إسلامي، نقدي وحر. واقصد بذلك الفكر الذي يطارد كل الاستخدامات الأيديولوجية داخل الفكر الديني الذي يريد أن يكون منفتحا وحرا"[166]. وانطلاقا من ذلك ما هي أهم الخلفيات الإسلامية في المشروع الفكري الأركوني؟

[166] محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مصدر سابق، ص 229

1 – أركون والمعتزلة:

إن أي قارئ للمشروع الأركوني يلاحظ انه قد انصب على الاهتمام بأحد أهم الفرق الكلامية الإسلامية، ألا وهي مسألة خلق القرآن عند المعتزلة والتي لعبت دورا كبيرا في النص الأركوني باعتبار أن مشروعه الفكري يستهدف النص القرآني بالدرجة الأولى وهذا واضح من خلال ذكره بمواقفها والإشادة بها خاصة نظرية خلق القرآن وحدوثه، فقد شكل الفكر الاعتزالي مرجعية فكرية هامة في موقفه خاصة من دراستهم الفلسفة واعتمادها في فهم الدين والسنة النبوية وقراءة القران الكريم، باعتبار أن التفكير فريضة إسلامية.

وبذلك نجد الكثير من آيات القرآن تحث الإنسان على النظر والتأمل، فالخطاب الديني موجه إلى العقل السليم بالدرجة الأولى، إضافة إلى انه المرجعية الأساسية في فهم النص الديني، إلا أن الموقف المعتزلي القائل بخلق القران لم يلبث أن لقي الهجوم السياسي والاجتماعي خاصة في زمن الخليفة، القادر(1031م) الذي" أمر بقراءة العقدية القادرية في مساجد بغداد، هذه العقيدة التي تمنع ذكر أي شيء يخص عقيدة القران مخلوق وتبيح دم من يتحدث عنها"[167].

[167] محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1993، ص 128

يرى أركون أن الفكر الاعتزالي يمثل ذروة تفتح الفكر الإسلامي على مختلف الثقافات الأخرى، وهو بذلك يفتح أبواب لطرح إشكاليات جديدة ومتنوعة، وبالتالي فتح أفاق للمناقشة والمجادلة التي من شأنها أن تجعل الفكر العربي الإسلامي أكثر تحديثا ورقي. أما ذلك "الصراع الذي عرفته العلوم الشريعة والعلوم الدخيلة في تاريخ الفكر الإسلامي كان بسبب انهيار الموقف العقلاني التي مثلته الحركة الاعتزالية، وبالتالي فان المسلمين بثروا أنفسهم وتراثهم وتاريخهم بأنفسهم إذ منعوا منعا باتا نظرية المعتزلة"[168]

إن انهيار الموقف العقلاني والحركة الاعتزالية حسب ***أركون*** هو بمثابة بثر للمسلمين لتراثهم وتاريخهم، وهذا واضح في كل مرة يتحدث فيها ***أركون*** عن التاريخ الإسلامي إلا ويشير إلى المنحى الفكري الذي اتجه إليه الفكر الإسلامي في القرون الهجرية الخمس الأولى، والذي مثل فترة الازدهار الفكري الإسلامي المنفتح على مختلف الأفكار والثقافات الأخرى خاصة الفلسفة اليونانية فاسحا المجال لمختلف الإشكاليات الفكرية ومناقشتها بحرية.

إن التفكير الحقيقي بالتراث الإسلامي يعنى استعادة الشرارة الفلسفية الثقافية لدى كبار مفكري الماضي العربي الإسلامي في محاولتهم جعل لظاهرة الوحي مفهوما عقلانيا بعيدا عن كل تسليم اعتقادي، وهذا ما نجده متقدما في موقف المعتزلة الذين فكروا بالمكانة الأنطولوجية

[168] فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، مرجع سابق، ص 40

المعرفية لكلام الله[169]، فبمجرد اعترافهم بخلق القران هو في حد ذاته موقفا فريدا اتجاه ظاهرة الوحي، انه موقف حداثة في القرن2 هجري/8م، فهذا الموقف الذي اتخذه المعتزلة يفتح حقلا معرفيا جديدا قادرا على توليد عقلاني متشابهة لتلك العقلانية التي شهدها الغرب الأوروبي بدا من القرن 13[170].

لقد توجه المشروع الأركوني إلى نقد التراث والماضي فكان الهدف من نقد الخطاب السابق هو نزع القناع الأيديولوجي عن كل واحد منها[171]، باعتبار أن إعادة قراءة التراث بطريقة نقدية في حد ذاتها تهدف إلى إعادة موضعته في التاريخ وهدا بعد أن سادة الأرثوذوكسية في محاولة مصادرة التاريخ لصالحا ودمج ما هو تاريخي اجتماعي إلى ما هو مقدس.

إن ***أركون*** يتعامل مع التراث من منظور انه لا زال له امتدادات مجتمعية أي من منظور التراث الحي، فيوجد التراث السني والشيعي والخارجي، إضافة إلى أن أركون ادمج التراث المعتزلي في دائرة التراث السني وهو في حد ذاته تراث حي ولعل أن هذه النقطة هي التي سوغت ***لأركون*** هذه عملية الإدماج.

---

[169] محمد أركون، الإسلام الأخلاق والسياسة، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، منشورات اليونيسكو، ط1، 1990، ص 174

[170] محمد أركون، العلمنة والدين، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط3، 1996، ص60-61

[171] نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، مرجع سابق، ص112

وبالتالي نستنتج أن المسألة الكلامية احتلت مكانة مهمة في المشروع الأركوني وهذا واضح من خلال الطلب الذي قدمه إلى المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم لإنجاز مخطط شامل للثقافة العربية، إذ من خلال هذا البرنامج نلمس المكانة التي يوليها أركون لعلم الكلام من خلال دعوته إلى ضرورة إعادة قراءة النصوص التأسيسية الأولى للإسلام، القرآن الكريم، السنة النبوية، مجموعة الحديث لدى السنة والشيعة والخوارج، سيرة الإمام على بن أبي طالب..، "بالإضافة إلى إعادة إثارة المشاكل المشتركة بين الماضي والحاضر وهي مشاكل الدين والوحي والنبوة وتفسير كلام الله"[172]

إلا أننا لما نتتبع كتابات ***أركون*** التي تتعلق بفكر المعتزلة وإعجابه بموقفهم نلاحظ أنها تتميز بالانتقائية، وهذا مقارنة بالكم الهائل للفكر المعتزلي ولعل هذا ما أشار إليه ***نصر حامد أبو زيد*** في وصفه لموقف ***أركون*** من هذه النقطة "على أنها قراءة اسقاطية انتقائية، إذ ينطلق من الإشكاليات الراهنة، وهو ما يستلزم الوقوع في القراءة النفعية والتي انتقدها كثيرا أركون لدى الخطاب الديني"[173].

ويظهر هذا الإسقاط عند ***أركون*** من خلال تصريحه لمواقف الاتفاق بين المعتزلة وبينه في مسألة خلق القرآن" أما التميز بين القرآن الكريم والظاهرة القرآنية فاقصد به الفرق

[172] فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، مرجع سابق، ص 36

[173] المرجع نفسه، ص 44

بين تغذية الروح الإسلامية بكلام الله تعالى ودراسة النصوص القرآنية كما تدرس الظاهرة الفيزيقية أو البيولوجية أو الاجتماعية أو الأدبية ومن المعلوم أن القائلين بخلق القرآن من المعتزلة قد قصدوا هذا التميز لكيلا تفرض المقدمات الإعتقادية على البحث العلمي"[174].

إن ***أركون*** لم يهتم بموافق الفرق الكلامية(المعتزلة) بقدر ما كان يهتم بالإشكاليات التي تثيرها والظروف التي كانت تدور داخلها المناقشات المحيطة بها، وهذا منطقي بحيث أن التفكير في الإسلام حاليا يقتضي التموقع ضمن نمط المعقولية السائدة أي العقلانية الحداثية[175]، وهذا ما عبر عنه في قوله: "يجب علينا استعادة الحركة التاريخية نفسها للمعتزلة من جديد، وذلك ضمن إطار المعقولية الحديثة التي تؤمنها لنا اليوم علوم الإنسان والمجتمع"[176]. وبالتالي فإن الإشادة بفكر المعتزلة عند ***أركون*** كان لمجرد إعادة النقاش حول النص القرآني التي كانت محل اهتمام وجدل بين مختلف الفرق الكلامية.

2 –أركون وأبي حيان التوحيدي:

شكلت شخصية ***أبي حيان التوحيدي*** محورا أساسيا في منظومة أركون الفكرية، وهذا واضح من خلال إنجازه لأطروحة الدكتوراه حول "نزعة الأسنة في الفكر الإسلامي

---

[174] محمد أركون، الفكر العربي، تر: عادل العوا، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1982 ص 19

[175] فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، مرجع سابق، ص 45

[176] محمد أركون، الإسلام الأخلاق والسياسة، مصدر سابق، ص 174

الكلاسيكي"، "وبالرغم من أنها تناولت أعمال ابن مسكويه، إلا انه رأى في التوحيدي المعاصر والمحاور لابن مسكويه في بعض أعماله أحسن ممثل لنزعة الأنسنة في ذلك العصر"[177].

اهتم ***أركون*** بمفهوم الأنسنة من أجل البرهنة على انفتاح الفكر وتحرره في الحضارة الإسلامية، بالإضافة إلى محاولة توضيح أن هذه النزعة ليست حكرا على الغرب، وهو واضح من خلال ظهور نخبة من المفكرين ومجالس العلم خاصة أثناء الخلافة العباسية.

في تعامل ***أركون*** مع فكر التوحيدي نجده يقتصر فقط على مسألة الانسنة، وهو بذلك يطبق نفس عملية الانتقاء التي طبقها مع المعتزلة في قضية خلق القرآن، إذ نلمس هذا من خلال إجابته على سؤال أثر ***التوحيدي*** في حياته يقول:" وقد أدى في حياتي الشخصية دورا لم يؤده غيره، يمكنني أن أقول أنه أخي، انه أبي، انه شقيقي(...) وهكذا نجد أنه إذا ما سألتني عن شخص أثر علي، أو بالأحرى عن شخص اشعر بالتوافق معه والتطابق مع شخصيته فإنني أقول لك التوحيدي، يمكنهم أن يحرقوني معه فلا اعترض"[178].

لقد سعى فكر ***التوحيدي*** إلى معرفة قصد الارتقاء به من الشهوات إلى العقلانية، دون الفصل بين الفكر والسلوك، القول والعمل لأن غاية العمل في النهاية هي العمل به،

---

[177] فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، مرجع سابق، ص 48

[178] محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص ص 251 ، 252

وذلك من أجل الإنسانية وتحسين وضع البشر[179]، وهو الموقف الذي يشترك فيه ***أركون*** مع ***التوحيدي***، بالإضافة إلى اكتساب نزعة التمرد الفكري، أي رفض كل إكراه يمارس على الفكر تحت اسم أي سلطة، وهذا ظاهر إذا ما تعمقنا في النص الأركوني نجده ناقدا للخطاب الإسلامي التقليدي وساعيا إلى تجاوزه، بالإضافة إلى ذلك نجده يدعوا إلى ضرورة الربط بين العلم والعمل وهذه النقطة تعتبر الركيزة الأساسية التي يقوم عليها مفهوم الأنسنة لدى ***أركون***.

إن هذا الموقف نفسه أراد أن يطبقه التوحيدي من خلال العلم بالعمل والعمل بالعلم، فهو كان يبحث عن الإنسان الذي يتطابق علمه مع قوله وعمله وهذا من خلال السعي لإسعاد الإنسان باعتباره القيمة العليا في الوجود، وقد عبر ***أركون*** عن هذه النزعة الإنسية لدى ***التوحيدي*** على أنها حقيقية، لا بل أنها تعتبر حداثة في عصرنا وموقف فعلي وتوتر روحي معين، كما يضيف أن هذه النزعة لم يستعرها من الغرب، ***فالتوحيدي*** لما عبر عن هذه المشاكل لم يلفظ عبارة "موت الإنسان" كما فعل ***فوكو***، وإنما كتب كتابا "الإشارات الإلهية "وأخر "المقابسات"[180].

بالإضافة إلى ذلك نجد أيضا بذور فلسفية لنزعة إنسانية جديدة لدى ***ابن سينا*** تقوم على ثلاثة أبعاد يحددها ***أركون***، وهي نزعة إنسانية تعترف بالنضال المشروع الذي يقوم به

[179] فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، مرجع سابق، ص 55

[180] محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 259

العقل من أجل التوصل إلى استقلاليته الذاتية، بالإضافة إلى أنها تعترف بالرمزانية الدينية بصفتها بعدا روحيا من أجل البحث عن المعنى، كما أنها تعترف بحق الإنسان في مواصلة البحث العلمي القائم على التجريب و العيان .كل هذه الأشياء كانت تشتمل عليها فلسفة ***ابن سينا*** أو نزعته الإنسانية وذلك على هيئة بذور كامنة و قابلة للتفتح إذا ما لقيت أرضا خصبة أو جوا ملائما[181]". إلا أنه رغم هذا كله هل يمكن القول أن ***التوحيدي*** يمثل فعلا مرجعية مهمة في مشروع أركون؟

هنا يجب أن نوضح نقطة مهمة هي أنه لما يتحدث أركون عن التوحيدي فانه لا يرجع إليه كمعرفة ونظريات، كونها تنتمي إلى أطر اجتماعية ومعرفية قروسيطة كان قد تجاوزها أركون من خلال فكره الحداثي، إنما يرجع إليه كشخص عمل جاهدا من أجل المعرفة.[182] ***فالتوحيدي*** يعتبر نقطة انطلاق استلهم منها ***أركون*** دعوته للأنسنة لكنها سرعان ما شقة طريقها في فضاءات الفكر الحداثي معتمدا على مبادئ فلسفية حديثة.

وبالتالي رغم إشادتة بفكر ***التوحيدي*** فإننا نلمس هذا التأثر خاصة في مسألة اهتمامه بالإنسان والدعوة إلى الربط بين العلم والعمل، فالنزعة الإنسية التي يعتمدها ***أركون***

[181] محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص 20

[182] فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، مرجع سابق، ص 58

تتجاوز حدود الأديان والطوائف لكي تصل إلى الإنسان في كل مكان وهي نزعة إنسية حقيقية تمثل موقف إنساني في عالم يشمل الجميع، وبذلك نجده قد تجاوز النزعة الإنسية القائمة على المركزية اللاهوتية التي سيطرت في القرون الوسطى ولا تزال تسيطر على المجتمعات العربية الإسلامية في قطاعات واسعة.

3- أركون وعقلانية ابن رشد:

لقد لعبت أفكار ***ابن رشد*** دورا كبيرا في تاريخ الفكر الإسلامي والفكر الغربي، فتعددت القراءات لأعماله وتقيم أرائه بين مؤيد ومعارض، وهذا ما جعله يزال محط اهتمام الكثير من المستشرقين "أمثال(***ارنست رينان*** 1823-1892، من خلال مؤلفه ابن رشد والرشدية) وباحثين مسلمين أمثال: ***محمد عابد الجابري*** في محاولة إعادة إحياء لروحه وتحقيق تراثه من خلال إشكالية العلاقة بين العقل والنقل، الشيعة والحكمة، والتي كانت مركز اهتمام في الثقافة العربية الإسلامية طيلة قرون"[183].وبالتالي إلى أي مدى يمكننا التحدث عن حضور فلسفة ابن رشد داخل النص الأركوني؟

إن أول مبررات حديث أركون عن ابن رشد باعتباره نموذج للحداثة والعقلانية في الفكر العربي المعاصر، هو أن فلسفة هذا الأخير عرفت منافسة بين العلوم الدينية والعلوم العقلية(العلاقة بين الفلسفة والدين) حيث أن هذه الإشكالية حكمت الفكر القروسطي طويلا، إلا أننا نجد من جهة أخرى أن أركون لا يولي أهمية كبيرة لفلسفة ابن رشد في علاقتها بالراهن الإسلامي المعيش، لأن فلسفة ابن رشد رغم إدخالها النظرة العقلانية إلى الفكر الإسلامي إلا أنها تبقى مادة تاريخية انتهت صلاحيتها بانقضاء عصرها.

[183] فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، مرجع سابق، ص 64 [183]

إذ يقدم لنا ***أركون*** مبررا لحديثه عن ***ابن رشد*** كنموذج لموضوع الحداثة " هناك سبب أخر أيضا دعاني لاختباره، هو أن هذا المفكر العقلاني(أكرر بحسب معطيات زمانه وإمكانياته) سوف يبدو لنا على حقيقته وضمن مشروطيته التاريخية، اقصد سوف يبدو لنا كمفكر منغلق داخل حدود المعقولية القروسطية أو العقلانية القروسطية médiévale l'intelligibilité، بمعنى أخر فإنه أصبح الآن ينتمي كليا للتاريخ وبالتالي فلم يعد ممكنا استخدامه اليوم من أجل حل المشاكل والتحديات التي تواجهنا، فعقلانيته لم تعد عقلانيتنا"[184].

إن وجهة نظر أركون حول ابن رشد هو أنه حاول البرهنة على رأيه باستخدام وسائل عصره في الزمن الحاضر للوصول إلى نتائج معينة نحن غير ملزمين بها اليوم[185]، إلا أن هذا لا ينفي دور ابن رشد ولا إسهامات الفلاسفة العرب في الانفتاح الثقافي. ***فابن رشد*** وغيره من المفكرين العرب المسلمين الكلاسيكيين "لا يمكنهم أن يفيدونا بنظريات، وإنما يمكننا نحن الاستلهامه من سيرهم –فضولهم المعرفي–، والجو العام الذي كان يؤطر اجتهاداتهم، وروح الانفتاح والتحرر التي طبعت أعمالهم ومكنتهم من الإبداع في قضايا عصرهم"[186].

---

[184] محمد أركون، الإسلام والحداثة، تر:هاشم صالح(التبين، العدد 2-3)، الجزائر، الجمعية الجاحظية، 1990، ص 204

[185] فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، مرجع سابق، ص 70

[186] المرجع نفسه، ص 71

من جهة أخرى يطرح ***أركون*** سؤال مهم وهو لماذا نجحت أفكار ابن رشد في الغرب وفشلت في الثقافة العربية الإسلامية؟ لمادا لم يستمر فكر ابن رشد في العالم العربي؟ . يجيب ***أركون*** في ذلك أنه بعد القرن 12 سقط ***ابن رشد*** في وسط الطائفية العربية الإسلامية، في حيث شهدت فلسفته نجاحا باهرا في أوروبا المسيحية وتقريبا في القرن 13، ولكن لماذا اختفت هذه الأفكار من الساحة الفكرية الإسلامية ونجحت من جهة أخرى؟

يحدد ***أركون*** تراجع فكر ابن رشد إلى أسباب اجتماعية وسياسية وثقافية، أو الضغط الأيديولوجي الذي فرضه المذهب المالكي في كل مكان بصفته التجسيد الوحيد للإسلام، فبعد سقوط خلافة قرطبة عام 1031م، وتفكك السلطة في إمارات الطوائف، والضغط المتزايد لعملية استرجاع اسبانيا من قبل المسيحيين، راح الإسلام يغدي روح أيديولوجيا الجهاد من اجل تجييش أكبر عدد ممكن من الناس، وهذا ما شجع على ازدياد دور الفقهاء[187].

بالإضافة إلى عامل أخر وهو قلة النخبة التي تعرف القراءة والكتابة باللغة العربية، فالإسلام الذي ارتبط بالمرابطين أو زعماء الطرق الصوفية لم يشجع على شيوع الفكر الفلسفي بسبب تراجع الثقافة الحضرية العالمة التي كانت منتشرة في الأندلس، زيادة على ذلك يضيف ***أركون*** عامل" إضعاف السلطة المركزية، وتبعثر مراكز السلطة بعد القرن 13 هما اللذان يفسران لنا سبب تقلص الأفاق الفكرية التي كان الفكر الفلسفي العربي قد فتحها أثناء العصر الكلاسيكي، فالآليات الاجتماعية –السياسية المرتبطة بالبنية القبلية أصبحت تستعمل من قبل زعماء الطرق الصوفية كلما راحت مراكز السلطة الشغالة على غرار النموذج الكلاسيكي تضعف"[188].

[187] محمد أركون، ابن رشد رائد الفكر العقلاني والإيمان المستنير، تر: هاشم صالح، عالم الفكر، المجلد27، العدد4، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ابريل 1999، ص 11

[188] محمد أركون، ابن رشد رائد الفكر العقلاني والإيمان المستنير، المصدر السابق، ص 22

يمكن القول أن موقف ***أركون*** حيال فلسفة ***ابن رشد*** ليس بعيدا عن موقفه اتجاه ***التوحيدي*** و***المعتزلة*** والفلسفة الإسلامية عموما، لأن أركون لا ينكر أعمال ***ابن رشد*** الفلسفية واجتهاداته العلمية، إلا أنه يبقيها في عصره وما أهمية العودة إلى التذكير بمراحل الفكر الإسلامي هو" التفوق العقلاني واتساع العقل ومدى حرية البحث والإبداع في الإشكاليات المتصلة بالقضايا الدينية الحساسة، ودرجة التسامح والإقبال على المناظرة، واحترام شروط المناظرة بين الأئمة المجتهدين ورفض الخلط بين العرض العلمي للقضايا ومواقف العوام، والتقيد بما يفرضه البرهان الساطع والحجج الدامغة على العقل، ومتابعة البحث والاحتجاج على المستوى العلمي المحض"[189].

إن هذا يعني أن الرجوع إلى التراث الإسلامي يفيد من الناحية الشكلية، فهو نوع من إحداث قطيعة معرفية بين القارئ المقلد للتراث والماضي أو إهمال إنتاج القدماء من معارف وأفكار ونظريات، بل هي قطيعة نتيجة حتمية للتطور التاريخي العام في مجتمع أو بيئة معينة[190].

[189] محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت لبنان، ط4، 2010، ص3.

[190] مصدر نفسه، ص7

إن هذا النوع من القطيعة يحدث عندما تتغير نظرة العقل إلى المعرفة وطرق إدراكه وتعبيره للواقع، وهدا فعلا ما حدث في أوروبا مند القرن 16 ولا تزال الاكتشافات العلمية والازدهارات الاقتصادية والسياسية في تواصل مستمر إلى يومنا هذا.

إن استراتيجية تعامل ***أركون*** مع التراث الإسلامي والظاهرة الدينية في منظومة العلوم الإنسانية والاجتماعية الراهنة بعيدة عن الشريعة التي فهمها وتعامل معها ***ابن رشد***، لأن مسعاه كان التوفيق والتعارض بين الشرع والعقل، وهذا مختلف عم هذه ***أركون*** في فهم آلية اشتغال المجالين عبر التاريخ، ولذلك فإننا نستخلص من هذا أن ***ابن رشد*** بالنسبة ل ***أركون*** مثله مثل الفلاسفة المسلمين فعالين في عصرهم.

وفي الأخير يمكن القول إنّ مشروع أركون الفكري وإن كان ينتمي إلى الفكر الإسلامي، إلا أنه لا يعتمد في إشكالياته على بلورة مواقف ومناهج المفكرين المسلمين في القرون الوسطى، ف ***أركون*** يهدف إلى التفكير بطريقة جديدة مختلفة عن مناهج ومفاهيم القدامى وبعثها من جديد. وبالتالي إن الفكر الإسلامي لا يشكل مرجعية معرفية مهمة في مشروع ***أركون*** الفكري، وإن كان يرجع إلى الفكر الإسلامي إلا لبعض النقاط والمفاهيم والنظريات.

الفصل الثالث:

مشروع الإسلاميات التطبيقية ونقد العقل الإسلامي

المبحث الأول: في مفهوم نقد العقل الإسلامي

المبحث الثاني: الإسلاميات التطبيقية والتعددية المنهجية في قراءة الفكر الإسلامي

المبحث الثالث: نزعة الأنسنة في التراث العربي الإسلامي

.

عند تتبعنا للخطاب الأركوني في الفصل السابق لاحظنا أن مشروعه مزيج بين منظومتين فكريتين، غربية وعربية، خاصة وأن هذا المشروع لا يخلوا من النقد ولا التجاوز وهذا واضح من خلال نقده للاستشراق من جهة والحداثة وما بعد الحداثة من جهة أخرى.

حين نتكلم عن مشروع محمد أركون، هذا يعنى أننا نتكلم عن عمل حداثي محض، خاصة أنه استعمل مجموعة من الأدوات التفكيكيّة والنقدية الحديثة لتحقيق ذلك، إلا إن هذا المشروع الضخم لم يتسنى له الاكتمال وهو ما أوضحه في قوله:"...كنت قد أشرت في كتاباتي المختلفة إلى مشاريع وورشات وبحوث كثيرة لم أستطع تحقيقها لأسباب وجيهة، كانت في رأسي مخططات لأبحاث أساسية، ولكني لم أستطع الشروع بها وتحقيقها..."[191].

تعتبر الإسلاميات التطبيقية المشروع الفكري الذي يهدف إلى تصحيح وتجاوز للإسلاميات الكلاسيكية والفكر الاستشراقي. هو علم جديد مختلف تمام عن الإسلاميات الكلاسيكية "باعتبارها خطابا غربيا باردا حول الإسلام يحصر اهتماماته من خلال كتابات الفقهاء ونقلها

[191]محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، تر: هاشم صالح، الدار البيضاء، مؤسسة مؤمنون بلا حدود والمركز الثقافي العربي، ط1، 2013، ص 111

إلى اللغات الأوروبية الحديثة دون أن يحللها من أجل تعرية فرضياتها الضمنية ويكشف عن بنيتها المفهومية والمصطلحية"[192].

معنى هذا أن الإسلاميات التطبيقية تحاول الإجابة عن كيف أثر التاريخ في الإسلام؟ عوض الإجابة عن كيف أثر الإسلام في التاريخ؟ ولتتبع هذا المشروع وأهدافه نطرح الأسئلة التالية: ما هي الإسلاميات التطبيقية؟ وما علاقتها بالعقل الإسلامي؟ وماذا يقصد أركون بنقد العقل الإسلامي؟ وما هي آليات إعادة قراءة التراث والتاريخ الإسلامي؟

[192] عبد المجيد خليقي وآخرون، الإسلاميات التطبيقية ومنزلتها من النسق الأركوني، من قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، تق: عبد الإله بالقزيز، منتدى المعارف، بيروت، ط1، 2011، ص ص 23-24

التأويل الفلسفي في الفكر الديني المعاصر

المبحث الأول: في مفهوم نقد العقل الإسلامي:

لقد اهتم الفكر العربي بإشكالية العقل وهذا واضح من خلال ظهور مشاريع فكرية أمثال نقد العقل العربي ***للجابري***، ونقد العقل الإسلامي ***لأركون***، ولو أردنا أن نقارن بين المشروعين نجد أنهما يشتركان في إشكالية العقل ويفترقان في الهدف وهو اختلاف كبير، حيث ركز الجابري على نقد الأدوات المنتجة للمعرفة، واهتم أركون بنقد الأدوات المنتجة للفكر الإسلامي.

لما يتحدث ***أركون*** عن نقد العقل الإسلامي فهو يتحدث عن تاريخية العقل وتأثره بالعوامل المحيطة به، بمعنى دراسة العقل في جميع مراحل تحولاته، إذ يصبح بذلك كل ما هو تاريخي قابل للنقد.

فمفهوم العقل الذي اكتشفه أركون له تاريخية وهو ما يسمى اليوم "بالعقل الاستطلاعي وهو عقل ما بعد الحداثة، مضاد للعقل الدوغمائي المتحجر، فأوروبا ستدخل مرحلة مختلفة جديدة سوف تؤدي إلى تشكيل عقلانية أخرى أوسع مما سبق، ولن تتشكل هذه العقلانية إلا بعد نقد الحداثة وفرز إيجابياتها وسلبياتها".[193] معنى هذا أن العقل الاستطلاعي هو الوحيد الذي بإمكانه تأسيس لحداثة حقيقية تساهم في إثراء الخطاب الإسلامي العربي.

---

[193] نبيل سيساوي، قراءات في كتاب معارك الانسنة من اجل السياقات الإسلامية للمفكر الجزائري محمد أركون، سودارس 18-01-2015، www.sudaress.com يوم 2019/03/05، على الساعة: 10:20.

إن العقل حسب ***أركون*** ليس جوهرا ثابتا لا يخضع للشروط التاريخية، بل انه على خاضع باستمرار إلى التطور، هو وسيلة لإنتاج معرفة متجددة ومتغيرة بتغير الزمان والمكان، معنى هذا أن العقل عند أركون له تاريخ يختلف ويتجدد باستمرار فيقول: "إن العقل مشروط بالعصر والظروف، انه يتغير إذا تغيرت العصور والأزمان، وتجددت وسائل المعرفة وإمكانياتها ومصطلحاتها"[194].

إن البحث في مفهوم العقل واسع لدرجة أنه يصعب الإلمام بكل النظريات عبر تاريخ الفكر الفلسفي، وقد استمد ***أركون*** نظرته للعقل من العلوم الإنسانية والاجتماعية فهو القوة المتطورة المتغيرة بتغير البيئات الثقافية والأيديولوجية، هو القوة الخاضعة للتاريخية[195]، وبالتالي يكون العقل الإسلامي كل الآليات التي توجه تفكير الإنسان في مختلف الظواهر المحيطة به.

ففي حديث أركون عن العقل الإسلامي نجده لا ينكر وجود عقول إسلامية مختلفة ومتنوعة في التاريخ الإسلامي إذ يصرح انه "إذا ما قارنا بين مختلف العقول، أقصد المدارس الإسلامية المختلفة، كعقل الصوفية، عقل المعتزلة، عقل الإسماعيلية، عقل الفلاسفة، عقل الحنابلة، عقل الشيعة... الخ، فإننا نرى أنها تختلف في مجموعة من المجريات والمسلمات

---

[194] محمد أركون، الإسلام أوروبا الغرب، مصدر سابق، ص 190

[195] محمد أركون، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، تر: هاشم صالح، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 29، مركز الإنماء القومي، بيروت لبنان، 1984، ص 43

في لحظة الانطلاق، وعندما ننظر إلى التاريخ نجد أنها طالما تنافست وتناحرت"[196]، معنى هذا أن العقل نسبي، متحول ومتجدد دائما، هو عقل خاضع لصيرورة تاريخية تتغير بتغير العصر.

لقد مارس ***أركون*** عملية حفر تفكيكية داخل الفكر الإسلامي بهدف بيان مبادئه وأسسه، هو حفر يسمح بالتغلغل داخل الطبقات العميقة للحقيقة التاريخية، هي انطلاقة من الحاضر للعودة إلى الماضي من أجل فهم اللحظة الراهنة الذي يعيشها الواقع الإسلامي، وهو ما انتهى إليه أركون في مثال له عندما أكد على أن الإسلام عرف تجارب علمانية حقيقية عكس ما هو سائد في الخطاب الاستشراقي.

فالتفكيك هو الطريقة الوحيدة التي تمكن أي باحث من معرفة الأجزاء الخفية ودورها داخل البنية العامة للفكر، وهذا ما يساعد في فهم الفكر الإسلامي فهما جديدا متحررا من الأفكار الدوغمائية، فيقول: " إن محاولات تطبيق تقنيات التفكيك الحديثة على النصوص التأسيسية والخطابات التفسيرية التي تشكل الساحة الدوغمائية للفكر الإسلامي حتى يومنا هذا لا تزال خجولة ونادرة"[197].

---

[196] محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 236

[197] محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 97

في بحث أركون عن طبيعة العقل الإسلامي نجد أنه يدرسه انطلاقا من حقبات تاريخية متنوعة، ففي كتابه تاريخية الفكر العربي الإسلامي نجد أنه اختار الحديث عن رسالة الشافعي كبداية وتأسيس للعقل الإسلامي، ومحاولة أولى لتأسيس ما ازدهر بعده باسم أصول الفقه يقول أركون:" إننا نمتلك مؤلفا معياريا مند القرن الثالث الهجري بصفته محلا للإجماع والإشعاعات المختلفة، إنه رسالة الشافعي(767-820م)"[198].

هذا يعنى أن هذه الرسالة تعتبر طريقة خاصة في الاستدلال الفكري والتي لا يزال العقل الإسلامي يعتمد عليها" فطريقة اشتغال العقل لدى الشافعي قائمة على مجموعة من المبادئ التي هيمنت منذ ذلك الوقت حتى اليوم على أدبيات إسلامية ضخمة هائلة"[199].

معنى ذلك إن حديث ***أركون*** عن نقد العقل الإسلامي يعنى أنه يريد إعادة تقييم كل موروث إسلامي من ظهور القرآن إلى يومنا هذا، وهو بذلك يحدد خمس مراحل تاريخية كبرى مر بها عبر الزمن وهي: "المرحلة التكوينية (أو مرحلة القران والتشكيل الأول للفكر الإسلامي)، المرحلة الكلاسيكية (عصر العقلانية والازدهار العلمي والحضاري)، والمرحلة السكولائكية (أو ما يسمى بعصر الانحطاط)، ومرحلة النهضة في القرن19 حتى الخمسينات من القرن

[198]محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 67.

[199] المصدر نفسه ، ص 79

20، ومرحلة الثورة القومية (1952–1970) والثورة الإسلامية (1970 إلى يومنا هذا) وتعتبر المراحل الثلاث الأولى هي المراحل التي تأسس فيها العقل الإسلامي وترسخ"[200]

إن المرحلة الأولى(التكوينية) في نظر أركون تخص مكانة العقل في النص القرآني، باعتباره يمتاز بصيغة لغوية تختلف عن صيغة بقية الكتب الأخرى الحديثة، "هذا أن العقل السائد في القرآن هو عقل عملي تجريدي لا عقل تأملي استدلالي برهاني(على طريقة الخطاب الفلسفي مثلا)"[201]، معنى هذا أن دعوة أركون تتمثل في محاولة إلغاء التفسيرات الخاطئة التي أسقطت على القرآن ، هي تفسيرات تأثرت بالعقل الأرسطي القديم، يقول:" إن القراءات التي أسقطت على القرآن مالا فيه هي قراءة إسقاطية لا تزامنية، أما أنا فمهمتي التموضع في لحظة القرآن، أي البيئة العربية والبدوية في القرن السابع ميلادي".

معنى هذا أن العقل في الخطاب القرآني مختلف عن العقل الفلسفي أو الفيزيائي لأنه يشمل مجموعة الرموز البعيدة عن الواقع المادي المحسوس لأن الكلمات في القرآن ليست مقصودة بمعناها المحسوس وإنما بمعناها الرمزي، أي أنها عبارة عن علامات للدلالة على عظمة الله في خلقه وجبروته، وعليه فعلي المسلمين أن يقرأوا القرآن في عصره وبيئته لكي يفهموا

[200] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 283

[201] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، المصدر السابق، ص284

حقيقته، أي قراءته قراءة جديدة بعيدة عن إسقاطات نظرياتهم الأيديولوجية عليه. فهو كتاب ذو خطاب ديني قبل كل شيء.

أما المرحلة الثانية (العقلانية)، فهي مرحلة ازدهار العقلانية الإسلامية والتقائها مع العقل الفلسفي والعقل الإغريقي عن طريق انتشار حركات الترجمة في القرن الثامن ميلادي، وظهور شخصيات كبري أمثال" الكندي، الجاحظ، الرازي، التوحيدي، مسكويه..."[202]، ففي هذه المرحلة اكتسبت العقلانية الإسلامية درجت كبيرة من النضج مكنتها من محاربة الأفكار الدوغمائية السائدة في الفكر الإسلامي طيلة قرون.

أما فيما يخص المرحلة الثالثة(السكولائيّة)، فهي مرحلة الإسلام التقليدي التكراري أي الإسلام الذي ورثه المسلمين المعاصرين عكس الإسلام المبدع والمنتج والمنفتح على الاجتهاد الذي ساد في العصر الكلاسيكي، يقول أركون:" إن المرحلة السكولائيّة تمثل حاجز يمنعنا من رؤية ما حصل في التاريخ (القرون الستة الأولى) وعائق أمام الانفتاح على العقلانية والحضارة الأوروبية الحديثة، فالعقل الذي ساد في هذه المرحلة منغلق على الفكر

[202] ينظر، محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 286

الفلسفي، هو عقل ضيق مذهبي(مذهب مالكي، حنبلي، حنفي، شافعي، إباضي، إمامي...)"[203].

إضافة إلى ذلك ظهور القطيعة بين الإسلام السني الشيعي بعد القرن 13م مما أدى إلى فصل الإسلام إلى تراثيين مختلفين في حين أنهما ينتميان إلى تاريخ وأصل واحد. فلقد زادت الحساسية المذهبية والطائفية بشكل كبير خاصة في وقتنا الحالي، وهذا ما نلاحظه في الواقعة بين البلدان السنية والشيعية مما أدى إلى ازدياد نسبة الفقر والجهل، وبالتالي ضاق العقل الإسلامي وتراجع.

أما في العصر الكلاسيكي فان النقاشات العقائدية بين المذاهب كانت مفتوحة في حين أصبحت ممنوعة في عصر الانحطاط "فأصبح التفكير كأنه جريمة أو ارتكاب للخطيئة والذنب وانقطع الناس عن بعضهم البعض، وانكفأوا على عقائدهم المذهبية الضيقة وراحوا في نوم عميق... نوم لم نستفق منه حتى الآن.. أو بالكاد نبدأ نستفيق"[204] .

[203] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، المصدر السابق، ص288

[204] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، المصدر السابق، ص 289

أما المرحلة الرابعة(عصر النهضة)، فهي المرحلة التي حاولت فيها التجربة النهضوية أو الليبرالية اللحاق بركب الحضارة الحديثة، والمقصود بها الحداثة العقلية أو الفكرية التي حصلت في أوروبا مند القرن16، والتي شكلت قطيعة مع المناخ العقلي للقرون الوسطى، إلا أن هذه المرحلة في نظر أركون لم يكلل لها النجاح نظرا لعدة أسباب أهمها:" تغلب ضرورات الصراع ضد الخارج على الصراع ضد الداخل، أو تغلب التحرير الخارجي على التحرير الداخلي. وهكذا تشكلت أيديولوجيا الكفاح من أجل مواجهة التحديات الخارجية المتمثلة بالإمبريالية والاستعمار وإسرائيل وحل العقل النضالي إذ جاز التعبير محل العقل الليبرالي لأسباب مفهومة في وقتها لأنها تمثل الأولوية القصوى والضرورة القاهرة"[205].

في حديث أركون عن العقل نجده يميز بين نوعين: العقل النضالي، وهو العقل المتحجر والمنغلق على الحداثة، هو عقل دوغمائي "نقل للعالم العربي أيديولوجيا لم تنبث في المجتمعات العربية الإسلامية ولا تتطابق مع حاجاتها"[206]. في مقابل العقل النقدي أو ما يسميه بالعقل المنبثق الاستطلاعي والمستقبلي الجديد، هو عقل يتجاوز الحداثة الغربية "ولا يقبل الانفصال النهائي عما تلقاه من أعمال ومنظومات ومذاهب أنجزها العقل الديني والعقل

[205] المصدر نفسه، ص 291

[206]محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، المصدر السابق، ص 291

الميتافيزيقي في الماضي، بشرط أن يعيد النظر في جميع ما ورثناه ولا يزال حيا عاملا في حياتنا المعاصرة"[207].

وعليه يكون العقل المنبثق*[208] حسب أركون هو العقل الجديد الذي تجاوز كل ما سبق بالفحص والنقد للأنظمة المعرفية، هو عقل يهدف إلى معرفة واكتشاف أفاق جديدة للمعنى البعيدة عن الحقيقة المطلقة والتي هي تاريخية العقل ذاته.

إذن كانت هذه أهم محطات في محاولة تأسيس أركون لعقل إسلامي معاصر، يهدف إلى بلوغ درجة من التحرر الفكري، عن طريق القراءة النقدية الشاملة لتاريخية التراث العربي الإسلامي، ومنه ما هي الآليات التي اعتمدها أركون في إعادة إنتاج هذا التراث؟

المبحث الثاني: الإسلاميات التطبيقية والتعددية المنهجية في قراءة الفكر الإسلامي:

[207] محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص ص13-14.

[208] للمزيد ينظر، محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص ص 14-15

تعتبر الإسلاميات التطبيقية دلك المشروع الجديد الذي أسسه أركون مقابل الإسلاميات الكلاسيكية، أو لنقل أنه الصيغة الثانية لمشروع نقد العقل الإسلامي، إلا أننا لما نلاحظ كتابات ***أركون*** حول مشروعه فإننا "لا نجد عملا منفردا لهذا المفهوم إلا جزءا صغيرا وهو الفصل الأول من مؤلفه تاريخية الفكر العربي الإسلامي بعنوان" حول الأنثروبولوجيا الدينية نحو إسلاميات تطبيقية"[209]. وعليه قبل الإشارة إلى تحليل مفهوم الإسلاميات التطبيقية وجب أن نتعرف أولا إلى ماذا يقصد أركون تحديدا بالإسلاميات الكلاسيكية؟

إن الإسلاميات الكلاسيكية هي ذلك الخطاب الغربي حول الإسلام le discours occidental sur l' islam، أو بمعنى أخر هو ذلك الخطابات الذي لا يتجاوز الشروحات البسيطة والسطحية للقرآن والحديث النبوي، مركزة على مفهوم كتابات الفقهاء مهملة تلك الممارسة الشفوية، إضافة إلى أن علماء الإسلاميات قد حصروا اهتمامهم بالإسلام النموذجي الذي يمثله الأغلبية أي الاتجاه السني، والذي يطلق عليه "أرثوذوكسي" و"دوغمائي"[210]. بيدا أن أي دراسة للنصوص التراثية السابقة تتطلب الماما شاملا بالعلوم والمناهج المتطورة خاصة الأنظمة السيميائية.

[209] فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، مرجع سابق، ص 163

[210] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 52

وعليه جاء ***أركون*** بمفهوم الإسلاميات التطبيقية كتجاوز لهذه الأخيرة أو لنقل الدعوة إلى استكمال وتطوير الإسلاميات الكلاسيكية عن طريق الإسلاميات التطبيقية(أي تطبيق منهجيات العلوم الاجتماعية والإنسانية على دراسة الإسلام)، بمعنى تجديد مناهجها وربطها بالحركة العلمية المعاصرة،" فالإسلاميات التطبيقية جاءت من أجل الإجابة على جملة الشروط العلمية التي يفرضها الوضع العلمي إزاء مجال يدرس بالصورة المطلوبة التي لم تتوفر لا في داخل العالم الإسلامي(...) وأيضا لم تتحقق في الإسلاميات الكلاسيكية"[211].

فمن خلال هذا المصطلح أراد ***أركون*** أن يفتح مجالا للنظر في قضايا تطرحها الساحة الفكرية العالمية فيقول:" كنت قد بلورت مصطلح الإسلاميات التطبيقية مند عام 1970، ودافعت عنها كمنهج علمي في البحث، وقد فعلت ذلك لكي اجبر العقل الشغال في العلوم الاجتماعية على النزول إلى جميع الأماكن التي تتجلى فيها تلك المعرفة الجدلية الدائرة بين الأصولية والعولمة، أو بين الحركات الجهادية والعولمة"[212].

معنى هذا أن الإسلاميات التطبيقية مؤسسة على منهجية علمية لها أسسها وأهدافها لتغطية النقص الذي شملته الإسلاميات الكلاسيكية، ويوضح ***أركون*** " أن تسمية التطبيقية هي مقايسة

---

[211] إدريس هاني، خرائط أيديولوجية ممزقة، مؤسسة الانتشار العربي، ط1، بيروت لبنان، 2006، ص 216، نقلا عن، فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، ص 164

[212] محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 242

على الأنثروبولوجيا التطبيقية للعالم الفرنسي روجيه باستيد Roger Bastide وأن أبحاثة تسير على الخط نفسه"[213]، أي أن أركون يصرح بالدور الذي لعبه العالم الغربي في بناء مشروعه، خاصة الدراسات الأنثروبولوجيا.

يحدد لنا ***أركون*** موقع الإسلاميات التطبيقية في مقابل الإسلاميات الكلاسيكية المُمارِسة في عهد الاستعمار، باعتبار أنها "خضعت للنموذج الديكارتي الذي يدعوا إلى المعادلة التالية: أن تفهم أو أن تعرف= أن تتأهب للشيء من أجل السيطرة عليه، لكن من أجل أن تسيطر فإنه ينبغي البدء بالمعرفة أولا، لكنك لن تستطيع أن تعرف آو تفهم الشيء إلا بشرط أساسي: وهو أن تتحرر ولو للحظة واحدة من هاجس السيطرة"[214].

بمعنى أن الإسلاميات التطبيقية تحاول جعل المجتمعات الإسلامية تهتم بالتأميل المنهجي والاستفادة من مختلف المعارف، أي الإصغاء للإشكاليات التي يطرحها الواقع الاجتماعي وجعلها ممارسة علمية مرتبطة بالواقع المحسوس (أي الجمع بين الطابع العلمي والممارسة العلمية)، وهذا ما جعلها تتجاوز الدراسات الاستشراقيّة والرؤية الإسلامية السابقة.

[213] فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، مرجع سابق، ص 165

[214] تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 54

على الرغم من هذا نجد أن الإسلاميات التطبيقية لا تتعرض مع الإسلاميات الكلاسيكية كما هو رائج في بعض الكتابات و***أركون*** نفسه يصرح "أن التمايز بينهما هو تمييز منهجي وتصنيف ابستيمولوجيّ، وليس عبارة عن تضاد مطلق بين ممارستين سوف أقول باختصار إنّ الإسلاميات الكلاسيكية تدرس فقط النصوص المعتبرة بشكل اسبقي بصفتها الممثلة وحدها لتراث ديني ما أو لفكر ما أو لثقافة وحضارة ما"[215].

إن ***أركون*** لما يعرض مشروعه ليس بهدف تكملة أو تجنب ما أهملته الإسلاميات الكلاسيكية وإنما يعرضه على أساس أنه بديل، فإذا كانت الإسلاميات الكلاسيكية خطابا عربيا حول الإسلام، فان الإسلاميات التطبيقية هي الخطاب العلمي حول الإسلام. ومن ناحية أخرى فإذا خضعت الإسلاميات الكلاسيكية إلى عمليات نقدية ابستيمولوجية فانه لم يعد بوسع أحد أن يتحدث عن الإسلاميات التطبيقية، إذ يؤكد ذلك بقوله: "ما عاد هناك مكان للحديث عن الإسلاميات التطبيقية إذا ما خضعت الإسلاميات الكلاسيكية خطابها الخاص لعملية نقد ابستيمولوجيّ شديد وتحملت وبشكل تضامني كل الصعوبات الحالية للمجتمعات الإسلامية ومخاطر الممارسة العلمية المتجذّرة باستمرار[216].

---

[215] محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص ص 165-166

[216] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 61

وعليه فإنّ هدف الإسلاميات التطبيقية عند أركون هي تأسيس خطاب جديد ورؤية معاصرة للإسلام تستند إلى واقع علمي معرفي مثلما عرفته علوم الإنسان في العصر الحديث فهي:" ممارسة علمية متعددة الاختصاصات، وهذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة(فهي تريد أن تكون متضامنة مع نجاحات الفكر المعاصر ومخاطرها) والمتطلبات الخاصة بموضوع دراستها"[217].

يرى فارح مسرحي أن ***أركون*** لا يكاد يعطينا فكرة واضحة ومكتملة عن الإسلاميات التطبيقية وهو بمثابة تقشف معرفي "نجده كثيرا في كتابات ***أركون***، إذ يتأرجح أسلوبه بين التقشف العلمي، وتوظيف تراكيب تستعصي حتى دوي الاختصاص، عدا أنه في بعض المرات يسهب في الحديث حول بعض المواضيع ويكررها في العديد من أعماله"[218].

إضافة إلى ذلك نجد أن ***أركون*** يقدم مشروعه تارة على أنه مكمل للإسلاميات الكلاسيكية بهدف تطوير مناهجها، وتارة أخرى يقدمه على أنه تجاوز لها، وعليه يمكن أن نضع مخطط لأبعاد الإسلاميات التطبيقية في مقابل الإسلاميات الكلاسيكية على النحو التالي:

[217] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المصدر السابق، ص 57

[218] فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، مرجع سابق، ص 168

1/اعتماد الإسلاميات التطبيقية على الاتجاه الابستيمولوجي النقدي← مقابل الجانب الدوغمائي الأيديولوجي للإسلام، معنى ذلك ظهور الفرق والطوائف المتعددة باعتبارها الفرقة الناجية(الدعوة إلى امتلاك الحقيقة) ومثال على ذلك ما ظهر مؤخرا في الجزائر باسم الطائفة الأحمدية.

2/ ترتبط الإسلاميات التطبيقية بالجانب العملي ← في مقابل الجانب النظري للاسلاميات الكلاسيكية.

3/ إن الإسلاميات التطبيقية مشروع عمل مفتوح لم يكتمل بعد، هذا أنه لا يقف عند حدود دراسة الظاهرة الإسلامية، بل إلى ابعد من ذلك في بحث الظاهرة الدينية في الأديان التوحيدية(تاريخية النص الديني)

4/ إن الإسلاميات التطبيقية هي مساهمة في نقد العقل الإسلامي، ضمن جدلية التراث والحداثة في الفكر العربي الإسلامي. ولكن كيف ذلك؟ أي كيف تنظر الإسلاميات التطبيقية لهذه الجدلية؟

يرى أركون أن مهمة الإسلاميات التطبيقية تكمن في ربط العلاقة بين التراث والحداثة، فلا يمكن بناء حداثة إن لم نتخلص من الأفكار السابقة التي رسخها فينا التراث، ويوضح لنا أركون ذلك في قوله: "إنه لا يمكن أن نقيم روابط حية مع التراث ما نضطلع

بمسؤولية الحداثة الكاملة، ولا يمكن أن نساهم في انجاز حداثة بشكل ابتكاري إذا استمر الخلط بين التراث التاريخي والتراث الأسطوري(الميثولوجي)" [219].

ولكن قبل البحث في مفهوم التراث وربطه بالحداثة وجب أولا أن نراعي الاختلاف بين مصطلح الحداثة(modernité) والتحديث(modernisation)لأن المصطلحان لا يدلان على نفس الشيء، "فالتحديث هو إدخال تقنيات حديثة إلى الساحة العربية، أما الحداثة فهي موقف للروح أمام المناهج التي يستخدمها العقل للوصول إلى معرفة ملموسة للواقع[220]، وهي نوعين حداثة مادية وحداثة فكرية.

تعتبر الحداثة الفكرية عند أركون السبيل الوحيد إلى التجديد، وتكوين رؤية جديدة في الفكر العربي،" هي بث حيوي في التاريخ إذ تعني الحركة والانفجار والانطلاق"[221]. وهو ما ذهب إليه المفكر ***طه عبد الرحمان*** في محاولته لتأسيس حداثة ذات توجه معنوي، بديلة عن الحداثة ذات التوجه المادي التي يعرفها المجتمع العربي، فللحداثة إمكانات متعددة بمعنى انه يمكن الحديث عن حداثات كثيرة، لا حداثة واحدة بحسب الأقطار والمجالات والمراتب واستنادا على طه عبد الرحمان انه كما يوجد حداثة غير إسلامية ينبغي أن يكون هناك حداثة إسلامية[222].

أما فيما يخص قضية الموقف من التراث فنلاحظ انه لا يزال يحتل موقع الصدارة مقارنة مع باقي القضايا، فلا حياة لفكر دون تراث" فلا سبيل إلى الانفكاك عن حقيقة التراث التاريخية ولو سعى المرء إلى ذلك ما سعى، لأنها وإن بدت في الظاهر حقيقة بائنة

---

[219] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 59

[220] فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، مرجع سابق، ص 172

[221] محمد أركون، الإسلام والحداثة، تر: هاشم صالح، تبين، العدد 2-3، الجمعية الثقافية الجاحظية، 1990 ، الجزائر، ص 222 ، نقلا عن فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، ص 173

[222] طه عبد الرحمان، روح الحداثة، مرجع سابق، ص58

ومنفصلة بحكم ارتباطها بالزمان الماضي، فهي في جوهرها حقيقة كائنة ومتصلة تحيط بنا في كل جانب وتنفد فينا من كل جهة(..) وليس تكاثر الأعمال المشتغلة بالتراث، دراسة وتقويما، إلا دليلا قاطعا على الشعور بملازمة التراث لنا تاريخا وواقعا"[223].

وعليه فمن أجل معرفة روح الإسلام وجب نبش التراث الإسلامي القديم من أجل إعطاء صورة أكثر شمولية بعيدة عن الطابوهات التي من شأنها أن تسبب الجهل بالتاريخ الإسلامي للمجتمع العربي. ولكن كيف ذلك؟ بمعنى أخر كيف نتمكن من إعطاء هذه الصورة الحداثية عن التراث؟

يُقر ***أركون*** أن الفكر الديني بحاجة ماسة إلى الانفتاح على التراث الإسلامي والبحوث حول مقارنة الأديان من أجل التحرر من أشكال الدوغمائية الأرثدوكسية الطائفية التي سادت خلال ثلاثة عشر قرنا، وهو دعوة إلى التجديد عن طريق نزع الأدلجة(désidéologisation) والأسطرة (démythologisation) عن الفكر الديني عموما[224]، معنى ذلك أنها دعوة إلى البحث عن فكر نقدي من شأنه أن يعطينا قراءة علمية تعتمد في بحثها داخل التراث الإسلامي على المناهج الغربية للعلوم الإنسانية والاجتماعية.

في حديث ***أركون*** عن التراث الإسلامي نجد أنه يوظف مصطلح (سنة) للدلالة على هذا التراث، إلا أنه لا يقصد من كلمة سنة الدلالة التي وردت في القرآن ولا المعنى الذي يدل عن ما ورد عن الرسول صلى الله عليه وسلم من أقوال وأفعال، فهي دعوة للتخلي عن المعنى المتداول وجعله أكثر انفتاحا واتساعا ليدل على كل ما ظهر في التاريخ الإسلامي من عقائد وعادات تقليدية متوارثة مند القدم إلى يومنا هذا"[225].

---

[223] طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 19

[224] Mohammed Arkoun , *essais sur la pansée islamique*, paris, Maison–Neuve et Larose, 1997, p11

[225] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص19

لقد تجاوز ***أركون*** تلك القراءات ذات البعد الواحد للنص والتراث الإسلامي فاعتمد في ذلك المنهجية المتعددة المنفتحة على مختلف المعطيات العلمية والمفاهيم التي وصل إليها الباحثون في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية المطبقة على التراث الغربي من الفلسفة إلى التاريخ إلى الأنثروبولوجيا إلى اللسانيات...الخ. وهنا سنعرض باختصار شديد إلى أهم هذه المناهج فنجد:

1/القراءة التاريخية الأنثروبولوجية:

لما نقول القراءة التاريخية للنصوص هذا يعني أننا نريد تفسير محتوى النص في إطار تاريخي للمجتمع، أي تفسير النصوص انطلاقا من الواقع الذي عاشه مجتمع ما، وعليه يكون الهدف من إعادة قراءة التراث هو" إعادة موضعته في التاريخ بعد أن أدت سيادة الأرثدوكسية إلى دمج التاريخي الاجتماعي في المقدس وتحويله إلى وحي(...) وكشف تعدديته التي حاولت الأرتدوكسية تغطيتها في محاولة لمصادرة التاريخ كله لصالحها"[226].

في تعامل أركون مع التراث نجده يسعى إلى تطبيق النقد التاريخي مثلما فعلت المسيحية مع الكتب المقدسة، هذا أن النقد التاريخي "يهتم ببيان العلاقة بين تلك النصوص وبين التجارب التاريخية للجماعات الدينية التي ظهرت فيها تلك النصوص"[227]، وقد وصف جورج طرابيشي في قراءته لأعمال ***أركون***"... وردا على المحاولات الجارية على قدم وساق من موقع السلفية، لتتريث التاريخ، العمل على تشريح التراث"[228].

---

[226] نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، مرجع سابق، ص 112

[227] مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل، مرجع سابق، ص 251

[228] جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، دار الساقي، ط1، 2000، بيرت ، ص 144

معنى هذا أن أركون يسعى إلى استحضار البعد التاريخي في النظر إلى الأشياء باعتبار أن كل ما هو تاريخي نسبي متأثر بالظروف المحيطة به ويصرح في ذلك" إن إدخال البعد التاريخي في التحليل سوف يضطرنا إلى التفريق ما بين الإسلام المثالي والإسلام التاريخي المتشكل نتيجة التجاوز أو التتابع الزمني للإسلاميات السوسيولوجية ومن شأن هذا التفريق إن يسمح لنا بادراك التغير الذي يحدث من خلال جدلية الانقطاع والتواصل بين الإسلام التاريخي والإسلام المثالي عبر الزمن، وكذا التأثير المتبادل بين الطبقات المشكلة للتراث الثقافي للأمم"[229].

لقد طبق أركون النقد التاريخي على شيئين يعتبران أساس الفكر الإسلامي، ألا وهما النص القرآني والحديث النبوي. فالنص القرآني باعتباره الكتاب الأول عند المسلمين وجب إعادة النظر في كيفية تشكله، فالحالة الأولى التي تأسس عليها لا يمكن أن تكون قانونا ثابتا يطبق على جميع الحالات والظروف، "فالقرآن حسب أركون عبارة عن مجموعة من المجازات العالية تتكلم عن وضع بشري، هي مجازات لا يمكن ان تكون قانونا واضحا...فالمجتمعات البشرية لا تستطيع العيش طيلة حياتها في لغز المجاز"[230].

يرى أركون أن المصحف تشكل على مجموعة من الوثائق عثر على بعضها فقط، أما البعض الأخر فلا يزال مفقودا من طرف جهات دينية وسياسية، يقول:" إن كل الوثائق التي يمكنها أن تفيد في عمل تاريخ نقدي للنص القرآني قد دمرت باستمرار من قبل هيجان سياسي ديني. فبدلا من محاولة تحديد أسباب ونتائج هذه الضرواة (السياسية-الدينية) للسلطات الماضية التي فرضت نسخة رسمية واحدة للقرآن، فان الروح الدوغمائية ترى أن تصرف هؤلاء الدين وفروا على المؤمنين النتائج المشؤومة التي تنتج عن الاحتفاظ بهذه الوثائق نوعا

[229] فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، مرجع سابق، ص 200

[230] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 290

من المرونة العقلية والطاعة النموذجية لله"[231].وعليه فلا بد من إعادة البحث عن هذه الوثائق الجديدة التي من شأنها مساعدتنا في إعادة كتابة هذا النص بطريقة جديدة.

أما الحديث النبوي باعتباره النص الثاني عند المسلمين فيجب أن يخضع هو الأخر إلى فحص، "هذا أنه تعرض لعملية الانتقاء وتصفية والحذف التعسفية التي فرض في ظل الأمويين وأوائل العباسيين أثناء تشكيل المجموعات النصّيّة (كتب الحديث) المدعوة بالصحيحة"[232]. معنى ذلك أن أركون يدعوا المسلمين الى ان يخضعوا الحديث هو الأخر للتحليل والتحري من اجل معرفة الروح الحقيقة للإسلام.

إضافة إلى المنهج التاريخي يدعو أركون إلى ضرورة البحث الانثروبولوجي، باعتباره "يخرج العقل من التفكير داخل السياج الدوغمائي إلى التفكير على مستوى أوسع بكثير، أي على مستوى مصالح الإنسان، ومعرفة التعامل مع الثقافات الأخرى بروح منفتحة ومتفهمة"[233]. معنى هذا أن البحث الانثروبولوجي يعطي التراث العربي الإسلامي بعد علمي عميق عن طريق مقارنة التراث الديني والثقافي للمجتمعات العربية.

2/القراءة السيميائية الألسنية:

إذا كان التراث الإسلامي قد تأسس انطلاقا من النص(القرآن والسنة) فلا بد من تحليل الجوانب اللغوية فيه المتعلقة بالمعنى والدلالة، باعتبار أن التحليل اللغوي يتضمن الإحاطة

[231]محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 126

[232] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 146

[233]محمد أركون، القرآن من تفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، ط1، 2001، بيروت، ص 6

بمسائل مختلفة مثل: الرمز والعلامة...الخ. بالإضافة إلى أنه يسمح بإقامة علاقة بين الذات والموضوع، وبالتالي تحرير القارئ من السلطة التي تمارسها النصوص باعتبارها عقائد متعالية على التاريخ." فالتحليل السيميائي والألسني يساعدنا على إقامة مسافة بيننا وبين العقائد الإيمانية الموروثة مند نعومة أظافرنا، دون أن يعنى ذلك القضاء على الإيمان على الإطلاق.. فالتحليل الألسني يقوم بعملية تحييد أولى لكل الأحكام الثيولوجية المسبقة الموروثة عن العصور الوسطى، هذه الأحكام المسبقة التي تحول بيننا وبين رؤية النص كما هو. "[234]

يطرح ***أركون*** في مؤلفه الفكر الإسلامي قراءة علمية سؤال مهم وهو" كيف تقوم العلامة le signes المستخدمة في النصوص بالدلالة وتوليد المعنى؟ ما الآليات الألسنية أو اللغوية المستخدمة من أجل إنتاج هذا المعنى المحدد وليس أي معنى أخر غيره؟ لمن ينبثق هذا المعنى وضمن أية شروط؟"[235]، هو سؤال طرح إشكالية علاقة العلامة بالمعنى ومحاولة معرفة الأرضية المفاهيمية لعلم اللسانيات، من أجل إبراز الصفات اللغوية الاستدلالية

[234] محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، تر: هاشم صالح، دار الساقي، ط4، 2010، بيروت ، ص 13

[235] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 33

للخطاب الديني. يقول:" إني أحاول أن أرى كيف يشتغل النص القرآني وكيف يمارس آليته وكيف يولد آثارا للمعنى (أي المعاني والدلالات)، وكيف يولد تشكيلا معينا للوعي "[236].

معنى هذا أن عمل أركون يدخل في محاولة بحث الخصوصية اللغوية الدينية على حسب ما ذهب إليه ***نصر حامد أبو زيد*** في قوله "أن هذه الخصوصية عند أركون تنطلق من مسلمة أساسية مفادها قدرة هذه اللغة على تحويل الآني والتاريخي والنسبي– والاجتماعي إن شئنا الدقة– إلى مجال "المطلق" و"المتعالي" و"الأزلي"، وهذه القدرة تحتاج من الباحث إلى تحليل "آليات" تلك اللغة، والتي تمكنها من أحداث هذا التحول الذي يفضي في النهاية إلى تأسيس "ألسنيات" خاصة بتلك اللغة والى طرح مفهوم جديد للثيولوجيا" [237].

القراءة الفلسفية:

يرى أركون في القراءة الفلسفية على أنها حصيلة نقدية لكل المقاربات من أجل تقيم أنماط المعرفة التي يتضمنها التراث الإسلامي، لأن الطابع النقدي الذي تملكه الفلسفة ضروري لفحص تلك الخطابات التي تقدم نفسها على أنها تمتلك الحقيقة، وللقيام بهذا التحليل ينبغي أن لا يكون داخل سياج تراث ثقافي مغلق وإنما ضمن المنظور الفوق ثقافي والفوق

[236] المصدر نفسه، ص 231

[237] نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، مرجع سابق، ص 107

تاريخي[238]، أي أنه لا يمكن معالجة الإشكاليات في إطار التاريخ التقليدي للأفكار، الذي يتعامل معها على أنها هويات ثابتة ومعاني فوق تاريخية ولا تضع في اهتمامها جدلية الفكر والواقع وهو ما حصل مع المسلمون والتقليديون لما أغلقوا باب الاجتهاد تحت ضغط فكرة أن العلماء هم وحدهم المعنيون بممارسة هذا الاجتهاد أو التوقف عنه.

ويوضع ***أركون*** موقفه هذا فيما حصل في الصراع بين العقل الإسلامي المرتبط بالموقف الأصولي والعقل الفلسفي المنفتح على كل العلوم المدعوة "عقلية" أو "داخلية"..." إن التضاد بين هذين النوعين من العلوم يعكس حالة الصراع بين طبقات وفئات اجتماعية متنافسة على ممارسة السيادة العقائدية التي تستغلها في الواقع السلطة السياسية وتسيطر عليها. وينبغي إعادة تفحص هذا التناقض من وجهة نظر النقد الصرف(المحض) للمعرفة"[239].

بالإضافة إلى ذلك يرى أركون أن تحليل المستوى الثيولوجي "يُعتبر أمرا لا مفر منه، ينبغي على الخطاب الثيولوجي أن يتمثل كل مستويات التحليل المذكورة، وبدون هذا الانفتاح يبقى الخطاب الثيولوجي عبارة عن تبجيل دفاعي لأمة منغلقة على قناعتها ويقينياتها"[240]، أي إخضاع المسائل العقائدية للمناهج العلمية.

---

[238] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 38

[239] المصدر نفسه، ص 23

[240] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المصدر السابق، ص 23

وعليه فإن هدف أركون من هذا هو السعي إلى تجاوز اللاهوت التقليدي والانفتاح عليه مع تأسيس علاقة جديدة بين الله والإنسان، بين المجال المقدس والمجال الدنيوي ويظهر هذا في قوله:" أنا لا أقول بالتراجع عن هذا التصور، معاذ الله، ففي التوحيد المنزه المطلق تتجلى عبقرية الإسلام، وإنما أقول بإعادة تأويله بشكل مخالف لما ساد في العصور الوسطى"[241]. معنى هذا أن السبيل الوحيد للدخول في عالم الحداثة هو التحرر من تصور اللاهوت القروسطي لكي نتحرر على المستوى السياسي والاجتماعي والأخلاقي والاقتصادي، فالطريق الصحيح لبث الحيوية في الفكر الإسلامي هو فتح باب الاجتهاد دون التقييد بالآراء السابقة التي فرضتها الظروف التي عاشها الفكر الإسلامي طيلة قرون.

إذن إن هم ***أركون*** دائما هو النقد وتأويل التراث العربي الإسلامي بأدوات العلوم الإنسانية والاجتماعية من أجل إعادة بعث الموقف الإنساني وعلاقته بالنص المقدس. وعليه نكون أمام إشكالية مهمة من يحدد معنى الأخر؟ هل الإنسان الذي حدد معنى النص؟ أم النص الذي يحدد معنى الإنسان، وهذا ما تحدث عنه ***أركون*** في طرحه لإشكالية الأنسنة، فهل عرفت الحضارة الإسلامية نزعة الأنسنة؟ أم اقتصرت الأمر فقط على الثقافة الأوروبية؟

[241] قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 281

المبحث الثالث: نزعة الأنسنة في التراث العربي الإسلامي:

يعتبر مفهوم الأنسنة من بين أهم المفاهيم في مشروع أركون الفكري، ذلك نظرا لما حققه هذا المفهوم من انفتاح على الفلسفات، خاصة مع أعمال ***التوحيدي وابن مسكويه***، وهذا واضح من خلال عنوان أطروحته لنيل شهادة الدكتوراه l'humanisme Arab au IV^{e} – X$^{»e}$ siècle المترجمة إلى" نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي"[242].

فالأنسنة هي تلك النزعة التي تحرر الإنسان من الرؤية اللاهوتية وذلك من خلال جعل العقل الإنساني صاحب السلطة عكس ما كان سائد في مرحلة ما قبل عصر النهضة، باعتبار أن للنص المقدس سلطة على الإنسان (الإنسان يسلم إرادته للنص)، بمعنى أخر هي موقف فكري يجمع بين جميع ميادين التفكير والبحث العلمي، لأنه لا يمكن استقامة التفكير إلا إذا أسس العمل الفكري على معلومات محققة علميا، لا أسطوريا خياليا[243].

وبمعنى أوضح إن نزعة الأنسنة هي النزعة التي تجعل من الإنسان محور دراستها واستبعاد كل ما من شأنه أن يبعده عن معرفة ذاته وما يدور حوله، وبتالي فهي النزعة التي ترد للعقل اعتباره في التميز والتمحيص وبناء الأحكام، ومنه يمكن القول أنها:" نظرية ترفض كل

---

[242] فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، مرجع سابق، ص 48

[243] محمد أركون، قضية الأنسنة في المجتمعات الغربية والمسلمة المعاصرة، مركز الشيخ إبراهيم محمد آل خليفة للثقافة والبحوث، 13 مارس 2007، محاضرة منشورة على موقع الانترنت youtube

أشكال الاغتراب والاضطهاد وتطالب باحترام الكرامة الإنسانية وحق الأشخاص أن يعاملوا كغايات في ذاتها .."[244]

يصرح ***أركون*** بأن السبب الذي دفعه للحديث عن التجربة الإنسية هو رد الاعتبار للإنسان داخل الثقافة الإسلامية، انطلاقا من مسلمة مفادها أن المسلمين غير قادرين على إنتاج خطاب انسي مثلما فعل العقل الغربي من قبل، وبالتالي تهميش الإنسان عن الساحة الفكرية العربية، إذ يصرح ذلك في كتابه الفكر الإسلامي قراءة علمية بقوله:" إن الحديث عن التجربة الإنسية هي موضعة الإسلام في التاريخ بشكل أفضل، ذلك أن هذه التجربة التي شهدها الإسلام في القرن الخامس هـ/11م تعرضت لنسيان مزدوج، الأول من قبل الإسشتراق الذي رفض أن يخلع على الإسلام تلك التجربة الشهيرة التي شهدها الغرب في القرنين 16و17، والتي اعتبرت خاصة به دون غيره، بالإضافة إلى كونها مرفوضة من قبل التيار الأصولي الإسلامي المعاصر الذي يريد التشديد على الأصل الإلهي الصرف للرسالة الإسلامية"[245].

---

[244] Noëlla Baraquin et autre , *dictionnaire de philosophie*, paris : Armand colin éditeur, 1995, p 154

[245] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 76

وأما السبب الأخر فهو ما حدث بفرنسا بأعمال مدرسة الحوليات بزعامة لوسيان فافر ومارك بلوك اللذان فتحوا فضاءات جديدة للبحث التاريخي في التراث العربي الإسلامي.

يرى أركون أن الازدهار الذي عرفته أوروبا في عصر النهضة كان نتيجة لتفتح الفكر على الثقافات اليونانية وتبني ما وجد باللغة السوريانية، هي من بين الأسباب التي ساعدت على ظهور نزعة الأنسنة في الفكر الغربي، لأن في هذه الفترة بدأ الاعتراف بالدور المهم للعقل في الساحة الفكرية، مما جعل الفكر الإنساني يخرج من تلك الدائرة المغلقة التي نُسجت حوله .بالإضافة إلى التحرر والتصدي لسلطة البابا الدينية والسياسية، خاصة مع حركة مارتن لوتر وجون كالفن... اللذين رافعو على ضرورة العقل الإنساني في فهم النصوص بعيدا عن إجلال الكنيسة.

إن الأنسنة تسلط اهتمامها على أولوية عقل الإنسان في إصدار الأحكام البعيدة عن الرؤى الميتافيزيقية التي من شأنها أن تشكل حاجزا أمام تطوراته وإبداعاته، يقول أركون "أن الأنسنة هي أحد الأسس التي يقوم عليها الفكر الديمقراطي والممارسة الديمقراطية، فهي لا تقوم بإقصاء شيء مما ينتجه الإنسان أو مما يدفعه إليه قدره، ولكنها تُخضع كل ذلك للتمحيص النقدي، بما في ذلك عقائد الإيمان الديني والحقائق المقدسة"[246].وبالتالي تكون الهيومانيزم

[246] محمد أركون، الانسنة والإسلام، مدخل تاريخي نقدي، تر: محمود عزب، دار الطليعة، بيروت ، ط1، 2010، ص 35

احد أهم المفاهيم التي ساهمت في بناء حداثة تسعى إلى بناء مستقبل مزدهر. وعليه كيف يمكننا الحديث عن نزعة إنسية في الحضارة العربية الإسلامية؟

يتحدث أركون عن مفهوم الأنسنة في الثقافة الإسلامية على أنه قد أخد صيغة "لغة الأدب بالمعنى الكلاسيكي، هذا أن الأدب يدل على الإحاطة بجميع العلوم المتوفرة في مجتمع ما وفي فترة زمنية ما،"[247]، فاللغة العربية لعبة دورا مهما في تاريخ الفكر عامة، خاصة في تكوين فكر فلسفيّ (غنية بمعطيات فلسفية)، إلا أن هذه الصيغة بدأت في التراجع والانفصال ما بعد القرن 10م، وصار انه لا بد من استعمال مفهوم أخر يسمح للعرب بمواكبة نهضة الفكر والثقافة الذي عرفته أوروبا في القرن 16م.

معنى هذا أن نزعة الأنسنة في الثقافة العربية قد شهدت مرحلة من الازدهار لم يلبث لها الاستمرار بسبب تراجع الكتب الأدبية، مما أدى إلى تراجع النزعة العقلانية، ويصرح أركون ذلك في قوله:" فبعد زوال كتب الأدب والفلسفة والدخول في عصر الانحطاط، ماتت النزعة الإنسانية والعقلانية العربية طيلة قرون، أي حتى القرن 19 وظهور عصر النهضة ومحاولة الاتصال من جديد بكتب التراث المبدعة وبالحضارة الأوروبية في آن معا"[248]

[247] محمد أركون، نزعة الانسنة في الفكر العربي، مسارات على الجزيرة مع محمد أركون، 2006، www.youtube.com

[248] نزعة الانسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1997، ص14

يواصل أركون حديثه عن مرحلة ازدهار التيار الإنساني في الثقافة العربية الإسلامية، إذ يضرب المثال على ذلك في شخصية التوحيدي الذي ابرز الموقف الإنسي بالمعنى الحقيقي للكلمة بعيدا عن المفاهيم السطحية التي انسبت إليها، إذ نجده يصرح بذلك في قوله:" لقد أبرز التوحيدي بوضوح الأهداف الجوهرية لكل حالة أنسنة، مثل البحث المستمر عن المعنى، لا في حدود تلفظه المجازي الاعتباطي الذي شجبه بشدة، بل في مستوى مجسداته النفسية والتاريخية المحسوسة، فهو يعلم أن روح المعنى وحيويته أمران متناسبان طرديا مع تضاد الوعي وتقابله لدى الأفراد"[249].

معنى هذا أن شخصية التوحيدي عند أركون تمثل إرهاص الحداثة في تاريخ الفكر العربي آن ذاك، وهذا واضح من خلال انه ترك لنا "صورا محدودة عن معاصريه الذي كان يلتقي بهم بانتظام في قاعات الفلسفة والأدب المسماة ب" مجالس العلم"، فهذه المناظرات شهدت محاورات بين ذوي الخبرات في العديد من المجلات والمدارس الفكرية المتنوعة أمثال ***أبي الفضل، أبي الفتح بن العميد، والصاحب بن عباد*** الذين كانو دو سلطة سياسية وفكرية في الوقت ذاته"[250]،

[249] محمد أركون، الأنسنة والإسلام، مصدر سابق، ص ص 21-22

[250] المصدر نفسه، ص39

وفي هذا السياق نجد أن أركون لا يكتفي فقط بالتوحيدي كشخصية مثلت فعلا لنزعة إنسانية حقيقية في ذلك الوقت، وإنما يعطينا مثال أخر جسد هذه النزعة وهي شخصية ابن سينا الذي كان متفتحا هو الأخر على مختلف الاتجاهات الفكرية، "إذ استطاع أن يمزج أكثر من سابقيه بين صرامة العقل وانطلاق الخيال الإبداعي"[251].

يرى أركون أن ابن سينا هو الأخر مثل احد أهم الأعمدة التي مثلت هذه النزعة في السياق العربي الإسلامي، إذ نجد انه يمثل بذورا فلسفية لنزعة إنسانية جديدة متفتحة،" إنها نزعة إنسانية تشمل في آن معا على ثلاثة أشياء، تعترف بالنضال المشروع الذي يقوم به العقل من أجل التوصل إلى استقلالية ذاتية، وتعترف بالرمزانية الدينية بصفتها بعدا روحيا من أجل البحث عن المعنى، وتعترف بحق الإنسان في مواصلة البحث العلمي القائم على التجريب والعيان. كل هذه الأشياء شملت عليها فلسفة ونزعة الأنسنة لدى ابن شينا وذلك على هيئة بذور كامنة وقابلة للتفتح إذا ما لقيت أرضا خصبة وجوا ملائما".[252]

يصرح أركون أن هذه النزعة الانسانية بالرغم من أنها وجدت ذلك الرحم الذي تنمو فيه في القرن الرابع هجري، إلا أنها لم يكتب لها الاستمرارية بسبب عوامل السياسية

[251] المصدر نفسه، ص ص 39-40

[252] محمد أركون، نزعة الانسنة في الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص 20

والاقتصادية والاجتماعية وثقافية، هي عوامل شلت حركة تطور النزعة الأنسية وتراجع العقلانية في الفكر العربي والفلسفي، وهو ما صرح به في قوله:" أن هذه الظروف لم تتح لها هذا المصير السعيد والباسم للأسف الشديد، على العكس لقد شُوهت تلك البدايات الواعدة ونُسيت وأُهملت، بل وُصفيت تصفية كاملة لدرجة أن الفكر والروح قد ماتا في كل المجتمعات الإسلامية"[253]

ولهذا فعلى حد تعبير أركون أنه لابد من دراسة سوسيولوجيا الفشل أي القيام بمجموعة من التحريات والتحقيقات العميقة التي يمكنها أن "تكشف الأسباب العميقة والسطحية التي أدت إلى تهميش النظام المعرفي الذي بلوره جيل **ابن مسكويه**، ومن أجل انجاز هذه السوسيولوجيا ينبغي أن ندرس المجريات التي تمت من خلالها عملية تفكك مراكز السلطة السياسية والاقتصادية ثم إعادة تركيبها من جديد. ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار الضغوط التي مارستها القوى الاجتماعية الجديدة، كل هذه العوامل ساهمت في دفع المسلمين إلى تشكيل أيديولوجيا الانفتاح والتوسع الثقافي والدمج الإنساني والفكري التي كانت سائدة سابقا"[254].

[253] المصدر نفسه، ص ص 20-21

[254] محمد أركون، نزعة الانسنة في الفكر العربي المعاصر، المصدر السابق، ص 50.

إذن إن نزعة الأنسنة عند أركون انطلقت من أنسنة العصر الذهبي باعتبار أنها تشبعت بروح الانفتاح، إلا أن أركون لم يقف عند هذه النقطة "بل سرعان ما شقت دعوته طريقها في فضاء الفكر الحداثي متكئة على مبادئ الفلسفة السياسية الحديثة المتشكلة في الفكر الغربي كالتسامح ومواطنة وديمقراطية.." [255].

وهو ما نلاحظه في موقف أركون من خلال أنه استطاع الجمع بين التراث الديني والفلسفة العقلانية. فالموقف الانسي هو الاعتراف بالتعددية المذهبية والثقافية، إذ يصرح بذلك في قوله:" إن النزعة الإنسانية التي أسعها إليها تتجاوز حدود الأديان والطوائف والقوميات والأعراف لكي تصل إلى الإنسان في كل مكان، وإلا فلن تكون هناك نزعة إنسانية حقيقية، فهي إذا استثنت إنسانا واحدا من نعيمها تكون قد فقدت إنسانيتها .إننا نسعى إلى تحقيق تلك الفلسفة الإنسانية الكونية المحسوسة ونعتبر ذلك مهمة ملقاة على عاتق إنسان القرن الواحد والعشرين"[256].

[255] فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، مرجع سابق، ص 61

[256] محمد أركون، نزعة الانسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص 29

عند حديث أركون عن النزعة الإنسانية نجده يحاول التأسيس لنزعة علمانية إنسية في المجال العربي الإسلامي، ومن أجل بلوغ ذلك نجده يميز بين وجود ثلاث أنواع من النزعات الإنسانية هي:

أ /الإنسية الدينية:

إن الإنسية الدينية هي تلك العاطفة التي يكنها الإنسان المؤمن لله والخضوع المستمر له، " كما تتميز بالخشية في العمل والتصور، وبالرغبة في الامحاء والتلاشي(أي امحاء الذات) بانتظار مجيئ عهد العدالة الإلهية التي لا تُرد، كما أنها تمتاز بالعاطفة القوية للمعنويات التي يمتلكها كل مؤمن، هذه العاطفة تجعله يعتقد بأنه محسوب في عداد المخلوقات ذات الحظوة، أي في عداد الناجحين"[257]، هذا يعنى أن مصير الإنسان متعلق بالتعاليم الإلهية التي أنزلت عليه، ومنه يصبح العقل الإنساني يفكر داخل الإطار الذي رسمته له تلك التعاليم اللاهية المنزلة. وعليه يجب تحرير الفكر من خلال الدعوة إلى إعادة التفكير في المسائل المتعلقة بالإنسان التي طمست في ساحة اللامفكر فيه.

ب/ الإنسية الأدبية (التيار الإنساني الأدبي):

[257] محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي المعاصر، المصدر السابق، ص 607

وهي الإنسية "مرتبطة بأرستقراطية الروح والمال والسلطة(الأوساط الراقية في المجتمع الإسلامي الكلاسيكي) ففي زمن المحسنين من رعاة الآداب والعلماء ما كان يمكن لأصحاب المواهب والمبدعين أن تفتح مواهبهم إلا في بلاطات الأمراء أو صالونات الأغنياء الكبار"[258]، معنى هذا أنها تلك الأنسنة التي هيمنت في فترات التاريخ الثقافي المشرف وهو ما حصل في 3هـ و4هـ ولكن سرعان ما ذبل هذا التيار ومات في البيئة الإسلامية يقول ***أركون***:"... إن كلمة هيومانيزم تعني ما يلي: وجود ثقافة كاملة أو متكاملة لا يعتريها النقص أي تلم بكل شيء، إنها ثقافة تحتوي على كل الأنواع المعارف والعلوم وتتجسد في شخصيات تتميز بالأناقة الأخلاقية المرهفة، والزي الحسن واللياقة المهذبة والفهم العالي للعلاقات الاجتماعية"[259].

ج/ الإنسية الفلسفية(النزعة الإنسانية الفلسفية):

تمثل هذه النزعة عند ***أركون*** مزيج بين الأنسنة الفلسفية والأنسنة الأدبية" ولكنها تتميز عنها في التزامها بنظام فكري أكثر دقة وصرامة، بالإضافة أنها تتميز بالبحث والقلق والتوتر

[258] محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص 607

[259] المصدر نفسه، ص 608

المنهجي عن الحقيقة فيما يخص العالم والإنسان والله"[260]، معنى هذا أن هذه النزعة تركز على الإنسان بصفته عاقلا ومسؤول عن ذاته.

انطلاقا مما سبق نجد أن ***أركون*** يسعى إلى نزعة إنسية محسوسة فعلية تشمل جميع أفراد الجنس البشري، "إنسية تستطيع تجاوز الحدود الجغرافية والطائفية والمذهبية والعرقية واللغوية بدون استثناء لأن الموقف الإنساني يتمثل في تجاوز كل هذه المشروطيات التي تحاول الحد من إمكانيات الروح البشرية أو تحول دون تفتحها وانطلاقها"[261]، معنى هذا أنه لكي تتحقق هذه النزعة الكونية حسب أركون يجب أن يكون هناك روح التسامح والقضاء على جميع أشكال العنف سواء كان عنف مقدس" يخلع المشروعية على ذاته من خلال التعاليم الإلهية للأديان التي لم تتعرض بعد للنقد العلمي"[262]، فهذا النوع من العنف دنيوي أو مادي المنتشر في المجتمعات الفردية الحديثة التي شاعت فيها نزعة التشكيل خاصة إمكانية تحسين الطبيعة البشرية.

إلا أن حديث ***أركون*** هنا عن الإنسية الكونية نلاحظ أنه خرج عن النطاق الذي رسمه لمشروعه وهو ممارسة النقد في التراث العربي، ف أركون تجاهل نقطة مهمة وهي أنه يجب

---

[260] المصدر نفسه، ص نفسها

[261] محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي المعاصر، المصدر السابق، ص ص 38-39

[262] المصدر نفسه، ص 37

ممارسة النقد على الأنسنة ذاتها أي نقد المركزية البشرية، فلم تعد توجد تلك النظرة إلى الإنسان على أنه مطلق بل الإنسان الفرد المتغير (إنسانية متغيرة).

يقر ***أركون*** أن بعث الأنسنة في الثقافة العربية تقتضي إعادة بناء العقائد وتحرير الإنسان من السلطة الدينية مثلما فعل العرب مند عصر النهضة في تجاوزهم لتلك العواطف التي من شأنها أن تشل حركة الأنسنة في الفكر العربي.

ومن بين أهم هذه العوائق يذكر ***أركون*** عائق:

الأرثذوكسية: وهي معناه احتكار جماعة أو مذهب أو فرقة ما أنها تمتلك الحقيقة انطلاقا من مسلمة أنها الوحيدة على صواب وغيرها على باطل، مستندة في ذلك على النص الثاني الذي عرفه التراث العربي الإسلامي (الحديث النبوي) تحت اسم الفرقة الناجية بحكم ممارستها وفهمها الصحيح للدين(تعتبر نفسها الممثل الوحيد للإسلام الصحيح)، وعليه حسب ما ذكر أركون في مؤلفه الفكر الإسلامي قراءة علمية عن "المسلمات المشكلة للأرثدوكسية وأسسها".[263] ومنه فلا يمكن أنسنة التراث وتقديم قراءة علمية معاصرة للنصوص ما لم يتجاوزها العالم العربي الإسلامي.

[263] ينظر محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 25-26

أما بخصوص العائق الثاني فيتمثل في: **السياج الدوغمائي:** ونقصد به السياج الذي أصبحت الأرثدوكسية سجينه له، فقد توصل المفكر الأمريكي ذو الأصل البولوني ميلتون روكيش إلى إطلاق مفهوم الصرامة العقلية la rigidité mentale قبل البلورة النهائية لمفهوم الدوغمائية وآلية اشتغالها باعتبارها "عدم قدرة الشخص على تغيير جهازه الفكري أو العقلي عندما تتطلب الشروط الموضوعية ذلك، وعدم القدرة على ترتيب أو تركيب حقل ما تتواجد فيه عدة حلول لمشكلة واحدة وذلك بهدف حل هده المشكلة بفاعلية اكبر"[264]. فالدوغمائية ترتبط بالروح المغلقة للفاعلين الاجتماعين اللذين قدسوا الجهل(الجهل المقدس) من خلال تكرار عقائد دوغمائية أرثدوكسية تفرض على جميع المؤمنين أن يتقيدوا بها عندما يريدون أن يعبروا عن ما حدث في المجتمع.

وبعبارة أخرى فالدوغمائية تمثل حاجز أمام تجديد الفكر في المجال العربي الإسلامي هو ما يسميه أركون بالسياج الدوغمائي المغلق الذي يمثل "مجمل العقائد الدينية والتصورات والمسلمات والموضوعات التي تتيح لنظام من العقائد واللاعقائد أن يشتغل بمنأى عن تدخل نقدي سواء من الداخل أو الخارج، فالمؤمنون المنغلقون داخل السياج الدوغمائي يتبعون استراتيجية معينة ندعوها استراتيجية الرفض، وهي تستخدم ترسانة كاملة من الإكراهات

[264] المصدر نفسه، ص 05

والمجريات الاستدلالية والشكلانية التي تتيح المحافظة على الإيمان أو تجييشه وتعبئته إذا لزم الأمر"[265].

وهذا ما فعلته المجتمعات الإسلامية لما حبست نفسها داخل سياج دوغمائي مغلق لا يمكن الخروج منه إلا عن طريق العودة إلى اللحظة الأوروبية المسيحية باعتبار أنها استطاعت أن تخرج من هذا السياج عن طريق علمنة المجتمع والحداثة العقلية والثقافية نتيجة للدور التاريخي الذي لعبته الطبقة البرجوازية، التي لم توجد مثلها في العالم العربي الإسلامي إلى يومنا هذا.

بالإضافة إلى هذين العائقين يضيف ***أركون*** ما يسميه ب:

هيمنة اللامفكر فيه l'impensé : معنى هذا أن هناك كثير من المواضيع ترتبط بالإنسان لم تطرح بعد إلى ساحة النقاش والنقد، فهي مواضيع ممنوع البحث فيها رميت في دائرة مستحيل التفكير فيه، فالخطاب الإسلامي الكلاسيكي يحمل جزءا كبيرا من هذا، وعلى الفكر الإسلامي أن يتحرر من هذه الدائرة من خلال إعادة قراءة التراث الإسلامي على طريقة العلوم الإنسانية، يقول اركون: "إن التأمل والتفكير في التراث يعني أن نخترق أو ننتهك المحرمات والممنوعات السائدة أمس واليوم، وننتهك الرقابة الاجتماعية التي تريد أن تبقى في

[265] محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 66-67

دائرة المستحيل التفكير فيه l'impensable كل الأسئلة التي كانت قد طُرحت في المرحلة الأولية والبدائية للإسلام"[266].فإعادة قراءة التراث تجعلنا نؤوله تأويلا منفتحا إيجابيا عن طريق النقد الذي يجعله يستمر في الوجود.

وبناءً على ما تقدم فيمكننا القول إنه اخترنا الحديث ولو بجزء صغير من هذا البحث عن نزعة الأنسنة عند ***أركون***، هذا لأنها جزء لا يتجزأ من مشروعه الضخم الإسلاميات التطبيقية، إذ نلاحظ أن المشروع الأركوني بحد ذاته موسوعة من المصطلحات والمشاريع الضخمة متداخلة فيما بينها، فكل مفهوم يمثل مشروع بحث كامل لمدة سنوات. فإذا كانت الأنسنة تحاول تحديد مفهوم جديد للإنسان باعتباره المركز والمنتج للحقيقة، فان الإسلاميات التطبيقية هدفها كذلك رد الاعتبار للذات الإنسانية وذلك من خلال إعادة قراءة النصوص المقدسة (سواء القرآن أو الحديث النبوي) وعلاقته الإنسان المؤول بالنص، أو بطريقة أخرى فإنها تحاول تحرير العقل البشري من السياجات الدوغمائية التي بناها لنفسه نتيجة عدة أسباب تعرض لها الفكر العربي الإسلامي.

[266] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 31

التأويل الفلسفي في الفكر الديني المعاصر

بعد أن رأينا في الفصلين السابقين مشروع أركون في إعطاء تأويلٍ حداثيٍّ جديدٍ لفهم روح الإسلام وإعادة قراءة التراث في ضوء المناهج الجديدة الّتي تتماشى والحداثة من أجل تحرير الإنسان من القيود التي فرضها عليه اللامفكر فيه، والاهتمام باللحظة الآنية من أجل فتح باب الاجتهاد على الخطاب الدينيّ، بهدف تكييف العقل الإسلامي على صناعة واقعه وفهم ذاته، ينطرح السّؤال التّالي: ما الرؤية التي يقدِّمها أركون لتجديد هذا الخطاب الديني؟ وكيف يمكن فتح باب الاجتهاد في نظره؟ وما الآليّاتُ التي يؤسّسها في سبيل إعادة بناء منطق عقلي حداثي؟

الفصل الرابع:

أركون في محاولة تجديد الخطاب الديني

المبحث الأول: الخطاب الديني بين التجديد والاجتهاد.

المبحث الثاني: العلمنة وانعثاق الفكر الديني.

المبحث الثالث: رهانات المشروع وإمكانية التأسيس.

التأويل الفلسفي في الفكر الديني المعاصر

المبحث الأول: الخطاب الديني بين التجديد والاجتهاد.

1- في المفهوم الاشتقاقي للخطاب:

ورد مفهوم الخطاب في معجم لالاند الفلسفي على أنه ترجمة للكلمة الفرنسية discours، والتي تدل على عملية فكرية تجري من خلال سلسلة عمليات أولية جزئية ومتتابعة، وبنحو خاص هي تعبير عن الفكر وتطوير له بسلسلة كلمات أو عبارات متسلسلة[267].

أما في الموسوعة الفلسفية العالمية encyclopédie philosophique universelle فإن الخطاب في الفلسفة الكلاسيكية هو" عملية تتم عن طريق سلسلة من العمليات الأولية والمتعاقبة، وبالتالي فالمعرفة الخطابيةconnaissance discursive تقابلها المعرفة الحدسية connaissance intuitive، كما يمكن دمج الخطاب إلى العقلاني، والخطاب إلى العقل، لأن الخطاب هو الترجمة المقبولة عادة لكلمة لوغوس اليونانية والمنطق هو العلم الاستبطاني للخطابsciences réflexive du discours [268].

2- في مفهوم الخطاب عند محمد أركون:

إن مفهوم الخطاب عند ***أركون*** في كتابه تاريخية الفكر العربي الإسلامي في مواجهة بين الخطاب التأريخي والخطاب ثيولوجي يقول، نقصد هنا بكلمة خطاب كل تشكيلة للمعنى طبقا لما يلي:

---

[267] اندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، تعريب: خليل احمد خليل، إشراف، احمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت باريس، ط2، 2001، ص 287

[268] Encyclopédie philosophique universelle : op.cit. p p 655-668

1 "الاكراهات والضرورات الخاصة بحالة معينة ومستوى معين من اللغة.

2 ضبط انتخاب عناصر المعرفة التي يظهرها أو يبديها في كلامه الفكري التأملي كل ناطق أو مؤلف يمثل عضو منخرطا في تاريخ محدد.

3 الانتفاضات والحدوس والاحتجاجات وابتكارات المنخرطة في تجربة وجودية فريدة من نوعها"[269]، معنى هذا أن الخطاب الديني ليس إلا إنتاجا معرفيا ضمن مجموعة من المنتوجات المعرفية المختلفة في مكان وزمان معين، بمعنى أخر انه نتاج لشروط سوسيولوجية وتاريخية معينة.

في حديث ***أركون*** عن الخطاب الديني نجد أنه يحصره في خطاب ما يسميه بالخطاب النبوي، باعتبار أن مفهوم الخطاب الديني هي نفسها سمات الخطاب النبوي، هذا أن تحليل وتفكيك الخطاب الديني يسعى إلى إبراز الصفات اللغوية والمقاصد المعنوية لما كان قد اسماه الخطاب النبوي، والذي يشير ـ كمفهوم. إلى البنية اللغوية للنصوص التأسيسية الكبرى، إلا أن هذا الخطاب الديني أعمم وأشمل من الخطاب النبوي، باعتباره يدل على الخطاب النبوي وعلى الخطابات الأخرى المنبثقة عنه.

في حديث ***أركون*** عن الخطاب الديني نجده يميز بين نوعين من الخطاب، الخطاب التأسيسي(التوحيدي) والخطاب الذرائعي:

1- الخطاب الديني التأسيسي أو التوحيدي: يقصد به "القرآن بالنسبة إلى الصوفية، والأناجيل بالنسبة إلى المسحيين والنصوص الأخروية بالنسبة إلى القبلانية اليهودية"[270]، ومعنى هذا أن الخطاب التأسيسي ما كان يستند على مرجعية النصوص

[269] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 82

[270] محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، بيروت، ط4، 2007 ، ص 163

الكبرى للأديان التوحيدية كما يمكن أن نظيف إليها أيضا النصوص التأسيسية للأديان العلمانية إذ "صح التعبير أي الشيوعية والاشتراكية، والصيغة الهجومية أو النضالية الحامية من صيغ العلمانية، فنصوص ماركس مثلا كانت تُدرس ويعلق عليها كما تدرس النصوص الدينية(عدة قراءات، عدة تأويلات...الخ)، ومن المعلوم أن الأتباع يحولون النصوص التأسيسية إلى نصوص ذرائعية قابلة لكل أنواع الإسقاطات، أي لكل أنواع التقديس والأسطرة والأدلجة"[271]، إلا أن هذه النصوص الدينية الكبرى كالتوراة والإنجيل والقرآن لها خصوصية بالنسبة للنصوص الفلسفية الكبرى كنص ***أرسطو*** أو ***أفلاطون***، هي خصوصية البعد الديني المتعالي.

ثم يتحدد الحديث المفصل بالتركيز على أنواع محددة من الخطاب الديني التأسيسي فنجد الخطاب النبوي والذي يستخدمه ***أركون*** للدلالة على مادية الوحي اللغوية أو على واقعيته بصفته حدثا واقعا، فالخطاب النبوي بتجليه متشابه رغم اختلاف الصيغة اللسانية للأشخاص، فهو ينطبق على اليهود والمسحيين والمسلمين بنفس الطريقة باعتبار أنهم نشأوا داخل تراث ديني توحيدي قائم على الوحي والنبوة بدءا من النبي إبراهيم حتى النبي محمد(صلّى الله عليه وسلّم)، "وبالإضافة إلى أن هذا التراث يستخدم لغويا نفس الأساليب البلاغية والبنية الأسطورية أو المجازية، كما أنه يستخدم نفس الرموز الدينية ونفس القصص ونفس التركيبة المجازية"[272].وعليه نجد أن الخطاب النبوي يتميز كخطاب ديني مختلف عن الخطابات الدينية الأخرى.

[271] محمد أركون، الإسلام أوروبا الغرب رهانات المعنى وإرادة الهيمنة، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 2001، ص 27

[272] محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 207

أما فيما يخص النوع الثاني من النص التأسيسي نجد الخطاب القرآني باعتباره خطاب ديني ونبوي في نفس الوقت، فالقرآن يتميز ببلاغة كلية تخص جميع البشر، فهو ذو مبادئ أخلاقية ذات طابع كوني[273].

-فمن الناحية اللغوية (الألسنية): نجد أن الخطاب القرآني ذو بنية متينة متعدد المعاني يختلف عن بقية الخطابات الأخرى، يقول ***أركون*** في كتابه الفكر الإسلامي نقد واجتهاد أن" الخطاب القرآني في الواقع تنظيم تناغمي ورمزي في آن واحد لمفاهيم مفاتيح جرى استيعابها من معجم عربي مشترك طرأت عليه تغيرات جذرية عبر عدة قرون"[274].

-أما من الناحية الطوبولوجية أو الموقعية(topologique): نجده يتناول الموضوعات والمواقع المشكلة للفكر الكوني "من مخلوقات والعوالم والزمن والحياة والموت والحقيقة"[275]...إلخ.

-ومن الناحية النموذجية أو التصنيفية النوعية(typologique): نجده يؤسس التمايزات والفروقات الثنائية المتضادة بين "التميز العقلاني واللاعقلاني المتعالي والمحسوس، الدائم والعابر"[276]...الخ.

-ومن الناحية الاستدلالية: نجد أن "البنية النحوية للخطاب القرآني تولد نظاما خاصا للأشياء يتحكم بممارسة العقل وآليته"[277]، أي أن البنية العقلية للدين تحول أي نص ديني بعد لحظته الإبداعية إلى حجة نصية تطابق بين الكلمة الإلهية والفعل.

---

[273] ينظر محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 91

[274]المصدر نفسه، ص 115

[275] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 102

[276] المصدر نفسه، ص 102

[277] المصدر نفسه، ص نفسها

-ومن الناحية التاريخية: نجد أن الخطاب القرآني يربط الأحداث المتقطعة والعابرة بتاريخ النجاة الأخروي، "ويصل الزمن العادي للفعل البشري بالزمن الأبدي، والحياة الآنية المباشرة بالحياة الأخرى والعالم الدنيوي بالعالم الإلهي"[278].

-ومن الناحية السيميولوجية الدلالية(sémiologiquement): نجد أن كل معنى ايجابي دلالي في الخطاب القرآني connotation "يشكل نقطة انطلاق لنظام داخلي يكوّن تركيبة مجمل النص القرآني ولنظام خارجي يجسد المعنى الدلالي الذي يدركه كل مؤمن طبقا لشروط وجوده الخاصة"[279].

-ومن الناحية السيميائية (sémiotiquement): نجده يشكل بنية إدماجية كلية تمثل شبكة تواصل، ففي الوقت الذي "يحدث فيه قطيعة مع الكون الديني للجاهلية نجده يأخذ منه عددا كبيرا من الدعائم الرمزية ويدمجها ويتمثلها ويضرب مثال على ذلك الرأسمال الرمزي في منطقة القبائل الكبرى في الجزائر"[280].

2- الخطاب الذرائعي أو الثانوي: ويقصد به الخطاب البشري الذي أنتجها الفكر الإسلامي سواء القديم أو الحديث أو المعاصر، وفي هذا الصدد يتحدث ***أركون*** عن أربع خطابات متنافسة داخل التراث وهي: الخطاب الإسلامي الحالي "وهو الخطاب الذي يميل للسيطرة على كل الخطابات الأخرى بواسطة قوة التجيش السياسي التي يتمتع بها وبسبب

---

[278] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ،المصدر السابق، ص102

[279] المصدر نفسه، ص نفسها

[280] للمزيد ينظر محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي المصدر السابق، ص 103

انتشاره الواسع ينغرس هذا الخطاب ضمن البعد الأسطوري للتراث في الوقت الذي يعلمن فيه على غير وعي منه المضامين الدينية لهذا التراث بالذات."[281]

ثم نجد الخطاب الإسلامي الكلاسيكي الذي "يفصح عن التراث ويوضحه في مرحلة تشكله وترسيخه داخل مجموعة نصية موثوقة أو صحيحة، ونجد كذلك الخطاب الاستشراقي والذي يطبق على مرحلة التشكيل أو التأسيس أو التثبيت منهجية النقد، النقد الفيلولوجي والتاريخي الذي يغلب عليه النزعة التاريخوية والوضعية الخاصة بالقرن التاسع عشر"[282].

وفي الأخير نجد الخطاب الذي تستخدمه علوم الإنسان والمجتمع "وهو الخطاب الذي يهدف إلى إعادة النظر في الخطابات الثلاثة السابقة من أجل الكشف عن الأسئلة المطموسة في دائرة اللامفكر فيه"، وهو نفسه الخطاب الذي جاء به ***أركون*** في مشروعه الإسلاميات التطبيقية باعتبارها نقد الخطاب الإسلامي الكلاسيكي والاستشراقي، بالإضافة إلى إعادة قراءة التراث قراءة نقدية تهدف إلى إعادة موضعته في التاريخ بعد أن أدت سيادة الأرثدوكسية إلى دمج التاريخي الاجتماعي في المقدس وتحويله إلى وحي، "إنها قراءة تفكيكية تكشف تعدديته التي حاولت الأرثدوكسية تغطيتها في محاولة لمصادرة التاريخ كله لصالحها..."[283]

عندما يتحدث ***أركون*** عن الخطاب الديني نجده يبحث عن المرجعية الحقيقية لاستخلاص المعنى الحقيقي منه، وذلك بالبحث عن ماهيته من أجل موضعته محك التساؤل والنقد والكشف عن تاريخيته حتى لا يظل هذا الخطاب بديهي وإنما يتطلب التفكيك والحفر من أجل تحقيق العلاقة الموجودة بينه وبين تشكل هذا المعنى الحقيقي، وهذا من أجل تبين

---

[281] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 17

[282] المصدر نفسه، ص ص 17-18

[283] نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، مصدر سابق، ص 112

الخيط الأبيض من الخيط الأسود على حد تعبير ***أركون***، فالبحث التاريخي يحررنا من التصورات الموروثة وتفتح المجال لتصور جديد عن الإسلام والتراث، وهو ما أشرنا إليه في الفصل السابق في كون أن هدف نقد العقل الإسلامي إنما يعني تجديد الفكر العربي الإسلامي لكي يصبح ذو صلابة في مواجهة المشاكل التي يواجهها المجتمع حاليا.

وانطلاقا من هذه الرؤية نجد أنفسنا أمام إشكالية مهمة وهي: ما مفهوم الاجتهاد؟ وكيف طرح ***أركون*** مسألة الاجتهاد داخل تراث الفكر الإسلامي؟

1- الاجتهاد لغة:

(ج ه د) بالفتح والضم هو بذل الطاقة والقوة، وجاء في لسان العرب بالضم الطاقة والوسع وبالفتح المشقة، ومنه الجهاد والمجاهدة وهي المبالغة واستفراغ ما في الوسع والطاقة من قول أو فعل، والمجهود كالاجتهاد، افتعال من الجهد والطاقة، والاجتهاد والتجاهد بذل الوسع والمجهود وفي التعريفات للجرجاني "الاجتهاد بذل المجهود في طلب المقصود من جهة الاستدلال"[284].

وعلى هذا يقال اجتهد فلان في أمر ما أي بذل وسعه وطاقته في طلبه ليبلغ مجهوده ويصل إلى نهايته، سواء كان هذا الأمر من الأمور الحسية كالعمل أو المعنوية كاستخراج حكم أو نظرية عقلية أو شرعية أو لغوية فيقال بذل طاقته ووسعه في تحقيق أمر من الأمور التي تستلزم كلفة ومشقة فقط، ولا يقال اجتهد في حمل قلم أو كتابة سطر مما ليس فيه مشقة.

وأما في استعمال القرآن لمادة(جهد) وردت بصيغ مختلفة(جاهد، جاهداك، تجاهدون، جاهدهم، جهاد...الخ) سواء تعلق الأمر ببدل الجهد في القتال، بالمال بالدعوة أو بغير ذلك: قال تعالى: "والّذين لا يَجهدون الا جُهدهم" [التوبة7]. قال الزمخشري" إلا طاقتهم بالفتح

[284] سعيد شبار، مختصر الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا الولايات المتحدة الامريكية، ط1، 2016، ص 13

والضم"[285]، معنى هذا أن الاجتهاد بهذا اللفظ معناه ودلالته متعلقة بعمل المكلف من حيث بذله للجهد في الالتزام بتعاليم الدين.

2- الاجتهاد اصطلاحا:

يعتبر النص الديني المولد الأساسي للاجتهاد لذلك نجد من الناحية الاشتقاقية الكثير من التعريفات التي لا تختلف إلا في أسلوب العبارة فنجد من اعتبر الاجتهاد فعل المجتهد المجاور لكلمة(بذل) أو(استفراغ) وهو الذي جرت عادة الأصوليين غالبا تعريفه فهناك من جمع بينهما وهناك من اختار أحداهما دون الأخرى، فقد اختار ***الغزالي*** كلمة (بذل) وعرفه بقوله:" صار اللفظ- الاجتهاد-في عرف الفقهاء مخصوصا ببذل المجتهد وسعه في طلب العلم بالأحكام الشريعة، والاجتهاد التام أن يبذل الوسع في الطلب بحيث يُحس في نفسه بالعجز عن مزيد الطلب"[286].

هذا وقد جمع ***أبو إسحاق الشيرازي*** بين الكلمتين حين قال في تعريفه : "الاجتهاد في عرف الفقهاء الوسع وبدل المجهود في طلب الحكم الشرعي"[287].

لقد ارتبط الاجتهاد بالتفسير والتأويل، وما نعنيه من الاجتهاد في التفسير هو نوع من الاجتهاد الذي يقوم به الباحث لتبين معنى النص، والاجتهاد الذي نعنيه بتفسير النصوص هو الرأي المحمود الذي لا ينأى عن الشريعة بكتابها وسنتها ولسانها، وعليه نجد تفسير القرآن بالاجتهاد بعد معرفة المفسر الأدوات التي يحتاج إليها.

---

[285] سعيد شبار، مختصر الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، المرجع السابق، ص 13

[286] أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ج2، تر وتع: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، ط1، 1997، ص 382

[287] الشيرازي أبو إسحاق إبراهيم، اللمع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، ط1، 1985، ص 75

أما التأويل فيعرفه ***فتحي الدريني*** أنه صميم الاجتهاد المستند إلى المناهج الأصولية وهو صرف اللفظ اللغوي الظاهر المتبادر إلى معنى أخر بالاستناد إلى دليل من نص أو قاعدة عامة، أو من حكمة التشريع يجعل المعنى المؤول راجحا بالدليل والتأويل من صلب الاجتهاد بالرأي في نطاق النص بما هو جهد عقلي ينصب على تفهم المراد من النص"[288].

أما ***علي حرب*** فقد ذهب إلى ابعد من ذلك، إلى أن الاجتهاد والتأويل منهجين ابتدعهما العقل العربي الإسلامي في لحظاته المختلفة، لإعادة صياغة النصوص في ضوء ما يستجد ويتغير، ولإعادة قراءة الإلهي والمقدس والمتعالي حسبما يمليه منطق الإنساني والدنيوي والتاريخي[289]، فمهما كانت أوجه التجديد التي تكشف عنها جملة الممارسة العلمية في الفقه والكلام، ينبغي القول بأن إشكالية التجديد تنحصر ضمن نطاق الشريعة ذاتها، فالاجتهاد هو تقدير الأشياء التي لم يصرح بها واضع الشريعة، والتأويل هو العودة إلى الأولويات بالبحث دوما عن دلالة الأصل وتبين عن مقاصد الشريعة ذاتها.

أما ***محمد عمارة*** فيرى أن العلاقة بين النص والاجتهاد هي علاقة التلازم أو الثبوت أو هما معا، ولكن الخلاف حول نص قطعي الدلالة والثبوت الذي يحتاج إلى تحديد طبيعته وحدود الاجتهاد اللازم معه، حيث يقف نطاق الاجتهاد في مثل هذه النصوص عن الفهم واستنباط

---

[288] سعيد شبار، مختصر الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، المرجع السابق، ص 18

[289] علي حرب، التأويل والحقيقة، مرجع سابق، ص ص 186-187

الفروع وربطها بالأصول والمقارنة وتحرير الأحكام[290]، معنى هذا أن الاجتهاد يقف عند الفهم واستنباط الفروع وتحرير الأحكام الأولى دون إلغائها.

أما ***محمد عابد الجابري*** فيرى أن الاجتهاد هو دوما اجتهاد في الواقع والنوازل المستجدة ولم يكن ما كان يستجد من أمور في أي مجال من مجالات الحياة يدخل في أي تعارض مع نمط الحياة السائدة، ومن أولويات التجديد الراهنة والمطروحة بقوة –كما يحددها منير شفيق: المسائل المتعلقة بتحرر الأمة من السيطرة الأجنبية واستعادة حريتها واستقلالها وعزتها[291].

لقد ظل الفكر العربي يقتل روح الاجتهاد ويقدس التقليد، أي التمسك بتلك المعايير التي وضعها بعض الأصوليين للمجتهد والتشدد في تفسيرها، هذا ما أدى إلى القول بعجز الأمة في عصور متعاقبة عن ممارسة الاجتهاد وانعدام من يتوفر فيه على شروطه.

لما نتكلم عن الاجتهاد هذا يعنى أننا نربطه بالتجديد، ونقصد هنا تجديد الفكر والعلوم والفنون والصناعات وكل النواحي الإنسانية، فالتجديد لا يعنى تغير طبيعة القديم إنما هو بناء على أساس القديم من أجل إحياءه واستخلاص الجديد منه، هو ذلك التفاعل الحيوي داخل الفكر، الهدف منه إعادة اكتشافه وتطويره وفقا للفهم الزمني الذي يعي حاجات العصر فلا يوجد شيء من فراغ إلا وله قاعدة ومنهجية ومرجعية يستند عليها.

---

[290] سعيد شبار، مختصر الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، المرجع السابق، ص 23

[291] المرجع نفسه، ص 59

يصرح ***علي حرب*** أن التجديد لا يعفينا من العودة إلى الأعمال أو التجارب التي اعتبر أصحابها من المجددين كالشافعي والأشعري والباقلاّني والغزالي...ويعطينا مثال عن تجربة الغزالي فيقول: "لقد اعتبر الغزالي مجدد القرن الخامس هجري، إذ نعثر فيها على معنى" الإحياء" كما يدل عنوان أحد مؤلفاته الرئيسية" إحياء علوم الدين" لا شك أن الإحياء ليس تجديدا على الحقيقة الخاصة إذا ما نظرنا إلى مقاصد أصحابها، فالإحياء هو عودة إلى الينابيع الأولى للدين ورجوع إلى الأصل..."[292]، فبالنسبة للغزالي كل تأويل ينطوي على تجديد ما في الرؤية والمنهج، فالتأويل لا بد أن يحمل أثر الحدث واللحظة التاريخية، أما إذا كانت تمة ضرورة للاجتهاد فلأن النصوص متناهية والوقائع غير متناهية ولا يمكن تطبيق النصوص على الوقائع دون إعمال العقل.

وعليه يعتبر التجديد في حياة المسلمين قائم على الاجتهاد، فلا تجديد دون اجتهاد، فأنت في اجتهادك مجدد وفي تجديدك مجتهد، لأن الإسلام يدعوا إلى إعمال الفكر وإحالة النظر في الكون واعتماد العقل سبيلا إلى الفهم والإدراك، وبالتالي تكون هذه دعوة إلى التجديد المستمر باعتباره عملية من عمليات عقل المجتهد لفحص التراث واستيعابه.

[292] علي حرب، التأويل والحقيقة، مرجع سابق، ص 186

أما **محمد *أركون*** فيذهب إلى ابعد من هذا كله في كتابه من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، باعتبار أن التراث العربي الإسلامي بقي حبيس الممارسة العقلية المحدودة المرتبطة بالمفهوم التقليدي للاجتهاد الذي احتكره الفقهاء والأئمة المجتهدين مؤسسي المذاهب الكبرى "اللاهوتية–القانونية الذين ثبتوا للقرون التالية المدونات القانونية والعقائد الإيمانية الأرثدوكسية وعلم أصول الفقه، أي المنهجية المعيارية الضرورية من أجل استنباط الأحكام بشكل صحيح من النصوص المقدسة(القرآن+ الحديث)"[293]، معنى هذا أن الفكر الإسلامي بقي مغلق على نفسه ومنعزل داخل العقل الأصولي، ومنه وجب تجديد ممارسة الاجتهاد من خلال النقد الحديث للعقل الإسلامي لكي يستطيع هذا الفكر مواجهة تحديات "الحداثة الفعلية والثقافية والمادية المفروضة من قبل الغرب مند القرن التاسع عشر"[294].

أن ***أركون*** يدعوا إلى إعادة النظر في شروط الاجتهاد وكيفية ممارسته، أي القيام بزحزحة[295] شروطه النظرية وحدوده "في المجال اللاهوتي–القانوني الذي حصر فيه من قبل

---

[293] محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص ص 11-12

[294] محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، المصدر السابق، ص 12

[295] الزحزحة déplacement تمثل في خلخلة الخطابات المكلسة والبنيات المتصلة والبداهات المتحجرة، الموروثة من حقبة التقليد والتي تتصدى لها الإسلاميات التطبيقية أو نقد العقل الإسلامي..للمزيد ينظر مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند أركون، دار الطليعة' بيروت لبنان، 2005، ص 19

الفقهاء"[296]، لأن المفهوم التقليدي للاجتهاد أصبح غير كاف ولا بد من تجاوزه عن طريق النقد الحديث للعقل الإسلامي، فالاجتهاد لا يكن في الماضي أبدا ولا يمكن أن يكون اليوم مجرد تمرينات ذهنية على مسائل لاهوتية ومنهجية تجريدية بعيدة عن حاجات الدولة وإكراهات المجتمع، بل ينبغي علينا أن "نلتقط في كل ممارسة للاجتهاد كل الانحرافات الأيديولوجية المرافقة لهذه العملية الذهنية التي يبرزونها على أساس أنها تمثل احتكاكا مباشرا للروح البشرية مع كلام الله من أجل الفهم الصحيح والمطابق للمقاصد النهائية والمعاني المؤسسة التي ينبغي أن تضيء القانون الديني وتضمن شرعية ممارسات البشر وأفكارهم طيلة كل وجودهم الأرضي"[297].

معنى هذا أن ***أركون*** ينادي بضرورة هذا الانتقال إلى مرحلة نقد العقل، لكن النقد الذي يقصده بعيد عن التجربة الروحية للإسلام، بل التجميد التاريخي والتطبيقي للمبادئ المثالية، من تفسير وحديث وعلم الكلام، إذ يخضعها للبحث التاريخي كما في دراسته لتفسير الطبري. ففي حديث ***أركون*** عن هذا الانتقال نجده يوظف ثلاث أدوات إجرائية من أجل التجديد وبناء الحاضر منها: الانتهاك، الزحزحة، التجاوز. فالانتهاك transgression يعني اختراق المفاهيم والعادات الثقافية المنحدرة من الرؤى الثيولوجية المؤسطرة للنصوص التأسيسية التي

[296] محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 17

[297] محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، المصدر السابق، ص ص 14-15

تجمدت داخل أطر دوغمائية، بالإضافة إلى اختراق الطبقات السيمانطيقية من دون أن يعنى إلغاء النص التأسيسي، فالمعرفة الثيولوجية تحول دون الكشف عن مظهر النص الإبستيمولوجي والأنثروبولوجي[298]. أما الزحزحة déplacement فتتمثل في خلخلة الخطابات المتكلّسة والبنيات المتصلبة والبداهات المتحجرة الموروثة عن حقبة التقليد والتي تتصدى لها الإسلاميات التطبيقية أو نقد العقل الإسلامي[299]، هذا أن العقل الإسلامي سواء في الماضي أو الحاضر ظل ينجز نفس المطالب المتعلقة بفتح باب الاجتهاد كما ظل سجين الدائرة الهيرمينوطيقية المغلقة التي مازالت تحجب ظهور عقل استكشافي(استطلاعي) raison émergent.

أما التجاوز dépassement فيتمثل في تقيم الطابع الدينامي والتطور الملازم لكل بحث خاص بالمعرفة كما يتمثل في تجاوز الخطابات ذات النزعة الأسطورية التي تهيمن على الأطر الذهنية والثقافية للفكر الديني[300] .

[298] Mohammed Chaouki Zine, Mohammed Arkoun et le défi critique de la raison islamique, p1 le 16 septembre 2010. http://oumma.com / Mohammed Arkoun- et le défi critique

[299] Ibid, p1

[300] Rachid benzine, les nouveaux penseurs de l'islam, l'islam des lumières, paris :A. Michel :Casablanca : Tarik édition. 2004 , P99

إن هدف ***أركون*** هو إعطاء مفهوم حداثي للاجتهاد مختلف عن الاجتهاد بالمعنى التقليدي، هي دعوة إلى إعادة التفكير بتاريخ المسلمين بطريقة نقدية مخترقا في ذلك كل الحواجز واستدعاء اللامفكر فيه فيقول عبد المجيد الشرفي:" إننا مضطرون إلى رفع الالتباس الخطير الذي يوقعنا في سوء الفهم، فالمجتهد قديما كان محل تقليد العامة، ومجتهد اليوم يبدى مجرد رأي لا يلزم إلى صاحبه(...) الاجتهاد المطلوب إذن تفكر وتدبر يهمه الوفاء لجوهر الرسالة المحمدية ولا يخشى المسلمات بدعوى إنها من المعلوم من الدين بالضرورة متى كانت تستوجب المعارضة، كما لا سبيل إلى الاعتراض عليه بما قال فلان أو فلان مادام لا ينظر إلى من قال بقدر ما ينظر إلى ما قال، ولا يقدس السلف بقدر ما يدافع عن حق الخلق"[301].

فيما يرى ***أركون*** أن هناك مسارا صعبا بين الاجتهاد ونقد العقل الإسلامي، وعليه ينبغي أن يصمم ويصور على أساس أنه "امتداد للاجتهاد الكلاسيكي وإنضاج له، هكذا ينبغي أن يفهم من قبل كل المسلمين وبالدرجة الأولى من قبل العلماء أنفسهم، لكن بالمقابل يفترض أن يبدل العلماء بعض الجهد من قبلهم ويفعلوا كما فعل أسلافهم الكلاسيكيون الدين ينتسبون إليهم طوعا ومحبة، ينبغي عليهم إن يخطوا خطوات حاسمة باتجاه الحداثة العقلية والفكرية"[302]، معناه أنه وجب على المفكرين والعلماء تجاوز الاجتهاد الكلاسيكي باجتهاد

[301] عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت لبنان، ط1، 2000، ص8

[302] محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص ص 20-21

حديث من أجل بلوغ معرفة علمية حديثة تكون احد الطرق في تجديد الفكر العربي الإسلامي.

المبحث الثاني: العلمنة وانعتاق الفكر الديني

لقد شكلت رؤية ***أركون*** لمسألة العلمانية طرح جديد في الفكر العربي المعاصر هذا أن آراؤه تدخل ضمن أفق فلسفي تاريخي جديد، إذ نجده يحاول البحث الفلسفي المتحرر من الاستدعاءات الشعائرية لهذا المفهوم، خاصة أن اهتمامه بهذا المجال يدخل ضمن دائرة أوسع وهي دائرة التراث الإسلامي وفي حاضر الممارسة السياسية النظرية والعلمية السائدة في البلدان الإسلامية وعليه: ما هي المقاربة التي قدمها ***أركون*** لجعل مفهوم العلمانية يتحول منم فضاء فلسفي نظري إلى مجال الممارسة ومقتضيات القيم السياسية والأخلاقية؟ أو لنقل كيف تحولت العلمانية من مفهوم إلى معيار؟ معيار مدنية الدولة، أخلاقية الفعل، وتطور المجتمع؟ والى أي مدى يمكن للشعوب العربية الإسلامية أن تتبنى العلمانية كممارسة فعلية؟ يناقش ***أركون*** هذه المسألة من زاوية مختلفة عما كانت في الأيديولوجية التي ترى فيها مجرد قضية فصل الدين عن الدولة، ففي كتابه الهوامل والشوامل يحلل ***أركون*** تاريخية هذا الفصل في العالم الغربي المسيحي والعالم العربي الإسلامي، باعتبار أن هذا الأخير لم يعرف التوارث السياسية الحديثة التي حصلت في أوروبا بعد عصر التنوير[303]، إلا أن هذا لا ينفي كون أن العالم الغربي لم يعرف خلط بين الديني والسياسي في عهد الإمبراطور الروماني

[303] محمد أركون، الهوامل والشوامل، حول الإسلام المعاصر، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت لبنان، ط1، 2010، ص 108

قسطنطين طيلة أكثر من ألف وخمسمائة سنة ."ففي فرنسا مثلا لم يحصل الفصل بين الدين والدولة إلا في عام 1905"[304] هذا ما أدى ***بأركون*** إلى التفكير في إعادة نقد لمفهوم العلمنة كما كانت في فرنسا خاصة أن انتماءه في تلك الفترة إلى جيل ***ميشال فوكو*** و***ليفي ستراوس***،... الدين أحدثوا ثورة ابستيمولوجية ومنهجية في الفكر الفرنسي، مما أدى إلى مراجعة تاريخ الثقافة الأوروبية ونقد العقل العربي والعمل على هدم آلياته. وعليه وقبل الوقوف على رؤية ***أركون*** لهذا المفهوم، وجب أن نعرف أولا ما معنى كلمة علمانية؟

العلمانية لغة واصطلاحا:

تعرف العلمانية عامة بأنها ترجمة للكلمة الفرنسية laïcité المشتقة من اليونانية Laos التي تعني شعب أو العالم، الدهر، الدنيا[305]، ومن هذا الاشتقاق مصطلح laïcité يعني خاص بالشعب وكلمة laïque تعني المستقل عن كل التنظيمات الدينية.

لقد وضعت كلمة علمانية عند العرب في أواسط القرن التاسع عشر في مقابل laïcisme الفرنسية وقد كانت الكنيسة قد أطلقت على المؤمنين العادين اسم Lakïos بينما كلمة

[304] محمد أركون، الهوامل والشوامل، حول الإسلام المعاصر، المصدر السابق، ص 110

[305] مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر، عمان الأردن، ط1، 2009، ص 345

Clerikos ارتبطت بالأساقفة والكهنة ورجال الدين ومنها اشتقت كلمة Clerge و Clerc[306] في القرن الثاني عشر وبقيت تدل على رجال الدين إلى اليوم.

أما العَلمانية بفتح العين من العالم والدنيا وليس مقابل العِلمانية بكسر العين أي لا علاقة لها بالعلم الذي تكون ترجمته science أو المذهب العلميscientisme، وتعني اللادينية أو الدنيوية وهي دعوة إلى إقامة الحياة على غير الدين، وانتحلت اللغة التركية هذا المصطلح في كلمة Laiklik بنفس المعنى[307] أي عامة الناس في تميزهم عن الإكليروس[308]*، ولقد جاء في المعجم الفرنسيLa rousse أن كلمة laïcité مشتقة من laicus المشتقة بدورها من كلمة lakos اليونانية والكلمتان تعنيان طل ما يتعلق بالشعب[309].

وقد جاء في le dictionnaire les notions philosophique أن العلمانية مسار تفقد بمقتضاه أشكال من الحياة الاجتماعية أو أشكال من المعارف منزلتها الدينية، أما عندما تم تعويض

---

[306] كمال الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، عربي انجليزي، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 2000، ص 373

[307] عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، الدين والدنيا في منظار التاريخ، كتاب في جريدة، منظمة اليونيسكو، عدد121،أربعاء 3 سبتمبر 2008، ص5

[308]*إكليروس: هم مجموعة رجال الدين في المسيحية ممن يقتلون مراتب في الكهنوت المسيحي بصفتهم(ميراث الله وعارفو أسرار الكهنوت، وقد اصحبوا يشكلون طبقة مهمة في سياق التراتبية الاجتماعية للطبقات في أوروبا خلال القرون الوسطى)

[309] Le petit larouse . grand format en couleurs. Paris : bordas. 1999. Article laïcité. P 212

الإكليريكين أي رجال الدين بلائكين، وأما عندما صارت الاعتبارات الدينية تتخذ شيئا فشيئا مقاما أدنى أهمية إلى حد تكون معه مقصية ومستعبدة[310]

أما في اللسان الانجليزي نجد أن كلمة علمانية ترجمة للكلمة الانجليزية sécularisme سكيولاريزم المشتقة من اللاتينية saeculum سيكولوم والتي تعني لغويا الجيل من الناس، والتي اتخذت بعد ذلك معنى خاصا في اللاتينية الكنسية، وتشير إلى العالم الزمن في تميزه عن العالم الروحي، ففي قاموس oxford وردت بأنها مفهوم يرى ضرورة أن تقوم الأخلاق والتعليم على أساس غير ديني[311]، أما دائرة المعارف البريطانية تحت نفس المادة تعرفها على أنها حركة اجتماعية تهدف إلى إبعاد الناس عن الاهتمام بالحياة الدنيا.. ذلك بعد أن انصرف الناس الانصراف الكلي للتأمل بالآخرة خلال القرون الوسطى.

وبهذا المعنى فلقد اتجهت العلمانية إلى مجالات أخرى في الحياة كالتعليم والتربية ليس فقط السياسة، إذ نجد في المعجم الدولي الثالث الجديد بأنها اتجاه في الحياة أو في أي شأن خاص يقوم على أن مبدأ الدين أو الاعتبارات الدينية يجب ألا تتدخل في الحكومة، وينطبق هذا على جميع الظواهر الكونية الأخرى التي يجب أن تخضع إلى تفاسير مادية بحتة، إذ

[310] Les notions philosophique. Volume dirigé par sylvain Auroux . tom . puf . paris . 1990. Pp 132-1433

[311] أنعام احمد قدوح، العلمانية في الإسلام، دار السيرة، بيروت، ط1، 1995، ص16

يقول ***عبد الوهاب المسيري*** في هذا أنه لا يشير عن قريب أو بعيد إلى النشاطات الإنسانية الأخرى أو النموذج الكامن من وراء عملية الفصل[312].

ولقد اتسع المجال الدلالي لمفهوم العلمانية على يد ***جون هوليوك***(1817-1906) الذي عرفها بأنها" الإيمان بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق المادية دون التصدي لقضية الإيمان سواء بالقبول أو الرفض"[313] أي فصل الدين والمعتقدات العامة عن الحياة السياسية واعتماد الطرق الموضوعية وعدم إجبار الكل على اعتناق أي معتقد أو دين.

العلمانية في العالم العربي الإسلامي:

انتقلت العلمانية إلى القاموس العربي والإسلامي مثيرة جدلا حول ترجمتها الذي شكل اختلافا حسب الفكر والممارسة والتأثر بالبيئة التي أنتجت هذا المفهوم، فقلد صرح ***محمد عمارة*** "أن أول من بشر بالعلمانية الغربية ***فرح أنطوان***(1874-1922) وأول من بشر بالوضعية والمادية والإلحاد ***شبلي شميل***(1860-1970) وأول من دعا إلى إحلال العاميات محل العربية الفصحى ***أمين شميل***(1828-1897)"[314].

---

[312] عبد الوهاب المسيري، العلمانية تحت المجهر، حوارات القرن جديد، دار الفكر، دمشق سوريا، ط1، 2000، ص 15

[313] مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 344

[314] محمد عمارة، الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية، دار الشروق، القاهرة مصر، ط1، 2003، ص 47

يصرح ***نصر حامد أبو زيد*** أن العلمانية تعنى فصل السلطة السياسية عن السلطة الدينية وليس حتى فصل السياسة عن الدين فنجده ينتقد الخطاب الديني السائد إلى خلط استراتيجي متعمد بين مستويين الفصل المؤسس بين الدولة والكنيسة، أو بالمجتمعات الدينية في العلمانية الحديثة وما يظل به من المحافظين والإسلاميين متمثلا في مطابقتهم بأن ذلك يعنى فصل العقيدة عن الحياة والمجتمع لتبدو في الرأي العام المتأثر بالخطاب الديني السائد وكأنها مطابقة للإلحاد[315]، ويضيف في موضع أخر بقوله" ليست العلمانية في جوهرها سوى التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين وليس ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذي يفصل بين الدين والمجتمع والحياة"[316].

يميز ***عبد الوهاب المسيري*** بين نوعين من العلمانية، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، حيث يعرف الأولى على أنها رؤية جزئية للواقع لا تعامل مع الأبعاد الكلية والمعرفية للمفهوم ولا تتسم بالشمول كما تذهب هذه الرؤية إلى وجوب فصل الدين عن عالم السياسة والاقتصاد ومثل هذه الرؤية الجزئية تلزم الصمت حيال المجالات الأخرى من الحياة، ولا تنكر وجود

[315] هايبر بيلا فيد، المسلمون في دولة القانون العلمانية حول حق المسلمين في المشاركة في تشكيل المجتمع، مجلة المستقبل العربي، عدد 273، نوفمبر 2001، ص 77

[316] نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني،سينا للنشر، القاهرة مصر، ط2، 1944، ص14

كليات أخلاقية ووجود تفسيرات غيبية أو ميتافيزيقية، ويسميها العلمانية السياسية أو الأخلاقية أو الإنسانية.

أما القسم الثاني يدرجه ضمن العلمانية الشاملة التي يعتبرها رؤية شاملة للواقع تحاول بصرامة تحييد علاقة الدين والقيم المطلقة بكل مجالات الحياة وترتكز في نظرياتها على البعد المادي للكون، والمعرفة المادية المصدر الوحيد للأخلاق، ويؤكد أن الإنسان يغلب عليه الطابع المادي لا الروحي ويطلق عليها أيضا "العلمانية الطبيعية المادية"[317].

أما ***محمد أركون*** فيحدد في مؤلفه تاريخية الفكر العربي الإسلامي أن كلمةlaicos اليونانية حسب الابستيمولوجيا (علم أصول الكلمات) تعنى "الشعب ككل ما عدا رجال الدين، أي بعيدا عن تدخلهم في حياته، وفي لاتينية القرن الثالث عشر نجد أن laicus تعني الحياة المدنية أو النظامية كما كانوا يقولون في ذلك الحين"[318] .

وفي حوار له على قناة فرانس 24 يوضح أن مفهوم العلمانية باللغة العربية "لا يحيط بجميع الأبعاد التاريخية والعلمية والفلسفية والثقافية التي نجدها في المفهوم الفرنسي [319]

---

[317] عبد الوهاب المسيري، عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، حوارات لقرن جديد، دار الفكر، دمشق سوريا، ط1، 2000، ص ص 119-121

[318] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 291

[319] محمد أركون، حوار العلمانية في قناة فرانس 24، منشور عبر موقع الانترنت www.youtube.com يوم 20-10-2017 على الساعة 11.36

laïcité »، ففي تحليل لمسألة العلمانية نجده يقيم التميز بين مصطلحين العلمنة la laïcité والعلمانية le laïcisme وهو نفس التميز الذي يقدمه فيما يخص التاريخية l'historicité والتاريخانية l'historicism يقول: من وجهة نظر لغوية فان اللاحقة ité تدل على كل ماله خاصية الحقيقة الجوهرية(المادية) في حين اللاحقة isme تسجننا لا محالة في نظام مبني من قبل العقل، لذلك نجد أن ***أركون*** "يتبنى مصطلح العلمنة ويرفض العلمانية الذي يرى انه أصبح يدل على توجه نضالي (laïcisme militant)، وعلى المعاداة للدين ومن ثم فالعلمانية أضحت تشتغل بنفس طريقة اشتغال الفكر الديني"[320].

إن ***أركون*** يرفض الثنائية التقليدية(ديني، دنيوي) فهو يتناول المسألة من منطق معرفي بعيد عن الموقف الأيديولوجي، لذلك نجد انه ذهب إلى أعمق من ذلك باعتبارها تجربة حياتية ومعاشية تنطلق من إعادة نقد هذا المفهوم نقدا فلسفيا يتيح لنا إعطاء الحلول للمشاكل المطروحة يوميا، وهذا ما وضعه ضمن مهمة الإسلاميات التطبيقية التي تؤسس لإطار فكري يواجه كل الصعوبات والمشاكل بشكل واقعي محسوس، فالعلمنة مرتبطة بالسلطة الزمنية ونظام الحكم وبظاهرة التقديس والسيادة العليا، وبالتالي تكون للعلمنة أبعاد سياسية واجتماعية وثقافية وحتى أنثروبولوجية.

[320] فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، مرجع سابق، ص ص 216-217

يحدد ***أركون*** مفهوم العلمنة فيقول:" إن العلمنة أولا وقبل كل شيء إحدى مكتسبات وفتوحات الروح البشرية"[321] حيث بدأ هذا الفتح في المجتمعات العربية وتبلور في صورته النهائية في المجتمعات المسيحية، ذلك أن العلمانية عرفت في الدول الإسلامية عندما واجهت مشكلة تنظيم المجتمع كأية دولة وهذا واضح عند حديثنا عن الخلافة لما كانت الدولة الإسلامية تحاول حينها البحث عن تبرير ديني، والمثال على ذلك تاريخيا فيما كتبه "ابن المقفع في رسالته الصغيرة بعنوان(رسالة الصحابة)"[322] التي يحدد فيها بنى الدولة العباسية التي ستنشأ في بغداد دون أي رجوع للدين، فنجده يشرح كل ذلك انطلاقا من الواقع المحسوس وبتعابير وضعية دون الاستعانة بفكرة القانون الديني الإسلامي، وهذه الوثائق التاريخية تبين لنا انبثاق الدولة الجديدة في إطار علماني محض.

كما يعرفها أيضا على أنها" موقف الروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إليها"[323]، معنى هذا أن العلمنة أولا وقبل كل شيء مسألة تخص المعرفة ومسؤولية الروح، ومن أهم التحديات التي تواجهها نجد التحدي المعرفي" أي كيف نعرف الواقع بشكل مطابق وصحيح؟ أي كيف يمكن التوصل إلى معرفة تحظى بالتوافق الذهني والفعلي لكل النفوس

---

[321] محمد أركون، العلمنة والدين، الإسلام المسيحية الغرب، دار الساقي، ط3، 1996، بيروت، ص 09

[322] محمد أركون، الفكر الاسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 180

[323] محمد أركون، العلمنة والدين، المصدر السابق، ص 10

السائرة (بغض النظر عن اختلافاتها) نحو التوصل إلى الحقيقة"[324]، أما التحدي الثاني فيتمثل في وسيلة توصيل هذه المعرفة يقول:" فانه ينبغي أن نجد صيغة أو وسيلة لتوصيلها إلى الأخر دون أن نشرط حريته أو نقيدها، وهنا تكمن مشكلة التعليم والتدريس"[325]، معنى هذا أن العلمنة تأخذ على عاتقها مسالة معرفة واتصال الواقع على شكل صحيح يرتكز في الإلحاح على الفهم والنقد داخل توتر عام في الإنسان.

ففي حوار ***لأركون*** مع ***بولكستاين*** يصرح أن تشكل موقفا معتمد للروح أمام مهمتين أساسيتين:

المهمة الأولى: "بلورة المعرفة النقدية التي تفترض أن نقف موقفا حياديا تجاه كل الأديان والعقائد والنظريات المتشكلة سابقا فلا نتحيز لواحدة منها ضد الأخريات بشكل مسبق، ثم تطبيق العلاقة النقدية بشكل غير مشروط على كل العمليات أو المجريات التي تنفذها الروح وهي منهمكة في مواجهة صعبة مع كثافة الواقع وإبهامه ومقاومته..."[326]

أما المهمة الثانية: تتمثل في "مقدرتنا على توصيل المعرفة المكتسبة على هذا النحور إلى الآخرين إذ لا يكفي أن نكوِّن المعرفة النقدية المرنة عن الأشياء، وإنما ينبغي أن نعرف كيف

---

[324] المصدر نفسه، الصفحة نفسها

[325] المصدر نفسه، الصفحة نفسها

[326] محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، تر: هاشم صالح، دار الساقي، ، بيروت، ط2، 2001، ص 102

نوصلها إلى الآخرين وإلا ماتت في أرضها"[327]، معنى هذا أن ***أركون*** حريص على انه ينبغي معرفة كيفية إيصال هذه المعرفة النقدية إلى الأخر، لكي لا تتحول هذه المعرفة المنفتحة الحرة إلى معرفة دوغمائية مغلقة. وبالتالي تصبح العلمنة بهذا المعنى على أنها ممارسة علمية موضوعية تسعى إلى تشكيل وعي موضوعي وصحيح بالواقع من جهة، وممارسة بيداغوجية تهدف إلى تأسيس فعل تربوي تعليمي من جهة أخرى.

إن هذا الطرح الذي طرحه ***أركون*** حول العلمنة يصر على أن يربطه بقضية الحرية وجعل المفهومين مرتبطين، كما يشدد على رفض تحول العلمنة إلى أيديولوجيا وضيفتها قولبة الفكر أو الحد من حريته، وبالتالي تكون مشكلة العلمنة مفتوحة بالنسبة للجميع، خاصة العلمانيين المتطرفين الذين مزجوا بين العلمنة الصحيحة وبين الصراع ضد الإكليروس، أو طبقة رجال الدين(الفصل بين الكنيسة ورجالها، الدولة وسيادتها)، فالعلمنة التي يتحدث عنها ***أركون*** أعمق وأكبر من ذلك التقسيم الثنائي، إنها إحدى تجليات الحداثة في مرحلتها المتقدمة، حيث يتميز النظام العلماني باحترام الفرد وحرية الضمير وضمان الحرية الدينية لجميع المواطنين دون استثناء، إضافة إلى الاعتراف بالتعددية الدينية وبحرية الاعتقاد.

[327] المصدر نفسه، ص نفسها

يرى ***أركون*** أن تجربة العلمنة في العالم الغربي كان نتيجة لظروف سياسية خاصة حرب الأديان، حيث فرضت الثورة الفرنسية العلمنة كبديل سياسي وفلسفي عن النظام القديم الذي سيطرت عليه الكنيسة وأصبح الاقتراع العام مصدرا للسيادة العليا والهيبة في المجتمع بدلا من الوعي المطبق من قبل السيادة الروحية[328]، إذ يعتبر حدث نفد حكم الإعدام ب" لويس السادس عشر" مؤشرا نهائيا على نهاية السيادة الروحية على السلطة السياسية، بالإضافة طبعا إلى الدور الذي لعبته الطبقة البرجوازية، ثم الثورة الماركسية في زحزحة الحدود بين الفضاء الديني والفضاء الفكري مما أدى إلى حسم نجاح العلمنة في المجتمعات الأوروبية.

في حديث ***أركون*** عن العلمنة نجده يوجه انتقادات إلى بعض تجسيدات العلمنة خاصة في فرنسا وبالذات فيما يتعلق بنظام التعليم الذي يشكل نوعا من اللامبالاة الفكرية تجاه البعد الديني للإنسان والمجتمعات فيقول:" فقد بقي غائبا عن الساحة ذلك الموقف العقلي الذي أتبناه شخصيا والذي يضع كلا من الموقف الديني الموقف العلماني على مسافة متساوية"[329].

أما فيما يخص المجتمعات العربية الإسلامية كما يصرح ***أركون*** أنها منخرطة بشكل كبير اليوم أكثر من أي وقت مضى في تاريخ علماني معلن وحتى الحركات الدينية والإسلامية

[328] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص ص 179-180

[329] محمد أركون، العلمنة والدين، مصدر سابق، ص ص 69-70

التي تطالب بتطبيق الشريعة الإسلامية هي بدورها حركات علمانية في حياتها اليومية، إضافة إلى ذلك نجد أن البعد العلماني كان يتخلل الفكر الإسلامي الأول،" فالدولة الأموية والعباسية هي دولة علمانية وليست دينية، والتنظير الأيديولوجي الذي قام به الفقهاء يمثل إنتاجا عرضيا محكوما بظروف وقته والهدف منه تغطية واقع سياسي وتاريخي معين بمحاجات دينية ذات مصداقية"[330]، بالإضافة إلى ذلك يرجع مسألة خلق القرآن عند المعتزلة موقفا علمانيا قادرا على توليد عقلانية جديدة في الفهم والاستيعاب، زيادة إلى أعمال التوحيدي وابن مسكويه... الذين استطاعوا تأسيس موقفٍ علمانيٍّ منفتحٍ في زمانهم.

وفي كتابه العلمنة والدين يحدث ***أركون*** تمييزًا بين الموقف الديني باعتباره تبنيًا للوحي دون نقاش، وجعله بعيدا عن كل النقاشات البشرية، وتخويل فئة خاصة فقط مؤهلة لقراءة هذا المعطى وتفسيره، وبين الموقف العلماني الذي يمتاز بإحداث قطيعة جذرية مع هذا المعطى الديني والتعامل معه مثل أي معطى أخر، حيث يمكننا أن ندرسه كمؤرخين للفكر وكعلماء اجتماع حتى يتسنى للإنسان تحقيق الاستقلالية الكلية للعقل.

وبصدد هذا يميز أركون بين نوعين من العلمانية، فنجد العلمانية المناضلة أو العلمانوية أو العلمانية المغلقة والعلمانية المنفتحة، إذ نجده ينتقد العلمانية الأولى باعتبارها علمانية

[330] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 182

صراعية ارتبطت بصعود النزعة الوضعية حيت أنها حذفت كل المسائل المتعلقة بالدين والمقدس من ساحة الفضاء التعليمي المدرسي وهي علمانية يتبناها الغرب عموما، خاصة مع المدرسة العامة في فرنسا التي أسسها ***جول فيري*** في أواخر القرن التاسع عشر التي تمنع تدريس المذاهب الدينية، وهذا يتعارض مع مبادئ الاختلاف والتعدد التي تشكل مبادئ العلمانية الحقة فيقول:" صحيح أن العلمانية قد انتصرت في فرنسا وسارت شوطا بعيدا في هذا الاتجاه، ولكنها لم تصل أبدا إلى مرحلة الرفض الذري أو الكلي للبعد الديني، كما أنها لم تصل أبدا إلى مرحلة اضطهاده ومنعه كما حصل في الجمهوريات المدعوة شعبية"(اي شيوعية)، ويبدو لي أن التجربة الفرنسية أو المثال الفرنسي يبقى الأصح والأجدر والأكثر تحريضا على التفكير والتأمل فيما يخص العلمنة والتعلمن"[331].

بالتالي يمكن القول أن ***أركون*** يدعوا إلى تميز الدين كرمزانية روحية والدين كممارسة فعلية سوء كانت ثقافية أو اجتماعية أو سياسية، وعليه يجب دراسة الدين كظاهرة أنثروبولوجية والابتعاد عن التدريس المذهبي والتقليدي للدين الذي من شأنه أن يدخلنا في سياجات دوغمائية نحن بغنى عنها فيقول:" أنى أتحدث بصفتي علمانيا وليس رجل دين...إنما أحاول أن أعمق أفاق الفهم والمعقولية إلى أبعد حد وادفع بها حتى نهاياتها القصوى، هذه المعقولية

[331] محمد أركون، العلمنة والدين، مصدر سابق، ص 79

التي تخص المؤمن وغير المؤمن بنفس الدرجة، وهذه هي الطريقة العلمانية في طرح المشكلة، وهي تحاول أن تعيد دمج العامل الديني في الدراسة وليس استبعاده وإهماله، قلت العامل الديني وليس الأديان أو العقائد بحد ذاتها أو بمضامينها التفصيلية، إننا نحاول دمجه وإدراجه في بحثتنا التاريخي وتأملنا في التركيبة التي انبنت عليها مجتمعاتنا واليات سيرها واشتغالها"[332].

إن ***أركون*** بذلك يكون قد أعطى مجالا معرفيا جديدا ومتفتحا لمفهوم العلمانية وأخرجها من دائرة اللامفكر فيه، هذا باعتبارها جزءا لا يتجزأ من الحداثة الفكرية ورواج النقد الفلسفي، كما أنها لا تعنى الحقيقة في حد ذاتها، بل السعي والصراع من أجل الوصول إليها دون اكراهات وضغوطات أيديولوجية أو سياسية، وبذلك تكون ضد النزعة الدوغمائية لان الإسلام ليس مغلقا في وجه العلمانية، وعليه وجب التفريق بين الثقافة السائدة والإسلام والقرآن .وعلى حد تعبير كمال عبد اللطيف:" لقد فتحت أسئلة محمد ***أركون*** المجال الجديد للتفكير في العلمانية من أكثر من زاوية وبأكثر من صيغة وهي في نظرنا تقدم فتحا فلسفيا هاما يساهم في التأصيل الفلسفي الخلاق والمبتكر"[333].

---

[332] المصدر نفسه، ص ص 80-81

[333] كمال عبد اللطيف، التفكير في العلمانية، إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي، دار افريقيا الشرق، دار البيضاء المغرب، ط1، 2002، ص 77

وعليه يمكننا القول أن العلمانية عند ***أركون*** شرط لابد منه لتحديث المجتمعات الإسلامية، لأنها معيار الحداثة، فإذا كانت الحداثة مشروطة بالعلمنة، فان العلمنة هي كذلك مشروطة بالأخرى، ومن أجل بلوغ هذا النموذج الحداثي صرح ***أركون*** على ضرورة توفير الأطر الاجتماعية والسياسية التي يمكنها التنظير للعلمنة الايجابية وتجنب أخطاء العلمانية النضالية التي شهدتها بعض المجتمعات الإسلامية كتركيا

فالعلمنة تتطلب تحديث المجتمع واحترام حقوق الإنسان وترسيخ النزعة الإنسانية في المتجمع وتوفير حرية البحث والفهم، وفي هذا الصدد يحدد لنا فارح مسرحي "أن مفهوم العلمنة يتقاطع مع مفهوم الأنسنة بما يحيل إليه تكريس وحماية لحقوق الإنسان وما يقتضيه ذلك من فتح لمجال الحوار والتسامح والاحترام المتبادل للآراء والتعايش الحق في ظلّ الاختلاف...الخ"[334]، فنحن بحاجة ماسة إلى نزعة إنسانية واسعة تصلح جميع البشر، هذا أن الموقف الإنسي يتطلب الانفتاح على الثقافات الحديثة والثقافية واللغوية والاعتراف بالتعددية المنهجية.

ومنه يمكننا القول أن موقف ***أركون*** لمسألة العلمنة شبيه بموقف مفكري النهضة في تحديث الدولة، فهو يهدف إلى تحقيق التقدم على أساس احترام الأخر وتحقيق المساواة بين أفراد

[334]فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، مرجع سابق، ص 224

المجتمع في ظل الحداثة وهي علمانية ايجابية تضيف الجانب الحقوقي والاجتماعي والثقافي إلى الجانب السياسي.

المبحث الثالث: رهانات المشروع وإمكانية التأسيس

لقد ركز محمد ***أركون*** في مشروعه على نقد العقل الإسلامي، خاصة آليات القراءة الكلاسيكية للنص الديني، مُؤكد على ضرورة الاستفادة من التقدم الذي حصل في مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية، ساعيا إلى نقلها من النصوص التي طبقت فيها كالعهدين القديم والجديد إلى النص القرآني الذي اعتبره مماثلا لما سماه بالتفكير الإسلامي، إذ نجده في تصريح له حول مدلول هذا الفكر يقول:" عندما أقول الفكر الإسلامي فإنني أعني الفكر الذي ينحدر أساسا من القرآن والسنة"[335]، معنى هذا أن فهم ***أركون*** للفكر الإسلامي مرتبط بإطار فهمه للنص القرآني الذي يعتبره بمثابة مشروع قراءة جديدة ضمن مشروعه تحليل ونقد الخطاب الديني الإسلامي.

[335] محمد رفرافي، حوار البدايات مع محمد أركون، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، عدد68-69، 1989، ص85

وبمعنى أوضح فإنّ ***أركون*** حاول قراءة ما سماه النص التأسيسي الذي يقوم عليه الدين الإسلامي بأدوات معرفية ومنهجية جديدة وفرتها العلوم الاجتماعية والإنسانية، من أجل بناء فهم علمي وموضوعي للتراث ككل والتخلص افكار خلفتها القراءات الكلاسيكية بهدف مواكبة حداثة إسلامية قائمة بذاتها، وبهذا الصدد يقول:" أنا أريد تقوية الوظيفة النقدية للعوم الاجتماعية وإعطاءها مصداقية أكبر من خلال تطبيقها على مثال أخر غير المجال المسيحي الأوروبي، وهذا يساهم في بلورة روح علمية جديدة تنطبق على كل الثقافات البشرية وليس فقط التراث الأوروبي"[336].

إن مهمة ***أركون*** أولا وقبل كل شيء هي مهمة نقدية تكمن في تفكيك التركيبات المعرفية للعقل الديني، هذا أن المنهج النقدي لا يعترف بحقيقة واحدة مطلقة أو أصول ثابتة ونهائية للعقل، بل إن مهمة العقل النقدي تكمن في البحث عن الشروط التي يتم فيها إنتاج المعنى الصحيح، يقول ***أركون***:" إن هذا الحفر يجب أن يكشف بالتالي عن كيفية بناء وتفسير شؤون القيم، التي تحسم مصير كل شخص بشري داخل الجماعة التي ولد فيها هذا الفرد والتي يطور وجوده داخلها"[337].

[336]محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 31

[337] محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، مصدر سابق، ص 302

في هذا السياق نريد أن نلفت القارئ إلى نقطة توضيحية مهمة في مشروع ***أركون***، هو أنه لما يتحدث عن العقل الديني فانه يميز بين الدين الروحاني المنزه (العقل الديني) والدين الأيديولوجي(العقل اللاهوتي السياسي)، باعتبار الأول فاعل في مجال التعاليم المعترف بها على أنها مدونات للنصوص التأسيسية، والثاني" على أنه يهتم بتجسيد العقل الديني، أي الكل المتكامل والمنفتح في إطار أنظمة معقلنة من المقولات والمعايير والعقائد واللاعقائد وهذه الأنظمة تهضم أو تستوعب في آن معا الشيفرات الثقافية والحاجيات المتغيرة لكل فئة يُوجه إليها هذا العمل، كما وتتمتع هذه الأنظمة بالقدرة على التقديس والتطهير وخلع الطقوس والشعائرية على الأشياء وبلورة الأرتذوكسية العقائدية وتفعل كل ذلك بمعنوية النصوص التأسيسية المقدسة"[338]

وبالتالي نستنتج أن هناك علاقة بين العقلين، فالأول (العقل الديني) بمثابة النظرية والثاني(العقل السياسي) بمثابة التطبيق، وعليه نلمس أن الاتجاه النقدي عند ***أركون*** قد ميز على التميز بين معنيين للدين الإسلامي وعلى مستويين للعقل الإسلامي.

هنا نلمس أن ***أركون*** حاول إدماج النقد الفلسفي في الساحة العربية الإسلامية، وهذا من أجل إعطاء أولوية فهم الواقع بشكل عميق، فالنقد لا يكون بدون التقييم الذي يساهم في تطور

[338] محمد أركون، الفكر الإسلامي واستحالة التأصيل، المصدر السابق، ص 314

المجتمعات الإسلامية وفتح باب النقاش والتواصل مع الأخر دون مراعاة الثقافة والتاريخ أو التعصب التي سيطرت على العقول طيلة مدة، إذ يقول "إن بلورة المعرفة النقدية التي تفترض أن نقف موقفا حياديا تجاه كل الأديان والعقائد والنظريات المتشكلة سابقا فلا نتحيز لواحدة منها ضد الأخرى بشكل مسبق، ثم تطبيق العلاقة النقدية بشكل غير مشروط على كل العمليات أو المجريات التي تنفذها الروح وهي منهمكة في مواجهة صعبة مع كثافة الواقع وإبهامه ومقوماته"[339].

من جهة أخرى نجد أن **أركون** قد انتقد منهجي التفسير والتأويل الذي قام عليه الاجتهاد الكلاسيكي المتمثل في إعمال الفقهاء ورجال الدين المسلمين تحت ما أطلق عليه ساحة اللامفكر فيه ومستحيل التفكير فيه، ويلح على تجاوزهم من أجل تأسيس مشروع جديد يطمح إلى التطبيق بعيد عن التنظير الذي جسده فيما أطلق عليه بالإسلاميات التطبيقية، وبالتالي يكون قد خرق باب الممتنع على حد تعبير ***علي حرب*** بروح تأويلية جديدة.

هنا يجب أن نتوقف عند نقطة مهمة وهي أنه لما انتقد ***أركون*** الاجتهاد الكلاسيكي فإنه لم يقصد به إلغائه وعدم الإقرار التام بما أنتجه، بل اعتبره خطوة أولية لابد منها للقيام بنقد العقل الإسلامي، ويتضح هذا في قوله:" إن الانتقال من مرحلة الاجتهاد الكلاسيكي إلى

[339] محمد أركون، الإسلام، أوروبا الغرب، رهانات المعنى وإرادة الهيمنة، مصدر سابق، ص 102

مرحلة نقد العقل الإسلامي ينبغي أن يصمم ويصور على أساس أنه امتداد للاجتهاد الكلاسيكي وإنضاج له، هكذا ينبغي أن يفهم من قبل كل المسلمين وبالدرجة الأولى من قبل العلماء أنفسهم"[340].

إذا حاولنا الوقوف عند معالم المنهج النقدي الذي طبقه ***أركون*** في دراسته للفكر الإسلامي فإنه يتعذر علينا تحديده بصورة تامة، خاصة أنه يشتغل بأدوات ومناهج متداخلة تقف دون تطبيقها باسم القداسة فيقول:" ينبغي علينا إعادة تشكيل علم الربوبية، وعلم الثيولوجيا الوحي، وعلم ثيولوجيا التاريخ، وثيولوجيا الأخلاق والفلسفة والقانون...الخ، ولكي ننجز كل هذا العمل بشكل مرض نحتاج أولا إلى تشكيل علم لسانيات حديث للغة العربية وتشكيل نظرية متماسكة للتأويل وتشكيل علم سيميائيات الخطاب الديني، ثم تشكيل نظرية للرمز وأنثروبولوجيا سياسية، مع نظرية متكاملة مع المشروعية العليا والسلطات التنفيذية والديالكتيك الذي يربط بينهما، كل هذا نحتاجه وكل هذا لا يزال ينقصنا في الساحة الإسلامية وفي الناحية العربية، وهذا يشكل بحد ذاته برنامجا ضخما لمن يريد أن يعيد التفكير في الإسلام بالمعنى الجذري الاستراتيجي للكلمة"[341].

---

[340] محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص20

[341] محمد أركون، الإسلام، والأخلاق والسياسة، مصدر سابق، ص 185

ونحن بصدد دراسة ومناقشة مشروع ***أركون***، فمهمتنا باعتبارنا باحثين تتلخّص في دراسة مشروعه من باب التحليل والمناقشة وطرح بعض الملاحظات التي لم نُوفق في الحديث عنها أثناء البحث، إذ فضلنا تركها في آخره لتكوّن رؤية شاملة لبحثتنا لدى القارئ، وعليه نجد أنّ:

- ***أركون*** استعمل مجموعة من المصطلحات والمفاهيم من تربة ثقافية مختلفة عن الثقافة الإسلامية، خاصة في فكرة إخضاع النص القرآني لنفس المناهج الذي سبق أن خضعت لها نصوص الكتاب المقدس بعهديه، وهنا نكون أمام مجازفة في اختراق قدسية هذا النص، خاصة أنه اعتمد على كتب المستشرقين مما جعله محلا للنقد والتشكيك باعتباره مستشرقا، وهو الموقف الذي تبناه على "خالد كبير علال" في قوله:" إن ***أركون*** جاء أساسا للطعن في الإسلام والتشكيك فيه باختلاق الأكاذيب وترويج الشبهات حوله، وهذا المشروع لم يضف أشياء جديدة لا بالنسبة للعرب ولا بالنسبة للمسلمين، فأركون أعاد للغرب بضاعتها القديمة التي تطعن في الإسلام والمسلمين والتي أخذها عن شيوخه المستشرقين وقدّم للشرق بضاعة المستشرقين المسمومة والمعروفة بأباطيلها ومفترياتها"[342].

لقد تعامل ***أركون*** مع النص الديني كأنه نص خاضع لمنهجية علوم الإنسان والمجتمع وهو ما عابه عليه ***علي حرب*** عند تفكيكه للنص القرآني والعقل اللاهوتي بقوله:" إن ***أركون*** يوظف ترسانة معرفية ومنهجية هائلة ضد تراث طويل من التفسير يقوم على التعامل مع القرآن بوعي ديني يتجاوز التاريخ ويعلو عليه، ومعنى ذلك أن ***أركون*** يوظف تفكيكياته ضد المنطق اللاهوتي القرآني، ولا أقول ضد القرآن بالتحديد ذلك أن النص هو في النهاية متعدد الخطوط والمساحات والطبقات"[343]

---

[342] خالد كبير علال، الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري، دراسة تحليلية نقدية هادفة، دار المحتسب، عمان الأردن، ط1، 2008، ص 314

[343] على حرب، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، دط، 1995، ص 120

-لقد دافع ***أركون*** في مشروعه على محاربة الطريقة التقليدية للنصوص التأسيسية باعتبارها عائق أمام الحركات العلمية، إلا أننا إذا أعدنا قراءة التاريخ نجد بأن العالم الإسلامي كان سباقا للكثير من العلوم والحقائق التي جاء بها هذا النص المؤسس(القرآن) إذ يؤكد على ذلك استاذنا المرحوم "بخاري حمانة" في كلام له "أن الشعوب العربية بصورة خاصة وشعوب العالم الثالث عامة، تملك في ميدان علم النفس وغيره من الميادين الأخرى تراثا قل أن يضاهيه تراث أمة أخرى، ففي القرآن الكريم كتاب المسلمين الأول وفي الحديث الشريف كذلك تفصيلات دقيقة حول النفس وأصلها وماهيتها وأحوالها ومصيرها وتحليل للسلوك الإنساني وللدوافع المختلفة التي تحركه ابتداءً من دوافع المال والسلطة إلى دافع العيش والجنس وللعقل ومهامه وللخوالج المختلفة التي تجيش في عمق الإنسان...الخ"[344].

- أما فيما يخص حديثه عن عالم المتغيرات فإننا نجده يقع في نفس الشيء الذي حاول الهروب منه عندما أتبث أن مشروعه نقد العقل الإسلامي حقيقة ثابتة يمكن استخراجها من دراسته للتراث العربي الإسلامي وإعادة قراءة النص التأسيسي وهو بذلك يريد القبض على الحقيقة على حد تعبير ***علي حرب***.

-من خلال تتبعنا لكتابات ***أركون*** لاحظنا أنه يستعمل أسلوب التكرار في النصوص أو الأفكار أو المفاهيم الأساسية التي وضعها كحجر أساس لبحثه، إلا أنه من جهة أخرى نلاحظ بأنه يوجه نقدا لاذعا للمفكرين والفلاسفة بسبب التكرار، وهو واضح من خلال أطروحته في نقده لابن مسكويه، إذ يقول: "إنه في كل كتبه نلاحظ أنه يستسلم لأسلوب الاستطراد والشرود والخروج عن الموضوع المألوف والتكرار الممل...وكلها أشياء حاصلة بسبب الطائع الدائري المغلق لليقين الذي يسكنه من الداخل (يقين راسخ لا يتغير ولا يتطور لأنه مكتمل جاهز)"[345] .إذن كيف يعتبر من أحد الناقدين لهذه النقطة ويقع هو فيها

[344] بخاري حمانة، تأملات في الدنيا والدين، درا القدس العربي، الجزائر، ط1، 2012، ص 232

[345] محمد أركون، نزعة الآنسة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص422

من خلال أعماله، هل هذا التكرار محاولة لترسيخ مشروعه وتأكيد أفكاره، أم أنها ذبذبة فكرية لم يستطع التخلص منها؟

-يعيب ***علي حرب*** على ***أركون*** اشتغاله بمواد وآليات غربية كالحفر والتنقيب، إلا أنه لا يمكننا أن ننكر جرأته العلمية والفكرية النابعة من روح عربية إسلامية، والذي ظل يخدم الفكر العربي الإسلامي من منبر غربي، إذ يعود ***علي حرب*** ويقول:" إذ هو كان قد سدد ضربته النقدية بإخضاع كتاب الوحي للتشريح على سبيل الكشف والتعرية، بما يقتضي إلى كشف اللعبة ونزع رداء القداسة، الأمر الذي أثار في وجهه ردودا وعاصفة من جانب شرطة الشريعة الإلهية وتنانين العقيدة المقدسة"[346].

-بالإضافة إلى هذا نلمس موقف تلميذه ومترجم أعماله هاشم صالح في إنشاده بقيمة المشروع الأركوني في قوله:" إن التعرية الأركيولوجية أو الجيولوجية لتراث الإسلام منج بداياته الأولى وحتى اليوم أصبحت أمرا ملحا وضروريا جدا، وربما أن ***أركون*** من بين كل مفكري العرب والإسلام هو وحده القادر على ذلك، فاني مضطر لإتباعه، أتوني بواحد أخر غيره لكي اتركه فورا وامشي خلفه دون تردد..."[347]، هذا أن ***أركون*** استطاع من خلال أعماله بطرح إشكالات لم يجرأ الفكر الإسلامي التفكير فيها، إذ فتح لنا ورشات بالشرح والتحليل والتعليق.

- لقد حاول ***أركون*** محاربة الدوغمائية والانغلاق على التراث والمعرفة البديهية البعيدة عن الواقع، وهذا واضح من خلال أعماله التي زحزحة المفاهيم والمبادئ التقليدية الراسخة في الذهن، إذ تقول نايلة أبي نادر أن عمل ***أركون***:" يشبه عمل الباحث عن حقيقة الواقع بالمجازفة المحفوفة بالمخاطر التي لا تعرف التوقف عند محطة نهائية، عمل على تقليص

[346] علي حرب، تحية في ذكرى أركون، لوغوس، العدد1 جويلية، 2012، دار الكنوز للإنتاج والنشر، تلمسان الجزائر، ص ص 8-9

[347] محمد أركون، الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر، مصدر سابق، ص 5

دائرة المستحيل التفكير فيه التي كانت قد تضخمت عندما همش كل التراث وأخفى أثمن وأهم ما علمه التراث الأخر..."[348].

-لقد برع ***أركون*** في استعماله وتوظيفه للمصطلحات الحديثة، وهذا دليل على اكتسابه أهم انجازات الحداثة التي اكتسبها من خلال اندماجه بالفكر الأوروبي، إذ يقول كمال عبد اللطيف إن ***أركون*** "في سياق بحثه المتضمن للاستراتيجية النقدية عندما يستعير المفاهيم والمناهج التي يتبعها الغرب لا يقوم بذلك بدافع التقليد أو الافتتان بها، وإنما يغامر باستدعاء هذه المفاهيم أو هذه السلطات المعرفية المرجعية من زاوية رغبته في تدشين عهد جديد في التعامل مع الإسلام، انه يستثمرها ليوسعها ويغنيها ويغني بواسطتها في الوقت نفسه حقل دراسة الإسلام والقول الإسلامي"[349].

-لقد أراد ***أركون*** من خلال مشروعه الاجتهادي تغير الفكر العربي الإسلامي والدخول به إلى حداثة على غرار ما أحدثته الحداثة في الفكر الأوروبي بدءا من القرن السادس عشر، إلا أنه اعترف قبل رحيله عن فشل مشروعه الحداثي على أرض الواقع والدليل أن الكتلة الحداثية بمختلف اتجاهاتها وفضائلها، هي قليلة الفاعلية قياسا على الكتلة الأصولية دون أن يعني ذلك أن هذه تملك مصداقية أكثر مما تملكه الأولى، فالفاعلية لا تعني دوما المصداقية...والإخفاق يعود أولا إلى أن المجتمعات العربية هي بشرائحها الواسعة من أكثر المجتمعات ممانعة ومقاومة لإرادة المعرفة وعمل الفهم والتشخيص، بقدر ما تشتغل بعبادة الأصول وتقديس النصوص[350].

-لقد ترك ***أركون*** قراءات فعالة لا يمكن الاستهانة بها هذا أنها فتحت أفاقا خصبة مادام هناك ممن مازالوا يشتغلون عليها، بصدد هذا يقول ***علي حرب***:" إن النصوص القوية تخترق من

---

[348] نايلة ابي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008، ص 459

[349] كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت لبنان، د ط، 1994، ص 101

[350] على حرب، تحية في ذكرى أركون، مرجع سابق، ص 9

يعارضونها بقدر ما تتعدى أصحابها باحتمالاتها المفتوحة وإمكاناته الغنية، لكي تفعل فعلها وان بصورة صامتة أو بطيئة، في تغير العقول على النحو الذي يسهم في تغير خريطة المعرفة وعلاقات القوة"[351].

وعليه بناءا على ما سبق يمكننا أن نقول أن مشروع ***أركون*** لم يمس الجانب التطبيقي بعد بل بقي مجرد نظريات كرس عمره للتنظير لها، ربما لم يحن الوقت بعد لكي نحصد نتائجها، ومنه لا يمكن الحكم عليها في هذه المرحلة فالموضوعية تقتضى انتظار النتائج تم إصدار الأحكام حولها على حد تعبير فارح مسرحي[352].

وفي الأخير هل يمكن أن نقول إنّ التغيرات الحاصلة في العالم العربي اليوم هي بداية لكسر القيود التي فرضها علينا التفكير الدوغمائي؟ أو هل بدأ مشروع ***أركون*** في التحقق بالعالم العربي الإسلامي بعد أعوام من رحيله.

[351] المرجع نفسه، ص 10

[352] فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، مرجع سابق، ص 291

الخـــاتمـــــــة

الخاتمة:

من خلال تتبعنا لإشكالية التأويل في الفكر العربي المعاصر حسب المشتغلين عليها في الفكر العربي، نلمس أنها من بين أهم المسائل التي طرحها هذا الفكر خاصة لما يكون أحد هذه النماذج مفكر كبير ***كمحمد أركون*** من خلال الأعمال العميقة التي قدمها مشروعه الفكري، وعليه سنحاول إجمال بعض النتائج التي انتهى إليها بحثنا ولعل أبرزها:

- لقد حاول ***أركون*** بمشروعه خدمة المجتمع العربي خاصة والإنساني عامة، إذ استطاع ولو بجزء قليل أن يمسح المعالم التي شوهت الفكر الإسلامي من خلال موقفه الصارم اتجاه بعض الاتجاهات الحداثية المقلدة، مما ساعده على إنتاج طرح فلسفي جديد ومعاصر.

تمتاز دراسة ***أركون*** بالتنوع الفكري والمنهجي هذا أنه حاول قراءة التراث قراءة تحليلية نقدية بعيدة عن التأويلات الأيديولوجية والمنهجيات التقليدية عن طريق وضع منهجية علمية واقعية ومنطقية في التعامل مع الفكر العربي الإسلامي، وهي ميزة تتطلب جهد كبير في ضبط المفاهيم واستخدام آليات معرفية ومنهجية حديثة ومعاصرة من اجل تكوين رؤية منطقية عالمية حول المجتمعات الإسلامية.

- قد حاول ***أركون*** بمشروعه الاستفادة من حركات الإصلاح الديني في الوطن العربي وتوظيفها في الفكر العربي الإسلامي، خاصة ما حققته الثورة الإبستيمولوجية في مختلف

العلوم سواء الإنسانية أو الطبيعية التي تمثل قفزة ضرورية لتحديث الفكر الإسلامي والتحرر من القراءات الكلاسيكية التي قوقعة الفكر وحبست العقل.

– لقد حمل الخطاب الأركوني انتقادات لاذعة للقراءة الإستشراقية، وذلك بدعوته لضرورة توظيف القراءة التاريخية والألسنية والسيميائية والأنثروبولوجية باعتبارها قراءة متداخلة ومتكاملة فيما بينها، وبالتالي تكون منهجية ***أركون*** منهجية متعددة الاختصاصات بهدف الوصول إلى نتائج جديدة.

– إن الموقف الإنساني الذي جاء به أركون يتميز بالعقلانية النقدية والروح العلمية المنفتحة على الثقافات الأخرى وهي رغبة في مد جسر التواصل مع إبداعات العقل البشري ورفض سجن الذات، فالنزعة الإنسانية هي الموقف الإنساني المنفتح على العلوم الدينية والعقلية، وهو ما ظهر عند الفلاسفة في الساحة الإسلامية أمثال: الفارابي، وابن سبنا وابن رشد وأبي حيان التوحيدي ومسكويه...

– إن منطلق الإسلاميات التطبيقية التي جاء بها ***أركون*** هو إعادة اشتغال العقل الإسلامي الحامل للنصوص الدينية من خلال معالجة الظروف الزمانية والمكانية التي بلورت هذا النص مند نشأته حتى اليوم، وبالتالي تكون مهمة ***أركون*** طرح إعادة تشكيل المعنى والحقيقة عن طريق إحداث قطيعة إبستيمولوجية مع كل التفسيرات السابقة التي سجنت العقل داخل الفضاء الإبستيمي الوسيط.

– لقد تناول مشروع ***أركون*** رؤية مختلفة عن مفهوم الخطاب الديني عما كان سائد، فمفهوم الخطاب الديني كان يدل على خطاب الوحي أو الخطاب النبوي أو الخطابات المنبثقة عن هذا الخطاب النبوي، في حين أن الخطاب عند ***أركون*** هو كل تشكيلة للمعنى وفعل من أفعال المعرفة إذ يحصره في خطاب أديان التوحيد أي(الخطاب النبوي)، وعليه تكون سمات الخطاب الديني هي نفسها سمات ومفهوم الخطاب النبوي، وبالتالي يكون الخطاب الديني إلا إنتاجا معرفيا يتضمن مجموعة المنتجات المعرفية الأخرى، فتحليل

وتفكيك الخطاب الديني يسعى إلى إبراز الصفات اللسانية واليات التبليغ لما كان قد اسماه (الخطاب النبوي) والذي يشير كمفهوم إلى البنية اللسانية والسيميائية للنصوص التأسيسية الكبرى ليعنى الخطاب الديني في النهاية الخطاب القرآني.

– إن محاولة ***أركون*** في مشروعه تعتبر خطوة حداثية وذلك من خلال نقل الوعي الحداثي الغربي وجعله وسيلة للتقدم باستعمال مصطلحات داخل التراث العربي الإسلامي، وهي دعوة إلى النهوض بالفكر العربي عن طريق تعقل النص الديني وفهمه وفق عقلانية حداثية نقدية.

– لقد جاء ***أركون*** في دراسته إلى توضيح مختلف في طرح فكرة العلمانية في الفكر الإسلامي، باعتبار أنها موجودة في القرآن وتجربة المدينة، فكل الأنظمة التي ظهرت في العالم الإسلامي هي بحد ذاتها أنظمة علمانية وهو الحال في التراث العربي الإسلامي بالنسبة ***للمعتزلة والتوحيدي ومسكويه***...، ومنه فالعلمانية التي جاء بها ***أركون*** تتجاوز مسألة فصل الدين عن الدولة، وهي ليست معادية للدين وإنما معادية لاستخدامات الدين لأغراض سياسية.

– إن المشروع الأركوني يمثل محاولة لبناء مجال تأويلي خاص بالفكر العربي الإسلامي، هي تأويلات بعيدة عن تأويلات أرتذوكسية وفيلولوجية لنصوص الفكر الإسلامي، فالتأويلية التي جاء بها ***أركون*** تركز على المتلقي وتعطي له الحق في إعادة بناء الأصل مما يتناسب مع المستجدات الراهنة، وبالتالي يكون غرض ***أركون*** تحرير الفعالية التأويلية، فلا يوجد تأويل صحيح للنص مطلقا وإنما توجد تأويلات متعددة ومتناقضة بتعدد واختلاق أدوات التأويل.

– إن ***أركون*** يسعى إلى محاربة التقليد والانتقال إلى الاجتهاد من أجل إبراز أصالة تراثنا العربي الإسلامي، فلا تجديد بدون اجتهاد يكون تحليلي نقدي داعي إلى الابتعاد عن

التعصب الدوغمائي العقيم وبناء مقومات تؤهل إلى تأسيس حداثة عربي إسلامية قائمة على تأويلات جديدة ومنفتحة في الفكر الديني.

وعليه يعتبر المفكر ***محمد أركون*** أحد أهم الأعلام الفكرية التي استطاعت أن تقدم تأويل مغاير وجديد في الفكر الديني المعاصر عن طريق الدعوة إلى التحرر من السياجات الدوغمائية والخروج بالفكر العربي الإسلامي إلى مجال النقد والتمحيص.

بيـــبليوغرافيـــــــــا البحـــــــــــث

المصادر والمراجع:

أولا: المصادر باللغة العربية:

1. أركون محمد، نزعة الانسنة في الفكر العربي المعاصر، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1997

2. أركون محمد، الإسلام والأخلاق والسياسة، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، منشورات اليونيسكو، بيروت، ط1، 1990

3. أركون محمد، الإسلام، أوروبا الغرب، رهانات المعنى وإرادة الهيمنة، دار الساقي، بيروت، ط2، 2001

4. أركون محمد، الانسنة والإسلام، مدخل تاريخي نقدي، تر و تق، محمود عزب، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2010

5. أركون محمد، العلمانية والدين، الإسلام المسيحية الغرب، دار الساقي، بيروت، ط3، 1996.

6. أركون محمد، العلمنة والدين، الإسلام المسيحية الغرب، تر:هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط3، 1996

7. أركون محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر:هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2، 1996

8. أركون محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر:هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط4، 2007

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

10. أركون محمد، الفكر العربي، تر:عادل العوا، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1982

11. أركون محمد، القرآن من تفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر:هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001

12. أركون محمد، الهوامل والشوامل، حول الإسلام المعاصر، تر:هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2010

13. أركون محمد، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، تر:هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط4، 2010

14. أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2، 1996

15. أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني، أو كيف يفهم الإسلام اليوم، تر:هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2000

16. أركون محمد، معارك من أجل الانسنة في السياقات الإسلامية، تر:هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 2001

17. أركون محمد، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1991

ثانيا: المراجع باللغة العربية:

1. أبو زيد نصر حامد، إشكاليات القراءة واليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 2001

2. أبو زيد نصر حامد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط3، 2008

3. أبو زيد نصر حامد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، ط2، 1944

4. أبو زيد نصر حامد، نقد الخطاب الديني، سيناء للنشر، القاهرة، ط2، 1994

5. ادوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، تر: فواز طرابلسي، دار الآداب، بيروت، ط1، 2005

6. أنطوان فرح، ابن رشد وفلسفته، مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطوان، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1988

7. بخاري حمانة، تأملات في الدنيا والدين، دار القدس العربي، الجزائر، ط1، 2012

8. البنكي محمد أحمد، دريدا عربيا، قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، البحرين، ط1، 2005

9. بهادي منير، الفكر العربي، الإستشراق وأسئلة المنهج، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران الجزائر، 2018

10. الجابري محمد عابد، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1990

11. الجابري محمد عابد، التواصل: نظريات وتطبيقات، الكتاب3، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2010

12. الجابري محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 1994

13. الجابري محمد عابد، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2009

14. الجابري محمد عابد، تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط10، 2009

15. الجابري محمد عابد، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1993

16. حرب علي، أزمة الحداثة الفائقة، الإصلاح، الإرهاب، الشراكة، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء المغرب، ط1، 2005

17. حرب علي، التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير، بيروت، 2007

18. حرب علي، الماركسية ودراسة التراث العربي الإسلامي، مداخلات: مباحث نقدية حول أعمال محمد عابد الجابري، حسين مرّوة، هشام جعيظ، عبد السلام بنعبد العالي، سعيد بنسعيد، دار الحداثة، بيروت، ط1، 1985

19. حرب علي، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء المغرب، ط2، 2000

20. حسين محمد خضر ، نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم، مؤسسة هنداوي، مصر، 2012

21. حسين مرّوة، عناوين لوجوه قديمة، الدار العالمية للنشر، بيروت، 1985

22. حنفي حسن، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط4، 1992

23. حنفي حسن، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط4، 1992

24. حنفي حسن، دراسات فلسفية، مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة، ط1، 1987

25. حنفي حسن، في الفكر العربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط4، 1990

26. حنفي حسن، مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2000

27. حوراني البرت، الفكر العربي في عصر النهضة 1798–1939، تر: كريم عنقول، دار النهار للنشر، بيروت، 1968

28. خليقي عبد المجيد وآخرون، الإسلاميات التطبيقية ومنزلتها من النسق الأركوني، من قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، منتدى المعارف، بيروت، ط1، 2011

29. رسلان شرف الدين وآخرون، الدين والأحزاب السياسية الدينية العربية: الدين في المجتمع الغربي، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2000

30. ريكور بول، إشكالية ثنائية المعنى، تر: فريال جبوري غزول، كتاب الهرمنيوطيقا والتأويل، تأليف مشترك بين الباحثين، دار قرطبة للطباعة والنشر، دار البيضاء المغرب، ط2، 1993

31. ريكور بول، نظرية التأويل وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط2، 2006

32. سمايلوفتش احمد، فلسفة الإستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، دار المعارف، القاهرة، د س

33. شبار سعيد، مختصر الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 2016

34. الشرفي عبد الكريم، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007

35. الشرفي عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2000

36. شريف ماهر، رهانات النهضة في الفكر العربي، دار المدن للثقافة، دمشق، ط1، 2000

37. الشيرازي أبو إسحاق إبراهيم، اللمع في أصول افقه، دار الكتب العالمية، ط1، 1985

38. صفدي مطاع، إستراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1986

39. طرابيشي جورج، من النهضة إلى الردة، دار الساقي، بيروت، ط1، 2000

40. طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، ط1، 2014

41. طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط2، 1997

42. طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط2، 2006

43. طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، النقد الانتمائي لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2014

44. طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء المغرب، ط2، د س

45. طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس حداثة إسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2006

46. طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2000

47. طه عبد الرحمن، سؤال العمل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2012

48. طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة2، القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط2، 2005

49. طهاري محمد، مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط2، 1992

50. ظاهر محمد كمال، الصراع بين التيار الديني والعلماني في الفكر الحديث والمعاصر، دار البيروني، بيروت، ط1، 1994

51. عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، رؤية للنشر، القاهرة، ط1، 2007

52. عبد الرازق علي، من أثار مصطفى عبد الرازق، صفحات من سفر الحياة ومذكرات مسافر ومذكرات مقيم وأثار أخرى في الأدب والإصلاح، دار المعارف، مصر، 1957

53. عبد الرازق مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، دار الكتاب المصري، القاهرة، 2011

54. عبد اللطيف كمال، التفكير في العلمانية، إعادة بناء المجال السياسي، رؤية للنشر، القاهرة، ط1، 2007

55. علال خالد كبير، الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري، دراسة تحليلية نقدية هادفة، دار المحتسب، عمان الأردن، ط1، 2008

56. علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، تق:عروس الزبير، موفم للنشر، الجزائر، 1988

57. العليان عبد الله، الإسلام والاستبداد، مقاربة نقدية لمقولة "المستبد العادل"، أوراق الندوة والاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2005

58. عمارة محمد، الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2003

59. غادامير هانز جورج، الحقيقة والمنهج، تر: د حسين ناظم، علي حاكم صالح، مر: د جورج كتوراه، دار اويا، ليبيا، ط1، 2007

60. غادامير هانز جورج، فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، تر: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2، 2006

61. غراندان جان، المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا، تر: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2007

62. الغزالي أبو حامد، المستصفى في علم الأصول، ج2، تر وتع: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1997

63. فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، أصولها وحدودها، دراسة تحليلية نقدية مقارنة، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، الجزائر، ط1، 2015

64. قدوح أنعام، العلمانية في الإسلام، دار السيرة، بيروت، ط1، 1995

65. كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، 1994

66. المحجوبي علي، النهضة الحديثة في القرن التاسع عشر: لماذا فشلت مصر وتونس ونجحت اليابان؟ شراس للنشر، تونس، ط1، 1999

67. محمد عبده، الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، الجزء الأول في تفسير القرآن، تر: محمد عمارة، دار الشروق، مصر، ط1، 1993

68. محمد عبده، رسالة التوحيد، دار الشروق، بيروت، ط1، 1994

69. مذكور إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، الجزء الأول، دار المعارف، مصر، ط3، 1983

70. مرّوة حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، الجاهلية نشأة وصدر الإسلام، المجلد1، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2002

71. المسيري عبد الوهاب، عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، حوارات القرن الجديد، دار الفكر، دمشق، ط1، 2000

72. مطاع صفدي، نقد العقل العربي، الحداثة وما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي، لبنان، 1990

73. معافة هشام، التأويلية والفن عند هانز جورج غادامير، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010

74. نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008

75. النيفر احمد، الإنسان والقرآن وجها لوجه، التفاسير القرآنية المعاصرة، قراءة في المنهج، دار الفكر العربي المعاصر، لبنان، ط1، 2000

76. هاني ادريس، خرائط ايديولوجية ممزقة، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2006

ثالثا:المصادر باللغة الأجنبية:

1. Arkoun Mohamed, *essais sur la pansée islamique*, Paris, Maison-Neuve et Larose, 1997.
2. Arkoun Mohamed, *lectures du coran*, Paris, Maison-Neuve et Larose, 1982
3. Mohamed Arkoun, *A.B.C de l'islam, pour sortir de clôture dogmatique*, Paris, Edition Michel Grancher, 2007

رابعا: المراجع باللغة الأجنبية:

1. Dilthey Wilhelm, *critique de la raison historique*, édition du CERF, Paris, 1992
2. Foucauld Michel, *les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1999
3. Gadamer Hans George, *vérité et méthode : la grande ligne d'une herméneutique philosophique*, éd, intégrale revue et complétée par pierre fruchon, jean grandin et merlio, ed seuil, paris, 1996
4. Grandin jean, *l'herméneutique*, 2eme éd, PUF, Paris, 2008
5. Grandin Jean, *l'universalité d'herméneutique*, P.U.E, Paris, 1993
6. Habermas Jürgen, *connaissance et intérêt*, tr. Gérard Clémençon, Gallimard, Paris, 1976
7. Heidegger martin, *être et temps*, PUF , paris, 1985
8. Rachid benzine, *les nouveaux penseurs de l'islam des lumières*, A : Michel :Casablanca, Tarik, édition, 2004

خامسا: الموسوعات والمعاجم باللغة العربية:

1. أبو حمدان سمير ، موسوعة عصر النهضة، فرح أنطوان وصعود الخطاب العلماني، دار الكتاب العالمية، بيروت، 1992
2. الحاج كمال ، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، عربي، انجليزي، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 2000
3. حسيبة مصطفى ، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر، عمان، ط1، 2009
4. صليبا جميل ، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982
5. لالاند اندريه، الموسوعة الفلسفية، تر. خليل احمد خليل، المجلد1، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001

سادسا: الموسوعات والمعاجم باللغة الأجنبية:

1. Jacob André, *Les notions philosophique*, volume 2, PUF, Paris, 1990
2. la lande Andrei, *vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF 13eme éd. , Paris, 1980
3. Larousse, *Le Petit Larousse, grand format en couleurs*, Paris, bordas,1999
4. Nouveau Larousse, *dictionnaire encyclopédique*: volume 1/A, kondo, Paris
5. Russ jacqueline, *dictionnaire de la philosophie*, Bordas, Paris, 2004
6. Baraquin Noëlla et Ilii. , *dictionnaire de philosophie*, paris : Armand colin éditeur, 1995

سابعا: الدوريات:

1. أركون محمد، الإسلام والحداثة، تر: هاشم صالح، الجمعية الجاحظية، التبين، العدد2-3، الجزائر، 1990

2. أركون محمد، ابن رشد رائد الفكر العقلاني والإيمان المستنير، تر: هاشم صالح، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم الفكر، المجلد 27، العدد4، الكويت، 1999

3. أركون محمد، التشكيل البشري للإسلام، تر: هاشم صالح، مؤسسة مؤمنون بلا حدود والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2013

4. أركون محمد، نحو تقيم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، تر: هاشم صالح، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد29، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1984

5. أمين أحمد ، مجلة الطريق، العدد5، بيروت، 2000

6. بلقزيز عبد الإله ، الفكر الديني في الإسلام المعاصر، المستقبل العربي، بيروت، المجلد36، العدد416، 2013

7. بيلافيد هايبر، المسلمون في دولة القانون العلمانية حول حق المسلمين في المشاركة في تشكيل المجتمع، مجلة المستقبل العربي، العدد273، نوفمبر 2001

8. الحبيب عبد الله ، مفهوم الهرمنيوطيقا، الأصول الغربية والثقافة العربية، الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 140-141، 2007

9. حرب علي، تحية في ذكرى محمد أركون، لوغوس، دار الكنوز الجزائر، العدد1، 2012

10. رفرافي محمد، حوار البدايات مع محمد أركون، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، العدد68-69، 1989
11. ريكور بول ، الاستعارة والمشكل المركزي للهرمنيوطيقا، تر: طارق النعمان، مجلة الكرمل، العدد 60، 1999
12. ريكور بول ، البلاغة والشعرية والهرمنيوطيقا، تر: مصطفى النحال، مجلة فكر ونقد، دار النشر المغربية، دار البيضاء، العدد16، فبراير 1999
13. ريكور بول ، النص والتأويل، تر: منصف عبد الحق، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد3، 1988
14. العظمة عزيز، العلمانية من منظور مختلف، الدين والدنيا في منظار التاريخ، تنايا في جريدة، منظمة اليونيسكو، عدد 121، 2008
15. غادامير هانز جورج، اللغة كوسيلة للترجمة التأويلية، تر: أمال أبي سليمان، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 3، صيف 1988
16. مرتاض عبد المالك ، التأويلية بين المقدس والمدنس، عالم الفكر، الكويت، مجلد 29، العدد1، 2000
17. الميلاد زكي ، مصطفى عبد الرازق ومنهج دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية، تقافتنا للدراسات والبحوث، العدد 24، 2010
18. هيبولين جان، الإنسية والهيغلية، تر: فؤاد بن احمد، الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 116-117، 2001

تاسعا: مواقع الانترنت:

1. *k*

1. Zine Mohammed Chaouki, *Mohamed Aroun et le déficritique de la raison islamique*, N° 165, septembre 2010, http://www.oumma.com/Mohammed Arkoun et le difé critique

2. أركون محمد، حوار العلمانية في قناة فرانس 24 منشور عبر موقع انترنت www.youtube.com

3. أركون محمد، قضية الانسنة في المجتمعات العربية والمسلمة المعاصرة، مركز الشيخ إبراهيم محمد آل خليفة للثقافة والبحوث،13 مارس 2007، محاضرة منشورة على موقع www.youtube.com

4. أركون محمد، نزعة الانسنة في الفكر العربي، مسارات على الجزيرة مع محمد أركون، 2006، عبر موقع www.youtube.com

5. حمدي ياسين، تجديد الفكر الديني عند الإمام محمد عبده، مركز العربي للبحوث والدراسات، مقال منشور على موقع: www.acrseg.org

6. سيساوي نبيل، قراءات في كتاب معارك من أجل الانسنة، في السياقات الإسلامية للمفكر الجزائري محمد أركون، سودراس، www.sudaress.com

7. المرزوقي أبو يعرب، مقال في وسيط العقلانية الإسلامية، مقال منشور على موقع: www.almultaka.org

8. الميلاد زكي، إبراهيم مذكور ومنهج دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية، الكلمة العدد71 ربيع 2011، مقال منشور على موقع: www.kalema.net

عاشرا: المنشورات والمخطوطات الجامعية:

- مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، أطروحة دكتوراه، إشراف، إسماعيل زروخي، جامعة منتوري قسنطينة، الموسم الجامعي، 2007-2008

الفـــــهرس

كلمة شكر وتقدير

الإهداء

المقدمة.....4

الفصل الأول: الفكر الديني في التأويل العربي الحديث والمعاصر.....16

المبحث الأول: الدين والدولة في الفكر الإصلاحي النهضوي.....18

أ / محمد عبده.....20

ب/ فرح أنطوان.....27

ج/على عبد الرازق.....32

المبحث الثاني: التراث والتاريخ من منظور الفكر العربي.....36

أ/ مصطفى عبد الرازق.....37

ب/ إبراهيم مذكور.....42

ج/حسين مروة.....48

المبحث الثالث: تجديد العقل في الفكر العربي المعاصر.....54

أ/ محمد عابد الجابري.....55

ب/حسن حنفي.....61

ج/ طه عبد الرحمن.....66

الفصل الثاني: أركون وثورة المنهج في القراءة النقدية للفكر الديني.....75

المبحث الأول: في منهج العلوم الإنسانية: 1/التأويل في الفكر الغربي المعاصر..76 أ/ شلايرماخر والهرمنيوطيقا الرومانسية.....81

ب/ دالتاي والأساس التأويلي لعلوم الروح.....84

ج/ غادامير والهرمينوطيقا الفلسفية.....88

د/ بول ريكور وفعل التأويل.....91

2/ التأويل في الفكر العربي المعاصر.....96

أ/ التأويل عند نصر حامد أبو زيد.....97 ب/ التأويل عند علي حرب.....98 ج/ التأويل عند محمد أركون.....101

المبحث الثاني: المرجعية الفكرية الغربية لمشروع محمد أركون.....105

المبحث الثالث: السياق العربي الإسلامي للمشروع الأركوني 118

الفصل الثالث: مشروع الإسلاميات التطبيقية ونقد العقل الإسلامي.....138

المبحث الأول: في مفهوم نقد العقل الإسلامي.....140

المبحث الثاني:الإسلاميات التطبيقية والتعددية المنهجية في قراءة الفكر الإسلام.150

المبحث الثالث: نزعة الأنسنة في التراث العربي الإسلامي.....169

الفصل الثالث: أركون في محاولة تجديد الخطاب الديني.....186

المبحث الأول: الخطاب الديني بين التجديد والاجتهاد.....187

المبحث الثاني: العلمنة وانعتاق الفكر الديني.....207

المبحث الثالث: رهانات المشروع وإمكانية التأسيس.....226

الخاتمة.....240

بيبليوغرافيا البحث.....245

الفهرسة.....268

الملخص:

يتمثل مشروع ***محمد أركون*** الفكري في إعادة تصحيح لمفاهيم أنتجها العقل الإسلاميّ المغلق طيلة قرون من الزّمن، وذلك عن طريق إخضاع التراث العربي الإسلامي للمناهج المعاصرة للعلوم الإنسانية باستعمال آليات قرائيّة جديدة تتجاوز الطرح الكلاسيكي للفكر الإسلامي. هي دعوة لقراءة واعيةٌ ومنفتحة تُمكننا من إنتاج حداثة جديدة تنتقل من القطيعة مع التراث إلى قراءته ونقده بهدف الخروج من السّياجات الدوغمائية المغلقة الّتي تُسيِّج النّصّ الدّينيّ في قراءة واحدة عقيمة غير منتجة.

الكلمات المفتاحيّة:

التأويل–العقل الإسلاميّ . التّراث . النّصّ–القراءة – القطيعة– المناهج.

Résumé

Le projet intellectuel de **Mohammed Arkoun** se veut une re-correction des concepts produit par une raison islamique fermée pendant des siècles, et ce par l'application des méthodes contemporaines des sciences humaines sur l'héritage arabo-islamique par la mise en œuvre de nouveaux mécanismes de lecture qui dépassent la présentation traditionnelle de la pensée islamique.

Ce projet est, donc, un appel à lire consciemment et ouvertement en vue de produire une modernité nouvelle qui, mettant fin à la rupture avec l'héritage, se base sur la lecture et la critique de cet héritage, en vue de s'émanciper de la lecture dogmatique stérile et improductive du texte religieux.

Mots clés : Interprétation, raison islamique, héritage, texte, lecture, rupture, méthodes

Abstract

Mohammed Arkoun's intellectual project is a re-correction of the concepts of a centuries-old narrow Islamic thinking by applying the modern methods used in human sciences on the Arab-Islamic legacy. By the use of new reading mechanisms that go beyond the conventional demonstration of the Islamic thought.

This project is, therefore, a call for reading consciously and openly in order to produce a new modernity that is based on reading and criticizing the legacy rather than on a break with it. Such modernity would put an end to the dogmatic sterile reading of the religious text.

Key words: Interpretation, Islamic thinking, legacy, text, reading, epistemological break, method