وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة ابن خلدون تيارت
كلية العلوم الإجتماعية و العلوم الإنسانية
قسم العلوم الإجتماعية
مسار فلسفة

مذكرة مكملة لنيل شهادة ماستر تخصص فلسفة عربية إسلامية

الأزمة الحضارية في الفكر العربي الإسلامي المعاصر
" أركون نموذجا "

إعداد الطالبان :

- شريف امحمد
- باية عبد الحق

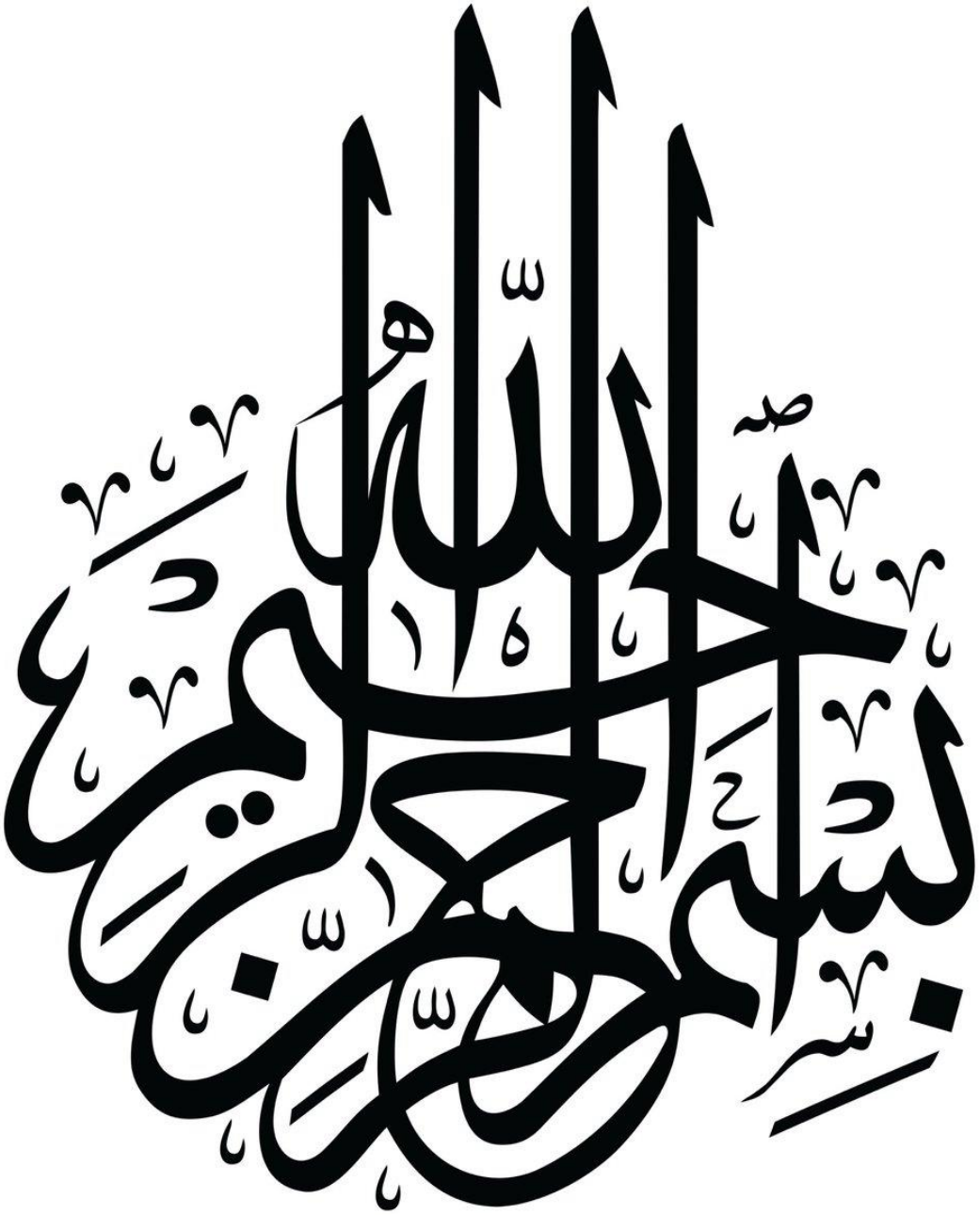
تحت اشراف:

د/ فضيلة مبارك

لجنة المناقشة

إسم الأستاذ الدكتور:	بهلول عبد القادر	مناقشا
إسم الأستاذ الدكتور:	حجاج خليل	رئيسا
إسم الأستاذة الدكتورة :	فضيلة مبارك	مشرفا و مقررا

السنة الجامعية :2022/2021


بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وتقدير

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين والأنبياء نبينا محمّد وعلى وصحبه أجمعين أما بعد:

نشكر الله العلى القدير على توفيقه بإتمام هذا العمل، فهو عزّ و جلّ أحق بالشكر والحمد سبحانه وتعالى.

لا يسعنا في هذا المقام إلا أن ننسب الفضل لأصحابه، فنخص بالذكر أستاذتنا المشرفة:

" **الدكتورة فضيلة مبارك**" التي لم تبخل علينا بتوجيهاتها

ونصائحها القيمة، فلها جزيل الشكر و العرفان بالجميل على تحملها وصبرها

لطيلة إنجاز مذكرتنا، فألف شكر لأستاذتنا الفاضلة.

ونتقدم بخالص الشكر والتقدير إلى أساتذة ودكاترة قسم االعلوم الإجتماعية.

وشكرنا لكل من ساعدنا ولو بالكلام الطيب.

إهـــــــــداء

الحمد لله الّذي أمدنا في طول العمر وهدانا إلى ما فيه الخير حتى توصلت إلى إنجاز هذا العمل. فأول هو لله عز وجل

وهو الموفق و الهادي إلى ما فيه الخير.

أهدي ثمرة هذا النجاح إلى الّتي حملتني وهنا على وهن ولم تشتكي مني يوما

إلى من وضع الخالق تحت أقدامها جنة الخلد، والّتي منحتني الحياة بمشيئة القدر إلى رمز الوفاء وينبوع الحنان والعطاء، إلى الّتي أنارت لي طريق المعرفة والّتي أحبها أكثر من نفسي أمي أطال الله في عمرها.

إلى من كان له الفضل في وجودي وغطاني بوشاح العناية في السراء والضراء، إلى من علمني أنّ الحياة أساسها عقل راجح وضمير نقي وخلق تقي، إلى من ارتبط اسمه باسمه أبي العزيز أطال الله في عمره.

امحمد

اهـــــــداء

حمد لله اللذي وفقنا في انجاز هذا العمل المتواضع

والشكر الى ينبوع العطاء الذي زرع في نفسي الطموح والمثابرة.... والدي العزيز

الى نبع الحنان الذي لا ينضب... أمي الغالية

الى من يحملون في عيونهم ذكريات طفولتي وشبابي..... اخوتي

الى من ضاقت السطور من ذكرهم فوسعهم قلبي..... أصدقائي

الى كل محبي العلم والمعرفة

عبد الحق

مقدمة

بعدما تربعت الأمة الإسلامية قمة هرم العطاء الفكري والإبداع العلمي والإنتاج المعرفي لقرون معدودة، توالت الانحدارات والتراجعات ، إلى حد القبول بالتَّبعية الفكرية والثقافية والعلمية

لقد كانت العلوم الإسلامية وهي في أوج عظَمَتها تضيء كما يضيء القمر، فتبُدِّدُ غياهبَ الظلام الذي كان يلف القرون الوسطى، إلى أن طرأ على فكرِ الأمة وثقافتها تشوهاتٌ ملموسة؛ مما أعاقها عن الوصول بمشروعها الحضاري إلى كامل أهدافه وغاياته .
تتعدد وتتنوع الأزمات بين شكلية وبنيوية، وأزمة سطح وأزمة عمق، وأزمة حديثة عارضة، وأزمة تاريخية ممتدة، وأزمة بسيطة وأزمة مركبة. وأزمتنا الحضارية الإسلامية المعاصرة بنيوية وعميقة وتاريخية ممتدة ومركبة، نتجت وما زالت تنتج عنها ظواهر متعددة هي في حقيقتها أزمات فرعية متجددة ناتجة عن الأزمة الأم الأصلية.

و كذلك تتنوع أشكال التعاطي مع الأزمات؛ بداية من عدم الاعتراف إلى الهروب، أو استخدام المسكنات إلى التهوين والانحراف، إلى الشجاعة في التعاطي معها ومواجهاتها بالحق، الأحق أن يتّبع.

في هذا السياق نؤكد على أن التكبر والعناد عن الاعتراف بالأزمة دليل غياب وعي، والاعتراف بالأزمة مع التسويف والهروب إلى الأمام بالتبرير واستخدام نظرية المؤامرة ضعف وإفلاس، ومواجهة المشكلة باستخدام المسكنات ليس حلا، والتهوين والانحراف عن بوصلة المشكلة مراوغة وتضييع للأمانة..

والوعي والاعتراف بوابة الحل، والنقد والتقويم مفتاحه، وفيه سبيل إنقاذ الأمة من أزمتها، التي تحتاج إلى جراحة فكرية وعميقة، تتطلب مهنية فكرية عالية، وجرأة في الحق لا تلين ولا تستكين وعلى استعداد لتحمل تكلفة الجراحة المؤلمة ، و هذا ما لجأ إليه العديد من الباحثين و لعل أبرزهم المفكر و الفيلسوف و العالم الجزائري 'محمد أركون'

فما هي أسباب الأزمة الحضارية في عالمنا العربي الإسلامي المعاصر ؟ و كيف لنا أن ننهض من جديد بأمتنا ؟

دواعي اختيار الموضوع :

ارتباط الموضوع بالتخصص "الفلسفة العربية الاسلامية " والميولات التي كانت سببا رئيسيا خاصة الميولات الذاتية ، و التي كانت نابعة من رؤيا فلسفية وواقعية لما يعانيه العالم العربي الاسلامي المعاصر اليوم من أزمات

كما ان للموضوع أهمية كبيرة في تفسير الوضع الذي ال اليه العالم الاسلامي من ركود

وسبل النهوض بالأمة العربية

منهجية البحث مع التعليل :

عالجنا موضوعنا باعتماد ثلاث مناهج

وقد عالجنا موضوعنا في الفصل الأول باستخدام المنهج التاريخي بحيث كان لابد في موضوعنا هذا أن نتعرف على تاريخ الأزمة

وفي الفصل الثاني عالجنا موضوعنا باستخدام المنهج التحليلي بحكم ان المنهج التحليلي كان منهج علمي له قواعده التي يعتمد عليها فمثلا نجد التفكيك أو التفسير فموضوعنا كان لابد ان يتناول الاسباب التي ادت الى حصول هذه الأزمة

وفي الفصل الثالث اعتمدنا على المنهج التحليلي النقدي

خطة البحث :

الفصل الأول : تطور الأزمة الحضارية وأسباب تفاقمها

المبحث الأول : شبكة المفاهيم

المبحث الثاني: تطور الأزمة الحضارية

المبحث الثالث :الأسباب الجوهرية لأزمة العالم العربي الاسلامي

الفصل الثاني : المعالجة الأركونية للأزمة الحضارية

المبحث الأول :مفاهيم أركونية

المبحث الثاني: مفهوم و تحليل العقل الاسلامي في فلسفة محمد أركون

المبحث الثالث :الأساس الفلسفي لنقد العقل العربي الاسلامي عند محمد أركون

الفصل الثالث : تقييم عمل أركون و سبل تجاوز الأزمة الحضارية

المبحث الأول : مقاربة بين محمد أركون و الجابري

المبحث الثاني :نقد وتقييم فكر محمد أركون

المبحث الثالث : حلول هذه الأزمة (استنتاج)

أهم المصادر المعتمدة :

نايلة أبي نادر ، التراث و المنهج بين أركون و الجابري ، بيروت ، ط1 ، 2008

محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة وتعليق هاشم صالح، سلسلة نقد الفكر الديني، دار الطليعة، 1998.

بالنسبة للدراسات السابقة اعتمدنا على أطروحة نيل شهادة الماستر في الفلسفة تحت عنوان"الحداثة في فكر محمد أركون " كلية العلوم الاجتماعية و الانسانية

من اعداد الطابة : بركات ابتسام سنة 2016

أهم الصعوبات :

من أبرز الصعوبات التي واجهناها في انجاز هذا البحث هي طبيعة فكر أركون الموسوعي و انشغالنا بمهنة "التعليم في الطور الابتدائي " التي تعتبر مهنة جديدة بالنسبة لنا

و أيضا عدم التمكن من الحصول على بعض الكتب لأركون

فتح أفاق البحث :

نتمنى مستقبلا ان يكون عملنا هذا بداية لأعمال أخرى أو مكملا لأعمال أخرى كما نأمل أن تكون هذه الدراسة اضافة في هذا التخصص .

الفصل الأول :

تطور الأزمة الحضارية وأسباب تفاقمها

المبحث الأول : شبكة المفاهيم

1- مفهوم الحداثة:

يأخذ مفهوم الحداثة مكانة اليوم في حقل المفاهيم الغامضة وإذا اعتبرنا هذا المفهوم يعاني من غموض كبير في فكر الغرب الذي شهد ولادته، فإن هذا الغموض ينشد في دائرة ثقافتنا العربية ولكن أولا نتطرق إلى تعريفها لغويا

الحداثة لغة: مشتقة من الجذر حدث وحدث الشيء يحدث حدوثا وحداثة فهو محدث وحديث وحدث الأمر أي وقع وحصل وأحدث الشيء أوجده والمحدث هو الجديد من الأشياء "[1]

وهذا يعني أن الحداثة في اللغة العربية تعني التجديد

وقد استخدمت العرب حدث مقابل قدم أي ما يعنى أن الحداثة تعني الجدة والحديث يعني الجديد، و جاءت كلمة الحديث" في معجم تهذيب اللغة للأزهري: شاب حدث : فتئ السن والحديث هو الجديد من الأشياء[2]

الحداثة اصطلاحا :

عند الغرب:

يقول الروائي الفرنسي فلوبير "Flaubert"عن الحداثة " :الحداثة هي التعصب للحاضر ضد الماضي"؛ بمعنى أن الوعي الحداثي ليس تشيعا لسلطة ماضوية وحنينا إلى الأصل ، بل هو تمجيد للحاضر وانفتاح على الآتية[3]؛ ما يبين أن مفهوم الحداثة عنده مرتبط بالزمن والكتابة، ولعل القطيعة مع الماضي من أهم خصائص الحداثة في الأدب، لرغبة المبدعين في كتابة كل ما هو جديد غير مألوف.[4]

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، مج 2، بيروت، ط1، 1955، ص 907.

[2] أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، تهذيب اللغة، تح: عبد السلام العرباوي، ج4 القاهرة دت،الدار المصرية للتأليف والترجمة. مادة حدث

[3] محمد الشيكر، هايدغر وسؤال الحداثة، بط. المغرب: 2006، أفريقيا الشرق، ص12

[4] فيكتور برومبير، غوستاف فلوبير، تر: غالية شملي، ط1، لبنان: 1978، سلسلة أعلام الفكر العالمي المعاصر، ص 22.

وقد عبر عن هذا المعنى بقوله " :إن ما يثيرني لكونه جميلا، ما يروق لي أن أفعله، هو كتاب يدور حول لا شيء، كتاب خالي من الارتباطات الخارجية، متمسك بذاته من خلال القوة الداخلية لأسلوبه ."ومن أهم أفكاره التي تؤسس للحداثة في الأدب، قوله " :ليس هناك مواضيع جميلة أو بذيئة إذا ابتعدنا عن قاعدة الفن الخالص، لأننا نستطيع بالإنشاء أن نغير نظرتنا إلى الأشياء[1]."

يقول المفكر الغربي "جان بودريار": "ليست الحداثة مفهوما سوسيولوجيا أو مفهوما سياسيا أو مفهوما تاريخيا يحصر المعنى، وإنما هي صيغة مميزة للحضارة تعارض صيغة التقليد"؛ أي أنها تعارض جميع الثقافات الأخرى السابقة أو التقليدية، وتتضمن معنى الإشارة إلى التطور والتبدل في الذهنية.[2]

يعرف الناقد الفرنسي "رولان بارت "Roland Barthes الحداثة بأنها " :انفجار معرفي لم يتوصل الإنسان المعاصر إلى السيطرة عليه ."ففي الحداثة تنفجر الطاقات الكامنة، وتتحرر شهوات الإبداع في الثورة المعرفية، مولدة في سرعة مذهلة وكثافة مدهشة أفكارا جديدة، وأشكالا غير مألوفة، وتكوينات غريبة، وأقنعة عجيبة، فيقف بعض الناس منبهرا بها ويقف بعضهم الآخر خائفا منها، هذا الطوفان المعرفي يولد خصوبة لا مثيل لها، ولكنه يغرق أيضا.[3] ويعترف بأن الحداثة لا تقدم لنا أعمالا كاملة ومعصومة، ومع ذلك يجب علينا التمسك بها والدفاع عنها بقوله " :ينبغي علينا أن نتخذ موقفنا من الحداثة وندافع عنها في مجموعها راضين بما تنطوي عليه من نقائص لا يكون في استطاعتنا تقديرها بالضبط[4]."

الحداثة عند العرب:

أدونيس " فيعرف الحداثة عامة فيقول : " الحداثة رؤيا جديدة وهي جوهريا رؤيا تساؤل واحتجاج، تساؤل حول الممكن واحتجاج على السائد، فلحظة الحداثة هي لحظة التوتر أي التناقض والتصادم بين البنى السائدة في المجتمع، وما تتطلبه حركته العميقة التغيرية من البنى التي تستجيب لها و تتلاءم معها[5]

---

[1] المرجع السابق ص22

[2] عبد الغني بارة : إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي المعاصر)مقاربة حوارية في الأصول المعرفية(،الهيئة المصرية العامة، مصر ، د.ط ، 2005 ، ص15)

[3] محمد مصطفى هدارة، محاضرة الحداثة والتراث. نقلا عن : عدنان علي رضا النحوي، الحداثة في منظور إيماني، ص 25-26.

4 رولان بارت، درس السيميولوجيا، تر: عبد السلام بن عبد العالي، ط3. المغرب: 1993، دار توبقال، ص44

[5] عبد الله محمد الغذامي : تهافت النقد وقراءة التنميط والقصر، مجلة نزوة، تصدر عن مؤسسة عمان للصحافة والنشر والاعلان، عمان، ع32 ،دط، 2009 ،ص9

كما تعني عنده –كذلك-على ها " أن نشوء حركات ونظريات وأفكار جديدة، ومؤسسات وأنظمة جديدة تؤدي إلى زوال البنى التقليدية القديمة وقيام بنى جديدة .

يقول عبد الله الغامدي الحداثة معادلة إبداعية بين الثابت والمتغير، أي متغير بين الزماني والوقتي، فهي تسعى دوما إلى صقل الموروث؛ لتفرز الجوهري منه فترفعه إلى الزماني، بعد أن تزيح كل ما هو وقتي لأنه متغير و مرحلي وهو ضرورة ظرفية تزول بزوال ظرفها،وتصبح طورا في تطور الموروث ، لكنه لا يكبل الموروث او يقيده.[1]

يقول "سامي سويدان " :"تحول وخروج عن السائد والمألوف، انعطاف وانحراف في اتجاه لم يكن قد طرق بعد، تفرع وامتداد نحو أفق كان حتى حينه مجهولا، قد يبلغ هذا التفرع مدى ويعرف ذلك الانحراف ما يبدو معهما العمل الحديث في تأسيسه لنموذج جديد ومعايير طارئة ابتداء من غير أصل"؛ فهي تمرد دائم على المألوف وسعي مستمر لتأسيس نموذج جديد غير معروف[2].

2- مفهوم الاستشراق:

-أطلق على الدراسة التي تعنى بالعالم الشرقي مصطلح الاستشراق، و أطلق على الغربيين الذين يقومون بتلك الدراسات بالمستشرقين و هم جماعة المؤرخين و الكتاب الأجانب الذين خصصوا جزءا من حياتهم في دراسة وتتبع المواضيع التراثية و التاريخية و الدينية و الاجتماعية للشرق.[3]

هذا هو الاستشراق بمفهومه الواسع، و هناك مفهوم خاص و يعني الدراسات المتعلقة بالشرق الأوسط لغته و آدابه و تاريخه و عقائده وتشريعاته و حضارته بوجه عام ، ويطلق على الذين يقومون بتلك الدراسات [4]

و الاستشراق أيضا هو دراسة غير الشرقيين لحضارات الشرق وأديانه و لغاته و تاريخه و علومه و اتجاهاته النفسية و أحواله الاجتماعية.

---

[1] عبد الله الغدامي، تشريح النص- مقاربة تشريحية لنصوص شعرية معاصرة-، ط2 .المغرب:2006 ،المركز الثقافي العربي، ص13

[2] سامي سويدان، جسور الحداثة المعلقة،ط1.بيروت1997،دار الاداب ،ص10

[3] ينظر محمد حمدي زقزوق: الاستشراق و الخلفية الفكرية للصراع الحضاري،ص: 18

[4] فاروق عمر فوزي: الاستشراق و التاريخ الإسلامي(القرون الإسلامية الأولى) ،الأهلية للنشر و التوزيع،الأردن،ط1 ، 1998،ص:30

3- مفهوم العلمانية:

- لم تتعرض قواميس اللغة القديمة لبيان مصطلح العلمانية، ويعود السبب في ذلك إلى حداثة هذا الاصطلاح، و وروده مؤخرة إلى بلادنا العربية. ومن أجل ذلك اقتصر تعريفها على بعض المعاجم كالمعجم الفلسفي فقد تحدث عنها بالقول:

والعلمانية بالإنكليزية (secularism) وترجمتها الصحيحة اللادينية أو الدنيوية، وهي دعوة إلى إقامة الحياة على غير الدين، وتعني في جانبها السياسي بالذات اللادينية في الحكم، وهو اصطلاح لاصلة له بالعلم (Science) والمذهب العلمي (Scientism)، وكلمة العلمانية هي ترجمة لكلمة سيكولاريزم (secularism) الإنكليزية، وهي مشتقة من كلمة لاتينية سيكولوم (saceulum) وتعني العالم أو الدنيا، وتوضع في مقابل الكنيسة. العلمانية هي إيدولوجيا تشجع المدنية أو المواطنية وترفض الدين كمرجع رئيس للحياة السياسية.

وفي موسوعة المعارف البريطانية ورد في تعريف العلمانية بأنها: «حركة اجتماعية تتجه بالاهتمام بالشؤون الأرضية بدلا عن الاهتمام بالشؤون الأخروية، وهي تعد جزءا من النزعة الإنسانية التي سادت منذ عصر النهضة، ودعت لإعلاء شأن الإنسان، بدلا من التأمل في الله واليوم الآخر» موسوعة المعارف البريطانية (Britanica) باب العلمانية (secularism). وأما فيما يرتبط بكلمة العلماني فقد عرفها المورد الثلاثي باللادينية ،كما عرفها معجم الطلاب الوسيط بأنها نسبة إلى العلم، وهو خلاف الديني والكهنوتي .وتخلص من مجموع ما تقدم من تعاريف إلى وجود فصام بين العلمانية والدين، وهي بذلك ترادف في معناها اللادينية والمادية والدهرية.

وعلى الرغم من هذا فقد شاع في الأوساط العربية ترجمة كلمة (Secularism) إلى العلمانية - بكسر العين - في إشارة إلى أنها داعية إلى العلم ، وربما استهدفوا من ذلك استقطاب الناس إليها، وسوقهم باتجاهها، وتجنبا من مواجهة الموحدين ومطاردتهم لها.

ومما ساعد على رسوخ هذه الترجمة وشيوعها، اقتران هذه الكلمة ومعاصرها للإنجازات العلمية في الحقل التجريبي التي حدثت في أوروبا مما بعث على انسياق معنى العلم والتقدم بمجرد سماع كلمة العلمانية، بفضل التقارن الحاصل بينهما، وقد أطلق العالم الروسي بافلوف (١٨٨٩-١٩٣٦ م) على أمثال هذا التقارن بظاهرة تداعي المعاني نعم إذا كانت ترجمة الكلمة اللاتينية إلى العلمانية - بفتح العين - فسوف يكون المعنى المترجم إلى العربية قريب [1]

[1] احمد سعدي،صادق كاظم عباس الساعدي ،افاق الحضارة الاسلامية، ،اكادمية العلوم الانسانية و الدراسات الثقافية،العدد الثاني،1438هـ ،ص48-49-50

من المعنى اللاتيني، نسبة إلى العالم المادي، فتكون الكلمة حينها مساوقة لمعنى المادية والدنيوية واللادينية التي تدل عليها الكلمة اللاتينية. وبنظرة دقيقة فإن العلمانية تعني المادية واللادينية، سواء قرأناها بفتح العين أو بكسرها، لأنها إن قرئت بفتح العين فستعني - كما قلنا توا - المادية والدنيوية واللادينية، وأما إن قرئت بكسر العين، فستعني أيضا اللادينية، لاعتقاد أصحابها بمحورية علم الإنسان ومرجعيته في تقنين حياته وتنظيم شؤونه الاجتماعية، بدلا من محورية الله ومرجعية أحكامه في ذلك، وهو عبارة أخرى عن اللادينية. وعلى اكبر الظن، فأي من قام بترجمة الكلمة اللاتينية (Secularism) إلى العلمانية)، قصد تلميع وجه العلمانية، وتزويقها لإظهارها بوجه جميل، تعتيما على ما تنطوي عليه من عداء وفصام مع الدين، وتمريرا لمنتوجهم الفكري البشري خلف واجهات براقة، وشعارات جذابة .

تجدر الإشارة إلى أثر بعض الكتاب صنف العلمانية إلى علمانية معتدلة وعلمانية متطرفة، واعتبر المعتدلة منها، متمثلة بالأنظمة العلمانية التي تعترف شكليا بالمضمون الإيماني، وعلى خلافها الأنظمة العلمانية الإلحادية، التي تحظ كل لون من ألوان النشاط الديني.

ونحن نبدي تحفظنا من هذا الكلام، لأن الاعتدال بمفهومه الدقيق يعني اعتماد الخيار الأمثل من مجموع خيارات متفاوتة في درجاتها القيمية. والعلمانية - مهما تعددت أطيافها - لا تنسب في أحسن التقادير إلى الوسطية والاعتدال، لا إقصاء دور الدين من مسرح الحياة لا يمت - في قناعاتنا - إلى الوسطية والاعتدال في شيء. نعم في وسع الكاتب تصنيف العلمانية - على أساس موقفها من الدين - إلى علمانية جزئية وعلمانية شاملة، كما صنفها عبد الوهاب المسيري، حيث جعلها عنوانا لكتابه. ومن حقك الاستفسار عن طبيعة الحكم العلماني وعن المعنى الذي يجعل الدولة قائمة على أساس علماني؟ ويتضح الجواب على هذا السؤال من خلال ما تقدم من فهمنا للعلمانية بأنها اتجاه اجتماعي وسياسي يؤكد على حجب الدين عن الحياة برمتها، وإقامة حكومة تجعل من الإنسان وإرادته مصدر شرعيتها وتشريعها لتنظيم شؤونه المختلفة. كما يتضح إلى جانب هذا بأن الاستفادة من منجزات العلم، وتطوراته الحاصلة في دنيا الإنسان، و استثمارها في خدمته للتخفيف من عنائه، واستبدال بؤسه وحرمانه بروحه وراحته وأمانه ... ليست وقفا على النظام العلماني، ولا سمة مختصة به ، بل جميع

الأنظمة الحاكمة، علمانية كانت أم دينية، بالنسبة إلى منجزات العلم شرع سواء، لأن العلم محايد ويقف على مسافة واحدة من الجميع. [1]

[1] نفس المرجع ص49-50

4- مفهوم التحديث:

مصطلح التحديث مصطلح شامل يهدف إلى إدخال تغييرات عديدة في وقت واحد وعلى مستويات متعددة، فهو يشير إلى انتقال المجتمع من مجتمع تقليدي أو مجتمع ما قبل الحديث إلى أنماط تكنولوجية وما يتعلق بها من تنظيم اجتماعي يميز الدول الغربية المتقدمة اقتصادية والمستقرة سياسيا[1] ويعرف (جون سكوت / أستاذ علم الاجتماع في جامعة ايسيكس، بريطانيا) التحديث، بأنه محاولة المجتمع للحاق بالتقدم إذ يحاول المجتمع المتأخر اللحاق بالمجتمع المتقدم، وهذا يتطلب التحول من الريفي إلى المدني ومن التقليدي إلى الحديث وفي هذا الصدد يمكننا القول، أن معظم التعاريف التي أعطيت لمفهوم التحديث يختزل عملية التحديث في النموذج الغربي (اكتساب الطابع الغربي وإذا نظرنا إلى التحديث في بلدان أوربا الغربية، ممكن أن يتصف بكونه عملية تعبئة وتمايز وعلمنة وهنا يصبح التحديث عملية اقتباس المعارف والمهارات المنجزة في الغرب[2]

4- مفهوم الحضارة :

وضع مفهوما للحضارة في معجم الاثنولوجيا و الانثروبولوجيا مفاده أن : الحضارة مرحلة معينة من التطور :أي مجمل المكتسبات التقنية و الاجتماعية و الفكرية التي أتاح التقدم المتواصل للفكر تسديدها [3]

عرف ابن خلدون الحضارة بأنها : نمط من الحياة المستقرة بشتى القرى والامصار ويضفي على حياة أصحابه فنونا منظمة من العيش و العمل والصناعة وادارة شؤون الحياة و ترتيب وسائل الراحة و أسباب الرفاهية [4]

[1] سناء الخولي، التغيير الجتماعي والتحديث ، دار المعرفة الجامعية، السكندرية ، 2003 ،ص 85.

[2] جون سكوت، علم الجتماع المفاهيم الساسية، ترجمة : محمد عثمان، ط 1 ،الشبكة العربية للبحاث والنشر، بيروت،2009 ، ص 91-92

[3] بيار بونت ، ميشال ايزار معجم الاثنولوجيا و الأنثروبولوجيا ص75

[4] ابن خلدون ، المقدمة ، ص259

المبحث الثاني : تطور الأزمة الحضارية

نحن لا نجافي الحقيقة إذا قلنا: إن فجوة "القدرة" الحضارية و"الأداء" المتميز - مع مرور الأيام- تزداد تفاقما واتساعا بين الأمة المسلمة والأمم المتقدمة، وذلك بسبب تسارع إمكانات العلوم والتقنيات الحديثة لدى تلك الأمم، مما يمكنها من إحكام قبضة التحكم والقهر والتخلف على كيان الأمة ومقدراتها، ويزيد بذلك نصيب أبنائها من الجوع والجهل والمرض والتخلف.

وفي عصر التحدي الغربي وانحطاط الدولة العثمانية، آخر كبريات الدول الإسلامية، نجد أن جهود الإصلاح والنهضة في العالم الإسلامي قد تعددت وتنوعت على مدى ما يقرب من ثلاثة قرون، بدءا بحركة الإصلاح الديني على يد الإمام محمد بن عبد الوهاب (توفي 1792م) في جزيرة العرب، وشاه ولي الله (توفي 1736م) في الهند، والسلطان العثماني سليم الثالث (توفي 1807م)، وما تلا ذلك من حركات الإصلاح الديني على يد أبي عبد الله محمد بن علي السنوسي (توفي 1859م) في ليبيا، ومحمد المهدي في السودان (توفي 1885م)، وخديوي مصر محمد علي باشا (توفي 1849 م)، والوزير العثماني خير الدين باشا التونسي (توفي 1890 م)، وسير سيد أحمد خان بالهند (توفي 1898م)، وجمال الدين الأفغاني (توفي 1879م)، والشيخ الإمام محمد عبده (توفي 1900م)، والشيخ عبد الرحمن الكواكبي (توفي 1902م)، والسيد محمد رشيد رضا (توفي 1930م)، وحسن البنا (توفي 1949م)، وابن باديس (توفي 1943م) وابن عاشور (توفي 1973م).

وتبع ذلك ما رافق حركات الاستقلال في كثير من البلاد الإسلامية، منذ أواسط القرن العشرين حتى اليوم، من الجهود العمرانية المدنية، والحركات القومية العلمانية، وما نجم عن تلك الأفكار والحركات والجهود من تغيرات فكرية وثقافية وعمرانية، إلا أنها في المحلة لم تتمكن كلها -فيما هو ملموس - من أن تنجح في تشخيص الأمراض الحقيقية للأمة، ووصف العلاجات اللازمة لانتشالها من وهذه التخلف، ومساعدتها في مواجهة تحديات العصر الرهيبة المتنامية.

إذن ما الذي أصاب الأمة؟ وكيف انحرفت مسيرتها؟ وكيف تعوق فعل دفع روح الإسلام فيها حتى انتهت إلى ما انتهت إليه من العجز والتخلف والضعف؟ ولماذا لم تنجح على مدى القرون محاولات الإصلاح ومشاريع التغيير في استعادة عافية الأمة وتعديل مسارها؟

والجواب أنه لا يمكن أن يكون ذلك قد تم بسبب عدم الرغبة في الصلاح والإصلاح، فقد بذل الكثير، وما يزال يبذل، ولكن من الواضح أن عوامل التعويق والانحراف كانت كثيرة وعميقة الجذور، وأن سرعة وتيرة الأحداث كان سريعا،[1]

[1] د.عبد الحميد احمد أبو سليمان ،انهيار الحضارة الاسلامية و اعادة بنائها،المعهد العالمي للفكر الاسلامي ، ط1 ،سنة2016 ص27-28

وعلى وقع أكبر من الطاقة المتوافرة لملاحقته، فأصبح الأداء أقرب إلى ردود الفعل التي لا تسمح بالتحكم في الظروف، ولا بإمعان النظر في القضايا، ولا بفهم طبائعها ومتطلبات مواجهتها.

وإذا كان هدي الإسلام ليس لقوم بعينهم، ولا لزمان بعينه، ولكنه هداية للإنسانية جمعاء حتى نهاية الوجود الإنساني على هذه الأرض، فإنه يصبح حقا لكل فرد وكل قوم وكل جيل أن ينهل منه على قدر ما يطيق وما تؤهله نفسه للإفادة منه.

لقد كان عصر الرسالة تجسيدا لها، وتطبيقا لمبادئها وقيمها في واقع حياة البشر، وإقامة الحجة على الناس كافة بإمكانية تطبيقها، وإقامة مبادئها وقيمها في الإخاء والحق والعدل والتكافل، في حياة البشر كافة.

إنها ليست مجرد أفكار وفلسفات وأحلام ورؤى و خيالات، على غرار ما يأتي به الفلاسفة والحكماء المثاليون، بل هي رسالة حق وهداية إلى البشرية، توضح لها الكليات، وتمدها بالقيم والمبادئ التي تهدي سعيها، وتنير طريقها، وتسدد فعالها، وتصبغ - بقصد الخير - وجودها، يستوي في ذلك كل البشر، وكل الأجيال.

1- طاقة الدفع الإيماني الحضاري والتراكم المادي العمراني:

حين ننظر في مسيرة الدفع الإسلامي الأول، وما فجرته الرؤية الإسلامية وجيل الرسالة في كيان الأمة الإسلامية والحضارة الإسلامية في التاريخ، وكيف تعوقت وتعثرت مسيرة الرسالة بعد ذلك في واقع الأمة، وما تزال، يبدو لنا الأمر وكأن قيم الرسالة، ورؤيتها وروحها في الاستخلاف بالإخاء والعدل والبذل وإتقان الأداء، قد تعطلت في واقع الأمة الإسلامية اليوم، أو كادت.

وهنا يجب ألا نخلط في فهم تاريخنا بين قوة الدفع النوعية من جهة، وتراكمات البناء والعمران والصنائع المادية من جهة أخرى. وعلى الرغم من أن قوة الدفع قد تكون في تناقص فإن تراكمات العمران والصنائع - لأمد قد يطول - لا بد أن نجدها في تزايد على الأغلب، بفعل الوقت والجهد والموروث .

وتستمر هذه الصورة المضللة في فهم التاريخ إلى أن يبلغ الضعف والظلم والانحراف والفساد في كيان الأمة قدرا يجفف قاع المنابع، ويقضي على منطلقات روح المبادرة والإبداع والتجديد؛ فينهدم البناء، وتتصدع العرى، وتنهار المؤسسات، وتندثر المعالم، وهناك فقط تتضح للناظر - دون جهد - رؤية العلاقة بين ضعف روح الدفع والنماء والتجديد من ناحية، وانحراف المسيرة وفساد الممارسات وانحطاط الحضارة من ناحية أخرى.[1]

[1] نفس المرجع ص 35-36

وإذا كان انحراف مسيرة الأمة الإسلامية عن خط الأداء الأمثل الذي رسمته تطبيقات الرسالة الإسلامية، بعد غياب الرسول صلى الله عليه وسلم وانتهاء عهد الرسالة ودولة جيل الصحابة، قد بدأ مبكرا؛ فالسبب في ذلك أن الناس من بعد جيل النبوة والرسالة، قد تركوا لجهدهم في تمثل الرسالة، وأن كل جيل مرهون بطاقة أفراده، وفق معطيات زمانهم ومكانهم وإمكاناتهم، ومتغيرات أحوالهم وتحديات عصورهم.

وكان هذا الأمر واضحا في المسيرة التاريخية لرسالة الإسلام، فقد كان التناسب فيها عكسيا: بين قوة دفع الرسالة ونوعية الأداء من ناحية ، وتراكم معالم عمران الأمة وتراثها ومظاهر الحضارة فيها من ناحية. والمقصود بالتناسب العكسي أن قوة أي طرف من الأطراف ونموه يعني ضعف الطرف المقابل وانكماشه، أي إنه في الوقت الذي تضعف فيه روح الإسلام يزداد توسع الملك وازدهار الصنائع والعمران.

لقد نزلت رسالة الإسلام على العرب وهم في حالة من البداوة والجهالة؛ حيث لا دولة لهم ولا أنظمة ولا عمران ولا علوم ولا صنائع، على عكس ما جاور الجزيرة العربية من حضارات الفرس والروم والهند وسالف حضارات الرافدين وبلاد مصر والشام.

وفي الوقت نفسه كانت دول الفرس والروم والهند وحضارتهم تفلس وتغرق في المفاسد والمظالم والانحلال والتدهور، فجاءت رسالة الإسلام إلى العالمين، برؤيتها الكونية التوحيدية الخالصة السامية، وبقيمها ومبادئها ومفاهيمها الحضارية، فأوجدت آفاقا واسعة، ومناهج علمية سنية راسخة، تشكل في مجموعها أسسا قوية لدفع الاجتماع الإنساني، وفتح أبواب جديدة ومبدعة في مجالات العلوم والمعارف الإنسانية والكونية، فأخرجت أمة العرب، وأخرجت معها الإنسانية، من الجاهلية والبدائية، ومن الفساد والمظالم، إلى مرحلة جديدة من الحضارة في تاريخ الإنسانية، حضارة تلتقي فيها – بتكامل وانسجام - الروح والمادة، والعقل والوجدان والعلم، والغيب والشهادة.

وكان من الطبيعي أن يكون زخم روح الرسالة الإسلامية عند منابعها في عهد الرسالة وجيل الأصحاب قد بدأ قويا كاسحا؛ مما مكن دولتها من اجتياح رقعة العالم المتمدن في أقل من ثلاثة عقود. ولقد غيرت من حال الشعوب التي حكمتها تغييرا عميقا بلغ حدا غير مسبوق من التأثير والانبهار، كما غيرت لغاتهم في شمال الجزيرة العربية وشمال إفريقيا وشرقها لتصبح اللغة العربية القرشية لغتهم الأم.

وإذا كان الدفع والتغيير الإسلامي للروح والعقل والوجدان عظيما، فقد كان من الطبيعي في عالم الجزيرة البدائي أن يكون الأثر العمراني في البداية محدودا، وأن يتزايد مع مرور الزمن ودخول الشعوب من أبناء الإمبراطوريات والحضارات الدائلة في الإسلام، وأن تتسع رقعة الملك وتزدهر الصناعات والعمران.[1]

[1] نفس المرجع ص 38

ومع مضي الوقت، وبسبب ما حملته الشعوب التي دخلت الإسلام من آثار تراثها وتقاليدها وفلسفاتها ودياناتها السالفة، كان من الطبيعي أيضا أن تضعف الروح الإسلامية، وينال الغبش والتلوث الفكري صفاء عقائدها ورؤيتها الكونية وثقافتها ومناهج فكرها،

وأنظمة حكمها وعلاقاتها الاجتماعية، وأن يعلق بها كثير من ممارسات الظلم والجور والاستبداد والخرافة والضلالات، فأصبح فكر شعوب الأمة ونظمهم وممارساتهم خليطا من أساسيات الإسلام، ومما حملوه معهم من ثقافات، هي بقايا سالف ممارساتهم وتراثهم وعاداتهم وعنصرياتهم.

2- كيف بدأ ضعف الطاقة الإيمانية الأخلاقية:

يذكر لنا التاريخ، بما لا مجال للشك فيه، أن بدايات الانحراف قد ظهرت في العصر اللاحق لعصر الرسالة، حيث لم يعد الأصحاب الذين صفت معادنهم وسمت غاياتهم وخلصت مقاصدهم يمثلون جحافل جيش دولة الخلافة، وحراس نظامها، ومرتكز قاعدتها السياسية.

وهذا التغيير الجوهري، الذي أصبح الأعراب فيه جيش الخلافة وقاعدتها السياسية، هو الذي حول الخلافة بعد العهد الراشد إلى "ملك عضوض" بني في كثير من جوانبه على قواعد الاستلاب وقهر العصبيات القبلية. وزاد الطين بلة ما لحق بالأمة وثقافتها مع مرور الزمن من الشعوبيات والفلسفات والخرافات. لذلك كان من الطبيعي أن تتفاوت أجيال ما بعد الرسالة على مدى القرون في مدى تمثلها لروح الرسالة، وما انطوت عليه من طاقة على حمل الرسالة، والإفادة منها بحسب حالها والظروف التي مرت بها، وبحسب قدرتها على التغيير والتكيف والاجتهاد والتجديد؛ بما يستجيب لمتطلبات هداية رسالة الإسلام ومبادئه وقيمه السامية، وعلى ضوء ما يواجه الأمة في مختلف المراحل من التحديات.

لقد كان من أهم أسباب الانحراف السريع عن رؤية الإسلام الكونية، وعن قيمه ومبادئه السامية، وما أدى إليه ذلك من هدم نظام الخلافة الراشدة، قصور الجهود عن إعادة تربية أبناء القبائل البدوية التي كونت جيش الفتح حين ضعف جيل الرسالة والصحابة، وانحلت قبضتهم عن جيش الدولة، وما صاحب ذلك من أحداث وتغيرات جسيمة تمثلت بدخول شعوب وقبائل وأمم كثيرة في الإسلام، وبزخم وسرعة هائلتين تفوق طاقة الدولة وجيل الأصحاب في تدبرها و مواجهة متطلباتها في "التربية" والتغيير.

كان الجنود من القبائل والأعراب قد تحلوا بالقوة والشجاعة في الجهاد والذود عن حياض الأمة، ولكن لم تتوفر لهم الفرصة لإعادة تربيتهم، فتغيرت بهم طبيعة الجيش وطبيعة الشعب، وطبيعة القاعدة السياسية، لتجري الأيام بأحداث انقلابية متسارعة،[1]

[1] نفس المرجع ص 39-40

كان لا بد لها من أن تنهي عهد الخلافة الراشدة، وتنهي نمط حكمه وتنظيمه، وأن يستقر الأمر في النهاية لقيادات جديدة تمارس ضمن هياكل بناء مجتمع الإسلام ومؤسساته كثيرا من موروثات المفاهيم والتقاليد والظلمات والعصبيات والعنصريات القبلية والشعوبيات التي نشئوا فيها، وثروا عليها.

وهكذا يستقر الأمر لملوك بني أمية بسبب تغير القاعدة السياسية والعسكرية. ومما يوضح هشاشة ما زعم من انحرافات وأخطاء نسبت إلى الخليفة عثمان بن عفان أو إلى الخليفة الراشد علي ابن أبي طالب رضي الله عنه أن منهاج حكم معاوية ونظام ملكه الذي ارتكب من الأخطاء ما هو أضعاف ما نسبته إلى الخلفاء الراشدين، ومع ذلك استقر لمعاوية الأمر مما لا يفسر زوال خلافة الأصحاب الراشدة إلا تغيير القاعدة السياسية والعسكرية التي جندت من جيش الفتح من الأعراب وجموع القبائل.

لقد كان الحدث التاريخي المتمثل في انهيار نظام الخلافة الراشدة ضمن معطيات أحداث ذلك العهد هو الذي أحدث الشرخ الأول في دولة الإسلام ونظامه، بكل ما حمله ذلك الحدث من آثار عقدية وسياسية واجتماعية واقتصادية أصابت روح الإسلام ورؤيته، وعكرت صفاء قيمه ومبادئه، في الوقت الذي كان يتعاظم فيه ملك دولة المسلمين بالفتح، وتتسع فتوحاتها، ويزداد عدد رعاياها من ورثة الصنائع وأرباب فنون الحضارات والإمبراطوريات الدائلة في شمال الجزيرة وبلاد فارس والهند والروم.

3- السياسة والأخلاق والدين: انقسام القيادة ونشأة المدرسية النظرية:

وحين نتتبع مسيرة التوجه الفكري والعقدي للأمة، مع تطور هذه الأحداث فإننا نجد الجيل الأول قد تولاه الرسول بالتربية والتهذيب، وتولاه الوحي الإلهي بالتوجيه والترشيد، ولذلك تمتع برؤية وروح وقدرة حضارية عالية مازجت ما جبلت عليه قبائل العرب من القوة والشجاعة والنبل والكرامة، فأخرجت جيلا حضاريا فاعلا، وكانت عظمة إنجازاته بقدر سلامة تكوينه التربوي، وسمو مفاهيمه العقدية والسياسية الأخلاقية .

وبإسقاط الخلافة الراشدة وغلبة قادة القوى القبلية، أخذ الدور القيادي لرجال مدرسة الرسالة يتضاءل، ومعاقلهم تدك وتدمر، وشيئا فشيئا انتهى الأمر، بعد مئة عام من الصراع الدامي، إلى تهميش دورهم السياسي، وليتحولوا تدريجيا بعده إلى فئة نظرية مدرسية منعزلة في المساجد والزوايا والمدارس،

وتتسم بالطهارة والزهد، في الوقت الذي أخذت تتزايد فيه الممارسات والعادات القبلية والشعوبية، وتتنامى الإحن والحزازات العنصرية، وتقوى من خلالها روح التسلط والاستبداد، وتتسع مجالات التبديد والفساد.[1]

[1] نفس المرجع ص 40- 41

ومع إيغال العلماء في عزلتهم، وقد كانوا ورثة مدرسة الرسالة، كان من الطبيعي أن تضعف صلتهم بواقع المجتمع ومتغيراته والقدرة على التأثير في مسار سياساته وممارساته وتجديد مؤسساته، بل يظهر أثره على فكرهم ومناهج ثقافتهم، لتضعف لديهم ملكة التجديد والاجتهاد، وتتحول مدارس الخبرة والعمل إلى مدارس الرأي، ثم تتحول مدارس الرأي إلى مدارس النص، وتنتهي مدارس النص إلى مدارس الجمود والتقليد.

وبسبب معارضة العلماء والمثقفين وعزلهم من قبل الصفوة السياسية؛ تبنت فئات من تلك الصفوة العلمية المدرسية (الفلاسفة) البديل الفلسفي الناهل من الثقافات الوافدة، دون منهج شمولي سليم يدرك خصائص الأمة ومكونات رؤيتها وعقليتها ونفسيتها العقدية والحضارية، لينغمسوا وينغمس معهم شطر مهم من الفكر والجمهور الإسلامي من خلال الفلسفة وعلم الكلام والفرق والتصوف الأعجمي، في متاهات الإلهيات الميتافيزيقية الإغريقية وضلالها وانحرافاتها وتساؤلاتها وتهوياتها ومنطقها الصوري.

وفي الوقت نفسه انتهى العلماء والأمناء على تراث الرسالة إلى جمود نصية العلوم والمعارف الفقهية الشرعية، وتجلت في تمادي فساد الصفوة الحاكمة وجهالتها واستبدادها، وبذلك فقدت الصفوة السياسية – بعزل وعزلة رجال العلم والشريعة - سندها وقاعدتها، ولم يعد لها قاعدة فكرية ثقافية تدعمها وتبصرها، فغرقت الأمة في انحطاط وجمود واستبداد، وأسلمت عامتها نفسها إلى صوفية فلسفية حلولية خرافية، أخمدت جل ما بقي فيها من طاقة حضارية، وأسلمتها إلى غيبوبة وخنوع وسلبية.

كل ذلك أدى إلى تعميق الإرهاب المادي بسبب استبداد قادة الأمة وصفوتها السياسية الحاكمة، وقد كرسه عجز الأمة عن مواجهة المتغيرات، وعدم القدرة على التصدي للتحديات، فكان إرهاب العسف والخسف، والقضاء على كل معارضة، السبيل الوحيد للصفوة الحاكمة للمحافظة على الحكم، وتحقيق الضبط والبقاء.

أما الصفوة المثقفة الشرعية فإنها بتدهور قدراتها العلمية، وضعف ممارساتها العملية، وعزوفها عن معارف السنن والطبائع والوقائع أصبحت أشبه ما تكون بمدرسة حرفية هامشية؛ إذ لم يبق لها على الأغلب من دور في المجتمع إلا توجيه شؤون الحياة الفردية، وتولي ما يتبعها من وظائف الفتوى والقضاء وإمامة المساجد، وكان لابد لهم لأداء دورهم من اللجوء إلى الإرهاب والترهيب الروحي، وإضفاء القداسات على المنطوقات وشحنها بالرموز وشوارد النصوص؛ حتى ما عاد بالإمكان رفع أخمص ولا سحب خطوة إلا بدليل من نص وسابقة وفتوى وإجازة. [1]

[1] نفس المرجع ص42-43

4- آثار الانقسام وانهيار المؤسسات وتغييب البعد الجمعي :

وهكذا انتهى الأمر بالأمة إلى انهيار المؤسسات وتسلط الصفوات، وأصبح المسلم فردا يتناوشه - نفسيا وماديا ، ومن كل جانب - إرهاب الاستبداد السياسي، وخطاب الترهيب الديني، ليدفع ودفع معه الأمة وعامتها إلى الانطواء والسلبية، ويسلب من فؤاده ومن خيال الأمة ما كان لها من دوافع الإتقان والعمران والحضارة.

وزاد الطين بلة أن صفوة الفكر في الأمة لم تنتبه بشكل علمي فعال إلى أن السبيل الناجح للإصلاح والتغيير إنما يأتي أولا من داخل الأمة والمجتمع، ويبدأ بجوهر الذات ومنبع الفكر والوجدان، وهو إعادة التربية، وبذلك ضلوا السبيل حين ظنوا أن سبيل الإصلاح هو سبيل الصراع والعنف،

مما زعزع استقرار الأمة، ومزق نسيجها الاجتماعي، وزاد من تمكين أسباب المظالم والقهر والاستبداد والتمزق.

هذه هي الصورة الكبرى لمجري تاريخ الأمة وعلاقاته العكسية، الذي انتهى بها إلى ما هي عليه من خمود وسلبية وتمزق وهوان.

وعلى الرغم من ذلك فإنه يجب ألا يغيب عن وعينا أن حال الأمة في كثير من لحظات تاريخها وحال كثير من بلدانها لم يكن في السوء سواء، فهو إن تردى في مصر من الأمصار فقد يكون أفضل حالا في مصر آخر.

ففي الوقت الذي كانت قد خمدت فيه شعلة روح العرب، واندثر رسم المسلمين في بلاد الأندلس، كانت طاقة الإسلام تتفتح من جديد على يد قبائل الأتراك، وقد دخلت الإسلام بصلابتها وشجاعتها، وكانت مزودة بروح الحرية والإباء، لترسخ الإسلام في بلاد الأناضول، وتنبثق عنها براعم الدولة العثمانية.

وإذا تراجعت طاقة الفكر والإبداع في الأمة بتراجع روح الحضارة فيها؛ فإن ذلك لم يمنع حتى في عصور تفاقم الصراع والتمزق والانحطاط، بل ربما بسببه وما يمثله من التحدي من ظهور عبقريات فكرية علمية وإصلاحية متميزة، منهم الغزالي وابن حزم وابن رشد وابن تيمية وابن خلدون في مجالات علوم الدين والشريعة والاجتماع، وكثير سواهم في مجالات العلوم الفلسفية والفيزيائية والصنائع وغيرها، فذلك أثر مما تبقى من أصل قوة الدفع، ومن جوانب الاستجابة للتحديات ومقاومة الآفات والأمراض، ومما جبلت عليه النفوس من دافع الإصلاح والعمران، وهي ظواهر ما زلنا نلمس آثار وجودها حتى اليوم في روح الأمة، وفي تطلعاتها، وتفجرات غضبها، ومحاولات الإصلاح فيها.[1]

[1] نفس المرجع ص43-44

لكن هذا لا يغير من طبيعة الصورة الكبرى لتاريخ الأمة ولمسيرتها الحضارية التي كانت تدفع التاريخ على جبهات مختلفة، بما يؤدي إلى ذبول دفع روح الإسلام، وإخماد طاقته، وتكدر صفاء الرؤية الكونية الحضارية وشموليتها، وبها يمزق صف الأمة، و ينشر الفساد والاستبداد في كيانها، ويسم شعوبها بالخمول والسلبية، ويحيل جموع أبنائها إلى قطعان، وتنعدم فيهم المبادرة، ولا يرجون إلا لقمة العيش، وسلامة البدن.

وكان لا بد من أن تصحو الأمة من غيبوبتها، وينكشف لها عوارها ومدى ما أصاب روحها من الدمار، برغم مقاومة روح الإسلام فيها على مدى القرون، وذلك حين برز لها أعداء مناوئون، وأقوام لهم قدرات حضارية ومهارات مادية وتقنية، تدعمها منهجية علمية، وطاقة نفسية إبداعية فأخذ الغزاة والمستعمرون، وكذلك قواد الأمة، يسومون شعوبها ألوان الخسف والظلم والهوان.[1]

لو سلمنا جدلا بأن الآخر (الغرب) هو المسؤول عن معظم مشاكلنا ونكباتنا، فالسؤال المطروح هو: من الذي سيسأله؟ أو بالأحرى، من الذي سيحاكمه؟ ونحن نعلم أن حضارة الغرب الحديثة قامت على أشلاء مئات الملايين من البشر، ابتداء من الإبادة الجماعية لسان أمريكا الأصليين، إلى إبادة الشعوب المستعمرة في أفريقيا وآسيا أو استعبادها. والمعركة مستمرة ومتواصلة، ولكنها انصبت اليوم، انصبابا أكبر، على الشعوب العربية والإسلامية، على نحو مكثف، خاصة من أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر 2001، بل من انهيار الاتحاد السوفياتي وإعلان مقولة "صراع الحضارات"

وهنا أريد فان الواقع يقتضي أن نعترف شيننا أو أبينا، بعدالة" تنازع البقاء، و"الحق" في بقاء الأصلح أو الأقوى /أو الأذكي والأعلم والأعقل أو الأفطن والأدهى، بصرف النظر عن مفهوم العدالة بمعناها المطلق. ألم تشكل هذه الحقيقة المرة بالنسبة للفاشلين أو المهمشين، والحلوة بالنسبة للناجحين والبارزين، واقع تاريخ البشرية على مر العصور، بل واقع التاريخ الأحيائي من بداية الخليقة حتى يومنا هذا؟ يقول المثل الشعبي: "الحق بالسيف، والعاجز يريد شهود". وسيف اليوم لا يختلف كثيرا عن سيف الأمس الذي يحتاج إلى دعم من الرأي: "الرأي قبل شجاعة الشجعان". ولكن هذا الرأي اليوم أصبح مستندا إلى العقل والعلم والمعرفة والتخصص والفكر الناضج والمبدع، أكثر من أي وقت مضى، وكلها عوامل أنشأت أعمدة الحضارة الحديثة، وأسهمت في استغلال بل استعباد الشعوب الجاهلة والخاملة التي سميت "النامية"، بما فيها الشعوب العربية والإسلامية التي ستخير بين التطبيع والتركيع أو الإزاحة والتقطيع، ما لم تتفهم واقع وعدالة تنازع البقاء وبقاء الأصلح، وذلك من أجل أن تتكيف وتنهض وتدافع عن حقوقها، لا بجعجعة الكلام الفارغ والتباهي بمجد آفل، بل بقعقعة المصانع ودوي الآلات والمحركات، وبالخلق والإبداع، وتحرير العقل المنفعل من سجون العقل المجتمعي، لتحويله إلى عقل حر فاعل ومنتج .[2]

---

[1] نفس المرجع ص 44

[2] علاء الدين الأعرجي ،أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي بين العقل الفاعل و العقل المنفعل ،ط5 ،لندن سنة 2015 ص54-55

في منتصف القرن العشرين كنا نعتقد، وكان معظم العرب، إن لم يكن جميعهم، يعتقدون أيضا، أن المعضلة الأساسية التي كانت تواجهنا هي الاستعمار الأجنبي الذي كان مسيطرا على جميع البلدان العربية تقريبا: نهب مواردها ويستعبد أهلها ويهين ملوكها وزعماءها ووزراءها.

وكنا نتصور أن جميع مشاكلنا كعرب، يمكن مواجهتها وحلها تدريجيا بمجرد التحرر من هذا المارد الجبار. وكنا نتصور أننا سنتمكن من مواكبة التطور الحضاري والوصول إلى تحقيق أهداف الأمة في الوحدة والتنمية والتقدم، خلال عقود قليلة، ولاسيما أن العراق مثلا، كان يملك، وما يزال، موارد طبيعية هائلة (النفط والمياة والأرض الخصبة والمواد الأولية الأخرى) فضلا عن الموارد البشرية ذات الكفاءات العالية.

لذلك حققت الحركات والثورات التحريرية التي انطلقت من مطلع الخمسينيات، خاصة في مصر والعراق وسورية وليبيا والجزائر، تأييدا جماهيريا كاسحا على جميع المستويات، وفي طليعتها المستويات العامة والمثقفة .

وبعد فترة من قيام تلك الثورات، تبين لنا مدى فشلنا في تحقيق معظم الأهداف التي كانت مرجوة منها، بل تعقدت خلافاتنا، وتفاقمت مشاكلنا، وتتابعت هزائمنا وكوارثنا، وتكست التجزئة، وازددنا بعدا عن الوحدة العربية والتكامل الاقتصادي.[1]

[1] نفس المرجع ص 55

المبحث الثالث : الأسباب الجوهرية لأزمة العالم العربي الاسلامي :

لا شك في أن المشكلات والأزمات التي تعاني منها الأمة كثيرة وعديدة وكذلك الأسباب التي تنشئها وتغذيها، ولكن هناك في جل الأحوال مشكلات كبرى تعد الأمهات لكثير من المشكلات الأخرى التي تتفرع عنها وتتأثر بها، كما أن هناك أسباب كثيرة تسبب هذه المشكلات وتغذيها، ولكن المهم في غمرة المشكلات المتراكمة والمتراكبة والأسباب المتشابكة التنبه إلى الأسباب الأساسية التي لا يمكن للتعامل مع تلك المشكلات بفاعلية، إلا التصدي لها؛ لتكون منطلقا للعلاج والتغلب على باقي الأسباب.

ومن الواضح أن العالم الإسلامي واسع الأطراف، غني بالموارد البشرية والمادية، له جذور تاريخية وحضارية، ممتلئ بالتطلعات، واعد بالقيم والمبادئ، ومع ذلك فإنه عالم متخلف، وفي حالة مريعة من التمزق، تتوزعه العداوات والصراعات، مما مكن لقوى كثيرة لا تقاربه حجما ولا وفرة موارد ولا سمو أهداف وغايات، من أن تتغلب عليه وتقهره، وتسلبه حقوقه، وتتحكم في مقدراته.

ولعل بعض الأدبيات الشعبية تصدق في التعبير عن واقع هذا الحال بل قد يغني عن ألف مقال. فمن ذلك ما يروى من أن أحد الأعراب سئل عن أحد الرجال إن كان يحبه ، فكان جوابه أن "نعم.. فإنه ليس بجار ولا قريب **!!**" بحيث أصبح حال الأمة من التمزق والتناحر يجري على تناسب عكسي على ما يجب أن تكون عليه علاقاتها وصلاتها وروابطها التي تنمي وشائج التضامن ، وتوثق دواعي المحبة فيما بينها. وإذا كان الأصل هو أن :(المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه، ومن كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته،)[1]

وأن (المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا)[2]

فكيف نفسر هذا الحال الرديء المعكوس المنكوس؟ وبأي دين أو عقيدة، أو بأي عقل و منطق، أو بأي فائدة ومصلحة، يمكننا فهم هذا الحال وتبرير واقعه؟**!**

تعددت الرؤى لفهم هذه الظاهرة، كما تعددت المشاجب التي نسبت إليها، وفشلت على ما نرى- جميع الحلول التي بنيت على هذه الرؤى والمشاجب، ولذلك لا بد لنا من رؤية أشمل وأعمق، حتى نفهم الظاهرة ونحيط بأسبابها العميقة والجوهرية دون أن تختلط في أذهاننا بما يترتب عليها من أسباب ثانوية وأعراض مرضية.[3]

---

[1] *القشيري , مسلم بن الحجاج , صحيح مسلم , تحقيق , محمد فؤاد عبد الباقي , بيروت , دار احياء التراث العربي , { د ت } ' ج4 . ص1996 , حديث رقم 2580*

[2] *البخاري , صحيح البخاري , ج1 , ص182 , حديث رقم 467*

[3] د.عبد الحميد أحمد أبو سليمان, انهيار الحضارة الاسلامية و اعادة بنائها ,المعهد العالمي للفكر الاسلامي ,ط1 2016 ص111-112

1- الإسلام مصدر ما بقي في الأمة من خير:

إن من المؤسف والمعرقل لنهضة الأمة أن جل صفوتها الحاكمة والمتنفذة المعاصرة تستلهم جوهر فكرها ونظرتها لأمتها وهويتها وتاريخها من نظرة الغرب الطامع الغاصب المستعمر وأدبياته لكل ذاكرته التاريخية الصليبية مع العالم الإسلامي والدولة العثمانية، وبكل ذاكرة معاناته التاريخية مع كنيسة العصور الوسطى وفكرها الكهنوتي الأسطوري، الذي وظف المقدس لاحتكار السلطة والثروة وتمكين الاستبداد والفساد، ووأد براعم قوى العقل والعلم والتغيير والإبداع في المجتمع، مما جعل صفوات الأمة الإسلامية الحاكمة لا تدرك طبيعة منظومتها الحضارية، وما تنطوي عليه من طاقات حضارية إعمارية خيرية إيجابية، والتي شوهها السياسي القبلي والشعوبي الموروث، في سبيل توظيف المقدس لخدمة احتكار السلطة والثروة، وتمكين الاستبداد والفساد، ووأد قوى العقل والعلم والإبداع ومفاهيم التوحيد والاستخلاف والمسؤولية والحرية والشورى، وقيم التكامل التكافل، فيسارعون خطأ وجهلا دون نظرة فاحصة عالمة ناقدة إلى نسبة كل مشكلة أو نازلة تنزل بأرض المسلمين إلى الإسلام، مهما كان ذيل الإسلام فيها طاهرة وإسهاماته فيها إيجابية، وسجله التاريخي فيها مضيئا.

والحقيقة الناصعة فيما يهمنا هنا، أي في مجال الوحدة والتكافل هي أن كل إسهامات إيجابية في تاريخ المسلمين تدعم وحدة المسلمين وتدعو إليها، فإنها ترجع إلى الإسلام وقيمه، فهو الذي وحد قبائلهم وشعوبهم ، وسوى وآخى بينهم، وجعل من كل سلبيات العنصرية إيجابيات تدعو إلى التساوي والتآخي والتضامن. فكل البشر من نفس واحدة، وتباينهم شعوبا وقبائل سبب ومدعاة للتعارف والتفاعل والتكامل، واختلاف ألسنة البشر وألوانهم هي من مظاهر عجائب خلق الله وآياته وبديع صنعه في تسوية الإنسان وكمال خلقه، وليس شيء منها أداة أو وسيلة للتعالي والاستكبار والتناحر والعداء، فإن أكرم الناس عند الله أتقاهم و أحبهم إليه أنفعهم لخلقه.

وسوف يظل صدى القرآن الكريم والسنة النبوية، وسجل تاريخ عهد الرسالة في بناء الأمة، وسياساته في العدل والتضامن والتكافل وتأليف القلوب وإرساء أسس السلام الشامل والأمن الجماعي في المجتمع، يثير في نفوس المسلمين أسى ا وألما ولوعة وندما وتطلعا لا ينقطع إلى الوحدة التي يدعو إليها الإسلام.

فإذا لم يكن الإسلام وقيمه ورؤيته الكونية هي السبب في التمزق والصراع في صفوف الأمة؛ فهل السبب يكمن في تعدد الأعراق والأجناس واللغات والتقاليد وتباعد البلاد والأطراف؟ وهل الاستعمار وتآمر الأجنبي ودسائسه وأحابيله وعدوانه أسباب أخرى للتمزق والتباغض والعداء والصراع بين دول العالم الإسلامي وشعوبه؟ [1]

[1] نفس المرجع ص 113-114

2- الاستعمار مضاعفة ومرض:

ونحن وإن كنا نعلم أن الاستعمار، بسياساته وتدابيره وكيده وعدوانه، كان وما يزال من الأسباب التي أسهمت و تسهم فيما آل إليه العالم الإسلامي من حال بائس - فإننا في الوقت نفسه، نعتقد أن الاستعمار ونجاح سياساته الظالمة العدوانية إنما هي أعراض مرضية مكنت لها تربة مريضة بأمراض أخطر وأعمق تكمن في صلب كيان الأمة، تحطم حصانتها، وتمكن سياسات الاستعمار منها، وأنه لا يمكن التخلص من سياسات الاستعمار، وقدرته على تمزيق صف الأمة، وإلقاء العداوة بين صفواتها، وإثارة الحروب والصراعات بين دولها وشعوبها، إلا إذا قضي على الأسباب الكامنة في كيان الأمة، والتي تضعف حصانتها، وتجعلها قابلة لنفاذ سياسات الاستعمار فيها ومؤامراته عليها.

ولكي ندرك سطحية تلك الأسباب وثانويتها لا بد لنا من فهم أشمل وأعمق للظواهر المرضية في حنايا كياننا وتلافيف نفوسنا. ولتوضيح هذه القضية فإنه من المفيد أن نأخذ نماذج إنسانية شبيهة بصفات أمتنا، وما حل بها من نكبات تسلط الاستبداد والاستعمار، لنرى كيف واجهتها تلك الأمم، ولنرى آثارها مقارنة بفعلها فينا، وما إذا كانت هذه الأسباب في ذاتها كافية

لتفسير ظواهرنا المرضية وآثارها في كياننا. سوف نختار ثلاثة أمثلة بينها وبين أحوال الأمة الإسلامية أوجه شبه عديدة، وهي: الصين والهند وأوروبا .

3- مقارنات في قضية الوحدة الإسلامية" الصين، والهند وأوروبا":

الصين:

ونبدأ بالصين لأنها تكاد تكون في كثير من الصفات توأم العالم الإسلامي، كما وكيفا، وسعة وتنوعا، وتاريخا.

فالصين عالم يضم - كالعالم الإسلامي - أكثر من خمس البشرية ، وهو عالم مترامي الأطراف: من بلاد الثلج والصقيع إلى عالم الصحارى والغابات الممتدة حتى حواف بلاد الاستواء. وهي تضم شعوبا وقبائل كثيرة العدد، مختلفة الأعراف والأعراق، بل إن لغاتها تتعدد ولا يجمعها لسان منطوق واحد، فالتواصل اللغوي بين شعوبها يتم عن طريق التعرف المشترك لصور آلاف الكلمات الصعبة المعقدة، ذلك لأن اللغة الصينية لغة صور، وهي

في ذلك كاللغة الهيروغليفية الفرعونية القديمة البائدة. وهكذا فقد يلتقي اثنان من أبناء عالم الصين، ومع ذلك يصعب بينهم التفاهم الشفوي لاختلاف لغاتهم المنطوقة. وبسبب اللغة المصورة المكتوبة يستطيع كل المتعلمين من أبناء الصين فهمها لغة ووسيلة تواصل مشتركة فيما بينهم.[1]

[1] نفس المرجع ص115-116

والصين ذات تاريخ طويل حافل، مر بشعوبها الأباطرة وأمراء الإقطاع، ودار بينهم الكثير من الحروب والصراعات، ونال شعوبهم الكثير من المآسي والمظالم، كما أنشب الاستعمار أظافره في بلادهم، وأخضعها لحكمه ومظالمه ومطامعه ، على نحو ما ألم بالعالم الإسلامي من حكم السلاطين والأمراء والإقطاع والاستعمار.

وبقيت الصين، بفضل ثقافة شعوبها ووجدانهم وحسهم الجمعي، مجتمعة وكيانا ودولة واحدة، وما يدور اليوم من صراع بين دولة الصين وجزيرة تايوان ليس هدفه في الحقيقة الانفصال وتمزيق وحدة الصين، ولكنه صراع بين الفئات والمصالح تحت غطاء المشروعية، وما يبقي على استمرارية هذا الصراع وخروج جزيرة تايوان عن وحدة الدولة والتراب الوطني الصيني الأم ويؤججه؛ هو مصالح الأجنبي وسطوة صواريخه وأسطوله.

الهند:

والمثل الثاني هو دولة الهند، فالهند أيضا تجمع إنساني هائل قارب في تعداده خمس البشرية، وتعدى المليار نسمة، يغطي شبه القارة الهندية من جبال ثلوج الهملايا حتى مشارف خط الاستواء، ويضم العديد من الشعوب التي تتباين بكثرة أعراقها وألوانها ولغاتها وعقائدها، وقد مر بالهند - مثلما مر بالصين والعالم الإسلامي استبداد الأباطرة وأمراء الإقطاع، وعسف الاستعمار، بل ربما كان بعض ما مر بهذه البلدان أدهى وأمر.

وأرض دولة باكستان المسلمة، كانت جزءا من عالم الهند، وما تعانيه الهند من المشكلات العرقية واللغوية والدينية والاجتماعية والاقتصادية أضعاف ما تعاني منه باكستان، وإذا كانت الهند قد بقيت دولة واحدة، بعد انفصال باكستان عنها، فإن العيد القومي لدولة بنغلاديش المسلمة هو يوم انفصالها عن دولة باكستان التي قامت أصلا باسم الإسلام. وما يدور من صراعات بين أقاليم دولة باكستان نفسها يثير القلق على مستقبل وحدة هذا البلد المسلم.

ولعل مما تجدر الإشارة إليه هنا أن بعض المحللين السياسيين يعزون الحروب الهندية الباكستانية في الحقيقة إلى رفض الهندوس وثقافتهم ووجدانهم وحسهم الجمعي، قبول مبدأ انفصال أي جزء من أرض شبه القارة الهندية عن دولة عالم الهند الكبرى.

أوروبا:

والمثال الثالث هو قارة أوروبا واتحاداتها الاقتصادية والعسكرية والسياسية الناجحة. وكلنا يعلم تاريخ أوروبا وما نشب بين دولها وشعوبها من صراعات استعمارية وقومية كبرى على مدى القرون، وكيف أشعلت صراعاتها نيران حروب عالمية تقضي فيها على الملايين من البشر.

هذه القارة، بتاريخ صراعاتها، وتعدد ثقافاتها وأعرافها وأعراقها ولغات شعوبها، وما ووجهت به من التحولات والتغيرات الكونية، [1]

[1] نفس المرجع ص 116-117

تبدلت مصالحها من حالة الصراع والمواجهة إلى الوحدة والتكتل والتضامن والتعاون للبناء والتنمية، وللتمكن من مشاركة التكتلات الاقتصادية والسياسية العالمية الكبرى في اقتسام الغنائم والأسواق والموارد.

وقد تمكنت بالفعل، في سبيل تحقيق مصالحها، من بناء أوروبا المتحدة بأجهزتها ومؤسساتها وتكتلاتها وعملتها الموحدة (اليورو)، التي تهدف إلى اقتسام الغنائم مع الدولار، لكونها عملة عالمية ومستودعا للمدخرات العالمية، ولتستولي من خلاله على الثروات الهاربة والمسلوبة من بلاد الشعوب الصغيرة الفقيرة، وفي مقدمتها بلاد العالم الإسلامي، بضمان عملات اقتصادياتها الكبرى التي لا تكلفها إلا ثمن الورق الذي تطبع عليه.

فلماذا أمكن لأعداء الأمس من شعوب أوروبا أن يتحدوا من أجل هذه المصالح، وأن يلاموا ما بينهم من جراح؟ وكيف أمكن أن تؤلف مصالحهم ما بينهم من عداوات ؟! لا يمكن أن نجد تفسيرا لهذه الظاهرة إلا من خلال دور الحس والوجدان والثقافة الجمعية لدى هذه الشعوب، فهي التي مكنتها من التكتل على الرغم مما كان بينها؛ خدمه لمصالحها العامة.

و باتحاد أوروبا يكون قد اكتمل الهلال الرهيب المكون من اتحادات عالمية كبرى تحيط بالعالم الإسلامي والإفريقي الضعيف الممزق، وهو اتحادات الصين والهند وروسيا وأوروبا وأمريكا، ويمثل العالم الإسلامي والإفريقي أمامها، بل عالم أمريكا الجنوبية أيضا، منطقة نفوذ وصراع وفريسة تتكالب عليها الضباع.

إن هذا الوضع المؤسف الدامي للعالم الإسلامي والإفريقي - في الوقت الذي يمثل مأساة إنسانية لأبنائه - فإنه يمثل بؤرة تنافس وصراعات بين القوى العالمية، ومن المهم للإنسانية ملء فراغه وقيام اتحادات عالمية إسلامية وإفريقية تأخذ فيه موضع الشريك للقوى العالمية، وبذلك يتجنب العالم مخاطر حروب مدمرة لم يعد من الممكن التكهن بآثارها و آثار أسلحتها على مستقبل الإنسان والحضارة الإنسانية .

ومن الواضح من الأمثلة التي أوردناها سالفة أن الأسباب التي نعزو إليها أسباب فرقة عالمنا الإسلامي وتمزقنا وصراعنا فيما بيننا، وتمكين الأعداء منا، لا تكفي ولا تفسر وحدها ما نحن فيه. فعلى الرغم من توفر تلك الأسباب عند سوانا فإنهم لم ينتهوا إلى ما انتهينا إليه من صراعات وتمزق وضعف.

ولعل من المفارقات العجيبة أن كثيرا من الاتفاقات الاقتصادية والسياسية التي وحدت أوروبا قد تم عقد مثيلات لها بين البلاد العربية في اتفاقات أسواق مشتركة، وتخفيض الرسوم الجمركية، وتشجيع التجارة والتبادل التجاري بين الدول العربية، واتفاقات دفاع مشترك، فلم يتحقق على أرض الواقع شيء من هذه الاتفاقات، [1]

[1] نفس المرجع ص 118-119

وظلت الحواجز بين بلاد العرب وشعوبهم قائمة، تعلو وترتفع جدرانها، والصراعات تزيد وتتفاقم، وكأن أي أمر يتم الاتفاق عليه هو المر الذي يغلب الظن أنه لن يرى النور، أو لن يتحقق في واقع علاقات الأطراف العربية !!![1]

4- الآثار الخطيرة لضعف البعد الجمعي في الثقافة والتربية:

مع ضعف البعد الجمعي في شخصية المسلم؛ لا غرابة أن تنهار مؤسسات الأمة العامة، وأن يتمزق نسيجها، وينهار بناؤها، وأن يصعب أداء الحقوق العامة، ودفع الضرائب، وأن تشح الأيدي بالتبرعات والنفوس بالتضحية . ففي الوقت الذي يسعى فيه الفرد لكي يوفر لنفسه ولأبنائه كل ما يستطيع من الحاجات والكماليات، فإنه لا يلقي بالآ إلى حاجة الأمة ولا إلى حاجة الفقراء والمعوزين، ولا إلى حاجة أبنائهم، لأنه يعلم أنه وحده ضمان نفسه وأهله لو ألمت به أو بهم الحاجة، وأنه لن يلبي حاجته أحد، ويصبح لسان حاله "من لا يرحم لا يرحم".

ليس عجيبة مع ما آلت إليه تربية البعد الجمعي في بناء شخصية أبناء كثير من الشعوب الإسلامية في عصور الانحطاط أن تفشو ظاهرة التسول، فلو أن المجتمع ونظامه كفل لأصحاب الحاجة والمحرومين حد كفاف الكرامة الإنسانية لاختفى ذل السؤال وتشرد الأطفال الذين يشكلون مرتعا خصبا للجريمة والرذيلة. إن تفشي هذه الظواهر، وتفشي الصمت عنها، هو من أبرز الأدلة الظاهرة للعين، والمؤذية للضمير، والشاهدة على ضعف البعد الجمعي في الأمة، وعدم سلامة أداء النظام الاجتماعي وحمل تبعاته.

وليس غريبا، مع ضعف البعد الجمعي في بناء الشخصية المسلمة، تفشي الفساد الاجتماعي، وما يتبعه من تفشي الفقر والجهل، وتردي الخدمات، والهرب من أداء الحقوق والواجبات العامة، والنظر إلى المال العام على أنه مال مباح لمن يقدر على الفوز به دون سواه. ويلحق بتلك الأمراض الاجتماعية مرض التخلف عن حماية مصالح الأمة، والذود عن كيانها، وإخلاص الأداء لها، بل يمتد المرض إلى خيانة أمانتها، وافتراس حرماتها، وتمزيق أوصالها، والصراع على سلب خيراتها.

وبإسقاط عهد الخلافة الراشدة، وغلبة روح الجاهلية القبلية على الساحة السياسية، بروحها العرقية، ونزعة مغالباتها الحيوانية، بعيدا عن مبادئ الحق والعدل والإصلاح، لكي تمثل حمية وعرقية واستئثارا وتعاليا واستباحة للحقوق، تراجعت - وبسرعات متفاوتة- قوة الدفع الروحي الإسلامي، وتفشت الصراعات، وسالت الدماء، فهزلت الروح الإسلامية، وهزل معها البعد الجمعي، وتشتت ريح الأمة إلى أعراق وقبائل وشعوبيات وممالك وإمارات،[2]

[1] نفس المرجع ص119

[2] نفس المرجع ص 126 -127

وهزم معها وانزوى الأمناء على عهد الرسالة؛ منعزلين بعيدا عن سياسة الأمة وما ألم بها من فساد وعنف ودموية، عاكفين على الدرس والذكر في المساجد والمدارس والزوايا.

لم تقف خسارة الأمة عند خسارة الجولة بين بقايا أمناء عهد الرسالة وتلامذة مدرسة المدينة من العلماء أمام القبلية والعصبية؛ بل تعدتها للأسف البالغ - إلى فل عدة المقاومة، وهدم القدرة على إعادة بناء مشروع الإصلاح على هدي سياسات عهد الرسالة.

وللأسف فإن فشل محاولات رجال مدرسة المدينة وورثة عهد الرسالة على مدى قرن بعد الحكم الراشدي انتهى بهم إلى العزل والاعتزال، الذي كان -عدا استثناءات محدودة - أقرب إلى الاستسلام للعجز والخور.

وأدى هذا الاستسلام إلى تأصيل السلبية الاجتماعية في فكر الأمة وضميرها، وإهمال البعد الجمعي في تكوين أبنائها، وتدمير أسسه وقواعده؛ لتصبح مؤسسات الحكم والسياسة في ضمير الأمة موضع الشك والريبة، فلا تتمتع لدى جمهور الأمة بأي مشروعية.

وبدل أن يتبين رجال مدرسة المدينة - وهم الأولى بالحكمة والسداد خطأ أسلوب العنف في المواجهة من أجل الإصلاح والتغيير، وأن عليهم البحث عن أساليب أسلم عاقبة وأكثر جدوى، وذلك من خلال معرفة طبيعة الخلل والأساليب الفعالة لإعادة بناء الشخصية الإسلامية، وتعديل مسار توجهاتها، وتقوية عوامل الجانب الجمعي الخير فيها؛ فقد استمرت العزلة والمواجهة بأشكال مختلفة دون أن يدرك العلماء والمفكرون دور الطفولة في إعادة صياغة شخصية الأمة وعقليتها وبنائها النفسي بشكل طبيعي وسلمي، وبقي شأن تربية الطفل مقصورة على جوانب تعليمية تلقينية معرفية دينية ذات صبغة شخصية محدودة.

وهكذا انصرف الجهد لاستمرار الصراع والرفض، ولكن بشكل سلبي، واستمر كل فريق في حفر خنادق مواقعه، وتوفير الوسائل، وتجنيد الأعوان، للحفاظ ما أمكن على هذه المواقع التي استمرت واستمرت معها قدرات الأمة في التدهور والهبوط.

فالحكم والسياسة والشؤون العامة والأموال هي إقطاعية الصفوة السياسية القبلية العرقية الشعوبية العسكرية، أما خاصة شؤون الفرد وتعاملاته الفردية فهي منطقة نفوذ الصفوة الفكرية الدينية. وأصبح الأعوان والجن والأموال وسائل الصفوة السياسية الحاكمة، والمساجد والزوايا وحلقات الوعظ والإفتاء وسائل الصفوة الفكرية الدينية، وأصبح العامة في صراع الصفوات فريسة الظلم والقهر والجهل والفقر، وغدا المجتمع المسلم مرتعا خصبا للشعوذة والخرافة، وخدر الاستسلام لغيبة الوعي وللدروشات ذات الصبغة الصوفية الحلولية.[1]

[1] نفس المرجع ص 128-129

5- أزمة فكر لا أزمة عقيدة:

على الرغم من الحلقات المفرغة من المحاولات الفاشلة للحلول والبدائل التقليدية، تاريخية كانت أم دخيلة أجنبية، فإن الرؤية الإسلامية لا تزال غير واضحة، حيث يشوب هذه الرؤية خلط كبير بين العقيدة والفكر، وكأنهما شيء واحد لهما ذات الطبيعة المطلقة والقداسة الأبدية، وذلك بسبب ما يروجه أعداؤنا والطامعون فينا بكل وسائلهم الإعلامية والثقافية والتعليمية وما يدعمها من جهود منظمة في دوائر الدراسات الاستشراقية الاستعمارية التي تختص بدراسة شؤون الإسلام والعالم الإسلامي.

كذلك مما ساعد على غبش الرؤية الإسلامية المعاصرة تلك العوائق النفسية التي روضت العقل المسلم ترويض الحيوانات الكاسرة،

فلا يجرؤ على إمعان النظر التحليلي في تراثه ومقدساته بالقدر والعمق المطلوب لكي يدرك موضع اللباب منها، وأن يفرق بين ما هو مطلق وأساسي وما هو محدود وزمني ولكي يدرك ما يتعلق منها بالجوهر أو ما يتعلق بالأداء والأسلوب.

لقد شل ما غرسناه في أنفسنا من معاني الخوف والرهبة وانعدام الثقة بالنفس قدرتنا على النظر في أحداث الماضي وملابساته ونقائصه، ولذلك ظل العقل المسلم حتى اليوم أسير مفاهيم ومنطلقات أساسية تجعله حبيس أخطاء الماضي وانحرافاته دون القدرة على الفهم والتمييز وتصحيح المسارات والغوص في أعماق القضايا التي يواجهها وتحصيل اللباب من ورائها وبين ثناياها حتى تنطلق المسيرة راشدة واثقة باتجاه المستقبل لا أن تقعد كفيفة مكبلة في زوايا الماضي الغابر.

فإذا لم يتغير منهج التفكير وتصححت منطلقاته فسوف يبقى العقل المسلم عاجزا عن النظر الناقد والرؤية النافذة، وسوف يظل يراوح في حلوله ومحاولاته المتكررة الفاشلة على مر القرون والأجيال والدول، بل لعل هذه المحاولات الخاطئة لن تزيد الأمة إلا استنزافا وتدهورا وإنهاكا. ومما يزيد من أعباء هذا العقل المسلم البائس أن الفئات القيادية الفكرية والسياسية في الأمة في جمعها - بقصد أو بغير قصد- قد انتهت بعد يأسها من الغلبة في صراعاتها للاستئثار بالقيادة والتوجيه إلى إخضاع الأمة وعقلها إلى إرهاب مادي ونفسي جانح، يمكن لكل فئة دورها ومكانتها في قيادة الأمة وفي مواجهة الطرف الآخر. فأفردت بغض النظر عن أصل النوايا ومقاصد القيادة السياسية لنفسها وسائل الإرهاب المادي واستأثرت القيادة الفكرية لنفسها بوسائل الإرهاب النفسي، وذلك حتى يبقى العقل المسلم والفرد المسلم عاجزا خاضعا أسيرا لسيطرة هذه القيادات وغاياتها في حياته وتدابيره الشخصية المعاشية وحركته الاجتماعية والتنظيمية،[1]

[1] نفس المرجع ص 51-52

بغض النظر عن أصل النوايا والمقاصد و كيفية فهم كل فئة لدورها ومبررات هذا الدور، ومن المضحك المبكي أن هذا الإرهاب بلغ حدا لم تسلم هذه القيادات السياسية والفكرية من آثاره المدمرة حيث أصابها الضعف بضعف قاعدتها السياسية والحضارية وفقدت استقلاليتها وأصبحت خاضعة موجهة دون خيار لغايات القوى الأجنبية من الأعداء والطامعين.

بهذا الغبش وبهذه القيود المكبلة لرؤية العقل المسلم نجده إما أن يقبل كل تاريخه وماضيه بعقده و انحرافاته وما تركته من بصمات على منهجه وفكره ومجتمعه ومؤسساته، وإما أن يرفض كل تراثه وتاريخه وكل مقومات شخصيته وكيانه، لأن مسيرتها على مر الأجيال والقرون أصابها خلل، ولأن معالم شخصيته أصابتها أمراض وتشوهات وعلل، فكانت محصلة رؤيته المعتمة خلط بين الفكر و العقائد، وبين الغايات والوسائل، وبين الدين والتاريخ، وبين المبادئ والرجال، وبين القيم والأحداث، وبين المفاهيم والتقاليد، فتوزع العقل المسلم بين فريق يدعوه لأن يأخذ ذلك كله أو يدعه كله، وما فرق في دعواه بين الدين والتاريخ ولا ميز في طلبه بين الغاية والوسيلة،

كما نادى فريق آخر بأن الأمم والشعوب التي أصيبت في مواردها المادية لا بد أن تكون أزمتها هي أزمة معنوية في أصل عقائدها وأديانها وقيمها ومقومات شخصيتها ودوافع حركتها. شعارات ونداءات اختلط فيها النظر وتغشت الرؤية حتى ما عادت الأمة الآن تعلم إلى أين تسير وكيف المخرج وإلى أين المفر.

لا بد للأمة أن تأخذ الأمر كله في اعتبارها، لأن ذلك كيانها ومقومات شخصيتها، وليس لها أن تترك شيئا منه أو تتخلى عن أي جزء فيه، فديننا وقيمنا أساس، وتاريخنا وتقاليدنا ورجالنا حقيقة، كل هذا أمر واقع لا مجال لإنكاره والتخلي عنه، ولا يمكن دونه ودون الاعتراف به والتعامل الصحيح المخلص معه أن تكتمل مكونات شخصيتنا وقوام نفسيتنا.

ليست القضية في حقيقتها: ما الذي نأخذ وما الذي ندع؟ ولكن السؤال: ما هو موضع كل مفردة من مفردات مقوماتنا وتاريخنا من نفوسنا وعقولنا؟ إن علينا أن نأخذ كل ديننا وعقيدتنا ومبادئنا وقيمنا ومفاهيمنا ومنطلقاتنا، ويجب ألا يشوب شيء من ذلك صادف من تاريخ وتقاليد وأحداث ورجال وعصبيات وجاهليات و انحرافات وكل ما يتعلق بها من حواجز الزمان والمكان، حتى تبقى للأمة والعقل المسلم رؤيتهما النافذة الصافية من رسالة الهداية إلى الإنسان، أما التاريخ والتقاليد والرجال والأحداث والزمان والمكان فتبقى دروس وعبر وعونا على حسن التدبر والنظر، فيكون كل ذلك قدوة وشحذا للهمة وبصرا بالأخطاء والانحرافات ونقائض البشر التي تشدنا إلى الأرض فتزيلها عن أعناقنا وسواعدنا وأقدامنا قيودا وأغلالا ؟.

إن لنا من الإمكانات المادية الشيء الكثير، ولنا من الموارد القدر الوفير وهذا حق لا ينكره عاقل، تشهد به أرض المسلمين على امتداد القارات والبحار والمحيطات، [1]

[1] نفس المرجع ص 52 - 53

فلا بد أن تكون أزمة الأمة ومنبع العجز في كيانها هي في جانبها النفسي المعنوي، ولكن الإشكال في هذا الطرح هو معرفة أي أجزاء الجانب النفسي المعنوي يقصدون ويعنون، هل يقصدون الجاهليات والعصبيات؟ هل يقصدون بالي التقاليد؟ هل يقصدون فاسد الخرافات والشعوذات الشعبية؟ هل يقصدون السفسطات والمتاهات الفكرية الدخيلة؟ هل يقصدون الباطنيات الروحانية الأعجمية الدخيلة؟ كثير هؤلاء الذين ينطلقون في هذا إما من وجهة غربة الفكر وجهل المعرفة أو من وجهة الكيد والعداء والمناجزة، وكثير من هؤلاء إنما يقصدون عقائد الإسلام و دين الإسلام.

نقول لمن وقع عن حسن قصد في شراك الغربة الفكرية وجهل المعرفة بعقائد الأمة وتراثها، نقول لهؤلاء شتان بين الخرافات والشعوذات والجاهلية وبين دين الإسلام وقيمه وعقائده [1]

[1] نفس المرجع ص53

الفصل الثاني :

المعالجة الأركونية للأزمة الحضارية

المبحث الأول : مفاهيـــم أركونية

1- مفهوم التراث :

صحيح أنه تنبغي العودة إلى هذا المصطلح بعد كل ما قلناه عن السنة و الحديث فبالنسبة للمسلمين كان التراث النبوي قد صفي أو « ينبغي ، أن يصفي الأشكال الأخرى من التراث وخصوصا الطاغوت : أي العادات والتقاليد الاعتباطية السابقة على الوحي، وبالتالي تلك التي ليس لها أي علاقة بالقانون الإلهي. وهنا نلتقي بالصراع الذي دشنه القرآن بين العلم : أي العلوم والمعارف المكشوفة والمضمونة في تطورها بواسطة الوحي ، وبين التراثات السابقة على الإسلام في كل المجتمعات بما فيها تراث الجاهلية في الجزيرة العربية .

إن التراثات الكتابية المقدسة الخاصة بأديان الكتاب كانت قد فرضت ، كما رأينا ، مفهوم مجتمعات الكتاب / الكتاب (٧٠) والممارسة التاريخية له . وقد تشكلت السلطات والدول في مجال المسيحية كما في مجال الإسلام. أما اليهودية فلم تحظ بتشكيل الدول حتى خلق دولة إسرائيل عام 1948 ، وقد راحت سلطات هذه الدول تعمل لإحلال القانون المكتوب، دينية كان أم علمانية ، محل العادات والتقاليد الشفهية للتراثات المحلية والقروية الريفية . وينبغي على عالم الأنتربولوجيا أن يهتم ، هنا أيضاً ، بالترائات والتقاليد المهمشة والمتجاهلة من قبل السلطة المركزية سواء أكانت ذات أصل ديني أم دنيوي علماني . وهكذا نجد أمامنا عدة مستويات أو طبقات متراتبة فوق بعضها البعض من التراث الذي تندرج فيه بعض التقاليد والعقائد القديمة جدة ، والتي يتم دمجها وخلع التقديس عليها من قبل التراث الكتابي المقدس . ولو أننا قمنا بدراسة سوسيولوجية لتطبيق الشريعة في المجتمعات الإسلامية والعربية ،

الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد اليوم ، لوجدنا أن هناك ثلاث طبقات ليست متراتبة دائما فوق بعضها البعض ، وإنما هي داخله في حالة تفاعل متبادل داخل ما يدعي بشكل عام وعمومي بالتراث الإسلامي :

أ- طبقة المستوى العميق المتمثلة بالقاعدة الثقافية والتقاليد العرفية السابقة بكثير على الإسلام . ولكي ندرسها جيدة ينبغي أن نستخدم منهجية التحري الإتنولوجية ومنهجية التفسير الأنتربولوجية. [1]

[1] محمد اركون . الفكر الاسلامي ت هاشم صالح . المؤسسة الوطنية للكتاب ب د س .ص103

ب - مستوى «الصريح المعروف) بحسب اللغة الخاصة بالقانون الإسلامي ولكنه يحيلنا إلى المعاش الضمني ، المعقد جدا بسبب علاقاته الأصلية مع المستوى الإتنولوجي الأول . فكل ما يخص مكانة المرأة ، مثلا ، يبرهن لنا على وجود معاش ضمني غير معترف به في « الصريح المعروف ، . وإذا ما أردنا القيام بمراجعة نقدية للقانون الإسلامي ، فإن دراسة هذا المستوى الثاني تشعل أحد الفصول الحاسمة لنقد العقل الإسلامي .

ج- أما الطبقة الثالثة أو المستوى الثالث فيتمثل بالقوانين التشريعية الحديثة التي

تتعايش في الوقت نفسه مع مستوى الطبقتين السابقتين ضمن ظروف متغيرة وبحسب البلدان ، بدءا من تركيا وحتى السودان أو الجزيرة العربية أو الباكستان أو الجزائر أو تونس.. الخ. فمثلا نلاحظ أن استئصال جزء من الأعضاء الجنسية للمرأة لا يزال ممارسة في بعض مناطق السودان ومصر على الرغم من العودة إلى الشريعة ، وعلى الرغم من إدخال التشريعات الأوروبية الحديثة في العديد من الميادين .

وهذه المسألة متعلقة بالسابقة طبعا . فبما أن التراث الأكبر يقدم للأمة كل الحقائق والقيم ومعايير السلوك التي أوحي بها من قبل الله وعلمت من قبل النبي ، فإنه لا يمكن إضافة أي شيء لها من الخارج .

وكل ممارسة أو فكر جديد لم يصدق عليه التراث ينبغي أن يرفض باسم البدعة . بالطبع فإن مسيرة التاريخ الأرضي وتنوع الشعوب التي اعتنقت الإسلام قد خلقت حالات وأوضاعا جديدة ومستحدثة لم تكن متوقعة أو منصوص عليها في القرآن ولا في الحديث . ولكي يتم دمجها وتمثلها في التراث ، فإنه لزم على المعنيين بالأمر أن يصدقوا عليها ويقدسوها إما بواسطة حديث للنبي وإما بواسطة تقنيات المحاجة أو القياس . والمقصود بالقياس استنباط حكم شرعي اعتمادا على حالة أساسية أو أصل مشابه كان قد حصل في الزمن التدشيني الأول : أي في زمن جيل النبي والسلف الصالح .

إن المزدوجة تراث / تجديد أو شئة / بدعة لا ينبغي أن تحل فقط من خلال مصطلحات علم اللاهوت والقانون . ذلك أنها تخض، بشكل عام ، الجدلية الاجتماعية الملازمة لكل مجتمع تتناطح فيه عدة فئات عرقية - ثقافية ، إما من أجل زيادة هيمنتها ، وإما من أجل حماية نفسها من تسرب عناصر أجنبية إليها . [1]

[1] نفس المرجع ص104

وقد وجدت المدنية الإسلامية نفسها في مواجهة كلتا الحالتين بالتناوب. ففي أثناء مرحلة القوة والفتوح حاول الفقهاء خلع الصبغة الإسلامية على المكتسبات العديدة للشعوب الجديدة التي اعتنقت الدين الجديد . وكان ينبغي عليهم الحفاظ على أولوية وسيادة القانون الديني في مواجة « الهويات الثقافية و الموصوفة ، آنذاك ، بالبدع الخطرة التي تهدد أسس الإسلام ذاته بالانحلال . ولكن بعد زوال الخلافة ، وصعود نجم القوى الأجنبية في شرقي وغربي الإمبراطورية، أصبحت المدينة الإسلامية ضعيفة ومتقلصة على بعض المراكز الحضرية وبالتالي فقد اضطرت للتشديد على وسائل حمايتها الذاتية عن طريق الاهتمام أكثر بمفهوم الأرثوذكسية والإلحاح عليه .

وفي ما بعد ، في القرن الثامن عشر ، راحت الحركة الوهابية في الجزيرة العربية تنشط من جديد العلاقة الجدلية بين التراث / التجديد أو السنة | البدعة ، من أجل تقديم غطاء من المشروعية والقاعدة الدينية للتوحيد السياسي للمجتمع الذي كانت بناه القبلية والتجزيئية العشائرية قد أخذت كل أبعادها وأهميتها - يضاف إلى ذلك أنه أثناء الهيمنة الاستعمارية كان النضال ضد البدع المفروضة من قبل الغرب وسيلة لحماية الهوية الإسلامية ... وبعد أن ظهرت الحركات الإسلامية المعاصرة التي افتتحها الإخوان المسلمون منذ (١٩٣٠) راحت الإدانة العنيفة للغرب والاستغراب تتخذ أبعاد الصراع السياسي الذي غابت عنه الرهانات المجض دينية الجدلية التراث / التجديد . أو قل إنها لم تعد تبدو إلا كعلامة على التحاق المناضلين بالحركة .[1]

2- مفهوم العقل (raison) :

إن المفهوم الاركوني للعقل لا يختلف عن التعاريف السابقة المتعارف عليها، "قالعقل بالمعنى العام ملكة مشتركة لدى كل البشر"، [2]

كما أنه ملكة الاستدلال نظريا بالعقل، ملكة تركيب المفاهيم والقضايا والعبارات والمقترحات ... بهذا المعنى يكاد يكون العقل معتبرا كأنه خاص بالإنسان، وهو" ملكة إدراك ماهو كلي وضروري سواء أكان ماهية أو قيمة

والعقل في هذه الحالة عقل غير موجه ولا مكبل يعمل وفق إرادة حرة ومستقلة أي أن العقل بشكل عام (raison) وهو العقل المستقل (...) الذي يخلق بكل سيادة وهيبة أفعال المعرفة.[3]

---

[1] نفس المرجع ص 105

[2] أركون محمد، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ت: هاشم صالح ، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1 س1991 ص18

[3] أركون محمد ، الإسلام والحداثة،، ت: هاشم صالح، دار بدايات جبلة، سوريا، ب. ط، 2008 ص 45

وهذا العقل يرفض الإشغال داخل نطاق المعرفة الجاهزة أو المحددة سلفا. إنه عقل يرفض الإشغال داخل الأقفاص والسجون المغلقة، وعليه فالعقل بالمعنى العام يختلف عن العقل الديني فهو على العكس من ذلك.[1]

3- مفهوم العقل الديني(la raison religieuse) :

بالنسبة " لأركون" يختلف عن العقل السابق. إنه يشتغل داخل إطار المعرفة الجاهزة، ويستخرج كل معارفه الصحيحة "استنادا إلى العبارات النصية للكتابات المقدسة (من قرآن وأناجيل وتوراة)، وإذن فالعقل الديني بطبيعته عقل تابع لا مستقل"ما يعني أن المعرفة المستنبطة والمستخرجة من هذه النصوص تتم وفق منهجية فقهية واستنباطية مرتبطة وخاصة بالعقل الديني وفقط، نظرا لخصوصية آلية اشتغاله وممارسته، فهي لا تطرح مشكلة صحة ومشروعية استنباط الأحكام الشرعية من "النص المقدس "من عدمها، أي أنها لا تخضع نفسها لأي مراجعة نقدية على الرغم من أن عملية الإستنباط هذه عملية قام بها بشر، فهم (اي اللاهوتيون) يخلعون على هاته النصوص صفة التقديس وهي ميزة من ميزات العقل الديني بحيث تصبح من خلال العملية والمنهجية السالفة الذكر الأحكام الشرعية مقدسة" .ومن هناك جاء تقديس القانون الإسلامي واعتباره فوق البشر والتاريخ[2]

4- مفهوم العقل الإسلامي :

إن المطالبة بعقل أبدي خالد منسجم تماما بشكل مسبق مع تعاليم الوحي كانت دائما موجودة ليس فقط في مختلف المدارس الفكرية في الإسلام وإنما أيضا في اليهودية والمسيحية . وكانت هذه المطالبة تنص على أن الإيمان بالوحي (او بمعطيات الوحي) يقوي العقل البشري وهديه ويضيء له الطريق.[3]

---

[1] -المرجع السابق ص45

[2] أركون محمد ، الإسلام والحداثة،، ت: هاشم صالح، دار بدايات،جبلة، سوريا، ب ط، . 2008 ص45-47

[3] أركون محمد ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي،ت: هاشم صالح، مركز الانماء القومي، المركز الثقافي العربي بيروت، دار البيضاء، ط2 ، 1996 .ص65

هذا العقل الذي إذا ما ترك لوحده فإنه سوف يضل . إن الإيمان بوجود أصل الحي للعقل (بالمعنى المثالي والكبير للكلمة) الذي يضمن التجار الأنطولوجي لعمليات العقل البشري ، كان قد عم وانتشر في الإسلام عن طريق هذا الحديث النبوي المنبثق عن تيار الفكر الاشراقي :

(إن الله تعالى لما خلق العقل قال له قم ، فقام ، ثم قال له اقعد فقعد ، ثم قال له أقبل فأقبل ، ثم قال أدبر فادير إلى أن قال له : وعزتي وجلالي وعظمتي وسلطاني وارتفاع مكاني واستوائي على عرشي وقدري على خلقي ما خلقت خلقا هو أكرم علي منك ولا احسن عندي منك ، بك آخذ وبك اعطي وبك اعرف وبك أعبد وبك انيب وبك أعاقب)،هكذا نرى أن العقل يبدو متعالي وخاضع لتحديدات كلام الله المعنوية وإكراهاته في آن معا . في الواقع أنه كما لاحظ جيدا لويس ماسينيون فإن كل اسم قرآني يقدم للشيء المسمى حقيقته الأزلية طبقا لعلم الله ووجوده الموضوعي (كونه) ضمن نظام الخلق وحكمة الشرعي ضمن الوجود التاريخي للبشر . هكذا تأسس كل الفكر الاسلامي وتطور على قاعدة الإيمان المتمثل بالأصل الإمي للعقل والدعم الإلهي للعقل ، هذا الإيمان المتجسد في نص لغوي محلد تماما هو القرآن . ثم جاء الشافعي وأضاف اليه السنة . ضمن هذا المعنى وهذا المنظور يمكننا أن نتحدث عن عقل اسلامي .[1]

5- مفهوم الإسلاميات الكلاسيكية:

إن الإسلاميات الكلاسيكية هي خطاب discours غربي حول الإسلام . ذلك أن كلمة ومصطلح) الإسلاميات (L'islamologie)

- أي الخطاب الذي يهدف إلى العقلانية في دراسة الإسلام - هي في الواقع من اختراع غربي . يكتفي المسلمون - فيما يخصهم بالحديث - عن الإسلام ، مثلا يفعل المسيحيون فيما يتعلق بالمسيحية .

إن العلم المدعو هكذا ، لم يحظ في السابق بأي تأمل منهجي . من أجل أن نعرف فرضياته وتقسيماته وأفاقه فإنه من الضروري أن نتوجه إلى أعمال أولئك الذين كان يسميهم بوسكيه به (كلاسيكيي الإسلاميات)،. قام بهذا التحري ، حديثا واردنبرغ في كتاب له محترم يحمل عنوانا ذا دلالة : ((الإسلام في مرآب الغرب)) .[2]

[1] نفس المرجع ص65

[2] . نفس المرجع ص51

يمكن الاستنتاج ، بشكل تبسيطي ، بان الإسلاميات الكلاسيكية تحصر اهتمامها بدراسة الإسلام من خلال كتابات الفقهاء المتطلبة من قبل المؤمنين ، يبدو هذا الاختيار للوهلة الأولى ، مفروضا من قبل هاجس الصحة والموضوعية . ذلك أن عالم الإسلاميات (Lislamologue) يعرف جيدا بأنه أجنبي عن موضوع دراسته ، ولذا ومن أجل أن يتجنب كل حكم تعسفي ، فإنه سيكتفي بان ينقل إلى احدى اللغات الأجنبية محتوى كبريات النصوص الاسلامية الكلاسيكية . نجد في أحسن الحالات، وعندما تكون القاعدة السابقة مراعاة بدقة - مما هو بعيد أن يكون متوفرا عند بعض المؤلفين - ان عالم الاسلاميات يتصرف كدليل بارد (كتيم) في متحف . ذلك أن العلاقة الحقيقية المعاشة ، التي يتبادلها المسلمون المعاصرون مع النصوص المدروسة أو ، بالعكس ، الانقطاع الفعلي لهم مع هذه النصوص ، لم تحظ في السابق إطلاق بتحريات سوسيولوجية معمقة. ما يميز الإسلام المدروس حصرة من خلال الكتابات و الكلاسيكية ، هو الامتياز المعترف به ، ضمنيا، للتضامن العنيد ما بين الدولة والكتابة والثقافة الأكاديمية ثم الدين الرسمي . يؤدي هذا المسار (أو الاختبار) إلى الآن ، حتى عند المسلمين الذين ابتدأوا ممارسة الإسلاميات (كلمة اسلاميات في اللغة العربية هي ذات توليد حديث)[1]

6- مفهوم الاسلاميات التطبيقية :

هي ممارسة علمية متعددة الاختصاصات . وهذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة (فهي تريد أن تكون متضامنة مع نجاحات الفكرالمعاصر ومخاطره) والمتطلبات الخاصة بموضوع دراستها .لقد ارتبطت ظاهرة الاسلام ، منذ نشأتها ، كلام أصبح نصا ، وهذا يعني أنه ينبغي على عالم الاسلاميات أن يكون مختصة بالالسنيات بشكل كامل ، وليس فقط متطفلا على أحد أنواعها . في الوقت ذاته ، فإن الاسلام كظاهرة دينية ، لا يمكن لنا أن تقلصه (أن نختزله) إلى مجرد نظام من الأفكار المجردة ، المتمتعة بحياة خاصة ، كالجواهر الجامدة . فالاسلام ، كأي دين آخر ، هو جسد مؤلف من عدة عوامل لا تنفصم : العامل النفساني والبسيكولوجي (الفردي والجماعي) والعامل التاريخي (تطور المجتمعات الاسلامية) والعامل السوسيولوجي (أي محل الاسلام ضمن و نظام العمل التاريخي ، لكل مجتمع ، وانعكاس مصير هذه المجتمعات على الاسلام كلين) والعامل الثقافي (فن - أدب - فكر). [2]

[1] نفس المرجع ص52
[2] نفس المرجع ص57

لا شك في أن تقسيم العمل يبقى أمرا محتومة لمن يريد أن يكتشف مجالا واسعا ومعقدة كهذا المجال . لكن لا يمكننا أن ننسى أن الموقف الإسلامي الأكثر ثباتا وديمومة كان (ولا يزال) يتلخص في ممارسة الاسلام وتقديمه و كدين ودنيا و لا ينفصمان . هذا ما يفسر لنا لماذا تجاهلت الثقافة العربية - الإسلامية الكلاسيكية حدودنا العلمية القاسية الراهنة - التي كرست تعسفية من قبل الاسلاميات الكلاسيكية . ما بين الفلسفة والتيولوجيا والقانون والتصوف والشعر والأدب الدنيوي والعلوم اللغوية والعلوم الدقيقة الخ ..، إنه لا يكفي أن نقول بأن الإسلام لا يميز بين الروحي والزمني (مما يفترض ضمنية أن هذا الفصل كان قد تحقق تماما في امكنة أخرى) . سيكون مناسبة أكثر أن نحدد مدى قوة الدمج والتمثل الثقافي والاجتماعي لظاهرة الإسلام ، وبالعكس ، المقاومة التي يبديها بعض قطاعات الحياة ضد عملية الدمج هذه.

.. من وجهة نظر ابستمولوجية (معرفية) ، فإن الاسلاميات التطبيقية تعلم بأنه ليس هناك من خطاب أو منهج بريء . إنها ترجح في كل مساراتها وخططها نقد الخطاب (أي خطاب كان) وذلك بالمعنى الذي حدده توي ماران بخصوص دراسته لفكر باسكال ، كما أنها ترجح تعددية المناهج الفاحصة من أجل تجنب أي اختزال للمادة المدروسة .[1]

7- العلمنة :

هي، أولا، وقبل كل شيء، إحدى مكتسبات وفتوحات الروح البشرية).

وهي مكتسب كان قد افتتح في أوساط مختلفة وتجارب ثقافية متعددة بما فيها المجال العربي - الإسلامي كا سنرى فيما بعد. ولكن يبقى صحيحا القول إن هذا الفتح قد ذهب أبعد ما يكون في المجتمعات المسيحية للغرب، مع كل التوترات والصراعات التي رافقت هذا الفتح الظافر والمكتسب الأكيد. وهذا عائد لأسباب تاريخية وثقافية يمكن أن نحللها بسهولة. وسوف نعود إليها. وأكتفي الأن بالقول إن العلمنة، بالنسبة لي، هي موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة. [2]

[1] نفس المرجع ص57

[2] محمد اركون ، العلمنة و الدين (الاسلام ،المسيحية ،الغرب) ،دار الساقي بيروت لبنان ط2 س1996 ،ص9

والعلمية تواجه مسؤوليتين اثنتين أو تحديين اثنين:

1- كيف نعرف الواقع بشكل مطابق وصحيح؟ أي كيف يمكن أن نتوصل إلى معرفة تحظى بالتوافق الذهني والعقلي لكل النفوس السائرة (بغض النظر عن اختلافاتها نحو التوصل إلى الحقيقة؟ هنا تكمن المهمة والمسؤولية المفتوحة أو المنفتحة باستمرار.

إنها عمل لا ينتهي ولا بغلق. وهذا يفترض من الباحث أن يتجاوز كل الخصوصيات الثقافية والتاريخية وحتى الدينية (أي أن يتجاوز حتى الخصوصية الدينية التي ولد فيها).

هذه هي النقطة الأولى والحاسمة التي أريد النص عليها أولا . وهي تبين لنا أن العلمنة هي شيء آخر أكبر بكثير من التقسيم القانوني للكفاءات بين الذرى المتعددة في المجتمع. إنها، أولا، وقبل كل شيء مسألة تخص المعرفة ومسؤولية الروح (أي الروح البشرية، الإنسان). هنا تكمن العلمنة أساسا وتفرض نفسها بشكل متساو واجباري على الجميع دون استثناء.

2- أما المسؤولية الثانية فتخص مناقشة أخرى أكثر شيوعا وإلفة : أقصد تلك المناقشة الدائرة منذ أن كانت فرنسا قد أشست المدرسة العامة للجميع. وهذا مفهوم ومنطقي، بمعنى أنه بعد أن نتوصل إلى معرفة ما بالواقع، فإنه ينبغي أن نجد صيغة أو وسيلة ملائمة التوصيلها إلى الآخر دون أن نشرط حريته أو نقدها»» . وهنا تكمن كل مشكلة التعليم والتدريس . إنها مهمة عملية يومية يمارسها كل مدرس يجد أمامه عقولا طازجة شابة أو حتى بالغة، ولكن عاجزة عن الدفاع عن نفسها. وهذه المسؤولية لا تقل خطورة عن الأولى، وهي تتطلب من المدرس بذل جهد مستمر.

هكذا أفهم العلمنة: أقصد العلمية المعاشة كتوتر مستمر من أجل الاندماج في العالم الواقعي، والتي تساعد على نشر ما نعتقد أنه الحقيقة في الفضاء الاجتماعي (= أي في المجتمع. وكل ما عدا ذلك أي كل ما يمكن أن يقال بعدئذ عن العلمنة أو العلمانوية) ناتج عن كل نواقصنا في عملية البحث العلمي من أجل معرفة الواقع، وعن نواقصنا التربوية في توصيل هذه المعرفة في ما بعد إلى الأخر، أو الأخرين. وعن ذلك تنتج أو نتجت سلسلة من الأحداث والصراعات العلمانية أو المضادة للعلمانية. وقد أصبحت هذه الصراعات في فرنسا بشكل خاص رهانا سياسيا بائسا كما رأينا مؤخر. وعلى الرغم من تجربتهم التاريخية المهمة فإن الفرنسيين لم يعمموا بالفعل ولم يحموا هذا التصور الفلسفي للعلمنة بأفضل معاني الكلمة وأوسعها).[1]

[1] نفس المرجع ص 10-11

فهم لم يعرفوا كيف يتجاوزون المواقع الجدالية والصراعية التي ترسخت بينهم، سواء على الصعيد الديني ام على الصعيد السياسي.

إذن، فالمشكلة - مشكلة العلمنة - تظل مفتوحة بالنسبة للجميع : أقصد بالنسبة للمسلمين وبالنسبة للعلانويين الصراعيين). فبالنسبة للمسلمين نجد أنهم مغتبطون ومزهوون أكثر مما يجب بيقينياتهم الدوغائية). وبالنسبة للعلمانيين المتطرفين نجد أنهم يخلطون بين العلمنة الصحيحة وبين الصراع ضد الإكليروس، أو طبقة رجال الدين . وفي الوقت ذاته يحاولون إيهامنا بأنه يكفي أن يكون المدرس «حياديا»(١٢) في تعليمه لكي يتوصل إلى المثال العلماني ويعانقه.[1]

8- مفهوم الأنسنة :

ابتكر أركون مصطلح الأنسنة "كتعريب للمصطلح الغربي "هيومانيزم" Humanisme للتفريق بين الأنسنة و النزعة الإنسانية " لأن الأولى تركز النظرفي الاجتهادات الفكرية لتعقل الوضع البشري و فتح آفاق جديدة لمعنى المساعي البشرية لإنتاج التاريخ، مع الوعي أن التاريخ صراع مستمر بين قوى الشر و العنف و قوى السلم و الخير و الجمال و المعرفة المنقذة من الظلام"[2]

وحسب محمد أركون فإن: " كلمة Humanistas اللاتينية تماثل من حيث المعنى أو تطابق كلمة أدب (بالمعنى الكلاسيكي للكلمة و ليس بالمعين الضيق المحدث). فهذه الكلمة تعي ما يلي: وجود ثقافة كاملة أو متكاملة لا يعتريها النقص أي تلم بكل شيء، إنما ثقافة تحتوي على كل المعارف و العلوم، و تتجسد في شخصيات تتميز بالأناقة المرهفة، و الزي الحسن، و اللياقة المهذبة، و الفهم العالي للعلاقات الاجتماعية، باختصار فإنما تتميز بمراسم صارمة و دقيقة في العادات و السلوك، و هي مراسم تقدف إلى توفير الخير لكل جماعة عن طريق تنمية الإمكانيات الجسدية و المعنوية و الثقافية للفرد و مساعدته على التفتح و الازدهار"[3]

[1] نفس المرجع ص11

[2] محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص 07

[3] محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ترجمة، هاشم صالح، دار الساقي، بيروت لندن، ط 1 ،عام 1997 ص608

إن دراسة الأدبيات الفلسفية للقرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي تتيح لنا أن نتأكد من وجود نزعة فكرية متركزة حول الإنسان في المجال العربي - الإسلامي. وهذا ما ندعوه بالإنسية العربية. بمعنى أنه وجد في ذلك العصر السحيق في القدم تيار فكري يهتم بالإنسان وليس فقط بالله. وكل تيار يتمحور حول الإنسان وهمومه ومشاكله يعتبر تيارة إنسيا أو عقلانية أو علمانية» . .

بالطبع فإن علمانية ذلك العصر أو عقلانيته كانت بدائية بالقياس إلى علمانية الغرب وعقلانيته الحدثية. ولكن يمكن تشبيه إنسية ذلك الزمان بإنسية عصر النهضة في أوروبا (هيومانيزم)) (L'Humanisme curopéen بالطبع فإن لتلك النزعة الإنسية التي تحترم الإنسان وتقدره محدوديتها. فبما أن هذا الموقف الجديد على الساحة الإسلامية كان مرتبطة بشروط اجتماعية - سياسية خاصة، فإن نجاحه وبقاءه على قيد الحياة كانا مؤقتين بالضرورة (بمعنى أنه دام ما دامت هذه الشروط الاجتماعية - السياسية المحبذة، ثم انهار بانهيارها. وبالتالي فالفلسفة الإنسية كانت قصيرة العمر في الساحة العربية - الإسلامية، على عكس الإنسية الأوروبية التي استمرت في الصعود منذ القرن السادس عشر وحتى اليوم). هنا يكمن الفرق الأساسي بين التطور التاريخي في كلتي الجهتين، فقد توقف النمو الحضاري في هذه الجهة، وتواصل بشكل مطرد في الجهة الأخرى.[1]

[1] نفس المرجع ص605

المبحث الثاني : مفهوم و تحليل العقل الاسلامي في فلسفة أركون

لقد كثر الحديث عن العقل والعقلانية والمنهج العقلي في الكتابات الإسلامية والعربية منذ القرن الماضي، والتي شكل فيها الخطاب الداعي إلى تكوين بنية العقل العربي الإسلامي، الذي يفرض استخدام العقل والاعتماد على النقد البناء في دراسة الفكر العربي الإسلامي، وتأسيس بنية فكرية ومنطقية يتساوى فيها كل من أخذته الغيرة الحضارية على الحالة المتردية للأمة الإسلامية، ومن ساورته الحمية العربية المتطلعة إلى النهوض بالواقع المتخلف للعالم العربي.

إنها إحدى المهام العلمية التي جعلت بعض المفكرين العرب المعاصرين وعلى رأسهم المفكر الجزائري (محمد أركون 1928 م/2010م) يشتغلون على مشاريع ترمي في جوهرها لتحديث صورة هذا الفكر ومضامينه، باستخدام منهجية علمية حديثة، وإيجاد طرائق عقلية وأنساق منطقية تضمن له الديناميكية والفعالية، حتى لا يبقى مجرد أثر لماضي عريق وحسب، بل ليغدو مهمازا لعطاء جديد، وبالتالي سبيلا إلى مواكبة روح التقدم والتحضر الفكري، ومن ثم النهوض والارتقاء بهذه الأمة وإخراجها من حالة التردي والضعف ونكسة التخلف المفروض في مجالات مختلفة.

لقد طاولت مشاريع أركون التقليد كما يظهر في مؤلفاته المتعددة التي تدور حول نقد الفكر العربي والديني وبرهنت على وجود حركة إنسية أو عقلانية مزدهرة في ظل إسلام منفتح ومتسامح ، فالبحث في خصائص العقل العربي الإسلامي أو تاريخيته قد يحيلنا إلى الأصول والمرجعية الفكرية التي نستمد منها معقوليتنا.

إن البنية المنطقية في نقد العقل العربي الإسلامي تبرز الصور المنطقية في المفاهيم المستعملة في نصوص أركون. إن التقدم الحاصل الآن في كثير من البحوث العلمية المساعدة على التفكير النقدي البناء في الفكر العربي الإسلامي، من شأنه أن يجعل موضوع (نقد العقل العربي الإسلامي) يحتل حيزا كبيرا لدى المفكرين العرب المهتمين بنقد العقل العربي الإسلامي قصد مساءلته واستنهاضه واستكشاف حدوده وامكاناته ودراسة مشكلاته، وهذا لا يكون سهلا وآليا، بل يقتضي إبراز بنيته وخصوصيته المنطقية التي تساعد على صياغة وبلورة تصورات ومفاهيم واضحة ودقيقة بعيدة عن التأويلات الذاتية، وقد لا يختلف اثنان في كون أركون يفكر في موضوع واحد وهو نقد العقل في سياق معين ويرمي إلى بلوغ أهداف محددة من وراء هذا التفكير،[1]

[1] محمد أر كون، نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة، هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، يوليو 2009، ص 252.

وعلى الرغم من اختلاف شكل المعالجة النقدية للعقل العربي الإسلامي، فقد وضع اهتمامه في نقد العقل ضمن دائرة الممارسة النقدية، التي شكلت بدورها خطوة نحو تخليص العقل من انغلاقه حول ذاته، والخروج من دوغمائيته حسب أركون، "ولكننا نعلم أن العقل هو وحده الضامن للفهم الصحيح الموثوق وللمعرفة النقدية. فبدونه لا يمكن التوصل لا إلى هذا ولا إلى تلك ".[1]

1- مفهوم العقل الإسلامي في فلسفة محمد أركون :

إن العمل الذي قام به محمد أركون المتعلق بدراسته المعمقة في تحليل العقل العربي الإسلامي، يعد خطوة نحو تشخيص النقائص على مستوى البحث في جذور المشكلة، والتي تتعلق مباشرة بدراسة التراث الإسلامي وفق قراءة نقدية، خالية من الرواسب الفكرية التراثية التي تجعل من العقل معطلا، ويتحرك داخل فضاء فلسفي متعدد الأبعاد، من أجل إنجاز فهم وصياغة الموروث الثقافي العربي الإسلامي، عبر نقده للعقل الإسلامي باعتباره الجهاز الذي يعبر عن هذا الموروث أو الرصيد المعرفي المتنوع، " فالعقل السياسي والعقل الديني كثيرا ما يستسلمان للترقيع الإيديولوجي، بل إن العقل الفلسفي والعقل العلمي يساعدانهما على ذلك أيضا. وهو الذي يحصر العقل النقدي في دائرة ضيقة ويشغله بتفحص ما حصل سابقا ويضعه أمام الأمر الواقع لكي يقوم بعملية النقد والغربلة بعد فوات الأوان ".[2]

في الحقيقة نجد أبحاث أركون المتعلقة بالتراث الإسلامي، لم تعرف بالشكل الواضح الذي يجعلها معروفة، على أساس أن هناك من الانغلاق والتحجر التراثي الذي يعثر مهمة النقد ويجعله غير فعال، "ويقصد أركون بهذا المفهوم إعادة تقييم نقدي شامل يطال الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية معا، حيث يمس القرآن والتشكيل الأولي للفكر الإسلامي، كما يمس عصر الازدهار العلمي والحضاري والعقلاني وهو ما يعرف بالعصر الكلاسيكي، إضافة إلى أنه يطال عصر الانحطاط ويقصد به العصر السكولائي، عصر الاجترار والتكرار"[3]

---

[1] نفس المرجع ص 252

[2] محمد أركون، العلمنة و الدين(الإسلام، أوروبا، الغرب): رهانات المعنى وارادات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، ط2 2001، ص25 - 26.

[3] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة وتعليق هاشم صالح، سلسلة نقد الفكر الديني، دار الطليعة، 1998، ص283.

بحكم أن المجتمعات العربية الإسلامية محافظة، ومن الصعب أن تظهر فيها مثل هذه الدراسات النقدية، التي تحاول تفكيك وتحليل هذه المنطلقات والمسلمات واعادة النظر فيها، وهذا ما يصعب عملية النقد، ويجعل العمل شاقا ويحتاج إلى بعض الوقت فيها، لتحقيق الأهداف المرجوة من البحث، لأن الباحث داخل الثقافة العربية قد يجازف بحياته وتواجهه صعوبات عديدة على مستوى الموضوع الذي يتناوله بالبحث والنقد.

فتأسيس هذا الخطاب النقدي في الفكر الإسلامي المعاصر عند محمد أركون كان نتيجة احتكاكه بالعقل الغربي الأوروبي، هنا نقف عند فكرة هامة تتعلق بالعقل الغربي الذي واجه انسدادا تاريخيا كاد أن يحطم ويهدم هذا المجهود الفكري ومحتوياته، " أصبح العقل العلمي هو الذي يحدد المشروعية وليس الدين "[1]

لأن المجتمع الأوروبي عرف في القرون الوسطى سيطرة الفكر اللاهوتي، الذي جعل العقل محاصرا ومستبدا به، حيث كانت السيطرة لرجال الدين أي الكنيسة، التي كانت تعمل على نشر الفكر السكولائي، الذي يمتد للفكر اليوناني وبالخصوص المنطق الأرسطي ، وقد كان هذا بمثابة الدافع القوي الذي فجر الموقف الحداثي الذي غير كل شيء، واستطاع الإنسان الغربي المجاهرة بعملية النقد لمختلف مظاهر الحياة، ويمكن للإنسان الباحث أن يكون دوما متفائلا، بحكم أن الحضارة الإسلامية أنجبت هي الأخرى فلاسفة، كان لهم الأثر العظيم في بلورة وصياغة بعض المفاهيم، كالتوحيدي وابن رشد وابن خلدون باعتبارهم من مفكري العصر الذهبي، واستطاعت أن تبرهن على وجود حركة إنسية أو عقلانية مزدهرة في ظل إسلام منفتح ومتسامح. وقد عبر أركون عن ذلك "وهذا ما ندعوه بالعصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية التي بلغت أوجها في القرنين الثالث والرابع للهجرة، فقد ازدهرت فيها العلوم والفلسفات والفكر العقلاني إلى جانب العلوم التقليدية والدينية".[2]

لكن في المقابل يجب الانتباه إلى أن هذه الاجتهادات يقابلها النص الديني أو المقدس في اصطلاح أركون، المؤسس على المرجعية الدينية أي الكتاب والسنة النبوية، فالفلسفة التي حاول أركون تأسيسها في العقلانية الإسلامية قد انصبت على نقد العقل الإسلامي، ولذلك يقول أركون: "ومن المعلوم أن علم أصول الفقه وأصول الدين في التراث الإسلامي مرتبطان يبعضهما البعض بشكل وثيق لا ينفصم...[3]

---

[1] محمد أركون، العلمنة و الدين(الإسلام، أوروبا، الغرب): رهانات المعنى وارادات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، ط2 س2001 ص14

[2] نفس المرجع ص 200

[3] محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنش، بيروت، ط1 يوليو 2009، ص 84.

وفي الواقع نجد أن هذين العلمين الإسلاميين ينحصر الحقل المعرفي والمجريات التقنية الخاصة بالعقل الخاضع لما يدعوه المسلمون وجميع أهل الكتاب بالتنزيل أو الوحي"[1]

، لأنه حاول الرد على الاعتراضات الفلسفية لاستخدامه مصطلح "إسلامي" في وصف العقل، لأنهم اعترضوا على استخدام مصطلح العقل بحيث لا يكون إسلاميا أو مسيحيا وإنما عقلا نقديا ، لأنه يرفض المساءلة النقدية والانغلاق الثقافي.

لذلك يقول أركون: " إن مشروع نقد العقل الإسلامي لا ينحاز لمذهب ضد المذاهب الأخرى ولا يقف مع عقيدة ضد التي ظهرت أو قد تظهر في التاريخ، إنه مشروع تاريخي وأنتروبولوجي في آن معا، إنه يثير أسئلة أنتروبولوجية في كل مرحلة من مراحل التاريخ ".[2]

فهو يلح على توظيف العقل خارج الحدود الضيقة، لكي يستطيع ممارسة مهامه بكيفية حرة وبعيدة عن المضايقات الفكرية والأحكام المسبقة، يمكن لها أن تشكل عائقا أمام العقل ليمارس نشاطه وفق ما يحقق أهدافه وتطلعاته، فمن الواضح جدا أن العقل يتطور ويتجدد بتعاقب العصور، وكذا بتوسع المعرفة وكشوفاتها، لأن العقل لا يتموقع داخل ثقافة أو بيئة معينة، فهو عقل بشري يشترك فيه كل الناس على اختلاف أجناسهم وأعراقهم ولغاتهم.

ومنه كانت المطالبة بعقل ينسجم مع تعاليم الوحي، ليس فقط في مختلف المدارس الفكرية في الإسلام، وإنما في الديانات الأخرى كالمسيحية واليهودية، لان ذلك سيعود على العقل بالخير الأسمى، يقوي العقل ويهذبه ويضيء له الطريق، فإذا تركنا العقل لوحده وعلى حريته، سيضل وينحرف عن نهجه القويم، فالإيمان والاعتقاد بوجود أصل للعقل البشري سيضمن له بعده الأنطولوجي الديني على مستويات مختلفة، لأن العقل الإسلامي مقيد وفق ما يتماشى مع العقيدة الإسلامية.[3]

[1] - نفس المرجع ص84

[2] محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 1995، ص 151.

[3] محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، ترجمة وتقديم هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، أبريل 2011، ص 15.

"لقد حاول تحرير العقل الإسلامي، والرجوع به عن طريق التحليل العلمي إلى أصوله الأولى أي إلى النص القرآني، حيث استطاع أن يطبق عليه أحدث المناهج الفكرية فأضاءه بشكل غير مسبوق، وانكشفت عندئذ عظمة القرآن وعبقريته وتاريخيته الجزئية في آن معا، إنه أكبر حفار أركيولوجي في تاريخنا الفكري "[1].

"إننا بحاجة اليوم إلى فلسفة جديدة واعية بمشكلات الإنسان الذي يعيش عصر التحولات والقطائع، لنجعل من هذا الإنسان كائنا مؤهلا لاستخدام عقله وعدم الركون إلى ما هو معطى. إن الرهان الذي يقبع خلف كل ذلك هو كما نلاحظ، الفلسفة الخاصة بالشخص البشري، لكي نجعل من هذه الفلسفة ممكنة الوجود ضمن الفكر الإسلامي و العربي، يكفي أن نستعيد الجهد أو الاجتهاد العقلي للمعتزلة من أجل افتتاح أرضية جديدة للعقل ".[2]

لذلك نجد أنفسنا ملزمين على التجديد في دراسة قضايا الإسلام وموضوعاته، أي لا نعتمد على المنهجيات الكلاسيكية الضيقة، بل نقبل عليه بأدوات وآليات واسعة النظر، وفق مناهج ألسنية وانتروبولوجية وفلسفية، ومن ثم ننطلق في البحث في الشروط الاجتماعية التي تتحكم في العقول وإعادة إنتاجها.

فالواقع أن الدراسة التفكيكية النقدية، التي تستخلص النتائج العامة النهائية من دراسة التراث، فهي لا تحصل دفعة واحدة، ولا تكتفي بالدراسة الوصفية الأكاديمية، بل تقتضي الانخراط في الدراسة التحليلية والتفكيكية والابستمولوجية العميقة.

وهنا يتضح أكثر المنهج البنيوي الذي اعتمده أركون في التعامل مع دراسة التراث والعقل، أي محاولة الجمع بين التبحر الأكاديمي الواسع، وجمع المعلومات عن الموضوع التراثي المدروس، ثم الشروع في اعتصار هذه المعلومات واستخلاص النتائج والعبر من هذا البحث الأكاديمي بالذات، " والبحث العلمي في هذا الميدان يستدعي اعتناق موقف ابستمولوجي لم يفكر فيه بعد في الفكر الإسلامي، ولا يمكن التفكير فيه مادام التيار التقليدي الدوغمائي متغلبا، اجتماعيا وسياسيا ، على حرية الفكر وحرية الانتقاد، أقصد هنا حرية النظر حول جميع ما يتعلق بعلم الأصول الانتقاد فكرة الأصل في الفكر الإسلامي".[3]

---

[1] نفس المرجع ص 15

[2] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 1998، ص42

[3] محمد أركون، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، الفكر العربي المعاصر مجلة العلوم الإنسانية والحضارية، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد29، 1983، ص 42.

فمن الصعوبة الجمع بين العمليتين أي الجمع بين الوصف اللغوي التاريخي الصارم، والدراسة الابستمولوجية للعقل الذي يقوم بعملية نقدية لاستيعاب محتوياته، أي العمل على تكنيس القشور والحشو المتراكم على مدار العصور، أي إزاحة كل العقبات والتراكمات التراثية التي تعترضنا وتظلم الأفق وتشل الطاقات وتسد الطريق أمام كل بحث أو نقد فلسفي .

- منذ البداية نجد أركون يحاول الوصول إلى فكرة تتعلق بتحليل النص الديني، فإنه من غير الممكن التحدث عن العقل بالمعنى الأرسطي أو بالمعنى الحديث للكلمة ، ويبدو أن كلمة عقل على هيئة المصدر أو الاسم غير موجودة في القرآن، [1]

إن التحليل اللفظي والنحوي والأسلوبي للمقاطع القرآنية التي تحتوي على فعل عقل، يعقل، يكشف عن فعالية الإدراك والتصور لدلالات متعالية يقوم بها وعي لا يتجزأ .

ومن خلال هذا التحليل المعجمي والمفهومي لمفردة العقل، ينتهي أركون إلى نتائج قد تكون متعارضة مع هو سائد في الخطاب الإسلامي المعاصر، لأن القرآن يخاطب العاطفة أكثر من العقل، فيقول: "أن العبارات المتكررة في القرآن والتي تشير إلى التذكر والتفكير والفقه، لا تتطلب استخدام الفهم المنطقي الذي يطابق بين الفكرة الواضحة والحقيقة الخارجية عنها بصفتها حقيقة واقعية ترد هذه العبارات بعد التذكر بنعم الله على البشر وتدخله في تاريخ النجاة الأخروي".[2]

مما سبق ذكره يظهر لنا أن أركون يميز بين العقل في الثقافة اليونانية والأوروبية والعربية الإسلامية، فالعقل في الثقافة الغربية يقوم على إدراك الأسباب، أي تفسير الظواهر بإرجاعها إلى عللها الأولى، وهذا هو مجال المعرفة، لأن التساؤل حول طبيعة الأشياء شكل جوهر الفلسفة اليونانية، وحتى البحث في تفسير الظواهر الطبيعة، مما جعل العقل الأوروبي يحاول الاقتراب من الفهم العلمي لنظام الكون، والابتعاد عن التصورات المثالية، "فالعقل الغربي أصبح مهيمنا على العالم بسبب نجاحاته التكنولوجية والاقتصادية والسياسية الصارخة. لقد وصل من القوة والعنهجية إلى حد أنه نافس الدين ".[3]

---

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء بيروت، ط2، 1996، ص 194.

[2] نفس المرجع ص 194

[3] محمد أركون، العلمنة و الدين(الإسلام، أوروبا، الغرب): رهانات المعنى وارادات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، ط2 س2001 ص14

2- العقل المنبثق وآلية التحليل عند محمد أركون :

إن المتأمل في الفكر الفلسفي الحديث سيكتشف أن هناك تحولات كبرى حدثت في العقل الأوروبي، سواء على المستوى الفلسفي أو العلمي، وبالخصوص عندما نتحدث عن القرون الوسطى، بعد أن كانت الكنيسة تمثل السلطة الدينية والمدنية الحاكمة في تلك الفترة، حيث كان الصراع قويا بين رجال الدين والفلاسفة، ومضمون هذه الفلسفة واتجاهاتها هو الارتباط بالمجتمع الإقطاعي، وحتى المذاهب الفلسفية لم تسلم من التبعية المطلقة لسلطة الكنيسة، والاعتراف بالنصوص المقدسة والإفراط في التجريد الفلسفي والتقليل من أهمية النظريات العلمية والبحث في الطبيعة.

إذا حاولنا إبراز هذه النهضة الأوروبية وتأثيرها على الفكر العربي الإسلامي، خصوصا عندما يتعلق الأمر بنقد العقل العربي الإسلامي على مستوى بنيته المنطقية ونسقه الفلسفي السائد،[1]

الذي عمل أركون على التأسيس والتنظير له في فلسفته النقدية تجاه القضايا المتصل بنقد العقل العربي الإسلامي، والدعوة إلى إنصافه واعطائه الأهمية الكبرى في التحرر والتخلص من مظاهر الاستبداد الفكري والثقافي، لأن أركون عايش وواكب نهضة المجتمع الأوروبي وتجاوزه للعوائق الفكرية التي عرقلت مساره وتطوره.

لذا يرى أركون أن الفيلسوف الفرنسي ديكارت (1595 م/1650 م) في مقالة في المنهج والهولندي سبينوزا (1632 م/1677 م) رسالة في إصلاح العقل قد عملا على تحرير العقل الفلسفي من سلطة " اللاهوت المسيحي" منذ القرن السابع عشر تدريجيا، وعبر عن ذلك قائلا: "ومنه نجد مساهمة هذين المفكرين كانت عظيمة أي لا يمكن تقديرها بثمن، لقد أعطيا الاستقلالية الذاتية للعقل البشري وللذات البشرية، بعد أن انتزعاها من براثن العقل اللاهوتي "[2]

[1] محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، تر هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1997، ص 136 137.

[2] نفس المرجع ص 136-137

هنا تتضح لنا عقلانية أركون المناهضة للمرجعيات الفكرية التقليدية السابقة، والدعوة إلى إتباع المنهج النقدي الذي وضعه كل من ديكارت وسبينوزا تجاه العقل الأوروبي، لأنهما أسسا لبنية فكر فلسفي حديث، قد تظهر في مضامين المشكلات الفلسفية كالميتافيزيقا ومسألة وجود الله والعالم والنفس والمعرفة، فهذه النزعة الفلسفية الأوروبية الحديثة لها امتداداتها على بنية العقل العربي الإسلامي، على مستوى استقلاليته الفكرية ومناهجه المتبعة التي لم تكن منطقية أحيانا

إن المطلوب في تصور أركون هو القيام بنوع من الاستقلال الذاتي، الذي بموجبه تتمكن الذات الإنسانية من تفعيل النقد والتفكير المنظم داخل محيطها المنغلق، فهذه الاستقلالية لم تكن ممكنة في العصور السابقة، حيث لم يستطع الإنسان الخروج عن هذه المعيارية التي هيمنت طوال قرون عديدة، إلا مع ظهور محاولات فلسفية حديثة ساعدت على النهضة بالعقل وإعادة بنائه وفق قواعد منطقية صحيحة، خلافا لما كان عليه العقل اللاهوتي في القرون الوسطى، لذا أراد أركون أن يسلك منهجا منطقيا يعني بشروط المعرفة الصحيحة التي ينتجها العقل الخالية من التناقض.

إذا كانت الحداثة قد تمثلت في الفتوحات الفلسفية والعلمية التي حصلت في أوروبا وتخلصها من إقطاعيتها، وشكلت قطيعة مع عقل القرون الوسطى اللاهوتي، فإن استخدام النقد والتجرؤ على ممارسته بتوظيف منطقي منهجي عقلاني، وانتشار النظريات العلمية الكبرى والاستخدام الواسع للمنهج التجريبي، شكل خطوة لتفوق وانتصار الفلسفة والعلم على المرجعيات الفكرية المتسلطة عليهما.

نلاحظ هنا بوضوح أن أركون قد استفاد من المرجعيات الفلسفية الحديثة، التي انصبت على فحص العقل وابعاده عن التجريد الميتافيزيقي، والاهتمام بالواقع العملي، واستخدام التحليل المنطقي الذي يقوم على المعرفة الاستدلالية الاستنباطية التي تكشف لنا عن الحقيقة بنوع من التدرج والتسلسل التي ننتقل فيها من قضية مقدمة إلى قضية أخرى .

ومنه جاءت الدعوة لتحديث العقل العربي الإسلامي وجعله عقلا متفوقا على غرار ما حدث للعقل الغربي، فنقد أركون للعقل الإسلامي كان من نتاج الثقافة العربية وتاريخ الفكر الإسلامي لدراسة التيار الإنساني والعقلاني العربي، [1]

[1] محمد أركون، الأصول الإسلامية لحقوق الإنسان، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، عدد 62 - 63، أفريل 1989، ص 114.

يبرر في حد ذاته التدهور الذي أصاب العقل الإسلامي وإظهار العوامل التاريخية والاجتماعية والسياسية التي أدت إلى فشله بعد ازدهاره واستغلاله التراث الفكري والعلمي وإضافة إبداعات كثيرة لهذا العقل في القرن الثالث عشر الميلادي الذي يعرف بالعصر الذهبي، لماذا توقف هذا العقل عن الازدهار وانسحب عن الساحات العلمية التي بدأت تزدهر أكثر في الفكر الأوروبي؟

لذا يردها أركون إلى غياب التحليل والتفكيك للعقل الإسلامي، وعدم استخدام التحليل المنطقي والتقيد بالمناهج الحديثة، وطغيان المواقف التقليدية التي تعتقد أنها تمثل السلطة الفكرية، يقول أركون:" فهذا الخطاب يخلع الرداء الإسلامي التقليدي بكل مفرداته وصياغاته التعبيرية على كل الممارسات السياسية والمؤسسات الحديثة والممارسات القانونية التي استعيرت من أوروبا. إنهم يغلفونها بشعارات إسلامية وتسميات إسلامية لكي يوهموا بأنهم لم يخرجوا على الخط ولم يقلدوا ذلك الغرب الإمبريالي".[1]

إذا كان أركون يتحدث عن حداثة عربية إسلامية تؤسس لنقد العقل الإسلامي بالخصوص، فهو يقترح استخدام مصطلح "العقل الاستطلاعي" أو "العقل الجديد المنبثق الصاعد"، يقول أركون:" وأقصد بالعقل الجديد الذي يطمح إلى التعرف على ما منع التفكير فيه وأبعد عن دائرة الاستطلاع والاستكشاف"[2]

فهذا المصطلح كما يسميه أركون مصطلح "ما بعد الحداثة" الذي لم يعد مسيطرا كما حصل لبضع سنوات، لأنه يسجن الفكر أو العقل داخل المسار الأوروبي الغربي، لذا يقول أركون:" ولهذا السبب لم أذعن للموضة العابرة ولم أعتمد مصطلح ما بعد الحداثة وانما اخترت مكانه مصطلحا جديدا هو: العقل الجديد المنبثق الصاعد وأعتقد أنه الأفضل والأكثر تعبيرا عن حاجياتنا الفكرية حاضرا ومستقبلا "[3]

[1] نفس المرجع ص 114

[2] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة وتعليق هاشم صالح، سلسلة نقد الفكر الديني، دار الطليعة، 1998، ص8.

[3] محمد أر كون ، نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1 يوليو 2009، ص 33.

إذا تأملنا موقف أركون من نقده للحداثة العابرة وإرساء مفهوم العقل المنبثق الجديد، الذي يخرجنا من المركزية الغربية للفكر ويدخلنا في ابستمولوجيا وبنية عقل جديد له أصالته المنطقية على مستوى التصور والمنهج، الذي يعمل على نقد العقل ذاته، كما فعل كانط في نقده للعقل الفلسفي الحديث النظري والعملي، وتحليل أسباب الفشل والنجاح، "فالعقل النقدي الاستطلاعي ينتمي إلى مذهب الاتهام الفلسفي المنهجي البناء" [1]

ومحاولة الوصول إلى حقائق يقينية معقولة، ويتخذ الجدل والمحاججة لإثبات وتصديق المعارف والعمل على إقناع الغير والتواصل معه بالحجة المنطقية، أي اصطناع الآليات المنطقية المناسبة لهذا الفكر أو ذاك، وابعاد الفكر البشري عن الوقوع في التصورات المثالية المجردة العقيمة اللامنطقية، والتمسك بالتحليل المنطقي الدقيق والمنهج العلمي.

إن فلسفة أركون النقدية قد قادته إلى التقعيد لتنوير إسلامي تتجلى ملامحه في العقل المنبثق الجديد، وإبراز مكوناته ومرجعياته الفكرية، للوصول بالعقل الإسلامي إلى مستوى العالمية كما أرساها من قبل ديكارت وكانط وراسل، لأنه لم يكن عاجزا عن ممارسة التفكير الفلسفي النقدي البناء عبر مراحله التاريخية، يقول أركون:" إن الفكر الإسلامي يمتلك في مساره التاريخي الطويل مرجعيات فكرية رائعة وعظيمة، كما يمتلك الثروات والإمكانيات البشرية الضرورية التي تمكنه من المساهمة منذ الآن فصاعدا في البحث الكوني على فلسفة إنسانية جديدة. وهي فلسفة مشكلة ومشاطرة ومغتنية باستمرار عن طريق الممارسة المتضافرة "[2]

هنا تظهر لنا تاريخية العقل الإسلامي وتعاطيه مع قضايا العصر، وعدم اتهامه بالتقصير واحتقاره على مستوى الإنتاج والممارسة الفلسفية، فهو يمارس المعرفة وينتج العلوم التي يكون بحاجة ماسة لها كعلم الأصول والمنطق مثلا، وعدم تركه خاضعا لتأويلات مذهبية وإيديولوجية عقيمة بعيدة عن الفهم والعلم الصحيح، والالتزام بقواعد المنطق وروح التفلسف النقدي المتعالي، لا أن ينقلب على نفسه ويركن إلى اجترار ما هو موروث فقط ، وابتكار المناهج المناسبة لخلق تواصل وتفاهم أكثر بين العقل الديني (النقلي) والفلسفي المنطقي والعلمي (الموضوعي).[3]

---

[1] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة وتعليق هاشم صالح، سلسلة نقد الفكر الديني، دار الطليعة، 1998 ص09

[2] محمد أركون ، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية ، تور هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 2002، ص 318.

[3] محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ أخر للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1999،ص14.

هنا تظهر لنا بعض الملامح الأولى للبنية المنطقية على مستوى الصور التي تضمنها "العقل المنبثق الجديد" عند أركون، الذي يتميز بالطابع المنطقي الشمولي الكلي، أي الإلمام بالقضايا التي تشغله في مجالات عدة وهذا يقودنا إلى اكتشاف خصائصه المنطقية الثابتة لا المتغيرة انطلاقا من التعريف الذي يدل على ماهية الأشياء لا أعراضها، فمن شروط التعريف المنطقي أن يكون جامعا مانعا (أي بالماهية لا العرض)، لكي يحيط بمجمل الموضوعات التي عالجها العلماء في الفترة التاريخية التي يدرسها، ومنه يطلع على المصادر العلمية. " يشير أركون "إلى أن العقل المنبثق حديثا يعتمد على نظرية التنازع بين التأويلات بدلا من طريقة واحدة في التأويل والاستمرار فيها مع رفض الاعتراضات عليها حتى ولو كانت وجيهة و مفيدة".[1]

يتبين لنا مما سبق أن أركون يشدد على نقطة هامة، تتعلق بقاعدة تحكم عمل العقل المنبثق، عندما يريد أن يؤصل لحكم فهو يرى أن هذه الأصول تحتاج هي الأخرى إلى التحقيق والتأصيل، أي تشكيل منظومة معرفية تصل الحقيقة وتسجن الفكر العقائدي داخل سياج مغلق، إن العقل المنبثق الذي يعمل أركون على توظيفه في أبحاثه يسهم بجدية في تطبيق المنهج النقدي التفكيكي على التراث، أي كل ما تم تأصيله في الماضي والحاضر. " وهكذا ننتقل من منهجية التاريخي الراوي الفلوجي إلى منهجية التاريخ الإشكالي الذي يدرس بشكل نقدي كل فترة ويكتشف الحدود الفاصلة فيها بين ما يمكن التفكير فيه وما يستحيل التفكير فيه".[2]

فهو يهدف إلى تحرير الفكر العربي الإسلامي من كل اتهام عقيم، واحتجاج فارغ وجدل باطل مرتكز على البنيات العقائدية الموروثة، التي حاولت أسر ومحاصرة التفكير المنطقي، أو التفكير التاريخي المتعالي.

إن توظيف العقل المنبثق عند أركون لا يعني التخلي عن الموروث، أو حذفه أو تهميش دوره التاريخي، إنما يساعد على تنوع وتعدد القراءة والتحليل، ويفتح آفاقا جديدة للمعرفة، وفي السياق ذاته يميز أركون بين ما يعمل العقل المنبثق على إنتاجه في خطابات متطرفة في العودة إلى التراث، أو في التزام مبادئ الحداثة وعقل التنوير، لذلك يقول : "شتان ما بين المشروع الاستقرائي الإكتشافي التقديري الانصافي المستنطق للمسكوت عنه لأنواع التلبيس والحجاب، الذي يعمل من أجله العقل المنبثق، وبين الخطابات الإيديولوجية والأصولية ".[3]

---

[1] نفس المرجع ص14

[2] محمد أركون، العلمنة و الدين(الإسلام، أوروبا، الغرب): رهانات المعنى وارادات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، ط2 س2001 ص100

[3] محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ أخر للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1999 ص14

إذا أردنا تحليل المنهج الذي اتبعه أركون في مساره الفكري، ومحاولة منه بلورة منهج خاص، على أساس أن لكل مفكر أو فيلسوف خصوصيته في عملية البحث الذي يتميز به عن غيره، و يستند إليها لتكون له القدرة على التحليل، وفي هذا السياق نجد كتاب ديكارت (1595 م/ 1650 م) مقاله في المنهج الذي أبرز قواعد المنهج كقاعدة البداهة، أو الألماني كانط (1724 م/1804 م) الذي ألف كتابه" نقد العقل الخالص" الذي أكد فيه محدودية العقل. وكذلك هيجل (1770م/ 1831م) الذي أسس المنهج الجدلي على حركية الفكرة ونقيضها والمركب بينهما، وكذلك ماركس (1818م/1883م) الذي استطاع أن يغير طبيعة هذا الجدل الذي اشتهر بالمادية الجدلية، أساسه الواقع الاقتصادي المؤسس على الصراع القائم بين الطبقة البورجوازية والطبقة العاملة، والفرنسي سارتر (1905 م/1980م) الذي ألف نقد العقل الجدلي، كذا أركون الذي ألف (1928 م/2010م) كتابه "نقد العقل الإسلامي"، ويقول أركون محددا نشأة هذا المشروع:" ونقصد بالعقل هنا العقل الديني بالطبع وبالتالي العقل الإسلامي كما العقل اليهودي أو العقل المسيحي...إنه عقل ديني لاهوتي تمييزا له عن العقل العلمي الفلسفي الحديث"[1]

، وذلك انطلاقا من تأسيسه منهجية جديدة " بالإسلاميات التطبيقية"، في الحقيقة نجد أركون يميز بين الإسلاميات الكلاسيكية أي "الاستشراق"، الذي نشأ وترعرع عند الأوروبيين، رغم أنه كان بإمكانه أن يستخدم منهجية باسم الإسلاميات الكلاسيكية أي القديمة، لإبراز الطابع العملي التطبيقي في تعامله وتعاطيه مع الواقع الذي تعيشه المجتمعات العربية الإسلامية، أي عدم الاكتفاء بما هو موروث والخروج من دائرة السياجات المغلقة التي فرضت على مفكري الإسلام، لذا " فأركون على عكس المستشرق الكلاسيكي المتبحر في العلم لا يهدف إلى تقديم دراسات أكاديمية باردة عن تراث الإسلام وتاريخه، وإنما يهدف إلى الانخراط الكامل في هموم المجتمع الجزائري والمغاربي وبقية المجتمعات العربية الإسلامية" .

إن عملية التغيير والتجديد ليست سهلة ويحظى بها جميع الأفراد في المجتمع، مما ينتج عن ذلك جملة من الصعوبات والعوائق التي قد يصطدم المفكر أو الفيلسوف بها، منها عدم توفر البيئة الثقافية والفكرية المساعدة على معالجة هذه المشكلات التي يعيشها هذا المجتمع أو ذاك، لأن أركون يعتبر من النخبة المثقفة التي عانت سيطرة وهيمنة الاستعمار ومحاولته طمس مقومات المجتمعات العربية الإسلامية ومقدساتها كالدين واللغة،[2]

[1] أر كون ، نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1 يوليو 2009،ص74

[2] محمد أركون ، تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1 ، أبريل 2011 ، ص27-28

وإن كانت هي الأخرى عرفت تعثرات في تحقيق نهضتها كغيرها من المجتمعات المتحضرة.

لذا كان أركون حريصا على تقديم المنهجية الملائمة لحل هذه المشكلات، وتشخيص الداء والبحث عن الحلول، لأنه التزم الموضوعية والتحليل العلمي، لتجاوز النظرة السطحية الراديكالية التي ترسخت في هذه المجتمعات التي خضعت للاستعمار وعرفت وحشيته.

وقد كان أول نص كتبه لتوضيح توجهاته المنهجية، عندما ألف كتابه تحت عنوان "نحو إسلاميات تطبيقية"، لإبراز مدى قدرته على استيعاب قضايا الإسلام، بعد أن عرفت معظم المجتمعات العربية الإسلامية بعض التحديات الراهنة، التي أثرت على معنوياتها.

لكن في الحقيقة إذا عدنا إلى موضوع نقد العقل الإسلامي، الذي حاول توضيح مشروعه ومنهجه ويقول في ذلك: "قبل أن نوضح مفهوم الإسلاميات التطبيقية والمهام الملقاة على عاتقها، ينبغي علينا أولا أن نحدد ما هي الإسلاميات الكلاسيكية وماذا قدمته للدراسات العربية الإسلامية، وما هي خياراتها وأين تقف حدودها أو محدوديتها المنهجية والمعرفية ".

لقد أراد أركون أن يستجلي عمق الدين الإسلامي من خلال احتكاكه بالغرب، محاولا الانخراط في مفهوم الاستشراق الذي سيطر على الجامعات الغربية خلال العصر الحديث، بعد أن عرفت أوروبا ثورة فكرية شملت مختلف جوانب الحياة، وهذا بدوره يقودنا إلى اعتبار مفهوم الاستشراق هو خطاب غربي، يقول أركون:" إن الاستشراق أو الإسلاميات الكلاسيكية هي عبارة عن خطاب غربي عن الإسلام"[1]

إذا عدنا لمنهجية أركون ومحاولة الوقوف على بعض ملامح مصطلح الإسلاميات التطبيقية، والتمييز بينه وبين الاستشراق الكلاسيكي، التي استوحاها من الفكر الغربي محاولا تحديد العلاقة بين العلم النظري والممارسة العملية، لأن الموضوع قد عرف تغيرات جذرية على مستوى البحث الفلسفي في القرن السابع عشر، عندما وضع ديكارت (1595م /1650 م) أسس ومبادئ المذهب العقلاني في الفكر الفلسفي الحديث، الذي يقوم على الأفكار الفطرية ومبدأ الوضوح والاعتقاد بأسبقية الذات العارفة على الموضوع، وعقلانية ديكارت قائمة على مهاجمة الفكر المدرسي (السكولائي) في القرون الوسطى الذي يستمد مرجعيته من الفلسفة اليونانية، لأن ديكارت أراد تجديد الميتافيزيقا التي تعتبر من أهم المباحث الفلسفية في النسق الديكارتي.لذا قد عبر أركون بقوله : "المعرفة تعني أن نستبق الأمور أو نستكشفها أولا قبل أن نستطيع السيطرة عليها"[2]

[1] نفس المرجع ص 27-28
[2] نفس المرجع ص 32

لكن ينبغي مراعاة تحديات العصر التي تفرض علينا الإبداع والابتكار أي المعاصرة، وعدم اجترار الماضي، مع إعطاء المكانة اللازمة للدين في المجتمعات العربية الإسلامية، أي عقلنة الخطاب الديني وجعله يواكب تطلعات الشعوب التي تبحث عن سعادة أبنائها في ظل العولمة، والتي تجعل النخبة المثقفة تبحث عن رسم استراتيجية مدروسة تخرج هذه المجتمعات من سياجها الدوغمائي السطحي.

بناء على ما سبق اتخذ أركون موقفا من ذلك حيث يقول : "سوف نحاول أن نعرف فيما إذا كانت التحديات الجديدة، التي تواجه المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة، قد لقيت جوابا مناسبا أو تم تجاهلها أو فهمت بشكل سيء من قبل من ندعوهم اليوم، بحق أو بدون حق بالمثقفين "

ما يمكن استنباطه هو أن أركون يحمل التبعة للمثقف المسلم أو العربي لمواجهة هذه التحديات التي تواجه المجتمعات النامية، والتي تسعى جاهدة لتحقيق هذه التنمية في مختلف المجالات، فلقد قام الفلاسفة بدور فعال في تدشين الموقف النموذجي للتيار، الذي أدى في الغرب الأوربي إلى انبثاق ما ندعوه بالمثقف".[1]

إذا كانت الحضارات السابقة عرفت تفوقها وازدهارها على مستويات عديدة بما أنتجه العقل الإنساني وفق قيم روحية معنوية، فالدعوة قائمة اليوم في مجتمعاتنا العربية الإسلامية لدراسة ديننا الحنيف وعقلنته كما فعل علماء الأصول، و التعمق جيدا في فهم القرآن الكريم ودراسته بمنهجية علمية، للوقوف على مضامينه وتعاليمه، لذا نلمس وعيا جليا لدى تيار المجددين بأن على الفكر الإسلامي المعاصر أن يتوسل بأدوات تحليلية تمكنه من تفكيك المفاهيم والنصوص والبحث في جذورها وكيفية ممارستها من قبل المحدثين والأصوليين والفقهاء للكشف عن ركام الأنظمة المعرفية المكونة للثقافة العربية الإسلامية والناحتة لمفاهيمها وتصوراتها".[2]

فقد جاء القرآن الكريم بفلسفة أكثر انفتاحا وعقلانية، أين ظهر التمييز واضحا بين الأمور التوقيفية والتوفيقية. لكن مع ذلك نبقى في حاجة ماسة لقراءة التراث وإنتقائه من رواسب الماضي، لأن آليات التحليل المنطقي تفرض علينا أن نكون أكثر واقعية وموضوعية في قراءة الفكر الإسلامي لا كما فهمناه عند المستشرقين وإنما بفهم ومنطق علمي[3]

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء بيروت، ط2، 1996ص 4-5

[2] نفس المرجع ص95-95

[3] محمد أركون ، تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1 ، أبريل 2011 ص33

حيث يؤكد أركون " فإن علم الإسلاميات التطبيقية ينطلق من الحاضر وقضاياه ولا يغرق في الماضي البعيد المنقطع عن حركة الحياة والهموم المعاصرة"

لأن طغيان وإضفاء الطابع الإيديولوجي على التراث الإسلامي سيؤدي حتما إلى غياب الموضوعية التي تقتضي الابتعاد عن الأحكام والتصورات المسبقة، وإحداث القطيعة الابستمولوجية مع كل أنماط التفكير المنغلق على الماضي.

لأن المشكلة حسب أركون تعود بالدرجة الأولى إلى جهل المسلمين بتراثهم وغياب المنهج النقدي، فينبغي الأخذ بالفكر المستقل والبحث العلمي، وهنا نكون بحاجة إلى إعطاء الأهمية اللازمة للبحث العلمي لتحقيق نهضة شاملة، والقضاء على مظاهر التخلف التي سيطرت داخل كياننا وقضت على معنوياتنا وجعلتنا نعيش هذه التبعية، ويؤكد أركون هنا" أنه توجد هوة سحيقة بين الفكر الأوروبي الحديث والفكر العربي الإسلامي"[1]

لأن الفكر العربي الإسلامي بقي منغلقا داخل قضايا فكرية تتميز بالتجريد، والتي مازالت تسيطر على عقولنا دون المساس بها والتجرؤ على نقدها أو مراجعتها.

3- محمد أركون وفلسفة المفكر فيه واللا مفكر فيه

إن أردنا الوقوف على حقيقة مشكلة التخلف في المجتمعات العربية خصوصا والإسلامية عموما، التي تعود حسب أركون إلى غياب الفلسفة والفكر النقدي الحر، انطلاقا من كون الفلسفة هي ممارسة نقدية وتساؤل نقدي بناء، ترفض التعاطي مع المعارف الجاهزة والبسيطة، فبعد محنة ابن رشد واتهام الفلسفة بالتحريض على الدين و تكفير الفلاسفة والتشدد تجاه العقل و عملية النقد، والنظر للفلسفة أنها تتناقض مع الشريعة الإسلامية، وإن كانت الحضارة الإسلامية عرفت ازدهارا وتقدما ووصلت إلى عصرها الذهبي، من تنوع في العلوم والإبداعات الفكرية والفلسفية، غير أن هذه الحركة الفكرية والعلمية لم تعمر طويلا، حيث تراجعت حركة العلم والإبداع الفكريعندما سيطرت الظلامية وأصيبت بالتحجر والانغلاق الثقافي والحضاري في مختلف المجالات.

مما جعل المفكر أركون يثير مصطلح "السياج الدوغمائي المغلق" "فهو يعني أن المؤمنين بعقيدة ما يعتقدون بأنها تمثل حقيقة مطلقة لأنهم مسجونون داخلها ولم يعرفوا غيرها "[2]

---

[1] نفس المرجع ص 33-34

[2] محمد أركون، الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر، ترجمة وتقديم هاشم صالح،دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1 ، يونيو 2010 ص 36.

لذلك ظهرت تراكمات ورواسب حضارية أثرت على مسار الفكر العربي الإسلامي، عندها أصبنا بالتحجر والتقوقع على أنفسنا وتخلفنا علميا وفلسفيا، حتى أصبحنا نشعر بالدونية والضعف تجاه غيرنا في العالم المعاصر الذي تطورت فيه النظريات العلمية وازدهرت فيه الممارسة الفلسفية النقدية، مما انعكس سلبا على مشروعنا الحضاري، لأننا نملك من المؤهلات والإمكانات المادية والمعنوية ما يؤهلنا للنهضة بالمجتمع العربي الإسلامي، لأن التخلف لم يكن قدرا محتوما حتى ننبهر بالغير، فمشروع الحداثة والتنوير يحمل في مضمونه استخدام العقل والتجرؤ على النقد والحوار مع الأخر.

ان الفكر العربي الإسلامي لا يعارض حسب أركون الحقوق الفردية والجماعية المشروعة في كل دساتير العالم قديمها وحديثها، كحرية التفكير والنقد والإبداع لأننا بقينا سجناء منظومة فكرية كلاسيكية، فكل انفتاح فلسفي أو علمي يعد خطوة نحو التحديث والتجديد. فاليوم هناك من يحمل لواء الحرية الفكرية في مجتمعاتنا العربية الإسلامية قصد إحداث قطيعة ابستمولوجية مع التقليد واجترار الماضي.

وعندما يمعن أركون النظر في التراث العربي الإسلامي يجد أن حجم اللامفكر فيه، بل المستحيل التفكير فيه أضخم من فضاء المفكر فيه، الذي لا معنى له هنا ما لم يستند إلى اللامفكر فيه، إذ منه يستمد ماهيته حتى وإن كان المفكر فيه هو الذي يكتشف اللامفكر فيه، لذلك حاول أركون بعث مصطلح "اللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه"، كان يعتقد أن الخلفاء المتأخرين قد أغلقوا أبواب التفكير الحر في الإسلام، ولذلك" فهي تدخل في دائرة الممنوع التفكير أو المستحيل التفكير يتراكم بمرور الزمن والأجيال على هيئة لا مفكر فيه "

كما حدث في الحضارة العربية الإسلامية لأنصار المعتزلة عندما اتهموا في مناقشتهم لمسألة خلق القرآن بالتمرد عن الدين واصطدموا بالحنابلة، لأن منع الحوار والاستبداد بالرأي وفرض قناعات فكرية ودينية معينة، يشكل عائقا تجاه خلق فضاء فكري متنوع وخصب، مما يعطل ويستبد بمجال الفكر البناء الذي يهدم العقائد الراسخة والدفينة في العقلانية الجماعية، يقول المفكر الفرنسي جان بيير ديكونشي (1934م/2014م) " إننا نعتقد كما بينا ذلك في مكان أخر أنه بسبب أن العقائد الدينية تنحرف عن معايير العقل القائمة على الفرضية والاستنباط والتجريب فإنها تعوض عن هشاشتها العقلانية هذه عن طريق صرامة الضبط النفسي والاجتماعي الذي يتحكم بهذه العقائد"[1].

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء بيروت، ط2، 1996، ص5-6

يتضح لنا أن أركون لا يستبعد دور النخبة المثقفة في المجتمعات العربية الإسلامية في التمرد على الأوضاع السيئة التي تسود مجتمعاتهم، مما يحفزها على القيام بدور فعال لتحقيق هذه التغيرات بعد ظهور عوامل جديدة ساعدت على الاحتكاك الثقافي المباشر مع الغرب، وإن كان أركون يمثل أحد طلائعها ويؤمن بإمكانية تقدم المجتمع الإنساني في كل المجالات الحيوية الفكرية والعلمية منها ، وهو أمر لا يمكن تحقيقه إلا بتوافر ثلاث قيم إنسانية عليا هي قيم "الحرية و العدالة و العقلانية"، فالتنوير في العالم العربي الإسلامي هو تعبير عن التمرد و الثورة

على الواقع القائم الذي لا يتلاءم والمستجدات الحاصلة، فحركة التنوير التي حمل لواءها في بداية الأمر بعض المفكرين العرب قصد الاستفادة منها لإثراء الثقافة العربية قوبلت برفض ومقاومة، لأنها نابعة من إرادة التغيير و التجديد و الانتقاء العقلاني.

المبحث الثالث : الأساس الفلسفي لنقد العقل العربي الاسلامي عند محمد أركون

1- معالم المنهج النقدي عند محمد أركون:

يتمثل مفهوم الفكر النقدي في الفكر الذي يتعاطى مع موضوعه على أنه معطى غير منجز ويحتاج إلى تفكيك واعادة تركيب، إلى حفر الأعماق لاستخراج ما هو خفي.

إذا حاولنا أن ننطلق من هذا التعريف للفكر النقدي، فهو ليس ببعيد عن تعريف أركون، إن من يقرأ نصوصه يلاحظ أن محاولاته النقدية تحمل في طياتها الكشف عن الحقائق التاريخية والاجتماعية والفلسفية، إنه يهدف إلى الكشف عن ما هو مخفي، وإذا نحن بصدد الحديث عن مفهوم النقد كما تبلور في أبحاث أركون، الذي يريد التمييز بين الدين والإيديولوجيا، لأن في ذلك توضيحا للمسار النقدي الذي سوف يسلكه أركون.

أما الدين عند أركون فله معنيان، الأول روحي ومنزه ومتعال، والثاني قانوني ورسمي وذو بعد سلطوي، حيث يصبح الدين مؤسسة متضامنة مع السلطة الحاكمة، من هنا نجد أركون يسلط الضوء على مشكلة العقل الديني، يكمن الموقف الأول في الوهم الذي يؤسسة هذا العقل، والذي يفيد بأن الأديان ليست مجرد أنظمة إيديولوجية، أما الموقف الغامض الثاني يعمل على تأييده العقل الديني، فيكمن في إخفاء القيمة والوظيفة الرئيسية للدين

فالانتقال من المستوى الروحي للدين إلى المستوى الإيديولوجي لم يحصل في مجال الفكر الإسلامي وإنما في تاريخ الفكر الأوروبي الغربي إبان القرون الوسطى. [1]

[1] نفس المرجع ص5-6

لكن عقل الحداثة قد انطلق في مساره النقدي ليغير المقاييس في أوروبا، بينما بقيت الحال على ما هي عليه في المجتمعات العربية والإسلامية، ولذا يقول الجابري:" إننا نعتقد أن الدعوة إلى تجديد الفكر العربي أو تحديث العقل العربي ستظل كلام فارغ ما لم تستهدف أولا وقبل كل شيء، كسر بنية العقل المنحدر إلينا من عصر الانحطاط، وأول ما يجب كسره عن طريق النقد الدقيق الصارم هو ثابتها البنيوي القياس في شكله الميكانيكي الذي شرطناه".[1]

من هنا تظهر أحد مرتكزات الفعل النقدي عند أركون، والتي تتمحور حول زعزعة المشروعية الدينية والسلطة العقيدية، من أجل إحلال المشروعية البشرية مكانها، لذا فمهمة خلع المشروعية على الأنظمة المعنوية والأخلاقية والقانونية والسياسية للبشر، يجب أن تأتي نتيجة تطور نقدي واع ينجزه العقل بشكل مستقل عن السلطات الدينية، دون الانتقاص أو التعرض للقيمة الروحية والمتعلقة للدين.

نحن نعتقد أن مهمة النقد كما يحددها أركون، ويمارسها في أبحاثه، تكمن في تفكيك التركيبات المعرفية للعقل الديني التي تتضمن الأنظمة اللاهوتية والتفاسيروالتواريخ، فالعقلانية كما يفهمها أركون ما هي إلا تركيبة معرفية مؤقتة يتم تخطيها بشكل منتظم لتحل محلها عقلانية أخرى، فالمنهج النقدي لا يعترف بالحقيقة المطلقة، وتأسيس عقل بشري مطلق، ولا يعتقد بأصول ثابتة ونهائية للعقل، هذه هي أهم مكتسبات ابستملوجيا أركون الحديثة، التي استلهم منها أركون مشروعه النقدي، فهو لا يرى أن المعني بحد ذاته موجود على نحو مسبق أو جاهز، من هنا نجد أن إحدى مهمات العقل النقدي عنده تكمن في الحفر والتنقيب، وذلك للبحث عن الشروط التي يتم فيها إنتاج المعنى وفي هذا يقول أركون: " إن هذا الحفر يجب أن يكشف بالتالي عن كيفية بناء وتسيير شؤون القيم، التي تحسم مصير كل شخص بشري داخل الجماعة التي ولد فيها هذا الفرد، والتي يطور وجوده داخلها ".

نود في هذا السياق أن نشير إلى نقطة جوهرية، تميز المنهج النقدي لدى أركون، وهو التزامه في أكثر من مناسبة بتطبيق الدراسة المقارنة بين الأديان وبالخصوص بين المسيحية والإسلام، فهو عندما يقوم بتحليل ظاهرة الوحي، فإنه لا يكتفي بدراستها في المجتمعات العربية والإسلامية، حيث يوسعها إلى دائرة أوسع تشمل العالم المسيحي، "لذلك يعتقد أركون، أن الإيمان يتعلق بالوحي الموجود كظاهرة خارجة عن نطاق إرادتنا، بسبب تأثيره في ملايين البشر"[2]

[1] نفس المرجع ص20

[2] محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ أخر للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1999ص302

إن النظر في الوحي والنظام اللاهوتي يعد أمرا جديدا في الفكر الإسلامي، يشق لنفسه منهجا نقديا يختلف عن المألوف، من هذا المنطلق يفرق أركون في منهجه النقدي بين معنيين للدين الأول روحاني ومنزه، والثاني أقرب إلى الإيديولوجيا والسلطة الحاكمة، انطلاقا من هذا نجده يميز بين العقل الديني، والعقل السياسي اللاهوتي، أما الأول أي العقل الديني فهو فاعل في مجال التعاليم الأصلية المعترف بها على أنها مدونات للنصوص التأسيسية.

" أما العقل اللاهوتي السياسي فهو 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 يوجه إليها هذا العمل ".[1]

إن نقد العقل الإسلامي، كما مارسه أركون، تمحور بشكل رئيسي حول آلية اشتغال العقل اللاهوتي، السياسي، وذلك بهدف إبراز قدرة هذا الأخير على القيام بعملية التطهير، وإضفاء الطابع التقديسي، وتأسيس التعليم العقائدي المستقيم الذي نصب نفسه سلطة مرجعية لا يمكن تجاهلها، فالعقل اللاهوتي السياسي يستعين بالعقل الديني أو بالنصوص التأسيسية المقدسة، ويعود إليها بشكل دائم باعتبارها تحوي كلاما مثاليا لا يجوز أن يناقش.

مما سبق نستنتج أن هناك علاقة بين العقل الديني والعقل اللاهوتي، فالأول هو بمثابة النظرية، والثاني هو التطبيق، لذلك فهو يتفرع عن الأول، فهناك مسافة شاسعة لا يمكن تجاهلها ولا إلغاؤها مهما كانت الجهود المبذولة، فالمسار النقدي الذي يتبعه أركون يركز على التمييز بين معنيين للدين الإسلامي، وبين مستويين للعقل الإسلامي.

فحسب أركون نجد العقل اللاهوتي لا يتردد في استخدام الجهاز العقلي والمرجعيات المطلقة التي قدمها الخطاب النبوي، لذلك فهو يلح مرارا وتكرارا في أكثر من مناسبة على تطبيق النقد التاريخي والألسني والأنتروبولوجي على التراث، لكي يحرر من كل العراقيل، فهذه المراجعة النقدية لأنماط التراث التاريخي سوف تؤدي إلى مواجهات خصبة تغني جميع أنواع التراث، وخاصة التراث العربي الإسلامي والأوروبي بالخصوص.

يقول أركون محددا مهام نقد العقل الإسلامي: "نحن الآن بحاجة إلى ثورة فكرية حقيقية، تذهب في أعماق الأشياء وتغير منظورنا جذريا للتراث،[2]

[1] نفس المرجع ص314

[2] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة وتعليق هاشم صالح، سلسلة نقد الفكر الديني، دار الطليعة، 1998 ص223-224

وهكذا وبدلا من أن يستمر التراث كقوة معيقة تشدنا إلى الخلف في كل مرة، يصبح قوة تحررنا وتساعدنا على الاطلاع الحضاري وهذا ما أفعله شخصيا منذ أكثر من ثلاثين سنة من خلال مشروعي نقد العقل الإسلامي". [1]

2- أهمية النقد وتوظيفه بالمعنى الألسني :

يحاول أركون أن يستخدم القراءة الألسنية أو اللغوية لإبراز القيم اللغوية التي يتضمنها النص، فلم يفضل مدرسة على أخرى، لأن مدارس علم الألسنيات مازالت في إطار التشكل، لذا نجده يترك المسائل التي من شأنها تقرر مصير مضمون النص، إنه يقصد بالمسائل هنا مسألة العلامة والرمز ومسألة الذات، ومنه مسألة العلاقة بين الفكر واللغة والتاريخ، لكي يتم تحقيق تقدم لافت في مجال معرفة الإنسان، فالتركيز على البنية اللغوية والنحوية واللفظية للنص الديني، يحرر القارئ من هيبة هذا النص على الصعيد اللاهوتي، لكي يصبح مثل أي نص يخضع القوانين الصرف والنحو كسائر النصوص الأخرى.

لقد حاول أركون إعطاء الأولوية للمنهجية الألسنية عندما بدأ بدراسة النص القرآني، وذلك بالقياس إلى المنهجيتين التاريخية والأنتروبولوجية، لأن النص القدسي قد طغى على الطابع اللغوي في الكثير من الأحيان، فبإمكان المنهجية الألسنية أن تسهم في استبعاد الأحكام اللاهوتية التي أحاطت بالنص الديني منذ فترات، لتسليط الضوء على كيفية تركيب المعنى أو مفصلته انطلاقا من كيفية صياغة العبارة اللغوية.

3- أهمية النقد وتوظيفه بالمعنى الأنتروبولوجي:

إذا حاولنا أن نتطرق للنقد بالمعنى الأنتروبولوجي للعقل الإسلامي، كما مارسه أركون فهو يركز على المثلث الأنتروبولوجي الممثل" بالعنف، التقديس، الحقيقة"، كما يرتكز على البحث في كيفية التأسيس الاجتماعي للعقل أو التأسيس الخيالي للمجتمع، إن النقد في هذا المجال سيسعد على أن يكشف عن العامل اللاعقلاني المسكوت عنه والمرمي في دائرة اللامفكر فيه، لذا نجد أركون اختار سورة التوبة ليقدم قراءة نقدية لها من عدة منهجيات من بينها الأنتروبولوجيا، لأنها تقدم نموذجا حيا في التعبير عن المفاهيم الثلاثة: العنف والتقديس والحقيقة.[2]

[1] نفس المرجع ص223-224
[2] نفس المرجع ص 235

إن الاهتمام بظاهرة العنف دفع مفكرنا إلى البحث في أسبابها وأهدافها فوجد أنها مرتبطة بالتقديس، لأن الإنسان يحتاج إلى العنف، والتقديس، والحقيقة، لكي يتمكن من العيش في المجتمع، فثمة ارتباط بين المفاهيم الثلاث، ويشير في هذا السياق " أن التوتر بين المفاهيم الثلاث، قد عرفته سائر المجتمعات في مختلف العصور، هذه هي الأركان المشكلة الكينونة الجماعية أو للوجود الجماعي على الأرض، ولا تخلو منها أمة من الأمم أو قبيلة من القبائل أو دين من الأديان، والجماعة مستعدة للدفاع عن العنف من أجل عن الدفاع عن حقيقتها المقدسة" [1]

4- ممارسة النقد بالمعنى الفلسفي

يعد التنظير عند أركون من بين الخطوات التي يتم فيها النقد الفلسفي كممارسة عقلية، وهذا النقد يقوم على علوم الإنسان والمجتمع أي كل ما يسلط الضوء على حقيقة الموضوع الذي يدرسه، فهو شديد الحرص بين البحث الأكاديمي والعملية التفكيكية التركيبية، " فهو يشدد ويلح على البحث في العلوم الاجتماعية، ويحرص على تجميع المعلومات الدقيقة عن الموضوع المدروس، وبين التنظير المنهجي أو الابستمولوجي ".

لذا " فالتنظير الذي يهدف إلى تجميع هذه المعلومات، والاستخدامات الممكنة التي قد تتعرض لها من قبل الفاعلين الاجتماعيين المتنافسين دائما على لعبة إنتاج المعنى ورهانات هذا الإنتاج".[2]

فأهمية النقد بالمعنى الفلسفي حسب أركون تساعد الناس على فهم واقعهم بعمق، فالنقد دون التقويم لا يساهم في مسار تطور المجتمعات الإسلامية، ولا في استمرار النقاش المفتوح باستمرار من أجل العقل، فقد حاول أن يبعث ويفرض "العلاقة النقدية" في المجتمع الإسلامي، أي التواصل مع الأخر، دون مراعاة المجتمع والثقافة والتاريخ، إن "بلورة المعرفة النقدية التي تفترض أن نقف موقفا حياديا تجاه كل الأديان والعقائد والأديان 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 وابهامه ومقاومته". [3]

---

[1] نفس المرجع ص235

[2] نفس المرجع ص57

[3] محمد أركون، العلمنة و الدين(الإسلام، أوروبا، الغرب): رهانات المعنى وارادات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، ط2 س2001 ص102

فقد أراد التوقف عند هذه العلاقة النقدية، لتقويم ودمج ما كان قد تم نبذه أو تهميشه في السابق .

فلا ينبغي ترك النقد بالمعنى الفلسفي مجانيا، أي عدم ترك المشكلة أو الموضوع مغلقا، أي غير معروف ومدرك، لأن فعل التفلسف يستند كلية على استخدام العقل، والعمل على الحفر والتنقيب دون تركه غامضا، ومنه يرى أركون: "أن كل المعارف الخاطئة والمجترة بشكل تواكلي على مر العصور ينبغي أن تعرى وتدان، وكل الأساطير التي يتعلق بها الناس، وكأنها متعالية أو مقدسة ينبغي أن يكشف النقاب عنها "..[1]

يتبين لنا أن أركون يعلن في أكثر من موضع أو مناسبة أن الهدف من ممارسة النقد، أن يجعل ما هو مستحيل التفكير فيه" أو" اللامفكر فيه"، بالأمر الممكن على الرغم من كل الضغوطات والعراقيل التي يتعرض لها كل باحث أو من يتخذ النقد منهجا له في ساحة الفكر الإسلامي أو العربي المعاصرين، لذا يعد النقد الفلسفي أداة ضرورية، للكشف عن أصناف المعرفة التي أنتجها العقل الإسلامي، فهو يعطي الأهمية القصوى للعلاقة التي تربط بين اللغة والتاريخ والحقيقة.

ومن جهة ثانية يحاول أركون الوقوف في سياق أبحاثه عند مفهوم الحقيقة بالنسبة للمفكر النقدي، لأن الحقيقة لا يمكن اعتبارها مطلقة ونهائية، كما هو سائد في الأديان والأنظمة الميتافيزيقية المثالية الفلسفية، يسميها أركون:" مجموع آثار المعنى، فهي تشكل بدورها جملة التصورات المختزنة من قبل التراث الحي للجماعة القبلية، فالحقيقة ليست معطاة وإنما تكتسب وفق منهج قويم، يستوفي شروطه من ذاته، فكل نسق فلسفي لا يخلو من عملية النقد، فالحقيقة ليست جوهرا أو شيئا معطى بشكل جاهز ونهائي، وإنما هي تركيب أو أثر ناتج عن تركيب لفظي أو معنوي قد ينهار لاحقا لكي يحل محله تركيب جديد، أي حقيقة جديدة" [2]

لأن مصادر التشريع الإسلامي متعددة كالإجماع والقياس، فغياب العقل قد يعرقل إبراز هذه الحقيقة وتوضيحها وفق قوالب عقلية.

من ذلك" يشدد أركون على أن " الهدف النهائي لبحثه يكمن في تحرير الروح من هذه البلاغات اللفظية [3]

---

[1] نفس المصدر ص119

[2] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة وتعليق هاشم صالح، سلسلة نقد الفكر الديني، دار الطليعة، 1998 ص166

[3] محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 2001، ص 206

ليس من أجل سجنها في سياج دوغمائي جديد، وإنما من أجل تعريفها على الاختلاف بصفته نقطة الانطلاق الضرورية لكل بحث عن الحقيقة، وبصفته رفضا لكل التكرارات أو الإجترارات الصريحة أو الضمنية للقيم والمجريات الفكرية التي ولدت في تراث ثقافي معين، ثم توسعت وتضخمت وأبكت ".[1]

من هنا كان هدف أركون المعرفي الذي تبلور في مؤلفاته، هو الخروج من دائرة الانغلاق والتحجر من الأطر الثابتة، إنه يسعى جاهدا لخلق توازن بين الشرق العربي الإسلامي أو الغرب الأوروبي، فقد استلهم من خلال عملية النقد العقل الإسلامي أو الغربي، الكشف عن النقاط الايجابية والسلبية، لقد أشار إلى المواجهة التاريخية والفلسفية، التي جرت بين رهانات المعنى من جهة و ارادات الهيمنة من جهة أخرى.

فهو يصر على استخدام مفهومين يعتبرهما أساسيين في المجال النقدي، وهما "الزحزحة والتجاوز"، فمفهوم الزحزحة يكمن في إلغاء كل المفاهيم المتحجرة التي لا تقبل النقاش، أما التجاوز فيكمن في تخطي كل العقبات والرواسب المنبثقة من الماضي.

يمكن القول إن عملية النقد، ليست مجرد موقف أو فكرة يتغنى بها، فهو منهج يهدف إلى التغيير، فهو مشروع فكري إنساني، ويعمل على إلقاء المزيد من الضوء على حقائق تهم الوجود البشري، ويجتهد في تحرير الروح من التقوقع الفكري، فعملية النقد بدأت بالحفر والتنقيب للوصول إلى التجاوز، أي تخطي كل الحقائق الثابتة، أي الاعتقاد في نسبية الحقيقة العلمية وفي إمكانية التقدم العلمي.

[1] نفس المرجع ص206

الفصل الثالث :

تقييم عمل أركون وسبل تجاوز الأزمة الحضارية

المبحث الأول : مقاربة بين محمد أركون والجابري

بداية يمكن أن نلحظ بوضوح أن الحقل الذي اشتغل فيه أركون والجابري فيه العديد من المواقع المشتركة، ونقصد هنا بالحقل : التراث العربي الإسلامي. لقد أراد كل منهما العمل في حفر طبقات التراث المتراكمة وتفكيكها، لكنهما لم يستخدما أدوات الحفر عينها. هناك فوارق مهمة تميز أدوات الواحد عن الآخر.

ثم يمكن أن نلحظ أن نقطة البداية عند أركون مختلفة عن بداية البحث عند الجابري. فأركون، بعد أن قام بالاطلاع على نصوص مسكويه والتوحيدي، وبعد أن بدأ بصياغة أطروحته، على تغيير مسار أبحاثه والالتفات إلى آخر ما توصلت إليه إنجازات علوم الإنسان والمجتمع في السبعينيات. لقد اجتهد في تحرير البحث العلمي عن طريق نقد المنهج الكلاسيكي في دراسة التراث الذي بلوره العديد من المستشرقين، مستخدما في ذلك مناهج علوم الإنسان والمجتمع. رفض أن يعزل المفكر عن مجتمعه، فأولى الأهمية للمجتمع أولا، ومن ثم للفرد. بحث في الشروط الاجتماعية التي تسهم في إبراز كاتب ما أو في إخفائه وتهميشه، من دون أن يهمل حياة الكاتب وأعماله. لقد اهتم منذ أيام إعداده أطروحة الدكتوراه بتبديل الصورة الخاطئة التي رسمها الاستشراق للفلسفة ولإمكانية التفلسف في الإسلام، وبإبراز النزعة الإنسية فيه ، ما أثار حفيظة أساتذته في ذلك الحين. إنه يشير في مقدمة الطبعة الأولى لأطروحته إلى أنه عمل على فتح علم الإسلاميات على الإشكاليات الجديدة والتساؤلات التي تطرحها الآن علوم الإنسان والمجتمع. كما إنه أراد أن ينزل من علياء التبخر الأرستقراطي البارد الذي يتميز به الاستشراق التقليدي إلى أرضية الواقع الحي والمعرفة المنخرطة كلية في هموم المجتمع. لقد حصر انشغاله منذ البداية بالمعرفة المنفتحة على القلق المعاصر للإنسان، وقد ساعده في ذلك إقامته في العاصمة الفرنسية التي كانت تضج بأصداء أعمال فوكو وستروس وبروديل ولوسيان لوفيفر ورينيه جيرار، وغيرهم.[1]

[1] نايلة أبي نادر ، التراث و المنهج بين أركون و الجابري ، بيروت ، ط1 ، 2008 ، ص454-455

كانت جدران جامعة السوربون الفاصلة بين قسم الاستشراق والأقسام الأخرى سميكة للغاية، إذ كان ممنوعا إدخال المنهجيات أو الإشكاليات الجديدة إلى الأقسام المحافظة والتقليدية. إن هذا الأمر قد جعله يبحث بنفسه خارج الجامعة عن ستروس وفوكو وبارت الذين سيطروا على الشارع في ذلك الحين وعلى الأجواء الباريسية عن طريق أطروحاتهم الجديدة والحرية الفكرية التي مارسوها.

بدأ أركون إذا متمردا، رافضا القوقعة داخل الخط الوحيد والصحيح الذي كان يمثله قسم الاستشراق الخاص بالدراسات العربية والإسلامية. أراد الانفتاح والبحث في أماكن أبعد من دون أن يهمل نهائيا ما كان قد اكتسبه من منهجية الاستشراق الكلاسيكية المنهمكة بالوصف التجريدي لعالم الأفكار. لقد قام بعملية انقلاب على منهجيته السابقة فبدل العنوان الأصلي لأطروحته بالعنوان الثانوي لكي يبرهن على وجود حركة إنسية لدى شريحة واسعة من العرب المسلمين خلال القرن الرابع الهجري، بعد أن نقلت الفلسفة اليونانية إلى العربية، فأصبح العنوان كالتالي : «النزعة الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري: مسكويه مؤرخا وفيلسوفا». لقد ترجمت أطروحته إلى العربية تحت عنوان : نزعة الأنسنة في الفكر العربي - جيل مسكويه والتوحيدي.

كذلك إن اختياره مسكويه والتوحيدي يعني أنه التفت منذ البداية إلى مفكرين مصنفين «ثانويين»، فلم تبهره الأسماء الكبيرة، ولم يشأ السير في موجة التهميش المتبعة. لقد ربط بين نزعة الأنسنة لدى مسكويه والتوحيدي وبين ازدهار النزعة العقلانية في القرن الرابع الهجري. إنه يرى أن الموقف الإنساني منسي في الساحة الإسلامية، لقد تمت تصفيته عن طريق إهماله وعدم البحث في تجلياته.[1]

أما الجابري فنقطة انطلاقته كانت مغايرة، كما الأجواء المحيطة به أيضا. رغب بداية التخصص في الرياضيات أو العلوم لكنه عاد عن هذا القرار. يمكن أن نلحظ بوضوح اهتمامه بالعلوم التي تأخذ المعرفة موضوعا لها وليس الإنسان، وهو يشير إلى أن الرياضيات قد ظلت على الدوام - وما زالت - النموذج الأعلى للمعقولية، لذلك كان من الضروري تتبع تطور التفكير العقلاني، من أفلاطون وأرسطو إلى العصر الحاضر، وذلك من خلال تطور الفكر الرياضي موضوعا ومنهجا، عبر عملية تطورية متسلسلة، عامة ومتواصلة.[2]

[1] نفس المرجع ، ص455-456

[2] محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، ط3 بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، 1994، ص 53.

لقد عبر الجابري عن اهتمامه بالعلوم من خلال كتابه مدخل إلى فلسفة العلوم الذي صدر في طبعته الأولى عام 1976، مشددا على أهمية المنهاج الأكسيومي باعتباره أداة للتجريد والتحليل المهمة جدا، لا يجوز الاستغناء عنها. أراد أن يوجه طلابه إلى العلوم الرياضية لكي يدربهم على العقلانية، فهاجسه تربوي منذ البداية. إنه يرى أن النظرية المصاغة صياغة أكسيومية تصبح حينئذ بمثابة دالة نظرية، أو عبارة عن قالب للنظريات المشخصة. إن الأكسيوماتيك من هذه الناحية أداة ثمينة تمكننا من الاقتصاد في المجهود الفكري، وذلك بجمع عدة نظريات في نظرية واحدة ، وبالتالي التفكير في المتعدد من خلال الواحد.

كان الجابري يميل منذ البداية إلى الإبستمولوجيا فاختارها كمنهج يسهم في تفكيك بنية العقل وفهم آلية اشتغاله. لكن هذا الهم المعرفي لم يكن مجردا من الهم الأيديولوجي الذي ظهر في ما بعد بقوة أكثر في كتاباته. لم يخف ما لديه من «هموم النهضة القومية» على الرغم من انشغاله بالناحية العلمية والموضوعية وحرصه على القيام بنقد جدي وصارم للأداة التي يقرأ بواسطتها العربي ويفكر ويحلم، أي العقل العربي.[1]

يؤدي بنا الكلام على المنهج إلى التوقف حكمة عند نقد العقل العربي الإسلامي لدى أركون والجابري. إن المفكرين عمدا الاشتغال في تفكيك العقل والغوص في تجلياته كل من موقع خاص به. هنا برزت أهم الخطوات التي ميزت المشروع الأركوني عن مشروع الجابري، كذلك هنا ظهرت الأهداف مغايرة والنتائج أيضا.[2]

نبدأ أولا من نقطة الانطلاق التي عرفت الكثير من الانتقادات والردود وهي تحديد هوية العقل، أو ترسيم إطار العمل. لقد حصر الجابري اهتمامه بالعقل العربي معتبرا أنه النقطة المركزية للعقل الإسلامي تكمن في ما أنتج باللغة العربية، وأن النقد والتجديد يجب أن يطاولا المركز ومن ثم الأطراف. كما إنه لم ير نفسه ذاك اللاهوتي الذي يحمل مشروعا إصلاحيا رافعا لواء تجديد علم الكلام. إنه يفضل الاشتغال بنصوص التراث التي لا علاقة مباشرة لها بالشريعة والعقيدة وبخاصة الوحي. تسلح بأدوات التحليل الإبستمولوجي وحدد إطار عمله بالمعرفة التي أنتجها العقل العربي. إنه لا يرى أن العالم العربي بإمكانه أن يتحمل النقد اللاهوتي، لأن هناك حرمات يجب ألا تنتهك، ومن الضروري احترامها لكي تتطور الأمور فيتطور معها الناس، ولا يتم القفز فوق التاريخ. [3]

---

[1] نايلة أبي نادر ، التراث و المنهج بين أركون و الجابري ، بيروت ، ط1 ، 2008 ، ص456

[2] نفس المرجع ص 469

[3] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة : دراسات ... ومناقشات بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، 1991، ص 290.

وإذا كان لا بد من ممارسة النقد اللاهوتي فيجب القيام بذلك من خلال القدماء يعني أن نستعيد الحوار الذي دارفي تاريخنا الثقافي ما بين المتكلمين بعضهم مع بعض، وما بينهم وبين الفلاسفة، وتوظف هذا الحوار في قضايا عصرنا لإزالة بعض الضباب عن بعض القضايا وجعلها محل حوار.

إن في هذا النص اعترافا صريحا بعدم الرغبة في خوض معارك النقد اللاهوتي مجانا ، وإذا كان لا بد منه فعلينا القيام به انطلاقا من السلف أو من نموذج سابق في التراث نقيس عليه. نجد هنا عودة واضحة إلى الماضي باعتباره سلطة تضمن حق النقد والتفكر. يعتبر الجابري أيضا أنه إذا كانت ممارسة النقد اللاهوتي أمرا ملحا فإن بإمكان كل شخص أن يطبقه في أعماقه متسلحا بالنظرة العلمية والروح النقدية. لذلك ليس من واجبه كمشتغل في الحقل المعرفي أن يخوض معترك النقد اللاهوتي.[1]

أما لدى أركون فإننا نجد أن الوضع مغاير إلى حد بعيد. إنه لا يرى إمكانية الدخول في الحداثة ما لم تتم ممارسة النقد اللاهوتي. أو نقد العقل الديني الذي حكم بمفاهيمه ومبادئه ونظرته مختلف الإنتاج العقلي في التراث العربي الإسلامي. إن هذا العقل يشتغل ضمن إطار المعرفة الجاهزة، ويعمل على استنباط الحقيقة مرتكزا على النص الديني، لذلك فهو عقل تابع. إنه لا يكترث بمشكلة أصل الوحي، كما إنه لا يهتم بمشروعية الانتقال من الوحي إلى المعرفة الصحيحة التامة.

يشير أركون إلى صعوبة مصطلحية تواجه الذين يهتمون بالمجال العربي الإسلامي فيحاول تسهيل الأمر عندما يحدد أن «صفة عربي» تنطبق على تلك الإثنية التي كانت متمركزة في شبه الجزيرة العربية حتى ظهور الإسلام وانبثاق الظاهرة القرآنية. ثم حصلت الفتوحات وساهمت في انتشار العرب خارج الجزيرة العربية. ولكنها ساهمت أيضا وبشكل خاص في الرفع من شأن العربية لغة القرآن، لكي تصبح لغة حضارة كاملة.

أما صفة إسلامي فهي تشير إلى الإسلام كعقيدة، ومجموعة من المعتقدات ، واللامعتقدات، والتعاليم، والقوانين المعيارية الأخلاقية - التشريعية التي تثبت آفاق فكر ما وتنظم سلوك المؤمنين .[2]

[1] نفس المرجع ص290

[2] محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السباقات الإسلامية، ترجمة هاشم صالح (بيروت : دار الساقي، 2001)، ص 51

يرى الزواوي بغورة في تعليقه على مفهوم العقل الإسلامي عند أركون أنه مفهوم أوسع من العقل العربي، وبما أن هدفه يكمن في «الإمساك بالظاهرة الدينية» فإن أركون اختار العقل الإسلامي لأنه يفيده أكثر من العقل العربي في مهمته هذه. وعندما يستخدم «العقل الإسلامي» فهو يقصد العقل في التاريخ الإسلامي، أو تمظهرات العقل في التاريخ الإسلامي والأشكال المختلفة للعقلانية التي عرفتها هذه المجتمعات عبر تاريخها.[1]

يتوقف على حرب في سياق قراءته للمشروع الأركوني لكي ينتقد عملية تصنيف العقول. إنه يعتبر أن أركون كان قد انتقد العقل الإسلامي مستندا إلى ما حققته «الكشوفات الأركيولوجية» في حقل الخطاب، كما إنه فضل استخدام العقل الإسلامي بدلا من العقل العربي لأنه كان يهدف إلى نقد الطريقة اللاهوتية التي اشتغل من خلالها هذا العقل انطلاقا من معطيات الوحي. لكن أركون بالنسبة إليه «لا ينجو من المطب اللاهوتي في استعماله مصطلح العقل الإسلامي. إن هذا المصطلح ليس بداهة، بل هو تسمية تنطوي على تأليه للمسمى بقدر ما تتحدث عن وجود عقل إسلامي أحادي ثابت يتعالى على العلوم والأعلام وعلى اللغات والعصور.

لا يوجد في النهاية عقل إسلامي أو شرقي أو غربي. هناك نصوص وخطابات أو قوى و مؤسسات أو أبنية وتشكيلات. بكلام آخر إن العقول هي افتراضات مجردة لا توجد إلا في الأذهان. أما في الأعيان فلا يوجد سوى خطابات لا تنفك تتوالد وتتكاثر.

كذلك يشير علي حرب إلى أن الجابري افترض في مشروعه نقد العقل العربي وجود بنية عقلية ماورائية تخص العقل العربي، وهي مسؤولة عن عملية اكتساب المعارف، وعن الإنتاج الثقافي في سائر المجالات. إنه يشدد في نقده العملية تصنيف العقول على أهمية النص فهو الحاضر بين يدي الباحث وليس العقل.[2]

إن هذا الموقف النقدي الذي يبلوره علي حرب يظهر أهمية المعرفة ويفضلها على الهاجس الأيديولوجي الذي يمكن أن تخفيه عملية تصنيف العقول، لكنه لا يسهم في ترسيم حدود عمل الباحث ولا في حصر اهتماماته. إن ممارسة نقد العقل من أجل النقد والتنظير أمر مستبعد عند أركون والجابري ، الاثنان وضعا أهداف عملية وغايات واضحة لمشروعيهما، فالتفكير في العقل لم يكن هاجسا لديهما، لذا لم يولياه الأهمية التي يستحقها.[3]

---

[1] الزواوي بغورة، ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر : محمد عابد الجابري، محمد أركون، فتحي التريكي، مطاع صفدي (بيروت : دار الطليعة ، 2001)، ص 71.

[2] علي حرب، الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1995)، ص 129.

[3] نايلة أبي نادر ، التراث و المنهج بين أركون و الجابري ، بيروت ، ط1 ، 2008 ، ص474

إننا لا نوافق علي حرب في اعتباره أن أركون والجابري قد اهتما بالعقل كمفهوم ماورائي فقط، وأهملا الاشتغال على النص وتفكيك الخطابات ، والدليل على ذلك كل ما أنتجاه من تحليل للنصوص التراثية، على تنوعها.[1]

لا بد من التوقف هنا عند أمر وجدناه لافتا، وهو التمييز بين كيفية تعاطي كل من أركون والجابري مع التراث العربي الإسلامي. لقد لاحظنا أن للأنثروبولوجيا أثرا مهما في توجه أركون النقدي، وذلك خلافا لتوجه الجابري الذي سيطر عليه البحث عن العقلانية في التراث لإبراز معالمها. إن اهتمام أركون بمن يدعوهم «المفكرين الثواني» الذين لم يشغلوا المفكرين على مر السنين ولم يثيروا فضولهم. يكاد لا يخلو كتاب من ذكر أبي حيان التوحيدي و مسكويه، مع تشديد من قبل أركون على النزعة الإنسية والعقلانية عندهما، والتي جعلت من الإنسان ركيزة في فعل التفكر، من دون أن تهمل البعد الروحي، يشير أركون إلى المنحى الثوري والنقدي اللاذع في كتابات التوحيدي الذي أراد أن يحرر الدين من الطقوس والشعائر الشكلانية لكي يجعل منه محلا للتعميق الروحي. كما أراد في الوقت ذاته أن يربط الممارسة السياسية بالأخلاق المحسوسة للإنسان في المجتمع. وأراد أيضا إغناء بلاغيات أرسطو عن طريق جماليات اللغة العربية بمعانيها ونحوها .[2]

هناك رغبة في تحقيق ثورة فكرية خلال القرن الرابع الهجري، ظهرت في العمل على فتح آفاق الروح بواسطة الإبداع، والبحث الدؤوب عن قيم الخير والحق والجمال، والتفاعل مع التراث الثقافي الحي في مختلف المدن الكبرى كبغداد، وأصفهان وغيرهما. كذلك لا يهمل أركون التحدث عن مسكويه الذي حاور وناقش التوحيدي، متميزا بالمنهجية التربوية الصبورة، والرؤيا المعتدلة للحكيم الفيلسوف الذي تشرب الثقافة الإيرانية القديمة جدا. انفتح مسكويه على التاريخ «الكوني» لثقافات وشعوب عديدة ضمن إطار الطريقة التي تبلورت في عصره. إنه كان معجبا بأرسطو وخاصة بعلم المنطق وعلم الفيزياء والماورائيات والأخلاق الأرسطية.[3]

[1] نفس المرجع ص474

[2] محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السباقات الإسلامية، ترجمة هاشم صالح (بيروت : دار الساقي، 2001)، ص16

[3] نفس المرجع ص 99

هناك نوع من تسليط الضوء، عن قصد، من قبل أركون، على من سموا بالمفكرين المهمشين، من أجل الكشف عن مواقع «الحداثة» في ذلك الحين، داخل التراث العربي الإسلامي. بصياغة أخرى، لقد عمد أركون إلى الاتجاه نحو من لم يعتبرهم المفكرون الآخرون ذوي شأن مهم، لكي يؤكد وجود بذور الأنسنة والعقلانية عند هؤلاء، هذه البذور التي سنجدها قد نمت وأثمرت في الغرب الأوروبي، واندثرت وتبددت في الناحية الشرقية للبحر الأبيض المتوسط.

يمكن أن نجد في المقابل، أن الهم الفكري عينه واضح عند الجابري، أي العمل على إظهار مكامن الحداثة التي عرفها التراث العربي الإسلامي، لكن بدلا من أن يبحث عن بذور الحداثة لدى المفكرين المهمشين، توجه إلى ابن رشد بوصفه أحد أهم أقطاب العقلانية الأرسطية في تاريخ الفكر العربي، لافتا إلى عظمة وأهمية إنتاجه الفكري. لذلك أشرنا إلى أثر الأنثروبولوجيا في مسار أركون النقدي. هذا العلم الذي ينشغل بالمهمشين والمنبوذين من قبل السلطة الحاكمة، سواءا فكرية أم سياسية، لكي يبرز خصوصية وغنى ما كانوا قد أنتجوه، من دون أن يتنكر لما قام به العظماء والماسكين بزمام الأمور.[1]

[1] نايلة أبي نادر ، التراث و المنهج بين أركون و الجابري ، بيروت ، ط1 ، 2008 ، ص503

المبحث الثاني : نقد وتقييم فكر محمد أركون

1- القراءة الأركونية للعلاقة بين العقل والوحي :

يرى أركون أن الدور الاستقلالي للعقل يعني بلورة الأخلاق وقواعد السلوك وتنظيم المجتمع، ويعتقد بأن سن القوانين أو التشريعات من المسؤوليات البشرية . وهذا الفهم لاستقلال العقل يعني الانفصال الكامل والتام عن الوحي، وجعل الإنسان هو المعيار في التقييم، ومن هنا يكون موضع تساؤل من عدة جهات:

أولا: إن الإعلان عن الانفصال والانقطاع عن الوحي يتعارض مع جميع الأدلة القطعية التي تثبت ضرورة الوحي والنبوة. فإن الإنسان - طبقا لمختلف البراهين الكلامية والفلسفية والعرفانية والأخلاقية . يحتاج إلى الوحي للحصول على العلم بمصالحه الواقعية ، والوقوف على الغاية من وجوده المتمثل بلقاء الله سبحانه وتعالى

ثانيا: إنه يغفل عن حدود العقل والعلم في إدراك حقائق العالم . ومن بين مختلف المصادر المعرفية للإنسان، لا يمكن للحس أن يبين أكثر من الظواهر الجزئية والمحدودة بالشرائط الزمانية والمكانية الخاصة، ولا يستطيع لوحده أن يدرك المسائل القيمية ولا سيما ما يتعلق بسلوك الإنسان وتعامله مع الوجود برمته وتعاطيه مع السعادة الواقعية. كما لا يمكن للعقل وحده أن يتكفل بهذه المسؤولية؛ لأن بديهيات العقل محدودة للغاية، ولا يمكن له من هذه الناحية أن يحيط علما بجميع العلاقات المعقدة والمتنوعة للإنسان. وكذلك التعاون بين الحس والعقل أيضا ؛ فإنه وإن كان يوسع من دائرة معلومات الإنسان، ولكنه مع ذلك يبقى محدودا بدائرة المحسوسات فقط. والخلاصة هي أن الحس والعقل عاجزان عن تحديد برنامج دقيق للحياة بحيث يضمنان السعادة والكمال الواقعي للإنسان [1]

وعلى هذا الأساس فإننا بالإضافة إلى الحس والعقل، نحتاج إلى مصدر معرفي آخر، ألا وهو - الوحي - . وعليه فإن الوحي مصدر معرفي إلهي يفوق المعرفة العقلية والتجربية، ويقدم لنا معلومات لا يستطيع الإنسان أن يحصل عليها بأدواته الخاصة - وفي ذلك يقول الله تبارك وتعالى: (ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون)[2].

وبالتالي فإن المعرفة الوحيانية ضرورية لجميع العصور، ولها اعتبارها

[1] محمد أركون دراسة النظريات و نقدها، مجموعة مؤلفين ، العراق ، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية ، ط1، 2019 ، ص43

[2] سورة البقرة الأية 150

ثالثا: إن قبول الدور المستقل للعقل لا يعني إنكار الوحي، بل يمكن تفسير العلاقة والارتباط بين العقل والوحي بشكل لا يؤدي إلى إلغاء العقل ولا إلى إنكار الوحي، بل يمكن الحفاظ على استقلال العقل ويكون في الوقت نفسه متناغما ومنسجما مع الوحي. ويمكن العثور على هذا النوع من التفسير الوسطي في النظام الإبستيمولوجي والمعرفي للحكمة الإسلامية، ففي هذا التفسير يكون العقل (التجريدي والتجريبي) والوحي مصدرين معرفيين معتبرين، يتم توظيفهما في كشف الحقائق التكوينية والتشريعية للعالم. ومن هذه الزاوية «إذا كان النقل المعتبر هو ما أنزله الله، سيكون العقل البرهاني بدوره هو ما ألهمه الله، وحينها يكون كلا هذين المصدرين من مصادر المعرفة الدينية، ويمثل كل واحد منهما جناحا لوصول البشر إلى معرفة الحقائق الدينية»

رابعا: إن إعطاء وتخويل الإنسان أي نوع من التقييم ، يلزم منه إلغاء وإبطال الإرادة التشريعية لله، وإنكار التوحيد التشريعي لله عز وجل. ونعلم أن التوحيد في التشريع يمثل واحدا من مراتب التوحيد، وإن إنكاره يحول دون الوصول إلى التوحيد الكامل في الألوهية، وبالتالي سيؤدي إلى نفي الألوهية، بمعنى الخروج من ربقة التوحيد، وهذا الخروج يتنافى مع روح التعاليم الإسلامية [1]

2- أركون وتاريخية العقل:

على الرغم من أن توظيف العقل قد تم في إطار المدارس والمذاهب الخاصة، وهو قائم على مسلمات كل واحد منهما يؤدي إلى نتائج متنوعة، ويمكن اعتبار ذلك تعددا بتعدد هذه المرجعيات والمسلمات، إلا أن هناك على الدوام مستويات من المعارف لا مناص لكل مدرسة ومذهب وثقافة وتاريخ منها، وإن العقل - من حيث هو عقل - يعمل على تصديقها. إن هذه الطائفة من المعارف هي معارف بديهية يكفي تصور الموضوع والمحمول فيها لتصديقها. فهي أصول من قبيل استحالة اجتماع النقيضين واستحالة ارتفاعهما وما إلى ذلك مما عمد أركون نفسه إلى الاستفادة من بعضها في دراساته. إن هذه المجموعة من المعارف، تمثل المعيار الرئيس للحكم بشأن سائر المعارف غير البديهية. وعلى هذا الأساس فإن إمكان الوصول إلى المعارف ما فوق التاريخية وإن كان صعبا ومعقدا، ولكنه ليس متعذرا أو مستحيلا.[2]

[1] محمد أركون دراسة النظريات و نقدها، مجموعة مؤلفين ، العراق ، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية ، ط1، 2019 ، ص 43-44

[2] نفس المرجع ص44-45

ولا بد من الالتفات - بطبيعة الحال - إلى أن هذه الرؤية إلى شأن ومرتبة العقل،

إنما يمكن تفسيرها في إطار رؤية الحكمة الإسلامية إلى العلاقة بين العقل والوحي، على ما مر بيانه في النقطة السابقة. وعليه فإن اعتبار تفوق العقل على التاريخ في هذه الرؤية لا يعني تأصيله ذاتا. إن الحكمة الإسلامية لا تعتبر العقل تاريخيا وثقافيا، ولا تعتبره متأصلا على نحو ذاتي وتلقائي، وإنما تسعى إلى أن يكون العقل متصفا بوجود يفوق التاريخ ويتجاوز الثقافة ويتربع على قمة الزمان والثقافة، وأن يعمل من خلال الاتضاع للوحي، على نقد وتحليل العام والإنسان

3- **عدم الفصل بين الأداء البرهاني للعقل وبين الأداء الجدلي له:**

عندما يتم توظيف العقل في إطار مسلمات مذهب أو مدرسة، فإنه إذا لم يعمل على الاستفادة من المقدمات البينة (البديهية) أو المبينة (النظرية المبرهنة)، سيكون له أداء جدلي، ولا ينبغي نسبة تنوع وتكثر العقل في مقام الجدل إلى ساحة العقل في مقام البرهان. إن المغالطة التي يرتكبها أركون - تبعا لعامة مفكري ما بعد الحداثة - تكمن في انتقال حكم العقل الجدلي إلى العقل البرهاني.

4- **الإفراط في التأكيد على دور وتأثير المجتمع والتاريخ على المعرفة:** يذهب أركون - من خلال القول بالديالكتيكية القائمة بين المعرفة والسلطة، وكذلك التعاطي المتبادل بين المعرفة واللغة والتاريخ - إلى الاعتقاد بأن المعرفة منتج ومحصول اجتماعي. وفي هذا الشأن لا بد من العلم بأن أصل تأثير العناصر الفسيولوجية والنفسية والاجتماعية - التاريخية أصل المسلم، الذي يحظى بالأهمية هو كيفية التأثير وحجمه ومقداره. ويمكن تصور تأثير العناصر والخلفيات الفردية والاجتماعية على عدة أشكال :

أ- تأثير الثقافة في المنع من دخول علم في مجتمع أو السعي لإدخاله فيه.

ب - تأثير عناصر التحفيز الفردي والاجتماعي في اختيار الموضوعات وانتاج المسائل.

ج - تأثير الثقافة والمجتمع في المباني وفي طرح النظريات.

د - توجيه دقة المعرفة بواسطة القيم والأهداف

إن تأثير العوامل والخلفيات التحفيزية في اختيار الموضوعات وإنتاج المسائل، وكذلك تأثير الثقافة في المنع من دخول علم في المجتمع أو العمل لإدخاله فيه، يمثل تأثيرا خارجا، وليس هو من قبيل التأثير والتدخل في مضمون العلم ومحتواه.[1]

[1] نفس المرجع ص 45-46

في ما يتعلق بتأثير الثقافة والمجتمع في مباني المفكر ونظرياته العلمية، لا بد من الإشارة إلى أن المفكر في مسار العلم لا يكون مجردا من العوامل والخلفيات الفردية والاجتماعية، بل إنه يتأثر بالمجتمع على نحو طبيعي، حيث يأخذ الكثير من مبانيه من صلب الثقافة، ويقيم نظرياته عليها. إلا أن هذا لا يعني أن المباني والنظريات مجردة عن المجتمع فهو مخالف للحقيقة، والقول بأن هذه الأمور ذات هوية تاريخية بحتة. بل إن لهذه الأصول الأولية وكذلك النظريات الناشئة منها، واقعية ذاتية بغض النظر عن المجتمع، وإنها تعبر عن حقيقة، وتتصف بالصدق أو الكذب ، ولها قابلية إصدار الأحكام العلمية .

وباختصار فإن للعناصر والعوامل والخلفيات الفسيولوجية والنفسية والاجتماعية دورا إعداديا في المعرفة، فهي تمثل ظرفا للظهور والتحقق التاريخي للعلم. وإن الدور الإعدادي لهذه المجموعة من المقدمات، لا ينهض دليلا على اعتبار المعرفة عين المقدمات، والتنزل بالمعرفة إلى مستوى مقدماتها.

كما أن تأثير أهداف المجتمع وقيمه في توجيه دقة العلوم بدورها ليست من نوع تأثير العناصر والعوامل الخارجة عن العلم في العلم؛ لأننا إذا لم نحدد مصادر المعرفة على الحس والتجربة فقط - وهو ما لا نفعله - وأدخلنا العقل والوحي في دائرة المصادر المعرفية، سيكون للقيم والأهداف القائمة على العقل والوحي قابلية الحكم أيضا، وبالتالي سيكون لهما هوية معرفية. وبذلك سيكون لكل نوع من أنواع التأثير الخارجي أو الداخلي في العلم قابلية التقييم العلمي، وبعد التقييم سيكون تأثيرها من قبيل تأثير العلم في العلم، وبالتالي فإن القول بتأثير الثقافة والمجتمع في العلم لا يعني القول بنسبية العلوم والنظريات.[1]

5-المباني الأنطولوجية

في الأنطولوجيا يقع الكلام في وجود العالم أو ما هي الأشياء الموجودة في هذا العالم. وقد تأثر أركون في ذلك بفلاسفة ما بعد الحداثة من أمثال: ميشيل فوكو وجاك دريدا. وفي ما يتعلق بالمواءمة بين مبانيه المعرفية يعبر عن نوع من الذاتانية. وفي الحقيقة فإنه إذا تغلبت الرؤية الذاتانية إلى الوجود لن يبقى من الأنطولوجيا شيء يذكر، وسوف تتدنى إلى مستوى الأبستيمولوجيا. ومن هنا فإن تقرير الرؤية الذاتانية لأركون تمثل نوعا من اجترار مدعياته المعرفية والإبستيمولوجية، وهذا هو السبب الكامن وراء طرح مبانية الأنطولوجية بعد مبانيه الإبستيمولوجية. [2]

[1] نفس المرجع ص46
[2] نفس المرجع ص49

- كما تقدم أن ذكرنا فإن الرؤية الأنطولوجية لأركون متأثرة بفلاسفة ما بعد الحداثة، وقد سعى إلى تنظيمها في إطار مبانيه الإبستيمولوجية. ومن هنا تتكرر الانتقادات الواردة على مبانيه الإبستيمولوجية والمعرفية بشكل من الأشكال أيضاء ومع ذلك سوف نسعى إلى طرح انتقادات من زاوية جديدة.

ا. تقليل الأنطولوجيا إلى الأبستيمولوجيا : كما سبق أن أشرنا فإن أنطولوجوية أركون تأتي كاستمرار لأبستيمولوجيته، وبسبب غلبة الرؤية الذاتانية والبنائية، لا يبقى شيء من الأنطولوجيا، وسوف تنخفض إلى مستوى الأبستيمولوجيا.

ب - تنزل الحقائق المتعالية إلى الظواهر الأسطورية : على الرغم من عدم استيعاب أركون للرؤية الحديثة الجامدة للوجود، وبحثه عن نوع من الصورة المعنوية، إلا أن رؤيته لا تزال بعيدة عن الرؤية الدينية، فهو يحمل نظرة أساطيرية إلى العالم . وفي إطار هذه الرؤية تتحول الحقائق المتعالية إلى مفاهيم أساطيرية وتمثيلية.

ج- الترويج للنزعة المعنوية العلمانية والفاقدة للشريعة: إن إلغاء المرجعية الملزمة لله تعالى، والحفاظ على المفهوم الأدني عن الله من أجل ضمان التجربة المعنوية للإنسان، يمثل نوعا من النزعة المعنوية العلمانية. وقد تم تنظيم هذه المعنوية في إطار السعي إلى الخلاص من تفاهة عالم الحداثة وعالم ما بعد الحداثة، ولكنها في الوقت نفسه بعيدة كل البعد عن حقيقة الدين؛ وذلك لأن «الدين مجموعة من العقائد والأخلاق والقوانين والاحكام التشريعية لإدارة المجتمع الإنساني وتربية أفراد البشر»

إن الدين - في ضوء هذا التعريف - يعمل على تنظيم الحياة الإنسانية من طريق تقديم التعاليم الناظرة إلى الموجودات والمعدومات، وكذلك التعاليم الأخرى الناظرة إلى الضرورات والمحظورات، وإن الدين من دون الشريعة يفقد حقيقته ومعناه[1].

6- نقد ودراسة أهم نظريات محمد أركون في مشروع نقد العقل الإسلامي:

إن مراد أركون من النقد في مشروع نقد العقل الإسلامي ليس هو العمل على إسقاط العقل الإسلامي من الاعتبار والدعوة إلى التشكيك فيه، وإنما مراده هو الكشف التاريخي عن كيفية تبلور هذا العقل التاريخي وكيفية نشاطه وتأثيره في المجتمعات العربية والإسلامية، منذ تبلوره وحتى هذه اللحظة .

إنه يبحث عن الظروف التي تبلور العقل والفكر الإسلامي ضمنها، وأصبح ناشطا في إطارها. كما يسعى أركون - من خلال دراسته لكيفية تبلور العقل الإسلامي - إلى إثبات أن العقلانية التي تبلورت في تاريخ الإسلام ليست أمرا مطلقا وخارجا عن الزمان والمكان[2]،

[1] نفس المرجع ص 50
[2] نفس المرجع ص 57

بل هي ناشئة ضمن ظروف محددة ومعينة تماما، وعلى هذا الأساس هناك إمكانية لتبلور عقلانية جديدة.

بالالتفات إلى التحليل الذي قدمناه عن مفهوم العقل الإسلامي والنقد، تتضح صورة مشروع نقد العقل الإسلامي. فكما سعى فرانسوا فورية إلى الوصول إلى فهم عميق ومختلف بشأن الحادثة التاريخية للثورة الفرنسية من خلال البحث النقدي للأدبيات التاريخية المنتجة حول هذه الثورة، سعى أركون بدوره إلى القيام بتكرار هذه العملية حول الحادثة التاريخية لظهور الإسلام والقرآن ، والعمل على إعادة قراءة واسعة وناقدة بشأن جميع التراث الإسلامي منذ ظهور القرآن والإسلام إلى يومنا هذا .

وفي الحقيقة فإن نقد العقل الإسلامي لأركون مشروع تاريخي وأنثروبولوجي يهتم بدراسة بنية العقل الديني وأسلوب نشاطه وآلياته . كما يبحث هذا المشروع في اللوازم النظرية الحاكمة على قراءة القرآن، ودراسة الآليات العقلية التي أدت إلى إنتاج الأنظمة الدينية والعقائدية المتنوعة، ويبحث كذلك في الآليات الاجتماعية التي تعمل على توظيف الأنظمة العقائدية من أجل الوصول إلى المقاصد السلطوية.

وبعبارة أخرى: إن نقد العقل الإسلامي عبارة عن دراسة كيفية ظهور المدارس والمذاهب الإسلامية في العصر القديم ومسار تحولها منذ ظهورها إلى يومنا هذا، وقراءة الآليات المشتركة وغير المشتركة بين الأمر اللاهوتي والأمر السياسي وتأثير كل واحد منهما على الآخر.

يبدو أن أركون حين قام بسبر أغوار مشروع نقد العقل الإسلامي قام بعرض آرائه بشكلين، أحدهما إيجابي والآخر سلبي، بمعنى أنه يسعى في بداية الأمر إلى بيان الوضع القائم ويعمل على بيان آفات هذا الوضع، وهو يشتمل على موضوعات ومسائل من: الدوغمائية، وانعدام حرية التفكير، وانتشار أنواع الإيديولوجيات المتطرفة التي تتبنى العنف، والتوظيف الإيديولوجي والسياسي للإسلام وما إلى ذلك. وبعد بيان الآفات وتحديد إشكاليات العالم الإسلامي، سعى إثباتا - بزعمه - إلى إعادة قراءة تاريخ الفكر الإسلامي لتجاور الظروف الراهنة، وعمل على إثبات تاريخية الإسلام واستحالة وجود قراءة غير تاريخية للإسلام. يحاول أركون من خلال ذلك أن يعمل - بزعمه - على اجتثاث جذور التطرف والراديكالية في العالم الإسلامي، وتجفيف مصادر الجمود الفكري والعقل الإسلامي والإيمان الأرثوذكسي. وقد طوى هذا المسار معتمدا على أسلوب الإسلاميات التطبيقية،[1]

[1] نفس المرجع ص58

وبعبارة أخرى: إن الإسلاميات التطبيقية تمثل منهجا له في إعادة قراءة الفكر الإسلامي.
وعلى هذا الأساس يمكن متابعة نظريات أركون من خلال العناوين الآتية:

- رأي أركون بشأن الوضع الراهن لعالم الإسلام.
- منهج «الإسلاميات التطبيقية».
- القراءة الأركونية لتاريخ الفكر الإسلامي.

- رأي أركون بشأن الوضع الراهن لعالم الإسلام

إن للبعد السلبي في تفكير أركون أو معرفته لآفات الوضع القائم في عالم الإسلام، دورا رئيسا في الأبعاد الإيجابية لتفكيره. كما تقدم أن أشرنا فإن الجوانب الإيجابية من تفكيره تقصد إلى حل المعضلات القائمة في العالم الإسلامي. وإن أهم الآفات التي تنبه أركون إلى وجودها في عالم الإسلام، عبارة عن: التخلف، والدوغمائية، وانعدام حرية التفكير، وإلغاء وتعطيل العقل البشري، وانتشار أنواع الإيديولوجيات المتطرفة، ودولية الدين والتوظيف الإيديولوجي للإسلام، وتقديس التراث الإسلامي بوصفه أمرا متعاليا، وهيمنة الأنظمة العقائدية الأرثوذكسية .[1]

في مقام تلخيص رؤية أركون إلى معضلات العالم الإسلامي، يجب القول: إن المشاكل التي يعدها تعبر عن أزمة في حقل التفكير والتنظير، ويغلب عليها الطابع الفكري - الثقافي، أكثر من الطابع السياسي - الاقتصادي. وبعبارة أوضح: على الرغم من مشاهدة أركون للتخلف الاقتصادي - السياسي - الاجتماعي، واعتبار ذلك نقطة انطلاق له، إلا أنه عند البحث عن جذور هذا التخلف يصل إلى أزمات الفكر والتنظير، ولذلك لا يبدي اهتماما كبيرا بالأسباب والعناصر الخارجية ودورها في تخلف العالم الإسلامي ومعضلاته. وهذا لا يعني أنه يغفل تماما عن دور العناصر الخارجية في هذا الشأن، ولكنه لا يهتم بها كثيرا. ويكتفي في تحليل تبلور الأصولية بالإشارة إلى دور الغرب في إثارة واستفزاز العالم الإسلامي، والتعريف به بوصفه محور الشر والوحشية. كما يذهب إلى الاعتقاد بأن بعض التيارات والجماعات المتطرفة والجهادية يتم توجيهها وقيادتها من قبل الولايات المتحدة الأمريكية وحليفتها التقليدية ممثلة بالمملكة العربية السعودية.[2]

[1] نفس المرجع ص58-59
[2] نفس المرجع ص68

المبحث الثالث :حلول هذه الأزمة (استنتاج)

يشير الإرث الفكري للعالم الإسلامي بجلاء بأن هذه المغامرة ليست فريدة. فبمواجهتهم للأفكار الجديدة والمعارضة الناشئة من باكورة الثقافة الإغريقية والثقافات الأخرى، أظهر الباحثون المسلمون بالفعل كفاءة مذهلة في المواجهة فضلا عن استيعاب تلك الأفكار، وشرح أرضية ميتافيزيقية جديدة من أجل فهم شامل للإنسان والعالم .

هذا هو السبب في أن المداولات الجارية في يومنا هذا عن عصر ما بعد الحداثة يجب أن تتم بالتوافق مع السياق التاريخي للممارسة العلمية الإسلامية. بادئ ذي بدء، إن المعرفة الحديثة يجب أن تقع في سياقها التاريخي لأن مغزى المعرفة نفسها قد جرى التعمية عليه من زمن تاريخي إلى آخر وتم تشكيل أصل هذا المغزى من خلال الرؤية الخاصة لكل شخص وعلاقته بالعالم. بالإضافة إلى ذلك، لقد أسفرت التفسيرات الغربية ما بعد الحداثية وتطبيقات الأفكار حول المعرفة والتقدم والتطور عن اختلاط الإنجازات المدهشة مع الكوارث الشديدة التي لا تغتفر، إذ يجب على الحضارة الغربية في مرحلة ما بعد الحداثة معاودة الحوار مع الإسلام لاحياء نفسها والإنسانية بشكل عام. بهذه الخلفية يجب أن نفكر ونتأمل بالطرق التي يمكن فيها لوجهات النظر العالمية للغرب والإسلام أن تتداخل ببعضها بحثا عن موقع مناسب يجعل تفاعلها مثمرا وديناميكيا.

ينبغي الإلمام بالتنوع التقليدي للفلسفة الإسلامية وكذلك بالأفكار الفلسفية المعاصرة للغرب؛ لا يرفض الفلاسفة المسلمون المعاصرون وجهة نظر الغرب بالكامل، كما أنهم ليسوا غارقين بالغرب تماما.[1]

[1] نفس المرجع ص 272

المسلمون جميعهم مستعدون لدراسة الرؤية الغربية مع معالجة نقدية تعتمد نهجا بعيد الأمد لتطوير ثقافة وإبداع غير غربي إلى جانب التخلص من عقدة التفوق في الغرب. وبدلا من اعتبار الفكر والحضارة الغربية مصدرا للمعرفة، فإنه يجب رصده، وتأريخه، ودراسته كغاية معرفية لوضعها في حدودها الجغرافية الصحيحة. ومع ذلك، يجب توخي الحذر من أنه في محاولة التحرر من هذا النير القديم وكي لا نصبح محاصرين بالفكر والثقافة الغربيين، قد نقع فريسة فخ جديد أو نير آخر.

يجب تأسيس علاقة جديدة ومباشرة مع الواقع دون أي وسيط ، وتحدي الاحتكار الغربي للتنظير، وإجبار الآخرين على تفسير عملهم ببساطة، ورؤية الواقع من خلال الفكر والبنية الفلسفية الغربية. نحن بحاجة إلى طرح نسختنا الخاصة من الواقع الحالية والعملية، وتحويلها إلى نص خطاب جديد ليكون قادرا على التخلص من الاستعمار، والأسر، والشقاق، والحالة غير المتطورة لرأس المال البشري والاجتماعي، والغربة، والفساد، والتلوث، والدمار الشامل للموارد المادية والأخلاقية و القيم والمعتقدات.

يقاوم المسلمون فكرة ما بعد الحداثة بأن كل شيء عبارة عن بناء اجتماعي لأنه إذا كانت تلك هي الحال عندها لا يعود القرآن الكريم إلاهيا وسوف تصبح كل مفاهيمنا الأساسية التي تشكل رؤيتنا للعالم بلا معنى لأنها كلها ما هي إلا بنى اجتماعية أنشأها أولئك الذين كانوا في السلطة في ذلك الوقت من التاريخ. وبالمثل، فإن المفهوم بأنه لا توجد حقيقة موضوعية، وأن جميع الأديان بما في ذلك الإسلام هي، وببساطة، عبارة عن بنى اجتماعية، وحقائق من صنع الإنسان مستكملة بأفكار وأيديولوجيات أخرى خلقها الإنسان، وأن الإسلام ليس الحقيقة المطلقة لكل الأزمنة الآتية حتى يوم القيامة، لا أساس لها أيضا.

بقدر شعورنا بالقلق من إنكار الحداثيين لجميع الروايات الكبرى، فإننا نعلن وحدانية الله وحقيقة دينه وأنبيائه ووحيه. لذلك، وبصرف النظر عن القرآن الكريم والمجموعات الموثوقة من أحاديث الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وهما المصدران اللذان تعتبر حقيقتهما ونهائيتهما راسختين ومعترفا بهما بلا شك، فإن ما تبقى من المجموعة الكبيرة من الأدبيات الإسلامية المستندة إلى تفسيرات تفكير الإنسان يمكن وضعها في سياق الصرامة التفكيكية أو غيرها من التحليلات النصية في إطار فلسفي وسير ذاتية أكبر باستخدام الأنثروبولوجيا، وعلم النفس، وعلم الاجتماع والتاريخ، [1]

[1] نفس المرجع ص273 -274

وما إلى ذلك. فضلا عن ذلك، يجب على الباحثين المتحمسين، والمستعدين، والمبدعين في الدراسات الإسلامية أن يواصلوا تقييم عمل بعضهم البعض من خلال نهج متعدي التخصصات.

لقد طلب النبي الكريم صلى الله عليه وآله وسلم بالفعل من جميع الحاضرين، بما في ذلك كبار صحابته، خلال خطابه بمناسبة موسم الحج الأخير، تمرير رسالته إلى كل الذين لم يكونوا هناك في ذلك اليوم، مضيفا أن هؤلاء قد يثبتون بأنهم أفضل لجهة الاستماع إلى أوامره وفهمها وتنفيذها. وهذا يعني إمكانية وجود تفسيرات متعددة وأفضل لأقوال الرسول صلى الله عليه وآله وسلم. فالتحديات الثقافية التي تفرضها مرحلة مابعد الحداثة في شكل الاستعمار، والنشوئية (نظرية النشوء والارتقاء)، والعقلانية، والتجريبية، والوجودية، والفردانية، والعلمانية، والرأسمالية، ومذهب الإنسانية، والعدمية، والتفكيكية وما شابه، هي مسائل لا يمكن الإجابة عليها إلا فكريا وفلسفيا فقط.

في الختام، يمكن تلخيص النتائج الرئيسة حول تأثر المسلمين المعاصرين بالفكر الغربي مع إشارة خاصة إلى عمل وفكر أركون كرمز تمثيلي لهذا الفكر على النحو التالي:

• كونه طالبا ومعلما في جامعة السوربون بباريس مع إقامة دائمة في فرنسا، فإن فكر أركون وعمله ليسا منفتحين ولا محايدين.

•تبنى أركون وجهة نظر غربية بسلخ نفسه عن أصوله.

• أعماله الفرنسية الغزيرة غير معروفة أو غير مترجمة بغالبيتها.

• فكره إباحي وعلماني

• لا يزال هدفه غير واضح بخصوص ما إذا كان يريد التركيز على الدراسات القرآنية أم على الدراسات المنهجية.

• يدرس القرآن فقط من أجل المنهجية.

• هو على استعداد لتطبيق الأساليب و النظريات القاصرة وغير الناضجة الموضوعة في الغرب على التراث الاسلامي

• يريد ويتوقع من القرآن أن يعطي مفاهيمه المسبقة شكلا صلبا.

• يقدم سردية جديدة تماما عن تاريخ القرآن.

• لا يتورع عن لي التاريخ أينما كان ذلك يناسب غايته.

• يجرؤ على التشكيك بصحة القرآن، ورواية القرآن عن ذاته وصدقه. [1]

[1] نفس المرجع ص275-276

• يعترف بحقيقة أم الكتاب الوحي ولكن فقط على مستوى أبعد من متناول الإنسان.

• يعترف بصحة ومصداقية القرآن الشفوي فقط الذي ضاع إلى الأبد ولا يمكن استرداده.

• في هرمنوطيقيته، هناك شعور عميق بالغموض الذي يربك القارئ أيضا.

• معظم أعماله جافة بالنسبة للقارئ بسبب الاستخدام المفرط للغة الصعبة، التعبير الغامض، العديد من الكلمات و المصطلحات الأجنبية ومجموعة أخرى من المصطلحات غير المألوفة و التقنية، التكرار، التناقضات، والغموض.

• القراء غير الملمين بالسيميائية / التفكيكية يعتبرون كتاباته مؤلفا رياضيا لا تحليلا نصيا.

• عموما، يسود الانطباع السلبي عن عمله حيث إن المبتدئين والخبراء في هذا المجال يخيب ظنهم من عمله.

• بدأ هو نفسه في نهاية المطاف يشعر بأن المثقفين والباحثين إما قد تجاهلوا أو أنهم قد رفضوا أفكاره وكتبه حيث إنه لا قيمة لها. قال الفيلسوف الدنماركي، سورين آبي كيركيخارد، **«إن الناس يطالبون بحرية التعبير للتعويض عن حرية الفكر التي يتجنبونها».**

إذا الأمر يتعلق أساسا بحرية التفكير أكثر من أي شيء آخر ضروري للتحرر من الطريقة التقليدية في التفكير وتفسير الأشياء بالإضافة إلى اكتساب القدرة على التفكير في ما هو محال وغير وارد سابقا وكذلك التخلص من الشعور بالاستغراق جدا بكل ما يحصل حاليا في الفكر الغربي المندفع إلى حد كبير. [1]

[1] نفس المرجع ص276-277

خاتمة

.

و في الختام يمكننا القول بأن التقدم الحاصل من جهة في الحضارة الغربية العلمانية واللادينية، والتخلف الذي شهدته البلدان الإسلامية من جهة أخرى - قد كان موضع اهتمام وبحث خاص من قبل العلماء المسلمين. إن التصور القائل بأن تجرد الحضارة الغربية من الدين هو الذي أدى إلى ما حصلت عليه من التقدم والتطور، دعا بعض المستنيرين المسلمين إلى الاعتقاد بأن تخلف المسلمين يجب أن يكون سببه في التعاليم الدينية المخالفة للعقل. ومن هنا فإن من بين الحلول التي يقدمونها للتخلص من الانحطاط هو التركيز على العقلانية الغربية ومواجهة العقلانية الدينية. ومن بين المفكرين الذين خاضوا في بحث العقلانية ونقد العقل الإسلامي بشكل جاد هو (محمد أركون).

طبقا لما تقدم واجه أركون من خلال مشاهدته لأنواع التخلف السياسي والاقتصادي والاجتماعي في المجتمعات العربية والإسلامية في قبال الازدهار الحضاري في الغرب، السؤال المعروف الذي سبق لشكيب أرسلان أن طرحه، وهو:

" لماذا تخلف المسلمون، وتقدم الآخرون؟". ومن هنا بدأ مشروعه المتمثل في نقد العقل الإسلامي للإجابة عن هذا السؤال. وقد رأى - بتأثير من أفكار ما بعد الحداثة - أن السر في تخلف العالم الإسلامي يكمن في بنية العقل الديني الحاكم على هذه المجتمعات، ومن هنا عمد في نقد العقل الإسلامي إلى دراسة ونقد بنية العقل الديني وأساليبه وآلياته، وكذلك الأنظمة التي أفضت إلى إنتاج الأنظمة العقدية المغلقة والمتنوعة. وفي هذا المسار ضمن تقديم صورة عن تاريخ العقل والعقلانية في العالم الإسلامي، سعى من خلال دراسة طريقة تبلور تراث الفكر الإسلامي، إلى إثبات تاريخيته، وبيان الماهية الإيديولوجية لكل ما يعتبر بزعمه دينا حقا أو جمودا فكريا، كي يمهد بزعمه الطريق إلى عرض الأفكار الجديدة.

وكما رأينا في تحليله للآفات، فإنه يتجه نحو الحداثة، وإن مراده من الأفكار الجديدة هي التعاليم الحداثوية وشبه الحداثوية، والغاية من نقد التراث الإسلامي هو فتح الطريق أمام طرح الأفكار الحديثة. وفي الحقيقة فإن أركون بعد أن عمل على توظيف أفكار ما بعد الحداثة لنقد التراث الإسلامي، عمد إلى تغيير مساره في اتجاه مخالف لما بعد الحداثة، سالكًا طريق الحداثة، وإن الذي يضعه أمام العالم الإسلامي ليس سوى تعاليم العالم الحديث.

قائمة المصادر و المراجع :

المصادر :

القران الكريم

ابن منظور، لسان العرب، مج 2، بيروت، ط1، 1955

أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، تهذيب اللغة، تح: عبد السلام العرباوي، ج4 القاهرة دت،الدار المصرية للتأليف والترجمة. مادة حدث

البخاري , صحيح البخاري , ج1 , ص182 , حديث رقم 467
القشيري , مسلم بن الحجاج , صحيح مسلم , تحقيق , محمد فؤاد عبد الباقي , بيروت , دار احياء التراث العربي , { د ت } ' ج4 . ص1996 , حديث رقم 2580

المراجع :

1- ابن خلدون ، المقدمة ، ج1 ،ت ح أ.م.كاترمير ، طبعة باريس 1858 ،مكتبة لبنان ساحة رياض الصلح بيروت سنة 1992
2- احمد سعدي،صادق كاظم عباس الساعدي ،افاق الحضارة الاسلامية، ،اكادمية العلوم الانسانية و الدراسات الثقافية،العدد الثاني،1438هـ .
3- الزواوي بغورة، ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر : محمد عابد الجابري، محمد أركون، فتحي التريكي، مطاع صفدي (بيروت : دار الطليعة ، 2001)
4- بيار بونت ، ميشال ايزار معجم الاثنولوجيا و الأنثروبولوجيا ، ت ر مصباح الصمد ط2 سنة 2011.
5- جون سكوت، علم الجتماع المفاهيم الساسية، ترجمة : محمد عثمان، ط 1 ،الشبكة العربية للبحاث والنشر، بيروت،2009 .
6- د.عبد الحميد احمد أبو سليمان ،انهيار الحضارة الاسلامية و اعادة بنائها،المعهد العالمي للفكر الاسلامي ، ط1 ،سنة2016 .
7- د.عبد الحميد أحمد أبو سليمان, انهيار الحضارة الاسلامية و اعادة بنائها ,المعهد العالمي للفكر الاسلامي ,ط1 2016
8- رولان بارت، درس السيميولوجيا، تر: عبد السلام بن عبد العالي، ، دار توبقال، ط3. المغرب 1993 .
9- سامي سويدان، جسور الحداثة المعلقة، دار الاداب ط1 .بيروت1997.
10- سناء الخولي، التغيير الجتماعي والتحديث ، دار المعرفة الجامعية، السكندرية ، 2003 .
11- عبد الغني بارة : إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي المعاصر)مقاربة حوارية في الأصول المعرفية(،الهيئة المصرية العامة، مصر ، د.ط ،س 2005 .
12- عبد الله الغدامي، تشريح النص- مقاربة تشريحية لنصوص شعرية معاصرة-، ط2 .المغرب:2006 ،المركز الثقافي العربي، ص13
13- عبد الله محمد الغذامي : تهافت النقد وقراءة التنميط والقصر، مجلة نزوة، تصدر عن مؤسسة عمان للصحافة والنشر والاعلان، عمان، ع32 ،دط، 2009 .
14- علاء الدين الأعرجي ،أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي بين العقل الفاعل و العقل المنفعل ،ط5 ،لندن سنة 2015
15- علي حرب، الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة بيروت: المركز الثقافي العربي، 1995
16- فاروق عمر فوزي: الاستشراق و التاريخ الإسلامي(القرون الإسلامية الأولى) ،الأهلية للنشر و التوزيع،الأردن،ط1 ، 1998.

17- فيكتور برومبير، غوستاف فلوبير، تر: غالية شملي، ط1، لبنان: 1978، سلسلة أعلام الفكر العالمي المعاصر.
18- محمد أر كون، نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة، هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، يوليو 2009.
19- محمد أركون ، العلمنة و الدين (الاسلام ،المسيحية ،الغرب) ،دار الساقي بيروت لبنان ط2 س1996 .
20- محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ت: هاشم صالح، مركز الانماء القومي، المركز الثقافي العربي بيروت، دار البيضاء، ط2 ، 1996 .

21- محمد أركون ، تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1 ، أبريل 2011
22- محمد أركون ، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية ، تور هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1،س 2002
23- محمد أركون ، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ت: هاشم صالح ، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1 س1991 .
24- محمد أركون، الإسلام والحداثة،، ت: هاشم صالح، دار بدايات جبلة، سوريا، ب. ط،سنة 2008 .
25- محمد أركون، الأصول الإسلامية لحقوق الإنسان، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، عدد 62 - 63، أفريل سنة 1989.
26- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء بيروت، ط2،سنة 1996.
27- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ أخر للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، سنة 1999 .
28- محمد أركون، الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر، ترجمة وتقديم هاشم صالح،دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1 ، يونيو 2010 .
29- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة وتعليق هاشم صالح، سلسلة نقد الفكر الديني، دار الطليعة، 1998.
30- محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 1995.
31- محمد أركون، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، الفكر العربي المعاصر مجلة العلوم الإنسانية والحضارية، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد29، 1983.
32- محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ترجمة، هاشم صالح، دار الساقي، بيروت لندن، ط 1 ،عام 1997 .
33- محمد الشيكر، هايدغر وسؤال الحداثة، بط. المغرب: 2006.
34- محمد مصطفى هدارة، محاضرة الحداثة والتراث. نقلا عن : عدنان علي رضا النحوي، الحداثة في منظور إيماني، ص 25-26.

35- نايلة أبي نادر ، التراث و المنهج بين أركون و الجابري ، بيروت ، ط1 ، 2008
36- ينظر محمد حمدي زقزوق: الاستشراق و الخلفية الفكرية للصراع الحضاري ، دار المنار سنة 1970.

فهرس المحتويات :

مقدمـــــــــــة ..... أ

الفصل الأول : تطور الأزمة الحضارية وأسباب تفاقمها 01

المبحث الأول : شبكة المفاهيم 02

1- مفهوم الحداثة 02

2- مفهوم الاستشراق 04

3- مفهوم العلمانية .....05.

4- مفهوم التحديث.....07

5- مفهوم الحضارة.....07

المبحث الثاني: تطور الأزمة الحضارية 08

1- طاقة الدفع الايماني الحضاري و التراكم المادي العمراني.....09

2- كيف بدأ ضعف الطاقة الايمانية الأخلاقية 11

3- السياسة و الأخلاق و الدين : انقسام القيادة و نشأة المدرسية النظرية 12

4- أثار الانقسام و انهيار المؤسسات و تغييب البعد الجمعي 14

المبحث الثالث :الأسباب الجوهرية لأزمة العالم العربي الاسلامي 17

1- الاسلام مصدر مابقي في الأمة من خير 18

2- الاستعمار مضاعفة و مرض 19

3- الأثار الخطيرة لضعف البعد الجمعي في الثقافة و التربية 22

4- أزمة فكر لا أزمة عقيدة 24

الفصل الثاني : المعالجة الأركونية للأزمة الحضارية 27

المبحث الأول :مفاهيم أركونية 28

1- مفهوم التراث 28

2- مفهوم العقل 30

3- مفهوم العقل الديني.....31

4- مفهوم العقل الاسلامي.....31

5- مفهوم الاسلاميات الكلاسيكية.....32

6- مفهوم الاسلاميات التطبيقية 33

7- العلمنة.....34

8- مفهوم الأنسنة.....36

المبحث الثاني: مفهوم و تحليل العقل الاسلامي في فلسفة محمد أركون.....38

1- مفهوم العقل الاسلامي في فلسفة محمد أركون.....39

2- العقل المنبثق و الية التحليل عند محمد أركون 44

3- محمد أركون و فلسفة المفكر فيه و لامفكر فيه.....52

المبحث الثالث :الأساس الفلسفي لنقد العقل العربي الاسلامي عند محمد أركون.....54
1- معالم المنهج النقدي عند محمد أركون.....54
2- أهمية النقد و توظيفه بالمعنى الألسني.....57
3- ممارسة النقد بالمعنى الفلسفي 57
الفصل الثالث : تقييم عمل أركون و سبل تجاوز الأزمة الحضارية.....58
المبحث الأول : مقاربة بين محمد أركون و الجابري.....61
المبحث الثاني :نقد وتقييم فكر محمد أركون 62
1- القراءة الأركونية بين العقل و الوحي 69
2- أركون و تاريخية العقل.....70
3- عدم الفصل بين الأداء البرهاني للعقل و بين الأداء الجدلي له.....71
4- الافراط في التأكيد على دور و تأثير المجتمع و التاريخ على المعرفة 71
5- المباني الأنطولوجية.....72
6- نقد و دراسة أهم نظريات محمد أركون في مشروع نقد العقل الاسلامي.....73
المبحث الثالث : حلول هذه الأزمة (استنتاج).....76

خاتـــــــمة 80