وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة ابن خلدون تيارت
كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية
قسم العلوم الاجتماعية
مسار فلسفة
تخصص فلسفة عامة

مذكرة مكملة لنيل شهادة ماستر الطور الثاني LMD في الفلسفة الموسومة ب

مفهوم الأنسنة عند محمد

ء

إعداد الطالب: الأستاذ المشرف:

- زياني كمال عمر - بن سليمان

الأستاذ (ة)	الرتبة	الصفة
-بلوط صابرينة	أ م أ	رئيسا
-بن سليمان عمر	محاضر أ	مشرفا و مقررا
-بلخير خديجة	محاضر أ	مناقشا

السنة الجامعية 2022/2021

شكـــر و عرفـــــان

الحمد و الشكر لله عز و جل على نعمة الإسلام

و الحمد والشكر لله سبحانه و تعالى على توفيقي لإتمام هذا العمل

جزيل الشكر و العرفان **للدكتور بن سليمان عمر** على جهده المبذول معي من خلال توجيهي و إرشادي

كما لا أنسى أسرة الفلسفة – جامعة ابن خلدون تيارت- على دعهم

إهداء

أهدي هذا العمل
إلى روح أمي
الغالية و أبي
رحمهما الله .

إلى زوجتي و
رفيقة دربي و
إلى فلذة كبدي "
جيهان"، "سعيد"
، و "عائشة"

مقدمـــ
ــة

ان التطور العلمي و التكنولوجي كان له اثر في تغير بعض المفاهيم العلمية و الفلسفية و كان حافزا لإعادة النظر في الطرح الكلاسيكي التقديم مشاريع علمية تتناسب و حداثة و العلمنة المعاصر

و من بين المواضيع التي كان لها اثر على التفكير الإسلامي و الغربي معا موضوع الانسنة مصطلح محوري يكاد يشق جميع مؤلفات محمد أركون حيث بدأت هذه النزعة مع التوحيد في القرن الربع للهجرة و كانت سببا في الانفتاح على الفلسفات الأخرى ، حيث شكلت حداثة عربية على حد تعبير أركون مع التوحيدي مسكويه حيث طرح علاقة إنسان بالنص المقدس بعدما أن كان الخطاب الإلهي هو الذي يصنع ماهية الإنسان فكان يتبع هذا الخطاب و يلتزم بأوامره و نواهيه فجاء هؤلاء العرب ينادون بالاهتمام بالإنسان بصفته له كيان خاص يفصله عن الدين و أصبح بذلك العقل هو محل الاهتمام و قد تطور بتطور حياة الإنسان حيث قسمه أركون إلى مراحل ابتدأ من عصر النبي صلى الله عليه وسلم إلى اللحظة الراهنة حيث تناوله أهم المحطات التاريخية التي مر بها العقل و تطورت فيها النزعة الإنسانية إلى أن اقتحمت الحداثة هذه النزعة تحت اسم العلمنة التي فتحت المجال أكثر للإنسان لكي ينفتح على مختلف العلوم و المباحث العلمية و أعطته حرية التفكير و الإبداع مما حقق انسنة متفتحة على تعدد الثقافات و اختلاف الشعوب من حيث اللغة و الدين و الثقافة لكن الصفة الجوهرية لتوحد الموقف الإنساني محت هذه الاختلافات و عليه فان دور الانسنة هنا هو إخراج الإنسان من الاهتمام بالفكر الديني إلى الاهتمام بالإنسان و عليه فقد تحولت بؤرة الاهتمام هنا من الله إلى الإنسان.

و قد إهتم محمد أركون بموضوع الأنسنة من خلال موضوع فكري حاول من خلاله التوفيق بين الموروث الديني و التطور الحضاري في ذل مسايرة

العلمنة و خلق إنسان متفتح علة مختلف الثقافات الدينية على إختلافها محطما فكرة التعصب الديني و الإيديولوجيات المختلفة.

و لقد إعتمدت في تحليلي للموضوع خطة تتكون من ثلاثة فصول: الفصل الأول و الموسوم ب المشروع الفكري لمحمد أركون و تم تحليل هذا الفصل من خلال ثلاث مباحث: المبحث الأول و ذكرت فيه مفهوم العقل و نقد العقل الإسلامي؛ أما البحث الثاني تناولت فيه الإسلاميات التطبيقية تعريفها و مرتبتها بين التراث و الحداثة أما المبحث الثالث تم التعرف من خلاله على موقف أركون من العلمانية من خلال مفهومها و طريقة تطبيقها في فرنسا ثم التعرف على قيمتها بالنسبة إلى محمد أركون؛ أما الفصل الثاني الموسوم ب بين النزعة الإنسانية و الأنسنة في السياق العربي والإسلامي حيث تم تناوله من خلال المبحث الأول مفهوم الإنسان ثم موقف أبو حيان التوحيدي ثم مفهوم الأنسنة ثم الخلفية التاريخية لظهور و تطور الأنسنة في الفكر العربي ثم المبحث الثاني تمت معتالجة الأنسنة و التأويل من خلال التعرف على مفهوم الأنسنة في الفكرين العربي و الغربي أما الفصل الثالث و الموسوم ب قراءات و نقد المشروع الأركوني و كان كل من علي حرب و طه عبدالرحمن و محمد الزين شوقي نماذج لهذه القراءات إعتمدت على المنهج التحليلي النقدي و ذلك لغرض الوقوف على أهم ما جاء في المشروع الاركوني و مدى تجاوزه للفكر الكلاسيكي و الانتقادات .

أما عن سبب اختياري لاركون فهناك سبب ذاتي وآخر موضوعي، أما السبب الذاتي فهو محاولة التعمق وكشف المشاريع العربية عامة ومشروع أركون خاصة لما له من مميزات تميزه عن باقي الحداثيين بصفته عايش أوضاع المجتمع الغربي و من خلال تشبعه بمجتمع الغربي حاول ان ينهض بالمجتمع العربي من خلال مشروعه النقدي.

أما السبب الموضوعي فيعود إلى أن مشروع أركون من ابرز الحداثيين العرب متابعة لآخر المفاهيم والأدوات التي تنتجها معامل البحث الإنساني في أوربا ثم نقلها إلى حقل التراث الإسلامي، الأمر الذي جعل كبار النقاد الحداثيين العرب يقرؤون له بدافع الاطلاع على هذه المفاهيم والمصطلحات وكيفية تطبيقها داخل التراث العربي الإسلامي.

أما من حيث النتائج فمثلت الأرضية المادية التي انطلق منها فلاسفة الغرب و مفكريه و مراعاة مواقفهم اتجاه الدين و الحقيقة إجراء المزيد من الأبحاث و الدراسات التفكيكية و نقدية للمصطلحات و المفاهيم في عالم ما بعد الحداثة .

أما أهم الصعوبات تمثلت في نقص المادة العلمية و لاسيما دراسات السابقة لهذا المجال خاصة و أن المشروع الاركوني يعد حديث الظهور و الموضوع في حد ذاته مرتبط بالحداثة ومن بين الدراسات السابقة :

-**الأنسنة في فكر محمد أركون** مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة من إعداد الطالبة سلامي إيمان إشراف الأستاذ جلول مقورة السنة الجامعية 2017/2016:

- **النص الديني و المناهج الغربية في الفكر العربي المعاصر (محمد اركون نموذجا)** مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة من إعداد الطالب حاجي رشيد تحت إشراف البخاري حمانة.

الفصل الأول: المشروع الفكري لمحمد أركون

- **المبحث الأول: نقد العقل الإسلامي**
  1- مفهوم العقل
  2- مفهوم العقل الإسلامي
  3- العقل الإسلامي بدلا من العقل العربي
- **المبحث الثاني: الإسلاميات التطبيقية**
  1- مفهوم الإسلاميات التطبيقية
  2- الإسلاميات التطبيقية بين التراث والحداثة
- **المبحث الثالث : موقف أركون من العلمانية**
  1- مفهوم العلمنة عند محمد أركون
  2- تطبيق العلمانية في فرنسا
  3- قيمة العلمانية عند محمد أركون

المبحث الأول: نقد العقل الإسلامي

1- مفهوم العقل:

- **العقل لغة**: وهو "في اللاتينية مشتق من "ratio"، ويعني الحساب المنظم، وهو القريب من الكلمة اليونانية "logos" التي تعني كل خطاب متناسق ومترابط، وكذا كل حقيقة متمثلة في خطاب ما. وفي العربية مأخوذ من عقال البعير، تمنع ذوي العقول من العدول عن سواء السبيل والصحيح أنه جوهر مجرد يدرك الغائبات بالوسائل و المحسوسات بالمشاهدة، أي أن العقل هو الجوهر المجرد المنظم لدارك الحقيقة في شكل خطاب". [1]

وهو بهذا "ملكة استخراج النتائج الصحيحة من مبادئ معروفة"، كما "أنه ملكة الاستدلال نظريا بالعقل، ملكة تركيب المفاهيم والقضايا والعبارات والمقترحات ... بهذا المعنى يكاد يكون العقل معتبرا كأنه خاص بالإنسان"، وهو" ملكة إدراك ما هو كلي وضروري سواء أكان ماهية أو قيمة.[2]

- **العقل اصطلاحا:** عرف العلماء العقل تعريفات كثيرة، بعضها يجعل العقل هو الروح، لأن العقل لا إدراك له بلا روح و مبعضهم يجعله هو القلب لأن محل العقل القلب، و بعضهم يجعله هو الأنسان لأن ما يميز الإنسان عن غيره العقل و بعضهم يجعله غريزة تعرف بها العلوم و بعضهم يجعله ذات العلوم.[3]

أولا : العقل الديني : "la raison religieuse" :

العقل الديني(la raison religieuse) بالنسبة " لأركون" يختلف عن العقل السابق. إنه يشتغل داخل إطار المعرفة الجاهزة، ويستخرج كل معارفه الصحيحة "استنادا إلى

[1] - أركون محمد، من الاجتهاد إلى نقد العقل السلمي، ت: هاشم صالح ، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1991،1، ص18
[2] - بن دنيا سعاد سعدية،تأسيس مفاهيم أفلوطين،ضمن مجلة: كتابات معاصرة فنون وعلوم، مجلة الإبداع والعلوم الإنسانية،الناشرون لتوزيع المطبوعات والصحف، بيروت، لبنان، عدد2007 ،63، ص28.
[3] - نفس المرجع السابق، ص 30.

العبارات النصية للكتابات المقدسة (من قرآن وأناجيل وتوراة)، و إذن فالعقل الديني بطبيعته عقل تابع لا مستقل"، وعليه فالمعرفة المنتجة بصفة عامة محددة سلفا و مؤطرة ومحصورة ضمن نطاق ضيق أملته النصوص المقدسة، فهو" يقبع تحت كل أشكال التراث أو يقف وراءها. وهو في الوقت ذاته يمثل نتيجتها أو محصلتها، والحقيقة بالنسبة إلى هذا العقل، هي واحدة لا تتجزأ، ولا يمكن ردها إلى أي شيء آخر أو إلى أية حقيقة أخرى"[1]

ثانيا : العقل الفلسفي و الحداثي:

يختلف العقل الفلسفي عن سابقيه ، فهو" يسمح لذاته بأن تحتج بل وأن يلغي ما كان قد أنتجه هو ذاته سابقا. إنه عقل نقدي متدرج يقبل بالعودة على خطاه ابستيمولوجيا (أي معرفيا) . وهذا هو الفرق الجوهري بين الموقف الفلسفي والموقف الديني"[2]، فالعقل الفلسفي بهذا عقل مرن غير متصلب ، يراجع نفسه باستمرار ، ولا يطلق أحكاما نهائية وهو بهذا يسمع ويحاور عكس العقل الديني الحساس السريع الحكم" فالمؤمنون التقليديون حساسون جدا ، و يشعرون فورا بأنه قد اعتدي عليهم وبالتالي يقومون برد فعل فوري عن طريق الهجوم ويقول: كل هذا الكلام هراء في هراء. الخطاب الحديث لا معنى له على الآطلاق ،ولسنا مستعدين حتى لسماعه، إنه مستورد، دخيل، أجنبي ..." ، إنه بهذا عكس ما يدعو إليه العقل الحديث أيضا والذي يمثل الحداثة بمختلف تجلياتها العقلية والمادية وليس المادية فقط كما يزعم ويرى البعض.

2- مفهوم العقل الإسلامي:

يذهب أركون إلى أن العقل السلمي خاص بالسلم كدين فهو يعمل على فهم ما جاء به النص المقدس من تعليمات و أوامر وقد أخذ المسلمون مفهوما عن العقل وطبيعة عمله انطلقا من حديث نبوي، "فالإيمان بوجود أصل الهي للعقل (بمعنى المثالي والكبير للكلمة) الذي يضمن التجذر الأنطولوجي لعمليات العقل البشري، كان قد عم وانتشر في

[1] - أبي نادر نايلة ، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان،ط 1، 2008،ص 18.

[2] - اركون محمد ، السلم والحداثة ، كيف نتحدث عن السلم اليوم ، ضمن كتاب :الحداثة في المجتمع العربي القيم ،الفكر ، الفن ، بدايات ، دمشق ، سوريا ، ب ط ، 2008، ص46.

السلم عن طريق هذا الحديث النبوي [...] القائل: "إن الله تعالى لما خلق العقل قال له قم فقام، ثم قال اقعد فقعد، ثم قال له أقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر، إلى أن قال له: وعزتي وجلالي وعظمتي وسلطاني وارتفاع مكانتي واستوائي على عرشي وقدري على خلقي ما خلقت خلقا هو أكرم علي منك ولا أحسن عندي منك، بك آخذ وبك أعطي وبك أعرف وبك أعبد وبك أثيب وبك أعاقب" [1]، من هنا نجد أن العقل يخضع ويتعالى وفق لتحديدات الوحي المعنوية وكارهاته في آن واحد، في الواقع فإن كل اسم قرآني يقدم للشيء المسمى حقيقته الأزلية طبقا لعلم الله ووجوده الموضوعي كونه ضمن نظام الخلق وحكمه الشرعي ضمن الوجود التاريخي للبشر وعليه فالفكر الإسلامي تأسس وفق المنظور اليماني وتطور على أساسه، فأصله إلهي كما أن دعمه وتوفيقه إلهي أيضا وهذا مجسد في نص لغوي محدد تماما هو القرآن. ليأتي الشافعي ويضيف إليه السنة وعلى هذا الأساس والمعنى يمكننا أن نفهم ونتحدث عن العقل الإسلامي.

3- العقل الإسلامي بدلا من العقل العربي:

إن الاختيار الاركوني للعقل السلمي بدل من العقل العربي له ما يبرره فهو يرى أن الأول" يتقيد بالوحي أو المعطى المنزل ، ويقر أن المعطى هو الأول لأنه إلهي... ، فهو بهذا خاضع وتابع للوحي (النص القرآني) ، حيث يعمل على فهمه وهضمه والغوص في أغواره من خلل تحديد تعاليمه وأحكامه مع القيام باستنتاج واستخراج الحكام الشرعية والقوانين الإلهية من خلل منهجية محكمة خاصة بهذا العقل ، وعليه فالعقل هنا تابع وليس بمتبوع ولا يقتصر هذا على العقل السلمي فقط، فالعقل المسيحي والعقل اليهودي يشتغل بنفس الصيغة والكيفية ويمكن لهما أن ينتجا فكريهما باللغة العربية ما يجعل اللغة العربية أداة تعبيرية مشتركة أي أنها ليست خاصة بالعقل السلمي

[1] - أركون محمد ، تاريخية الفكر العربي السلمي،ت: هاشم صالح، مركز النماء القومي، المركز الثقافي العربي بيروت، دار البيضاء، ط2، 1996،ص 155.

، من هنا فالعقل العربي هو الذي يعبر باللغة العربية أيا تكن نوعية المعطى الفكري ،" وهكذا نجد المسحيين واليهود ينتجون علومهم الدينية باللغة العربية" كما يشدد أركون على ضرورة تبيان العلاقة بين العرب والسلم إذا ما أردنا الاكتفاء بالعالم العربي كدارسة ندرس من خللها العقل السلمي ، وهذا ما يحيلنا إلى:" تقييم أهمية العامل الديني داخل المجتمع، ثم أهمية العامل الثقافي غير الديني ثم العامل اللغوي ثم العامل الاجتماعي ، ثم العامل الاقتصادي التي تلعب هي الأخرى أيضا دورا هاما في تسيير عجلة المجتمع وتحريكه وتوجيهه في هذا الخط دون ذاك"، هذا ما يجعل من العامل الديني كغيره من العوامل الأخرى المؤثرة في تشكل هذا العقل ، فالظاهرة الدينية في عمومها تشمل جميع العوامل مشتركة.[1]

ويحتفظ تاريخ الفكر السلمي بأسماء دونت اسمها بحروف من ذهب وهي ليست عربية الأصل، إلى جانب هذا كله نجد على الرغم من تحدث هؤلاء باللغة العربية(اللغة العربية أداة للتعبير فقط) ، ولهذا نجد أن وجهة النظر الأركونية لها ما يبررها في اختيارها للعقل السلمي بدل عن العقل العربي.

المبحث الثاني : الإسلاميات التطبيقية

1- مفهوم الإسلاميات التطبيقية:

يقتبس "أركون " علم الإسلاميات التطبيقية من "كتاب" الانتربولوجيا التطبيقية" لـ "روجيه باستيد " **ROGER BASTIDE anthropologie appliquée**[2] . الغرض من ذلك دراسة واقع المجتمعات العربية والسلمية انطلقا من التراث، كيف ذلك؟ إن أركون يرى أن ما تعانيه المجتمعات العربية حاليا هو امتداد للمشاكل التي شهدها تاريخ الفكر العربي الإسلامي، فحل مشاكل الحاضر مرتبطة بالماضي ولهذا نجده يتبنى المنهجية التقدمية - التراجعية و الغرض منها تتبع خطوات الماضي انطلاقا من الحاضر فالهدف هنا ليس العودة إلى الماضي من أجل الماضي، نعني بهذا قراءة التراث للعودة إلى

[1] - أركون محمد ، أين هو الفكر السلمي المعاصر؟ : من فيصل التفرقة إلى فصل المقال،ت: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط2،1996 ص**XIII** .

[2] - كيحل مصطفى، الانسنة و التأويل في فكر محمد أركون ، دار الامنان الرباط، ط1، 2011 ص33 .

المشاكل التي تشهدها المجتمعات العربية السلمية لان في حالتها الأولى حتى نفهم بنيتها وظروف ظهورها وطفوها إلى السطح فإذا ما استطعنا فهم تلك المشاكل في بدايتها الأولى نستطيع حلها، وهذا كله ما تعمل الإسلاميات التطبيقية على إتاحته بفضل مختلف المناهج الإنسانية والاجتماعية المتشيعة بالحداثة العقلية.

"يرى روجيه باستد " أن الروابط " ما بين العلم و التطبيق أو على العقل،التصور الذي نكونه عن هذه الروابط، كانت عدلت بشكل عميق وجذري منذ النموذج الذي قدمه ديكارت في كتابه "مقال في المنهج"، وحتى النموذج الذي أعطاه "كارل ماكس"، ينبغي علينا إذا أن نبتدئ بتحديد موضع الانتربولوجيا التطبيقية في مكان ما بين هذين النموذجين المتضادين"[1]، ما يعني أن الانتربولوجيا التطبيقية ، هي نموذج ثالث يختلف عن النموذجين الأولين ، و يتم وضع بينهما،وهو النموذج الذي يتبناه أركون،ويطلق عليه اسم علم الإسلاميات التطبيقية.

هذا ما يدفعنا كمرحلة أولى إلى البحث في النموذجين السابقين (نقصد النموذج الذي بدأ مع ديكارت والآخر الذي بدأ مع كارل ماركس)، حتى نقترب رويدا رويدا من الوصول إلى مفهوم الإسلاميات التطبيقية ،كما أراد رسمها محمد أركون.

لقد ساد منذ ديكارت (الفلسفة الحديثة) فكرة مفادها: إمكانية السيطرة على الطبيعة انطلاقا من العلم والذي بيّن ديكارت معالمه في كتابه "مقال في المنهج"، وقاعدته أن شرط نشأة العلم، هو تجرده وتعاليه عن كل الحاجيات العملية والنفعية ،والذي يتحدد ابستيمولوجيا، وفق صيغة أن المعرفة هي التنبؤ لكي نستطيع التأثير عمليا في الطبيعة ولكن شرط التنبؤ ليتحقق إل بشرط التحرر أول من هاجس التأثير العلمي في الطبيعة والمجتمع[2]، فديكارت اشترط أول تحرير الذات من كل الشوائب والعوائق حتى تعي نفسها وتفهمها وتفهم العالم من خلالها. وهو ما أتاح لفرضية الانتقال من النظري إلى التطبيقي إلى التحقق.

[1] - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي السلمي، مرجع سابق ص54.

[2] - بن عون بن عتو، السلميات المطبقة و إشكالية إعادة قراءة التراث عند أركون،ضمن مجلة لوغوس، مجلة فلسفية سنوية محكمة ،دار كنوز، تلمسان الجزائر،عدد2012 ،1،ص36.

فقد شهدت الحداثة العقلية ميلاد الحداثة المادية، أي ما وصل إليه الإنسان من وسائل تقنية وتكنولوجية كان انطلاقا من التصور النظري وصول إلى التطبيق ووفق هذا التصور البستمولوجي للعلم، فإن التطبيقات الفنية أو التكنولوجية، تشكل انطلاقا من نتائج العلم النظرية.

هذا النموذج راح يطبقه الكثير من المفكرين والفلسفة على العلوم الإنسانية والاجتماعية، الذين وجدوا صعوبات عديدة في تجسيده وتطبيقه كون الطبيعة الإنسانية تختلف عن طبيعة المادة، لأنه إذا كان بالإمكان إخضاع العالم المادي لإرادة الإنسان، إذا احترم هذا الخيار لقوانين فإن الأمر يختلف في العلوم الاجتماعية والإنسانية.

هذا ما شهدنه مرحلة كاملة أدت إلى ما يسمى بأزمة العلوم الإنسانية، حيث أدت النتائج الباهرة التي وصل إليها العلم إلى تعالي العديد من الأصوات المنادية بتطبيق منهجه على العلوم الإنسانية والاجتماعية لكنها وجدت صعوبات عديدة ومتعددة لتطبيقه نظرا للاختلاف بين خصوصية الإنسان الروحية وخصوصية المادة الجامدة.

هذا النموذج أرحت تطبقه الإسلاميات الكلاسيكية (المستشرقين) على المجتمعات الإسلامية والعربية ولكنها كانت تهدف في الغالب إلى خدمة التوجهات السياسية الاستعمارية والمصالح الايديولوجية فمحاولة عقلنة هذه المجتمعات شهدت مقاومة ورفض كما أشار إليه "أركون" و"روجي باستيد"، فقد لاحظنا –كما يقول- في المجتمعات التقليدية مظاهر المقاومة، أمام عمليات التخطيط التي أردنا فرضها عليهم، فإلى جانب الأسباب التي تم ذكرها من إختلاف في طبيعة الموضوعين (الإنسان-المادة)، كانت الإسلاميات الكلاسيكية مكرسة لنظرة مركزية متعالية محقرة و رافضة لكل التراثات والثقافات ومنفذة لسياسات موضوعة، وليس تطوير سياسات تصلح لأوضاع البلد المستعمر.[1]

كما نجد أن التخطيط الذي ينطلق من وسط ثقافي مختلف للوصول إلى أهداف معينة غالبا ما شهد فشل ذريعا لأن الإنسان يختلف من حيث الانتماء للوسط الثقافي والمعرفي

[1] - بن عون بن عتو، السلميات المطبقة و إشكالية إعادة قراءة التراث عند أركون، المرجع نفسه، ص40.

والديني وهذا ما راحت تأخذه بعين الاعتبار الانتروبولوجيا المعاصرة." ففرض أي تخطيط لا يتماشى وخصوصية المجتمعات وثقافاتها لن يكون في نهاية الأمر سوى الشكل المعاصر للعنصرية، العنصرية الثقافية."

أما النموذج الثاني فهو الذي جاء به "كارل ماركس" كما قلنا والذي يعمل على تجسيد الأفكار تجسيدا واقعيا، وطبقا لهذا النموذج يصبح التحقيقي هو القابل للتحقق منه، عن طريق الفعل الثوري. لأن "التدخل الإنساني في الواقع الاجتماعي، هو في الوقت ذاته عمل وعلم، فالفكرة هنا هي أنه انطلقا من معرفة العالم يمكننا التغيير بل نستطيع الوصول إلى ذلك في الوقت نفسه.

وهذا ما يعني أن" الأفكار النظرية تنمو في الوقت نفسه الذي تنمو فيه معارفنا العملية داخل حركة

الباركسيس، وبفعلها"، وهذا التصور جعل القيمة أو الوجوب مطابقة لحكام الواقع أو الوجود والحقيقة بهذا ليست تصورا وجوديا فقط، بل هي وعي بواقع تشكل ويشكل بفعل عملنا كذلك، ولكن هذا النموذج سيؤدي بالمجتمع إلى التفكك لأن الإنسان متعدد الغايات والقيم ويستحيل معها الوصول إلى واقع منسجم، وهذا ما سيؤدي إلى انفجار الواقع على حسب ميول وتوجهات الفارد،وهذا ما يجعل الحقيقة النتروبولوجية في حالة صيرورة، يصبح معها التحكم بإدارتها، أو بأفقها أمر يعاد فيه النظر باستمرار.[1]

من هذا المنطلق ارتأى باستيد أنه من الضروري إيجاد نموذج ثالث تكون فيه النتروبولوجيا المطبقة علما مختلفا هدفه دارسة التطبيق دراسة نظرية، ووفق هذا المعنى تصبح النتروبولوجيا المطبقة، العلم النظري للعمل الإنساني، لقوانينه ولحدوده وبهذا المعنى ليست النتروبولوجيا المطابقة علم الوسائل بغرض التطبيق بل هي العلم الذي تجعل من تطبيق الوسائل موضوع علمي مستقل، هذا النموذج هو الذي اقتبسه وطوره أركون طيلة مسيرته الفكرية والذي أطلق عليها اسم علم الإسلاميات التطبيقية .

[1] - بن عون بن عتو، السلميات المطبقة و إشكالية إعادة قرءاه التراث عند أركون.،مرجع سابق ، ص43.

أي ما هي الوسائل المنهجية والعلمية الكفيلة بدراسة التراث السلمي للخروج مما تعيشه مجتمعاته من كبوتها وسباتها الذي طال؟ فالغرض إذن هو إيجاد السبل والمخططات العلمية والفكرية التي تتناسب وطبيعة الموضوع المراد دارسته حتى لا يحدث اضطراب اجتماعي ومعنوي لدى الشعوب المراد تطويرها وإخراجها من وحلها وتخلفها .

إن الإسلاميات التطبيقية كعلم أرادها أركون أن تزاوج بين الأداة والغاية، فهي تعطي للأداة العلمية والمعرفية حقها من الدارسة حتى تصل إلى الهدف المنشود كما أنها تتطور وتتغير وفق مقتضيات ومعطيات وخصوصيات الحالة الاجتماعية والثقافية لكل بيئة. وهو بهذا يرفض الدارسة التي تأتي من خارج البيئة المراد دراستها، وهذا التوجه يجب أن لا يفهم فهما عنصريا بقدر ما يجب أن يفهم على أنه نصف العلاج فتشخيص الداء لا يكون إلا من أهل الاختصاص والدارين بأحوال المجتمع واحتياجاته.

وعلم الاجتماع يعلمنا أن "المجتمع يتكلم، وهو إذ يتكلم فإنما ينطق لغة خاصة به وطالعة من أعماقه، وينتج عن ذلك عمل متكامل يمارسه المجتمع على نفسه ينتج عن ذلك نوع جديد من الخطاب، من الفهم والتحليل".[1]

لطالما عانت المجتمعات السلمية من النظرة الفوقية الاختزالية التي لم ولن تستطيع التموضع بصورة صحيحة وكاملة لمعالجة مشاكلها، لأنها تنبع من واقع مختلف وبيئة أخرى غير البيئة السلمية العربية. إن الإسلاميات التطبيقية تريد أن تنقض على هذه الهيمنة، ذلك أن مهمتها لا تتلخص فقط في إنتاج الدارسات الموثقة والمحققة كما كان الاستشراف قد فعل سابقا، و إنما تريد أيضا أن تأخذ على عاتقها مهمة طرح المشاكل الفعلية التي تعاني منها المجتمعات السلمية ثم محاولة حلها والسيطرة عليها من قبل المسار العلمي والمنهجية العلمية هذا هو الهدف المزدوج للإسلاميات التطبيقية."[2]

[1] - طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة السلمية، المركز الثقافي السلمي، الدار البيضاء، المغرب ط1، 2006ص24.

[2] - طه عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص276.

صحيح لا أحد ينكر قيمة العمل الذي قدمه الاستشراف الأكاديمي النزيه في عملية تحقيق وفهرسة التراث بطرق ومناهج علمية، لكنه بالمقابل لم يراعي الخصوصية الفكرية والثقافية لهذه المجتمعات، وبقيت في بروجها واستعلائها رافضة الاعتراف بحق هذه المجتمعات في التطور من منطلق ذاتي بحث.

إن الدارسات الاستشراقية بهذا بقيت تتبع خطا واحدا أي أنها كانت ترجع بنا إلى الماضي السحيق من الحضارة السلمية لتتقدم بالتحقيق رويدا رويدا إلى الوقت الحاضر، فهم يهملون في دارستهم الظروف والعوامل التي أدت إلى انبثاقها وتشكلها وكذا علاقاتها بالحاضر ومدى حضورها في المشاكل التي تشهدها المجتمعات العربية والسلمية ، على عكس الإسلاميات التطبيقية التي ترى في ضرورة فهم الماضي حتى نتمكن من فهم حاضرنا بالصورة المطلوبة والمأمولة ،لنتمكن بعدها من رسم معالم مستقبل زاهر ومتطور، هذه الرؤية المنهجية تمثل إستراتيجيته الفكرية والمعرفية، وهي كما ذكرناها سابقا تتمثل في المنهجية التقدمية- التراجعية.

تعاني المجتمعات العربية والسلمية حاليا من خلط للمفاهيم الدينية وسيطرة مطلقة للأرثوذكسيات الدينية التي أرحت منذ قرون تستعمل الإقصاء والنبذ المتبادل أسلوبا للتعاطي مع مختلف المسائل ،سواء على المستوى المحلي (الطوائف الدينية)، أو على مستوى الفضاء المتوسطي (الديان الثلثة)فالعقل الديني "يبدو وكأنه يستغل لحظات تأزم القيم والإيديولوجيات من أجل إعادة التأكيد على صحة مبادئه وعدم المساس بتعاليمه التي تشمل كل ثوابت الوضعية الإنسانية مثل الحياة والعدالة والحب والمال وأنساق اللامساواة والنفوذ والعنف و اللأمان والموت"[1]، هذا ما تشهده المجتمعات السلمية والعربية في الوقت الحالي والذي أرحت تستغله الأطراف السياسية التي لا غرض لها سوى الإمساك بدواليب الحكم والسيطرة على السلطة ، وهم بهذا ينطلقون من الدين للوصول إلى الدولة وتحقيق مصالحهم الدنيوية ينبغي العلم بأن التضاد الكائن بين الدين

[1] - أركون محمد ، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ترجمة، هاشم صالح، دار الساقي، بيروت لندن، ط 1 ،عام 1997، ص163.

والدنيا يشمل الدين والدولة أيضا، ضمن مقياس أن الدولة أو الحكومة ليست إلا التجلي السياسي لكل ما يخص الدين والدنيا في آن معا.[1]

فمن الناحية السوسيولوجية لا يزال رجال الدين مؤثرين على العملية السياسية من خلل خلع الشرعية الدينية على الملوك والرؤساء، وهذه العملية لها امتداداتها حسب أركون إلى معاوية والعهد الأموي هذه أمثلة فقط من بين العديد من المشاكل التي نعاني منها والتي لا زالت تنحر جسدها.

إذن فالإسلاميات التطبيقية تعمل على فهم الحاضر انطلقا من الماضي من خلال العلم، "فالعلم يعلم ويقول أشياء جديرة بالاعتبار والاحترام وبالتالي يزيل إمكانيات تعريض المواطنين للتلاعب الإيديولوجي إنها رؤية سياسية، أي إنها مؤسسة على فلسفة الشخص البشري وحمايته وانطلاقه، وتتمثل مهمتها في حصر مشاكل الحاضر وحلها ومساعدة هذه المجتمعات المكبوتة على القلع الحضاري. وهذا من خلال تطبيق كل الوسائل المنهجية والعلمية المتاحة التي شهدها عصر الحداثة على مدار أربعة قرون من الزمن ومعروف أن النزعة العلمية تواجدت في حقبة سابقة من تاريخ الفكر السلمي ولكنها أجهضت للأسباب التي تم ذكرها سابقا. و ليس لأن القرآن قال بأنه...كما يشيع ويشاع ويتكرر قوله على لسان الفاعلون الاجتماعيون (أي البشر) هم الذين يقولون ذلك بالقياس إلى القرآن، كما بالقياس إلى الإنجيل والواقع أن له علاقة بالقران أو الإنجيل بذلك فما يقوله الإنجيل أو القرآن هو في الواقع منفتح وواسع إنه أكثر انفتاحا واتساعا، مما يقولهما إياه البشر[2]، هذا ما يعني بأن الخطاب القرآني تعرض لتلاعبات معينة سواء مع النزعة الدينية الأصولية السلمية أو المسيحية.، وهو لا يرفض أو يلغي المعرفة العلمية وهذا وجب التنبيه إلى الفرق بين العلمانية و العلموية، فالنزعة العلموية هي التي أرحت تعبد العلم وتقدسه انطلقا من النتائج الباهرة التي حققها، وهذا وجب الحذر من الانسياق نحو هذه النزعة فالمجتمعات مهما بلغت

[1] - أركون محمد ،تحرير الوعي السلمي، نحو الخروج من السياقات الدوغمائية المغلقة،ت:هاشم صالح،دار الطليعة بيروت ، لبنان ، ط1، 2011، ص72.

[2] - أركون محمد ،العلمنة والدين،السلم المسيحية الغرب،ت: هاشم صالح، دار الساقي ، بيروت، لبنان ، ط3 ، ص42،41.

من تطور تبقى بحاجة إلى البعد الروحي للأديان وهذا ما تعاني منه الدول المتقدمة فالعقل الذاتي رأى في نفسه الملهم الأول والخير لكل شيء لهذا راح يلغي كل بعد روحي من وجوده. أما العلمانية فلها بعد ومعنى آخر.

يعطينا "محمد أركون" توجها ومفهوما جديدا للعلمنة، فهي بالنسبة له:"موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة"، فهي تهدف إلى الوصول إلى إيستيمولوجية جديدة تمكننا من القبض على الحقيقة والوصول إليها. بهذا المعنى يمكننا أن نتحدث عن العلمانية الأركونية التي كل هدفها الوصول إلى معرفة مصدرها العقل والذهن أي كيفية معرفة الواقع بشكل صحيح للقبض على الحقيقة وهذا يتطلب روح منفتحة لا تخضع لإكراهات كانت.فهي مرتبطة بالمعرفة ومسؤولية الروح.

2- الإسلاميات التطبيقية بين التراث والحداثة:

من خلال ما سبق نجد أن الإسلاميات التطبيقية أمام مهمة تحرير التراث من القراءات التبجيلية المبالغ فيها وهو أمر لا مفر منه خاصة بعد أن نالت هذه المجتمعات استقلالها، فبعد الجهاد المسلح يجب الالتفات للجهاد الفكري المحرر، وهذا العمل لم نستطع القيام به في ذلك الوقت للالتزامات السياسية و الايديولوجية المتمثلة في محاربة الاستعمار،" لم نستطع آنذاك أن ننظر إلى الوراء لكتابة تاريخنا من وجهة نظر نقدية لا إيديولوجية (...) لكننا لو استطعنا ان نكتب تاريخنا بشكل نقدي ، لحررنا الأجيال التالية من التصورات الإيديولوجية و التبجيلية للتراث ، لكنا قدمنا صورة تاريخية عن التراث تحل محل الصورة التقليدية الموروثة[1]، ويرى أركون أنه كان يفترض القيام بهذه المهمة بعد الاستقلال لكنها لم تتم، ولأن "هذا التحرير الفكري لم يحصل فقد استطاعت الأصولية أن تنتصر شعوبيا وأن تحل محل الإيديولوجيا القومية والتحديثية السابقة التي فقدت مصداقيتها (...)فنحن لسنا مهيئين حتى الآن للانخراط في المهمة الكبرى أو في التحرير الكبير المتمثل بقراءة نقدية تاريخية مسؤولية للتراث العربي الإسلامي.

[1] - أركون محمد ، من الاجتهاد إلى نقد العقل السلمي ، مردجع سابق، ص223.

ومشروع الإسلاميات التطبيقية جاء لترسيخ الروح النقدية وفق إستراتيجية نقدية تكتسب روحها العلمية من روح العصر عامة كما أشرنا إليه سابقا في بحثنا هذا، وهي بهذا تعمل على إعادة الروح إلى الجسد الجامد وإعادة تشغيل المحركات التي تعطلت بفعل فاعل في وقت سابق من تاريخ هذه الأمة، فالحركة الفكرية في نسختها الأولى لم يكتب لها الاستمرار والديمومة، "ففي اللحظة الولية والقول أركون التي ظهر فيها نجد أن كل شيء فيه متحرك ومتموج ومفتوح مليء بالاحتمالات .نجد أن اللغة والفكر آنذاك –أي لحظة انبثاق القرآن-مرتبطان بشكل مباشر بالواقع المعاش . [1]

هذا ما يجعل من الإسلاميات التطبيقية حل يمكننا من إحياء تلك العصور الذهبية من فكرنا، لكن بمنظور مختلف متشبع بمفاهيم ومصطلحات فكرية معاصرة "كالمنهج التفكيكية ، السيميائية ،الرأسمال الرمزي، المنهجية السلبية، الاسكولستيكية المفكر فيه، الطوبولوجيا، الطيبولوجيا " ومختلف مناهج علوم الإنسان والمجتمع. [2]

والغرض من هذا المشروع نقصد الإسلاميات التطبيقية هو نشر وعي نقدي حتى يتسنى لمختلف الفاعلين الفكريين المشاركة فيه، وهو بهذا يرفض الانغلاق والاحتكار ولعل هذا ما يجعل من مشروعه مشروعا واسعا يصعب الإلمام به، كما يطلب أركون من قارئه عدم التسرع في إصدار الحكام لمجرد قراءة كتاب له، وحتى كل كتبه فمشروعه مفتوح ويتطلب أكثر من جهد ومن مستويات مختلفة "إن مشروعي-والقول لأركون- العام يتعلق فعل بالقيام بدارسة نقدية –بالمعنى الفلسفي للكلمة – لشروط الفكر السلمي عبر حلقات تاريخه الطويل، لهذا السبب فإني أرجو من القارئ أن لا يطلق حكمه على كتاب منفصل على حدة، وحتى ألا يطلق حكمه على كل الكتب التي نشرتها ، حتى الآن بل ينتظر ويتريث قليل".[3]

ما تبحث عنه الإسلاميات التطبيقية أنها تحاول حل الحاضر من خلال الماضي وليس العودة إلى الماضي من أجل التقصي فقط، بل تعمل على إخضاع هذا الماضي لمحك

[1] - عبد الغاني بارة،الهيرمينوطيقا والفلسفة ، نحو مشروع عقل تأويلي ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، منشورات المختلف ، لبنان ، الجزائر ،ط1، 2008، ص542.
[2] - عبد الغاني بارة ، مصدر نفسه، ص 543.
[3] - عبد الغاني بارة ،امصدر نفسه، ص545.

النقد بكل ما للكلمة من معنى في مفهومها الفلسفي المعاصر، فأركون يرى أنه إما أن تبقى تتفرج على إنجازات الغير وتطورهم المستمر والأخذ في الابتعاد و إما الانخراط في عملية معقدة صعبة تتطلب جهدا وصبار وحنكة، كل هذا من خلال الحداثة، فالحداثة ليست فقط ما تعلق من ماديات و إنما هي حدث روحي بالدرجة الأولى، بمعنى أنها تحرر الروح البشرية وتعتقها من سلاسل الماضي وتصوراته القديمة وأغلاله. [1]

إن ما تقدمه الاسلاميات التطبيقية من سياسية فكرية نقدية و استراتيجية منهجية متشبعة بكل ما أفرزته الحداثة من وسائل منهجية ومعرفية، تجعل منها مشروع بحث لا ينتهي.

المبحث الثالث : موقف أركون من العلمانية

1- مفهوم العلمنة عند محمد أركون:

يعتقد محمد أركون أن العلمانية، هي المبدأ الضروري لأي مجتمع، يهدف إلى تحقيق الحداثة بنوعيها المادية والفكرية، والخروج من التخلف والانحطاط، لأنه بفضل العلمانية فقط يتخلص المجتمع من سيطرة رجال الدّين، وذلك بتحديد وظيفة الدّين في الجانب الروحي فقط دون الدُّنيوي، مما يُكسب الفرد حرّية مطلقة على مستوى التفكير بالأساس وخلق مجتمع وطني متماسك وهذا ما تشهده الدول الأوروبية اليوم بشكل عامّ والمجتمع الفرنسي بشكل خاص.[1]

[1] - اركون محمد ، السلم والحداثة، مرجع سابق ص37.

[1] محمد أركون، **الفكر الإسلامي، قراءة علمية**، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، ط2، 1996، ص 145

يُحدِّد محمد أركون مفهوم العلمنة بقوله:" حسب الإيتومولوجيا (علم أصول الكلمات)، فإن كلمة Laïcos اليونانية تعني الشعب ككل ما عدا رجال الدّين" والمعنى نفسه يستمر في لاتينية القرن الثالث عشر إذ نجد "أنّ Laïcus تعني الحياة المدنية أو النِّظامية كما كانوا يقولون في ذلك الحين"، العلمنة على هذا تميز بين الشّعب الذي يريد أن يعيش بطريقة ما، وبين رجال الدين الذين يتدخلون في هذه الحياة من أجل ضبطها بطريقة معينة، لأنهم كانوا يتمتعون بسلطة معينة سياسية كانت أم دينية أم اقتصادية تمكنهم من فرض سيطرتهم على الحرفيين والناس العاديين، أي الطبقة المتوسطة في المدن والفلاحين، مما أدى إلى حروب مدمرة دينية ودينية – سياسية استنزفت الجهد البشري على مدى قرون طويلة.

ولذلك كان من أهداف العلمنة بشكل أساسي المطالبة بالحرية الفكرية من خلال مجابهة السلطات الدينية التي تخنق هذه الحرية، ولتحقيق هذا الهدف كان من مبادئها الأساسية في العصر الحديث التفريق بين الكنيسة الكاثوليكية والدولة، هذا المبدأ شمل فيما بعد كل الأديان، إذ لا تلجأ بفضله الدولة إلى مقاومة الإكليروس ولا الكفر، إنه بمثابة نتيجة تطور تاريخية تهدف إلى رد الشيء الكنسي إلى الصفة الدنيوية.

فالسياسة الحديثة بهذا تقوم بشكل أساسي على الانفصال التام بين الدولة والدين الذي يؤدي إلى الانفصال بين الدولة والمجتمع المدني، مما يحقق الحرية التامة للدين واستقلالية مطلقة للدولة عن الدين، وهذا ما يسميه موريس باربيه بالحداثة السياسية ، وهذا ما حاول لمجتمع الأوروبي بشكل عام والفرنسي بشكل خاص تحقيقه في العصر الحديث، فكيف تم ذلك؟

2- تطبيق العلمانية في فرنسا:

ثَمَّن أركون عمل البورجوازية العلمانية لأنها تمكنت من تقويض سلطة الكنيسة، وفرض سلطتها بشكل مطلق، إذ يقول في ذلك: "إنّ البورجوازية العلمانية عندما قضت على السلطة الكهنوتية لرجال الدّين قد أنجزت عملا ضخماً وقفزت إلى الأمام خطوة

كبيرة في اتجاه التقدم وتحرير الشرط البشري"، ألا وهو الفهم والتعقل، أي عقلنة وتوجيه النشاط الإنساني والمدني، لينفتح على المعرفة العقلية والعلمية ويتخلص من النظرة الغيبية اللاهوتية.[1]

فهذا التحرر لم يكن ليتحقق لولا الفصل بين السلطة المدنية والسلطة الدّينية وذلك بتحديد وظيفة كل منهما، على أن وظيفة الأولى خاصة بالشؤون الدنيوية، أما الثانية فهي تتعلق بالشؤون الروحية فقط، وليس لها الحق تمامًا التدخل في السياسة ومساندة سلطة سياسية معينة لأن ذلك سيفقدها حتما هيبتها الروحية ويدخلها في الصراعات الدنيوية.

وهذا ما حدث في المجتمع الأوروبي بالضبط، ذلك إن "تخليص المسيحية من الهموم السلطوية والدنيوية العابرة وإعادتها إلى وظيفتها الأساسية كان مفيدا جدا للمجتمعات الأوروبية بل وللدّين المسيحي بالدرجة الأولى".، لأنه يتعين عليه بذلك ممارسة وظيفته الطبيعية التي تتمثل في السمو بالإنسان إلى ما هو روحي خالص، تاركا التفكير في الأمور الدنيوية بكل اهتماماتها إلى المجتمع المدني، ومن ثم لم يعد لزاما على المسيحي التظاهر بالتدين لكي. يرد عن نفسه الأذى مثلا، أو لتحقيق مكاسب مادية أو سلطوية، وإنما يتدين بدافع حاجة روحية خالصة.

وعند تحقيق هذا المبدأ، أي فصل الدّين عن الدولة يتحقق مبدأ المساواة المطلقة بين مختلف أفراد الشعب وذلك للقضاء على التعصب والصراع الذي يؤدي لا محالة إلى الانهيار والانحطاط، ولذلك عمد المجتمع الفرنسي إلى منع تدريس الدّين في المؤسسات التربوية للحفاظ على وحدة المجتمع ومن ثمة النهوض به، فالمدرسة العلمانية التي أسّسها جول فيري صاحب قوانين 1882-1886 في أواخر القرن التاسع عشر تمنع تدريس المذاهب الدّينية بما فيها المذهب الكاثوليكي الذي يمثل أكثر من 90% من أبناء الشعب الفرنسي، فهدفه الأساسي هو (تنظيم البشرية من دون إله) .[1]

هذا في نظر المجتمع الفرنسي العلماني، يحقق الوحدة بين مختلف الفئات لأنهم يدرسون مادة واحدة وهي مادة العلم لا الدّين، والعلم بطبيعة الحال لا علاقة له بحقيقة مذهبية

[1] محمد أركون :الفكر الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص 170.
[1] محمد أركون، **العلمنة والدين**، مصدر سبق ذكره، ص 10

معينة مما يجعل المجتمع أكثر مدنية وأكثر تماسكا، ذلك أن تعليم الدّين على الطريقة المذهبية التقليدية سوف يخلق حساسية العداء والتمايز بين التلاميذ، ويثير العصبيات الدّينية القديمة التي عانت منها فرنسا كثيرا، ولذلك كان عليها إقصاء الدّين من البرنامج الدّراسي حتى تقضي على الفرقة والشّقاق، وتتمكن من توحيد المجتمع المدني وذلك بمنح الحقوق نفسها لمختلف الأفراد بغض النظر عن طبيعة المذهب المتبع ومن ثمة خلق المساواة والإخاء والعدل، فيكون مجتمع مدني حقا، لأن "تشكيل المجتمع المدني بشكل خاص متراص ومتين لا يمكن أن يتم إلا بعد إقامة المساواة بين كافة المواطنين دون استثناء، ولهذا السبب يوجد مجتمع مدني قوي في فرنسا".

إن قوة هذا المجتمع، مثبتة تاريخيا، إذ تمكن من الحفاظ على حريته وحقوقه ضد أية محاولة مذهبية لسلب هذه الحقوق والرجوع إلى الوراء حيث التخلف والانحطاط، ولهذا فهو ليس مستعدا للتراجع عن مكتسباته حتى أيام رئيس الجمهورية أو رئيس الوزراء أو أغلبية اليسار أو أغلبية اليمين، فميتران تراجع أمام المجتمع المدني عام 1989 وبالأدوار تراجع عام 1993، وذلك على الرغم من القوة السياسية التي يتمتع بها كل منهما، هذا يعني أن الشعب العلماني جد قوي ومتين إلى درجة أن السلطة لم تتمكن من فرض سلطتها عليه، وإنما يجب أن تأخذ بعين الاعتبار رأي الشعب وحساسيته.

فالدولة الحديثة هنا مكلفة بالمصلحة العامة، وفي الوقت ذاته تشكل مجتمعا يستطيع الأفراد في إطاره أن ينشدوا بملء الحرية مصالحهم الخاصة، لكن هل تمكن المجتمع الفرنسي من تحقيق العلمانية فعلا والتمسك بمبادئها إلى اليوم أم أنها أصبحت هي الأخرى عقيدة إيديولوجية؟

انتبه محمد أركون إلى أن العلمانية، قد تقع في المشكل نفسه الذي وقع فيه الدّين وتصبح هي الأخرى عقيدة إيديولوجية تضبط الأمور وتحد من حرية التفكير كما فعلت المسيحية سابقا، والعلمانية النضاليةLa laïcisme المعادية للكهنوت في الغرب ربما هي سائرة في الاتجاه نفسه.[1]

[1] - محمد أركون، **العلمنة والدين**، مصدر سبق ذكره، ص 13.

ووقوع العلمنة في هذا المشكل، راجع بشكل أساسي في نظر محمد أركون أنها لم تحل مشكلة الدّين بطريقة عقلية وإنما حلتها عن طريق القوة، وهذا يؤدي بالضرورة إلى الاضطهاد ومن ثم إلى التمرد، ففلاسفة عصر التنوير وضعوا مشكلة التقديس (Le sacré) جانبا معتقدين، بأن العقل يمكن أن يهيمن عليها ويفسرها ويستنفذها فهما، وهذا غير صحيح، فالعقل محدود وليس بإمكانه استيعاب المطلق ككل وتجاوزه بدليل أن المقدس ينبثق أمامنا الآن في كل مكان بما فيها المجتمعات الأوروبية المعلمنة منذ زمن طويل، مما يثبت أن حاجة الإنسان أو الجمعات إلى التقديس لم تحل حتى هذه اللحظة. هذا يعني أن العلمانية في فرنسا لم تكن متفتحة تماما على كل العلوم، بما فيها الدّين، لأنها اهتمت بالعلم المادي، وأهملت الدّين، وبذلك فهي علمانية مغلقة، كانت تظن أن العلم بإمكانه أن يحل كل المشاكل التي تطرح على الفرد على مر العصور، ولكن هيهات، فهو حل مشاكل كثيرة بدون شك ولكنه لم يحل كل شيء، وخاصة في ما يخص الجانب الإنسان -الروحي بالأساس-، فهذه الأمور تتجاوز حدود العلم وآلياته ولذلك لا بد أن نعتمد في حلها على الدين، ذلك أن الأديان لا تتعلق وظيفتها فقط بالشرح والتفسير وإنما بتقديم أجوبة عملية قابلة للتطبيق والاستخدام المباشر، في ما يخص علاقتنا بالوجود والآخرين والمحيط الفيزيائي الذي يلفنا وحتى الكون كله، وفيما وراء الأشياء المدعوة فوق طبيعية، مثل تعريفه بالخالق وتحديد علاقته به وتبيين الجزاء الأخروي له مثل الثواب والعقاب، فهناك "جانب روحي وثقافي في الدين لا ينبغي القضاء عليه مثل ما نقضي على الجانب المذهبي أو الدوغمائي المغلق أو السلطوي الدنيوي، بمعنى آخر ينبغي التمييز بين الدين كتنزيه روحاني وشغف المطلق، مطلق الله، وبين الدين كإيديولوجيا سياسية تهدف إلى السلطة وتحقيق المنافع والمآرب في هذه الدار العاجلة".[1]

وجهل المجتمع الفرنسي بدينه، أصبح من غير الممكن تجاوزه، لأن الدين مبثوث في شتى القضايا المعرفية وخاصة الأدبية والتاريخية منها لا يمكن فهمها إلا بمعرفة تاريخ

[1] - حرب علي، حديث النهايات فتوحات العولمة و مآزق الهوية، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2004، ص 280.

المسيحية لأن النص مليء بالمرجعيات والإشارات إلى تاريخ المسحية، وبدون تلك المعرفة لن يتمكن من فهم النص وشرحه للتلاميذ.

3- قيمة العلمانية عند محمد أركون:

و هكذا فالعلمانية الإيجابية هي التي تهتم بالدين وتحافظ على وظيفته داخل المجتمع إلى جانب اهتمامها بتحقيق المساواة بين مختلف الأفراد باختلاف دياناتهم، فإلى أي مدى تمكن المجتمع الفرنسي من تحقيق ذلك؟

يمكننا معرفة ذلك باستقراء مكانة محمد أركون في المجتمع الفرنسي من خلال نقده للعلمانية المطبقة في فرنسا، فهو يحدد الجانب الإيجابي منها في الانفتاح والتطور على الجانب العلمي إلا أنها لم تهتم بالجانب الديني تماما وهذا موقف سلبي منها تجاه الدين، فهذا الموقف لأركون موقف علمي مؤسس، إلا أنه لم يحض بالحرية الفكرية التي تنادي بها فرنسا في إطار العلمنة وإنما يضطهد لهذا الموقف الفكري حيث يقول: "انهالت عليّ أعنف الهجمات بسببها ولم يفهمني الفرنسيون أبدا، أو قل الكثيرون منهم، ومن بينهم بعض زملائي المستعربين على الرغم أنهم يعرفون جيدا كتاباتي ومواقفي، لقد أساءوا فهمي ونظروا إليّ شزرا وشعرت بالنبذ والاستبعاد إن لم أقل بالاضطهاد"،[1] ولهذا نحن نتساءل مع أركون لماذا هذا الاضطهاد والنبذ؟ هل يرجع ذلك إلى المساس بأحد مبادئ العلمانية أم إلى طبيعة الدين الذي ينتمي إليه؟

في الحقيقة هذا الاضطهاد يرجع إلى كون أركون إنسان جزائري مسلم وهذا الانتماء يجعله أقل شأنا من الإنسان الفرنسي المسيحي، ومن ثم فالحقوق بينهما ليست واحدة وكذلك الواجبات، فللفرنسي الأصلي الحرية المطلقة في نقد أمور كثيرة والتعليق عليها، أما الفرنسي ذا الأصل الأجنبي فليس له من هذه الحرية شيء فهو مجبر بتقديم أمارات الولاء والطاعة والعرفان بالجميل، وباختصار فإنه مشبوه باستمرار وخاصة إذا كان من أصل مسلم.

[1] - محمد أركون، **العلمنة والدين**، مصدر سبق ذكره، ص 105.

هذا يعني أن مكتسبات العلمانية وفي مقدمتها المساواة بين الجميع على اختلاف مذاهبهم وأديانهم غير متحققة على أرض الواقع، ذلك أن الشيء الملموس هو الاضطهاد الذي يتعرض له المضطهد والمنبوذ وهذا ما حصل في الجزائر في عز الحرب "لجان أمروش".، ومنه فأين هي القيمة العلمانية الكونية؟ هل هي موجودة لدى المضطهَد الذي يجد فيها مخرجا وملاذا للدفاع عن نفسه ضد المتسلطين؟ أم أنها موجدة لدى المضطهِد الذي يحولها إلى أداة استبعاد واضطهاد؟ ألا ينبغي أن تكون العلمنة في خدمة المضطهَدين والمنبوذين؟ وما نفعها إن لم تكن كذلك؟.

فالعلمانية هنا هي علمانية متطرفة ودليل أركون على ذلك أن نقد عقل التنوير يعود على فترة أقدم من حيث الزمن، إذ فرضت الحركات العمالية في القرن التاسع عشر وكذلك التنظيرات الماركسية –اللينينية- النقد النظري والعملي لهذا العقل، وإن كان هذا النقد قد انجرت عنه نتائج سلبية منها سقوط الشيوعية وانحصار الإيديولوجية الماركسية، إلا أنه بقي نقدا مقبولا مقارنة لو أن هذا النقد قام به مثقف مسلم، فإنه يتهم على الفور بالأصولية ومحاولة إحلال العقل الإسلامي المتزمِّت محله! وهذا دليل قاطع على أن المسلم إلى اليوم ما زال متهما من طرف الغرب لا لشيء إلى لاعتناقه الدين الإسلامي،[1] فأين هي العلمانية التي تتجاوز كل الأديان لتحقق الوحدة الكاملة بين الشعوب؟

هذا إلى جانب أن وسائل الإعلام في فرنسا كما في غيرها من بلدان الغرب تقوي المتخيل السلبي أو الصورة السلبية المشكلة على الإسلام والعرب وتقلص من حجم المكانة التي توليها إلى المثقفين الجادين والقادرين على توضيح الأمور بشكل صحيح وضروري، وهذا ما تعرض له أركون ذاته حيث يقول في ذلك: "كثيرا ما يتاح لي أن أتحدث أمام الجمهور الأوروبي في فرنسا أو ألمانيا أو هولندا أو إنجلترا...إلخ. وعندما أتطرق إلى دراسة التطور التاريخي للعقل في أوروبا من وجهة نظر نقدية فلا أحد يهتم بكلامي فقط يهمهم التركيز على الصورة الهوسية للإسلام باعتباره خطرا يهدد الغرب

[1] - مراد وهبه، الأصول و العلمانية "سلسلة قضايا العصر 1"، دار الثقافة القاهرة، ط1، 2000، ص 222.

وحضارته... ما عدا ذلك لا يريدون أن يسمعوا منّي شيئا"، وهذا إن دل على شيء إنما يدل على مدى نجاح وسائل الإعلام الكبرى في غسل عقول الجماهير والتحكم بها وتوجيهها هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن هذا يدل على مدى فشل الباحثين العلميين في مواجهة تلك الوسائل ومحاولة نقل نتائج بحوثهم وأفكارهم إلى الجمهور العريض بهدف إنقاذهم من الجهل الذي يؤدي إلى التعصب ومن ثم إلى الانشقاق والفوضى.

من هنا يمكننا القول أن العلمانية التي ينشدها الغرب هي علمانية طوباوية لا يمكن تحقيقها في الواقع لأن الإنسان لا يمكن أن يتجاوز رغباته وأنانيته وطموحاته السلطوية، وما تحقق سابقا في عهد الأرثوذوكسية الكلاسيكية يتحقق اليوم وإن كان بأقل حِدّة فقط وهذا ما يعكس موقف السلطة الفرنسية العلمانَوية –على حد تعبير أركون- من الحجاب الإسلامي .[1]

[1]-مراد وهبه، الأصول و العلمانية ، المرجع السابق،225.

الفصل الثاني

بين النزعة الإنسانية و الانسنة في السياق العربي الإسلامي

الفصل الثاني: بين النزعة الانسانية و الانسنة في السياق العربي و الاسلامي

- **المبحث الأول: الإنسان في الفكر الأركوني**

1- مفهوم الإنسان

2- أبو حيان التوحيدي ومفهوم الانسنة

3- الخلفية التاريخية لظهور وتطور الانسنة

4- نزعة الأنسنة في الفكر العربي

- **المبحث الثاني : الأنسنة و التأويل**

1- مفهوم الأنسنة و التأويل

2- الأنسنة و التأويل في الفكر الغربي

3- الأنسنة و التأويل في الفكر العربي

المبحث الأول: الإنسان في الفكر الأركوني

1- مفهوم الإنسان:

يعتبر مفهوم الإنسان والنزعة الإنسانية والإنسانوية مشتقة من المفهوم اللاتيني humanisme إنسانوية humanismeحركة فكرية يمثلها "إنسانويوا "النهضة (بترارك، بوغيو، لورنت قالا، اراسم، بويه، اولريخ، دون). وتتميز بمجهود لرفع كرامة الفكر البشري وجعله جديرا ذا قيمة، وذلك يوصل الثقافة الحديثة لثقافة القديمة، فيما يتعدى العصر الوسيط والمدرسية". [1]

ويعتبر بترارك من بين المؤسسين الأوائل لظهور النزعة الإنسانية في عصر التنوير الأوربي، حيث كان أول الرافضين لسلطة الكنيسة والبابوية حيث كانت له صلة كبيرة مع الكنيسة، لان والده كان يعمل موثقا عاما هو حث ماهر في فن إدارة اموعة الهائلة من الوثق الصادرة عن الشؤون البابوية، قد عرف أركون الإنسان بقوله: "يقول المفكر- ن برديف في تعريفه الفني للمفهوم:إن الإنسان يمثل التناقض اسد للفردي والمقدس، للشكل والمادة، اللامحدود والمحدود، للحرية والقدر"[2] من خلال هذا الفهم لا يمكن دراسة الإنسان إلا إذا ربطنا هذه الدراسة لعلوم الإنسانية والاجتماعية، ولابد أيضا من إخضاعه للقانون فهو الذي يحكم سير حياة الإنسان، وكذلك الجانب الديني فهو يشكل الغذاء الروحي للإنسان فهو لا يستطيع الاستغناء عنه.

2- أبو حيان التوحيدي ومفهوم الانسنة :

[1] - اندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ريس، ط2 ،2001،ص566

[2] - محمد أركون الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص163

وقد عاش التوحيدي في القرن الرابع، وقد عانى من تهميش الخلفاء والأمراء وهذا ما أدى به إلى الثورة على عصره وحرق كتبه في لحظة س في أواخر حياته "كان التوحيدي إحدى الشخصيات الفكرية النادرة في التاريخ الإسلامي والتي انتفضت وثارت باسم الإنسان ومن اجل الإنسان، وكان ذلك في العصر الكلاسيكي أي في تاريخ الفكر العربي السابق للحداثة "[1]

وقد كان أركون متأثر كثيرا بأفكار التوحيدي وأدبه،وقد وصل به هذا التأثر إلى أن وصفه لأخ التوأم والأب والمعلم "وقد أدى في حياتي الشخصية دورا لم يؤديه غيره،يمكنني أن أقول انه أخي،انه أبي،انه شقيقي ....باختصار لقد عاش تجربة فكرية وأخلاقية هائلة ومريرة "[2] فالتوحيدي قد عاش تجربة مريرة في عصره، لكنه استطاع أن يهضم الثقافة الفلسفية السائدة وهذا ما جعله فنا حقيقيا،وهذا ما جعل أركون يتمسك به وأفكاره وجعله الأب الروحي الذي يتعلم منه بفضل موسوعيته العلمية .

وقد تطرق الدكتور فارح مسرحي أيضا إلى موضوع الأنسنة في فكر محمد أركون ودرس تأثر أركون بالتوحيدي، وقدم لمحة عن فكره وفي هذا يقول "وإذا كانت هذه شهادة القدماء فان المحدثين يذهبون في وصف التوحيدي مذاهب أكثر تعظيما وإجلالا، على غرار الناقد أنور لوقا الذي اعتبر التوحيدي يمثل حداثة (modernite في زمنه"[3]

ومن خلال مصطلح الحداثة يظهر لنا أا نقيض لمصطلح الركود وقد اقر التوحيدي الثقافات والأمم التي سبقت عهده قد كانت متكاملة فيما بينها داخل بوتقة ثقافية تداخلت فيها الثقافات والأفكار والدراسات لتشكل نزعة إنسانية بامتياز "نزلت الحكمة على رؤوس الروم والسن العرب وقلوب الفرس وأيدي الصين".[4]

ومن خلال التوحيدي من النزعة الإنسانية نجد أن أركون قد استلهم منه مشروعه وجعله نقطة بداية عمله الأنسني، ومنه شق طريقه في فضاء الفكر الحداثـــي .

---

[1] - -محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص215.

[2] - -فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي أصولها وحدودها، جمعية الدراسات الفلسفية،الجزائر، ط1 ،2015،ص15 .

[3] - المرجع نفسه، ص 20.

[4] - فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي أصولها وحدودها،مرجع سابق، ص 21 .

هذا الأخير الذي يعتمد على مبادئ التسامح والحرية والديمقراطية والعلمنة ... فالنزعة الإنسانية التي تبناها أركون هي نزعة "تتجاوز حدود الأديان والطوائف والقوميات والأعراف لكي تصل إلى الإنسان في كل مكان"[1] وعليه فان النزعة الإنسانية التي يرمي إليها أركون هي "نزعة إنسانية عامة تضم كل أشكال وأصناف الناس، ولا تفرق بين طوائفهم وأدم فهي نزعة كونية " إننا نسعى إلى تحقيق تلك الفلسفة الإنسانية الكونية والمحسوسة،تعتبر ذلك مهمة ملقاة على عاتق إنسان القرن الواحد والعشرين "[2] ،إلا أن مشروع أركون هذا لم يتحقق بعد على ارض الواقع فان هو لم يتحقق بين أهل الديــن الواحد (السنة والشيعة في الإسلام الأرثوذكس والبروتستانت في المسيحية) فكيف له أن يتحقق بين مجتمعات مختلفة الثقافات والعادات والأديـــان ؟

3- الخلفية التاريخية لظهور وتطور الانسنة :

لقد كان للحركة الإصلاحية التي حدثت في أوربا في عصر التنوير في القرن 15و16 الأثر البالغ في ظهور وتطور النزعة الإنسانية، فقد عانت أوروبا الويلات بسبب تسلط الكنيسة والكهنوت مما نتج عنه نشوء مجتمع لا يقوم إلا بما مرهم به الكهنوت بصفتهم الرابط الأساسي بين الإنسان والله، وذلك عن طريق بيع صكوك الغفران "كما تورط الديوان البابوي في روما في إصدار صكوك لمنع الغفران من الذنوب indulgentia للعديد من النبلاء و الأمراء الذين اقترفوا الكبائر مقابل حفنة من المال " [3] و نتيجة لهذا الاضطهاد الذي فرضته الكنيسة حدثت حركة احتجاجية تضم الطبقة العاملة التي كانت

[1] - محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي المعاصر، تر: هاشم الصالح، دار الساقي، بيروت،لندن، ط1 ،1997، ص 29.

[2] - المصدر نفسه، ص29

[3] - اسحاق عبيد ، الموسوعة الثقافية التاريخية ، التاريخ الحديث ، ج6 الحديث ،عصر النهضة الأوربية، دار الفكر العربي، القاهرة، 2006 ،ص64

تسلط عنها كل أنواع الاضطهاد "وكذلك أخذت نقابات العمال والحرفين من غزالين ونساجين وبنائين وحدادين وغيرها تفرض نفسها في المدن الجديدة وتتطلع شيء من العدالة الاجتماعية" وقد أطلق على هؤلاء المتمردون اسم الأطهار[1] ، وقد عرف هؤلاء المتمردين بقدرتهم على مواجهة الكنيسة وقد بالغت محاكم التفتيش البابوية في إلصاق الاتهامات لهؤلاء المتمردين .

من ابرز الثائرين على البابوية ارنولد من برسيكيا "راح يجاهر رائه الإصلاحية فقد أعلن أن امتلاك رجال ونتيجة لهذه الظاهرة الآراء فقد الدين لملكيات خاصة إنما إثم كبير لا يتفق مع بساطة الرعاة الزاهدين".[2]

تم طرده خارج إيطاليا وعزله عن الكهنوت، وقد لاقت آراؤه صدى كبير في أوساط أروبا وزاد النداء أكثر حول مصادرة أملاك البابوية، وقد نتج عن هذا "إصدار قرار لقبض على ارتولدر أستاذه ابيلارد وحراق كتبها جميعا،وفي حين أن الأستاذ قد امتثل لحكم الباء، وتراجع عن مواقفة الثورية الإصلاحية بقي تلميذه صلبا لا يتزعزع" وقد سانده الأطهار كثيرا،وفي سنة 1155 القي القبض على ارنولد وحكم عليه لشنق ثم احرق جسده .[3]

"وفي أكتوبر 1517 م نشر لوثر بيا من خمسة وتسعين حجة يهاجم ا " صكوك الغفران "، وتحدى

من يرغب في مجادلته في رأيه في حوار علني، علق هذه الحجج على بوابة كنيسة وتنبرج ليطالعها العام والخاص"[4] وقد هاجم من خلال هذه الحجج أسلوب حياة الكهنة ووصايتهم على الناس، وما نتج عن تصرفه هذا أن عقد مجلس الكنيسة الرومانية

[1] - الأطهار : كلمة يونانية الجذور وتعني القوم الذين يحبون حياة زاهدة على شاكلة المؤمنين البسطاء . وأفكار هؤلاء " الأطهار " خليط من البوذية والمانوية والمسيحية في ماعون واحد، وهم يعتقدون بثنائية الوجود فهناك عالم الروح وهو الخير كله، وعالم الجسد وهو البشر بعينه، كما أم يؤمنون بتناسخ الأرواح ولكنهم لا يقيمون وز للمؤسسات الدينية وكهنتها، فهم لا يقبلون أي وصي عليهم في علاقام مع الخالق، كما أم ينبذون الأيقوت (الصور والتماثيل) ويلعنون صكوك الغفران .(انظر. ا، د إسحاق عبيد، الموسوعة الثقافية التاريخية والأثرية والحضارية، مرجع سابق، ص65

[2] - اسحاق عبيد ، الموسوعة الثقافية التاريخية ، التاريخ الحديث ، مرجع سابق ، ص 67

[3] - المرجع نفسه ، ص 67

[4] - اسحاق عبيد ، الموسوعة الثقافية التاريخية ، التاريخ الحديث ، مرجع سابق ، ص 82

1518وقد اشتد الصراع بينه وبين ممثلي البابوية فنتج عنه سحب لوثر لمقولاته عن صكوك الغفران.

إن التقدم التقني الذي شهدته أوربا في عصر الإصلاح الديني ولتحديد اختراع المطبعة قد ساهم بشكل

كبير في نجاح لوثر الإصلاحي "وبنهاية القرن السادس عشر،أحدثت الحركة الإنسانية وآلة الطباعة ثورة في تصورات الصفوة وعامة الناس بخصوص القراءة والكتابة ومكانة المعرفة المنقولة من خلال الكتب المطبوعة".[1]

ومن خلال الطابعة استطاع لوثر أن يصنع نسخة واحدة لكل نسخ الإنجيل المتوفرة عند طلابه، ذا استطاع أن يتغلب على الأخطاء الناجمة عن نسخ المخطوطات الصادرة عن الكهنة، وهكذا أصبح الإنجيل متوفر لجميع طبقات المجتمع، كلهم يستطيعون الاطلاع على الكتاب المقدس دون حاجة إلى الرجوع إلى الكهنوت، وعليه "ركزت الحركة الإنسانية جهودها على نشر طريقتها من خلال الفصول الدراسية والوسيلة الثورية المتمثلة في آلة الطباعة".[2]

"كان مخطط الحركة الإنسانية لبترارك كما يلي : توحيد السعي الفلسفي للحقيقة الفردية والقدرة العملية على العمل بفاعلية في المجتمع من خلال استخدام البلاغة والإقناع " من خلال هذا نفهم أن الحركة الإنسانية نجحت في تعزيز النزعة الإنسانية، وأن الإنسان أصبح قادرا على التفكير في المشكلات المعنوية والأخلاقية التي يواجهها الفرد فيما يتعلق بكل جوانب حياته الاجتماعية والثقافية والنفسية دون الرجوع إلى الكهنوت، وقد عرف سيشرون للإنسان المتحضر، انه ذلك الإنسان القادر على التفلسف في الأمور الإنسانية، بينما يقوم أيضا بتدريب الصفوة على مهارات الخطابة العامة والإقناع .[3]

4- نزعة الأنسنة في الفكر العربي :

يرى محمد أركون ن"كلمة humanistas "تماثل اللاتينية من حيث المعنى أو تطابق كلمة أدب (لمعنى الكلاسيكي للكلمة وليس لمعنى الضيق المحدث).فهذه الكلمة تعني ما يلي: وجود ثقافة كاملة أو متكاملة،لا يعتريها النقص أي تلم بكل شيء ، الثقافة تحتوي

[1] - جيري بروتون، عصر النهضة، تر إبراهيم البيلي محروس، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، ط1 ،2014،ص40 .

[2] - المرجع نفسه ، ص 40

[3] - جيري بروتون، عصر النهضة،المرجع السابق ، ص 43

على كل المعارف والعلوم، وتتجسد في شخصيات تتميز بالأناقة المرهفة، والزي الحسن، واللياقة المهذبة والفهم العالي للعلاقات الاجتماعية ".[1]

فالثقافة الواسعة في التراث العربي كانت تدل على الأدب الزاخر، ومن خلال هذا الأدب فان الإنسان يستطيع أن يحقق كرامته،ويمكن القول ن مصطلح الانسنة لم يكن يعرف من قبل في الفكر العربي فهو من إبداع محمد أركون، حيث كان محور أطروحته المقدمة لنيل درجة الدكتوراه حيث ترجمها هاشم الصالح تحت عنوان "نزعة الانسنة في الفكر العربي،"جيل مسكويه والتوحيدي"،وفي سنة 2001 صدر له مؤلف آخر حول الأنسنة حسب كتابه "معارك من اجل الانسنة في السياقات الإسلامية".

ومصطلح الأنسنة حسب أركون "تعريب للمصطلح الأوربي هيومانيزم humanisme الذي يعني

النزعة الإنسانية، فالانسنة عنده تركز النظر في الاجتهادات الفكرية لتعقل الوضع البشري،وفتح آفاق جديدة لمعنى المساعي البشرية لإنتاج التاريخ، مع الوعي إن التاريخ صراع مستمر بين قوى الشر والعنف وقوى السلم والخير والجمال والمعرفة المنتقدة من الظلال "[2] من خلال قول أركون هذا نجد انه قول صريح إلى ضرورة إطلاق عنان التفكير وإحياء المواقف الفلسفية وريخ الحضارات البشرية، لان التاريخ يصور ماضي الأمم السحيق وهو نافذة إنسان اليوم ليطل منها على نمط حياة إنسان الأمس،ومن خلال الانسنة يفتح المجال للخير والمعرفة.

" إن الدين الذي يعمل الاجتهاد الفكري المبدع والنقاد لجميع ما ينتجه العقل يصبح لا محالة آلة خطرة يستغلها المتلاعبون لنفوس والقامعون للحريات الأساسية التي يتطلبها كل إنسان لكي يرتقي إلى درجة الانسنة"[3] هذا القول إشارة صريحة إلى الحركات السياسية التي تستخدم الدين لتحقق ما تريده في مناصبها السياسية، وما ساعدها على ذلك أن التراث الديني بقي داخل سياج دوغمائي ولم يتعرض لأي نقد او غربلة وهذا ما أدى أركون إلى الدعوة إلى إنشاء صورة جديدة عن الدين صورة ويلية تنويرية له .

المبحث الثاني : الأنسنة و التأويل

1- مفهوم الأنسنة و التأويل

أولا : المفهوم اللغوي الأنسنة :

[1] - محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مرجع سابق،ص608.

[2] - محمد أركون، معارك من اجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، تر هاشم الصالح، دار الساقي، بيروت، ط1 ،2001 ،ص7.

[3] - إسحاق عبيد، الموسوعة الثقافية التاريخية والأثرية والحضارية، التاريخ الحديث، مرجع سابق، ص82.

إن مصطلحات الترعة الإنسانية، و الأنسنة، و الإنسانوية... تأتي في اللغة العربية كترجمات للمصطلح الفرنسي « Humanisme » و الذي يشتق من اللغة اللاتينيــة و تحديدا من كلمة Humanistas و التي تعني في اللاتينية: "تعهد الإنسان لنفسه بالعلوم الليبرالية التي بها يكون جلاء حقيقته كإنسان متميز عن سائر الحيوانات"[1]

و يميز هاشم صالح بين الصفة و الاسم: "فصفة" الإنساني أو "الإنسي" Humaniste اشتقت في اللغات الأوربية منذ القرن السادس عشر، و بالتحديد عام 1539 .أما كلمة الترعة الإنسانية على هيئة الاسم أو المصدر Humanisme فلم تشتق إلا في القرن التاسع عشر، هذا مع العلم أن مدلولها كان موجودا منذ وقت طويل فقد يوجد الشيء قبل أن يوجد اسمه. و كانت كلمة الإنسي أو الإنساني تطلق على البحاثة المتبحريــن في العلم و بخاصة علوم الأقدمين: اليونان و الرومان. و قد ظهروا فيإيطاليــا أولا، و ذلك قبل أن يظهروا في بقية أنحاء أوربا".[2]

و ينسب ظهور الأنسنة أو الإنسانيــة إلى "بترارك **1304 -1374** لتعنــي، C. SALUTATI 1406-1331 سلوتـاتي. ك و، PETRARQUE من يتعاطى الدراسات الأدبية، موروث الفروع الليبرالية عند قدامى الكتاب اللاتينيين"[3]

ثانيا : المفهوم اللغوي للتأويل :

ترد مصطلحات التأويل و الهرمينوطيقــا، و الفهم، و الشرح، و التفسيــر، و الترجمة في التراث الفلسفي التأويلي متداخلــة حينا، متناقضــة حينا آخــر، و متطابقة أحيانا أخرى، و ذلك بسبب التضمينات الدلالية التي يأخذها كل مصطلـح، و الاختلاف بين الفلاسفة التأويليين في توظيف هذا المصطلح أو ذاك، و ما يترتب عــن الترجمة من لغة إلى أخــرى من تشويش دلالي أو غموض و التباس يكتنف هذا المصطلح أو ذاك.

[1] - عبد المنعم الحنفي ، الموسوعة الفلسفية ، دار ابن زيدون ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، بيروت ، ط1 ، 1986 ، ص 71

[2] - هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوربي، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، ط1 ،عام 2005 ،ص 75.

[3] -MICHEL BLAY, Dictionnaire des concepts philosophiques, Larousse, CNRS. 2006, p 375.

فبالنسبة لاستعمال مصطلح الهرمينوطيقاHerméneutique نجد من يعترض على استخدام هذا المصطلح في اللغة العربية "فهو أقبح من ما ينطقه الناطق في اللغة العربية، و نحن لا نقبل هذه الترجمة الهجينة الثقيلة ما دام العرب عرفوا هذا المفهوم و تعاملوا معه تحت مصطلح التأويل"[1]

و مقابل ذلك هناك من يرى أن "استعمال صيغة هرمينوطيقا هو أقرب إلى روح الكلمة نفسها فهناك دوما كلمات أجنبية في عداد المتعذر ترجمته " Intraduisible "[2]

و نعتقد أن هذا الاختلاف يطرح إشكالية غياب تأصيل المفاهيم و المصطلحات في الثقافة العربية المعاصرة، و الخطاب الفلسفي العربي بالتحديد، و لذلك تتعدد الترجمات للمفهوم الغربي الواحد، مما يجعل الرؤية غامضة و المفهوم قلق و غير مستقر، و ذلك بسبب غياب الإلمام بالأطر المعرفية و التحولات التاريخية التي تحكم نشأة المصطلح في فضائه المعرفي الخاص به. و لذلك سنتابع نشأة مفهوم الهرمينوطيقا في الثقافة الغربية، و ظهور التأويل في الثقافة العربية لضبط مظاهر تطور المفهومين، لأن المسألة" تتجاوز في زعمنا قضية المصطلح في ذاته إلى قضية أشمل و أعمق تتصل ببنية كل ثقافة و متانة أنظمتها و أنساقها النظرية و المعرفية"[3]

أما فيما يخص الاشتقاق اللغوي لكلمة هرمينوطيقا فهناك من يذهب إلى أن الأصل الاشتقاقي لهذه الكلمة يرجع إلى الفعل اليونانيHERMENEIN الذي يترجم عادة بالفعل يفسر و تشير الكلمة اليونانية HERMEINOS إلى كاهنة معبد دلفي(2

[1] - عبد المالك مرتاض، التأويلية بين المقدس و المدنس، مجلة عالم الفكر، الكويت، مجلد 29 ،عدد 1 ،عام 2000 ،ص 263

[2] - هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، ص 29

[3] - الحبيب بو عبد الله، مفهوم الهرمينوطيقا الأصول الغربية و الثقافة العربية، الفكر العربي المعاصر، مركز الانماد القومي بيروت، باريس، العدد 140 ،141 ،عام 2007 ،ص 110

(PRIEST ...كما يشير الاسم هرمينياHERMINEIA إلى الإله المجنح هرمس"[1]

و يشير الأسم هرمس إلى " وظيفة محددة " هي ترجمــة" ما يجاوز الفهم الإنساني إلى شكل أو صورة يمكن للعقل الإنساني إدراكها، مما يعني أن الصور المختلفة للكلمة تقترح عملية تحويل الشيء أو الموقف الخارج نطاق الفهم إلى مجال الفهم"[2]

2- الأنسنة و التأويل في الفكر الغربي

أولا : نزعة الأنسنة في الفكر الغربي :

ارتبط ظهور الأنسنة أو المذهب الإنساني عموما بعصر الاصطلاح الدينــي، و عصر النهضة في أوربا في القرنين الخامس عشر و السادس عشر الميلاديين، حيث بدأ التحول في تلك الفترة من الدين إلى العلم، و من الله إلى الإنسان، و من الماضــي إلى الحاضر و المستقبل.

حيث نجد أن أهم ما ركـز عليه الاصطلاح الديني خاصة مع لوثرLUTHER في القرن السادس عشر هو الاعتراف بدور العقل و مكانته في البحث الحر، و زعزعة الأستاذية العقائدية التي كانت تمارسها الكنيسة دون الخروج النهائي عن الإطار الأنطولوجي العام للوحي.

و في هذا السياق بدأ رفض فكرة التوسط بين الله و الإنسان، و جعل علاقة الإنسان بالله مباشرة كما تم رفض احتكار تفسير الكتاب المقدس، و إعلان حرية الإيمان، و كل هذه المبادرات ظهرت كما قلنا مع المصلح مارثن لوتر .LUTHER M(1483 -1546) الذي تصدى "للتجارة بالغفرانات و سلطة البابا السياسية، و

[1] - صفاء عبد السلام علي جعفر، هرمينوطيقا (تفسير) الأصل في العمل الفني، دراسة في الانطولوجيا المعاصرة، منشأة المعارف، الإسكندرية، عام 2000 ،ص 23

[2] - عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، الجزائر ط 1 ،عام 2007 ،ص 17

شكك في الأصل الرباني للبابوية، كما رفض القداس، و عقيدة تحويل القربان إلى جسد المسيح و دمه"[1]، كما قام لوثر بترجمة التوراة إلى اللغة الألمانية.

و بعد لوثر جاء جون كالفن 1509-1564(CALVIN) الذي أكـد على " أن الايمان يمكن في الاعتراف بالله و المسيح و ليس اجلال الكنيسة "[2]

و نضيف أيضا لورنزو قالا 1457- 1407 (VALLA LORENZO فهو واحد من أكبر النهضويين الإنسانيين، حيث دافع عن حرية الاختيار كحق طبيعي للإنسان، و طبق المنهج الفيللوجي التاريخي على الوثيقة الكنسية المزيفة، وهي " الوثيقة الكنسيـة الشهيرة المدعوة "هبة قسطنطين" و هي وثيقة تاريخية مهمة كانت الكنيســة تعتمدهــا و كأنها مقدسة لا يرقى إليها الشك و تزعم هذه الوثيقة"أن الإمبراطور قسطنطين وهب البابا سيلفستر حق امتلاك روما و إيطاليا، و عموما حق امتلاك السلطة الزمنية. و ليس فقط السلطة الروحية. و على الرغم من أن هذا العمل مضاد للمبدأ الإنجيلي القائــل " ما لقيصر لقيصر، و ما الله الله، كما أنه مضاد لكلمة المسيح الشهيرة : " مملكتي ليـــست من هذا العالم "[3]

إن ما أنجزته الحداثة الغربية هو كونها أحلت سيادة الإنسان و سيطرته على الطبيعة محل الذات الإلهية و هيمنتها على العالم، و ذلك عكس ما كان سائدا في القرون الوسطى، من خلال استقلالية الذات البشرية و تحرير عقلها أو روحها و"معنى استقلاليــة الذات: تعامل الإنسان مع نفسه كذات واعية سيدة، مريدة وفاعلــة. و هذا هو مبدأ الذاتية، أما تحرير العقل و الروح، فقد عنى احتلال العقل البشــري، أي العقلاني مكانة جديدة، بوصفه الحاكم الأول و المرجع الأخير في

[1] - اندريه ناتاف، الفكر الحر، ترجمة، رندة بعث، تدقيق، جمال شحيد، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، دار المدى، دمشق، سورية، ط 1 2005 ص 63

[2] - مرجع نفسه ، ص 64

[3] - هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، مرجع سابق، ص 95

كل ما يختص بمعارف الإنسان و أعماله و مساعيه و مجمل علاقاته بالطبيعة والعالم و ليست العقلانية سوى ذلك أي القول بمرجعية العقل و حاكميته.[1]

ثانيا : التأويل في الفكر الغربي :

أما عن بداية الاهتمام الفلسفي بالبحث الهرمينو طيقي في الفكر الغربي الحديث، فيمكـن أن نقف عند الكثير من الفلاسفة التأويليين منـذ القرن الثامن عشر الميلادي، و منهم:

- شلايرماخر-SCHLEIR MACHER (1768- 1834) :

استطاعت الهرمينوطيقا مع شلايرماخر أن تتحرر من تبعيتها لفقه اللغة(الفيلولوجيا) الخاصة بالنصوص القديمة، و من التفاسير الدينية القديمة، فمـعه تم نقل مصطلح الهرمينوطيقا من مجال التوظيف اللاهوتي، ليكون علما أو فنا لعملية الفهم ذاتها، أي أن الهرمينوطيقـا معه أصبحت علما يؤســس عمليات الفهـم و التفسير. و يبـدأ شلايرماخـر من ظاهرة سوء الفهم " La mécompréhension " أي أننا عرضة لسوء الفهم أكثر من كوننا نفهم بطريقة صحيحة، و سوء الفهم هذا يولد الحاجة إلى الفهم الصحيح، أي يولد الحاجة إلى ضرورة تأسيس "فن للتأويل" يعصمنا من الخطأ.

إن عملية الفهم في حد ذاتها هي موضـوع التأويل، و ليس فقط تفسير النصوص و تحديد معناها أي أن شلايرماخر هذا حرر "الهرمينوطيقا من تبعيتها للعلوم الأخرى التي تستخدمهـا لتفسير خطاباتهـا الخاصة، و يكـون بذلك قد وصل هذا إلى أن تكون علما بذاتها يؤسس عملية الفهم، أي أنه جعل منها نظرية عامة حول التأويل و الفهم بعدما كانت مجرد تأويل للنصوص"[2]

- فلهالم دلتاي -WILHELM DILTHE.(1833-1911) :

عمل دلتاي على منح الهرمينوطيقا دور الأبستمولوجيا العامة في علوم الفكر، فأصبحت معه بمثابة المنطق الجديد لعلوم الفكر مقابل علوم الطبيعـة، فمنهج

[1] - علي حرب، الماهية و العلاقة، نحو المنطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط 1 ،عام 1998 ،ص214

[2] - عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ، مرجع سابق ، ص 26.

العلوم الطبيعيـة هو التفسير أما منهج علوم الفكر (أو العلوم الإنسانية) فهو الفهم أو التأويل، و ذلك عكس الترعة الوضعية التي جمعت العلوم الطبيعية و العلوم الإنسانية على منهج واحد، هو المنهج الاستقرائي التفسيري.

فالفكـر تعبير عن الفردية النفسية التي تميز كل إنسان و لا يمكـن صياغته في قانون على شاكلة القانـون الفيزيائي، و هو أي الفكر يعبر عن نفسه بواسطة الرموز و التأويل أو الفهم هو القدرة على تجاوز هذه الرمـوز و العلامات، ولذلك فالفهم هو هذا المسار الذي بفضله نكتشف باطنا بالاستناد إلى هذه الرموز.[1]

و الأمر لا يتوقف عند شلايرماخـر، و دلتـاي، بل يتعداه إلى الكثير من الفلاسفة الذين اهتموا بالتأويل من زوايا مختلفة، فميراث التأويلية ميراث خصب وواسـع، و لذلك نذكر أيضا امبرطو ايكو ECO UMBERTO الذي ارتبط مشروعه الهرمينو طيقي بإنفتاح النص و لانهائية إمكاناته التأويلية، و حرصه على التأسيس للمنهج التأويلي من خلال وضع جملة من المعايـير و القواعد التي تحكم عملية التأويل، فنجده يميز بين التأويلات المناسبـة للنص و التأويلات غير المناسبة، و يتحـدث عن الفرق بين استعمال النص و تأويله.

كما يمكن أن نذكر ريتشارد رورتي RORTY RICHARD الـذي يقارب التأويـل من منظور براغماتي يركز فيه على فكرة التطبيق، و استعمال النص، فكـل تأويل للنص هو استعمال له بكيفية معينة....الخ.[2]

و تحدد نبيهة قارة ثلاثة مستويات لاستعمال مصطلح الهرمينوطيقا:

1 -مستوى ميثودولوجي

2 -مستوى ايستمولوجي

3 -مستوى فلسفي.

[1] - المرجع نفسه ، ص 36

[2] - نبيهة قارة، الفلسفة و التأويل، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، ط 1 ،عام 1998 ،ص 05.

ففي المستوى الميثودولوجي تحدد الهرمينوطيقا " منهجا معينا أو بالأحرى صنفا من المناهج يستمد نموذجه من المسار المميز لتفسير النصوص الدينية، أو بصفة أرحب من الأشكال المختلفة لتأويل النصوص Exégétique Démarche La ، و هذا المنهج يبدو مناسبا حين يكـون الموضوع متمثلا في إبراز معنى مفترض و لكنه غير معطى على نحو مباشر"[1]

بمعنى أن الهرمينوطيقـا في هذا المستـوى تشكل البعد المنهجي للتأويل، أما في المستوى الثاني فإن لفظة " هرمينوطيقا يمكن استعمالها كذلك للدلالة على نمط التفكير أو النظر العقلي المتعلق بالمناهج التأويليـة و الذي يهدف إلى تأسيسها و تبريرها و بالتالي إلى تحديد المبـادئ العامة لمناهـج البحث في مجال تفكيك أي أن ابستومولوجيا التأويل تقوم على الدراسة النقدية لمختلف التأويلات الرموز"[2] و بيان حدودها.

أما المستوى الثالث ففيه تمثل "لفظة هرمينوطيقا نوعا معينا من الفلسفة حيث تجد المهمة السابقة ما يبررها انطلاقا من نظرة خاصة للوجود أو للشعور أو للعقل"[3] و هذه المستويات الثلاثة توضح مشروعية الممارسة التأويلية.

3- الأنسنة و التأويل في الفكر العربي

أولا : نزعة الأنسنة في الفكر العربي

هذا فيما يخص الثقافة الغربية، أمـا بالنسبة للثقافة العربية الإسلامية، فإن المصطلح الذي يقابل كلمة Humanistas اللاتينية في اللغة العربية هو مصطلح الأدب.

[1] - نفس المرجع ، ص 05
[2] - نبيهة قارة، الفلسفة و التأويل، مرجع سابق ، ص 06
[3] - نفس المرجع ، ص 06

و حسب محمد أركون فإن: " كلمة Humanistas اللاتينيــة تماثل من حيث المعنى أو تطابق كلمة أدب (بالمعنى الكلاسيكي للكلمة و ليس بالمعنى الضيق المحدث). فهذه الكلمة تعني ما يلي: وجود ثقافة كاملة أو متكاملة لا يعتريها النقص أي تلم بكل شيء، إنها 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 فإنها تتميز بمراسم صارمة و دقيقة في العادات و السلوك، و هي مراسم تهدف إلى توفير الخير لكل جماعة عن طريق تنمية الإمكانيات الجسدية و المعنوية و الثقافية للفــرد و مساعدته على التفتح و الازدهار"[1]

فمصطلــح الأدب في التراث العربي الإسلامي كان يعــني الثقافة الواسعة الدالة على الجهود المبذولة للرفع من الكرامة الإنسانية.

أي أن الإنسان من حقه أن يحقق أقصــى ما يتمنــاه من خير و منافــع في الحياة الدنيا، و ذلك عكس الرؤية التي تحقر من شأن الحياة الدنيا و تنظر إليها نظرة زهد و استخفاف، و هو تصور بالنسبة للإنسانيين أسطــوري يتعارض مــع أبسط أبجديات العقل الإنساني. أما في الثقافة العربية الحديثة فإن مصطلح"الأنسنــة" أو "الترعة الإنسانية".

و يذكر أركون أنه توجد قلــة من الأبحاث الاستشراقية التي اهتمت لهــذا الموضوع و منها: دراسة: جويل.ل.كريمر KRAMER JOEL " :الفلسفة الإنسانية في نهضة الإسلام. الانبعاث الثقافي أثناء العصر البويهي".

[1] - محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مرجع سابق، ص 608

و دراسته أيضا: " الفلسفة في نهضة الإسلام. أبو سليمان السجستاني و حلقته العلمية" و دراسة جورج مقدسي: " دور الفلسفة الإنسانية في الإسلام الكلاسيكي و الغرب المسيحي، مع إشارة خاصة إلى الفلسفة السكولاستكية".[1]

و يختلف أركون مع جورج مقدسي في كتابه هذا الأخير حول الترعة الإنسانية في الإسلام الكلاسيكي، لان مقدسي يتحدث عن علمنة المعرفة في السياق الإسلامي بدء من القرن الحادي عشر ميلادي و ذلك ما يعتبره أركون مغالطة تاريخية، و يتحدث بدل ذلك عن الأدب الفلسفي الذي ساد القرن العاشر الميلادي.

و بالتالي فإن الأنسنة ليست نزعة شكلية سطحية أدبية، فلقد اقترح أركون مصطلح الأنسنة ليلفت الانتباه " كما يقول: " إلى تلك الأبعاد الغائبة بعد ازدهارها في عهد الأدب و الأدباء ثم لكي أدعو بإلحاح إلى ضرورة إحياء الموقف الفلسفي في الفكر العربي خاصة و الفكر الإسلامي عامة و كنت أعتقد و لا أزال بأنه لا سبيل إلى الاعتناء بمصير الإنسان اعتناء شاملا نقديا، منيرا، بدون التساؤل الفلسفي عن آفاق المعنى التي يقترحها العقل و يدافع عنها"[2]

كما يوضح أيضا إصراره على ترجمة مصطلح Humanisme" بالأنسنة" و هو مصطلح لم يكن شائع الاستخدام في اللغة العربية، و غداة استخدامه حسب أركون أدهش الجمهور العربي قائلا: "و أنا عندما اعتمدت مصطلحا غربيا" كالأنسنة" فإني أردت لفت الانتباه الى ضرورة التفكير في النزعة الدينية الانسانية"[3]

ثانيا : التأويل في الفكر العربي :

جاء في لسان العرب لابن منظور تحت مادة التأويل: "أول الكلام و تأوله. دبره و قدره، و أوله و تأوله، فسره. المراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي

[1] - محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، مرجع سابق، ص 07
[2] - محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، مرجع سابق ، ص 13
[3] - المرجع نفسه ، ص 30

إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ. و التأول و (التأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه و لا يصح إلا ببيان غير لفظه"[1] و حدده ابن رشد في كتابه "فصل المقال في ما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال" بأنه: "هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازيــة، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجاوز من تسميــة الشــيء بشبيهه أو بسببــه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي"[2]

و يحدد نصر حامد أبو زيد الدلالة اللغوية للتأويل في بعدين: أما البعد الأول فإنه: "يتمثل في دلالة صيغة الفعل الثلاثي (آل) و مشتقاته و فيها العودة و الرجوع.. و من هذه الدلالة نفهم أن التأويل هو إرجــاع الشيء أو الظاهرة موضوع الدرس إلى عللها الأولى و أسبابها الأصلية... أما البعد الدلالي الثاني: للصيغة الثلاثية هو معنى الوصول إلى الغاية، غاية الشــيء بالرعاية و السياسة و الإصـلاح: و آل مآله إيالة: إذا أصلحه و ساسه و الائتيال: الإصلاح و السياسة"[3]

كمـا يميز نصر حامــد أبو زيــد في تراثنا العربي بين نوعين من التفسير: و هما "التفسير بالمأثـور" و "التفسير بالرأي" (أي التأويل) أما التفسير بالمأثور "يهدف إلى الوصول إلى معنى النص عــن طريق تجميع الأدلة التاريخية و اللغوية التي تساعد على فهم النص فهما موضوعيا، أي كما يفهمه المعاصرون لترول هذا النص من خلال المعطيات اللغوية التي يتضمنها النص و تفهمها الجماعة... أما التفسير بالتأويل غير موضوعي لأن المفسر لا يبدأ من الحقائق التاريخية و

[1] - ابن منظــور، لسان العرب، الجزء الأول، دار إحياء التراث العربي، مؤسســة التاريخ العربي، لبنان، ط 03 ،1999، ص 264

[2] - ابن رشد، فصل المقال في مــا بين الحكمة و الشريعة من الاتصــال، دراسة و تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، مصر، ط. ،2 ص23

[3] - نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 3 ،عام 1995 ،ص 140.

المعطيات اللغوية بل يبدأ بموقفه الراهن محاولا أن يجد في القرآن سندا لهذا الموقف"[1]

أي أن التفسير الموضوعـي هو الذي يستند إلى الحقائـق اللغوية و التاريخية التي حكمت ظهور النص أما التأويل فهو عبارة عن جهد عقلي من أجل تملك النـص و إخضاعه لمفاهيم و تصورات القارئ.

و عن تاريخ التأويل و التفسير في التراث العربي الإسلامي يذهب نصـر حامد أبو زيد إلى القول بأن "مصطلح التأويل كان هو السائد و المستخـدم دون حساسيـة للدلالة على شرح و تفسير القرآن الكريم، في حين كان مصطلح التفسير أقل تداولا، لكن مصطلح التأويل بدأ يتراجع بالتدرج و يفقد دلالته المحايدة و يكتسب دلالة سلبية، و ذلك في سياق عمليات التطور و النمو الاجتماعيين و ما يصاحبها عادة من صراع فكري و سياسيي"[2]

و يبرر ذلك بأن كلمـة تفسير لم ترد في القرآن كله إلا مرة واحدة بينمـا وردت كلمة تأويل أكثر من عشر مرات، كما أن كلمـة تفسير تعني في الغالب معنى الترجمة داخل النظام اللغوي نفسه، و لكن العلماء المسلمون ما عدا الشيعة و المتصوفة و المعتزلة درجوا على تفضيل مصطلح التفسير على مصطلح التأويل، و ألحقوا دلالة "التحريف" بدلالة "التأويل" الأمر الذي جعل مصطلح التفسير يتقدم تدريجيا ليكون هو المصطلح الدال على البراءة الموضوعية"[3]

و يحدد أركـون العلاقة بين الحالة التأويلية و الدائرة التأويلية بقوله: "إن المرور أو الانتقال من الحالة التأويلية إلى الدائرة التأويلية يستدعي أولا و قبل كل شيء إضاءة المسألة الأنطولوجية. نلاحظ في الحالة الأولى – أي الحالة التأويلية – أن الروح المنغمسة في أنطولوجيا في متناول الجميع (كانت الأنطولوجيا في البداية مستقلة عن كل تنظير ثيولوجي أو فلسفي) تثق ثقة كاملة بالقوانين المستنبطـة من النصوص، لكـن نلاحظ في الحالة الثانية (حالة الدائرة التأويلية) أن التفحص الشكلي للمعاني الناتجة عن العملية الأولى يؤدي الى حذف كل مرمى ثيولوجي"[4]

---

[1] - المرجع نفسه ، ص 140

[2] - نصر حامد أبو زيد، الخطاب و التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط 1 ،عام 2000 ،ص 174.

[3] - المرجع نفسه ، ص 175

[4] - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق ، ص 134.

الفصل الثالث :

قراءات و نقد المشروع الاركوني

الفصل الثالث: قراءات و نقد المشروع الاركوني

- **المبحث الاول: قراءة علي حرب لمشروع محمد أركون**
- **المبحث الثاني : قراءة طه عبد الرحمان:**
  1- منهج أركون في تأويل القرآن
  2- تطبيقات منهجية على سورتين من القرآن (الفاتحة والكهف)
- **المبحث الثالث: قراءة محمد شوقي الزين**
  1- التوجّه الفكري والوجاهة النقدية: كسر الطوق المغلق.
  2- العقل المنبثق كبديل عن السياج المغلق.

المبحث الاول: قراءة علي حرب لمشروع محمد أركون:

أثار المشروع النقدي للعقل الإسلامي مجموعة من القراءات والآراء لمفكرين وباحثين في مجال الفكر النقدي، وخاصة المشروع الأركوني "نقد العقل الإسلامي "أو قراءة الفكر الإسلامي قراءة جديدة.

لنبدأ أولا برأي أو دعوى الدكتور "طه عبد الرحمن"،عن دعوى أركون ب"شرعانية العقل الإسلامية " يقول: فيوردها صاحبها في سياق من الأفكار كانت حصيلة الافتتان بالتطورات التي بلغتها العلوم الإنسانية على اختلاف مجالاتها وفروعها.أما بخصوص المنهج العلمي الذي يدعى العمل به فهو-برأي طه-منهج"تلفيقي"لا "تحقيقي"،فيلزم أن إدعاءه "شرعاني"لا علمي.فأية شرعانية تصدق عليه؟ إننا نعلم أنه يستنكر تدخل "التعقيل"في مجال الشريعة الإسلامية لأن التعقيل في نظره يسلب عن الأحداث تاريخيتها و ينسلب فيه كل من يطلبه،و لما كان يعترض على " الشرعانية الإسلامية"فقد سقط إمكان نسبته إليها فلا يبقى إلا أن نقول بدعوى استمداده من "شرعانية أخرى" فما أجراه إذن من حكم على العقل الإسلامي أولى أن يجري على إدعائه و ما تهافتت دعوى مثل تهافتها بقلب دليلها عليها

أما المفكر "علي حرب" فقد اعتبر محمد أركون،من بين التقدميين الذين يحاكمون الأوضاع العربية الراهنة،من خلال عصر الأنوار أو الثورة الفرنسية او المجتمع الصناعي أو حتميات القرن التاسع عشر،ذلك أنه يجزم بأننا لن ننمو و نتقدم إلا إذا قطعنا ما أنجزته الحداثة الغربية شبرا شبرا أو عينا عينا.[1]

ورغم ذلك فإن علي حرب لا ينثني عن الاعتراف بأنه ممن يتوفرون على قراءة أركون وتتبع نتائجه والإفادة منه فلا شك أن القارئ مشروعه يزداد معرفة بالنتاج الفكري المعاصر ويتعمق فهمه لبعض اتجاهاته،وكما لا يثنيه ذلك عن الاتفاق معه في آراء ومخالفته في آراء.

[1] - علي حرب، نقد النص،المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1995، ص 96.

يقول علي حرب أول ما اتفق به مع أركون هو حرية البحث والفكر واعني هنا بالتحديد حرية الباحث المسلم بالأخص في أن يقوم بتشريح بالتراث الإسلامي وتحليله أو تفكيكه.كما معه كل الاتفاق في قراءته للتراث،فهي إذا تفكك من جهة فإنها توحد من جهة أخرى،كما يتبين لنا ذلك مثلا في معالجته الخلاف السني/الشيعي.

أما ما يخالف فيه حرب أركون،فيكمن في تقديم هذا الأخير في قراءته بوصفها "قراءة علمية "للفكر الإسلامي كما ينبئنا عنوان كتابه"الفكر الإسلامي ،قراءة علمية"وإذا يقوم بقراءة القرآن ينظر إليه بصفته خطابا"أسطوري البنية"،وبالطبع فان من يضع خطابه في دائرة العلم يرى إلى الخطابات الأخرى واقعة في دائرة الأسطورة أو الوهم أو الأيديولوجيا لأن ما يعتد به أركون ويعتبره ميزة قرائته أو مصدر مشروعيتها،قد يكون هو الشيء الذي يتميز به بين الخطابات الأخرى،لكثرة اللغات التي يتحدث بها والمناهج التي يستخدمها والأعلام الذين يتقمصهم من فرط ما يحشده من المفاهيم والأدوات.

كما يختلف حرب مع اركون في تقويمه للقرآن،فبالرغم من الاتفاق معه في وصفه له بكونه نصا مفتوحا على كل المعاني.وبكلام آخر لأن أركون لا يستخلص النتائج التي تترتب على وصفه للقرآن ،ولنقل بالأحرى إنه لايتأمل ذلك الوصف.[1]

ولننقل رأيا آخر للدكتور "هشام جعيط " في حوار صحفي لمجلة "حوار العرب"بشأن إنتقاده لمحمد أركون :يقول...إني إنتقدته مرة واحدة ،لا لأنني أنفي عنه صفة المفكر أو أني لا أحترم أعماله فهي ذات قيمة بل لأن لي إحترازات على بعض المسائل التي يطرحها من مثل مناداته بل دعوته إلى"انتربولوجيا تطبيقية "وكنت أود أن يطبق هو أكثر مما فعل مشروعه ومناهجه ولي إحترازات أخرى عليه وهي تقديمه لمفاهيم لا أستسيغها شخصيا وأظن أنها مأخوذة عن الموضات الباريسية ومروجيها من أمثال "جاك دريدا" مثلامركزية اللوغوس الذي يفضح هذا الفيلسوف،مثلا "اللامفكر فيه" ومما لا يقبل التفكير فيه،حتى مفهوم "أنتربولوجيا تطبيقية"مأخوذة عن "كلود ليفي

[1]- علي حرب، نقد النص، نفس المرجع السابق، ص100.

ستروس"(أنتربولوجيا تركيبية)،لكنه لا يعني شيئا بخصوص الثقافة الاسلامية ،وأخيرا أعيب عليه عدم فهمه للروح الدينية ، وتكلمه مع ذلك باسم الاسلام.

قبل أن نختم لابأس أن ندلي برأي "محمد عايد الجابري" في أركون نقلا عن مقال الأستاذ" إدريس كثير" يقول فيه،سبق للجابري أن إعتبر محمد أركون عالما من علماء الكلام .[1]

و السبب في نظر الأستاذ" كثير" أن أركون لا يتجاوز علم الكلام إلى مرحلة الفلسفة في دراساته و تحليلاته إلا لماما-فما هو موقفه من الفلسفة العربية الإسلامية من الكندي إلى إبن رشد؟ الا نلمس لديه ضربا من التركيز على قراءة القرآن كنصوص و دراسة الفقه و أصول الفقه كفكر خالص من كل تأثير خارجي، ليستنبط بعد ذلك أن "الفلسفة الإسلامية" إن وجدت توجد في "لا مفكر" هذه الفضاءات.

و أخيرا لا يفوتنا أن نعلق على كتابات أركون نفس الإفتراض الذي يطرحه الدكتور "رضوان جودت زيادة" من أنه إذا كانت القراءات الحديثة في فلسفة العلوم تكتشف عدم براءة الأدوات البحثية و عدم إتصافها بالحيادية ،فإن هذا يضاعف حجم التساؤل الذي يطرح على المشروع الأركوني لاسيما عند توظيفه للمقولات ما بعد الحداثية،ويبدو أن أركون قد شعر بارتحاله و تحولات مفهومه عن نقد العقل الإسلامي فصرح أنه ينوي إصدار طبعة ثانية من كتابه بالفرنسية (نقد العقل الإسلامي) الذي صدر عام 1984 .

المبحث الثاني : قراءة طه عبد الرحمان

[1]- هشام جعيط، أوروبا و الاسلام صدام الثقافة و الحداثة، تر: عبد الصبور شهين، دار الطليعة، بيروت، 2001، ص 199.

يقول رأي أو دعوى الدكتور ‘‘طه عبد الرحمن’’، عن دعوى أركون ب ‘‘شرعانية العقل الاسلامي’’ يقول : فيوردها صاحبها في سياق من الأفكار كانت حصيلة الافتتان بالتطورات التي بلغتها العلوم الانسانية على إختلاف مجالاتها وفروعها. أما بخصوص المنهج العلمي الذي يدعي العمل به فهو –برأي طه- منهج ‘‘تلفيقي’’ لا ‘‘تحقيقي’’، فيلزم أن إدعاءه ‘‘شرعاني’’ لا علمي. فأية شرعانية تصدق عليه ؟ إننا نعلم أنه يستنكر تدخل ‘‘التعقيل’’ في مجال الشريعة الاسلامية لأن التعقيل في نظره يسلب عن الأحداث تاريخيتها وينسلب فيه كل من يطلبه، ولما كان يعترض على ‘‘الشرعانية الاسلامية’’. فقد سقط إمكان نسبته إليها، فلا يبقى إلا أن نقول بدعوى استمداده من ‘‘شرعانية أخرى’’ فما اجراه إذن، من حكم على ‘‘العقل الاسلامي’’ أولى ان يجري على إدعائه، وما تهافتت دعوى مثل تهافتها بقلب دليلها عليها.[1]

يندرج موقف طه عبد الرحمان، من قراءات الحداثيين المسلمين للنص القرآني، ضمن موقف شمولي من الحداثة الغربية بصفة عامة، التي استبدلت المقدس الديني بمقدس علمي؛ تجسده "النزعة العلموية"، من حيث هي نزعة مغرقة في الإيمان بالعلم والمنفعة، ورافضة للتوجهات الأخلاقية غير النفعية. ولم يستند الحداثيون في محاولاتهم التأويلية إلى مرجعية واحدة، بل استمد كل منهم مرجعيته بحسب اختصاصه المعرفي ووفقا لتكوينه الثقافي والتاريخي.[2] ويمكن اعتبار المرجعية الفلسفية أحد المرجعيات المؤثرة في تمثل المسلمين للنصّ القرآني، لأنها تجلت مع عدة قراءات، يذكر منهم طه عبد الرحمان في كتابه "روح الحداثة" محمد أركون. يقول طه عبد الرحمان: "إذا تقرّر أن الوجه الذي تحقق به قراءة القرآن حداثَتِيَتها هو أن تكون قراءة انتقادية، لا اعتقادية، فقد وجدت بين أظهرنا محاولات لقراءة بعض الآيات القرآنية على هذا المقتضى الانتقادي؛ ونذكر منها، على وجه الخصوص، قراءة "محمد أركون"." أي أن منهج أركون في قراءة القرآن قائم على نظرة تأويلية نقدية للنص القرآني.

[1] - توفيق قاسمي، تأويل النص القرآني: طه عبد الرحمان ناقدا لمحمد أركون، مجلة الحضارة الاسلامية، العدد1، 2019، ص 66.

[2] -توفيق قاسمي، تأويل النص القرآني، نفس الرجع السابق، ص 69.

يصبح تأويل أركون للقرآن واضحا بتحديد معاني التأويل، ومن الضروري العودة إلى هذا المعنى كما نحته القدامى. فقد ورد في لسان العرب أن التأويل لغة من جذر "أول": "الأول هو الرجوع وآل الشيء، يؤول أولا ومآلا رجع. وآل إليه الشيء رجعه... وأول الكلام تأويلا وتأوله دبره وقدره وفسره". وقال الزركشي: "وكان السبب في اصطلاح كثير على التفرقة بين التفسير والتأويل: التمييز بين المنقول والمستنبط، ليحل على الاعتماد في المنقول، وعلى النظر في المستنبط." ويبدو واضحا، أن التأويل مع القدامى لا يكون إلا في علاقة بالقرآن والسنة، أما معنى التأويل كما يتبناه الحداثيون، بما فيهم محمد أركون، فمصادره مغايرة تماما؛ إذ ينطلقون من "الهرمونتيقا"، كما تأسست في الفلسفات الغربية، التي ترى أن المفسر حرّ في التأويل، فهي تنطلق من مقولتين؛ أولهما "موت الكاتب"، وثانيهما "النص منظومة رموز"، وتصبح العلاقة التأويلية ثنائية: قارئ ونصّ وليست ثلاثية: نص وكاتب وقارئ. ومعنى ذلك أن التأويلية إقرار بقدرة التأويل على التحول بالنص من الوحدة إلى الكثرة. إذ ينطلق القرّاء من نفس النص، ولكنهم يبلغون معاني مختلفة، وكثيرا ما تكون متناقضة. وهذا التصور مناقض تماما للمناهج التفسيرية التي سبق للمسلمين اعتمادها، التي تفترض في المفسِّر شروطا، وفي التفسير قواعد.[1]

من ثمة لا غرابة أن يكون تصور محمد أركون عن القرآن تصورا فلسفيا من حيث المناهج، وغربيا من حيث الروح، لأن أركون متمرس بالفكر الفلسفي، خاصة ما أنتجه فلاسفة الغرب المعاصرون؛ مما يؤكد العلاقة بين التكوين الثقافي للقارئ ومحددات النظر للنصّ القرآني. لهذا نجد طه عبد الرحمان يكثر من ذكر محمد أركون في الفصل الرابع من كتابه، وهو ينقد عمليات تقليد الغربيين في طرق تعاملهم مع نصوصهم الدينية وتطبيق ذلك على القرآن؛ فالقراءات الحداثية تاريخية ومرتبطة بالواقع الذي يعيشه القارئ الحداثي، وهذا ما يمكن توضيحه من خلال عرض الطرق المنهجية التي اعتمدها محمد أركون في قراءته للقرآن. وقد اهتمت الكثير من

[1] - -توفيق قاسمي، تأويل النص القرآني، نفس الرجع السابق، ص 72.

الدراسات، على ما فيها من تنوع، بمختلف القضايا التي انشغل بها أركون طيلة مسيرته العلمية، بما فيها الحديث عن قراءته للقرآن. ولذلك سيتم تقسيم هذا البحث إلى ثلاثة عناصر: يهتم العنصر الأول بعرض منهجه في تأويل القرآن الذي يسمى"المنهج التفكيكي"، ثم في العنصر الثاني تقديم تطبيقات أركون لمنهجيتة التفكيكية من خلال نموذجين قرآنيين (سورة الفاتحة وسورة الكهف)، وأخيرا بيان نقائص هذا التوجه ومبررات نقده وتجاوزه.

1- منهج أركون في تأويل القرآن:

يقدم محمد أركون وجهة نظر تقوم على أسس سوسيولوجية، مناهج علم الاجتماع والدراسات الإنسانية والبنيوية والسيميائية والانتروبولوجيا وغيرها... ونشر ذلك في كتاب "القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني"، الذي أعاد فيه قراءة لسانية لسورتي الفاتحة والكهف، وقد بيّن في مقدّمة هذا الكتاب الغاية من الدّراسة وفق هذه المناهج وهي :"تحليل الخطاب الدّيني أو تفكيكه لتقديم معانيه الصّحيحة وإبطال التّفاسير الموروثة، بل لإبراز الصّفات اللّسانية اللّغوية وآلات العرض والاستقلال والإقناع والتّبليغ والمقاصد المعنوية الخاصّة بما أسميته الخطاب النّبوي." وينطلق من ملاحظتين:[1]

الأولى؛ تعاني الدّراسات القرآنية من تأخّر بالقياس إلى الدّراسات التّوراتية والإنجيلية، فتطبيق المنهجية ذاتها على القرآن لا يزال حديث العهد ولولا وجود كبار المستشرقين لكانت معدومة تمامًا.

الثانية؛ تخص المنهجية السائدة في تعامل المسلمين مع القرآن، الذين يتعاملون، في نظره، مع القرآن دون تفكير أو تفحص؛ ويتجنبون من الناحية المنهجية، كل معالجة تاريخية للتراث الإسلامي، والحال أن أول خطوة لتحديث الفكر الإسلامي هو اعتبار القرآن نصّاً غنيا ومنفتحا على عدة احتمالات.[2]

-

[1] - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني "كيف نفه الإسلام اليوم"، تر: هاشم صلاح، دار الطبيعة، بيروت، 1998، ص8.

[2] - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني مرجع سابق، 9.

إذ يرى أركون أن المسلم المحافظ يرفض تطبيق المنهج التّاريخي على القرآن وعلى التّراث الإسلامي،فالحركات الأصولية تضغط دائمًا "بالمحرّمات"على الدّراسات القرآنية وتمنع الاقتراب منها أكثر ممّا يجب، في الوقت الذي سهّل على المستشرقين في المرحلة سابقة أن ينتهكوا هذه "الحرمات"أكثر ممّا يسهّل علينا اليوم، لأنّ العقل العلمي كان في أوج انتصاره، وكان مدعومًا من قبل الهيمنة الاستعمارية التي رافقته :"هكذا نجد أنّ المعركة التي جرت من أجل تقديم طبعة نقدية محقّقة عن النّص القرآني لم يعد الباحثون يواصلونها اليوم بنفس الجرأة كما كان عليه الحال في زمن نولدكه الألماني أو بلاشير الفرنسي."

وتعد معالجة أركون للنص القرآني محاولة تأويلية ذات خصوصية إذ :"لأول مرة يطبق أحد الباحثين بعض المنهجيات الحديثة كعلوم الألسنيات والسيميائيات والمنهجية البنيوية على النصّ القرآني، بغرض الكشف عن البنية اللغوية لهذا النص،وشبكة التوصيل المعنوية والدلالة التي ينبني عليها." وقد حدد محمد أركون الوظيفة الأساسية للوحي تحديدا لم يكن مطروحا من قبل في الثقافة الإسلامية، وتوصل إليه من خلال خصوصية القرآن وهي الخصوصية اللغوية-الثقافية. ويعتقد أن اللغة بنيات مستقرة ومتغيرة في نفس الوقت، حيث أنها في تركيبتها وصياغتها تتعلق بالفكر. لذلك ألح على العلاقة الثلاثية الدائرية التفاعلية بين اللغة والفكر والتاريخ، ويقصد بذلك أن اللغة العربية هي كسائر اللغات لها تاريخها الفكري ومنظومتها الخاصة التي تحتاج إلى تطوير وتجديد ينطلق من منح هذه اللغة تاريخيتها. ويهتم أركون بشكل خاص بعملية التأصيل والمقصود بذلك البحث عن أقوم الطرق الاستدلالية والوسائل للربط بين الأحكام الشرعية والأصول التي تتفرع عنها. وانشغل بمعالجة الخصوصيات الثقافية، بما يبرر اعتماد الأنتروبولوجيا وما تتيحه من تحليل للمنظومات التفسيرية للعالم مثل الأسطورة، ومثل هذه التحليلات تمكن القارئ الحديث من فهم جديد للنص يمكنه من بناء وعي تاريخي. وإذا استمر الفكر زمنا طويلا وهو يكتفي بترديد ما تسمح به اللغة

والعقيدة، فانه يتضخم ويتراكم، ويسيطر على العقل، ويصبح مفهوم التأصيل العودة إلى الماضي والأصول الأولى، وضد منطق التطور التاريخي.

يدعو أركون في قراءته التأويلية إلى "الإسلاميات التطبيقية" وهي دراسة النصّ القرآني أولا، والنصوص التفسيرية ثانيا بعد ذلك على أساس منهج تفكيكي؛ وكان ذلك بتأثير من دراسته في "مدرسة الآباء البيض" في الجزائر ثم تطوير هذه الدراسات في الجامعات الفرنسية لاحقا. فالدراسات القرآنية والتراثية لا يمكن أن تظل قابعة داخل أنظمة قروسطية، فلا بد من استعمال اللسانيات الحديثة التي تطرح أسئلة لم تُطرح مع اللغويات التقليدية التي استخدمها كبار المفسرين في العصور السابقة. كما يطبق أركون المنهج ألألسني النقدي في قراءة القرآن، ويسحبه على الدراسات الإستشراقية، قديمها وحديثها. من هنا، كانت المنهجيات التي اهتمت بالظاهرة القرآنية ثلاثة منهجيات، يبحث عن مكامن القصور فيها ويدل ويبشر بالدراسة الجديدة التي يراها موفية بالمعايير العلمية:

الفرع الاول: القراءة الإيمانية:

يقصد أركون بالقراءة الإيمانية، أو اللاهوتية، كل التراث التفسيري الذي خلفه المسلمون، وكل ما دوّن عن القرآن، قديما وحديثا. وبعبارة أخرى، هو كل تعامل مع القرآن يرسخ الإيمان ويثبته في نفوس المؤمنين.[1] وتتميز هذه القراءة بخاصيتين ملازمتين لها؛ الأولى- كل أنماط القراءات والاستخدام الإيماني للقرآن مسجونة داخل السياج الدوغمائي المغلق. والثانية- تمارس كبريات التفاسير دورها كنصوص تفسيرية مستقيمة وصحيحة؛ فتفسير ضخم مثل "تفسير الطبري" لم يدرس الدراسة العلمية اللائقة به، ويتم التعامل معه

بضرب من التقديس. وتستند هذه القراءة الإيمانية، إلى مبادئ/مسلمات لاهوتية يصعب مناقشتها من قبل جميع المسلمين أو وضعها موضع التشكيك. وتتمثل هذه المبادئ في: أولا- "كان الله قد بلغ مشيئته للجنس البشري عبر الأنبياء." و"إن الوحي الذي قدم في

[1]- محمد اركون، القرآن من التفسير المورث إلى تحليل الخطاب الديني، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005. ص 174.

القرآن من خلال محمد هو آخر وحي." والوحي المتجلي في القرآن شامل وكامل ويلبي كل حاجات المؤمنين ويجيب على تساؤلاتهم. و"إن جمع القرآن في نسخة مكتوبة ومحفوظة مادية بين دفتي كتاب يدعى المصحف يمثل عملية دقيقة وحرجة." و"إن الوحي القرآني يمثل الشرع الذي أمر الله المؤمنين باتباعه بحذافيره." ومن هذه المبادئ يكتشف أركون وجود تعايش بين مستويين من مستويات الوحي اللذين يخلط بينهما: كلام إلهي، أزلي، لا- نهائي، محفوظ في اللوح المحفوظ، ووحي منزل على الأرض بصفته الجزء المتجلي ، والمرئي، والممكن التعبير لغويا، والممكن قراءته. وهذا الأخير هو الذي خضع لعملية التسجيل والتقديس "بواسطة عدد من الشعائر والطقوس، والتلاعبات الفكرية الاستدلالية"، ومناهج التفسير.[1]

إن التفسير الإيماني منغلق داخل السياج الدوغمائي، ولذلك يدعو إلى تفكيك هذه المسلمات التي تنسج القراءة الإيمانية. ويقصد أركون بالتفكيك :"الحفر على أساساتها على طريقة المنهجية الجنيالوجية ومن خلال المنظور الذي بلوره نيتشه لنقد القيمة. فعن طريق هذه المنهجية نستطيع أن نكشف عن الوظائف النفسية لهذه العقائد الإيمانية وعن الدور الحاسم الذي تلعبه في تشكيل تركيبة كل ذات بشرية." ولا يستخدم أركون في كتاباته عبارات التعظيم، فهو يقول: "جاء في القرآن"، "تقول الآية"، لأن كلمات :"الله، والوظيفة النبوية، والكلام الموحى والكاشف، والمقدس، والثواب، والصلاة، وتسليم النفس إلى الله، الخ... كل ذلك ينبغي أن يتخذ كمادة للتفحص التاريخي النقدي. وينبغي على المؤمنين أن يقبلوا بذلك". فهذه القراءة لا تخدم القرآن ولا الفكر الإسلامي، بل يرى ضرورة خدمة الفكر الديني من قبل باحثين مستقلين، عوض المجادلين أصحاب الغايات السياسية والاجتماعية.

الفرع الثاني: القراءة التاريخية الأنتربولوجية:

لا يميز أركون في هذه القراءة بين الباحثين المسلمين وبين الباحثين الأوربيين، وإن كان مقصده من هذه القراءة الباحثين الغربيين. ويلاحظ أركون أن كتابات المحدثين،

- - محمد اركون، القرآن من التفسير المورث، مرجع سابق، ص 177.[1]

غربيون ومسلمون، اهتمت بالاستعادة النقدية للتراث الديني أو الثقافي أو كليهما، لم يعرفوا كيف يزحزحون المناقشة من أرضيتها السابقة نحو دراسة تمهيدية للأطر الاجتماعية والثقافية السائدة والخاصة بالمعرفة خلال القرنين الأول والثاني للهجرة. ويلح على ضرورة استعادة دراسة كل التاريخ الثقافي للمجال العربي والإسلامي، ضمن المنظور المزدوج للتنافس بين العاملين الشفهي/ والكتابي، والأسطوري/ والعقلاني، والغريب الساحر/ والمحسوس الواقعي، والمقدس/ والدنيوي الأرضي؛ ويؤكد أركون، أن للتراث بعدين كانت المقاربة التيولوجية الدوغمائية قد قللت من أهميتهما وشوهتهما، وهما: أولا– تاريخية كل العمليات الثقافية التي يندمج الكتاب المقدس بواسطتها داخل الجسد الاجتماعي. وثانيا– سوسيولوجيا التلقي، وهي الكيفية التي تتلقى بها الفئات الاجتماعية أو الإثنية المختلفة التراث، وهذا التلقي مكمل لمفهوم التاريخية.[1]

يرى أركون أن النقد التاريخي الذي يطبقه عالم الفيلولوجيا، المستشرق، على التراث خطوة لا بد منها، لكنه غير كاف. لذا ينبغي ":تعميقه عن طريق التحليل الأنتربولوجي من أجل إحداث التطابق بين المادة العلمية المدروسة ومضامين التراث المعاشة من جهة، وبين الفعالية النفسية والتشكيلة البسيكولوجية العميقة للذات الجماعية الأخرى"،فهذه الرؤية هي الكفيلة بإعادة النظر في التراث، والإجابة عن الأسئلة: عن التراث الذي يميل إلى الانطواء قصد إعادة التفكير فيه، وأنواع البتر التي ألحقها هذا التراث الأرثوذكسي بنفسه من جراء حذفه لكل المدارس التي اعتبرت منحرفة،لأن: "الأرثوذكسية الإسلامية تضغط دائما بالمحرمات على الدراسة القرآنية وتمنع الاقتراب منها أكثر مما يجب."

الفرع الثالث: القراءة الألسنية والسيميائية النقدية:

إن القراءتين التيولوجية الإيمانية والتاريخوية الإستشراقية تعانيان من ثغرات كبيرة، فهما في نظر أركون غارقتان في دائرة اللامفكر فيه. كما أن المعايير المطبقة في

- - محمد اركون، القرآن من التفسير المورث، مرجع سابق، ص 180.

المجالين لا تنسجم مع المناهج اللغوية والنقدية والأدبية الحديثة. من هنا يقترح أركون منهجية جديدة في قراءة النص القرآني باستخدام المعارف اللغوية والسيميائية والنقدية.

وينبه أركون إلى أن هذه المناهج تهتم بالسمات وبالوظائف المميزة للقرآن، بصفتها أساليب لتوليد الدلالة لا تزال تنتظر تحديد مكانتها المعرفية ضمن مقاربة شاملة تهتم بكل ما ينتج الدلالة. ويوضح أن الزحزحة التي أحدثتها البحوث السيميائية والألسنية المعاصرة مكتسبات هامة. ولا يخفي أركون قلقه من قلة الأبحاث السيميائية على القرآن، باستثناء محاولة نصر حامد أبو زيد التي لا تشفي غليله، رغم كونه أول باحث مسلم يكتب بالعربية بادر إلى تطبيق الألسنيات الحديثة على النص القرآني وقد أكد أركون على مدى اتساع اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه.[1]

يفرض التحليل السيميائي في نظره، على الدارس، ممارسة تمرين من النقاء العقلي والفكري لا بد منه؛ ويتحدد هذا التمرين بمهمتين: الأولى- أن يتزود بتكوين علمي ويحيط بالأرضية المفهومية الخاصة باللسانيات والسيميائيات الحديثة مع ما يصاحبها من أطر التفكير والنقد الإبستمولوجي. والثانية- أن يتدرب على التمييز بين الاحتجاج والإدراك والتأويل والتفسير الذي يتم في الإطار المعرفي الدوغمائي وبين التحليل والتفكيك للخطاب الديني. فهذان شيئان مختلفان.

ولذلك دعا أركون إلى تطبيق قواعد النقد، التي يسميها النقد الأعلى والنقد الأدنى، على القرآن؛ وهي قواعد قابلة للتطبيق على النص البشري. ويتضمن تطبيق هذه القواعد على القرآن الاقرار بإنه كتاب من تأليف بشري. ولذلك كانت هذه القراءة قائمة على: "نزع الثقة بمصدر الدين." ؛ ومن هذه القواعد:

*- لا بد للباحث أن يستخدم قاعدة الشك المنهجي، فلا يجزم بشيء يتعلق بالراوي إلا بعد التثبت.

*- دراسة البيئات السياسية والاجتماعية والأحداث التاريخية، ومدى انعكاسها على النص.

[1]- محمد اركون، القرآن من التفسير المورث، مرجع سابق، ص 205.

*- البحث في كيفية جمع النص أولاً وما الأيدي التي تناولته، وما النسخ التي اشتمل عليها ؟

*- تحليل النصّ إلى أجزاء وإدراك كل جزء على حدة، دون أخذه في كليته.

*- التحليل الداخلي الدقيق للنص للعثور على الأخطاء والاختلافات والتناقضات.

*- ملاحظة تطور الفكر العقدي من عصر إلى آخر، لاكتشاف اختلاف تواريخ كتابة أجزاء النص.

2- تطبيقات منهجية على سورتين من القرآن (الفاتحة والكهف):

الفرع الأول: التأويل اللساني لسورة الفاتحة:

عمل أركون على تجاوز الفهم الكلاسيكي لسورة الفاتحة، في اتجاه الاهتمام بها بواسطة الألسنية، ويقوم هذا المشروع على اكتشاف مجموع عناصر اللحظة اللسانية التي تشكل فيها الخطاب القرآني داخلها، وقد درس أركون هذه السورة وفق ثلاثة لحظات مترابطة: ألسنية وتاريخية وأنتروبولوجية، ويمكن الاقتصار على ذكر اللحظة الألسنية فحسب تجاوزا لإعادة كتابة الأفكار السابقة.[1]

وتقوم اللحظة الألسنية على تحديد جملة من المصطلحات في فهم هذه سورة، منها مفهوم العامل المتعلق بمحدث الفعل أو الفاعل في الواقع، والغاية منه إدراك تبادل الأدوار في آيات بين الله كعامل أول والإنسان كعامل ثان، إضافة إلى الموضوع والمرسِل والمرسَل إليه، ثم معرفة الضمائر المُشَّكلة للخطاب القرآني في السورة وبنية العلاقات القائمة بينها –أنا-هو-أنت-نحن-هم-أنتم... وقد عرض محطاتها الكبرى:

*- المحددات والمعرفات: تمثل جملة الكلمات الواردة في السورة معرّفة غير نكرة، وقد عاد إليها أركون لتحليل الخطاب معتمدا عليها في معرفة طبيعة المتكلم، حيث درس وظيفة التعريف في قراءته لسورة الفاتحة سواء أكان "أل" أو بالإضافة، ليبين دوره في تحديد مقاصدها، مشيرا إلى أن السورة تتميز باحتوائها على المعرفات، وتمثل جميع الأسماء المعرفة، سواء أكانت مصادر أو أسماء الفاعل والمفعول به أو الصفات

[1]- محمد أركون، الفكر العربي تر: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت باريس، 1985، ص 117.

الاسمية، وهو ما يعني أن المتكلم معروف تماما أو قابلا لأن يعرف، وذلك إما بواسطة أل التعريف وإما بواسطة كلمة تعريفية. وهنا يتبين دور التحليل الألسني في كشف دور المعرفات في بيان حقيقة المتكلم في سورة الفاتحة وأثر ذلك على المعنى.[1]

*- الضمائر: يواصل أركون بيان دور الضمائر في هذه السورة، ويحلل دور العاملين؛ الأول الله، والثاني الإنسان، مبينا من خلالهما الأدوار وتبادلاتها في الخطاب القرآني، دارسا مختلف المشاكل التي يطرحها علينا وجودها في فهم النص، لأنها ذات علاقة وطيدة بالمتكلم ومؤلف النصّ، إذ بين فيها أنه يلاحظ وجود ضمير زائد مثل ضمير المخاطب في صيغة المفرد، قد استخدم مرتين مع أداة الفصل: إياك نعبد، وإياك نستعين، الأول للدلالة على من تتوجه إليه العبادة، والثاني للدلالة على من نطلب منه المعونة. وبعد تحليل الضمائر ينتهي أركون إلى أنه لا يوجد في النص أية علامة تدل على هوية المؤلف ويدعو إلى معرفة مكونات الخطاب وأصناف العلاقة بين المرسل، والمرسل إليه، أو المرسل إليهم.

*- الأفعال: بعد تحليل الضمائر بدأ أركون يحلل طبيعة الأفعال في سورة الفاتحة ليبين أنها قليلة بالمقارنة مع الضمائر، وفي الأفعال يهتم أركون في إطار التحليل ألألسني بتحليل التضاد الكائن بين الفعلين الماضي والمضارع من أجل معرفة دور العاملين ومكانتهما والعلاقة بينهما.

*- الأسماء: يحاول أركون من خلال دراسة الأسماء إلى العودة إلى الأسماء الأصلية والأخرى المحولة في السورة، من أجل تحديد ما يسميه "تيولوجيا المعنى"، أي علم أنواع ونماذج الأساليب التي يستخدمها الخطاب القرآني.

وقد أسهب أركون في إعداد تحليل ألسني لسورة الفاتحة، وخلص إلى:" أن كلمات سورة الفاتحة تتميز بانفتاح على ذرى واسعة جدا وعلى كافة ممكنات المعنى."

لقد استخدم مصطلحات ألسنية دقيقة ومختصرة ومعاصرة سعى من خلالها إلى تجاوز التيولوجيا الكلاسيكية ومناهجها ليس في قراءة سورة الفاتحة فحسب، بل في قراءة كل

[1]- محمد أركون، الفكر العربي، مرجع سابق، ص 123.

الخطاب القرآني، ولكن رغم ذلك أكد أركون أن حالة الفاتحة تقتضي عملا آخر، وهو استعادة جميع التفاسير الكلاسيكية وتحديد الاختلاف بينها وبين القراءة المعاصرة. وقد عبّر أركون في اشتغاله على سورة الفاتحة عن مشروع مغاير للقراءات الكلاسيكية، ويصفه بكونه مشروع نقدي وجريء وقائم على تجاوز الترسبات التراثية. لكن هذا الخطاب في حقيقة الأمر إعادة استنساخ للفكر الإستشراقي وكذلك للتطبيقات الغربية على نصوصهم الدينية وهو ما سنهتم به في عنصر مستقل في آخر هذا المطلب من هذا المبحث.[1]

الفرع الثاني: التأويل السيميائي لسورة الكهف:

نقد أركون المجريات المنهجية التي استخدمها المفسرون في تفسير سورة الكهف، وهذه التفاسير الكلاسيكية لا تخرج عن ثلاثة اتجاهات : أولا- التفسير النحوي والتاريخ الأسطوري وهو الذي اتبعه المفسرون القدامى. وثانيا- التفسير التحليلي والسكوني الاستشراقي. وثالثا- التوسع الرمزي للموضوعات الروحية والنموذجية المثالية للسورة في المخيال الجماعي. وركز أركون على الاتجاه الأول من خلال تفسيرين: تفسير الطبري(ت 311هـ/923م)، وتفسير فخرالدين الرازي(606هـ/1209م)، من خلال ثلاثة مستويات: المبادئ، والمجريات، والنتائج. وقام بمراجعة نقدية لهذه التفاسير، لأنها لا تميز بين الخطاب القرآني الشفهي وتحول هذا الخطاب إلى نصّ مكتوب جمع في كتاب، وقامت على رفض القراءات المختلفة والمناقضة للمعايير الرسمية ودمج ما يمكن دمجه منها داخل البنية العامة للخطاب القرآني.[2]

انطلق أركون من فكرة "عدم تماسك النص في سورة الكهف": "نحن نعلم أنه نادراً ما تشكل السور القرآنية وحدات نصية منسجمة، وإنما تتشكل في الغالب، من نوع من

[1]- طارق حجي، سلسلة القراءات الحداثية للقرآن " محمد أركون و الرهان الإبستومولوجي للقراءة، مركز تفسير الدراسات القرآنية، مصر، 2010، ص 266.

[2]- أحمد بوعود، الظاهرة القرءانية عند أركون، سلسلة شرفات، 2013، ص75.

التجاور بين الآيات التي قد تختلف قليلاً أو كثيراً في تواريخها... لكن هذا لا ينفي إمكانية العثور على فكرة مركزية حتى في سورة طويلة جداً كسورة البقرة." وأكد أن غالبية السور القرآنية بما فيها سورة الكهف، لا تشكل وحدات نصية منسجمة ولا تشتمل على فكرة مركزية، ويتيح أول فحص لسورة الكهف كشف المكونات التالية:

*- وحدة نصية مؤلفة من (8 آيات) تستهل بها السورة، ولكن لا يمكن اعتبارها مقدمة، وذلك لسببين: الأول- لأنها تتحدث عن بواعث مختلفة لطالما تكررت في القرآن في مواضع أخرى متعددة، والثاني- تنتمي هذه الآيات إلى الفترة المدنية في حين أن مجمل السورة ملحق بنهاية الفترة المكية.[1]

ويتضح هنا وفيما بعد، أن أركون يكرر مقالات المستشرقين مثل نولدكة الألماني وبلاشير الفرنسي.

*- ثم ينتقل إلى الآيات (25-9)، التي تشكل الوحدة السردية الأولى:" وهي الحكاية الشهيرة للسبعة النائمين، والمدعوة هنا باسم أهل الكهف". والحكاية بحسب قوله مقتبسة أو منحولة، وكل ما فعله القرآن أن غيّر اسمها فأصبحت مدعوة باسم أهل الكهف. ويشكك في أهمية أداة الانفصال "أم" في قوله تعالى: {أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ اَلْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ}، (اَلْكَهْفُ،9)، ولا يكتفي بذلك، بل ينقل كلاماً للمستشرق بلاشير عن " تحويرات" وقعت في نص الحكاية القرآنية، وعن شذوذ لغوي في كلمة "سنين".

*- يذكر أركون أن الآيات (27- 59)، لا علاقة لها بقصة الكهف السابقة لها، ولا بقصة موسى مع الخضر التالية، وفي هذه المجموعة، يكتشف "نواة" من "13 آية"، تتحدث عن قصة الرجل الذي له جنتان من أعناب، وعُززت القصة بصورة الحياة سريعة الزوال كزوال المطر النازل من السماء."

*- وفي الآيات (60 – 98)، توجد حكايتان تستمدان عناصرهما من ملحمة جلجامش وقصة الإسكندر المقدوني، ولا رابط بين هذه القصة وبقية السورة، سوى السجع المنتهي بحرف الألف.

[1] - احمد بوعود، الظاهرة القرءانية عند اركون، مرجع نفسه، ص . 80

* - ثم تأتي الآيات (110-99)، لتختم السورة "بخطاب تبشيري"، ويفسره أركون بأنه الخطاب الذي يبشر بالدعوة باستمرار. وكذلك الشأن بالنسبة إلى كلمات مثل: "المؤمنين، الكافرين، الجنة، النار.."، وغيرها من الموضوعات العامة التي لا يمل القرآن من تكرارها، حسب تعبيره.[1]

وينتهي استعراض أركون للسورة؛ إلى إقرار أن مقدمتها ليست مقدمة، وخاتمتها ليست خاتمة، ولا رابط بين أجزاءها رغم وجود بعض أدوات الربط، وما فيها من قصص منحولة مقتبسة وملفقة.

المبحث الثالث : قراءة محمد شوقي الزين :

لقد ظلّ أركون وفياً لتراث الأنوار الحامل للآمال والحافل بالمبادئ والأعمال. وهو في نقده للعقل الإسلامي وظّف أبرز تقنياته ومبادئه في طرد العتمة المستبدّة بالتاريخ العربي، ونبذ الكبرياء المعاصر للعقل المهيمِن. إنّ جهود أركون في إيجاد بديل عن الأزمات التي استحكمت بالعقل هي أيضاً شبيهة بالرسالة الثانية التي دوّنها كانط في إيجاد الوجهة التي يتولاّها العقل بعد إلقاء نظام من الإنارة على جهاته المظلمة أو أركانه الحالكة، وجاءت هذه الرسالة أيضاً في شكل سؤال: ما التوجّه في التفكير؟ (1786) سنتين بعد رسالته حول مغزى الأنوار. والواقع أنّ البحث عن الجهة التي يذهب نحوها العقل هي تالية على إنارة المواقع.[2] إذ لا بدّ من إلقاء الضوء على الجهات المظلمة لكي يتمكّن العقل من التقدّم. لكن من يلقي هذا الضوء إذا كان كانط يحترس من السلطات التي تنصّب نفسها "سيادات عليا" في التوجيه؟ ينعطف هذا الأمر على مقدّمة الرسالة حول الأنوار حيث لا بدّ أن يكون "قائد" العقل هو العقل نفسه بمساءلة الذات ومعالجة المعوّقات أو الأخطاء. إذ لا بدّ من التقاء الأنوار البرّانية (ضوء الشمس)

[1] - محمد أركون، الفكر العربي، مرجع سابق، 140.

[2] - محمد شوقي الزين، تراث الانوار و سياسة الفكر عند محمد أركون، الثقافة، البحرين، ط3، 2011، 33.

بالأنوار الجوّانية (ضوء العين) لكي يرى العقل السبيل بنفسه، فلا يحيد عنه. لكن من يضمن عدم زلل العقل أو شططه؟ في الحقيقة يتجاوز كانط المعطى الحسّي (نظرية المعرفة) نحو المعطى العقلي الصرف (نظرية التشريع والسلوك والأخلاق) في تقدّم العقل بأضواء الرقابة النقدية التي يمارسها على ذاته: «سأبيّن أنّ العقل وحده لا إحساساً مزعوماً وغامضاً بالحقيقة أو حدساً متعالياً يحمل اسم الاعتقاد قد تضاف إليهما التقاليد والوحي دون موافقة العقل، سأبيّن –كما أكّد "مندلسون" باستمرار وفي حماس مشروع- أنّ العقل الإنساني المجرّد بحصر المعنى –الذي رأى من الضروري أن يتوجّه المرء في ضوئه،[1] بل أوصى بذلك- هذا العقل هو وحده الملزِم، شرط أن يُستبعَد الادّعاء المشطّ الذي يطبع ملكة العقل التأمّلية الخالصة وتُستبعَد خاصة سلطة هذه الملكة (من خلال البرهان)، وشرط ألاّ يُترَك للعقل، بقدر ما هو تأمّلي خالص، شيء سوى وظيفة تطهير مفهوم العقل المشترك من تناقضاته ودرء هجماته السوفسطائية الخاصّة عن مبادئ العقل السليم، ويمكن لمفهوم التوجّه، إذا وسّعناه وحدّدناه بأكثر دقّة، أن يساعدنا على أن نقدّم بجلاء قاعدة العقل السليم في تطبيقاته على معرفة الموضوعات الفوق حسيّة».

1- التوجّه الفكري والوجاهة النقدية: كسر الطوق المغلق.

إنّ التوجّه الذي يتحدّث عنه كانط ينطلق فيه من المعطى الحسّي باستخدام مواقع النجوم أو خارطة السماء في الاهتداء، أي بوجود معالم من شأنها أن تدلّ على الطريق. وهذه المعالم لا تكفي لوحدها، بل لا بدّ من معطى إرادي يحصره كانط في الشعور، أي القدرة على التمييز بين الحدود وتعيين المسافة في ما بينها. كذلك لا تكفي الإنارة في إضاءة الأشياء إذا كان الحُكم العقلي عاجزاً عن التمييز بين هذه الأشياء، فلا يفرّق بين مقعد وطاولة وسرير. وهو شأن الجهات التي تتطلّب معرفة قبلية مستقرّة في الحُكم من شأنها أن تفرّق بين الأمور: «إذن لا أتوجّه جغرافياً رغم كل المعطيات الموضوعية عن السّماء إلاّ على أساس مبدأ ذاتي يسمح بالتمييز» . ويوسّع كانط هذا المعطى

[1] - محمد شوقي الزين، تراث الانوار، المرجع نفسه،ص 35.

الجغرافي نحو البُعد العقلي، بمعنى الدروب التي يسلكها العقل في الاستنارة الذاتية والتوجّه نحو التفكير بالأدوات التي تعوّد على استعمالها في ممشاه هذا، وخاصة المنطق. لكن هي فقط أدوات أو "أورغانون" بتعبير أرسطو، لأنّ المبدأ الذي يستلهم منه العقل في سلوكه كامن في ذاته ويتجلّى في الحاجة إلى التفكير، أي في ضرورة يستند إليها العقل في الإدلاء بأحكامه.[1] لقد كان هذا رأي مندلسون، معاصر لكانط، ولكن أضاف إليه كانط الاعتقاد الذي لا ينفكّ عنه العقل لأنّه من قبيل "التصديق" وليس نتاج "التصوّر" التابع للمعرفة. لكن كما للمعرفة مبادئها الإبستمولوجية، فإنّ للتصديق أيضا مبادئه في شكل مسلّمات ضرورية وكونية تُستعمَل لغايات عملية.

إنّ هذه الشذرات الكانطية هي كافية لتبيان كيف أنّ أركون، في مشروعه "نقد العقل الإسلامي"، مدين لها في مواطن عدّة من أفكاره وتنظيراته. لأنّ الرهان هو إيجاد "الوجهة" التي يتولّاها العقل الإسلامي بعدما فقد "بوصلة" الابتكار وإرادة الإبداع والصناعة الفكرية. يحاول أركون أن يجد للعقل الإسلامي "مشرقه" و"إشراقه"، أي الأنوار التي تضيء دربه وتنعش دأبه. ويطرح المفكّر الجزائري جملة من المبادئ هي بمثابة "خارطة في الطريق" يعمل وُفقها العقل الإسلامي للخروج من عتمته والالتحاق بفجر نهوضه قصد تفجير طاقاته. تتجلّى أيضاً محاولة أركون في نقد العقل المهيمِن الذي يمكن مقارنته بالعبقري لدى كانط حيث يكتفي بما وهبته له الطبيعة من قدرات ذهنية خارقة تؤول في النهاية إلى الاستخفاف بالعقول الأخرى والتنكيل ببني البشر. يكتب كانط في هذا الصدد: «أوّلا يلذّ للعبقري أن يظلّ في اندفاعه الجريء لأنّه تخلّص من الخيط الذي كان العقل يشدّه إليه ليقوده بشكل مغاير. ولا يلبث العبقري أيضاً أن يوقِع الآخرين في الإغراء بحكم لا تقبل المراجعة وبآمال عريضة. ويبدو إذ ذاك أنّه نصّب نفسه على عرش كان العقل المتأنّي والدؤوب يزيّنه بصورة سيّئة جدّاً؛ وفي الأثناء يتكلّم العبقري لغة العقل. والقاعدة المتبنّاة عندئذ والقائلة ببطلان عقل مشرّع أعلى، نسمّيها، نحن العامّة، حماسة بينما هؤلاء المحظوظون من قبل الطبيعة الخيّرة

[1] - محمد شوقي الزين، تراث الانوار، مرجع سابق،49.

يسمّونها إشراقاً» . لا شكّ أنّ الغرب تمرّس على العقل لمدّة فاقت القرنين بتشكيل أنساق في المعرفة، أو أبنية في الممارسة، أو أنظمة في الحكم والسياسة. فهذا العقل الذي وظّفه الغرب واشتغل عليه كان بمثابة الاشتغال على الذات لما في ذلك من نجاحات حقّقها أو إخفاقات مُني بها.[1] لكن عندما يتحوّل العقل كصناعة مضنية وممارسة دؤوبة إلى "عبقرية ذاتية" فإنّه يطغى بلا شكّ ويزيغ، لأنّه يحوّل المبني إلى معطى، أو الخبرة إلى فطرة، أو المكاسب إلى مواهب. وهذا ما يحاول أركون تفكيكه بتبيان تاريخيته ونسبيته. طبعاً لا تخلو ثقافة أو حضارة من خبرات أو مواهب أو عبقريات، لكنها تختزل أحياناً أزمنة طويلة من العمل المضني والبناء المعرفي لتبرز فقط الجميل من صنائعها والجليل من ابتكاراتها. والنتيجة هي أنّ المعرفة المصنوعة ترتدّ إلى سلطة قامعة. لهذا السبب أضحى النقد ضرورة ملحّة في تفكيك هذا التمركز: أوّلا من أجل نبذ الإكراهات التي يولّدها العقل (في السياق الغربي)، وثانياً المعوّقات التي يضعها لنفسه (في السياق الإسلامي): «لقد ربّتنا الحداثة الأوروبية، منذ القرن الثامن عشر على الأقل، على فكرة أنّ العقل قد تحرّر نهائياً من الإكراهات القسرية للتحجّر الدوغمائي لكي يخدم المعرفة لذاتها وبذاتها (...). لكنني ألاحظ، بالنسبة للموضوع الذي يهمّنا، أنّ العقل في السياق الإسلامي تتراكم عليه الإكراهات القسرية وتتضاعف. وقد خلق هو بالذات هذه الإكراهات لنفسه عندما كان يناضل من أجل الاستقلال وتوصّل إلى تشكيل دول وطنية أو أنظمة سياسية تعلن ذاتها بصفتها المالك الأوحد للحقيقة الدينية الأرثوذكسية» . يبيّن هذا النص المكتوب بنبرة "كانطية" كيف أنّ العقل الإسلامي قد خلق الإكراهات لنفسه، فحاد عن وظيفته المعرفية، وأصبح بذلك "قاصراً" (بالمعنى الذي يطرحه كانط في "ما هي الأنوار؟") تتكالب على الوصاية عليه كل أنواع السُلُطات: دينية، سياسية، إيديولوجية. فكيف الخروج من "القصور

[1]- محمد شوقي الزين، تراث الانوار، مرجع سابق، 52.

العقلي"؟ بأيّ وسائل أو طرائق يمكن للعقل الإسلامي أن يسترجع هيبته المعرفية ورشده الفكري والتاريخي؟ [1]

قبل الوقوف على ما يقترحه محمد أركون من حلول لمغادرة القصور العقلي نحو الرُشد التاريخي للواقع العربي، ما هي إذن الإكراهات التي تكبّل العقل الإسلامي بعدما قام بتشكيلها في مساره التاريخي وفي أنظمته النظرية والعملية؟ أتوقف عند عائقين رئيسيين تزخر بهما كتابات أركون: أوّلاً طغيان مساحة "اللامفكّر فيه" على فضاء التفكير؛ ثانياً تشكيل "السياج الدوغمائي المغلق" كحصانة ثابتة ضدّ التغيّرات الممكنة. في مقدّمة الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، يطرح أركون المستويات التي يمكن من خلالها أو انطلاقاً من أساسها التفكير أو عدم التفكير. ويمكن اختصار هذه المستويات في كلمة واحدة أشار إليها كانط في رسالته "ما التوجّه في التفكير؟" وقام هابرماس في العصور الراهنة بالتنظير لها وجعلها صُلب فلسفته الاجتماعية والسياسية. تكمن هذه الكلمة في التواصُل. إذ لا يكفي التفكير لوحده إذا كان مجرّد "مونولوج" أي "حديث النفس مع نفسها". فلا بدّ من التواصل بين الذوات وتجسيد الأفكار في أنظمة من التعبير والأداء، وهو ما تعبّر عنه مفردة "التوجّه" (orientation) بأن يكون للتفكير ارتباط بالواقع. لكن يدرك كانط في رسالته الإكراهات التي تحول دون انتقال الفكر بين الذوات المفكّرة والتي تتلخّص في سُلطة أو سيادة أيّاً كانت التجليات: دينية أو سياسية أو علمية أو ثقافية. إذا كانت نسبة الحرية كبيرة فإنّه يمكن التفكير في موضوعات عديدة دون قيد أو حصر، أي يمكن تداولها والعمل وُفقها. لكن إذا كانت نسبة الحرية ضعيفة فإنّ مساحة "اللامفكّر فيه" تصبح واسعة ولا يمكن بالتالي التفكير في موضوعات مطروحة على الوعي: «مستوى ما لا يمكن التفكير فيه بسبب مانع يعود إلى محدودية العقل ذاته أو انغلاقه في طور معيّن من أطوار المعرفة. نضرب على ذلك المثال التالي: ما كان ممكناً لأي فقيه أو متكلم أو فيلسوف طيلة العصور الوسطى وحتى فجر الحداثة أن يفكّر في المواطنيّة بالمعنى الذي نعرفه حالياً (...). وما لا يمكن التفكير فيه يعود أيضاً إلى

[1] - سرميني محمد انس، منهجية التعامل مع السنة النبوية في عالم ما بعد الحداثة، مجلة الفكر المعاصر، مجلد 26، العدد 101، ص 142.

ما تمنعه السلطة الدينية أو السلطة السياسية (الدولة القائمة) أو الرأي العام، إذا ما أجمع على عقائد وقيم قدّسها وجعلها أساساً مؤسّساً لكينونته ومصيره وأصالته» . [1]هناك إذن "معوّقات ذاتية" تكمن في عدم التفكير في موضوع لم يحن وقته بعد، مثل "المواطنية" التي هي بالأحرى مفهوم سياسي وقانوني حديث، كان "لا مفكّراً فيه" في العصر الوسيط؛ و"معوّقات خارجية" في شكل سلطات تملي وصايتها على العقل وتحظر عليه التفكير في مواضيع لا تجيزها أو لا تصادق عليها.

هذا الأمر شبيه بما كتبه كانط في رسالته: «حرية التفكير أنّ العقل لا يخضع لأيّ قانون آخر سوى القانون الذي يسنّه لنفسه (...). إذا كان العقل لا يريد الخضوع للقانون الذي يسنّه لنفسه، فلا مناص من أن يرزح تحت نير القوانين التي سنّها له الغير» . إذا انعدمت الحرية في سنّ قوانين الفكر يتوجّه بها العقل نحو الواقع ويتيح التواصُل بين الذوات المفكّرة فإنّه ينحصر بلا شكّ، وينحسر أيضاً بتلاشي حدود التفكير أو تقلّصها. ويصبح بالتالي خاضعاً لقوانين مفروضة عليه من الخارج، عوض أن يسير وفق قوانين يبتكرها بنفسه. يدفعنا هذا الأمر إلى الحديث عن العائق الرئيسي الآخر وهو "السياج الدوغمائي المغلق" بوصفه مجموعة من الأعراف والمعتقدات التي تهيمن بطبعها وتضفي على ذاتها شرعية أو قداسة لا مجال للنقد والتمحيص فيها: «وأقصد به السياج المشكَّل من العقائد الإيمانية الخاصة بكل دين والتي أُبقيت بمنأى عن كل تفحّص نقدي أو علمي بسبب استخدام استراتيجية الرفض من قبل المؤمنين التقليديين» . ويطال هذا الرفض "التاريخية" ذاتها عندما تصبح المرجعيات المؤسِّسة للثقافة الإسلامية (القرآن والسنّة) مبتورة عن تربتها الأصلية المتجذّرة في الحدث والإدراك والاجتماع البشري، ويتمّ تحويلها من الأقاليم الواقعية إلى الأقانيم السرمدية: «ماذا أقصد بالسياج العقائدي المغلق؟ (...) أقصد به ذلك السور المسيَّج بالأسلاك الشائكة للعقيدة الرسمية،

[1] - سرميني محمد انس، منهجية التعامل مع السنة النبوية، المرجع السابق، ص 150

وبالتالي فلا يمكن الخروج منه ما إن تدخله وتندمج فيه. ويصبح العقل فيه خاضعاً للتراث الأرثوذكسي (أو الرسمي) المقدّس» .[1]

إنّ الاستعارة التي يوظّفها أركون هي بليغة وتعبّر بشكل جليّ عن المعاناة التي يتحمّلها العقل في مساره التاريخي، لأنّ عبارة "السور المسيَّج بالأسلاك الشائكة" تبيّن كيف أنّ العقل سجين داخل هذا السياج ولا يغادره، وإذا ما عزم على مغادرته فإنّه ينجرح بأسلاكه الشائكة. ولعلّ علامات الجرح هي بادية على جسد العلماء والمفكّرين في التاريخ الإسلامي الذين حاولوا الخروج من هذا السياج وكان جرحهم هو نتيجة القذف والاتّهام بالإلحاد والزندقة والخروج من الملّة. فهو جرح مضاعف: المعاناة النفسية من جرّاء الضغط أو التهديد وحرق الكتب كما حصل للتوحيدي وابن رشد وابن الراوندي؛ والتصفية الجسدية كما وقع للحلاج والسهروردي. يشكّل هذا السياج «إحاطة وثوقية» كما أسمّيها، حيث ينحسر نطاق التفكير ويتّسع مجال "اللامفكّر فيه"، فالداخل في حدوده مسجون ومقبول، والخارج عنه ممنوع وممقوت. وإحدى النتائج المباشرة للممتنع التفكير فيه داخل هذا السياج المغلق والمؤرِق هو رفض التمييز بين الديني والسياسي حيث تتداخل أقاليمهما وتتواشج أواصرهما، ويتبادلان إضفاء الشرعية وتشريع القوّة، وهي عوامل طبعت المسار المتعثّر للعقل الإسلامي منذ نشأته وحتى اليوم: «نفهم كيف أنّ السياج الدوغمائي المغلق ليس فقط نتاج تعاليم الدين. فهذه التعاليم لا تفعل إلاّ أن تخلع التقديس على التقاليد العتيقة جدّاً والطقوس والشعائر والعقائد "والحقائق" السابقة على الإسلام. وكل هذه الأشياء تتضافر وتتشابك تتدخّل بمسألة السلطة والنظام الذي تضمنه وتحميه طاعة أولئك الذين يستفيدون من هذا النظام» .[2]

مفاد هذه الفكرة أنّ السياج الدوغمائي ليس فقط نتاج المعرفة في اكتمالها الوثوقي أو انغلاقها الاجتراري، ولكن نتيجة حتمية للصراع من أجل النفوذ والسيطرة. يتعلّق الأمر بعلاقات في القوّة والهيمنة من أجل الاستحواذ على الرأسمال الرمزي واحتكاره.

[1] - محمد شوقي الزين، تراث الانوار، مرجع سابق، ص 59

[2] - سرميني محمد انس، منهجية التعامل مع السنة النبوية، المرجع السابق، 199.

والغرض من ابتكار هذا المفهوم هو لتبيان كيف أنّ العقول تتشابك مؤسّسةً السياج المغلق، ونقصد بها العقل الديني والعقل السياسي والعقل العلمي. فهو مفهوم إجرائي لتبيان بنية هذه العقول ووظيفتها في التشريع والترويع: «إنّ مفهوم السياج الدوغمائي هو مصطلح ناجح وفعّال وضروري من أجهل فهم بنية العقل اللاهوتي وكيفية اشتغاله وآلية هذا الاشتغال» ؛ ويتبدّى التشابك بين العقول في توظيف العقل العلمي (فقهيات، تأويلات) سليل العقلانية الأرسطية من أجل تبرير العقل الديني بمقاصده التشريعية ومضامينه الأخروية، وتوظيف العقل الديني من أجل إضفاء الشرعية على العقل السياسي في تجليّاته الايديولوجية أو الذرائعية، إلخ.

2- العقل المنبثق كبديل عن السياج المغلق.

فهذا التشابك النفعي بين العقول المتداخلة هو الذي يشكّل "السياج" كإحاطة أو استدارة من حيث كونه مغلقاً. وهو سياج "دوغمائي" لأنّه يطرح مسبقاً بعض المبادئ التي يعتبرها صادقة وغير قابلة للنقاش، ويدعو بالترغيب أو الترهيب، بالإقناع أو القوّة إلى السير وُفقها والعمل بموجبها. عندما نتحدّث عن الدوغمائية فإنّنا نستحضر دوماً حالة ذهنية من الانغلاق داخل مذهب أو مشرب تصدّقها المقولات والمقالات أي المبادئ الجوهرية والكليانية، والكتابات الوثوقية والتبريرية: «إنّ الدوغمائية تنظيم معرفي مغلَق قليلاً أو كثيراً من الاعتقادات واللاإعتقادات المتعلّقة بالواقع، إنّها متركّزة حول لعبة مركزية للاعتقادات، ذات مفعول مطلق، وهي تولّد سلسلة من النماذج للتسامح واللاتسامح فيما يخصّ الآخر» . تتميّز الدوغمائية بالانغلاق على الصعيد الذاتي بتشكيل معرفة مطلقة تضفي عليها الصحّة والمصداقية والقداسة؛ وبالإقصاء على صعيد العلاقة بالآخر بنبذ نُظُمه في المعرفة وإضفاء الوهم والخطأ والبطلان. كيف الخروج من هذا الطوق المغلق؟ بأيّ شكل يمكن للفاعل المعرفي مغادرة هذا السياج الدوغمائي دون أن ينجرح، ولكن أن يجترح أدوات في القراءة والتنظير وأساليب في الرؤية والتفكير؟ يعطي محمد أركون بعض المبادئ الأوّلية في كيفية نقل الفكر من منغلقه الدوغمائي إلى منفتحه المعرفي: «إنّ العقل الذي نحلم بظهوره هو عقل تعدّدي،

متعدّد الأقطاب، متحرّك، مقارن، انتهاكي، ثوري، تفكيكي، تركيبي، تأمّلي، ذو خيال واسع، شمولي. إنّه يهدف إلى مصاحبة أخطار العولمة ووعودها في كل السياقات الثقافية الحيّة حالياً» .[1] هذه النعوت اللصيقة بالعقل الذي يحبّذه أركون هي بلا شك عديدة وتبرز بشكل جليّ مدى تمسّكه بالطابع الحيوي والفنّي والثريّ للعقل.

لقد كان اهتمامه منصبّاً على "الضرورة النقدية" في سبر تاريخ العقل في الإسلام؛ وكان همّه بعد ذلك هو "الإمكان المعرفي" في شكل سياسة فكرية تعيد ترتيب العقل في سياقه العربي الإسلامي بذاته وبغيره. أنطلق في تحديدي لهذه السياسة من التعريف المقتضب للفكر كما أورده الفيلسوف اللبناني علي حرب بوصفه «فاعلية نقدية. والنقد يمارس بمعناه الحديث، بل الأحدث، من حيث تعلّقه بالإمكان وكيفية سبره واشتقاقه، أو بطريقة صنعه وبنائه. لذا ليس النقد مجرّد فعل منطقي يقوم على كشف الخطأ أو نقض الحكم، وإنّما هو فاعلية إيجابية منتجة وبنّاءة تسهم في خلق الشروط لتغيير المفاهيم وتجديد المعايير، أو في خرق الحدود لابتكار المعالجات والحلول» . على ضوء هذا التحديد الوجيز، ندرك كيف أنّ "الضرورة النقدية" في الوقوف على مَواطن العلل ومكامن الخلل في تاريخ العقل وتاريخيته العربية الإسلامية يليها "الإمكان المعرفي" في ابتكار المفاهيم والأساليب القادرة على خلق وجه جديد للعلاقة بالتراث والماضي. ولا شكّ أنّ بعض المفاتيح المفهومية التي أحدثها أركون في سياق قراءته لهذا العقل في تاريخه الطويل والمرير هي حَريّة بأن تكون هذا الإمكان في مصادفاته العملية وفي مصادقاته التقنية. فشبكة المفاهيم مثل "الإسلاميات التطبيقية" و"الظاهرة القرآنية" و"الظاهرة الإسلامية" و"السياج الدوغمائي المغلق" و"العقل المنبثق الاستطلاعي" وغيرها من المصطلحات هي عناوين في التعبير عن هذا الإمكان، وأقف عند "العقل المنبثق" الذي قام أركون بنحته كبديل عن الفتور الذي لحق بالعقل الإسلامي في طبعته السكولائية.[2] فما هو هذا العقل في انبثاقه أو استطلاعه؟ إنّ سياسة أركون الفكرية هي

[1] - محمد أركون، الفكر العربي، مرجع سابق، ص160.

[2] - محمد شوقي الزين، الثقافة و الصورة أشكال تأويلية و مهام فكرية، دار الروافد الثقافية، ط1، 2010، ص 160.

مماثِلة لما كتبه المفكّر المغربي عبد السلام بنعبد العالي في محضر قراءته لأعمال محمد عابد الجابري، حيث كان المراد من نفض الغبار عن التراث العريق

هو نقض العلاقات في القوّة التي كانت تتاجر به بالمعنى الرمزي لكلمة "تجارة" كتبادل باطني بين أولي الشأن المعرفي (الاستشراق، العلماء بالمعنى الشرعي، إلخ) وكاحتكار نظري وسياسي: «كان الجابري يدرك أنّ الصراع حول التراث ليس اختلافاً في التراث فحسب، وإنّما خلاف عليه، إنّه ليس تضارباً في التأويلات واختلافاً حول المعاني، وإنّما هو كذلك صراع حول النص التراثي ذاته» .

لا مراء أنّ الحلبة التي كان يناضل فيها أركون في نقده للعقل الإستشراقي، ثم العقل المهيمِن، ثمّ العقل الإسلامي منذ بداياته الأولى، كانت تصبّ كلها في الاتّجاه الذي سلكه زميله في الدرب محمد عابد الجابري وهو ليس فقط "الاشتغال في التراث" كمحتويات ورمزيات وتاريخيات ينتميان إليها، ولكن أيضاً، وخصوصاً، "الاشتغال على التراث" من حيث القوى المحيطة به والتي تسعى لاحتكاره أو استنطاقه حسب منطقها، وسعيها في تشكيل إرادة في الحقيقة. لقد كان الاحتكار ليس فقط للمعنى، ولكن أيضاً للمبنى، أي جعل النصوص المتراكمة في يدّ العارف بالشأن الثقافي والديني، ومحظورة على غيره من مريدي المعرفة. لقد سار أركون في المنحى نفسه في تبيان العلاقات في السلطة المحاذية للعقل الإسلامي في ما وراء العلاقات في المعرفة، وتبيان كيف أنّ هذا الاحتكار أو التسلّط ولّد ما يسمّيه "السياج الدوغمائي المغلق"،[1] لأنّ احتكار شيئية التراث ومعنويته آلت، في النهاية، إلى إقامة صروح وأسوار عالية تمنع من بداخلها بالخروج، وتحظر على من بخارجها بالولوج سوى بالإذعان لشعائر الانتماء والولاء. فكيف يمكن هدم هذه "الحصون" التي هي بمثابة السجون في أسر الأجساد والعقول؟ إنّ العقل المنبثق هو المناعة النقدية التي تحول دون تشكيل قلاع فكرية تؤول إلى سجون نظرية وعملية: «يحذّر العقل المنبثق الجديد من التورّط مرّة أخرى في بناء منظومة معرفية أصيلة ومؤصّلة للحقيقة. لماذا؟ لأنها سوف تؤدّي لا محالة إلى تشكيل

[1] - محمد شوقي الزين، الثقافة و الصورة أشكال تأويلية و مهام فكرية ، نفس الرجع السابق، 164.

سياج دوغمائي مغلق من نوع السياجات التي يسعى هو بالذات للخروج منها. وبالتالي فهو يرفض خطاب المنظور الوحيد لكي يبقي المنظورات العديدة مفتوحة. كما يحرص على ممارسة الفكر المعقّد لأنه يحترم تعقّد الواقع ويتبنّاه» . هذه بعض الخصائص التي يتميّز بها العقل المنبثق وتتلخّص في ما يلي:

1- يكشف العقل المنبثق عن مواقفه النظرية ويطرحها للمعالجة والسبر والتحليل؛

2- يبرز المجالات التي يتّسع فيها الفكر وتلك التي يضيق فيها من جرّاء الممتنعات والمحظورات؛

3- يطّلع على معظم النقاشات والمناظرات والسجالات التي طبعت تاريخ الفكر الإسلامي للإلمام بها وتشكيل فكرة جامعة بشأنها؛

4- يعتني بالكتابات الأجنبية والترجمات وتاريخية المصطلحات للمقارنة بينها ووضعها في المنازل المستحقّة لها؛

5- يدلّ على التأويلات المتصارعة للكشف عن إرادتها المعرفية والسلطوية والمنطلقات النظرية والإيديولوجية التي تتبنّاها وتلك التي تعزلها: «تقع على العقل الاستطلاعي المنبثق مسؤولية إدارة العنف الملازم لبنى الحقيقة المرقّاة والمدافع عنها من قبل هذه المواقع الثلاثة الحاضرة تاريخياً للعقل. ونقصد بذلك موقع العقل الديني (أو اللاهوتي-الأخلاقي-التشريعي)، ثم موقع العقل العلمي-التلفزي-التكنولوجي الذي يدير شؤون العولمة، ثم موقع العقل الفلسفي الذي لا يزال متعلّقاً بمسلّمات حداثة العصر الكلاسيكي» . [1]

إنّ العقل المنبثق الذي ينادي به أركون لا يهدف إلى إلغاء العقول الأخرى ولكن يضعها على محكّ المناقشة والفحص، ليكشف ما خفي فيها من تطلّعات أو مناورات أو إرادات. فهو عقل مركّب ومتعدّد الأوجه والسمات، لا ينحاز إلى منهج، ولا يبتغي صيغة، ولا يفاضل بين الأساليب. فهو إذ يأخذ بكل التنويعات الفكرية والنظرية، لا ينسجن بداخلها

[1]- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني ، مرجع سابق، 200.

إلى درجة تأسيس يقينيات جديدة، ولكن يقوم أيضاً بامتحان مصداقيتها واختبار موازينها: «فبما أنّ العقل الاستطلاعي المستقبلي الذي أتبنّاه محكوم بالعمل في ظل التيه والتشرّد والتردّد والاشتباه المستمرّ بمواقفه وإنجازاته، فإنّ عليه واجب توضيح كل مسلمّاته الضمنية لكي يخضعها للنقاش» . فهو على العكس من العقل اللاهوتي والعقل المهيمِن لا يسبح في بحار اليقينيات المطلقة، ولا يدّعي احتكار المعارف أو تأسيس الأنظمة ذات الهياكل الصلبة والثوابت الفجّة. إنّه امتداد للعقل التنويري القائم على الحرية والمسؤولية النقدية والذي لا ينفكّ عن مراجعة بديهياته ومساءلة أصوله وتأسيساته. فهو "عقل" ما بعد حداثي، ومصطلح "ما بعد الحداثة" لا يعني بالضرورة شيء مناقض للحداثة، بل هو ما يمكن تسميته "الحداثة البعدية"، كشيء ينطوي على قيم الحداثة من نقد وتنوير وتقدّم، ولكن بأسلوب مغاير، أكثر انفتحاً واستكشافاً واستطلاعاً، وأقلّ يقينيةً ودوغمائيةً، أي يأخذ هذه القيم كرؤوس أموال قابلة للتصريف والصفقات، وليس كذخائر تقتضي التقديس والاحتكار: «إنّ العقل الاستطلاعي الجديد يكافح على جميع الجبهات؛ وإنّه لا ينحاز للغرب أو للشرق، إلى الدين أو الدنيا، إلى سياسة شرعية لاهوتية أو فلسفة إيجابوية علمانوية. بل إنّه ينتمي إلى مذهب الاتّهام الفلسفي المنهجي البنّاء، هذا المذهب الذي يشكّ في كل ما ينطبق به العقل ويحاول تأسيسه كمذهب لا مذهب سواه أو بعده، ثم يفرضه الإنسان بالقوّة على الإنسان» . [1]

إنّ الرهان هو نقد التفريط في قضايا فكرية ومصيرية عزف عنها العقل الإسلامي في تاريخه المثقل بالإكراهات والمطبّات، ونقد الإفراط في مسائل معاصرة تكفّل العقل المهيمِن بمعالجتها، لكن من خلفية استعلائية وتمركزية تحجب أكثر ممّا تكشف، تتّهم أكثر من أن تفهم، تفترس أكثر من أن تمارس، تنفي أكثر من أن تفي: «هناك حالة ثالثة للعقل ظهرت بعد عام 1945 ألا وهي عقل ما بعد الحداثة أو ما يدعوه بعضهم كذلك. وأنا أفضّل أن أدعوه بالعقل المنبثق الاستطلاعي. وقد دعوته كذلك لكي نخرج من التطوّر الخطّي المستقيم للمركزية الأوروبية. فقد فُرض هذا التحقيب للمراحل التاريخية فقط من وجهة نظر المسار الأوروبي. ودعّمه تاريخ الفلسفة المكتوب في أوروبا والذي يحذف اللاهوت ويتجاهل النطاق المتوسطي كما حددته آنفاً ويستولي منذ الآن على

[1] - محمد شوقي الزين، تراث الانوار، مرجع سابق، 92.

مفهوم ما بعد الحداثة لكي يفرض تقسيماته ومقولاته وتحديداته» . ليس هذا الإقصاء من سمة العقل المنبثق الذي يقبل بالأحرى بكل التقسيمات والتحديدات مراعاةً للتنوّع الفكري وللتكوثر التأويلي. فهو بمثابة الحَكَم الذي يدير بحصافة وتعقّل حلبة الصراع بين العقول والإرادات. فلا يشترك في هذا السجال سوى لوضع الأمور في نصابها وإنزال المسائل في منازلها ومقابلة الدواعي والادّعاءات بعضها ببعض، بتمحيص أصولها وأسسها وفحص أهدافها وغاياتها. لكن من يتولّى بالقيام بهذه المهمّة في الاستطلاع والاستكشاف؟ لقد كان الغرض من نقد العقل الإسلامي وتشكيل الإسلاميات التطبيقية هو نقد العقل الإستشراقي الذي، كما رأينا من قبل، انغمس في الموسوعية والتبحّر المعرفي متّخذاً من المناهج التاريخية الصارمة والمناهج الفيلولوجية الجافّة علّة وجوده ونمط اشتغاله. حتى وإن كانت هذه المناهج ضرورية، فهي ليست كافية لأنّها تكتفي بالتراكم على المستوى المعرفي والاتّصال على الصعيد التاريخي. همّها هو الجمع والتحقيق، وليس التساؤل والاستفهام. لهذا السبب، وفي سعيه لإنشاء العقل المنبثق، يطرح محمد أركون "المفكّر" كمكمّل للباحث، ويعرض هذه الشخصية بالتركيب: الباحث-المفكّر. فهو يجمع بين التبحّر المعرفي والتساؤل الابستمولوجي، أو يلحق التراكم الكمّي بالاستفهام النوعي من أجل طرح المشكلات ومعالجتها بميزان النقد والتفكيك: «فمهمّة الباحث تكمن في أشكلة كل الأنظمة الفكرية التي تنتج المعنى، وكل الصيغ التي اختفت أو لا تزال حيّة والتي تنتج بدون تمييز المعنى وآثار المعنى» . [1]

فهو لا يكتفي بالعرض والتحقيق، ولكن يتعدّى ذلك نحو النقد والتنسيق، ويتساءل عن الأمر الذي جعل ممكناً الأنظمة المعرفية التي يدرسها. من هنا يستعمل أركون المصطلح الشهير لدى ميشال فوكو وهو "الأشكلة" بمعنى صور الفكر والواقع التي تندمج بأسئلة الحقيقة والتي يتّخذها الباحث-المفكّر "موضوعاً" للمعرفة. فهو لا يكتفي بتاريخ الأفكار من خلال عرض أنظمة التصوّر وانعكاساتها على الخطاب والسلوك، ولكن يطرح المشكلات الضمنية الملازمة للتعبير والتدبير، ويجعلها موضوعاً للتفكير. وفي معالجته للمعضلات التاريخية والسجالات المذهبية، يقوم الباحث-المفكّر بالاشتغال على ذاته، لأنّه يطوّر بذلك أسلحته النقدية ويمتحنها ويجدّدها. ويضع أركون على عاتقه ثلاث وظائف كبرى : إختراق البنيات الثابتة للعقل الإسلامي، إزاحة هذه البنيات بالكشف عن تارخيتها ولعبة الإرادات في سياستها والظفر بها، ثم مجاوزة أنماط التعبير وأنظمة التفكير الكامنة فيها بفتحها على الإمكان والسجال والتنوّع. فهو مدعوّ لأن يتأمّل في التحالفات التاريخية بين العقول وكذا لعبة التواطؤ والإقصاء بينها، وكيفية إنتاج المعنى الذي يضحى في بعض السياقات أداة للهيمنة: «لا ينبغي أن يكتفي الباحث

[1] - - محمد شوقي الزين، تراث الانوار، مرجع سابق، 150.

بالتبحّر الأكاديمي أو بتجميع المعلومات، وإنّما ينبغي عليه أن يفكّر بالصلاحية الإبستمولوجية لهذه المعلومات، والاستخدامات الممكنة التي قد تتعرّض لها من قبل الفاعلين الاجتماعيين المتنافسين دائماً على لعبة إنتاج المعنى ورهانات هذا الإنتاج» . يستهدف أركون بهذه الدعوة إلى دور الباحث-المفكّر إلى التأمّل في استخدامات العقل في التاريخ والتي لم تكن بريئة ولا جريئة، بل كانت تقديسية وتبجيلية في "العقل اللاهوتي"، وذرائعية وتوسّعية في "العقل المهيمِن". يحاول كاتبنا أن يُرجع للعقل توازنه وحصافته بوصفه "قوّة ذهنية وإدراكية" في السبر والتحليل والتركيب، وليس "أداة" في التهجين والتبرير. وهو ما يفسّر النعوت التي أضفاها أركون على العقل في مستوياته الإدراكية والابستمية كعقل منفتح على المجاز والأسطورة والخيال بوصفها تجليّات "شاعرية" و"وجودية" لا ينفكّ عنها الكائن. فهو يعي خطورة أن يتصلّب العقل وينغلق على ذاته في ويقينياته التأسيسية. لذا جاءت "الأشكلة" كفسحة حرّة ومسؤولية نقدية في إفاقة العقل من غفوته "المركزية" وغروره "المتعالي" حتى لا ينام على مكتسباته التاريخية والتي يترجمها في الغالب إلى هيمنة عاتية وطغيان غير مبرّر.[1]

[1]- محمد شوقي الزين، تراث الانوار، مرجع سابق، 166.

خاتمــــــــــــــــــــــــــــــــة

في نهاية هذا العرض لمشروع أركون النقدي ، نستطيع القول : أن أركون يعتبر احد السباقين من بين أصحاب المشاريع العربية إلى قراءة التراث العربي قراءة حديثة و منهجية .

المشروع الاركوني لم يوفق في إنتاج معرفي أصيل و حقيقي في مقاربة التراث بعامة . ومع ذلك ، فان ما يميز مشروع أركون ، انه في الوقت الذي أعلن فيه انه يقوم بنقد التراث الإسلامي و خاصة المدونة الضخمة في تفسير القران و النظر إلى النص القرآني من منظور التاريخي فإن مشروعه لم يبارح الأرض الكلاسيكية في تفسير و التحليل من حيث الجوهر ، و ظل حبيسا لقداسة الأصول و ثوابها ،مع غطاء حديث من المناهج و الاستراتجيات العلمية الرائجة في فرنسا.

الشيء اللافت في المشروع أركون نفسه ،انه قام بتوظيف تلك المناهج الفكرية و العلمية الفرنسية خاصة ، و التي تحمل مواصفات و مبادئ هي على النقيض من التفكير الأنوارى و العقلاني الذي قامت عليه النهضة الأوربية الحديثة.

ومع ذلك حتى لو فشل مشروع أركوني في أن يقدم أسسا جديدة لنقد التراث ، فيكفيه انه محاولة جادة لإعادة النظر في الموروث الثقافي العربي و الإسلامي.

الدارس للنص الأركوني والمتمعن فيه يجد ان هناك الكثير من التمرد على التراث والدليل على ذلك المشروع الذي قدمه" مشروع نقد العقل الإسلامي" فمن خلال الجوانب المختلفة لهذا المشروع نجد جريء للفكر الإسلامي واصفا لتقليدي الذي يحتاج إلى التجديد وإعادة القراءة.

النزعة التي سيطرت على الفكر الأركوني هي النزعة الإنسانية حيث كان يسعى من خلال مشروعه أن تكون

هناك نزعة كونية عالمية من خلال الدعوة إلى موقف إنساني يشمل الجميع ويستفيد منه الجميع مهما كانت

واصفا دياتانهم وأعراقهم، فهو موقف يحترم أي إنسان لا لشيء إلا لأنه إنسان فاعل داخل البنية الاجتماعي انها لا تتجازو حدود والطوائف والقوميات والأعراف لكي تصل إلى

الإنسان في كل مكان، وإلا فلن تكون هناك نزعة إنسانية حقيقية فهي إذا ما استثنت واحدا من نعيمها تكون قد فقدت إنسانيتها و هي دعوة منه لوحدة وكونية الموقف الإنساني.

يرى أركون هناك علاقة تفاعلية بين العقل والقرآن والواقع يربطهم رابط المسار التاريخي لكل منهم "يرى أركون أن العقل السائد في القرآن هو عقل عملي تجريبي وان الخطاب القرآني مرتبط بافرزات الواقع مثله مثل الحدث ، وفي تفاعلهما المستمر مع الواقع والتاريخ ،أي الصيرورة التاريخية ومنه فان الرابط التاريخي الذي يربط كل من العقل والقرآن هو رابط جوهري مما يجعل هذه العلاقة صالحة لكل زمان ومكان تشمل كل من الدين والدنيا والأخلاق.... الخ فهي تشمل جميع جوانب الحياة.

تجاوز التأويلات الموروثة الأديان والتمرد عليها لأجل تحقيق نزعة إنسانية كونية" الفكر الإنساني الحقيقي

يدعو لإعادة التأهيل والدمج والمراجعات وإعادة التقييم، والاستكشافات الجديدة، وتحقيق التقدم في مجال المفاهيم و المصطلحات.

الإعلان عن حقوق الإنسان لم يكن في الغرب فقط بل توجد في الإسلام أصول إسلامية تنادي بحقوق الإنسان "كان الإعلان الإسلامي الشامل لحقوق الإنسان في 19 أيلول عام 1981خلال جلسة رسمية في اليونسكو بمبادرة من العالم الإسلامي.

ومن المعلوم أنه قبل أن ينادي المجلس الإسلامي بحقوق الإنسان ،أن القرآن قد حفظ للإنسان حقوقه منذ 14 قرنا من الزمن من خلال إلغاء كل مظاهر الاستعباد والظلم ،ومنح الإنسان الحرية والكرامة.

كان هدف أركون من مشروعه النقدي إعادة بلورة وتوحيد الوعي الإسلامي والعربي وذلك من خلال دراسة تجديدية بنائية للفكر الإسلامي ،والتجديد لا يعني هنا إبطال القديم وإنما إعادة دراسته وفق مناهج علمية نقدية ليصبح أكثر قدرة على مواجهة مشاكل العصر.

الإسلاميات التطبيقية التي يطرحها أركون تنطلق من واقع المسلمين وحاضرهم ومشاكلهم ،وغير ذلك من العوامل المؤثرة في سير ديناميكية سير المجتمعات مهمة الإسلاميات

التطبيقية في أن تؤسس الإطار النظري والفكري الذي يتيح لها مواجهة كل الصعوبات والمشاكل المعاشة حتى الآن بشكل واقعي ومحسوس.

وعليه فان غاية أركون هي التجديد والتحليل والتعمق أكثر في الدراسات الإسلامية وربطها المعاش لحياة الأفراد.

أركون حمل نفسه مسؤولية علمية و تاريخية تفوق طاقته كباحث من خلال مشروعه نقد العقل الإسلامي مما

أدى بالكثير إلى الاتفاق حول أن ما قام به هو ترويج لمنهجه النقدي أكثر من قيامه بمشروع لنقد العقل الإسلامي.

كان هدف أركون من الدراسة المقارنة هو بلورة موقف يدرس الأديان دراسة تاريخية إسهاماتها الثقافية من حيث الاهتمام لإنسان من خلال السيطرة على العنف والاستبداد الذي كان يسود داخل المجتمعات ويضاف إلى ما تقدم أن أركون في خضم تقديمه لمشروعه الفكري لم يلتزم بمنهج واحد و إنما اعتمد عدة مناهج مما يدل على قوة تفكيره وغزارة فكر.

فهرس المحتويات

مقدمـــــــــة	أ - د
الفصل الأول: المشروع الفكري لمحمد أركون	
المبحث الأول: نقد العقل الإسلامي	07
- مفهوم العقل	07
- مفهوم العقل الإسلامي	09
- العقل الإسلامي بدلا من العقل العربي	10
المبحث الثاني: الإسلاميات التطبيقية	11
- مفهوم الإسلاميات التطبيقية	11
- الإسلاميات التطبيقية بين التراث والحداثة	18
المبحث الثالث : موقف أركون من العلمانية	21
- مفهوم العلمنة عند محمد أركون	21
- تطبيق العلمانية في فرنسا	22
- قيمة العلمانية عند محمد أركون	26
الفصل الثاني: بين النزعة الانسانية و الانسنة في السياق العربي و الاسلامي	
المبحث الأول: الإنسان في الفكر الأركوني	31
- مفهوم الإنسان	31
- أبو حيان التوحيدي ومفهوم الانسنة	32
- الخلفية التاريخية لظهور وتطور الانسنة	34
- نزعة الأنسنة في الفكر العربي	36
المبحث الثاني : الأنسنة و التأويل	37
مفهوم الأنسنة و التأويل	37
- الأنسنة و التأويل في الفكر الغربي	40
- الأنسنة و التأويل في الفكر العربي	42
الفصل الثالث: قراءات و نقد المشروع الاركوني	
المبحث الاول: قراءة علي حرب لمشروع محمد أركون	52

المبحث الثاني : قراءة طه عبد الرحمان:	55
- منهج أركون في تأويل القرآن	57
- تطبيقات منهجية على سورتين من القرآن (الفاتحة والكهف)	63
المبحث الثالث: قراءة محمد شوقي الزين	68
- التوجّه الفكري والوجاهة النقدية: كسر الطوق المغلق.	69
- العقل المنبثق كبديل عن السياج المغلق.	75
خاتمـــــــــــــــــــة	83
قائمة المصادر و المراجع	87
فهرس المحتويات	92
الملاحق	
لملخص	

قائمة المصادر و المراجع

- قائمة المصادر:

1. - محمد أركون، الفكر العربي تر: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت باريس، 1985.
2. - محمد اركون، القرآن من التفسير المورث إلى تحليل الخطاب الديني، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005.
3. - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني "كيف نفه الإسلام اليوم"، تر: هاشم صلاح، دار الطبيعة، بيروت، 1998.
4. اركون محمد ، السلم والحداثة ، كيف نتحدث عن السلم اليوم ، ضمن كتاب :الحداثة في المجتمع العربي القيم ،الفكر ، الفن ، بدايات ، دمشق ، سوريا ، ب ط ، 2008.
5. -أركون محمد ، أين هو الفكر السلمي المعاصر؟ : من فيصل التفرقة إلى فصل المقال،ت: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان،ط2، 1996.
6. أركون محمد ، تاريخية الفكر العربي السلمي،ت: هاشم صالح، مركز النماء القومي، المركز الثقافي العربي بيروت، دار البيضاء، ط2، 1996.
7. أركون محمد ،العلمنة والدين،السلم المسيحية الغرب،ت: هاشم صالح، دار الساقي ، بيروت، لبنان ، ط3، 1996.
8. أركون محمد ،تحرير الوعي السلمي، نحو الخروج من السياقات الدوغمائية المغلقة،ت:هاشم صالح،دار الطليعة بيروت ، لبنان.
9. -أركون محمد، من الاجتهاد إلى نقد العقل السلمي، ت: هاشم صالح ، دار الساقي، بيروت، لبنان، 1991.
10. محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ترجمة، هاشم صالح، دار الساقي، بيروت لندن، ط 1 ،عام 1997.
11. محمد أركون، **الفكر الإسلامي، قراءة علمية**، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، ط2، 1996.

- قائمة المراجع:

1- ابن رشد، فصل المقال في مـا بين الحكمة و الشريعة من الاتصـال، دراسة و تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، مصر
2- ابن منظـور، لسان العرب، الجزء الأول، دار إحياء التراث العربي، مؤسسـة التاريخ العربي، لبنان، ط 03، عام1999.
3- أبي نادر نايلة ، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان،2008.

4- أحمد بوعود، الظاهرة القرءانية عند أركون، سلسلة شرفات، 2013.
5- اندريه ناتاف، الفكر الحر، ترجمة، رندة بعث، تدقيق، جمال شحيد، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، دار المدى، دمشق، سورية، ط 1 ،2005.
6- جيري بروتون، عصر النهضة، تر إبراهيم البيلي محروس، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، ط1 ،2014.
7- حرب علي، حديث النهايات فتوحات العولمة و مآزق الهوية، بيروت، المركز الثقافي العربي،2004.
8- صفاء عبد السلام علي جعفر، هرمينوطيقا (تفسير) الأصل في العمل الفني، دراسة في الانطولوجيا المعاصرة، منشأة المعارف، الإسكندرية، عام 2000.
9- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة السلمية، المركز الثقافي السلمي، الدار البيضاء، المغرب ط2006،1.
10- عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، الجزائر ط 1 ،عام 2007.
11- عبد المنعم الحنفي ، الموسوعة الفلسفية ، دار ابن زيدون ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، بيروت ، ط1 ، 1986 .
12- علي حرب، الماهية و العلاقة، نحو المنطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط 1، عام 1998.
13- علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1995.
14- الغاني بارة،الهيرمينوطيقا والفلسفة ، نحو مشروع عقل تأويلي ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، منشورات المختلف ، لبنان ، الجزائر ،ط2008.
15- فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي أصولها وحدودها، جمعية الدراسات الفلسفية،الجزائر، ط1 ،2015.
16- كيحل مصطفى، الانسنة و التأويل في فكر محمد أركون ، دار الامان الرباط، ط1، 2011.
17- محمد شوقي الزين، تراث الانوار و سياسة الفكر عند محمد أركون، الثقافة، البحرين، ط3، 2011.
18- مراد وهبه، الأصول و العلمانية "سلسلة قضايا العصر 1"، دار الثقافة القاهرة، ط1، 2000.
19- نبيهة قارة، الفلسفة و التأويل، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، ط 1 ،عام 1998.
20- نصر حامد أبو زيد، الخطاب و التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط 1 ،عام 2000 .

21- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 3 ،عام 1995.
22- هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوربي، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، ط1 ،عام 2005.
23- هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف،الجزائر.
24- هشام جعيط، أوروبا و الاسلام صدام الثقافة و الحداثة، تر: عبد الصبور شهين، دار الطليعة، بيروت، 2001، ص 1999.
25- طارق حجي، سلسلة القراءات الحداثية للقرآن " محمد أركون و الرهان الإبستومولوجي للقراءة، مركز تفسير الدراسات القرآنية، مصر، 2010.
26- محمد شوقي الزين، الثقافة و الصورة أشكال تأويلية و مهام فكرية، دار الروافد الثقافية، ط2010،1.

- قائمة المجلات:

1- بن دنيا سعاد سعدية،تأسيس مفاهيم أفلوطين،ضمن مجلة: كتابات معاصرة فنون وعلوم، مجلة الإبداع والعلوم الإنسانية،الناشرون لتوزيع المطبوعات والصحف، بيروت، لبنان، عدد2007.
2- بن عون بن عتو، السلميات المطبقة و إشكالية إعادة قراءة التراث عند أركون،ضمن مجلة لوغوس، مجلة فلسفية سنوية محكمة ،دار كنوز، تلمسان الجزائر،عدد2012.
3- الحبيب بو عبد الله، مفهوم الهرمينوطيقا الأصول الغربية و الثقافة العربية، الفكر العربي المعاصر، مركز الانماد القومي بيروت، باريس، العدد 140 ،141 ،عام 2007
4- عبد المالك مرتاض، التأويلية بين المقدس و المدنس، مجلة عالم الفكر، الكويت، مجلد 29 ،عدد 1 عام 2000 .
5- سرميني محمد انس، منهجية التعامل مع السنة النبوية في عالم ما بعد الحداثة، مجلة الفكر المعاصر، مجلد 26، العدد 101.

- قائمة المعاجم و الموسوعات:

1- اسحاق عبيد ، الموسوعة الثقافية التاريخية ، التاريخ الحديث ، ج6 الحديث، عصر النهضة الأوربية، دار الفكر العربي، القاهرة، 2006.

2- أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ريس، ط2 ،2001.

3- توفيق قاسمي، تأويل النص القرآني: طه عبد الرحمان ناقدا لمحمد أركون، مجلة الحضارة الاسلامية، العدد1، 2019.

ـ قائمة المراجع الأجنبية:

- MICHEL BLAY, Dictionnaire des concepts philosophiques, Larousse, CNRS. 2006.

الملاحق

محمد أركون

ولد عام 1928 في بلدة تاوريرت ميمون بالجزائر، وانتقل مع عائلته إلى بلدة عين الأربعاء) ولاية عين تموشنت (حيث درس دراسته الابتدائية بها. ثم واصل دراسته الثانوية في وهران لدى الآباء البيض ، يذكر أركون أنه نشأ في عائلة فقيرة، وكان والده يملك متجراً صغيراً في قرية اسمها)عين الأربعاء (شرق وهران، فاضطر ابنه محمد أن ينتقل مع أبيه، ويحكي أركون عن نفسه بأن هذه القرية التي انتقل إليها كانت قرية غنية ب"المستوطنين الفرنسيين "وأنه عاش فيها "صدمة ثقافية"، ولما انتقل إلى هناك درس في مدرسة الآباء البيض التبشيرية، والأهم من ذلك كله أن أركون شرح مشاعره تجاه تللك المدرسة حيث يرى أنه (عند المقارنة بين تلك الدروس المحفزة في مدرسة الآباء البيض مع الجامعة، فإن الجامعة تبدو كصحراء فكرية.

ثم درس الأدب العربي والقانون والفلسفة والجغرافيا بجامعة الجزائر ثم بتدخل من المستشرق الفرنسي لوي ماسينيون (Louis Massignon) قام بإعداد التبريز في اللغة والآداب العربية في جامعة السوربون في باريس . ثم اهتم بفكر المؤرخ والفيلسوف ابن مسكويه الذي كان موضوع أطروحته.

مؤلفاته:

كتب محمد أركون كتبه باللغة الفرنسية أو بالإنجليزية وتُرجمت أعماله إلى العديد من اللغات من بينها العربية والهولندية والإنجليزية والإندونيسية ومن مؤلفاته المترجمة إلى العربية:

1. الفكر العربي.

2. الإسلام: أصالة وممارسة.
3. تاريخية الفكر العربي الإسلامي أو "نقد العقل الإسلامي".
4. الفكر الإسلامي: قراءة علمية.
5. الإسلام: الأخلاق والسياسة.
6. الفكر الإسلامي: نقد واجته.
7. العلمنة والدين: الإسلام، الميحية، الغرب.
8. من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي.
9. من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟
10. الإسلام أوروبا الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة.
11. نزعة الأنسنة في الفكر العربي.
12. قضايا في نقد العقل الديني. كيف نفهم الإسلام اليوم؟؛ الكتاب مؤلف من دراسات يبلغ عددها 5 ثم تأتي بعدها أربع مقابلات حصلت خلال سنتين بهدف مساعدة فهم فكر المؤلف. يدعو أركون في كتابه هذا إلى تفكيكك الخطابات التقليدية، وينتقدم المنهج الاستشراقي الكلاسيكي متمثلاً في المؤرخ كلود كاهين، الذي يعتبر من رموز هذا المنهج. يناقش في الكتاب موضوع الأصولية والصراع مع الغربي والعولمة وكيف يجب أن نقيم التراث ليساعدنا كعامل من عوامل لا العكس. يعتبر البعض أن هذا الكتاب يمثل مقدمة معرفية لمشروع محمد أركون الفكري. إنه يتحدث عن المصاعب الثقافية والمعرفية التي تصعب تواصله مع الجمهور الإسلامي. ويرى أن هذه المصاعب هي معيقات معرفية وأبستمولوجية مترسخة في الأذهان، ولا بد من تحركيها وزحزحتها أو تغييرها لكي يحصل التواصل المعرفية. حيث أن المعرفة الحقيقية لا يمكن أن تقوم بالتوازي مع المعرفة الخاطئة بل على أنقاضها، حسب تعبير غاستون باشلار، وتمثل هذه الفكرة واحدة من مرجعيات محمد أركون الأساسية. ينتقل الكتاب ليعرض أربع من المقالات المتتابعة التي يديرها هاشم صالح مع محمد أركون ليناقشا محاور الفكر الرئيسية التي شغلت المؤلف على مدى نصف قرن، وملخصها أن الرجل يريد الانتقال من الدعوة النظرية لتجديد تراثنا إلى البعد العملي لهذه الدعوة التجديدية.
13. الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي؛ يناقش الكتاب موضوع تأصيل الخطابات والأحكام بأنواعها، فلا يتعرض لتاريخ علم الأصول في الإسلام، ولا هو يسعى لتحليل أعمال المجتهدين. يتصدى محمد أركون في هذا الكتاب لقضايا التاريخ الإسلامي المتصل بالتراث والمطلق متسلحاً بما أنجزته فلسفة العلوم الحديثة. وهو يركز على النقد العميق والمعرفي لمفهوم التأصيل بحد ذاته، وبالطريقة التي مارسه بها العقل الديني، وكما حلله العقل الحديث في آن. يرى الكاتب أن الكثير مما كان مناسباً للعصور الإسلامية الأولى، ما عاد صالحاً اليوم، وأن ما نسميه الآن حركات أصولية ليست في واقع الحال حركات تأصيل. فالحركات

الأصولية تلك اكتفت بالنضال السياسي دون إعادة النظر أو دون تأويل جاد أو تجديد في الفكر الذي ازدهر على يدي الشافعي، ثم مع الشاطبي الذي أسس مفهوم مقاصد الشريعة .فالعمل على تأصيل الأصول وبشكل مطلق، بحسب أركون، يعتبر ضرباً من المستحيل في زمن يتغير باستمرار.

14. معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية.
15. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني.
16. أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟
17. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني.
18. تاريخ الجماعات السرية.

ملخص باللغة العربية:

يعد مشروع أركون بمثابة إعادة صياغة التراث الإسلامي بصورة تسمح باندماج المسلم المعاصر في فضاءات الحداثة الغربية.

حيث تمركز مشروعه حول مفهوم الإسلاميات التطبيقية للنص القرآني و تحليله لظاهرة العلمنة كما عمل على محاولة علمنة الإسلام من خلال فصل الإسلام عن الحياة الاجتماعية ونقد التراث انطلاقا من معطيات الحداثة الغربية و ثانيا تقوية الوظيفة النقدية للعلوم الاجتماعية من خلال تطبيقات على التراث الإسلامي.

حيث كان هدف أركون من الدراسة المقارنة هو بلورة موقف يدرس الأديان دراسة تاريخية إسهاماتها الثقافية من حيث الاهتمام لإنسان من خلال السيطرة على العنف والاستبداد الذي كان يسود داخل المجتمعات ويضاف إلى ما تقدم أن أركون في خضم تقديمه لمشروعه الفكري لم يلتزم بمنهج واحد و إنما اعتمد عدة مناهج مما يدل على قوة تفكيره وغزارة فكر.

الإعلان عن حقوق الإنسان لم يكن في الغرب فقط بل توجد في الإسلام أصول إسلامية تنادي بحقوق الإنسان " كان الإعلان الإسلامي الشامل لحقوق الإنسان في 19 أيلول عام 1981خلال جلسة رسمية في اليونسكو بمبادرة من العالم الإسلامي.

وعليه فان غاية أركون هي التجديد والتحليل والتعمق أكثر في الدراسات الإسلامية وربطها المعاش لحياة الأفراد .

أركون حمل نفسه مسؤولية علمية و تاريخية تفوق طاقته كباحث من خلال مشروعه نقد العقل الإسلامي مما

أدى بالكثير إلى الاتفاق حول أن ما قام به هو ترويج لمنهجه النقدي أكثر من قيامه بمشروع لنقد العقل الإسلامي.

ملخص بالانجليزية:

The Arkoun project is a reformulation of the Islamic heritage in a way that allows the integration of contemporary Muslim into the spaces of Western modernity

Where his project centered on the concept of applied Islam for the Qur'anic text and its analysis of the phenomenon of secularism, as it has worked on trying to secure Islam through separating Islam from social life and criticizing heritage based on the data of Western modernity and secondly to strengthen .the critical function of social sciences through applications on Islamic heritage

Where Arkoun's goal of the comparative study was to crystallize the position that studies religions is a historical study of its cultural contributions in terms of interest to a person by controlling the violence and tyranny that prevailed within societies and added to the foregoing that Arkoun in the midst of his presentation to his intellectual project did not adhere to one approach, but he adopted several Methods, which indicate the strength of his thinking and the .abundance of thought

The declaration of human rights was not only in the West, but in Islam there were Islamic origins calling for human rights "the comprehensive Islamic declaration of human rights was on September 19, 1981 during an official .session in UNESCO at the initiative of the Islamic world

Accordingly, Arkoun's goal is renewal, analysis and deepening more in Islamic .studies and linking them to the lives of individuals

Arkoun held himself a scientific and historical responsibility that exceeds his energy as a researcher through his project to criticize the Islamic mind from It led a lot to the agreement that what he did is to promote his critical .approach more than a project to criticize the Islamic mind